وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۸

مُصْحَف ــــــ مُکُوس

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگا بائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعة فقهية

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ
نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ الدِّيْنِ
وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فهرست موسوعه فقهیه
جلد - ۳۸

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۹	مصاحف میں نقطہ اور اعراب وغیرہ لگانا	۴۹
۲۰	مصاحف میں تعشیر، تحزیب اور دوسری علامات لگانا	۵۰
۲۱	مصحف نویسی پر اجرت لینا	۵۰
۲۲	مصاحف کی تزئین	۵۰
۲۳	مصحف کی خرید وفروخت	۵۱
۲۵	مصحف کو رہن (گروی) رکھنا	۵۲
۲۶	مصحف وقف کرنا	۵۲
۲۷	مصحف کی وراثت	۵۲
۲۸	مصحف کی چوری میں ہاتھ کاٹنا	۵۲
۲۹	کافر کو مصحف کا مالک بننے اور اس میں تصرف کرنے سے روکنا	۵۳
۳۰	کافر کا مصحف کو چھونا اور مصاحف نقل کرنے اور بنانے میں اس کا کام کرنا	۵۳
۳۱	قرآن لے کر دشمن کی زمین کا سفر کرنا	۵۴
۳۲	مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی سزا کے طور پر اس کے سامان کو جلانے میں مصحف کو علاحدہ کرنا	۵۵
۳۳	مصحف کی توہین کرنے کی وجہ سے ارتداد	۵۵
۳۴	مصحف کی قسم کھانا	۵۵
۳۵	مصحف اٹھانے کے آداب، اس کا اعزاز اور اس کی حفاظت	۵۶
۳۶	بوسیدہ ہونے پر مصحف کو کیا کیا جائے	۵۷
۱-۳	**مصدق**	۵۸-۵۸
۱	تعریف	۵۸
۲	اجمالی حکم	۵۸
۳	اگر مصدق کو عمومی ولایت حاصل ہو تو اس کے شرائط	۵۸
۱-۹	**مصر**	۵۹-۶۱
۱	تعریف	۵۹
۲	مصر سے ملحقہ فناء اور توابع	۵۹
	متعلقہ الفاظ: قریہ اور بلد	۵۹
۵	الف-مصر میں اذان کا حکم	۶۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	بچوں کا بچوں کے ساتھ لیٹنا	۶۶
۴	بچوں کا بڑوں کے ساتھ لیٹنا	۶۷
۵	حائضہ کے ساتھ لیٹنا	۶۷
۱-۷۷	مضاربت	۶۸-۱۲۹
۱	تعریف	۶۸
۲	متعلقہ الفاظ: ابضاع، قرض، شرکت	۶۸
۵	مضاربت کی مشروعیت	۶۹
۶	عقد مضاربت کی صفت	۷۰
۷	مضاربت مطلقہ ومقیدہ	۷۱
۸	ارکان مضاربت	۷۲
۹	شرائط مضاربت	۷۲
۱۰	عاقدین سے متعلق شرائط	۷۳
۱۱	غیر مسلم کے ساتھ مضاربت	۷۴
۱۲	اول: رأس المال کا درہم ودینار ہونا	۷۵
۱۳	الف-عروض سے مضاربت	۷۵
۱۴	ب-تبر سے مضاربت	۷۷
۱۵	ج-کھوٹے نقدین سے مضاربت	۷۸
۱۶	د-فلوس سے مضاربت	۷۸
۱۷	ھ-منفعت سے مضاربت	۷۹
۱۸	و-صرف سے مضاربت	۷۹
۱۹	دوم: مضاربت کے رأس المال کا معلوم ہونا	۷۹
۲۰	دو تھیلیوں یا دو بٹوے میں سے ایک سے مضاربت	۷۹
۲۱	سوم: مضاربت کے رأس المال کا عین ہونا	۸۰
۲۲	الف-عامل پر واجب دین سے مضاربت	۸۰
۲۳	ب-عامل کے علاوہ پر واجب دین سے مضاربت	۸۱
۲۴	چہارم: مضاربت کے رأس المال کا عامل کے سپرد ہونا	۸۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
	صحیح مضاربت میں مضارب کے حقوق	۱۰۰
۴۷	اول: مضارب کا نفقہ	۱۰۰
۴۸	دوم: معین نفع	۱۰۴
۴۹	مال مضاربت سے حاصل ہونے والا اضافہ	۱۰۶
۵۰	مال مضاربت کے تلف ہونے اور اس کے خسارہ کی تلافی	۱۰۶
۵۱	صحیح مضاربت میں رب المال کے حقوق	۱۰۸
۵۲	مال مضاربت کی زکاۃ	۱۰۸
۵۳	فاسد مضاربت کے آثار	۱۰۹
	رب المال اور مضارب کا اختلاف	۱۱۱
۵۶	اول: عموم وخصوص میں رب المال اور مضارب کا اختلاف	۱۱۱
۵۷	دوم: رأس المال کی مقدار میں رب المال اور مضارب کا اختلاف	۱۱۱
	سوم: اصل مضاربت میں رب المال اور مضارب کے درمیان اختلاف	۱۱۱
۵۸	الف- رأس المال کے مضاربت یا قرض ہونے میں دونوں کا اختلاف	۱۱۲
۵۹	ب- رأس المال کے مضاربت یا بضاعت ہونے میں دونوں کا اختلاف	۱۱۳
۶۰	ج- رأس المال کے مضاربت یا غصب ہونے میں دونوں کا اختلاف	۱۱۴
۶۱	د- عقد کے مضاربت یا وکالت ہونے میں دونوں کا اختلاف	۱۱۵
۶۲	ھ- عامل کا مضاربت سے انکار کرنا	۱۱۵
۶۳	چہارم: خریدی ہوئی چیز کے مضاربت کے لئے یا عامل کے لئے ہونے میں رب المال اور مضارب کا اختلاف	۱۱۵
۶۴	پنجم: اجازت کے بعد ممانعت کے بارے میں دونوں کا اختلاف	۱۱۷
۶۵	ششم: عقد مضاربت کے صحیح یا فاسد ہونے میں رب المال اور مضارب کا اختلاف	۱۱۷
۶۶	ہفتم: رأس المال کے تلف ہونے میں رب المال اور مضارب کا اختلاف	۱۱۸
۶۷	ہشتم: مضاربت کی وجہ سے حاصل شدہ نفع میں رب المال اور مضارب کا اختلاف	۱۱۸
۶۸	نہم: نفع کے مشروط جزو کی مقدار میں رب المال اور مضارب کا اختلاف	۱۱۹
۶۹	دہم: رأس المال کے لوٹانے میں رب المال اور مضارب کا اختلاف	۱۱۹
	مضاربت کا فسخ ہونا	۱۲۰

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	مطلقہ الفاظ: مقید	۱۵۱
۳	اجمالی حکم	۱۵۱
۴	خبر مطلق پر عمل کے شرائط	۱۵۲
۵	عدالت میں مطلق جرح	۱۵۳
۶	رضاعت کی گواہی کو مطلق رکھنا	۱۵۳
۷	مطلق کو غالب پر محمول کیا جائے گا	۱۵۴
۸	مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی شرط	۱۵۴
۹	مطلق کو سب سے کم درجہ پر اتارا جاتا ہے	۱۵۵
	مطہرات	**۱۵۵**
	دیکھئے: طہارت	
۱-۲۶	**مظالم**	**۱۵۵-۱۷۳**
۱	تعریف	۱۵۵
۲	متعلقہ الفاظ: قضا، دعویٰ، تحکیم	۱۵۶
۵	مظالم سے متعلق حقوق کے اعتبار سے اس کے اقسام	۱۵۷
۶	مظالم کے ازالہ کا شرعی حکم	۱۵۷
۷	محکمۂ مظالم کی مشروعیت کی حکمت	۱۵۸
	قاضیٔ مظالم	۱۶۰
۸	اول: قاضیٔ مظالم کی تعیین وتقرری	۱۶۰
۹	دوم: قاضیٔ مظالم کے شرائط	۱۶۱
۱۰	سوم: قاضیٔ مظالم کا وظیفہ	۱۶۱
۱۱	چہارم: قاضیٔ مظالم کے اختیارات	۱۶۱
۱۲	مظالم کے دائرہ اختیار اور قضا کے دائرہ اختیار میں فرق	۱۶۴
۱۳	مظالم اور حسبہ کے دائرہ اختیار میں فرق	۱۶۵
	مظالم وحسبہ میں اختلاف کی صورتیں	۱۶۵
۱۴	اول: مظالم کے لئے مجلس سماعت	۱۶۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶	موسیقی سیکھنا	۲۰۳
۱۷	باجے رکھنا	۲۰۳
۱۸	معازف کے ذریعہ روزی کمانا	۲۰۴
۱۹	باجے کے ساتھ گانا	۲۰۴
۲۰	باجے سننا	۲۰۴
۲۱	باجہ بجانے والے اور بالقصد باجے سننے والے کی گواہی	۲۰۵
۲۲	علاج کے لئے باجے سننا	۲۰۵
۲۳	ڈھول کی وصیت کرنا	۲۰۵
۲۴	باجے فروخت کرنا	۲۰۶
۲۵	معازف کا اجارہ	۲۰۶
۲۶	معازف کو عاریت میں دینا	۲۰۶
۲۷	معازف کو بے کار کرنا	۲۰۷
۲۸	معازف کا ضمان	۲۰۷
۲۹	معازف کی چوری	۲۰۸
	معاشرت	۲۰۹
	دیکھئے: عشرت	
	معاطاۃ	۲۰۹
	دیکھئے: تعاطی	
	معاقل	۲۰۹
	دیکھئے: عاقلہ	
۱-۸	**معانقہ**	۲۱۰-۲۱۳
۱	تعریف	۲۱۰
۲	متعلقہ الفاظ: مصافحہ	۲۱۰
	معانقہ سے متعلق احکام	۲۱۰
۳	الف- مرد کا مرد سے معانقہ کرنا	۲۱۰

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۸	معصیت پر وقف کرنا	۲۴۱
۱۹	معصیت کے لئے وصیت کرنا	۲۴۱
۲۰	معصیت کی نذر ماننا	۲۴۱
۲۱	معصیت میں مخلوق کی اطاعت کرنا	۲۴۱
۲۲	معاصی پر اجارہ	۲۴۲
۲۳	گناہوں سے انبیاء کا معصوم ہونا	۲۴۲
۱-۲۱	**معفوات**	**۲۵۰-۲۴۳**
۱	تعریف	۲۴۳
۲	معاف نجاستوں کا ضابطہ	۲۴۳
۳	اول: حنفیہ کا مذہب	۲۴۳
۶	دوم: مالکیہ کا مذہب	۲۴۵
۷	سوم: شافعیہ کا مذہب	۲۴۶
۹	چہارم: حنابلہ کا مذہب	۲۴۸
۱۹	معاف شدہ نجاستیں	۲۵۰
۲۰	نماز میں معاف چیزیں	۲۵۰
۲۱	زکاۃ میں معاف چیزیں	۲۵۰
	معلَّم	**۲۵۰**
	دیکھئے: بیع، صید، معلم	
۱-۱۸	**معلِّم**	**۲۶۱-۲۵۱**
۱	تعریف	۲۵۱
	معلم سے متعلق احکام	۲۵۱
۲	معلم کی فضیلت	۲۵۱
۳	متعلم پر معلم کا حق	۲۵۲
۴	معلم کا اجرت کا حقدار ہونا	۲۵۲
۵	پیشوں اور غیر شرعی علوم کی تعلیم پر اجرت لینا	۲۵۳

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	اول: مکاییل (ناپی جانے والی چیزیں)	۳۲۰
۵	الف-اردب	۳۲۰
۶	ب-صاع	۳۲۰
۷	صاع کی انواع	۳۲۰
۸	شرعی صاع کی مقدار	۳۲۰
۹	صاع سے وابستہ شرعی احکام	۳۲۱
۱۰	ج-عرق	۳۲۱
۱۱	عرق سے متعلق شرعی احکام	۳۲۱
۱۲	د-فرق	۳۲۱
۱۳	فرق سے متعلق شرعی احکام	۳۲۲
۱۴	ھ-قدح	۳۲۲
۱۵	قدح سے متعلق شرعی احکام	۳۲۳
۱۶	و-قربہ	۳۲۳
۱۷	ز-قسط	۳۲۳
۱۸	ح-قفیز	۳۲۳
۱۹	ط-قلہ	۳۲۴
۲۰	قلہ سے متعلق احکام	۳۲۴
۲۱	ی-کر	۳۲۵
۲۲	کر سے متعلق شرعی احکام	۳۲۵
۲۳	ک-کیلجہ	۳۲۵
۲۴	ل-مختوم	۳۲۵
۲۵	م-مد	۳۲۶
۲۶	مد سے متعلق شرعی احکام	۳۲۶
۲۷	ن-مدی	۳۲۷
۲۸	س-مکوک	۳۲۷
۲۹	مکوک سے متعلق شرعی احکام	۳۲۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵۵	ب-باع (دوہاتھ)	۳۳۵
۵۶	باع سے متعلق شرعی حکم	۳۳۵
۵۷	ج-برید	۳۳۶
۵۸	برید سے متعلق شرعی احکام	۳۳۶
۵۹	د-جریب	۳۳۶
۶۰	جریب سے متعلق شرعی احکام	۳۳۶
۶۱	ھ-خطوہ	۳۳۷
۶۲	خطوہ سے متعلق شرعی احکام	۳۳۷
۶۳	و-ذراع	۳۳۷
۶۵	ذراع سے متعلق شرعی احکام	۳۳۹
۶۶	ز-شبر (بالشت)	۳۳۹
۶۷	شبر سے متعلق شرعی احکام	۳۳۹
۶۸	ح-شعرۃ	۳۴۰
۶۹	شعرہ سے متعلق شرعی احکام	۳۴۰
۷۰	ط-شعیرہ	۳۴۰
۷۱	جو سے متعلق شرعی احکام	۳۴۱
۷۲	ی-عشیر	۳۴۱
۷۳	عشیر سے متعلق شرعی احکام	۳۴۱
۷۴	ک-غلوہ	۳۴۱
۷۵	غلوہ سے متعلق شرعی احکام	۳۴۱
۷۶	ل-فرسخ	۳۴۲
۷۷	فرسخ سے متعلق شرعی احکام	۳۴۲
۷۸	م-قبضہ (مٹھی)	۳۴۲
۷۹	قبضہ سے متعلق شرعی احکام	۳۴۲
۸۰	ن-قدم	۳۴۳
۸۱	قدم سے متعلق شرعی احکام	۳۴۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸۲	س-قصبہ	۳۴۳
۸۳	قصبہ سے متعلق شرعی احکام	۳۴۳
۸۴	ع-مرحلہ	۳۴۳
۸۵	مرحلہ سے متعلق شرعی احکام	۳۴۴
۸۶	ف-میل	۳۴۵
۸۷	میل سے متعلق شرعی احکام	۳۴۵
	مقارضہ	۳۴۶
	دیکھئے: مضاربہ	
۱-۸	**مقاسمہ**	۳۴۶-۳۴۸
۱	تعریف	۳۴۶
۲	متعلقہ الفاظ: مشارکت، محاصہ، مہایاۃ	۳۴۶
۵	میراث میں دادا کا بھائیوں کے ساتھ مقاسمہ کرنا	۳۴۷
۶	خراج مقاسمہ	۳۴۸
۷	شریکین میں سے کسی ایک کا مقاسمہ کرنا	۳۴۸
۸	تر کھجور اور انگور میں پھل توڑنے کے بعد محصل زکاۃ کا پھل میں مقاسمہ کرنا	۳۴۸
۱-۲	**مقاصد شریعت**	۳۴۹-۳۴۹
۱	تعریف	۳۴۹
۲	مقاصد کی اقسام	۳۴۹
۱-۲۲	**مقاصہ**	۳۴۹-۳۶۰
۱	تعریف	۳۴۹
۲	متعلقہ الفاظ: حوالہ، ابراء	۳۴۹
۴	مقاصہ کا حکم	۳۵۰
۵	مقاصہ کی انواع	۳۵۱
۶	جبری مقاصہ کی جگہ اور اس کے شرائط	۳۵۱
	مقاصہ کی صورتیں	۳۵۶

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۸	**مقدّمات**	۳۷۵-۳۷۷
۱	تعریف	۳۷۵
	مقدمات سے متعلق احکام	۳۷۵
۲	واجب مطلق کا مقدمہ	۳۷۵
۳	حج میں جماع کے مقدمات	۳۷۶
۴	روزہ میں جماع کے مقدمات	۳۷۶
۵	رجعت میں جماع کے مقدمات	۳۷۶
۶	ظہار میں جماع کے مقدمات	۳۷۶
۷	حرمت مصاہرت میں جماع کے مقدمات	۳۷۷
۸	مقدمات جماع کا حکم	۳۷۷
	مقوم	۳۷۷
	دیکھئے: تقوم اور تقویم	
۱-۴	**مکابرہ**	۳۷۸-۳۷۹
۱	تعریف	۳۷۸
۲	متعلقہ الفاظ: حرابہ	۳۷۸
	مکابرہ سے متعلق احکام	۳۷۸
۳	الف- اسے حرابہ ماننا	۳۷۸
۴	ب- مکابرہ اور حد سرقہ	۳۷۸
	مکاتب	۳۷۹
	دیکھئے: مکاتبت	
۱-۱۴	**مکاتبت**	۳۸۰-۳۸۳
۱	تعریف	۳۸۰
۲	متعلقہ الفاظ: عتق (آزادی)	۳۸۰
۳	مکاتبت کی اصل اور اس کی مشروعیت	۳۸۰
۴	شرعی حکم	۳۸۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
	مکان سے متعلق احکام	۳۸۷
	وہ جگہیں جہاں نماز پڑھنا ممنوع ہے	۳۸۷
	نماز میں دونوں ہاتھ رکھنے کی جگہ	۳۸۸
۴	مردہ کو دفن کرنے کی جگہ	۳۸۹
۵	فروخت کردہ چیز کے سپرد کرنے کی جگہ	۳۸۹
۶	معین جگہ تک کے لئے جانور رعایت پر دینا	۳۹۰
۷	جگہوں کی فضیلت	۳۹۰
	مکرہ	۳۹۱
	دیکھئے: اِکراہ	
۱-۷	**مکروہ**	۳۹۳-۳۹۱
۱	تعریف	۳۹۱
۲	متعلقہ الفاظ: واجب، مندوب، حرام	۳۹۲
۵	مکروہ کے استعمالات	۳۹۲
۶	مکروہ کے اقسام	۳۹۲
۷	مکروہ کا حکم	۳۹۳
	مکس	۳۹۳
	دیکھئے: مکوس	
۱-۸	**مکہ مکرمہ**	۳۹۷-۳۹۴
۱	تعریف	۳۹۴
	مکہ سے متعلق احکام	۳۹۴
۲	مکہ کی تعظیم کا واجب ہونا	۳۹۴
۳	مکہ میں داخل ہونے کے لئے غسل کرنا	۳۹۴
۴	مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام	۳۹۵
۵	مکہ کے پڑوس میں رہنا	۳۹۵
۶	مکہ میں کافروں کا داخل ہونا	۳۹۵

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

مصحف

تعریف:

۱- مصحف میم کے ضمہ کے ساتھ ہے اور میم کے کسرہ کے ساتھ مصحف پڑھنا بھی جائز ہے، یہ بنوتمیم کی لغت ہے، مصحف لغت میں: ہر اس نوشتہ صحیفوں کے مجموعہ کا نام ہے، جو دودفّہ (کتاب کی جلد کے دونوں پٹھوں) کے درمیان جمع کردیئے گئے ہوں، ازہری نے کہا: مصحف کو مصحف اس لئے کہا گیا کہ اس میں جمع کیا گیا ہے، یعنی اسے دودفّہ کے درمیان، نوشتہ صحیفوں کا جامع بنایا گیا ہے (۱)۔

مصحف اصطلاح میں: اس کتاب کا نام ہے، جس میں اللہ تعالی کا کلام لکھا گیا ہو، وہ دودفّہ کے درمیان ہو۔

مصحف اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں مکمل قرآن ہو یا اتنا ہو جس کو عرف میں مصحف کہا جاتا ہو، اگرچہ تھوڑا حصہ ہو، مثلاً ایک حزب ہو، جیسا کہ قلیوبی نے اس کی صراحت کی ہے، ابن حبیب نے کہا: مکمل مصحف یا اس ایک جز یا ایک ورق جس میں کوئی سورہ ہو، یا تختی یا شانہ کی ہڈی جس پر لکھا ہوا ہو، مصحف میں داخل ہے (۲)۔

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۲۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/۳۵۔

متعلقہ الفاظ:

قرآن:

۲- قرآن لغت میں: پڑھنا ہے، فرمان باری ہے: "فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ" (۱) (تو جب ہم اسے پڑھنے لگیں تو آپ اس کے تابع ہوجایا کیجئے)۔

قرآن اصطلاح میں: اس کلام الٰہی کا نام ہے، جو اللہ کے رسول محمد ﷺ پر نازل کیا گیا، جس کی تلاوت عبادت ہے، جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے، جو تواتر کے ساتھ ہم تک منقول ہے (۲)۔

قرآن اور مصحف میں فرق یہ ہے کہ مصحف اس کتاب کا نام ہے، جس میں قرآن لکھا گیا ہو جو دودفّہ اور جلد کے درمیان جمع کیا گیا ہو اور قرآن اس کلام الٰہی کا نام ہے، جو مصحف میں لکھا گیا ہو (۳)۔

مصحف سے متعلق احکام:

مصحف سے چند احکام متعلق ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

جنبی اور حائضہ کے لئے مصحف کو چھونا:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ حدث اکبر والے کے لئے مصحف چھونا جائز نہیں، یہ ابن عمرؓ، قاسم بن محمد، حسن، قتادہ، عطاء اور شعبی سے منقول ہے، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم میں، اس مسئلہ میں داؤد کے علاوہ کسی کا اختلاف نہیں ہے (۴)۔

(۱) سورۂ قیامہ/۱۸۔
(۲) البحر المحیط للزرکشی ۱/۴۴۱، الکویت، وزارۃ الأوقاف والشؤون الإسلامیہ ۱۴۰۹ھ، المستصفی للغزالی ۱/۶۴ القاہرۃ، المکتبۃ التجاریۃ الکبری ۱۳۵۶ھ۔
(۳) بدائع الصنائع ۳/۸، ۹۔
(۴) ابن عابدین ۱/۱۱۶، ۱۹۵، الفتاوی الہندیہ ۱/۳۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۵، تفسیر القرطبی ۷/۲۲۵، المغنی ۱/۱۴۷، القاہرہ، دار المنار ۱۹۶۷ء، شرح منتہی الإرادات ۱/۱۰۵، ۷۲، القاہرۃ، مطبعۃ انصار السنۃ۔

اس میں جنابت، حیض اور نفاس سب برابر ہیں، لہذا اس طرح کے حدث والوں میں سے کسی کے لئے طہارت سے پہلے مصحف چھونا جائز نہیں، البتہ بعض استثناء کا بیان آگے آئے گا۔

ان کا استدلال اس فرمان باری سے ہے: "لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ"[1] (اسے کوئی ہاتھ نہیں لگا تا بجز پاکوں کے)۔

نیز اہل یمن کے نام حضرت عمرو بن حزمؓ کے لئے اس مکتوب نبوی سے[2] جس میں وارد ہے: 'لَا يمس القرآن إلاّ طاهر'[3] (قرآن کو پاک کے علاوہ کوئی نہ چھوئے)، حضرت ابن عمرؓ نے کہا: "لَا يمس القرآن إلاّ طاهر"[4] (قرآن کو پاک کے علاوہ کوئی نہ چھوئے)۔

حدث اصغر والے کے لئے مصحف کا چھونا:

۴- عام فقہاء کا مذہب ہے کہ حدث اصغر والے کے لئے مصحف چھونا، ناجائز ہے۔ ابن قدامہ نے اس کو ان مسائل میں شمار کیا ہے، جن میں ان کے علم کے مطابق داؤد کے علاوہ کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

قرطبی نے کہا: ایک قول ہے کہ بغیر وضوء مصحف چھونا جائز ہے، شافعیہ میں سے قلیوبی نے کہا: ابن صلاح نے ایک شاذ قول یہ نقل کیا ہے کہ علی الاطلاق مصحف چھونا حرام نہیں ہے[1]۔

حدث والے کے لئے مصحف چھونا، طہارت مکمل کئے بغیر مباح نہیں ہوگا، لہذا اگر وہ کچھ اعضاء وضو کو دھولے تو وضو مکمل کرنے سے قبل، اس عضو سے مصحف چھونا جائز نہیں ہوگا، حنفیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ جس عضو کو مکمل دھولے، اس سے مصحف چھونا جائز ہے[2]۔

جنبی اور حدث والے کا، ہاتھ کے اندرونی حصہ کے علاوہ کے ذریعہ مصحف چھونا:

۵- عام فقہاء مصحف کو ہاتھ کے اندرونی حصہ سے چھونے اور دوسرے اعضاء سے چھونے کو یکساں قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ جو چیز بھی دوسری چیز سے ملے گی وہ اس کو چھوئے گی، البتہ اس میں حکم اور حماد کا اختلاف ہے، ان دونوں حضرات نے کہا: ہاتھ کے اوپر کے حصہ سے اور ہاتھ کے علاوہ دوسرے اعضاء سے چھونا جائز ہے، اس لئے کہ چھونے کا آلہ ہاتھ ہے۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اعضاء طہارت سے مصحف چھونا ممنوع ہے، دوسرے اعضاء سے ممنوع نہیں، لیکن الفتاوی الہندیہ میں ''الزاہدی'' سے نقل کیا ہے کہ ممنوع ہونا، اصح ہے[3]۔

---

(۱) سورۂ واقعہ/۷۹۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۷/ ۲۲۵، المغنی ۱/ ۱۴۷، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۔

(۳) حدیث: "لا يمس القرآن إلا طاهر" کی روایت الدارمی (۲/ ۱۶۱)، الدارقطنی (۱/ ۱۲۲) نے کی ہے اور اسحاق بن راہویہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن المنذر نے الأوسط (۲/ ۱۰۲) میں ان کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

(۴) حدیث: "لا يمس القرآن إلا طاهر" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۲/ ۳۱۳) میں کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۳۳) میں کہا: اس کی اسناد میں کوئی مضائقہ نہیں۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱۷/ ۲۲۶، الدسوقی ۱/ ۱۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۸، المغنی ۱/ ۱۴۷، شرح المنتہی ۱/ ۷۲، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۵۔

(۲) المغنی ۱/ ۱۴۹، شرح المنتہی ۱/ ۷۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۹۔

(۳) المغنی ۱/ ۱۴۷، شرح المنتہی ۱/ ۷۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۵۔

مصحف کی جلد اور اس کے اس ورق کو چھونا جس میں تحریر نہ ہو:

۶ - جمہور فقہاء: حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ بے وضو شخص کے لئے مصحف کی متصل جلد، مصحف کے وہ کنارے کے اوراق جن میں کوئی تحریر نہ ہو اور بین السطور کے سفید حصہ، اسی طرح اس میں جو سادے اوراق ہوں جن میں کوئی بھی تحریر نہ ہو، ان کو چھونا ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ سب، مکتوب کے تابع اور اس کے لئے حریم ہیں، اور ہر چیز کی ''حریم، اس کے تابع ہوتی ہے اور اسی کے حکم میں ہوتی ہے'' (۱)۔

بعض حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہے (۲)۔

بے طہارت والے کے لئے مصحف اٹھانا، اس کے اوراق الٹنا اور اس کو لکھنا:

۷ - حنفیہ وحنابلہ کا مذہب، حسن، عطاء، شعبی، قاسم، حکم اور حماد کا قول ہے کہ قرآن کو لٹکانے والی چیز سے یا ایسی حائل چیز سے جو اس کے تابع نہ ہو، جنبی اور حدث والے کے لئے اٹھانے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ وہ اس کو چھونے والا نہ ہوگا، لہذا ممنوع نہیں ہوگا، جیسے اگر اس کو اپنے سامان میں اٹھائے، نیز اس لئے کہ ممانعت محض چھونے کی ہے، اور یہ چھونا نہیں، حنفیہ نے کہا: اگر مصحف کو ایسے غلاف کے ذریعہ اٹھائے، جو اس کے ساتھ سلا ہوا نہ ہو یا اس کو کسی تھیلی وغیرہ میں رکھ کر اٹھائے تو مکروہ نہیں ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ اور اوزاعی کا مذہب اور امام احمد سے ''قاضی'' کی نقل کردہ روایت ہے کہ ناجائز ہے، مالکیہ نے کہا: بے طہارت والا اس کو نہیں اٹھائے گا، اگرچہ وہ تکیہ وغیرہ، جیسے مصحف کی کرسی (رحل) پر ہو یا غلاف میں ہو یا لٹکانے کی چیز سے اٹھائے، اسی طرح شافعیہ نے اپنے یہاں ''اصح'' میں کہا: اس کے لئے کسی ایسی تھیلی یا صندوق جس میں قرآن ہے، اٹھانا یا چھونا جائز نہیں، یعنی اگر یہ دونوں چیزیں مصحف کے لئے تیار کی گئی ہوں، البتہ سامان کے لئے جو صندوق بنایا گیا ہو اور اس میں قرآن ہو تو اس کا چھونا یا اٹھانا ممنوع نہیں ہے۔

اگر بلا طہارت کوئی مصحف کے اوراق کو اپنے ہاتھ کی لکڑی کے ذریعہ الٹ دے تو یہ حنفیہ وحنابلہ سب کے یہاں جائز ہے، مالکیہ کے یہاں راجح، قول کے مطابق ناجائز ہے، اور شافعیہ کے یہاں نووی نے جواز کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ چھونا یا اٹھانا نہیں ہے، نووی نے کہا: امام شافعی کے عراقی اصحاب نے اس کو قطعی قرار دیا ہے۔

مالکیہ میں سے تتائی نے کہا: قرآن کی کتابت کرنے والے کے لئے باطہارت ہونا واجب نہیں، اس لئے کہ ہمہ وقت وضو دشوار ہے۔

محمد بن حسن کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے حدث والے کے لئے مصحف لکھنے کو مکروہ کہا ہے، اگرچہ ہاتھ سے چھوئے بغیر ہو، اس لئے کہ وہ قلم کے ذریعہ چھونے والا ہوگا۔

بلا طہارت تلاوت قرآن کرنے والے کے لئے مصحف کے اوراق کو اپنی آستین یا زیب تن دوسرے کپڑے سے الٹنے کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، ابن عابدین نے کہا: ممانعت اولی ہے، اس لئے کہ لباس، پہننے والے کے تابع ہوتا ہے، اور یہی شافعیہ کا قول ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر وہ اپنے ہاتھ پر رومال یا کسی دوسری چیز سے آڑ کرلے، جو مصحف کے تابع نہ ہو اور نہ چھونے والے کے لباس میں

---

(۱) اس کے قائل ابن عربی مالکی ہیں، جیسا کہ تفسیر قرطبی ۲۲۶/۱۷ میں ہے۔ قاعدہ: ''حريم الشئ له حكم ماهو حريم له'' کے لئے دیکھئے: الأشباہ والنظائر الفقہیہ للسیوطی/۱۲۴، قاہرہ، مصطفیٰ الحلبی ۱۳۷۸ھ

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱۹۵/۱، الفتاوی الہندیہ ۳۸/۱، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۲۵/۱، القلیوبی علی شرح منہاج الطالبین ۳۵/۱، شرح منتہی الارادات ۷۲/۱۔

سے ہوتو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، مالکیہ وشافعیہ نے اس کوممنوع قرار دیا ہے، اگر چہ اس کے لئے تکیہ وغیرہ کواستعمال کرے [۱]۔

تاہم ممانعت کے قائلین کے نزدیک غیر طہارت والے کے لئے بہ ضرورت (مجبوری) مصحف کو اٹھانا اور چھونا مباح ہے، شافعیہ نے کہا: اگر جل جانے یا ڈوب جانے یا نجس ہوجانے کا اندیشہ ہو یا کسی کافر کے ہاتھ آ جانے کا اندیشہ ہو یا اس کے ضائع ہونے یا چوری ہونے کا اندیشہ ہوتو حدث والے کے لئے مصحف کو اٹھا لینا جائز ہوگا اور اگر اٹھانے کا ارادہ ہوتو تیمّم واجب ہوگا، یعنی جہاں پانی نہ ملے، اسی طرح کی صراحت مالکیہ نے کی ہے [۲]۔

بلاطہارت مصحف چھونے کی حرمت سے مستثنی اشخاص:

الف-صغیر:

۸- حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ صغیر (بچہ) جو بے وضو ہو اس کے لئے مصحف چھونا جائز ہے، ان حضرات نے کہا: یہ اس لئے کہ بلا طہارت، بچوں کو قرآن چھونے سے منع کرنے میں حرج ہے، کیونکہ ان کا مسلسل باطہارت رہنا دشوار ہے، نیز اس لئے کہ اگر ان کو اس سے منع کر دیا جائے تو اس کے نتیجہ میں وہ قرآن کو یاد کرنے اور سیکھنے سے متنفر ہوں گے، حالانکہ بچپن میں سیکھنا زیادہ پائیدار اور راسخ ہوتا ہے۔

حنفیہ نے کہا: باطہارت بڑے (بالغ) کے لئے مصحف کو بچہ کے ہاتھ میں دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

مالکیہ کے یہاں دوسرا قول ہے کہ بچہ بلاطہارت مصحف نہیں چھوئے گا، جیسے بالغ [۱]۔

شافعیہ نے کہا: باتمیز حدث والے بچہ کو (اگر چہ حدث اکبر ہو) اس تختی یا مصحف کے چھونے یا اٹھانے سے نہیں روکا جائے گا، جس میں وہ پڑھتا ہے، یعنی اس کو اس سے منع کرنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو سیکھنے کی ضرورت ہے اور مسلسل باطہارت رہنا اس کے لئے دشوار ہے، بلکہ یہ مستحب ہوگا۔

انہوں نے کہا: یہ پڑھائی سے متعلق اٹھانے کا حکم ہے، لیکن اگر بلا غرض ہو یا کسی دوسری غرض سے ہوتو قطعی طور پر اس کے لئے ممنوع ہوگا۔

بے شعور بچہ کو ایسا کرنے کا موقع دینا حرام ہوگا، تاکہ وہ اس کی بے حرمتی نہ کرے [۲]۔

حنابلہ کے یہاں ''راجح مذہب'' ہے کہ بچہ کے لئے مصحف چھونا ناجائز ہے، یعنی اس کے ولی کے لئے جائز نہیں کہ اسے مصحف چھونے دے، ''قاضی'' نے جواز کی ایک روایت نقل کی ہے اور یہی ''الرعایۃ'' وغیرہ میں ایک قول ہے۔

رہی وہ تختیاں جن میں قرآن لکھا ہوتا ہے تو ان کے مذہب میں صحیح یہ ہے کہ بچہ کے لئے تختیوں پر لکھے ہوئے قرآن کو چھونا، ناجائز ہے، البتہ ایک روایت ان سے جواز کی ہے، التلخیص میں دونوں کو مطلق رکھا ہے۔

رہا بچہ کا تختی کو چھونا یا اٹھانا تو مذہب میں صحیح یہ ہے کہ جائز ہے [۳]۔

ب-متعلم ومعلم وغیرہ:

۹- مالکیہ کی رائے ہے کہ حیض والی عورت جو قرآن سیکھ یا سکھا رہی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۷، ۱۱۸، الفتاوی الہندیہ ۱/۳۸، تفسیر القرطبی ۱۷/۲۲۶، شرح المنہاج ۱/۳۶، المغنی ۱/۱۴۸، شرح المنتہی ۱/۷۲۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۵، ۳۷، مغنی المحتاج ۱/۳۷، الدسوقی ۱/۱۲۵، ۱۲۶۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۷/۲۲۶، ابن عابدین ۱/۱۱۷، الفتاوی الہندیہ ۱/۳۹، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۷، المغنی ۱/۱۴۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۳۸۔

(۳) الإنصاف ۱/۲۲۳، کشاف القناع ۱/۱۳۴۔

ہو، حالت تعلیم میں اس کے لئے مصحف چھونا جائز ہے، خواہ وہ مکمل ہو یا اس کا کوئی جز یا تختی، جس پر قرآن لکھا ہوا ہو، ان میں سے بعض حضرات نے کہا: یہ جنبی کے لئے جائز نہیں، اس لئے کہ اس کے حدث کا ازالہ اس کے اختیار میں ہے اور دشوار نہیں ہے، جیسے وضو کرنا، اس کے برخلاف حیض والی عورت کے حدث کا ازالہ اس عورت کے اختیار میں نہیں ہے، البتہ ان کے یہاں معتمد یہ ہے کہ جنبی، مرد ہو یا عورت، بچہ ہو یا بالغ اس کے لئے تعلیم وتعلم کی حالت میں مشقت کی وجہ سے مصحف چھونا اور اٹھانا جائز ہے۔

خواہ مصحف کی ضرورت مطالعہ کے لئے ہو یا حفظ کی نیت سے یاد کرنے کے لئے ہو (۱)۔

حدث والے کا کتب تفسیر وغیرہ کو چھونا، جن میں قرآن ہو:

۱۰- حدث والے کا کتب تفسیر چھونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کا مذہب ہے کہ یہ حرام ہے اور بعض کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہے۔

تفصیل اصطلاح ''مس''، فقرہ ۷ میں ہے۔

غیر عربی زبان میں لکھے ہوئے مصحف اور قرآن کے ترجمہ والی کتابوں کو بلا طہارت چھونا:

۱۱- مصحف اگر عربی الفاظ کے مطابق غیر عربی زبان میں لکھا ہوا ہو تو یہ مصحف ہے، اس کے احکام، مصحف کے احکام ہیں، اس کی صراحت حنفیہ نے کی ہے، ''الفتاوی الہندیہ''، اور ''تنویر الابصار'' میں ہے: امام ابوحنیفہ کے نزدیک بلا طہارت مصحف کو چھونا مکروہ ہے، اگرچہ فارسی میں لکھا ہوا ہو، یہی صاحبین کے یہاں بھی ''صحیح'' ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اسی کے مثل ہے، قلیوبی نے کہا: مصحف کو غیر عربی میں لکھنا جائز ہے، غیر عربی میں پڑھنا جائز نہیں، چھونے اور اٹھانے میں اس کا حکم، مصحف کا ہے۔

البتہ غیر عربی زبانوں میں قرآن کا ترجمہ، قرآن نہیں ہے، بلکہ یہ ایک طرح کی تفسیر ہے، جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، لہذا حدث والے کے لئے اس کے چھونے میں، ان لوگوں کے نزدیک کوئی مضائقہ نہیں، جو حدث والے کے لئے کتب تفسیر چھونے کو ممنوع نہیں کہتے ہیں (۱)۔

مصحف کو نجاست لگنے سے بچانا:

۱۲- مصحف میں نجاست لگانا حرام ہے، لہذا جو شخص جان بوجھ کر بالاختیار مصحف کو نجاست یا گندگی میں ڈال دے، اس پر ارتداد کا حکم لگایا جائے گا، شافعیہ نے کہا: مصحف کے اوراق کو نجاست پر رکھنا اور اس کو کسی نجس چیز سے چھونا، اگرچہ وہ اپنا کوئی عضو ہو، حرام ہے، اور اگر مصحف میں نجاست لگ جائے تو اس کو دھونا واجب ہے، اگرچہ دھونے کی وجہ سے مصحف ضائع ہوجائے، اور اگرچہ وہ کسی ایسے شخص کا ہو، جس پر ''حجر'' (پابندی) عائد ہو، اور نجس چیز سے مصحف لکھنا حرام ہے، حنابلہ نے اسی طرح کی صراحت کی ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے لکھا ہے کہ مصحف کو کسی نجس عضو سے چھونا حرام ہے، یہ حدث کے ساتھ چھونے پر قیاس کیا گیا ہے، البتہ اگر نجاست کسی عضو پر ہو اور وہ مصحف کو کسی دوسرے پاک عضو سے چھوئے تو حرام نہیں ہوگا، حنابلہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ قرآن کو اس طور پر لکھنا حرام ہے کہ وہ کسی جانور کے پیشاب وغیرہ سے نجس ہو۔

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۶۔

(۱) تفسیر القرطبی ۲/۳۶۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۸، الفتاوی الہندیہ ۱/۳۹، القلیوبی ۱/۳۶۔

نجس کاغذ پر یا نجس روشنائی سے مصحف لکھنا حرام ہے [(۱)]۔

مصحف لے کر بیت الخلاء میں جانا:

۱۳- حنفیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ بیت الخلاء میں ایسی انگوٹھی لے کر جانا جس پر اللہ تعالی کا نام یا قرآن کی کوئی آیت لکھی ہو، مکروہ ہے (حرام نہیں)، یہ اس کی تعظیم کی وجہ سے ہے، قلیوبی نے کہا: مکروہ ہے، اگرچہ حدث ہونے کی حیثیت سے حرام ہے، یہی حنابلہ کے کلام کا ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ كان إذا دخل الخلاء وضع خاتمه" [(۲)] (رسول اللہ ﷺ بیت الخلاء میں جاتے تو اپنی انگوٹھی اتار دیتے تھے)، "شرح المنتہی" میں ہے: بعض حضرات مصحف کے بارے میں قطعی طور پر حرمت کے قائل ہیں، صاحب "الانصاف" نے کہا: بلا حاجت قطعی طور پر حرام ہونے میں کوئی شک نہیں۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مکمل قرآن یا اس کے کسی حصہ کو لے کر قضاء حاجت کے لئے جانا، خواہ وہ بیت الخلاء میں ہو یا کہیں اور، حرام ہے، انہوں نے کہا: لیکن اگر ایسی چیز لے کر داخل ہو، جس میں کچھ آیات ہوں، جو (بحیثیت کثرت) ناقابل التفات ہوں تو حکم کراہت کا ہوگا، حرمت کا نہیں۔

انہوں نے کہا: اگر ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو ساتھ لے کر جانا جائز ہے، بشرطیکہ اس طرح ڈھکا ہوا ہو کہ بو اس تک نہ پہنچے، اس کو جیب میں رکھنا کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ کشادہ جگہ ہوتی ہے [(۳)]۔

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۱/۳۶، التبیان فی آداب حملۃ القرآن للنووی رص ۱۱۶، شرح منتہی الإرادات ۱/۷۳۔

(۲) حدیث: "كان النبی ﷺ إذا دخل الخلاء وضع خاتمه" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۵) نے کی ہے اور کہا: یہ حدیث منکر ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۰، ابن عابدین ۱/۱۱۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۰۷، القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/۳۸، شرح منتہی الإرادات ۱/۳۰۔

مصحف کو نماز کے قبلہ میں رکھنا:

۱۴- مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک مصحف کو نمازی کے قبلہ میں رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ توجہ ہٹائے گا، حنابلہ نے کہا: قبلہ میں کوئی چیز حتی کہ مصحف رکھنا بھی امام احمد کے نزدیک مکروہ ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک مکروہ یہ ہے کہ جان بوجھ کر اس کو قبلہ میں رکھے تاکہ اس کی طرف رخ کرکے نماز پڑھے، اور اگر جان بوجھ کر ایسا نہ کرے، جیسا کہ اگر قبلہ ہی اس کی جگہ ہو، جہاں عادتاً اس کو لٹکایا جاتا ہے تو مکروہ نہیں ہوگا [(۱)]۔

یہ حنفیہ کے نزدیک اگر اس میں دیکھ کر پڑھنے کے لئے نہ رکھے تو مکروہ نہیں ہوگا۔ انہوں نے کہا: اس لئے کہ نماز میں جن چیزوں کی طرف رخ کرنا مکروہ ہے، ان میں کراہت، ان کے پجاریوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرنے کے اعتبار سے ہے، اور مصحف کی عبادت کسی نے نہیں کی ہے اور اہل کتاب اپنے مصاحف کی طرف رخ اس میں دیکھ کر پڑھنے کی خاطر کرتے ہیں، نہ کہ ان کی عبادت کے واسطے اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ نے نماز میں مصحف دیکھ کر پڑھنے کو مکروہ کہا ہے [(۲)]۔

نماز وغیر نماز میں مصحف دیکھ کر پڑھنا:

۱۵- امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ نمازی کے لئے مصحف دیکھ کر پڑھنا جائز نہیں، اور اگر وہ مصحف میں دیکھ کر قراءت کرے تو علی الاطلاق اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، یعنی اس نے تھوڑا پڑھا ہو یا زیادہ، وہ امام ہو یا منفرد، اسی طرح اگر وہ نمازی ایسا ہو کہ حافظ نہ ہونے کی وجہ سے بغیر دیکھے قراءت کرنا اس کے لئے ناممکن ہو۔

ان کے قول کی علت بتانے میں حنفیہ میں اختلاف ہے، ایک قول

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۲۵۵، شرح منتہی الإرادات ۱/۱۹۷۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/۴۳۸۔

ہے: اس لئے کہ مصحف اٹھانا، اس میں دیکھنا اور اوراق الٹنا، عمل کثیر ہے، ایک قول ہے: اس لئے کہ یہ مصحف سے لقمہ لینا ہے، لہذا یہ کسی دوسرے سے لقمہ لینے کی طرح ہوگا، سرخسی کی تصحیح کی پیروی میں اس قول کو ''الکافی'' میں صحیح قرار دیا ہے، لہذا اگر کوئی مصحف دیکھے بغیر قراءت پر قادر نہ ہو اور وہ بلاقراءت نماز پڑھ لے تو اس کی نماز جائز ہوگی۔

صاحبین کا مذہب ہے کہ نمازی کے لئے مصحف دیکھ کر قراءت کرنا کراہت کے ساتھ جائز ہے، اس لئے کہ اس میں اہل کتاب کے ساتھ تشبہ ہے [۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ فرض یا نفل میں مصحف دیکھ کر قراءت کرنا نمازی کے لئے مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں کثرت سے شغل ہے، لیکن ان کے یہاں نفل میں کراہت اس صورت میں ہے، جبکہ اس کے بیچ میں قراءت کرے، لیکن اگر نفل کے شروع میں قراءت کرے تو مکروہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نفل میں وہ چیز درگزر کردی جاتی ہے، جو فرض میں درگزر نہیں کی جاتی [۲] ابن قدامہ نے کہا: اس کی کراہت ابن المسیب، حسن، مجاہد اور ربیع سے منقول ہے۔

اگر وہ حافظ نہ ہو تو حنابلہ نے قیام رمضان (تراویح) میں مصحف دیکھ کر قراءت کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ کا ایک غلام جس کا نام ''ذکوان'' تھا مصحف دیکھ کر حضرت عائشہؓ کی امامت کرتا تھا [۳]۔ فرض میں علی الاطلاق مکروہ ہے، اس لئے کہ عادتاً فرض میں اس کی ضرورت نہیں پڑتی، حافظ قرآن کے لئے قیام رمضان میں بھی مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سے خشوع جاتا رہے گا، اور نگاہ سجدہ کی جگہ سے ہٹ جائے گی [۴]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ نمازی اگر مصحف دیکھ کر قراءت کرے، اگرچہ کبھی کبھی اس کے اوراق الٹے، اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ معمولی ہے یا لگاتار نہیں ہے، اس سے اعراض کرنے کا احساس نہیں ہوتا ہے [۱]۔

نماز کے علاوہ میں مصحف دیکھ کر پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ نگاہ عبادت میں مشغول ہوگی، بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ مصحف دیکھ کر تلاوت کرنا، زبانی پڑھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ اس میں قراءت کے ساتھ ساتھ مصحف دیکھنا بھی ہے، اور یہ دوسری عبادت ہے، البتہ نووی نے کہا: اگر زبانی پڑھنے میں حضور قلبی اور خشوع زیادہ رہے تو اس کے حق میں یہی افضل ہے [۲]۔

حضرت عثمان کے مصحف کے رسم الخط کی پیروی کرنا:

۱۶- جمہور فقہاء امت کا مذہب ہے کہ مصاحف کے رسم الخط میں، حضرت عثمانؓ کے مصحف کے رسم الخط کی پیروی کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے [۳]۔

امام مالک سے دریافت کیا گیا: یہ بتائے کہ اگر آج کوئی شخص مصحف لکھوائے تو کیا تہجی کے لحاظ سے لکھنے کا جو طریقہ لوگوں نے آج پیدا کیا ہے، اس کے مطابق لکھا جائے؟ تو انہوں نے کہا: میری رائے یہ نہیں ہے، بلکہ ابتدائی رسم الخط پر لکھا جائے، نیز منقول ہے کہ ان سے قرآن میں موجود حروف مثلاً واو، اور الف کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ کیا آپ کی رائے ہے کہ اگر مصحف میں ملے تو اس کو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۹۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۶۔

(۳) المغنی ۱/ ۵۷۵۔

(۴) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۴۱۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۱۸۳۔

(۲) التبیان فی آداب حملۃ القرآن ص ۵۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۷۔

(۳) المقنع فی معرفۃ مرسوم مصاحف اہل الأمصار للدانی، دمشق ۱۹۴۰ء، البرہان فی علوم القرآن للزرکشی ۱/ ۳۷۹ طبع عیسی البابی الحلبی، الإتقان فی علوم القرآن للسیوطی ۲/ ۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

بدل دیا جائے؟ تو انہوں نے جواب دیا: نہیں، دانی نے کہا: یعنی زائد واو، اور الف جو رسم الخط میں موجود ہوتے ہیں، لیکن پڑھنے میں نہیں آتے، انہوں نے کہا: اس مسئلہ میں علماء امت میں امام مالک کا کوئی مخالف نہیں ہے، امام احمد نے کہا ''واو''، ''یاء''، ''الف'' وغیرہ میں حضرت عثمان کے مصحف کی مخالفت حرام ہے (۱)۔

بیہقی نے شعب الایمان میں کہا: جو مصحف لکھے تو اس کو اس ہجی کی پابندی کرنی چاہئے، جس پر انہوں نے ان مصاحف کو لکھا ہے، اس میں ان کی مخالفت نہ کرے، نہ ان کی لکھی ہوئی کسی چیز کو تبدیل کرے، اس لئے کہ وہ ہم سے زیادہ علم والے، ہم سے زیادہ سچے، اور ہم سے زیادہ امانت دار تھے، لہذا ہمیں اپنے بارے میں یہ نہیں سوچنا چاہئے کہ ان کی غلط فہمی کا ازالہ کر رہے ہیں (۲)۔

یہیں سے حنابلہ وغیرہ نے کہا: نماز میں مصحف عثمانی سے ہٹ کر دوسری قراءت، مثلاً ابن مسعود وغیرہ کی قراءت نہیں کرنی چاہئے، اس لئے کہ قرآن تواتر سے ثابت ہے، اور اس قراءت کا تواتر ثابت نہیں، لہذا اس کا قرآن ہونا ثابت نہیں ہوگا، اگر نماز میں کوئی ایسی قراءت کرے، جو صحیح روایت سے ثابت ہو تو اس کی نماز کے صحیح ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، جیسے ابن مسعودؓ کی کوئی قراءت (۳)۔

محققین ائمہ قراءت نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ صحیح قراءت کا مصحف عثمانی کے رسم الخط کے موافق ہونا ضروری ہے، گو کہ بطور احتمال کے ہو (۴)۔

(۱) المقنع فی معرفۃ مرسوم المصاحف للدانی ۹/۱۰ اور انہی کے حوالہ سے اس کو سیوطی نے الاتقان ۲/۱۶۷ میں نقل کیا ہے، شرح المنتہی ۱/۴۷۔
(۲) الاتقان للسیوطی ۲/۱۶۷۔
(۳) المغنی ۱/۴۹۲۔
(۴) النشر فی القراءات العشر للابن الجزری ۱/۹ بیروت، دار الکتاب العربی، عکسی مطبوعہ قاہرہ۔

اس مسئلہ میں، عز الدین بن عبد السلام سے اختلاف منقول ہے، چنانچہ زرکشی نے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: اس وقت ائمہ کی اصطلاح کے مطابق، ابتدائی رسم الخط پر مصحف کی کتابت جائز نہیں، مبادا یہ جاہلوں کی تغییر و تبدیل میں ڈال دے، زرکشی نے اس پر یہ کہتے ہوئے اعتراض کیا ہے کہ اس کو علی الاطلاق نہیں رکھنا چاہئے، ورنہ اس کے نتیجہ میں علم مٹ جائے گا، اور جس چیز کو قدماء نے محکم و مضبوط کیا ہے اسے جاہلوں کی جہالت کی رعایت میں ترک نہیں کیا جائے گا، اور اللہ کے واسطے حجت و دلیل قائم کرنے والے سے دنیا کبھی خالی نہیں ہوگی (۱)۔

ابوبکر باقلانی سے ابن عبد السلام کے قول کے مثل منقول ہے (۲)۔

مصحف لکھنے کے آداب:

۱۷- مصحف لکھنا، اس کی کتابت کو خوبصورت، عمدہ اور شستہ بنانا علماء کے یہاں مستحب ہے۔

حروف کو نمایاں، واضح، بڑا رکھنا، بین السطور جگہ چھوڑنا، خط کو مکمل کرنا ان حضرات کے نزدیک مستحب ہے، ابن سیرین کو یہ بات ناپسند تھی کہ ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' کی باء کو میم تک کھینچا جائے، تا کہ سین لکھی جائے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس میں نقص ہے۔

باریک خط میں مصحف لکھنے اور اس کے حجم کو چھوٹا کرنے کا مکروہ ہونا، عمر بن الخطابؓ اور علی بن ابی طالبؓ سے مروی ہے۔

نجس روشنائی ہے یا نجس کاغذ یا کسی نجس چیز پر مصحف لکھنا حرام ہے۔

ابوعبید نے اپنی سند سے، ابن عباس، ابوذر اور ابو درداء رضی اللہ

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/۳۷۹ القاہرہ، دار احیاء الکتب العربیہ ۱۳۷۶ھ۔
(۲) مناہل العرفان فی علوم القرآن للشیخ عبد العظیم الزرقانی ۱/۳۷۳، ۳۷۴۔

عنہم سے نقل کیا ہے کہ وہ سونے سے مصحف کی کتابت کو مکروہ سمجھتے تھے، سیوطی نے غزالی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے سونے سے مصحف کی کتابت کو مستحسن کہا، مالکیہ میں برزلی، عدوی اور اجھوری نے اس کو جائز کہا، لیکن مالکیہ کے یہاں مشہور ہے کہ یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ قاریٔ قرآن کو تدبر و تفکر سے ہٹا دے گا (۱)۔

کسی مصحف کی کتابت میں واقع غلطی کی اصلاح:

۱۸- حنفیہ و شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی مصحف کی کتابت میں کوئی غلطی ہو جائے تو اس کو درست کرنا واجب ہے، اور اگر اس کو درست نہ کرے تو گنہ گار ہوگا، حتی کہ اگر مصحف اس کا ذاتی نہ ہو، بلکہ اس کے پاس بطور عاریت ہو تو بھی اس کو درست کرنا ضروری ہے، اگرچہ اس کے مالک کی اس پر رضامندی کا اسے علم نہ ہو، ابن حجر نے کہا: یہ مالک کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں، قلیوبی نے کہا: محل جواز وہ صورت ہے کہ مناسب خط کے ذریعہ ہو، ورنہ نہیں (۲)۔

مصاحف میں نقطہ اور اعراب وغیرہ لگانا:

۱۹- بعض سلف صحابہ و تابعین سے نقطہ وغیرہ کوئی چیز داخل کرنے کی کراہت منقول ہے، ان حضرات نے مصحف کو اس سے خالی رکھنے کا حکم دیا، چنانچہ ابن مسعودؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے: ''قرآن کو خالی رکھو، اس کو کسی چیز کے ساتھ مخلوط نہ کرو''، نخعی نے مصاحف میں نقطہ لگانا مکروہ کہا ہے، ابن سیرین نے نقطہ لگانا اور ابتداء و انتہا کی علامات لگانا مکروہ کہا ہے۔

مصحف عثمانی، نقطوں سے خالی تھا، چنانچہ باء، تاء اور ثاء (مثلاً) سب ایک شکل کے تھے۔ لکھنے میں اس میں کوئی امتیاز نہ تھا، پڑھنے والا معنی کے لحاظ سے اس کو سمجھ لیتا تھا۔

ابتداء نقطہ لگانا، حروف یعنی اس کی حرکات کو ظاہر کرنے کے لئے تھا، یہی کام ابو الاسود دؤلی نے کیا، پھر علامات شکل (زیر، زبر وغیرہ) کا استعمال ہوا، جو خلیل بن احمد کی ایجاد ہیں اور متشابہ حروف، مثلاً ''باء''، ''تاء'' اور ''ثاء'' کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے نقطوں کا استعمال ہوا۔

بعض تابعین و تبع تابعین سے اس میں رخصت منقول ہے، ربیعہ بن ابو عبدالرحمٰن نے کہا: شکل (زیر، زبر لگانے) میں کوئی مضائقہ نہیں، امام مالک نے کہا: وہ مصاحف جن میں علماء پڑھتے سیکھتے ہیں، ان میں نقطہ لگانے میں کوئی مضائقہ نہیں، البتہ امہات (اصول مصاحف) میں نہیں۔

ابن مجاہد اور دانی نے کہا: اعراب وہیں لگایا جائے جہاں اشتباہ ہو۔

نووی نے کہا: مصحف میں نقطہ اور زیر زبر لگانا مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں اس کو لحن و تحریف سے محفوظ رکھنا ہے، انہوں نے کہا: رہا شعبی و نخعی کا نقطہ لگانے کو مکروہ سمجھنا تو انہوں نے محض اس زمانہ میں اس میں تبدیلی کے خوف سے اس کو مکروہ کہا تھا، آج اس کا اندیشہ نہیں رہا، لہٰذا ممانعت نہیں ہوگی (۱)۔

ایک لمبے زمانے سے مصاحف کے بارے میں یہی معمول چلا آ رہا ہے، البتہ مصاحف کے علاوہ میں، تو ابن مجاہد اور دانی کے قول

---

(۱) الإتقان للسیوطی ۲/ ۱۷۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۶۳، التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۱۱۳۔

(۲) الدر المختار بہامش حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۷، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۹۔

(۱) المحکم فی نقط المصاحب للدانی ر ۲ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع اول دمشق، وزارۃ الثقافہ والإرشاد، ۱۹۶۰ م، تفسیر القرطبی ۱/ ۶۳، ۵۹، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۳، ابن عابدین ۵/ ۲۴۷، الاتقان فی علوم القرآن ۲/ ۱۷۱، التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۱۱۳۔

کے مطابق معمول ہے۔

مصاحف میں تعشیر، تحزیب اور دوسری علامات لگانا:

۲۰ -تعشیر: ہر دس آیت پوری ہونے پر علامت لگانا، تخمیس: ہر پانچ آیت پوری ہونے پر علامت لگانا۔

تحزیب: ہر حزب کے شروع میں علامت لگانا۔

مصاحف میں داخل کی گئی ابتدائی علامات میں سے آیات کے آغاز میں تین نقطے ہوتے تھے، یحی بن کثیر نے کہا: مصاحف میں جو چیزیں بعد میں داخل کی گئیں، ان میں آیات کے آغاز پر تین نقطوں کے علاوہ کوئی علامت لوگوں میں معروف نہ تھی، دوسرے حضرات نے کہا: سب سے پہلے، آیات کے خاتمہ پر نقطے لگانے کا طریقہ شروع کیا گیا، پھر فواتح اور خواتم، یعنی سورتوں کے آغاز واختتام کی علامات، بعض سلف نے اس پر نکیر کی ہے، دیکھئے: ''تعشیر'' فقرہ / ۳، دوسرے حضرات نے اس کی اجازت دی ہے، اور ان علامتوں کے لگانے کا معمول چلا آرہا ہے، اس لئے کہ یہ قارئین قرآن کے لئے مفید ہے، نیز سجدوں کی اور وقوف کی علامات، سورتوں کے نام، اجزاء کی تعداد اور آیات کی تعداد وغیرہ داخل کی گئیں، لیکن اس انداز سے کہ وہ کلام الٰہی سے ممتاز اور الگ رہیں [(۱)]۔

مصحف نویسی پر اجرت لینا:

۲۱ -مصحف نویسی پر اجرت لینے میں سلف سے مختلف آراء منقول ہیں: چنانچہ ابن ابی داؤد نے ''کتاب المصاحف'' میں ابن عباسؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے مصاحف نویسی پر اجرت لینے کو مکروہ قرار دیا اور یہی بات ایوب سختیانی اور محمد بن سیرین سے نقل کی ہے۔

(۱) الاتقان فی علوم القرآن ۲/ ۱۷۱، تفسیر القرطبی ۱/ ۶۳، ۵۹۔

سعید بن جبیر، ابن المسیب اور حسن سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا: اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

یہ آخری قول، حنفیہ کا مذہب ہے، چنانچہ ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: اگر کسی کو مصحف نویسی کے لئے اجرت پر رکھے اور رسم الخط کی وضاحت کردے تو جائز ہوگا [(۱)]۔

مصاحف کی تزئین:

۲۲ - حنفیہ ومالکیہ کا مذہب ہے کہ سونے، چاندی کے ذریعہ مصاحب کی تزئین جائز ہے، خواہ مردوں کے مصاحف ہوں یا عورتوں کے، اس لئے کہ اس میں قرآن کی تعظیم ہے، البتہ مالکیہ نے کہا: تزئین باہر سے جلد کی جائز ہے، نہ کہ سونے سے اس کی کتابت، بعض حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے، نیز انہوں نے ریشم پر مصحف نویسی اور ریشم کے ذریعہ اس کی تزئین کو جائز قرار دیا ہے۔

شافعیہ کے یہاں ''معتمد'' مذہب ہے کہ چاندی سے مصحف کی تزئین مطلقا جائز ہے اور سونے سے عورتوں اور بچوں کے مصاحف کی تزئین جائز ہے اور مردوں کے مصاحف میں سونے سے تزئین حرام ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ سونے، چاندی میں سے کسی سے مصحف کی تزئین مکروہ ہے، اور یہی حنفیہ میں امام ابو یوسف کا قول ہے۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے: سونے کے ذریعہ قرآن کی تزئین حرام ہے، حنابلہ میں ابن الزاغونی نے کہا: حرام ہے، خواہ سونے سے تزئین کرے یا چاندی سے [(۲)]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۹، نیز فتاوی قاضی خاں بہامش الہندیہ ۳/ ۳۲۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۳، ابن عابدین ۱/ ۶۵۸، المجموع للنووی ۶/ ۴۲، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۴، ۲۵، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۷۔

مصحف کی خرید وفروخت:

۲۳- مصاحف کی خرید وفروخت کے مسئلہ میں علماء سلف وخلف میں اختلاف رہا ہے، بعض علماء مصاحف کی تعظیم وتکریم کی وجہ سے خرید وفروخت کو مکروہ کہتے ہیں، کیونکہ خرید وفروخت کرنے میں اس کی توہین ہے، یہی مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، مصاحف کی فروخت کی کراہت: ابن عمر، ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، اسحاق اور نخعی سے مروی ہے، ابن عمر نے کہا: میری خواہش ہے کہ مصاحف کی فروخت پر ہاتھ کاٹ دیئے جائیں، اور عبد اللہ بن شقیق سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ مصاحف کی فروخت پر صحابہ کرامؓ سخت رویہ اپناتے تھے۔

بعض سلف کا مذہب ہے کہ مصاحف کی فروختگی جائز ہے، انہی میں محمد بن حنفیہ، حسن، عکرمہ اور شعبی ہیں، اس لئے کہ فروختگی کاغذ اور جلد، اور لکھنے والے کے عمل کی ہوتی ہے، اور اس کی بیع مباح ہے، شعبی نے کہا: مصحف فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، آدمی تو کاغذ اور اپنی دست کاری کو فروخت کرتا ہے۔

''اصح قول'' میں شافعیہ نے (اور اس کو انہوں نے امام شافعی کی عبارت سے نقل کیا ہے) اور ''معتمد قول'' میں حنابلہ نے خریدنے اور فروخت کرنے کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے فروخت کرنے کو مکروہ کہا ہے، (حنابلہ کے یہاں ایک روایت کے مطابق حرام ہے، لیکن صحیح ہوجائے گی) اور انہوں نے خریداری اور تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے، ابن عباسؓ سے مروی ہے: مصاحف کو خریدو، ان کو فروخت نہ کرو، اس کی وجہ یہ ہے کہ فروخت کرنے میں توہین ہے، خریداری میں نہیں، اس میں مصحف کو دوسرے سے بچانا، اور اس کو حاصل کرنے کے لئے مال صرف کرنا ہے، اور یہ اکرام واعزاز ہے، انہوں نے کہا: فروخت کرنے کی کراہت سے خریداری کی کراہت لازم نہیں آتی، جیسے مکہ کے گھروں اور مکانات کی خریداری، اور سر زمین سواد کی خریداری مکروہ نہیں، البتہ بائع کے لئے مکروہ ہے(۱)۔

مصحف کو کرایہ پر دینا:

۲۴- حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں ابن حبیب کا مذہب ہے کہ مصحف کو کرایہ پر دینا ناجائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ممانعت کی علت یہ ہے کہ مصحف پڑھنے میں زیادہ سے زیادہ اس کو دیکھنا ہے، اور اس طرح کی چیز کے لئے اجارہ جائز نہیں، جیسے کسی چھت کو اس میں موجود نقش ونگار یا تصویروں کو دیکھنے کے لئے کرایہ پر لینا جائز نہیں، یا کسی باغ کو اس میں داخل ہوئے بغیر جیسے انگور کی بیل کو اس سے انس حاصل کرنے کی خاطر اس کو دیکھنے کے لئے اجرت پر لینا جائز نہیں، اسی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک دوسری کتابوں کو بھی کرایہ پر دینا جائز نہیں۔

حنابلہ نے اپنے ''معتمد قول'' میں مصحف کے اجارہ کی حرمت کی بنیاد اس کی بیع کی حرمت پر رکھی ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ اس کے اجارہ میں اس کی توہین ہے۔

جبکہ ابن حبیب نے مصحف کی بیع کے جواز کے قائل ہونے کے باوجود، اس کے اجارہ کو اس لئے ممنوع قرار دیا کہ اجرت قرآن کے ثمن کی طرح ہوگی، لیکن اس کو فروخت کرنے میں وہ کاغذ، جلد اور تحریر کی قیمت ہوگی۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مصحف کا اجارہ، اس میں پڑھنے کے لئے جائز ہے، انہوں نے کہا: بشرطیکہ اس کے اجارہ کا مقصد تجارت نہ ہو، ورنہ مکروہ ہوگا۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۱۸، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/۱۵۷، الإتقان للسیوطی ۲/۱۷۲، المغنی ۴/۲۶۳، شرح المنتہی ۲/۱۴۳۔

ان کے نزدیک جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ مباح نفع ہے، جس کے لئے عاریت پر دینا جائز ہے، تو اس میں اجارہ بھی جائز ہوگا، جیسے اور دوسری کتابوں میں جن کی بیع جائز ہے[۱]۔

مصحف کو رہن رکھنا:

۲۵- قاعدہ ہے کہ جس چیز کی فروخت جائز ہے، اس کو رہن رکھنا بھی جائز ہے، اور جس کی فروخت ناجائز ہے، اس کو رہن رکھنا بھی ناجائز ہے، اسی وجہ سے جنہوں نے مصحف کی فروخت کو جائز قرار دیا، ان کے نزدیک اس کو رہن رکھنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ اس کو فروخت کرکے اس کے ثمن سے دین کی وصولیابی ممکن ہے، لیکن جن کے نزدیک اس کی فروخت ناجائز ہے، ان کے نزدیک اس کو رہن رکھنا بھی ناجائز ہوگا، اس لئے کہ یہ بے فائدہ ہے، یہی حنابلہ کے یہاں معتمد ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔

مصحف وقف کرنا:

۲۶- امام محمد بن حسن کے نزدیک مصاحف کو پڑھنے کے لئے وقف کرنا جائز ہے، یہ منقولات کے وقف کے عدم جواز سے مستثنیٰ ہے، اور اس لئے کہ مصاحف کے وقف میں عرف جاری ہے، ان کا یہ قول عام مشائخ حنفیہ کا مذہب ہے، ان کے نزدیک اسی پر فتوی ہے اور یہی دوسرے علماء کے یہاں منقولات کے وقف کے جواز کے قول کا تقاضا ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ آلات جہاد کے علاوہ، دوسرے منقولات کی طرح مصاحف کو وقف کرنا ناجائز ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴؍۴۴۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴؍۲۰، المغنی ۵؍۵۰۴، شرح المنتہی ۲؍۳۵۷۔
(۲) المغنی ۴؍۳۴۳، الفتاوی الہندیہ ۵؍۴۳۵۔

پھر اگر وہ کسی معین مسجد پر وقف کردے تو جائز ہوگا اور خاص طور پر اسی مسجد میں اس میں پڑھا جائے گا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، ان کے یہاں ایک قول ہے: یہ خاص اس مسجد پر منحصر نہیں ہوگا[۱]۔

مصحف کی وراثت:

۲۷- حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول کے مطابق مصحف میں وراثت جاری ہوگی، اور یہی دوسرے حضرات کے یہاں قواعد کا تقاضا ہے کہ ہر مملوک چیز میں مالک کی طرف سے وراثت جاری ہوگی۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول میں: وراثت جاری نہیں ہوگی، یہی نخعی کا قول ہے، لہذا اگر میت کی دو اولاد ہوں، ایک قاری، دوسرا غیر قاری ہو تو مصحف قاری کو دیا جائے گا[۲]۔

مصحف کی چوری میں ہاتھ کاٹنا:

۲۸- حنفیہ کا مذہب اور حنابلہ میں ابوبکر اور قاضی ابویعلی کا قول ہے کہ مصحف چوری کرنے والے پر حد نافذ نہیں کی جائے گی، ابن عابدین نے کہا: اس لئے کہ اس کو لینے والا اپنے لینے میں پڑھنے اور دیکھنے کی تاویل کرے گا، نیز اس لئے کہ اس میں لکھے ہوئے کلام الٰہی کے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہیں، اور نہ اس کا عوض لینا جائز ہے، اور مصحف محض اسی کی خاطر رکھا جاتا ہے، نہ کہ اس کے اوراق یا جلد کی خاطر۔

حنفیہ کے نزدیک یہ حکم، مصحف پر موجود نقش ونگار پر جاری ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے تابع کے حکم میں ہے، اور تابع کے لئے متبوع کا حکم ہوتا ہے، جیسے کوئی بچہ چوری کرلے، جس کے بدن پر نصاب سے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲؍۳۶۱۔
(۲) الدر المختار بہامش حاشیہ ابن عابدین ۵؍۴۸۶، الفتاوی الہندیہ ۲؍۳۶۱، الإتقان للسیوطی ۲؍۱۷۲۔

زائد قیمت کے کپڑے ہوں، تو ان کپڑوں کی وجہ سے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ کپڑے بچہ کے تابع ہیں، اور بچہ کی چوری میں ہاتھ کاٹنا نہیں ہے، ''الفتاوی الہندیہ'' میں ''السراج الوہاج'' کے حوالہ سے منقول ہے: مصحف کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اگرچہ اس پر ایک ہزار دینار کے برابر نقش ونگار ہو۔

ابوالخطاب کے یہاں مختار قول جسے ابن قدامہ نے امام احمد کے کلام کا ظاہر قرار دیا ہے، یہ ہے کہ مصحف کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ چوری کی آیت عام ہے، نیز اس لئے کہ یہ مال متقوم ہے، جس کی قیمت نصاب کے برابر ہے، لہذا اس کی چوری میں ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا، جیسے کتب فقہ وتاریخ وغیرہ کی چوری میں [1]۔

کافر کو مصحف کا مالک بننے اور اس میں تصرف کرنے سے روکنا:

۲۹ - کافر کے لئے مصحف خریدنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں توہین ہے، اور اگر وہ اس کو خرید لے تو خریداری فاسد ہوگی، فقہاء نے اس پر ابن عمر کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ''**نهى النبي ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم**'' [2] (رسول اللہ ﷺ نے قرآن لے کر دشمن کی سرزمین کا سفر کرنے سے منع کیا، اس لئے کہ ان کے ہاتھ میں آجانے کا اندیشہ ہے)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ کافر کے ہاتھ مصحف فروخت کرنا حرام ہے، لیکن اگر اسے اس کے ہاتھ فروخت کردے تو بیع کے صحیح ہونے میں ان کے یہاں دو اقوال ہیں: اظہر قول: بیع صحیح نہیں ہوگی، دوم: صحیح ہوگی، اور اسے فوری طور پر اس سے اپنی ملکیت ہٹانے کا حکم دیا جائے گا [1]۔

قلیوبی نے کہا: اگر کوئی کافر مسلمان کو مصحف خریدنے کے لئے وکیل بنائے تو یہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ملکیت اس (کافر) کے لئے ہوگی، اور اگر مسلمان کسی کافر کو اس کے خریدنے کے لئے وکیل بنائے تو صحیح ہوگا، اس لئے کہ ملکیت مسلمان کی ہوگی، اسی طرح اگر مسلمان کسی کافر کے ساتھ عقد مضاربت کرے اور کافر عقد مضاربت کے لئے مصحف خریدے تو صحیح ہوگا، کیونکہ یہ عقد مضاربت کے لئے ہے اور ''مضارب'' کی اس میں ملکیت نہیں [2]۔

کافر کو مصحف ہبہ کرنا، یا کافر کے لئے مصحف کی وصیت کرنا صحیح نہیں [3]۔

کسی کافر پر مصحف وقف کرنا صحیح نہیں [4] اور کسی کافر کو مصحف عاریتاً دینا کہ پڑھ کر واپس کردے گا، حرام ہے، عاریت پر دینا صحیح نہیں ہوگا، رملی نے کہا: حرمت کے باوجود عاریت پر دینا صحیح ہوگا [5]۔

کافر کا مصحف کو چھونا اور مصاحف نقل کرنے اور بنانے میں اس کا کام کرنا:

۳۰ - کافر کو مصحف چھونے سے منع کیا جائے گا، جیسا کہ مسلمان جنبی

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۷، ابن عابدین ۳/ ۱۹۹، المغنی ۸/ ۲۴۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۱۵، المغنی ۴/ ۲۹۲، القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۶۔
اور حدیث: ''نهى النبي ﷺ أن يسافر......'' بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۳۳) نے اس حدیث کے صرف جزء اول کی روایت کی ہے، مسلم (۳/ ۱۴۹۱) نے مکمل حدیث کی روایت کی ہے۔

(۱) التبیان فی آداب حملۃ القرآن رص ۱۱۳۔

(۲) القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۶، ۳/ ۵۷۔

(۳) المغنی ۶/ ۱۰۴۔

(۴) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۹۹۔

(۵) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۹۔

کواس سے منع کیا جاتا ہے، بلکہ کافر کو بدرجہ اولی منع کرنا چاہئے، اور اس کو علی الاطلاق اس سے منع کیا جائے گا، یعنی خواہ وہ غسل کرے یا نہ کرے، ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر غسل کرلے تو اس کے لئے مصحف چھونا جائز ہوگا ''البحر'' میں امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف سے علی الاطلاق ممانعت منقول ہے [(۱)]۔

کافر کو مصاحف کی تیاری میں کام کرنے سے روکا جائے گا، اسی قبیل سے قلیوبی کا یہ کہنا ہے: مصحف کی جلد سازی اور اس پر سونے کی قلعی کرنے سے منع کیا جائے گا، لیکن بہوتی نے کہا: ہاتھ لگائے اور اٹھائے بغیر کافر مصاحف نقل کرنا جائز ہے [(۲)]۔

قرآن لے کر دشمن کی زمین کا سفر کرنا:

۳۱- مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ قرآن لے کر کافر دشمن کے ملک میں جائے، خواہ جہاد میں ہو یا کسی اور سفر میں، مبادا وہ دشمنوں کے ہاتھ لگ جائے، اور وہ اس کی اہانت کریں، اس کو ہاتھ لگائیں، جب کہ وہ کافر ہیں، یہی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے: ''لَا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو، مخافة أن تناله أيديهم'' [(۳)] (قرآن لے کر دشمن کی زمین کا سفر نہ کرو، مبادا وہ ان کے ہاتھ لگ جائے)۔

مالکیہ میں ابن عبد البر نے کہا: اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ مصحف لے کر سریہ اور کمزور لشکر میں جس کے متعلق خدشہ ہو، سفر نہیں کیا جائے گا۔

ہاں اگر یہ اندیشہ نہ ہو کہ اس سفر میں مصحف دشمن کے ہاتھ لگے گا تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ نے ساتھ لے کر سفر کرنا جائز قرار دیا ہے، انہوں نے اس کی دو صورتیں لکھی ہیں۔

اول: مصحف لے کر ایسے بڑے لشکر میں جانے والا ہو، جس کے بارے میں کوئی اندیشہ نہ ہو تو اس صورت میں کراہت نہیں ہوگی۔

دوم: کوئی مسلمان امان کے ساتھ، ان کے یہاں جائے اور وہ عہد کو پورا کرتے ہوں تو ساتھ میں مصحف لے جانا جائز ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: حدیث کی صراحت کی وجہ سے یہ بھی حرام ہے، اگرچہ مامون لشکر میں ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ان سے گرجائے اور ان کو احساس نہ ہو، اور دشمن کے ہاتھ لگ جائے اور وہ اس کی توہین کریں، مالکیہ نے یہ بھی کہا: اگر دشمن مصحف بھیجنے کا مطالبہ کرے، تاکہ وہ اس پر غور وفکر کریں تو بھی ان کی طرف سے اس کی توہین ہونے کے اندیشہ سے ان کے پاس مصحف بھیجنا حرام ہے، اور اگر ان کے پاس آیت وغیرہ پر مشتمل کوئی مکتوب بھیجا جائے تو یہ حرام نہیں ہوگا [(۱)]، رسول اللہ ﷺ نے ہرقل کے پاس مکتوب گرامی روانہ فرمایا، جس میں یہ آیت لکھی تھی: ''قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللّٰهَ ،وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا'' [(۲)] (آپ کہہ دیجئے کہ اے اہل کتاب ایسے قول کی طرف آجاؤ جو ہم میں اور تم میں مشترک ہے، وہ یہ کہ ہم بجز اللہ کے اور کسی کی عبادت نہ کریں اور کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہرائیں)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۳، ابن عابدین ۱/ ۱۱۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۷۴۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۷۴، القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۔

(۳) حدیث: ''لا تسافروا بالقرآن......'' کی تخریج فقرہ نمبر ۲۹ میں گذر چکی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، ۲۲۴، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸، المغنی ۱/ ۱۴۹، شرح المنتہی ۱/ ۳۷، فتح الباری ۶/ ۱۳۴ طبع السلفیہ، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ص ۱۱۳۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۶۴۔

مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کو سزا کے طور پر اس کے سامان کو جلانے میں مصحف کو علاحدہ کرنا:

۳۲- اگر جہاد میں کوئی مجاہد مال غنیمت میں خیانت کر کے کوئی چیز رکھ لے تو اوزاعی اور حنابلہ (برخلاف جمہور علماء) کا مذہب ہے کہ اس کا سامان جلا دیا جائے گا، لیکن مصحف کو نہیں جلایا جائے گا، اس لئے کہ صالح بن محمد ابن زائدہ نے نقل کیا ہے کہ میں مسلمہ بن عبد الملک کے ساتھ سرزمین روم میں آیا تو ان کے پاس ایک شخص کو پیش کیا گیا، جس نے مال غنیمت میں خیانت کی تھی، انہوں نے سالم سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: میں نے اپنے والد کو بیان کرتے ہوئے سنا، انہوں نے حضرت عمر بن الخطابؓ، اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا وجدتم الرجل قد غل فأحرقوا متاعه واضربوه"[1] (اگر تم مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کو پاؤ تو اس کا سامان جلا دو، اور اس کو مارو)، انہوں نے کہا کہ ہم نے اسکے سامان میں مصحف پایا تو انہوں نے سالم سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: اس کو بیچ دو، اور اس کی قیمت صدقہ کر دو[2]۔

مصحف کی توہین کرنے کی وجہ سے ارتداد:

۳۳- اگر کوئی مسلمان قصداً بالاختیار مصحف کی توہین کرے تو مرتد ہوجائے گا، اور اس پر ارتداد کی حد نافذ کی جائے گی۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس کی ایک صورت بقول حنفیہ یہ ہے: اگر کوئی تحقیر واہانت کے طور پر مصحف کو پاؤں سے روند دے تو کافر

(۱) حدیث: "إذا وجدتم الرجل قد غل......" کی روایت ابوداؤد (۳/۱۵۷) اور ترمذی (۴/۶۱) نے کی ہے اور کہا: حدیث غریب ہے اور بخاری سے اس کو ضعیف قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۲) المغنی ۸/۴۷۱۔

ہوجائے گا، اسی طرح جو اس کے روندنے کا حکم دے، وہ بھی کافر ہوجائے گا[1]۔

اگر مصحف کو جان بوجھ کر بہ قصد اہانت گندگی میں پھینک دے تو سب کے نزدیک مرتد ہوجائے گا، شافعیہ نے کہا: اسی طرح اگر مصحف میں گندی چیز لگادے اگرچہ وہ پاک ہو، جیسے تھوک اور رینٹ۔

اگر یہ سہو یا غفلت یا نیند میں ہو تو کافر نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر اسے مجبور کیا گیا ہو یا وہ اضطراری حالت میں ہو اور ایسا کرلے تو بھی کافر نہیں ہوگا[2]۔

مصحف کی قسم کھانا:

۳۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ مصحف کی قسم کھانا قسم نہیں ہے، اس لئے کہ مصحف کاغذ اور جلد کا نام ہے اور یہ نہ تو اللہ کی صفت ہے اور نہ اس کا نام، اور نبی ﷺ نے فرمایا ہے: "من كان حالفا فلا يحلف إلاّ بالله"[3] (جو قسم کھائے وہ صرف اللہ کی قسم کھائے)۔

لہذا اگر وہ مصحف کی قسم کھائے تو اس کی قسم منعقد نہیں ہوگی، اور اگر اس کو پورا نہ کرے تو اس میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، ابن عابدین نے کہا: اگر لوگوں میں مصحف کی قسم کھانے کا عرف ہوجائے، اور عوام اس کی قسم کھانا پسند کریں تو بھی قسم نہیں ہوگی، ورنہ نبی اور کعبہ کی قسم کھانا، قسم ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا عرف و رواج ہے، اسی طرح تمہارے سر کی زندگی وغیرہ کی قسم، اور اس کا کوئی قائل نہیں، ابن عابدین نے کہا: لیکن اگر مصحف میں موجود کلام الہی کی قسم کھائے تو قسم

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۸۴، ۵۶، شرح المحلی علی المنہاج ۴/۱۷۶، منار السبیل شرح دلیل الطالب ۲/۴۰۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۹، شرح المنہاج ۴/۱۷۶۔

(۳) حدیث: "من كان حالفاً فلا يحلف إلا بالله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۵۳۰) اور مسلم (۳/۱۲۶۸) نے کی ہے۔

ہوجائے گی[1]۔

مالکیہ،شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مصحف کی قسم کھانا قسم ہے۔

نووی نے ''الروضہ'' میں کہا: مندوب ہے کہ مصحف اس کی قسم کھانے والے کی گود میں رکھا جائے اور اس کو یہ پڑھ کر سنایا جائے[2]: ''إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَ أَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلاً''[3] (بے شک جولوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں)۔

ابن قدامہ نے کہا: ہمارے امام اور اسحاق نے اس کو مکروہ نہیں کہا ہے، اس لئے کہ مصحف کی قسم کھانے والے کا مقصد اس میں لکھے ہوئے کلام الٰہی کی قسم کھانا ہے، قتادہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ مصحف کی قسم کھاتے تھے[4]۔

مصحف اٹھانے کے آداب، اس کا اعزاز اور اس کی حفاظت:

۳۵-مصحف چومنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ یہ جائز ہے، اور ایک قول ہے کہ مصحف کے اعزاز واکرام میں اس کا بوسہ لینا مستحب ہے، اور ایک قول ہے کہ بدعت ہے، سلف سے منقول نہیں ہے[5]۔ دیکھئے اصطلاح: ''تقبیل''، فقرہ/۱۷۔

رہا مصحف کے لئے کھڑا ہونا تو نووی نے کہا (اور اس کو سیوطی نے درست قرار دیا ہے): مصحف کے لئے کھڑا ہونا مستحب ہے، اگر مصحف اس کے پاس لایا جائے، اس لئے کہ اس میں تعظیم ہے، اور اس سے لاپرواہی نہ برتنا ہے، نیز اس لئے کہ صاحب فضل نیک علماء کے لئے کھڑا ہونا مستحب ہے تو مصحف کے لئے بدرجہ اولی ہوگا، شیخ عزالدین بن عبد السلام نے کہا: یہ بدعت ہے، دور صحابہؓ میں نہیں ملتا[1]۔

علماء نے مصحف کی تعظیم کی کئی انواع لکھی ہیں۔

مثلاً مصحف میں خوشبو لگانا، اس کو رحل پر رکھنا، تاکہ زمین پر نہ رکھا جائے، اور اگر اس کے ساتھ دوسری کتابیں ہوں تو اسے سب سے اوپر رکھا جائے، کسی کے نیچے نہ رکھا جائے۔

رہا مصحف کو تکیہ بنانا تو شافعیہ وحنابلہ نے کہا: مصحف کو تکیہ بنانا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی توہین ہے، شافعیہ نے مزید کہا: اگر چہ اس کے چوری ہونے کا اندیشہ ہو، یعنی تو بھی یہی حکم ہے۔

حنفیہ نے کہا: مصحف کو سر کے نیچے رکھنا مکروہ ہے، مگر یہ کہ چور وغیرہ سے حفاظت مقصود ہو۔

رہا دونوں پاؤں مصحف کی طرف پھیلانا تو حنفیہ نے کہا ہے (جیسا کہ ابن عابدین نے لکھا ہے): دونوں یا کوئی ایک پاؤں پھیلانا مکروہ تحریمی ہے، خواہ بالغ کی طرف سے ہو یا بچہ کی طرف سے، قصداً ہو، کوئی عذر نہ ہو۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: مصحف کی جانب دونوں پاؤں پھیلانا، اگر مصحف اس کے مقابل و برابر نہ ہو تو مکروہ نہیں، اسی طرح اگر مصحف کھونٹی میں لٹکا ہوا ہو۔

شافعیہ نے کہا: اہانت کے قصد کے بغیر مصحف کی طرف پاؤں پھیلانا، جائز ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۰، بدائع الصنائع ۳/ ۸، ۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۵۲، فتاوی قاضی خان بہامش الہندیہ ۲/ ۵، ابن عابدین ۳/ ۵۲۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۷، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۷۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۷۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۷۷۔

(۴) المغنی ۸/ ۶۹۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۱۔

(۵) ابن عابدین ۱/ ۱۶۲، ۵/ ۲۴۶، الإتقان للسیوطی ۲/ ۱۷۲، شرح المنتہی ۱/ ۷۳۔

(۱) الإتقان للسیوطی ۲/ ۱۷۲، التبیان فی آداب حملۃ القرآن/ ص ۱۱۲۔

حنابلہ نے کہا: مصحف کی طرف دونوں پاؤں پھیلانا مکروہ ہے[۱]۔

بوسیدہ ہونے پر مصحف کو کیا کیا جائے؟

۳۶ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مصحف بوسیدہ ہوجائے، اور پڑھنے کے قابل نہ رہے تو اس کو کسی پاک کپڑے میں لپیٹ کر اس کو کسی ایسی جگہ دفن کر دیا جائے، جس کی نہ توہین کی جائے نہ روندا جائے، جیسا کہ مسلمان اگر مرجائے تو اس کی تعظیم میں اس کو دفن کر دیا جاتا ہے، حنفیہ نے کہا: اس پر مٹی ڈالنے سے قبل اس کے اوپر چھت بنادی جائے کہ مٹی وہاں تک نہ پہنچے۔

انہوں نے کہا: مصحف کو آگ میں جلانا جائز نہیں، یہ ابراہیم نخعی سے منقول ہے، شافعیہ میں قاضی حسین نے اس سے اتفاق کیا ہے، نووی نے کہا: یہ مکروہ ہے۔

مالکیہ نے کہا: اس کو جلانا جائز ہے، بلکہ بسااوقات واجب ہوجاتا ہے، اور یہ اس کی تعظیم کے لئے اور اس کو پاؤں سے روندے جانے سے بچانے کے لئے ہے، مالکیہ میں قرطبی نے کہا: یہ کام حضرت عثمانؓ نے کیا ہے کہ جب انہوں نے مصاحف لکھوا کر مختلف شہروں میں روانہ کر دیئے تو دوسرے صحیفہ یا مصحف کے بارے میں حکم دیا کہ ان کو جلا دیا جائے، اور صحابہ کرامؓ نے اس بارے میں ان سے اتفاق کیا[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مصحف بوسیدہ ہوجائے یا مٹ جائے تو دفن کر دیا جائے، اس کی صراحت ہے، امام احمد نے لکھا ہے کہ ابوالجوزاء کا ایک مصحف بوسیدہ ہوگیا تو انہوں نے اپنی مسجد میں اس کے لئے ایک گڈھا کھود کر اس میں اس کو دفن کر دیا۔ بخاری میں ہے: صحابہ کرام نے جب مصحف کو اکٹھا کیا تو اس کو جلا دیا، ابن جوزی نے کہا: یہ اس کی تعظیم وحفاظت کے لئے تھا، قاضی نے لکھا ہے کہ ابوبکر بن ابوداؤد نے اپنی سند سے طلحہ بن مصرف کا یہ قول نقل کیا ہے: حضرت عثمان نے مصاحف کو قبر اور منبر کے درمیان دفن کیا، نیز اپنی سند سے طاؤس کے بارے میں نقل کیا ہے کہ کتابوں کو جلانے میں وہ کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے، اور انہوں نے کہا: پانی اور آگ اللہ کی مخلوقات میں سے ہیں[۱]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۱۱۹، ۴۴۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸، القلیوبی ۱/ ۳۶، کشاف القناع ۱/ ۱۳۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۲، ابن عابدین ۱/ ۱۱۹، تفسیر القرطبی ۱/ ۵۴۔

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۲/ ۵۹۹، کشاف القناع ۱/ ۱۳۷۔

مصدق

تعریف:

۱- لغت میں مصدق: (صاد بغیر تشدید کے اور دال کی تشدید کے ساتھ): امام کی طرف سے صدقات لینے والا، یعنی وصول کرنے والا ہے۔

اصطلاح میں: برکتی نے ''البحر'' کے حوالہ سے کہا: مصدق صاد کی تشدید کے بغیر: صدقہ وصول کرنے والے اور عشر وصول کرنے والے کے لئے اسم جنس ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۲- امام کا فرض ہے کہ زکاۃ کی وصولیابی اور اس کو معینہ اصناف پر تقسیم کرنے کے لئے مصدق بھیجے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ وسلم مال داروں کے پاس صدقہ وزکوۃ وصول کرنے والوں کو بھیجتے تھے، اسی طرح آپ کے بعد خلفاء راشدینؓ بھی مصدق بھیجتے تھے۔

اگر مصدق کو عمومی ولایت حاصل ہو تو اس کے شرائط:

۳- مصدق کا مسلمان، آزاد، عادل اور زکاۃ کے احکام سے واقف ہونا شرط ہے[2]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کو صدقہ کے بارے میں عمومی ولایت، یعنی صدقہ کی وصولی اور مستحقین پر ان کی تقسیم کرنے کی ولایت حاصل ہو، اور جن مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہو ان میں وہ اپنی رائے اور اجتہاد پر عمل کرے گا، نہ کہ امام کے اجتہاد پر، امام کے لئے جائز نہیں کہ اس کے لئے وصولی کی مقدار کی صراحت کرے۔

اگر مصدق نفاذ کاروں میں سے ہو تو فقہاء کے اختلافی مسائل میں وہ امام کے اجتہاد کے مطابق کام کرے گا، مالکین اموال کے اجتہاد کے مطابق نہیں، وہ خود اجتہاد نہیں کرسکتا، اور اس کے لئے وصولی کی مقدار کی صراحت کرنا امام پر لازم ہوگا، وہ امام کی طرف سے قاصد اور اس کے اجتہاد کو نافذ کرنے والا ہوگا[1]۔

تفصیل اصطلاحات ''زکاۃ''، فقرہ/ ۱۴۴، ''عامل''، فقرہ/ ۶، اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

---

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی، لسان العرب۔

(۲) قلیوبی ۳/ ۲۳، المجموع ۶/ ۱۶۷-۱۶۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۱۶۔

(۱) المجموع ۶/ ۱۶۷، ۱۶۹، المحلی مع القلیوبی ۳/ ۲۰۳، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۱۶۔

مصر

تعریف:

۱- لغت میں مصر: شہر، گوشہ، روک، دو چیزوں یا دو زمینوں کے درمیان کی سرحد ہے، جوہری نے کہا: مصر: معروف شہر ہے، المصر: امصار کا واحد ہے، مصر کے معنی ضلع ہے، اس کی جمع امصار ہے: کہا جاتا ہے: مصروا الموضع: شہر بنانا [۱]۔

مصر اصطلاح میں: بڑا شہر ہے، جہاں گلیاں، بازار اور دیہات ہوں، وہاں کوئی والی و حاکم مقرر ہو، جو ظالم سے مظلوم کو انصاف دلا سکے، اور لوگ واقعات و حوادث میں اس کے پاس جاتے ہوں [۲]۔

مصر سے ملحقہ ''فناء'' اور ''توابع'':

۲- فناء سے مراد: وہ جگہ یا مقام ہے جو شہر کے مصالح کے لئے بنایا گیا ہو، جیسے جانوروں کا باڑا، مردوں کی تدفین اور مٹی ڈالنا۔ فناء الشی: کسی چیز سے متصل اس کے مصالح کے لئے بنائی گئی جگہ [۳]۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: فناء المصر: وہ جگہ ہے جو شہر کے مصالح کے لئے بنائی گئی ہو، اور وہ شہر سے متصل ہو [۴]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۶۰، القلیوبی ۳/۱۲۵، الفواکہ الدوانی ۱/۳۰۵۔

(۳) التعریفات للجرجانی/۲۱۷۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۵، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۱/۲۶۰، المبسوط ۲/۲۴۔

توابع مصر: امام ابو یوسف سے منقول ہے: اس میں اذان کا سننا معتبر ہے۔ اگر وہ ایسی جگہ ہو، جہاں شہر کی اذان سنائی دیتی ہو تو وہ شہر کے ''توابع'' میں سے ہے، ورنہ نہیں، امام شافعی نے کہا، اگر گاؤں میں چالیس سے کم لوگ ہوں تو اگر اذان سنائی دے تو شہر میں جانا ان پر ضروری ہوگا۔

ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے: ہر وہ گاؤں جو شہر کے باڑے سے متصل ہو، وہ اس کے توابع میں سے ہے، اور اگر اس کے باڑے سے متصل نہ ہو تو وہ شہر کے توابع میں سے نہیں، بعض حضرات نے کہا: جو شہر کی آبادی سے باہر ہو، وہ اس کے ''توابع'' میں سے نہیں، بعض حضرات نے کہا: کہ اس میں ایک میل، یعنی تین فرسخ کی مقدار معتبر ہے، بعض نے کہا: اگر ایک یا دو میل کے بقدر ہو تو توابع میں سے ہے، ورنہ نہیں، بعض حضرات نے اس کی مقدار چھ میل بتائی ہے، امام مالک نے اس کی مقدار تین میل بتائی ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قریہ:

۳- لغت میں قریہ: ہر وہ جگہ ہے جس سے عمارتیں متصل ہوں، اور اس کو ٹھہرنے کی جگہ بنایا گیا ہو، قریہ کا اطلاق، شہروں وغیرہ پر ہوتا ہے، اس کی جمع ''قری'' ہے، قریہ کے معنی جائیداد ہے، اسی طرح اس کا اطلاق جائے سکونت عمارتوں اور جائیداد پر ہوتا ہے [۲]۔

قریہ اصطلاح میں: کاسانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ قریہ: بڑا شہر ہے، اس لئے کہ قریہ اس جگہ کا نام ہے، جہاں گھروں کا مجموعہ ہو۔

قلیوبی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ قریہ: اجتماعی آبادی ہے،

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۶۰، روضۃ الطالبین ۲/۳۷، جواہر الإکلیل ۱/۹۶۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

جہاں شرعی حاکم، پولس اور لین دین کے لئے بازار نہ ہوں [۱]۔

مصر، قریہ سے بڑا ہے [۲]۔

ب-بلد:

۴-لغت میں بلد: مذکر ومؤنث دونوں ہے، اس کی جمع بلدان ہے۔ بلدۃ اور بلد کی جمع بلاد ہے، بلد: وہ جگہ جس کی معین حد بندی ہو، جہاں کے باشندوں کے اکٹھا ہونے اور رہائش اختیار کرنے کی وجہ سے انس حاصل ہو، جہاں کئی جماعتیں رہائش پذیر ہوں، زمین کے کشادہ حصہ کو بھی ''بلد'' کہتے ہیں [۳]۔

بلد اصطلاح میں: جیسا کہ قلیوبی نے اس کی تعریف کی ہے: جہاں کوئی شرعی حاکم، یا پولیس یا لین دین کے لئے بازار ہوں اور جہاں یہ ساری چیزیں ہوں تو وہ مصر اور مدینہ ہے، اور اگر اس میں کچھ نہ ہو تو قریہ ہے [۴]۔

مصر، بلد سے بڑا ہے۔

مصر سے متعلق احکام:

الف-مصر میں اذان کا حکم:

۵-مالکیہ اور صحیح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہاں صحیح میں: مصر میں اذان فرض کفایہ ہے [۵]۔

''شرح الزرقانی'' میں ہے: مصر میں اذان واجب علی الکفایہ ہے، مصر میں اس کے وجوب ہی کو ابن عرفہ نے قطعی قرار دیا، اور اس کو ''راجح مذہب'' بتایا ہے۔

حنفیہ نے کہا: مصر میں اذان ترک کرنا مکروہ ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''اذان'' فقرہ/۵ میں دیکھی جائے۔

ب-جمعہ کے وجوب اور اس کے صحیح ہونے کے لئے مصر کی شرط لگانا

۶-حنفیہ کا مذہب ہے کہ مصر جامع، جمعہ کے وجوب اور اس کی ادائیگی کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔

دوسرے مذاہب میں یہ شرط نہیں [۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ الجمعۃ'' فقرہ/۷، ۸ میں ہے۔

ج-مصر سے باہر رہنے والے پر نماز جمعہ:

۷-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مصر سے باہر رہنے والے پر جمعہ واجب ہے [۳] ابن قدامہ نے کہا: جو مصر کا باشندہ نہ ہو، اور اس کے اور جامع مسجد کے درمیان ایک فرسخ یا اس سے کم دوری ہو تو اس پر جمعہ واجب ہوگا، اور اگر اس سے دور ہو تو اس پر جمعہ نہیں ہوگا، یہی سعید بن مسیّب، لیث اور اسحاق سے منقول ہے [۴] اس لئے کہ عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''الجمعة علی من سمع النداء'' [۵] (جس کو اذان سنائی دے

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۵۹، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۱۲۵، مغنی المحتاج ۲/۴۱۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۵۹، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۱۲۵، مغنی المحتاج ۲/۴۱۹۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۴) شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرۃ ۳/۱۲۵۔

(۵) حاشیۃ العدوی ۱/۲۲۱، بدایۃ المجتہد ۱/۹۲، ۹۳، المغنی لابن قدامہ ۱/۴۱۷، الإنصاف ۱/۴۰۷۔

(۱) شرح الزرقانی ۱/۱۵۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۵۹، المبسوط ۲/۲۳، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۵۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/۱۶۰، بدایۃ المجتہد ۱/۱۴۱، المجموع شرح المہذب ۴/۴۸۸، ۵۰۱، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۶۰۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۲/۳۶۰۔

(۵) حدیث عبد اللہ بن عمرو: ''الجمعة علی من سمع النداء'' کی روایت ابوداؤد (۱/۶۴۰) نے کی ہے، امام ابوداؤد نے اس کے

اس پر جمعہ واجب ہے)، نیز اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اس نابینا شخص سے جس نے کہا تھا کہ میرے پاس کوئی راستہ بتانے والا نہیں جو مجھے لے کر مسجد میں آئے، فرمایا: "أتستمع النداء؟ قال: نعم! قال: فأجب"[1] (کیا تم اذان سنتے ہو؟ اس نے جواب دیا: ہاں! آپ نے فرمایا: تم مسجد میں آیا کرو) نیز اس لئے کہ اذان سننے والا، اس فرمان باری کے عموم میں داخل ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ"[2] (اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن اذان کہی جائے نماز کے لئے تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف)۔

یہ غیر باشندگان مصر کو بھی شامل ہے، بشرطیکہ وہ اذان سنیں، نیز اس لئے کہ غیر باشندگان مصر اذان سنتے ہیں اور وہ جمعہ کے اہل ہیں، لہذا باشندگان مصر کی طرح جمعہ کے لئے سعی کرنا ان پر لازم ہوگا[3]۔

ابن عمرؓ، ابو ہریرہؓ، انسؓ، نافع، عکرمہ، حکم، عطاء اور اوزاعی سے ان حضرات کا یہ قول مروی ہے، جمعہ اس شخص پر واجب ہے، جو رات کو اپنے اہل خانہ میں پہنچ کر شب باشی کرے[4]۔ یہ رسول اللہ علیہ السلام سے بروایت ابو ہریرہؓ منقول ہے[5]۔

= مرفوع اور موقوف کے بارے میں اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۲/ ۳۸۵) میں اس کو ذکر کر کے ابوداؤد سے منسوب کیا، اور لکھا ہے کہ اگلی حدیث، یعنی ابن ام مکتوم کی حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

(۱) حدیث: "أتستمع النداء؟...... " کی روایت مسلم (۱/ ۴۵۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ جمعہ/ ۹۔

(۳) المغنی ۲/ ۳۶۰۔

(۴) المغنی ۲/ ۳۶۰۔

(۵) حدیث: "الجمعة على من آواه الليل إلى أهله" کی روایت ترمذی (۲/ ۳۷۷) نے کی ہے اور اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا، اسی طرح امام احمد بن حنبل سے نقل کیا کہ انہوں نے اس کو منکر کہا۔

امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ مصر سے باہر والے پر جمعہ نہیں، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے جمعہ کے دن عید پڑھی، پھر "عوالی" والوں سے کہا: تم میں سے جو لوٹنا چاہے، لوٹ جائے، اور جو ٹھہر کر جمعہ پڑھنا چاہے، ٹھہر جائے، نیز اس لئے کہ یہ شہر سے باہر ہے، لہذا "حل" کے مشابہ ہوگا[1]۔

د- ایک ہی مصر میں دو جگہوں پر جمعہ قائم کرنا:

۸ - جمہور کا مذہب ہے کہ عام حالات میں متعدد جمعہ ممنوع ہے، البتہ جہاں پر متعدد جمعہ جائز نہیں، اس جگہ کے ضابطہ کے بارے میں ان میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: "صلاۃ الجمعۃ"، فقرہ/ ۲۵ میں ہے۔

ھ- جمعہ کے دن مصر سے سفر کا آغاز کرنا:

۹ - اس پر حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ زوال (جو جمعہ کا ابتدائی وقت ہے) کے بعد اس مصر سے جہاں پر وہ آدمی ہے، سفر کا آغاز کرنا حرام ہے، بشرطیکہ اس پر جمعہ واجب ہو، اور اس کو معلوم ہو کہ دوسرے شہر میں جا کر جمعہ کی نماز ادا نہیں کر سکے گا، اور اگر وہ ایسا کر دے تو راجح قول کے مطابق گنہ گار ہوگا، بشرطیکہ ساتھیوں سے پیچھے رہ جانے کی وجہ سے ضرر لاحق نہ ہو[2]۔

رہا زوال سے پہلے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح: "سفر"، فقرہ/ ۱۹ میں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۰۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۵۳، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۸۳، مواہب الجلیل ۱/ ۱۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۸۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۹۱، القلیوبی وعمیرۃ ۱/ ۲۷۰، المجموع شرح المہذب ۴/ ۴۹۷، ۴۹۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۶۲، ۳۶۳۔

مصراۃ

دیکھئے: تصریۃ۔

مصلحۃ

دیکھئے: استصلاح۔

مصلی

تعریف:

۱- لغت میں مصلی: نماز یا دعاء کی جگہ ہے (۱)، فرمان باری ہے: "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" (۲) (اور مقام ابراہیم کو نماز کی جگہ بنالو) یعنی دعا کی جگہ۔

اصطلاح میں: میدان یا وہ صحراء جہاں عید وغیرہ کے لئے اکٹھا ہوتے ہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

مسجد:

۲- لغت میں مسجد: نماز کا گھر، انسان کے بدن میں سجدہ کے اعضاء ہیں، جمع، مساجد ہے، اور وہ وہ جگہ ہے جہاں اللہ کے لئے سجدہ کیا جائے، زجاج نے کہا: ہر وہ جگہ جہاں عبادت کی جائے وہ مسجد ہے (۴)۔

مسجد اصطلاح میں جیسا کہ برکتی نے کہا ہے کہ وہ زمین جس کو مالک یہ کہہ کر مسجد بنادے کہ میں نے اس کو مسجد بنادیا، اور اس کا راستہ علاحدہ کردے اور اس میں نماز کی اجازت دے دے (۵)۔

---

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۲۵۔
(۳) اسہل المدارک شرح ارشاد السالک ۱/ ۳۳۶۔
(۴) اللسان، المصباح المنیر۔
(۵) قواعد الفقہ للبرکتی رص ۳۸۳، ۳۸۴۔

مصلی اور مسجد میں ربط یہ ہے کہ مصلی، مسجد سے خاص ہے۔

مصلی سے متعلق احکام:

مصلی سے چند احکام متعلق ہیں ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف-مصلی میں نماز عیدین:

۳- صحیح قول میں حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نماز عیدین کے لئے عیدگاہ جانا سنت ہے[(۱)]۔

ان کا استدلال یہ ہے: "أن النبي ﷺ **كان يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى**"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ عید الفطر والاضحیٰ میں عید گاہ جاتے تھے)، اسی طرح آپ کے بعد خلفاء راشدین اور رسول اللہ ﷺ افضل کو قریب ہونے کے باوجود ترک نہیں کریں گے اور ناقص کو دور ہونے کے باوجود انجام دینے کی مشقت نہیں اٹھائیں گے، اور اپنی امت کے لئے فضائل کے ترک کو جاری نہیں کریں گے اور اس لئے بھی کہ ہمیں نبی کریم ﷺ کی اتباع واقتداء کرنے کا حکم دیا گیا ہے، رسول اللہ ﷺ سے یہ منقول نہیں کہ آپ نے بلا عذر اپنی مسجد میں نماز عید پڑھی ہو، نیز اس لئے کہ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے، اس لئے کہ لوگ ہر دور اور دیار میں مصلی (عیدگاہ) کے لئے نکلتے تھے اور عیدگاہ میں عید کی نماز پڑھتے تھے، مسجد وسیع ہو یا تنگ، اور رسول اللہ ﷺ اپنی مسجد کی فضیلت کے باوجود نماز عید، عیدگاہ میں پڑھتے تھے[(۳)]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۷۵، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۸۱، المغنی لابن قدامہ ۲/۳۷۲، فتح القدیر ۲/۴۱۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ يخرج يوم الفطر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۴۴۸) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۲/۳۷۲۔

مالکیہ نے کہا: نماز عیدین عیدگاہ میں پڑھنا مندوب ہے۔

دسوقی نے کہا: نماز عید کو باہر عیدگاہ میں ادا کرنا مندوب ہے، اور بلا ضرورت اس کو مسجد میں ادا کرنا بدعت[(۱)] یعنی مکروہ ہے، اور انہوں نے کہا: مصلی میں نماز عیدین میں حکمت مردوں اور عورتوں کے درمیان فاصلہ قائم رکھنا ہے، کیونکہ مساجد اگرچہ بڑی ہوں، ان کے اندر اور ان کے دروازوں پر داخل ہونے اور باہر نکلنے کے وقت ،مردوں اور عورتوں کی بھیڑ لگ سکتی ہے، اور عبادت کی جگہ میں فتنہ کا اندیشہ ہوگا[(۲)]۔

مالکیہ کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے ہے: "**كان رسول الله ﷺ يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى**"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ عید الفطر وعید الاضحیٰ میں عیدگاہ جاتے تھے)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر مسجد وسیع ہو تو وہ عیدگاہ سے افضل ہے، اس لئے کہ ائمہ کرام مکہ میں نماز عید مسجد میں ادا کرتے رہے ہیں، نیز اس لئے کہ مسجد میں فضیلت اور صفائی زیادہ ہے، اور صحراء میں نماز کی افضلیت مسجد کے تنگ ہونے کی صورت میں ہے، لہذا اگر مسجد کے تنگ ہونے کے باوجود اس میں نماز عید پڑھ لے، اور عیدگاہ نہ جائے تو مکروہ ہے، اس لئے کہ بھیڑ کے سبب لوگوں کو اذیت ہوگی، اور بعض لوگوں کی نماز بھی چھوٹ سکتی ہے، امام شافعی نے کہا: ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ مدینہ میں عید کے موقع پر عیدگاہ جاتے تھے، اسی طرح آپ کے بعد اور عام شہر کے لوگ، البتہ مکہ والوں کے بارے میں ہمیں یہ روایت نہیں پہنچی کہ سلف میں سے کسی نے ان کو نماز

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۹۹، القوانین الفقہیہ رص ۹۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۹۹۔

(۳) حدیث ابی سعید خدری: "**كان النبي ﷺ يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى**" کی تخریج ما قبل میں گذر چکی۔

عید، مسجد کے علاوہ کہیں اور پڑھائی ہو [1]۔

ب-عیدگاہ میں عورتوں کی نماز:

۴- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ بناؤ سنگار کے بغیر عورتوں کے لئے عیدگاہ جانا مستحب ہے [2] اور نوجوان عورتوں کے لئے عید کی نماز کے لئے نکلنا مکروہ ہے، اور اگر وہ نکلیں تو معمولی کپڑوں میں نکلنا مستحب ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جمعہ، عیدین اور کسی بھی نماز کے لئے نوجوان عورتوں کے نکلنے کی رخصت نہیں [3]۔

تفصیل اصطلاح ''صلاۃ العیدین'' فقرہ/ ۵ میں ہے۔

ج-عیدگاہ پر مسجد کے احکام جاری کرنا:

۵-عیدگاہ پر مسجد کے احکام جاری کرنے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: عیدگاہ اور جنازہ گاہ کے لئے، حیض والی عورت کے وہاں داخل ہونے کی ممانعت کے بارے میں مسجد کا حکم نہیں ہے، اگرچہ صفیں ملی ہوئی نہ ہونے کے باوجود اقتداء کے صحیح ہونے کے بارے میں ان دونوں کے لئے مسجد کا حکم ہے [4]۔

شافعیہ نے کہا: عید وغیرہ کے لئے بنائی ہوئی عیدگاہ جو مسجد نہ ہو راجح مذہب کے مطابق، وہاں جنبی اور حائضہ عورت کے لئے ٹھہرنا حرام نہیں ہوگا، جمہور شافعیہ نے اسی کو قطعی کہا ہے، دارمی نے اس میں دو قول لکھا ہے [1]۔

زرکشی نے غزالی کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان سے شہر کے باہر نماز عید کے لئے بنائے گئے مصلی کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو انہوں نے فرمایا: اعتکاف، جنبی کے ٹھہرنے اور دوسرے احکام میں اس کے لئے مسجد کا حکم ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسجد وہی ہے جو فرض نمازوں کے لئے بنائی جائے اور انہیں کے لئے متعین ہو، یہاں تک کہ ان کے علاوہ کسی کام میں اس سے فائدہ نہ اٹھایا جائے اور نماز عید کی جگہ، جمع ہونے، قافلوں کے ٹھہرنے، جانوروں پر سواری اور بچوں کے کھیلنے کے لئے بنائی گئی ہے، اور اس میں سے کسی چیز سے روکنے کا سلف کا معمول نہیں رہا ہے، اور اگر اسلاف اس کو مسجد سمجھتے تو اس کو اس طرح کے امور سے بچاتے، اور دوسری نمازوں کے قائم کرنے کے لئے اس کا قصد ہوتا، نماز عید نفل ہے اور یہ بار بار بہت نہیں آتی، عیدگاہ تو اجتماع کے ارادہ سے بنائی جاتی ہے، اور ضمناً وہاں نماز ہوتی ہے [2]۔

حنابلہ نے کہا: جنبی اور حیض ونفاس والی عورت جس کا خون رک گیا ہو اس کے لئے مسجد میں ٹھہرنا حرام ہے، اگرچہ وہ عیدگاہ ہو، اس لئے کہ وہ مسجد ہے، البتہ نماز جنازہ کی جگہ میں حرام نہیں، اس لئے کہ وہ مسجد نہیں ہے [3]۔

---

(۱) الأم للشافعی ۱/ ۲۳۴، المجموع ۵/ ۴، شرح المنہاج ۲/ ۹۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۹۸، الأم للشافعی ۱/ ۲۴۱، المجموع ۵/ ۸، ۹، المغنی ۲/ ۲۷۵، الإنصاف ۲/ ۴۲۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۵۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۴، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۲۶۔

(۱) المجموع ۲/ ۱۸۰۔

(۲) اعلام الساجد بأحکام المساجد للزرکشی رص ۳۸۶۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۴۸، ۱۴۹۔

مصور

دیکھئے: تصویر۔

مصيبۃ

دیکھئے: استرجاع۔

مصيد

دیکھئے: صید۔

مضاجعۃ

تعریف:

۱- مضاجعت: "ضاجع الرجل امرأته" سے ماخوذ ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب مرد اپنی بیوی کے ساتھ ایک کپڑے میں سوئے، مرد عورت کا ضجیع اور عورت مرد کی ضجیعہ ہے[۱]۔

لفظ مضاجعت کا فقہی استعمال، لغوی معنی سے الگ نہیں۔

مضاجعت کے احکام:

مرد کا مرد کے ساتھ، عورت کا عورت کے ساتھ لیٹنا:

۲- حنفیہ کا مذہب ہے کہ مرد کا مرد کے ساتھ ایک کپڑے میں جب کہ دونوں برہنہ ہوں، بیچ میں کوئی آڑ نہ ہو، لیٹنا ناجائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يفضي الرجل إلى الرجل في ثوب واحد، ولا تفضي المرأة إلى المرأة في الثوب الواحد"[۲] (مرد دوسرے مرد کے ساتھ ایک کپڑے میں نہ لیٹے، اور عورت دوسری عورت کے ساتھ ایک کپڑے میں نہ لیٹے)، البتہ اگر دونوں کے درمیان کوئی حائل ہو تو مکروہ تنزیہی ہے[۳]۔

---

(۱) المعجم الوسیط، لسان العرب۔

(۲) حدیث: "لا يفضي الرجل إلى الرجل......" کی روایت مسلم (۱/۲۶۶) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۴۵۔

مالکیہ نے مضاجعت پر کلام کی تفصیل کرتے ہوئے کہا: دو بالغوں کا اپنی شرم گاہوں کو بغیر کسی آڑ کے ایک دوسرے سے لگانا مطلقاً حرام ہے، خواہ دونوں لذت کا قصد کریں یا لذت پائیں، یا دونوں قصد کریں اور پائیں، یا دونوں نہ قصد کریں، نہ پائیں، خواہ دونوں میں کوئی رشتہ داری ہو یا نہ ہو۔

انہوں نے کہا: اسی طرح دو بالغوں کا اپنی شرم گاہوں کے ساتھ ایک دوسرے کے ساتھ لگنا اگرچہ آڑ کے ساتھ ہو، حرام ہے، لذت کے قصد کے ساتھ ہو یا لذت پائے جانے کے ساتھ یا لذت کے قصد اور پائے جانے کے ساتھ ہو، اگرچہ ان تینوں صورتوں میں کسی ایک کی طرف سے ہو۔

اگر دونوں کا ایک دوسرے سے لگنا آڑ کے ساتھ لذت کے قصد اور اس کے وجود کے بغیر ہو تو مکروہ ہے، اسی طرح اگر ان دونوں کا لگنا شرم گاہوں کے علاوہ عضو سے ہو اور کوئی آڑ نہ ہو، البتہ اگر لذت کا قصد ہو یا لذت پائی جائے تو بظاہر حرام ہے۔

رہا دونوں کی شرم گاہوں کے علاوہ کا کسی آڑ کے ساتھ لگنا تو جائز ہے۔

دو مردوں یا دو عورتوں کا ایک چادر میں ہونا جائز ہے، اگرچہ بیچ میں کوئی آڑ نہ ہو، بشرطیکہ کوئی دوسرے کی شرم گاہ کو نہ دیکھے، نہ ہاتھ لگائے [1]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ایک بستر یا ایک کپڑے میں دو یا زیادہ کا سونا جائز ہے، اس طور پر کہ کوئی آڑ ہو، جو بدن کے ایک دوسرے سے لگنے میں مانع ہو، اور برہنہ ہونے کی حالت میں یہ حرام ہے، اگرچہ دونوں دور دور ہوں، یا دونوں کی جنس ایک ہو، اور ایک دوسرے کے محرم ہوں، جیسے باپ اور ماں، یا بچہ ہو، لیکن وہ دس سال کا ہو چکا ہو [1]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ دو مردوں یا دو عورتوں کا برہنہ ہو کر ایک لنگی یا ایک لحاف میں ہونا، جبکہ دونوں کے درمیان کوئی کپڑا آڑ کے لئے نہ ہو، مکروہ ہے [2]۔

بچوں کا بچوں کے ساتھ لیٹنا:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ دس سال کی عمر میں بچوں کو لیٹنے میں الگ الگ کرنا واجب ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "**وفرقوا بينهم في المضاجع وهم أبناء عشر**" [3] (اور دس سال کی عمر میں لیٹنے میں ان کو الگ الگ کردو)، ایک قول ہے: سات سال پر، ایک قول ہے، چھ سال پر، خواہ یہ دو بھائی ہوں یا دو بہنیں ہوں، یا بھائی بہن ہوں، یا اپنے ماں باپ کے ساتھ ہوں [4]۔

راجح قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ دس سال کی عمر میں بچوں کو الگ الگ کرنا مندوب ہے اور تفریق کے مفہوم کے بارے میں ان کے یہاں اقوی یہ ہے کہ ہر ایک کے لئے الگ کپڑا ہو، بلکہ الگ الگ بستر: اوڑھنا اور بچھونا۔

دوسرا قول ہے: تفریق دونوں کے بیچ میں کسی کپڑے کے آڑ سے بھی ہو جائے گی۔

اگر وہ دس سال کے نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ معتمد قول

---

(۱) حاشیۃ الزرقانی ۱/ ۱۵۰، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۴۵۱، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالۃ ۲/ ۴۲۰، ۴۲۱۔

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۳۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۴۳۔

(۳) حدیث: "و فرقوا بينهم في المضاجع و هم أبناء عشر......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۴) اور احمد (۲/ ۱۸۰) نے کی ہے، احمد شاکر نے تخریج مسند امام احمد (۱۰/ ۲۱۷، ۲۱۸) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۲۴۴، ۲۴۵، القوانین الفقہیہ رص ۴۵۱، حاشیۃ الزرقانی ۱/ ۱۵۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۵۴۳، ۵۴۴۔

کے مطابق ولی سے لیٹنے میں الگ کرنے کا مطالبہ دس سال کی عمر کے بعد ہے (۱)۔

بچوں کا بڑوں کے ساتھ لیٹنا:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ لیٹنے میں بچوں کو مردوں اور عورتوں سے الگ رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ فتنہ کا سبب ہوتا ہے، اگر چہ کچھ دن کے بعد ہو۔

ابن عابدین نے ''البزازیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے: اگر بچہ دس سال کا ہوجائے تو اپنی بیوی کے علاوہ اپنی ماں، بہن یا کسی عورت کے ساتھ نہیں سوئے گا، یہ ممنوع میں پڑنے کے اندیشہ سے ہے، اس لئے کہ بچہ دس سال کا ہونے کے بعد جماع کو سمجھتا ہے، اور اس کے پاس دیانت (دین داری) نہیں کہ اس کو اس سے روک دے، اس لئے ہوسکتا ہے کہ اپنی بہن یا ماں کے ساتھ غلط حرکت کر جائے، کیونکہ نیند آرام کا وقت ہے، اس میں شہوت بھڑکتی ہے، اور فریقین کے کپڑے شرم گاہ سے ہٹ جاتے ہیں، جس کے نتیجہ میں ممنوع کا ارتکاب ہوگا، اور حرام مضاجعت ہوجائے گی۔

اسی طرح بچہ کو والدین کے ساتھ، ان کے بستر پر نہیں سونے دیا جائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ زوجین کے مابین ہونے والے امور سے مطلع ہوجائے، اس کے برخلاف اگر وہ تنہا سویا ہو یا صرف اپنے والد کے ساتھ، یا بیٹی، تنہا اپنی ماں کے ساتھ ہو (اس صورت میں ممانعت نہیں ہے)۔

اسی طرح اس کو اجنبی مرد یا عورت کے ساتھ سونے نہیں دیا جائے گا، کیونکہ فتنہ کا اندیشہ ہے، خصوصاً اگر بچہ خوب رو ہو، اس لئے کہ اس سونے میں اگر چہ کوئی چیز پیش نہ آئے، لیکن مرد یا عورت کا دل اس سے لگ سکتا ہے، اور بعد میں فتنہ پیدا ہوگا، اور جو امور میں احتیاط سے کام نہیں لیتا، ممنوع کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر ایک بالغ، غیر بالغ کے ساتھ بلا حائل لگ جائے تو بالغ کے حق میں حرام، اور نابالغ کے حق میں مکروہ ہوگا، اور یہ کراہت اس کے ولی سے متعلق ہوگی، لیکن کسی حائل کے ساتھ بالغ کے حق میں مکروہ ہوگا، البتہ اگر لذت کے قصد سے ہو تو حرام ہوگا۔

ایک لحاف میں اگر چہ شرمگاہ کے علاوہ عضو سے ہو اور اگر چہ حائل کے ساتھ ہو مرد و عورت کا ایک دوسرے سے ملنا بلا شبہ حرام ہے (۲) اس لئے کہ مرد کا عورت کے ساتھ خلوت میں ہونا حلال نہیں ہے، چہ جائے کہ ان دونوں کا ایک دوسرے سے ملنا (۳)۔

حائضہ کے ساتھ لیٹنا:

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ لیٹنے سے پرہیز نہیں کرے گا، بشرطیکہ عورت ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کو ڈھانک لے۔

شیرازی نے کہا: اس پر اتفاق ہے، انہوں نے کہا: ابن جریر نے اس پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے، صحیح احادیث میں اس کے دلائل، نمایاں و مشہور ہیں، مثلاً یہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "إصنعوا كل شيء إلّا النكاح" (۴) (جماع کے علاوہ سب کام کرو)، اجماع کے ساتھ ساتھ اس معنی کی کثرت سے احادیث ہیں (۵)۔

تفصیل اصطلاح: ''حیض فقرہ/ ۴۲'' میں دیکھی جائے۔

---

(۱) حاشیۃ الزرقانی ۱/ ۱۵۰۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۴، ۲۴۵۔
(۲) حاشیۃ العدوی مع شرح الرسالۃ ۲/ ۴۲۱۔
(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹۔
(۴) حدیث: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح" کی روایت مسلم (۱/ ۲۴۶) نے کی ہے۔
(۵) المجموع ۲/ ۳۶۴۳۔

مضاربت

تعریف:

۱- مضاربت لغت میں مفاعلت کے وزن پر ہے، ''ضرب في الأرض'' سے ماخوذ ہے: یعنی زمین میں چلنا، اور اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَ آخَرُوْنَ يَضْرِبُوْنَ فِيْ الْأَرْضِ'' (۱) (اور بعض سفر کریں گے ملک میں)۔ مضاربت یہ ہے کہ تم اپنا کچھ مال، کسی کو تجارت کے لئے دے دو، اس شرط پر کہ نفع دونوں میں تقسیم ہوگا یا یہ کہ دوسرے شخص کے لئے نفع میں ایک معین حصہ ہوگا (۲)۔

مضاربت کا یہ نام اہل عراق کی لغت ہے، اہل حجاز عقد مضاربت کو ''قراض'' یا ''مقارضہ'' کہتے ہیں، زمخشری نے کہا: اس کی اصل: ''قرض في الأرض'' ہے، یعنی زمین میں چل کر اس کو طے کرنا (۳)۔

حنفیہ و حنابلہ نے ''مضاربت'' کا نام اور مالکیہ و شافعیہ نے ''قراض'' کا نام اختیار کیا ہے (۴)۔

مضاربت حنفیہ کی اصطلاح میں: نفع میں شرکت کا عقد ہے جس میں کہ ایک طرف سے مال ہو اور دوسری طرف سے کام ہو (۵)۔

(۱) سورۂ مزمل ر ۲۰۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۴) بدائع الصنائع ۶ر۷۹، الاختیار ۲ر۱۹، الشرح الصغیر ۳ر۶۸۱، روضۃ الطالبین ۵ر۱۱۷، کشاف القناع ۳ر۵۰۸۔

(۵) رد المحتار ۴ر۴۸۳۔

دوسرے مذاہب کی تعریف اس مفہوم سے الگ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ابضاع:

۲- إبضاع لغت میں ''أبضع'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے، ''أبضع الشيء'': بضاعت بنانا اور بضاعت مال تجارت کو کہتے ہیں، اور کہا جاتا ہے: ''أبضعته غيري'' دوسرے کے لئے بضاعت (سرمایہ) فراہم کرنا اور استبضعته، اپنے لئے سرمایہ فراہم کرنا (۲)۔

ابضاع اصطلاح میں: مال ایسے شخص کو دینا جو اس میں رضا کارانہ (نفع میں شرکت کے بغیر) تجارت کرے (۳)۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ مضاربت اور ابضاع میں سے ہر ایک میں مال اس کے مالک سے لینا ہے، تاکہ لینے والا اس میں تجارت کرے، لیکن مضاربت میں مال لینے والے کو نفع میں ایک حصہ ہوتا ہے جس پر دونوں کا اتفاق ہو اور وہ تجارت کے نفع میں شریک ہوتا ہے، جبکہ ابضاع میں مال لینے والے کے لئے نفع میں سے کچھ نہیں ہوتا، وہ رضا کارانہ طور پر کام کرتا ہے، سارا نفع، مال کے مالک کا ہوتا ہے۔

ب- قرض:

۳- قرض لغت میں: وہ مال ہے جو آپ کسی دوسرے کو دے دیں، اور بعد میں اس سے اس کا مطالبہ کریں، قرض ''اقراض'' کا اسم ہے، کہا جاتا ہے: ''أقرضته المال إقراضا'' (میں نے اسے مال قرض دیا) اور ''استقرض'' اس نے قرض طلب کیا، ''اقترض'' اس

(۱) کشاف القناع ۳ر۵۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۳ر۵۱۷، مغنی المحتاج ۲ر۳۰۹، ۳۱۰۔

(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۳) مغنی المحتاج ۲ر۳۱۲۔

نے قرض لیا[۱]۔

قرض اصطلاح میں: ارفاق (مہربانی) کے طور پر مال کسی کو دینا کہ وہ اس سے فائدہ اٹھائے، اور اس کا بدل واپس کرے[۲]۔

مضاربت اور قرض میں ربط: دونوں میں سے ہر ایک میں مال دوسرے کو دینا ہے، البتہ قرض میں ضمان کے طور پر اور مضاربت میں امانت کے طور پر۔

ج-شرکت:

۴-شرکت لغت میں: دو یا زیادہ افراد کے درمیان کسی مشترک کام کی انجام دہی کے لئے عقد کرنا ہے، شرکت دراصل "شرک" فعل کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "شركته في الأمر، أشركه شركا، شركة": (کسی کا شریک وساجھی بنا) اور اسم "شرک" ہے[۳]۔

شرکت اصطلاح میں: ساجھے داری اور حصہ کا ثبوت ہے[۴] یا ایک چیز میں دو یا زیادہ افراد کے لئے شیوع کے طور پر حق کا ثابت ہونا ہے[۵]۔

ربط: شرکت، مضاربت سے عام ہے۔

مضاربت کی مشروعیت:

۵-مضاربت کی مشروعیت اور اس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور یہ رخصت یا استحسان کے طور پر ہے[۶]۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ

(۱) المصباح المنیر، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۲) کشاف القناع ۳/۳۱۲۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۴) الاختیار ۳/۱۱۔
(۵) مغنی المحتاج ۲/۲۱۱۔
(۶) بدائع الصنائع ۶/۷۹، مواہب الجلیل ۵/۳۵۶، نہایۃ المحتاج ۵/۲۱۸، کشاف القناع ۳/۵۰۷۔

ناجائز ہو، اس لئے کہ یہ مجہول اجرت، بلکہ معدوم اجرت کے عوض اور مجہول کام کے لئے اجرت پر رکھنا ہے، لیکن فقہاء نے قیاس چھوڑ کر رخصت یا استحسان کے طور پر مضاربت کو ان دلائل کی وجہ سے جائز قرار دیا، جو ان کے نزدیک مضاربت کی مشروعیت پر قائم ہیں، مثلاً وہ جسے کاسانی نے لکھا ہے، انہوں نے کہا: ہم نے قرآن، سنت اور اجماع کی وجہ سے قیاس ترک کردیا۔

قرآن کریم میں اللہ جل شانہ کا یہ ارشاد ہے: "وَ آخَرُوْنَ يَضْرِبُوْنَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ"[۱] (اور بعض سفر کریں گے ملک میں اللہ کی روزی کی تلاش میں)۔

اور مضاربت کرنے والا زمین میں سفر کرتا ہے، اللہ تعالی کی روزی تلاش کرتا ہے۔

سنت نبوی علیہ السلام میں ہے: حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت ہے کہ انہوں نے کہا: "**كان العباس بن عبد المطلبؓ إذا دفع مالاً مضاربة اشترط على صاحبه أن لا يسلك به بحراً، ولا ينزل به واديا، ولا يشتري به ذات كبد رطبة، فإن فعل فهو ضامن، فرفع شرطه إلى رسول الله ﷺ فأجازه**"[۲] (عباس بن عبد المطلبؓ جب کسی کو مضاربت کے طور پر مال دیتے تو اس سے یہ شرط لگاتے تھے کہ مال لے کر سمندر کا سفر نہیں کرے گا، کسی وادی میں نہیں اترے گا، اس سے کسی تر جگر والے کو نہیں خریدے گا، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو خود ضامن ہوگا، انہوں نے اپنی یہ شرط رسول اللہ ﷺ کو بتائی تو آپ ﷺ نے اس کی اجازت دے دی)، نیز بعثت نبوی کے وقت، لوگ عقد مضاربت کرتے تھے، آپ ﷺ

(۱) سورۂ مزمل/۲۰۔
(۲) حدیث ابن عباس: "أن العباس بن عبد المطلب إذا دفع مالاً مضاربة اشترط على صاحبه......" کی روایت بیہقی (۶/۱۱۱) نے کی ہے اور اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

نے ان پر نکیر نہیں کی، اور یہ لوگوں کو اس پر برقرار رکھنا ہے اور تقریر (برقرار رکھنا) سنت کی ایک قسم ہے۔

اجماع: صحابہ کی ایک جماعت کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے یتیم کا مال، مضاربت کے طور پر دیا، انہی میں سے حضرت عمر، عثمان، علی، عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عمر، عبید اللہ بن عمر، اور حضرت عائشہؓ ہیں اور ان کے معاصر لوگوں میں سے کسی کے بارے میں یہ منقول نہیں ہے کہ ان میں سے کسی نے ان پر نکیر کی ہو اور اس طرح کی چیز اجماع ہوجائے گی، عہد رسالت سے بغیر کسی نکیر کے یہی لوگوں کا تعامل رہا ہے اور ہر زمانے کے لوگوں کا اجماع حجت ہے، لہذا اس کی وجہ سے قیاس ترک کردیا جائے گا[1]۔

انہوں نے اس کی حکمت کے بارے میں کہا: اس لئے کہ ضرورت اس کی داعی ہے، کیونکہ لوگوں کو اپنے مال میں تصرف کرنے، اور تجارت کے ذریعہ اس کو بڑھانے کی ضرورت ہے، اور ہر شخص خود ایسا نہیں کرسکتا، لہذا اس میں دوسرے کو نائب بنانے کی ضرورت ہوگی، اور ہوسکتا ہے کہ اس میں اجارہ کے طور پر کام کرنے کے لئے اسے کوئی نہ ملے، کیونکہ اس میں لوگوں کے یہاں مضاربت کا رواج ہے، اور اسی ضرورت و مجبوری کی وجہ سے مضاربت کی رخصت دی گئی، اور اسی علت کے سبب، اس کو مجہول اجارہ سے خارج کیا گیا، جیسا کہ مساقات میں اس طرح کی رخصت دی گئی[2]۔

کاسانی نے کہا: بسا اوقات انسان کے پاس مال ہوتا ہے، لیکن اس کو تجارت کا طریقہ معلوم نہیں ہوتا، اور بسا اوقات طریقہ تجارت معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کے پاس مال نہیں ہوتا، لہذا اس عقد کی مشروعیت میں ان دونوں حاجتوں کی تکمیل ہے، اللہ تعالی نے بندوں

(۱) بدائع الصنائع ٦/ ٧٩۔

(۲) مواہب الجلیل ٥/ ٣٥٦، کشاف القناع ٣/ ٥٠٧۔

کے مفادات اور ان کی حاجتوں کو پورا کرنے کے لئے ہی عقود کو مشروع کیا[1]۔

عقد مضاربت کی صفت:

٦ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عقد مضاربت، طرفین کی طرف سے غیر لازم عقود میں سے ہے، کسی ایک کے فسخ کرنے سے فسخ ہوجائے گا، وہ کوئی بھی ہو، اس لئے کہ وہ دوسرے کے مال میں اجازت سے تصرف کرنے والا ہے، لہذا وہ وکیل کی طرح ہے، تصرف سے قبل اور اس کے بعد دونوں میں کوئی فرق نہیں[2]۔

حنفیہ نے فسخ کے جواز کے لئے فریق ثانی کو فسخ کا علم ہونے کی شرط لگائی ہے، اور یہ کہ راس المال (سرمایہ) فسخ کے وقت ''عین'' دراہم یا دینار ہو[3]۔

شافعیہ نے کہا: فریقین میں سے کسی ایک کا مضاربت کو فسخ کرنا، دوسرے کی موجودگی یا رضامندی پر موقوف نہیں، بلکہ وہ جائز ہے اگرچہ دوسرے کی غیر حاضری میں ہو[4]۔

مالکیہ نے کہا: مال کے ذریعہ، سامان کی خریداری شروع کرنے سے پہلے، رب المال اور عامل دونوں میں سے ہر ایک کو عقد مضاربت فسخ کرنے کا حق ہے، اور اگر عامل مال قراض سے زاد راہ نکال لے، البتہ ابھی سفر شروع نہ کیا ہو تو صرف رب المال کے لئے عقد مضاربت فسخ کرنے کا حق ہے، اور اگر مضارب حضر میں مال کے ذریعہ کام کرلے یا سفر شروع کردے تو یہ مال عامل کے زیر قبضہ، سامان کو فروخت کرکے مال کے نقدی ہونے تک رہے گا، اور

(۱) بدائع الصنائع ٦/ ٧٩۔

(۲) بدائع الصنائع ٦/ ١٠٩، مغنی المحتاج ٢/ ٣١٩، المغنی ٥/ ٦٤۔

(۳) بدائع الصنائع ٦/ ١٠٩۔

(۴) مغنی المحتاج ٢/ ٣١٩، روضۃ الطالبین ٥/ ١٤١۔

مضاربت فسخ کرنے میں دونوں میں سے کسی کی کوئی بات قابل قبول نہیں ہوگی (۱)۔

مضاربت مطلقہ ومقیدہ:

۷-فقہاء حنفیہ نے مضاربت کی دوقسمیں کی ہیں:

الف-مضاربت مطلقہ: وہ یہ ہے کہ مضاربت میں رب المال، سرمایہ کو عامل کے حوالہ کردے، اور کام یا جگہ یا وقت یا نوعیت عمل، یا کس کے ساتھ معاملہ کرے گا متعین نہ کرے۔

ب-مضاربت مقیدہ: وہ یہ ہے کہ جس میں رب المال، عامل کے لئے ان میں سے کسی چیز کی تعیین کردے۔

انہوں نے کہا: ان دونوں انواع میں سے ہر ایک میں مضارب کے تصرف کی چار قسمیں ہیں:

الف-ایک قسم وہ ہے جس میں کسی صراحت کے بغیر مضارب کو کام کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور یہ کہنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی کہ اپنی رائے کے مطابق کام کرو۔

ب-ایک قسم وہ ہے جس میں مضارب کو کام کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اگرچہ اس سے کہہ دیا جائے کہ اپنی رائے کے مطابق کام کرو، مگر یہ کہ اس کی صراحت کردی جائے۔

ج-ایک قسم وہ ہے جس میں مضارب کو کام کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اگر اس سے کہہ دیا جائے کہ اپنی رائے کے مطابق کام کرو، اگرچہ اس کی صراحت نہ کی جائے۔

د-ایک قسم وہ ہے جس میں مضارب کے لئے کام کرنے کا سرے سے اختیار نہیں ہوتا اگرچہ اس کی صراحت کردی جائے (۲)۔

موصلی نے کہا: مضاربت کی دوانواع ہیں، خاصہ وعامہ، اور عامہ کی دوانواع ہیں:

اول: مال، مضاربت کے طور پر عامل کے سپرد کردے: اور اس سے یہ نہ کہے: اپنی رائے کے مطابق عمل کرو، لہذا اس صورت میں وہ تجارتی ضرورت کے ہر تصرف کا مالک ہوگا، اور اس میں رہن رکھنا، رہن قبول کرنا اجرت پر رکھنا عیب کی وجہ سے کم کرنا، مضاربت کے مال میں حیلہ وتدبیر کرنا، اور (تبرعات کے علاوہ) تمام چیزیں جن کو تاجر لوگ انجام دیتے ہیں، مضاربت، شرکت، خلط اور مضاربت کے لئے قرض لینا سب داخل ہیں۔

دوم: اس سے یہ کہے: اپنی رائے کے مطابق کام کرو، لہذا اس صورت میں ذکر کردہ تمام تصرفات اور مضاربت، شرکت اور خلط سب اس کے لئے جائز ہوں گے، اس لئے کہ یہ وہ چیزیں ہیں جنہیں تاجر انجام دیتے ہیں، البتہ قرض دینا، اور تبرع کرنا اس کے لئے جائز نہیں، کیونکہ یہ تجارت میں داخل نہیں، لہذا یہ حکم اس کو شامل نہیں ہوگا۔

جب کہ مضاربت خاصہ کی تین انواع ہیں:

اول: کسی شہر کی تخصیص کردے، مثلاً کہے: اس شرط پر کہ کوفہ یا بصرہ میں کام کرو۔

دوم: کسی شخص کی تعیین کردے، مثلاً کہے: اس شرط پر کہ تم فلاں شخص کے ہاتھ بیچو اور اسی سے خریدو، اب دوسرے کے ساتھ تصرف کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ مفید قید ہے، کیونکہ معاملات میں اس پر اس کا بھروسہ کرنے کا امکان ہے۔

سوم: انواع تجارت میں سے کسی نوع کی تخصیص کردے، مثلاً اس سے کہے: بشرطیکہ تم کپڑے یا غلہ یا "صرف" وغیرہ میں مضاربت کرو۔

ان تمام چیزوں میں وہ اس کے حکم کی پابندی کرے گا، اور اس کے لئے اس کی خلاف ورزی جائز نہیں، اس لئے کہ وہ مقید ہے (۱)۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۳/۷۰۵، ۷۰۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۸۷۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/۲۱۔

جمہور فقہاء نے حنفیہ کی طرح، مضاربت کو مطلقہ ومقیدہ یا عامہ وخاصہ میں تقسیم نہیں کیا ہے، البتہ انہوں نے مضاربت کے ارکان وشرائط یا دوسرے مسائل میں، ایسی چیزیں ذکر کی ہیں جن کو حنفیہ کی تقسیم شامل ہے، خواہ انہوں نے حنفیہ سے اختلاف کیا یا اتفاق۔

ارکان مضاربت:

۸- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مضاربت کے ارکان یہ ہیں: عاقدین، رأس المال (سرمایہ)، عمل، نفع اور صیغہ۔

بعض مالکیہ نے کہا کہ صیغہ مضاربت کے ارکان میں سے نہیں ہے، نہ اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، صیغہ کے تلفظ کے بغیر مضاربت صحیح ہوگی۔

بعض شافعیہ نے کہا: فعل کے ذریعہ قبول کرنا کافی ہوگا، جبکہ ایجاب امر کے لفظ، مثلاً خذ (لے لو) سے ہو تو، مثلاً دراہم کو لے لینا کافی ہوگا[(۱)]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ عقد مضاربت کا رکن ایسے الفاظ کے ساتھ ایجاب وقبول، ہے جن سے ایجاب وقبول معلوم ہوں[(۲)]۔

شرائط مضاربت:

مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے فقہاء نے کچھ شرطیں ذکر کی ہیں وہ حسب ذیل ہیں[(۳)]:

صیغہ سے متعلق شرائط:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مضاربت میں صیغہ، یعنی ایجاب اور قبول ضروری ہے، مضاربت کا انعقاد ایسے لفظ سے ہوتا ہے، جو مضاربت پر دلالت کرے، مثلاً رب المال عامل سے (صیغہ کے ضمن میں) کہے: میں نے تمہارے ساتھ مضاربت کیا، یا مقارضت کیا، یا معاملہ کیا یا ان الفاظ کے معانی ادا کرنے والا لفظ ہو، اس لئے کہ مقصود معنی ہے، لہذا اس پر دلالت کرنے والے ہر لفظ کے ذریعہ اس کی تعبیر جائز ہوگی، نیز اس لئے کہ اس نے ایسا لفظ ذکر کیا ہے جو عقد مضاربت کے مفہوم کو ادا کرتا ہے، اور عقود میں اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ کی صورتوں کا، یہاں تک کہ تملیک کے لفظ سے بلا اختلاف بیع کا انعقاد ہو جاتا ہے۔

عامل کا قبول کرنا ایسے لفظ سے ہوگا جو رضا مندی اور اتفاق پر دلالت کرے، اور وہ عقد بیع اور دوسرے عقود میں شرعاً معتبر طریقہ پر ایجاب کے ساتھ متصل ہو۔

عقد مضاربت میں ایجاب وقبول میں سے ہر ایک کے تلفظ کی شرط لگانا حنفیہ کا مذہب ہے، اور یہی جمہور فقہاء مالکیہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں اصح ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ قبول میں: ''میں نے قبول کیا'' وغیرہ کہنا شرط نہیں، بلکہ عمل کے ذریعہ قبول ہو جائے گا، اور اس کا اس کو انجام دینا ہی مضاربت کو قبول کرنا ہو جائے گا جیسے وکالت۔

بعض مالکیہ (انہی میں سے ابن حاجب ہیں) کی رائے ہے کہ مضاربت کا انعقاد اس پر دلالت کرنے والے صیغہ سے ہوگا، اگرچہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے ہو اور دوسرا راضی ہو، اگر قرینہ موجود ہو تو مضاربت کے صیغہ میں، تلفظ شرط نہیں، اس لئے کہ

---

(۱) التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۵/ ۳۵۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۳، بلغۃ السالک لأقرب المسالک علی الشرح الصغیر ۲/ ۱۶۰ طبع الحلبی۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۷۹۔

(۳) الدر المختار ۴/ ۴۸۴، ۴۸۵، الشرح الصغیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۸۳ طبع دار المعارف، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۵۰۷، ۵۰۸۔

مضاربت ان کے نزدیک نفع کے ایک حصہ کے عوض مال کے ذریعہ تجارت (یعنی نفع حاصل کرنے کے لئے خرید وفروخت) پر اجارہ ہے اور اجارہ میں معاطاۃ (لینا دینا) کافی ہے، جیسے بیع میں، لہذا مضاربت کے انعقاد میں بھی معاطاۃ کافی ہوگا[۱]۔

عاقدین سے متعلق شرائط:

۱۰ - عقد مضاربت کے دونوں فریق (یعنی رب المال اور عامل) میں سے ہر ایک میں کچھ شرائط ہیں، جو مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا: مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ تصرف کے اہل شخص کی طرف سے ہو، یعنی آزاد، بالغ، رشید، جس کی طرف سے توکیل اور توکل صحیح ہو، یعنی وہ دوسرے کو اپنا وکیل بنانے اور خود دوسرے کا وکیل بننے کی اہلیت رکھتا ہو، اس لئے کہ عاقدین میں سے ہر ایک دوسرے کا وکیل اور اس کا مؤکل ہے، لہذا جس کا مؤکل و وکیل بننا جائز ہوگا، اس کے لئے عقد مضاربت کرنا جائز ہوگا، اور جو ایسا نہیں ہوگا، اس کے لئے یہ بھی جائز نہیں ہوگا، لہذا غلام کی طرف سے مضاربت صحیح نہیں، مگر یہ کہ اس کے آقا کی اجازت ہو یا وہ تجارت کے لئے اجازت یافتہ ہو، اسی طرح دوسرے وہ لوگ جن پر ''حجر'' عائد ہو۔

رملی نے کہا: مجور علیہ بچہ، مجنون اور کم عقل کے ولی کے لئے جائز ہے کہ وہ ایسے شخص کے ساتھ مضاربت کرے، جس کے پاس، سپرد کردہ مال کو ودیعت کے طور پر رکھنا جائز ہو، خواہ یہ ولی باپ یا دادا، یا وصی یا حاکم یا اس کا امین ہو اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد مضاربت میں سفر کی اجازت نہ ہو، لیکن اگر اس میں سفر کی اجازت ہو تو یہ خود ولی کے سفر کے ارادہ کی طرح درست ہوگا۔

اور جس پر افلاس کی وجہ سے حجر ہو تو اس کا مضاربت کرنا صحیح نہیں ہوگا، البتہ عامل ہونا صحیح ہوگا۔

مریض کی طرف سے مضاربت صحیح ہے، اور جو اجرت مثل سے زائد ہو اس کا حساب تہائی سے نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے حساب صرف اس کا ہوگا جس کو وہ اپنے مال میں سے فوت کرے اور نفع تو ابھی حاصل ہی نہیں ہوا ہے کہ فوت ہونا پایا جائے، بلکہ صرف اس کا حاصل ہونا متوقع ہے، اور جب حاصل ہوگا تو عامل کے تصرف سے حاصل ہوگا[۱]۔

حنفیہ نے کہا: رب المال اور مضارب میں توکیل اور وکالت کی اہلیت شرط ہے، اس لئے کہ مضارب رب المال کے حکم سے تصرف کرتا ہے اور توکیل کا یہی مفہوم ہے، لہذا موکل میں شرط ہے کہ وہ ایسا ہو کہ جس کام کا وکیل بنایا ہے، خود اس کو انجام دے سکے، اس لئے کہ توکیل اس تصرف کو جس کا انسان مالک ہے، دوسرے کے سپرد کرنا ہے، لہذا مجنون اور بچہ کی طرف سے جس میں سرے سے عقل نہیں ہوتی ہے توکیل صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقل، اہلیت کی ایک شرط ہے، دیکھئے! یہ دونوں بذات خود تصرف کے مالک نہیں۔

وکیل میں شرط ہے کہ وہ عاقل ہو، لہذا مجنون اور وہ بچہ جس میں عقل نہ ہو ان کی وکالت صحیح نہیں، البتہ بالغ اور آزاد ہونا، وکالت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں، لہذا عقل مند بچہ اور غلام کی وکالت درست ہوگی، خواہ یہ دونوں اجازت یافتہ ہوں یا ان پر پابندی

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۰، ۸۱، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/ ۶۸۲، ۶۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۱۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۲۴، اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۵/ ۲۲۶، کشاف القناع ۳/ ۵۰۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۷، ۳۲۸۔

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/ ۶۵۷، ۶۵۸، شرح الخرشی وحاشیۃ العدوی ۶/ ۲۰۳، المدونہ ۵/ ۱۰۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۵، ۲۲۶۔

عائد ہو[۱]۔

حنابلہ نے کہا: کوئی شرکت (اور مضاربت اس میں داخل ہے) جائز تصرف والے ہی کی طرف سے صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ مال میں تصرف کرنے پر عقد کرنا ہے، لہذا جائز تصرف والے ہی کی طرف سے صحیح ہوگا، جیسے بیع[۲]۔

غیر مسلم کے ساتھ مضاربت:

۱۱- غیر مسلم کے ساتھ مضاربت میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ فی الجملہ غیر مسلم کے ساتھ مضاربت جائز ہے، کاسانی نے کہا: رب المال یا مضارب کے اسلام کی شرط نہیں، لہذا اہل ذمہ، مسلمان، ذمی اور مستامن حربی کے درمیان مضاربت صحیح ہوگی، چنانچہ اگر کوئی حربی امان کے ساتھ دارالاسلام میں داخل ہو، اور وہ اپنا مال، مضاربت کے طور پر کسی مسلمان کو دے، یا کوئی مسلمان اپنا مال، مضاربت کے طور پر اس کو دے تو یہ جائز ہوگا، اس لئے کہ ہمارے ملک میں ''مستامن'' بہ منزلہ ذمی کے ہے، اور مضاربت، ذمی کے ساتھ جائز ہے تو حربی مستامن کے ساتھ بھی جائز ہوگی۔

اگر مضارب مسلمان ہو، اور وہ امان کے ساتھ دارالحرب میں جائے اور مال میں کام کرے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ وہ رب المال کے ملک میں گیا ہے، لہذا دونوں کے درمیان اختلاف دارین نہیں پایا گیا، اب گویا کہ دونوں ایک ہی ملک میں ہوگئے۔

اگر مضارب حربی ہو اور وہ اپنے ملک میں لوٹ جائے تو اگر یہ رب المال کی اجازت کے بغیر ہو تو مضاربت باطل ہے، اور اگر اس کی اجازت سے ہو تو جائز ہے اور وہ مضاربت پر رہے گا، اگر وہ دارالاسلام میں مسلمان ہو کر یا معاہد ہو کر یا امان کے ساتھ لوٹ آئے تو نفع دونوں کے درمیان حسب شرط تقسیم ہوگا، یہ استحسان ہے، قیاس کا تقاضا ہے کہ مضاربت باطل ہوجائے۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ جب وہ رب المال کے حکم سے نکلے گا تو ایسا ہوجائے گا گویا رب المال اس کے ساتھ داخل ہے، اور اگر رب المال اس کے ساتھ دارالحرب میں داخل ہو تو مضاربت باطل نہیں ہوگی، لہذا جب اس کے حکم سے داخل ہو تو یہی حکم ہوگا، اس کے برخلاف اگر وہ اس کے حکم کے بغیر داخل ہو، اس لئے کہ جب اس نے اسے وہاں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی تو رب المال کا حکم اس سے منقطع ہوجائے گا، اور اس کا تصرف اپنی ذات کے لئے ہوگا، اور وہ اس کے حکم کا مالک ہوگا۔

وجہ قیاس یہ ہے کہ جب وہ دارالحرب میں لوٹ جائے گا تو اس کا امان باطل ہوجائے گا اور وہ دوبارہ حرب کے حکم میں آجائے گا جیسے پہلے تھا، اور اختلاف دارین کے وقت رب المال کا حکم باطل ہوگا، اور جب وہ اس میں تصرف کرے گا تو تصرف کی وجہ سے تعدی کرنے والا ہوگا، لہذا وہ اپنے زیر تصرف چیز کا مالک ہوگا[۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: امام احمد نے مجوسی کے ساتھ شرکت اور لین دین کو مکروہ کہا ہے، انہوں نے فرمایا: مجھے پسند نہیں کہ اس کے ساتھ اختلاط اور معاملہ ہو، اس لئے کہ وہ ایسی چیزوں کو حلال سمجھتا ہے، جن کو دوسرے لوگ حلال نہیں سمجھتے[۲]۔

شافعیہ اور راجح قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ غیر مسلم کے ساتھ مضاربت یا مشارکت مکروہ ہے، مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ ذمی

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۰، ۸۱، ۸۲۔
(۲) المغنی ۵/۱، ۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۸۱، ۸۲۔
(۲) المغنی ۵/۴۔

کے ساتھ مسلمان کا مضاربت کرنا حرام ہے۔

امام مالک نے کہا: مجھے پسند نہیں کہ کوئی دوسرے کے ساتھ عقد قراض کرے، مگر ایسے آدمی کے ساتھ جو حرام وحلال سے واقف ہو اور اگر کوئی مسلمان آدمی ہو تو میں اس کے لئے پسند نہیں کرتا کہ وہ کسی حرام کو حلال سمجھنے والے شخص کے ساتھ عقد قراض کرے[1]۔

مضاربت کے راس المال سے متعلق شرائط:

مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے کچھ ایسے شرائط ہیں جن کا رأس المال میں پایا جانا لازم ہے، اور وہ یہ ہیں کہ رأس المال نقد، یعنی درہم ودینار ہو، معلوم ہو اور عین ہو، دین نہ ہو۔

اول: رأس المال کا درہم ودینار ہونا:

۱۲ - اس شرط پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے، بعض حضرات نے اس پر اجماع سے استدلال کیا ہے، جیسا کہ اس کو شافعیہ میں سے جوینی نے نقل کیا ہے یا اجماع صحابہ سے استدلال کیا ہے، جیسا کہ دوسرے شافعیہ کہتے ہیں[2]۔

اس شرط پر تخریج کردہ مسائل اور صورتوں میں فقہاء کے یہاں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے:

الف-عروض (سامان) سے مضاربت:

۱۳ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب، اور حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے کہ عروض سے مضاربت صحیح نہیں، خواہ یہ مثلی ہوں یا متقوم، اس حکم پر

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/ ۴۵۵، ۴۵۸، الخرشی ۶/ ۲۰۳، المدونۃ ۵/ ۱۰۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۲، الشرح الصغیر ۳/ ۶۸۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰، کشاف القناع ۵/ ۵۰۷۔

استدلال کرنے اور اس پر تفریع کرنے میں ان کے یہاں تفصیل ہے۔

حنفیہ نے کہا: جو چیز، تعیین سے متعین ہوجاتی ہے، اس کا نفع ناقابل ضمان چیز کا نفع ہے، اس لئے کہ عروض ان کے عوض خریداری کے وقت متعین ہوجاتے ہیں، اور معین، قابل ضمان نہیں، حتی کہ اگر وہ سپرد کرنے سے قبل ہلاک ہوجائیں تو مضارب پر کچھ واجب نہیں ہوگا، لہذا ان پر ہونے والا نفع ناقابل ضمان چیز کا نفع ہوگا، "**نهى رسول الله عن ربح ما لم يضمن**"[1] (اور رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے نفع سے منع فرمایا جس کا وہ ضامن نہ ہو) اور جو چیز متعین نہیں ہوتی اس کے عوض خریداری کے وقت اس کا ضمان ہوتا ہے، حتی کہ اگر وہ "عین" سپرد کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے تو اس کے عوض خریدنے والے پر اس کا ضمان ہے، اور یہ ذمہ میں واجب پر نفع ہوگا، لہذا قابل ضمان چیز کا نفع ہوگا، نیز اس لئے کہ سامان سے مضاربت کے نتیجہ میں، تقسیم کے وقت نفع میں جہالت آئے گی، کیونکہ عروض کی قیمت، اندازہ اور تخمینہ سے معلوم ہوتی ہے، اور قیمت لگانے والوں کے اختلاف سے اس میں اختلاف ہوتا ہے، اور جہالت جھگڑے کا سبب ہوگی، اور جھگڑا فساد کا سبب ہوگا اور یہ ناجائز ہے[2]۔

مالکیہ نے عروض سے مضاربت کے عدم جواز کی علت بیان کرتے ہوئے کہا: مضاربت رخصت ہے، لہذا اس میں منقول صورت پر اقتصار کیا جائے گا اور باقی اپنی اصل، یعنی ممانعت پر باقی

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن ربح مالم يضمن......" عبداللہ بن عمرو کی حدیث: "**لا يحل سلف و بيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن**" کے ضمن میں مروی ہے جس کی روایت ترمذی (۳/ ۵۲۷) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۲۔

رہے گا، عروض کی قیمت کو رأس المال ماننا جائز نہیں[1]۔

شافعیہ نے عروض سے مضاربت کے عدم جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ مضاربت غرر (دھوکہ) کا عقد ہے، کیونکہ اس میں کام غیر منضبط ہوتا ہے، اور نفع کا بھروسہ نہیں، صرف کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے، لہذا جس کا رواج غالب ہو، اور جس سے بہ سہولت تجارت ہوتی ہو، اس کے ساتھ خاص ہوگی اور وہ اثمان ہے[2]، نیز اس لئے کہ مضاربت سے مقصود رأس المال کو لوٹانا، اور نفع میں شرکت ہے، اور جب اثمان کے علاوہ پر عقد ہوگا تو مقصود حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی قیمت بڑھ سکتی ہے تو ضرورت ہوگی کہ عامل نے جو کچھ کمایا ہے اگر رأس المال مثلی ہو تو اس کے مثل کے لوٹانے میں اور اگر وہ مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت کے لوٹانے میں خرچ کردے اور اس میں عامل کو ضرر پہنچانا ہے، اور ہوسکتا ہے کہ اس کی قیمت کم ہوجائے تو مثل یا قیمت کے لوٹانے میں کمائی کا معمولی حصہ لوٹائے گا، پھر باقی میں رب المال کے ساتھ شریک ہوجائے گا، اور اس میں رب المال کو ضرر پہنچانا ہے، اس لئے کہ عامل، رأس المال کے اکثر حصہ میں اس کے ساتھ شریک ہوجائے گا، اور یہ چیز اثمان میں نہیں پائی جاتی، اس لئے کہ ان کی قیمت دوسری چیز سے نہیں لگائی جاتی[3]۔

حنابلہ کے یہاں ظاہر مذہب یہ ہے کہ عروض میں شرکت ناجائز ہے، ابوطالب اور حرب کی روایت میں امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اور اس کو ابن منذر نے ان سے نقل کیا ہے، اس لئے کہ شرکت یا تو عین عروض میں ہوگی یا ان کی قیمت میں یا ان کے اثمان میں، عین عروض میں شرکت کا ہونا جائز نہیں، اس لئے کہ شرکت کا تقاضا ہے کہ علاحدگی کے وقت، رأس المال یا اس کے مثل کو لوٹائے، اور اس کا کوئی مثل نہیں کہ اس کی طرف رجوع کیا جائے، اور ہوسکتا ہے کہ ان دونوں میں ایک کی جنس کی قیمت بڑھ جائے دوسرے کی نہیں، اس طرح سے وہ سارے نفع کو یا سارے مال کو گھیر لے گا، اور ہوسکتا ہے کہ اس کی قیمت کم ہوجائے اور اس کے نتیجہ میں دوسرا شخص اس کی اس ملکیت کے ثمن میں جو نفع نہیں ہے شریک ہوجائے، عروض کی قیمت میں شرکت کا ہونا جائز نہیں، اس لئے کہ قیمت کی مقدار غیر متعین ہے، جو نزاع کا سبب ہوگا، اور ہوسکتا ہے کہ کسی چیز کی قیمت اس کی اصل قیمت سے زیادہ مقرر کردی جائے، نیز اس لئے کہ قیمت، ان دونوں میں سے ایک میں اس کو فروخت کرنے سے قبل بڑھ سکتی ہے، اور پھر دوسرا آدمی اس کی مملوکہ عین میں اس کے ساتھ شریک ہوجائے، اور عروض کے اثمان میں شرکت ہونا جائز نہیں، اس لئے کہ عقد کی حالت میں وہ معدوم ہیں، اور وہ دونوں اس کے مالک نہیں، نیز اس لئے کہ اگر وہ اس کا وہ ثمن مراد لے گا جس ثمن کے عوض اس نے عروض کو خریدا ہے تو وہ اپنی جگہ سے نکل کر بائع کا ہوجائے گا اور اگر ان کا وہ ثمن مراد لے جن کے عوض وہ ان عروض کو فروخت کرے گا تو یہ شرکت ایک شرط، یعنی اعیان کی فروختگی پر معلق شرکت ہوگی، اور یہ جائز نہیں۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے: عروض میں شرکت ومضاربت جائز ہے، اور عقد کے وقت ان کی قیمت کو رأس المال قرار دیا جائے گا، امام احمد نے کہا: اگر دونوں عروض میں شریک ہوں تو نفع کی تقسیم حسب شرط ہوگی، اثرم نے کہا: میں اس وقت سن رہا تھا جب ابوعبداللہ سے سامان میں مضاربت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: جائز ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ عروض میں مضاربت صحیح ہے، اسی کو ابوبکر اور ابوخطاب نے اختیار کیا ہے، مرداوی نے اس

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳؍ ۶۸۳، ۶۸۶، شرح الزرقانی وحاشیۃ البنانی ۶؍ ۲۱۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲؍ ۳۱۰۔

(۳) المہذب ۱؍ ۳۸۵۔

کو درست قرار دیا اور یہی ابن ابولیلی کا قول ہے، مضاربت میں اس کے قائل: طاؤس، اوزاعی اور حماد بن ابوسلیمان ہیں، اس لئے کہ شرکت کا مقصود، دونوں مالوں میں دونوں کے تصرف کا جائز ہونا ہے، اور دونوں مالوں کا نفع دونوں کے درمیان مشترک ہونا ہے، اور یہ بات عروض میں حاصل ہوتی ہے، جیسے اثمان میں حاصل ہوتی ہے، لہذا اثمان کی طرح ان سے شرکت اور مضاربت کا صحیح ہونا ضروری ہے، اور دونوں میں سے ہر ایک علاحدگی کے وقت، اپنے مال کی وہ قیمت واپس لے گا جو عقد کے وقت ہو، جیسے ہم نے ان کی زکاۃ کا نصاب، ان کی قیمت کو قرار دیا ہے [1]۔

حنفیہ نے کہا: اگر کسی کو سامان دے اور اس سے کہے: ان کو فروخت کر کے ان کے ثمن میں مضاربت کے طور پر کام کرو اور وہ ان کو درہم و دینار سے فروخت کر کے ان میں تصرف کرے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ اس نے مضاربت کو سامان کی طرف منسوب نہیں کیا، بلکہ ثمن کی طرف منسوب کیا اور ثمن سے مضاربت صحیح ہے، اور اگر وہ ان کو کسی کیلی یا وزنی چیز سے فروخت کردے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی، یہ بیع کے مطلقاً وکیل کے بارے میں ان کے اس اصول کی بنیاد پر ہے کہ وہ اثمان اور غیر اثمان سے فروخت کرے گا، البتہ مضاربت فاسد ہوگی، اس لئے کہ وہ ایسی چیز کی طرف منسوب ہوگیا جس سے مضاربت صحیح نہیں، اور وہ گیہوں اور جو ہے، جبکہ صاحبین کے اصول کے مطابق بیع ناجائز ہوگی، اس لئے کہ مطلق بیع کا وکیل اثمان کے علاوہ سے فروخت کرنے کا مالک نہیں ہے اور مضاربت فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ ایسی چیز کی طرف منسوب نہیں ہوا، جو مضاربت کا رأس المال بننے کے قابل نہیں [2]۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۳، ۱۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۲۔

مالکیہ نے کہا: اگر اس سے کہے: اس کو فروخت کرو اور اس کے ثمن کو رأس المال بناؤ تو مضاربت فاسد ہوگی، اور اس میں عامل کے لئے مال کے نفع میں اگر اس میں نفع ہو، اس جیسی چیز کے تولیہ و مضاربت میں اجرت مثل ہوگی، اور اگر کوئی نفع نہ ہو تو اس کے لئے رب المال کے ذمہ میں کچھ واجب نہیں ہوگا، انہوں نے کہا: اس نقد کے بغیر جس سے لین دین ہوتا ہے مضاربت جائز نہیں، اگرچہ انفرادی طور پر اس کا لین دین ہو، جیسے کوڑی یا گھونگا بعض مالکیہ نے کہا، بظاہر جائز ہے [1]۔

ب- تبر سے مضاربت:

۱۴- شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ تبر (بے ڈھلا سونے کا ڈلا) زیورات اور سبائک (چاندی وغیرہ کا ڈلا جو پگھلا کر سانچے میں ڈھالا گیا ہو) کے ذریعہ مضاربت ناجائز ہے، اس لئے کہ ان کی قیمت بدلتی رہتی ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ سونے چاندی کے تبر سے مضاربت جائز ہے، بشرطیکہ لوگوں میں اس کا تعامل ہو، لہذا اگر لوگوں میں اس کا تعامل ہو تو یہ بمنزلہ درہم و دینار کے ہوگا، اس سے مضاربت جائز ہوگی، اور اگر لوگوں میں اس کا تعامل نہ ہو تو یہ عروض کی طرح ہوگا، اس سے مضاربت جائز نہیں ہوگی۔

مالکیہ نے تبر وغیرہ سے مضاربت دو شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔

اول: صرف تبر وغیرہ کا تعامل، مضاربت کے شہر میں ہو۔

دوم: ڈھالا ہوا نہ ملے، جس سے تعامل ہو اور اگر ڈھالا ہوا بھی ملے جس سے تعامل ہوتا ہے تو اصل کے پائے جانے کی وجہ سے تبر

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/ ۶۸۶۔

وغیرہ سے جائز نہیں ہوگا [۱] ۔

ج-کھوٹے نقدین سے مضاربت:

۱۵ - حنفیہ اور مشہور قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ کھوٹے نقدین سے مضاربت جائز ہے، اور یہی شافعیہ میں سبکی کا قول ہے [۲] ۔

شافعیہ کا ''صحیح قول''، اور یہی مالکیہ میں ابن وہب کا قول ہے کہ مضاربت کھوٹے اثمان سے جائز نہیں، اس لئے کہ ان میں جو کھوٹ ہے، وہ سامان ہے، نیز اس لئے کہ ان کی قیمت گھٹتی بڑھتی ہے، لہذا وہ سامان کے مشابہ ہوگا۔

شافعیہ نے مزید کہا: کھوٹے دراہم و دنانیر سے مضاربت صحیح نہیں، اگر چہ ان کا رواج ہو، اور ان کے کھوٹ کی مقدار معلوم ہو، اور ہم اس کے ذریعہ تعامل کو جائز قرار دیں [۳] ۔

حنابلہ نے کہا: کھوٹے نقدین میں جن میں عرفاً زیادہ کھوٹ ہو مضاربت صحیح نہیں، اس لئے کہ اس کا کھوٹ منضبط نہیں، لہذا اس کے مثل کی ادائیگی نہیں ہوگی، کیونکہ ان کی قیمت کم وبیش ہوتی رہتی ہے، لہذا یہ سامان کی طرح ہوں گے [۴] ۔

د-فلوس سے مضاربت:

۱۶ - جمہور فقہاء (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، مشہور قول میں مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ فلوس سے مضاربت صحیح نہیں [۵] اس لئے کہ مضاربت، غرر (دھوکہ) کا عقد ہے، جو بضرورت جائز قرار دیا گیا ہے، لہذا یہ اس کے ساتھ خاص ہوگا، جو عام طور پر رائج ہو، اور اس سے بہ سہولت تجارت ہوتی ہو، اور وہ اثمان ہیں۔

بعض فقہاء نے ان سے مضاربت کے جائز ہونے میں چند قیود لگائی ہے۔

کاسانی نے کہا: اگر فلوس، کاسد (غیر رائج) ہوں تو ان سے مضاربت جائز نہیں، اس لئے کہ وہ سامان ہیں اور اگر رائج ہوں تو بھی امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف سے مشہور روایت میں یہی حکم ہے، البتہ امام محمد کے نزدیک جائز ہے [۱] ۔

مالکیہ نے کہا: مضاربت میں فلوس کا رأس المال ہونا ناجائز ہے، اگر چہ ان کا تعامل ہو، مشہور یہی ہے، اس لئے کہ جب تبر سے مضاربت ناجائز ہے، مگر یہ کہ اس کا انفرادی تعامل ہو، (اور صورت حال یہ ہے کہ ان کے عدم رواج کا گمان نہیں) تو فلوس سے بدرجہ اولی جائز نہیں، جن میں عدم رواج کا گمان ہوتا ہے، لہذا ان سے مضاربت جائز نہیں، مگر یہ کہ انہیں کا انفرادی تعامل ہو، ورنہ جائز ہے، دردیر نے کہا: اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر چہ کام کرنے والا، ان سے ایسی حقیر چیزوں میں کام کرے، جو اس حیثیت کی ہیں کہ ان میں فلوس سے تعامل ہوتا ہے۔

بعض مالکیہ نے کہا: فلوس سے مضاربت جائز ہے، اس لئے کہ دراہم ودنانیر بذات خود مقصود نہیں کہ دوسری چیز سے مضاربت ممنوع ہو جہاں پر ان کا انفرادی تعامل ہو، بلکہ افزائش کی حیثیت سے مقصود ہیں [۲] ۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۲، الشرح الصغیر ۳/ ۶۸۳، ۶۸۴، شرح الزرقانی ۶/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۹، کشاف القناع ۳/ ۴۹۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۲، الزرقانی ۶/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰، المہذب ۱/ ۳۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۹۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۴۹۸۔

(۵) فلوس: فلس کی جمع ہے، فلس: تانبے کا ڈھلا ہوا ٹکڑا، جس سے لین دین ہوتا

= ہے، اور یہ خلاف جنس کے ساتھ مقابلہ کے وقت ثمن ہے (قواعد الفقہ للبرکتی، بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۶)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۵۹۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۱۹، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/ ۶۸۴۔

ھ-منفعت سے مضاربت:

۱۷- شافعیہ کی تصریح ہے کہ منفعت پر مضاربت صحیح نہیں، انہوں نے کہا: کسی گھر کی رہائش کو رأس المال بنانا جائز نہیں، اس لئے کہ جب عرض (اسباب) کو رأس المال نہیں بنایا گیا تو منفعت کو بدرجہ اولیٰ نہیں بنایا جائے گا [۱]۔

و-صرف سے مضاربت:

۱۸- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر رب المال کوئی نقد، عامل کو دے کہ دوسرے نقد کے عوض، کسی دوسرے سے اس کی بیع صرف کرے، پھر مقبوضہ نقد میں مضاربت کے طور پر کام کرے تو جائز نہیں ہوگا، پھر اگر وہ صرف کے ذریعہ قبضہ میں آنے والے نقد سے کام کرے تو رب المال کے ذمہ میں عامل کے لئے اجرت مثل ہوگی اگرچہ وہ تلف ہوجائے یا اس میں خسارہ آجائے، پھر اس کے لئے اس (مال) کے نفع میں، مضاربت مثل بھی ہوگی اور اگر وہ تلف ہوجائے اور اس میں نفع نہ آئے تو اس کے لئے، رب المال کے ذمہ میں کچھ واجب نہیں ہوگا [۲]۔

دوم: مضاربت کے رأس المال کا معلوم ہونا:

۱۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ مضاربت کے رأس المال میں شرط ہے کہ اس کی مقدار، صفت اور جنس کے اعتبار سے عاقدین کو اس طور پر معلوم ہو کہ اس سے جہالت ختم ہوجائے اور نزاع ٹل جائے، اور اگر دونوں کے لئے رأس المال اس طرح سے معلوم نہ ہو تو مضاربت فاسد ہوگی، انہوں نے اس کی علت بیان کرتے ہوئے کہا: مضاربت کے رأس المال کا عاقدین کے لئے مذکورہ طور پر معلوم نہ ہونا نفع کی جہالت کا سبب ہوگا

(۱) روضۃ الطالبین ۵/۱۱۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۱۷۱۔

حالانکہ نفع کا معلوم ہونا، مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے [۱]۔

دو تھیلیوں یا دو بٹوے میں سے ایک سے مضاربت:

۲۰- حنابلہ، اور اصح قول میں شافعیہ اور بعض حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر رب المال نقد کی ایسی دو تھیلیاں یا دو بٹوے دے جن دونوں میں سے ہر ایک تھیلی اور بٹوے میں معلوم مال ہو اور جس کو دے، اس سے کہے: میں نے تمہارے ساتھ دونوں تھیلیوں یا دونوں بٹوے میں سے ایک پر مضاربت کیا تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ تعیین نہیں ہے حتی کہ اگر دونوں کے اندر موجود نقد برابر ہوں تو بھی، اس لئے کہ ابہام ہے، اور اس میں غرر (دھوکہ) ہے، جس کو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت (مجبوری) نہیں ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے مقابلہ قول اور بعض حنفیہ کا قول ہے کہ مقدار، جنس اور صفت میں دو مساوی تھیلیوں میں سے کسی ایک پر مضاربت صحیح ہے، عامل ان دونوں میں جس میں چاہے تصرف کرے اور وہ مضاربت کے لئے متعین ہوجائے گی، البتہ دونوں میں جو کچھ ہے اس کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

شافعیہ نے کہا: قول اول پر جو ان کے یہاں اصح ہے متفرع ہے کہ اگر رب المال عامل کے ساتھ، غیر معین دراہم یا دنانیر پر مضاربت کرے، پھر مجلس میں ان کو معین کردے تو صحیح ہے، ایک قول ہے کہ صحیح نہیں ہے [۲]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸۴، جواہر الإکلیل ۲/۱۷۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۱۸، المہذب ۱/ ۳۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/۲۱۹، ۲۲۰، مغنی المحتاج ۲/۳۱۰، المغنی ۵/۱۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/۱۱۸، مغنی المحتاج ۲/۳۱۰، کشاف القناع ۳/۵۰۷، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/۵۸۲۔

سوم: مضاربت کے رأس المال کا عین ہونا:

۲۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے اس کے رأس المال کا عین ہونا شرط ہے، لہذا ذمہ میں واجب چیز پر مضاربت جائز نہیں ہوگی، یعنی رأس المال دین نہیں ہوگا، اور اگر وہ دین ہو تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی۔

دین سے مضاربت یا تو عامل پر واجب دین سے ہوگی یا عامل کے علاوہ پر واجب دین سے ہوگی۔

الف- عامل پر واجب دین سے مضاربت:

۲۲- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ عامل پر رب المال کے واجب دین سے مضاربت صحیح نہیں ہوگی، بعض حنابلہ نے کہا کہ یہ صحیح ہوگی، اس میں درج ذیل تفصیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے راس المال کا عین ہونا شرط ہے، اور اگر وہ دین ہو تو مضاربت فاسد ہوگی، اور اگر رب المال کا کسی پر دین ہو اور وہ اس سے کہے: میرا جو دین تمہارے ذمہ میں ہے، اس سے آدھے نفع پر مضاربت کے طور پر کام کرو تو مضاربت بلا اختلاف (یعنی ان کے نزدیک) فاسد ہوگی، اور اگر وہ مضارب خرید وفروخت کرے تو اس کا نفع اس کو ملے گا، اور اس کا خسارہ اسی کو ہوگا، اور دین اس کے ذمہ میں رہے گا، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کو وکیل بنائے کہ وہ اس کے لئے اپنے ذمہ میں ثابت دین کے عوض خریدے تو صحیح نہیں ہوگا، حتی کہ اگر وہ خرید لے تو امام صاحب کے نزدیک وہ بری الذمہ نہیں ہوگا، اور جب ذمہ میں ثابت دین کے عوض خریدنے کا حکم دینا صحیح نہیں ہوگا تو ذمہ میں ثابت دین کی طرف مضاربت کو منسوب کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

صاحبین نے کہا: مضارب (سابقہ صورت میں) جو خرید وفروخت کرے گا وہ رب المال کا ہوگا، اس کا نفع اسی کو ملے گا اور اس کا خسارہ بھی اسی کو ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک توکیل صحیح ہوگی، مضاربت صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ خریداری مؤکل کے لئے ہوگی، اور اس کے بعد مضاربت سامان سے مضاربت ہوجائے گی، اس لئے کہ دراصل یوں ہوجائے گا جیسے کہ اس نے سامان خریدنے کے لئے اس کو وکیل بنایا، پھر وہ سامان اس کو مضاربت کے طور پر حوالہ کردیا، اور یہ سامان سے مضاربت ہوجائے گی جو صحیح نہیں ہوگی [۱]۔

مالکیہ نے کہا: عامل پر واجب دین سے مضاربت صحیح نہیں، اور رب المال کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے مدیون سے کہے: تم اس میں (مثلاً) آدھے نفع پر بطور مضاربت کام کرو، اس لئے کہ یہ اضافہ کیساتھ قرض ہوجائے گا، اور اگر اس سے یہ کہے تو دین، ضمان کے بارے میں اپنی حالت پر برقرار رہے گا، اور اگر نفع ہو تو اس کا نفع خاص طور پر مدیون کا ہوگا اور اس کا خسارہ بھی اسی کو ہوگا جب تک مدیون سے دین وصول نہ کرلے، اور اگر مالک اس کی طرف سے دین وصول کرلے پھر مضاربت کے طور پر اس کو سپرد کردے تو صحیح ہے [۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر رب المال اپنے مدیون سے کہے: میں نے تمہارے ساتھ اس دین پر مضاربت کی جو میرا تمہارے اوپر واجب ہے تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی، بلکہ اگر اس سے یوں کہے: میرا وہ مال جو تمہارے ذمہ میں ہے، اس کو اپنے مال سے علاحدہ کرلو اور وہ اسے علاحدہ کرلے اور رب المال اس پر قبضہ نہ کرے، اور اس کے ساتھ اس پر عقد مضاربت کرلے تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی، اس لئے

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۳، ردالمحتار ۴/ ۴۸۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۱، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/ ۶۸۳۔

کہ قبضہ کے بغیر وہ علاحدہ شدہ مال کا مالک نہیں ہوگا، پھر اگر عامل علاحدہ کردہ مال میں تصرف کرے تو دیکھا جائے گا، اگر وہ بعینہ اس کے عوض مضاربت کے لئے خریدے تو یہ فضولی کی طرح ہے، جو دوسرے کے لئے اپنے مال سے خریدتا ہے، اور اگر وہ ذمہ میں خریداری کرے تو اس میں دو اقوال ہیں، بغوی کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ وہ مالک کا ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے لئے اس کی اجازت سے خریدا ہے، جبکہ ابوحامد کے یہاں اصح قول ہے کہ وہ عامل کے لئے ہوگا۔

جب علاحدہ شدہ مال مالک کا ہوگا تو نفع اور راس المال بھی اسی کا ہوگا، اس لئے کہ مضاربت فاسد ہے اور عامل کے لئے اس پر اجرت لازم ہوگی (۱)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر رب المال اپنے مدیون سے کہے: اپنے اوپر واجب دین سے مضاربت کرو تو صحیح نہیں ہوگی، یہی راجح مذہب ہے، امام احمد سے منقول ہے کہ صحیح ہوگی، قاضی نے اس کو اس کا اپنی ذات سے خریدنے پر، اور ''النہایۃ'' میں اس کو اس کا اپنے موکل کے لئے اپنی ذات سے وصول کرنے اور قبضہ کرنے پر مبنی قرار دیا ہے، اور ان دونوں مسائل میں دو روایات ہیں (۲)۔

ب- عامل کے علاوہ پر واجب دین سے مضاربت:

۲۳- جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ اور جمہور مالکیہ) کا مذہب ہے کہ عامل کے علاوہ پر واجب دین سے مضاربت صحیح نہیں ہوگی، جیسے اگر وہ عامل سے کہے: میرا فلاں پر جو دین ہے، اس پر میں نے تمہارے ساتھ مضاربت کیا، تم اس کو اس سے وصول کرلو اور اس میں تجارت

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰۔

(۲) الإنصاف ۵/ ۴۳۱۔

کرو، یا اس طرح کی بات کہے (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اس صورت میں مضاربت جائز ہوگی، مالکیہ میں لخمی اور حنابلہ میں صاحب ''الرعایۃ'' کا یہی قول ہے۔

کاسانی نے کہا: اگر وہ کسی سے کہے: میرا فلاں پر جو دین ہے اس کو وصول کرلو، اور اس سے مضاربت کے طور پر کام کرو تو جائز ہوگا، اس لئے کہ یہاں مضاربت کو مقبوضہ مال کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لہذا رأس المال، عین ہوگا، دین نہیں (۲)۔

چہارم: مضاربت کے رأس المال کا عامل کے سپرد ہونا:

۲۴- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں قاضی اور ابن حامد کا مذہب ہے کہ مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ عامل کے لئے مضاربت کے رأس المال میں کلی تصرف حاصل ہو اور اس پر مستقل بالذات اس کا قبضہ ہو، بعض حضرات نے اس کی تعبیر ''مضارب اور رأس المال کے درمیان تخلیہ کرنے سے کی ہے، کچھ اور حضرات کے یہاں اس کی تعبیر ''رأس المال کو اس کے سپرد کردینے'' سے کی گئی ہے، تعبیر میں اختلاف کے ساتھ ساتھ توجیہ وتفصیل میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

کاسانی نے کہا: رأس المال، مضارب کو سپرد کرنا شرط ہے، اس لئے کہ یہ امانت ہے، لہذا سپرد کئے بغیر صحیح نہیں ہوگی، اور یہ تخلیہ کرنا ہے، جیسے ودیعت اور مال پر سپرد کرنے والے کے قبضہ کے باقی رہتے ہوئے مضاربت صحیح نہیں، اس لئے کہ اس کے قبضہ کے ہوتے ہوئے سپردگی نہیں ہوگی، حتی کہ اگر وہ مال پر مالک کے قبضہ کے باقی رہنے کی شرط لگائے تو مضاربت فاسد ہوجائے گی۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۱۷، ۱۱۸، الإنصاف ۵/ ۴۳۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۱، الإنصاف ۵/ ۴۳۱۔

اگر مضاربت میں رب المال کے کام کرنے کی شرط لگائے تو مضاربت فاسد ہوگی، خواہ اس کے ساتھ رب المال کام کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ اس کے ساتھ اس کے کام کرنے کی شرط لگانا مال پر اس کے قبضہ کے باقی رہنے کی شرط ہے اور یہ شرط فاسد ہے، اور خواہ مالک عاقد ہو یا غیر عاقد، لہذا مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے رب المال کا اپنے مال سے قبضہ ہٹالینا ضروری ہے، حتی کہ اگر باپ یا وصی بچہ کا مال مضاربت کے لئے دے اور بچہ کے عمل کی شرط لگا دے تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس بچہ کا قبضہ (اس کی ملکیت کے باقی رہنے کی وجہ سے) باقی ہے، جو سپردگی سے مانع ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے کہا: مضاربت کے رأس المال میں شرط ہے کہ وہ رب المال کی طرف سے عامل کے سپرد کر دیا جائے، اس پر کوئی امین نہ ہو، نہ اس پر دین ہو نہ رہن میں ہو، نہ ودیعت میں، اس لئے کہ اس صورت میں اس کو سپرد کرنا سپرد نہ کرنے کی طرح ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے کہا: مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے اس کے رأس المال کا عامل کے سپرد ہونا شرط ہے، شربینی خطیب نے کہا: حالت عقد یا مجلس عقد میں مال کی سپردگی کا شرط ہونا مراد نہیں ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ عامل کا اس پر مستقل قبضہ ہوجائے اور اس میں اس کو تصرف حاصل ہو، لہذا اس کے منافی عمل کرنا ناجائز اور غیر صحیح ہوگا، اور منافی عمل مالک یا کسی دوسرے کے قبضہ میں مال کے ہونے کی شرط لگانا ہے تا کہ اس سے عامل کی خریدی ہوئی چیز کا ثمن ادا کرے، اور اسی طرح تصرف کرنے میں مالک سے یا اس کے مقرر کردہ نگراں سے مشورہ کرنے کی شرط لگانا ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ وقت ضرورت پر اسے نہ مل سکے، اور نہ اسی طرح عامل کے ساتھ مالک کے کام کرنے کی شرط لگانا ہے، اس لئے کہ تصرف کا بٹوارہ قبضہ کے

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۴، ۸۵۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۱۷ وشرح الزرقانی ۶/ ۲۱۴۔

بٹوارہ کا سبب ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ مضاربت کے تقاضے، یعنی انفرادی طور پر عامل کے کام کرنے کے خلاف ہے [۱]۔

حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اگر کوئی اپنا مال نکالے، تا کہ وہ اور دوسرا شخص مل کر اس میں کام کریں اور نفع دونوں میں تقسیم ہو تو یہ صحیح ہوگا اور یہ مضاربت ہوگی [۲]۔

ودیعت سے مضاربت:

۲۵ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عامل یا کسی دوسرے کے قبضہ میں موجود ودیعت سے مضاربت صحیح ہوگی، جیسے اگر ودیعت کا مالک، اس شخص سے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے، سے کہے: تیرے پاس جو ودیعت ہے اس سے مضاربت کرو، نفع ہمارے درمیان آدھا آدھا ہوگا، یا کسی دوسرے سے کہے: فلاں کے پاس میری جو ودیعت رکھی ہے (بشرطیکہ اس کی مقدار کا علم ہو) اس میں مضاربت کرو، اور دونوں میں سے ہر ایک قبول کرلیں تو مضاربت صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ قبضہ کی شکل نہیں بدلے گی، کیونکہ یہ مضاربت سے قبل ودیعت ہونے کی حالت میں بھی امانت کا قبضہ ہے، اور مضاربت کے بعد بھی امانت کا قبضہ ہے، نیز اس لئے کہ ودیعت رب المال کی ملکیت ہے، لہذا اس پر اس کا مضاربت کرنا جائز ہوگا، جیسے اگر وہ گھر کے گوشہ میں موجود ہو، اور اگر وہ اس کے پاس اس طور پر تلف ہوجائے کہ وہ اس کا ضامن ہو تو اس پر مضاربت کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دین ہوجائے گا [۳]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۱۸، ۱۱۹، نہایۃ المحتاج، حاشیۃ الشبر املسی ۵/ ۲۲۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰، ۳۱۱۔

(۲) الإنصاف ۵/ ۴۳۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۸۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۱۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۲۲، ۵۲۳۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ عامل کے قبضہ میں موجود ودیعت سے مضاربت صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مودع نے اس کو خرچ کردیا ہو اور وہ دین ہوگیا ہو، اور مضاربت دین سے صحیح نہیں ہوتی ہے، البتہ اگر جس کے پاس ودیعت ہو وہ اس کو حاضر کردے، اور مالک اس پر قبضہ کرلے اور مضاربت کے طور پر اس کو سپرد کردے تو مضاربت صحیح ہوگی، جس کے پاس ودیعت ہو اس کو حاضر کردے اور اس پر گواہ بنادے کہ یہ مال جس کو اس نے حاضر کیا ہے میرے پاس فلاں کی ودیعت ہے، پھر مالک اس کو مضاربت کے طور پر سپرد کردے تو جائز ہوگا، اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی نہ ہو اور ودیعت کا مالک عامل سے کہے: تیرے پاس جو ودیعت ہے اس سے مضاربت کے طور پر تجارت کرو، نفع آدھا آدھا ہوگا اور عامل ودیعت سے تجارت کرے، تو اس کا نفع مالک کا ہوگا اور اس کا خسارہ بھی اسی کو ہوگا اور عامل کو اجرت مثل ملے گی۔

انہوں نے کہا: کسی امین کے پاس موجود ودیعت سے مضاربت صحیح نہیں ہوگی، اور اگر ودیعت کا مالک عامل کو وکیل بنادے کہ ودیعت کو چھڑائے پھر اس سے یا اس کو فروخت کرکے اس کے ثمن سے مضاربت کرے تو مضاربت فاسد ہوگی، اور اس مضاربت پر (اس میں کام کرنے کے بعد) عامل کے لئے اجرت مثل اس ودیعت کو چھڑانے اور اس کو فروخت کرنے کا کام سنبھالنے کی وجہ سے ہوگی اگر فروخت کرنے کا کام ہو اور یہ اجرت مثل مالک کے ذمہ میں ہوگی، خواہ عامل نفع کمائے یا نہ کمائے اور عامل کے لئے بھی مال کے نفع میں مضاربت مثل ہوگی، اگر اس کو نفع ہو تو اس کو اس میں سے مضاربت مثل دی جائے گی، اور اگر نفع نہ ہو تو اس کو کچھ نہیں ملے گا نہ مال میں، نہ مالک مال کے ذمہ میں[1]۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۱، الشرح الصغیر ۳/ ۶۸۵، ۶۸۶، شرح الزرقانی ۶/ ۲۱۵۔

مغصوب سے مضاربت:

۲۶ - حنابلہ اور اصح قول میں، شافعیہ، امام ابو یوسف اور حسن بن زیاد کا مذہب ہے کہ مغصوب سے مضاربت صحیح ہوگی۔

کاسانی نے کہا: اگر مضاربت کو اس کے قبضہ میں موجود واجب الضمان چیز کی طرف منسوب کرے، جیسے مغصوب دراہم ودنانیر، اور غاصب سے کہے: تمہارے قبضہ میں جو ہے اس سے مضاربت کے طور پر کام کرو، نفع آدھا آدھا ہوگا تو امام ابو یوسف اور حسن بن زیاد کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ اس کے قبضہ میں جو موجود ہے وہ کام شروع کرنے سے پہلے تک واجب الضمان ہے، اور جب وہ کام یعنی خریداری شروع کردے تو وہ اس کے قبضہ میں امانت ہوجائے گی اور مضاربت کا مفہوم ثابت ہوجائے گا، لہذا مضاربت صحیح ہوگی۔

جمہور فقہاء شافعیہ نے کہا: مغصوب مال پر غاصب کے ساتھ مضاربت صحیح ہوگی، اس لئے کہ غاصب عامل کے قبضہ میں مال مغصوب متعین ہے، ذمہ میں ثابت مال اس کے برخلاف ہے کہ وہ قبضہ سے متعین ہوتا ہے، اور مال مغصوب پر غیر غاصب کے ساتھ مضاربت اس شرط کے ساتھ صحیح ہوگی کہ مالک یا عامل اس کو وصول کرنے پر قادر ہو، اور مال مغصوب معاملہ کرنے والے کے سپرد کرنے کے بعد غاصب بری الذمہ ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے اس کو اس کے مالک کی اجازت سے سپرد کیا ہے، اور اس سے اپنا قبضہ ہٹالیا ہے، محض مضاربت سے بری نہیں ہوگا[1]۔

شافعیہ نے (اصح کے بالمقابل قول میں) اور زفر نے کہا: مال مغصوب سے مضاربت صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ مضاربت کا تقاضا ہے کہ مال، مضارب کے قبضہ میں امانت ہو، اور مال مغصوب اس

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲۸۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۱۸، المہذب ۱/ ۳۸۵، أسنی المطالب ۲/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۲۳۔

کے ہاتھ میں مغصوب ہے، امانت نہیں ہے، اس لئے مضاربت کے لئے تصرف متحقق نہیں ہوگا، لہذا مضاربت صحیح نہ ہوگی [۱]۔

مال مشاع (مشترک) سے مضاربت:

۲۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مال مشاع سے مضاربت صحیح ہوگی، لہذا اگر کوئی شخص دوسرے کو مال دے جس میں کچھ مضاربت کے طور پر، ہو کچھ مضاربت میں نہ ہو، اور مال مشاع ہوتو مضاربت جائز ہوگی، اس لئے کہ مشاع ہونا مال میں تصرف سے مانع نہیں، کیونکہ مضارب، مال مشاع میں تصرف کرنے پر قادر ہوتا ہے، اور مشاع ہونا، مضاربت کے جواز اور صحت سے صرف اس وقت مانع ہے، جبکہ تصرف سے مانع ہو، یعنی عامل کے علاوہ کے ساتھ ہو، لیکن اگر عامل کے ساتھ ہوتو یہ تصرف سے مانع نہیں ہوگا، لہذا مضاربت صحیح ہوگی [۲]۔

نفع سے متعلقہ شرائط:

اول- نفع کا معلوم ہونا:

۲۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مضاربت کے صحیح ہونے کے لئے نفع میں عاقدین میں سے ہر ایک کا حصہ معلوم ومتعین ہونا شرط ہے، اس لئے کہ معقود علیہ نفع ہے، اور معقود علیہ کی جہالت کے سبب عقد فاسد ہوجاتا ہے [۳]۔

حنفیہ اصح قول میں، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر کسی کو اسی شرط پر ہزار درہم دے کہ نفع میں دونوں شریک ہوں گے، اور نفع کی مقدار بیان نہ کرے تو یہ جائز ہوگا، اور نفع دونوں میں آدھا آدھا تقسیم ہوگا، اس لئے کہ شرکت مساوات کی متقاضی ہے [۱] اللہ تعالی کا ارشاد: "فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ" [۲] (تو وہ ایک تہائی میں شریک ہوں گے)۔

دردیر نے کہا: اگر یوں کہے، نفع ہمارے درمیان مشترک ہوگا یا نفع میں شرکت ہوگی تو ظاہر ہے کہ اس کو آدھا ملے گا، اس لئے کہ یہ عرف میں مساوات معلوم ہوتی ہے، اس کے برخلاف اگر اس سے یوں کہے: تم اس سے کام کرو اور نفع میں تمہارا حصہ ہوگا تو مضاربت ناجائز ہوگی، البتہ اگر وہاں کوئی عرف ہو جس سے مطلق شرکت سے نصف معلوم ہوتو اس پر عمل کیا جائے گا [۳]۔

دوم- نفع کا جزو شائع ہونا:

۲۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک کے لئے متعین نفع کا جزو شائع ہونا، یعنی آدھا یا تہائی یا چوتھائی ہونا شرط ہے، لہذا اگر دونوں کسی متعین مقدار کی شرط لگادیں، مثلاً شرط لگائیں کہ ان میں سے ایک کے لئے نفع میں سے سو یا اس سے کم یا زیادہ ہوگا اور باقی دوسرے کا ہوگا تو ناجائز ہوگا، اور مضاربت فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ مضاربت ایک طرح کی شرکت ہے، اور یہ نفع میں شرکت ہے، اور اس شرط کے سبب نفع میں شرکت منقطع ہوجائے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے مضارب کو صرف اسی قدر نفع ہو، اور یہ ایک کو مل جائے گا دوسرے کو نہیں، لہذا شرکت نہیں پائی جائے گی،

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۱۸، المہذب ۱/ ۳۸۵، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۲/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۰، المغنی ۵/ ۲۳، ۲۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۸۵، الشرح الصغیر ۳/ ۶۸۲، ۶۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۲۲، ۱۲۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۱۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۶۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۲۳، شرح المنتہی ۲/ ۳۲۸، المغنی ۵/ ۳۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۳) الشرح الصغیر ۳/ ۶۸۷۔

لہذا یہ تصرف مضاربت کے طور پر نہیں ہوگا[۱]۔

کاسانی نے کہا: اسی طرح اگر دونوں شرط لگائیں کہ ایک کے لئے آدھا یا تہائی اور سو درہم ہوں گے، یا دونوں کہیں کہ سو درہم مستثنی رہے گا تو یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی شرط ہے جو نفع میں شرکت کو ختم کر دیتی ہے، کیونکہ جب ایک کے لئے آدھے اور ایک سو کی شرط لگائی جائے گی تو ممکن ہے کہ نفع دو سو ہو، اس صورت میں سارا نفع اس کو مل جائے گا جس کے لئے شرط لگائی گئی ہے اور اگر سو چھوڑ کر آدھے کی شرط لگائی تو ممکن ہے کہ آدھا نفع ایک سو ہو تو اس کو نفع میں سے کچھ نہیں ملے گا۔

اگر دونوں شرط لگائیں کہ خسارہ دونوں پر آئے گا تو یہ شرط باطل ہوگی، اور مضاربت صحیح ہوگی، اس لئے کہ خسارہ مال سے ہلاک شدہ جزو ہے، لہذا یہ صرف رب المال پر آئے گا، نیز اس لئے کہ مضاربت وکالت ہے، اور شرط فاسد وکالت میں اثر نہیں کرتی[۲]۔

حنفیہ نے کہا: اگر مسکینوں یا حج یا گردن چھڑانے یا مضارب کی بیوی یا اس کے مکاتب کے لئے کچھ نفع کی شرط لگائے تو عقد صحیح ہوگا، لیکن شرط صحیح نہیں ہوگی، اور مشروط رب المال کا ہوگا۔

اگر مضارب جس کو چاہے اس کے لئے کچھ نفع کی شرط لگائے، پھر مضارب اپنے لئے، یا رب المال کے لئے چاہے تو شرط صحیح ہوگی، ورنہ کسی اجنبی کے لئے چاہے تو صحیح نہیں ہوگی۔

جب کسی اجنبی کے لئے کچھ نفع کی شرط لگائے...... پھر اگر وہ اس کے عمل کی شرط لگائے تو صحیح ہوگی، ورنہ نہیں ''قہستانی'' میں ہے مطلقا صحیح ہوگی۔

اگر اجنبی کے عمل کی شرط لگائے تو جس نفع کی شرط لگائی گئی ہے وہ

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۵، ۸۶، الشرح الصغیر ۳/ ۶۸۲، ۶۸۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۲۲، ۱۲۴، المغنی ۵/ ۲۹، ۳۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۵، ۸۶۔

اجنبی کا ہوگا، ورنہ مالک کا ہوگا۔

اگر مضارب کے دین یا مالک کے دین کی ادائیگی کے لئے کچھ کی شرط لگائے تو جائز ہے، اور جس کے لئے شرط لگائی گئی ہے اس کو اپنے دین کی ادائیگی کا حق ہوگا، البتہ اس کو پابند نہیں کیا جائے گا کہ اسے اپنے قرض خواہوں کو دے[۱]۔

شافعیہ نے کہا: نفع کے لئے چار شرائط ہیں:

اول: عاقدین کے لئے مخصوص ہو، لہذا اگر کچھ نفع کی شرط، کسی تیسرے کے لئے لگائے تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی، مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس سے کام کرنے کی شرط لگا دے تو یہ دو آدمیوں کے ساتھ مضاربت ہوگی۔

دوم: وہ دونوں میں مشترک ہو، تا کہ مالک اس کو اپنی ملکیت کی وجہ سے اور عامل اپنے عمل کی وجہ سے وصول کرے، خاص طور پر کسی ایک کا نہیں ہوگا، لہذا اگر خاص طور پر کسی ایک کے لئے نفع کی شرط لگائے تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی۔

سوم: معلوم ہو، لہذا اگر یوں کہے: میں نے تمہارے ساتھ مضاربت اس شرط پر کی کہ تمہارے لئے نفع میں ایک حصہ ہوگا تو مضاربت فاسد ہو جائے گی۔

چہارم: یہ علم جزو ہونے کے لحاظ سے ہو، مقدار کے لحاظ سے نہ ہو، لہذا اگر یوں کہے: نفع میں سے تمہارے لئے یا میرے لئے ایک درہم یا سو درہم ہوں گے، باقی ہمارے درمیان آدھا آدھا ہوگا تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی[۲]۔

۳۰- حنفیہ نے کہا: اگر سارے نفع کی شرط مضارب کے لئے لگائے تو یہ عقد قرض ہے، کیونکہ جب مضاربت کے طور پر اس کو صحیح قرار دینا

(۱) الدر المختار ۴/ ۴۸۵، ۴۸۸، ۴۸۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۲۲، ۱۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۲، ۳۱۳۔

ممکن نہیں تو اس کو قرض کے اعتبار سے صحیح قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے قرض کے مفہوم کو پیش کیا ہے، اور عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔

لہذا اگر رب المال کے لئے سارے نفع کی شرط لگائے تو یہ ''ابضاع'' ہوگا، اس لئے کہ ابضاع کا مفہوم موجود ہے [۱]۔

اس کے قریب مالکیہ کا مذہب ہے، انہوں نے کہا: متعاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے علاوہ کسی شخص کے لئے سارے نفع کو طے کر دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ تبرع کے باب سے ہوگا، اور اس صورت میں اس پر مضاربت کا اطلاق مجازاً ہوگا [۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر رب المال کہے: یہ مال لو اور اس سے تجارت کرو اور اس کا سارا نفع تمہارا ہوگا تو یہ قرض ہوگا مضاربت نہیں، اس لئے کہ اس کا کہنا: یہ مال لو، اس سے تجارت کرو دونوں کے قابل ہے، اور اس نے اس کے ساتھ قرض کے حکم کو لگا دیا ہے، لہذا اس کی طرف لوٹے گا، اور اگر اسی کے ساتھ یہ بھی کہے: اور تم پر ضمان نہیں ہوگا، تو یہ ایسی شرط ہے، جس میں ضمان کی نفی ہے، لہذا اس شرط کی وجہ سے اس کی نفی نہیں ہوگی، جیسے اگر اس کی صراحت کرتے ہوئے کہے: یہ قرض کے طور پر لے لو اور تم پر ضمان نہیں ہوگا، اور اگر کہے: یہ لو اس سے تجارت کرو، سارا نفع میرا ہوگا، تو یہ ابضاع ہوگا، اور اگر کہے: اسے مضاربت کے طور پر لے لو، سارا نفع تمہارا ہوگا یا: سارا میرا ہوگا تو یہ عقد فاسد ہوگا، یہی اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول ہے کہ جو عامل سے کہے: میں نے تمہارے ساتھ عقد مضاربت اس شرط پر کیا کہ سارا نفع تمہارا ہوگا تو یہ صحیح مضاربت ہوگی، اور اگر رب المال کہے: سارا نفع میرا ہوگا تو یہ ابضاع ہوگا [۱]۔

پنجم: عمل سے متعلق شرائط:

۳۱- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ مضاربت پر عمل کے چند شرائط ہیں، جن کے پائے جانے پر مضاربت صحیح ہوگی، اور اگر کل یا بعض شرائط نہ پائیں جائیں تو مضاربت فاسد ہوگی اور وہ شرائط یہ ہیں کہ عمل تجارت کے طور پر ہو، رب المال عامل کے لئے اس کے کام میں تنگی پیدا نہ کرے، اور عامل عقد کے تقاضے کی خلاف ورزی نہ کرے۔

مضارب کے تصرفات:

مضارب کے تصرفات چار اقسام سے خارج نہیں:

اول: وہ تصرف جس کی صراحت کے بغیر اس کو کرنے کا حق ہے۔

۳۲- اگر رب المال مضارب کے لئے کام یا جگہ یا زمانہ یا کام کی نوعیت یا کس کے ساتھ معاملہ کرے اس کی تعیین نہ کرے، بلکہ یوں کہے: یہ مال، مضاربت کے طور پر اس شرط پر لے لو تو اسے حق ہوگا کہ فروخت کرے، اجرت پر لے، وکیل بنائے، رہن رکھے، ابضاع کرے اور حوالہ کرے، اس لئے کہ یہ سب تاجروں کا کام ہے۔

اس کے قائل حنفیہ ہیں [۲] اور اسی کے قریب قریب جمہور فقہاء کا مذہب ہے۔

چنانچہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عامل کو سامان کے عوض خرید وفروخت کرنے کا اختیار ہوگا، اگر چہ مالک اس کو اجازت نہ دے، اس لئے کہ غرض نفع ہے، اور کبھی اس میں بھی نفع ہوتا ہے [۳]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸۵۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۶۹۲، الخرشی ۶/ ۲۰۹۔

(۱) المغنی ۵/ ۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۸۷، ۹۰ دیکھئے: الاختیار ۳/ ۲۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۹، ۲۳۱، المہذب ۱/ ۳۸۷۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ خرید وفروخت یا قبضہ کرنا اور قبضہ دلانا وغیرہ جن کو عامل کرتا ہے، ان میں مضاربت کا حکم، شرکت کے حکم کی طرح ہے [۱]۔

اگر رب المال اس کو مطلق رکھے تو ان کے نزدیک نقد بیع کرنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ادھار بیع کے جواز میں دو روایتیں ہیں:

اول: اس کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ بیع میں نائب ہے، لہذا وکیل کی طرح صریح اجازت کے بغیر ادھار فروخت کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا، یہ اس لئے کہ نائب کے لئے فائدہ اور احتیاط کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اور ادھار میں مال کو خطرہ میں ڈالنا ہے، اور قرینہ حالیہ سے کلام مطلق کی تقیید ہوتی ہے، تو گویا اس نے یوں کہا: اس کو نقد بیچو۔

دوم: اس کے لئے ادھار فروخت کرنا جائز ہوگا (یہ ابن عقیل کے یہاں مختار ہے) اس لئے کہ اس کی اجازت، تجارت کے بارے میں ہے، اور مضاربت معمول کی تجارت کی طرف لوٹتی ہے، اور یہ تاجروں کا معمول ہے، نیز اس لئے کہ اس کا مقصود نفع ہے، اور ادھار میں نفع زیادہ ہوتا ہے اور یہ مطلق وکالت سے الگ ہے، کیونکہ وکالت نفع کے قصد کے ساتھ خاص نہیں ہوتی ہے، بلکہ مقصود صرف ثمن حاصل کرنا ہوتا ہے، اور جب کسی خطرہ کے بغیر اس کو حاصل کرنا ممکن ہو تو یہی اولی ہوگا [۲]۔

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عامل اگر مصلحت سمجھے تو عیب دار چیز خرید سکتا ہے، اس لئے کہ مقصود فائدہ حاصل کرنا ہے اور کبھی عیب دار چیز میں بھی نفع ہوتا ہے [۳]۔

شافعیہ نے کہا: عامل مصلحت کے تقاضہ کے مطابق، عیب کی وجہ سے لوٹا سکتا ہے، اور اگر اس کے روکنے میں مصلحت کا تقاضا ہو تو ''اصح'' قول میں نہ لوٹائے گا، اس لئے کہ یہ عقد کے مقصود میں مخل ہوگا [۱]۔

۳۳- مال مضاربت لے کر عامل کے سفر کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اصل اور حنابلہ کا صحیح مذہب اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے (جس کو بویطی نے نقل کیا ہے) کہ مضارب، مال مضاربت لے کر سفر کر سکتا ہے، بشرطیکہ رب المال نے عامل کو مطلق اجازت دی ہو، کوئی قید نہ لگائی ہو، اس لئے کہ مطلق اجازت، جاری عادت کی طرف لوٹتی ہے، اور سفر وحضر میں تجارت کی عادت جاری ہے، نیز اس لئے کہ عقد مضاربت مقصد مال میں اضافہ کرنا ہے اور یہ مقصد سفر کی وجہ سے زیادہ حاصل ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ عقد جگہ کی تعیین کے بغیر مطلق صادر ہوا ہے، لہذا وہ اپنے اطلاق پر جاری رہے گا، نیز اس لئے کہ مضاربت کا ماخذ، اس کی دلیل ہے، اس لئے کہ مضاربت ''الضرب في الأرض'' سے مشتق ہے، یعنی تلاش معاش کے لئے سفر کرنا، لہذا مطلق مضاربت سے وہ سفر کا مالک ہوگا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَآخَرُوْنَ يَضْرِبُوْنَ فِيْ الْأَرْضِ يَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ'' [۲] (اور بعض سفر کریں گے ملک میں اللہ کی روزی کی تلاش میں)۔

امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر وہ مال اس کو کوفہ میں دے، اور وہ دونوں کوفہ کے باشندے ہوں تو عامل، مال کے ساتھ سفر نہیں کر سکتا، اور اگر کوفہ کے علاوہ کسی اور شہر میں ادائیگی ہو تو مضارب اس کو لے کر جہاں چاہے جا سکتا ہے،

---

(۱) کشاف القناع ۳/۵۱۱۔
(۲) المغنی ۵/۳۹، ۴۰۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۵/۲۲۹، ۲۳۱، المہذب ۱/۳۸۷، المغنی ۵/۴۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سورۂ مزمل/۲۰۔

اس لئے کہ مال لے کر سفر کرنا، مال کو خطرہ میں ڈالنا ہے، لہذا صاحب مال کی صریح یا دلالۃً اجازت کے بغیر سفر کرنا جائز نہیں ہوگا، اور جب وہ مال اس کے حوالہ اپنے شہر میں کرے تو صراحۃً یا دلالۃً کسی طرح سے اس کو سفر کی اجازت نہیں ہوگی، لہذا اس کے لئے سفر کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اگر اپنے شہر کے علاوہ کہیں مال اس کے حوالہ کرے تو دلالۃً اپنے وطن لوٹنے کی اجازت پائی جائے گی، اس لئے کہ عادۃً انسان مضاربت کے لئے مال لے کر اپنے وطن کو نہیں چھوڑتا، لہذا دونوں کے شہر کے علاوہ کہیں اور مال کی حوالگی، وطن لوٹنے پر رضامندی ہوگی، لہذا یہ دلالۃً اجازت ہوگی[1]۔

مالکیہ نے کہا: مضاربت کا مال لے کر عامل کا سفر کرنا جائز ہے، اگر رب المال مال لگانے سے قبل اس پر پابندی عائد نہ کرے (یعنی اس کو منع نہ کرے) اور اگر مال لگانے سے قبل اگرچہ عقد کے بعد وہ اس پر پابندی عائد کردے تو ناجائز ہوگا، اور اگر وہ مخالفت کرے اور سفر کرلے تو ضامن ہوگا، اس کے برخلاف اگر مال لگانے کے بعد خلاف ورزی کرتے ہوئے سفر کرلے تو اس کے بعد رب المال اس کو سفر سے نہیں روک سکتا[2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر رب المال سفر کی اجازت دیدے یا اس سے منع کردے یا کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جس سے دونوں میں سے کسی امر کا علم ہو تو وہی متعین ہوگا، اور جس کا حکم دے گا وہ ثابت ہوگا، اور جس سے منع کرے وہ حرام ہوگا، اور بہر دوصورت خوفناک جگہ میں اس کے لئے سفر کرنا ناجائز ہوگا، اسی طرح اگر اس کو مطلقا سفر کی اجازت دے تو خوفناک راستہ پر یا خوف ناک شہر کا سفر کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو تلف شدہ مال کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسا کام کر کے جس کے کرنے کا اس کو اختیار نہیں ہے زیادتی کرنے والا ہوگا[1]۔

شافعیہ کے یہاں مشہور اور حنابلہ کے یہاں ایک قول، اور (اصحاب املاء کی روایت میں) امام ابو یوسف کا قول ہے کہ عامل مالک کی اجازت کے بغیر مال لے کر سفر نہیں کرسکتا، اگرچہ سفر قریب کا ہو، اور راستہ مامون ہو سفر میں کوئی خرچ نہ ہو، اس لئے کہ سفر میں خطرہ کا امکان ہے۔

شبراملسی نے کہا: مضاربت کے شہر سے قریب کا سفر کرنے کی ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ مضاربت کے شہر والوں کی وہاں بیچنے کے لئے جانے کی عادت ورواج نہ ہو اور مالک کو اس کا علم ہو، ورنہ جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ ان کے عرف کے مطابق شہر کے بازار میں شمار ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: اگر ایسی جگہ عقد مضاربت کرے جو اقامت کے قابل نہ ہو، (جیسے بیابان) تو بقول اذرعی ظاہر یہ ہے کہ اس کے لئے مال لے کر اپنی اس منزل تک سفر کرنا جائز ہوگا جو دونوں کو معلوم ہو، پھر اس کے بعد اس کے لئے جائز نہیں کہ محل اقامت کے علاوہ کے سفر کا آغاز کرے، اور اگر وہ اس کو اجازت دے دے تو اجازت کے مطابق جائز ہوگا اور اگر وہ مطلق اجازت دے تو مامون شہروں تک سفر کرے گا جہاں جانے کا رواج ہو، اور اگر وہ بلا اجازت سفر کرے، یا اس کی اجازت کی خلاف ورزی کرے، تو ضامن ہوگا، اور گنہگار ہوگا، البتہ مضاربت فسخ نہیں ہوگی اگرچہ سفر سے لوٹ آئے، پھر اگر جس شہر کا سفر کیا ہے، وہاں سامان کی قیمت زیادہ ہو یا دونوں جگہوں کی قیمتیں برابر ہوں تو بیع صحیح ہوگی، اور نفع میں سے اپنے حصہ کا مستحق

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۸، الشرح الصغیر ۳/ ۶۹۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳۴، المغنی ۵/ ۴۱، الانصاف ۵/ ۴۱۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۶۹۴۔

(۱) المغنی ۵/ ۴۱، الانصاف ۵/ ۴۱۸۔

ہوگا اگر چہ وہ سفر میں تعدی کرنے والا ہے اور اس ثمن کا ضامن ہوگا، جس کے عوض اس نے اپنے سفر میں، مال مضاربت کو فروخت کیا ہے، اگر چہ سفر سے لوٹ آئے، اس لئے کہ ضمان کا سبب سفر ہے، اور لوٹ آنے سے وہ ختم نہیں ہوگا، اور اگر (وہاں سامان) قیمت سے کم کا ہو تو فروخت کرنا صحیح نہیں، مگر یہ کہ نقصان اس قدر ہو جس کو خرید وفروخت میں درگزر کیا جاتا ہو تو جائز ہوگا۔

انہوں نے کہا: سمندر میں سفر نہیں کرے گا، مگر یہ کہ اس کے لئے اس کی صراحت کردے، اس لئے کہ سمندر میں خطرہ ہے، لہذا سفر کی اجازت اس کے لئے کافی نہیں ہوگی، ہاں اگر وہ ایسے شہر کی تعیین کردے، جس کے لئے سمندر کے علاوہ کوئی راستہ نہ ہو (جیسے جزیروں کے باشندے، جن کے چاروں طرف سمندر ہوتا ہے) تو وہ سمندری سفر کرسکتا ہے، اگر چہ اس کی صراحت نہ کرے، اور اجازت اسی پر محمول ہوگی، یہ اذرعی وغیرہ نے کہا ہے، اور سمندر سے مراد بقول اسنوی نمکین سمندر ہے، اور کیا سمندر کے ساتھ نیل اور فرات جیسے بڑے دریا لاحق ہوں گے؟ اذرعی نے کہا: مجھے اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ملی، شربینی خطیب نے کہا: بہتر یہ ہے کہ کہا جائے: اگر ان کا خطرہ، خشکی کے خطرہ سے زیادہ ہو تو اس کی صراحت کے بغیر جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ ابن شہبہ نے کہا[1]۔

دوم- جو کام صراحت کے بغیر مضارب کے لئے کرنا جائز نہیں:

۳۴- اس میں وہ تصرفات شامل ہیں، جو عادتاً تاجروں کی طرف سے نہیں ہوتے اور مطلق عقد مضاربت اس کو شامل نہیں ہوتا، مثلاً مال مضاربت پر دین اس طور پر لینا کہ مضارب ایسے دین کے ثمن کے عوض ایسی چیز خریدے جس کی ہم جنس اس کے قبضہ میں نہ ہو، لہذا اگر مضارب قرض لے گا تو یہ اس کے اوپر، اس کے مال میں دین ہوگا اور صاحب مال پر جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ قرض لینا رب المال کی رضامندی کے بغیر رأس المال میں زیادتی کو ثابت کرنا ہے، اور اس میں رب المال پر اس کی رضامندی کے بغیر مزید ضمان کو ثابت کرنا ہے، کیونکہ مضاربت میں راس المال کے عوض خریدی ہوئی چیز کا ثمن، رب المال کے ضمان میں ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مضارب رأس المال سے خریداری کرے، پھر سپردگی سے قبل خریدی ہوئی شی ہلاک ہوجائے تو مضارب، رب المال سے اس کے مثل کو وصول کرے گا، اور اگر ہم مضاربت پر قرض لینا جائز قرار دیں تو ہم اس کو مزید ضمان کا پابند کریں گے جس پر وہ راضی نہیں ہے، اور یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح مال مضاربت کی اصلاح کے لئے قرض لینا جائز نہیں ہے۔

اگر مضارب کو مال مضاربت پر قرض لینے کی اجازت دے دے تو اس کے لئے قرض لینا جائز ہوگا اور جو قرض وہ لے گا دونوں کے درمیان ''شرکت وجوہ'' کے طور پر ہوگا، اور مضارب، سفتجہ (ہنڈی) نہیں لے گا، اس لئے کہ سفتجہ لینا قرض لینا ہے، اور اس کی صراحت کے بغیر مضارب اس کا مالک نہیں ہے، اسی طرح وہ سفتجہ نہیں دے گا اس لئے کہ اس کا دینا قرض دینا ہے اور وہ اس کی صراحت کے بغیر اس کا مالک نہیں ہے۔

اسی طرح اتنی قیمت میں نہیں خرید سکتا، جس میں لوگ درگزر سے کام نہیں لیتے، اگر چہ رب المال اس سے کہے کہ اپنی رائے سے کام کرو، اور اگر وہ اس طرح سے خرید لے تو خلاف ورزی کرنے والا ہوگا، اس لئے کہ مضاربت خریداری کے لئے توکیل ہے، اور خریداری

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۷، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۵/ ۲۳۲، ۲۳۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳۴، بدائع الصنائع ۶/ ۸۸، الانصاف ۵/ ۴۱۸، المغنی ۵/ ۴۱۔

کے لئے مطلق توکیل عرف کی طرف لوٹتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہم مثل قیمت میں ہو یا جس میں لوگ درگزر سے کام لیتے ہوں، نیز اس لئے کہ اتنی قیمت میں خریدنا، جس میں لوگ درگزر سے کام نہیں لیتے جانب داری ہے، اور جانبداری تبرع ہے، اور عقد مضاربت میں تبرع کا دخل نہیں، یہ حنفیہ کا مذہب ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: عامل رب المال کی اجازت سے مشارکت کرسکتا ہے، یا مضاربت کے مال کو اپنے مال سے یا اپنے پاس موجود مال مضاربت کے ساتھ مخلوط کرسکتا ہے، اور رب المال کی اجازت سے عامل ''ابضاع'' کرسکتا ہے اور اگر رب المال کی اجازت کے بغیر، عامل مال مضاربت میں دوسرے کو شریک کرلے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ رب المال نے دوسرے پر بھروسہ نہیں کیا ہے۔

عامل کے لئے جائز نہیں کہ مضاربت کے لئے ادھار کوئی سامان خریدے، اگرچہ رب المال نے اس کی اجازت دی ہو۔

صاوی نے کہا: اس کی ممانعت اس لئے ہے کہ رب المال اس مال کا نفع کھائے گا جس کا وہ ضامن نہیں ''ونهى النبي ﷺ عنه''(۲) (اور رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا) پھر ممانعت میں یہ قید ہے کہ عامل منتظم نہ ہو، لیکن اگر وہ منتظم ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ دین کے عوض مضاربت کے لئے خریداری کرے، جیسا کہ ابن القاسم کے سماع میں ہے(۳)۔

شافعیہ نے کہا: عامل صرف اس چیز کی تجارت کرے گا جس کی رب المال نے اسے اجازت دی ہے، لہذا اگر اس کو کسی خاص صنف کی اجازت دے تو دوسری صنف کی تجارت نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کا تصرف اجازت کی وجہ سے ہے، لہذا وہ اسے جس کی اجازت نہ دے، وہ اس کا مالک نہیں ہوگا۔

مالک کی اجازت کے بغیر عامل مضاربت کے لئے رأس المال اور اس کے نفع سے زیادہ کی چیز نہیں خریدے گا، کیونکہ وہ راضی نہیں کہ عامل اس کے علاوہ کے ساتھ اس کے ذمہ کو مشغول کرے، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو زائد مضاربت کی طرف نہیں جائے گا(۱)۔

اگر مالک کی اجازت سے عامل کسی دوسرے کے ساتھ مضاربت کرلے تا کہ وہ کام اور نفع میں اس کے ساتھ شریک ہو تو ''اصح'' قول کے مطابق جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ مضاربت خلاف قیاس ہے، اور اس کا موضوع یہ ہے کہ عاقدین میں سے ایک مالک ہو، اس کا کام نہ ہو، اور دوسرا کام کرنے والا ہو، اگرچہ وہ کئی ایک ہوں اس کو ملکیت حاصل نہ ہو، لہذا اس کو چھوڑ کر یہ اختیار نہیں کیا جائے گا کہ دو کام کرنے والے عقد کریں، ممانعت دوسرے عامل سے متعلق ہے، لیکن پہلے عامل کے حق میں مضاربت باقی رہے گی، پھر اگر دوسرا تصرف کرلے تو اس کے لئے مالک پر اجرت مثل ہوگی، اور سارا نفع مالک کا ہوگا، پہلے عامل کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ اس نے کچھ نہیں کیا، شبراملسی نے کہا: لیکن اگر وہ کام کرے تو اصح یہ ہے کہ نفع دونوں کو طے کردہ شرط کے مطابق ملے، اور اصح کے بالمقابل یہ ہے کہ یہ جائز ہے، جیسے مالک کے لئے جائز ہے کہ ابتداء میں دو شخصوں کے ساتھ مضاربت کرے۔

اگر مالک عامل کو اجازت دے کہ دوسرے کے ساتھ مضاربت کرے، تا کہ وہ مضاربت سے نکل جائے اور وکیل بن جائے تو یہ صحیح ہوگا، اور اس کا محل (بقول ابن رفعہ) یہ ہے کہ مال اس قابل ہو کہ اس پر مضاربت جائز ہو، اس لئے کہ یہ ابتداء مضاربت ہے، اور اگر یہ چیز اس کے تصرف کر لینے اور مال کے اسباب بن جانے کے بعد پیش

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۰/۶۔

(۲) حدیث: ''نهى عن ربح مالم يضمن'' کی روایت ترمذی (۵۲۷/۳) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) الشرح الصغیر ۶۹۵/۳، ۶۹۸۔

(۱) المہذب ۳۸۶/۱، ۳۸۷، مغنی المحتاج ۳۱۶/۲۔

آئے تو نا جائز ہوگا۔

اگر عامل مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے شخص کے ساتھ مضاربت کرلے تو مضاربت مطلقاً فاسد ہوجائے گی، خواہ اس کا مقصد کام اور نفع دونوں میں یا صرف نفع میں شرکت کا ہو یا اس سے نکلنا مقصود، ہو اس لئے کہ اس میں مالک کی اجازت نہیں ہے اور مال پر دوسرے کے اوپر بھروسہ کرنا ہے، اور اگر دوسرا عامل مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کرے تو غاصب کا تصرف ہوگا، لہذا وہ زیر تصرف چیز کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اجازت ایسے شخص کی طرف سے ہے جو نہ مالک ہے، نہ وکیل، اور اگر وہ پہلے کے لئے ذمہ میں خریدے، اور مضاربت کے مال سے ثمن ادا کردے، اور نفع ہو تو ''اصح'' قول میں نفع پہلے عامل کے لئے ہوگا، اس لئے کہ دوسرے نے اس کی اجازت سے تصرف کیا، لہذا وہ وکیل کے مشابہ ہوگا اور اس پر دوسرے عامل کے لئے اس کی اجرت ہوگی، جو بلا تمیز اس کی زیادتی سے ہوگی، اس لئے کہ اس نے مفت کام نہیں کیا اور ایک قول یہ ہے کہ سارا نفع دوسرے کا ہوگا، اس لئے کہ اس نے مالک کی اجازت سے تصرف نہیں کیا، لہذا وہ غاصب کے مشابہ ہوگا، سبکی نے اسی کو مختار کہا ہے، لیکن اگر وہ اپنے لئے ذمہ میں خریدے تو یہ اسی کے لئے ہوگی، اور اگر عین مال مضاربت سے خریدے تو اس کی خریداری باطل ہوگی، اس لئے کہ وہ فضولی ہے [(۱)]۔

عامل کے لئے جائز ہے کہ ادھار یا ''غبن فاحش'' کے ساتھ خرید وفروخت کرے بشرطیکہ رب المال اس کو اجازت دے دے، اس لئے کہ ممانعت اس کے حق کی وجہ سے ہے جو اس کی اجازت کی وجہ سے ختم ہوجائے گا، اور جواز کے باوجود بہت زیادہ غبن نہیں کرنا چاہئے، مثلاً سو کی چیز کو دس میں بیچ دے، بلکہ اتنے میں بیچے جو قرینہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۲۔

سے معلوم ہو کہ عام طور پر اس طرح کی چیز میں ایسا کرتے ہیں، اور اگر وہ بہت زیادہ غبن کرے تو اس کا تصرف صحیح نہیں ہوگا، اور ادھار کی صورت میں گواہ بنانا واجب ہوگا، ورنہ ضامن ہوگا، نقد اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ نقد بیع میں گواہ بنانے کا رواج نہیں ہے [(۱)]۔

حنابلہ نے کہا: رب المال کے لئے جائز ہے کہ وہ مضارب کے واسطے نقد یا ادھار تصرف کی صراحت کردے اور پھر اس کی خلاف ورزی جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ مضارب اجازت سے تصرف کرتا ہے، لہذا جہاں اس کو اجازت نہیں اس میں تصرف نہیں کرے گا، نیز اس لئے کہ یہ مضاربت کے مقصود سے مانع نہیں، اور اس سے عادتا فائدہ بھی مطلوب ہوسکتا ہے [(۲)]۔

انہوں نے کہا: عامل کے لئے جائز نہیں کہ رأس المال سے زیادہ میں خریدے، اس لئے کہ اجازت اس سے زائد کو شامل نہیں، لہذا اگر راس المال ایک ہزار ہو، اور وہ کوئی سامان ایک ہزار میں خریدے، پھر دوسرا سامان بعینہ اسی ایک ہزار میں خریدے تو خریداری فاسد ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کو ایسے مال کے بدلے خریدا، جس کو سپرد کرنا پہلی خریداری میں واجب ہے، اور اگر وہ اس کو اپنے ذمہ میں خریدے تو خریداری صحیح ہوگی، اور یہ چیز اس کی ہوگی، اس لئے کہ اس نے دوسرے کے لئے اپنے ذمہ میں ایسی چیز خریدی، جس کی خریداری کی اجازت دوسرے شخص نے اسے نہیں دی تھی، لہذا یہ اسی کے لئے ہوگی [(۳)]۔

اگر رب المال مضاربت کے طور پر مال دینے کی اجازت دے

(۱) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۵/ ۲۲۹، ۲۳۱، المہذب ۱/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۵۔

(۲) المغنی ۵/ ۳۹۔

(۳) المغنی ۵/ ۴۷۔

تو یہ جائز ہوگا، ابن قدامہ نے کہا: اس کی صراحت امام احمد نے کی ہے، ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں، اور پہلا عامل اس میں رب المال کا وکیل ہوگا، اور اگر وہ مال دوسرے کو دے اور اپنے لئے نفع میں سے کچھ کی شرط نہ لگائے تو یہ صحیح ہوگا، اور اگر اپنے لئے نفع میں کچھ کی شرط لگائے تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے نہ مال ہے نہ عمل، اور نفع کا استحقاق ان دونوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہی ہوتا ہے[1]۔

اگر مضارب نقدی کرے اور وہ ایسا کام کرے جس کے کرنے کا اختیار اس کو نہ ہو تو وہ مال کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنے والا ہے، لہذا غاصب کی طرح اس پر ضمان لازم ہوگا، اور اگر وہ ایسی چیز خریدے جس کی اس کو اجازت نہ ہو اور اس میں نفع کمائے تو نفع رب المال کا ہوگا، ابن قدامہ نے کہا: اس کی صراحت امام احمد نے کی ہے، امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ دونوں نفع کو صدقہ کردیں گے، قاضی نے کہا: امام احمد کا یہ کہنا کہ وہ دونوں نفع کو صدقہ کردیں گے، تقوی کے طور پر ہے، ورنہ یہ قضا کے لحاظ سے رب المال کا ہے[2]۔

سوم- اگر مضارب سے کہا جائے: اپنی رائے پر عمل کرو تو اسے کیا کیا کرنا جائز ہے، اگرچہ اس کی صراحت نہ کی جائے:

۳۵- حنفیہ نے کہا: مضارب کے لئے جائز ہے کہ مال مضاربت، کسی دوسرے کو مضاربت کے طور پر دے دے اور مال مضاربت میں کسی دوسرے کو ''شرکت عنان'' کے طور پر شریک کرلے، اور مال مضاربت کو اپنے ذاتی مال کے ساتھ مخلوط کرلے، لیکن اگر اس سے یہ

(۱) المغنی ۵/ ۵۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

نہ کہا جائے کہ اپنی رائے پر عمل کرو تو ان میں سے کوئی بھی کام وہ نہیں کرسکتا۔

مضاربت اس لئے نہیں کرسکتا کہ مضاربت، مضاربت ہی کے مثل ہے اور کوئی چیز اپنے مثل کے تابع نہیں ہوتی، لہذا مطلق عقد مضاربت سے اس کے مثل کا حصول نہیں ہوگا۔

شرکت اس لئے جائز نہیں ہوگی کہ مطلق عقد سے بدرجہ اولی، اس کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ مضاربت سے عام ہے اور جب کوئی چیز اپنے ہم مثل کو اپنے ساتھ نہیں لاتی تو اپنے سے اوپر کی چیز کو بدرجہ اولی نہیں لائے گی۔

اور ملانا اس لئے جائز نہیں ہوگا کہ اس کی وجہ سے رب المال کے مال میں دوسرے کا حق ثابت ہوگا، لہذا اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر رب المال مضارب سے کہے: اپنی رائے پر عمل کرو، یا جیسے چاہو تصرف کرو تو وہ ادھار فروخت کرسکتا ہے، اس لئے کہ یہ اس کے لفظ کے عموم میں داخل ہے، اور اس کا قرینۂ حالیہ بتاتا ہے کہ وہ بیع کی صفات اور تجارت کی انواع کے بارے میں اس کی رائے سے خوش ہے، اور یہ اسی میں داخل ہے، ابن قدامہ نے کہا: اگر ہم یہ کہیں کہ وہ ادھار فروخت کرسکتا ہے تو بیع صحیح ہے اور جو بھی ثمن فوت ہوگا اس پر اس کا ضمان لازم نہیں ہوگا، البتہ اس میں اگر کوتاہی کرے، یعنی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے، جو نا قابل بھروسہ ہو یا وہ اس کا شناسا نہ ہو تو اس پر اس ثمن کا ضمان لازم ہوگا جو خریدار کے ذمہ باقی رہ جائے، اور اگر ہم کہیں کہ وہ ادھار فروخت نہیں کرسکتا تو بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسا کام کیا جس کی اسے اجازت ہوگی، لہذا یہ اجنبی کی طرف سے فروخت کرنے کے مشابہ ہوگا، البتہ

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۹۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸۵۔

اس روایت کے مطابق جس میں کہا جاتا ہے کہ اجنبی کی بیع، اجازت پر موقوف ہوتی ہے، تو یہاں بھی اسی کے مثل ہوگا، لہذا بیع صحیح ہوگی، اور خرقی کا قول صحت بیع کا احتمال رکھتا ہے...... بہر حال عامل پر ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ ثمن کا ضائع ہونا اس کی کوتاہی کی وجہ سے ہوگا۔

اس کے لئے ثمن مثل سے کم میں فروخت کرنا اور ثمن مثل سے زیادہ میں خریداری کرنا جس کو لوگ درگزر نہ کرتے ہوں جائز نہیں ہوگا، اور اگر وہ ایسا کرے تو امام احمد سے منقول ہے کہ بیع صحیح ہوگی اور وہ نقصان کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ نقصان کے ضمان سے ضرر کی تلافی ہوجائے گی، ابن قدامہ نے کہا: قیاس کا تقاضا ہے کہ بیع باطل ہو، اس لئے کہ یہ ایسی بیع ہے جس کی اسے اجازت نہیں دی گئی، لہذا یہ اجنبی کی بیع کے مشابہ ہوگا اور اگر فروخت شدہ چیز کو واپس کرنا محال ہو تو بھی نقصان کا ضامن ہوگا، اور اگر اس کو واپس کرنا ممکن ہو تو اگر وہ باقی ہو تو وہ اسے واپس کرنا واجب ہوگا اور اگر تلف ہوچکی ہو تو اس کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا، اور رب المال، عامل و خریدار جس سے چاہے مطالبہ کرسکتا ہے۔

مضارب کا شہر کی نقدی کے علاوہ کے عوض خرید و فروخت کرنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں: اول: اگر اس میں کوئی مصلحت سمجھے اور اس سے نفع حاصل ہو تو جائز ہوگا، جیسے اس کے لئے سامان کو سامان کے عوض بیچنا اور خریدنا جائز ہے، دوم: ناجائز ہوگا، ابن قدامہ نے کہا: اگر ہم کہیں کہ وہ ایسا کرنے کا مالک نہیں، پھر بھی ایسا کر جائے تو اس کا حکم، ثمن مثل کے بغیر خرید و فروخت کرنے کے حکم کی طرح ہوگا اور اگر وہ اس سے کہے کہ اپنی رائے سے کام کرو تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہوگا[1]۔

(۱) المغنی ۵/۴۰، ۴۳۔

چہارم: مضارب کے لئے جو کام کرنا بالکل جائز نہیں:

۳۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ مضارب کے لئے مردار، خون، شراب اور سور خریدنا جائز نہیں[1] اس لئے کہ مضاربت میں ایسے تصرف کی اجازت ہوتی ہے، جس سے نفع حاصل ہو اور نفع خرید و فروخت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا، اور جو چیز خریداری سے ملکیت میں نہ آئے اس میں نفع نہیں ملے گا، اور جو خریداری سے ملکیت میں تو آئے، لیکن اس کو فروخت کرنے پر قادر نہ ہو، اس میں بھی نفع نہیں ملے گا، لہذا یہ اجازت کے تحت داخل نہیں ہوگا، اس لئے اگر وہ اس طرح کی کوئی چیز خریدے تو اپنے لئے خریدنے والا ہوگا، مضاربت کے لئے نہیں، اور اگر وہ اس میں مضاربت کے مال میں سے کچھ ادا کردے تو ضامن ہوگا[2]۔

عقد مضاربت میں فاسد شرطیں:

۳۷- حنفیہ اور حنابلہ نے فاسد شرطوں کی تقسیم، صحت و فساد کے لحاظ سے مضاربت پر ان کی تاثیر کے اعتبار سے کی ہے۔

اس پر ان کا اتفاق ہے کہ اگر مضاربت میں شرط فاسد نفع میں جہالت کا سبب ہو تو اس سے عقد مضاربت فاسد ہوجائے گا، اور اگر وہ نفع میں جہالت کا سبب نہ ہو تو شرط باطل ہوگی، اور مضاربت صحیح ہوگی، یہ حنفیہ کی رائے، اور حنابلہ کے یہاں دو روایتوں میں سے اظہر روایت ہے۔

کاسانی نے کہا: شرط فاسد اگر اس عقد میں شامل ہوجائے، تو اصل یہ ہے کہ اگر وہ نفع میں جہالت کا سبب ہو تو اس کی وجہ سے عقد فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ نفع ہی معقود علیہ ہے، اور معقود علیہ کی

(۱) بدائع الصنائع ۶/۹۸، روضۃ الطالبین ۵/۱۴۷، المغنی ۵/۵۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۹۸۔

جہالت سے عقد فاسد ہوجاتا ہے، اور اگر وہ نفع کی جہالت کا سبب نہ ہوتو شرط باطل ہوگی اور مضاربت صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کا صحیح ہونا، قبضہ پر موقوف ہوتا ہے، لہذا اس کو ایسی شرط زائد فاسد نہیں کرے گی، جو معقود علیہ کی طرف نہیں لوٹتی، جیسے ہبہ اور رہن، نیز اس لئے کہ مضاربت، وکالت ہے اور شرط فاسد وکالت میں اثر نہیں کرتی (۱)۔

حنابلہ نے کہا: فاسد شرائط کی تین قسمیں ہیں:

اول: جو مقتضائے عقد کے منافی ہو، مثلاً مضاربت کے لزوم کی شرط لگانا، یا یہ شرط کہ اس معین مدت تک اس کو معزول نہیں کرے گا، یا یہ کہ فروخت نہ کرے مگر اس شخص کے ہاتھ جس سے خریدے، یا رأس المال کے عوض یا اس سے کم میں فروخت کرے، یہ فاسد شرطیں ہیں، اس لئے کہ یہ مضاربت کے مقصود، یعنی نفع کے منافی ہیں، یا اصل کے حکم کے مطابق جائز فسخ سے مانع ہیں۔

دوم: جو نفع کی جہالت کا سبب ہو، مثلاً مضارب کے لئے نفع میں مجہول جزو، یا دو ہزار میں سے ایک کے نفع یا دو سفروں میں سے ایک سفر کے نفع کی شرط لگادے تو یہ فاسد شرطیں ہیں، کیونکہ ان کے نتیجہ میں نفع میں دونوں میں سے ہر ایک کا حق مجہول ہوجائے گا یا کلی طور پر جاتا رہے گا، حالانکہ مضاربت کی ایک شرط، نفع کا معلوم ہونا ہے۔

سوم: عقد کی مصلحت یا اس کے تقاضے کے خلاف شرط لگانا، مثلاً مضارب پر مال کے ضمان یا خسارہ میں سے ایک حصہ کی شرط یا یہ کہ وہ اس کے ساتھ دوسرے مال میں مضاربت کرنے کی شرط لگائے تو یہ فاسد شرطیں ہیں۔

اگر وہ ایسی فاسد شرط لگائے جو نفع کی جہالت کا سبب ہوتو مضاربت فاسد ہوگی، اس لئے کہ فساد ایسی علت کی وجہ سے ہے جو

(۱) بدائع الصنائع ۸۶/۶۔

معقود علیہ کے عوض میں ہے، لہذا اس کی وجہ سے عقد فاسد ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ جہالت سپردگی سے مانع ہے، لہذا انزاع واختلاف کا سبب ہوگی، اور کیا مضارب کو دیا جائے معلوم نہیں ہوگا۔

اس کے علاوہ فاسد شرطوں کے بارے میں امام احمد سے اظہر روایتین میں صراحت ہے کہ عقد صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے، جو مجہول پر صحیح ہوتا ہے، لہذا وہ نکاح، عتاق (آزادی) اور طلاق کی طرح فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوگا، قاضی اور ابوالخطاب نے ایک دوسری روایت یہ نقل کی ہے کہ یہ شرطیں عقد کو فاسد کردیں گی، اس لئے کہ یہ فاسد شرط ہے، اور وہ عقد کو فاسد کردے گی (۱)۔

ذیل میں فاسد شرطوں کی بعض مثالیں پیش ہیں:

الف-کام میں مالک کے شریک ہونے کی شرط:

۳۸- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں ابن حامد اور قاضی کا مذہب ہے کہ عقد مضاربت میں رب المال کے کام کرنے کی شرط مضاربت کو فاسد کردے گی، اس لئے کہ مال امانت ہے، لہذا یہ ودیعت کی طرح رأس المال، مضارب کے سپرد کئے بغیر پورا نہیں ہوگا، اور جب اس کے ساتھ رب المال کے کام کرنے کی شرط لگادے گا تو سپردگی نہیں پائی جائے گی، اس لئے کہ اس کا قبضہ محل پر باقی رہے گا، جو سپردگی کے مکمل ہونے سے مانع ہوگا (۲)۔

حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے کہ جو اپنا مال نکالے تاکہ وہ اور دوسرا شخص اس میں کام کریں، اور نفع دونوں میں تقسیم ہوتو صحیح ہوگا (۳)۔

(۱) المغنی ۷۰/۵، ۷۱۔

(۲) حاشیۃ الشلبی بہامش تبیین الحقائق ۵۶/۵، الشرح الصغیر ۲۰۹/۳، روضۃ الطالبین ۱۱۸/۵، مغنی المحتاج ۳۰۹/۲، ۳۱۰۔

(۳) الانصاف ۴۳۲/۵۔

ب-نفع کی معین مقدار کی شرط:

۳۹-فقہاء کا مذہب ہے کہ عاقدین یا کسی ایک کے لئے نفع میں سے متعین مقدار کی شرط لگانا عقد مضاربت کو فاسد کردے گا، لہذا اگر دونوں شرط لگائیں کہ ان میں سے ایک کے لئے نفع میں سے سو درہم یا اس سے کم یا زیادہ ہوگا اور باقی دوسرے کا ہوگا تو یہ جائز نہیں ہوگا، اور مضاربت فاسد ہوگی، اس لئے کہ مضاربت ایک طرح کی شرکت ہے، اور یہ نفع میں شرکت ہے، اور یہ شرط نفع میں شرکت کو ختم کردے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مضارب صرف اسی قدر نفع کمائے اور یہ صرف ایک کو ملے، دوسرے کو نہیں، لہذا شرکت نہیں پائی جائے گی، اور یہ تصرف مضاربت کے طور پر نہ ہوگا (۱)۔

ج-تلف ہونے پر مضارب کے ضمان کی شرط لگانا:

۴۰-حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر رب المال مضارب پر یہ شرط لگائے کہ اگر رأس المال اس کی کوتاہی کے بغیر تلف یا ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا تو عقد فاسد ہوجائے گا (۲)۔

یہی شافعیہ اور حنابلہ کی عبارتوں سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ عامل، اپنے زیر قبضہ مال میں امین ہے، لہذا اگر بلا کوتاہی مال اس کے ہاتھ میں تلف ہوجائے تو ضامن نہ ہوگا، لہذا مضارب کے ضمان کی شرط لگانا، مقتضائے عقد کے منافی ہوگا (۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۸۵، ۸۶، الشرح الصغیر ۳/ ۶۸۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۳، المغنی ۵/ ۳۸۔

(۲) الفتاوی الأنقرویۃ ۲/ ۲۳۲، الشرح الصغیر ۳/ ۶۸۷، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۱۱۲ طبع، مطبعۃ حسان۔

(۳) المہذب ۱/ ۳۹۵، کشاف القناع ۳/ ۵۲۲۔

مضاربت کے لئے وقت مقرر یا اس کو معلق کرنا:

۴۱-مضاربت میں وقت کی تعیین یا اس کو معلق کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ مضاربت میں کسی معین زمانہ کی تحدید صحیح ہوگی، لہذا اگر مضارب سے رب المال کہے: میں نے ان دراہم یا دنانیر پر، تمہارے ساتھ ایک سال کے لئے مضاربت کیا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ مضاربت ایسا تصرف ہے جو سامان کی نوعیت کے ساتھ مقید ہوتا ہے، لہذا وقت کے ساتھ اس کو مقید کرنا جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ مضاربت توکیل ہے اور توکیل میں کسی معین وقت کے ساتھ تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔

حنابلہ نے مزید کہا: اگر رب المال عامل سے کہے: اس مال میں ایک ماہ مضاربت کرو، اور جب مدت گزر جائے گی تو یہ قرض ہوگا تو یہ صحیح ہوگا، اور اگر مدت گذر جائے اور مال نقد کی صورت میں ہوجائے تو قرض ہوجائے گا، اور اگر مدت گذر جائے اور وہ سامان کی صورت میں ہو تو عامل پر واجب ہوگا کہ اس کو نقد میں تبدیل کرے، اور جب وہ اسے فروخت کرکے نقد بنادے گا تو قرض ہوگا، اس لئے کہ رب المال کی اس میں کوئی غرض ہوسکتی ہے۔

انہوں نے کہا: مضاربت کو معلق کرنا صحیح ہوگا اگرچہ مستقبل کی شرط پر ہو، جیسے جب مہینے کا شروع آئے تو اس مال میں اس شرط پر مضاربت کرو، اس لئے کہ یہ تصرف کی اجازت ہے، لہذا وکالت کی طرح اس کو معلق کرنا جائز ہوگا (۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ مضاربت میں وقت کی قید لگانا یا اس کو معلق کرنا ناجائز ہے، لہذا اگر

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۹۹، الاختیار ۳/ ۲۱، کشاف القناع ۳/ ۵۱۲، الانصاف ۵/ ۴۳۰۔

مضاربت میں ابتداء یا انتہاء کے لحاظ سے عمل کی مدت مقرر کردے، جیسے اس میں اب سے ایک سال کام کرو یا جب فلاں وقت آجائے تو اس میں کام کرو تو مضاربت فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ اس میں مضاربت کے طریقہ کے منافی پابندی ہے، نیز اس لئے کہ عقد مضاربت جہالت سے باطل ہوجاتا ہے، لہذا اس کو مستقبل کی شرط پر معلق کرنا ناجائز ہوگا، نیز اس لئے کہ وقت کی قید لگانا، مضاربت کے مقصود یعنی نفع میں خلل انداز ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مقررہ وقت میں نفع حاصل نہ ہو [(۱)]۔

رب المال کے تصرفات:

رب المال کے لئے کیا کرنا جائز اور کیا کرنا ناجائز ہے، اس پر فقہاء نے تفصیل سے کلام کیا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- مضارب کا مال مضاربت سے مالک کے ساتھ معاملہ کرنا:

۴۲- مال مضاربت سے مالک کے ساتھ مضارب کے معاملہ کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ و مالکیہ کا قول اور امام احمد سے منقول ہے کہ رب المال کا مضارب سے خریدنا اور مضارب کا رب المال سے خریدنا جائز ہے، اگرچہ مضاربت میں نفع نہ ہو، اس لئے کہ مال مضاربت میں رب المال کے لئے ملکیت رقبہ (ذات کی ملکیت) حاصل ہے، تصرف کی ملکیت نہیں، تصرف کے حق میں اس کی ملکیت، اجنبی کی ملکیت کی طرح ہے اور مضارب کے لئے اس میں تصرف کی ملکیت ہے ذات کی نہیں، لہذا ذات کی ملکیت کے حق میں وہ اجنبی کی ملکیت کی طرح ہوگا، یہاں تک کہ رب المال اس کو تصرف سے روکنے کا مالک نہیں، لہذا مال مضاربت، ان دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں میں اجنبی کے مال کی طرح ہوگا، لہذا دونوں میں خریداری جائز ہوگی۔

مال مضاربت میں سے کوئی چیز عامل سے رب المال کے خریدنے کے جواز میں مالکیہ نے قصد کے صحیح ہونے کی قید لگائی ہے کہ وہ اس کو علاحدگی سے قبل کچھ نفع وصول کرنے کا ذریعہ نہ بنائے، یعنی بایں طور رعایت کے بغیر، جیسے وہ دوسرے لوگوں سے خریدتا ہے، اسی طرح وہ عامل سے خریدے، باجی نے کہا: خواہ اسے نقد خریدے یا ادھار دسوقی نے کہا: اور اس کی شرط عقد کے وقت نہ لگائے، ورنہ ممنوع ہوگا۔

انہوں نے کہا: عامل کا رب المال سے کوئی سامان اپنے لئے خریدنا جائز ہوگا، مضاربت کی تجارت کے لئے نہیں [(۱)]۔

شافعیہ اور امام زفر نے کہا: مضارب، مال مضاربت سے مالک کے ساتھ معاملہ نہیں کرے گا، یعنی اسے اس کے ہاتھ فروخت نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ اس کے مال کو اس کے مال کے عوض بیچنے کا سبب ہوگا، اس کے برخلاف اگر اپنے لئے اس سے کسی عین یا دین کے عوض خریدے تو ممنوع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے ضمن میں مضاربت کو فسخ کرنا ہوگا، اسی وجہ سے اگر وہ اس سے وہ چیز مضاربت باقی رہنے کی شرط پر خریدے تو یہ شرط باطل ہوگی ظاہر یہی ہے، یہ شمس الدین رملی نے کہا ہے، مالک کے ہاتھ، مضاربت کا مال فروخت کرنے کی ممانعت کے سلسلہ میں مال میں نفع ظاہر ہونے اور ظاہر نہ ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

مضارب کے لئے رب المال کے ساتھ مال مضاربت کے علاوہ

---

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۶۸۷، المہذب ۱/ ۳۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۲۶، ۵۲۸، التاج و الإکلیل ۵/ ۳۶۵، الانصاف ۵/ ۴۳۸، ۴۳۹۔

سے معاملہ کرنا جائز ہوگا۔

اگر رب المال کے دو عامل ہوں، دونوں کے لئے الگ الگ مال ہو تو اصح معتمد قول یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے لئے دوسرے سے خریداری کرنا ناجائز ہوگا [1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مضاربت میں نفع ظاہر ہو تو مضارب کے لئے مال مضاربت میں سے خریدنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس میں، رب المال کا شریک ہے، ورنہ، یعنی اگر نفع ظاہر نہ ہو تو صحیح ہوگا (مرداوی نے کہا: مذہب میں صحیح یہی ہے) جیسے وکیل کا اپنے مؤکل سے خریدنا، لہذا وہ رب المال کی اجازت سے رب المال سے یا اپنی ذات سے خریدے گا۔

رب المال کے لئے مال مضاربت سے اپنے لئے کوئی چیز خریدنا جائز نہیں (مرداوی نے کہا: یہی راجح مذہب ہے) اس لئے کہ مال مضاربت اس کی ملکیت ہے، اور جیسے مؤکل کا اپنے وکیل سے خریدنا۔

مرداوی نے دونوں ''الرعایۃ'' اور ''الحاوی الصغیر'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے ''اصح'' قول میں مالک مال مضاربت میں سے کوئی چیز نہیں خریدے گا [2]۔

ب- مضاربت میں مرابحہ:

۴۳- حنفیہ نے کہا: اس میں فقہی قاعدہ یہ ہے کہ جو ''عین'' میں (حقیقتاً یا حکماً) اضافہ کا سبب ہو وہ رأس المال کے معنی میں ہوگا، اس کو اس کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور جو عین میں (حقیقتاً یا حکماً) اضافہ کا سبب نہ ہو وہ رأس المال کے حکم میں نہیں ہوگا اور اس کے ساتھ اس کو ضم نہیں کیا جائے گا، اور جب ضم کرنا ضروری ہو تو مرابحہ کے طور پر اس کو فروخت کرتے وقت مضارب یہ کہے گا: مجھے اتنے میں پڑا ہے، تا کہ جھوٹ سے بچ سکے [1]۔

کاسانی نے کہا: رب المال اور مضارب کے درمیان مرابحہ جائز ہے، یعنی یہ کہ رب المال، اپنے مضارب سے خریدے پھر اس کو مرابحہ کے طور پر فروخت کرے یا مضارب، رب المال سے خریدے اور اس کو مرابحہ کے طور پر بیچ دے، لیکن اس کو دوثمن میں سے اقل پر فروخت کرے گا، البتہ اگر وہ صحیح صورت حال بتادے تو جیسے چاہے اسے فروخت کرے گا، یہ ایسا اس لئے ہے کہ رب المال کا مضارب سے خریدنا اور مضارب کا رب المال سے خریدنا، قیاس سے ہٹ کر ثابت ہوا ہے، کیونکہ رب المال نے اپنا مال، اپنے ہی مال کے عوض خریدا ہے اور مضارب، رب المال کا مال، رب المال کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے، اس لئے کہ دونوں مال اسی (رب المال) کے ہیں، اور قیاس اس کے خلاف ہے، البتہ ہم نے استحسان کے طور پر اس کو جائز کہا، اس لئے کہ مال کے ساتھ مضارب کا حق، یعنی ملکیت تصرف، وابستہ ہے، لہذا ان دونوں کے حق میں اس کو بیع قرار دیا گیا، کسی دوسرے کے حق میں نہیں، بلکہ دوسرے کے حق میں عدم کے ساتھ لاحق قرار دیا جائے گا، نیز اس لئے کہ مرابحہ، ایسی بیع ہے، جس کو بائع بلا بینہ نافذ کرتا ہے، لہذا جنایت سے اور جنایت کے شبہ سے حتی المقدور اس کو محفوظ رکھنا واجب ہوگا، اور ان دونوں کے درمیان بیع میں شبہ پختہ ہے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ رب المال اس کو مضارب کے ہاتھ اس کی قیمت سے زائد سے فروخت کرے، اور مضارب اس پر راضی ہو جائے، کیونکہ دوسرے کے مال سے سخاوت کرنا آسان کام ہے، لہذا جنایت کی تہمت ثابت ہوگی اور اس بات میں تہمت،

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳۱، بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۱۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۵۱۵، ۵۱۶، الانصاف ۵/ ۴۳۸، ۴۳۹۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۰۱۔

حقیقت کے ساتھ لاحق ہوتی ہے، لہذا بیع مرابحہ کے طور پر دونوں ثمن میں سے کم پر ہی فروخت کرے گا، البتہ اگر وہ صحیح صورت حال بتادے تو جیسے چاہے اسے فروخت کرے گا، اس لئے کہ مانع تہمت ہے جو زائل ہوگئی (۱)۔

ج- مضاربت میں شفعہ:

۴۴- حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مضارب کوئی گھر خریدے، اور رب المال، اس کے بغل میں ایک دوسرے گھر کی وجہ سے اس کا "شفیع" ہو تو وہ شفعہ کے ذریعہ اس کو لے سکتا ہے، اس لئے کہ خرید کردہ چیز، اگرچہ حقیقت میں اس کی ہے، لیکن حکم میں گویا اس کی نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اسے مضارب کے ہاتھ سے چھین نہیں سکتا، اور اسی وجہ سے مضارب سے اس کی خریداری جائز ہے۔

اگر مضارب، مضاربت کا کوئی گھر فروخت کرے، اور رب المال اس کا شفیع ہو تو اس کے لئے شفعہ نہیں ہوگا، خواہ فروخت شدہ گھر میں، فروخت کرنے کے وقت نفع ہو یا نہ ہو، اگر اس میں نفع نہ ہو تو اس لئے شفعہ نہیں ہوگا کہ مضارب بیع میں اس کا وکیل ہے، اور گھر فروخت کرنے کا وکیل، اگر فروخت کرے تو مؤکل شفعہ کے ذریعہ اس کو نہیں لے سکتا، اگرچہ اس میں نفع ہو تو رب المال کے حصہ میں اسی طرح وہ اس کے فروخت کرنے کا وکیل ہے، رہا مضارب کا حصہ تو اس لئے کہ اگر اس میں شفعہ واجب ہو تو خریدار کے لئے صفقہ (معاملہ) تقسیم ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ نفع رأس المال کے تابع ہے اور جب متبوع میں شفعہ واجب نہیں تو تابع میں بھی واجب نہیں ہوگا۔

اگر رب المال اپنا گھر فروخت کرے اور مضارب مضاربت کے ایک دوسرے گھر کی وجہ سے اس کا شفیع ہو، تو اگر اس کے قبضہ میں مضاربت کے مال میں سے گھر کے ثمن کی ادائیگی کے بقدر سرمایہ ہو تو شفعہ ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر شفعہ کی وجہ سے اس کو لے گا تو رب المال کے لئے ہوگا، اور شفعہ، گھر فروخت کرنے والے کے لئے ثابت نہیں ہوتا ہے، اور اگر اس کے قبضہ میں ادائیگی کے بقدر رقم نہ ہو، اور گھر میں نفع نہ ہو تو شفعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس گھر کو رب المال کے لئے لے گا، اور اگر اس میں نفع ہو تو مضارب کے لئے جائز ہوگا کہ اس کو شفعہ کے ذریعہ اپنے واسطے لے لے، اس لئے کہ اس میں اس کا حصہ ہے، لہذا وہ اس کو اپنے لئے لے سکتا ہے۔

اگر کوئی اجنبی مضاربت کے گھر کے بغل میں کوئی گھر خریدے، اور مضارب کے ہاتھ میں ثمن کی ادائیگی کے بقدر موجود ہو تو وہ شفعہ کے ذریعہ، مضاربت کے لئے اس کو لے سکتا ہے اور اگر شفعہ چھوڑ دے تو شفعہ باطل ہوجائے گا، رب المال اس کو اپنے واسطے نہیں لے سکتا، اس لئے کہ شفعہ مضاربت کے واسطے ثابت ہوا، اور مضاربت میں تصرف کی ملکیت، مضارب کو حاصل ہے اور جب وہ چھوڑ دے گا تو اس کا چھوڑنا اپنی طرف سے اور رب المال کی طرف سے ہوگا۔

اگر اس کے قبضہ میں ادائیگی کے بقدر موجود نہ ہو اور گھر میں نفع ہو تو شفعہ، مضارب اور رب المال دونوں کے لئے ہوگا، لہذا اگر ان میں سے کوئی ایک چھوڑ دے تو دوسرا اس کو مکمل طور پر، شفعہ کے ذریعہ اپنے واسطے لے سکتا ہے، اور اگر گھر میں نفع نہ ہو تو شفعہ صرف رب المال کے لئے ہوگا، اس لئے کہ اس میں مضارب کے لئے کوئی حصہ نہیں ہوگا (۱)۔

حنابلہ میں مرداوی نے کہا: اگر مضارب مضاربت کے لئے کوئی قطعہ خریدے، اور اس میں اس کی شرکت ہو تو کیا وہ شفعہ کے ذریعہ اس کو لے سکتا ہے؟ اس میں دو طریقے ہیں:

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۲، دیکھئے: الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۴۹۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۱۔

طریق اول: جو مصنف نے ''المغنی'' میں اور شارح نے کہا: اگر مال میں نفع نہ ہو یا نفع ہو اور ہم کہیں کہ وہ ظاہر ہونے پر اس کا مالک نہیں ہوگا تو شفعہ کے ذریعہ اس سے لینا اس کے لئے جائز ہوگا، اور اگر اس میں نفع ہو اور ہم کہیں کہ ظاہر ہونے پر وہ اس کا مالک ہوگا تو اس میں دو قول ہیں، جن کی بنیاد، نفع پر مضارب کی ملکیت کے بعد، مضاربت کے مال میں سے مضارب کے خریدنے پر ہے۔

طریق دوم: جس کے قائل ابو الخطاب اور ان کے موافقین ہیں اور اس میں دو قول ہیں:

اول: شفعہ کے ذریعہ لینے کا مالک نہیں ہوگا، اس کو ''رؤس المسائل'' میں مختار کہا ہے۔

دوم: وہ لے سکتا ہے، اس کی تخریج انہوں نے اس کے حصہ میں، اس پر زکاۃ کے وجوب سے کی ہے کہ وہ اس وقت شریک ہوجائے گا، اپنے لئے اور اپنے شریک کے لئے تصرف کرے گا، اور اپنے لئے تصرف کے ساتھ تہمت زائل ہوجائے گی، اس بناء پر مسئلہ، نفع کے ظاہر ہونے کی حالت کے ساتھ مقید ہے، اور یہ ضروری ہے [1]۔

د- مضارب یا رب المال کا متعدد ہونا:

۴۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رب المال کے لئے جائز ہے کہ علاحدہ علاحدہ ایک سے زیادہ عامل کے ساتھ مضاربت کرے، یعنی ان میں سے ہر ایک کو مال دے، جس میں وہ تنہا تصرف کرے، اس مال میں اس کے ساتھ دوسرے کو شریک نہ کرے،

اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ رب المال کے لئے اجتماعی طور پر ایک سے زیادہ عاملوں کے ساتھ مضاربت کرنا جائز ہے، یعنی ان سب کو کوئی معین مال دے کہ وہ مشترکہ طور پر اسے خرید و فروخت میں

(۱) الانصاف ۵/ ۴۴۶، ۴۴۷۔

چلائیں، اور مضاربت کے مناسب اس میں تصرف کریں۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ایک مضاربت میں متعدد رب المال ہونا جائز ہے، یعنی ایک سے زیادہ ارباب مال، ایک عامل کے ساتھ مضاربت کریں، مالکیہ اور حنابلہ نے اس میں قید لگائی ہے کہ اس میں اس رب المال کا ضرر نہ ہو جو مضاربت میں پہلے آیا ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ عاملوں کے متعدد ہونے کی حالت میں نفع میں ہر عامل کا حصہ، عقد میں شرط کے مطابق ہوگا۔

مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ نفع، کام کے حساب سے ہوگا [1]۔

ماوردی نے ایک تیسری صورت لکھی ہے وہ یہ ہے کہ عقد کے دونوں اطراف متعدد ہوں، مثلاً دو آدمی اپنے اپنے مالوں کے ذریعہ دو آدمیوں کے ساتھ مضاربت کریں [2]۔

مضارب کا قبضہ:

۴۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ مضاربت کے رأس المال پر مضارب کا قبضہ، قبضۂ امانت ہے، لہٰذا اگر زیادتی یا کوتاہی کے بغیر مال تلف یا ہلاک ہوجائے تو مضارب ضامن نہیں ہوگا، جیسے وکیل [3]۔

موصلی نے کہا: جب رأس المال مضارب کے سپرد کردیا جائے تو یہ امانت ہوگا، اس لئے کہ اس کا قبضہ مالک کی اجازت سے ہے، اور جب وہ اس میں تصرف کرے تو وہ اس میں وکیل ہوگا، اس لئے کہ وہ دوسرے کے مال میں اس کے حکم سے تصرف کرتا ہے، اور جب مال میں نفع ظاہر ہوگا تو نفع میں اپنے حصہ کے بقدر وہ اس میں شریک بن

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۹۰، ۱۰۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲۹۶، الخرشی ۶/ ۲۱۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۵، المغنی ۵/ ۳۵، ۳۶۔

(۲) ''المضاربۃ'' لأبی الحسن الماوردی رص ۲۷۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۲۳، المہذب ۱/ ۳۹۵، المغنی ۵/ ۵۴۔

جائے گا، اس لئے کہ اپنے عمل کی وجہ سے اپنے لئے نفع کے مشروط جزء کا وہ مالک ہے، کاسانی نے کہا: اگر مضارب رب المال کی شرط کی خلاف ورزی کرے تو وہ غاصب کے درجہ میں ہوجائے گا، اور مال اس پر قابل ضمان ہوگا اور سارا نفع اس کا ہوجائے گا، اس لئے کہ نفع، ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے، البتہ یہ نفع، امام ابوحنیفہ، امام محمد کے قول کے مطابق اس کے لئے حلال نہیں، البتہ امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اس کے لئے حلال ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر رب المال عامل پر یہ شرط لگائے کہ وہ وادی میں نہیں اترے گا، یا رات میں مال لے کر نہیں چلے گا، یا سمندر میں نہیں اترے گا، یا کسی غرض کی وجہ سے کوئی خاص سامان جس کی وہ تعیین کردے نہیں خریدے گا، کسی غرض کی وجہ سے تو جائز ہوگا اور اگر وہ اس میں سے کسی کی خلاف ورزی کرے، اور زمانہ خلاف ورزی میں سارا یا بعض مال تلف ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا، لیکن اگر وہ جرأت کرے اور ممنوع چیز کو کر گزرے اور صحیح سالم رہے پھر اس کے بعد، خلاف ورزی والی چیز کے علاوہ کسی اور وجہ سے مال تلف ہوجائے تو ضمان نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اضطراری حالت میں خلاف ورزی کرے، یعنی جس وادی سے منع کیا تھا اس میں چلا جائے، یا رات میں یا سمندر کا سفر کرے، اور چارہ کار نہ ہونے کی وجہ سے یہ اضطراری حالت میں ہو تو ضمان نہیں ہوگا، اگرچہ تلف ہوجائے [۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مضارب تعدی کرے اور ایسا کام کرے جس کے کرنے کا حق اس کو نہ ہو یا جس کی خریداری کی ممانعت تھی اس کو خرید لے تو اکثر اہل علم کے قول کے مطابق وہ مال کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنے والا ہوگا، لہذا غاصب کی طرح اس پر ضمان لازم ہوگا [۱]۔

صحیح مضاربت کے آثار:

صحیح مضاربت میں مضارب کے حقوق:

صحیح مضاربت کے مال میں مضارب اپنے کام کرنے سے دو چیزوں کا حق دار ہوتا ہے: نفقہ اور مقررہ نفع [۲]۔

اول–مضارب کا نفقہ:

۷۴–مضاربت کے خرچ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

کاسانی نے کہا: مال مضاربت میں کام کرنے کی وجہ سے مضارب، وجوبی طور پر خرچ کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ مضاربت میں نفع ہونے اور نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے، اور عقل مند آدمی دوسرے کا مال لے کر اپنے مال میں سے فوری طور پر خرچ کر کے، کسی ایسے فائدہ کی خاطر سفر نہیں کرتا، جس کے ہونے نہ ہونے دونوں کا احتمال ہو، اگر اس کا خرچ، مضاربت کے مال سے نہ مقرر کیا جائے تو لوگ مضاربات قبول کرنے سے گریز کریں گے، حالانکہ ان کی ضرورت ہے، لہذا مضارب اور رب المال کا اس عقد کے لئے اقدام کرنا (جب کہ حالت یہ ہے جو بتائی گئی) رب المال کی طرف سے مضارب کے لئے، مضاربت کے مال سے خرچ کرنے کی اجازت ہوگی، تو وہ دلالتاً بھی خرچ کرنے میں اجازت یافتہ تصور کیا جائے گا، لہذا وہ ایسا ہی ہوجائے گا جیسے اسے صراحتاً خرچ کرنے کی اجازت دی گئی ہو، نیز اس لئے کہ وہ مال کی وجہ سے سفر کرتا ہے، تبرع (رضا کارانہ) طور پر نہیں اور نہ یقینی طور پر اس کے لئے واجب بدل کے عوض، لہذا اس کا نفقہ مال ہی میں ہوگا۔

---

(۱) الاختیار ۳/۱۹، ۲۰، الدر المختار ورد المحتار ۴/۴۸۶، بدائع الصنائع ۶/۸۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۶۹۴۔

(۱) المغنی ۵/۴۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۰۵۔

وجوب کی شرط مضارب کا مال لے کر اس شہر سے نکلنا ہے، جہاں اس نے مضاربت کے لئے مال لیا ہے، خواہ اس کا اپنا شہر ہو یا نہ ہو، اور جب تک وہ اس شہر میں کام کرے گا، اس کا خرچ اس کے اپنے مال میں ہوگا مضاربت کے مال میں نہیں ہوگا، اور اگر وہ اس میں سے کچھ کرے گا تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ اجازت کی دلالت کا ثبوت شہر میں نہیں ہوتا، اسی طرح اس کا حضر میں قیام کرنا مال کی وجہ سے نہیں ہوتا، کیونکہ وہ اس سے پہلے بھی مقیم تھا، لہذا جب تک اس شہر سے نہ نکلے، خرچ کا مستحق نہیں ہوگا، خواہ مال لے کر اس کا نکلنا مدت سفر کے لئے ہو یا اس سے کم مدت کے لئے، حتی کہ اگر وہ شہر سے ایک یا دو دن کے لئے نکلے تو وہ مضاربت کے مال سے خرچ کرسکتا ہے، اس لئے کہ مال کی خاطر شہر سے نکلنا پایا گیا اور جب اپنے مقصود شہر میں پہنچ جائے تو اگر وہ اس کا اپنا شہر ہو یا اس شہر میں اس کے اہل ہوں تو داخل ہوتے ہی اس کا خرچ ساقط ہو گیا، کیونکہ وہاں داخل ہونے پر وہ مقیم ہو جائے گا، مال کی خاطر مقیم نہیں ہوگا، اور اگر وہ اس کا اپنا شہر نہ ہو، اور نہ وہاں اس کے اہل ہوں، لیکن وہ وہاں خرید وفروخت کے لئے قیام کرے تو جب تک وہاں مقیم رہے گا اس کا خرچ ساقط نہیں ہوگا، اگر چہ پندرہ دن یا اس سے زیادہ کی اقامت کی نیت کرلے، بشرطیکہ اس شہر کو (جہاں وہ موجود ہے) اقامت گاہ نہ بنائے، اس لئے کہ جب وہ اس کو اقامت گاہ نہیں بنائے گا تو وہاں اس کی اقامت، مال کی خاطر ہوگی، اور اگر اس کو وطن بنالے تو وہاں اس کا قیام وطن کی وجہ سے ہوگا، مال کی وجہ سے نہیں، لہذا وہ وطن اصلی کی طرح ہوگا اور اگر اس شہر سے جہاں خرید وفروخت کے لئے داخل ہوا دوسرے شہر جہاں اس نے مضاربت کے لئے مال لیا تھا لوٹنے کی نیت سے نکلے تو اس کا خرچ مال مضاربت سے ہوگا، تا آنکہ وہاں داخل ہو جائے، اور جب وہاں داخل ہو جائے تو پھر اگر وہ اس کا شہر ہو یا اس میں اس کے اہل ہوں تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، ورنہ نہیں۔

مضارب کے ساتھ اس کے کام میں معاونین کا خرچ، مال مضاربت سے ہوگا، جیسے مزدور جو اس کی خدمت کرے یا اس کے جانور کی خدمت کرے، اس لئے کہ ان کا خرچ خود اس کے خرچ کی طرح ہے، کیونکہ ان کے بغیر وہ سفر کے لئے تیار نہیں ہوسکتا[1]۔

جہاں پر نفقہ ہے، وہ نفقہ مال مضاربت سے ہوگا، جہاں مضارب کے لئے اپنے اوپر مال مضاربت خرچ کرنا جائز ہے، وہاں وہ اپنے مال سے خرچ کرسکتا ہے اور یہ مضاربت پر دین ہوگا، یہاں تک کہ وہ اس کو اس میں سے واپس لے سکتا ہے، اس لئے کہ مال سے خرچ کرنا اور اس کا انتظام کرنا اسی کے ذمہ ہے، لہذا وہ اپنے مال سے خرچ کر کے مضاربت کے مال میں سے اس کو واپس لے سکتا ہے، لیکن بشرطیکہ مال باقی ہو، حتی کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو وہ رب المال سے کچھ واپس نہیں لے گا (جیسا کہ امام محمد نے لکھا ہے)، اس لئے کہ مضارب کا خرچ، مال مضاربت سے ہے، اور جب مال مضاربت ہلاک ہو جائے تو اس میں جو کچھ واجب تھا سب کے ساتھ ہلاک ہو جائے گا، جیسے دین رہن کے ہلاک ہونے سے ساقط ہو جاتا ہے، اور زکاۃ نصاب کے ہلاک ہونے سے ساقط ہو جاتی ہے۔

خرچ پہلے نفع سے نکالا جائے گا، بشرطیکہ مال میں نفع ہو، اور اگر مال میں نفع نہ ہو تو رأس المال سے نکالا جائے گا، اس لئے کہ خرچ مال کا ہلاک ہونے والا جزو ہے، اور اصل یہ ہے کہ ہلاکت، نفع کی طرف لوٹتی ہے، نیز اس لئے کہ اگر ہم اس کو خاص طور پر رأس المال یا نفع میں رب المال کے حصہ میں مقرر کردیں تو نفع میں مضارب کا حصہ رب المال کے حصہ سے بڑھ جائے گا۔

یہاں خرچ سے مراد: کپڑا، کھانا، سالن، مشروب، مزدور کی

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۵، ۱۰۶۔

اجرت، سونے کے لئے بستر، جانور جس پر سفر میں سواری کرتا ہے اور اس کو اپنی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے استعمال کرتا ہے، اس کا چارہ، کپڑوں کی دھلائی، چراغ کا تیل، اور ایندھن وغیرہ ہے، انہوں نے کہا: ہمارے اصحاب کے مابین ان میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ مضارب کے لئے یہ چیزیں ضروری ہیں، لہذا رب المال کی طرف سے دلالتاً اس کی اجازت ثابت ہوگی، لیکن دوا، حجامت (پچھنہ لگوانا) فصد (رگ کھولنا) بال زائل کرنے کے لئے پوڈر استعمال کرنا، تیل لگانا، اور ان تمام چیزوں کی قیمت، جن کا تعلق علاج اور بدن کی اصلاح سے ہے تو یہ خاص طور پر اس کے مال میں ہوگی، مضاربت کے مال میں نہیں، کرخی نے امام محمد کا اختلاف لکھا ہے کہ ان کے نزدیک مال مضاربت میں ہوگی، اور انہوں نے حجامت، بال زائل کرنے کے لئے پوڈر استعمال کرنے اور خضاب کے بارے میں حسن بن زیاد کا قول نقل کیا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ کے قول کے قیاس کے مطابق، مال مضاربت میں ہوگا، صحیح یہ ہے کہ یہ خاص طور پر اس کے مال میں ہوگا، اس لئے کہ مال مضاربت میں مضارب کے لئے نفقہ کا وجوب، عادتاً ثابت شدہ اجازت کی دلالت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور ان چیزوں کی عادت و رواج نہیں، اسی بناء پر اگر قاضی خرچ کا فیصلہ کرے تو کھانے اور کپڑے کا فیصلہ کرے گا اور ان چیزوں کا فیصلہ نہیں کرے گا، لیکن میوہ تو معمول و عادت کا میوہ کھانا، کھانا اور سالن کے درجہ میں ہوگا، بشر نے کہا: میں نے امام ابو یوسف سے گوشت کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا: جیسے پہلے کھاتا تھا اسی طرح اب بھی کھائے گا، اس لئے کہ یہ معمولی کھانا ہے۔

اگر مضارب اپنے شہر لوٹ جائے تو جو کھانا اور کپڑا اس کے پاس بچ جائے، اسے مضاربت میں واپس کردے گا، اس لئے کہ خرچ کرنے کے لئے اس کو اجازت، سفر کی وجہ سے حاصل تھی، اور جب سفر ختم ہوجائے گا تو اجازت باقی نہیں رہے گی، لہذا جو بچ گیا ہے اسے مضاربت میں لوٹانا واجب ہوگا۔

خرچ کی مقدار تاجروں کے دستور کے مطابق فضول خرچی کے بغیر ہوگی اور اگر وہ اس سے زیادہ خرچ کرے گا تو زائد کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اجازت معمول کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، لہذا معمول کی مقدار کا اعتبار ہوگا [(۱)]۔

عامل کا خرچ صحیح مضاربت میں ہوگا فاسد میں نہیں، اس لئے کہ فاسد مضاربت میں وہ اجیر ہوگا، لہذا اس کو خرچ نہیں ملے گا، کیونکہ مزدور کا خرچ خود اس پر واجب ہوتا ہے [(۲)]۔

مالکیہ نے کہا: مضاربت کے عامل کے لئے، مضاربت کے مال سے اپنے اوپر تجارت کے سفر کے زمانہ میں تجارت والے شہر میں اقامت کے زمانہ، اور واپسی کی حالت میں اپنے وطن پہنچنے تک خرچ کرنا جائز ہوگا اور نزاع کے وقت اس کے لئے چند شرائط کے ساتھ اس کا فیصلہ کیا جائے گا:

اول: واقعتا تجارت کے لئے سفر کرے، یا سفر شروع کردے، یا مال کی افزائش کے لئے سفر شروع کرنے کے واسطے جس کی ضرورت ہو (اگرچہ مسافت قصر سے کم کا سفر ہو) مثلاً کھانا پینا، سواری، رہائش گاہ، حمام، حجامت اور کپڑا دھونا وغیرہ دستور کے موافق ہو، یہاں تک کہ وہ اپنے وطن لوٹ آئے۔

اس شرط کا مفہوم یہ ہے کہ حضر میں عامل کو خرچ نہیں ملے گا، لخمی نے کہا: بشرطیکہ اس کو ان طریقوں سے ہٹا نہ دے جن سے وہ اپنی روزی کماتا ہے، یعنی مثلاً اس کے پاس کوئی صنعت ہو، جس میں سے وہ اپنا خرچ نکالتا ہو، اور مضاربت کے کام کے لئے وہ اس کو بند

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۴۹۰، الاختیار ۳/ ۲۴۔

کردے تو وہ مضاربت کے مال سے خرچ کرسکتا ہے، ابوالحسن نے کہا: یہ معتبر قید ہے۔

دوم: اپنی اس بیوی کے ساتھ شب باشی نہ کرے جس سے اس نے اس شہر میں شادی کی جہاں مال کی افزائش کے لئے سفر کر کے گیا ہے، اور اگر وہ اس کے ساتھ شب باشی کرے گا تو اس کا خرچ ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ مقیم کی طرح ہوجائے گا، اور اگر اس شہر کے سفر کے راستہ میں اس کے ساتھ شب باشی کرے تو خرچ ساقط نہیں ہوگا۔

سوم: مال مضاربت خرچ کرنے کے لائق ہو، یعنی عرف کے لحاظ سے زیادہ ہو، لہذا معمولی مال میں خرچ نہیں ملے گا۔

چہارم: اس کا سفر مال بڑھانے کے لئے ہو اور اگر اس کا سفر مدخولہ بیوی یا حج یا غزوہ کے لئے ہو تو اس کو مال مضاربت سے خرچ نہیں ملے گا، نہ وہاں جانے کی حالت میں اور نہ اس شہر میں اقامت کی حالت میں جس کا سفر کیا ہے، لیکن واپسی کی حالت میں تو اگر وہ کسی عبادت سے لوٹ رہا ہو تو اس کو خرچ نہیں ملے گا، اور اگر کسی ایسے شہر والوں کے پاس سے لوٹے جہاں اس کی بیوی موجود ہو تو اس کو خرچ ملے گا، اس لئے کہ عبادت کا سفر اور اس سے واپسی اللہ کے لئے ہوتی ہے، اور ''اہل'' کے پاس سے واپسی ایسی نہیں۔

خرچ دستور کے موافق مال مضاربت میں ہوگا، نہ کہ رب المال کے ذمہ میں اور اگر وہ اپنے مال سے خرچ کردے تو مال مضاربت سے واپس لے گا، اور اگر مال مضاربت تلف ہوجائے تو رب المال سے واپس نہیں لے گا، اسی طرح اگر خرچ مال سے زیادہ ہو تو رب المال سے واپس نہیں لے گا۔

عامل کے لئے جائز ہے کہ سفر کی حالت میں اس مال سے اپنے لئے ایک خادم رکھ لے، بشرطیکہ وہ اس لائق ہو کہ اس کی خدمت کی جائے، لیکن سابقہ شرائط کے ساتھ۔

عامل کو دوا کا خرچ نہیں ملے گا، اور حجامت (پچھنا لگانا) حمام اور سر مونڈنا دوا میں داخل نہیں، بلکہ خرچ میں داخل ہیں۔

عامل کے لئے جائز ہے کہ مال مضاربت سے کپڑا بنوالے بشرطیکہ اس کا سفر اس قدر طویل ہوجائے کہ بدن کے کپڑے بوسیدہ ہوجائیں، اگرچہ وہ شہر جہاں اس کا قیام ہے دور نہ ہو، اور مدار شہر تجارت میں طویل اقامت پر ہے، اور طویل عرف کے مطابق ہوگا یہ سابقہ شرائط کے ساتھ ساتھ ہے۔

اگر عامل مضاربت کے لئے نکلنے کے ساتھ ساتھ بیوی اور عبادت کے علاوہ کسی اور ضرورت سے بھی نکلے تو خرچ اس ضرورت اور مضاربت پر تقسیم ہوگا، چنانچہ اگر وہ اپنی ضرورت سے جانے پر اپنے اوپر سو خرچ کرتا ہے اور مضاربت میں سو، اور اس نے کل سو خرچ کئے تو اس میں سے آدھا اس پر ہوگا، اور آدھا مال مضاربت سے، اور اگر مضاربت میں اشتغال کے وقت وہ اپنے اوپر دو سو خرچ کرتا ہے تو خرچ کو ایک تہائی اور دو تہائی پر تقسیم کیا جائے گا[1]۔

شافعیہ نے کہا: عامل مال مضاربت سے اپنے اوپر حضر میں قطعاً خرچ نہیں کرے گا اور اسی طرح اظہر قول میں سفر میں بھی خرچ نہیں کرے گا، جیسے حضر میں، اس لئے کہ نفع میں اس کا حصہ ہے، لہذا وہ کسی دوسری چیز کا مستحق نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ بسا اوقات خرچ نفع کے بقدر ہوتا ہے، تو اس کے نتیجہ میں تنہا وہی اسے لے لے گا، اور کبھی خرچ زیادہ ہوتا ہے تو پھر وہ رأس المال کا ایک حصہ لے گا، اور یہ اس کے تقاضے کے خلاف ہے اور اگر اس کے لئے عقد میں خرچ کی شرط لگائی جائے تو عقد فاسد ہوجائے گا، اور ''اظہر'' کے بالمقابل قول ہے کہ مضاربت کے مال سے دستور کے مطابق اس چیز میں خرچ کرے گا،

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۳۰، ۵۳۱، الشرح الصغیر ۳/ ۷۰۵۔

جو سفر کی وجہ سے بڑھ جاتی ہے، جیسے کوئی برتن، چمڑے کا موزہ، دسترخوان اور کرایہ، اس لئے کہ اس نے اس کو مضاربت کے واسطے سفر کرنے کے سبب کمانے سے روک دیا، جو بیوی کو روک دینے کے مشابہ ہے، حضر اس کے برخلاف ہے، اور خرچ نفع سے نکالا جائے گا، اور اگر نفع نہ ہو تو یہ خرچ مال کے حق کے لئے خسارہ ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: مضارب کو مال مضاربت سے خرچ نہیں ملے گا، اگرچہ وہ مال مضاربت لے کر سفر کرے، اس لئے کہ وہ اس میں اس شرط کے ساتھ داخل ہوا ہے کہ وہ نفع میں کچھ کا حقدار ہوگا، لہذا اس کے علاوہ وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، کیونکہ اگر وہ خرچ کا حقدار ہوتو جہاں پر صرف خرچ کے بقدر نفع ہوا، اس میں وہ اکیلے اس کو لے لے گا، مگر یہ کہ اس کی شرط ہو، تقی الدین ابن تیمیہ نے کہا: یا عادت ومعمول ہو، لہذا اگر رب المال اس کی شرط لگادے اور اس کی مقدار متعین کردے تو نزاع کو ختم کرنے کے لئے بہتر ہے، اور اگر اس کی مقدار متعین نہ کرے اور دونوں میں اختلاف ہو، تو عرف کے لحاظ سے اس کو نفقۂ مثل، یعنی کھانا اور کپڑا ملے گا، اس لئے کہ خرچ کو مطلق رکھنا اس کا متقاضی ہے کہ معمول کی تمام ضرورتیں اس میں داخل ہوں(۲)۔

دوم- معین نفع:

۴۸- صحیح مضاربت میں مضارب اپنے کام کی وجہ سے جن چیزوں کا مستحق ہوتا ہے، ان میں سے ''معین نفع'' ہے، بشرطیکہ مضاربت میں نفع ہو، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ مضارب، مضاربت کے نفع میں اپنے حصہ کا مالک کس وقت ہوگا؟(۱)۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اظہر میں اور حنابلہ ایک روایت میں، کی رائے ہے کہ مضارب، نفع میں اپنے حصہ کا مالک تقسیم سے ہوگا، صرف ظاہر ہونے سے نہیں۔

کاسانی نے کہا: صحیح مضاربت میں مضارب اپنے کام کی وجہ سے مقررہ نفع کا مستحق ہوگا (اگر مضاربت میں نفع ہو) اور نفع کا ظہور تقسیم سے ہی ہوگا، اور تقسیم کے جواز کے لئے شرط ہے کہ مالک رأس المال پر قبضہ کرے، لہذا رأس المال پر قبضہ سے قبل نفع کی تقسیم صحیح نہیں ہوگی، حتی کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو ایک ہزار درہم مضاربت کے لئے آدھے نفع پر دے، اور اس کو ایک ہزار نفع ہو، دونوں نفع کو تقسیم کرلیں اور راس المال مضارب کے قبضہ میں ہو، اس پر رب المال کا قبضہ نہ ہو، پھر ان دونوں کے آپس میں نفع تقسیم کرنے کے بعد وہ ایک ہزار جو مضارب کے قبضہ میں ہو ہلاک ہوجائے تو پہلی تقسیم صحیح نہیں ہوگی اور جس پر رب المال نے قبضہ کیا ہو، وہ اس پر اس کے رأس المال میں شمار ہوگا اور جس پر مضارب نے قبضہ کیا ہو وہ اس پر دین ہوگا، اسے رب المال کو لوٹائے گا، یہاں تک کہ رب المال اپنے رأس المال کو مکمل طور پر وصول پالے اور نفع کا بٹوارہ صحیح نہیں یہاں تک کہ رب المال راس المال کو مکمل وصول کرلے، اس کے معتبر ہونے کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**مثل المصلي كمثل التاجر لَا يخلص له ربحه حتى يخلص له رأس ماله، كذالک المصلي لَا تقبل نافلته حتى يؤدي الفريضة**''(۲) (نمازی کی مثال تاجر کی ہے، اس کو نفع مکمل طور پر نہیں

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳۵، ۱۳۶۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۵۱۶، ۵۱۷، المغنی ۵/ ۲۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۷۔

(۲) حدیث: ''مثل المصلی کمثل التاجر......'' کی روایت سنن بیہقی (۲/ ۳۸۷) میں حضرت علی بن ابو طالب سے کی ہے، اور لکھا کہ اس میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

ملتا، یہاں تک کہ اس کا رأس المال مکمل طور پر اس کو مل جائے، اسی طرح نمازی کی نفل نماز قبول نہیں ہوتی یہاں تک کہ وہ فرض نماز ادا کرلے) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رأس المال پر قبضہ سے قبل نفع کا بٹوارہ صحیح نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ نفع اضافہ ہے، اور کسی چیز پر اضافہ، اصل کے سالم رہنے کے بعد ہی ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ مال جب مضارب کے قبضہ میں رہے گا تو مضاربت کا حکم علی حالہ باقی رہے گا، اب اگر ہم بٹوارہ کو صحیح قرار دے دیں تو اصل سے قبل فرع کی تقسیم ثابت ہوگی، اور یہ ناجائز ہے، اور جب بٹوارہ صحیح نہیں ہوگا تو اگر وہ مال جو مضارب کے قبضہ میں ہے ہلاک ہوجائے تو جس رقم کو انہوں نے آپس میں تقسیم کیا ہے وہی رأس المال ہوگا، لہٰذا مضارب پر واجب ہوگا کہ پورے رأس المال کو لوٹائے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: مضاربت میں نفع کو رأس المال کے مکمل ہونے کے بعد ہی تقسیم کیا جائے گا، اور رأس المال کے مکمل ہونے کے بعد جو باقی رہے وہ مضارب کے قبضہ میں رہے گا، اور مضاربت، شرط کے مطابق رہے گی۔

انہوں نے کہا: مضاربت میں رب المال اور عامل، نفع کو تقسیم نہیں کریں گے، یہاں تک کہ رأس المال نقدی ہوجائے یا اس کے بٹوارہ پر دونوں رضامند ہوجائیں، اس لئے کہ اگر اس کے نقدی ہونے یا اس کی تقسیم پر رضامندی سے قبل تقسیم کرلیں تو ہوسکتا ہے کہ سامان تجارت ہلاک ہوجائے یا ان کے بازار بدل جائیں تو رأس المال میں نقصان ہوجائے گا، اور نفع کے ذریعہ راس المال کی تلافی نہ ہونے سے رب المال کو ضرر لاحق ہوگا، اور اگر ان میں سے کوئی ایک اس کو نقدی بنانے کا مطالبہ کرے تو حاکم اس کی تعجیل یا تاخیر میں غور کرے گا، جو صحیح ہو اسے انجام دے گا، اور اگر وہ سامانوں کے بٹوارہ پر راضی ہوں تو بٹوارہ جائز ہوگا اور یہ بیع ہوگی (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اظہر یہ ہے کہ مضاربت میں عامل اپنے کام کی وجہ سے حاصل ہونے والے نفع میں اپنے حصہ کا مالک مال کے بٹوارہ سے ہوگا، نفع کے ظاہر ہونے سے نہیں، اس لئے کہ اگر ظاہر ہونے سے مالک ہوجائے تو شریک بن جائے گا، یہاں تک کہ اگر اس میں سے کچھ ہلاک ہو تو دونوں مالوں سے ہلاک ہوگا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ نفع رأس المال کی حفاظت کا ذریعہ ہے، اور ان کے یہاں اظہر کے بالمقابل قول یہ ہے کہ مساقات پر قیاس کرتے ہوئے وہ ظاہر ہونے سے مالک ہوجائے گا۔

نفع سے عامل کے حصہ میں اس کی ملکیت بٹوارہ کے ذریعہ مستحکم نہیں ہوگی، بلکہ رأس المال کو نقدی بنانے اور عقد فسخ کرنے سے مستحکم ہوگی، اس لئے کہ مال کو نقد بنائے بغیر اور فسخ سے پہلے عقد باقی رہتا ہے، یہاں تک کہ اگر بٹوارہ کے بعد کوئی نقص پیدا ہو تو تقسیم شدہ نفع کے ذریعہ اس کی تلافی کی جائے گی، یا بٹوارہ کے بغیر مال کو نقدی بنانے اور فسخ کرنے کے ذریعہ اس کی تلافی کی جائے گی، اس لئے کہ عقد ختم ہو چکا ہے، اور رأس المال کے حصول کا بھروسہ ہے یا صرف رأس المال کو نقدی بنانے اور رأس المال مالک کے لینے کے ساتھ ساتھ باقی کی تقسیم کے ذریعہ تلافی کی جائے گی اور لینے ہی کی طرح فسخ کرنا ہے، جیسا کہ یہی ابن مقری کی تعبیر ہے۔

اگر مضاربت میں علاحدگی سے پہلے کوئی ایک فریق نفع کی تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا انکار کرے، تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر رب المال انکار کرے تو اس کو مجبور کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ کہے گا، نفع رأس المال کی حفاظت کا ذریعہ ہے، اس لئے میں تمہیں نہیں دوں گا، یہاں تک کہ تم رأس المال میرے سپرد کرو، اور اگر انکار

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۷، ۱۰۸۔

(۱) التاج والإکلیل ۵/ ۳۶۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۷۷۔

کرنے والا عامل ہوتو اس کو مجبور کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ کہے گا: ہمیں اندیشہ ہے کہ خسارہ ہوجائے، پھر ہم جو لے لیں، اسے واپس کرنے کی ضرورت پڑ جائے۔

اگر وہ دونوں علاحدگی سے قبل تقسیم کرلیں تو جائز ہوگا، اس لئے کہ ممانعت ان دونوں کے حق کی وجہ سے تھی اور وہ دونوں راضی ہیں، اب اگر تقسیم کے بعد خسارہ ظاہر ہوتو عامل پر لازم ہوگا کہ اپنے وصول کردہ مال سے اس کی تلافی کرے، اس لئے کہ وہ نفع کا مستحق رأس المال رب المال کے سپرد کرنے کے بعد ہی ہوگا [۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مضاربت میں نفع ظاہر ہوتو رب المال کی اجازت کے بغیر عامل کے لئے اس میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہوگا، اس میں ان کے یہاں کوئی نزاع نہیں ہے۔

حنابلہ کے یہاں راجح مذہب اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ عامل تقسیم سے قبل ظاہر ہونے سے نفع میں اپنے حصہ کا مالک ہوجائے گا۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت ہے: بٹوارہ اور قبضہ سے قبل حساب لگا کر مال کو نقدی بنا کر اور فسخ کرکے عامل نفع میں اپنے حصہ کا مالک ہوجائے گا، ابن تیمیہ وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اس کو مختار کہا ہے۔

مرداوی نے کہا: قاضی اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس میں اس کی ملکیت آپسی بٹوارہ سے مستحکم ہوتی ہے، اس کے بغیر مستحکم نہیں ہوتی، بعض اصحاب (جیسے ابن ابوموسی وغیرہ) نے کہا: مکمل حساب سے ملکیت مستحکم ہوجاتی ہے، اسی کو ابوبکر نے قطعی کہا: ''القواعد'' میں کہا: امام احمد سے اسی کی صراحت منقول ہے [۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۸، المہذب ۱/ ۳۸۷۔

(۲) الإنصاف ۵/ ۴۴۵، ۴۴۶۔

مال مضاربت سے حاصل ہونے والا اضافہ:

۴۹- شافعیہ نے کہا: درخت کے پھل اور جانور کے بچے اور مال مضاربت سے حاصل ہونے والے دوسرے عینی اضافہ کو اصح قول میں مالک لے گا، اس لئے کہ یہ مال تجارت میں خرید وفروخت کے ذریعہ عامل کے تصرفات کی وجہ سے حاصل ہونے والے تجارتی فوائد نہیں ہیں، بلکہ عامل کے عمل کے بغیر، عین مال سے پیدا ہونے والے ہیں، اور اگر اضافہ رأس المال سے حاصل ہونے والا نہ ہو، مثلاً حاملہ جانور یا پھل لگا ہوا درخت خریدے تو راجح یہ ہے کہ بچہ اور پھل مال مضاربت میں ہیں۔

ایک قول ہے: یہ حاصل ہونے والے سارے فوائد، مضاربت کے مال ہیں، اس لئے کہ عامل کے اصل کو خریدنے کے سبب حاصل ہوئے ہیں [۱]۔

حنابلہ نے کہا (اور یہی مرداوی کے لکھنے کے مطابق صحیح ہے) کہ من جملہ نفع کے، مہر، پھل، اجرت، تاوان اور اسی طرح جانور کا بچہ ہیں ''الفروع'' میں ہے: اس کی ایک معقول وجہ ہے [۲]۔

مال مضاربت کے تلف ہونے اور اس کے خسارہ کی تلافی:

۵۰- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر مال مضاربت کو کام میں لانے اور اس میں تصرف کرنے کے بعد کچھ حصہ تلف ہوجائے یا اس میں خسارہ آجائے تو اس کی تلافی نفع سے ہوگی بشرطے کہ نفع ہو، یعنی تلف یا خسارہ کی وجہ سے رأس المال میں جو کمی آئے اس کو نفع سے پورا کیا جائے گا، پھر اگر نفع نہ ہو یا تلف یا خسارہ، نفع سے زیادہ ہو تو یہ رأس المال سے ہوگا، اس میں ان کے یہاں تفصیل ہے۔

موصلی نے کہا: مال مضاربت کا جو حصہ ہلاک ہو، وہ نفع سے ہلاک

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳۴، ۲۳۵۔

(۲) الإنصاف ۵/ ۴۴۷۔

ہوگا، اس لئے کہ وہ تابع ہے، جیسے زکاۃ کے باب میں معافی اور اگر زیادہ ہوتو رأس المال سے ہوگا، اس لئے کہ مضارب، امین ہے، لہذا اس پر ضمان نہیں ہوگا، اور اگر وہ نفع کو تقسیم کرلیں جبکہ مضاربت علی حالہ باقی رہے، پھر رأس المال سارا یا اس کا کچھ حصہ ہلاک ہوجائے تو نفع سے واپس لے گا، یہاں تک کہ پورا رأس المال وصول کرلے، اس لئے کہ نفع رأس المال پر اضافہ ہے، اور رأس المال کی سلامتی کے بعد ہی اضافہ کا علم ہوگا، لہذا نفع کا بٹوارہ صحیح نہیں ہوگا، اور ہلاکت اسی کی طرف لوٹے گی، اور اگر مضاربت کو فسخ کردیا جائے پھر دونوں نفع کو تقسیم کرلیں، پھر عقد مضاربت کریں اور رأس المال ہلاک ہوجائے تو دونوں نفع کو واپس نہیں کریں گے، اس لئے کہ یہ نئی مضاربت ہے پہلی ختم ہوچکی، لہذا اس کا حکم بھی ختم ہوچکا اور مضارب پر خسارہ کی شرط لگانا باطل ہوگا[1]۔

نووی نے کہا: بھاؤ گرنے کی وجہ سے مال مضاربت میں آنے والا نقصان ایسا خسارہ ہے جس کی تلافی نفع سے ہوگی، اسی طرح نئے عیب اور نئے مرض کی وجہ سے آنے والا نقصان ہے، رہا عینی نقص یعنی کچھ مال کا تلف ہونا تو اگر وہ مال میں خرید وفروخت کا تصرف کرنے کے بعد ہوتو جمہور کے نزدیک قطعی طور پر یہ ہے کہ جلنا اور دوسری آسمانی آفات، ایسا خسارہ ہے، جس کی تلافی نفع سے کی جائے گی، اور چوری وغصب کے سبب تلف میں، اگر تلف کرنے والے سے بدل وصول کرنا محال ہوتو اس میں دو قول ہیں، آسمانی آفت میں ایک جماعت نے دونوں قولوں کو ذکر کیا ہے، اور اصح یہ ہے کہ سب میں تلافی ہوگی۔

اور اگر نقصان تصرف سے قبل ہوتو دو قول ہیں، اول: یہ خسارہ ہے، لہذا اس کی تلافی بعد میں ہونے والے نفع سے ہوگی، اس لئے کہ عامل کے قبضہ کرنے کی وجہ سے وہ مضاربت کا مال بن جائے گا، اصح قول یہ ہے کہ یہ رأس المال سے تلف ہوگا، نفع سے نہیں، اس لئے کہ کام کے ذریعہ ابھی عقد پختہ نہیں ہوا ہے۔

یہ مال مضاربت کے کچھ حصہ کے تلف ہونے کی حالت میں ہے، لیکن اگر تصرف سے قبل یا اس کے بعد کسی آسمانی آفت سے سارا مال تلف ہوجائے تو مضاربت ختم ہوجائے گی، اسی طرح اگر مالک اس کو تلف کردے، لیکن اگر کوئی اجنبی سارے مال مضاربت کو یا کچھ کو تلف کردے تو اس سے اس کا بدل لیا جائے گا اور اس میں مضاربت برقرار رہے گی[1]۔

بہوتی نے کہا: اگر تصرف کے بعد سارا یا کچھ رأس المال تلف ہوجائے، یا رأس المال عیب دار ہوجائے یا کسی مرض یا صفت کی تبدیلی کے سبب خسارہ ہوجائے، یا رأس المال میں مضارب کے تصرف کے بعد بھاؤ گرجائے تو خسارہ کی تلافی باقی ماندہ مال کے نفع سے، اس کی تقسیم سے قبل کی جائے گی، چاہے وہ نقدی ہو یا حساب لگا کر اس کو نقدی بنالیا جائے، اس لئے کہ یہ ایک مضاربت ہے، لہذا رأس المال کے مکمل ہوئے بغیر عامل کو کچھ نہیں ملے گا۔

اور اگر کچھ رأس المال اس میں عامل کے تصرف سے قبل تلف ہوجائے تو تلف شدہ میں مضاربت فسخ ہوجائے گی اور باقی ماندہ ہی مضاربت کا رأس المال ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جو تصرف سے قبل کسی طرح ہلاک ہوگیا ہے، جو قبضہ سے قبل تلف شدہ کے مشابہ ہوگا، تصرف کے بعد تلف ہونے کا حکم الگ ہے، اس لئے کہ وہ تجارت میں چل چکا ہے۔

انہوں نے کہا: جب تک عقد رأس المال پر باقی رہے گا، اس کے نفع سے اس کے خسارہ کی تلافی واجب ہوگی، اگرچہ دونوں نفع تقسیم

---

(۱) الاختیار ۳/ ۲۰، ۲۴، ۲۵۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۳۸، ۱۳۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۸، ۳۱۹۔

کرلیں، اس لئے کہ یہ ایک مضاربت ہے، اور ان دونوں کے اتفاق کے بغیر عقد باقی رہتے ہوئے نفع کی تقسیم حرام ہے، اس لئے کہ اگر رب المال گریز کرتا ہے تو یہ اس کے رأس المال کے تحفظ کا ذریعہ ہے، کیونکہ وہ خسارہ سے بے خوف نہیں، اور اس کی تلافی نفع سے کرے گا، اور اگر عامل گریز کرتا ہے تو اس کو یہ خوف ہے کہ وہ جو لے گا ایسے وقت میں اسے واپس کرنا اس پر لازم ہوگا، جب وہ واپس نہیں کر سکے گا، لہذا ان دونوں میں سے کسی کو بھی مجبور نہیں کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مال مضاربت کے خسارہ کی تلافی نفع سے ہوگی، یہ صحیح مضاربت یا اس فاسد مضاربت میں ہے، جس میں مضاربت مثل ہو، رہی وہ مضاربت جس میں اجرت مثل ہو تو اس میں تلافی نہیں ہوگی، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جو مسئلہ اصل کے لحاظ سے مضاربت کی حقیقت سے نکل جائے تو اس میں اجرت مثل ہوگی، لیکن اگر اس کو مضاربت شامل ہو، البتہ اس کی کسی شرط میں خلل آجائے تو اس میں مضاربت مثل ہوگی۔

اگر مضارب اور رب المال نفع سے تلافی نہ کرنے کی شرط پر کام کریں تو اس پر عمل نہیں ہوگا اور شرط لغو ہوگی، صاوی نے کہا: یہی مالک اور ابن قاسم کے قول کا ظاہر ہے، اور بہرام نے اس کے بالمقابل قول ایک جماعت سے نقل کیا ہے، انہوں نے کہا: تلافی اس صورت میں ہوگی جب دونوں اس کے خلاف شرط نہ لگائیں، ورنہ اس شرط پر عمل ہوگا، بہرام نے کہا: اس کو بہت سے لوگوں نے مختار کہا ہے، یہی راجح ہے، اس لئے کہ اصل، شرط کو عمل میں لانا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "المسلمون علی شروطھم"[2]

(مسلمان اپنی شرطوں پر قائم رہیں گے)، جب تک اس کے خلاف کوئی نص نہ ہو۔

ان حضرات نے کہا: کسی آسمانی آفت کی وجہ سے، مال مضاربت کا جو حصہ تلف ہوجائے، اس کی بھی تلافی نفع سے کی جائے گی، اور اسی حکم میں اس کو بھی رکھا گیا ہے، جسے چور یا عشار (عشر کا محصل) لے لے، اگرچہ مال میں کام کرنے سے قبل تلف ہوا ہو، بشرطیکہ رب المال نے عامل سے مال مضاربت اپنے قبضہ میں نہ لیا ہو، اور اگر وہ اصل سے ناقص حالت میں اس کو قبضہ میں لے لے پھر اسے اس کو لوٹا دے تو اس کی تلافی نفع سے نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اس صورت میں نئے سرے سے مضاربت ہوجائے گا، اور تلافی اسی وقت ہوتی ہے جب اصل مال کا کوئی حصہ باقی ہو، اور اگر وہ سارا تلف ہوجائے پھر اس کے لئے رب المال اس کا بدل دے تو دوسرے کے نفع سے پہلے کی تلافی نہیں کی جائے گی[1]۔

صحیح مضاربت میں رب المال کے حقوق:

۵۱- صحیح مضاربت میں اگر نفع ہو تو رب المال، مقررہ نفع کا مستحق ہوگا اور اگر نفع نہ ہو تو اس کے لئے مضارب پر کچھ واجب نہیں ہوگا[2]۔

مال مضاربت کی زکاۃ:

۵۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مضاربت کے رأس المال کی زکاۃ رب المال پر واجب ہوگی[3]۔

البتہ نفع کی زکاۃ کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف اور

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۱۷، ۵۲۰۔

(۲) حدیث: "المسلمون علی شروطھم......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲۶) نے حضرت عمرو بن عوف المزنی سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۶۹۰، ۶۹۹، ۷۰۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۸۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۲/ ۲۰۴، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۸، المدونۃ ۵/ ۹۸، القلیوبی ۲/ ۳۱، المغنی ۳/ ۳۸۔

تفصیل ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''زکاۃ''، فقرہ/۹۶۔

فاسد مضاربت کے آثار:

۵۳ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فاسد مضاربت کے آثار حسب ذیل ہیں:

الف۔ نفع (اگر حاصل ہو) سارا رب المال کا ہوگا، اس لئے کہ نفع اس کے مال کی بڑھوتری ہے، مضارب شرط کی وجہ سے ہی اس کے ایک حصہ کا مالک ہوتا ہے، اور شرط صحیح نہیں، اس لئے کہ جب مضاربت فاسد ہوجائے گی تو شرط بھی فاسد ہوجائے گی، لہذا مضارب نفع میں سے کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، اور یہ سارا رب المال کا ہوگا۔

ب۔ مضارب کو اجرت مثل ملے گی (مال میں خسارہ ہو یا نفع) اس لئے کہ اس کا عمل، مقررہ رقم کے مقابلہ میں تھا اور جب مقرر کرنا صحیح نہیں رہے گا تو اس کے کام کو اس پر لوٹانا واجب ہوگا، اور یہ محال ہے، لہذا اس کے لئے اجرت مثل واجب ہوگی، نیز اس لئے کہ مضاربت فاسدہ، اجارہ فاسدہ کے معنی میں ہے، اور اجارۂ فاسدہ میں، اجیر، مقررہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا، بلکہ اجرت مثل کا مستحق ہوتا ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک مضارب کو مطلقاً اس کے کام کی اجرت مثل ملے گی، یہی ظاہر روایت ہے، مال میں نفع ہو یا نہ ہو، لیکن مشروط پر اضافہ نہیں ہوگا، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے، امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر مال میں نفع نہ ہو تو مضارب کو کوئی اجرت نہیں ملے گی، ابن عابدین نے کہا: یہی صحیح ہے، تاکہ فاسد مضاربت، صحیح مضاربت سے بڑھ نہ جائے پھر انہوں نے کہا: اختلاف اس صورت میں ہے، جبکہ نفع ہو، لیکن اگر نفع نہ ہو تو اس کو اجرت مثل ملے گی، خواہ اس کی مقدار جتنی زیادہ ہو اس لئے کہ اس کی مقدار کو غیر موجود نفع کے نصف کے ساتھ متعین کرنا ممکن نہیں ہوگا، لیکن ''الواقعات'' میں ہے: امام ابو یوسف کا یہ قول، نفع ہونے کی حالت کے ساتھ خاص ہے، اور امام محمد کا قول (کہ اجرت مثل ہے جتنی بھی ہوجائے)، اس سے عام حالت کے لئے ہے[1]۔

اصل مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ جو مسئلہ اپنی اصل کے لحاظ سے مضاربت کی حقیقت سے نکل جائے اس میں اجرت مثل ہوگی، البتہ اگر مضاربت میں داخل ہو، لیکن اس کی کسی شرط میں خلل ہوجائے تو اس میں مضاربت مثل ہوگی اور انہوں نے کہا اگر مضاربت فاسد ہوجائے تو مضارب کا حق، مختلف حالات کے لحاظ سے الگ الگ حسب ذیل ہوگا:

الف۔ اگر نفع ہو تو مضارب نفع میں اجرت مثل اور اس مال میں مضاربت مثل کا مستحق ہوگا۔

مثلاً اگر رأس المال سامان ہو اور رب المال اسے دے اور مضارب اس کو بیچے اور اس کے ثمن میں مضاربت کے طور پر کام کرے، یا رأس المال، رہن یا ودیعت یا دین ہو، اور رب المال مضارب کو وکیل بنائے کہ اس کو چھڑائے، اور چھڑا کر اس میں مضاربت کے طور پر کام کرے، یا نقدین میں کوئی ایک ہو جو رب المال مضارب کو دے کہ اس کی بیع صرف کرے، پھر بیع صرف کے بعد مضاربت کے طور پر اس میں کام کرے تو اگر مضارب کام کرے سامان کو فروخت کرنے یا رہن یا ودیعت یا دین کو چھڑانے یا بیع صرف کرنے کا ذمہ لینے کے عوض اس کو اجرت مثل ملے گی اور یہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۰۸، روضۃ الطالبین ۵/۱۲۵، کشاف القناع ۳/۵۱۱، ۵۱۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۸۴۔

اجرت، رب المال کے ذمہ میں ہوگی۔

مضارب کے لئے ان تمام صورتوں میں اجرت مثل کے ساتھ مال کے نفع میں (اگر اس میں نفع ہو) مضاربت مثل ہوگی، رب المال کے ذمہ میں نہیں ہوگی، حتی کہ اگر نفع نہ ہو تو اس کو کچھ نہیں ملے گا۔

ب۔ مضارب، اس مال کی مضاربت مثل کا مستحق ہوگا:

مثلاً اگر نفع میں عامل کے حصہ کا علم نہ ہو یا اگر مضاربت کو مبہم رکھا جائے یا ابتداء یا انتہاء کے لحاظ سے اس میں تاجیل کر دی جائے، یا عامل کو ضامن قرار دیا جائے، یا قلیل الوجود چیز کے خریدنے کی اس پر شرط لگائی جائے تو مضارب کے لئے ہر صورت میں، نفع میں مضاربت مثل ہوگی، اگر وہ کام کرے اور مال میں نفع ہو، ورنہ اس کے لئے رب المال کے ذمہ میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔

ج۔ مضارب اجرت مثل کا مستحق ہوگا:

یہ ماسبق اور اس جیسی صورتوں کے علاوہ مضاربات فاسدہ میں ہوگا، جیسے اس کے قبضہ کی شرط لگانا، یا اس سے مشورہ کرنے، یا اس پر امین رکھنے کی شرط لگانا، یا جیسے کپڑا سینے یا کاٹنے، یا جگہ یا زمانہ یا شخص کی تعیین یا مشارکت یا ملاوٹ کی شرط لگانا۔

مالکیہ نے مضاربات فاسدہ میں جہاں مضاربت مثل ہے اور جہاں اجرت مثل ہے، دونوں میں کئی لحاظ سے فرق کیا ہے:

الف۔ جس میں مضاربت مثل ہوگی اگر نفع حاصل نہ ہو تو اس میں مضارب کو کچھ نہیں ملے گا، اس کے برخلاف اجرت مثل کا کوئی تعلق نفع حاصل ہونے سے نہیں ہوگا، بلکہ وہ ذمہ میں ثابت ہوگی، اگرچہ نفع نہ ہو۔

ب۔ جس میں مضاربت مثل ہوگی، کام کرنے سے پہلے اس کو فسخ کر دیا جائے گا اور کام کرنے سے وہ فوت ہو جائے گا اور جس میں اجرت مثل ہوگی، جیسے ہی اطلاع ملے اس کو فسخ کر دیا جائے گا، اور اس کو اس کے کام کی اجرت ملے گی۔

ج۔ اگر عامل مضاربت مثل کا حقدار ہو تو وہ دوسرے قرض خواہوں سے زیادہ حقدار ہوگا اور اگر اجرت مثل کا حقدار ہو تو ان کے مساوی ہوگا، یہ ''المدونۃ'' اور ''الموازیہ'' کا ظاہر ہے، بشرطیکہ فساد کی وجہ اس کے کام کی شرط لگانا نہ ہو (جیسے اس پر سلائی کی شرط لگانا) کہ اس صورت میں وہ قرض خواہوں سے زیادہ حق دار ہوگا، اس لئے کہ وہ کاریگر ہوگا[1]۔

۵۴- ''الفتاوی الہندیہ'' میں الفصول العمادیہ'' کے حوالہ سے منقول ہے کہ جو کام مضارب کے لئے صحیح مضاربت میں جائز ہے، جیسے خرید وفروخت یا اجارہ یا بضاعت وغیرہ وہ فاسد مضاربت میں بھی جائز ہے[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: فاسد مضاربت میں عامل کے تصرفات اسی طرح نافذ ہیں، جیسے صحیح مضاربت میں اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں، اس لئے کہ رب المال کی طرف سے تصرف کی اجازت ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی شرط وغیرہ نہ پائے جانے کی وجہ سے (مثلاً اس کا غیر نقدی ہونا) مضاربت فاسد ہو جائے اور اجازت باقی رہ جائے تو اجازت کے بقاء کے مدنظر، عامل کا تصرف نافذ ہوگا، جیسے فاسد وکالت، یہ اس وقت ہے جب مالک اپنے مال کے ذریعہ اس کے ساتھ مضاربت کرے، لیکن اگر وکالت یا ولایت کی وجہ سے دوسرے کے مال کے ذریعہ مضاربت کرے یا عدم اہلیت کی وجہ سے مضاربت فاسد ہو جائے تو اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا[3]۔

---

(۱) الشرح الصغیر وبلغۃ السالک ۳/۶۸۶، ۶۹۰، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/۵۱۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/۲۹۶۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/۲۲۸، ۲۲۹، کشاف القناع ۳/۵۱۱، ۵۱۲۔

۵۵- حنفیہ اور حنابلہ نے کہا: فاسد مضاربت میں عامل پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس کے صحیح میں ضمان نہیں اس کے فاسد میں بھی ضمان نہیں ہوگا[1]۔

رب المال اور مضارب کا اختلاف:

بعض مسائل میں رب المال اور مضارب کے درمیان اختلاف ہوسکتا ہے، ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

اول-عموم وخصوص میں رب المال اور مضارب کا اختلاف:

۵۶- حنفیہ نے عموم وخصوص میں، رب المال اور مضارب کے اختلاف کی تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر عموم وخصوص میں ان کا اختلاف ہوتو عموم کے دعوے دار کا قول معتبر ہوگا، مثلا ایک عمومی تجارتوں میں یا عمومی مقامات پر یا عام اشخاص کے ساتھ مضاربت کا دعوی کرے، دوسرا کسی خاص نوع کی تجارت، خاص مقام اور خاص شخص کے ساتھ مضاربت کا دعوی کرے، اس لئے کہ عموم کے دعوے دار کا قول، عقد کے مقصود، یعنی نفع کے موافق ہے، اور نفع عموم میں زیادہ ہوتا ہے۔

اور اگر قید لگانے اور نہ لگانے میں دونوں کا اختلاف ہوتو قید نہ لگانے والے کے دعوے دار کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہ عقد کے مقصود، یعنی نفع کے زیادہ قریب ہے۔

حسن بن زیاد نے کہا: دونوں صورتوں میں رب المال کے قول کا اعتبار ہوگا، ایک قول ہے کہ یہ امام زفر کا قول ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اجازت، رب المال سے حاصل کی جاتی ہے، لہذا اس میں اسی کا قول معتبر ہوگا۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸۴، کشاف القناع ۳/ ۵۱۲۔

اگر دونوں کے لئے بینہ قائم ہوجائیں تو عموم وخصوص میں اختلاف کی حالت میں عموم کے دعوے دار کا بینہ معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہ زیادتی کو ثابت کرتا ہے اور قید لگانے اور نہ لگانے میں اختلاف کی حالت میں قید لگانے کے دعوے دار کے بینہ کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ وہ اس میں زیادتی کو ثابت کرتا ہے اور قید نہ لگانے کا بینہ، خاموش ہے۔

اگر دونوں خصوص پر متفق ہوجائیں، البتہ اس خاص میں اختلاف ہو، چنانچہ رب المال کہے: میں نے تم کو کپڑے میں مضاربت کے لئے دیا اور مضارب کہے: اناج میں مضاربت کے لئے تو (ان کے یہاں بالاتفاق) رب المال کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہاں عقد کے مقصود کی بنیاد پر ترجیح دینا ممکن نہیں، اس لئے کہ وہ دونوں اس میں برابر ہیں، لہذا اجازت کی بنیاد پر ترجیح ہوگی، اور اجازت رب المال سے حاصل ہوتی ہے۔

اگر دونوں بینہ (گواہ) قائم کردیں تو مضارب کا بینہ معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس کا بینہ ثابت کرنے والا اور رب المال کا بینہ نفی کرنے والا ہے، کیونکہ اس کو اثبات کی ضرورت نہیں اور مضارب کو اپنے اوپر سے ضمان دور کرنے کے لئے اثبات کی ضرورت ہوگی، لہذا زیادتی ثابت کرنے والا بینہ اولی ہوگا[1]۔

دوم: رأس المال کی مقدار میں رب المال اور مضارب کا اختلاف:

۵۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مضاربت کے لئے دیئے گئے رأس المال کی مقدار میں رب المال اور عامل کا اختلاف ہو: رب المال کہے: میں نے دو ہزار دیا، اور عامل کہے: نہیں، بلکہ تم نے ایک ہزار دیا تو عامل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ مدعا علیہ ہے اور وہ امین ہے،

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۲۳۔

نیز اس لئے کہ مقبوضہ چیز کی مقدار میں قابض، خواہ امین ہو یا ضامن اس کے قول کا اعتبار ہوتا ہے: جیسے اگر وہ اس کا انکار کردے، نیز اس لئے کہ اصل قبضہ کا نہ ہونا ہے، لہذا وہ جس مقدار کا اقرار کرے گا اس کے علاوہ اس پر لازم نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ رب المال اس پر ایک چیز کے قبضہ کا دعوی کرتا ہے جس کا وہ منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔

ابن قدامہ نے ابن المنذر سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: ہماری یاد داشت کے مطابق تمام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ رأس المال کی مقدار میں عامل کا قول معتبر ہے۔

شافعیہ نے حکم سابق میں یہ قید لگائی ہے کہ مال میں نفع نہ ہو، لیکن اگر مال میں نفع ہو تو مسئلہ میں دو قول ہیں: اول، عامل کا قول معتبر ہوگا، دوم: دونوں حلف اٹھائیں گے، اس لئے کہ دونوں کا اس میں اختلاف ہوگیا کہ نفع میں دونوں کتنے کتنے کے مستحق ہیں، لہذا دونوں حلف اٹھائیں گے، جیسے اگر نفع کی مشروط مقدار میں دونوں کا اختلاف ہوجائے، شیرازی نے کہا: صحیح پہلا قول ہے، اس لئے کہ مشروط نفع میں اختلاف عقد کی صفت میں اختلاف ہے، لہذا دونوں حلف اٹھائیں گے، جیسے اگر خرید وفروخت کرنے والوں کا ثمن کی مقدار میں اختلاف ہوجائے اور یہ اختلاف مقبوض میں ہے، اس لئے ظاہر، منکر کے ساتھ ہے، جیسے اگر خرید وفروخت کرنے والوں میں ثمن پر قبضہ کے سلسلہ میں اختلاف ہو تو فروخت کرنے والے کے قول کا اعتبار ہوتا ہے۔

حنفیہ نے مزید کہا: اگر اس کے ساتھ نفع کی مقدار میں اختلاف ہو تو صرف نفع کی مقدار کے بارے میں رب المال کے قول کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ اسی کی طرف سے حاصل ہوتا ہے، اور دونوں میں سے جو بھی بینہ قائم کردے کیا جائے گا اور اگر دونوں بینہ قائم کردیں تو رب المال کے رأس المال میں زیادتی کے اپنے دعوے میں رب المال کا بینہ معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس سلسلہ میں اس میں اثبات زیادہ ہے، اور مضارب کے نفع میں زیادتی کے اپنے دعوے میں، مضارب کا بینہ معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس سلسلہ میں اس میں اثبات زیادہ ہے [(۱)]۔

سوم - اصل مضاربت میں رب المال اور مضارب کے درمیان اختلاف:

فقہاء نے اصل مضاربت میں رب المال اور مضارب کے درمیان اختلاف کی چند صورتیں لکھی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف- رأس المال کے مضاربت یا قرض ہونے میں دونوں کا اختلاف:

۵۸ - رأس المال کے مضاربت یا قرض ہونے میں رب المال اور مضارب کے اختلاف کے حکم کی تفصیل فقہاء نے کی ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر رب المال کہے: میں نے تمہیں مال، مضاربت کے طور پر دیا، اور مضارب کہے: تم نے مال مجھے قرض میں دیا ہے، اور نفع میرا ہے تو رب المال کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مضارب اس پر تملیک کا دعوی کرتا ہے، اور وہ منکر ہے اور اگر دونوں بینہ پیش کردیں تو مضارب کا بینہ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ تملیک ثابت کرتا ہے، نیز اس لئے کہ دونوں بینہ میں تضاد نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ پہلے اس کو مضاربت کے طور پر دے، پھر اسے قرض بنادے۔

اور اگر مضارب کہے: تم نے مضاربت کے طور پر مجھے دیا ہے اور رب المال کہے: نہیں، بلکہ قرض دیا ہے تو مضارب کا قول معتبر ہوگا،

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۴۹۲، المدونہ ۵/ ۱۲۷، المہذب ۱/ ۳۹۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۶، ۷/ ۱۴، المغنی ۵/ ۷۸۔

اس لئے کہ دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ لینا رب المال کی اجازت سے تھا، اور رب المال، مضارب پر ضمان کا دعوی کرتا ہے اور وہ منکر ہے، لہذا اسی کا قول معتبر ہوگا، اگر دونوں کے بینہ قائم ہوجائیں تو رب المال کا بینہ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اصل ضمان کو ثابت کرتا ہے [1]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر رب المال کہے: میں نے مال تمہیں مضاربت کے طور پر دیا، اور عامل کہے: بلکہ قرض دیا تو عامل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہاں رب المال، نفع کا دعوی کرنے والا ہے، لہذا اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔

اگر کوئی دوسرے سے کہے: میرے پاس تمہارے ایک ہزار درہم مضاربت کے طور پر ہیں اور رب المال کہے: نہیں، بلکہ یہ تمہارے پاس قرض کے ہیں تو رب المال کا قول معتبر ہوگا [2]۔

شافعیہ کے نزدیک (جیسا کہ شہاب رملی کہتے ہیں) اگر مالک کہے: مضاربت کے لئے ہے اور دوسرا کہے قرض ہے، جبکہ مال اور نفع باقی ہو تو بظاہر قرض کے مدعی کا قول معتبر ہوگا، اس کے چند وجوہ ہیں مثلا: وہ نفع کو اپنے لئے یہ کہہ کر طے کر دینے پر قادر ہے کہ میں نے اس کو اپنے لئے خریدا تو اس صورت میں اسی کا قول معتبر ہوگا، اور اگر عامل کے ہاتھ میں مال تلف ہونے کے بعد ان دونوں کا قول برعکس ہو تو عامل کی تصدیق کی جائے گی (جیسا کہ انصاری، بغوی اور ابن الصلاح کا فتوی ہے)، اس لئے کہ وہ دونوں تصرف کے جواز پر متفق ہیں، اور اصل ضمان کا نہ ہونا ہے، اور اگر دونوں اپنے دعوے پر بینہ پیش کر دیں تو اس میں دو قول ہیں: راجح قول ہے کہ مالک کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ ان کے ساتھ زائد علم ہے [3]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کسی کو مال دے، تا کہ اس سے تجارت کرے، پھر دونوں میں اختلاف ہوجائے، رب المال کہے: مثلا آدھے نفع پر مضاربت کے لئے تھا، لہذا اس کا نفع ہم دونوں میں تقسیم ہوگا، عامل کہے: قرض تھا، لہذا سارا نفع میرا ہوگا .... تو رب المال کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل، اس پر اس کی ملکیت کا باقی رہنا ہے، لہذا رب المال سے حلف لیا جائے گا اور نفع دونوں میں آدھا آدھا تقسیم کر دیا جائے گا، اور اگر ہر ایک اپنے دعوے پر بینہ پیش کرے تو دونوں کے بینہ میں تعارض ہوگا اور دونوں ساقط ہوجائیں گے اور نفع دونوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا، اس کی صراحت، مہنا کی روایت میں ہے، اس لئے کہ اصل، اس پر رب المال کی ملکیت کا باقی رہنا ہے، نفع اس کے تابع ہے، البتہ اس نے آدھے نفع کا عامل کے لئے اعتراف کرلیا ہے، لہذا باقی اپنی اصل پر باقی رہے، اور راجح مذہب یہ ہے کہ عامل کا بینہ مقدم ہوگا [1]۔

ب- رأس المال کے مضاربت یا بضاعت ہونے میں دونوں کا اختلاف:

۵۹- رأس المال کے مضاربت یا بضاعت ہونے میں مضاربت کے فریقین میں اختلاف کی صورت میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر رب المال کہے: میں نے تمہیں بضاعت کے طور پر دیا، اور مضارب کہے: آدھے پر مضاربت کے طور پر دیا، تو رب المال کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مضارب، شرط کی وجہ سے نفع حاصل کرتا ہے، اور وہ منکر ہے، لہذا اس کا قول کہ اس نے اس کی شرط نہیں لگائی معتبر ہوگا، نیز اس لئے کہ مضارب، دوسرے کے مال میں استحقاق کا دعوی کرتا ہے، لہذا مال والے کا قول معتبر ہوگا۔

اگر مضارب کہے: تم نے مال مجھے قرض دیا تھا، اور نفع میرا ہے اور رب المال کہے: میں نے اسے تمہیں بضاعت کے طور پر دیا تھا، تو

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۰۔
(۲) المدونۃ ۵/ ۱۲۷۔
(۳) أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۲/ ۳۹۲۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۵۲۳، ۵۲۴۔

رب المال کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ مضارب اس پر تملیک کا دعوی کرتا ہے اور وہ منکر ہے، اور اگر دونوں بینہ پیش کردیں تو مضارب کا بینہ معتبر ہوگا [1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر عامل دعوی کرے کہ وہ مضاربت کے طور پر ہے اور رب المال کہے: بلکہ میں نے اسے بضاعت کے طور پر تمہیں دیا تھا، تاکہ تم اس سے میرے لئے کام کرو تو اس صورت میں رب المال کا قول اس کی اس قسم کے ساتھ معتبر ہوگا کہ یہ مضاربت کے طور پر نہیں ہے، اور عامل کے لئے اجرت مثل ہوگی، بشرطیکہ اس کے دعوے سے زیادہ نہ ہو کہ اس سے زیادہ نہیں دی جائے گی، اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو عامل کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، بشرطیکہ وہ ایسا آدمی ہو کہ اس جیسے لوگوں کو مضاربت میں استعمال کیا جاتا ہو [2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر رب المال کہے: یہ بضاعت کے طور پر تھا، لہذا اس کا نفع میرا ہے، اور عامل کہے: مضاربت کے طور پر تھا، اس کا نفع ہم دونوں کا ہے تو دونوں سے دوسرے فریق کے دعوے کے انکار پر حلف لیا جائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے دوسرے فریق کے دعوے کا منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اور عامل کو اجرت مثل ملے گی، باقی رب المال کا ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے مال کی پیداوار ہے جو اس کے تابع ہوگی [3]۔

ج- رأس المال کے مضاربت یا غصب ہونے میں دونوں کا اختلاف:

٦٠ - حنفیہ نے کہا: اگر مضارب کہے: تم نے مضاربت کے لئے مجھے دیا تھا، اور مال میں کام کرنے سے پہلے وہ ضائع ہوگیا، اور رب المال کہے: تم نے غصب کرکے لیا تھا تو مضارب پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر موجب ضمان سبب کے وجود کا اقرار نہیں کیا ہے، صرف اس کا اقرار کیا کہ رب المال نے مال اس کے سپرد کیا تھا اور یہ اس پر ضمان کو واجب کرنے والا نہیں اور رب المال اس پر غصب کا دعوی کرتا ہے جو ضمان کو واجب کرنے والا ہے، اور وہ اس کا منکر ہے، تو اگر اس سے کام کرنے کے بعد ضائع ہوجائے تو وہ مال کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ دوسرے کے مال میں اس کا کام کرنا، اس پر ضمان کے وجوب کا سبب ہے، جب تک کہ اس میں مال کے مالک کی اجازت ثابت نہ ہو، اور اس کے انکار کی وجہ سے یہ ثابت نہیں، اور اگر وہ دونوں بینہ پیش کردیں تو دونوں صورتوں میں مضارب کا بینہ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ بینہ کے ذریعہ رب المال کی طرف سے سپردگی اور کام کے لئے اس کی اجازت کو ثابت کرتا ہے۔

اگر مضارب کہے: میں نے یہ مال، مضاربت کے طور پر تم سے لیا، پھر اس میں میرے کام کرنے سے قبل یا کام کرنے کے بعد ضائع ہوگیا، اور رب المال کہے: تم نے اس کو مجھ سے غصب کرکے لیا تھا تو رب المال کا قول معتبر ہوگا اور مضارب ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے لینے کا اقرار کیا، اور وہ ضمان کے وجوب کا سبب ہے، پھر اس نے ساقط کرنے والے سبب کا دعوی کیا، یعنی اس کے مالک کی اجازت کا تو اس میں دلیل کے بغیر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی [1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر عامل کہے: مال میرے ہاتھ میں مضاربت کے طور پر یا ودیعت ہے، رب المال کہے: نہیں، بلکہ تم نے مجھ سے غصب کیا ہے یا تم نے مجھ سے اس کو چرایا ہے تو عامل کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اور بینہ پیش کرنا رب المال پر ہوگا، اس لئے کہ وہ مدعی

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۰۔
(۲) المدونہ ۵/ ۱۲۷، الخرشی ۶/ ۲۲۴۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۲۴۔

(۱) المبسوط ۲۲/ ۹۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۳۵۔

ہے، نیز اس لئے کہ اصل، غصب اور چوری نہ ہونا ہے، اگر چہ وہ غاصب یا چور لگتا ہو[1]۔

د- عقد کے مضاربت یا وکالت ہونے میں دونوں کا اختلاف:

۶۱ - شافعیہ نے کہا: اگر اصل مضاربت میں عامل اور رب المال کے درمیان اختلاف ہو، عامل کہے: تم نے میرے ساتھ مضاربت کیا، اور مالک کہے: نہیں، بلکہ میں نے تم کو وکیل بنایا تو قسم کے ساتھ مالک کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ اصل عمل کے مقابلہ میں کسی چیز کا نہ ہونا ہے، اور جب وہ حلف اٹھالے تو وہ مال اور اس کا نفع لے لے گا، اور اس پر دوسرے کے لئے کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر دونوں بینہ قائم کردیں تو بہ ظاہر (جیسا کہ انصاری نے کہا) عامل کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس کے ساتھ زائد علم ہے۔

شہاب الدین رملی نے کہا: قسم کے ساتھ مالک کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ اصل چیز میں جس کا قول معتبر ہوتا ہے، اس کی صفت میں بھی اسی کا قول معتبر ہوگا، ساتھ ہی ساتھ اصل امین نہ بنانا ہے جو ضمان کو دور کرنے والا ہے[2]۔

ھ- عامل کا مضاربت سے انکار کرنا:

۶۲ - حنفیہ نے کہا: اگر مضارب مضاربت ہی کا انکار کردے، اور رب المال دعوی کرے کہ اس نے مضاربت کے طور پر اس کو مال دیا ہے تو مضارب کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ رب المال اس پر دعوی کرتا ہے کہ اس نے اس کے مال پر قبضہ کیا اور وہ انکار کرتا ہے، لہذا اسی کا قول معتبر ہوگا، اور اگر وہ انکار کرنے کے بعد اقرار کرلے تو

(۱) شرح الخرشی ۶/ ۲۲۴، ۲۲۵۔

(۲) أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۲/ ۳۹۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۷۔

ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مال مضاربت کے لئے دے، پھر اس سے اس کا مطالبہ کرے اور وہ کہے: تم نے مجھے کچھ نہیں دیا، پھر کہے: نہیں **استغفر اللّٰہ العظیم** تم نے مجھے ایک ہزار درہم، مضاربت کے طور پر دیا ہے تو وہ مال کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ امین ہے، اور اگر امین، امانت سے انکار کردے تو اس کا ضامن ہوتا ہے، جیسے مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی)، یہ اس لئے کہ عقد مضاربت عقد لازم نہیں ہے، بلکہ عقد جائز ہے، فسخ کا احتمال رکھتا ہے، لہذا اس کا انکار کرنا اس کو فسخ کرنا یا اس کو اٹھانا ہوگا، اور جب عقد اٹھ جائے گا تو اس پر مال قابل ضمان ہوجائے گا، پھر اگر وہ انکار کے باوجود اس سے کوئی چیز خریدے تو اپنے لئے خریدنے والا ہوگا، اس لئے کہ وہ مال کا ضامن ہے، لہذا مضاربت کا حکم باقی نہیں رہے گا، کیونکہ مضاربت کا ایک حکم یہ ہے کہ مال، اس کے ہاتھ میں امانت ہو، اور جب وہ ضامن بن جائے گا تو امین باقی نہیں رہے گا، اور اگر وہ انکار کے بعد اقرار کرلے تو ضمان ختم نہیں ہوگا، اس لئے کہ انکار کی وجہ سے عقد ختم ہوگیا، لہذا وہ کسی نئے سبب کے بغیر دوبارہ نہیں لوٹے گا[1]۔

چہارم- خریدی ہوئی چیز کے مضاربت کے لئے یا عامل کے لئے ہونے میں رب المال اور مضارب کا اختلاف:

۶۳ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر عامل کہے: میں نے یہ سامان اپنے لئے خریدا ہے رب المال کہے: تم نے مضاربت کے لئے اس کو خریدا ہے یا عامل کہے: میں نے اس کو مضاربت کے لئے خریدا ہے، اور رب المال کہے: نہیں، بلکہ تم نے اپنے لئے خریدا ہے تو عامل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ کبھی اپنے لئے خریدتا ہے، اور کبھی

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۰، ۱۱۱۔

مضاربت کے لئے اوران دونوں میں نیت کے بغیر امتیاز نہیں ہوسکتا، لہذا عامل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ یہاں اختلاف، خریدار کی نیت میں ہے، اس کو اپنی نیت کا زیادہ علم ہے، دوسرے کو اس کی خبر نہیں، لہذا اس کی نیت کے بارے میں اسی کا قول معتبر ہوگا۔

نووی نے دونوں مسئلوں میں فرق بیان کرتے ہوئے کہا ہے: اگر عامل کہے: میں نے اس کو مضاربت کے لئے خریدا ہے، مالک کہے: نہیں، بلکہ اپنے لئے خریدا، تو مشہور قول کے مطابق، عامل کا قول معتبر ہوگا، اور ایک قول میں: مالک کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ وہ مضاربت کی طرف سے نہ ہو، اور اگر عامل کہے: میں نے اس کو اپنے لئے خریدا، اور مالک کہے: بلکہ مضاربت کے لئے خریدا تو قطعی طور پر قسم کے ساتھ عامل کی تصدیق کی جائے گی۔

شربینی خطیب نے کہا: عامل کے اس قول کی تصدیق کی جائے گی کہ میں نے اس چیز کو مضاربت کے لئے خریدا ہے، اگرچہ اس کو خسارہ ہوا ہو، یا اس کے یہ کہنے میں کہ اسے میں نے اپنے لئے خریدا ہے، اگرچہ اس کو نفع ہو، اس لئے کہ اس کو امانت دار بنایا گیا ہے اور وہ اپنے ارادہ کو زیادہ جانتا ہے، نیز اس لئے کہ وہ دوسری صورت میں اس کے قبضہ میں ہے۔

انہوں نے کہا: اس کا قول کہ اس کو میں نے اپنے لئے خریدا ہے اس وقت قبول کیا جائے گا جب عقد ذمہ میں ہو، اس لئے کہ اس میں نیت پر بنیاد ہوگی، لیکن اگر وہ دعوی کرے کہ اس نے اس کو اپنے لئے خریدا ہے، اور مالک بینہ پیش کردے کہ اس نے اس کو بعینہ مال مضاربت سے خریدا ہے تو اس میں دو قول ہیں، ابن مقری نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ عقد باطل ہوجائے گا، اس کی صراحت ماوردی، شاشی، اور فارقی وغیرہ نے کی ہے، جیسا کہ اسے، ان حضرات سے اذرعی وغیرہ نے نقل کیا ہے، اس لئے کہ زیادتی کرتے ہوئے مال مضاربت کے عوض وہ اس کو اپنے لئے خرید سکتا ہے، صاحب ''الانوار'' نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ اس کا فیصلہ مضاربت کے لئے کیا جائے گا، پھر انہوں نے کہا: امام، غزالی اور قشیری نے کہا: جو خریداری مضاربت کے مال سے ہو، بلا شبہ وہ مضاربت کے لئے ہوگی، عامل کی نیت کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ مالک نے اس کو خریداری کی اجازت دی ہے۔

پھر شربینی خطیب نے کہا: بطلان کا قول راجح ہے، جیسا کہ اس کو شہاب رملی نے معتمد کہا ہے [1]۔

حنفیہ نے کہا: جو شخص آدھے نفع پر ایک ہزار درہم مضاربت کے لئے دے، اور وہ ایک ہزار درہم میں کوئی جانور خریدے اور خریداری کے وقت وہ یہ نہ کہے کہ اس نے اسے مضاربت کے لئے خریدا ہے، اور جب اس پر قبضہ کرلے تو کہے: میں نے اس کو خریدا، اور میری نیت یہ تھی کہ وہ مضاربت پر ہوگا، اور رب المال اس کی تکذیب کرے اور کہے کہ تم نے اس کو اپنے لئے خریدا ہے تو کیا مضارب کے اس قول کو سچا مانا جائے گا؟ یہ مسئلہ چار صورتوں سے خالی نہیں: یا تو مضارب کے اقرار کے وقت مال مضاربت اور جانور قائم ہوں گے یا دونوں ہلاک ہوچکے ہوں گے یا جانور قائم اور مال مضاربت ہلاک ہوچکا ہوگا یا مال مضاربت قائم، اور جانور ہلاک ہوچکا ہوگا، پہلی صورت میں قسم کے ساتھ مضارب کا قول معتبر ہوگا، لہذا اگر مال مضاربت بائع کو سپرد کرنے سے قبل اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو وہ رب المال سے اس کا ثمن واپس لے گا اور اسے فروخت کرنے والے کے سپرد کردے گا، دوسری صورت میں بینہ کے بغیر مضارب کی

(۱) المہذب ۱/۳۸۹، روضۃ الطالبین ۵/۱۴۶، مغنی المحتاج ۲/۳۲۱، کشاف القناع ۳/۵۲۳، المغنی ۵/۶۷۔

تصدیق نہیں کی جائے گی، اور مضارب، فروخت کرنے والے کے لئے ایک ہزار کا ضامن ہوگا، اور رب المال سے کچھ واپس نہیں لے گا، اور تیسری صورت میں بھی یہی جواب ہے، اور چوتھی صورت میں لکھا ہے کہ مضاربت کا جو راُس المال اس کے قبضہ میں ہے اس کو بائع کے سپرد کرنے کے بارے میں رب المال کے خلاف مضارب کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر مال اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے، اور وہ رب المال سے دوسرا ایک ہزار وصول کرنا چاہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اگر مضارب جانور مضاربت کے لئے ایک ہزار کے عوض خریدے، پھر اس کا ثمن اپنے ذاتی مال سے ادا کردے اور کہے: میں نے اس کو اپنے لئے خریدا ہے اور رب المال اس کی تکذیب کرے، تو رب المال کا قول معتبر ہوگا، اور مضارب، مضاربت کا ایک ہزار اپنے ادا کردہ کے بدلہ میں لے لے گا، اور اگر وہ ایک ہزار درہم میں جانور خریدے، اور مضاربت یا کسی چیز کی تعیین نہ کرے، پھر کہے: میں نے اس کو اپنے لئے خریدا ہے تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔

اگر دونوں کا اتفاق ہو کہ خریداری کے وقت مضارب کی کوئی نیت نہ تھی تو امام ابویوسف کے قول کے مطابق نقد ادائیگی پر فیصلہ کیا جائے گا، اگر ادائیگی مضاربت کے مال سے ہو تو مضاربت کے لئے خریداری ہوگی، اور اگر اس کے اپنے مال سے ہو تو خریداری اس کے لئے ہوگی، امام محمد کے نزدیک خریداری مضارب کے لئے ہوگی، خواہ اپنے مال سے ادائیگی کی ہو یا مضاربت کے مال سے، جیسے وکیل خاص کے بارے میں [۱]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۲۲، ۳۲۳، دیکھئے: روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۵۹۵، ۵۹۶۔

پنجم-اجازت کے بعد، ممانعت کے بارے میں دونوں کا اختلاف:

۶۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر رب المال اس سے کہے: میں نے تم کو اس چیز کی خریداری سے منع کیا تھا، اور وہ کہے: تم نے مجھے منع نہیں کیا تھا، تو مضارب کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل عدم ممانعت ہے، نیز اس لئے کہ رب المال کا قول مضارب پر خیانت کا دعوی ہے، لہذا مضارب کا قول معتبر ہوگا [۱]۔

ششم-عقد مضاربت کے صحیح یا فاسد ہونے میں رب المال اور مضارب کا اختلاف:

۶۵- حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا راجح مذہب ہے کہ اگر مضارب مضاربت کے فاسد ہونے کا دعوی کرے تو رب المال کا قول معتبر ہوگا اور اگر رب المال اس کے فساد کا دعوی کرے تو مضارب کا قول معتبر ہوگا، یعنی رب المال اور مضارب میں سے صحیح کے دعوے کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، مالکیہ نے مزید کہا: اگرچہ فساد غالب ہو، اس لئے کہ یہ ان ابواب میں سے نہیں جن میں فساد غالب ہوتا ہے، اور اسی پر اعتماد ہے۔

حنفیہ نے اس ضابطہ سے مستثنی کرتے ہوئے کہا: اگر رب المال کہے: میں نے تمہارے لئے تہائی اور مزید دس کی شرط لگائی تھی، اور مضارب کہے: تہائی کی تو مضارب کا قول معتبر ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مقررہ قواعد سے سمجھ میں آتا ہے کہ عقد مضاربت کے فاسد یا صحیح ہونے میں اختلاف کے وقت دونوں میں سے صحیح کے دعوے دار کا قول معتبر ہوگا۔

ایک قول میں مالکیہ کی رائے ہے کہ فساد کے غلبہ کے وقت فساد

(۱) روضۃ القضاۃ ۲/ ۵۹۶، المدونۃ ۵/ ۱۲۷، ۱۲۸، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۶، المغنی ۵/ ۶۹۔

کے دعویدار کا قول معتبر ہوگا [۱]۔

ہفتم - رأس المال کے تلف ہونے میں رب المال اور مضارب کا اختلاف:

٦٦- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مال کے تلف ہونے میں رب المال اور عامل میں اختلاف ہو، یعنی عامل، اس کے تلف ہونے کا دعوی کرے اور رب المال اس کا انکار کرے تو عامل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ امین ہے اور اصل، عدم خیانت ہے۔

نووی نے کہا: قسم کے ساتھ عامل کی تصدیق کی جائے گی، یہ اس وقت ہے، جبکہ تلف کا سبب بیان نہ کرے، اور اس کو اس کا سبب بیان کرنے کا پابند نہ بنایا جائے اگر وہ سبب بتادے، اور وہ سبب مخفی ہو، مثلاً چوری تو قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر وہ کسی ظاہری سبب کے ذریعہ تلف کا دعوی کرے، جیسے آگ، غارت گری اور سیلاب اور اس علاقہ میں اس کا دعوی معروف نہ ہو تو اس کی وجہ سے تلف ہونے میں اس کا قول معتبر نہیں ہوگا اور اگر مشاہدہ یا شہرت عامہ سے اس کا علم ہو تو یہ دیکھا جائے کہ اگر اس کا عام ہونا معلوم ہو تو قسم کے بغیر اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر اس کے عام ہونے کا علم نہ ہو اور احتمال ہو کہ وہ مال مضاربت پر نہیں آیا تو قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی۔

دردیر اور بہوتی نے مزید کہا: یہ اس صورت میں ہے، جبکہ اس کے جھوٹ پر کوئی قرینہ نہ ہو یا اس کے خلاف کوئی بینہ نہ ہو، اگر وہ رأس المال پر کسی بینہ کے بغیر قبضہ کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، بہوتی نے مزید کہا: اور اگر وہ کسی ظاہری وجہ سے ہلاکت کا دعوی کرے تو اس کو بینہ پیش کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا، جو اس کی گواہی دے، پھر اس سے حلف لیا جائے گا کہ اسی وجہ سے تلف ہوا ہے۔

صاوی نے کہا: اس سے قسم لی جائے گی یہی راجح ہے، ایک قول ہے: قسم نہیں لی جائے گی اور تہمت کی قسموں میں اختلاف کے مطابق حلف جاری ہے، اور ان میں تین اقوال ہیں: ایک قول ہے: اس سے مطلقاً قسم لی جائے گی، یہی معتمد ہے، ایک قول ہے: مطلقاً نہیں جائے گی ایک قول ہے: اگر وہ لوگوں کے نزدیک متہم ہو تو قسم لی جائے گی، ورنہ نہیں [۱]۔

ہشتم - مضاربت کی وجہ سے حاصل شدہ نفع میں رب المال اور مضارب کا اختلاف:

٦٧- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر نفع میں عامل اور مالک کا اختلاف ہو، عامل کہے: مجھے نفع نہیں ملا، یا صرف ایک ہزار نفع ملا، اور مالک کہے: دو ہزار تو عامل کا قول معتبر ہوگا، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قسم کے ساتھ عامل کی تصدیق کی جائے گی [۲]۔

شافعیہ وحنفیہ نے کہا: اگر مضارب کہے: مجھے ایک ہزار نفع ملا اور دعوی کرے کہ اس نے غلط کہا تھا، اور مال اپنے ہاتھ سے چھن جانے کے خوف سے اس کا اظہار کیا تھا تو اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ اس کا دوسرے کے مال کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہے، لہذا دوسرے کے حصہ میں قبول نہیں کیا جائے گا [۳]۔

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۶۲، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/ ۷۰۸، الخرشی ۶/ ۲۲۵، الأشباہ للسیوطی رص ۶۷، القواعد لابن رجب رص ۳۴۱۔

(۱) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۵۹۳، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۳/ ۷۰۶، ۷۰۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۵، ۶/ ۳۴۶، المغنی ۵/ ۶۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۵، کشاف القناع ۳/ ۵۲۳۔

(۳) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۵۹۸، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۵۔

نہم - نفع کے مشروط جزو کی مقدار میں رب المال اور مضارب میں اختلاف:

۶۸ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر نفع کے مشروط جزء کی مقدار میں رب المال اور مضارب میں اختلاف ہو، اور عامل (مثلاً) آدھے کا دعوی کرے اور رب المال کہے: تہائی تھا، تو رب المال کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ سرے سے نفع کا انکار کرے تو اسی کا قول معتبر ہوتا ہے، لہذا اس کی مقدار کا بھی یہی حکم ہوگا، پھر اگر دونوں نے بینہ پیش کر دیں تو مضارب کا بینہ معتبر ہوگا۔

امام زفر نے کہا: عامل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں اس پر متفق ہیں کہ وہ (مضارب) مضاربت کا مستحق ہے اور ظاہر حال مساوات ہونا ہے، لہذا اسی کا قول معتبر ہوگا (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر عمل کے بعد دونوں میں اختلاف ہو تو نفع کے جزو کی مقدار میں قسم کے ساتھ، عامل کا قول معتبر ہوگا، اور اگر کام سے پہلے ہو تو عامل کا قول معتبر ہونے میں کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ رب المال اس کو دو شرطوں کے ساتھ فسخ کر سکتا ہے:

اول: راجح کا دعوی کرے، یعنی ایسے جزو کا جو عادتاً مضاربت کا جزو ہونے میں راجح ہو جیسے تہائی، اور آدھا اور لوگوں میں ان دونوں کا معمول جاری ہو، خواہ رب المال کے راجح کا دعوی کرے یا نہ کرے، لیکن اگر صرف رب المال راجح کا دعوی کرے تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔

دوم: مال عامل کے قبضہ میں ہو، اگر چہ حکماً ہو، لہذا اگر وہ مال مالک کو، علاحدگی کے طور پر دے دے تو عامل کا قول معتبر نہیں ہوگا، اگر چہ اس کا دعوی راجح ہو، اگر اس کی نگرانی دیر کی ہو اور اگر قریب کی ہو تو اس کا قول معتبر ہوگا...... جیسا کہ ابوالحسن نے کہا:

ان حضرات نے کہا: قسم کے ساتھ رب المال کا قول معتبر ہوگا، خواہ ان دونوں کا نزاع کام سے پہلے ہو یا اس کے بعد، بشرطیکہ وہ نفع کے جزو کی مقدار میں راجح کا دعوی کرے، اور عامل کے راجح کا دعوی نہ کرے اور اگر رب المال بھی راجح کا دعوی نہ کرے تو مضاربت مثل ہوگی، یعنی مضاربت مثل کا جزو (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر عقد مضاربت کے فریقین کا عامل کے لئے مشروط نفع کی مقدار میں اختلاف ہو عامل کہے: آدھا، اور مالک کہے: نہیں، بلکہ تہائی تو دونوں حلف اٹھائیں گے، جیسے خرید وفروخت کرنے والے پھر جب وہ حلف اٹھالیں تو عقد فسخ کر دیا جائے گا، اور نفع وخسارہ مالک کے ساتھ خاص ہوگا، اور اس پر عامل کے لئے اجرت مثل واجب ہوگی، اگر چہ اس کے دعوے سے زیادہ ہو، اس لئے کہ حلف اٹھانے اور فسخ کرنے کا تقاضا ہے کہ عوضین میں سے ہر ایک اپنے مالک کو پہنچ جائے، اور اگر وہ محال ہو تو اس کی قیمت ہوگی اور یہاں پر مال اور نفع مالک کی طرف لوٹ گیا ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ عمل عامل کے پاس لوٹے، لیکن یہ محال ہے، اس لئے ہم نے اس کی قیمت واجب کی، اور وہ اجرت ہے۔

ایک قول ہے کہ اگر اجرت عامل کے دعوی سے زیادہ ہو تو اس کو صرف دعوی کے بقدر ملے گی (۲)۔

دہم- رأس المال کے لوٹانے میں رب المال اور مضارب کا اختلاف:

۶۹ - حنفیہ، اور اصح قول میں شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کا ایک قول ہے کہ اگر مضاربت کے رأس المال کو اس کے مالک کی طرف

(۱) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۵۹۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۲۴، کشاف القناع ۳/ ۵۲۳۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۲۰، ۵۳۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۵، ۱۴۶، أسنی المطالب ۲/ ۳۹۲۔

لوٹانے یا نہ لوٹانے میں رب المال اور عامل کا اختلاف ہوتو عامل کا قول معتبر ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: عامل کا قول کہ اس نے مال مضاربت، رب المال کو لوٹا دیا ہے اس وقت معتبر ہوگا، جبکہ اس نے بغیر بینہ کے اس پر قبضہ کیا ہو، ورنہ مشہور قول کے مطابق بینہ ضروری ہوگا، جو مال لوٹانے پر اس کے حق میں گواہی دیں، اس لئے کہ ضابط یہ ہے کہ جو چیز گواہ بنا کر لی جاتی ہے، گواہ بنائے بغیر اس سے ذمہ بری نہیں ہوگا، اور گواہ کا توثیق کے لئے مقصود ہونا ضروری ہے اور لوٹانے کے دعوی پر اس کا حلف اٹھانا ضروری ہے، اگرچہ وہ متہم نہ ہو، یہ ان کے نزدیک بالاتفاق ہے۔

ان حضرات نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جبکہ عامل رأس المال اور اس کا نفع لوٹا دینے کا دعوی کرے رأس المال اور نفع میں رب المال کا حصہ لوٹانے کا دعوی کرے جہاں اس میں نفع ہو، لیکن اگر نفع کے بغیر رأس المال کے لوٹانے کا دعوی کرے جہاں اس میں نفع ہو تو لخمی نے کہا: اس کا قول قبول کیا جائے گا، قابسی نے کہا: اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، ''المدونۃ'' کا ظاہر اس کے قول کا قبول نہ ہونا ہے، اگرچہ عامل اپنے قبضہ میں نفع میں سے اپنے حصہ کے بقدر باقی رکھے، عدوی نے کہا: ابن رشد کے کلام کا تقاضا ہے کہ قول اول معتمد ہو۔

حنابلہ کے یہاں راجح مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول ہے کہ اگر عامل مال لوٹانے کا دعوی کرے اور رب المال انکار کرے تو قسم کے ساتھ رب المال کا قول معتبر ہوگا، اس کی صراحت امام احمد نے کی ہے، اس لئے کہ عامل نے اپنے فائدہ کے لئے مال پر قبضہ کیا ہے، لہذا اس کو لوٹانے میں اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ رب المال منکر ہے، اور منکر کا قول قبول ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ مضارب نے اپنے نفع کے بغیر رأس المال پر قبضہ نہیں کیا تھا اور نہ، رب المال کے نفع کے لئے اس کو لیا تھا[(۱)]۔

مضاربت کا فسخ ہونا:

مضاربت چند اسباب سے فسخ ہوجاتا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

اول- رب المال یا مضارب کی موت:

۷۰ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ رب المال یا عامل کی موت سے مضاربت فسخ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ مضاربت وکالت کی طرح ہے یا اس پر مشتمل ہے، اور وکالت مؤکل یا وکیل کی موت سے ختم ہوجاتی ہے، البتہ ان حضرات نے کہا: اگر موت کے وقت، مال، سامان کی شکل میں ہو تو اس کو نقدی بنانے کے لئے مضارب فروخت کرسکتا ہے[(۲)]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر مضاربت کے رأس المال کے نقدی بننے سے قبل، عامل مرجائے تو اس کے امانت دار وارث (غیر امانت دار نہیں) کے لئے جائز ہے کہ اپنے مورث کے حکم پر کام کی تکمیل کرے، مضاربت کے باقی سامان فروخت کرے، اور نفع میں اپنے مورث کے حصہ کو وصول کرے، اور دو ضرر میں سے ہلکے کو برداشت کرتے ہوئے عامل کی موت سے عقد مضاربت فسخ نہ ہوگا، اور دو ضرر یہ ہیں، فسخ میں ورثہ کا ضرر، اور ورثہ کے پاس مال کو باقی رکھنے میں رب المال کا ضرر، اور بلاشبہ فسخ کی وجہ سے ورثہ کا ضرر زیادہ سخت

---

(۱) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۵۹۴، المدونۃ ۵/ ۱۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۳۶، شرح الخرشی وحاشیۃ العدوی ۶/ ۲۲۴، المہذب ۱/ ۳۹۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۵، المغنی ۵/ ۷۷، الإنصاف ۵/ ۴۵۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۹، ۳۲۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳۷، کشاف القناع ۳/ ۵۲۲۔

ہے، کیونکہ ان کے مورث کے کام میں ان کا حق ضائع ہوجائے۔

اگر عامل کا وارث امین نہ ہو تو وارث کسی امین کو لائے، جو امانت داری اور اعتماد میں پہلے عامل کی طرح ہو جو مر گیا ہے، وہ مال مضاربت میں کام کی تکمیل کرے گا اور وہ خرید وفروخت سے واقف ہو، اس کے برخلاف وارث کی امانت میں یہ شرط نہیں کہ وہ مورث کی امانت کے مساوی ہو، فرق یہ ہے کہ اجنبی میں جو احتیاط برتی جاتی ہے، وارث میں نہیں برتی جاتی، دسوقی نے کہا: بعض حضرات نے اجنبی میں مطلق امانت کو کافی سمجھا ہے، اگرچہ وہ پہلے کی امانت کی طرح نہ ہو۔

اور اگر وارث امین نہ ہو اور پہلے جیسا کوئی امین بھی نہ لائے تو وارث، مال کو رب المال کے مفت سپرد کردے گا، یعنی مرنے والے شخص کے کام کے عوض میں نفع میں سے کچھ نہیں لے گا، اس لئے کہ مضاربت ''جعالۃ'' کی طرح ہے، کام کی تکمیل کے بغیر مزدوری کا مستحق نہیں ہوتا، یعنی اسی طرح مضاربت کا عامل مضاربت میں کام کی تکمیل کے بغیر کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، اور یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس نے کام پورا نہیں کیا[1]۔

المدونہ میں (مالکیہ کے یہاں سابقہ جیسی تفصیل کے بعد) ہے: اگر رب المال مرجائے اور ورثہ چاہیں تو اپنی مضاربت پر جس حال میں ہوں، باقی رہیں گے اور اگر ورثہ اپنا مال لینا چاہیں تو امام مالک کے نزدیک وہ ایسا نہیں کرسکتے، البتہ سامان کے بارے میں غور کیا جائے گا: اگر سلطان، فروخت کرنے کی صورت مناسب سمجھے تو فروخت کردے اور رأس المال پورا ادا کردے اور منافع میں باقی ماندہ ان دونوں کی شرط کے مطابق ہوگا اور سلطان بیع کرنے کی کوئی صورت مناسب نہ دیکھے تو فروخت کی صورت نظر آنے تک سامان کو

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۳۶۔

مؤخر کردے۔

اسی میں ہے: اگر رب المال مرجائے اور مال، مضارب کے قبضہ میں ہو، ابھی وہ اس سے کوئی کام نہیں کیا ہو تو (امام مالک کے قول میں) اس کو کوئی کام نہیں کرنا چاہئے، اور مال اس سے لے لیا جائے گا، اگر عامل کو رب المال کی موت کا علم نہ ہو، اور وہ رب المال کی موت کے بعد مال سے خریداری کرلے تو امام مالک نے کہا: وہ مضاربت پر رہے گا، یہاں تک کہ اس کو اس کی موت کا علم ہوجائے[1]۔

دوم- دونوں میں سے کسی ایک کی اہلیت کا فقدان یا اس کا ناقص ہوجانا:

بسا اوقات رب المال یا عامل کی اہلیت پر عوارض اہلیت پیش آتے ہیں، جو اہلیت کو ختم کردیتے ہیں یا اس کو ناقص بنادیتے ہیں، جو مضاربت کے ختم کرنے کا سبب ہوتا ہے، انہی عوارض میں سے چند یہ ہیں:

الف- جنون:

۷۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر عقد مضاربت کے ایک فریق پر جنون مطبق (لگاتار جنون) طاری ہوجائے تو اس سے عقد باطل ہوجائے گا[2]۔

ب- اغماء:

۷۲- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اغماء (بے ہوشی) مضاربت کے فسخ ہونے کا ایک سبب ہے، انہوں نے کہا: اگر عقد مضاربت کے کسی ایک فریق پر بے ہوشی طاری ہوجائے تو عقد فسخ ہوجائے گا،

(۱) المدونہ ۵/۱۲۸، ۱۳۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۱۲، نہایۃ المحتاج ۵/۲۳۷، کشاف القناع ۳/۵۲۲۔

جیسے جنون اور موت کی وجہ سے فسخ ہوجاتا ہے [1]۔

ج-حجر:

۷۳- حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عاقدین میں کسی ایک پر طاری ہونے والے حجر (پابندی) سے مضاربت باطل ہوجاتی ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر مضاربت میں عاقدین میں کوئی ''وسوسہ والا'' ہوجائے کہ درست تصرف نہ کرسکے تو مضاربت فسخ ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ طرفین کی طرف سے غیر لازم عقد ہے، لہذا وکالت کی طرح اس سے باطل ہوجائے گا [2]۔

سوم-مضاربت کو فسخ کرنا:

۷۴- مضاربت فسخ کرنا، عاقدین کی طرف سے دونوں کے ارادہ سے یا کسی ایک کی طرف سے تنہا اس کے ارادہ سے ہوتا ہے۔

یہ کہنے سے فسخ ہوجائے گا: میں نے مضاربت فسخ کردیا یا اس کو اٹھادیا یا اس کو باطل کردیا، یا عامل سے مالک کے یہ کہنے سے کہ اس کے بعد تصرف نہ کرو، وغیرہ اور عملی طور پر بھی ہوتا ہے، جیسے رب المال کا، مضاربت کے سارے رأس المال کو واپس لے لینا وغیرہ۔

عقد مضاربت لازم نہیں، بلکہ جائز عقود میں سے ہے، اس میں اصل یہ ہے کہ رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک کے لئے جائز ہے کہ وہ جب چاہے تنہا اپنے ارادہ سے عقد کو فسخ کردے، اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ اس کے بعد اختلاف ہے:

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: عاقدین میں سے ہر ایک کے لئے جب چاہے عقد مضاربت فسخ کرنے کا حق ہے، دوسرے کو اس کا علم ہونا یا رأس المال کا نقدی ہونا شرط نہیں۔

حنفیہ نے کہا: رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک کے لئے فسخ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ دوسرے کو اس کا علم ہو، اور فسخ کے وقت رأس المال عین ہو۔

مالکیہ نے کہا: دونوں میں سے ہر ایک کے لئے حق فسخ میں یہ قید ہے کہ یہ مال کے ذریعہ سامان کی خریداری سے قبل ہو [1]۔

اس میں اور دوسری باتوں میں ان کے یہاں تفصیل ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر رب المال عامل کو کام کرنے سے قبل کام کرنے سے منع کردے تو عقد مضاربت ختم ہوجائے گا اور مال ودیعت کی طرح ہوجائے گا، اب اگر وہ اس کے بعد بھی کام کرے، تو نفع اور نقصان تنہا اسی کا ہوگا، اور اس پر رب المال کے لئے رأس المال کے علاوہ کچھ واجب نہ ہوگا [2]۔

حنفیہ نے کہا: اگر رب المال مضارب کو تصرف سے منع کردے، اور ممانعت کے وقت رأس المال سامان ہو تو ممانعت صحیح نہیں ہوگی، یعنی اس ممانعت کی وجہ سے وہ معزول نہیں ہوگا اور وہ سامان فروخت کرسکتا ہے، اس لئے کہ ان کو درہم ودینار کے عوض فروخت کرنے کی اسے ضرورت ہوگی، تاکہ نفع ظاہر ہو، اور یہ ممانعت اور فسخ اس کے حق تصرف کو باطل کرنا ہے، لہذا وہ اس کا مالک نہیں اور اگر ممانعت وفسخ کے وقت، رأس المال درہم ودینار کی شکل میں ہو تو فسخ اور ممانعت صحیح ہوگی، البتہ استحساناً اس کے لئے جائز ہوگا کہ درہم کو دینار سے اور دینار کو درہم سے تبدیل کردے (تاکہ رأس المال ایک جنس کا ہوجائے) اس لئے کہ یہ فروختگی (یعنی عین کی) شمار نہیں ہوگی، کیونکہ

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۹۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۴۸۹، کشاف القناع ۳/ ۵۲۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۹، الشرح الصغیر ۳/ ۷۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۹، المغنی ۵/ ۵۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۷۹۷۔

ثمن ہونے میں دونوں یکساں ہیں[1]۔

شافعیہ نے کہا: فسخ کے بعد عامل مال مضاربت کو فروخت کرسکتا ہے اگر اس میں نفع کی توقع ہو، مثلاً بازار یا کوئی خواہش مندمل جائے اور وہ خریداری نہیں کرے گا، اس لئے کہ عقد مضاربت ختم ہو چکا ہے، نیز اس میں اس کا فائدہ بھی نہیں ہے۔

اگر دونوں میں سے کوئی یا دونوں فسخ کردیں یا عقد خود فسخ ہوجائے تو مال مضاربت کا دین وصول کرنا عامل پر لازم ہوگا، اس لئے کہ دین ناقص ہے، اور اس نے مالک سے مکمل ملکیت کے طور پر لیا ہے، لہذا جیسے لیا ہے اسی طرح لوٹائے گا، خواہ مال میں نفع ہو یا نہ ہو اور اگر وہ حوالہ قبول کرنے پر راضی ہوجائے تو جائز ہوگا۔

عامل پر یہ بھی لازم ہے کہ اگر رأس المال فسخ کے وقت سامان ہو اور مالک اس کو نقدی بنانے کا مطالبہ کرے تو اس کو نقد بنائے، خواہ مال میں نفع ہو یا نہ ہو[2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مضاربت فسخ ہوجائے اور مال نقد ہو، اس میں نفع نہ ہو تو اس کو رب المال لے لے گا، اور اگر اس میں نفع ہو تو دونوں اس کو آپسی شرط کے مطابق تقسیم کرلیں گے، اور اگر مضاربت فسخ ہوجائے اور مال، سامان کی شکل میں ہو اور دونوں اس کو فروخت کرنے یا اس کو تقسیم کرنے پر متفق ہوجائیں تو جائز ہوگا، اس لئے کہ حق انہی دونوں کا ہے کسی اور کا نہیں۔

اگر عامل فروختگی کا مطالبہ کرے اور رب المال انکار کرے (اور مال میں نفع ظاہر ہو) تو رب المال کو فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ عامل کا حق، نفع میں ہے، جو فروخت کئے بغیر ظاہر نہیں ہوگا اور اگر نفع ظاہر نہ ہو تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۰۹، ۱۱۲، حاشیۃ ابن عابدین ۴/ ۴۸۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۹، ۳۲۰۔

اگر مضاربت فسخ ہوجائے اور مال دین ہو تو عامل پر لازم ہے کہ اس کا تقاضا کرے، خواہ مال میں نفع ظاہر ہو یا ظاہر نہ ہو[1]۔

چہارم-مضاربت کے رأس المال کا تلف ہوجانا:

۷۵-فقہاء کا مذہب ہے کہ اس مال مضاربت کے تلف ہونے سے جس کو مضارب نے وصول کیا ہے اور مضاربت کے لئے خریداری میں ابھی اس کو استعمال نہیں کیا ہے، مضاربت فسخ ہوجائے گی، یہ اس لئے کہ مال جو مضاربت کے لئے متعین ہے، اور اس کے ساتھ عقد مضاربت کا تعلق ہے، وہ ہلاک اور زائل ہوگیا، یہ سارا مال تلف ہونے کی صورت میں ہے، اور اگر اسی حالت میں کچھ مال تلف ہو تو مضاربت، تلف شدہ رأس المال کے بقدر فسخ ہوجائے گی، اور باقی ماندہ مال مضاربت پر باقی رہے گا۔

ان حضرات نے کہا: اگر مضاربت کے لئے خرید وفروخت کی کارروائیوں میں مال کو استعمال کرنے کے بعد، سارا مال مضاربت ہلاک ہوجائے تو عقد مضاربت ختم ہوجائے گا، اور فسخ ہوجائے گا، یہ فی الجملہ ہے، اور اگر مضاربت میں کام کرنے کے بعد کچھ مال مضاربت ہلاک ہو تو تلف یا ہلاک شدہ مقدار میں مضاربت ختم ہوجائے گی، اور ہلاکت کے بعد باقی ماندہ مال اس کا رأس المال ہوگا، یہ بعض فقہاء کے یہاں اور ان کے ذکر کردہ حالات میں ہے۔

کاسانی نے کہا: ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق مال مضاربت کے ذریعہ کچھ خریداری سے قبل مضارب کے ہاتھ میں، مال مضاربت کے ہلاک ہونے سے مضاربت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ قبضہ کی وجہ سے وہ مضاربت کے لئے متعین ہوجائے گا، لہذا اس کے ہلاک ہونے سے عقد باطل ہوجائے گا، جیسے ودیعت،

(۱) المغنی ۵/ ۶۴، ۶۵۔

اسی طرح اگر مضارب اس کو ہلاک کردے یا اس کو خرچ کردے یا کسی دوسرے کو دے دے اور وہ اس کو ہلاک کردے تو عقد باطل ہوجائے گا، پھر اگر وہ ہلاک کرنے والے سے اس کا مثل وصول کرلے تو اس کے ذریعہ، مضاربت کے طور پر وہ خریداری کرسکتا ہے، یہی حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے، اس لئے کہ وہ رأس المال کا عوض لے گا، لہذا اس کا عوض لینا اس کا ثمن لینے کے درجہ میں ہوگا، اس لئے وہ مضاربت پر ہوگا، ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ اگر مضارب اسے کسی کو قرض کے طور پر دے پھر بعینہ وہی دراہم اس کے پاس لوٹ آئے تو مضاربت پر لوٹ آئیں گے، اس لئے کہ اگر چہ اس نے تعدی کی ہے اور ضامن ہوگیا ہے، لیکن جب تعدی (زیادتی) زائل ہوجائے گی، تو اس سے متعلق ضمان بھی زائل ہوجائے گا، اور اگر وہ اس کا مثل وصول کرے تو یہ مضاربت میں نہیں لوٹے گا، اس لئے کہ ''عین'' کی ہلاکت کی وجہ سے ضمان مستحکم ہوجائے گا اور مضاربت کا حکم ضمان کے ساتھ جمع نہیں ہوتا۔

یہ اس صورت میں ہے، جبکہ مضارب کی طرف سے کسی چیز کی خریداری سے قبل مال مضاربت ہلاک ہوجائے۔

اور اگر خریداری کے بعد ہلاک ہو، مثلاً مال مضاربت ایک ہزار ہو، اور وہ اس سے سامان خریدے، اور مضارب فروخت کرنے والے کو ثمن ادا نہ کرے، یہاں تک کہ وہ ایک ہزار ہلاک ہوجائے تو ہمارے اصحاب نے کہا: سامان، مضاربت کا ہوگا، اور وہ رب المال سے ایک ہزار وصول کرے گا اور اسے فروخت کرنے والے کو سپرد کردے گا، اسی طرح اگر دوسرا جس پر اس نے قبضہ کیا، ہلاک ہوجائے تو رب المال سے اس کا مثل وصول کرے گا، اور یہی حکم تیسرے، چوتھے اور بعد کے ہر ایک کا ہمیشہ کے لئے ہوگا، یہاں تک کہ فروخت کرنے والے کو سپرد کردے اور رب المال نے جو پہلی بار دیا، اور پھر جو تاوان میں دیا، سارا رأس المال میں شمار ہوگا، اس لئے کہ مضارب رب المال کے لئے تصرف کرنے والا ہے، لہذا اس کے تصرف کی وجہ سے اس پر جو ضمان عائد ہوگا وہ رب المال سے وصول کرے گا، جیسے وکیل، البتہ وکیل اور مضارب میں فرق یہ ہے کہ اگر وکیل کے ہاتھ میں ثمن ہلاک ہوجائے، اور وہ مؤکل سے اس کا مثل وصول کرلے، پھر دوسرا مال ہلاک ہوجائے تو اب مؤکل سے وصول نہیں کرے گا، جبکہ مضارب، ہر بار وصول کرے گا[1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر مضارب کے ہاتھ سے سارا مال مضاربت تلف ہوجائے تو عقد فسخ ہوجائے گا اور اگر کچھ مال تلف ہو تو تلف شدہ میں فسخ ہوگا اور باقی ماندہ مال میں مضاربت باقی رہے گی۔

ان حضرات نے کہا: اگر سارا یا کچھ مال تلف ہوجائے، تو رب المال، تلف شدہ مال کا بدل، عامل کو دے سکتا ہے، تا کہ وہ اس سے تجارت کرے (اگر رب المال ایسا کرنا چاہے، کام کرنے سے قبل یا بعد اس میں اس پر کوئی جبر نہیں ہوگا) اور عامل پر لازم ہوگا کہ وہ بدل کو قبول کرے، بشرطیکہ بعض مال ہی تلف ہوا ہو، اور تلف ہونا، کام کرنے کے بعد پیش آیا ہو اس سے قبل نہیں، اس لئے کہ عمل سے قبل، دونوں میں سے ہر ایک کے لئے فسخ کا اختیار ہے، اور اگر عامل کے ہاتھ سے سارا مال تلف ہوجائے، اور رب المال اس کا بدل دینا چاہے تو عامل پر لازم نہیں کہ اس بدل کو قبول کرے، اس لئے کہ مضاربت فسخ ہوگئی اور دونوں کا باہمی معاملہ ختم ہوگیا اور جب رب المال پر بدل دینا لازم نہ ہو اور عامل مضاربت کے لئے سامان خرید لے، اور فروخت کرنے والے کے لئے ثمن لینے جائے اور مال کو ضائع شدہ پائے اور رب المال بدل دینے سے انکار کرے تو وہ سامان عامل پر لازم ہوگا اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو اس سامان کو فروخت کیا

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۳۔

جائے گا، اور اس کا نفع اسی کے لئے ہوگا، اور اس کا خسارہ اسی پر آئے گا۔

مالکیہ کے یہاں مشہور قول ہے کہ بدل کے نفع سے تلف شدہ کی تلافی نہیں کی جائے گی، خواہ تلف سارا مال ہوا ہو یا کچھ مال، جیسا کہ لخمی نے کہا، اور اسی جیسا، ابن عرفہ نے تونسی سے نقل کیا ہے، بعض نے کہا: اگر بعض مال تلف ہو اور رب المال اس کا بدل اسے دے تو دوسرے کے نفع سے پہلے تلف کی تلافی کی جائے گی۔

انہوں نے کہا: اگر رب المال یا عامل مال مضاربت کے بعض حصہ پر جنایت کرے، یا دونوں میں سے کوئی ایک اس میں سے کچھ قرض کے طور پر لے لیا تو اجنبی کی طرح ہوگا، اور لینے والے نے جو کچھ لیا یا جنایت کرنے والے نے جو اپنی جنایت سے تلف کیا ہے ان دونوں سے وصول کیا جائے گا، نفع سے اس کی تلافی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ نفع سے صرف خسارہ اور تلف کی تلافی کی جاتی ہے، رہا اس پر جنایت کرنا اور اس میں سے قرض لینا تو نفع سے ان کی تلافی نہیں کی جائے گی، کیونکہ جنایت کرنے والے سے اس کی جنایت کے بقدر اور قرض کے طور پر لینے والے سے اس کے لئے ہوئے کے بقدر وصول کیا جائے گا، اور لینے اور جنایت کرنے کے بعد باقی ماندہ ہی رأس المال ہوگا اور نفع خاص طور پر اس کا ہوگا، کیونکہ رأس المال اور نفع اسی کا ہے، اور جو مال لے لیا گیا اس کے نفع کا کوئی تصور نہیں، جبکہ اس کو استعمال نہیں کیا گیا، نیز اس لئے کہ اگر رب المال خود ہی جنایت کرنے والا ہو تو وہ اس پر راضی ہے کہ جنایت کے بعد، باقی ماندہ مال ہی رأس المال ہو، اور جو حصہ اس نے لے لیا ہے، اس میں اس نے عقد مضاربت فسخ کر دیا، اگرچہ عامل اس کے ذمہ میں ہونے کی وجہ سے اس کو وصول کرے گا، جیسے اجنبی اور ذمہ میں ثابت مال کا نفع نہیں ہوتا اور جنایت کرنے یا لے لینے کی صورت میں عمل سے پہلے ہو یا اس کے بعد، کوئی فرق نہیں، دسوقی نے کہا: یعنی صرف باقی ماندہ کے رأس المال ہونے میں، اور اس کی تلافی، نفع سے نہیں کی جائے گی، لینے والے سے جو کچھ اس نے لیا اور جنایت کرنے والے سے جو کچھ اس نے جنایت کی ہے وصول کیا جائے گا، اور یہی درست ہے [1]۔

اصح قول میں شافعیہ نے کہا: اگر کچھ رأس المال کسی آسمانی آفت مثلاً جلنے اور ڈوبنے یا غصب ہونے یا چوری ہونے کی وجہ سے تلف ہوجائے، اور عامل کی طرف سے اس میں خرید وفروخت کا تصرف کرنے کے بعد اس کو وصول کرنا یا اس کے بدل کو وصول کرنا محال ہو...... تو اس کو نفع سے وضع کیا جائے گا، کیونکہ یہ حاصل ہونے والا نقص ہے، لہذا یہ عیب اور مرض کے نقص کے مشابہ ہوگا۔

اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اس کو نفع سے وضع نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسا نقص ہے، جس کا کوئی تعلق عامل کے تصرف اور اس کی تجارت سے نہیں ہے، نرخ گرنے کی وجہ سے حاصل ہونے والا نقص اس کے برخلاف ہے کہ وہ خود مال سے پیدا نہیں ہوتا، مرض اور عیب کے برخلاف:

اگر مال مضاربت میں عامل کے خرید یا فروخت کے تصرف سے قبل، مذکورہ بالا اسباب کی وجہ سے تلف ہوجائے تو اس کو رأس المال میں سے وضع کیا جائے گا، نہ کہ نفع سے، اصح یہی ہے، اس لئے کہ عمل کے ذریعہ عقد مستحکم نہیں ہوا، دوم: نفع سے وضع کیا جائے گا، اس لئے کہ عامل کے قبضہ کرنے کی وجہ سے وہ مضاربت کا مال بن جائے گا۔

اگر سارا مال مضاربت تلف ہوجائے تو مضاربت ختم ہوجائے گی، خواہ آسمانی آفت کی وجہ سے تلف ہو یا مالک یا عامل یا اجنبی کے تلف کرنے کی وجہ سے، البتہ مالک کے تلف کرنے کی حالت میں نفع میں

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۵۲۸/۳، ۵۲۹، شرح الزرقانی وحاشیۃ البنانی ۲۲۵/۶، ۲۲۶، بلغۃ السالک والشرح الصغیر ۶۹۷/۳، شرح الخرشی ۴۳۱/۴۔

عامل کا حصہ برقرار رہے گا، اگر وہ اجنبی کے اتلاف کی حالت میں بدل لے تو بدل میں مضاربت باقی رہے گی [(١)]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مضاربت کا کچھ رأس المال اس میں عامل کے تصرف سے قبل تلف ہوجائے تو تلف شدہ میں مضاربت فسخ ہوجائے گی، اور رأس المال، صرف باقی ماندہ رہے گا، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس میں تصرف سے قبل وہ اپنے طور پر ہلاک ہوگیا یہ قبضہ سے قبل تلف شدہ کے مشابہ ہوگا، یہ تصرف کے بعد تلف ہونے سے الگ ہے، اس لئے کہ وہ تجارت میں چل چکا ہے۔

اگر تصرف سے قبل مال تلف ہوجائے، پھر مضارب مضاربت کے لئے اپنے ذمہ میں کوئی سامان خریدے تو یہ اس کا اپنا ذاتی ہوگا اور اس کا ثمن اسی پر واجب ہوگا، خواہ ثمن کی ادائیگی سے قبل اس کو مال کے تلف ہونے کا علم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اس نے اس کو اپنے ذمہ میں خریدا ہے، اور یہ مضاربت میں داخل نہیں، اس لئے کہ وہ تلف ہونے کے سبب فسخ ہوگئی ہے، لہذا یہ سامان خاص طور پر اسی کا ہوگا اور اگر یہ مضاربت کے لئے ہوتو یہ دوسرے کے لئے دین لینے والا ہوگا، اور دوسرے کے لئے اس کی اجازت کے بغیر دین لینا ناجائز ہے، مگر یہ کہ رب المال اس کو مجبور کرے تو وہ کرسکتا ہے۔

اگر خریداری کے بعد ثمن کی ادائیگی سے قبل مال مضاربت تلف ہوجائے، مثلاً وہ مضاربت کے لئے اپنے ذمہ میں کوئی سامان خریدے، اور اس پر قبضہ دلانے سے قبل مال مضاربت تلف ہوجائے یا مال مضاربت اور سامان دونوں تلف ہوجائیں تو مضاربت علی حالہ باقی رہے گی، اس لئے کہ سبب تلف ہونا ہے اور یہ خریداری کے وقت یا اس سے پہلے نہیں پایا گیا، اور ثمن رب المال پر ہوتا ہے، اس لئے کہ عقد کے حقوق اسی سے متعلق ہیں، جیسے مؤکل اور رأس المال ثمن ہوگا، تلف شدہ نہیں، کیونکہ وہ تلف ہوگیا ہے اور سامان والے کو حق ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک سے ثمن کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ رب المال کی طرف سے اجازت باقی ہے اور عامل نے اس کو انجام دیا ہے، اگر وہ رب المال سے تاوان لے تو وہ کسی سے اس کو وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ عقد کے حقوق اسی سے متعلق ہیں، اور اگر عامل سے تاوان لے تو عامل، رب المال سے وصول کرے گا [(١)]۔

پنجم- رب المال کا مضاربت کے رأس المال کو واپس لے لینا:

٧٦- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ رب المال کے مضاربت کے سارے رأس المال کو لوٹا لینے سے مضاربت فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ مال نہیں رہا جس پر مضاربت باقی رہے، اور کچھ رأس المال کو لوٹا لینے سے لوٹائے گئے مال میں مضاربت فسخ ہوجائے گی، اور باقی میں قائم رہے گی۔

حصکفی نے کہا: اگر مالک مضارب کے حکم کے بغیر مال لے لے، اور خرید وفروخت کرے اور رأس المال نقد ہوتو مضاربت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اپنے لئے کام کرنے والا ہوگا، اور اگر رأس لمال سامان ہوتو مضاربت باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ صراحتاً اس کو منسوخ کرنا، اس صورت میں موثر نہیں تو یہ بدرجہ اولی نہیں ہوگا، پھر اگر وہ سامان کے عوض فروخت کرے تو مضاربت باقی رہے گی اور اگر نقد کے عوض فروخت کرے تو باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اپنے لئے کام کرنے والا ہوگا، ابن عابدین نے ''البحر'' کے حوالہ سے کہا: اگر رب المال سامان کو نقد کے عوض فروخت کرے، پھر سامان خرید لے تو مضارب کو پہلے سامان کے نفع سے حصہ ملے گا دوسرے

(١) مغنی المحتاج ٢/ ٣١٩، نہایۃ المحتاج ٥/ ٢٣٦۔

(١) کشاف القناع ٣/ ٥١٨۔

سے نہیں، اس لئے کہ جب وہ سامان کو فروخت کر دے گا، اور مال اس کے قبضہ میں نقد ہوجائے گا تو یہ مضاربت کو توڑنا ہوگا، اور اس کے بعد اس کے عوض اس کی خریداری اپنے لئے ہوگی، اور اگر وہ سامان کو اسی جیسے سامان سے یا کیلی یا وزنی چیز سے فروخت کرے، اور نفع ہو تو حسب شرط دونوں میں تقسیم ہوگا[1]۔

شافعیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: مالک کے سارا رأس المال مضارب سے واپس لینے کی وجہ سے مضاربت ختم ہوجائے گی، اور اگر اس میں نفع یا خسارہ کے ظاہر ہونے سے قبل مالک کچھ رأس المال واپس کرلے تو واپس لئے جانے کے بعد باقی ماندہ مال رأس المال رہے گا، اس لئے کہ اس نے مضارب کے قبضہ میں اس کے علاوہ نہیں چھوڑا، اس لئے یہ ایسا ہوجائے گا جیسے ابتداءً اس کو اسی قدر دینے پر اقتصار کرتا، اور لوٹائے گئے مال میں مضاربت فسخ ہوجائے گی۔

اگر مالک عامل کی رضامندی کے بغیر نفع ظاہر ہونے کے بعد کچھ رأس المال واپس کرلے تو اس سے لوٹایا گیا حصہ، پورے نفع اور رأس المال سے حاصل شدہ تناسب کے لحاظ سے نفع اور رأس المال میں شائع (مشترک) ہوگا، اس لئے کہ وہ ممتاز نہیں اور عامل کی ملکیت نفع کے اس حصہ پر برقرار رہے گی، جو اس کے ساتھ خاص ہو، لہذا اس میں مالک کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، اور نہ بعد میں ہونے والا خسارہ سے وہ ساقط ہوگا، اس کی مثال: رأس المال سو درہم ہو نفع بیس درہم، مالک بیس درہم واپس کرلے تو نفع، سارے مال کا چھٹا حصہ ہوگا، اور یہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا تو لوٹائے ہوئے مال یعنی بیس درہم کا چھٹا حصہ، یعنی تین درہم اور ایک تہائی درہم نفع کا ہوگا اب عامل کے لئے اس میں سے مشروط مقدار (یعنی ایک درہم اور دو تہائی درہم، اگر آدھے نفع کی شرط لگی ہو) برقرار رہے گی، اور باقی رأس المال میں شمار ہوگا، اب راس المال، تراسی درہم اور ایک تہائی درہم کے بقدر ہوجائے گا، اور اگر عامل کے قبضہ میں جو مال ہے، اسیؓ ہوجائے تو عامل کا حصہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وہ ان اسیؓ میں سے ایک درہم اور دو تہائی درہم لے لے گا، اور باقی لوٹا دے گا، اور عامل کو اپنا حصہ مستقل طور پر ملے گا (اس پر ابن رفعہ کی پیروی کرتے ہوئے، اسنوی نے اشکال کیا ہے) اس لئے کہ مالک جب اس چیز کو لوٹا لے گا جس میں عامل کے لئے ایک حصہ ہونا معلوم ہے تو عامل کو بھی اس کے مثل مستقل طور پر لینے کا حق ہوگا تا کہ دونوں میں برابری قائم ہوجائے۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے، جبکہ مالک کچھ رأس المال نفع ظاہر ہونے کے بعد عامل کی رضامندی سے واپس لے لے، اور دونوں ''شائع'' ہونے کی صراحت کردیں یا دونوں اس کو مطلق رکھیں۔

سابقہ مثال میں اگر واپس لینا عامل کی رضامندی سے ہو اور وہ اور مالک، رأس المال میں سے لینے کا قصد کریں تو اسی کے ساتھ خاص ہوگا یا نفع میں سے لینے کا قصد کریں تو اسی کے ساتھ خاص ہوگا، اور اس صورت میں عامل اپنے زیر قبضہ مال میں سے اشاعت کے طور پر اپنے حصہ کا مالک ہوگا، شبراملسی نے کہا: اور اپنے زیر قبضہ مال میں سے اس کو مستقل طور پر لینے کا اختیار ہونا چاہئے، اور اگر دونوں کوئی قصد نہ کریں تو ''اشاعت'' پر محمول ہوگا، اور عامل کا حصہ مالک کے لئے قرض ہوگا، ہبہ نہیں، جیسا کہ اس کو ''المطلب'' میں راجح قرار دیا گیا ہے اور اسی کو اسنوی نے نقل کرکے توثیق کی ہے۔

اگر مالک خسارہ ظاہر ہونے کے بعد کچھ رأس المال واپس کرلے تو خسارہ واپس لئے گئے حصہ اور باقی ماندہ پر تقسیم ہوگا، اور اس صورت میں اگر بعد میں مال میں نفع ہو تو واپس لئے گئے مال کے حصہ کی تلافی جو بیس درہم ہے لازم نہیں ہوگی، اس کی مثال: رأس المال

---

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۴/ ۴۹۰، الخرشی ۶/ ۲۱۵، بلغۃ السالک ۳/ ۶۹۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۰، ۳۲۱، کشاف القناع ۳/ ۵۱۸، ۵۱۹۔

سود درہم ہوا اور خسارہ بیس درہم ہو، پھر مالک بیس درہم واپس کرلے تو بیس (جو سارا خسارہ ہے، اس میں سے لوٹائے گئے کا حصہ) کا چوتھائی پانچ ہے تو گویا مالک نے پچیس واپس لے لیے، اور لوٹائے ہوئے اور خسارہ میں اس کے حصہ کے بعد باقی ماندہ رأس المال، پچھتر ہوجائے گا، اور اگر اس کے بعد کچھ نفع ہو تو دونوں میں حسب شرط تقسیم ہوگا[1]۔

ششم-رب المال یا مضارب کا مرتد ہونا:

۷۷-حنفیہ نے کہا: اگر رب المال مرتد ہوجائے اور مضارب ارتداد کے بعد اس مال سے خرید و فروخت کرے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ سب موقوف رہے گا اگر وہ اس کے بعد اسلام کی طرف لوٹ آئے تو سارا نافذ ہوجائے گا، اور مضاربت کے سارے احکام میں اس کا ارتداد عدم کے ساتھ لاحق ہو جائے گا، گویا وہ مرتد ہوا ہی نہیں تھا، اسی طرح اگر وہ دارالحرب سے جا ملے، پھر اس کے دارالحرب سے جاملنے کا فیصلہ صادر ہونے سے قبل وہ مسلمان ہوکر لوٹ آئے (یہ اس روایت کی بنیاد پر ہے جس میں ہے کہ اس کی موت کا حکم لگانے اور اس کے اموال کو اس کے ورثہ کے لئے میراث بنانے کے لئے شرط ہے کہ حاکم اس کے دارالحرب سے جاملنے کا فیصلہ کرے) اور اگر وہ حالت ارتداد میں مرجائے یا قتل کردیا جائے یا دارالحرب سے جاملے، اور قاضی اس کے جاملنے کا فیصلہ کردے، تو ارتداد کے دن سے مضاربت باطل ہوگی، یہ امام ابوحنیفہ کے اس ضابطہ کے مطابق ہے کہ مرتد کی ملکیت موقوف ہوتی ہے اگر مرجائے یا قتل کردیا جائے یا دارالحرب سے جاملے، اور دارالحرب سے جاملنے کا فیصلہ کردیا جائے تو ارتداد کے وقت سے اس کی ملکیت زائل ہوکر ورثہ کو منتقل ہوجائے گی، اور یوں ہوجائے گا، جیسے وہ اسی وقت مَرا ہے تو اس کے حکم کی بنیاد پر مضارب کا تصرف باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ حکم دینے والے کی اہلیت باطل ہوگئی، اور یوں ہوجائے گا، جیسے اس نے ورثہ کی ملکیت میں تصرف کیا، پھر اگر اس دن رأس المال اس کے قبضہ میں قائم رہے، اس میں تصرف نہ کرے، پھر اس کے بعد خریداری کرے تو خرید شدہ چیز اور اس کا نفع اسی کو ملے گا، اس لئے کہ مال سے رب المال کی ملکیت زائل ہوگئی، لہذا مضارب مضاربت سے معزول ہوجائے گا اور وہ ورثہ کی ملکیت میں ان کے حکم کے بغیر تصرف کرنے والا ہوجائے گا، اور اگر رأس المال سامان بن چکا ہو تو اس میں مضارب کی خرید و فروخت جائز ہوگی، یہاں تک کہ راس المال نقد ہوجائے، اس لئے کہ وہ اس حالت میں معزول کرنے اور منع کرنے سے معزول نہیں ہوتا، اور نہ رب المال کی موت سے معزول ہوتا ہے تو اس کے ارتداد کا بھی یہی حکم ہوگا، اگر مضارب کے قبضہ میں دینار آئے اور رأس المال درہم ہو یا اس کے برعکس ہو تو قیاس کا تقاضا ہے کہ اس کے لئے تصرف کرنا ناجائز ہو، اس لئے کہ اس کے زیر قبضہ مال، معنوی لحاظ سے رأس المال کی جنس سے ہے، کیونکہ دونوں ثمن ہونے میں متحد ہیں تو یوں ہوجائے گا گویا رأس المال بعینہ اس کے قبضہ میں قائم ہے، البتہ انہوں نے استحساناً کہا: اگر وہ اس کو رأس المال کی جنس کے عوض فروخت کردے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ مضارب پر واجب ہے کہ رأس المال کے مثل واپس کرے، لہذا اپنے زیر قبضہ مال کو فروخت کرنے کا اسے اختیار ہوگا، جیسے سامان ہونے پر۔

لیکن امام ابو یوسف و امام محمد کے ضابطہ کے مطابق ارتداد، مرتد کی ملکیت میں مؤثر نہیں، لہذا رب المال کے ارتداد کے بعد مضارب کا تصرف جائز ہوگا، جیسے ان دونوں حضرات کے نزدیک، خود رب المال کا تصرف جائز ہوگا اور اگر رب المال مرجائے یا قتل کردیا جائے تو

(۱) روضۃ الطالبین ۵/۱۴۲، نہایۃ المحتاج ۵/۲۳۷، مغنی المحتاج ۲/۳۲۰، ۳۲۱۔

عقد مضاربت کے باطل ہونے میں اس کی موت مسلمان کی موت کی طرح ہوگی، اسی طرح اگر وہ دارالحرب سے جا ملے اور اس کے جاملنے کا فیصلہ کر دیا جائے، اس لئے کہ یہ بہ منزلہ موت کے ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کا مال ورثہ کی میراث ہوجائے گا، لہذا مال کے بارے میں اس کا حکم باطل ہوگا۔

اگر رب المال مرتد نہ ہو، البتہ مضارب مرتد ہوجائے تو تمام حضرات کے قول کے مطابق، مضاربت علی حالہ باقی رہے گی، اس لئے کہ رب المال کے تصرف کا موقوف ہونا اس کی اپنی ذات کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس کی ملکیت موقوف ہوجاتی ہے، اور مضارب کی اپنے زیر تصرف مال میں کوئی ملکیت نہیں ہوتی، ملکیت تو رب المال کی ہوتی ہے اور اس کی طرف سے مرتد ہونا نہیں پایا گیا، لہذا مضاربت باقی رہے گی، البتہ ذمہ داری مضارب پر نہیں ہوگی، ذمہ داری تو رب المال پر ہوگی، یہ امام ابوحنیفہ کے قول کا تقاضا ہے، اس لئے کہ ذمہ داری مال کے سبب لازم ہوتی ہے، لہذا رب المال پر ہوگی رہا صاحبین کے قول کے مطابق تو ذمہ داری اس پر ہوگی، اس لئے کہ اس کا تصرف مسلمان کے تصرف کی طرح ہے۔

اگر مضارب، حالت ارتداد میں مرجائے یا قتل کر دیا جائے تو مضاربت باطل ہوجائے گی اس لئے کہ ارتداد کی حالت میں اس کی موت، ارتداد سے قبل اس کی موت کی طرح ہے، اسی طرح اگر وہ دارالحرب سے جا ملے اور اس کے جاملنے کا فیصلہ کر دیا جائے، اس لئے کہ جاملنے اور اس کا فیصلہ کرنے کے ساتھ اس کا مرتد ہونا اس کے تصرف کے باطل ہونے میں اس کی موت کے درجہ میں ہے، پھر اگر ارتداد کے بعد دارالحرب میں چلا جائے اور وہاں خرید وفروخت کرے، پھر مسلمان ہوکر لوٹ آئے تو دارالحرب میں اس کی ساری خرید وفروخت اس کے لئے ہوگی، اور کسی چیز میں اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب وہ دارالحرب میں چلا جائے گا تو حربی کی طرح ہوجائے گا، اگر وہ کسی انسان کے مال پر قابض ہوکر دارالحرب میں چلا جائے تو وہ اس کا مالک ہوجاتا ہے، تو مرتد بھی اسی طرح ہوگا۔

ان تمام حضرات کے قول کے مطابق، عورت کا ارتداد اور عدم ارتداد یکساں ہے، خواہ مال اس کا ہو یا وہ کام کرنے والی ہو، اس لئے کہ اس کا ارتداد، اس کی ملکیت میں اثر انداز نہیں، البتہ اگر وہ مرجائے تو مضاربت باطل ہوجائے گی، جیسے اگر ارتداد سے قبل مرجائے یا دارالحرب میں چلی جائے اور چلے جانے کا فیصلہ کر دیا جائے، اس لئے کہ یہ موت کے درجہ میں ہے (۱)۔

مضارۃ

دیکھئے: ''ضرر''۔

مضامین

دیکھئے: ''بیع منہی عنہ، غرر''۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۲، ۱۱۳، الدر المختار ورد المحتار ۴/ ۴۸۹۔

مضبب

دیکھئے: ''آنیۃ''۔

مضطر

دیکھئے: ''ضرورۃ''۔

مضغۃ

تعریف:

۱-مضغۃ لغت میں، گوشت کا اتنا بڑا ٹکڑا جس کو چبایا جاسکے، اس کی جمع ''مضغ'' ہے [۱]۔

فرمان باری ہے: ''يٰأَيُّهَاالنَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ، ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ'' [۲] (اے لوگو اگر تم (دوبارہ) جی اٹھنے کی طرف سے شک میں ہوتو (اس میں غور کرلو کہ) ہم نے تمہیں مٹی سے پیدا کیا، پھر نطفہ سے پھر خون کے لوتھڑے سے پھر بوٹی سے (کہ بعض) پوری (ہوتی ہیں) اور (بعض) ادھوری)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

علقہ:

۲-علقہ لغت میں: منی سے تیار جمے ہوئے خون کا ٹکڑا ہے [۳]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں۔

ربط یہ ہے کہ مضغہ، جنین کا ایک مرحلہ ہے، اسی طرح علقہ ہے، مضغہ، علقہ کے بعد کا مرحلہ ہے، فرمان باری ہے: ''وَلَقَدْ خَلَقْنَا

(۱) المصباح المنیر، الصحاح، النہایۃ فی غریب الحدیث والآثار ۹۸/۴۔

(۲) سورۂ حج/۵۔

(۳) المصباح المنیر، تفسیر روح المعانی ۱۱۶/۱۷، تفسیر القرطبی ۶/۱۲۔

الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِيْنٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَونَا العِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنٰهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَکَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ[1] (اور بالیقین ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے پیدا کیا پھر ہم نے اسے نطفہ بنایا ایک محفوظ مقام میں پھر ہم نے نطفہ کو خون کا لوتھڑا بنایا پھر ہم نے خون کے لوتھڑے کو (گوشت کی بوٹی بنادیا پھر ہم نے بوٹی کو ہڈی بنادیا پھر ہم نے ہڈیوں پر گوشت چڑھایا پھر ہم نے اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنادیا کیسی شان والا ہے اللہ تمام صناعوں سے بڑھ کر)۔

نطفہ:

۳- نطفہ لغت میں: مردوزن کا پانی، اس کی جمع: ''نُطَف'' ہے[2] قرآن میں ہے: ''أَلَمْ يَکُ نُطْفَةً مِنْ مَّنِيٍّ يُمْنٰى''[3] (کیا یہ شخص (محض) ایک قطرۂ منی نہ تھا جو ٹپکایا گیا)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، ربط یہ ہے کہ نطفہ، جنین کا ایک مرحلہ ہے، جو علقہ اور مضغہ سے پہلے ہوتا ہے۔

جنین:

۴- جنین لغت میں: ہر پوشیدہ چیز اور أجنته الحامل: پوشیدہ رکھا، جنین، بچہ کی صفت ہے جب تک وہ شکم مادر میں ہوں[4]۔

ربط: جنین، مضغہ کے مرحلہ کے بعد ہوتا ہے۔

(۱) سورۂ مومنون ۱۲، ۱۴۔
(۲) المصباح المنیر تفسیر روح المعانی ۱۷/۱۱۶۔
(۳) سورۂ قیامہ/ ۳۷۔
(۴) المصباح المنیر۔

مضغہ سے متعلق احکام:

طہارت ونجاست کے لحاظ سے اس کا حکم:

۵- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا صحیح مذہب ہے کہ مضغہ نجس ہے، اس لئے کہ وہ خون ہے اور خون نجس ہے[1]۔

اصح قول میں شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا دوسرا قول اور حنفیہ میں ابن ہمام کا قول ہے کہ مضغہ نجس نہیں ہے، بلکہ پاک ہے، اس لئے کہ مضغہ، پاک جان دار کی اصل ہے، جیسے منی[2]۔

مضغہ پر جنایت کی سزا:

٦- حاملہ عورت پر جنایت کی وجہ سے اگر وہ مضغہ گرا دے تو کیا واجب ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر وہ مضغہ گرادے اور اس کی خلقت میں سے کچھ ظاہر نہ ہو، معتبر دائیاں گواہی دیں کہ یہ آدمی کی خلقت کا آغاز ہے اور اگر باقی رہ جائے تو صورت بن جائے گی تو اس میں غرہ (غلام یا باندی) نہیں ہوگا، بلکہ اس میں عادل کا فیصلہ واجب ہوگا[3]۔

مالکیہ نے کہا: اگر مارنے یا خوف دلانے یا کوئی بو سونگھنے کی وجہ سے عورت مضغہ گرادے تو اس میں اس کی ماں کی دیت کا دسواں حصہ یا غرہ واجب ہوگا، اور دسویں حصہ اور غرہ میں اختیار جنایت کرنے والے کو ہوگا، اس کے مستحق کو نہیں، اختیار کے ساتھ یہ وجوب، صرف آزاد عورت کے جنین کے بارے میں ہے، رہا باندی کا جنین تو اس میں نقد متعین ہے[4]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۸ طبع بولاق، البحر الرائق ۱/ ۲۳٦، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ۱/ ۳۲۸، الکافی ۱/ ۸۸، بلغۃ السالک ۱/ ۳۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۸۱، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۸۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۸، ۳۷۹۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲٦۸۔

شافعیہ نے کہا: اگر عورت کے پیٹ پر مارا جائے اور وہ مضغہ گرادے جس میں آدمی کی شکل ظاہر نہ ہو اور چار عورتیں گواہی دیں کہ اس میں آدمی کی صورت ہے تو اس میں ''غرہ'' واجب ہوگا، اس لئے کہ اس سے عورتوں کو جو معلوم ہو جاتا ہے، دوسروں کو معلوم نہیں ہوتا۔

نووی نے کہا: کسی ایک عضو کا ظہور کافی ہوگا، سارے اعضاء کا ظاہر ہونا شرط نہیں اور اگر اس میں سے کچھ ظاہر نہ ہو اور دائیاں گواہی دیں کہ اس میں مخفی شکل ہے جس کو صرف اہل تجربہ جان سکتے ہیں تو بھی ''غرہ'' واجب ہوگا، اور اگر وہ کہیں: اس میں مخفی شکل نہیں ہے، لیکن آدمی کی اصل ہے، اور اگر یہ باقی رہ جاتا تو صورت بن جاتی تو راجح مذہب کے مطابق اس میں ''غرہ'' واجب نہیں ہوگا، اور اگر اس کے آدمی کی اصل ہونے میں عورتوں کو شک ہو تو بالکل واجب نہیں ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مضغہ گرائے اور معتبر دائیاں گواہی دیں کہ اس میں مخفی شکل ہے تو اس میں ''غرہ'' واجب ہوگا، اور اگر گواہی دیں کہ وہ آدمی کی خلقت کی اصل ہے، اگر باقی رہ جائے تو صورت بن جائے گی، تو اس میں دو قول ہیں: اصح قول یہ ہے کہ کہ اس میں کچھ نہیں واجب ہوگا، اس لئے کہ اس میں صورت نہیں بنی، لہذا اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، جیسے علقہ میں، نیز اس لئے کہ اصل براءت ذمہ ہے، لہذا شک کی وجہ سے اس کو مشغول نہیں کرے گا۔

دوم: اس میں غرہ واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ آدمی کی خلقت کی اصل ہے اور یہ تصویر بن جانے کے مشابہ ہوگا[2]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۷۰۔

(۲) المغنی ۷/ ۸۰۲۔

عدت پوری ہونے میں مضغہ گرانے کا اثر:

۷- حاملہ عورت کے مضغہ گرانے سے عدت پوری ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور کا مذہب ہے کہ ایسے مضغہ کو گرانے سے عدت پوری ہوجائے گی جس میں آدمی کی کوئی خلقت ہو، اگر چہ مخفی صورت ہو جو معتبر دائیوں کی گواہی سے ثابت ہو۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ علقہ اور اس سے اوپر مضغہ وغیرہ ساقط کرنے سے عدت پوری ہوجائے گی۔

تفصیل اصطلاح: ''عدۃ''، فقرہ/ ۲۲ میں ہے۔

طلاق معلق کے وقوع اور نفاس میں مضغہ گرانے کا اثر:

۸- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: جس مضغہ میں آدمی کی شکل نہ ہو اس سے طلاق معلق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ مشاہدہ یا گواہوں سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ وہ بچہ ہے، اور اگر اس میں آدمی کی شکل ہو یا اس کے ساتھ آدمی کی شکل ہوا گر چہ مخفی ہو، اور معتبر دائیاں اس کی گواہی دیں کہ اگر وہ باقی رہ جاتا تو صورت بن جاتی اور خلقت ہوجاتی تو ولادت پر معلق طلاق پڑ جائے گی، مالکیہ مضغہ کو حمل شمار کرتے ہیں، لہذا اس میں طلاق معلق پڑ جائے گی[1]۔

رہا نفاس میں اس کا اثر تو حنفیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر عورت مضغہ ساقط کرے، اس میں اس کی کوئی خلقت ظاہر نہ ہو، تو اس سے عورت، نفاس والی نہیں ہوگی۔

شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ کا معتمد قول ہے کہ اس کو نفاس والی مانا جائے گا، اگر چہ ایسا مضغہ گرائے جو آدمی کی اصل ہو یا علقہ گرائے۔

تفصیل اصطلاح: ''إجهاض''، فقرہ/ ۱۷ میں ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۷۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۴۴، تفسیر قرطبی ۱۲/ ۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۱۔

مضغوط

دیکھئے:اکراہ۔

مضمضة

تعریف:

ا-مضمضہ لغت میں حرکت دینا ہے،اسی سے مضمض النعاس فی عینیه' اونگھ کی وجہ سے آنکھیں ہلنا، پھراس کا استعمال ،منہ میں پانی رکھ کراس کوحرکت دینے کے معنی میں مشہور ہوا۔

فیومی نے کہا: مضمضہ : منہ میں پانی کوحرکت دینا ہے، کہا جا تا ہے: مضمضت الماء فی فمی: منہ میں پانی کی حرکت دینا اور تمضمضت فی وضوئی: منہ میں پانی کوحرکت دینا (۱) ۔

اصطلاح میں دردیراورنووی نے کہا کہ مضمضہ پانی منہ میں رکھ کر اس کوگھمانا پھرکلی کرنا،یعنی باہرڈالنا ہے (۲) ۔

ابن عابدین نے کہا: پانی کا سارے منہ میں پہنچانا پھر کلی کرنا ہے (۳) ۔

ابن قدامہ نے یہ تعریف کی ہے کہ مضمضہ پانی منہ میں گھمانا ہے (۴) ۔

ان تعریفات سے سمجھ میں آتا ہے کہ فقہاء کے یہاں بالاتفاق

(۱) لسان العرب،المصباح المنیر ،مختار الصحاح،المعجم الوسیط ۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱؍۹۷،المجموع ۱؍۳۵۱۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۷۹ طبع بولاق، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۳۸۔
(۴) المغنی ۱؍۱۲۰ طبع مکتبہ ابن تیمیہ۔

مضمضہ منہ میں پانی داخل کرنا ہے، پھر پانی کو منہ میں گھمانے اور کلی کرنے میں ان کا اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب ہے کہ یہ دونوں امور شرط نہیں، البتہ یہ دونوں ان کے نزدیک افضل ہیں۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ دونوں شرط ہیں، ورنہ ایسے مضمضہ کا اعتبار نہیں ہوگا[1]۔

شرعی حکم:

۲ – مضمضہ کے حکم میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد نے کہا کہ مضمضہ، وضو اور غسل میں سنت ہے، اس کے قائل: حسن بصری، زہری، حکم، حماد، قتادہ، یحیی انصاری، اوزاعی اور لیث ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وَجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ''[2] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)۔ اور ''وجہ'' عربوں کے نزدیک: جس سے مواجہت (آمنا سامنا) ہو، منہ کا اندرونی حصہ، وجہ میں داخل نہیں، نیز اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: ''عشر من الفطرة'' (دس چیزیں فطرت میں سے ہیں) اور آپ نے ان میں مضمضہ اور ناک میں پانی ڈالنے کو شمار کیا[3] اور فطرت کے معنی سنت ہے، ان دونوں کو فطرت میں ذکر کرنا، اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں، بقیہ وضو سے الگ ہیں، نیز اس لئے کہ اس اعرابی سے آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''توضأ كما أمرك الله''[1] (وضو کرو جس طرح اللہ نے تم کو حکم دیا ہے)، نووی نے کہا: یہ حدیث ایک نہایت عمدہ دلیل ہے، اس لئے کہ اس گنوار نے تین بار نماز پڑھی، لیکن اچھی طرح نہ پڑھ سکا تو اس وقت حضور علیہ السلام نے اسے بتایا کہ وہ نماز کا طریقہ نہیں جانتا، جو لوگوں کے سامنے ادا کی جاتی ہے اور اس کے اعمال کا مشاہدہ ہوتا ہے، پھر آپ نے اس کو نماز کے واجبات اور وضو کے واجبات بتائے، اور آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''توضأ كما أمرك الله'' (وضو کرو جس طرح اللہ نے تمہیں حکم دیا ہے)، اور آپ نے نماز و وضو کی سنتوں کا ذکر نہیں کیا، تاکہ زیادہ نہ ہو جائیں اور وہ انہیں یاد نہ کر سکے، اور اگر مضمضہ واجب ہوتا تو آپ اسے اس کو ضرور سکھاتے، کیونکہ یہ پوشیدہ رہنے والی چیز ہے، خصوصاً اس شخص کے حق میں جس کے لئے نماز پوشیدہ تھی جس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے تو وضو کا کیا کہنا جو پوشیدہ رہتا ہے[2]۔

حنفیہ اور دوسری روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ مضمضہ، غسل میں واجب اور وضو میں سنت ہے، اس کے قائل: سفیان ثوری ہیں، اس لئے کہ وضو کے باب میں واجب تینوں اعضاء کا دھونا اور سر کا مسح کرنا ہے، اور اندرون منہ، اس میں داخل نہیں، رہا چہرہ کے علاوہ تو ظاہر ہے، اسی طرح وجہ (چہرہ) بھی، اس لئے کہ چہرہ اس حصہ کا نام ہے، جس سے عادتاً انسان سامنا کرتا ہے، اور منہ سے کسی بھی حال میں مواجہت نہیں ہوتی، لہذا اس کا دھونا واجب نہیں۔

رہا غسل میں مضمضہ کا واجب ہونا تو اس لئے کہ اس میں واجب، بدن کو پاک کرنا ہے، اس لئے کہ فرمان باری تعالی ہے: ''وَ إِنْ كُنْتُمْ

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

(۳) حدیث: ''عشر من الفطرة......'' کی روایت ترمذی (۱/ ۲۲۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''توضا كما أمرك الله'' کی روایت ترمذی (۲/ ۱۰۲) نے حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے کی ہے اور کہا حدیث حسن ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۹۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۳، المجموع ۱/ ۳۶۲، ۳۶۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱۸۔

جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا"[1] (اور اگر تم حالت جنابت میں ہو تو (سارا جسم) پاک صاف کرلو)۔

یعنی اپنے بدن کو پاک کرو، لہذا ہر اس حصہ کا دھونا واجب ہے جس کو بلا حرج دھونا ممکن ہو، وہ ظاہر ہو یا پوشیدہ، مضمضہ اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) کے وجوب کی تائید اس فرمان نبوی سے ہوتی ہے: "إن تحت كل شعرة جنابة، فاغسلوا الشعر و أنقوا البشرة"[2] (ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے، لہذا بال کو دھولو اور کھال کو صاف کرو)، ان حضرات نے کہا: ناک میں بال ہے اور منہ میں کھال ہے[3]۔

مشہور قول میں حنابلہ، ابن مبارک، ابن ابولیلی، اسحاق اور عطاء نے کہا: مضمضہ اور استنشاق دونوں طہارتوں، یعنی غسل اور وضو میں واجب ہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "المضمضة والاستنشاق من الوضوء الذي لابد منه"[4] (مضمضہ اور استنشاق اس وضو میں داخل ہیں، جو ضروری ہے)، نیز اس لئے کہ جن لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کے طریقہ وضو کو تفصیل سے بیان کیا ہے، اس میں مضمضمہ اور استنشاق کو ذکر کیا ہے، اور آپ کا ان دونوں کی پابندی کرنا، ان دونوں کے وجوب کی دلیل ہے، اس لئے کہ آپ کا عمل، کتاب اللہ

(۱) سورۂ مائدہ/٦۔

(۲) حدیث: "تحت كل شعر جنابة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، پھر انہوں نے لکھا ہے کہ اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/۲۱ طبع دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان، مراقی الفلاح رص ۳۲، ۳۳، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۲۰ طبع الریاض۔

(۴) حدیث: "المضمضة و الاستنشاق من الوضوء الذی لابد منه" کی روایت دارقطنی (۱/۸۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، دارقطنی نے اس کے مرسل ہونے کو درست قرار دیا۔

میں جس وضو کا حکم دیا گیا، اس کے لئے بیان اور تفصیل بننے کے قابل ہے[1]۔

مضمضہ کا طریقہ:

۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: مضمضہ اور استنشاق، اپنے دائیں ہاتھ سے کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے وضو کا پانی منگایا، اپنی دونوں ہتھیلیوں پر تین بار ڈالا، دونوں کو دھویا، پھر اپنا دایاں ہاتھ برتن میں ڈالا، مضمضہ اور استنشاق کیا، پھر چہرہ کو تین بار دھویا...... پھر فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من توضأ نحو و ضوئی هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه"[2] (جو میرے اس وضو کی طرح وضو کرے، پھر دو رکعت نماز پڑھے، اور ان کے دوران دل کو کسی اور خیال میں نہ لگائے، تو اس کے پچھلے گناہ معاف کردیئے جائیں گے) اور حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ "أنه أدخل يده اليمنى في الإناء فملأ فمه فتمضمض واستنشق واستنثر بيده اليسرى، ففعل ذلک ثلاثا"[3] (انہوں نے اپنا داہنا ہاتھ برتن میں ڈالا، اپنا منہ اس سے بھر لیا، مضمضہ اور استنشاق کیا، اور بائیں ہاتھ سے ناک صاف کیا، اور یہی تین بار کیا)۔

حنفیہ نے کہا: مضمضہ اور استنشاق داہنے ہاتھ سے سنت ہے، اس لئے کہ حضرت حسن بن علیؓ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ انہوں

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/۱۱۸، ۱۱۹ طبع ریاض، المجموع ۱/۳۶۲، ۳۶۳۔

(۲) حدیث: "عثمان أنه دعا بوضوء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۶۶) اور مسلم (۱/۲۰۴، ۲۰۵) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) اثر علی: "أنه أدخل يده اليمنى فی الإناء فتمضمض و استنشق" کی روایت بیہقی (۱/۴۸) نے کی ہے۔

نے داہنے ہاتھ سے استنشاق کیا تو حضرت معاویہؓ نے کہا تمہیں سنت معلوم نہیں، حضرت حسن نے کہا: کیسے معلوم نہیں ہوگی، جبکہ سنت ہمارے گھروں سے نمودار ہوئی، کیا آپ کو معلوم نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اليمين للوجه، و اليسار للمقعد" [1] (داہنا ہاتھ چہرہ کے لئے اور بایاں ہاتھ سرین کے لئے ہے)۔

بعض حنفیہ نے کہا: مضمضہ داہنے ہاتھ سے اور استنشاق بائیں ہاتھ سے ہے، اس لئے کہ منہ پاکی کی جگہ ہے اور ناک آلودگی کی جگہ، اور داہنا ہاتھ طہارتوں کے لئے اور بایاں آلودہ چیزوں کے لئے ہے [2]۔

۴ - حنفیہ اور مالکیہ نے کہا: مضمضہ اور استنشاق میں فصل کرنا سنت ہے، یعنی دونوں میں سے ہر ایک تین چلو سے ہو، یعنی تین چلو سے مضمضہ کرے اور تین چلو سے استنشاق کرے، اس لئے کہ جن حضرات نے رسول اللہ ﷺ کے وضو کو نقل کیا ہے، انہوں نے دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نیا پانی لیا ہے، نیز اس لئے کہ یہ دونوں الگ الگ اعضاء ہیں لہذا تمام اعضاء کی طرح ان دونوں میں سے ہر ایک کو الگ الگ پانی سے علاحدہ علاحدہ دھویا جائے گا [3]۔

اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: مضمضہ اور استنشاق ایک چلو سے مستحب ہیں، دونوں ایک ساتھ کرے، اثرم نے کہا: میں نے سنا کہ ابوعبداللہ سے یہ پوچھا گیا کہ مضمضہ اور استنشاق ایک چلو سے ہو یا ہر ایک کے لئے الگ الگ چلو لیا جائے، ان دونوں میں سے کون آپ کو زیادہ پسند ہے؟، انہوں نے فرمایا: ایک چلو سے، اس کی دلیل حضرت عثمان و علیؓ کی حدیث ہے۔

شافعیہ میں بویطی اور حنابلہ میں ابن قدامہ نے کہا: اگر علاحدہ تین چلو سے مضمضہ کرے اور علاحدہ تین چلو سے استنشاق کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ طلحہ بن مصرف نے اپنے والد سے انہوں نے ان کے دادا سے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے کہ "أنه فصل بين المضمضة والاستنشاق" [1] (آپ ﷺ نے مضمضہ اور استنشاق میں فصل کیا)، نیز اس لئے کہ فصل کرنے میں زیادہ نظافت ہے، لہذا یہ دھونے کے زیادہ قریب ہے۔

پھر افضل ہونے میں شافعیہ کے یہاں اختلاف ہے: انہوں نے کہا: اس میں دو طریقے ہیں، صحیح یہ ہے کہ اس میں دو اقوال ہیں: اظہر قول: مضمضہ اور استنشاق میں فصل کرنا افضل ہے، دوم: دونوں کو ایک ساتھ کرنا افضل ہے [2]۔

مضمضہ وغیرہ میں ترتیب:

۵ - حنفیہ اور مالکیہ نے کہا: مضمضہ و استنشاق کے درمیان ترتیب سنت ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے مضمضہ پھر استنشاق کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ پابندی کے ساتھ اس کو پہلے کرتے تھے [3]۔

حنابلہ کا قول اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ ان دونوں کے درمیان اور بقیہ چہرہ کے دھونے کے درمیان ترتیب واجب نہیں، اس لئے کہ ناک اور منہ اس کے اجزاء میں سے ہیں، البتہ مستحب یہ ہے کہ چہرہ سے پہلے ان دونوں کو انجام دے، اس لئے کہ جن لوگوں نے

---

(۱) حدیث: "أن الحسن بن علي استنثر بيمينه" کو کاسانی نے (بدائع الصنائع ۲۱/۱) میں نقل کیا ہے، لیکن کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، اور اس کی تخریج ہمیں کسی کے یہاں نہیں ملی۔

(۲) بدائع الصنائع ۲۱/۱، حاشیۃ الدسوقی ۹۷/۱، المجموع ۳۵۱/۱، المغنی ۱۲۰/۱، ۱۲۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۲۱/۱، حاشیۃ الدسوقی مع الدردیر ۹۷/۱۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ أنه فصل بين المضمضة و الاستنشاق" کی روایت ابوداؤد (۹۶/۱) نے کی ہے۔

(۲) المجموع ۳۵۸/۱، روضۃ الطالبین ۵۸/۱، المغنی ۱۲۰/۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۲۱/۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱۰۲/۱۔

رسول اللہ ﷺ کے وضو کو بیان کیا ہے، شاذ و نادر کے علاوہ سب نے لکھا ہے کہ آپ پہلے انہی دونوں کو کرتے تھے۔

نووی نے کہا: اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے کہ مضمضہ، استنشاق پر مقدم ہے، خواہ ایک ساتھ کرے یا فصل کے ساتھ، ایک چلو سے ہو یا کئی چلو سے، اور اس تقدیم کے بارے میں دو قول ہیں، جن دونوں کو ماوردی، شیخ ابو محمد جوینی اور ان کے صاحب زادہ، امام حرمین وغیرہ نے نقل کیا ہے، اصح قول یہ ہے کہ یہ شرط ہے اور یہی معتمد ہے، لہذا مضمضہ کے بعد ہی استنشاق کا شمار ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں الگ الگ اعضاء ہیں، لہذا ان دونوں میں ترتیب شرط ہے، جیسے چہرہ اور ہاتھ میں [۱]۔

٦ - رہی مضمضہ اور چہرہ کے علاوہ دوسرے اعضاء کے درمیان ترتیب تو حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں:

اول: واجب ہے، یہی خرقی کے کلام کا ظاہر ہے، اس لئے کہ یہ (مضمضہ) چہرہ میں ہے، لہذا دونوں ہاتھ دھونے سے پہلے اس کا دھونا واجب ہے، اس کی دلیل آیت اور بقیہ اعضاء پر قیاس ہے۔

دوم: واجب نہیں، بلکہ اگر اس کو وضو میں چھوڑ دے اور نماز پڑھ لے تو مضمضہ کرے گا اور نماز کا اعادہ کرے گا، وضوء کا اعادہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ مقدام بن معدی کربؓ کی روایت ہے کہ "**أتی رسول اللہ ﷺ بوضوء فتوضأ فغسل کفیه ثلاثا و غسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعیه ثلاثا ثلاثا ثم تمضمض و استنشق ثلاثا ثم مسح برأسه و أذنیه ظاهر هما و باطنهما**" [۲] (رسول اللہ ﷺ کے پاس وضو کا پانی لایا گیا، آپ نے وضو کیا، تین بار دونوں ہتھیلیوں کو دھویا، تین بار اپنے چہرہ کو دھویا، پھر تین تین بار اپنے دونوں ہاتھ کو دھویا، پھر تین بار مضمضہ اور استنشاق کیا، پھر اپنے سر اور کانوں کے اوپری اور اندرونی حصوں کا مسح کیا)، نیز اس لئے کہ اس کا وجوب، قرآن کے علاوہ سے ہے اور مذکورہ اعضاء میں ترتیب صرف اس لئے واجب ہے کہ آیت میں ترتیب کے ارادہ کی دلیل ہے، اور یہ چیز اس (مضمضہ) کے بارے میں موجود نہیں ہے [۱]۔

مضمضہ میں مبالغہ کرنا:

٧ - شربینی خطیب نے کہا: مضمضہ میں مبالغہ کرنا یہ ہے کہ پانی اخیر تالو، دانتوں اور مسوڑوں کے دونوں طرف پہنچ جائے [۲]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: مضمضہ اور استنشاق میں مبالغہ کرنا غیر روزہ دار کے لئے سنت ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "**إذا توضأت فأبلغ في المضمضة والاستنشاق مالم تکن صائما**" [۳] (جب وضو کرو تو مضمضہ اور استنشاق میں مبالغہ کرو، بشرطیکہ روزہ دار نہ ہو)، نیز اس لئے کہ ان دونوں میں مبالغہ تطہیر کی تکمیل کے باب سے ہے، لہذا مسنون ہے، لیکن روزہ کی حالت میں نہیں، کیونکہ اس میں روزہ کو فاسد کرنے کا خطرہ ہے [۴] شافعیہ میں

---

(۱) المجموع ۱/۳۶۲، القلیوبی وعمیرۃ ۱/۵۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۰، المغنی ۱/۱۲۲۔

(۲) حدیث: "المقدام بن معدی کرب أتی رسول اللہ ﷺ بوضوء" کی روایت ابوداؤد (مختصر سنن ابوداؤد للمنذری ۱/۹۹ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے، دیکھئے سنن ابوداؤد (۱/۸۸ طبع حمص)۔

(۱) المغنی ۱/۱۲۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۵۸۔

(۳) حدیث: "إذا توضأت فأبلغ في المضمضة" کو سیوطی نے الجامع الکبیر (۱/۵۱) میں نقل کیا ہے، اور اس کو ابو بشر دولابی کی طرف منسوب کیا ہے، اور صاحب مغنی المحتاج (۱/۵۸) نے ابن قطان کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/۲۱، مغنی المحتاج ۱/۵۸، حاشیۃ القلیوبی ۱/۵۳، المجموع ۶/۳۲۶، کشاف القناع ۱/۱۰۵۔

ماوردی اور صیمری نے کہا: روزہ دار، مضمضہ میں مبالغہ کرے گا، استنشاق میں نہیں، اس لئے کہ مضمضہ کرنے والا اپنا حلق بند کرکے، پانی کو پیٹ تک پہنچنے سے روک سکتا ہے، جبکہ ناک کے بانسہ سے اس کو روکنا ممکن نہیں[1]۔

مالکیہ نے کہا: یہ غیر روزہ دار کے لئے مندوب ہے، اور روزہ دار کے لئے مبالغہ کرنا مکروہ ہے، کہیں اس کا روزہ فاسد نہ ہوجائے، مالکیہ نے کہا: اگر ایسا ہوجائے اور (پانی) اس کے حلق تک پہنچ جائے تو اس پر قضا واجب ہوگی[2]۔

روزہ میں مضمضہ:

۸- حنفیہ نے کہا: اگر روزہ دار مضمضہ کرے اور پانی اس کے پیٹ میں چلا جائے اور اس کو اپنا روزہ یاد ہو تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور اس پر قضا واجب ہوگی[3] مالکیہ نے کہا: اگر حلق یا معدہ میں ایسی چیز پہنچ جائے جو اکثر حلق تک پہنچ جاتی ہے، مثلاً کلی کے پانی کا اثر، یا مسواک کی رطوبت تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اور صرف فرض روزہ میں اس پر قضا واجب ہوگی، اور نفل روزہ میں حلق تک مضمضہ کے اثر کا پہنچنا اس کو فاسد نہیں کرے گا[4]۔

شافعیہ نے کہا: اگر روزہ دار مضمضہ کرے یا استنشاق کرے اور پانی اس کے پیٹ یا دماغ تک چلا جائے تو تین اقوال ہیں: اصحاب کے یہاں اصح قول: اگر وہ مبالغہ کرے تو روزہ ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں، دوم: مطلقاً روزہ ٹوٹ جائے گا، سوم: مطلقاً نہیں ٹوٹے گا، یہ اختلاف اس شخص کے بارے میں ہے جس کو روزہ یاد ہو اور حرمت کا

(۱) المجموع ۱/۳۵۶، مغنی المحتاج ۱/۵۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۹۷، جواہر الإکلیل ۱/۱۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۲۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۲۵۔

علم ہو اور اگر کوئی روزہ بھول جائے یا حرمت سے ناواقف ہو تو بلا اختلاف باطل نہیں ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر روزہ دار طہارت میں مضمضہ یا استنشاق کرے اور بلا قصد و بلا اسراف پانی حلق تک چلا جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ بلا اسراف اور بلا قصد حلق تک پہنچا ہے، اور اگر وہ اسراف کرے اور تین بار سے زیادہ کرے، یا مبالغہ کرے تو مکروہ کام ہوگا، اس لئے کہ اس طرح اس کو حلق تک پانی پہنچانے کا خطرہ ہوگا، اور اگر حلق تک پانی پہنچ جائے تو اس میں دو قول ہیں: اول: روزہ ٹوٹ جائے گا، دوم: اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ یہ بلا قصد پہنچا ہے، جو آٹے کے غبار کے مشابہ ہوگا، اور طہارت کے علاوہ کے لئے مضمضہ کا حکم وہی ہے جو طہارت میں مضمضہ کا ہے، اگر وہ کسی ضرورت سے ہو[2]۔

کھانے کے بعد مضمضہ:

۹- کھانے سے فراغت کے بعد مضمضہ مستحب ہے، اس لئے کہ سوید بن نعمانؓ کی روایت ہے: "**خرج مع النبی ﷺ عام خیبر، حتی إذا کانوا بالصهباء. وهي أدنی خیبر. صلی العصر ثم دعا بالأزواد فلم یؤت إلا بالسویق، فأمر به فثری ـ أي بل بالماء لما لحقه من الیبس. فأکل رسول الله ﷺ وأکلنا ثم قام إلی المغرب فمضمض ومضمضنا، ثم صلی ولم یتوضأ**"[3] (وہ خیبر کے سال رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نکلے، اور جب وہ مقام صہباء (جو خیبر سے قریب

(۱) المجموع ۶/۳۲۶۔

(۲) المغنی ۳/۱۰۸۔

(۳) حدیث: سوید بن النعمان "أنه خرج مع رسول الله ﷺ عام خیبر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۱۲) نے کی ہے۔

ترین جگہ ہے) پہنچے تو رسول اللہ علیہ السلام نے نماز عصر پڑھی، پھر توشے منگائے تو صرف ستو لایا گیا، آپ کے حکم سے وہ بھگویا گیا، رسول اللہ علیہ السلام نے کھایا اور ہم نے کھایا پھر (وہ پانی سے بھگویا گیا، اس لئے کہ وہ خشک تھا) آپ علیہ السلام مغرب کی نماز کے لئے کھڑے ہوئے، آپ نے کلی کی اور ہم نے بھی کلی کی، پھر آپ نے نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا)۔

حدیث میں کھانے کے بعد کلی کے استحباب کی دلیل ہے، ستو کھانے کے بعد اگر چہ اس میں چکنائی نہیں ہوتی نماز شروع کرنے سے پہلے کلی کا فائدہ یہ ہے کہ کہیں بقیہ ستو، دانتوں کے درمیان اور منہ کے گوشوں میں رک جائے اور اس کو تلاش کرنے میں نماز کے اعمال سے بے توجہی ہو جائے[(۱)]۔

اسی طرح دودھ پینے کے بعد کلی کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ کی روایت ہے: **"أن رسول الله شرب لبنا فمضمض وقال: إن له دسما"**[(۲)] (رسول اللہ علیہ السلام نے دودھ پیا، اور کلی کیا اور فرمایا اس میں چکنائی ہے) رسول اللہ علیہ السلام نے دودھ پینے کے بعد کلی کرنے کی علت بیان فرما دی ہے، لہذا اس سے ہر چکنی چیز کے بعد کلی کرنے کا استحباب معلوم ہوتا ہے[(۳)]۔

ابن مفلح نے کہا: دودھ پینے کے بعد کلی کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ آپ علیہ السلام نے اس کے بعد پانی سے کلی کیا، اور فرمایا: **"إن له دسما"** (اس میں چکنائی ہے)، اور آپ کو پانی ملا کر دیا گیا تو آپ نے اسے پیا، پھر ابن مفلح نے کہا: ہمارے بعض متاخرین اصحاب نے لکھا ہے جس کو بعض اطباء نے بیان کیا ہے کہ دودھ کا زیادہ استعمال، دانتوں اور مسوڑے کو نقصان پہنچاتا ہے، اسی وجہ سے اس کے بعد پانی سے کلی کر لینی چاہئے، پھر انہوں نے یہ روایت نقل کی کہ آپ علیہ السلام نے کلی کی اور فرمایا: اس میں چکنائی ہے۔

نووی نے کہا: علماء نے کہا: دودھ کے علاوہ دوسری کھانے پینے کی چیز کے بعد بھی مستحب ہے، تا کہ کچھ باقی نہ رہ جائے، جس کو نماز میں نگل جائے[(۱)]۔

(۱) فتح الباری ۱/ ۳۷۷ طبع دار الریان للتراث۔
(۲) حدیث ابن عباس: "أن رسول الله علیہ السلام شرب لبنا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۱۳) اور مسلم (۱/ ۲۷۴) نے کی ہے۔
(۳) فتح الباری ۱/ ۳۷۴۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۳/ ۲۲۹، ۲۳۰۔

مضمون

دیکھئے: "ضمان"۔

مطاف

دیکھئے: "طواف"۔

مطالع

تعریف:

۱- مطالع لغت میں ''مطلع'' (لام کے فتح وکسرہ کے ساتھ) کی جمع ہے، طلوع یا ظہور کی جگہ [۱] اسی مفہوم میں یہ فرمان باری تعالی ہے: ''حَتّٰی إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ'' [۲] (یہاں تک کہ جب طلوع آفتاب کے موقع پر پہنچے)۔

یعنی مشرق کی طرف آبادزمین کی آخری حد۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں، یعنی یہ طلوع یا ظہور کی جگہ ہے اور یہاں اس سے مقصود: مغرب کی طرف چاند کے طلوع ہونے کی جگہ ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

رؤیت ہلال:

۲- رؤیت: آنکھ سے کسی چیز کو معلوم کرنا، ابن سیدہ نے کہا: رؤیت، آنکھ اور دل سے دیکھنا ہے، یہ ''رأی'' کا مصدر ہے [۴]۔

رؤیت ہلال سے مقصود: پچھلے مہینہ کی انتیس تاریخ کا سورج غروب ہونے کے بعد بینا آنکھ کے ذریعہ، ایسے شخص کی طرف

(۱) مختار الصحاح طبعۃ دار الحکمۃ بدمشق۔

(۲) سورۂ کہف ۹۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۳۔

(۴) الصحاح للجوہری طبع دار الکتاب العربی مصر، لسان العرب لابن منظور۔

سے اس کا معائنہ ومشاہدہ کرنا ہے، جس کی خبر پر اعتماد ہو اور اس کی گواہی قبول ہو، اور اس کی رؤیت سے مہینہ کا آغاز ثابت ہوجائے گا [۱]۔

رؤیت ہلال میں اختلاف مطالع:

۳- اختلاف مطالع ایک فقہی تعبیر ہے، فقہاء کے یہاں اس سے مراد مختلف شہروں میں، مہینے کے شروع میں چاند کا ظہور اور اس کی رؤیت، اس طور پر کہ مثلاً ایک شہر کے لوگ اس کو دیکھیں، دوسرے شہر والے اس کو نہ دیکھ سکیں، اس طرح چاند کا اختلاف مطالع ہوجائے گا۔

اسی وجہ سے فقہاء نے اختلاف مطالع کے احکام پر بحث اس امر کے مدنظر کی ہے کہ اس سے بعض عبادات کا فرض ہونا یا صحیح ہونا متعلق ہے، مزید براں معاملات اور امور خانہ وغیرہ سے متعلق بہت سے احکام بھی ہیں، اس کی تفصیل اصطلاح: ''رؤیۃ الھلال'' فقرہ/ ۱۴، ''رمضان'' فقرہ/ ۳ میں ہے۔

اختلاف مطالع کے اسباب:

۴- جب بھی کسی ایک شہر کی رؤیت کو ''الزام'' (پابندی) کے طور پر تمام شہروں کی رؤیت ماننے کی بات اٹھتی ہے تو ہمیشہ اختلاف مطالع کا مسئلہ اٹھایا جاتا ہے، اور یہ اختلاف مطالع کے سبب، مردود ہے، ابن تیمیہ کا مذہب ہے کہ اختلاف مطالع ثابت ہے، اور اس کی دو صورتیں ہیں:

اول: طلوع اور غروب میں اختلاف کے لحاظ سے رؤیت مختلف ہوتی ہے۔

دوم: مسافت یا ملک کے اختلاف کے سبب رؤیت میں اختلاف

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹۵۔

ہوتا ہے۔

یہ دونوں بلا شبہ ایسے امور ہیں جن کا وقوع اور مشاہدہ ہے، ڈھٹائی کے بغیر کوئی اس کا انکار نہیں کرسکتا، لہذا یہ ایسا اختلاف ہے، جو دور دراز کے شہروں کے درمیان واقع ہے، جیسے سورج کے مطالع کا اختلاف ہے[1]۔

یہ اس لئے کہ اگر چاند مشرق میں دیکھا جائے تو ضروری ہے کہ مغرب میں دیکھا جائے، لیکن اس کے برعکس نہیں ہوگا، اس لئے کہ مغرب میں غروب آفتاب کا وقت، مشرق میں غروب آفتاب کے وقت سے بعد میں ہوتا ہے اور جب وہ مشرق میں دیکھا جائے گا تو مغرب میں اس کی روشنی بڑھ جائے گی اور غروب آفتاب سے قبل، وہ آفتاب اور اس کی شعاع سے مزید دور ہوجائے گا، لہذا بدرجہ اولی دیکھا جائے گا اور اگر مغرب میں دیکھا جائے تو ایسا نہیں ہوگا، اس لئے کہ ممکن ہے کہ رؤیت کا سبب، ان کے یہاں دیر سے آفتاب کا غروب ہوتا ہو، لہذا اس کی دوری اور روشنی بڑھ جائے گی، اور جب مشرق میں غروب ہوگا تو (چاند) اس سے قریب ہوگا، اور پھر جب وہ مغرب میں دیکھا جائے گا تو مشرق والوں کے لئے غروب ہو چکا ہوگا، یہ سورج، چاند اور دوسرے ستاروں کے غروب کے بارے میں محسوس بات ہے، اور اسی وجہ سے جب مغرب میں غروب کا وقت ہوجائے گا تو مشرق میں بھی ہوجائے گا، اس کے برعکس نہیں ہوگا، یہی مسئلہ طلوع کا ہے کہ اگر مغرب میں سورج طلوع ہوگا تو مشرق میں بھی طلوع ہوگا، اس کے برعکس نہیں[2]۔

اختلاف مطالع کے بارے میں فقہاء کے اقوال اور ان کے دلائل:

۵- اختلاف مطالع کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کے لحاظ سے اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال اور دلائل ہیں قطع نظر اس سے کہ اختلاف مطالع ایک واقع اور محسوس امر ہے، جیسے آفتاب کا اختلاف مطالع۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''رؤیۃ الھلال''، فقرہ/ ۱۴ اور ''رمضان'' فقرہ/ ۳ میں ہے۔

چاند ثابت کرنے میں جنتری اور حساب اختیار کرنے کا حکم:

۶- حساب داں کا قول اختیار کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''رؤیۃ الھلال'' (فقرہ/ ۱۱-۱۳)۔

رؤیت کا اہتمام:

۷- رسول اللہ ﷺ نے رؤیت ہلال کے اہتمام کرنے کی ترغیب دی ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''رؤیۃ الھلال'' (فقرہ/ ۲) میں ہے۔

اختلاف مطالع کا اعتبار کرنے پر مرتب ہونے والے اہم آثار:

۸- اختلاف مطالع کے اعتبار پر چند آثار مرتب ہوتے ہیں، جن کا تعلق بعض عبادات، مثلاً روزہ، زکاۃ، حج، بعض معاملات، مثلاً ادھار بیع، عقد سلم، اجارہ اور بعض خاندانی احکام، مثلاً طلاق، عدت، حضانت اور نفقہ سے ہے۔

---

(۱) احکام الہلال لتقی الدین ابن تیمیہ طبع اول دار الکتب العلمیہ، لبنان/ ص ۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) احکام الہلال لابن تیمیہ/ ص ۱۴، الفروق للقرافی ۲/ ۲۰۳، ۲۰۴۔

اس کی تفصیل اپنی اپنی اصطلاحات اور اصطلاح: ''رؤیۃ الھلال'' میں ہے۔

مطبق

دیکھئے: ''جنون''۔

مطرز

دیکھئے: ''ألبسہ''۔

مطلبی

تعریف:

۱- مطلبی: وہ شخص ہے جو مطلب بن عبد مناف کی طرف منسوب ہو، یہ ہاشم بن عبد مناف کے بھائی ہیں، جو رسول اللہ ﷺ کے دوسرے دادا ہیں[1]۔

مطلبی سے متعلق احکام:

بنو مطلب سے متعلق احکام کتب فقہیہ میں مختلف مقامات پر مذکور ہیں، جن میں سے بعض یہ ہیں:

الف- ان کو زکاۃ دینا:

۲- بنو مطلب بن عبد مناف کو زکاۃ دینے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں حنابلہ) کا مذہب ہے کہ بنو مطلب کو زکاۃ دینا جائز ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''آل''، فقرہ/ ۷ میں ہے۔

ب- محصل زکاۃ کے مطلبی ہونے کا حکم:

۳- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ مطلب کی اولاد کو زکاۃ دینا جائز ہے، اس بناء پر اس کا محصل ہونا اور زکاۃ میں سے اجرت لینے والا ہونا

(۱) تفسیر القرطبی ۸/ ۱۱، ۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۹۴۔

جائز ہوگا [1]۔

امام شافعی کے اصحاب (جو بنو مطلب پر زکاۃ حرام قرار دیتے ہیں) کے یہاں اس سلسلہ میں دو مشہور قول ہیں:

اول: جمہور اصحاب کے نزدیک اصح یہ ہے کہ ناجائز ہے [2] اس لئے کہ عبد المطلب بن ربیعہ بن حارث کی روایت ہے کہ وہ اور فضل بن عباسؓ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور دونوں نے آپ سے درخواست کی کہ ان دونوں کو زکاۃ کی وصولی پر حاکم بنادیں، اور وہ دونوں لاکر حضور ﷺ کو ادا کریں، جیسے اور لوگ ادا کرتے ہیں، اور کچھ ان کو مل جائے، جیسے اور لوگوں کو ملتا ہے، یہ سن کر آپ دیر تک خاموش رہے، پھر فرمایا: "**إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنما هي أو ساخ الناس**" (زکاۃ، آل محمد کے لائق نہیں یہ تو لوگوں کا میل ہے)، ایک روایت میں ہے: "**إن هذه الصدقات إنما هي أو ساخ الناس وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد**" [3] (یہ زکاۃ، لوگوں کا میل ہے، یہ محمد یا آل محمد کے لئے جائز نہیں)۔

دوم: مطلبی کے لئے جائز ہے کہ زکاۃ کا عامل ہو، اس لئے کہ جو اس کو ملے گا وہ معاوضہ کے طور پر ہوگا، چنانچہ اگر امام اس کو مثلاً حفاظت کرنے یا منتقل کرنے کے لئے مقرر کردے تو جائز ہوگا، اس کو اس کی اجرت ملے گی، نوویؒ نے کہا: ہمارے خراسانی اصحاب نے کہا: یہ دونوں قول اس پر مبنی ہیں کہ جو عامل لیتا ہے، وہ اجرت ہے یا زکاۃ؟ اور اس میں دو قول ہیں: اگر ہم اس کو اجرت کہیں تو جائز ہوگا، ورنہ نہیں اور یہ اس حیثیت سے کہ اس کی مقدار، اجرت مثل سے مقرر ہوتی ہے، اجارہ کے مشابہ ہے، اور اس حیثیت سے کہ اس میں عقد اجارہ معلوم مدت اور معلوم کام کی شرط نہیں ہے، یہ زکاۃ کے مشابہ ہے۔

اختلاف اس شخص کے بارے میں ہے جو اپنے کام پر زکاۃ میں سے کوئی حصہ مانگے، لیکن اگر وہ بلا معاوضہ رضا کارانہ طور پر کام کرے یا امام اس کو اس کی اجرت، بیت المال سے دے تو اس کا ہاشمی یا مطلبی ہونا بلا اختلاف جائز ہے، ماوردی نے کہا: اس کا ہاشمی یا مطلبی ہونا جائز ہے اگر امام اس کو مصالح (مفادات عامہ) کے حصہ میں سے دے [1]۔

حنابلہ کے نزدیک مطلبی اگر اپنی اجرت زکاۃ سے لے تو اس کا زکوۃ پر عامل بننا جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر اس کو زکاۃ کے علاوہ سے اجرت دی جائے تو اس کا عامل زکاۃ ہونا جائز ہوگا [2]۔

ج- پانچویں حصہ کے پانچویں حصہ میں مطلبی کا حق:

۴- ان "قرابت داروں" کی تعیین میں علماء کا اختلاف ہے، جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اپنی قرابت داری کے سبب، پانچویں حصہ کے پانچویں حصہ کے مستحق ہوتے ہیں، اس کی تفصیل اصطلاحات: "قرابۃ" (فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات)، "آل" (فقرہ/ ۱۴)، "في ء" (فقرہ/ ۱۲) اور "خمس" (فقرہ/ ۸) میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶، مواہب الجلیل ۱/ ۳۸ ۱، الخرشی ۲/ ۲۱۴۔
(۲) المجموع للنووی ۶/ ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۲۔
(۳) حدیث عبد المطلب بن ربیعۃ بن الحارث أنه و الفضل بن عباس أتیا رسول الله ﷺ کی روایت مسلم (۲/ ۷۵۲، ۷۵۴) نے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۶/ ۱۶۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۲۔
(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۷۵۔

مطل

تعریف:

۱-مطل لغت میں: حق کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا، جوہری نے کہا: اس کا ماخذ "مطلت الحديدة" سے مشتق ہے، لوہے کو کوٹ کر بڑھانا، اور اسی معنی میں کہا جاتا ہے: مطله بدينه مطلا، وما طله مماطلةً بار بار ادائیگی کا وعدہ کر کے ٹالنا[۱]۔

اصطلاح میں: نووی اور علی قاری نے نقل کیا ہے کہ مطل شریعت میں: ایسے حق کی ادائیگی کو روکنا ہے، جس کی ادائیگی واجب ہو چکی ہو[۲] ابن حجر نے کہا: اس مطل (ٹال مٹول) میں ہر وہ شخص داخل ہے، جس پر کوئی حق لازم ہو، جیسے شوہر پر اپنی بیوی کا، حاکم پر اپنی رعایا کا، اور اس کے برعکس[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اِنظار:

۲-انظار اور نظرۃ لغت میں: مہلت دینا مؤخر کرنا ہے، کہا جاتا ہے: أنظرت المدين: مؤخر کرنا ازہری نے لکھا ہے کہ فرمان باری تعالی: "وَ إِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"[۱] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

میں "نظرۃ" سے مراد: خوشحال ہونے تک مہلت دینا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مطل اور انظار میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں مؤخر کرنا ہے، البتہ مطل میں مدیون کی طرف سے اور انظار میں مالک دین کی طرف سے[۲]۔

ب-تعجیل:

۳-تعجیل لغت میں کسی چیز کو جلدی لے جانا، کہا جاتا ہے: عجلت إليه المال: جلدی اس کے پاس حاضر کیا، اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں۔

مطل اور تعجیل میں ربط تضاد کا ہے[۳]، دیکھئے: "تأخیر" (فقرہ/۵)۔

ج-ظلم:

۴-ظلم لغت میں: کسی چیز کو بے موقع رکھنا ہے، اصطلاح میں: حق چھوڑ کر باطل تک پہنچنا ہے، اور یہ جور کے معنی میں ہے[۴]۔

مطل اور ظلم میں ربط یہ ہے کہ ظلم، مطل سے عام ہے۔

---

(۱) معجم مقاییس اللغۃ ۵/۳۳۱، المصباح المنیر ، أساس البلاغۃ رص ۴۳۲، الزاہر رص ۲۳۱، تحریر الفاظ التنبیہ للنووی رص ۱۰۱، مرقاۃ المفاتیح ۳/۷ ۳۳۔

(۲) شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۰/۷ ۲۲، مرقاۃ المفاتیح ۳/۷ ۳۳۔

(۳) فتح الباری ۴/ ۴۶۶۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) المصباح ، المفردات، الزاہر رص ۲۲۷، الفروق للعسکری رص ۱۹۶، المعلم بفوائد مسلم للمازری ۲۲۰/۳، مرقاۃ المفاتیح ۳/ ۳۳۵، التسہیل لابن جزی رص ۹۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۳۔

(۳) المصباح المنیر ، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۴۔

(۴) المصباح المنیر ، التعریفات للجرجانی رص ۷۶۔

شرعی حکم:

۵ - خوشحالی یا تنگ دستی کے اعتبار سے مدیون کا الگ الگ حال ہونے سے ٹال مٹول کا حکم بھی الگ الگ ہوتا ہے، لہذا اگر وہ اس کے مطالبہ کے بعد خوشحال اور دین کی ادائیگی پر قادر ہو تو اس کا ٹال مٹول کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مطل الغني ظلم"[۱] (مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)۔

اگر مدیون، نادار ہو اپنے دین کی ادائیگی کے بقدر اس کے پاس نہ ہو یا مال دار ہو اور اس کو کوئی عذر (مثلاً اس کے مال کا غیر موجود ہونا) ادائیگی سے مانع ہو تو اس کا دیر کرنا حرام نہیں ہوگا، اور قدرت ملنے تک تاخیر کرنا اس کے لئے جائز ہوگا[۲]۔

مطل کی صورتیں:

مطل کی چند صورتیں ہیں، مختلف صورتوں کے لحاظ سے ان کے احکام الگ الگ ہیں، جس کی تفصیل ذیل میں ہے:

اول: اس نادار مدیون کا ٹال مٹول کرنا جس کے پاس اپنے دین کی ادائیگی کے بقدر نہ ہو:

۶ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ کشادگی ہونے تک اس کو مہلت دی جائے گی[۳] اس کو چھوڑ دیا جائے گا، تاکہ اپنے لئے، اپنے اہل وعیال کے لئے اور اپنے قرض خواہوں کو ادا کرنے کے لئے روزی کمائے، اور اس سے مطالبہ کرنا یا اس کے پیچھے لگنا یا اس کو تنگ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے خوشحال ہونے کے وقت تک اس کو مہلت دینا واجب قرار دیا ہے، فرمان باری تعالی ہے: "وَ إِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"[۱] (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

ابن رشد نے کہا: اس لئے کہ دین کا مطالبہ، اسی وقت واجب ہے، جب ادائیگی کی قدرت ہو، اور جب ناداری ثابت ہو جائے تو نہ مطالبہ کی کوئی صورت ہے، اور نہ دین کے سبب قید کرنے کی، اس لئے کہ خوشحال ہونے تک کے لئے اس سے خطاب اٹھ گیا ہے[۲]۔

امام شافعی نے کہا: اگر اس سے مؤاخذہ کرنا جائز ہوتا تو وہ ظالم ہوتا، اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ اپنی بے بسی کی وجہ سے وہ ظالم نہیں ہے[۳] بلکہ ابن عربی نے کہا: اگر مدیون مال دار نہ ہو تو اس کا دیر کرنا عدل وانصاف ہے، اور قرض خواہ کی حالت اس کے برعکس ہو جائے گی اور اس کا مطالبہ کرنا ظلم ہو جائے گا[۴] اس لئے کہ فرمان باری تعالی ہے: "وَ إِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ" (اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

قرض خواہ کا اپنے نادار مدیون کے پیچھے لگنا، حنفیہ نے جائز قرار دیا ہے، حالانکہ وہ نص (آیت) کے ذریعہ مہلت دیئے جانے کا مستحق ہے[۵]۔

رسول اللہ ﷺ نے نادار کو مہلت دینے کی فضیلت اور اللہ تعالی کے یہاں اس کے ثواب کو بیان کیا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت

---

(۱) حدیث: "مطل الغني ظلم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۶۶) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) شرح مسلم للنووی ۱۰/۲۲۷۔

(۳) المغنی ۴/۴۹۹، کشاف القناع ۳/۴۱۸، المبسوط ۲۴/۱۶۴، نہایۃ المحتاج ۴/۳۱۹، شرح السنۃ للبغوی ۸/۱۹۵، شرح النووی علی مسلم ۱۰/۲۱۸، ۲۲۷، المنتقی للباجی ۵/۶۶، فتح الباری ۴/۴۶۶۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/۲۸۰۔

(۲) المقدمات الممہدات ۲/۳۰۶۔

(۳) فتح الباری ۴/۴۶۶۔

(۴) عارضۃ الأحوذی ۶/۴۷۔

(۵) الاختیار شرح المختار ۲/۹۰۔

ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا :"من أنظر معسرا أو وضع له أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله" [1] (جوکسی نادار کومہلت دے یا اس کو معاف کردے، اللہ تعالی قیامت کے دن اپنے عرش کے سایہ میں جگہ دے گا جس دن اس کے سایہ کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا)۔

اس نادار مدیون کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کے پاس اس قدر مال حاضر نہ ہو، جس کی ادائیگی اس پر واجب ہو، لیکن مثلاً کما کر وہ اس کو حاصل کرسکتا ہو، کیا یہ اس پر واجب ہوگا یا نہیں؟

حافظ ابن حجر نے کہا: اکثر شافعیہ نے کہا کہ مطلقاً واجب نہیں ہوگا، جبکہ بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مطلقاً واجب ہوگا۔

بعض دوسرے حضرات نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر اصل دین، ایسے سبب سے واجب ہے، جس کی وجہ سے وہ گنہ گار ہوتا ہے تو واجب ہوگا، ورنہ نہیں [2]۔

اس میں بھی ان کے یہاں اختلاف ہے کہ نادار مدیون اگر کام کرنے کی قدرت رکھتا ہوتو کیا اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ خود کو مزدوری پر رکھے، تاکہ اپنی اجرت سے قرض خواہوں کے دین کو ادا کرے، یا مجبور نہیں کیا جائے گا [3]۔

تفصیل اصطلاح: "إفلاس" فقرہ/ ۵۵ میں ہے۔

دوم: اس مال دار مدیون کا ٹال مٹول کرنا، جس کو ادائیگی سے عذر مانع ہو:

۷- اس مالدار مدیون کا جس کو ادائیگی سے عذر مانع ہو، مثلاً بلاقصد ادائیگی کے وقت اس کا مال اس کے سامنے حاضر اور موجود نہ ہوتو اس کا ٹال مٹول کرنا حرام نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس ٹال مٹول کی ممانعت آئی ہے وہ بقول حافظ ابن حجر: جس حق کی ادائیگی واجب ہوچکی ہو بلاعذر اس کو مؤخر کرنا ہے [1] اور یہ معذور ہے۔

سوم- مال دار دین دار کا بلاعذر ٹال مٹول کرنا:

۸- دین کی ادائیگی پر قادر مال دار مدیون کا بلاعذر دیر کرنا، جبکہ یہ صاحب حق کے مطالبہ کے بعد ہو، شرعاً حرام ہے اور گناہ کبیرہ ہے اور اس ظلم میں داخل ہے، جو ادائیگی پر آمادہ کرنے والی سزا کے وجوب کا سبب ہے [2]، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "مطل الغني ظلم" [3] (مال دار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے) ابن حجر نے کہا: مطلب یہ ہے کہ یہ ظلم میں داخل ہے، اس کا اطلاق ٹال مٹول سے بہت زیادہ نفرت دلانے کے لئے کیا گیا ہے [4] ابن عربی نے کہا: مال دار کا، جبکہ اس کے پاس اپنے اوپر واجب حق کی جنس موجود ہو، اتنی دیر کرنا، جس میں وہ ادائیگی کرسکے ظلم ہے [5]، باجی نے کہا: اگر وہ مال دار ہو، اور اس حق کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرے جس کی ادائیگی اس پر واجب ہوچکی ہوتو وہ ظالم ہوگا [6]۔

نیز اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "لي الواجد يحل عرضه و عقوبته" [7] (مالدار کا دیر کرنا، اس کی آبرو اور اس کی سزا

(۱) حدیث: "من أنظر معسرا أو وضع له......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۹۰) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۲) فتح الباری ۴/ ۴۶۵۔
(۳) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۰۲، ۲۰۴، المقدمات الممہدات ۲/ ۳۰۶۔

(۱) فتح الباری ۴/ ۴۶۵۔
(۲) فتح الباری ۴/ ۴۶۵، ۴۶۶، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۲۴۹، احکام الأحکام لابن دقیق العید ۳/ ۱۹۸۔
(۳) حدیث: "مطل الغني ظلم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ پر گذر چکی۔
(۴) فتح الباری ۴/ ۴۶۵۔
(۵) عارضۃ الاحوذی ۶/ ۴۶۔
(۶) المنتقی ۵/ ۶۶۔
(۷) حدیث: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته" کی روایت احمد (۴/ ۲۲۲)

کوحلال کردیتا ہے)، آبروحلال کرنے کا مطلب یہ ہے کہ دین کے مالک کے لئے لوگوں میں ٹال مٹول اور بدمعاملگی کا تذکرہ کرنا مباح ہے (۱)۔

ابن قیم نے کہا: علماء کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس پر کوئی حق عین یا دین واجب ہو اور وہ اس کی ادائیگی پر قادر ہو، پھر اس سے گریز کرے تو اس کو سزا دی جائے گی، تاکہ وہ اس کو ادا کردے (۲)۔

یہ تادیبی سزا، تعزیری سزا ہے، شرعاً اس کی حد مقرر نہیں، اس سے مقصود اس کو ادائیگی پر آمادہ کرنا، اور بلا تاخیر، حقدار کو حق پہنچانے پر مجبور کرنا ہے۔

رہا مطالبہ سے قبل تو اس کے بارے میں مذہب شافعی میں اختلاف ہوا ہے کہ کیا صاحب حق کے مطالبہ کے بغیر قدرت کے ساتھ ادائیگی واجب ہوگی، اور مطالبہ سے قبل وہ ناحق دیر کرنے والا شمار ہوگا؟ ابن دقیق العید نے اس میں دو قول نقل کیا ہے، ابن حجر کا میلان ہے کہ مطالبہ سے قبل، واجب نہ ہونا راجح ہے، اس لئے کہ حدیث میں لفظ "مطل" (دیر کرنا) بتاتا ہے کہ پہلے مطالبہ ہو، اور دیر کرنے والے پر ظلم کا حکم لگانا اس پر موقوف ہے (۳)۔

بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ "مطل" کا ثبوت، تین بار مؤخر کرنے اور ٹالنے سے ہوگا (۴)۔

= نے شرید بن سویدؓ سے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۶۴) میں اس کی سند کو حسن کہا ہے۔

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۲۴۹، جامع الأصول ۴/ ۴۵۵، شرح السنة للبغوی ۸/ ۱۹۵، المنتقى للباجی ۵/ ۶۶۔

(۲) الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیہ رص ۹۲۔

(۳) إحکام الأحکام لابن دقیق العید ۳/ ۱۹۸، فتح الباری ۴/ ۴۶۶، الزواجر للہیتمی ۱/ ۲۴۹۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۲۔

ٹال مٹول کرنے والے مدیون کو ادائیگی پر آمادہ کرنا:

فقہاء نے کچھ ایسے طریقوں کی صراحت کی ہے، جن کو دیر کرنے والے مدیون کو ادائیگی پر آمادہ کرنے کے لئے اختیار کیا جائے گا، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- حاکم کا اس کے مال سے اس کا دین جبراً ادا کرنا:

۹- اگر دیر کرنے والے مدیون کے پاس، اس حق کی جنس کا مال ہو، جو اس پر واجب ہے تو حاکم زبردستی، اس سے اس کو وصول کر کے دین والے کے سپرد کردے گا، تاکہ اس کو انصاف دلائے، "الفتاوی الہندیہ" میں ہے: جو شخص دین کی وجہ سے قید کیا جائے، اگر اپنے دین کی ادائیگی سے گریز کرے، حالانکہ اس کے پاس مال ہو، اب اگر اس کا مال، دین کی جنس سے ہو، مثلاً اس کا مال درہم ہو، اور دین بھی دراہم ہو تو بلا اختلاف قاضی اس کے دین کو اس کے دراہم میں سے ادا کردے گا (۱)۔

قرافی نے کہا: اگر حاکم حق کو وصول کرنے پر قادر ہو تو اس میں قید کرنا جائز نہیں ہوگا، لہذا اگر وہ دین کی ادائیگی سے گریز کرے، اور ہمیں اس کے مال کا علم ہو تو دین کے بقدر اس میں سے لے لیں گے، اس کو قید کرنا ہمارے لئے جائز نہیں ہوگا (۲)۔

ب- فضول حلال چیزوں سے اس کو روکنا:

۱۰- ابن تیمیہ نے کہا: اگر وہ دین کی ادائیگی پر قادر ہو، اور گریز کرے، اور حاکم اس کو، فضول کھانے اور نکاح سے روکنا مناسب سمجھے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، اس لئے کہ تعزیر، کسی معین نوع کے ساتھ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۹۔

(۲) الفروق للقرافی ۴/ ۸۰، دیکھئے: تبصرة الحکام لابن فرحون ۲/ ۳۱۹، معین الحکام للطرابلسی رص ۱۹۹۔

خاص نہیں، اس کی نوعیت اور مقدار کو طے کرنا حاکم کے اجتہاد پر موقوف ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ اللہ کی حدود سے آگے نہ بڑھے [۱]۔

ج - شکایت کرنے اور دعوی دائر کرنے کے اخراجات اس سے وصول کرنا:

۱۱ - ابن تیمیہ نے کہا: جس پر کوئی مال واجب ہو اور وہ اس کو ادا نہ کرے، یہاں تک کہ مال والا شکایت کرے اور اس کا مالی نقصان ہو اور جس پر حق ہو وہ ادائیگی پر قادر ہو، لیکن وہ ٹال مٹول کرے، یہاں تک کہ اس کا مالک شکایت کرنے پر مجبور ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس کو جو نقصان اٹھانا پڑے گا وہ ٹال مٹول کرنے والے ظالم پر ہوگا، بشرطیکہ اس کا نقصان معمول کے مطابق ہوگا [۲]۔

د - اس کی عدالت ساقط کرنا اور اس کی گواہی رد کرنا:

۱۲ - باجی نے اصبغ اور سحنون کے حوالہ سے ائمہ مالکیہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ٹال مٹول کرنے والا مدیون، اگر وہ مالدار، اور (ادائیگی پر) قادر ہو تو اس کی گواہی مطلقاً رد کر دی جائے گی [۳] اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے فرمان: "**مطل الغنی ظلم**" [۴] (مال دار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے) میں اس کو ظالم کہا ہے، ابن حجر نے جمہور فقہاء سے نقل کیا ہے کہ اس کا مرتکب، فاسق ہوگا [۵]۔

(۱) الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ للبعلی ر ۱۳۷۔
(۲) دیکھئے: الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ رص ۱۳۶ اور کشاف القناع ۳؍۴۱۹۔
(۳) المنتقی للباجی ۵؍۶۲۔
(۴) حدیث: "**مطل الغنی ظلم**......" کی تخریج فقرہ نمبر ۵ پر گذر چکی۔
(۵) فتح الباری ۴؍۴۶۶۔

لیکن کیا ایک بار ٹال مٹول کرنے سے اس کا فسق ثابت ہو جائے گا اور اس کی گواہی رد کر دی جائے گی یا جب تک بار بار ایسا نہ ہو اور اس کی عادت نہ بن جائے اس کی گواہی رد نہیں کی جائے گی؟

نووی نے کہا: ہمارے مذہب کا تقاضا ہے کہ بار بار ہونے کی شرط لگائی جائے [۱]، سبکی نے کہا: شافعیہ کے مذہب کا تقاضا ہے کہ اس کی شرط نہ ہو، انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ مطالبہ کے بعد حق کو روکنا اور اس کی ادائیگی نہ کر کے عذر تلاش کرنا، غصب کی طرح ہے، اور غصب، گناہ کبیرہ ہے، حدیث میں اس کو ظلم کہنا اس کے کبیرہ ہونے کو بتاتا ہے، اور گناہ کبیرہ میں بار بار ہونا شرط نہیں، ہاں اس پر اس کا فیصلہ اس وقت کیا جائے گا جب ظاہر ہو جائے کہ اس کے پاس عذر نہیں ہے [۲]۔

طیبی نے کہا: ایک قول ہے: ایک بار سے فاسق ہو جائے گا، اور اس کی گواہی رد کر دی جائے گی، اور ایک قول ہے: جب بار بار ایسا ہو، اور یہی اولی ہے [۳]۔

اس میں اختلاف ہے کہ کیا مطالبہ سے پہلے قدرت کے باوجود مؤخر کرنے سے فاسق ہو جائے گا یا نہیں؟ ابن حجر نے کہا: اس باب کی حدیث سے محسوس ہوتا ہے کہ مطالبہ پر موقوف ہوگا، اس لئے کہ ٹال مٹول کرنا اس کو بتاتا ہے [۴]۔

ھ - مالک دین کا اس عقد کو فسخ کر دینا جو دین کا سبب ہو:

۱۳ - اکثر فقہاء حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بلا عذر مدیون کے ٹال مٹول کرنے کی صورت میں مالک دین کو حق ہے کہ اس عقد کو فسخ

(۱) شرح النووی علی مسلم ۱۰؍۲۲۷۔
(۲) فتح الباری ۴؍۴۶۶۔
(۳) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۳؍۳۳۷، فتح الباری ۴؍۴۶۶۔
(۴) فتح الباری ۴؍۴۶۶۔

کردے جو دین کا سبب ہے، مثلاً بیع وغیرہ، اور بدل جو اس نے دیا ہے اسے واپس لے لے، اس کو فسخ کا یہ اختیار اس لئے دیا گیا تاکہ وہ مدیون کے ٹال مٹول، اور اس سے جھگڑے کے نتیجہ میں اپنے اوپر آنے والے ضرر کو دور کرسکے اور تاکہ یہ قادر مدیون کو جلد ادائیگی پر آمادہ کرنے کا باعث ہو (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر وہ (یعنی خریدار) ثمن کی ادائیگی سے گریز کرے، حالانکہ وہ مالدار ہوتو "اصح" قول میں فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ حاکم کے ذریعہ اس کو وصول کرنا ممکن ہے (۲)۔

و- دین دار کو قید کرنا:

۱۴- جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مالدار مدیون اگر ٹال مٹول اور ظلم کرکے اپنے دین کی ادائیگی نہ کرے تو سزا میں اس کو قید کیا جائے گا، یہاں تک کہ اسے ادا کردے (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "حبس" (فقرہ/ ۹۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ابن سماعہ نے امام محمد سے دین کے سبب قید کئے گئے شخص کے بارے میں نقل کیا ہے کہ اگر اس شہر میں اس کا مال نہ ہونا معلوم ہو، البتہ دوسرے شہر میں اس کا مال ہوتو مالک دین کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو قید سے نکالے اور اس مسافت کے بقدر اس سے کفیل بالنفس لے لے، اور اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ نکلے، اپنے مال کو فروخت کرے، اور اپنا دین ادا کرے اور اگر اس کو قید سے نکالا جائے، لیکن وہ یہ کام نہ کرے تو دوبارہ اس کو قید کردیا جائے گا (۱)۔

ابن تیمیہ نے کہا: جس کو کسی دین میں قید کیا جائے، اس کے پاس رہن ہو، اس کے علاوہ اس کے پاس ادائیگی کے لئے کچھ نہ ہوتو دین کے مالک پر واجب ہوگا کہ اس کو اتنی مہلت دے کہ وہ اسے فروخت کرسکے اور اگر قید میں رہتے ہوئے اس کے فروخت کرنے میں اس کا نقصان ہوتو اس کو فروخت کرنے کے لئے، اسے باہر نکالنا واجب ہوگا اور اس پر ضمان لیا جائے گا، یا مالک دین یا اس کا وکیل اس کے ساتھ جائے گا (۲)۔

ز- ٹال مٹول کرنے والے مدیون کو مارنا:

۱۵- ابن قیم جوزی نے کہا: علماء میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس پر کوئی حق عین یا دین واجب ہو، اور وہ اس کی ادائیگی پر قادر ہو، پھر بھی اس سے گریز کرے تو اس کو سزا دی جائے گی، یہاں تک کہ اس کو ادا کردے اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس کی سزا، مارنا ہے (۳) پھر حدیث: **"لي الواجد يحل عرضه و عقوبته"** (۴) (مالدار کا ٹال مٹول کرنا، اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کردیتا ہے)، کی شرح میں انہوں نے کہا: سزا، قید کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ قید کے مقابلہ میں سزا مار پیٹ میں زیادہ ظاہر ہے (۵)۔

---

(۱) مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳۰/ ۲۲، اور اس کے بعد کے صفحات، الاختیارات الفقہیہ رص ۱۲۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۸، ۱۵۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۳، کشاف القناع ۳/ ۴۰۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۶، الخرشی علی خلیل ۵/ ۲۷۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۳۷، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۴۳۵، المغنی ۴/ ۴۹۹، شرح السنۃ للبغوی ۸/ ۱۹۵، السیاسۃ الشرعیہ رص ۶۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۲۰، اور دیکھئے قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۱۰۰، معین الحکام للطرابلسی رص ۱۹۷، الفروق للقرافی ۴/ ۸۰۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۲۰۔

(۲) مختصر الفتاوی المصریہ رص ۳۴۶۔

(۳) الطرق الحکمیہ رص ۹۲۔

(۴) حدیث: "لي الواجد ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ پر گذر چکی۔

(۵) الطرق الحکمیہ / ۹۳۔

''شرح الخرشی'' میں ہے: جس کی مال داری معلوم ہو، اور حاکم کو اس کے پاس نقد ہونے کا علم ہوجائے تو اس کو مہلت نہیں دے گا، اور اس کو اپنے اجتہاد سے اس قدر مارے گا کہ وہ ادا کردے، اگرچہ اس کی جان تلف ہوجائے، نیز اس لئے کہ وہ جھگڑالو ہے [1]۔

ح- حاکم کا ٹال مٹول کرنے والے مدیون کا مال جبراً فروخت کرنا:

۱۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ حاکم ٹال مٹول کرنے والے مدیون کا مال جبراً فروخت کردے گا، اور یہ فی الجملہ ہے۔

البتہ ان کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ اس کو قید سے مؤخر کیا جائے گا، یا مدیون کو قید کئے بغیر اس پر مجبور کیا جائے گا، یا تقاضہ کے وقت اس پر مجبور کرنے کے سلسلے میں حاکم کو اختیار ہوگا، اس میں چند اقوال ہیں:

حنفیہ نے کہا: دین میں گرفتار شخص اگر دین کی ادائیگی سے گریز کرے (حالانکہ اس کے پاس مال ہو) اور اگر اس کا مال دین کی جنس کا ہو، مثلاً اس کا مال دراہم ہو، اور دین بھی دراہم ہو تو بلا اختلاف قاضی اس کے دراہم میں سے اس کا دین ادا کردے گا، اور اگر اس کا مال اس کے دین کی جنس کے خلاف ہو، مثلاً دین، دراہم ہو اور اس کا مال سامان یا جائیداد یا دنانیر ہوں تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق سامان اور جائیداد کو فروخت نہیں کرے گا، اور دیناروں کو فروخت کرنے کے بارے میں قیاس اور استحسان ہے، البتہ اس کو یہاں تک قید میں برقرار رکھا جائے گا کہ وہ خود فروخت کرکے، دین کو ادا کردے، اور امام محمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک قاضی اس کے دیناروں اور سامان کو فروخت کردے گا، ایک روایت ہے اور جائیداد کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

''الخانیہ'' میں ہے: اور ان دونوں کے نزدیک ایک روایت میں منقول چیز کو فروخت کرے گا اور یہی صحیح ہے [1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر مدیون دین کی ادائیگی سے گریز کرے، اور ہمیں اس کے مال کا علم ہو تو اس میں سے دین کے بقدر لے لیں گے اور اس کو قید کرنا ہمارے لئے جائز نہیں ہوگا، اسی طرح اگر ہمیں اس کا مال یا گھر یا کوئی ایسی چیز، جو دین میں فروخت کی جاسکے مل جائے (خواہ وہ رہن ہو یا نہ ہو) تو ہم ایسا کریں گے، اور اس کو قید نہیں کریں گے، اس لئے کہ اس کو قید کرنے میں اس کے ظلم کو برقرار رکھنا ہے [2]۔

شافعیہ نے کہا: جس کے پاس مال ہو، اور اس پر دین ہو تو مطالبہ پر اس کی ادائیگی واجب ہوگی، اور اگر وہ گریز کرے تو حاکم اسے اس کا حکم دے گا، پھر بھی گریز کرے تو حاکم اس کا مال فروخت کرکے، اس کے قرض خواہوں میں تقسیم کردے گا [3]۔

نووی نے کہا: شافعیہ میں قاضی ابوطیب اور اصحاب نے کہا: اگر مال دار، ٹال مٹول کرنے والا مدیون، ادائیگی سے گریز کرے تو حاکم کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو اس کی اجازت کے بغیر، اس کے مال کو فروخت کردے، اور اگر چاہے تو اس کو اس کے فروخت کرنے پر مجبور کرے اور اس کو قید وغیرہ کے ذریعہ سزا دے، تاکہ وہ اس کو فروخت کردے [4]۔

حنابلہ نے کہا: اگر ایسا مدیون جس کے پاس اتنا مال ہو کہ جس سے واجب الأ داء دین پورا کیا جاسکے اور وہ ادائیگی سے گریز کرے تو

(۱) الخرشی علی خلیل ۵/ ۲۷۸۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۹۔
(۲) الفروق للقرافی ۴/ ۸۰۔
(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۳۷۔
(۴) سابقہ مراجع۔

حاکم اس کو قید کرے گا، اور اس کے لئے اس کو قید سے نکالنا جائز نہیں، یہاں تک کہ حقیقی صورت اس کے سامنے آ جائے یا ادائیگی یا بری کرنے یا حوالہ کرنے کی شکل میں وہ اپنے قرض خواہ سے بری الذمہ ہوجائے، یا اس کا قرض خواہ اسے قید سے باہر نکالنے پر راضی ہوجائے، اس لئے کہ اس کو قید کرنا مالک دین کا حق ہے، اور اس نے ساقط کردیا اور اگر مدیون، قید پر اصرار کرے تو حاکم اس کے مال کو فروخت کردے گا اور اس کا دین ادا کردے گا[۱]۔

(۱) کشاف القناع ۳/۴۱۹، ۴۲۰۔

مطلق

تعریف:

۱-مطلق: ''اطلاق'' سے اسم مفعول ہے، اس کے معانی میں سے: ارسال (چھوڑنا)، خالی کرنا اور قید نہ لگانا ہے، کہا جاتا ہے: **أطلقت الأسیر**: بند کھولنا، آزاد کرنا، کہا جاتا ہے: **أطلقت القول**: قید شرط کے بغیر چھوڑنا۔ **أطلقت البینة الشهادة من غیر تقیید بتاریخ** (گواہ نے گواہی کو مطلق رکھا، تاریخ کی قید نہیں لگائی)[۱]۔

مطلق اصطلاح میں: جو ماہیت (حقیقت) پر دلالت کرے، اس کی کسی قید پر دلالت نہ ہو[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

مقید:

۲-قول مقید: جس میں کوئی صفت یا شرط یا استثناء ہو، یہ مطلق کی ضد ہے[۳]۔

اجمالی حکم:

۳-اگر خطاب مطلق وارد ہو، اس میں کوئی قید نہ ہو، تو اس کو اس کے اطلاق پر محمول کیا جائے گا، یا اگر مقید وارد ہو جس کا کوئی مطلق نہ ہو تو

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) البحر المحیط ۳/۴۱۳۔
(۳) الکلیات لأبی البقاء۔

اس کو اس کے اطلاق پر محمول کریں گے، یا اگر مقید وارد ہو، جس کا کوئی مطلق نہیں تو اس کو اپنی قید پر جاری رکھا جائے گا، اور اگر ایک جگہ مقید اور دوسری جگہ مطلق ہو تو اس میں یہ تفصیل ہے:

اگر سبب اور حکم میں دونوں مختلف ہوں تو کسی کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا، جیسے گواہی میں عدالت کی قید لگانا، اور ظہار کے کفارہ میں رقبہ (غلام یا باندی) کو مطلق رکھنا۔

اور اگر سبب اور حکم میں دونوں متفق ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، جیسے اگر شارع کہے: اگر تم ظہار کرو تو گردن آزاد کرو، اور دوسری جگہ کہے: اگر تم ظہار کرو تو مؤمن گردن آزاد کرو [1]۔

اگر سبب میں دونوں مختلف ہوں، حکم میں نہیں تو یہی فقہاء کے یہاں محل اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہوگا، اور اس بنیاد پر انہوں نے ظہار اور قسم کے کفاروں میں، گردن آزاد کرنے میں کافی ہونے کے لئے "ایمان" کی شرط لگائی ہے، حالانکہ نص دونوں جگہوں پر مطلق وارد ہے، ایمان کی قید سے خالی ہے، یہ دونوں جگہوں میں مطلق کو قتل کے کفارہ میں مقید پر محمول کرنے کی وجہ سے ہے [2]، فرمان باری تعالی ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" [3] (اور جو کوئی کسی مومن کو قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))۔

امام شافعی نے فرمایا: عربوں کی زبان اور ان کی گفتگو کے عرف کا تقاضا ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے اگر وہ اس کی جنس سے ہو، لہذا عرف شرعی کو عربوں کی زبان کے تقاضے پر محمول کیا جائے گا، جیسے فرمان باری تعالی ہے: "وَالذّٰكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّ الذّٰكِرٰتِ" [1] (اور اللہ کو بکثرت یاد کرنے والے اور یاد کرنے والیاں)، نیز جیسے عدالت اور گواہوں کے بارے میں فرمان باری تعالی ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ" [2] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)۔ نیز فرمان باری تعالی: "وَأَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" [3] (اور اپنے میں دو کو گواہ ٹھہرا لیا کرو) میں عدالت کی شرط لگانے میں مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا ہے، لہذا اسی طرح کفارہ میں ہوگا، لہذا کفارۂ ظہار اور کفارۂ قسم میں، مطلق آزادی کو، کفارۂ قتل میں مذکورہ ایمان کی قید والی آزادی پر محمول کیا جائے گا [4] جو اس فرمان باری تعالی میں ہے: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" [5] (اور جو کوئی کسی مومن کو قتل کر ڈالے تو ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا (اس پر واجب ہے))۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا: مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جس بات کی صراحت ہے، وہ "گردن" کی آزادی ہے اور یہ ہر لحاظ سے مملوک، غلام ذات کا نام ہے اور یہ موجود، اور ایمان کی قید لگانا، نص پر زیادتی کرنا ہے، اور نص پر زیادتی کرنا نسخ ہے، اور قرآن یا خبر متواتر کے بغیر قرآن کا نسخ نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ اطلاق، مقصود بات ہے، اس لئے کہ اس سے مکلّف کے لئے وسعت کا علم ہوتا ہے، جیسے قید لگانا مقصود امر ہے، جس سے تنگی کا علم ہوتا ہے، اور

(۱) البحر المحیط ۳/۴۱۶، ۴۱۷، الکلیات مادہ "مطلق"، الحاوی الکبیر ۱۳/۳۷۶ طبع دار الفکر، لبنان۔
(۲) البحر المحیط ۳/۴۱۶، ۴۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الحاوی الکبیر ۱۳/۳۷۶، مغنی المحتاج ۳/۳۶۰، تحفۃ المحتاج ۶/۱۹۰، الشرح الصغیر ۲/۶۴۳، ۶۴۹، ۲۱۱، ۲۱۳، المغنی ۷/۳۶۰۔
(۳) سورۂ نساء/۹۲۔

(۱) سورۂ احزاب/۳۵۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۸۲۔
(۳) سورۂ طلاق/۲۔
(۴) الحاوی الکبیر ۱۳/۳۷۵ طبع دار الفکر، بیروت، البحر المحیط ۳/۴۲۰۔
(۵) سورۂ نساء/۹۲۔

دونوں پر عمل ممکن ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے کی وجہ سے باطل کرنا جائز نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ ایک کو دوسرے پر محمول کرنا، ایک منصوص علیہ کو، دوسرے منصوص علیہ پر محمول کرنا ہے، اور یہ باطل ہے، کیونکہ قیاس کی شرط ہے کہ بعینہ نص سے ثابت ہونے والا شرعی حکم اس فرع کی طرف متعدی ہو، جو اس کی نظیر ہے، اور اس میں نص نہ ہو، نیز اس لئے کہ قیاس، کمزور دلیل ہے، نص یا شبہ نص کے نہ ہونے کی صورت میں ہی اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، حتی کہ یہ صحابی کے قول کے بعد آتا ہے، اور یہاں ایسی نص ہے، جس پر عمل کرنا ممکن ہے، اور وہ کتاب اللہ کا مطلق ہونا ہے، نیز اس لئے کہ فرع، اصل کی نظیر نہیں، اس لئے کہ جان مارنا بہت بڑا (گناہ ہے) اور اسی وجہ سے اس میں کھانا کھلانا مشروع نہیں کیا گیا، اور اس کو دوسرے کے ساتھ، کھانا کھلانے کے جواز کے حق میں اس مقصد سے لاحق کرنا جائز نہیں کہ اس پر واجب چیز کو سخت کیا جائے، اور جرم کی سنگینی بیان کی جائے، تاکہ جان کی حفاظت ہو، اور اسی طرح سختی پیدا کرنے کے سلسلہ میں بھی دوسرے کو اس کے ساتھ لاحق کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ''گردن'' ایمان کی قید لگانا نہایت سخت ہے، لہذا یہ اس کے مناسب ہے، دوسرے کے نہیں، کیونکہ قتل کا جرم نہایت بڑا ہے، نیز اس لئے کہ ظہار اور قسم کے کفارہ میں ''گردن'' مطلق ہے، اس میں کسی صفت یا شرط کی قید نہیں، لہذا یہ ہر گردن کو شامل ہوگا جس طرح کی بھی ہو، اس لئے کہ اطلاق کا مفہوم یہ ہے کہ ذات کو مدنظر رکھیں، صفات کو نہیں، لہذا یہ کافر مؤمن، چھوٹی بڑی، سفید سیاہ، مرد وعورت، اور دوسری متضاد اوصاف والی گردن کو شامل ہوگا [1]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھی جائے۔

خبر مطلق پر عمل کے شرائط:

۴ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص جس کی روایت قابل قبول ہو پانی کی نجاست کی خبر دے تو اگر وہ شخص فقیہ ہو اور مذہب میں خبر دینے والے کے موافق ہو تو اس کی خبر پر اعتماد کرے گا، اگرچہ وہ اس کو مطلق رکھے، اس لئے کہ یہ ایسی خبر ہے جس سے اس کو نجس قرار دینے کا غالب گمان ہوتا ہے [1]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھی جائے۔

عدالت میں مطلق جرح:

۵ - جرح مطلق، مثلاً یوں کہے: وہ فاسق ہے، اس کے قبول کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جرح مطلق کو قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ تعدیل (توثیق) مطلقاً قبول کی جاتی ہے، تو جرح بھی اسی طرح ہوگی، نیز اس لئے کہ سبب کی صراحت کرنا کبھی خطرے کا سبب ہوسکتا ہے، جیسے قذف۔

شافعیہ نے کہا: سبب کا ذکر ضروری ہے، اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے [2]۔

تفصیل اصطلاح: ''تزکیۃ'' فقرہ/ ۱۵، اور ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھی جائے۔

رضاعت کی گواہی کو مطلق رکھنا:

۶ - اگر رضاعت کے گواہ اپنی گواہی مطلق رکھیں، مثلاً وہ کہیں: دونوں میں ایسی رضاعت ہے جو حرام کرنے والی ہے تو قابل قبول

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۶، ۷، الکلیات ۳/ ۳۶۰، ۳۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۸، المنثور للزرکشی ۳/ ۱۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج ۱/ ۱۱۶۔

(۱) المنثور ۳/ ۱۷۶۔

(۲) الکفایۃ فی علم الروایۃ للبغدادی رص ۱۰۷، ۱۰۸۔

نہیں ہوگی، بلکہ دودھ پلانے کے وقت اور دودھ پلانے کی تعداد کو ذکر کرنا ضروری ہوگا، مثلاً وہ کہیں گے: ہم گواہی دیتے ہیں کہ اس شخص نے اس عورت کا متفرق طور پر پانچ بار دودھ پیا، اور ان کے دوران دودھ دو سال میں یا دو سال سے قبل، اس کے پیٹ میں گیا، یہ اس لئے کہ اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے [۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''رضاع''، فقرہ ر ۳۴ میں ہے۔

مطلق کو غالب پر محمول کیا جائے گا:

۷- اگر مطلق ثمن کے عوض فروخت کرے تو شہر میں موجود نقد پر محمول کیا جائے گا، اور اگر شہر میں کوئی غالب نقد نہ ہو اور وہاں پر دو محمل ہوں، ایک ہلکا، دوسرا بھاری ہو تو دونوں میں سے ہلکے پر محمول کیا جائے گا، یہ اسم کے تقاضے کے مطابق قلیل ترین پر عمل کرنے کے لئے ہے۔

شافعیہ نے اس قاعدہ سے چند صورتیں مستثنیٰ کی ہیں: وہ یہ ہیں: اگر وضو کرنے والا چہرہ دھونے سے فراغت کے بعد اپنا ہاتھ برتن میں حدث زائل کرنے کی نیت سے ڈال دے تو پانی مستعمل ہو جائے گا، اور اگر صرف چلو سے لینے کا ارادہ کرے تو مستعمل نہیں ہوگا، اور اگر مطلق رکھے کوئی نیت نہ کرے تو ان کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ پانی مستعمل ہو جائے گا، اس لئے حدث زائل کرنے کی نیت کا مقدم ہونا، اس کو شامل ہے، لہذا اسی پر محمول کیا جائے گا۔

نیز جیسے: سفر میں نماز قصر کرنے کے جواز کے لئے تکبیر تحریمہ کے وقت قصر کی نیت ہونا شرط ہے، اور اگر وہ مطلق رکھے، قصر یا اتمام کی نیت نہ کرے تو پوری نماز پڑھنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ نماز میں اصل پوری پڑھنا ہے، لہذا اطلاق کے وقت اسی کی طرف لوٹے گا، اس لئے کہ یہی معین ہے۔

نیز جیسے: اگر کوئی ایسا لفظ بولے جس میں دو معانی کا احتمال ہو تو مراد کی تعیین میں، اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

مثلاً اس پر دو دین ہوں، ایک کے عوض رہن ہو، اور وہ دونوں میں سے ایک کی طرف سے جو مبہم ہو، معین نہیں، مالک دین کو کوئی رقم دے، تو اس کو معین کرنے کا اس کو اختیار ہوگا [۱]۔

نیز: اگر وہ اپنی دو بیویوں سے کہے: تم میں سے ایک کو طلاق ہے اور کسی معین کی نیت نہ کرے تو دونوں میں سے ایک کو طلاق ہو جائے گی، اور وہ کسی ایک کو طلاق کے لئے معین کرے گا۔

نیز: جائز ہے کہ مطلق احرام باندھے، پھر تعیین کے ذریعہ دونوں نسک (حج یا عمرہ) میں سے جس سے چاہے یا دونوں سے وابستہ کر دے [۲]۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی شرط:

۸- مطلق لفظ کو مقید پر اسی وقت محمول کریں گے، جبکہ اگر وہ اس مقید کی صراحت کر دے تو صحیح ہو، ورنہ نہیں۔

اس ضابطہ پر انہوں نے چند صورتوں کی تخریج کی ہے، مثلاً: اگر باپ اقرار کرے کہ عین اس کے لڑکے کی ملکیت ہے، پھر وہ دعویٰ کرے کہ اس نے اسے اس کو ہبہ کر دیا ہے، اور واپس لینا چاہے تو قاضی حسین اور قاضی ماوردی کی رائے کے مطابق وہ ایسا کر سکتا ہے، نووی نے اپنے فتاوے میں کہا: یہی اصح، مختار ہے [۳]۔

---

(۱) المغنی ۷ر ۵۵۹، مغنی المحتاج ۳ر ۴۲۵۔

---

(۱) المنثور للزرکشی ۳ر ۱۷۶، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المنثور للزرکشی ۳ر ۱۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) المنثور ۳ر ۱۸۰۔

مطلق کو سب سے کم درجہ پر اتارا جاتا ہے:

۹- اگر کوئی مطلق روزہ کی نذر مانے اور لفظ یا نیت میں عدد کا ذکر نہ ہو تو ایک دن پر محمول ہوگا، اس لئے کہ روزہ، اسم جنس ہے، تھوڑے اور زیادہ پر بولا جاتا ہے، اور ایک روز سے کم کا روزہ نہیں اور یقینی ایک روز ہے، لہذا اس سے زیادہ کا روزہ اس پر لازم نہیں ہوگا، اور اگر چند ایام کی نذر مانے تو تین روزہ کا ہوگا، اس لئے کہ یہ جمع کا کم سے کم درجہ ہے، اور اگر صدقہ کی نذر مانے تو کم از کم جس کو مال کہا جائے وہ ہوگا، یا نماز کی نذر مانے تو دو رکعت کافی ہوگی، یہ شرع کے واجب پر محمول کرنے کے لئے ہے [۱]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۳۶۸، المنثور ۳/۱۷۸، تحفۃ المحتاج ۱۰/۹۶، الکلیات ۳/۲۶۱۔

مطہرات

دیکھئے: "طہارۃ"۔

مظالم

تعریف:

۱- مظالم لغت میں: "مظلمۃ" (لام کے فتح و کسرہ کے ساتھ) کی جمع ہے، جو **ظلم یظلم** کا مصدر ہے، اور ناحق لی گئی چیز کا نام ہے، مظلمۃ: وہ ہے جس کا مطالبہ ظالم سے کیا جائے، اور ظلم کی اصل کسی چیز کو بے موقع رکھنا ہے، اور **عند فلان ظلامتي و مظلمتي** فلاں شخص کے پاس میرا وہ حق ہے جو مجھ سے ظلماً لے لیا گیا [۱]۔

ظلم اصطلاح میں: حق چھوڑ کر باطل تک جانا، یہ جور کے معنی میں ہے، ایک قول ہے: ظلم: دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنا اور حد سے تجاوز کرنا ہے [۲]۔

ظلم کی تین قسمیں ہیں:

اول: انسان اور اللہ تعالیٰ کے مابین ظلم، اور اس میں سب سے بڑا ظلم، شرک، کفر اور نفاق ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے: "**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**" [۳] (بیشک شرک بڑا بھاری ظلم ہے)۔

فرمان باری تعالیٰ ہے: "**فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى**

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، اساس البلاغۃ مادہ: "ظلم"۔

(۲) التعریفات للجرجانی، کشاف اصطلاحات الفنون ۴/۹۳۸ طبع خیاط، بیروت، دستور العلماء ۲/۲۸۷۔

(۳) سورۂ لقمان/ ۱۳۔

اللّٰہِ،، [۱] (تو اس سے بڑھ کر بے انصاف کون ہے جو اللہ پر جھوٹ لگائے)۔

دوم: انسان اور لوگوں کے مابین ظلم، اور اسی قبیل سے یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ''إِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلٰى الَّذِيْنَ يَظْلِمُوْنَ النَّاسَ'' [۲] (الزام تو ان لوگوں پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے ہیں)۔ نیز فرمان باری: ''وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا'' [۳] (اور جو کوئی ناحق قتل کیا جائے گا)۔

سوم: انسان اور اس کی ذات کے مابین ظلم اور اسی قبیل سے یہ فرمان باری ہے: ''فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ'' [۴] (پھر ان میں سے بعض تو اپنے نفس پر ظلم کرنے والے ہیں)۔ اور فرمان باری تعالیٰ: ''وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ'' [۵] (اور جو کوئی ایسا کرے گا وہ اپنے ہی جان پر ظلم کرے گا)۔

یہ تینوں اقسام درحقیقت، نفس (اپنی ذات) پر ظلم ہے، اس لئے کہ انسان جب اول اول ظلم کا ارادہ کرتا ہے تو اپنے اوپر ظلم کرتا ہے، لہذا ظالم ہمیشہ، ظلم کا آغاز کرنے والا ہے، اور فرمان باری تعالیٰ: ''وَلَوْأَنَّ لِلَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مَا فِيْ الْأَرْضِ جَمِيْعًا'' [۶] (اور اگر شرک کرنے والوں کے پاس وہ سب کچھ ہو جو زمین میں ہے)۔

یہ آیت ظلم کی تینوں اقسام کو شامل ہے، جس کسی کی طرف سے بھی دنیا میں ظلم ہوتا ہے، اگر اس کو دنیا کی ساری چیز اور اس کے مثل مزید مل جائے تو بھی اس کو بدلہ میں دے دے گا، اور فرمان باری: ''هُمْ أَظْلَمَ وَ أَطْغٰى'' [۷] (بڑھے ہوئے ظالم اور سرکش تھے)، اس بات پر تنبیہ ہے کہ ظلم، فائدہ مند نہیں وہ نجات نہیں دلاتا، بلکہ ہلاکت میں ڈالتا ہے [۱]۔

(۱) سورۂ زمر ۳۲۔
(۲) سورۂ شوریٰ ۴۲۔
(۳) سورۂ اسراء ۳۳۔
(۴) سورۂ فاطر ۳۲۔
(۵) سورۂ بقرہ ۲۳۱۔
(۶) سورۂ زمر ۴۷۔
(۷) سورۂ نجم ۵۲۔

مظالم: وہ حقوق جو ظلماً چھین لئے جائیں، اس سچی شریعت نے ان میں انصاف قائم کرنے کی دعوت دی ہے، اور ان کے لئے دیوان مظالم (محکمۂ مظالم) اور قضاء مظالم (عدالت مظالم) کا قیام کیا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قضاء:

۲- قضاء کا معنی لغت میں: حکم اور فیصلہ کرنا ہے۔

اصطلاح میں: فیصلہ کی مجلس میں الزام کے طور پر کسی شرعی حکم کی خبر دینا ہے [۳]۔

قضا اور مظالم کے درمیان اس اعتبار سے کہ وہ ولایت خاصہ ہے، عموم و خصوص کی نسبت ہے، قضا، عام ہے۔

ب-دعوی:

۳- دعوی لغت میں: ''ادعاء'' کا اسم ہے، یعنی یہ اس چیز کا نام ہے جس کا دعوی کیا جائے، یعنی مطالبہ کرنا، اس کی جمع ''دعاوی'' ہے۔

اصطلاح میں: ایسا قول جو قاضی کے یہاں مقبول ہو، جس کا مقصد دوسرے کی طرف حق کا مطالبہ کرنا یا اپنے حق کی طرف سے،

(۱) المفردات للاصفہانی، بصائر ذوی التمیز ۳/ ۵۴۰۔
(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۷۷، دیکھئے: الاحکام السلطانیہ لابی یعلی فراء رص ۷۳، صبح الأعشی ۳/ ۲۷۳۔
(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲، معین الحکام للطرابلسی رص ۶، دیکھئے: رد المحتار ۵/ ۳۵۱، ۳، شرح حدود ابن عرفہ للرصاع رص ۴۳۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۱، کشاف القناع ۶/ ۲۸۵، الروض المربع ۲/ ۳۶۵، بدائع الصنائع للکاسانی ۹/ ۴۰۷۸، درر الحکام ۲/ ۴۰۴، التعریفات للجرجانی، تحریر الفاظ التنبیہ للنووی رص ۳۳۱ طبع دار القلم، لسان العرب۔

فریق مخالف کا دفاع کرنا ہو [۱]۔

مظالم اور دعوی میں ربط: دعوی، مظالم کے ازالہ کا ایک شرعی وسیلہ ہے۔

ج-تحکیم:

۴-تحکیم لغت میں: حكمه في الأمر والشيء کا مصدر ہے: کسی معاملہ یا چیز میں حکم (ثالث) مقرر کرنا، فیصلہ تفویض کرنا، **حكم بينهم**: ان کے درمیان فیصلہ کرنے کا حکم دیا، صفت "حکم" اور "محکم" ہے۔

اصطلاح میں تحکیم: فریقین کا اپنے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے کسی کو حکم مقرر کرنا ہے [۲]، قرآن میں ہے: "فَلَا وَ رَبِّکَ لَایُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ" [۳] (سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ ایمان دار نہ ہوں گے جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو، آپ کو حکم نہ بنالیں)۔

مظالم اور تحکیم میں ربط یہ ہے کہ تحکیم لوگوں کے جھگڑے کو ختم کرنے اور مظالم کے ازالہ کا ذریعہ ہے۔

مظالم سے متعلق حقوق کے اعتبار سے اس کے اقسام:

۵-مظالم سے متعلق حقوق کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ وہ مظالم جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہو، جیسے زکاۃ، کفارات، نذور، حدود، عبادات اور حرام چیزوں کا ارتکاب۔

ب۔ وہ مظالم جن کا تعلق حقوق العباد سے ہو، جیسے غصب، ودیعتوں کا انکار، تنخواہیں، اور جان وآبرو کے سلسلہ میں جنایات۔

غزالی نے کہا: بندوں کے مظالم یا جانوں کے سلسلہ میں ہوں گے یا مالوں کے یا عزت وآبرو کے یا دلوں کے [۱]۔

مظالم کے ازالہ کا شرعی حکم:

۶-مظالم، ظلم میں داخل ہیں، اور ظلم، کتاب وسنت کی متواتر نصوص اور اجماع مسلمین کی وجہ سے قطعاً حرام ہے۔

ظلم کا ازالہ، شرعاً ہر مسلمان پر واجب ہے اور یہ اس خلیفہ یا امام پر فرض عین ہے، جس سے دین ودنیا کی حفاظت، قیام عدل وانصاف، اور ظلم وزیادتی کا ازالہ متعلق ہے [۲]۔

حدیث قدسی میں ہے: "**يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي و جعلته بينكم محرما فلا تظالموا**" [۳] (میرے بندو! میں نے اپنے اوپر ظلم کو حرام کیا، اور تمہارے درمیان بھی حرام کیا، لہذا تم ایک دوسرے پر ظلم نہ کرو)، مراد یہ ہے کہ کوئی دوسرے پر ظلم نہ کرے۔

خلیفہ یا تو بذات خود اس کو انجام دے یا اپنی طرف سے والی یا امیر یا قاضی مقرر کرے، یا دونوں صورت اختیار کرے، قضا کی ذمہ داری قبول کرنا، اس شخص کے لئے فرض کفایہ ہے جس میں مکمل شرائط موجود ہوں اور مظالم (حق تلفیوں) کا ازالہ، امام کی طرف سے مقررہ قاضی پر فرض عین ہے [۴]۔

---

(۱) التعریفات للجرجانی، الفروق للقرافی ۴/ ۲۷، درر الحکام ۲/ ۳۲۹، نتائج الأفکار تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۵۴۱، المغنی ۱۴/ ۲۷۵ طبع ہجر، لسان العرب۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب مادہ: "حکم"، رد المحتار ۵/ ۴۲۸ طبع الحلبی۔

(۳) سورۂ نساء/ ۶۵۔

(۱) احیاء علوم الدین ۴/ ۵۳، ۵۴ طبع دار الہادی، بیروت۔

(۲) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۷، مقدمہ ابن خلدون ر۱۹۱۔

(۳) حدیث: "یا عبادی، إنی حرمت الظلم علی نفسی......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۹۴) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

(۴) شرح صحیح مسلم (۱۶/ ۱۳۴)۔

رسول اللہ ﷺ نے ترغیب دی ہے کہ مظالم کو ان کے مالکین کے پاس لوٹایا جائے، قبل اس کے کہ انسان سے ان کا حساب لیا جائے، چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، سعر لنا، فقال: إن الله هو المسعر القابض، الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى ربي و ليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال"[1] (رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں چیزوں کے دام بڑھ گئے، تو لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ ہم لوگوں کے لئے نرخ مقرر کردیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالی ہی نرخ مقرر کرنے والا ہے، روکنے والا، پھیلانے والا، اور رزق دینے والا ہے، میری تو یہ آرزو ہے کہ جب اللہ سے میری ملاقات ہو تو تم میں سے کوئی خون یا مال پر ظلم کا مجھ سے بدلہ لینے کے لئے مجھے تلاش نہ کرے)۔

رسول اللہ ﷺ نے مظالم کے مقدمات خود دیکھا، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ سے مروی ہے: "أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير عند النبي ﷺ في شراج الحرة التي يسقون بها النخل، فقال الأنصاري: سرح الماء يمر، فأبي عليه، فاختصما عند النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ للزبير: "أسق يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارک"، فغضب الأنصاري فقال: إن كان ابن عمتک، فتلون وجه رسول الله ﷺ، ثم قال: "اسق يا زبير، ثم احبس الماء حتى يرجع إلي الجدر"، فقال الزبير: والله، إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلک: ﴿فَلاَ وَرَبِّکَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾"[1] (ایک انصاری نے حضرت زبیر کے ساتھ، رسول اللہ ﷺ کے سامنے حرہ کی نالی کے بارے میں جھگڑا کیا جس سے کھجور کے درختوں کو سیراب کرتے تھے، انصاری نے کہا: پانی کو چھوڑ دو، بہتا رہے، زبیر نے نہ مانا، رسول اللہ ﷺ کے سامنے دونوں جھگڑا لائے تو آپ ﷺ نے حضرت زبیر سے فرمایا: زبیر تم سیراب کرلو، پھر اپنے پڑوسی کی طرف پانی چھوڑ دو، انصاری کو غصہ آ گیا، وہ کہنے لگا: آپ کی پھوپھی کے بیٹے تھے (اس وجہ سے ان کی رعایت کی)، یہ سن کر آپ ﷺ کے چہرہ کا رنگ بدل گیا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: زبیر! سیراب کرو، پھر پانی کو روک لو یہاں تک کہ وہ میڈوں تک چڑھ جائے، حضرت زبیر نے کہا: بہ خدا! میں سمجھتا ہوں یہ آیت اسی سلسلہ میں اتری: "فَلاَ وَ رَبِّکَ لاَيُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ" (سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو آپ کو حکم نہ بنالیں)۔

نیز اس لئے کہ مظالم کا ازالہ کرنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں شمار کیا جاتا ہے، اور یہ خلفاء، والیان، قاضیوں اور تمام مسلمانوں پر واجب ہے[2]۔

محکمۂ مظالم کی مشروعیت کی حکمت:

۷ - محکمۂ مظالم کی حکمت عدل قائم کرنا، اور ظلم کو روکنا ہے، اس لئے

(۱) حدیث انسؓ: "غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ ......" کی روایت ترمذی (۳/۵۹۷) نے کی ہے اور کہا: "حدیث حسن صحیح" ہے۔

(۱) حدیث عبد اللہ بن الزبیر: "أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۴) اور مسلم (۴/۱۸۲۹، ۱۸۳۰) نے کی ہے۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/۳۵، ۴۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۷۷، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۷۳۔

کہ اسلام نے ظلم سے لڑائی کی ہے، اس کو بدترین چیز قرار دیا، انصاف کا حکم دیا اور اس کو عظیم ترین مقصد قرار دیا۔

سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ نے مظالم کے مقدمات کو دیکھا اور ان جھگڑوں کا فیصلہ کیا، جو والیان، اثر ورسوخ والوں اور قرابت داروں کی طرف سے ہوتے ہیں، اور خلفاء راشدین آپ ﷺ کی سیرت پر چلے[1]۔

محکمۂ مظالم (اپنی اصل کے لحاظ سے) عمومی عدالت کے تحت آتا تھا اور مظالم کے مقدمات کا فیصلہ، قضاۃ، خلفاء اور امراء کرتے تھے، پھر مستقل عدالت بن گئی اور اس کے خصوصی اختیارات ہو گئے۔

ابوبکر بن العربی نے کہا: ولایت مظالم تو یہ نئی ولایت ہے اس کو بعد کے حکمرانوں نے ولایت واختیار میں فساد آنے اور لوگوں کے بگڑ جانے کی وجہ سے جاری کیا، اور یہ ہر اس فیصلہ کا نام ہے، جو قاضی نہ کر سکے تو اس کو اس سے زیادہ بالادستی والا دیکھے، یہ اس طرح کہ اگر جھگڑا دو کمزور کے مابین ہوتا تو قاضی ایک کو تقویت دیتا، اور جب ایک قوی اور ایک کمزور کے درمیان، دوسرے کمزور یا دو طاقتوروں کے مابین ہوتا اور کسی ایک کی طاقت ولایت کی وجہ سے ہوتی، جیسے حکام ووالیان کا ظلم تو اس کے لئے خلفاء نے خود کو مقرر کر رکھا تھا[2]۔

ماوردی نے محکمۂ مظالم کے ظاہر ہونے کی حکمت بیان کرتے ہوئے کہا: خلفاء اربعہ (راشدین) میں سے کوئی بھی ''مظالم'' کے مقدمات دیکھنے کے لئے نہیں بیٹھا، اس لئے کہ یہ لوگ دور اول میں ان پر دین کے غلبہ کے ساتھ ساتھ، ایسے لوگوں کے درمیان تھے جن کو ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کا جذبہ، حق کی طرف کھینچ لاتا تھا، یا جن کو وعظ ونصیحت ظلم کرنے سے روک دیتی تھی، ان لوگوں میں جھگڑے، صرف مشتبہ امور میں ہوتے تھے، جن کو عدالت کا فیصلہ واضح کر دیتا تھا...... اس لئے خلفاء سلف نے صرف، کسی فریق کے لئے حق کی تعیین کے واسطے، قضا اور فیصلہ کے ذریعہ نزاع کے تصفیہ کا کام کیا، کیونکہ لوگ اس کی پابندی کرتے تھے، حضرت علیؓ کو جن کی امامت بعد کی ہے، ان کی امامت کے دور میں مختلف قسم کے لوگ پیدا ہو گئے، اور ظلم وستم کیا، انتظامی امور میں مزید سختی اور پوشیدہ احکام تک رسائی کے لئے مزید بیدار مغزی کی ضرورت محسوس ہوئی، چنانچہ انہوں نے سب سے پہلے یہ طریقہ اپنایا، اور یہ کام وہ تنہا کرتے تھے، اور وہ ان سے نکل کر، خالص مظالم کی سماعت میں نہیں لگے، اس لئے کہ ان کو اس کی ضرورت نہیں تھی، پھر ان کے بعد معاملہ میں انتشار آیا اور لوگ کھلم کھلا ایک دوسرے پر ظلم وستم کرنے لگے، اور آپسی رسا کشی اور چپقلش سے وعظ ونصیحت رکاوٹ نہ بن سکی، لہذا انہیں، ظلم کرنے والوں کو روکنے اور مظلومین کو انصاف دلانے کے لئے ''مظالم'' کے مقدمات کی سماعت کی ضرورت پڑی، جس میں اختیارات کی طاقت کے ساتھ عدالتی انصاف بھی تھا، چنانچہ سب سے پہلے عبدالملک بن مروان نے حق تلفیوں کی سماعت کے لئے ایک دن مقرر کیا، جس میں وہ فریادیوں کے واقعات کا جائزہ لیتے، اگرچہ خود ان کی سماعت نہ کرتے، پھر والیان کا ستم، اور ظالموں کا ظلم مزید بڑھا کہ ان کو اس سے روکنے کے لئے طاقتور ہاتھوں اور سختی سے نافذ ہونے والے احکام کی ضرورت پڑی تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے خود کو ''مظالم'' کی سماعت کے لئے مقرر کیا، اور انہوں نے کہا: قیامت کے دن کے علاوہ ہر دن سے میں ڈرتا ہوں تاکہ قیامت کے دن سے مجھے بچایا جائے، پھر عباسی خلفاء کی ایک جماعت بھی اس کے لئے بیٹھی، اور سب سے پہلے اس کے لئے خلیفہ مہدی بیٹھے پھر ہادی، پھر رشید پھر

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۲، الحسبۃ لابن تیمیہ رص ۸۲۔

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۶۳۱ طبع عیسی الحلبی۔

مامون اور اخیر میں اس کے لئے مہتدی بیٹھے [۱]۔

اس طرح سے ''مظالم'' کی سماعت اور ان کو واپس کرنا، خلیفہ (یعنی امام اعظم) کا ایک فرض بن گیا، اور اس سے منتقل ہو کر کسی صوبہ یا شہر کے لئے مقررہ ''امیر'' کے دائرہ اختیار میں آیا، جبکہ وہ سبھی طرح کے مقدمات کی سماعت کا اختیار رکھتا ہو، اور وہ قاضیوں کے ساتھ تعاون کرتا ہو، اور یہی بات ماوردی نے والی، اور امیر کے متعلق فرمائی ہے: ''رہا اس کا ''مظالم'' کے مقدمات کو دیکھنا تو اگر ان کے فیصلے نافذ کر دیئے گئے ہوں، اور قاضیوں اور حکام نے صادر کر لئے ہوں تو اس کی وصولیابی کے سلسلہ میں اس کو دیکھنا جائز ہے، تاکہ باطل پرست کے خلاف حقدار کی اعانت ہو، اور اعتراف کرنے والے ٹال مٹول کرنے والے سے حق کو وصول کر سکے، اس لئے کہ باہمی ظلم وستم سے روکنا اس کی ذمہ داری ہے، اور آپس میں انصاف وہمدردی کا پابند بنانے کے لئے وہ مقرر کیا گیا ہے، اور اگر مظالم کے مقدمات ایسے ہیں جن میں نئے سرے سے احکام جاری کرنے کی ضرورت ہو، اور ان میں از سر نو فیصلہ کرنا ہو تو اس ''امیر'' کو اس سے روک دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسے احکام ہیں جو اس کی امارت کے تقرر نامہ کے تحت نہیں آتے، البتہ وہ ان لوگوں کو اپنے شہر کے حاکم کے پاس لوٹائے گا، پھر اگر کسی کے حق میں کوئی فیصلہ نافذ ہو جائے اور حاکم اس سے عاجز ہو تو یہ امیر اس کو وصول کرائے گا'' [۲]۔

مظالم کے لئے مستقل علاحدہ منصب واختیار کا سلسلہ جاری رہا، اور اس کے ذمہ دار کو ''صاحب المظالم'' کہا جاتا ہے، مختلف زمانوں اور مختلف مقامات میں اس کا نام الگ الگ رہا ہے، اور وہ ہر اس مسئلہ کو دیکھنے لگا جو قاضیوں کے بس سے باہر ہو، جس کو ہم اس کے اختصاص (دائرہ کار) میں بیان کریں گے، اور قضاء مظالم، پوری تاریخ میں اسلامی حکومت کے ساتھ لازم رہا ہے اور یہی سلسلہ جاری رہا [۱]۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ۷۷، ۸۷، دیکھئے: الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۵۷، مقدمہ ابن خلدون رص ۲۲۲، الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام للقرافی رص ۱۶۲ طبع حلب۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی ۳۲، ۳۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی الفراء رص ۳۶ طبع دوم، البابی الحلبی۔

قاضیٔ مظالم:

اول- قاضی مظالم کی تعیین وتقرری:

۸- مظالم کا فیصلہ کرنے والا یا تو خود خلیفہ ہوگا، اس لئے کہ وہی دراصل امت کا قاضی ہے، قیام عدل وانصاف ظلم کی روک تھام اور مظالم کے تصفیہ کا بنیادی حق اسی کو حاصل ہے، اور بیعت اور عمومی ولایت (اختیار) کے لحاظ سے وہی اس کا ذمہ دار ہے، لہذا اسے تقرری کی ضرورت نہیں۔

یا مظالم دیکھنے کے لئے بااختیار شخص، عمومی ولایت کا مالک ہوگا، جیسے حکام، والیان، امراء اور وزراء ''مظالم'' کے مقدمات دیکھنے کے لئے ان لوگوں کو تقرری وتعیین کی ضرورت نہیں ہوگی، اور اپنی عمومی ولایت کے لحاظ سے وہ ان کو دیکھ سکتے ہیں۔

یا مظالم کے تصفیہ کے لئے کوئی خاص شخص معین ہوگا، جو عمومی ولایت کا مالک نہ ہو، اس کو ضرورت ہے کہ عمومی ولایت کے مالک شخص کی طرف سے اس کی تقرری ہو اور وہ خلیفہ ہے یا وہ حکام جن کو یہ کام سپرد کر لیا گیا ہو [۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴؍ ۲۷۳، اور دیکھئے: الحسبۃ لابن تیمیہ رص ۸۲ طبع المکتبۃ العلمیہ۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۷۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۷۳، کشاف القناع ۶؍ ۲۸۳۔

دوم- قاضیٔ مظالم کے شرائط:

۹- قاضی مظالم کے لئے (عام قاضی کے شرائط کے ساتھ ساتھ شرط ہے کہ باحیثیت ہو، اس کا حکم نافذ ہو، بڑے رعب و دبدبہ والا ہو، ظاہری لحاظ سے پاک دامن ہو، حریص نہ ہو، بڑا محتاط ہو، اس لئے کہ اسے اپنی سماعت میں پاس داروں کے اثر ورسوخ اور قاضیوں کے احتیاط وغور وفکر کی ضرورت ہوگی، لہذا اسے دونوں فریق کے اوصاف کا جامع ہونے کی ضرورت ہوگی (۱)۔

ابن خلدون نے ولایت مظالم کے بارے میں کہا: یہ ایسا منصب ہے جس میں سلطنت کا اقتدار اور عدالتی انصاف ملا ہوا ہے، لہذا اس میں بالادستی اور بڑے رعب ودبدبہ کی ضرورت ہے، جو ظالم فریق کا صفایا کرسکے اور زیادتی کرنے والے کو روک سکے، گویا وہ ایسے فیصلہ کو نافذ کرتا ہے، جس کے نفاذ سے قاضی وغیرہ عاجز ہوں (۲)۔

قاضی کے شرائط کی تفصیل اصطلاح: ''قضاء'' فقرہ / ۱۸ میں ہے۔

سوم- قاضیٔ مظالم کا وظیفہ:

۱۰- رزق: جو امام، بیت المال سے مسلمانوں کے مفادات کو انجام دینے والے کے لئے مقرر کرے، اب اگر ہر ماہ نکال کر اسے دے تو اس کو ''رزق'' کہتے ہیں اور اگر سالانہ دے تو اس کو ''عطاء'' کہتے ہیں (۳)۔

مظالم کا ذمہ دار اگر خود خلیفہ یا امیر یا والی ہو تو اس کا رزق، اس کے کام کے لحاظ سے ہوگا، مظالم کی سماعت کی وجہ سے اس کے واسطے الگ سے تنخواہ نہیں دی جائے گی، اور اگر مظالم کا عہدہ دار، اسی کام کے لئے معین کردہ قاضی ہو تو اس کی ضرورت کے بقدر اسے مسلمانوں کے بیت المال سے جزیہ، خراج اور عشر کی مد سے دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کے لئے کام کرنے والا ہے اور ان کے مفاد کے واسطے اس نے خود کو روک رکھا ہے، لہذا دوسرے والیان، قضاۃ، مفتیان اور معلمین کی طرح مسلمانوں پر اس کا روزینہ اور تنخواہ واجب ہوگی، اور یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''قضاء'' فقرہ / ۵۸ میں ہے۔

چہارم- قاضیٔ مظالم کے اختیارات:

۱۱- مظالم کے دائرہ اختیار کے سلسلہ میں اصل حقوق کی نگہبانی، حق تلفیوں کی روک تھام، والیان صدقات کے وصول کرنے والے اور حکومت کے کارندے اگر وہ اپنے دائرہ اختیار سے آگے بڑھ جائیں یا اپنے کاموں میں لوگوں پر ظلم کریں تو ان کا محاسبہ اور ان کی نگرانی کرنا ہے۔

اصل یہ ہے کہ قاضیٔ مظالم کا دائرہ اختیار، عمومی اور ہمہ گیر ہوتا ہے، اور یہی خلیفہ اور عمومی ولایت کے مالک اشخاص، جیسے بااختیار وزراء، صوبوں کے امراء اور ان کی نیابت میں قاضی حضرات انجام دیتے ہیں، یہ عمومی ولایت دس امور کو شامل ہے، جن کو ماوردیؒ نے لکھا ہے، اور علماء وفقہاء نے ان کی پیروی کی ہے (۲) جو یہ ہیں:

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ص ۷۷، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر ص ۷۳۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون ر ص ۱۷۵ طبع لجنۃ البیان العربی۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۱۰۷۶ طبع خیاط۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۴/ ۹، السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ ر ص ۴۹، ادب القاضی للماوردی ۲/ ۲۹۵، ۲۹۶، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰، ادب القضاء لابن ابی الدم ر ص ۱۰۱، المہذب ۲/ ۲۹۱، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۸۵، اخبار القضاۃ لوکیع ۱/ ۱۳۴، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۳، بدائع الصنائع ۹/ ۴۱۰۴۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ص ۸۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر ص ۷۶، مقدمہ ابن خلدون ر ص ۲۲۲۔

۱- رعایا پر حکام کی زیادتی پر نگاہ رکھنا، اور ظالمانہ روش پر ان کی گرفت کرنا، یہ مظالم کے مقدمات کی سماعت کے لوازمات میں سے ہے، جو کسی فریادی کی فریاد پر موقوف نہیں، لہذا وہ حکام کی روش کا جائزہ لینے والا، اور ان کے حالات کی خبر لینے والا ہوگا، تاکہ اگر وہ انصاف کریں تو ان کو تقویت دے اور اگر بے راہ روی کریں تو روک دے، اور اگر وہ انصاف نہ کریں اور اپنے سے متعلقہ فرائض کو ادا نہ کریں تو ان کی جگہ پر دوسروں کو مقرر کردے۔

۲- اموال کی وصولی میں کارکنان کی ظلم وزیاتی کا موازنہ ائمہ کے رجسٹروں میں موجود منصفانہ قوانین کے ساتھ کریں، لوگوں کو اس پر آمادہ کرے، حکام کو اس کا پابند کرے اور انہوں نے جو زائد وصول کیا ہے، ان کا جائزہ لے، اگر اس کو بیت المال میں پہنچا دیا ہے تو واپسی کا حکم دے اور اگر انہوں نے خود لے لیا ہے تو ان سے واپس لے کر مالکان کے سپرد کردے[۱]۔

۳- رجسٹر نویسوں پر نگاہ رکھنا، اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے بیت المال کے آمد وخرچ کے امین ہیں، ان کے مفوضہ امور میں کسی کمی بیشی کے سلسلہ میں ان کے حالات کا جائزہ لیتا رہے۔

ان تینوں اقسام کا جائزہ لینے کے لئے والیٔ مظالم کو کسی فریادی کے ہونے کی ضرورت نہیں، بلکہ کسی دعوی کے بغیر خود ہی ان کو دیکھے[۲]۔

۴- وظیفہ پانے والوں کے ساتھ انصاف کرنا، یعنی ان کا وظیفہ کم کیا گیا یا ادائیگی میں تاخیر کی گئی اور ان کے نگراں نے ان کے ساتھ حق تلفی کی تو اس سلسلہ میں ان کے واسطے منصفانہ وظیفہ مقرر کرنے کے لئے اس کے رجسٹر سے مراجعت کرکے، اسے ان پر جاری

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۰، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۷۷۔

کردے، اور پہلے جو اس میں کمی کی گئی یا ان کو نہیں دیا گیا، ان کو دیکھے اگر اس کو ان کے ذمہ داروں نے لے لیا ہے تو اس کو ان سے واپس لے، اور اگر انہوں نے نہیں لیا ہے تو بیت المال سے ادا کرے[۱]۔

۵- غصب کردہ چیزوں کو واپس کرنا، اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: سرکاری غصب کردہ چیزیں جن پر ظالم حکام نے قبضہ کرلیا ہو، جیسے مالکان سے چھینے گئے اموال، خواہ اس کی لالچ کی وجہ سے یا مالکان پر زیادتی کرنے کے لئے، اب اگر معاملات کا جائزہ لینے کے وقت والی مظالم کو اس کا علم ہوجائے تو اس کے پاس اس کی فریاد آنے سے قبل ہی اس کو لوٹانے کا حکم دے، اور اگر اس کو اس کا علم نہ ہو تو یہ مالکان کی فریاد کرنے پر موقوف ہوگا اور مالکان کے فریاد کرنے پر جائز ہے کہ حکومت کے رجسٹر سے مراجعت کرے، اب اگر اس میں اسے مالک کی اجازت کے بغیر ان پر قبضہ کرنے کا تذکرہ ملے تو اس کے مطابق کام کرے اور ان کو مالک کے پاس لوٹانے کا حکم دے، اور اس پر گواہ کی گواہی کی اسے ضرورت نہیں، رجسٹر میں جو بھی مل جائے کافی ہوگا[۲]۔

دوم: جس پر طاقتوروں نے قبضہ کرلیا ہو اور اس میں زبردستی مالکان جیسا تصرف کیا ہو، یہ مالکان کی طرف شکایت وفریاد آنے پر موقوف ہوگا اور چار امور میں سے کسی ایک کے بغیر اس کو غاصب کے ہاتھ سے نہیں چھینے گا، یا تو غصب کرنے والا اعتراف واقرار کرے یا والی مظالم کو علم ہو تو اپنے علم کی بنیاد پر اس کے لئے اس کے خلاف کوئی فیصلہ کرنا جائز ہوگا یا بینہ ہو جو غاصب کے خلاف اس کے غصب کی شہادت دے یا جس سے غصب کیا گیا ہو اس کی ملکیت کی گواہی دے یا اس قدر کثرت سے خبریں آئیں کہ اس کے متعلق کسی ساز باز کی نفی

(۱) سابقہ دونوں مراجع۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۲، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۷۷۔

کی جاسکے، اوراس میں کسی طرح کا شک وشبہ نہ ہو، اس لئے کہ جب گواہوں کے لئے جائز ہے کہ خبروں کی کثرت کی بنیاد پر املاک میں گواہی دیں تو مظالم کے عہدہ داروں کے لئے اس کی وجہ سے فیصلہ کرنے کا حق بدرجہ اولی حاصل ہوگا [۱]۔

۶- اوقاف کی نگہبانی اوراس کی دوقسمیں ہیں: عام وخاص۔

عام اوقاف تو پہلے ان کی تحقیق کرے، اگرچہ ان کے بارے میں کسی کی فریاد نہ ہو، تاکہ ان کو صحیح ڈھنگ پر چلائے، اور واقف کے شرائط کے مطابق ان کو نافذ کرے، اگر اسے ان شرائط کا علم ہوتو فیصلوں کی نگہبانی کے لئے مقررہ حکام کے رجسٹروں سے یا حکومت کے رجسٹروں سے ان میں درج معاملہ کے مطابق یا جن کا تذکرہ اورتعیین ثابت ہو یا اوقاف کی پرانی کتابوں سے جن کی صحت کا اطمینان ہوجائے، اگرچہ گواہ اس کی گواہی نہ دیں، اس لئے کہ ان میں کوئی متعین فریق نہیں ہوگا۔

لہذا خصوصی اوقاف کے مقابلہ میں ان اوقاف کے حکم میں زیادہ گنجائش ہوگی، خصوصی اوقاف تو ان کے بارے میں اس کی سماعت نزاع کے وقت، اوقاف والوں کی طرف سے فریاد کرنے پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ یہ متعین فریقوں پر وقف ہے، اوران میں نزاع کے وقت حاکم کے سامنے ثابت شدہ حقوق کے مطابق عمل کرے گا، حکومت کے رجسٹر یا پرانی کتابوں میں ان کے ثابت شدہ تذکرہ کی طرف مراجعت کرنا جائز نہیں، اگر معتبر گواہ اس کی گواہی نہ دیں [۲]۔

۷- قاضیوں کے ان فیصلوں کو نافذ کرنا، جو اس وجہ سے رکے ہوئے ہوں کہ قاضی ان کو نافذ کرنے سے عاجز ہو، اور جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے وہ اپنی طاقت و بالادستی یا اپنی بلند حیثیت اور بڑے رتبہ اور بڑے خطرہ کی وجہ سے ان کے بس سے باہر ہو، لہذا مظالم کا عہدہ دار، اس سے زیادہ بالادستی والا اوراپنے حکم کو نافذ کرنے والا ہوگا اور وہ فیصلہ متعلقہ شخص پر نافذ کرے گا، اس کے قبضہ سے واگذار کرائے گا یا اس کو اپنے ذمہ واجب چیز سے عہدہ برآ ہونے کا پابند کرے گا [۱]۔

۸- مفادات عامہ سے متعلق ان امور کی سماعت کرے گا جو محتسب حضرات کے بس سے باہر ہوں، جیسے خلاف شرع بات کو کھلم کھلا کرنا، جس کو وہ روک نہ سکے، یا راستہ میں تعدی کرنا جس کو وہ نہ روک سکے اور حق تلفی، جس کو وہ واپس نہ دلا سکے، ان تمام امور میں والی مظالم، ان لوگوں کو حق الٰہی کا پابند کرے گا، اوراس کے تقاضے پر آمادہ کرنے کا ان کو حکم دے گا [۲]۔

۹- ظاہری عبادتوں کی رعایت ولحاظ کرنا، جیسے جمعہ، عیدین، حج، جہاد، زکاۃ، اگر ان میں کوتاہی ہو اوران کے شرائط کو پورا نہ کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالی کے حقوق کو وصول کرنا زیادہ بہتر ہے اوراس کے فرائض کی ادائیگی کہیں زیادہ واجب ہے، یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، آپسی خیرخواہی، دعوت وتذکیر کے قبیل سے ہے [۳]۔

۱۰- لڑنے والوں کا تصفیہ کرنا اور جھگڑنے والوں کے درمیان فیصلہ کرنا وہ ان کے معاملہ کا تصفیہ کرتے ہوئے حق کے تقاضے سے باہر نہیں جائے گا، اور جس پر حکام وقاضی فیصلہ کرتے ہیں، اسی پر یہ بھی فیصلہ کرے گا، بسا اوقات ''مظالم'' کا حکم، اس کے عہدہ داروں کے لئے واضح نہیں ہوتا، اور وہ ان کے فیصلوں میں ناانصافی کرجاتے ہیں اوراس

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۲، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۸۷۔
(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۳، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۸۷۔

(۱) سابقہ دونوں مراجع۔
(۲) سابقہ دونوں مراجع۔
(۳) سابقہ دونوں مراجع۔

حد تک چلے جاتے ہیں جو نا جائز ہے اور یہ قاضیوں کا کام ہے[(۱)]۔

مظالم کے دائرہ اختیار اور قضا کے دائرہ اختیار میں فرق:

۱۲ - قضاء اور عام عدالت کے درمیان درج ذیل امور میں فرق ظاہر ہوگا[(۲)]:

۱- فریقین کو آپسی انکار اور دونوں طرف حق کے انکار میں مبالغہ آرائی سے روکنے اور ظالموں کو ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش اور آپسی رسہ کشی سے باز رکھنے میں مظالم کے نگراں کو زیادہ رعب و دبدبہ اور بالا دستی حاصل ہوتی ہے، جو قاضیوں کو حاصل نہیں ہوتی ہے۔

۲- مظالم کی سماعت تحقیق، ثبوت کی فراہمی، فیصلوں اور نفاذ کے سلسلہ میں وجوب کے تنگ دائرہ سے نکل کر، جواز کی وسعت میں چلی جاتی ہے، لہذا اس کا میدان زیادہ وسیع، اور اس میں زیادہ کچھ کہنے کی گنجائش ہوتی ہے۔

۳- مظالم کا نگراں، دلالت کرنے والی علامات اور اشارہ دینے والے حالات کے شواہد کے ذریعہ زائد دھمکی اور اسباب کی تلاش سے کام لیتا ہے، جس میں حکام و قضاۃ تنگی محسوس کرتے ہیں، اور اس طرح وہ حق کے اظہار اور غلط و صحیح کی شناخت تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔

۴- مظالم کا نگراں اس شخص کی سرزنش کرتا ہے، جس کا ظلم ظاہر ہو جائے، اور جس کی زیادتی کا پتہ چل جائے اس کو درست روی اور شائستگی کا پابند کرتا ہے۔

۵- مظالم کا نگراں، فریقین کو مہلت دے سکتا ہے، فیصلہ سنانے میں تاخیر کر سکتا ہے، اور فریقین کو رک رک کر بلا سکتا ہے اگر معاملہ میں اشتباہ ہو، اور حقوق مبہم ہوں، واضح نہ ہوں، تاکہ اسباب اور فریقین کے حالات کو بخوبی معلوم کر سکے، لیکن یہ اختیار قاضیوں کو حاصل نہیں، اگر کوئی فریق ان سے قطعی فیصلہ کرنے کا مطالبہ کرے قاضی کے لئے فیصلہ میں تاخیر کرنا جائز نہیں ہوگا، جبکہ مظالم کے نگراں کے لئے تاخیر کرنا جائز ہوگا۔

۶- اگر فریقین تھکا دیں، یعنی ان میں اتفاق پیدا کرنا محال ہو جائے تو مظالم کا نگراں ان کو امانت داروں کی ثالثی کے لئے واپس کر سکتا ہے، تاکہ وہ آپسی رضامندی کے ذریعہ صلح کرا کے ان کے نزاع کا تصفیہ کرائیں، جبکہ فریقین کی رضامندی کے بغیر ان کو صلح کے لئے واپس کرنا قاضی کے لئے جائز نہیں۔

۷- مظالم کا نگراں فریقین کے ایک دوسرے کے ساتھ لگے رہنے کی گنجائش پیدا کر سکتا ہے اگر انکار کی علامات نمایاں ہوں اور جہاں کفالۃ (ضمانت) جائز ہے اس میں ضمانت کا پابند کرنے کی اجازت دے سکتا ہے، تاکہ فریقین انصاف کی طرف آئیں اور انکار و کذب بیانی سے گریز کریں۔

۸- مظالم کا نگراں ان لوگوں کی گواہیاں سن سکتا ہے جو مستور الحال ہو اور یہ قضاء (عدالت) کے دستور سے باہر ہے جہاں صرف ان گواہوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے جن کی تعدیل کی گئی ہو۔

۹- مظالم کا نگراں شک ہونے پر گواہوں سے قسم لے سکتا ہے، اگر وہ برضا قسم کھائیں اور ان کی تعداد میں اضافہ کا مطالبہ کر سکتا ہے، تاکہ شک ختم ہو جائے اور شبہ جاتا رہے، عمومی حاکم و قاضی کو یہ اختیار نہیں۔

۱۰- مظالم کے نگراں کے لئے جائز ہے کہ پہلے وہ گواہوں کو طلب کرے اور فریقین کے جھگڑے سے متعلق ان سے ان کی

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۳، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۸۷۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۳، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۷۹، تبصرۃ الحکام ۱ر۲۱، ۵، ۱۴۵، معین الحکام رص ۱۲، ۱۷۰ طبع اول، مطبعہ امیریہ، بولاق، الإحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام للقرافی ص ر ۹۳، ۱۶۴۔

معلومات حاصل کرے، جبکہ قاضیوں کا معمول یہ ہے کہ وہ مدعی کو اپنا بینہ پیش کرنے کا مکلّف بناتے ہیں اور اس کے مطالبہ اور درخواست کے بغیر بینہ نہیں سنتے ہیں [۱]۔

مظالم اور ''حسبہ'' کے دائرہ اختیار میں فرق:

۱۳- چند امور میں مظالم وحسبہ (احتساب) متفق اور چند امور میں الگ الگ ہیں [۲]۔

مظالم اور حسبہ میں مشابہت کی دوصورتیں ہیں:

۱- مظالم اور حسبہ کے موضوع کا مدار، رعب ودبدبہ اور سخت قوت فیصلہ پر ہے جو حکومت کے ساتھ خاص ہے۔

۲- مظالم اور حسبہ کے ذمہ دار کے لئے جائز ہے کہ اپنے طور پر اپنے دائرہ اختیار میں رہتے ہوئے، مصالح کے اسباب کو دیکھے، زیادتی پر نکیر کرے، اور شرعی احکام کی پابندی کرائے اس سلسلہ میں مدعی کی ضرورت نہیں۔

مظالم وحسبہ میں اختلاف کی صورتیں یہ ہیں:

۱- مظالم کی سماعت بنیادی طور پر قاضیوں کے بس سے باہر امور کے لئے مقرر ہے، جبکہ حسبہ ایسے امور کے لئے مقرر ہے، جن سے قاضی خود کو برتر سمجھیں، یا عدالت کے سامنے پیش کرنے کی ضرورت نہ ہو، اس لحاظ سے، ''مظالم'' کا منصب اعلی ہے، اور حسبہ کا منصب اس سے کم درجہ ہے، اور اس بنیاد پر والی مظالم کے لئے جائز ہے کہ قاضیوں اور محتسب کو مخاطب کرے اور ان سے خط وکتابت کرے، جبکہ قاضی کے لئے یہ جائز نہیں کہ والی مظالم کو مخاطب کرے اور اس سے خط وکتابت کرے، البتہ وہ محتسب کو مخاطب بنائے اور محتسب کے لئے ان دونوں میں سے کسی کو بھی مخاطب کرنا جائز نہیں۔

۲- والیٔ مظالم کے لئے جائز ہے کہ دو فریق کے دعوے کی سماعت کرے، ان کا تصفیہ کرے، کوئی ایسا عدالتی فیصلہ جاری کرے جس کو نافذ کیا جاسکے، جبکہ محتسب کے لئے کسی طرح کا فیصلہ صادر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ خاص طور پر ان ظاہری امور کے لئے مقرر ہے، جن میں اختلاف ونزاع نہیں، اور نہ اس میں گواہ، ثبوت پیش کرنے اور دلیل دینے کی ضرورت ہے [۱]۔

مظالم کی سماعت کے طریقے، اس کی جگہ اور اس کے اوقات:

اول- مظالم کے لئے مجلس سماعت:

۱۴- قاضیٔ مظالم ایسے معاونین سے مدد لے گا، جو اس کو اس کی اہم ذمہ داری کو پورا کرنے میں تعاون دیں اور ان کے ذریعہ اس کی مجلس سماعت مکمل ہوگی، وہ ان سے بے نیاز نہیں ہوگا، اور ان کے بغیر اس کی سماعت کا کام مکمل نہیں ہوگا [۲] اور اسی وجہ سے مظالم کے لئے مجلس سماعت کی تشکیل حسب ذیل طریقہ پر ہوگی:

۱- صدر مجلس جو والیٔ مظالم یا قاضیٔ مظالم ہوگا۔

۲- طاقت ور کو پکڑنے اور بے باک کو درست کرنے کے لئے محافظ اور معاونین۔

۳- قضاۃ وحکام، تاکہ ان سے ان کے نزدیک ثابت شدہ حقوق دریافت کرے اور ان کی عدالتوں میں فریقین کے مابین ہونے والی

---

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۴، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۹۷، تبصرۃ الحکام ۲ر ۱۴۲، معین الحکام رص ۱۶۹، الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام رص ۱۶۴۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۸۶، ۲۸۷، تبصرۃ الحکام ۱ر ۱۹۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۲، ۲۴۳، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۸۶، ۲۸۷، تبصرۃ الحکام ۱ر ۱۹۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۰، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۷۶۔

کارروائیوں کومعلوم کرے۔

۴۔ فقہاء، تاکہ کسی اشکال کے پیش آنے پر ان سے رجوع کرے، اوران سے مشتبہ وناقابل حل مسائل دریافت کرسکے۔

۵۔محررین جوفریقین کے درمیان ہونے والی کارروائی، ان کے لئے یاان کے اوپرواجب ہونے والے حقوق کا اندراج کرسکیں، اور محرر کے لئے شرط ہے کہ شرائط، احکام اور حلال وحرام سے واقف ہو، نیز تحریر عمدہ ہو، صحیح طور پر ضبط کرنے والا ہو، حرص وطمع سے دور اور امانت داروعدالت والا ہو۔

۶۔گواہ جوقاضئ مظالم کی طرف سے واجب کئے گئے حق اوراس کے فیصلہ پر گواہ رہیں، اور یہ خود قاضی کے لئے بھی گواہ ہوں گے، تاکہ حکم کونافذ کیا جاسکے اورانکار کرنا آسان نہ ہو۔

جب ان چھ طرح کے لوگوں سے عدالت مظالم مکمل ہوجائے تو مظالم کی سماعت شروع کرے گا[(۱)]۔

دوم–مظالم کی سماعت کے لئے عارضی تدبیر:

۱۵ – قاضئ مظالم کوحق ہے کہ مظالم کے دعوے کی سماعت سے قبل اور اس کی سماعت کے دوران، کچھ عارضی تدابیر اور خصوصی کارروائیاں کرے جن میں اہم یہ ہیں:

۱۔ کفالہ: یعنی مدعا علیہ (مدیون) کو جب تک معاملہ کا تصفیہ نہ ہوجائے اتنی دیر تک کے لئے اصل دین کی کفالت (ضمانت) پیش کرنے کا حکم دے، ماوردی نے کہا: ''والئ مظالم کا فرض ہے کہ وہ دعوے کی سماعت کرے اور اگر دعوی، ذمہ میں مال کا ہوتو قاضی اس سے ضمانت دار پیش کرنے کے لئے کہے گا[(۲)]۔

۲۔ حجر: (پابندی عائد کرنا) ماوردی نے کہا: اگر دعوی کسی ایسی ''عین'' کا ہو جو موجود ہو، جیسے جائیداد تو اس پر اس کے بارے میں ایسی پابندی عائد کرے، جس سے اس کے قبضہ کا حکم ختم نہ ہو[(۱)] اوراس کی آمدنی کو کسی امانت دار کے پاس رکھ دے جواسے مستحق کے واسطے محفوظ رکھے گا اور چونکہ ایک طرف پابندی عائد کرنا ہے اور دوسری طرف مال کو کسی امانت دار کے پاس رکھنا ہے، اس لئے ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کی وجہ سے صاحب حق کو نقصان اوراذیت پہنچے، اس لئے فقہاء نے ان دونوں کے بارے میں سختی سے کام لیتے ہوئے کہا: رہا تحقیق اور کارروائی کے دوران اس میں اس پر پابندی عائد کرنا اوراس کی آمدنی کو محفوظ رکھنا تو اس کا اعتبار ان دونوں کے حالات کے قرائن اور والئ مظالم کے اجتہاد سے ہوگا، ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرنے سے قبل وہ ان دونوں کے درمیان جو مناسب سمجھے کرے گا[(۲)]۔

۳۔معائنہ اورمقامی تحقیق کرانا، قاضئ مظالم کوحق ہے کہ وہ ملکیت کے پڑوس میں رہنے والوں اورفریقین کے پڑوسیوں سے حالات معلوم کرے، تاکہ وہ ان کے ذریعہ حق کی وضاحت اور حق دار کومعلوم کرسکے[(۳)]۔

۴۔لکھوانا، دونوں تحریروں کوملانا، موازنہ کرنا، یعنی اگر مدعا علیہ تحریر کا انکار کرے تو والئ مظالم کو اختیار ہے کہ اس کی تحریر کا امتحان لے، اوران تمام خطوں میں اس سے خوب لکھوائے جن میں وہ لکھتا ہے اوراس کو زیادہ سے زیادہ لکھنے کا مکلّف بنائے، تاکہ اس کو ان تحریروں میں بناوٹ سے کام نہ لینے دے، پھر دونوں تحریروں کوملائے

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۵، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۸۰۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۵، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۸۰۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۸۵، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی ۸۰۔

(۳) قضاۃ قرطبہ للخشنی رص ۱۹۲، ۲۱۷ طبع الدار المصریہ القاہرہ۔

اور پھر اگر دونوں میں مشابہت نظر آئے تو اس کے خلاف اس کا فیصلہ کردے [1]، یہ ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے، جو کہتے ہیں کہ اس کی طرف سے تحریر کا اعتراف، اس کے مطابق فیصلہ کرنے کا سبب ہے، لیکن محققین کی رائے ہے کہ اس کے خلاف فیصلہ کرنے کے لئے وہ ایسا نہیں کریں گے، البتہ اس کو ڈرانے دھمکانے کے لئے کر سکتے ہیں اور تحریر کا انکار کرنے کی صورت میں شبہ اس کا اعتراف کرنے کے مقابلہ میں کمزور ہوگا، اور اگر تحریر اس کی تحریر کے خلاف ہو تو شبہ ختم ہوجائے گا اور لوٹ کر مدعی کو دھمکایا جائے گا، پھر دونوں کو لوٹا دیا جائے گا کہ کسی سے ثالثی کرالیں، پھر اگر اس حالت میں کوئی صلح ہوگئی تو ٹھیک ہے ورنہ قسموں کی بنیاد پر قاضی دونوں کے درمیان قطعی فیصلہ کردے گا۔

سوم-فریقین کے درمیان مساوات رکھنا:

۱۶- عدالتی نظام عمومی طور پر اور عدالت مظالم خصوصی طور پر متقاضی ہے کہ بیٹھنے، توجہ دینے، اشارہ کرنے اور دیکھنے میں قاضی کے سامنے فریقین کے درمیان مساوات رہے، بڑے چھوٹے، حاکم و رعایا، معزز و غیر معزز میں کوئی فرق نہ رہے، انصاف کے سامنے سب برابر ہیں، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من ابتلي بالقضاء بين الناس، فليعدل بينهم في لحظه و إشارته، و مقعده**" [2] (جس کو لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے کی ذمہ داری دی جائے تو اپنی نگاہ، اشارہ اور بیٹھنے میں، سب کو برابر رکھے)۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۸۷، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۸۲۔

(۲) حدیث ام سلمہ: "من ابتلی بالقضاء بین الناس......" کی روایت دارقطنی (۴/۲۰۵) نے کی ہے اس کی سند میں ایک راوی ہیں جن میں "جہالت" ہے، جیسا کہ المیزان للذہبی (۴/۵۴۴) میں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تسویۃ" (فقرہ/۹)، "قضاء" (فقرہ/۴۱)۔

چہارم-مظالم کی سماعت کا وقت:

۱۷- جو امراء و والیان، دوسرے کاموں کے ساتھ ساتھ، مظالم کے مقدمات کو بھی دیکھتے ہیں، ان کا فرض ہے کہ مظالم کی سماعت کے لئے ہفتہ میں کوئی دن مقرر کردیں، تاکہ فریادی وہاں پہونچیں اور بقیہ دنوں میں یہ والیان اپنے دوسرے کاموں کے لئے فارغ رہیں، ابتدائی ادوار میں مظالم، کم اور محدود تھے، بعض خلفاء ہمہ وقت مظالم کی سماعت کرتے تھے، جب بھی کوئی فریاد آجاتی، چنانچہ خلیفہ مہدی، مظالم کو حقدار کے پاس لوٹانے کے لئے ہمہ وقت بیٹھتے تھے [1]۔

اگر قاضیٔ مظالم، اس کام کے لئے مقرر ہو اور اس کے لئے فارغ ہو تو وہ ہر روز اور ہمہ وقت ان کی سماعت کرے گا [2]۔

پنجم-مظالم کی جگہ:

۱۸- مظالم کی سماعت، دار الخلافہ میں خلیفہ کی جگہ پر یا والی کی جگہ پر یا مسجد میں ہوتی تھی اور جب مظالم کے لئے علاحدہ، خاص مرکز بنادیا گیا اور مستقل ڈھانچہ بنادیا گیا تو اس کے لئے ایک خاص جگہ مقرر کردی گئی جہاں فریادی آتے ہیں، وہاں مظالم کی سماعت کے لئے مجلسیں لگتی ہیں، وہاں اس سے متعلقہ لوگ اکٹھا ہوتے ہیں۔

طبری نے لکھا ہے کہ عباسیوں کے دور میں بغداد میں "مظالم" کے لئے ایک مکان مقرر کیا گیا تھا [3]، پھر نیک، منصف بادشاہ نور

(۱) الفخری، لابن طباطبا ص ۱۳۱۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۷۹، ۸۰، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۷۶۔

(۳) تاریخ الطبری ۸/۲۱۶ طبع دار المعارف، القاہرہ ۱۹۶۰ء۔

الدین محمود بن زنگی شہید نے مظالم کی تحقیق کے لئے دمشق میں دارالعدل بنوایا اس وجہ سے کہ وہاں عوام پر بعض امراء کے مظالم کے واقعات پیش آئے تھے، چنانچہ وہ اپنے وزراء و امراء سے رعایا کو انصاف دلاتا تھا [۱] اسی طرح ظاہر بیبرس نے مصر میں دارالعدل بنوایا، لوگوں میں فیصلہ کیا، مظلوم کو انصاف دلایا اور حقوق کو واگزار کرایا [۲]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قضاء" (فقرہ/ ۳۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ششم - مظالم کے بارے میں دعوی:

۱۹ - اصل یہ ہے کہ مظالم کو لوٹانا، امام، خلیفہ، والی، امیر، محتسب اور قاضیٔ مظالم کا فرض ہے اور صاحب حق اگر کوئی دعوی دائر کئے بغیر اس کو وصول کرسکتا ہو تو اس کے لئے وصول کرلینا جائز ہوگا۔

قرافی نے کہا: جو بات اجماعی طور پر ثابت ہو اور اس میں حق متعین ہو، اور اس کا وصول کرلینا کسی فتنہ و جھگڑا، یا آبرو یا عضو کے بگاڑ کا سبب نہ ہو تو حاکم کے یہاں مقدمہ دائر کئے بغیر اس کو وصول کرنا جائز ہوگا [۳]۔

ہفتم - مظالم میں شرعی سیاست کے ذریعہ فیصلہ کرنا:

۲۰ - مظالم کے عدالتی نظام میں تحقیق اور ثبوت کی فراہمی عمومی نظام عدالت سے وسیع ہے، چنانچہ والیٔ مظالم یا قاضیٔ مظالم اپنے فیصلہ میں عام شرعی سیاست پر بھروسہ و اعتماد کرسکتا ہے، اسی وجہ سے ماوردی

(۱) البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر ۱۲/ ۲۸۰ عکس مکتبۃ المعارف بیروت، مکتبۃ النصر الریاض۔

(۲) النجوم الزاہرۃ ۷/ ۱۶۳۔

(۳) الفروق ۴/ ۷۶، ۷۷۔

نے کہا: "رہا مظالم کی سماعت کا معاملہ جو بنیادی طور پر اصلح (زیادہ بہتر) پر مبنی ہے تو یہ جائز پر ہے، واجب پر نہیں، لہذا اس میں اس طرح کی چیز شک اور عناد کا قصد ظاہر ہونے کے وقت جائز ہوگی اور اظہار حق کے اسباب کی خوب تحقیق کرے گا، اور فیصلہ میں جہاں تک گنجائش ہو مدعا علیہ کو محفوظ رکھے گا [۱]۔

ماوردی نے کہا: بسا اوقات والیٔ مظالم، فریادی کو اس کے حق تک پہنچانے میں ایسی نرمی سے کام لیتا ہے جس کے ذریعہ اس شخص کی حیاء کو محفوظ رکھتا ہے، جس کے بارے میں شکایت و فریاد آئی ہے یا مطلوبہ شخص سے ایسی شرط پر اتفاق کرلیتا ہے، جس سے وہ اپنی شرم و حیاء کو محفوظ رکھ سکے [۲]۔

اگر ظلم واضح ہو تو قاضیٔ مظالم، معمولی گواہ پر اکتفا کرے گا، جس سے اس کو شعوری طور پر اطمینان ہوجائے اسی وجہ سے ابن عبدالحکم نے کہا: عمر بن عبدالعزیز کسی قطعی گواہ کے بغیر "مظالم" کو ان کے مالکان کے پاس لوٹا دیتے تھے، اور جب کسی کے ظلم کی وجہ جان لیتے تو معمولی بینہ پر اکتفاء کرتے تھے اور وہ اس کو لوٹا دیتے تھے اور اس کو گواہ کی تحقیق کا مکلّف نہیں بناتے تھے، جیسا کہ ان سے پہلے عوام پر والیان کے ظلم و ستم کے واقعات معلوم تھے، انہوں نے "مظالم" کو واپس کرنے میں، عراق کا بیت المال صرف کردیا بالآخر وہاں کے لئے شام سے مدد لائی گئی [۳]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجبوریوں نئے واقعات اور ضرورت و حوادث کے مقابلہ کے لئے والیٔ مظالم کا ہاتھ کھلا رکھا جائے گا اور اس کو سہولت دی جائے گی، خلیفہ راشد عمر بن عبدالعزیز کے اس فرمان کا

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹۱، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۸۶، تاریخ قضاۃ الأندلس للنباہی المالقی رص ۱۷، ۱۸۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۸۵۔

(۳) سیرۃ عمر بن عبدالعزیز، لابن عبدالحکم رص ۳۲۵۔

یہی مقصد تھا کہ لوگ جس قدر فسق و فجور پیدا کرتے ہیں اسی کے بقدر مسائل پیدا ہوتے ہیں اور یہی کام قاضی، اجتہاد و تحقیق کے ذریعہ انجام دیتا ہے۔

لہذا منصفانہ شرعی سیاست کے ذریعہ فیصلہ کرنا جس کے ذریعہ ظالم کے ہاتھ سے حق نکلے، بہت سے مظالم کا خاتمہ ہو، اور برے لوگوں پر روک لگے، شریعت کا ایک حصہ اور اس کا ایک باب ہے، خلاف شریعت نہیں ہے[۱]۔

ہشتم - نفاذ:

۲۱ - فیصلوں کا نفاذ ہی نظام قضا اور عدالتوں کے وجود کا آخری مقصد ہے، خصوصاً نظام مظالم میں اگر محکوم علیہ پر اپنے فیصلے نافذ کرنے سے اس وجہ سے قاضی بے بس ہو جائیں کہ وہ طاقت ور، بالا دست، بلند حیثیت اور بڑے درجہ کا آدمی ہے تو والیٔ مظالم، اس سے بھی بڑا بالا دست، اور اپنے فیصلہ کو کہیں زیادہ نافذ کرنے والا ہوگا، لہذا وہ متعلقہ شخص پر فیصلہ نافذ کرے گا اس کے قبضہ میں جو چیز ہے چھین لے گا، یا اس کو پابند کرے گا کہ اس کے ذمہ میں جو واجب ہے اس کو ادا کر کے بری ہو جائے[۲]۔

قاضیٔ مظالم کی توقیعات:

۲۲ - توقیع: وہ تحریر جس میں ایک شخص کی طرف سے دعوی، دوسرے کی طرف سے جواب اور اس پر بینہ درج ہو[۳]، یہاں توقیعات سے مقصود: وہ تحریریں ہیں جو والیٔ مظالم کی طرف سے صادر ہوتی ہیں، اور وہ ان کو جھگڑے کے موضوع کے حوالہ کے ساتھ کسی دوسرے شخص یا کمیٹی کو روانہ کرتا ہے، تاکہ اپنے پاس پیش آمدہ شکایت وفریاد فیصلے اور فریادیوں کی داستان کی اطلاع ان کو دے، اس کا مقصد دعوی کی تیاری کرنا یا اس کی تحقیق کرنا یا فریقین کے معاملہ کو دیکھنا، اور اس کا فیصلہ کرنا ہے۔

۲۳ - ماوردی[۱] نے مرسل الیہ کے حالات کے لحاظ سے قاضی مظالم کی توقیعات کی دو قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: مرسل الیہ، بنیادی طور پر مظالم کی سماعت کے لئے مقرر کیا گیا ہو، جیسے مظالم دیکھنے پر مامور قاضی کے پاس تحریر ارسال کرنا اور اس کی دو انواع ہیں:

الف۔ یہ تحریر دعوی کے تصفیہ اور فیصلہ کے سلسلہ میں قاضی کے لئے اجازت کے طور پر ہو اور اس صورت میں اپنے اصل اختیارات کی بنیاد پر وہ فیصلہ کرے گا اور یہ تحریر، توثیق ہوگی، اس میں اس کے مفہوم میں کوئی نقص اثر انداز نہیں ہوگا۔

ب۔ تحریر میں صرف چھان بین، تحقیق اور نزاع ختم کرنے کے لئے فریقین میں ثالثی ہوتی ہے اور کبھی کبھی اس کے ساتھ اس میں فیصلہ کرنے کی ممانعت ہوتی ہے تو قاضی کے لئے اس مقدمہ میں فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اگر لکھنے والے نے تحریر میں اس کی ممانعت نہ کی ہو تو قاضی کی سماعت عام حالت پر رہے گی، دونوں میں فیصلہ کرنا جائز ہوگا، ایک ضعیف قول ہے: یہ فیصلہ کرنے سے ممانعت ہے، تیسرا قول: اس کو فیصلہ کرنے کی ممانعت ہوگی، اور اس کو صرف

---

(۱) اعلام الموقعین ۴/ ۶۲ ۴، الطرق الحکمیہ لابن القیم رص ۴، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۲ ۱۳، ۱۴۱۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی، رص ۸۳۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۶۸۹، تھانوی نے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے پر دعوی کرے تو یہ نوشتہ ''محضر'' کہلائے گا، اور اگر دوسرا جواب دے = اور گواہ پیش کرے تو یہ ''توقیع'' ہے، اور اگر فیصلہ کردے تو ''سجل'' (احکام کا رجسٹر) کہلائے گا، دیکھئے، التعریفات للجرجانی رص ۱۰۹۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹۳، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۸۷۔

تحریر میں موجودہ تحقیق اور ثالثی کا کام کرنے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ توقیع کا مضمون اس کی دلیل ہے۔

اگر توقیع صرف ثالثی کی ہو تو محول علیہ قاضی پر لازم نہیں کہ ثالثی کرنے کے بعد قاضئ مظالم کو واقعہ کی خبر واطلاع دے، اور اگر توقیع صورت حال دریافت کرنے یا تحقیق کرنے اور اپنی رائے ظاہر کرنے کے لئے ہو تو اس پر لازم ہے کہ ان دونوں کے حالات کی اس کو اطلاع دے، کیونکہ یہ اس سے خبر معلوم کرنا ہے، لہذا اس پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

دوسری قسم: مرسل الیہ کو مظالم کی سماعت کی ولایت واختیار نہ ہو، جیسے کسی فقیہ یا گواہ کے پاس تحریر ارسال کرنا تو اس قسم کی تین صورتیں ہیں:

الف۔ توقیع، تحقیق کرنے، صورت حال دریافت کرنے اور رائے ظاہر کرنے کے لئے ہو تو مرسل الیہ کا فرض ہوگا کہ صورت حال معلوم کرے اور ان میں سے صحیح صورت حال جس پر وہ گواہی دے سکے قاضی مظالم کو پہنچائے اور تحریر بھیجنے والے والئ مظالم کے لئے اس کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہوگا، ورنہ یہ خبر محض ہوگی، جس کی بنیاد پر تحریر بھیجنے والے کے لئے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ وہ اس کو مظالم کی سماعت میں ان علامات میں داخل کرسکتا ہے جن کی وجہ سے دھمکی دینے اور مزید تحقیق کے سلسلہ میں کسی ایک فریق کے حال کو غلبہ حاصل ہوجاتا ہے۔

ب۔ توقیع، ثالثی کے لئے ہو تو مرسل الیہ دونوں میں ثالثی کرے گا اور اگر ثالثی کے نتیجہ میں فریقین میں کوئی صلح ہوجائے تو اس کی اطلاع والی مظالم کو دینا، اس پر لازم نہیں ہوگا اور اس کو اس کے بارے میں ایک گواہ مانا جائے گا اگر آئندہ اس کے متعلق گواہی دینے کے لئے اس کو بلایا جائے اور اگر ثالثی کے نتیجہ میں فریقین میں کوئی صلح نہ ہو تو یہ ثالث، ان امور میں گواہ ہوگا جن کا اعتراف فریقین اس کے سامنے کریں اگر فریقین دوبارہ فریاد کریں اور گواہی مطلوب ہو تو والئ مظالم کے پاس اس کی گواہی دے گا، البتہ اگر وہ دونوں دوبارہ فریاد نہ کریں تو اس کی گواہی دینا اس پر لازم نہیں ہوگا۔

ج۔ کسی شخص کے نام توقیع وتحریر، فریقین میں فیصلہ کرنے کے لئے ہو تو یہ اپنے اختیار کو اس کے سپرد کرنا ہے اور امور قضا کو حوالہ کرنے کے فیصلہ کے مضمون کی رعایت کرنی متعین ہوگی، تاکہ اس کی سماعت اس کے تقاضے پر محمول ہو۔

۲۴ - اسی طرح ماوردی نے خط کے مضمون کے لحاظ سے قاضئ مظالم کی توقیعات وتحریرات کی دو قسمیں کی ہیں [۱] جو یہ ہیں:

پہلی قسم: اگر حوالہ کرنے کے الفاظ میں فریق کی درخواست ومطالبہ سننا شامل ہو، تو اس صورت میں اس کے بارے میں وہی مانا جائے گا جس کا مطالبہ فریق نے اپنی فریاد میں کیا ہے، اور سماعت اسی میں منحصر ہوگی، اور اگر وہ ثالثی کرنے یا صورت حال دریافت کرنے، یعنی اس کی تحقیق کرنے کا مطالبہ کرے تو حوالہ کرنا اسی کا متقاضی ہوگا اور سماعت اسی میں منحصر ہوگی، خواہ یہ توقیع حکم دینے کے طور پر صادر ہو، مثلاً کہے: اس کے مطالبہ کو سنو، یا نقل کرنے کے طور پر آئے مثلاً کہے: اس کا مطالبہ سننے کے بارے میں اپنی رائے پر عمل کرو، تو یہ توقیع کرنے والا ہوگا، کیونکہ اس میں کسی ایسی ولایت واختیار کا تقاضا نہیں جس کا حکم لازم ہو، لہذا اس کا معاملہ ہلکا ہوگا، اور اگر فریادی اپنے اور اپنے فریق مخالف کے درمیان فیصلہ کرنے کی درخواست کرے تو ضروری ہے کہ فریق مخالف معین ہو، نزاع کا تذکرہ ہو، تاکہ ان دونوں پر تصفیہ نزاع کی ولایت واختیار کا ہونا صحیح ہوجائے۔

دوسری قسم: حوالہ یا تفویض میں فریق کے مطالبہ کو سننا اور نئے

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹۴، الاحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۸۸۔

سرے سے حکم دینا ہوتو ولایت واختیار کا دائرہ فرمان کے مضمون میں محدود ہوگا، اور اس کی تین صورتیں ہیں:

الف۔ حوالہ، ولایت واختیار کی صحت میں کامل ہو، اور اس میں سماعت کا حکم اور فیصلہ کرنے کا حکم شامل ہوتا ہے، اور شریعت کے تقاضے کے مطابق برحق فیصلہ کرنا ہوگا اور یہ مکمل توقیع ہے۔

ب۔ حوالہ کا مضمون کامل نہ ہو، بلکہ اس میں صرف فیصلہ کرنے کا حکم ہو، سماعت کا حکم نہ ہو، مثلاً وہ اپنے توقیع میں لکھے: اس مقدمہ کو دائر کرنے والے اور فریق مخالف میں فیصلہ کرو، یا کہے: ان دونوں کا تصفیہ کرو تو اس کی ولایت صحیح ہوگی، اس لئے کہ فیصلہ اور تصفیہ کرنا پہلے سماعت گزرنے کے بعد ہی ہوگا، لہذا اس کا حکم دینا، سماعت کو شامل ہوگا، کیونکہ وہ سماعت سے خالی نہیں۔

ج۔ توقیع، کامل وجائز صورت سے خالی ہو، مثلاً توقیع میں لکھے: ان دونوں کی سماعت کرو تو اس توقیع سے ولایت واختیار حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ سماعت کرنے میں جائز ثالثی کا احتمال ہوگا، اور لازم فیصلہ کا بھی احتمال ہوگا اور یہ دونوں برابر کے احتمالات ہیں، لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے ولایت حاصل نہیں ہوگی۔

لیکن اگر اس سے کہے: ان دونوں کی برحق سماعت کرو تو اس میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: ولایت حاصل ہوجائے گی، اس لئے کہ حق وہ ہے جو لازم ہو، اور ایک قول ہے: اس سے ولایت حاصل نہیں ہوگی، اس لئے کہ صلح اور ثالثی برحق ہے، اگرچہ اس پر لازم نہیں۔

مظالم لوٹانے کا طریقہ:

۲۵ - رسول اللہ ﷺ نے ترغیب دی ہے کہ حساب وکتاب سے پہلے "مظالم" ان کے مالکان کو لوٹا دیئے جائیں اور جس نے کوئی حق تلفی کی ہے، اس سے آپ ﷺ نے مطالبہ کیا ہے کہ جلد از جلد اس کے مالک سے اس کی معافی تلافی کرالے، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه، أو شيء، فليتحلله منه اليوم، قبل أن لا يكون دينار ولا درهم، إن كان له عمل صالح أخذ بقدر مظلمته، و إن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه**"[1] (جس نے کسی کی آبروریزی کی ہو یا کوئی اور ظلم کیا ہوتو وہ آج دنیا میں اس سے معاف کرالے، اس دن سے پہلے جب نہ روپیہ ہوگا نہ اشرفی، البتہ اگر نیک عمل اس کے پاس ہوگا تو اس کے ظلم کے بقدر اس سے لے لیا جائے گا، اور اگر نیک عمل نہ ہوگا تو مظلوم کی برائیاں لے کر اس پر ڈال دی جائیں گی)۔

نووی نے ناحق لی ہوئی چیز کو اس کے مالک کی طرف لوٹانے کا طریقہ مقرر کرتے ہوئے کہا: "اگر اس معصیت کے ساتھ کوئی مالی حق متعلق ہو، جیسے زکاۃ نہ دینا، غصب کرنا اور لوگوں کے مال میں جنایات و زیادتیاں کرنا تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ زکاۃ دے دی جائے، اگر لوگوں کے مال باقی ہوں تو واپس کردے اور اگر باقی نہ ہوں تو ان کا معاوضہ ادا کرے یا صاحب حق سے معاف کرائے اور وہ اس کو بری الذمہ کردے، اور اگر صاحب حق کو اپنے حق کا علم نہ ہوتو اس کو بتائے اور اگر غائب ہو اور وہاں غصب کیا ہوتو اس کے حق کو اس کے پاس پہنچائے، اور اگر وہ مرچکا ہوتو اس کا حق اس کے وارث کے سپرد کردے، اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو اور اس کے بارے میں کوئی خبر نہ ہوتو اسے کسی ایسے قاضی کے پاس پہنچا دے جو اچھے کردار کا مالک اور دیانت دار ہو اور اگر ایسا کرنا محال ہو اور اس کے پاس مال ہوتو صاحب حق کو ضمان دینے کی نیت سے فقیروں پر صدقہ

(۱) حدیث ابی ہریرہ: "من كانت له مظلمة من أخيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۰۱) نے کی ہے۔

کردے اور اگر تنگ دست ہو تو قدرت ملنے پر ضمان دینے کی نیت کرے اور اگر قدرت ملنے سے قبل مرجائے تو اللہ کے فضل سے معافی کی امید ہے، اور اگر بندوں کا حق ہو اور مالی حق نہ ہو، جیسے قصاص اور حد قذف تو صاحب حق کے پاس آئے اور اس کو اپنا حق وصول کرنے پر قدرت دے، پھر اگر وہ چاہے تو بدلہ لے اور چاہے تو معاف کردے"[۱] اسی طرح کی بات حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے بھی فروعات وجزئیات میں تفصیل کے ساتھ لکھی ہے[۲]۔

غزالی نے کہا: "رہی دلوں پر زیادتی، یعنی لوگوں کے منہ پر کوئی تکلیف دہ بات کرنا، یا غائبانہ میں ان کی برائی کرنا تو زبان سے جس کو چھیڑا ہو یا اپنے کسی عمل سے جس کے دل کو دکھایا ہو اس کو تلاش کرے، اور ایک ایک سے معاف کرائے اور جو مرگیا ہو یا موجود نہ ہو تو بہت ساری نیکیوں کے بغیر تلافی نہیں ہوگی، پھر اس کے لئے حق تلفی باقی رہے گی، تو اس کی تلافی نیکیوں سے کرے، جیسے مرنے والے اور غیر موجود کی حق تلفی کی تلافی کی جاتی ہے"[۳]۔

مظالم لوٹانے پر توبہ کی قبولیت کا موقوف ہونا:

۲۶ - توبہ کے لئے شرط ہے کہ حقوق اہل حقوق کو واپس کئے جائیں یا ان سے براءت حاصل کرلی جائے، اس لئے کہ توبہ گذرے ہوئے پر ندامت کے معنی میں ہے اور آئندہ ایسا کام دوبارہ نہ کرنے کا عزم کرنا توبہ اور حقوق ساقط کرنے کے لئے کافی نہیں، خواہ یہ اللہ تعالی کے حقوق ہوں، جیسے زکاۃ، کفارات، اور نذریں یا بندوں کے حقوق ہوں، جیسے غصب کردہ مال لوٹانا، جان و مال میں جنایت کرنا اور چوری وغیرہ کا مال واپس کرنا[۱]۔

(۱) روضۃ الطالبین للنووی ۱۱/۲۴۶ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۱۶ طبع الحلبی، حاشیۃ العدوی ۱/۶۷ طبع عیسی البابی الحلبی، المغنی ۱۴/۱۹۳، کشاف القناع ۶/۴۲۰، ریاض الصالحین للنووی رص ۶۲ طبع دار الفکر۔

(۳) احیاء علوم الدین للغزالی ۱۱/۲۱۲۹ طبع دار الشعب۔

توبہ کے تعلق سے ابن قدامہ نے کہا: اگر اس پر کوئی اللہ یا انسان کا حق واجب ہو، جیسے زکاۃ نہ دینا، غصب کرنا تو اس سے توبہ کا طریقہ وہی ہے جو اوپر لکھا گیا، مزید یہ کہ حسب امکان ظلم وزیادتی ترک کرنا، یعنی زکاۃ ادا کردے، غصب کردہ مال لوٹا دے، یا اس کے مثل لوٹا دے اگر وہ مثلی ہو ورنہ اس کی قیمت لوٹائے اور اگر ایسا نہ کرسکے تو جب بھی قدرت ملے گی لوٹانے کی نیت کرے، اور اگر اس پر بدن کے سلسلہ میں کوئی حق واجب ہو اور وہ انسان کا حق ہو، جیسے قصاص اور حد قذف تو توبہ کے لئے اپنے اوپر قدرت دینا اور اپنے کو مستحق کے حوالہ کردینا شرط ہے[۲]۔

مظالم کے لوٹانے پر مقبول توبہ کے موقوف ہونے کی صراحت فقہاء نے مختلف ابواب میں کی ہے، چنانچہ مثلاً غصب سے توبہ کی صحت کے لئے حق، صاحب حق کو واپس کرنا مانا جائے گا، جبکہ وہ زندہ ہو یا اگر مرگیا ہو تو اس کے ورثہ کو، یا یہ کہ وہ اس سے معاف کرنے کا مطالبہ کرے تو صاحب حق اس کو معاف کردے، اور توبہ کرنے والا اگر تنگ دست ہو اور حق لوٹانے سے یا اس کا عوض لوٹانے سے، اپنی تنگ دستی کی وجہ سے عاجز ہو تو صاحب حق سے مہلت مانگے گا[۳]۔

بدکاری کا الزام لگانے والے کی توبہ یہ ہے کہ وہ اپنے کو جھٹلائے، اس لئے کہ جس کو تہمت لگائی ہے، تہمت کی وجہ سے اس کی آبرو آلودہ ہوگئی اور خود کو جھٹلانے سے یہ آلودگی ختم ہوجائے گی، لہذا اسی طرح

(۱) روضۃ الطالبین للنووی ۱۱/۲۴۶، حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۰۱، المغنی ۱۴/۱۱۶، حاشیۃ العدوی ۱/۶۷ طبع عیسی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۱۶ طبع الحلبی۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۴/۱۹۳۔

(۳) کشاف القناع ۶/۴۲۰، الروضۃ ۱۱/۱۴۶۔

توبہ ہوگی [۱]۔

ودیعت، جس کا مالک معلوم نہ ہو اور مودع (جس کے پاس ودیعت ہے) کو مالک کے معلوم ہونے سے مایوسی ہوجائے، ایسی ودیعت کو بیت المال میں دینا جائز ہے، بشرطیکہ حاکم، ظالم نہ ہو اور اگر امام ظالم ہو تو جس کے قبضہ میں یہ ودیعت ہے اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو اس کے مصارف میں یا مسجد یا رباط کی تعمیر میں صرف کردے [۲]۔

اگر مال غنیمت میں خیانت کرنے والا تقسیم ہونے سے قبل توبہ کرلے تو بلا اختلاف اس کو بٹوارہ میں لوٹا دے گا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس کو، اس کے مالک کے پاس لوٹانا متعین ہے [۳]۔

وہ توبہ جو رہزنی کرنے والے سے سزا ساقط کردیتی ہے، مال، اس کے مالک کے پاس لوٹانے کو واجب کرتی ہے، اگر اس نے صرف مال لوٹا ہو، کوئی اور زیادتی نہ کی ہو اس کے ساتھ ایسا عزم ہو کہ آئندہ ایسا نہیں کرے گا [۴]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۴/ ۹۱۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۸۷۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱۳/ ۱۷۱۔

(۴) بدائع الصنائع ۹/ ۴۲۹۵ طبع الإمام، دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۶ طبع الحلبی۔

مظنۃ

تعریف:

۱- مظنہ ''ظن'' سے ماخوذ ہے، یہ لغت میں کسی علامت کے ذریعہ سے حاصل ہونے والی چیز کا نام ہے، اور جب وہ قوی ہوتی ہے تو ''علم'' کا سبب ہوتی ہے، ظن اصل میں یقین کے خلاف ہے اور کبھی کبھی یقین کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے فرمان باری ہے: ''اَلَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ أَنَّهُمْ مُّلَاقُوْا رَبِّهِمْ'' [۱] (جنہیں اس کا خیال رہتا ہے کہ انہیں اپنے پروردگار سے ملنا (بھی) ہے)۔

مظنہ ظاء کے کسرہ کے ساتھ کسی چیز کے معلوم ہونے کی جگہ، جمع ''مظان'' ہے، مظنة الشيء: کسی چیز کے ملنے کی جگہ، کسی چیز کے انس کی جگہ [۲]۔

اصطلاح میں، مظنونات وہ مسائل جن میں کوئی فیصلہ، راجح طور پر، اس کے برعکس کے امکان کو باقی رکھتے ہوئے کیا جائے [۳]۔

مظنہ سے متعلق احکام:

مظنہ (گمان) فقہاء کے یہاں یقین کے قائم مقام ہوتا ہے، اس کی مثالیں حسب ذیل ہیں:

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۶۔

(۲) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن۔

(۳) الذخیرۃ للقرافی رص ۲۱۵، التعریفات للجرجانی۔

عقل زائل ہونے کی وجہ سے وضوٹوٹنے کا مظنہ:

۲-اگر نیند یا جنون یا بے ہوشی یا نشہ وغیرہ کی وجہ سے مکلّف کی عقل جاتی رہے تو فقہاء کے یہاں بالاتفاق ان امور میں سے کسی کے سبب عقل کا زائل ہونا ناقض وضو ہے، اس لئے کہ اس میں غیر شعوری طور پر پیچھے کے راستہ سے کسی چیز کے نکلنے کا مظنہ (گمان) ہے، جیسا کہ فرمان نبوی نے بتایا: "العين وكاء السه فمن نام فليتوضا" [1] (آنکھ سرین کا بندھن ہے، لہذا جو سوجائے، وضو کرے)۔

مطلب یہ ہے کہ بیداری کی حالت، نکلنے والی چیز کو یاد رکھتی ہے اور نیند والے سے غیر شعوری طور پر کچھ نکل سکتا ہے، اس لئے نیند وغیرہ کو ناقض وضو قرار دیا گیا ہے، حالانکہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ دوران نیند، اس کے پیچھے کے راستہ سے کچھ نہ نکلے۔

قرافی نے کہا: نیند بذات خود حدث نہیں، یہ ریح خارج ہونے کے مظنہ ہونے کے سبب وضو واجب کرتی ہے، اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے [2]۔

مرد وعورت کا ایک دوسرے کو چھونے کے وقت شہوت کا مظنہ:

۳-فی الجملہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مرد اور اجنبی عورت کے ایک دوسرے کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ یہ شہوت کا مظنہ ہے، یہاں مظنہ (گمان) کو یقین کے درجہ میں رکھا گیا ہے اور اس کا حکم دے دیا گیا ہے، کیونکہ اکثر وہ اس سے خالی نہیں ہوتا [1] اور وضو توڑنے کے لئے علت کے طور پر مظنہ کا ہونا انسان کے اگلے راستہ کو ہتھیلی سے چھونے کو شامل ہے، اور غسل کے وجوب کے لئے علت کے طور پر اس کا ہونا دونوں کے ختنہ کی جگہوں کے باہمی ملنے کو شامل ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "وضو اور غسل"، فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات۔

سفر کے احکام میں مظنہ:

۴-فقہاء نے لکھا ہے کہ سفر کی رخصتیں، جیسے تین دن تین راتوں تک چمڑے کے موزوں پر مسح کرنا پانی نہ ملنے یا خوف کی وجہ سے تیمّم مباح ہونا، چار رکعات والی نماز میں قصر کرنا، اور ان نمازوں کو ایک ساتھ پڑھنا، جن کو ایک ساتھ پڑھنا جائز ہے، روزہ دار کا روزہ نہ رکھنا، اور دوسری شرعی رخصتیں سفر سے متعلق ہیں، خواہ سفر میں مشقت ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ سفر عام طور پر مشقت کا ایک سبب ہے، صاحب "کشف الاسرار" نے کہا: حتی کہ اگر بادشاہ اپنے خدام اور معاونین کی معیت میں، ایک باغ سے دوسرے باغ میں تفریح کے لئے جائے تو بھی اس کی اقامت کی حالت کے مقابلہ میں، اس کو مشقت لاحق ہوگی، اسی وجہ سے بذات خود سفر کو، رخصتوں کا سبب مانا گیا اور اس کو مشقت کے قائم مقام کردیا گیا اور اس سے صرف نظر کرلیا گیا کہ وہ مشقت کا سبب ہے یا نہیں [2]۔

---

(۱) حدیث: "العين وكاء السه" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۶۱) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اور نووی نے المجموع (۲/ ۱۳) میں حسن کہا ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۳، الذخیرۃ للقرافی رص ۲۲۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۷۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۵۔

(۱) الذخیرۃ للقرافی رص ۲۱۹، اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۹۲، ۱۹۶۔

(۲) کشف الاسرار ۴/ ۳۷۶، المنثور للزرکشی ۲/ ۱۶۴، ۱۷۴۔

گواہی اور روایت حدیث میں مظنہ:

۵- ان احکام میں جن میں مظنہ کو یقین کے قائم مقام رکھا جاتا ہے گواہی اور روایت کے باب میں، گواہوں کی گواہی اور راویوں کی روایت قبول کرنا ہے، حالانکہ ان سے حاصل ہونے والی خبر ظنی ہے، اور سچائی کے دلائل جس قدر زیادہ ہوں گے اسی قدر پختہ ہوگی، لہذا اکابر صحابہ کرامؓ کی خبروں سے حاصل ہونے والا ظن، ان کے بعد ہر دور کے معتبر لوگوں کی خبر سے حاصل ہونے والے ظن سے پختہ ہوگا، ان حضرات اور دوسرے دور کے معتبر لوگوں میں مساوات کی شرط نہیں ہوگی، کیونکہ یہ گواہی اور روایت کا باب بند ہوجانے کا سبب ہوگا، دو شخصوں سے حاصل ہونے والی خبر میں کسی ایک شخص کے قول سے حاصل ہونے والی خبر کے مقابلہ میں، ظن پختہ، اور گمان قوی ہوتا ہے، اور خبر دینے والے جس قدر زیادہ ہوں گے ان کی تعداد کی کثرت کی وجہ سے ظن بڑھ جائے گا، یہاں تک کہ ان کی خبر سے یقین کا فائدہ حاصل ہوجائے گا۔

گواہی اور روایت وغیرہ میں اس مظنہ کو یقین کے قائم مقام رکھا گیا ہے، اس لئے کہ یہی فیصلہ کرنے کا ذریعہ ہے، لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، حالانکہ قوت و کمزوری کے لحاظ سے ''ظنون'' میں فرق ہوتا ہے، اس کی چند انواع ہیں، جیسا کہ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا (۱)۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھیں۔

(۱) البحر المحیط للزرکشی ۱؍۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، قواعد الاحکام ۲؍۷۳، ۴۰، ۴۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

معابد

تعریف:

۱- معابد لغت میں: ''معبد'' (باء کے فتح کے ساتھ) کی جمع ہے: عبادت کی جگہ اور مقام۔

عبادت: ''عبد'' (باء کے فتحہ کے ساتھ) کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "عبد الله عبادة و عبودية" فرماں بردار ہونا، خضوع کرنا، ذلیل ہونا، ''متعبد'' عبادت گاہ (۱)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

مسجد:

۲- مسجد لغت میں ''مفعل'' (عین کے کسرہ کے ساتھ) کے وزن پر: سجدہ گاہ کا نام، اور عین کے فتح کے ساتھ اسم مصدر ہے (۳)۔

مسجد شرع میں: زمین کی ہر جگہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا" (۴) (میرے لئے ساری زمین مسجد، اور پاک کرنے والی بنائی گئی)، عرف

(۱) المعجم الوسیط، ومتن اللغۃ۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱؍۱۸۹۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) حدیث: "جعلت لی الأرض......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱؍۴۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱؍۳۷۰-۳۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

میں خاص طور پر وہ جگہ جو پنج گانہ نماز کے لئے بنائی گئی ہو[۱]۔

مسجد اور معابد کے مابین نسبت، عموم وخصوص مطلق کی ہے:

معابد کے اقسام:

مسلمانوں کی عبادت کی جگہ: مسجد، جامع مسجد، عید گاہ اور خانقاہ ہے۔

اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح: "مسجد" فقرہ/۱-۴ میں ہے۔

رہی غیر مسلموں کی عبادت کی جگہ تو اس کی حسب ذیل مختلف اقسام اور نام ہیں:

الف-کنیسہ:

۳- کنیسہ کا اطلاق، بعض اہل لغت کے نزدیک یہودیوں کے عبادت خانہ پر ہوتا ہے، اور اس کا اطلاق نصاریٰ کے عبادت خانہ پر بھی ہوتا ہے، اور یہ لفظ معرب ہے[۲]۔

بعض فقہاء جیسے قاضی زادہ وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ کنیسہ دراصل مطلقاً یہود و نصاریٰ کے عبادت خانہ کا نام ہے، پھر کنیسہ کا اطلاق یہود کے عبادت خانہ کے لئے غالب ہوگیا، ابن عابدین نے کہا: اہل مصر، کنیسہ کا اطلاق ان دونوں کے عبادت خانہ پر کرتے ہیں[۳]۔

برکتی نے چار صورتیں نقل کی ہیں اور کہا: کنیسہ: یہود یا نصاریٰ یا کافروں کا عبادت خانہ یا صرف یہود کی نماز کی جگہ ہے[۴]۔

(۱) إعلام الساجد/۲۸۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) تکملۃ فتح القدیر ۸/۴۸۶، ابن عابدین ۳/۲۷۱، احکام اہل الذمہ ۲/۶۶۹۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

شافعیہ میں زکریا انصاری نے صراحت کی ہے کہ کنیسہ نصاریٰ کا عبادت خانہ ہے[۱]۔

دسوقی نے کہا: کنیسہ: کافروں کا عبادت خانہ ہے، خواہ بیعہ ہو یا آتش کدہ[۲]۔

ب-بیعہ:

۴- بیعہ (باء کے کسرہ کے ساتھ) مفرد ہے اس کی جمع بیع (باء کے کسرہ کے ساتھ) ہے، جیسے سدرۃ کی جمع "سدر" ہے، یہ نصاریٰ کا عبادت خانہ ہے[۳]، فخر الدین رازی نے مزید کہا: بیعہ وہ ہے جس کو وہ شہر میں بناتے ہیں[۴]۔

حنفیہ میں قاضی زادہ نے کہا: بیعہ مطلقاً یہودیوں کے عبادت خانہ کا نام ہے، پھر بیعہ کا استعمال نصاریٰ کے عبادت خانہ کے لئے غالب ہوگیا[۵]۔

ابن قیم نے کہا: اہل لغت و اہل تفسیر کا اس پر اتفاق ہے کہ بیعہ نصاریٰ کا عبادت خانہ ہے، البتہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہم نے نقل کیا ہے کہ بیع: یہودیوں کی عبادت گاہیں ہیں[۶]۔

ج-صومعہ:

۵- ابن عابدین نے کہا: صومعہ: کٹی ہے جو لمبی چوٹی والی بنائی جائے، تاکہ اس میں لوگوں سے یکسو ہو کر عبادت کی جائے[۷]، فخر الدین

(۱) حاشیۃ الجمل ۵/۲۲۳۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۸۹۔
(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۴) تفسیر الرازی ۲۳/۲۳۰۔
(۵) تکملۃ فتح القدیر ۸/۴۸۶۔
(۶) احکام اہل الذمہ ۲/۶۶۹۔
(۷) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۷۱۔

رازی نے لکھا ہے: صوامع: نصاری کے ہوتے ہیں، اور صوامع وہ ہیں جن کو وہ صحراء ومیدان میں بناتے ہیں [۱]، ایک قول ہے: صومعہ "صائبین" (ستارہ پرست) کے لئے ہوتے ہیں [۲]۔

د-دیر:

۶- عیسائی راہبوں اور راہباؤں کی جگہ، جہاں وہ رہبانیت اور لوگوں سے کنارہ کشی کے لئے جمع ہوتے ہیں، اس کی جمع "دیورۃ" ہے، جیسے "بعل" کی جمع "بعولۃ" ہے [۳]۔

ابن عابدین نے کہا: مصر وشام والے، دیر کو نصاری کے عبادت خانہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں [۴]۔

ھ-فہر:

۷- فہر فاء وہاء کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے، اس کا مفرد: فہر ہے، یہ خاص طور پر یہودیوں کے لئے ہوتا ہے، اور یہ تورات پڑھنے کی جگہ کا نام ہے، جہاں وہ علم سیکھتے سکھاتے ہیں، اسی مفہوم میں حضرت انسؓ کا قول ہے: "وکأنھم الیھود حین خرجوا من فھرھم" [۵] (جیسے وہ یہودی ہوں، جب وہ اپنے فہر سے نکلے)۔

و-صلوات:

۸- صلوات: یہودیوں کے کلیسے ہیں، زجاج نے کہا: اس کو عبرانی زبان میں "صلوتا" کہتے ہیں، ایک قول ہے: یہ نصاری کا ہوتا ہے،

(۱) تفسیر رازی ۲۳/ ۲۳۰۔
(۲) احکام اہل الذمہ ۲/ ۶۶۸۔
(۳) المصباح المنیر، قواعد الفقہ للبرکتی، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۱، فتح القدیر ۴/ ۳۷۷، احکام اہل الذمہ ۲/ ۶۶۸۔
(۴) احکام اہل الذمہ ۲/ ۶۶۸۔
(۵) احکام اہل الذمہ ۲/ ۶۶۹۔

ایک اور قول ہے: یہ صابئین (ستارہ پرستوں) کا معبد ہے [۱]۔

ز-بیت نار اور ناووس:

۹- بیت نار: آتش پرستوں کا عبادت خانہ ہے [۲]۔

ناووس کے بارے میں اہل لغت نے کہا: عیسائیوں کے قبرستان ہیں یا لکڑی یا کسی دوسری چیز کے صندوق ہیں جس میں عیسائی مردہ کی لاش رکھتے ہیں [۳]۔

ابن قیم نے کہا: ناووس مجوسیوں کے لئے ہوتا ہے، جیسے کنیسہ نصاری کے لئے، اور یہ ان کے باطل دین کی ایک خصوصیت ہے [۴]۔

معابد سے متعلقہ احکام:

۱۰- فقہاء احکام کے لحاظ سے، کنیسہ، بیعہ، صومعہ، بیت نار اور دیر وغیرہ میں کوئی فرق نہیں کرتے، اس کی اصل حضرت عمرؓ کا وہ مکتوب ہے جو انہوں نے شام کے عیسائیوں سے صلح کے موقع پر ان کے نام لکھا تھا، جس میں یہ تھا...... وہ اپنے شہروں میں یا ان کے مضافات میں کوئی دیر یا کنیسہ یا راہب کی کٹیا نہیں بنائیں گے......" [۵]۔

دسوقی نے ان مقامات پر نماز کی کراہت کے سلسلہ میں کہا: کافروں کے عبادت خانہ میں (خواہ وہ کنیسہ ہو یا بیعہ یا آتش کدہ) نماز پڑھنا مکروہ ہے [۶]۔

(۱) احکام اہل الذمہ ۲/ ۶۶۸، تفسیر الرازی ۲۳/ ۲۳۰۔
(۲) احکام اہل الذمہ ۱/ ۲۷۵، ۲۷۶۔
(۳) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔
(۴) احکام اہل الذمہ ۱/ ۲۷۵، ۲۷۶۔
(۵) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳۔
(۶) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۹۔

بہوتی اور ابن قدامہ نے وقف کے بارے میں کہا: کنیسے، آتش کدوں، بیعہ، صومعہ، دیر یا ان کے مفادات پر وقف کرنا صحیح نہیں ہوگا[1]۔

ابن قیم نے معابد کے تمام اقسام ذکر کرنے کے بعد کہا: ان تمام مقامات کا حکم کنیسہ کا ہے، اس پر تنبیہ کرنی چاہئے[2]۔

معابد سے متعلق احکام کی تفصیل حسب ذیل ہے:

مسلمانوں کے شہروں میں نئے عبادت خانے بنانا:

۱۱- مسلمانوں کے شہروں میں نئے عبادت خانے بنانے کا حکم شہروں کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف ہے جو حسب ذیل ہے۔

الف۔ جن کو مسلمانوں نے قائم کیا ہو، جیسے کوفہ و بصرہ، ایسے شہروں میں بالاجماع کوئی نیا کنیسہ یا بیعہ یا دعاء کے لئے اکٹھا ہونے کی جگہ یا صومعہ (کٹی) بنانا جائز نہیں۔

ب۔ جن کو مسلمانوں نے بزور شمشیر فتح کیا ہو، ان میں بالاتفاق کوئی نئی چیز بنانا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ مسلمانوں کی ملکیت ہوگئی، اور پہلے سے موجودہ عبادت خانہ کو منہدم کرنے میں علماء کا اختلاف ہے، جیسا کہ آگے آئے گا۔

ج۔ جن کو مسلمانوں نے صلح کے ذریعہ فتح کیا ہو: اگر وہاں کے لوگوں سے اس شرط پر صلح ہوئی کہ زمین ان کی ہوگی اور خراج (لگان) ہم کو ملے گا، تو جمہور فقہاء کے نزدیک نیا عبادت خانہ بنانا جائز ہوگا، اور اگر ان سے صلح اس شرط پر ہوئی کہ یہ شہر ہمارا ہوگا، اور وہ جزیہ دیں گے تو کوئی نئی چیز بنانا جائز نہیں ہوگا، مگر یہ کہ وہ اس کی شرط لگائیں، اور اگر صلح مطلقاً ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک نیا عبادت خانہ بنانا جائز نہیں ہوگا[1]۔

تفصیل اصطلاح: ''أہل الذمۃ''، فقرہ/ ۲۴-۲۵ میں ہے۔

پرانے عبادت خانے منہدم کرنا:

۱۲- پرانے عبادت خانے سے مراد: وہ عبادت خانے ہیں جو امام کے کافروں کے شہر کو فتح کرنے اور ان کو ان کے شہر اور ان کے دین پر برقرار رکھنے کی شرط پر ان سے مصالحت کرنے سے پہلے موجود ہوں اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ یقینی طور پر صحابہؓ یا تابعین کے زمانہ میں رہے ہوں[2]۔

پرانے عبادت خانوں کا حکم، ان کے محل وقوع کے لحاظ سے الگ الگ حسب ذیل ہے:

الف-مسلمانوں کے آباد کئے ہوئے شہروں میں پرانے عبادت خانے:

۱۳- حنفیہ کا مذہب ہے کہ دیہات اور گاؤں میں پرانے بیعہ و کنیسہ سے تعرض نہیں کیا جائے اور نہ کسی کو گرایا جائے گا، کمال الدین بن ہمام نے کہا: دیہات کے بیعہ و کنیسہ سبھی روایات کے مطابق منہدم نہیں کئے جائیں گے، البتہ شہروں کے بارے میں امام محمد کے کلام میں اختلاف ہے: انہوں نے عشر و خراج میں لکھا ہے: پرانے منہدم کردیئے جائیں گے، اور اجارہ میں لکھا ہے: منہدم نہیں کئے جائیں گے، اور اسی پر لوگوں کا عمل ہے، کیونکہ ہم بہت سے ایسے

---

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۴۶، المغنی ۵/ ۶۴۵۔

(۲) احکام اہل الذمہ ۲/ ۶۶۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۴/ ۳۷۸، بدائع الصنائع ۴/ ۱۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳، ۲۵۴، أسنی المطالب ۴/ ۲۱۹، ۲۲۰، حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۲۳، ۲۵۴، المغنی ۸/ ۵۲۶، ۵۲۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۸۔

عبادت خانوں کو دیکھتے ہیں، ان پر مختلف ائمہ اور مختلف زمانے آئے، لیکن کسی امام نے ان کے انہدام کا حکم نہیں دیا، لہذا یہ عہد صحابہ کرام سے معمول چلا آرہا ہے۔

اسی بنیاد پر اگر ہم کسی بیابان کو شہر بنادیں جہاں کوئی دیر یا کنیسہ ہو اور وہ فصیل شہر کے اندر آجائے تو اس کو منہدم نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ فصیل کھینچنے سے قبل اس کو محفوظ رکھنا واجب تھا، لہذا قاہرہ کے اندر جو کنیسے ہیں، ان کو اسی پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ جگہ میدان تھا، عبیدیوں نے اس پر فصیل کھینچ دی، پھر آج اس کے اندر کنیسے ہیں، اور کسی امام سے یہ بعید ہے کہ وہ اسلامی شہروں کے قلب میں کفار کو نئے کنیسے بنانے دے گا، اس لئے بظاہر یہ مضافات میں تھے، فصیل کھینچی گئی تو یہ اس کے اندر آگئے، لہذا جزیرہ عرب کے علاوہ آج دارالاسلام میں جہاں جہاں کنیسے موجود ہیں، ان میں سے کسی کو منہدم نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ یہ اگر قدیم شہروں میں تھے تو ان کی فتح کے وقت صحابہ کرام یا تابعین کو ان کا علم تھا، اور انہوں نے ان کو باقی رکھا، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر وہ شہر طاقت کے ذریعہ فتح ہوا تو ہم یہ حکم لگائیں گے کہ انہوں نے ان کو عبادت خانہ کے طور پر نہیں، بلکہ رہائشی مکانات کے طور پر باقی رکھا تھا، لہذا ان کو منہدم نہیں کیا جائے گا، البتہ تقرب وعبادات کے لئے وہاں جمع ہونے سے ان کو باز رکھا جائے گا، اور اگر معلوم ہو کہ یہ شہر صلح کے طور پر فتح ہوا تھا تو ہم یہ حکم لگائیں گے کہ انہوں نے ان کو عبادت خانے کے طور پر باقی رکھا، لہذا ان کو وہاں اکٹھا ہونے سے نہیں روکا جائے گا، البتہ اس کے اظہار سے روکا جائے گا [1]۔

مالکیہ نے کہا: جن شہروں کو مسلمانوں نے آباد کیا، اور ان کے ساتھ وہاں اہل ذمہ رہنے لگے، وہاں پرانے کنیسے کو اہل ذمہ کے لئے چھوڑ دیا جائے گا، عبدالملک نے کہا: نیا عبادت خانہ بنانا مطلقاً ناجائز ہوگا، اور ان کے لئے کوئی کنیسہ نہیں چھوڑا جائے گا [1]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مسلمانوں کے بسائے ہوئے شہروں میں جو بیعے، کنیسے اور آتش کدے پائے جاتے ہیں اور ان کی اصل کا علم نہیں، ان کو توڑا نہیں جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے وہ گاؤں یا میدان رہا ہو اور ہماری طرف سے بسائی گئی آبادی اس سے جاملی ہو، اس کے برخلاف اگر کسی عبادت خانہ کے بارے میں معلوم ہوجائے کہ وہ شہر بسانے کے بعد بنایا گیا ہے، تو اس کو منہدم کرنا ہم پر لازم ہوگا اگر اس کو عبادت کے لئے بنایا گیا ہو، اور اگر اس کو گزرنے والوں کے ٹھہرنے کے لئے بنایا گیا، اور وہ عام لوگوں کے لئے ہو تو جائز ہوگا، اسی طرح اگر وہ صرف اہل ذمہ کے لئے ہو تو بھی جائز ہوگا، جیسا کہ اسی کو ابن صباغ نے قطعی کہا ہے [2]۔

حنابلہ نے کہا: مسلمانوں کے ہاتھوں بسائے گئے شہروں کے کنیسے، جن کو شہروں کے بسائے جانے کے بعد بنایا گیا، ان کو ہٹادیا جائے گا، اور جو کسی جنگلی زمین میں موجود ہو، پھر مسلمانوں نے اس کے اردگرد شہر بسادیا تو اس کو نہیں ہٹایا جائے گا [3]۔

ب-زبردستی فتح کئے گئے شہر میں پرانے عبادت خانے:

۱۴- مالکیہ کا مذہب، حنابلہ کے یہاں ایک قول اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول ہے کہ زبردستی فتح کئے گئے شہروں میں پرانے عبادت خانوں کو منہدم کرنا واجب نہیں۔

شافعیہ کے یہاں اصح، اور حنابلہ کے یہاں ایک وجہ یہ ہے کہ اس

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۳۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۸۔

(۱) الحطاب ۳/ ۳۸۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۳۔

(۳) احکام اہل الذمہ ۲/ ۶۷۷ طبع دار العلم للملایین، المغنی ۸/ ۵۲۶۔

کومنہدم کرنا واجب ہے [1]۔

حنفیہ نے کہا: ان کو منہدم نہیں کیا جائے گا، البتہ ان کو رہائشی مکانات کے طور پر ان کے قبضہ میں باقی رکھا جائے گا، اور وہاں عبادت کے لئے اکٹھا ہونے سے ان کو روکا جائے گا [2]۔

ج-صلح کے طور پر مفتوحہ شہر میں پرانے عبادت خانے:

۱۵-صلح کے طور پر فتح کی گئی زمینوں کی تین قسمیں ہیں:

نوع اول: امام ان سے اس شرط پر صلح کرے کہ زمین ہماری ہوگی تو بیع وکنیسہ کا حکم صلح کے مطابق ہوگا۔

نوع دوم: امام ان سے اس شرط پر صلح کرے کہ زمین ان کی ہوگی ،اور وہ اس کی طرف سے خراج دیں گے تو بلا اختلاف اس میں موجود پرانے عبادت خانوں سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔

نوع سوم: صلح مطلقاً ہو، تو شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول، حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ و مالکیہ کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ پرانے عبادت خانوں سے تعرض نہیں کیا جائے گا، یہ اس لئے کہ عبادت کے لئے ،انہیں ان کی ضرورت ہے، یہ شافعیہ کی توجیہ ہے۔

اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ ان کو باقی نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ لفظ کے مطلق ہونے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ سارا شہر ہمارا ہو [3]۔

منہدم عبادت خانہ کی دوبارہ تعمیر:

۱۶- حنفیہ، اصح قول میں شافعیہ کا مذہب اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اگر کنیسہ (جس پر وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھا گیا ہے) منہدم ہو جائے تو ذمی اس کو دوبارہ تعمیر کر سکتے ہیں، اس لئے کہ عمارت ہمیشہ نہیں رہتی، اور جب امام نے ان پر غلبہ حاصل کرنے سے پہلے اس کو باقی رکھا، اور اس پر ان کے ساتھ صلح کر لی تو ان کو دوبارہ بنانے کا حکم دے دیا، نیز اس لئے کہ یہ نئی تعمیر نہیں، دوبارہ تعمیر سے مراد یہ ہے کہ پہلی تعمیر پر اضافہ نہ ہو، جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے، یعنی جو کچی اینٹ سے بنا تھا ، اس کو پکی اینٹ سے نہیں بنائیں گے، جو پکی اینٹ سے بنا تھا اس کو پتھر کا نہیں بنائیں گے، جو کھجور کی شاخوں اور لکڑیوں سے بنا تھا، اس کو نقی اور ساکھوں سے نہیں بنایا جائے گا، اور نہ خالی زمین چھوڑی جائے گی جو پہلے سے نہ تھی۔

انہوں نے کہا: امام کو اختیار ہے کہ اگر کسی نئے بیعہ پر وقف کرے یا پرانے بیعہ کو پہلے سے بہتر بنادے، اسی طرح جو اس کی پرانی عمارت میں اضافہ ہوا اس کو منہدم کر دے۔

جب ان کے لئے دوبارہ اس کی تعمیر جائز ہے تو یہ اختیار ان کو پہلی حد بندی میں کسی توسیع کے بغیر ہوگا، جیسا کہ شافعیہ نے مذہب ''صحیح'' میں اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اضافہ پہلے کنیسہ سے متصل نئے بنائے ہوئے کنیسہ کے حکم میں ہوگا ، ایک قول ہے : دوبارہ بنانے سے مراد: نئے آلات کے بغیر منہدم شدہ کو دوبارہ بنانا ہے [1]، اور ''منہدم'' سے مراد (جیسا کہ ابن عابدین نے ''الاشباہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے) جو خود بخود گر جائے وہ مراد نہیں، جس کو امام نے مسمار کیا ہو، اس لئے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں اس کی مسماری کے بعد دوبارہ اس کی تعمیر میں مسلمانوں اور اسلام کی توہین، مسلمانوں کو

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۴، المغنی ۵/ ۵۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، فتح القدیر ۴/ ۳۷۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۳، کشاف القناع =

= ۳/ ۱۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۳، ۲۰۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۲، ۲۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۴، ۲۵۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۴۔

پست کرنا، ان کی شان وشوکت کو توڑنا اور کفر وکافروں کی مدد کرنا ہے، نیز اس لئے کہ اس میں امام کی رائے کے بغیر کام کرنا ہے، لہذا ایسا کرنے والے پر تعزیر لازم ہوگی، اس کے برخلاف اگر انہوں نے خود ہی اس کو منہدم کر دیا تو اس کو دوبارہ بنایا جائے گا (۱)۔

حنابلہ اور شافعیہ میں اصطخری اور ابن ابو ہریرہ کی رائے ہے کہ ان کو اس کا اختیار نہیں ہوگا، حنابلہ نے اس کی توجیہ میں کہا: اس لئے کہ یہ دار الاسلام میں کنیسہ بنانے کی طرح ہے (۲)۔

معابد کی مرمت کرنا:

۱۷- حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے کہ ذمیوں کو، اپنے شکستہ کنیسہ یا بیعہ وغیرہ کی مرمت کرنے سے نہیں روکا جائے گا، جن پر وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھا گیا ہو، اس لئے کہ اس سے روکنا عبادت خانے کی بربادی اور مٹنے کا سبب ہوگا، لہذا یہ منہدم کرنے کے درجہ میں ہوگا (۳)۔

شافعیہ نے ایک قول میں مزید کہا ہے: تعمیر کو مخفی رکھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا اظہار زینت ہے جو نیا بنانے کے مشابہ ہوگا۔

دوسرا قول ہے اور یہی اصح ہے: تعمیر کو مخفی رکھنا واجب نہیں، لہذا اس کو اندر و باہر سے مٹی لگانا جائز ہوگا (۴)۔

مالکیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ ''عنوی'' (یعنی زبردستی مفتوحہ شہر) میں منہدم شدہ کی مرمت سے ان کو روکا جائے گا، اور صلح کے ذریعہ مفتوحہ شہر کے عبادت خانہ میں بعض مالکیہ کے نزدیک روکا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۲۔

(۲) المغنی ۸/ ۵۲۸، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۴، المغنی ۸/ ۵۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۴۔

(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۴۔

جائے گا (۱)۔

عبادت خانہ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا:

۱۸- عبادت خانہ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں جو حسب ذیل ہیں:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اہل ذمہ کو حق نہیں کہ وہ اپنے عبادت خانے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کریں، اس لئے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا دوسرا نیا کنیسہ بنانے کے حکم میں ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اگر انہوں نے معاہدہ میں منتقل کرنے کی شرط لگائی ہو تو جائز ہے، ورنہ نہیں (۳)۔

ابن قیم نے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا: معقول بات یہ ہے کہ اگر ہم منہدم ہونے پر کنیسہ کی دوبارہ تعمیر کو ممنوع قرار دیں تو دوسری جگہ اس کو منتقل کرنے کو بدرجہ اولی ممنوع کہیں گے، اس لئے کہ جب اس کو اپنی پرانی جگہ پر دوبارہ نہیں بنایا گیا تو دوسری جگہ پر کیسے بنایا جائے گا؟ اور اگر ہم کہیں کہ اس کی دوبارہ تعمیر جائز ہے، اور اس کو اس جگہ سے منتقل کرنے میں مسلمانوں کا زیادہ مفاد ہے، کیونکہ وہ اس کو کسی ایسی خفیہ جگہ پر لے جائیں گے جس کے پڑوس میں کوئی مسلمان نہ رہتا ہو، یا اس طرح کی کوئی بات تو بلا شبہ جائز ہے، اس لئے کہ اس میں اسلام اور مسلمانوں کا ظاہری مفاد ہے، لہذا اس میں توقف کا کوئی مطلب نہیں، اور اگر اس کو منتقل کرنے میں صرف ان کا فائدہ ہو، مسلمانوں کا اس میں کوئی فائدہ نہیں تو یہ ناجائز ہے، اس لئے کہ اس میں دار الاسلام کی سرزمین کو دار الکفر بنا کر مشغول کرنا ہے،

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۳۱۴، شرح الزرقانی ۳/ ۱۴۵، الخرشی ۳/ ۱۴۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۱، فتح القدیر ۴/ ۳۷۷، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۴۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۴۔

اور یہ ایسے ہی ہے کہ وہ اس میں شراب خانہ یا فسق و فجور کا اڈا بنانا چاہیں۔

اگر کافر اپنے محلّہ سے منتقل ہوجائیں اور اس محلّہ کو خالی کر کے دوسرے محلّہ میں چلے جائیں، اور کنیسہ کو اس محلّہ میں لے جانا چاہیں اور پرانا کنیسہ مسلمانوں کو دینا چاہیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر امام "معابد" عیسائیوں کو ان کی جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردے تو اس حالت میں ایک بیعہ بنانا ان کے لئے جائز ہے، تاکہ اس میں اپنے دینی کام کرسکیں، اور ان کو وہاں "ناقوس" (سنکھ) بجانے سے روکا جائے گا (۲)۔

کنیسہ کو اللہ کا گھر سمجھنا اور اس کی زیارت کو عبادت سمجھنا:

۱۹ - حنابلہ میں شیخ تقی الدین نے صراحت کی ہے کہ جو عقیدہ رکھے کہ کنیسے اللہ کے گھر ہیں، یا یہ کہ ان میں اللہ کی عبادت ہوتی ہے، یا اللہ تعالیٰ اس کو پسند کرتا ہے اور اس سے راضی ہوتا ہے تو وہ کافر ہوگا، اس لئے کہ یہ ان کے دین کو صحیح سمجھنا ہے اور یہ کفر ہے، یا کسی کنیسہ کھولنے اور ان کے دین کو قائم رکھنے میں ان کا تعاون کرے اور اس کو قربت یا اطاعت سمجھے، اور اسی طرح جو عقیدہ رکھے کہ اہل ذمہ کا اپنے کنیسے کی زیارت کرنا اللہ کا تقرب ہے تو وہ مرتد ہوگا (۳)۔

کفار کے عبادت خانے میں نماز پڑھنا:

۲۰ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر اپنے اختیار سے کفار کے عبادت خانے میں داخل ہو تو ان میں نماز پڑھنا مکروہ ہوگا، لیکن اگر مجبوری میں داخل ہو تو کراہت نہیں ہوگی ۔

(۱) احکام اہل الذمہ ۲/ ۷۰۴۔

(۲) التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۴۔

(۳) مطالب اولی النہی ۶/ ۲۸۱۔

حنابلہ نے کہا: مذہب میں صحیح کے مطابق ان میں نماز بلا کراہت جائز ہوگی، امام احمد سے اس کی کراہت منقول ہے، ان سے ایک دوسری روایت ہے کہ تصویروں کے ساتھ مکروہ ہے (۱)، حنفیہ میں کاسانی نے کہا: مسلمانوں کو کنیسہ میں بغیر جماعت کے نماز پڑھنے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ اس میں مسلمانوں کی تحقیر و توہین نہیں (۲)۔

تفصیل اصطلاح: "صلاۃ" (فقرہ/ ۱۰۵)، "دخول" (فقرہ/ ۱۲) میں ہے۔

کنیسوں میں اترنا:

۲۱ - بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ امام کے لئے مستحب ہے کہ عقد صلح میں ذمیوں سے یہ شرط لگائے کہ کنیسہ میں مہمانوں کے ٹھہرنے کی جگہ رہے گی، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے شام والوں سے اسی پر صلح کی تھی، اس صلح میں یہ موجود تھا "ہم رات یا دن میں اپنے کنیسوں میں مسلمانوں کو ٹھہرنے سے نہیں روکیں گے، ہم اس کے دروازوں کو راہ گیروں اور مسافر کے لئے کشادہ رکھیں گے، ہم ان میں یا اپنے گھروں میں کسی جاسوس کو پناہ نہیں دیں گے" (۳)۔

مسلمان کا کافروں کے عبادت خانے میں داخل ہونا:

۲۲ - کافروں کے عبادت خانے میں مسلمان کے داخل ہونے کے جواز میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۸۹، المدونۃ ۱/ ۹۰، ۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۳، کشاف القناع ۱/ ۲۹۲، نیل الأوطار ۲/ ۱۴۳ طبع دار الجیل۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۶۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۱۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مسلمان کے لئے بیعہ وکنیسہ میں جانا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ شیاطین کے جمع ہونے کی جگہ ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ اس کو وہاں داخلہ کا حق حاصل نہیں [۱]۔

مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کا مذہب ہے کہ مسلمان بیعہ وکنیسہ وغیرہ میں داخل ہوسکتا ہے [۲]۔

بعض شافعیہ کی دوسری رائے ہے کہ ان کی اجازت کے بغیر مسلمان کے لئے وہاں جانا جائز نہیں [۳]۔

تفصیل اصطلاح: ''دخول'' (فقرہ/ ۱۲) میں ہے۔

کنیسہ میں داخل ہونے کی اجازت دینا، اور اس میں تعاون کرنا:

۲۳ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شوہر اپنی ''ذمیہ'' بیوی کو کنیسہ وغیرہ میں جانے سے منع کرسکتا ہے۔

حنابلہ کے یہاں اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کفر کے اسباب اور اس کے شعار میں بیوی کی مدد نہیں کرے گا، اور نہ اس کو اس کی اجازت دے گا۔

شافعیہ کی توجیہ ہے: جبکہ مسلمان عورت کو مساجد میں آنے سے روک سکتا ہے تو ''ذمیہ'' کو کنیسہ جانے سے بدرجہ اولی روک سکتا ہے [۴]۔

مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں، جیسا کہ حطاب نے ان کو نقل کیا ہے، ''المدونۃ'' میں کہا: شوہر اس کو اس سے نہیں روک سکتا، اور ابن مواز کی کتاب میں ہے، فرض کے علاوہ میں وہ اس کو کنیسہ جانے سے روک سکتا ہے [۱]۔

عیسائی باندی کے بارے میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ ان کی عیدوں، کنیسوں اور اجتماعات میں جانے کی اجازت طلب کرے تو اس کو اس کی اجازت نہیں دے گا [۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان اپنے عیسائی مکاتب غلام کو کنیسہ آنے سے نہیں روکے گا، اس لئے کہ یہ ان کا دین ہے، کیونکہ اس پر پابندی عائد کرنے کا اس کو کوئی اختیار نہیں [۳]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ذمی کسی مسلمان سے بیعہ کا راستہ پوچھے تو مسلمان کو اس کا راستہ نہیں بتانا چاہئے، اس لئے کہ یہ معصیت پر اعانت ہے، نیز اگر کسی مسلمان کی ذمیہ ماں یا ذمی باپ ہو تو وہ اس کو بیعہ تک نہیں لے جائے گا، البتہ بیعہ سے اس کو گھر لے آ سکتا ہے [۴]۔

عبادت خانے میں ذمیوں کا باہمی لعان کرنا:

۲۴ - مالکیہ کا مذہب ہے کہ ذمیہ کا لعان اس کے کنیسہ میں، یہودیہ عورت کا لعان اس کے بیعہ میں اور مجوسیہ عورت کا لعان آتش کدہ میں ہونا واجب ہے [۵]۔

شافعیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے کہ کتابیہ بیوی کا لعان کنیسہ میں اور جس جگہ کی وہ تعظیم کرتی ہے، ہونا مستحب ہے، اور اگر میاں بیوی دونوں کتابی ہوں تو حاکم دونوں میں کنیسہ کے اندر

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۸۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۳، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۲، القلیوبی ۴/ ۲۳۵، کشاف القناع ۱/ ۲۹۳۔
(۳) حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۲، القلیوبی ۴/ ۲۳۵۔
(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۳۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۶۴۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۴۵۴۔
(۲) احکام اہل الذمہ ۲/ ۴۳۸۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۶۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۵۰۔
(۵) کفایۃ الطالب ۲/ ۸۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۳، مواہب الجلیل ۴/ ۱۳۷۔

یا ایسی جگہ لعان کرائے جس کی وہ دونوں تعظیم کرتے ہیں [1]۔

حنابلہ میں قاضی نے کہا: جگہ کے ذریعہ شدت پیدا کرنا مستحب ہے [2]۔

رہے حنفیہ تو ان کے یہاں اس کا وجود نہیں، اس لئے کہ وہ لعان میں اسلام کی شرط لگاتے ہیں [3]۔

تفصیل: اصطلاح ''لعان'' (فقرہ ۳۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

معابد کو گھر کہنا:

۲۵ - حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ کسی گھر میں داخل نہیں ہوگا، اور وہ کنیسہ یا بیعہ میں داخل ہوجائے تو حانث نہیں ہوگا [4]، اور یہی مالکیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے [5]، اس لئے کہ عرف میں اس کو گھر نہیں بولا جاتا ہے، کیونکہ ''گھر'' اس جگہ کا نام ہے جہاں رات گزاری جائے اور جسے رات گزارنے کے لئے بنایا جائے، اور یہ مفہوم کنیسہ میں موجود نہیں [6]۔

کنیسہ کی خالی زمین کو فروخت کرنا:

۲۶ - مالکیہ میں ابن شاس نے کہا: اگر کوئی پادری کنیسہ کی زمین یا باغ فروخت کرے اور وہ شہر صلح کے ذریعہ فتح ہوا ہو تو یہ جائز ہوگا، اور اگر وہ زبردستی فتح ہوا ہو تو ناجائز ہوگا، اس لئے کہ فتح کے سبب وہ وقف ہے، ابن رشد نے اس کی توجیہ میں کہا: اس لئے کہ زبردستی فتح کی گئی زمین کو فروخت کرنا ان کے لئے جائز نہیں، کیونکہ کنیسے اور دوسری ساری زمین اللہ کے لئے مسلمان پر فئی ''غنیمت'' ہے۔

صلح کے ذریعہ فتح کردہ شہر میں اگر کنیسہ کی زمین میں کنیسہ کا صحن یا باغ ہو، اور اسے اسی شہر کے باشندوں کا پادری فروخت کرے تو کیا آدمی جان بوجھ کر اس کو خریدے، اس میں ابن قاسم کے قول میں اختلاف ہے، انہوں نے عیسی کی روایت میں اس کی خریداری کو جائز قرار دیا ہے، اور اصبغ کی روایت میں اس کو ناجائز قرار دیا ہے [1]۔

کنیسہ بنانے کے لئے زمین یا مکان فروخت کرنا:

۲۷ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ کنیسہ بنانے کے لئے زمین یا مکان فروخت کرنے سے مسلمان کو روکا جائے گا۔

حنفیہ نے کہا: اگر وہ مسلمانوں کے کسی شہر میں مکانات خریدے، اور ان میں سے کسی گھر کو اپنی نمازوں کے لئے کنیسہ یا بیعہ یا آتش کدہ بنانا چاہیں تو ان کو اس سے روکا جائے گا [2]۔

مالکیہ نے کہا: کنیسہ بنانے کے لئے زمین فروخت کرنا ممنوع، یعنی حرام ہے، اور بیع فسخ کئے بغیر خریدار کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کو فروخت کرکے یا کسی اور طریقہ سے اپنی ملکیت سے نکالے [3]۔

خلال نے مروذی سے نقل کیا ہے کہ ابوعبداللہ سے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے ذمی کے ہاتھ اپنا گھر فروخت کردیا، جس میں محراب بنے ہوئے تھے، تو انہوں نے اس کو بڑا سمجھا

(۱) الام ۲۸۸/۵، مغنی المحتاج ۳۷۶/۳، روضۃ الطالبین ۳۵۴/۸، المغنی ۴۳۵/۷، الانصاف ۲۴۰/۹۔
(۲) المغنی ۴۳۵/۷۔
(۳) بدائع الصنائع ۲۴۱/۳۔
(۴) الاختیار ۵۶/۴، روضۃ الطالبین ۳۰/۱۱، حاشیۃ الجمل ۳۰۵/۵۔
(۵) المدونۃ ۱۳۳/۲۔
(۶) الاختیار ۵۶/۴، روضۃ الطالبین ۳۰/۱۱، حاشیۃ الجمل ۳۰۵/۵۔

(۱) التاج والإکلیل علی ہامش الحطاب ۳۸۴/۳، حاشیۃ الدسوقی ۲۰۴/۲۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۲۵۲/۲۔
(۳) التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۴۲۴/۵، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۷/۳۔

اور فرمایا: نصرانی ہے؟ اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا......، وہ اس میں سنکھ بجائے گا، صلیب کھڑی کرے گا؟ اور کہا: کافر کے ہاتھ فروخت نہیں کیا جائے گا اور اس کے بارے میں سخت کہا۔

ابو الحارث سے روایت ہے کہ ابو عبد اللہ سے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو اپنا گھر فروخت کر رہا ہے، ایک عیسائی آیا اس کو رغبت دلائی اور اس کی قیمت بڑھا دی، آپ سمجھتے ہیں کہ اس کے ہاتھ فروخت کردے، جبکہ وہ عیسائی یا یہودی یا مجوسی ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: میں اس کو جائز نہیں سمجھتا، میں یہ جائز نہیں سمجھتا کہ وہ اپنا گھر کسی کافر کے ہاتھ فروخت کرے جس میں وہ اللہ تعالی کے ساتھ کفر کرے گا[1]۔

کنیسہ بنانے کے لئے اہل ذمہ کا کسی مکان کو اجرت پر لینا:

۲۸ - اگر کوئی ذمی کوئی گھر خریدے یا کرایہ پر لے کہ آئندہ اس کو کنیسہ بنائے گا تو جمہور کی رائے ہے کہ اجارہ فاسد ہوگا، البتہ اگر اس کو رہائش کے لئے کرایہ پر لے پھر اس کو عبادت خانہ بنادے تو اجارہ صحیح ہوگا، لیکن عام مسلمانوں کو اختیار ہے کہ اس کو حسبتاً روک دیں[2]۔

تفصیل: اصطلاح ''إجارۃ'' (فقرہ/ ۹۸) میں ہے۔

ذمی کا اپنے مکان کو اپنی زندگی میں کنیسہ بنانا:

۲۹ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی ذمی حالت صحت میں اپنا

(۱) احکام اہل الذمہ ۲۱/ ۲۸۴، ۲۸۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۵۲، ۵/ ۳۴۶، بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۶، المدونۃ ۴/ ۴۲۳، ۴۲۴، الحطاب ۳/ ۳۸۴، التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۵/ ۴۲۴، کشاف القناع ۳/ ۵۵۹، المغنی ۵/ ۵۵۲۔

گھر بیعہ یا کنیسہ یا آتش کدہ بنادے اور مر جائے، تو یہ امام صاحب اور صاحبین کے یہاں بالاتفاق میراث ہے، البتہ اس کی تخریج میں ان میں اختلاف ہے: امام صاحب کے نزدیک تو اس لئے کہ یہ وقف کی طرح ہے جسے رجسٹری نہیں کی گئی ہے، مراد یہ ہے کہ وقف کی طرح یہ میراث ہوگا، یہ مراد نہیں کہ اگر رجسٹری ہو جائے تو وقف کی طرح لازم ہوگا، رہا صاحبین کے نزدیک تو اس لئے کہ یہ معصیت و گناہ ہے[1]۔

کنیسہ میں مسلمان کا کام کرنا:

۳۰ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ اہل ذمہ کے لئے کنیسہ میں بڑھئی یا معمار یا کسی اور شکل میں کام کرے، اس لئے کہ یہ گناہ میں تعاون کرنا ہے اور ان کے باطل دین کی یہ ایک خصوصیت ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا اجارہ ہے جس میں ان کے دین اور ان کے شعائر کی تعظیم ہے، مالکیہ نے یہ بھی کہا کہ مسلمان کی سرزنش کی جائے گی، مگر یہ کہ وہ ناواقفیت کا عذر بیان کرے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی خود کو اجرت پر دے کہ کنیسہ میں کام کرے گا اور اس کی تعمیر کرے گا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ عین کام میں کوئی گناہ نہیں[2]۔

عبادت خانے میں ناقوس بجانا:

۳۱ - فقہاء کا مذہب ہے کہ فی الجملہ اہل ذمہ کو اپنے عبادت

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۵، بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۲، ۵/ ۲۵۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۰، الحطاب ۵/ ۴۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، الأم ۴/ ۲۱۳، احکام اہل الذمہ ۱/ ۲۷۷۔

خانوں میں کھلے طور پر ناقوس (سنکھ) بجانے سے روکا جائے گا، البتہ اس کو خفیہ رکھنے میں اور کنیسوں کے اندر بجانے میں کوئی مضائقہ نہیں، تفصیلات میں اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر وہ اپنے پرانے کنیسوں کے اندر ناقوس بجائیں تو ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ شعائر کا اظہار نہیں پایا گیا اور اگر وہ کنیسہ کے باہر بجائیں تو ایسا نہیں کرنے دیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں شعائر کا اظہار ہے، اور گاؤں میں یا ایسی جگہ میں جو مسلمانوں کا شہر نہ ہو، اگرچہ وہاں کثیر تعداد میں مسلمان ہوں، سنکھ بجانے سے ان کو نہیں روکا جائے گا، البتہ مسلمانوں کے شہروں میں جہاں جمعہ، عیدین اور حدود کا نفاذ ہوتا ہو، یہ مکروہ ہے۔

یہی حکم ان کے صلیب کے اظہار کا ہے، اگر وہ اپنے کنیسے میں ایسا کریں تو ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا [1]۔

مالکیہ نے کہا: اہل ذمہ کو اس میں سنکھ بجانے سے روکا جائے گا۔

ابن جزی نے کہا: ان پر واجب ہے کہ اپنے سنکھ کو پوشیدہ رکھیں [2]۔

شافعیہ نے کہا: کنیسہ میں سنکھ بجانے سے ان کو روکا جائے گا، ایک قول ہے: کنیسہ کے تابع مان کر ان کو نہیں روکا جائے گا، نووی نے کہا: یہ اختلاف ایسے شہر کے کنیسہ کے بارے میں ہے جس کے متعلق ہم نے ان سے اس شرط پر مصالحت کی ہے کہ اس کی زمین ہماری ہوگی، اور اگر اس پر صلح ہو کہ زمین ان کی ہوگی تو قطعاً نہیں روکا جائے گا، انہوں نے کہا: امام الحرمین نے کہا: رہا مجوسیوں کا سنکھ تو میں نہیں سمجھتا کہ اس میں ممانعت کی کوئی وجہ ہے، یہ تو بس گھیری ہوئی جگہ اور چند مکانات ہوتے ہیں جہاں مجوسی اپنے مردے جمع کرتے ہیں، یہ

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۳، فتح القدیر ۴/ ۳۷۸۔
(۲) التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۴، القوانین الفقہیہ/ ۱۶۲۔

بیعہ یا کنیسہ کی طرح نہیں، جن کا تعلق شعار سے ہوتا ہے [1]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اہل ذمہ پر لازم ہے کہ کھلے طور پر سنکھ بجانے سے گریز کریں، خواہ اس کی ان سے شرط لگائی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو [2]، البتہ کنیسہ کے اندر ہلکے انداز سے بجانے کی اجازت انہوں نے دی ہے [3]۔

عبادت خانے پر وقف:

۳۲- عبادت خانے پر وقف میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں جو حسب ذیل ہیں:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ کسی بیعہ پر مسلمان کا وقف کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ بذات خود قربت نہیں، اسی طرح ذمی کا وقف کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ ہمارے نزدیک قربت نہیں۔

ابن عابدین نے ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے کہا: یہ اس صورت میں ہے، جبکہ اس کو آخر کار فقراء کے لئے نہ کیا جائے، لہذا اگر کوئی ذمی، مثلاً کسی بیعہ پر وقف کرے کہ جب وہ ویران ہوجائے تو فقراء کے لئے ہوگا، تو یہ ابتداءً فقراء کا ہوگا، اور اگر آخر کار اس کو فقراء کے لئے نہ کرے تو اس کی طرف سے میراث ہوگی، جیسا کہ خصاف نے اس کی صراحت کی اور اس میں کوئی اختلاف نقل نہیں کیا [4]۔

مالکیہ کے یہاں تین مختلف اقوال ہیں:

ان کے یہاں معتمد قول میں: کنیسہ پر ذمی کا وقف کرنا مطلقاً ناجائز ہے، خواہ اس کے پجاریوں کے لئے ہو یا اس کی مرمت کے لئے، خواہ وقف کرنے والا مسلمان ہو یا کافر۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۲۴۔
(۲) المغنی ۸/ ۵۳۳۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۳۳۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۱۔

ابن رشد نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا: کنیسہ پر کافر کا وقف کرنا باطل ہے، اس لئے کہ یہ گناہ ہے، البتہ اس کی مرمت یا وہاں کے زخمیوں یا مریضوں پر وقف کرنا صحیح اور معمول بہ ہے۔

یہاں تیسرا قول ہے جس کے قائل عیاض ہیں، وہ یہ ہے کہ کنیسہ پر وقف مطلقاً صحیح ہے، لازم نہیں، خواہ انہوں نے اس پر گواہ بنایا ہو یا نہ بنایا ہو، خواہ وقف کی ہوئی چیز وقف کرنے والے کے قبضہ سے نکل چکی ہو یا نہ نکلی ہو[۱]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ عبادت والے کنیسے پر وقف صحیح نہیں، اگرچہ یہ وقف کسی ذمی کی طرف سے ہو، اور اس میں کنیسے کی تعمیر اور مرمت برابر ہے، خواہ ہم مرمت کو ممنوع کہیں یا نہ کہیں، اس لئے کہ یہ گناہ میں تعاون کرنا ہے، اسی طرح کنیسہ کی چٹائیوں یا اس کی روشنی یا عبادت والے کنیسہ کے ذمی خادم پر وقف کرنا جائز نہیں۔

ایسے کنیسہ پر وقف جائز ہے جہاں راہ گیر اترتے ہوں یا وہ ایسے لوگوں پر وقف کنیسہ ہو جس میں وہ لوگ رہتے ہوں[۲]۔

حنابلہ نے کہا: کنیسے آتش کدوں، کٹیوں، دیر اور ان کے مفادات، مثلاً ان کے چراغ، ان کے فرش، ان کا ایندھن اور ان کے خدام پر وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ گناہ میں تعاون ہے، اگرچہ وقف ذمی کی طرف سے ہو۔

صرف یہاں کے اترنے والے راہ گیر اور گزرنے والے پر وقف صحیح ہے، اس لئے کہ وقف ان لوگوں پر ہے، اس زمین پر نہیں اور ان لوگوں پر صدقہ کرنا جائز ہے[۳]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۸، الشرح الصغیر ۴/ ۱۱۶، ۱۱۸۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۶، ۵۷۹، أسنی المطالب ۲/ ۴۶۰، ۴۶۱۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۲۴۶۔

عبادت خانے بنانے اور ان کی تعمیر کے لئے وصیت کرنا:

۳۳- کنیسہ بنانے یا اس کی تعمیر وغیرہ کے لئے وصیت کے جواز میں فقہاء کے حسب ذیل مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر ذمی وصیت کرے کہ اس کے گھر کو بیعہ یا کنیسہ بنا دیا جائے، اور یہ وصیت معین لوگوں کے لئے ہو، یعنی جو معلوم ہوں جن کو شمار کیا جا سکے، تو ان کے یہاں بالاتفاق تہائی مال سے جائز ہوگا، اس لئے کہ وصیت میں ''استخلاف'' (خلیفہ و نائب بنانے) کا معنی اور ''تملیک'' (مالک بنانے) کا معنی ہے، اور ذمی کو اس کی ولایت واختیار حاصل ہے، لہذا معین افراد کو مان کر اس کو صحیح قرار دینا ممکن ہے، لیکن ان پر لازم نہیں ہوگا کہ اس کو کنیسہ بنائیں اور اس کو مالک بنانا قرار دیا جائے گا اور وہ اس کو جو چاہیں کریں گے۔

لیکن اگر وہ غیر معین لوگوں کے لئے وصیت کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وصیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ ان کو اپنے دین پر چھوڑا جاتا ہے، لہذا وصیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ ان کے عقیدہ کے لحاظ سے ''عبادت'' ہے، صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ گناہ ہے، اور گناہوں کی وصیت صحیح نہیں، اس لئے کہ اس وصیت کو نافذ کرنے میں گناہ کو برقرار رکھنا ہے۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جبکہ گاؤں میں بیعہ یا کنیسہ بنانے کی وصیت کرے، لیکن اگر شہر میں ہو تو ان کے یہاں بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ شہروں میں ان کو نیا معبد بنانے نہیں دیا جائے گا[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی نصرانی کنیسہ کے لئے اپنے مال کی وصیت کرے، اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو تہائی مال پادری کو دیا جائے گا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۵، تکملۃ فتح القدیر، العنایہ علی الہامش ۸/ ۴۸۵، ۴۸۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۱۔

جس کو وہ بتانے کے مطابق صرف کرے گا، اور دو تہائی مسلمانوں کا ہوگا [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کنیسہ یا اس کی چٹائیوں یا اس کی قندیلوں وغیرہ یا آتش کدہ یا بیعہ یا صومعہ، یا دیر یا اس کی اصلاح، یا اس کو مشغول کرنے یا اس کی خدمت یا اس کی تعمیر کے لئے وصیت کرنا صحیح نہیں، اگرچہ کسی ذمی کی طرف سے ہو، اس لئے کہ یہ گناہ میں تعاون ہے، نیز اس لئے کہ وصیت کی مشروعیت سے مقصود، حالت زندگی میں جو نیکی نہ ہوسکی اس کی تلافی کرنا ہے، لہذا یہ گناہ کے طریقہ میں ہونا ناجائز ہوگا۔

شافعیہ نے وصیت کے ناجائز ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ کنیسہ عبادت کے لئے ہو، برخلاف اس کنیسہ کے جس میں راہگیر اترتے ٹھہرتے ہوں، یا کنیسہ ایسے لوگوں پر وقف ہو جو اسی میں رہتے ہوں، یا اس کی آمدنی نصاری یا مسلمانوں کے لئے مخصوص کردی گئی ہو تو وصیت جائز ہوگی، اس لئے کہ کنیسہ کی عمارت میں گناہ نہیں، مگر یہ کہ اس کو نصاری کے لئے دعا کی جگہ بنادیا جائے جن کا وہاں اجتماع شرک پر ہوتا ہے [۲]۔

نووی نے کہا: گناہ کی وصیت میں انہوں نے یہ شمار کیا ہے کہ کنیسہ کے چراغ کے تیل کے لئے وصیت کرے، لیکن شیخ ابو حامد نے ممانعت میں یہ قید لگائی ہے کہ اس سے مقصود کنیسہ کی تعظیم ہو، لیکن اگر مقصود اس کی روشنی سے وہاں قیام کرنے والوں یا مجاوروں کی تعظیم ہو تو وصیت جائز ہوگی، جیسے اگر اہل ذمہ کے لئے کسی چیز کی وصیت کرے [۳]۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۵۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۳،۳۳، ۱۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۹۸، ۱۵، ۳، الأم ۴/ ۲۱۳، أسنی المطالب ۳/ ۳۰، کشاف القناع ۴/ ۳۶۴، المغنی ۶/ ۱۰۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۶/ ۹۹۔

معاہدہ ٹوٹنے کے بعد معابد کا حکم:

۳۴- ابن قیم نے کہا: اگر اہل ذمہ سے معاہدہ ٹوٹ جائے تو ان سے صلحاً فتح ہوئے شہر کے کنیسوں کو لے لینا جائز ہے، چہ جائے کہ زبردستی فتح کئے گئے شہر کے کنیسے، جیسے رسول اللہ ﷺ نے قریظہ اور نظیر کے کنیسوں کو ان کی عہد شکنی کی بنا پر لے لیا تھا، اس لئے کہ عہد توڑنے والا اصلی حربی سے بدتر ہے، اسی وجہ سے اگر کسی شہر کے سارے باشندے گزر جائیں اور ان کے معاہدہ میں آنے والوں میں سے کوئی بھی باقی نہ بچے، تو ان کی ساری جائیدادیں اور منقولہ اشیاء عبادت خانے وغیرہ، مسلمانوں کے لئے ''فیئ'' (غنیمت) ہوجائیں گے [۱]۔

(۱) احکام اہل الذمہ ۲/ ۶۸۴۔

معادة

تعریف:

۱- معادہ لغت میں: حصہ لگانا ہے، کہا جاتا ہے: "عادهم الشيء" حصہ لگا کر برابر برابر تقسیم کرنا، اور "هم يتعادون" کارنامہ یا کسی بھی چیز میں برابر برابر شریک ہونا:

عدائد: تقسیم شدہ مال اور میراث۔

"التہذیب" میں ہے: "عدائد": میراث میں برابر برابر کے حصہ دار۔

"فلان عديد بني فلان" (کسی قوم میں شمار ہونا)، "عده فاعتد" (شمار کیا ہوا اور قابل شمار ہو)[1]۔

معادہ اصطلاح میں: وہ حالت ہے جس میں دادا بھائیوں کے ساتھ، میراث میں مقاسمہ کرے گا (اپنا حصہ لگائے گا)، اور دادا کی موجودگی میں حقیقی بھائیوں کو، علاتی بھائی شمار کیا جائے گا، تاکہ دادا کا حصہ میراث میں کم ہوجائے، اور یہ اس لئے کہ حقیقی بھائی اور علاتی بھائی بھائی ہونے میں متحد ہیں، نیز اس لئے کہ حقیقی بھائی میں دادا کی وجہ سے ماں کی نسبت، مجحوب ہے، لہذا دادا کے ساتھ بٹوارہ کے حساب میں علاتی بھائی، اس کے ساتھ داخل ہوجائے گا[2]۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ حقیقی بھائی یا علاتی بھائی، دادا کے

(۱) لسان العرب مادہ: "عدد"۔

(۲) العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض ۱/ ۱۱۳، ۱۱۵ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

ساتھ وارث ہوں گے، وہ دادا کی وجہ سے مجحوب نہیں ہوں گے، یہ حضرت علی، ابن مسعود اور زید بن ثابتؓ کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب (اور یہی حنفیہ کے یہاں مفتی بہ ہے)، اور بعض شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ دادا ان لوگوں کو مجحوب کردے گا، یہ حضرت ابوبکر صدیق، ابن عباس اور ابن عمرؓ کا قول ہے۔

لہذا حنفیہ کے مذہب کے مطابق معادہ نہیں ہوگا، اور جمہور کے مذہب کے مطابق معادہ ہوگا، اور دادا کی موجودگی میں حقیقی بھائی کو علاتی بھائی شمار کیا جائے گا (اگر یہ سب دادا کے ساتھ کسی ایک مسئلہ میں جمع ہوجائیں)، اور جب دادا اپنا حصہ لے لے گا تو حقیقی بھائی علاتی بھائیوں کو وہ مال نہیں دیں گے جو ان کے حصہ میں بٹوارہ کے بعد آیا ہے، اس لئے کہ یہ ان کی وجہ سے مجحوب ہوجائیں گے۔

تفصیل اصطلاح: "حجب" (فقرہ/ ۵)، "إرث" (فقرہ/ ۳۰، ۳۲) میں ہے۔

۳- پھر ان صحابہ کرام میں جنہوں نے دادا کے ساتھ بھائیوں کو وارث قرار دیا ہے ان کو وراثت دینے کے طریقہ میں اختلاف ہے، حضرت علیؓ مال کو دادا، بھائیوں اور بہنوں میں تقسیم کردیتے تھے، اور اس (دادا) کو ایک بھائی کے درجہ میں رکھتے تھے، بشرطیکہ "مقاسمہ" کی وجہ سے اس کا حصہ چھٹے حصہ سے کم نہ ہو، اور اگر "مقاسمہ" کی وجہ سے اس کا حصہ چھٹے حصہ سے کم ہوجاتا تو اس کے لئے چھٹا حصہ مقرر کرکے، باقی بھائیوں اور بہنوں کو دے دیتے تھے۔

کلوذانی نے کہا: دادا کے باب میں حضرت علی کے قول کو، شعبی، نخعی، مغیرہ بن مقسم، ابن ابولیلی ابن شبرمہ اور حسن بن صالح نے اختیار کیا ہے[1]۔

حقیقی یا علاتی بھائی بہنوں کے ساتھ دادا کے مسئلہ میں حضرت زید

(۱) التہذیب فی علم الفرائض لأبی الخطاب الکلوذانی ص ۶۹/ ۲۷۔

بن ثابت کا مذہب ہے کہ اس کو دو باتوں میں سے جو بہتر ہو دیا جائے گا، یا تو مقاسمہ (برابر کا حصہ دار بنانا) گو یا وہ ایک بھائی ہو یا سارے مال کا تہائی حصہ [1]۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بہنوں کے ساتھ دادا کے مسئلہ میں حضرت علیؓ کا طرز عمل اختیار کیا، اور دادا کو بھائیوں کے برابر کا حصہ تہائی تک دیا، اور اگر ان کے ساتھ مقررہ حصہ والے بھی ہوں تو ان مقررہ حصے والوں کو ان کے حصے دے دیئے، پھر مقاسمہ یا باقی کا تہائی یا سارے مال کے چھٹے حصہ میں سے جو بہتر ہو، دادا کو دینے میں زیدؓ کا طرز عمل اپنایا [2]۔

کلوذانی نے کہا: دادا کے باب میں زید کے قول کو امام زہری، اوزاعی، ثوری، مالک، احمد بن حنبل، شافعی، ابو یوسف، محمد، ابوعبید اور جمہور فقہاء نے لیا ہے۔

اور دادا کے باب میں ابن مسعود کے قول کو، شریح، مسروق، علقمہ اور اہل کوفہ کی ایک جماعت نے لیا ہے [3]۔

مسئلہ معادہ کی صورتیں:

۴- ابوالخطاب کلوذانی نے معادہ کے لئے ایک فصل قائم کرنے کے بعد کہا: فرض حجب اور مقاسمہ میں حقیقی بھائیوں کی عدم موجودگی میں علاتی بھائی ان کے قائم مقام ہوں گے، اور اگر وہ اور حقیقی بھائی، دادا کے ساتھ اکٹھا ہوں تو وہ چار اقسام سے خالی نہیں ہوں گے، یا تو ماں باپ شریک اولاد عصبہ ہوں گے اور باپ شریک اولاد بھی عصبہ ہوں گے یا ماں باپ شریک اولاد عصبہ ہوں گے اور باپ شریک اولاد صرف بہنیں ہوں گی یا ماں باپ شریک اولاد صرف بہنیں ہوں گی اور باپ شریک اولاد عصبہ ہوں گے یا سب صرف بہنیں ہوں گی۔

قسم اول:

۵- سب عصبہ ہوں، تو حضرت علی و ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق باپ شریک اولاد کا اعتبار نہیں ہوگا، گو یا وہ نہیں ہیں، اور دادا اور ماں باپ شریک اولاد کے درمیان مقاسمہ، اس سلسلہ میں ان کے مختلف اقوال کے مطابق ہوگا۔

حضرت زید کے قول کے مطابق، مال ان کی پوری جماعت کے درمیان تقسیم ہوگا، بشرطیکہ مقاسمہ، دادا کے حصہ کو تہائی مال سے یا مقررہ حصے والوں کو دینے کے بعد باقی ماندہ کے تہائی سے یا سارے مال کے چھٹا حصہ سے کم نہ کرے، جس میں اس کے لئے بہتر کو مدنظر رکھنا ہے، پھر جو باپ شریک اولاد کے لئے ہوگا وہ اس کو ماں باپ شریک اولاد کو لوٹا دیں گے [1]۔

قسم دوم:

۶- حقیقی ماں باپ شریک اولاد عصبہ ہوں، اور تنہا باپ شریک اولاد صرف عورتیں ہوں تو حضرت علی و حضرت عبداللہؓ کے قول کے مطابق کسی حال میں باپ شریک اولاد کا اعتبار نہیں ہوگا، اور ان دونوں حضرات کے سابقہ مختلف اقوال کے لحاظ سے دادا اور ماں باپ شریک اولاد کے درمیان مقاسمہ ہوگا۔

حضرت زید کے قول کے مطابق مال کو سب کے درمیان چھ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور جو باپ شریک اولاد کو ملے گا اسے ماں باپ شریک اولاد کو لوٹا دیا جائے گا [2]۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۱۸۔

(۲) المغنی ۶/ ۲۱۷۔

(۳) التہذیب فی علم الفرائض والوصایا ص ۷۲، ۷۳۔

(۱) التہذیب فی علم الفرائض والوصایا ص ۹۲، ۹۳۔

(۲) التہذیب فی علم الفرائض والوصایا ص ۹۳۔

قسم سوم:

۷- ماں باپ شریک اولاد صرف بہنیں ہوں اور باپ شریک اولاد عصبہ ہوں تو حضرت علی کے قول کے مطابق حقیقی بہنوں کو ان کا مقررہ حصہ دے دیا جائے گا، باقی دادا اور باپ شریک اولاد کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، بشرطیکہ مقاسمہ دادا کو چھٹے حصہ سے کم نہ کرے۔

حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق کسی حال میں باپ شریک اولاد کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، حقیقی بہنوں کو ان کا حصہ دیا جائے گا، باقی دادا کا ہوگا، مگر یہ کہ اس کو چھٹے حصہ سے کم ملے تو اس کو چھٹا حصہ دیا جائے گا، یہ اس صورت میں ہے، جبکہ ان کے ساتھ کوئی مقررہ حصہ والا وارث ہو۔

حضرت زیدؓ کے قول کے مطابق سب کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، بشرطیکہ ''مقاسمہ'' چھ حصوں سے زیادہ نہ ہو، اور باپ شریک اولاد کو جو ملے گا، اسے حقیقی بہن کو لوٹا دیں گے، مگر یہ کہ اکیلی بہن ہو تو اس کو آدھے کی تکمیل کے بقدر واپس کریں گے اور باقی ماندہ ان کا ہوگا، اور اگر کچھ نہ بچے تو وہ ساقط ہو جائیں گے۔

اگر مقاسمہ چھ حصوں سے بڑھ جائے تو دادا کے لئے سارے مال کا تہائی مقرر کریں گے، بشرطیکہ مسئلہ میں کوئی مقررہ حصہ والا وارث نہ ہو، اور اگر مسئلہ میں کوئی ایسا وارث ہو جس کا حصہ آدھا یا اس سے کم ہو تو دادا کے لئے باقی کا تہائی مقرر کیا جائے گا۔

اگر مسئلہ میں آدھے مال سے زیادہ مقررہ حصہ ہو تو اس کے لئے چھٹا حصہ مقرر کیا جائے گا، اور باقی ان تمام جگہوں پر حقیقی بہن بھائی کا ہوگا، الا یہ کہ ماں باپ شریک اولاد صرف ایک بہن ہو، اور دادا کا مقررہ حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ مال، آدھے مال سے زیادہ ہو تو اس صورت میں مقاسمہ کے بغیر، اختصار کے طور پر آدھا لے گا، اور باقی عصبہ ہونے کی وجہ سے باپ شریک اولاد کا ہوگا، خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں[(۱)]۔

قسم چہارم:

۸- سب صرف بہنیں ہوں تو حضرت علی وحضرت ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق بہنوں کو ان کا مقررہ حصہ دیا جائے گا اور باقی دادا کا ہوگا، مگر یہ کہ چھٹے حصہ سے کم ہو تو اس کو چھٹا حصہ دیا جائے گا۔

اور حضرت زیدؓ کے قول کے مطابق مال کو دادا اور بہنوں کے درمیان چھ حصوں تک تقسیم کیا جائے گا، اور باپ شریک اولاد کو جو ملے گا، اسے ماں باپ شریک اولاد کو لوٹا دیں گے، مگر یہ کہ ماں باپ شریک اولاد صرف ایک بہن ہو تو اس کو آدھے کی تکمیل کے بقدر لوٹائیں گے۔

اگر حصہ چھ سے بڑھ جائے تو دادا کو مال کا تہائی یا مقررہ حصے والوں سے فاضل کی تہائی دیا جائے گا، بشرطیکہ ان کے مقررہ حصے آدھے یا اس سے کم ہوں، اور اگر مقررہ حصے، اس سے زیادہ ہوں تو دادا کے لئے چھٹا حصہ اور باقی حقیقی بہنوں کا ہوگا[(۲)]۔

---

(۱) التہذیب فی علم الفرائض والوصایا ص ۹۴، ۹۵۔

(۲) التہذیب فی علم الفرائض والوصایا ص ۱۰۰۔

معارضہ

تعریف:

۱- معارضہ لغت میں: "عَارَضَ" کا مصدر ہے: کہا جاتا ہے: "عارض فلاناً" کلام پر نقض وارد کرنا، اس کی مخالفت کرنا، کہا جاتا ہے: "عارضت الشيء بالشيء" چیز کا کسی چیز سے مقابلہ کرنا۔

لغت میں معارضہ کے چند دوسرے معانی ہیں (۱)۔

معارضہ اصطلاح میں: فریق مخالف جس چیز پر دلیل قائم کرے، اس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا ہے (۲)۔

اس تعریف اور دوسری تعریفات میں تفصیل ہے جس کو "اصولی ضمیمہ" میں دیکھا جائے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مناظرہ:

۲- مناظرہ لغت میں: نظیر یا بصیرت سے دیکھنے سے ماخوذ ہے۔

اصطلاح میں: اظہار حق کے لئے، دو جانب سے، دو چیزوں کے درمیان نسبت کے بارے میں بصیرت سے دیکھنا، غور کرنا ہے (۳)۔

مناظرہ معارضہ سے عام ہے۔

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔
(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ، الکلیات ۴؍ ۲۶۳۔

ب- مناقضہ:

۳- مناقضہ لغت میں: ایک قول کو دوسرے کے ذریعہ باطل کرنا ہے۔

اصطلاح میں: دلیل کے مقدمات میں سے کسی معین مقدمہ کو دلیل کے مکمل ہونے سے پہلے یا اس کے بعد، تسلیم نہ کرنا ہے (۱)۔

"معارضہ و مناقضہ" میں ربط: عموم وخصوص مطلق کا ہے، ہر مناقض معارض ہے، اس کے برعکس نہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۴- معارضہ ان اعتراضات میں سے ہے جو قیاس پر وارد کئے جاتے ہیں، اور یہ سب سے قوی اور اہم اعتراض ہے (۳)، معارضہ یا تو اصل میں ہوگا یا فرع میں یا وصف میں۔

۵- اصل میں معارضہ آنے کی صورت: دلیل دینے والا اصل میں حکم کی علت ذکر کرے، مثلاً یوں کہے: خوراک بنانے کے قابل چیز میں "ربا" (سود) کی علت: "کیل" (ناپنا) ہے، لہذا جو چیز ناپی نہ جائے اس میں ربا نہیں ہوگا، جیسے تربوزہ، اس پر اعتراض کرنے والا کہے: اگر یہ دلیل تمہارے قول پر دلالت کرتی ہے تو میرے پاس اس کے خلاف چیز موجود ہے، وہ یہ ہے کہ اصل میں، ایک اور وصف ایسا ہے جو حکم کی علت بننے کے قابل ہے، اور وہ "طعم" ہونا ہے، اور یہ "مناسب وصف" ہے۔

اس طرح کے معارضہ کو قبول کرنے میں اہل جدل میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: قابل قبول نہیں، اس کی بنیاد یہ ہے کہ (ایک حکم کی) دو علتیں بیان کرنا ممنوع ہے، ابن عقیل نے کہا: نیز اس لئے کہ

(۱) التعریفات للجرجانی، الکلیات ۴؍ ۲۶۴۔
(۲) البحر المحیط ۵؍ ۳۳۳۔
(۳) البحر المحیط ۵؍ ۳۳۳، ارشاد الفحول ص ۲۳۲۔

یہ عبارت نہ سوال ہے نہ جواب، کیونکہ دلیل دینے والا یہ کہہ سکتا ہے: دونوں علتوں میں کوئی تضاد نہیں، بلکہ میں ایک ساتھ دونوں کا قائل ہوں، ایک قول ہے: قابل قبول ہے، اس کو ابن قطان وغیرہ نے قطعی کہا ہے، اس کی بنیاد: دو علتیں بیان کرنے کا جواز ہے۔

یا دلیل دینے والا اصل میں حکم کی علت بیان کرے اور معترض اس میں ایک دوسری ایسی علت بتائے جو فرع میں موجود نہ ہو، مثلاً استدلال کرنے والا کہے: فرض روزہ ایسی نیت سے صحیح ہے جو روزہ شروع کرنے کے بعد اور زوال سے پہلے ہو، اس لئے کہ یہ ایک معین روزہ ہے، لہذا زوال سے قبل کی نیت سے ادا ہوجائے گا، جیسے نفل روزہ، اور معترض ایک دوسری علت جو اصل میں متدل کی بیان کردہ علت سے الگ ہے، بیان کرے جو فرع میں موجود نہیں، مثلاً وہ کہے: اصل کے حکم کی علت (اور یہ زوال سے قبل کی نیت سے نفل روزہ کا صحیح ہونا ہے)، اس وجہ سے نہیں جو آپ نے بیان کی ہے، یعنی یہ کہ وہ معین روزہ ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفل سہولت وآسانی کا کام ہے، لہذا اس کو شروع کرنے کے بعد پائی جانے والی نیت کے ذریعہ اس کی ادائیگی جائز ہے، برخلاف فرض کے[1]۔

٦- رہا فرع میں معارضہ ہونا تو یہ ہے کہ معترض فرع کے حکم کے خلاف ایسی چیز پیش کرے جو کسی نص، یا اجماع یا کسی مانع (رکاوٹ) کی موجودگی، یا کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی نقیض یا اس کی ضد کی متقاضی ہو، اور وہ اپنے اعتراض میں کہے: تم نے جو وصف میں ذکر کیا ہے، اگرچہ وہ فرع میں حکم کے ثابت ہونے کا متقاضی ہے، لیکن میرے پاس ایک دوسرا وصف ہے جو اس کی نقیض کا متقاضی ہے، لہذا تمہاری دلیل موقوف ہوگی۔

نقیض کی مثال یہ ہے کہ استدلال کرنے والا کہے: اگر حمل کو مستثنی کرکے باندی کو فروخت کرے تو ایک قول میں صحیح ہوگا، جیسے اگر ایک صاع (پیمانہ) کو چھوڑ کر سارے صاع کو فروخت کرے، اور معترض کہے: یہ صحیح نہیں، جیسے اگر ہاتھ کو مستثنی کرکے باندی فروخت کرے۔

ضد کی مثال یہ ہے کہ استدلال کرنے والا کہے: نماز میں تشہد پر قیاس کرتے ہوئے وتر واجب ہے، قدر مشترک رسول اللہ ﷺ کا پابندی کرنا ہے اور معترض کہے: فجر پر قیاس کرتے ہوئے مستحب ہے، قدر مشترک یہ ہے کہ یہ دونوں، نماز کے ایک معین فرض کے لئے، ایک معین وقت میں ادا کی جاتی ہیں۔

چنانچہ وتر عشاء کے وقت میں ہے، اور فجر صبح کے وقت میں، اور ایک وقت میں دو فرض نمازوں کو مقرر کرنا شرعا معلوم نہیں۔

ابن سمعانی نے کہا: رہا فرع کے حکم میں معارضہ تو صحیح یہ ہے کہ اگر علت بیان کرنے والا فرع کے حکم کو ثابت کرنے اور اس کے حکم کی نفی کرنے میں ایک علت بیان کرے، اور فریق مخالف معارضہ میں ایک دوسری ایسی علت پیش کرے جو وہی واجب کرتی ہے جس کو علت بیان کرنے والے کی علت واجب کرتی ہے، تو دونوں علتوں میں تعارض ہوجائے گا، اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دیئے بغیر کسی پر عمل کرنا محال ہوگا[1]۔

٧- رہی وصف پر معارضہ آنے کی صورت: تو وہ یہ ہے کہ مدعی نے جس وصف کے علت ہونے کا دعوی کیا ہے، معترض اس کے علت ہونے کو تسلیم نہ کرے، مثلاً استدلال کرنے والا کتے کے بارے میں کہے: کتا ایسا جانور ہے جس کے منہ لگانے سے سات بار دھویا جاتا ہے، لہذا اس کی کھال دباغت کے قابل نہیں، اور علت یہ بیان کرے کہ اس کے منہ لگانے پر سات بار دھویا جاتا ہے، اور معترض سات بار دھونے کو، دباغت کے ذریعہ اس کی کھال کے پاک نہ ہونے کی علت

(۱) البحر المحیط ۵/ ۳۳۴۔

(۱) البحر المحیط ۵/ ۳۳۹۔

تسلیم نہ کرے، اب اس کا جواب یہ ہوگا کہ کسی طریقہ پر اس کے علت ہونے کو ثابت کرے [۱]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

(۱) ارشاد الفحول ص ۲۳۱۔

معازف

تعریف:

۱- معازف لغت میں: لہو ولعب کے آلات ہیں، اس کا واحد ''معزف'' اور ''معزفۃ'' ہے، معازف ہی کے معنی: وہ لہو لعب جن کو بجایا جائے، اگر معزف واحد ہو تو یہ ایک طرح کا ستار ہے، جس کو اہل یمن وغیرہ استعمال کرتے ہیں، اور ''عود'' (سارنگی) کو ''معزف'' (گانے بجانے کا آلہ) بنایا جاتا ہے، ''معزف'' گانے بجانے کا آلہ، جیسے سارنگی اور ستار [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لہو:

۲-لہو لغت میں: خواہش اور گانا وغیرہ جس سے تم کھیلو اور تم کو بے فکر کردے، فیومی نے طرطوشی کا یہ قول نقل کیا ہے: لہو اصل میں: خلاف حکمت طریقہ سے دل کو آرام دینا ہے۔

''**ألهاه اللعب عن كذا**'' مصروف کرنا [۳]۔

اصطلاح میں: لہو وہ چیز ہے جس سے انسان کو لذت ملے اور اس کو بے فکر کردے پھر ختم ہو جائے، ''المدارک'' میں ہے: لہو ہر غلط چیز

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

جو بھلائی اور متعلقہ کام سے غافل کردے [۱]، ربط یہ ہے کہ کبھی کبھی ''معازف'' لہو کا ذریعہ یا آلہ بنتے ہیں۔

ب-موسیقی:

۳- موسیقی: ایک یونانی لفظ ہے، اس کا اطلاق، گانے بجانے کے آلات کے استعمال کے فنون پر ہوتا ہے۔

علم موسیقی میں، موافق یا غیر موافق ہونے کے لحاظ سے نغموں اور سروں کے اصول، اور ان کے درمیان اوقات کے حالات سے بحث ہوتی ہے، تا کہ آوازوں کو جوڑنے کا طریقہ معلوم ہو۔

موسیقی: جو موسیقی کی طرف منسوب ہو، ''موسیقار'' جس کا پیشہ موسیقی ہو۔

موسیقی اصطلاح میں: ایسا علم، جس سے نغموں اور سروں کی موزونیت کے حالات، آوازوں کو جوڑنے اور آلات کی ایجاد کا طریقہ معلوم ہو [۲]۔

ربط: معازف، موسیقی میں استعمال کئے جاتے ہیں:

ج-غناء:

۴- غناء غین کے کسرہ کے ساتھ، جیسے کتاب، لغت میں اس کا معنی: آواز ہے، قاعدہ سے غین پر ضمہ ہونا چاہئے: آواز دینا، اور یہ باوزن یا بے وزن کلام کو گانا اور گنگنانا ہے، جو موسیقی (گانے بجانے کے آلات) کے ساتھ ملا ہوا ہو یا اس کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو [۳]۔

اصطلاح میں: غناء کا اطلاق مخصوص انداز پر، شعر اور اس کے قریبی رجز کے ساتھ آواز بلند کرنا ہے [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح: ''غناء'' (فقرہ/۱)۔

شرعی حکم:

۵- گانے بجانے کے کچھ آلات حرام ہیں، جیسے تانت والے، بانسری، مزمار، سارنگی، ستار، ''رباب'' (ایک قسم کی سارنگی) وغیرہ، یہ فی الجملہ ہے [۲]، اس لئے کہ حضرت علی سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة حل بها البلاء**......'' (جب میری امت پندرہ چیزیں کرنے لگے گی تو اس پر بلا نازل ہوگی......'' اور آپ ﷺ نے ان کو شمار کرتے ہوئے کہا: "**واتخذت القينات و المعازف**'' [۳] (رنڈیاں اور گانے بجانے کے سامان رکھے) اور حضرت ابو امامہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ﷺ ہے: "**إن الله بعثني رحمة و هدى للعالمين، و أمرني أن أمحق المزامير والكفارات، يعنى البرابط والمعازف**......'' [۴] (مجھے اللہ نے ساری دنیا کے لئے رحمت اور ذریعہ ہدایت بنا کر بھیجا، اور مجھے یہ حکم دیا کہ مزامیر اور کفارات کو مٹادوں، یعنی بر ابط اور گانے باجے کو)۔

گانے بجانے کے کچھ آلات مکروہ ہیں، جیسے بعض حنفیہ وحنابلہ

---

(۱) التعریفات، وقواعد الفقہ للبرکتی۔
(۲) المعجم الوسیط، ردالمحتار ۱/ ۳۲۔
(۳) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

---

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۲) أسنی المطالب ۱/ ۲۷ ۲، کف الرعاع عن محرمات اللھو والسماع بہامش الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۵ المغنی ۹/ ۱۷۳۔
(۳) حدیث: "إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة......'' کی روایت ترمذی (۴/ ۴۹۴) نے کی ہے اور پھر ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہیں۔
(۴) حدیث "إن الله بعثنى رحمة و هدى للعالمين......'' کی روایت احمد (۵/ ۲۵۶) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۶۹) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس میں علی بن یزید ہیں، جو ضعیف ہیں۔

کے نزدیک جھانجھ لگا ہوا دف مردوں کے لئے [1]، اس میں تفصیل ہے جو آگے آئے گی۔

اور کچھ گانے بجانے کے آلات مباح ہیں، جیسے لہو ولعب کے بغیر طبلہ، مثلاً جنگ یا قافلہ کا طبلہ، یہ بعض فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے [2]۔

کچھ کا استعمال مندوب یا مستحب ہے، جیسے بعض فقہاء کے نزدیک نکاح میں اعلان کے لئے دف بجانا، اور فی الجملہ بعض حضرات کے نزدیک نکاح کے علاوہ خوشی ومسرت کے دوسرے موقعوں پر [3]۔

گانے بجانے کے بعض آلات کی حرمت کی علت:

۶- بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گانے بجانے اور لہو ولعب کے جو آلات حرام ہیں وہ اپنی ذات کے اعتبار سے حرام نہیں، بلکہ ایک دوسری وجہ سے حرام ہیں:

ابن عابدین نے کہا: لہو ولعب کا آلہ بذات خود حرام نہیں، بلکہ لہو ولعب کے قصد کی وجہ سے حرام ہے اور یہ قصد یا تو اس کے سننے والے کی طرف سے ہوگا یا اس میں مصروف شخص کی طرف سے، کیا آپ نہیں دیکھتے! نیت کے بدلنے سے اسی آلہ کو بجانا کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام، اور تمام امور اپنے مقاصد پر موقوف ہوتے ہیں۔

حصکفی نے کہا: اسی (حرام) میں سے فخر ومباہات کے لئے نقارہ بجانا ہے، لہذا اگر متنبہ کرنے کے لئے ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، ابن عابدین نے ''الملتقی'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حمام کا بگل جائز ہونا چاہئے، جیسے نقارہ بجانا، پھر انہوں نے کہا: اور رمضان میں سونے

(۱) ردالمحتار ۵/ ۱۳۵، المغنی ۹/ ۱۷۴۔

(۲) ردالمحتار ۵/ ۳۴، مواہب الجلیل ۴/ ۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۲۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۲۶۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۲۰، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۵۲، ۲۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۹۔

والے کو سحری کے لئے جگانے کے واسطے، بیدار کرنے والے کا طبلہ حمام کے بگل کی طرح ہونا چاہئے [1]۔

گانے بجانے کے حلال وحرام آلات:

گانے بجانے کے آلات کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے جو حسب ذیل ہے:

الف- دف:

۷- دف لغت میں: ایک آلہ ہے جس سے کھیلا جاتا ہے [2]، بعض فقہاء نے ''دف'' کی تعریف ''طار'' (ڈفلی) یا ''غربال'' سے کی ہے، اور وہ ایک طرف سے چمڑے سے ڈھنکا ہوا ہوتا ہے، اس کا یہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس پر انگلیاں ماری جاتی ہیں، بعض مالکیہ نے کہا: دف وہ ہے جو ایک طرف سے ڈھکا ہوا ہو، بشرطیکہ اس میں تانت اور گھنٹی نہ ہو، دوسرے حضرات نے کہا: اگرچہ اس میں تانت ہوں، اس لئے کہ وہ براہ راست ان کو انگلیوں سے نہیں بجاتا ہے [3]۔

''دُف'' کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: نکاح کے اعلان کے لئے شادی کی رات میں دف (ڈفلی) بجانے میں کوئی مضائقہ نہیں، اور ''سراجیہ'' سے منقول ہے: یہ اس صورت میں ہے، جبکہ اس میں گھونگرو نہ ہوں، اور مستی کے انداز پر نہ بجایا جائے، ابن عابدین نے کہا: دف جس کو شادی میں بجانا

(۱) الدرالمختار و رد المحتار ۵/ ۲۲۳، دیکھئے: احیاء علوم الدین للغزالی ۲/ ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۲۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۲/ ۳۳۹، مواہب الجلیل ۴/ ۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۹۔

مباح ہے .... یہ جھانجھ والے سے احتراز کے لئے ہے، ''النہایہ'' میں ابواللیث کے حوالہ سے ہے: اس کو مکروہ ہونا چاہئے۔

امام ابویوسف سے دف کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ کیا آپ اس کو شادی کے علاوہ مکروہ سمجھتے ہیں کہ عورت بچہ کے لئے فسق و فجور کے بغیر بجائے؟ انہوں نے فرمایا: میں اس کو مکروہ نہیں سمجھتا اور عید کے دن دف بجانے میں کوئی مضائقہ نہیں، جیسا کہ ''خزانۃ المفتین'' میں ہے [۱]۔

مالکیہ نے کہا: شادی میں غربال (یعنی ڈفلی بجانا) مکروہ نہیں، ابن رشد اور ابن عرفہ نے کہا ہے کہ اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ شادی میں دف، یعنی غربال و ڈفلی بجانا جائز ہے، دسوقی نے کہا: شادی میں مستحب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: **"أعلنوا هذا النكاح و اضربوا عليه بالدفوف"** [۲] (اس نکاح کا اعلان کرو، اور اس پر دف بجاؤ)۔

شادی کے علاوہ، جیسے ختنہ وولادت کے بارے میں تو دسوقی نے کہا: مشہور یہ ہے کہ بجانا جائز نہیں، اور مشہور کے بالمقابل قول یہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے ہر خوشی میں جائز ہے، حطاب نے کہا: جیسے عید، غیر موجود کی آمد اور ہر نئی خوشی، آبی نے کہا: اور ان میں (عیدین میں) بچوں کے کھیلنے اور دف بجانے پر نکیر نہیں کی جائے گی، رسول اللہ ﷺ سے اس کو برقرار رکھنا منقول ہے، حطاب نے عبدالملک بن حبیب کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان کی رائے ہے کہ شادی میں دف بجانا جائز ہے، البتہ گھروں میں نوجوان کنواری لڑکیوں اور ان جیسی عورتوں کے لئے مطلقاً جائز ہے، اور اس کو ان کے لئے شادی

(۱) ردالمحتار ۵/ ۳۴، ۳۵، ۱۳۵، ۲۲۳، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۲۔

(۲) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح، و اضربوا عليه بالدفوف" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور لکھا ہے کہ اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

کے قائم مقام رکھا جائے گا اگر کچھ اور نہ ہو۔

گھونگرو والے دف کے بارے میں مالکیہ میں اختلاف ہے: بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ شادی میں اس کو بجانا جائز ہے، دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ جواز اسی صورت میں ہے جبکہ گھونگرو یا گھنٹی نہ ہو ورنہ حرام ہے، دسوقی نے کہا: یہی صحیح ہے، اس لئے کہ گھونگرو میں زیادہ طرب انگیزی ہے، اور یہ عورتوں اور بچوں کے بارے میں ہے۔

مردوں کے دف بجانے کے حکم میں مالکیہ میں اختلاف ہے، انہوں نے کہا: دف بجانا مکروہ نہیں، اگرچہ مرد کی طرف سے ہو، اس میں اصبغ کا اختلاف ہے جن کا کہنا ہے: دف صرف عورتوں کے لئے ہے، مردوں کے پاس نہیں ہوگا [۱]، شافعیہ نے کہا: شادی میں، دف بجانا اور اس کو سننا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے **"أقر جويرات ضربن به حين بني علی الربيع بنت معوذ بن عفراء و قال لمن قالت: وفينا نبي يعلم ما في غد: دعي هذا و قولي بالذي كنت تقولين"** [۲] (ان لڑکیوں کو برقرار رکھا جنہوں نے ربیع بنت معوذ بن عفراء کی شادی میں دف بجایا، اور جب ایک لڑکی نے کہا: اور ایک پیغمبر ہم میں ہیں جو کل کی بات جانتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ مت گا، جو پہلے گا رہی تھی وہ گا)، یعنی بعض شہداء بدر کی مدح سرائی، اور ختنہ میں دف بجانا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ **"أنه كان إذا سمع صوتاً أو دفًا بعض قال: ما هو؟ فإذا قالوا عرس أو ختان، صمت"** [۳] (جب وہ کوئی آواز یا دف سنتے تو کسی کو بھیجتے،

(۱) حاشیۃ الدسوقی، الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۹، مواہب الجلیل ۴/ ۶، ۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۳۔

(۲) حدیث: "قوله ﷺ لمن قالت: وفينا نبي يعلم ما في غد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۰۲) نے حضرت ربیع بنت معوذ سے کی ہے۔

(۳) اثر عمر: "أنه كان إذا سمع صوتا أو دفا بعث......" کی روایت

اور پوچھتے کہ کیا ہے؟ اگر وہ کہتے کہ ولیمہ یا ختنہ ہے تو خاموش ہوجاتے)، اور ولیمہ وختنہ کے علاوہ اظہار مسرت کے دوسرے موقع پر دف بجانا جائز ہے، جیسے ولادت، عید، غیر موجود کی آمد اور مریض کو شفاء ملنا، اگر چہ اس میں گھونگرو ہو، اس لئے کہ حدیث مطلق ہے اور یہی ان کے یہاں اصح ہے، اس لئے کہ یہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ ایک غزوہ سے لوٹے تو ایک سیاہ باندی نے آپ ﷺ سے کہا: اے اللہ کے رسول! میں نے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ آپ کو بہ سلامت لوٹائے گا تو آپ کے سامنے دف بجاؤں گی اور گاؤں گی، آپ ﷺ نے فرمایا "**إن كنت نذرت فاضربي، و إلا فلا**"[1] (اگر تم نے نذر مانی ہے تو دف بجالو، ورنہ نہیں) اور اصح کے بالمقابل قول ہے کہ ممنوع ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا سابقہ اثر ہے، بلقینی نے اختلافی صورت سے کسی اہم کام مثلاً کسی عالم یا بادشاہ کی آمد وغیرہ میں دف بجانے کو مستثنیٰ کیا ہے۔

بعض شافعیہ نے کہا: دف، ولیمہ اور ختنہ میں مستحب ہے، "شرح السنۃ" میں بغوی نے اسی کو قطعی قرار دیا ہے[2]۔

رہا ولیمہ اور ختنہ میں دف کب بجایا جائے؟ تو اذرعی نے کہا: ہمارے زمانہ کا عرف رہا ہے کہ عقد نکاح کے وقت، زفاف (رخصتی) کے وقت یا اس کے کچھ دیر بعد بجایا جاتا ہے، اپنے فتاوی میں بغوی کی تعبیر ہے کہ عقد کے وقت، اس کے قریب، اس سے پہلے یا بعد بجایا جائے، اس میں عرف ورواج کی طرف رجوع کرنا جائز ہے، اور ایام زفاف کے ذریعہ بھی اس کی تعیین کا احتمال ہے جن کو دولہا ترجیح دے، لیکن ختنہ میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے قریب کے اسباب مہیا کرنے کے آغاز کے وقت سے کیا جائے۔

بیہقی نے اپنے شیخ حلیمی سے نقل کیا (اور ان کی مخالفت نہیں کی) کہ جہاں ہم نے دف بجانا مباح کہا ہے، تو خاص طور پر عورتوں کے لئے مباح کیا ہے، اس لئے کہ یہ دراصل انہی کا کام ہے، "**وقد لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ان مردوں پر لعنت بھیجی ہے جو عورتوں کی شباہت اختیار کرتے ہیں)، سبکی نے اس سے اختلاف کیا ہے کہ جمہور نے مردوں اور عورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا، اور اصل احکام میں مرد وزن کا شریک ہونا سوائے اس کے جہاں شریعت میں فرق کیا گیا ہے اور یہاں فرق منقول نہیں ہے، اور یہ خاص طور پر عورتوں کا کام نہیں کہ کہا جائے کہ اس میں مردوں کے لئے عورتوں کی شباہت اختیار کرنا حرام ہے۔

ہیتمی نے ماوردی کا یہ قول نقل کیا ہے: ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے کہ کیا نکاح میں دف بجانا ہر شہر اور ہر زمانہ کے لئے عام ہے؟ بعض نے کہا: ہاں، اس لئے کہ حدیث مطلق ہے، اور بعض حضرات نے ان شہروں کے ساتھ خاص کیا جہاں کے باشندے مجالس نکاح سے ناواقف نہیں بنتے، جیسے گاؤں اور دیہات، لہذا ان کے علاوہ میں اور ہمارے زمانہ کے علاوہ میں مکروہ ہے، انہوں نے کہا: لہذا اس میں مکروہ ہے، اس لئے کہ اس کو کم عقلی اور بے وقوفی کی طرف لے جانا ہے۔

ہیتمی نے کہا: ان کے مطلق کہنے کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ

= عبد الرزاق نے مصنف (۱۱/۵) میں کی ہے۔

(۱) حدیث: "أن جارية سوداء قالت للنبي ﷺ: يا رسول الله إني كنت نذرت......" کی روایت ترمذی (۶۲۱/۵) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲۸۲/۸، مغنی المحتاج ۴۲۹/۴، القلیوبی ۳۲۰/۴۔

(۱) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۳۲/۱۰) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

دف بجانے کے جواز میں، مختلف انداز کے درمیان کوئی فرق نہیں، ابوعلی فارقی کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: عرب والے جو دف بجاتے تھے بغیر رقص کے ہوتا تھا، رہا اس کے ساتھ ناچنا اور ایک طرح کے نغمے کے مطابق، انگلیوں کے سرے سے یا کسی اور چیز سے مارنا، تو اس طرح دف بجانا حلال نہیں، اس لئے کہ یہ طرب انگیزی میں لہو ولعب میں طبلہ بجانے سے کہیں بڑھا ہوا ہے، جس کو عراقیوں نے قطعی طور پر حرام کہا ہے، ان کے شاگرد ابن ابوعصرون نے ان سے اتفاق کیا ہے، اذرعی نے کہا: یہ بہتر ہے، اس لئے کہ اس انداز پر یہ کام وہی فاسق وفاجر کرتے ہیں جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں [1]۔

حنابلہ نے کہا: نکاح کا اعلان کرنا اور اس میں دف بجانا مستحب ہے، امام احمد نے کہا: مستحب ہے کہ نکاح کا اظہار ہو، اس میں دف بجایا جائے، تاکہ مشہور اور معلوم ہوجائے، انہوں نے کہا: ''املاک'' (مالک بنانے) میں دف اور آواز ہونا مستحب ہے، دریافت کیا گیا کہ آواز کیا ہے؟: کہا: بات چیت ہو، اس کا اظہار ہو، اس سلسلے میں اصل وہ حدیث ہے جس کی روایت محمد بن حاطب نے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**فصل ما بين الحلال و الحرام الدف والصوت**"[2] (حلال اور حرام میں حد فاصل دف اور آواز ہے)، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک یتیم لڑکی کی (جو ان کی پرورش میں تھی) ایک انصاری سے شادی کرائی، اور حضرت عائشہ ان عورتوں میں تھیں جو دلہن کو شوہر کے پاس لے گئی تھیں، حضرت عائشہ نے کہا: جب ہم لوٹے تو رسول اللہ نے مجھ سے فرمایا: "''**ماقلتم يا عائشة؟**''" (تم لوگوں نے کیا کہا اے عائشہ) "**قالت: سلمنا ودعونا الله بالبركة ثم انصرفنا**" (حضرت عائشہ نے کہا: ہم نے سلام کیا اور اللہ سے برکت کی دعاء مانگی، پھر ہم لوٹ آئے)، آپ ﷺ نے فرمایا: "**فهل بعثتم معها جارية تضرب بالدف وتغني: أتيناكم أتيناكم فحيانا وحياكم**"[1] (تم نے اس کے ساتھ کسی لڑکی کو بھیجا؟ جو دف بجاتی اور گاتی: ہم تمہارے پاس آئے، ہم تمہارے پاس آئے، اللہ ہماری اور تمہاری عمر دراز کرے)۔

ان کے نزدیک نکاح کی طرح ختنہ، غیر موجود کی آمد اور ولادت میں مباح دف بجانا مسنون ہے، اس لئے کہ اس میں مسرت ہے، اور مباح دف وہ ہے جس میں حلقے اور جھانجھ نہ ہوں۔

مردوں کے لئے دف بجانے میں ان کے یہاں اختلاف ہے، بہوتی نے کہا: اس کا (نکاح کے اعلان اور مباح دف بجانے کے استحباب کا) ظاہر یہ ہے کہ خواہ بجانے والا مرد ہو یا عورت، یہی امام احمد کی صراحت اور اصحاب کے کلام کا ظاہر ہے، موفق نے کہا: دف بجانا عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے، ''الرعایہ'' میں ہے: مردوں کے لئے مطلقاً مکروہ ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: ہمارے اصحاب نے لکھا ہے کہ یہ نکاح کے علاوہ میں مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ اگر دف کی آواز سنتے تو کسی کو بھیجتے اور دیکھتے کہ اگر ولیمہ میں ہے تو

(۱) نہایۃ المحتاج ۲۸۲/۸، مغنی المحتاج ۴۲۹/۴، حاشیۃ القلیوبی ۳۲۰/۴، روضۃ الطالبین ۲۲۸/۱۱، کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع بہامش الزواجر عن اقتراف الکبائر ۶۷/۱، ۸۳، ۸۵۔

(۲) حدیث: "فصل ما بين الحلال و الحرام......" کی روایت نسائی (۱۲۷/۶) اور ترمذی (۳۸۹/۳) نے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۱) حدیث: "عائشة أنها زوجت يتيمة رجلا من الأنصار......" کے اول حصہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۲۵/۹) نے کی ہے اور "ثم انصرفنا" کے الفاظ کی تخریج ابوالشیخ اصبہانی نے کتاب النکاح میں کی ہے، جیسا کہ فتح الباری (۲۲۵/۹) میں ہے، اور باقی حصہ کی تخریج طبرانی نے ''اوسط'' میں کی ہے، جیسا کہ فتح الباری (۲۲۶/۹) میں ہے۔

خاموش رہتے اور اگر کسی اور چیز میں ہے تو کوڑا لے کر جاتے [۱]۔

ب-کوبہ (ڈگڈگی):

۸- کوبہ: لمبا ڈھول جس کے بیچ میں تنگ اور دونوں کنارے کشادہ ہوتے ہیں، اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ دونوں کنارے بند ہوں یا کوئی ایک کنارہ، اور اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ دونوں کناروں کی کشادگی برابر ہو یا ایک زیادہ کشادہ ہو۔

اس کے حکم میں اختلاف ہے:

جمہور شافعیہ کا مذہب ہے کہ ''کوبہ'' (ڈگڈگی) بجانا اور سننا حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: **"إن الله حرم عليكم الخمر والميسر و الكوبة"**[۲] (اللہ تعالی نے تم پر، شراب، جوا اور ڈگڈگی حرام کیا ہے)، نیز اس لئے کہ اس کو بجانے میں مخنث سے شباہت اختیار کرنا ہے، کیونکہ کوئی دوسرا اس کا عادی نہیں ہوتا، ابوالفتح رازی نے (جیسا کہ ہیتمی نے نقل کیا ہے) اس کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے [۳]۔

امام احمد نے فرمایا: میں طبلہ (ڈھول) کو مکروہ سمجھتا ہوں، یہ خلاف شرع کام ہے، اور یہ وہی ''کوبہ'' ہے جس کی ممانعت رسول اللہ ﷺ نے کی ہے [۴]۔

(۱) مغنی المحتاج ۶/ ۵۳۸،۵۳۷، ۷/ ۱۰، ۹/ ۱۷۴، شرح منتہی الارادات ۹۲۱۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۵۲، ۲۵۳۔

(۲) حدیث: "إن الله حرم عليكم الخمر والميسر والكوبة" کی روایت احمد (۱/ ۲۸۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، شیخ احمد شاکر نے مسند پر اپنے حاشیہ (۴/ ۲۱۸) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۸، کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع بہامش الزواجر ۱/ ۷۹، ۸۵۔

(۴) المغنی ۶/ ۵۳۸۔

ج-کبر اور مزہر:

۹- کبر (کاف و باء پر فتح کے ساتھ جبل کے وزن پر) بڑا ڈھول ہے۔

مزہر لغت میں: سارنگی جس کو بجایا جاتا ہے، اصطلاح میں مالکیہ نے کہا: مزہر چوکور غلاف لگا ہوا دف ہے۔

حطاب نے کہا: دونوں میں فرق یہ ہے کہ مزہر میں فریفتگی زیادہ ہے اور جس سے زیادہ فریفتگی ہوگی وہ اللہ کے ذکر سے زیادہ غافل کرنے والا اور زیادہ باطل ہوگا [۱]۔

کبر اور مزہر کے بارے میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں:

اول: یہ دونوں ''غربال'' (دف) پر محمول ہیں، اور ولیمہ میں ان دونوں کے استعمال کے جواز کے سلسلہ میں اسی کی جگہ پر آتے ہیں، یہ ابن حبیب کا قول ہے۔

دوم: ان میں کسی کو ''غربال'' پر محمول نہیں کریں گے، نہ اس کے ساتھ آئے گا، اور نہ شادی وغیرہ میں اس کا استعمال جائز ہے، یہ اصبغ کا قول ہے۔

سوم: صرف ''کبر'' غربال پر محمول ہوگا، اس کی جگہ پر آئے گا، مزہر نہیں، یہ ابن قاسم کا قول ہے [۲]۔

د-ڈھول کی دوسری انواع:

۱۰- ڈھول کی دوسری انواع میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر ڈھول، لہو ولعب کے لئے نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، جیسے مجاہدین شادی اور قافلہ کا ڈھول، ابن عابدین نے کہا: رمضان میں سحری کے لئے سونے والوں کو جگانے والے کا

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۷۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۶، ۷۔

ڈھول حمام کے بگل کی طرح ہونا چاہئے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جنگ کے ڈھول دوسرے ڈھولوں سے مستثنیٰ ہیں (۲)۔

شافعیہ میں امام الحرمین نے کہا: جو ڈھول بچوں کے کھیلنے کے لئے تیار کئے جاتے ہیں، اگر بڑے ڈھولوں کے حکم میں نہ گئے ہوں تو یہ دف کی طرح ہیں، اور کسی حال میں ''کوبہ'' کی طرح نہیں ہوں گے، ہیتمی نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عیدین میں کوبہ وغیرہ کی شکل پر جو چھوٹے ڈھول بنائے جاتے ہیں، ان میں حرمت نہیں، اس لئے کہ عام طور پر ان میں طرب انگیزی نہیں ہوتی، اور ان میں جو ''کوبہ'' کی شکل کے ہوتے ہیں ان میں وہ علت نہیں ہے جس کی وجہ سے ''کوبہ'' حرام ہے، اس لئے کہ ان کو بجانے وغیرہ کے لئے فاسقوں کے خاص انداز ہیں، جو ان ڈھولوں میں نہیں پائے جاتے، جو بچوں کے لئے بنائے جاتے ہیں، قاضی حسین نے کہا: ڈھول بجانا اگر لہو ولعب کے لئے ہو تو ناجائز ہے، حلیمی نے ڈھولوں میں سے جنگ اور عید کے ڈھول کو مستثنیٰ کیا ہے، اور بقیہ ڈھولوں کو علی الاطلاق حرام قرار دیا، اور عید کے لئے جس ڈھول کو مستثنیٰ کیا ہے، اس کو مردوں کے ساتھ خاص کیا ہے، اور حاجیوں کا ڈھول جنگ کے ڈھول کی طرح مباح ہے (۳)۔

امام احمد نے جنگ وغیرہ کے علاوہ کے لئے ڈھول کو مکروہ کہا ہے، حنابلہ میں ابن عقیل نے اس کو جنگ میں مستحب کہا ہے، اور انہوں نے کہا: تاکہ دوسروں کا حوصلہ بلند اور دشمنوں کا سینہ چاک ہوجائے (۴)۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۴، ۲۲۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۸۔

(۴) الانصاف ۸/ ۳۴۳۔

ھ- یراع:

۱۱- ''یراع'' (بانسری) اس کو ''شبابہ'' (ایک قسم کی بانسری) کہا جاتا ہے، اس میں بگل نہیں ہوتا، اور اسی قبیل سے ''مأصول'' (جو مشہور ہے) اور ''سفارہ'' وغیرہ ہیں، یراع کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ کھوکھلی ہوتی ہے: یہ عراقی بانسری سے الگ ہے جس میں بگل ہوتا ہے، عام طور پر تانت کے ساتھ ہوتی ہے (۱)۔

اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ کا مذہب ہے کہ تمام بانسریوں کو سننا حرام ہے اور ان میں سے کسی کے لئے اجرت پر رکھنا ناجائز ہے (۲)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ بانسری اور بگل جائز ہے، ایک قول ہے: دونوں مکروہ ہیں، یہی ''المدونہ'' میں امام مالک کا قول ہے، یہ نکاح کے بارے میں ہے نکاح کے علاوہ میں حرام ہے (۳)۔

''یراع'' کے بارے میں فقہاء شافعیہ میں اختلاف ہے: رافعی نے کہا: یراع میں دو ''قول'' ہیں، بغوی نے حرمت کے قول کو صحیح قرار دیا، اور غزالی نے جواز کو، اور یہی راجح ہے، ان حضرات نے کہا: اس لئے کہ یہ چلنے میں چستی پیدا کرتی ہے۔

نووی نے کہا: اصح یراع کا حرام ہونا ہے، ان حضرات نے کہا: اس لئے کہ یہ اکیلے ہی طرب انگیز ہے، بلکہ کہا گیا ہے کہ معمولی نغموں اور سروں کو چھوڑ کر سارے نغموں کا جامع آلہ ہے، لہذا دوسری بانسریوں کی طرح یہ حرام ہے (۴)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۱، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۸، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۲۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۲، ۴/ ۴۴۹۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۹، الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۲۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۱، کف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع بہامش الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۹۶، ۹۷۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ دف کے علاوہ بجانے کے سارے آلات جیسے ''مزمار''، ''نای'' اور چرواہے کی بانسری حرام ہیں، خواہ ان کا استعمال غم کے لئے ہو یا خوشی کے لئے، ابن الحکم نے امام احمد سے بانسری کی طرح، بانس میں پھونک کر بجانے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا: میں اس کو مکروہ سمجھتا ہوں [۱]۔

و-ٹھنی بجانا:

۱۲- ٹھنی بجانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ ٹھنی بجانا حرام ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: **''الاستماع إلى الملاهي معصية و الجلوس عليها فسق و التلذذ بها كفر''** [۲] (باجے سننا گناہ ہے، اور ان کے لئے بیٹھنا فسق ہے، اور ان سے لذت لینا کفر ہے)، کفر سے مراد کفران نعمت ہے [۳]۔

تکیہ پر ٹھنی بجانے کے سلسلہ میں شافعیہ کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: یہ مکروہ ہے، اسی کو عراقیوں نے قطعی کہا ہے، اس لئے کہ گانا گانے سے علاحدہ نہیں ہوتا، اور نہ اکیلے طرب انگیز ہے، بلکہ وہ گانے کی مستی کو بڑھاتا ہے، لہذا یہ گانے کے تابع ہے جو مکروہ ہے تو یہ بھی مکروہ ہوگا۔

دوم: یہ حرام ہے، بغوی اور اہل خراسان کا مذہب یہی ہے [۴]۔

حنابلہ کے یہاں: ابن قدامہ نے کہا: ٹھنی بجانا مکروہ ہے اگر

(۱) کشاف القناع ۵/ ۱۸۳، الانصاف ۸/ ۳۴۲۔

(۲) حدیث: ''الاستماع إلى الملاهي......'' کو عراقی نے احیاء علوم الدین (۲/ ۲۶۹) کی تخریج میں ذکر کیا ہے اور نسبت ابو الشیخ اصبہانی کی طرف کی ہے کہ انہوں نے مکحول سے مرسلاً اس کی روایت کی ہے۔

(۳) الدر المختار و رد المحتار ۵/ ۲۲۳۔

(۴) کف الرعاع عن محرمات اللهو و السماع بہامش الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۸۸۔

اس کے ساتھ کوئی حرام یا مکروہ عمل ہو، جیسے تالی بجانا، گانا گانا اور ناچنا، اور اگر اس میں اس طرح کی چیز نہ ہو تو مکروہ نہیں، اس لئے کہ یہ نہ تو آلہ ہے، نہ طرب انگیز، اور تنہا اس کو نہیں سنا جاتا، باجے اس کے خلاف ہیں۔

''الانصاف'' میں ہے: قضیب بجانے کی حرمت میں دو قول ہیں، ابن عبدوس نے حرمت کو قطعی کہا ہے [۱]۔

ز-عود:

۱۳-عود کے لغوی معانی میں سے: ہر طرح کی لکڑی ہے، خواہ پتلی ہو یا موٹی، اور جو ایک طرح کی خوشبو ہے جس کی دھونی لی جاتی ہے، تانت دار موسیقی کا آلہ جس کو پر وغیرہ سے بجایا جاتا ہے، (سارنگی) اس کی جمع ''اعواد'' اور ''عیدان'' آتی ہے، عواد: سارنگی بنانے اور اس کو بجانے والا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں [۲]۔

اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ سارنگی بجانا اور اس کو سننا حرام ہے، اس لئے کہ سارنگی ایک باجہ اور لہو ولعب کا آلہ ہے [۳]۔

صاوی نے کہا: ایک جماعت کا مذہب ہے کہ وہ جائز ہے، حضرت عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن جعفر، عبد اللہ بن زبیر، معاویہ بن ابوسفیان، عمرو بن العاصؓ اور متعدد تابعین سے اس کا سننا منقول ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۷۴، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۵۳۔

(۲) القاموس المحیط، المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون ۲/ ۳۸۴، کف الرعاع عن محرمات اللهو و السماع بہامش الزواجر ۱/ ۱۲۷، ۱۲۸۔

(۳) رد المحتار ۵/ ۲۲۲، الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۲۰، کشاف القناع ۵/ ۱۸۳، کف الرعاع ۱/ ۱۱۳۔

پھر قائلین حرمت میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: گناہ کبیرہ ہے، ایک قول ہے: گناہ صغیرہ ہے، اصح دوسرا قول ہے، مازری نے ابن عبدالحکم کا یہ قول نقل کیا ہے: اگر شادی یا کھانے میں ہوتو اس کی وجہ سے گواہی رد نہیں کی جائے گی۔

ماوردی نے کہا: ہمارے بعض اصحاب تانتوں میں صرف سارنگی کو مباح کہتے تھے [۱]۔

ح-صفاقتین:

۱۴- صفاقتین: پیتل کے دو حلقے جن کو ایک دوسرے پر بجایا جاتا ہے، ان کو ''صنج'' (جھانجھ) بھی کہتے ہیں، یہ دونوں لہو ولعب کے آلات میں سے ہیں [۲]۔

شافعیہ کے مذہب میں معتمد یہ ہے کہ ان دونوں کا استعمال کرنا اور سننا حرام ہے، اس لئے کہ یہ ہجڑوں، فاسقوں اور شراب خوروں کی عادت ہے، اور ان کو بجانے میں ان کے ساتھ مشابہت ہے، اور جو کسی قوم سے مشابہت اختیار کرے وہ انہی میں شمار ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ ان سے ملنے والی لذت بگاڑ کا سبب ہے، جیسے شراب نوشی، خاص طور پر وہ شخص جس کی شراب نوشی کا زمانہ قریب ہو، اور بغور سننا ہی حرام ہے۔

رہا بلاقصد سننا تو حرام نہیں [۳]۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۳، کف الرعاع ۱/ ۱۲۸۔

(۲) المصباح المنیر، الصحاح، کف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع بہامش الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۹۶۔

(۳) کف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع بہامش الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۹۶، اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۱، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۲۰۔

ط-تانت والے باقی باجے:

۱۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ تانت والے باجوں کا استعمال کرنا حرام ہے، مثلاً ستار، ''رباب'' (سارنگی کے مانند ایک باجہ) ''کمنجہ'' (دو تارہ) ''قانون'' (ایک قسم کا باجہ) اور دوسرے تانت والے باجے اور ان کا استعمال کرنا ان کو بجانا ہے [۱]۔

موسیقی سیکھنا:

۱۶- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ باجے اور موسیقی سیکھنا، اور ان کو سیکھنے کے لئے اجرت پر لینا حرام ہے [۲]، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: **"إن الله بعثني رحمة و هدى للعالمين، وأمرني أن أمحق المزامير و الكنارات - يعني البرابط - والمعازف و الأوثان...... لا يحل بيعهن ولا شراؤهن ولا تعليمهن"** [۳] (اللہ نے مجھے سارے عالم کے لئے رحمت اور ذریعہ ہدایت بنا کر بھیجا ہے، اور مجھے حکم دیا کہ بانسری، بربط، باجے اور بتوں کو مٹادوں...... ان کی خرید وفروخت کرنا یا ان کی تعلیم دینا جائز نہیں)۔

باجے رکھنا:

۱۷- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ حرام آلات لہو (باجے) رکھنا حرام ہے، اگر چہ ان کا استعمال نہ ہو، اس لئے کہ ان کا رکھنا ان کے

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۹، المغنی ۹/ ۱۷۳، کشاف القناع ۵/ ۱۸۳، الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۲، ۵۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۳۔

(۲) الدر المختار و رد المحتار ۱/ ۳۰، ۳۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۹، المغنی ۹/ ۱۷۳، کشاف القناع ۵/ ۱۸۳۔

(۳) حدیث: ''إن الله بعثني رحمة و هدى للعالمين......'' کی روایت احمد (۵/ ۲۵۷) نے حضرت ابو امامہؓ سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۶۹) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس کی روایت احمد وطبرانی نے کی ہے اور اس میں علی بن یزید ہیں جو ضعیف ہیں۔

استعمال کا سبب ہے، ان حضرات نے کہا: کوئی ایسا آلہ رکھنا حرام ہے جو شراب نوشوں کا شعار ہو، جیسے ستار، سارنگی اور عراقی مزمار وغیرہ [۱]۔

معازف کے ذریعہ روزی کمانا:

۱۸- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ باجے کے ذریعہ روزی کمانا حلال نہیں، کمانے والے کو اس سے روکا جائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ گانا اس کا پیشہ ہو جس سے وہ مال کما تا ہو، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ لہو ولعب کے لئے یا مال جمع کرنے کے لئے گانا گانا بلا اختلاف حرام ہے۔

ابن عابدین نے کہا: "المنتقی" میں ہے: اگر نوحہ خواں عورت یا ڈھول یا بانسری بجانے والی عورت مال کمائے تو اسے ان کے مالکوں کو لوٹا دے اگر وہ معلوم ہوں، ورنہ اس کو صدقہ کردے، اور اگر بلا شرط اس کو مال ملے تو یہ اس کے لئے ہوگا [۲]۔

ماوردی نے کہا: اور وہ (محتسب) کہانت اور لہو کے ذریعہ کمائی کرنے سے روکے گا، اور اس کے لئے مال لینے اور دینے والے کی سرزنش کرے گا [۳]۔

باجے کے ساتھ گانا:

۱۹- گانا یا تو کسی حرام باجہ کے ساتھ ہوگا یا اس کے بغیر، اگر وہ کسی آلہ کے ساتھ نہ ہو تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح: "استماع" (فقرہ / ۱۶ اور ۲۲) میں ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۹، المغنی ۱/ ۷۷۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۳۴، ۴/ ۳۸۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۹۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۵۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۵۔

اگر وہ کسی حرام باجہ کے ساتھ ہو تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور شافعیہ کا مذہب ہے کہ یہ حرام ہے، بعض فقہاء شافعیہ کا مذہب ہے کہ باجہ حرام ہے، اور گانا کراہت پر باقی رہے گا [۱]۔

باجے سننا:

۲۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ حرام باجے بغور سننا حرام ہے اور اس کے لئے بیٹھنا حرام ہے، امام مالک نے کہا: میری رائے ہے کہ جس مجلس میں "کبر" بانسری یا دوسرے آلات لہو بجائے جائیں آدمی کو اس سے اٹھ جانا چاہئے [۲]، اصبغ نے کہا: ایک شخص نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کو ولیمہ میں بلایا، وہ تشریف لائے تو لہو ولعب کی آواز سنی تو اندر نہیں گئے، پوچھا: کیا بات ہے؟ فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: **"من كثر سواد قوم فهو منهم، ومن رضي عمل قوم كان شريكا لمن عمله"** [۳] (جو کسی جماعت کی تعداد بڑھائے وہ انہی میں سے ہوگا، اور جو کسی کے کام سے خوش ہو وہ کام کرنے والے کا شریک ہوگا)۔

بلکہ بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حرام باجے بغور سننے والا فاسق ہے، ابن قیم نے کہا: سارنگی، ستار اور دوسرے آلات لہو حرام ہیں، ان کو بالقصد سننے والا فاسق ہے [۴]۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۳۶، مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۳، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۸، کشاف القناع ۶/ ۴۲۲، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۸۰، ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۱۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۲۲۱، مواہب الجلیل ۶/ ۸، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۸، کشاف القناع ۵/ ۱۸۳۔

(۳) حدیث: "من كثر سواد قوم فهو منهم......" کو ابن حجر نے المطالب العالیہ (۲/ ۴۲) میں ذکر کیا ہے، اور اس کو ابویعلی کی طرف منسوب کیا اور اس کے محقق نے بوصیری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ انہوں نے اس کی سند پر انقطاع کا حکم لگایا ہے۔

(۴) إغاثۃ اللہفان من مصاید الشیطان ۱/ ۲۴۸۔

باجہ بجانے والے اور بالقصد باجے سننے والے کی گواہی:

۲۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ حرام باجے، جیسے بانسری، ستار، جھانجھ وغیرہ بجانے والے اور سننے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی (۱)۔

علاج کے لئے باجے سننا:

۲۲- شافعیہ کا مذہب ہے کہ بہ مجبوری علاج کے لئے حرام باجے سننا جائز ہے۔

رملی نے کہا: اگر دو عادل طبیب بتائیں کہ مریض کے لئے سارنگی کے علاوہ کوئی چیز مفید نہیں تو ان دونوں کی خبر پر عمل کیا جائے گا، اور اس کے لئے سارنگی سننا حلال ہوگا، جیسے شراب آلود نجس چیز سے علاج کرنا، اور اسی پر حلیمی کا یہ قول محمول ہے: آلات لہو کا سننا مباح ہے اگر کسی مرض میں مفید ہوں، یعنی ایسے مریض کے لئے جس کے لئے شفاء ملنا، اسی کے سننے میں متعین ہو (۲)۔

شبراملسی نے کہا: کبھی کبھی آلہ لہو ولعب کا استعمال مباح ہوتا ہے، مثلاً کوئی عادل طبیب کسی مریض کو بتائے کہ آلہ لہو سنے بغیر اس کا مرض دور نہیں ہوگا، اور اس حالت میں حرام آلہ کے علاوہ کوئی اور نہ ملے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: کسی آلہ لہو ولعب کی آواز وغیرہ سے علاج کرنا حرام ہے، جیسے گانا اور حرام چیز سننا (۴)، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ عام ہے: "ولا تداووا بالحرام" (۱) (حرام چیز سے علاج نہ کرو)۔

ڈھول کی وصیت کرنا:

۲۳- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص ڈھول کی وصیت کرے اور اس کے پاس ایک لہو ولعب کا ڈھول ہو جو کسی مباح کام کے لائق نہ ہو، اور ایک دوسرا ڈھول ہو جس سے فائدہ اٹھانا حلال ہو، جیسے جنگ کا ڈھول، جس کا مقصد دہشت انگیزی ہے، یا حاجیوں کا ڈھول جس کا مقصد پڑاؤ ڈالنے، روانہ ہونے یا کسی اور چیز کا اعلان کرنا ہو (اور یہ حرام ڈھول کے علاوہ ہے)، تو وصیت اس ڈھول پر محمول ہوگی جس سے فائدہ اٹھانا حلال ہے، تاکہ وصیت صحیح ہو، اس لئے کہ بظاہر اس کا مقصد ثواب حاصل کرنا ہے، اور یہ اسی چیز میں ہوگا جس کی وصیت درست ہے، اور اگر وہ کسی مباح کام کے لائق ہو تو وارث کو اختیار ہوگا، اور اگر اس کے پاس صرف ایسے ڈھول ہیں جن کی وصیت صحیح نہیں تو یہ وصیت لغو ہوگی، اور اگر وہ لہو ولعب کے ڈھول کی وصیت کرے تو وصیت لغو ہوگی، اس لئے کہ یہ گناہ ہے، البتہ اگر وہ جنگ یا حاجیوں یا مباح منفعت کے قابل ہو تو جائز ہوگی، اس لئے کہ ایسی چیز میں وصیت کو درست قرار دینا ممکن ہے جس کو وصیت کا لفظ شامل ہو، خواہ یہ اپنی شکل پر رہتے ہوئے اس کے قابل ہو یا اتنی تبدیلی کے بعد جس میں ڈھول کا نام باقی رہے، اور اگر ڈھول کا نام ختم ہوئے بغیر، اس کے قابل نہ ہو تو وصیت لغو ہوگی (۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر دف کی وصیت کرے تو وصیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: **"أعلنوا النكاح و اضربوا عليه**

---

(۱) الدر المختار بہامش رد المحتار ۴/ ۳۸۲، الشرح الكبير و حاشية الدسوقی ۲/ ۱۶۶، ۱۶۷، شرح الخرشی ۷/ ۱۷۸، حاشية الشهاب الرملی بہامش أسنى المطالب ۴/ ۳۴۲، کشاف القناع ۶/ ۴۲۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۸۱۔

(۳) حاشیۃ الشبر املسی مع نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۵۔

(۴) کشاف القناع ۲/ ۷۶۔

(۱) حدیث: "ولا تداووا بالحرام" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۰۷) نے حضرت ابوالدرداءؓ سے کی ہے اور مناوی نے فیض القدیر (۲/ ۲۱۶) میں کہا ہے، اس میں اسماعیل بن عیاش ہیں جن پر کلام کیا گیا ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۶، المغنی ۶/ ۱۵۲، ۱۵۳۔

بالدف"[1] (نکاح کا اعلان کرو، اور اس پر دف بجاؤ) اور بانسری، ستار، یا کسی سارنگی (جو لہو ولعب کے لئے ہو) کی وصیت درست نہیں، اس لئے کہ یہ حرام ہیں، خواہ اس میں تانت ہوں یا نہ ہوں، اس لئے کہ یہ گناہ کا کام کرنے کے لئے بنائی گئی ہے، کسی اور کام کے لئے نہیں، لہذا یہ ایسی ہوگی جس میں تانت ہوں[2]۔

باجے فروخت کرنا:

۲۴ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف و امام محمد (اور اسی پر حنفیہ کے یہاں فتوی ہے) کے نزدیک حرام باجے، مثلاً ستار، جھانجھ، بانسری، رباب اور سارنگی فروخت کرنا صحیح نہیں[3]، اس لئے کہ حضرت ابوامامہؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن اللّٰه بعثني رحمة وهدى للعالمين، و أمرني أن أمحق المزامير و الكفارات- يعني البرابط - و المعازف ...... لا يحل بيعهن و لا شراؤهن ولا تعليمهن ولا التجارة فيهن، و أثمانهن حرام للمغنيات"[4] (اللہ نے مجھے سارے عالم کے لئے رحمت اور ذریعہ ہدایت بنا کر بھیجا، اور مجھے یہ حکم دیا کہ بانسری، بربط اور باجے کو مٹادوں...... ان کی خرید و فروخت، ان کو سکھانا، ان کی تجارت حلال نہیں، گانے والی عورتوں کے لئے ان کے دام حرام ہیں)۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول میں: حرام باجے کی فروخت صحیح ہے اگر اس کے ٹکڑے کو مال شمار کیا جائے، اس لئے کہ اس میں متوقع نفع ہے، یعنی اس ٹکڑے کا جس کی کوئی قیمت ہو، جیسے گدھے کے چھوٹے بچہ کو فروخت کرنا صحیح ہے جس میں فی الحال کوئی نفع نہ ہو[1]۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک "معازف" (باجے) کی فروخت درست ہے، اس لئے کہ یہ ایسے مال ہیں جن کی قیمت ہے، کیونکہ لہو ولعب کے علاوہ میں ان سے فائدہ اٹھانے کا امکان ہے، مثلاً گانے والی باندی، جس کی وہ قیمت واجب ہوتی ہے جو اس کام کے قابل نہ ہونے پر ہو[2]۔

گانے بجانے کے مباح آلات، جیسے بگل اور ڈھول، جو "دربکہ" (ایک قسم کا باجہ) نہ ہو، کی بیع جائز ہے[3]۔

معازف کا اجارہ:

۲۵ - فقہاء کا مذہب ہے کہ لہو ولعب کے حرام آلہ کو کرایہ پر لینا ناجائز ہے، اس لئے کہ مقصود منفعت مباح نہیں ہے، اور ان پر عوض لینا حرام ہے، اس لئے کہ اجارہ کی صحت کے لئے منفعت کا مباح ہونا شرط ہے، مالکیہ کے یہاں ایک قول: نکاح میں ان کو کرایہ پر دینا جائز ہے، لیکن راجح حرام ہونا ہے۔

وہ آلات لہو جو حرام نہ ہوں تو ان کو کرایہ پر دینا جائز ہے[4]۔

معازف کو عاریت میں دینا:

۲۶ - فقہاء کا مذہب ہے کہ عاریت (منگنی) میں لی گئی چیز میں شرط

---

(۱) حدیث: "أعلنوا النكاح......" کی تخریج فقرے میں گذر چکی ہے۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۵۳۔
(۳) رد المحتار ۵/ ۱۳۴، الشرح الصغیر ۳/ ۲۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۳، کشاف القناع ۳/ ۱۵۵، الحسبۃ لابن إخوۃ ص ۸۹۔
(۴) حدیث: "إن اللّٰه بعثني رحمة و هدى للعالمين......" کی تخریج فقرہ ۵ پر گذر چکی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۷۔
(۲) رد المحتار ۵/ ۱۳۴، ۱۳۵۔
(۳) حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۶۔
(۴) الدر المختار مع رد المحتار ۵/ ۳۴، الفتاوی البزازیہ مع الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱، الشرح الصغیر ۴/ ۱۰، ۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۸، المہذب ۱/ ۳۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۵، کشاف القناع ۳/ ۵۵۹۔

ہے کہ اس سے مباح مقصود منفعت حاصل کرنا ممکن ہو، لہذا جس سے شرعاً مباح فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا اس کو منگنی میں دینا جائز نہیں، جیسے وہ معازف اور آلات لہو جو حرام ہیں [۱]۔

معازف کو بے کار کرنا:

۲۷ - فقہاء کا مذہب ہے کہ مباح آلات لہو اور معازف کو بے کار کرنا یا توڑنا جائز ہی نہیں، بلکہ حرام ہے۔

رہے وہ باجے اور آلات لہو جن کا استعمال حرام ہے تو ان کے بنانے اور ان کی منفعت کا کوئی احترام نہیں، اور ان کو بے کار کرنا واجب ہے [۲]، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**بعثت بهدم المزمار والطبل**" [۳] (مجھے بانسری اور ڈھول کے مٹانے کے لئے بھیجا گیا ہے)، نیز روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا: "**أمرني الله بمحق القينات و المعازف**" [۴] (اللہ نے مجھے رنڈیوں اور باجوں کو مٹانے کا حکم دیا ہے)۔

شافعیہ نے حرام باجوں کے بے کار کرنے کے طریقہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا: اصح یہ ہے کہ ان کو بری طرح سے توڑا نہ جائے، اس لئے کہ کچھ مالیت کے باقی رہتے ہوئے بھی اس کی حرام شکل کو ختم کرنا ممکن ہے، ہاں زجر و توبیخ کے لئے امام ایسا کرسکتا ہے، بلکہ صرف ان کو کھول کر الگ الگ کردینا چاہئے، تاکہ باہم جڑنے سے پہلے کی حالت پر لوٹ آئے، تاکہ اس طرح سے اس کا نام اور اس کی حرام شکل ختم ہوجائے۔

دوسرا قول (جو ان کے یہاں اصح کے بالمقابل ہے) یہ ہے کہ: سارے اجزاء کو الگ الگ کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ صرف اتنے اجزاء کو علاحدہ کرنا ہوگا جس کے بعد وہ ناقابل استعمال ہوجائے، لہذا صرف تانتوں کو ختم کرنا کافی نہیں، اس لئے کہ یہ اس سے الگ ہوتی ہیں۔

سوم: ان کو اس حد تک توڑ دیا جائے کہ ان کو دوبارہ حرام آلہ و ساز بنانا ممکن نہ ہو۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی کے زیر ملکیت باجے اور آلات لہو کو بے کار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو اس طرح کی چیز سے فائدہ اٹھانے پر برقرار رکھا گیا ہے، مگر یہ کہ وہ ان کو سنائے جو ان کے محلّہ میں نہیں ہیں، یعنی وہ ہمارے درمیان ہوں، اگرچہ وہ شہر کے کسی محلّہ میں اکیلے ہوں، اور اگر وہ کسی شہر میں اکیلے ہوں یعنی ان کے ساتھ کوئی مسلمان وہاں نہ رہتا ہو تو ان سے مزاحمت نہیں کی جائے گی [۱]۔

معازف کا ضمان:

۲۸ - فقہاء کا مذہب ہے کہ مباح آلات لہو (باجے)، جیسے مجاہدین کا ڈھول، وہ دف جس کو شادی میں بجانا اور سننا مباح ہے ان کو توڑنا حرام ہے، اور اگر توڑ دیئے جائیں یا تلف کردیئے جائیں تو ان کا ضمان دیا جائے گا۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۲۷۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۹، المغنی ۵/ ۲۲۵۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۱۳۵، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۴۰۵، شرح المحلی والقلیوبی ۳/ ۳۳، کف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع ۱/ ۱۲، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۴۴۶، اغاثۃ اللہفان من مصاید الشیطان ۱/ ۲۴۸۔

(۳) حدیث: "بعثت بهدم المزمار و الطبل" کو ابن جوزی نے تلبیس ابلیس (ص ۳۲۳) میں ذکر کیا ہے، اور ابن حجر نے التہذیب (۶/ ۵۱) میں اس حدیث کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۴) حدیث: "أمرني الله بمحق القينات و المعازف" کے معنی کی تخریج فقرہ ۵ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۶، ۱۶۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۳۔

شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف وامام محمد کا مذہب ہے کہ حرام باجوں کو بیکار کرنے پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی منفعت حرام ہے، اور حرام کے عوض کچھ واجب نہیں ہوتا، نیز ان کو بیکار کرنا اس شخص پر واجب ہے جو ایسا کر سکے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''اِتلاف'' (فقرہ / ۱۲) اور ''ضمان'' (فقرہ / ۱۴) میں دیکھیں۔

معازف کی چوری:

۲۹ - حرام یا غیر حرام باجے چوری کرنے والے پر حد سرقہ نافذ کرنے یا نافذ نہ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے کہ آلات لہو کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، تفصیل اور اس کی علت بیان کرنے میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: سبھی حرام آلات لہو میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ صاحبین کے نزدیک ان کی کوئی قیمت نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کو تلف کرنے والا، ان کا ضمان نہیں دیتا، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک (ہر چند کہ ان کو تلف کرنے والے پر ضمان واجب ہوتا ہے، کیونکہ وہ قیمت والے ہیں) لیکن ان کو لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ ان کو توڑے گا، لہذا یہ ایسا شبہ ہے جس کے سبب چوری کی حد (ہاتھ کاٹنا) ٹل جائے گی۔

مجاہدین کے ڈھول کے بارے میں ان کے یہاں اختلاف ہے، ایک قول ہے: اس کے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس کی قیمت ہے، یہ لہو کے لئے نہیں بنایا گیا ہے، لہذا آلۂ لہو نہیں

(۱) ردالمحتار ۵/ ۱۳۵، تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۴۰۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۶، ۱۶۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵، المغنی والشرح الکبیر ۵/ ۴۴۵، ۴۴۶۔

ہوا، صدر شہید کے یہاں مختار (اور یہی اصح ہے) یہ ہے کہ اس کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ یہ لہو ولعب کے قابل ہے، اگر چہ اس کو دوسرے کام کے لئے بنایا گیا ہے، یعنی جیسے یہ جنگ کے لئے قابل استعمال ہے، اسی طرح لہو ولعب کے قابل ہے، اور اس کے اندر لہو ولعب کی قابلیت ایسا مضبوط شبہ ہو گیا جس کے سبب ہاتھ کاٹنا ٹل جائے گا [1]۔

حنابلہ نے کہا: آلہ لہو، جیسے ستار، بانسری اور شبابہ کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اگر چہ ان مذکورہ چیزوں کو الگ الگ کرنے کی حالت میں ان کی قیمت نصاب کے بقدر ہو، اس لئے کہ یہ بالا جماع گناہ ہے، لہذا شراب کی طرح اس کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اسی طرح آلۂ لہو پر موجود سامان آرائش کی چوری پر بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اگر چہ نصاب کے برابر ہو جائے، اس لئے کہ یہ ایسی چیز کے ساتھ متصل اور اس کے تابع ہے جس کی چوری میں ہاتھ کاٹنا نہیں ہے، لہذا لکڑی کے مشابہ ہوگا [2]۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول اختیار کرنے والوں نے اپنے قول کی توجیہ یہ کی ہے کہ شریعت نے حرام آلات لہو، جیسے ستار، اور بانسری وغیرہ کے توڑنے پر مامور کیا ہے، اور گناہ کے ختم کرنے کا ذریعہ بننا مندوب ومستحب ہے، لہذا یہ ایسا شبہ بن گیا جس کے سبب چوری کی حد ٹل جائے گی [3]۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے کہ ستار، سارنگی اور بانسری وغیرہ حرام آلات لہو کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، مگر یہ کہ توڑنے (ان کی شکل بگاڑنے، اور ان کی مقصود منفعت کو ختم

(۱) فتح القدیر وشرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۴/ ۲۳۲، الدر المختار بہامش ردالمحتار ۳/ ۱۹۸۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۳۰، ۱۳۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۰، اسنی المطالب ۴/ ۱۳۹۔

کرنے) کے بعد ان کی قیمت نصاب کے برابر ہو، اس لئے کہ اس صورت میں چور نے نصاب کے بقدر مال، اس کے محفوظ مقام سے چرایا ہے۔

البتہ چوری کئے ہوئے آلہ لہو کی قیمت میں کونسا توڑنا معتبر ہے اس میں مالکیہ کے یہاں اختلاف ہے کہ کیا اس کی قیمت کا اعتبار کرنے میں اس کے توڑنے کو فرض کر لینا کافی ہے، اگر چہ فی الواقع نہ توڑے، یا اس کو عملاً توڑنا ضروری ہے، اس کا توڑنا فرض کر کے اس کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا؟ مذہب میں معتمد یہ ہے کہ اس کی قیمت کے اعتبار میں اس کے توڑنے کو فرض کر لینا کافی ہے، کیونکہ اگر اس کو عملاً توڑ دیا جائے تو اس کی ذات ختم ہو سکتی ہے، زرقانی کا مذہب ہے کہ ان چوری شدہ آلات لہو میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، مگر یہ کہ عملاً توڑنے کے بعد وہ نصاب کے برابر ہوں [1]۔

معاشرۃ

دیکھئے: عشرۃ۔

معاطاۃ

دیکھئے: تعاطی۔

معاقل

دیکھئے: عاقلۃ۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۶، شرح الزرقانی ۸/ ۹۷۔

معانقہ

تعریف:

۱- معانقہ لغت میں: عنق سے مفاعلت کے وزن پر ہے، اس کا معنی: ملانا، لپٹنا ہے، کہا جاتا ہے: "عانقه معانقة وعناقاً" اپنی گردن دوسرے کی گردن سے قریب کرنا، اس کو اپنے سینہ سے لگانا (بغل گیر ہونا)(۱)۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

مصافحہ:

۲- مصافحہ لغت میں: "صفح" سے مفاعلت کے وزن پر ہے، کہا جاتا ہے: "صافحته مصافحة" اپنا ہاتھ دوسرے کے ہاتھ سے ملانا(۳)۔

اصطلاح میں: ہتھیلی کو ہتھیلی سے ملانا، چہرہ کو چہرہ کے سامنے کرنا(۴)۔

مصافحہ اور معانقہ میں ربط یہ ہے کہ یہ دونوں ملاقات کے آداب میں سے ہیں:

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۴۳۷ طبع دار المعرفۃ، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) الدر المختار مع رد المحتار ۵/ ۲۴۴۔

معانقہ سے متعلق احکام:

الف- مرد کا مرد سے معانقہ کرنا:

۳- حنفیہ کے یہاں صحیح مذہب ہے کہ مرد کا مرد کے ساتھ معانقہ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ دونوں کے بدن پر کرتا یا جبہ ہو، پھر ایک لنگی میں معانقہ کے سلسلہ میں ان میں اختلاف ہے، راجح مذہب ہے کہ ایک لنگی میں معانقہ کرنا مکروہ ہے، امام ابو یوسف نے کہا: ایک لنگی میں معانقہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں(۱)۔

خادمی نے کہا: معانقہ سے ممانعت میں کئی احادیث اور اس کے جواز میں بھی کئی احادیث وارد ہیں، ابو منصور ماتریدی نے ان میں تطبیق دیتے ہوئے کہا: مکروہ معانقہ وہ ہے جو شہوت کے طور پر ہو، لیکن اگر حسن سلوک اور اکرام کے طور پر ہو تو جائز ہے(۲)۔

امام مالک نے معانقہ کو مکروہ تنزیہی کہا ہے، اس لئے کہ عجمیوں کی عادت ہے، حضرت جعفرؓ کے علاوہ کسی کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کا معانقہ کرنا منقول نہیں(۳) اور نہ آپ ﷺ کے بعد صحابہ کا اس پر عمل رہا(۴)، عدوی نے کہا: یہ مخفی نہیں کہ امام مالک سے منقولہ روایت کا حاصل یہ ہے کہ معانقہ مکروہ ہے، اگرچہ گھر والوں وغیرہ کے ساتھ ہو(۵)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ معانقہ مکروہ ہے، البتہ اگر کوئی سفر سے

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۲۴۴۔

(۲) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیۃ ۱/ ۳۱۸، اور دیکھئے: الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۵۔

(۳) حدیث: "معانقة رسول الله ﷺ لجعفر" کی روایت حاکم (۱/ ۳۱۹) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا، ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۵۔

(۵) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالۃ ۲/ ۴۳۷ طبع دار المعرفہ، المدخل لابن الحاج ۲/ ۲۹۵۔

آنے والا ہو یا بہت دنوں کے بعد ملاقات ہوتو پیروی کے طور پر سنت ہے[۱]۔

ان حضرات نے اپنے اس مذہب پر کہ دو مردوں کا باہم معانقہ کرنا مکروہ ہے، حضرت انسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ایک شخص نے کہا: "**یا رسول اللہ الرجل منا یلقی أخاہ أو صدیقہ أینحنی لہ؟ قال: لا ، قال : أفیلتزمہ –أی یعتنقہ– ویقبلہ؟ قال : لا، قال : فیأخذ بیدہ و یصافحہ؟ قال : نعم**"[۲] (اے اللہ کے رسول! ہم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی یا دوست سے ملے تو کیا اس کے لئے جھک سکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، اس نے عرض کیا: کیا اس سے معانقہ کر سکتا ہے اور اس کو بوسہ دے سکتا ہے؟ حضور ﷺ نے فرمایا: نہیں، اس نے عرض کیا، کیا اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کر سکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں) نووی نے صراحت کی ہے کہ یہاں کراہت، کراہت تنزیہی ہے۔

سفر سے آنے والے کے ساتھ معانقہ کے بارے میں انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے[۳] جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "**قدم زید بن حارثۃ المدینۃ و رسول اللہ ﷺ فی بیتی ، فأتاہ فقرع الباب، فقام إلیہ رسول اللہ ﷺ ...... فاعتنقہ و قبلہ**"[۴] (زید بن حارثہ مدینہ منورہ آئے رسول اللہ ﷺ میرے حجرہ میں تھے، زید نے آ کر دروازہ کھٹکھٹایا، رسول اللہ ﷺ ان کی طرف اٹھے...... گلے لگایا اور ان کا بوسہ لیا)۔

حنابلہ نے کہا: شہوت کا اندیشہ نہ ہونے پر دین داری، اکرام اور احترام کے طور پر معانقہ کرنا اور ہاتھ و سر کا بوسہ لینا مباح ہے، ابن مفلح نے کہا: اس سے ظاہر ہے کہ دنیاوی کام کے لئے یہ مباح نہیں[۱]۔

اسحاق بن ابراہیم نے کہا: ابوعبداللہ (امام احمد بن حنبل) نے معانقہ کے سلسلہ میں حضرت ابوذرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ "**أن النبی ﷺ عانقہ**"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے ان سے معانقہ کیا)، انہوں نے کہا: میں نے ابوعبداللہ سے پوچھا کہ ایک شخص دوسرے سے ملتا ہے، تو کیا اس سے معانقہ کر سکتا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ہاں حضرت ابودرداء نے معانقہ کیا ہے[۳]۔

ب- امرد (بے ریش) سے معانقہ:

۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ "امرد" سے معانقہ حرام ہے[۴]۔

ج- بیماری والا سے معانقہ:

۵- قلیوبی نے صراحت کی ہے کہ بیماری والا، جیسے سفید داغ اور جذام والے سے معانقہ کرنا مکروہ ہے[۵]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۵۔

(۲) حدیث: "قال رجل: "یا رسول اللہ الرجل منا یلقی أخاہ أو صدیقہ أینحنی لہ؟......" کی روایت ترمذی ۵/ ۷۰، ۷۱ نے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۵/ ۳۸۹، ۳۹۰۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "قدم زید بن حارثۃ المدینۃ و رسول اللہ ﷺ فی بیتی......" کی روایت ترمذی (۵/ ۷۲) نے کی ہے، اور کہا ہے: یہ حدیث غریب ہے، زہری کی روایت سے اس کو ہم صرف اسی سند سے جانتے ہیں۔

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۹۴۳، کشاف القناع ۲/ ۱۵۶، الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۷۰۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ عانق أبا ذر......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۸۹، ۳۹۰) نے کی ہے اور المنذری نے مختصر السنن (۸/ ۸۲) میں ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں جہالت ہے۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۷۲، مسائل الامام احمد بروایت ابن ہانئ ۲/ ۱۸۳۔

(۴) القلیوبی ۳/ ۲۱۳۔

(۵) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۳۔

د-روزہ دار کا معانقہ:

٦- حنفیہ کا مشہور مذہب ہے کہ روزہ کی حالت میں اگر روزہ فاسد ہونے کا اندیشہ ہو تو بیوی سے معانقہ کرنا مکروہ ہے، جیسے انزال یا جماع، اس لئے کہ اس میں انجام کار، روزہ کو فساد میں مبتلا کرنا ہے۔

ہاں اگر اپنے اوپر کسی مفسدِ روزہ کا اندیشہ نہ ہو تو معانقہ میں کوئی حرج نہیں (١)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مرد و زن میں معانقہ اس شخص کے لئے مکروہ ہے جس کی شہوت میں جوش آئے، حدیث میں ہے: ''من وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه'' (٢) (جو شبہ کی چیزوں میں پڑ جائے اس کی مثال اس چرواہے کی سی ہے جو حمیٰ کے قریب اپنے جانور کو چرائے، وہ قریب ہے کہ حمیٰ میں گھس جائے)، اور یہ کراہت اصح قول میں تحریمی ہے، رافعی نے ''التتمہ'' کے حوالہ سے دو قول نقل کیا ہے، مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی ہونا (٣)۔

ھ-حج وعمرہ کے فاسد ہونے میں معانقہ کا اثر:

٧- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ احرام والا مرد شہوت کے ساتھ عورت سے معانقہ کرلے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، البتہ اگر انزال ہوجائے تو ''قربانی'' واجب ہوگی، اس کا حج یا عمرہ فاسد نہیں ہوگا (٤)۔

(١) حاشیہ ابن عابدین ٢/ ١١٢، ١١٣، مراقی الفلاح مع الطحطاوی ص ٣٧٢۔

(٢) حدیث: ''من وقع فی الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشک أن يواقعه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ١/ ١٢٦) اور مسلم (٣/ ١٢٢٠) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(٣) شرح المحلی مع حاشیہ عمیرۃ ٢/ ٥٨، ٥٩۔

(٤) الفتاوی الہندیہ ١/ ٢٤٤۔

و-حرمت مصاہرت پیدا کرنے میں معانقہ کا اثر:

٨- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ شہوت کے ساتھ معانقہ حرمت مصاہرت پیدا کرنے میں بوسہ لینے کی طرح ہے (١)، لہذا جو شخص اپنی بیوی کی ماں سے معانقہ کرلے، اس پر اس کی بیوی حرام ہوجائے گی، بشرطیکہ شہوت کا نہ ہونا ظاہر نہ ہوجائے (٢)۔

ابن عابدین نے ''الفیض'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر وہ اس کے لئے کھڑا ہو، معانقہ کرے اور اس کا عضو استادہ ہو، یا بوسہ لے اور کہے: یہ شہوت کے ساتھ نہیں تھا، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اگر بوسہ لے اور اس کا عضو تناسل استادہ نہ ہو اور کہے: بغیر شہوت کے تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی، ایک قول ہے: اگر اس کے منہ پر بوسہ لے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اسی پر فتوی ہے، پھر ابن عابدین نے کہا: یہ جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں مسئلہ میں تفصیل کو ترجیح دینے کی صراحت ہے (٣)۔

(١) الفتاوی الہندیہ ١/ ٢٧٤۔

(٢) الدر المختار ٢/ ٢٨٢۔

(٣) حاشیہ ابن عابدین ٢/ ٢٨٢۔

معاہد

دیکھئے: عہد۔

معاہدہ

دیکھئے: ہدنۃ۔

معاوضہ

تعریف:

۱- معاوضہ لغت میں: کوئی چیز کسی چیز کے بدلہ میں لینا یا دینا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

معاوضہ کا حکم:

۲- اگر عقد معاوضہ ایسے شخص کی طرف سے صادر ہو جو اس تصرف کا مالک ہو، اور ایسی چیز میں ہو جس میں اس کے لئے تصرف کرنا جائز ہو، معاوضہ جائز ہوگا۔

تفصیل: اصطلاح ''اعتیاض'' (فقرہ/ ۲) میں ہے۔

معاوضہ کے اقسام:

۳- معاوضہ کی دو قسمیں ہیں: محضہ اور غیر محضہ:

معاوضہ محضہ: وہ معاوضہ جس میں دونوں طرف سے مال مقصود ہو، اور غیر محضہ وہ ہے جس میں ایک طرف سے مال ہو۔

تفصیل: اصطلاح ''اعتیاض'' (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

معاوضات میں خیار مجلس کا ثبوت:

۴- شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں معاوضات میں خیار مجلس ثابت ہے،

(۱) لسان العرب، تاج العروس قدر تصرف کے ساتھ۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲، احکام القرآن للجصاص ص ۲۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۔

شافعیہ نے کہا: یہ اس صورت میں ہے، جبکہ معاوضہ محضہ ہو اور کسی عین پر ہو، اور دونوں طرف سے لازم ہو، بالجبر مالک بنانا نہ ہو اور رخصتوں کے درجہ میں نہ ہو۔

لہذا ہبہ یا ''اِبراء'' (بریٔ الذمہ کرنا) میں ثابت نہیں، اس لئے کہ ان دونوں میں معاوضہ نہیں، اور ''صلح حطیطہ'' (ایسی صلح جس میں کچھ حق ساقط کیا گیا ہو) میں بھی نہیں، اس لئے کہ صلح اگر دین کی طرف سے ہو تو یہ ''ابراء'' ہے، اور اگر کسی ''عین'' میں ہو تو یہ ہبہ ہے، نکاح اور خلع میں ثابت نہیں، اس لئے کہ ان دونوں میں اصلاً مال مقصود نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ دونوں بدل کے فاسد ہونے سے فاسد ہوتے ہیں، اور اجارہ میں ثابت نہیں، اس لئے کہ یہ کسی ''عین'' پر نہیں ہوتا، ''شرکت''، ''مضاربت'' اور ''کتابت'' میں ثابت نہیں، اس لئے کہ پہلے دونوں، دونوں طرف سے جائز غیر لازم ہیں، اور آخری ایک طرف سے غیر لازم ہے، نیز اس لئے کہ جو چیز جائز، یعنی غیر لازم ہو، گرچہ ایک طرف سے ہو، اس میں خیار کے ثابت ہونے کا کوئی مطلب نہیں [1]۔

فریقین میں سے کسی ایک کے مفلس ہونے کی وجہ سے عقد معاوضہ سے رجوع کرنا:

۵- اگر عوض پر قبضہ سے قبل افلاس کے سبب کسی ایک فریق پر پابندی عائد کر دی جائے تو دوسرا فریق چند شرائط کے ساتھ فوری طور پر زبانی رجوع کر سکتا ہے۔

تفصیل: اصطلاح ''اِفلاس'' (فقرہ / ۲۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

(۱) حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۲/ ۲۳۲، حاشیۃ قلیوبی ۲/ ۱۹۰، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

معایاۃ

تعریف:

۱- ''معایات'' عایا کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''عایا فلان'' غیر مفہوم کلام کرنا یا کام کرنا، ''عایا صاحبه'' پیچیدہ گفتگو کرنا [1]۔

فقہاء ''معایات'' کا اطلاق بعض فقہی مسائل پر کرتے ہیں، جن میں صحیح رائے تک پہونچنے کے مقصد سے غور و فکر سے کام لینے اور جدوجہد کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور بسا اوقات اس طرح کے مسائل کے لئے ''الغاز'' (چیستاں) کا لفظ بولتے ہیں، اور کہتے ہیں: ''یلغز بکذا'' پھر وہ مسئلہ ذکر کرتے ہیں جو چیستاں یا معمہ ہوتا ہے۔

صاحب ''کشاف القناع'' نے میراث میں مسئلہ ''اکدریہ'' کو ان مسائل میں مانا ہے جن کو معمہ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، دسوقی نے اس کی تعبیر ''الغاز'' سے کی ہے۔

فقہاء کے یہاں اگرچہ اس طرح کی چیزیں میراث کے مسائل میں پائی جاتی ہیں، اگرچہ بعض فقہاء (جیسے ابن نجیم) نے مستقل ایک باب ''فن الغاز'' کے نام سے قائم کیا ہے جس میں بہت سے مسائل کا تذکرہ کیا ہے، فقہ کے اکثر ابواب عبادات اور معاملات میں پائے جاتے ہیں [2]۔

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۰، ۴۱۱، الأشباہ لابن نجیم رص ۳۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۶۵، ۱/ ۵۸، ۳۳۹، حاشیۃ البیجوری علی ابن قاسم ۱/ ۱۹۶، کشاف القناع ۴/ ۴۱۰، الاختیار ۵/ ۱۳۰۔

معایات کی بعض مثالیں:

۲- حنفیہ میں ابن نجیم نے بہت سے فقہی ابواب میں کئی مثالیں ذکر کی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

نماز میں:

کون سی نماز، پانچ نمازوں کو فاسد کرتی ہے، اور کون سی نماز، پانچ نمازوں کو صحیح کر دیتی ہے؟

جواب: کوئی شخص کوئی نماز چھوڑ دے، اس کے بعد پانچ نمازیں، چھوٹی ہوئی نماز یاد رہتے ہوئے پڑھے، اب اگر چھوٹی ہوئی نماز کی قضا کر لے تو پانچوں نمازیں فاسد ہو جائیں گی، اور اگر ان کی قضا سے پہلے چھٹی نماز پڑھ لے تو پانچوں نمازیں صحیح ہو جائیں گی[1]۔

روزہ میں:

کون شخص ہے جو بلا عذر روزہ توڑ دے اور اس پر کفارہ نہ ہو؟۔

جواب: جو اکیلے چاند دیکھے اور قاضی اس کی گواہی رد کر دے[2]۔

زکاۃ میں:

وہ کون سا مال ہے جس میں زکاۃ واجب ہوئی، پھر سال گزرنے کے بعد ساقط ہو گئی اور مال ہلاک نہیں ہوا؟۔

جواب: ہبہ کیا ہوا مال اگر سال گزرنے کے بعد ہبہ کرنے والے کے پاس لوٹ آئے اور ہبہ کرنے والے پر بھی زکاۃ واجب نہیں ہوگی[3]۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ص ۳۹۵۔

(۲) سابقہ مراجع ر ص ۳۹۶۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۳۹۵۔

نکاح میں:

کون عورت ایک ہی دن میں تین شوہروں سے تین مہر وصول کرے گی؟

جواب: حاملہ عورت جس کو طلاق دی جائے، پھر وہ بچہ جنے تو اس کو مکمل مہر ملے گا، پھر وہ شادی کرے اور وطی سے قبل طلاق دی جائے پھر وہ شادی کرے اور شوہر مر جائے۔

ابن نجیم نے اس کے علاوہ طلاق، عتاق، ایمان، حدود، سیر، وقف، بیع، قضا اور شہادات میں الغاز (معمے) ذکر کئے ہیں[1]۔

۳- مالکیہ کے ذکر کردہ مسائل میں سے پانی کی پاکی اور ناپاکی کے بارے میں ان کا یہ قول ہے:

"قل للفقيه امام العصر قد مزجت۔

ثلاثة بإناء واحد نسبوا۔

لها الطهارة حيث البعض قدم أو۔

إن قدم البعض فالتنجيس ما السبب؟ (فقیہ امام عصر سے کہو: تین چیزیں ایک برتن میں مخلوط کر دی گئیں، اگر ان میں سے بعض کو مقدم کیا جائے اس پر طہارت کا حکم لگایا ہے، اور اگر بعض کو مقدم کیا جائے، تو نجاست کا حکم لگایا ہے تو اس کا سبب کیا ہے؟)

تین چیزوں سے مراد: پانی، شکر یا آٹا (یا کوئی بھی دوسری چیز) اور تھوڑی نجاست ہے۔

مسئلہ کی تشریح یہ ہے کہ اگر پانی میں تھوڑی نجاست، شکر یا آٹا یا کسی دوسری چیز کے اضافہ سے قبل گھل مل جائے، پھر شکر یا آٹے کا اضافہ ہو، تو جب تک پانی کا کوئی ایک وصف بدل نہ جائے پانی نجس نہیں ہوگا، یہاں نجاست پہلے پڑی ہے، لہذا وہ کسی دوسری چیز کے اضافہ سے قبل پانی میں حلول کر گئی، اس لئے پانی شپاک ہے۔

(۱) سابقہ مراجع ر ص ۳۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

لیکن اگر پانی میں شکر یا آٹے کا اضافہ کردیا جائے، پھر اس میں تھوڑی نجاست مل جائے تو پانی نجس ہوگا، یہاں شکر یا آٹا اس نجاست سے پہلے ہے جو پانی میں مل چکی ہے[۱]۔

مالکیہ کے ذکر کردہ مسائل میں سے ہی، جماعت کی نماز کے بارے میں ان کا یہ قول ہے: ایسا امام بتاؤ جو لوگوں کو نماز پڑھائے اور ان کو جماعت کا ثواب مل جائے اور امام کو کسی دوسری جماعت میں دوبارہ نماز پڑھنے کا اختیار ہو؟۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ اکثر فقہاء مالکیہ کے نزدیک جماعت کی فضیلت امام کو، امامت کی نیت کے بغیر اگرچہ دوران نماز ہو، نہیں ملتی، لہذا اگر کوئی اکیلے نماز شروع کرے، دوسرا آکر اس کی اقتداء کرے، اور اس پہلے شخص کو اس کا احساس نہ ہو تو جماعت کی فضیلت مقتدی کو ملے گی، امام کو نہیں، اسی وجہ سے جماعت کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے وہ دوسری جماعت میں دوبارہ نماز پڑھ سکتا ہے[۲]۔

۴ - شافعیہ کے ذکر کردہ مسائل میں نماز کے بارے میں ان کا یہ قول ہے:

ہمارے یہاں ایک شخص ہے جو سنت کی خاطر لوٹا تو اس پر فرض لازم ہوگیا، مسئلہ کی تشریح یہ ہے کہ سجدۂ سہو سنت ہے، اور اس کا وقت سلام سے پہلے ہے، اب اگر نمازی بھول کر سلام پھیر دے، اور عرف کے لحاظ سے فاصلہ مختصر ہو تو وہ دوبارہ نماز پڑھنے کے ارادہ کے بعد سجدہ کرسکتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نماز سے باہر نہیں ہوا، لہذا اگر اس کو کسی رکن کے چھوڑنے کا شک ہوجائے تو سجدہ سے پہلے اس کی تلافی کرنا اس پر واجب ہوگا، اسی وجہ سے معمہ کے طور پر کہا جاتا ہے: سنت کی خاطر لوٹا اور اس پر فرض لازم ہوگیا[۳]۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۸۔
(۲) سابقہ مراجع ۱/ ۳۳۹۔
(۳) حاشیۃ البیجوری ۱/ ۱۹۶۔

۵ - حنابلہ کی ذکر کردہ مثالوں میں سے طہارت کے بارے میں ان کا قول ہے:

یہ معمہ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے: انسان کے جسم پر خون باقی رہنا مستحب ہے، اس کی تشریح یہ ہے کہ یہ معلوم ہے کہ خون نجس ہے، اس کو زائل کرنا واجب ہے، لیکن انہوں نے کہا: شہید کا خون پاک ہے یا ناپاک؟ مختلف فیہ ہے، لیکن دونوں ہی قول کے مطابق اس پر خون کا باقی رہنا مستحب ہے، اس کو دور نہیں کیا جائے گا[۱]۔

میراث کے بعض مسائل:

۶ - الف۔ امام محمد بن حسن نے کہا: ایک شخص چند لوگوں کے پاس آئے جو آپس میں میراث تقسیم کر رہے ہوں اور کہے: تقسیم نہ کرو، کیونکہ کہ میری ایک غیر حاضر بیوی ہے، اگر وہ زندہ ہوگی تو وہی وارث ہوگی، میں وارث نہیں ہوں گا، اور اگر مرچکی ہوگی تو میں وارث ہوں گا۔

جواب: ایک عورت مرجائے اور اپنے پیچھے: ماں، دو حقیقی بہنیں، ایک اخیافی بہن، اور ایک علاتی بھائی جو اس کی اخیافی بہن کا شوہر ہو چھوڑے، تو دونوں بہنوں کو دو تہائی، ماں کو چھٹا حصہ، اور اگر اخیافی بہن زندہ ہو تو اس کو چھٹا حصہ ملے گا، اور اس کے شوہر کے لئے کچھ نہیں بچے گا، اس لئے کہ وہ عصبہ ہے، کیونکہ وہ علاتی بھائی ہے، اور اگر وہ مرچکی ہو تو اس کے شوہر کو باقی ملے گا جو چھٹا حصہ ہے، اس لئے کہ وہ عصبہ ہے[۲]۔

ب۔ کوئی عورت کچھ لوگوں کے پاس آئے جو میراث تقسیم کر رہے ہوں اور کہے: تقسیم نہ کرو، اس لئے کہ میں حاملہ ہوں، اگر مجھے

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۹۱، الفروع ۱/ ۲۵۲۔
(۲) الاختیار ۵/ ۱۳۰۔

لڑکا پیدا ہوگا تو وہ وارث ہوگا، اور اگر لڑکی پیدا ہوگی تو وارث نہیں ہوگی۔

صورت مسئلہ: ایک شخص مرجائے اور دو بیٹیاں، چچا اور اپنے بھائی کی حاملہ بیوی چھوڑے، اب اگر وہ لڑکا جنے تو وہ اس کا بھتیجہ ہوگا جو عصبہ ہوگا، چچا پر مقدم ہوگا اور وہ وارث ہوگا، اور اگر وہ عورت لڑکی جنے تو یہ بھتیجی ہوگی جو ''ذوی الارحام'' میں سے ہوگی اور وارث نہ ہوگی۔

اگر وہ عورت کہے: اگر لڑکا جنوں تو وہ وارث نہ ہوگا اور اگر لڑکی جنوں تو وہ وارث ہوگی۔

صورت مسئلہ: ایک عورت مرجائے اور شوہر، ماں، دو اخیافی بہنیں، اور باپ کا حمل چھوڑے، اگر باپ کی بیوی لڑکی جنے تو یہ مرنے والی کی علاتی بہن ہوگی، لہذا ماں کے لئے چھٹا حصہ، شوہر کے لئے آدھا، علاتی بہن کے لئے آدھا اور دونوں اخیافی بہنوں کے لئے تہائی حصہ ہوگا، اصل مسئلہ چھ سے ہوگا اور اس کا عول نو ہوگا، اور اگر وہ لڑکا جنے تو شوہر کے لئے آدھا، ماں کے لئے چھٹا حصہ، اخیافی بہن بھائیوں کے لئے تہائی اور لڑکے کے لئے کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ عصبہ ہوگا[1]۔

ج- میراث میں بطور معمہ کے پیش کئے جانے والے مسائل میں: ''مسئلہ اکدریہ'' ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: چار افراد ایک مردہ کے مال کے وارث ہوئے، ان میں سے ایک نے تہائی مال لیا، دوسرے نے باقی کا تہائی، تیسرے نے باقی کا تہائی اور چوتھے نے باقی ماندہ۔

مسئلہ یہ ہے: شوہر، ماں، بہن اور دادا ہوں، شوہر کے لئے آدھا، ماں کے لئے تہائی، بہن کے لئے نصف اور دادا کے لئے چھٹا حصہ ہوگا، مسئلہ کا عول ستائیس ہوگا، شوہر کے لئے نو، ماں کے لئے چھ، دادا کے لئے آٹھ، اور بہن کے لئے چار ہوگا[1]۔

د- مسئلہ دیناریہ: اس کو معمہ کے طور پر پیش کرتے ہوئے کہا جاتا ہے: ایک شخص نے چھ سو دینار اور سترہ مرد و عورت وارث چھوڑے، ان میں سے ایک وارث کو صرف ایک دینار ملے گا، مسئلہ یہ ہے: بیوی، دادی، دو بیٹیاں، بارہ بھائی، ایک حقیقی بہن ہوں اور ترکہ چھ سو دینار ہو، دادی کو چھٹا حصہ (سو دینار)، دونوں بیٹیوں کو دو تہائی (چار سو دینار)، بیوی کو آٹھواں حصہ (پچھتر دینار) ملے گا، پچیس دینار باقی رہے گا، ہر ایک بھائی کو دو دینار اور بہن کو ایک دینار ملے گا[2]۔

معتوہ

دیکھئے: عتہ۔

معدل

دیکھئے: تزکیہ۔

(۱) الاختیار ۵/ ۱۳۰۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۶۴، ۵۶۵، کشاف القناع ۴/ ۴۱۰۔

(۲) الاختیار ۵/ ۱۳۰۔

معدن

تعریف:

۱- معدن لغت میں: کسی بھی چیز کی وہ جگہ جس میں اس کی اصل اور اس کا مرکز ہو، اور جوہر، یعنی سونا وغیرہ نکالنے کی جگہ [(۱)]۔

اصطلاح میں ابن ہمام نے کہا: اصل میں معدن کے معنی جگہ ہے، البتہ اس میں ٹھہراؤ ہونے کی قید ہے، پھر اس کا استعمال ان اجزاء کے لئے مشہور ہو گیا جن کو اللہ تعالی نے زمین میں پیدا کیا ہے، یہاں تک کہ اس لفظ سے بلا قرینہ ابتداء میں ذہن اس معنی کی طرف منتقل ہونے لگا [(۲)]۔

بہوتی نے کہا: ''معدن'' زمین سے پیدا ہونے والی ہر وہ چیز جو زمین کی جنس سے نہ ہو اور نبات نہ ہو [(۳)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- کنز

۲- کنز کے معانی میں: زیر زمین دفن کیا ہوا مال ہے، اس کی جمع ''کنوز'' ہے، جیسے فلس کی جمع فلوس ہے۔

اس کا ایک معنی: ذخیرہ کرنا بھی ہے، کہا جاتا ہے: "كنزت التمر في وعائه أكنزه" (برتن میں کھجور جمع کرنا) [(۱)]۔

اصطلاح میں کنز: وہ مال جس کو انسانوں نے زمین میں دفن کیا ہو [(۲)]۔

معدن اور کنز میں فرق: معدن وہ ہے جس کو اللہ نے زمین میں پیدا کیا، اور کنز انسانوں کے عمل سے دفن کیا ہوا مال ہے۔

ب- رکاز:

۳- رکاز لغت میں: جس کو اہل جاہلیت نے دفن کیا ہو، گویا اس کو زمین میں گاڑ دیا گیا ہے، یہ "رکز یرکز رکزا" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ثابت ہونا، ٹھہرنا، یا ''رکز'' (بمعنی پوشیدہ ہونا) سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: ''رکزت الرمح'' اس کی اصل کو چھپا دینا، گاڑنا [(۳)]۔

اصطلاح میں: رکاز وہ مال جو جاہلیت کے دور سے دفن کیا ہوا پایا جائے، یہ جمہور فقہاء کا قول ہے۔

حنفیہ نے کہا: رکاز ایسا مال ہے جس کو زمین کے نیچے گاڑ دیا گیا ہو، خواہ خالق نے گاڑا ہو یا مخلوق نے، ان کے نزدیک رکاز میں معدن اور کنز دونوں داخل ہیں، لہذا رکاز دونوں کا نام ہے [(۴)]۔

ربط: جمہور فقہاء کے نزدیک ''رکاز''، ''معدن'' کے خلاف ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکاز معدن سے عام ہے، کیونکہ رکاز معدن اور کنز دونوں کو کہا جاتا ہے۔

---

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۷۸ طبع دار إحياء التراث العربی۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۲۲۲، المغنی ۳/ ۲۴ طبع الریاض۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط، مختار الصحاح۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۶۵، تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷، البنایۃ شرح الہدایۃ ۳/ ۱۳۸۔

(۳) القاموس المحیط، مختار الصحاح، المصباح المنیر مادہ: ''رکز''۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۳، ۴۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۳۹، تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۷، البنایہ شرح الہدایہ ۳/ ۱۳۸، المجموع ۶/ ۱، المغنی ۳/ ۱۸۔

معادن کی انواع:

۴- حنفیہ اور بعض حنابلہ نے معادن کی تین قسمیں کی ہیں، اور یہ ان کی جنس کے لحاظ سے ہے، انہوں نے کہا: آگ سے ڈھلنے والا، سیال اور جو نہ ڈھلنے والا ہو اور نہ سیال ہو۔

الف۔ ڈھلنے والا، جیسے سونا، چاندی، لوہا، رانگہ، تانبا اور پیتل وغیرہ، معادن کی اس قسم کو پیٹنا، اور بڑھانا ممکن ہے، اس سے معدنی چادریں اور تار وغیرہ بنائے جاتے ہیں۔

ب۔ سیال جیسے تارکول اور تیل۔

ج۔ جو نہ ڈھلنے والا ہو، نہ سیال، جیسے چونا، گچ، جواہرات، یاقوت، موتی، فیروزہ اور سرما، اس قسم کو پیٹنا اور بڑھانا ممکن نہیں، اس لئے کہ یہ سخت ہوتی ہے [1]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے معادن کی (ان کو نکالنے کے لحاظ سے) دو قسمیں کی ہیں:

الف۔ ظاہر معدن: جو بلا کسی کوشش کے نکلے، ہاں صرف اس کو حاصل کرنے میں کوشش ہو، جیسے تیل اور گندھک۔

ب۔ باطنی معدن: جو کوشش کے بغیر نہ نکلے جیسے سونا چاندی، لوہا اور تانبا [2]۔

معادن سے متعلق احکام:

معادن کی ملکیت:

۵- معادن کی ملکیت کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ نے کہا: اگر سونے یا چاندی یا لوہے یا پیتل یا رانگ کا معدن خراجی یا عشری

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۴، ۱۸۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۴، فتح القدیر ۱/ ۱۷۹، الإنصاف ۳/ ۱۱۹، ۱۲۰۔

(۲) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۱/ ۱۸۱، ۱۸۲، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۲۳۵، ۲۳۶۔

زمین میں پایا جائے تو اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا، اور باقی اس کے پانے والے کا ہوگا، اور یہی حکم اس وقت ہوگا جب جنگل میں پایا جائے جو نہ عشری ہے نہ خراجی، رہا سیال معدن، جیسے تارکول اور تیل اور جو نہ ڈھلنے والا ہے نہ سیال ہے، جیسے چونا، گچ اور جواہرات، تو ان میں کچھ نہیں ہوگا، وہ سارا پانے والے کا ہوگا۔

اگر اپنے گھر میں معدن پائے تو اس میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ہوگا، صاحبین نے کہا: اس میں پانچواں حصہ ہوگا باقی پانے والے کا ہوگا۔

اگر اپنی زمین میں معدن پائے تو اس میں امام ابوحنیفہ سے دو روایات ہیں: اصل کی روایت میں: واجب نہیں ہوگا "جامع صغیر" کی روایت میں واجب ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان دار الحرب میں ایسی زمین میں معدن پائے جو کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ پانے والے کا ہوگا، اس میں پانچواں حصہ نہیں ہوگا، اور اگر ان میں سے کسی کی ملکیت زمین میں معدن پائے اور ان کے یہاں امان لے کر داخل ہو تو اسے ان کو لوٹا دے گا، اور اگر اسے نہ لوٹائے، اور اس کو نکال کر دار الاسلام میں لے آئے تو وہ اس کی ملکیت ہوگی، البتہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، اس کی صورت یہ ہے کہ اس کو صدقہ کردے۔

اور اگر امان لئے بغیر ان کے یہاں جائے تو یہ معدن اس کا ہوگا، اس میں پانچواں حصہ نہیں ہوگا [1]۔

انہوں نے کہا: امام کے لئے جائز نہیں کہ ظاہر معادن جن سے مسلمان بے نیاز نہ ہوں کسی کو جاگیر میں دے، اور یہ وہ ہیں جن میں اللہ کی طرف سے رکھا ہوا جوہر، زمین کے جواہر میں نمایاں ہو، جیسے

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۸۰ طبع دار احیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۵، ۴۶، تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۵۔

نمک، سرمہ، تارکول اور تیل کے معادن، لہذا اگر امام ان ظاہر معادن کو جاگیر میں دے دے تو ان کے جاگیر دینے کا کوئی حکم نہیں ہوگا، بلکہ جسے جاگیر میں دیا ہے وہ اور دوسرا شخص برابر ہے، اور اگر جاگیر دار لوگوں کو روکے تو وہ اپنے روکنے میں تعدی کرنے والا ہوگا، اور جو اس نے لے لیا ہے اس کا مالک ہوگا، اس لئے کہ زیادتی، منع کرنا ہے، لینا نہیں، اس کو منع کرنے سے روکا جائے گا، اور اس کو اس میں لگاتار کام کرنے سے باز رکھا جائے گا، مبادا اس کی جاگیر میں صحیح ہونے کا شبہ پیدا ہوجائے یا اس کی طرف سے مضبوط ملکیتوں کے حکم میں ہوجائے [1]۔

ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے: معادن کا معاملہ امام کے ہاتھ میں ہے، وہ ان میں مصلحت کے مدنظر تصرف کرے گا، یہ اس زمین کے تابع نہیں جہاں پائے جائیں، خواہ مملوک زمین ہو یا غیر مملوک، امام اسے کسی ایسے شخص کو جاگیر میں دے سکتا ہے جو حسب رائے اس میں کام کرے، خواہ یہ جاگیر دار کی زندگی بھر کے لئے ہو یا کسی معین مدت کے لئے، لیکن وہ اس کی اصل کا مالک نہیں ہوگا، اور بہر حال اس سے زکاۃ لی جائے گی، جیسا کہ رسول اللہ علیہ السلام کے بارے میں وارد ہے کہ آپ نے بلال بن حارث مزنی کو فرع کے مضافات میں ''قبلیہ'' کے معادن جاگیر میں دے دیئے تھے، اور ان معادن سے صرف زکاۃ لی جاتی تھی [2]، البتہ اگر معادن ایسے لوگوں کی زمین میں ہوں جن پر انہوں نے صلح کی ہو تو یہ اس کے زیادہ حقدار ہوں گے، اس میں جیسے چاہیں معاملہ کریں، اور اگر وہ مسلمان ہوجائیں تو اس کا معاملہ امام کے پاس لوٹ آئے گا، یہ ابن قاسم کی رائے ہے، اور امام

(۱) الدر المختار ۵/ ۲۷۸، ۲۷۹۔

(۲) حدیث: ''أنه أقطع بلالا......'' کی روایت ابو داؤد (۳/ ۴۳۵ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر) نے کی ہے۔

مالک سے ان کی روایت ہے، اس لئے کہ زیر زمین معادن میں موجود سونا چاندی، ان اراضی کے مالکین کی ملکیت سے بہت پہلے کے ہیں، لہذا زمین کی ملکیت کی وجہ سے ان میں ان کی ملکیت نہیں آئے گی، کیونکہ یہی اس فرمان باری کا ظاہر ہے: ''إِنَّ الْأَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ'' [1] (زمین اللہ ہی کی ہے وہ جس کو چاہیں اپنے بندوں میں سے اس کا مالک بنادیں)، اس طرح کے ظاہر سے یہ بات واجب ہے کہ زیر زمین پائے جانے والے سونے چاندی کے معاون تمام مسلمانوں کے لئے ان اموال کے درجہ میں جن پر گھوڑے یا اونٹ نہیں دوڑائے گئے غنیمت ہوں [2]۔

مالکیہ کے یہاں دوسرا قول: یہ اس زمین کے تابع ہیں جہاں پائے جائیں، لہذا اگر آزاد زمین میں یا زبردستی فتح کی گئی زمین میں یا بیابان میں ہوں جو کسی کی ملکیت میں نہیں تو ان کا معاملہ امام کے ہاتھ میں ہوگا، کسی کو جاگیر میں دے دے جو ان میں کام کرے، یا مسلمانوں کی جماعت کے مفاد میں، ان میں کام کرنے پر لوگوں سے جائز مقدار پر معاملہ کرلے، اور بہر حال ان میں سے زکاۃ لے گا، اور اگر معادن مملوکہ زمین میں ہوں تو یہ مالک زمین کی ملکیت ہے، اس میں وہ سب کچھ کرے گا جو مالک اپنی ملکیت میں کرتا ہے، اور اگر صلح کی زمین میں ہو تو صلح والے ان کے زیادہ حقدار ہوں گے، البتہ اگر وہ مسلمان ہوجائیں تو ان کی ہوجائے گی، یہ سحنون کا قول ہے اور ابن مواز کی کتاب میں اسی کے مثل امام مالک کا قول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب سونا چاندی زمین میں ثابت ہیں تو یہ مالک زمین کے ہوں گے، اس گھاس اور درخت کے درجہ میں جو اس میں اگیں [3]۔

(۱) سورۂ اعراف/ ۱۲۸۔

(۲) المقدمات لابن رشد ۱/ ۲۲۴، ۲۲۶ طبع مطبعۃ السعادۃ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۸۷، القوانین الفقہیہ ص ۷۰۔

(۳) المقدمات لابن رشد ۱/ ۲۲۵۔

شافعیہ نے کہا: ظاہر معدن، احیاء (آبادکاری) کے ذریعہ ملکیت میں نہیں آتا، اور نہ گھیرا بندی یا اقطاع (جاگیر دینے) سے اس میں کوئی خصوصی اختیار ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ لوگوں کی مشترک چیز ہے، جیسے پانی اور گھاس، نیز اس لئے کہ "**سأله الأبيض بن حمال أن يقطعه ملح مأرب فأراد أن يقطعه أو قال (الراوي) أقطعه إياه فقيل له: إنه كالماء العد (أي العذب) قال: فلا إذن**"[1] (ابیض بن حمال نے رسول اللہ ﷺ سے درخواست کیا کہ مأرب کا نمک ان کو جاگیر میں دے دیں تو آپ ﷺ نے ان کو جاگیر میں دینا چاہا، یا بقول راوی اسے ان کو جاگیر میں دے دیا، آپ ﷺ سے عرض کیا گیا: یہ میٹھے پانی کی طرح ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: تب تو نہیں)، "اقطاع تملیک" (مالک بنانے کے طور پر دینے) اور "اقطاع ارفاق" (فائدہ اٹھانے کے لئے دینے) میں کوئی فرق نہیں، اس میں زرکشی کا اختلاف ہے، انہوں نے ممانعت کو پہلی صورت کے ساتھ مقید کیا ہے۔

جو معدن سے لے گا تو اپنی ضرورت کے بقدر لے گا، اور اگر اس کے پاس آنے والے دو آدمیوں کی ضرورت پوری نہ ہو سکے تو پہلے آنے کی وجہ سے پہلے آنے والے کو مقدم رکھا جائے گا، اور ضرورت کے سلسلہ میں اس طرح کی چیز میں عرف وعادت کے تقاضے کو دیکھا جائے گا، ایک قول ہے: اگر وہ فقر یا مسکنت دور کرنے کی غرض سے لے رہا ہو تو ایک سال یا اکثر عمر کی کفایت کے بقدر لینے دیا جائے گا، اور اگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کا مطالبہ کرے تو اصح یہ ہے کہ اس کو ڈرایا جائے گا اگر زیادہ لینے میں اس کی مزاحمت ہو، اس لئے کہ اس کا اس پر جم جانا گھیر لینے کی طرح ہے۔

دوم: جتنا جی چاہے لے لے، اس لئے کہ وہ پہلے آیا ہے۔

اگر دونوں ایک ساتھ اس پر آئیں، اور اس میں سے حاصل دونوں کی ضرورت کے لئے کافی نہ ہو، اور پہلے لینے میں دونوں میں نزاع ہو تو اصح قول میں، دونوں میں قرعہ اندازی ہوگی، اس لئے کہ کسی کو ترجیح نہیں، دوسرا قول ہے: امام اپنے اجتہاد سے جس کو زیادہ حاجت مند سمجھے اس کو مقدم کرے گا، سوم: اس کی پیداوار کو دونوں میں تقسیم کرنے کے لئے کسی کو مقرر کیا جائے گا۔

باطنی معدن، اظہر قول میں ملکیت میں لینے کے ارادہ سے کھدائی کرنے اور کام کرنے سے ملکیت میں نہیں آتا، دوسرا قول: اگر ملکیت میں لینے کا وہ قصد کرے تو ملکیت میں آجائے گا۔

جو کسی غیر آباد زمین کو آباد کرے اور اس میں کوئی باطنی معدن ظاہر ہو جائے، جیسے سونا تو یقیناً وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس لئے کہ آبادکاری کے ذریعہ وہ سارے اجزاء کے ساتھ زمین کا مالک ہوا، اور اگر اس کو معلوم ہو کہ آباد کئے ہوئے ٹکڑے میں کوئی معدن ہے، اور وہ اس پر گھر بنالے تو اس میں دو قول ہیں: اول: راجح ملکیت کا نہ ہونا ہے، اس لئے کہ قصد وارادہ فاسد ہے، اور یہی معتمد ہے، دوم: وہ اس کا قطعی طور پر مالک ہو جائے گا۔

اگر اس کی آباد کی ہوئی زمین میں پایا جانے والا معدن ظاہر ہو، اگر اس میں کسی کوشش کی ضرورت کے بغیر اس کے ظاہر ہونے کے سبب اس کو اس کا علم ہو تو آبادکاری کے ذریعہ وہ اس کا مالک نہیں ہوگا، لیکن اگر اس کو اس کا علم نہ ہو تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اور یہی معتمد ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: جامد معادن، اس زمین کے ملکیت میں آنے سے

---

(۱) حدیث: "إقطاع الأبيض بن حمال......" کی روایت شافعی نے الأم (۴۲/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اور یحیی بن آدم نے (الخراج ص ۱۱۰ طبع السلفیہ) میں کی ہے، اور احمد شاکر نے اس پر اپنے حاشیہ میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۲، ۳۷۳۔

جن میں وہ پائے جائیں ملکیت میں آجاتے ہیں، اس لئے کہ یہ زمین کا جزء ہیں، جیسے مٹی اور جما ہوا پتھر، روایت میں ہے کہ "أن رسول الله ﷺ أقطع بلال بن الحارث المزني أرض كذا من مكان كذا إلى كذا وما كان فيها من جبل أو معدن، قال: فباع بنو بلال من عمر بن عبد العزيز أرضا فخرج فيها معدنان، فقالوا: إنما بعناك أرض حرث و لم نبعك المعدن، وجاء وا بكتاب القطيعة التي قطعها رسول الله ﷺ لأبيهم في جريدة، قال: فجعل عمر يمسحها على عينيه، و قال لقيمه: انظر ما استخرجت منها وما أنفقت عليها فقاضهم بالنفقة ورد عليهم الفضل"[1] (رسول اللہ ﷺ نے بلال بن حارث مزنی کو، فلاں زمین، فلاں جگہ سے فلاں جگہ تک اور اس میں پائے جانے والے پہاڑ اور معدن کو جاگیر میں دے دیا، راوی نے کہا: چنانچہ بنو بلال نے عمر بن عبدالعزیز کے ہاتھ ایک زمین فروخت کی تو اس میں دو معدن نکلے، تو ان لوگوں نے کہا: ہم نے آپ سے صرف کھیتی کی زمین فروخت کی ہے، ہم نے آپ کو معدن فروخت نہیں کیے، اور وہ جاگیر نامہ لے آئے جو انہیں رسول اللہ ﷺ نے ان کے والد کو ایک کھجور کی ٹہنی پر عطاء کیا تھا، راوی نے کہا: حضرت عمر اس کو اپنی آنکھوں پر پھیرنے لگے، اور اپنے نگران سے کہا: دیکھ لو! تم نے اس میں سے کیا نکالا اور اس پر کیا خرچ کیا، چنانچہ خرچہ کے بقدر منہا کر کے باقی ان کو واپس کردو)، لہذا جو معدن اپنی ملکیت میں یا غیر آباد زمین میں پائے، وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اور کسی غیر آباد زمین میں موجود معدن کے پاس دو آدمی پہنچے تو پہلے پہنچنے والا اس کا زیادہ حق دار ہوگا جب تک اس میں کام کرتا رہے، اور

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ أقطع بلال بن الحارث المزني......" کی روایت ابوعبید نے الأموال (ص ۴۲۳) میں کی ہے۔

جب وہ کام چھوڑ دے تو دوسرے کے لئے اس میں کام کرنا جائز ہوگا، اور جو کسی مملوکہ جگہ میں پائے جس کے مالک کا پتہ معلوم ہو تو وہ اس جگہ کے مالک کا ہوگا۔

رہے جاری رہنے والے معادن تو یہ بہر حال مباح ہیں، البتہ دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر جانا مکروہ ہے، اور جس زمین میں پائے جائیں ان پر ملکیت ملنے سے یہ ملکیت میں آجاتے ہیں، اس لئے کہ یہ زمین کی افزائش اور اس کے تابع ہیں، لہذا زمین کے مالک ہوں گے، جیسے مملوکہ درخت کی شاخیں اور اس کا پھل۔

نیز اس لئے کہ جاری و سیال معادن، پانی پر قیاس کرتے ہوئے مباح ہیں، دونوں میں قدر مشترک سیلان اور روانگی ہے، تو جس طرح پانی اس فرمان نبوی ﷺ کی وجہ سے مباح ہے کہ "المسلمون شركاء في ثلاث: الكلأ، و الماء، والنار"[1] (مسلمان تین چیز میں شریک ہیں: گھاس، پانی اور آگ)، اسی طرح سیال و جاری معادن مباح ہوں گے[2]۔

معدن میں واجب:

۶ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ ڈھلنے والے معدن، جیسے سونا چاندی، لوہا، رانگہ، تانبا اور پیتل میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، خواہ اس کو کوئی آزاد نکالے یا غلام، یا ذمی، یا بچہ، یا عورت، اور باقی ماندہ پانے والے کا ہوگا۔

خواہ عشری زمین میں پائے یا خراجی زمین میں، اور پارہ میں پانچواں حصہ واجب ہوگا۔

(۱) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے ایک مہاجر سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۸، ۲۹ طبع ریاض۔

رہا سیال معدن، جیسے تارکول اور تیل، اور جو ڈھلنے والا اور سیال نہ ہو جیسے چونا، گچ، جواہرات اور یاقوت تو ان میں کچھ واجب نہیں ہوگا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اپنے گھر یا اپنی زمین میں جو معدن پائے اس میں پانچواں حصہ واجب نہیں ہوگا، صاحبین نے کہا: اس میں واجب ہوگا[1]۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ پانچواں حصہ تھوڑے اور زیادہ میں واجب ہوگا، اس میں نصاب شرط نہیں، اس لئے کہ نصوص نصاب کی شرط سے خالی ہیں، لہذا کسی نقلی دلیل کے بغیر اس کی شرط لگانا جائز نہیں ہوگا۔

ان کے نزدیک پانچواں حصہ واجب ہونے کے لئے سال گزرنا شرط نہیں ہے[2]۔

انہوں نے کہا: جو معدن ملتا ہے وہ غنیمت ہے، اور غنیمت میں پانچواں حصہ فقراء کا حق ہے۔

اگر اس کو پانے والا خود حاجت مند ہو، اس پر بہت زیادہ دین ہو، اور پانچ حصوں میں سے باقی ماندہ حصے کے ذریعہ وہ مال دار نہ ہو، اور امام مناسب سمجھے کہ وہ پانچواں حصہ بھی اس کو دے دے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ پانچواں حصہ فقراء کا حق ہے، اور اس کو پانے والا فقیر ہے تو یہ حق، اپنے حق دار میں صرف ہوگا، لہذا جائز ہوگا[3]۔

مالکیہ نے کہا: سونے چاندی کے معدن میں زکاۃ واجب ہوگی، دوسرے میں نہیں۔

باجی نے کہا: صرف اس کے نکالنے سے اس میں زکاۃ واجب ہوگی، بعض نے کہا: اس کو مٹی سے صاف کرنے کے بعد زکاۃ واجب

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۴، ۱۸۵۔

(۲) حاشیۃ الشلبی بہامش تبیین الحقائق ۱/ ۲۸۸۔

(۳) شرح السیر الکبیر ۵/ ۲۱۷۳، دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/ ۶۸، ۷/ ۱۲۴، ۱۲۵۔

ہوگی، بشرطیکہ نکالنے والا زکاۃ کا اہل ہو، اور وہ نصاب، یعنی بیس دینار یا دوسو درہم کے برابر ہو اور وہ اہل زکاۃ ہو، یعنی آزاد اور مسلمان ہو، ابن حاجب نے اسی پر اقتصار کیا ہے، ایک قول ہے اس میں آزادی یا اسلام کی شرط نہیں ہوگی۔

ایک اصل کو سونا ہو یا چاندی ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا اگر وہ اصل متصل ہو، اگر چہ اس میں کام کرنے میں دیر تک انقطاع ہو جائے، خواہ یہ انقطاع اختیاری ہو یا اضطراری، جیسے آلہ کا بگڑ جانا یا کام کرنے والے کا مریض ہونا۔

البتہ متفرق جگہوں کے معادن میں ایک جگہ سے نکلنے والے کو دوسری جگہ سے نکلنے والے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، اگر چہ ایک وقت میں، ایک جنس یا دو جنس کے نکلیں، راجح مذہب یہی ہے، کسی دوسری اصل کو ایک معدن میں اس اصل کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا جس میں وہ پہلے کام کر رہا تھا، ہر ایک اصل کو علاحدہ مانا جائے گا، اب اگر اس میں سے نصاب کے بقدر حاصل ہو تو اس کی زکاۃ دے گا، پھر اس کے بعد اس سے جو نکلے اس کی زکاۃ دے گا اگر چہ تھوڑا ہو، اور خواہ کام لگا تار ہو یا اس میں انقطاع ہو جائے، اور نادر الوجود عین (سونے چاندی کا وہ خالص ٹکڑا جس کو صفائی کی ضرورت نہیں پڑتی) میں مطلقاً پانچواں حصہ ہوگا، خواہ اس کو پانے والا آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا کافر، وہ نصاب کے برابر ہو یا نہ ہو[1]۔

شافعیہ نے کہا: معدن میں زکاۃ کے وجوب پر امت کا اجماع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلال بن حارث مزنی کو قبلیہ کے معادن جاگیر میں دیئے اور ان سے زکاۃ لی، اور جس پر واجب ہوگی اس کا آزاد، مسلمان ہونا شرط ہے، اسی طرح نکالا گیا حصہ سونے

(۱) الخرشی ۲/ ۲۰۸، ۲۰۹، الدسوقی ۱/ ۴۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المنتقی للباجی ۲/ ۱۰۳، ۱۰۴۔

چاندی کے نصاب کے بقدر ہونا شرط ہے، البتہ سونے چاندی کے علاوہ جیسے لوہا اور رانگ وغیرہ میں زکاۃ نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ان اموال میں نہیں جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے اور جو نصاب سے کم پائے اس پر زکاۃ لازم نہیں ہوگی، اس لئے کہ نصاب سے کم میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس کا تعلق زمین سے حاصل ہونے والی چیز سے ہے، لہذا اس میں عشر کی طرح نصاب کا اعتبار ہوگا، اور اگر کئی دفعہ میں نصاب کے بقدر پائے اور کام کرنے اور حصول میں انقطاع نہ ہو تو نصاب کی تکمیل میں ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا، اسی طرح اگر کسی عذر کی وجہ سے کام منقطع کردے تو ملایا جائے گا)، اور اظہر قول کے مطابق معدن کا حق ملنے سے ہی واجب ہوجائے گا، اس میں سال گزرنے کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ سال گزرنا افزائش مکمل ہونے کے لئے مقصود ہوتا ہے، اور یہ پائے جانے کے ساتھ افزائش تک پہنچ جاتا ہے، لہذا اس میں سال گزرنے کا اعتبار نہیں، جیسے عشری چیز، ''البویطی'' میں کہا: سال گزرنے سے پہلے واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسے مال کی زکاۃ ہے جس میں بار بار زکاۃ ہوتی ہے، لہذا اس میں سال گزرنے کا اعتبار ہوگا، جیسے دوسرے اموال زکاۃ۔

زکاۃ کتنی واجب ہوگی، اس میں چند مشہور اقوال ہیں، صحیح قول یہ ہے کہ چالیسواں حصہ واجب ہوگا، ماوردی نے کہا: یہی ''الأم اور الإملاء'' میں امام نے اس کی صراحت کی ہے، ایک قول ہے: اس میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس میں پائے جانے پر زکاۃ واجب ہوتی ہے، لہذا اس کی زکاۃ پانچواں حصہ مقرر کیا جائے گا۔

قول سوم: اگر اس کو بلا مشقت حاصل کرے تو اس میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، اور اگر بہ مشقت حاصل کرے تو اس میں چالیسواں حصہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو زمین سے حاصل ہونے والی چیز سے متعلق ہے، لہذا اس کی مقدار خرچے کے لحاظ سے الگ الگ ہوگی، جیسے کھیتی کی زکاۃ۔

حق کو نکالنا علاحدہ کرنے کے بعد واجب ہوگا۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب ہے کہ معدن پانے والے سے جو حق لیا جاتا ہے وہ زکاۃ ہے، خواہ ہم کہیں کہ اس میں پانچواں حصہ واجب ہوگا یا چالیسواں، ایک قول ہے: اگر چالیسواں کہا جائے تو یہ زکاۃ ہے، ورنہ پھر دو اقوال ہیں: اصح قول: یہ زکاۃ ہے، دوم: اس کو غنیمت کے پانچویں حصہ کے پانچویں حصہ کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا۔

شافعیہ نے کہا: مذکورہ بالا زکاۃ معدن میں واجب ہے، خواہ اس کو غیر آباد زمین سے حاصل کرے یا اپنی مملوکہ زمین سے، جس کی تفصیل اوپر آچکی ہے [1]۔

حنابلہ نے کہا: زکاۃ اس معدن میں واجب ہے جو زمین سے نکلے، اس میں تخلیقی طور پر ہو، زمین کی جنس سے نہ ہو، اور اس کی قیمت ہو، جیسے سونا، چاندی، یاقوت، بلور اور سنگ سرمہ وغیرہ، اسی طرح سیال معادن، جیسے تارکول، تیل اور گندھک وغیرہ، اس لئے کہ فرمان باری تعالی عام ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ، وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ" [2] (اے ایمان والو! جو تم نے کمایا ہے اس میں سے عمدہ چیزیں خرچ کرو اور اس میں سے (بھی) جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)۔

نیز اس لئے کہ یہ معدن ہے، لہذا زکاۃ اس سے برآمد ہونے والے سے متعلق ہوگی، جیسے اثمان، نیز اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے کہ

(۱) المجموع ۶/ ۷۵، ۸۹۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۶۷۔

اگراس کوغنیمت میں حاصل کرے تواس پراس کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، لہذا جب اس کو معدن سے نکالے گا تو سونے کی طرح زکاۃ واجب ہوگی۔

معدن میں واجب چالیسواں حصہ ہے، اوراس کی نوعیت یہ ہے کہ وہ زکاۃ ہے، اس کی دلیل بلال بن حارث مزنی کی سابقہ روایت ہے [۱]، نیز اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو مال دار قرابت داروں پر حرام ہے، لہذا یہ زکاۃ ہوگی، جیسے اثمان میں واجب حصہ، اور واجب کا نصاب بیس مثقال سونا، دوسو درہم چاندی یا ان کے علاوہ میں اس کی قیمت ہے۔

معدن میں زکاۃ کے وجوب کا وقت، اس کو حاصل کرنے کا وقت ہے، اس کے لئے سال کا اعتبار نہیں، اور نصاب کی تکمیل کی جائے گی [۲]۔

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ ۵ پر گذر چکی ہے۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۶۱۷، ۶۱۹۔

سمندری معادن میں واجب:

۷-سمندری معادن میں کیا واجب ہے؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے:

مالکیہ، شافعیہ، حنفیہ میں امام ابوحنیفہ و امام محمد اور بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ سمندر کے معادن میں کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ انہوں نے عنبر (جس کو سمندر نے باہر پھینک دیا ہو) کے بارے میں کہا کہ اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، یہ صریح نص ہے کہ عنبر میں کچھ نہیں ہوگا، اور عنبر کو سمندر سے نکالا جاتا ہے، لہذا اسی طرح سمندر کے دوسرے معادن میں کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ سمندر کے مختلف معادن میں کوئی فرق نہیں، یہ عطاء، ثوری، ابن ابی لیلی، حسن بن صالح اور ابوثور کا قول ہے [۱]، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے خلفاء کے دور میں عنبر نکالا جاتا تھا، لیکن کسی صحیح روایت میں آپ سے یا ان حضرات سے کوئی سنت اس سلسلہ میں منقول نہیں [۲]، نیز اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ جب تک کوئی نص نہ آئے اس میں کچھ واجب نہ ہو، نیز اس لئے کہ یہ گھوڑے کی زکاۃ کی معافی پر قیاس کرتے ہوئے معاف ہے [۳]۔

بعض حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابویوسف کا مذہب ہے کہ سمندر کے معادن میں پانچواں حصہ واجب ہوگا، حضرت حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز کا یہی قول ہے، اس لئے کہ حضرت یعلی بن امیہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ساحل پر پائے جانے والے ایک عنبر کے سلسلہ میں دریافت کرنے کے لئے حضرت عمر بن خطاب کے پاس لکھا تو انہوں نے اس کے جواب میں لکھا کہ یہ اللہ کا مال ہے جسے چاہے عطاء کرے، اس میں پانچواں حصہ ہوگا۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسی افزائش ہے جو فوری طور پر مکمل ہوجاتی ہے، لہذا اس کا تقاضا ہے کہ اس میں پانچواں حصہ واجب ہو، جیسے رکاز، نیز اس لئے کہ مال مستفاد دو نوع کے ہیں: خشکی سے اور سمندر سے، اور جب خشکی سے مستفاد مال میں زکاۃ واجب ہے تو اس کا تقاضا ہے کہ سمندر سے مستفاد مال میں بھی زکاۃ واجب ہو [۴]۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۲/ ۲۱۲، ۲۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۲، الزرقانی ۲/ ۱۷۳، الحاوی الکبیر ۴/ ۲۸۸، ۲۸۹، الشرح الکبیر للمقدسی ۲/ ۵۸۴، الإنصاف ۳/ ۱۲۲، السیر الکبیر وشرحہ ۵/ ۲۱۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) الشرح الکبیر للمقدسی ۲/ ۵۸۴۔
(۳) الاموال لأبی عبید ص ۴۸۳، ۴۸۴۔
(۴) المبسوط للسرخسی ۲/ ۲۱۲، ۲۱۳، الانصاف ۳/ ۱۲۲، الشرح الکبیر للمقدسی ۲/ ۵۸۵، الحاوی الکبیر ۴/ ۲۸۸، الخراج لأبی یوسف ص ۷۰۔

معدودات

دیکھئے:مثلیات۔

معدوم

تعریف:

۱- معدوم لغت میں : ''مفقود'' (غیر موجود) ہے، کہا جاتا ہے: ''عدمته عدما'' باب سمع سے : نہ پانا، اس سے اسم : ''عدم'' ہے[۱]۔

اصطلاح میں: برکتی نے کہا: عدم: وجود کی ضد ہے[۲]۔

معدوم سے متعلقہ احکام:

معدوم سے چند احکام متعلق ہیں:

الف-معدوم کی بیع:

۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ معدوم کو فروخت کرنا صحیح نہیں، معدوم اور جس کے معدوم ہونے کا خطرہ ہو، اس کی بیع منعقد نہیں ہوگی، فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ ''معقود علیہ'' (جس پر عقد کیا جائے)، عقد کے وقت موجود (غیر معدوم) ہو۔

انہوں نے اس سے چند حالات کو مستثنی کیا ہے، اس کی تفصیل: اصطلاح ''بیع منہی عنہ'' (فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

ب-معدوم کی وصیت:

۳- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ معدوم کی وصیت مطلقاً صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ وصیت کرنے والے کی زندگی کی حالت میں تملیک کے قابل ہے، لہذا اس کی وصیت صحیح ہوگی۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ معدوم کی وصیت صحیح ہے، بشرطیکہ وہ کسی عقد کے ذریعہ تملیک کے قابل ہو، ابن عابدین نے کہا: ''النہایہ'' میں ہے، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا: اس سال اس کے کھجور کے درخت جو پھل دیں گے اس کی وصیت جائز ہوگی، اگرچہ ''موصی بہ'' (جس کی وصیت کی گئی) معدوم ہو، اس لئے کہ عقد معاملہ کے ذریعہ وصیت کرنے والے کی زندگی میں وہ تملیک کے قابل ہے، اور اس کی بکریاں جو بچے دیں گی اس کی وصیت استحساناً ناجائز ہوگی، اس لئے کہ کسی بھی عقد میں وصیت کرنے والے کی زندگی کی حالت میں وہ قابل تملیک نہیں [1]۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''وصیۃ'' میں ہے۔

ج-معدوم کے لئے وصیت:

۴- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ معدوم کے لئے وصیت باطل ہوگی، صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ ''موصی لہ'' (جس کے لئے وصیت کی جائے) کی شرط ہے کہ وہ وصیت کے وقت موجود ہو، اور اس کے لئے ملکیت کا تصور ہو، لہذا شکم مادر میں موجود حمل کے لئے وصیت صحیح ہوگی [2]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ معدوم کے لئے وصیت جائز ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی ایسے مردہ شخص کے لئے وصیت کرے، جس کی موت کا علم موصی کو وصیت کے وقت ہو، اور اس وصیت کو اس کے قرضوں کی ادائیگی میں صرف کیا جائے گا، پھر اس کے وارث کا ہوگا، اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وصیت باطل ہوگی، اس کو بیت المال میں نہیں دیا جائے گا [1]۔

اس کی تفصیل ''وصیۃ'' میں ہے۔

د-معدوم کا ہبہ:

۵- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ معدوم کا ہبہ کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ''موہوب'' (جس چیز کو ہبہ کیا جائے) کی شرط ہے کہ وہ ہبہ کے وقت موجود ہو، مثلاً اس سال اس کے کھجور کے درخت جو پھل دیں گے یا اس کی بکریاں جو بچے دیں گی ان کو ہبہ کرے، اس لئے کہ یہ معدوم کا مالک بنانا ہے، لہذا عقد باطل ہوگا [2]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مجہول اور ایسا معدوم جس کے وجود کی توقع ہو، جیسے بھاگا ہوا غلام، بدکا ہوا اونٹ اور بدو صلاح (قابل استعمال ہونے) سے قبل پھل کا ہبہ کرنا جائز ہوگا [3]۔

ابن رشد نے کہا: مجہول اور ایسے معدوم جس کے وجود کی توقع ہو، کے ہبہ کے جواز میں، راجح مذہب میں کوئی اختلاف نہیں، اور فی الجملہ ہر ایسی چیز کا ہبہ صحیح ہوگا جس کی فروختگی ''غرر'' (دھوکہ) کی وجہ سے صحیح نہ ہو [4]، (ہبہ کے صحیح ہونے میں ''غرر'' کا کوئی اثر نہیں ہوگا)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۱۶۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۵۹، ۴۶۲، بدائع الصنائع ۷/۳۳۵، ۳۳۶، ۳۵۲، مغنی المحتاج ۳/۴۰، المغنی ۶/۲۱، ۵۸۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۳۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۲۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۱۹، المبسوط ۱۲/۷۱، ۷۲، مغنی المحتاج ۲/۳۹۹، المغنی لابن قدامہ ۵/۶۵۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۹۹، بدایۃ المجتہد ۲/۳۰۰۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۲/۳۰۰۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''ہبہ'' میں ہے۔

ھ-معدوم کے عوض خلع:

٦- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مجہول کے عوض اور معدوم کے عوض خلع صحیح ہے، اگر خلع کے عوض میں ''غرر'' (دھوکہ) ہو یا ایسا معدوم ہو جس کے وجود کی توقع ہو، جیسے بیوی کے مملوکہ جانور کے پیٹ میں بچہ، یا وہ مجہول ہو، جیسے دو میں سے ایک گھوڑا، یا ایسا عوض یا جانور جس کی صفت نہ بیان کی گئی ہو، یا ایسا پھل جو قابل استعمال نہ ہو، اس کی تفصیل: اصطلاح ''خلع'' (فقرہ/ ٢٦) میں ہے۔

و-معدوم پر اجارہ:

٧- اس پر اہل علم کا اتفاق ہے کہ معدوم پر اجارہ جائز ہے، اس لئے کہ منافع کی ضرورت ایسی ہی ہے، جیسے ''اعیان'' کی ضرورت ہے، اور جب ''اعیان'' پر عقد جائز ہے تو منافع پر اجارہ جائز ہونا واجب ہوگا، اور لوگوں کو اس کی کتنی ضرورت ہے، پوشیدہ نہیں [1]۔

اس کی تفصیل دیکھئے: اصطلاح ''إجارۃ'' (فقرہ/ ٢٦ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

معذور

دیکھئے: عذر۔

معسر

دیکھئے: إعسار۔

معصف

دیکھئے: ألبسۃ۔

(١) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۰۹، ۴۱۱، مواہب الجلیل ۵/ ۳۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲، ۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۳۲، ۴۳۳۔

معصم

تعریف:

۱-معصم لغت میں : کلائی میں کنگن کی جگہ، یعنی کلائی اور ہتھیلی کا جوڑ (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مرفق (کہنی):

۲-"مرفق" (میم کے کسرہ اور فاء کے فتحہ کے ساتھ، اور اس کے برعکس، یعنی میم کے فتحہ اور فاء کے کسرہ کے ساتھ) ہاتھ کا وہ حصہ جو کلائی اور بازو کے درمیان ہے (۳)۔

معصم اور مرفق میں ربط: دونوں میں سے ہر ایک ہاتھ میں دو ہڈیوں کے ملنے کی جگہ ہے۔

ب-مفصل:

۳-مفصل (میم کے کسرہ اور صاد کے فتحہ کے ساتھ): بدن میں دو ہڈیوں کے ملنے کی ہر جگہ (۴)۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) القلیوبی ۳/۲۰۸، البنانی علی الزرقانی ۱/۷۵، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۔

(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

معصم اور مفصل میں ربط: عموم وخصوص مطلق کا ہے، ہر معصم مفصل ہے، لیکن ہر مفصل معصم نہیں۔

معصم سے متعلق احکام:

وضو میں کلائی دھونا:

۴-وضو میں کلائی دھونا واجب ہے، اس میں تفصیل ہے جو اصطلاح "وضو" میں آئے گی۔

چوری اور ڈکیتی کی حد میں معصم سے کاٹنا:

۵-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ چوری میں ہاتھ کاٹنے کی جگہ معصم ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے: **"قطع ید السارق من الکوع"** (۱) ("کوع" سے چور کا ہاتھ کاٹا)، اور کوع: ہتھیلی کا جوڑ ہے (۲)، نیز اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر چور چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ "کوع" سے کاٹو "کوع": ہتھیلی کا جوڑ ہے (۳)۔

ڈکیتی کی حد میں کاٹنے میں اس کی رعایت کی جائے گی جس کا تذکرہ چوری کے تحت آیا، لہذا اس میں معصم سے ہی کاٹا جائے گا۔

تفصیل: اصطلاح "سرقۃ" (فقرہ/۶۶) میں ہے۔

(۱) حدیث: "قطع ید السارق من الکوع" کی روایت البیہقی (۸/۲۷۱ طبع، دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور کہا کہ: رسول اللہ علیہ السلام نے ایک چور کا ہاتھ "مفصل" (جوڑ) سے کاٹا، اس کی سند میں کلام ہے، لیکن اس سے قبل، "شاہد" کے طور پر جابر بن عبد اللہ کی حدیث نقل کی ہے جس سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) المصباح المنیر۔

کلائی سے ہاتھ کاٹنے والے شخص سے قصاص لینے کی جگہ:

۶- اگر کسی پر جنایت وزیادتی کرکے کلائی سے اس کا ہاتھ کاٹ لے تو مجرم کا ہاتھ کلائی سے نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک کسی حد یا قصاص میں صرف مفصل (جوڑ) سے ہاتھ کاٹا جائے گا۔

بعض شافعیہ کے نزدیک قصاص میں ''معصم'' سے ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ یہ اس کا قریب ترین جوڑ ہے اور باقی میں عادل کے فیصلہ پر عمل کیا جائے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جنایۃ علی مادون النفس'' (فقرہ/۱۱)، ''ساعد'' (فقرہ/۹)۔

معصم سے ہاتھ کاٹنے کی دیت:

۷- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ ''کوع'' (معصم) سے دونوں ہاتھ کاٹنے میں پوری دیت واجب ہوگی، اور ایک کاٹنے میں آدھی دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ ''ہاتھ'' کا لفظ اطلاق کے وقت ''کف''، یعنی معصم کی طرف لوٹتا ہے۔

تفصیل: اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/۴۳) میں ہے۔

پیغام نکاح میں عورت کے کس حصہ کو دیکھنا جائز ہوگا:

۸- کسی عورت سے نکاح کا ارادہ کرنے والے کے لئے جائز ہے کہ اس کی دونوں ہتھیلیوں اور اس کے چہرہ کو دیکھے، اس پر فقہاء کے یہاں اتفاق ہے، اور ''کف'' انگلیوں کے سرے سے معصم تک کا حصہ ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''خطبۃ'' (فقرہ/۲۹)۔

(۱) القلیوبی ۳/۲۰۸۔

معصیت

تعریف:

۱- معصیت لغت میں: اطاعت سے نکلنا ہے، کہا جاتا ہے: ''**عصاہ معصیۃ وعصیانا**'' اطاعت سے نکلنا، نافرمانی کرنا، صفت ''عاص، عصاء اور عصی'' ہے[۱]۔

اصطلاح میں، بزدوی نے کہا: ''معصیت'' بعینہ مقصود حرام کام کرنے کا نام ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- زلۃ

۲- زلہ کے لغوی معانی میں: لغزش اور گناہ ہے[۳]۔

زلہ اصطلاح میں: ایسے فعل کا نام ہے، جو بعینہ مقصود نہ ہو البتہ اس طرح فاعل کے ساتھ اس کا اتصال ہوجائے کہ وہ کسی مباح کا ارادہ کرے اور غلطی سے کسی حرام تک پہنچ جائے جس کا ارادہ بالکل نہ ہو[۴]۔

معصیت اور زلہ میں فرق: معصیت میں حرام فعل بعینہ مقصود ہوتا ہے برخلاف زلہ کے۔

(۱) الصحاح، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۳/۲۰۰، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المعجم الوسیط۔

(۴) کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۳/۲۰۰۔

معاصی پر مرتب ہونے والی سزا کے لحاظ سے ان کے اقسام:

۳- معاصی پر مرتب ہونے والی سزا کے اعتبار سے ان کی تقسیم میں علماء کی تین آراء ہیں:

اول: جمہور علماء نے کہا: معاصی کی دو قسمیں ہیں: صغائر اور کبائر، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ**" (۱) (اور کفر اور فسوق اور عصیان سے تمہیں نفرت دے دی)، اللہ تعالیٰ نے معاصی کے تین درجے مقرر کیے، بعض معصیتوں کو "فسوق" قرار دیا سب کو نہیں۔

نیز فرمان باری: "**اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ**" (۲) (وہ لوگ ایسے ہیں جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے بچے رہتے ہیں مگر ہاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہ ہو جائیں)۔

اور حدیث میں ہے: "**الكبائر سبع**" (کبیرہ گناہ سات ہیں)، ایک روایت میں "تسع" (نو) ہے (۳) حدیث ہی میں ہے: "**و من كذا إلى كذا مكفرات ما بينهن إذا اجتنبت الكبائر**" (۴) (یہاں سے یہاں تک بیچ کے گناہوں کا کفارہ ہیں بشرطیکہ کبیرہ گناہوں سے بچے)، آپ ﷺ نے کبیرہ کو بعض گناہوں کے ساتھ خاص کیا، اگر سارے گناہ، کبیرہ ہوتے تو یہ نامناسب تھا، نیز اس لئے کہ جس کی خرابی بڑھی ہو، کبیرہ کے نام کا وہ زیادہ مستحق ہے، پھر یہ

(۱) سورۂ حجرات / ۷۔

(۲) سورۂ نجم / ۳۲۔

(۳) حدیث: "الكبائر سبع، و فی رواية تسع" کی روایت الطبرانی نے المعجم الکبیر (۱۷/ ۴۸) میں حضرت عمیر بن قتادہؓ لیثی سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۴۸) میں کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۴) حدیث: "ومن كذا إلى كذا مكفرات......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

فرمان باری تعالیٰ: "**إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**" (۱) (اگر تم ان بڑے کاموں سے جو تمہیں منع کئے گئے ہیں بچتے رہے، تو ہم تم سے تمہاری (چھوٹی) برائیاں دور کردیں گے)، گناہوں کے صغیرہ وکبیرہ میں منقسم ہونے میں صریح ہے۔

غزالی نے کہا: کبیرہ وصغیرہ گناہوں میں فرق سے انکار نہیں کرنا چاہئے، جبکہ ان دونوں کا علم ان شرعی نصوص سے ہو چکا ہے جن سے احکام ثابت ہوتے ہیں (۲)۔

دوم: علماء کی ایک جماعت نے اس سے انکار کیا ہے کہ کوئی گناہ، صغیرہ ہے، ان حضرات نے کہا: بلکہ سارے گناہ، کبیرہ ہیں، انہی حضرات میں: استاذ ابو اسحاق اسفرائینی، قاضی ابوبکر باقلانی "الارشاد" میں امام الحرمین اور "المرشد" میں ابن القشیری ہیں، بلکہ ابن فورک نے اس کو اشاعرہ سے نقل کیا ہے، اور اپنی تفسیر میں اس کو مختار کہا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اللہ تعالیٰ کے معاصی (نافرمانیاں) ہمارے نزدیک سب کبیرہ گناہ ہیں، بعض گناہوں کو صغیرہ وکبیرہ کہنا صرف ان سے بڑے گناہ کے لحاظ سے ہے (۳)، جیسے کہا جاتا ہے: کفر کے لحاظ سے بدکاری صغیرہ ہے، اور بدکاری کے لحاظ سے حرام بوسہ لینا صغیرہ ہے، حالانکہ یہ سب کبیرہ ہیں، زرکشی نے کہا: شاید اس رائے کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کی تکریم اور اس کے فرمان کی تعظیم میں، اس کی معصیت کو صغیرہ کہنا ناپسند کیا، تاہم وہ مجروح ہونے کے باب میں اس پر متفق ہیں کہ وہ مطلق معصیت سے نہیں ہوگا (۴)۔

سوم: حلیمی نے معاصی کی تین قسمیں کی ہیں: صغیرہ، کبیرہ

(۱) سورۂ نساء / ۳۱۔

(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۴ طبع دار المعرفہ بیروت، دیکھئے: البحر المحیط ۴/ ۲۷۵۔

(۳) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۴۔

(۴) البحر المحیط ۴/ ۲۷۶۔

اورفاحشہ، چنانچہ ناحق جان مارنا کبیرہ ہے، کسی رشتہ دار کوقتل کرنا فاحشہ ہے، اور رہا ایک دو بار خراش لگانا اور مارنا تو یہ صغیرہ ہے [(۱)] ۔

معاصی کی طرف طبیعت کے میلان کے اعتبار سے ان کے اقسام:

۴ - ماوردی نے ان معاصی کی جن سے شریعت نے روکا ہے، اور عقلاً یا شرعاً ان سے نہی کا حکم ثابت ہے دوقسمیں کی ہیں:

الف۔ جن کی طرف طبیعت داعی ہو اور ان پر شہوتیں آمادہ کریں، جیسے زنا کاری اور شراب نوشی، اللہ تعالیٰ نے ان سے ان کے محرک کے طاقتور ہونے، اور ان کی طرف میلان سخت ہونے کے پیش نظر دو طرح سے روکا ہے:

اول: فوری حدوسزا جس کی وجہ سے نڈر آدمی رک جائے۔

دوم: آئندہ کی وعید جس سے پرہیز گار باز آ جائے گا۔

ب۔ جس سے طبیعت متنفر ہوں، شہوتیں اس کی طرف نہ جائیں، جیسے خبیث اور گندی چیزیں کھانا، اور جان لیوا زہر پینا، اللہ تعالیٰ نے ان سے روکنے کے لئے صرف وعید رکھی، حدوسزا نہیں، اس لئے کہ ان سے رکنے میں طبیعتیں ''تیار'' [(۲)] ہیں، اور ان ممنوع چیزوں کے ارتکاب سے طبیعتیں اچاٹ ہیں [(۳)] ۔

ہیتمی نے کہا: گناہ سے سب سے بڑی رکاوٹ اللہ کا خوف، اس کے انتقام وغلبہ کا اندیشہ، اس کی سزا، اس کے غصہ اور اس کی پکڑ سے بچنا ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے: ''فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ'' [(۴)] (ان لوگوں کو جو اللہ کے حکم کی مخالفت کر رہے ہیں ڈرنا چاہئے کہ کہیں ان پر (دنیا میں ہی) کوئی آفت نازل ہو جائے یا انہیں کوئی دردناک عذاب آ پکڑے)۔

اور فرمان نبوی علیہ السلام ہے: ''إني أرى مالا ترون، و أسمع ما لاتسمعون، إن السماء أطت و حق لها أن تئط ما فيها أو ما منها موضع أربع أصابع إلا و ملك واضع جبهته ساجد لله تعالى، و الله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا و لبكيتم كثيرا وما تلذذتم بالنساء على الفرشات و لخرجتم إلى الصعدات۔ أي الجبال ۔ تجأرون إلى الله و الله لو وددت أني كنت شجرة تعضد'' [(۱)] (میں جو دیکھتا ہوں تم نہیں دیکھتے، میں جو سنتا ہوں تم نہیں سنتے، آسمان چرچرایا ہے اور اسے چرچرانا ہی چاہئے، اس میں یا اس کی کوئی چار انگل جگہ نہیں، مگر وہاں کوئی نہ کوئی فرشتہ، اپنی پیشانی رکھے ہوئے اللہ تعالیٰ کے لئے سجدہ ریز ہے، بخدا! اگر تم بھی وہ جانتے جو میں جانتا ہوں تو تم ہنستے کم روتے زیادہ، تمہیں بستروں پر عورتوں سے کوئی لذت نہ ملتی، تم پہاڑوں میں بھاگ جاتے، اللہ سے دعا کرتے، اللہ کی قسم میری خواہش ہے کہ میں کوئی درخت ہوتا جو کاٹ دیا جاتا)۔

معاصی کے اثرات:

۵ - شارع حکیم نے معصیت کا ارتکاب کرنے والے پر دنیا وآخرت میں سزائیں واجب کی ہیں۔

آخرت کی سزائیں جو قرآن وسنت میں مذکور ہیں، یعنی ان کے

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) مسعدۃ: جس کو تعاون دیا گیا، المعجم الوسیط میں ہے: اسعد فلانا: تعاون کرنا۔

(۳) ادب الدنیا والدین للماوردی ص ۱۵۲ طبع دار ابن کثیر۔

(۴) سورۂ نور ر ۶۳۔

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر ص ۱۴، ۱۵ طبع دار المعرفۃ۔

حدیث: ''إني أرى مالا ترون......'' کی روایت حاکم (۴؍۵۴۴) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

ارتکاب کرنے والے پر وعید ہے، اس کی مثال فرمان باری ہے: "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا وَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهٗ وَ اَعَدَّلَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا"[1] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا)۔

اور فرمان نبوی ہے: "إن الرجل ليتكلم بالكلمة لا يرى بها بأسا يهوي بها سبعين خريفا في النار"[2] (انسان کوئی بات کہتا ہے جس میں کوئی نقصان نہیں سمجھتا ہے، حالانکہ وہ اس کے سبب ستر سال دوزخ میں چلا جاتا ہے)۔

دنیوی سزائیں کچھ تو حسی ہیں اور کچھ معنوی، حسی سزاؤں کا اثر اللہ تعالی کی واجب کی ہوئی سزاؤں میں ظاہر ہوتا ہے، جیسے حدود، جہاں پر حد واجب ہو، مثلاً زنا، چوری اور شراب نوشی، نیز جیسے جان پر یا اس سے کم جنایت پر مقررہ سزائیں، نیز جیسے تعزیر جہاں شرعی طور پر کوئی مقررہ سزا نہ ہو، جیسے شرم گاہ کے علاوہ میں اجنبی عورت سے مباشرت کرنا، اور نصاب سے کم مال کی چوری۔

معنوی سزائیں بہت ہیں:

مثلاً: علم سے محرومی، اس لئے کہ علم ایک نور ہے جس کو اللہ تعالی دل میں ڈالتا ہے، اور معصیت اس نور کو بجھا دیتی ہے۔

نیز جیسے: رزق سے محرومی، "مسند" میں ہے: "إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه"[3] (آدمی گناہ کرنے کی وجہ سے رزق سے محروم ہوجاتا ہے)، اور جیسے تقویٰ الٰہی رزق آنے کا سبب ہے تو تقوی ترک کرنا فقر آنے کا سبب ہوگا، معاصی کے چھوڑنے سے جس قدر رزق آتا ہے کسی اور ذریعہ سے نہیں آتا۔

نیز: وہ وحشت و تنہائی جسے گناہ گار اپنے دل میں اللہ اور اپنے درمیان محسوس کرتا ہے جس کا اندازہ اور مقابلہ کسی بھی لذت سے نہیں کیا جاسکتا، اور اگر دنیا کی ساری لذتیں اس کو نصیب ہوجائیں تو بھی اس وحشت کے لئے ناکافی ہیں، یہ ایسی چیز ہے جس کو کوئی زندہ دل ہی محسوس کرسکتا ہے، کسی مردہ میں زخم لگانے سے تکلیف محسوس نہیں ہوتی، اور اگر صرف اس وحشت سے بچنے کے لئے ہی گناہوں کو ترک کیا جائے تو ایک عقل مند کے شایان شان یہی ہے کہ ان کو چھوڑ دے[1]۔

نیز: اس کے کام اس کے لئے دشوار ہونا، چنانچہ وہ جس کام کے لئے جاتا ہے، اسے اپنے لئے بند پاتا ہے یا دشوار پاتا ہے، اور یہ جیسے اللہ سے ڈرنے والے کے کام کو اللہ تعالی آسان کردیتا ہے، لہذا جو تقوی کو معطل و بے کار کردے، اللہ تعالی اس کے کام کو دشوار کردیتا ہے۔

نیز: گنہ گار اپنے دل میں ایسی حقیقی تاریکی پاتا اور محسوس کرتا ہے، جیسے گھٹا ٹوپ رات کی تاریکی محسوس کرتا ہے، اور گناہ کی تاریکی اس کے دل کے لئے ایسی ہی ہوجاتی ہے جیسے اس کی نگاہ کے لئے محسوس تاریکی، اس لئے کہ اطاعت و فرماں برداری نور ہے، اور معصیت تاریکی ہے اور جس قدر تاریکی گہری ہوگی اس کی حیرانی بڑھے گی، بالآخر وہ بدعات، گمراہیوں اور ہلاکت خیز امور میں غیر شعوری طور پر

(۱) سورۂ نساء / ۹۳۔

(۲) حدیث: "إن الرجل ليتكلم بالكلمة لا يرى بها بأسا......" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۵۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: "إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه" کی روایت

= احمد نے مسند (۵/ ۲۷۷) میں حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں ایک راوی ہیں جن کے بارے میں ذہبی نے المیزان (۲/ ۴۰۰) میں کہا: اگرچہ اس کی توثیق کی گئی ہے، تاہم اس میں "جہالت" ہے۔

(۱) الداء والدواء لابن قیم الجوزیہ ص ۷۳ طبع مطبعۃ المدنی۔

ملوث ہوجائے گا۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے فرمایا: نیکی کی وجہ سے چہرہ پر چمک، دل میں نور، رزق میں کشادگی، بدن میں طاقت، اور مخلوق کے دل میں محبت ہوتی ہے، اور گناہ کی وجہ سے چہرہ پر سیاہی، دل میں تاریکی، جسم میں کمزوری، رزق میں کمی اور مخلوق کے دلوں میں بغض پیدا ہوتا ہے[(۱)]۔

نیز: گناہوں کی وجہ سے عمر کم ہوتی ہے اور اس کی برکت مٹ جاتی ہے، اور یہ ضروری ہے، اس لئے کہ جس طرح نیکی عمر کو بڑھاتی ہے، اسی طرح گناہ عمر کو کم کرتا ہے۔

نیز: گناہوں سے گناہوں کی تخم ریزی ہوتی ہے، وہ ایک دوسرے کو جنم دیتے ہیں، یہاں تک کہ بندہ کے لئے ان کو چھوڑنا، اور ان سے نکلنا دشوار ہوجاتا ہے، جیسے بعض سلف نے کہا: گناہ کی ایک سزا یہ ہے کہ اس کے بعد گناہ ہوتا ہے، اور نیکی کا ثواب اس کے بعد نیکی ہونا ہے، جب بندہ کوئی نیکی کرتا ہے تو اس کے برابر کی نیکی اس سے کہتی ہے: مجھے بھی کرو، اور جب وہ اسے کرلیتا ہے تو تیسری نیکی بھی یہی کہتی ہے، اسی طرح چلتا رہتا ہے، اس طرح نفع کئی گنا بڑھتا ہے، نیکیوں میں اضافہ ہوتا ہے، گناہوں کے سلسلہ میں بھی یہی بات ہے، بالآخر نیکیاں اور گناہ راسخ کیفیات اور لازمی اوصاف کی شکل اختیار کرلیتے ہیں[(۲)]۔

نیز: گناہ بندہ کے لئے سب سے زیادہ خوف ناک چیز ہے، یہ دل کے ارادہ کو کمزور کردیتا ہے، اور معصیت کا ارادہ مضبوط ہوجاتا ہے، اور توبہ کا ارادہ رفتہ رفتہ کمزور ہوتا ہے، بالآخر توبہ کا ارادہ کلی طور پر اس کے دل سے نکل جاتا ہے، اور اگر آدھا مرجائے تو بھی اللہ کی طرف رجوع و توبہ نہیں کرتا، پھر اس کے بعد زبان سے بہت سارا جھوٹا

(۱) سابقہ مراجع ص ۷۴، ۷۵۔

(۲) سابقہ مراجع ص ۷۵، ۷۷۔

استغفار اور توبہ کرتا ہے، حالانکہ اس کا دل گناہ پر جما ہوتا ہے، اس پر مصر ہوتا ہے، اور جب موقع ملے اس کے کرگزرنے کا ارادہ رکھتا ہے، اور یہ ایک بہت بڑا مرض اور ہلاکت سے نہایت قریب ہے[(۱)]۔

نیز: معصیت کی وجہ سے بندہ اللہ کے یہاں ذلیل ہوجاتا ہے، نگاہ الٰہی سے گرجاتا ہے۔

حضرت حسن بصری نے کہا: یہ لوگ اللہ کے یہاں بے وقعت ہوگئے تو اس کی نافرمانی کی، اور اگر وہ اللہ کے یہاں باعزت ہوتے تو اللہ ان کو بچا لیتا، اور جب اللہ کے یہاں بندہ بے وقعت ہوجائے تو کوئی بھی اس کی عزت نہیں کرتا۔

نیز: بندہ گناہ کا ارتکاب کرتا رہتا ہے، بالآخر گناہ اس کے لئے بے وقعت ہوجاتا ہے، اور اس کے دل میں حقیر معلوم ہوتا ہے، اور یہ ہلاکت کی علامت ہے، اس لئے کہ گناہ جس قدر بندہ کی نگاہ میں چھوٹا ہوگا، اللہ کے یہاں بڑا ہوگا۔

بخاری نے اپنی ''صحیح'' میں حضرت ابن مسعودؓ کا قول نقل کیا ہے: **''إن المؤمن یری ذنوبه کأنه قاعد تحت جبل یخاف أن یقع علیه ، و إن الفاجر یری ذنوبه کذباب مر علی أنفه فقال به هکذا''**[(۲)] (مسلمان اپنے گناہوں کو یوں محسوس کرتا ہے، جیسے وہ کسی پہاڑ کے نیچے بیٹھا ہو اور اپنے اوپر اس کے گرنے کا خوف کرے، اور فاسق و فاجر اپنے گناہوں کو یوں محسوس کرتا ہے، جیسے مکھی ہو جو اس کی ناک پر آکر بیٹھ جائے اور وہ ہاتھ سے اس طرح کردے)۔

نیز: دوسرے لوگوں پر اس کے گناہ کی نحوست آتی ہے، گناہوں

(۱) سابقہ مراجع ص ۷۸، ۷۹۔

(۲) اثر ابن مسعود: ''إن المؤمن یری ذنوبه کأنه قاعد تحت جبل......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۱۰۲) نے کی ہے۔

اورظلم کی نحوست میں وہ خوداور دوسرے لوگ جلتے ہیں، مجاہد نے کہا: جب قحط سالی سخت ہوتی ہے اور بارش رک جاتی ہے تو چوپائے گنہگار انسانوں پر لعنت بھیجتے ہیں، اور کہتے ہیں: یہ انسانوں کے گناہ کی نحوست سے ہے۔

لہذا خود اپنی سزا اس کے لئے کافی نہیں ہوتی، حتی کہ بے گناہ لوگ بھی اس پر لعنت بھیجتے ہیں۔

نیز: معصیت کی وجہ سے ذلت پیدا ہوتی ہے، اور یہ ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ ساری عزت اللہ کی فرماں برداری میں ہے، فرمان باری تعالی ہے: "مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْعِزَّةَ فَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ جَمِيْعًا" [۱] (جوشخص عزت حاصل کرنا چاہے تو تمام تر عزت اللہ ہی کے لئے ہے)۔

یعنی اللہ کی فرماں برداری میں عزت تلاش کرے، کیونکہ اللہ کی فرماں برداری کے علاوہ میں کہیں عزت نہیں پائے گا۔

بعض سلف یہ دعا کرتے تھے: خدایا! مجھے اپنی فرماں برداری کے ذریعہ عزت دے، اور اپنی نافرمانی کے ذریعہ ذلیل نہ کر [۲]۔

نیز: جب گناہ کثرت سے ہوتے ہیں تو گنہ گار کے دل پر مہر کردی جاتی ہے اور وہ غافل ہوجاتا ہے، جیسا کہ بعض اسلاف نے اس فرمان باری تعالی: "كَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ" [۳] (ہرگز (ایسا) نہیں (کہ جزاوسزا نہ ہو) اصل یہ ہے کہ ان کے دلوں پر ان کے کرتوتوں کا زنگ بیٹھ گیا ہے)، کے متعلق کہا کہ یہ گناہ کے بعد گناہ کرنا ہے [۴]۔

محاسبی نے کہا: جاننا چاہئے کہ گناہ غفلت پیدا کرتے ہیں، غفلت

(۱) سورۂ فاطر/ ۱۰۔
(۲) الداء والدواء/ص ۸۰، ۸۲۔
(۳) سورۂ مطففین/ ۱۴۔
(۴) الداء والدواء/ص ۸۴۔

سخت دلی پیدا کردیتی ہے، سخت دلی اللہ سے دوری پیدا کرتی ہے، اور اللہ سے دوری جہنم کا سبب ہے، اس چیز کو زندہ لوگ سوچتے ہیں، رہے مردہ لوگ تو انہوں نے دنیا کی محبت سے اپنے کو مارڈالا ہے [۱]۔

نیز: گناہ زمین کے اندر پانی، ہوا، کھیتی، پھل اور رہائش گاہوں میں مختلف طرح کے فساد و بگاڑ پیدا کرتے ہیں: فرمان باری تعالی ہے: "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيْ النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ" [۲] (بلائیں پھیل پڑی ہیں خشکی وتری میں لوگوں کے کرتوت سے اس غرض سے کہ اللہ ان کے بعض اعمال کا مزہ ان کو چکھائے، تاکہ وہ لوگ باز آجائیں)۔

مجاہد نے کہا: اگر ظالم کو حکومت مل جائے تو ظلم وفساد برپا کرے گا، اور اس کی وجہ سے اللہ تعالی بارش روک دے گا، کھیتی اور نسل تباہ ہوجائے گی، حالانکہ اللہ تعالی فساد کو ناپسند کرتا ہے، پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی: "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِيْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ" (بلائیں پھل پڑی ہیں خشکی وتری میں لوگوں کے کرتوت سے اس غرض سے کہ اللہ ان کے بعض اعمال کا مزہ ان کو چکھائے، تاکہ وہ لوگ باز آجائیں)، پھر کہا: اللہ کی قسم! اس سے یہ تمہارا سمندر مراد نہیں، بلکہ جاری پانی کے پاس موجود ہر گاؤں سمندر ہے [۳]۔

گنہگاروں کو نعمتیں دے کر ڈھیل دینا:

٦ – ماوردی نے کہا: اگر گنہ گاروں کو زندگی کی کوئی لذت مل جائے یا دنیا کی کوئی آرزو پوری ہوجائے تو بھی یہ ان کے لئے نعمت نہیں،

(۱) رسالۃ المسترشدین للمحاسبی ص ۸۲۔
(۲) سورۂ روم/ ۴۱۔
(۳) الداء والدواء ص ۹۱۔

بلکہ یہ ان کو ڈھیل دینا اور سزا بھی ہوسکتی ہے [1]، حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا رأيت الله يعطي العبد علي معاصيه ما يحب، فإنما هو استدراج"** [2] (اگر تم دیکھو کہ اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو، اس کی معاصی کے باوجود، جو وہ چاہے دے رہا ہے تو یہ استدراج (ڈھیل دینا) ہے، پھر رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: "فَلَمَّا نَسُوْا مَا ذُكِّرُوْا بِهٖ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ اَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتّٰى إِذَا فَرِحُوْا بِمَا أُوْتُوْا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُوْنَ" [3] (پھر جب اس چیز کو جس کی انہیں نصیحت کی جاتی تھی وہ جھٹلاتے رہے تو ہم نے ان پر ہر چیز کے دروازے کھول دیئے یہاں تک کہ جب وہ اس پر جو انہیں ملا تھا اترا گئے تو ہم نے ان کو دفعۃً پکڑ لیا اور وہ دھک سے رہ گئے)۔

طاعت گزاری اور گناہوں سے بچنے میں لوگوں کے حالات:

۷- ماوردی نے کہا: جن چیزوں میں اطاعت گزاری اور جن چیزوں میں گناہوں سے بچنے کا لوگوں کو حکم دیا گیا، ان میں لوگ چار حالات سے باہر نہیں:

کچھ لوگ اس کی تعمیل کرتے ہوئے طاعت گزاری کرتے ہیں، اور گناہوں کے ارتکاب سے باز رہتے ہیں، اور یہ دین داروں کا سب سے مکمل حال اور متقیوں کی سب سے عمدہ صفت ہے، یہ عمل کرنے والوں کے بدلہ، اور فرماں برداروں کے ثواب کے مستحق ہوتے ہیں۔

کچھ طاعت گزاری نہیں کرتے اور گناہوں کا ارتکاب کر جاتے ہیں، یہ مکلّف لوگوں کا سب سے بُرا حال ہے اور ماتحتوں کی سب سے بری صفت ہے، یہ اللہ کی فرماں برداری جس کا حکم دیا گیا ہے، سے غفلت برتنے والے کے عذاب اور گناہوں کے ارتکاب میں بے باک کے عذاب کے مستحق ہیں، ابن شبرمہ نے کہا: مجھے ایسے شخص پر حیرت ہے جو مرض کے خوف سے، پاکیزہ حلال چیزوں سے پرہیز کرتا ہے، تو جہنم کے خوف سے گناہوں سے پرہیز کیوں نہیں کرتا؟

کچھ ایسے ہیں جو تعمیل میں طاعت گزاری کرتے ہیں، لیکن گناہوں کا ارتکاب بھی کرتے ہیں تو یہ بے باک کے عذاب کے مستحق ہیں، اس لئے کہ غلبۂ شہوت کے سبب وہ ارتکاب معصیت میں مبتلا ہوگئے، اگرچہ طاعت گزاری میں کوتاہی سے یہ محفوظ ہیں، بعض علماء نے کہا: افضل آدمی وہ ہے جس کے دین کو شہوت نہ بگاڑے، اور شبہ اس کے یقین کو ختم نہ کرے [1]۔

فقیہ ابو اللیث سمرقندی نے کہا: اللہ کی کتاب میں اس کی دلیل موجود ہے کہ گناہ ترک کرنا طاعت کے اعمال سے افضل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آخرت میں نیکی کو لے کر آنے میں اس کی شرط لگائی ہے، جبکہ گناہ چھوڑنے میں، چھوڑنے کے علاوہ کسی چیز کی شرط نہیں [2]، فرمان باری تعالیٰ ہے: "مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا" [3] (جو کوئی نیکی لے کر آئے گا اس کو اس کے مثل دس (نیکیاں) ملیں گی)، نیز فرمان باری تعالیٰ ہے: "وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاوٰى" [4] (اور جو کوئی ڈرا ہوگا اپنے پروردگار کے سامنے کھڑا

(۱) أدب الدنیا والدین للماوردی ص ۱۵۱، ۱۵۲ طبع دار ابن کثیر، بیروت۔
(۲) حدیث: "إذا رأيت الله يعطي العبد على معاصيه......" کی روایت احمد (۴/ ۱۴۵) نے کی ہے۔
(۳) سورۂ انعام/ ۴۴۔

(۱) ادب الدنیا والدین للماوردی ص ۱۵۶، ۱۵۷ طبع دار ابن کثیر۔
(۲) تنبیہ الغافلین لابی اللیث السمر قندی ۱/ ۴۰۵ طبع دار الشروق۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۶۰۔
(۴) سورۂ نازعات/ ۴۰، ۴۱۔

ہونے سے اور نفس کو خواہش سے روکا ہوگا تو ایسے کا ٹھکانا جنت ہی ہے)۔

کچھ طاعت گزاری نہیں کرتے ، البتہ معصیت کے ارتکاب سے باز رہتے ہیں، یہ لوگ اس شخص کی سزا کے مستحق ہوں گے جو اپنے دین سے غافل ہو، اور اپنے یقین کی کمی کی وجہ سے وعید کے تحت آئے [(۱)]۔

معصیت سے توبہ:

۸ - معصیت سے فی الفور توبہ کرنا فرض ہے، خواہ معصیت صغیرہ ہو یا کبیرہ، لہذا توبہ کی تاخیر پر بھی توبہ واجب ہوگی [(۲)]۔

اس لئے کہ توبہ اسلام کی ایک اہم بنیاد اور سالکین کا پہلا درجہ ہے [(۳)]، فرمان باری تعالی ہے: "وَتُوبُوا إِلَى اللّٰهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" [(۴)] (اور تم سب اللہ کے سامنے توبہ کرو اے ایمان والو، تا کہ تم فلاح پاؤ)۔

غزالی نے کہا: توبہ کے فی الفور واجب ہونے میں کوئی شبہ نہیں، اس لئے کہ گناہوں کو ہلاکت خیز جاننا ایمان کا جز ہے، اور یہ فی الفور واجب ہے [(۵)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "توبہ" (فقرہ/۱۰)۔

معصیت پر اصرار:

۹ - اصرار کے معنی: کسی چیز پر ثابت رہنا، پابند ہونا ہے، اس کا اکثر استعمال گناہوں میں ہوتا ہے۔

(۱) ادب الدنیا والدین رص ۱۵۸۔
(۲) رسائل ابن نجیم (رسالہ فی بیان الکبائر و الصغائر من الذنوب) ص ۲۶۲، القوانین الفقہیہ ص ۴۱۶ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۱/۲۴۹۔
(۴) سورۂ نور ر ۳۱۔
(۵) احیاء علوم الدین ۴/۷۔

ابن عابدین نے کہا: اصرار کی تعریف یہ ہے کہ کسی سے اس قدر بار بار ہو کہ اس سے اپنے دین سے لاپرواہی کا احساس ہو، جیسے گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے اس کا احساس ہوتا ہے۔

جرجانی نے کہا: اصرار گناہ پر قائم رہنا اور دوبارہ اس کو کرنے کا عزم کرنا ہے [(۱)]۔

بعض علماء نے کہا: اصرار یہ ہے کہ توبہ نہ کرنے کی نیت کرے، لہذا اگر توبہ کی نیت کرے تو اصرار سے نکل جائے گا [(۲)]۔

فقہاء نے کہا: گناہ صغیرہ چند اسباب سے کبیرہ بن جاتا ہے، مثلاً اصرار کرنا، پابندی کرنا۔

اسی وجہ سے کہا گیا ہے: اصرار کے ساتھ کوئی گناہ صغیرہ نہیں رہتا اور استغفار کے ساتھ کبیرہ نہیں رہتا [(۳)]۔

اگر کوئی گناہ کبیرہ گذر جائے اور آئندہ اگر اس کا موقع ہوگا تو اس جیسا نہیں کرے گا تو اس کی معافی کی امید بمقابلہ اس صغیرہ گناہ کے زیادہ ہے جس پر بندہ مداومت کرے، اس کی مثال پانی کے قطرات ہیں، جو مسلسل کسی پتھر پر گریں تو اس میں اثر کر دیتے ہیں، لیکن اگر اس قدر پانی یک بارگی اس پر ڈال دیا جائے تو اس میں اثر نہیں کرے گا، اسی طرح اگر تھوڑا گناہ مسلسل ہو تو دل کو تاریک کرنے میں اس کا اثر زیادہ ہوگا [(۴)]۔

بعض فقہاء نے کہا: اصرار کا حکم، اس گناہ کے حکم کی طرح ہے جس پر اصرار کیا جائے ، لہذا گناہ صغیرہ پر اصرار، صغیرہ اور گناہ کبیرہ پر

(۱) المعجم الوسیط، حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۴۰، التعریفات للجرجانی۔
(۲) تفسیر القرطبی ۴/۲۱۱۔
(۳) القوانین الفقہیہ رص ۴۱۶، الزواجر ۱/۷۹، احیاء علوم الدین ۴/۳۲، مختصر منہاج القاصدین ص ۲۵۷۔
(۴) احیاء علوم الدین ۴/۳۲۔

اصرار، کبیرہ ہے (۱)۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''کبائر'' (فقرہ/ ۱۲) میں دیکھیں۔

معصیت کے بعد صدقہ کرنا:

۱۰- شافعیہ نے کہا: ہر معصیت کے بعد صدقہ کرنا مندوب ہے (۲)، انہوں نے کہا: جو بلا عذر جمعہ چھوڑ دے، اس کے لئے ایک یا آدھے دینار کا صدقہ کرنا مندوب ہے، بعض شافعیہ نے اس حکم کو ہر گناہ میں عام رکھا ہے (۳)، فرمان نبوی ﷺ ہے: ''اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، و خالق الناس بخلق حسن'' (۴) (جہاں بھی رہو، اللہ سے ڈرتے رہو، برائی کے بعد بھلائی کرو، جو اسے (برائی کو) مٹادے گی، اور لوگوں کے ساتھ اچھے اخلاق کا برتاؤ کرو)، شارحین حدیث نے کہا: بھلائی سے مراد نماز یا صدقہ یا استغفار وغیرہ ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے کہا: جو شخص حالت حیض میں اپنی بیوی سے جماع کرے تو اگر جماع شروع حیض میں ہو تو اس کے لئے مستحب ہے کہ ایک دینار صدقہ کرے، اور جماع اگر حیض کے آخر یا درمیان میں ہو تو حنفیہ کے نزدیک نصف دینار صدقہ کرے، حنابلہ کے یہاں ایک روایت میں ہے: ایک یا آدھے دینار کا صدقہ کرنا، کفارہ کے طور پر اس شخص کے لئے واجب ہے جو حالت حیض میں جماع کرلے، یہ حنابلہ کے یہاں روایت میں اختلاف کے لحاظ سے ہے (۵)۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''حیض'' (فقرہ/ ۴۳) میں دیکھی جائے۔

گناہ کی پردہ پوشی کرنا:

۱۱- اگر معصیت سے اللہ کی کوئی حد متعلق ہو، جیسے زنا اور شراب نوشی کی حد، اور یہ ظاہر نہ ہوا ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمان کے لئے مستحب ہے کہ اپنی پردہ پوشی کرے، اس لئے کہ روایت میں یہ فرمان نبوی ﷺ ہے: ''اجتنبوا هذه القاذورة ، فمن ألم فليستتر بستر الله و ليتب إلى الله ، فإنه من يبدلنا صفحته نقم عليه كتاب الله'' (۱) (ان گندی چیزوں سے باز رہو، اور جو اس کو کر گذرے تو اللہ کی پردہ پوشی سے اپنی پردہ پوشی کرلے، اللہ سے توبہ کرے، اس لئے کہ جو کوئی ہمارے سامنے اپنی برائی کو ظاہر کردے گا، ہم اس پر اللہ کی کتاب نافذ کریں گے)، اور فرمان نبوی ﷺ ہے: ''إن الله حيي ستير يحب الحياء والستر'' (۲) (اللہ تعالی حیادار، پردہ دار ہے، حیا اور پردہ کو پسند کرتا ہے)۔

اگر وہ اس کا اظہار کردے تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ گناہگار نہیں ہوگا، اس لئے کہ ماعز اور غامدیہ نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے زنا کا اقرار کیا اور آپ ﷺ نے ان دونوں کو سنگسار کیا، لیکن ان پر نکیر نہیں فرمائی (۳)، شافعیہ نے کہا: حد یا تعزیر کے نفاذ کے

---

(۱) ارشاد الفحول ص ۵۳ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۸، البحر المحیط ۴/ ۲۷۷۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۲۰۵۔

(۳) القلیوبی ۱/ ۱۰۰۔

(۴) حدیث: ''اتق الله حيثما كنت ......'' کی روایت ترمذی (۲/ ۳۵۵) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۵) فیض القدیر للمناوی ۱/ ۱۲۰، تحفۃ الاحوذی ۶/ ۲۲۲، المغنی ۱/ ۳۳۵، ۳۳۶، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۱۴، القلیوبی ۱/ ۱۰۰۔

(۱) حدیث: ''اجتنبوا هذه القاذورة......'' کی روایت حاکم (۴/ ۲۴۴) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: ''إن الله حيي ستير ......'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۲) نے حضرت یعلی بن امیہؓ سے کی ہے، ابن حاتم نے ''علل الحدیث'' (۲/ ۳۲۹، ۳۳۰) میں ارسال کے سبب اس کے ''معلول'' ہونے کا اشارہ دیا ہے۔

(۳) حدیث: ''اعتراف ماعز و الغامدية عند رسول الله ﷺ'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۲) نے حضرت بریدہ بن الحصیب سے کی ہے۔

لئے معصیت کا اظہار خلاف مستحب ہے۔

البتہ گناہ کو مزالے کر بیان کرنا قطعاً حرام ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ کی صحیح احادیث موجود ہیں [۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ انسان کو اپنی اور دوسرے کی پردہ پوشی کا حکم دیا گیا ہے، فرمان نبوی ﷺ ہے: "**اجتنبوا هذه القاذورة فمن ألم فليستتر بستر الله**" (ان گندی چیزوں سے باز رہو، اور جو اس کو کر گذرے تو اللہ کی پردہ پوشی سے اپنی پردہ پوشی کرے)، ابن عبدالبر نے "التمہید" میں کہا: یہ حدیث دلیل ہے کہ اگر کوئی مسلمان کوئی برا کام کر گزرے تو اس پر اپنی پردہ پوشی واجب ہے، اور یہی چیز دوسرے کے تعلق سے بھی واجب ہے [۲]۔

مسلمان کا دوسرے کے گناہ کو چھپانے اور بادشاہ کا معاصی کو چھپانے کے احکام کی تفصیل جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ستر" (فقرہ/ ۲، ۴)۔

کھلم کھلا گناہ کرنا:

۱۲ - کھلم کھلا گناہ کرنا ممنوع ہے [۳]، فرمان نبوی ﷺ ہے: "**كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملا ثم يصبح و قد ستره الله فيقول : يا فلان عملت البارحة كذا و كذا و قد بات يستره الله ويصبح يكشف ستر الله عنه**" [۴] (میری امت کے سب

(۱) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۲۶۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۴۰۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۱۶۶۔

(۳) فیض القدیر للمناوی ۵/ ۱۱۔

(۴) حدیث: "كل أمتي معافى إلا المجاهرين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۸۶) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

لوگوں کو اللہ بخش دے گا، مگر جو لوگ کھلم کھلا گناہ کریں، اور کھلم کھلا میں سے یہ بھی ہے کہ آدمی رات کو کوئی (برا) کام کرے، اللہ اس کو چھپا دے، پھر صبح کو ایک ایک سے کہتا پھرے، میں نے گزشتہ رات کو یہ کیا، حالانکہ اللہ نے رات بھر اس کے عیب کو چھپائے رکھا، مگر وہ صبح کو اللہ کا پردہ کھولنے لگا)۔

کھلم کھلا گناہ کرنے کے مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مجاہرۃ" (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

گناہ کا سفر:

۱۳ - جس سفر سے احکام بدلتے ہیں، اس میں جمہور فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ مسافر گناہ کا سفر کرنے والا نہ ہو [۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ سفر جس کی غرض ایسا فعل ہو جو گناہ ہو، جیسے باغیوں اور ڈاکوؤں کا سفر رخصت سے مانع نہیں، اس لئے کہ نصوص مطلق ہیں [۲]۔

تفصیل: اصطلاح "سفر" (فقرہ/ ۱۰) میں ہے۔

رخصتوں کے اسباب کے ساتھ معاصی کے اتصال کا اثر:

۱۴ - معاصی کے رخصتوں کا سبب ہونے اور رخصتوں کے اسباب کے ساتھ معاصی کے اتصال کے درمیان فرق پر بحث کرتے ہوئے قرافی نے کہا: معاصی رخصتوں کے اسباب نہیں ہو سکتے، اسی وجہ سے سفر معصیت کرنے والا نماز میں قصر نہیں کرے گا اور نہ روزہ چھوڑے گا، اس لئے کہ ان دونوں کا سبب سفر ہے، اور وہ اس صورت میں معصیت

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۵۱، ۲۵۲ طبع الحلبی، کشاف القناع ۱/ ۵۰۵، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۹۲۔

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۶۴ اور دیکھئے حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۷۔

ہے، لہذا یہ رخصت کے لئے مناسب نہیں، اس لئے کہ معصیت پر رخصت دینا معصیت کے سبب مکلّف کو سہولت دے کر، اس معصیت کو بڑھاوا دینے کی کوشش ہے، رہا رخصتوں کے اسباب کے ساتھ معاصی کا اتصال، تو یہ بالا جماع مانع نہیں، جیسے نہایت فاسق ونہایت گنہگار شخص کے لئے تیمّم کرنا جائز ہوگا اگر اسے پانی نہ ملے، اور یہ رخصت ہے، اسی طرح روزہ نہ رکھنا اگر روزہ سے اس کو نقصان پہنچے، اور بیٹھے بیٹھے نماز پڑھنا اگر نماز میں کھڑے رہنے میں تکلیف ہو، مضاربت کرنا، مساقات کرنا اور اس جیسی رخصتیں، معاصی ان سے مانع نہیں، اس لئے کہ ان امور کے اسباب معصیت نہیں، بلکہ روزہ وغیرہ سے عاجز ہونا اور عاجز ہونا معصیت نہیں، لہذا یہاں پر معصیت سبب سے متصل ہے خود سبب نہیں [۱]۔

سفر معصیت کرنے والے مسافر کو زکاۃ دینا:

۱۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مسافر اگر گناہ کے لئے جیسے ڈاکہ زنی وغیرہ کے لئے نکلے تو اس کو زکاۃ نہیں دی جائے گی۔

حنفیہ مسافر کو زکاۃ دینے کے لئے سفر معصیت نہ ہونے کی شرط نہیں لگاتے ہیں [۲]۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۱۷۵) میں ہے۔

گناہ کے کام میں مقروض ہو جانے والے کو زکاۃ دینا:

۱۶- مالکیہ، راجح مذہب میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ گناہ کے کام (جیسے شراب وجوا) میں مقروض ہونے والے کو توبہ کرنے سے قبل زکاۃ دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ اسے دینے میں گناہ میں تعاون کرنا ہے۔

حنفیہ مقروض کو زکاۃ دینے میں یہ شرط نہیں لگاتے کہ اس کا قرض، طاعت یا مباح کام کے لئے لیا گیا ہو۔

شافعیہ کے یہاں اصح قول میں توبہ کرنے والے کو زکاۃ دی جائے گی، اس لئے کہ توبہ سابقہ گناہ کو مٹا دیتی ہے، اصح کے بالمقابل قول میں: اس کو نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس کو وسیلہ بنائے اور دوبارہ گناہ کرے [۱]۔

معاصی سے متصل دعوت قبول کرنا:

۱۷- حنفیہ کا مذہب ہے کہ جس کو کسی ولیمہ میں بلایا جائے اور وہاں آنے سے قبل اس میں معاصی ہونے کا اس کو علم ہو جائے تو اس میں شریک نہ ہو، اس لئے کہ دعوت کا حق اس پر لازم نہیں، کیونکہ دعوت قبول کرنا صرف اس صورت میں لازم ہے، جبکہ سنت طریقہ پر ہو، خواہ جس کو دعوت دی جائے مقتدا ہو یا نہ ہو۔

جس کو کسی ولیمہ میں بلایا جائے اور وہاں آنے کے بعد وہ اس میں لہو ولعب یا گانا پائے تو وہاں بیٹھ کر کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر روکنے پر قادر ہو تو ان کو روک دے، اور اگر نہ روک سکے تو صبر کرے، یہ اس صورت میں ہے، جبکہ وہ مقتدا (پیشوا) نہ ہو، لیکن اگر پیشوا ہو، اور ان کو روک نہ سکے تو وہاں سے نکل جائے، نہ بیٹھے [۲]۔

فقہاء کے یہاں اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''دعوت''

---

(۱) الفروق للقرافی ۲/ ۳۳، ۳۴، نیز دیکھئے: تہذیب الفروق بہامش الفروق ۲/ ۴۴۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۶۶۳، ۶۶۴ حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۷، ۴۹۸، المجموع ۶/ ۲۱۴، القلیوبی ۳/ ۱۹۸، کشاف القناع ۲/ ۲۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۷۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹۶، ۴۹۷، الشرح الصغیر ۱/ ۶۶۲، ۶۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۰، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۹۷، المجموع ۶/ ۲۰۸، کشاف القناع ۲/ ۲۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۱، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۱۲۶۔

(۲) البنایہ ۹/ ۲۰۵۔

(فقرہ ۲۷)، ''عرس'' (فقرہ ۴) اور ''ولیمہ'' میں دیکھیں۔

معصیت پر وقف کرنا:

۱۸- فقہاء وقف کے صحیح ہونے کے لئے شرط لگاتے ہیں کہ جس پر وقف کیا جائے وہ راہ خیر ہو، لہذا معصیت پر وقف کرنا ناجائز ہوگا، اس لئے کہ وقف کرنا طاعت ونیکی ہے جو معصیت کے خلاف ہے، مثلاً زانیوں پر وقف کرے یا چوروں پر یا شراب خوروں پر یا اسلام سے مرتد ہونے والوں پر، تو ان تمام صورتوں میں وقف باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ سب گناہ ہیں جن سے باز رہنا ضروری ہے، لہذا ان میں تعاون کرنا جائز نہیں ہوگا [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''وقف''۔

معصیت کے لئے وصیت کرنا:

۱۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مسلمان کسی عمومی راہ کے لئے وصیت کرے تو شرط ہے کہ یہ راہ معصیت نہ ہو، لہذا کنیسہ، اس کی چٹائیوں، اس کی قندیلوں وغیرہ کے لئے یا آتش کدہ یا بیعہ وصومعہ یا دیر کے لئے، یا ان کی اصلاح ومرمت، ان کی آگ، ان کی خدمت یا ان کی تعمیر کے لئے وصیت کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

اگر کوئی ذمی کسی بیعہ (گرجا) یا کنیسہ (کلیسہ) کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے کہ اس کو ان پر ان کی اصلاح میں خرچ کیا جائے، یا کسی آتش کدہ کے لئے وصیت کرے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک ناجائز ہوگا، امام ابوحنیفہ اور بعض مالکیہ کے قول کے مطابق جائز ہوگا [۲]۔

---

(۱) الحاوی الکبیر للماوردی ۹/ ۳۸۵ طبع دار الفکر، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۵۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۸، کشاف القناع ۴/ ۲۴۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۰، الحاوی الکبیر ۱۰/ ۱۶، الحطاب ۶/ ۳۶۵، الخرشی

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''وصیت''۔

معصیت کی نذر ماننا:

۲۰- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ معصیت، جیسے قتل، زنا اور شراب نوشی کی نذر ماننا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**لا نذر في معصية**'' [۱] (معصیت میں کوئی نذر نہیں)، نیز روایت میں ہے: ''**من نذر أن يطيع الله فليطعه، و من نذر أن يعصيه فلا يعص**'' [۲] (جو اللہ کی اطاعت کی نذر مانے تو اس کی اطاعت کرے، اور جو اللہ کی معصیت کی نذر مانے وہ اس کی نافرمانی نہ کرے)، نیز اس لئے کہ اللہ کی نافرمانی حلال نہیں [۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''نذر'' میں ہے۔

معصیت میں مخلوق کی اطاعت کرنا:

۲۱- اللہ تعالی کی معصیت میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں، خواہ وہ کوئی بھی ہو، وہ باپ یا ماں یا شوہر ہو، بلکہ اللہ کا حق آنے پر ہر دوسرا حق، اگرچہ بڑا ہو، ساقط ہے [۴]، اس لئے کہ فرمان نبوی علیہ السلام ہے: ''لا

= ۸/ ۱۷۱، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۸۵، کشاف القناع ۴/ ۳۶۴، بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۱۔

(۱) حدیث: ''لا نذر في معصية'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۹۴) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، پھر انہوں نے ابن المبارک کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی سند میں انقطاع کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: ''من نذر أن يطيع الله فليطعه......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۸۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۶۵، الزرقانی ۳/ ۹۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵۶، کشاف القناع ۶/ ۲۷۵، المغنی ۹/ ۳۔

(۴) فیض القدیر للمناوی ۶/ ۴۳۲، عمدۃ القاری ۲۴/ ۲۲۴ طبع المنیریہ۔

طاعة لمخلوق في معصية الله"[1] (اللہ کی معصیت میں کسی مخلوق کی کوئی اطاعت نہیں)۔

واجب الاطاعت مخلوق کی اطاعت کے حدود کے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''طاعت'' (فقرہ/۱۱)۔

معاصی پر اجارہ:

۲۲- گناہوں کے لئے اجرت پر لینا ناجائز ہے، اس لئے کہ عقد کے ذریعہ معصیت کے استحقاق کا تصور نہیں، لہذا اجرت پر لینے والے پر اجرت واجب نہیں ہوگی، اور اجیر پر اس کا کوئی حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مبادلہ (لین دین) ہر ایک کے دوسرے پر استحقاق کے بغیر نہیں ہوتا ہے، اور اگر وہ اس کے اوپر معصیت کا حقدار ہو جائے تو یہ شارع کی طرف سے منسوب ہوگا کہ اس نے ایسا عقد جائز قرار دیا جو معصیت کا سبب ہے، اللہ تعالی اس سے بہت بالا ہے۔

اس اصول کی بنیاد پر: گانا، نوحہ کرنا، بانسری اور کسی لہو ولعب پر اجارہ جائز نہیں ہوگا، اور نہ کنیسہ یا آتش کدہ بنانے کے لئے، یا اس میں شراب فروخت کرنے یا جوابازی کے لئے گھر کو اجارہ پر دینا جائز ہوگا[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''إجارة'' (فقرہ/۱۰۸)۔

گناہوں سے انبیاء کا معصوم ہونا:

۲۳- تمام مسلمانوں کے نزدیک انبیاء کرام کبیرہ گناہوں سے معصوم

(۱) حدیث: "لا طاعة لمخلوق فی معصیة الله......" کی روایت احمد (۶۶/۵) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲۲۶/۵) میں کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی بہامشہ ۱۲۵/۵، کشاف القناع ۵۵۹/۳، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴ طبع دار الکتاب العربی، الشرح الصغیر ۱۰/۴، اسنی المطالب ۴۱۳/۲۔

ہیں[1]۔

قاضی عیاض نے ایسے صغیرہ گناہ سے بھی معصوم ہونے پر اجماع نقل کیا ہے جو کمینگی کا سبب ہو، اور اس کی وجہ سے انسانیت اور شرم و حیاء ساقط ہو جائے[2]۔

حنفیہ اور بعض شافعیہ نے ایسے صغیرہ گناہوں کے صادر ہونے کو بھی ممنوع قرار دیا ہے جن میں کمینگی نہ ہو[3]۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''نبوۃ، نبی اور اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

(۱) کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۱۹۹/۳، البحر المحیط ۱۷۰/۴۔

(۲) البحر المحیط ۱۷۱/۴۔

(۳) فواتح الرحموت ۹۹/۲، البحر المحیط ۱۷۰/۴۔

معفوات

تعریف:

۱- معفوات لغت میں جمع ہے، اس کا مفرد ''معفوۃ'' ہے، یہ ''عفا یعفو'' سے اسم مفعول ہے، لغت میں عفو کے معانی میں، گناہ سے درگذر کرنا، اس پر سزا نہ دینا ہے، اس کی اصل مٹانا، زائل کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "عفوت عن فلان أو عن ذنبه" درگزر کرنا اور سزا دینے سے گریز کرنا، یہ ''عن'' کے ساتھ جرم کرنے والے اور جرم کی طرف متعدی ہوتا ہے، اور اگر یہ دونوں جمع ہوں تو اول کی طرف لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے، اور کہا جاتا ہے: "عفوت لفلان عن ذنبه" کسی کے گناہ کو معاف کرنا[1]۔

ازہری نے کہا: ''عفو'' اللہ تعالیٰ کا اپنے فضل و کرم سے اپنے بندوں کے گناہ درگزر کرنا، اور ان کو مٹا دینا ہے[2]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

معاف نجاستوں کا ضابطہ:

۲- اصل یہ ہے کہ ہر وہ کام جس کی انجام دہی بندوں پر شاق ہو، اس

(۱) لسان العرب، المغرب۔

(۲) الزاہر فی غریب الفاظ الشافعی ص ۱۰۰۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۷۸، الخرشی ۱/۱۱۳، ۱۱۴، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/۷۹۔

کا حکم ساقط ہو جاتا ہے، اور ہر ممنوعہ چیز جس سے اجتناب کرنا بندوں پر شاق ہو اس کی ممانعت ساقط ہو جاتی ہے۔

مشقتوں کی تین قسمیں ہیں:

اعلی درجہ کی مشقت: یہ بالاجماع معاف ہے، جیسے اگر حدث یا نجاست سے طہارت حاصل کرنے میں جان یا عضو چلا جائے۔

ادنی درجہ کی مشقت، یہ بالاجماع معاف نہیں، جیسے جاڑے میں ٹھنڈے پانی سے، حدث یا نجاست سے طہارت حاصل کرنا۔

درمیانی درجہ کی مشقت: اس کو اعلی درجہ کے ساتھ لاحق کیا جائے تو پھر ساقط کرنے میں اس کا اثر ہوگا، یا اس کو ادنی درجہ کے ساتھ لاحق کیا جائے تو اثر نہیں ہوگا، مختلف فیہ ہے، اسی اصول پر نجاستوں کی معافی کے سلسلہ میں اختلاف کی تخریج اس امر کے مدنظر ہوتی ہے کہ اس نجاست سے بچنا شاق ہے یا نہیں[1]۔

ذیل میں ''معفوات'' (معاف نجاستوں) کے ضابطہ کے بارے میں فقہاء کی آراء درج کر رہے ہیں:

اول: حنفیہ کا مذہب:

۳- معاف نجاستوں کے مسائل میں حنفیہ کی عبارتوں کی جستجو سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تمام طرح کی نجاستوں میں معافی ہوتی ہے، انہوں نے نجاست خفیفہ اور نجاست غلیظہ میں فرق کیا ہے اور ہر قسم کے حدود و ضوابط مقرر کئے ہیں۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: جس کی نجاست پر دلائل متفق ہوں وہ غلیظہ ہے، خواہ اس میں علماء کا اختلاف ہو اور اس میں ابتلاء عام ہو یا نہ ہو، ورنہ یہ خفیفہ ہے۔

امام ابو یوسف و امام محمد نے کہا: جس کی نجاست پر علماء کا اتفاق

(۱) الذخیرۃ للقرافی ۱/۱۹۶، ۱۹۷ طبع دار الغرب الاسلامی۔

ہو، اوراس میں ابتلاء عام نہ ہو، وہ غلیظہ ہے، ورنہ وہ خفیفہ ہے، دلائل کونہیں دیکھا جائے گا[1]۔

۴- نجاست غلیظہ: درہم کے بقدر معاف ہے اور مقدار میں روایات مختلف ہیں، صحیح یہ ہے کہ جسم والی نجاست میں وزن کا اعتبار ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ اس کا وزن بڑے مثقال والے درہم کے بقدر ہو[2] اور دوسری نجاستوں میں پیمائش کا اعتبار ہوگا، اور یہ ہے کہ انگلیوں کے جوڑوں کے اندر ہتھیلی کی گہرائی کے بقدر ہو[3]، ملا مسکین نے کہا: اس کو معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ سے چلو میں پانی لے لیا جائے، پھر ہاتھ کو پھیلا دیا جائے، اور جو پانی باقی رہے وہی ہتھیلی کی مقدار ہوگی[4]۔

درہم کے بقدر معاف ہونے سے مراد یہ ہے کہ: اس کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوگی، ورنہ اگر نجاست غلیظہ درہم کے برابر ہو تو مکروہ تحریمی اور اگر اس سے کم ہو تو مکروہ تنزیہی رہے گی اس پر حنفیہ کا اجماع ہے، اورانہوں نے اس کے جزئیات میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر نماز کے دوران اس کو معلوم ہو کہ اس کے اوپر قلیل نجاست ہے، تو درہم کے بقدر ہونے پر نماز توڑنا اور نجاست کو دھونا واجب ہوگا اگرچہ جماعت چھوٹنے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ جماعت سنت ہے اور نجاست دھونا واجب ہے اور یہ مقدم ہے۔

دوسری صورت (درہم سے کم ہونے) میں یہ بات صرف افضل ہوگی، بشرطیکہ جماعت چھوٹنے کا اندیشہ نہ ہو یعنی اس کو دوسری جماعت نہیں ملے گی، ورنہ وہ اپنی نماز جاری رکھے گا، اس لئے کہ جماعت قوی تر ہے، اسی طرح اگر وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو دونوں

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۲۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱ر ۴۵۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۸۴۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱ر۲۱۱۔

مسئلوں میں اپنی نماز جاری رکھے گا، اس لئے کہ نماز کو چھوڑنا حرام ہے، اور کراہت سے بچنے کے لئے حرام کی طرف نہیں جائے گا[1]۔

حموی نے کہا: اس میں نجاست لگنے کے وقت کا اعتبار ہوگا، لہذا اگر نجس تیل لگنے کے وقت درہم کے بقدر ہو، پھر پھیل کر اس سے زیادہ ہوجائے تو مرغینانی وغیرہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ ممنوع نہیں، دوسروں کے یہاں مختار ممانعت ہے، اور اگر اس کے پھیلنے سے قبل وہ نماز پڑھ لے تو نماز ہوجائے گی اور پھیلنے کے بعد نہیں ہوگی، اسی کو اکثر حضرات نے اختیار کیا ہے[2]۔

۵- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نجاست غلیظہ اگر درہم سے زیادہ ہو تو اس کو زائل کرنے کی قدرت ہونے پر معاف نہیں[3]، اور چوتھائی کپڑے سے کم نجاست خفیفہ معاف ہے[4]، اس لئے کہ اس میں کثیر فاحش (نہایت زیادہ) کے ذریعہ اندازہ لگایا گیا، اور احکام میں چوتھائی کو سارے کا حکم ہے، یہ امام ابوحنیفہ وامام محمد سے مروی ہے، یہی صحیح ہے (جیسا کہ زیلعی نے کہا)، پھر چوتھائی کا اعتبار کرنے کے طریقہ میں ان میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: اس کے بدن پر موجود پورے کپڑے کی چوتھائی ہے، امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ کم از کم کپڑے کی چوتھائی جس میں نماز جائز ہو، جیسے لنگی، ایک قول ہے: اس جانب کا چوتھائی جس میں نجاست لگی ہے، جیسے دامن اور آستین، امام ابو یوسف سے ایک روایت بالشت در بالشت کی اور دوسری روایت ہاتھ در ہاتھ کی ہے، یہی امام محمد سے مروی ہے، ہشام نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ کثیر فاحش وہ ہے جو دونوں قدم کو گھیر لے، امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کی کوئی حد

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۸۴، دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱ر۲۱۰۔
(۲) غمز عیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر ۱ر۱۰۷ طبع پاکستان۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۸۴۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱ر۴۶۔

مقرر کرنے کو ناپسند کیا ہے، اور کہا: فاحش (نہایت زیادہ) لوگوں کے مزاجوں کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، انہوں نے مسئلہ کو عادت و رواج پر موقوف کیا ہے، جیسا کہ ان کا معمول ہے (۱)۔

شلبی نے ''زاد الفقیر'' کے حوالہ سے لکھا ہے: بہت اچھا تو یہ ہے کہ اسے مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے اگر وہ اس کو زیادہ سمجھے تو ممنوع ہے، ورنہ نہیں (۲)۔

انہوں نے کہا: نجاستوں کو غلیظہ وخفیفہ میں اس اعتبار سے تقسیم کیا گیا ہے کہ غلیظہ میں معاف کی مقدار کم ہے، اور خفیفہ میں معاف کی مقدار زیادہ ہے، پاک کرنے کے طریقہ اور پانی یا سیال چیز میں اس کے پڑنے میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی وجہ سے اس کے نجس ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے (۳)۔

ابن عابدین نے کہا: اگر سیال چیز میں نجاست خفیفہ یا غلیظہ (اگرچہ تھوڑی ہو) پڑ جائے تو وہ نجس ہوجائے گی، اور اس میں چوتھائی یا درہم کا اعتبار نہیں، ہاں خفیف ہونا اس صورت میں ظاہر ہوگا جب یہ سیال چیز کپڑے یا بدن میں لگ جائے تو اس میں چوتھائی کا اعتبار ہوگا (۴)۔

انہوں نے یہ بھی کہا: اگر غلیظہ و خفیفہ ایک دوسرے میں مخلوط ہوجائیں تو مطلقاً غلیظہ کو راجح قرار دیا جائے گا، ورنہ اگر دونوں برابر ہوں یا غلیظہ زیادہ ہو تو بھی یہی حکم ہے، ورنہ خفیفہ کو راجح قرار دیا جائے گا (۵)۔

دوم: مالکیہ کا مذہب:

۶ - مالکیہ نے نجاستوں کو ان کے زائل کرنے کے حکم کے لحاظ سے

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۷۳، ۷۴۔
(۲) حاشیۃ الشلبی بہامش تبیین الحقائق ۱/ ۷۴۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۸۲۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۴۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۳۔

چار قسموں میں تقسیم کیا ہے:

قسم اول: جس کا کم اور زیادہ معاف ہے، اس کو زائل کرنا واجب نہیں، مگر یہ کہ بہت زیادہ ہوجائے، تو اس کو زائل کرنے کا حکم دیا جائے گا، اس قسم میں ہر وہ نجاست داخل ہے جس سے بچنا ناممکن ہو، یا بڑی مشقت سے ممکن ہو، جیسے رستا ہوا زخم، بہتا ہوا پھوڑا، دودھ پلانے والی عورت، بے قابو احداث اور مجاہد جسے اپنے گھوڑے کو پکڑے رہنے کی ضرورت ہو۔

ابن شاس نے کہا: امام مالک نے اس کو دار الحرب کے ساتھ خاص کیا ہے اور دار الاسلام میں یہ راجح ہے (۱)۔

قسم دوم: جو معمولی ہو اگر اس کو دوران نماز نظر آئے تو معاف ہے، اور نماز شروع کرنے سے پہلے ہو تو اس کے دھونے کا حکم دیا جائے گا، ایک قول ہے: اس کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور یہ خون ہے، اور کیا معاف ہونے میں اس کے ساتھ تھوڑی ''قیح'' (پیپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو) اور تھوڑی ''صدید'' (پیپ جس میں خون کی آمیزش ہو) کو لاحق کیا جائے گا؟ یا ان دونوں کو تھوڑے پیشاب کے ساتھ لاحق کیا جائے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں:

مالکیہ کے نزدیک قلیل کی حد تو اس کے بارے میں ابو بکر بن سابق نے کہا: ہمارے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ درہم سے کثیر زیادہ ہے، اور درہم سے کم قلیل ہے، اور بقدر درہم میں علی بن زیاد اور ابن حبیب کی دو روایات قلت و کثرت کی ہیں۔

شیخ ابو طاہر نے نقل کیا کہ چھنگلیا کے بقدر قلیل ہے اور درہم و چھنگلیا کی درمیانی مقدار میں اختلاف ہے (۲)۔

قسم سوم: جس کا اثر معاف ہے، عین نجاست نہیں، اور یہ بول و

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۱/ ۱۹ طبع دار الغرب الاسلامی۔
(۲) سابقہ مراجع ۱/ ۲۰، ۲۱۔

براز کے دونوں راستوں پر لگی ہوئی نجاست اور ''صیقل'' کی ہوئی تلوار پر خون ہے، اسی مفہوم میں چمڑے کا موزہ ہے جس کو پہن کر جانوروں کے بول و براز پر چلا جائے، اور اس میں ایک قول ہے کہ: اس کو دھویا جائے گا، جیسے اگر اس کو پہن کر خون یا انسانوں کے پاخانہ پر چلے[1]۔

قسم چہارم: مذکورہ نجاستوں کے علاوہ اس قسم کی نجاست میں قلیل وکثیر اور اس کے ذات واثر کو دور کیا جائے گا[2]۔

سوم- شافعیہ کا مذہب:

۷- شافعیہ نے معاف نجاستوں کو قلت وکثرت کے اعتبار سے چند قسموں میں تقسیم کیا ہے:

اول: جو قلیل وکثیر معاف ہے، اور یہ اصح قول میں: پسو کا خون ہے جو کپڑے یا بدن پر لگ جائے، اسی طرح کھٹمل اور مچھر وغیرہ کا خون، جیسا کہ نووی نے اس کو راجح قرار دیا ہے، اور اس کو اکثر علماء سے نقل کیا ہے، لیکن اس میں دو شرطیں ہیں۔

ا- اپنے عمل سے نہ ہو، لہذا اگر اپنے عمل سے ہو، مثلاً اگر پسو مارے اور اس کے خون سے آلودہ ہوجائے یا کپڑے کو نہ پہنے، بلکہ بدن پر ڈال لے، اور یہ کثیر ہو تو نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، ان تمام باتوں میں پسوں کے ساتھ پھنسی کا خون، اس کی وہ پیپ جو خون آلود نہ ہو یا وہ پیپ جو خون آلود ہو، لاحق ہے، حتی کہ اگر پھنسی کو نچوڑ دے، اور اس سے نکلنے والا مادہ کثیر ہو تو معاف نہیں ہوگا، اسی طرح پھوڑے اور زخموں کا خون، رگ کھولنے اور پچھنا لگانے کی جگہ۔

۲- لاپرواہی کی وجہ سے وہ فاحش (زیادہ) نہ ہوجائے، کیونکہ ہمہ وقت لوگوں کی، کپڑے دھونے کی ایک عادت ومعمول ہے، لہذا اگر مثال کے طور پر ایک سال تک کپڑے نہیں دھوئے اور یہ خون اس پر جمتا رہا تو معافی کے تحت نہیں آئے گا، یہ امام نے فرمایا ہے۔

معاف میں: بلغم اگر زیادہ ہوجائے، یا پانی جو سونے والے کے منہ سے بہتا ہوا گر وہ اس میں مبتلا ہوجائے اور اس طرح کی چیز ہے، اسی طرح ہمیشہ رہنے والا حدث، جیسے مستحاضہ اور پیشاب کے قطرہ کا مریض، اسی طرح مٹی کے برتن جو گوبر سے بنائے جاتے ہیں پاک نہیں ہوتے، امام شافعی سے مصر میں دریافت کیا گیا تو فرمایا: جب معاملہ میں تنگی آجائے تو کشادگی آجاتی ہے۔

دوم: قلیل معاف ہے کثیر معاف نہیں، اور یہ دوسرے شخص کا خون ہے جب اس کے بدن سے علاحدہ ہوجائے، پھر اس کو لگ جائے، خواہ آدمی ہو یا چوپایہ، کتا اور سور نہ ہو، اس میں اصح قول میں قلیل معاف ہے، کثیر قطعا معاف نہیں، اسی طرح ان راستوں کی تر مٹی جن کے نجس ہونے کا یقین ہو، اس میں قلیل معاف ہے، کثیر معاف نہیں۔

قلیل: جس سے بچنا محال ہو، اسی طرح ایسے مردار کی وجہ سے بدلا ہو جس کے اندر سیال خون نہیں، اصح قول میں زیادہ تبدیلی معاف نہیں۔

سوم: جس کا اثر معاف ہے، اس کی ذات معاف نہیں، اور یہ پتھر سے استنجاء کرنے میں دونوں مقامات پر پایا جانے والا اثر ہے، اسی طرح نجاست کی بو یا اس کے رنگ کا باقی رہنا بشرطیکہ اس کا زوال دشوار ہو۔

چہارم: جس کا نہ اثر معاف ہے، نہ ذات، نہ قلیل، نہ کثیر، اور یہ ان کے علاوہ نجاستیں ہیں[1]۔

(۱) سابقہ مراجع ۱/۲۱۔

(۲) سابقہ مراجع ۱/۲۲۔

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۲۶۴، ۲۶۶۔

۸ - شافعیہ نے نجاستوں کومعافی کے اعتبار سے اگر وہ پانی یا کپڑے میں لگ جائیں، چار قسموں میں تقسیم کیا ہے:

قسم اول: جو پانی اور کپڑے میں معاف ہو، اور اس کی بیس صورتیں ہیں:

جونظر نہ آئے، ایسا مردار جس میں بالکل خون نہ ہو، جیسے کیڑا اور گبریلا، یا خون ہو، لیکن سیال نہ ہو جیسے چھپکلی، خشک نجاست کا غبار، نجاست کا تھوڑا دھواں، حتی کہ اگر پانی کے نیچے نجاست جلائے اور اس سے تھوڑا دھواں لگ جائے تو پانی نجس نہیں ہوگا، قلیل بال، اور قلیل ناپاک پر کا حکم بال کے حکم کی طرح ہے، جیسا کہ ان کے کلام کا تقاضا ہے، البتہ ایک بال کے اجزاء میں سے ہر ایک کے لئے ایک بال کا حکم ہونا چاہئے، بلی اگر چوہا کھانے کے بعد منہ لگا دے، متولی نے درندہ کو بلی کے ساتھ لاحق کیا ہے، غزالی نے اس سے اختلاف کیا ہے، اس لئے کہ اختلاط نہ ہونے کی وجہ سے مشقت نہیں، بچوں کے منہ سے لگی ہوئی چیز جبکہ منہ کے نجس ہونے کا یقین ہو، اس کی تخریج ابن صلاح نے کی ہے، پاگلوں کے منہ، بچوں کے منہ کی طرح ہیں، اگر پانی میں کوئی پرندہ گر جائے جس کے ''سوراخ'' پر نجاست ہو، پانی کو اس سے بچانا محال ہو، اور یہ توجیہ کرنا کہ اس کا سوراخ سکڑ جاتا ہے صحیح نہیں، اس لئے کہ ''روضہ'' میں صراحت ہے کہ اگر ہمیں یقین ہوجائے کہ پانی پرندہ کے سوراخ تک پہنچا اور اس پر بیٹ تھی تو معاف ہے، اور اگر پرندہ پانی میں اترے، ڈبکی لگائے، اور اس میں بیٹ کر دے تو معاف ہے، خصوصا جب پانی کا وہ کنارہ ہو جو اس سے بچ نہیں سکتا، اس کی دلیل یہ ہے کہ مچھلی کے مسئلہ میں قاضی حسین کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر مچھلی کسی مٹکے میں رکھ دے اور یہ معلوم ہو کہ وہ اس میں پیشاب کرے گی تو مجبوری کی وجہ سے معاف ہے، بندنیجی کے حاشیہ میں شیخ ابوحامد کے حوالہ سے ہے: یہ معاف نجاست ہے، اس لئے کہ اس سے بچنا ناممکن ہے، عجلی نے قاضی حسین سے نقل کیا ہے: پانی میں نجس گذرگاہ والے جانور کے گرنے سے پانی نجس ہوجائے گا، اور دوسرے کے حوالہ سے لکھا ہے کہ نجس نہیں ہوگا، اور دلیل یہ دی ہے کہ ''**أمر النبی ﷺ بمقل الذباب**......''[1] (رسول اللہ ﷺ نے مکھی کو ڈبونے کا حکم دیا)۔

اگر ایسا پرندہ پانی پئے جس کے منہ پر نجاست ہو، اور درمیان میں وہ غائب نہ رہے تو اس کو ''گذرگاہ والے'' کے ساتھ لاحق کرنا چاہئے، اس لئے کہ پانی کو اس سے بچانا محال ہے، اور اگر مکھی کی بیٹ پانی میں گر جائے تو اس کو نجس نہیں کرے گی، اس لئے کہ اس کو بچانا دشوار ہے، اسی طرح چمگاڈر کا پیشاب قلیل پانی یا کسی سیال چیز میں گر جائے اور جس پانی سے نجاست دھوئی جائے، اگر وہ بلا تبدیلی اور وزن میں کسی زیادتی کے بغیر اس سے جدا ہو تو پاک ہوگا، حالانکہ یہ نجاست سے لگ چکا ہے۔

قسم دوم: جو پانی میں معاف ہے کپڑے میں معاف نہیں جیسے ایسا مردار جس میں سیال خون نہ ہو، مچھلی کی بیٹ اور پرندہ کا سوراخ۔

قسم سوم: جو کپڑے میں معاف ہو پانی میں معاف نہیں، اور یہ کتے اور سور کے خون کے علاوہ کسی طرح کا قلیل خون ہے، اور ایسے راستہ کی مٹی کو جس کے نجس ہونے کا یقین ہو کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہئے، لہذا اگر ان میں سے کوئی چیز قلیل پانی میں گر جائے، یا اپنا ہاتھ پانی میں ڈبوئے، اور ہاتھ پر پسو یا کھٹمل کا قلیل خون ہو یا پانی میں ایسا کپڑا ڈبوئے جس میں پسو کا خون ہو تو وہ نجس ہو جائے گا، عمرانی نے کپڑوں اور پانی میں دو وجہ سے فرق کیا ہے:

اول: کپڑے کو نجاست سے بچانا ممکن نہیں، برخلاف برتنوں کے

---

(۱) حدیث: ''أمر النبی ﷺ بمقل الذباب......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۲۵۰) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

کہ ان کو ڈھانک کر بچانا ممکن ہے۔

دوم: کپڑے ہر وقت دھونے سے پھٹ جائیں گے، لہذا قلیل نجاست جس کا کپڑے میں لگنا ممکن ہے معاف ہے، برخلاف پانی کے، اور اس قبیل سے وہ کپڑا ہے جس میں پسو کا خون لگا ہوا س میں نماز پڑھے گا، اور اگر وہ اس کو قلیل پانی میں ڈالے تو اس کو نجس کردے گا، لہذا اس کے دھونے والے کو ضرورت ہوگی کہ اس پانی میں اس کو دھونے کے بعد پاک کرے، اسی طرح استنجاء کے مقام پر جو نجاست ہے بدن اور کپڑے میں معاف ہے، حتی کہ اگر وہ پسینہ وغیرہ کے ساتھ بہہ کر کپڑے میں لگ جائے تو اصح قول میں معاف ہے، اور اگر یہ پانی میں لگ جائے تو اس کو نجس کردے گی۔

چہارم: جو دونوں میں معاف نہیں، اور یہ ان کے علاوہ نجاستیں ہیں، جو نظر آتی ہیں یعنی باقی تمام بول و براز وغیرہ (۱)۔

چہارم: حنابلہ کا مذہب:

۹- حنابلہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ کوئی بھی قلیل نجاست معاف نہیں، خواہ وہ نظر آئے یا نظر نہ آئے جیسے مکھی اور پسو وغیرہ کے پاؤں میں لگی ہوئی نجاست (۲)، اس لئے کہ فرمان باری عام ہے: "وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ" (۳) (اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھئے)، اور حضرت ابن عمر کا قول ہے: **"أمرنا أن نغسل الأنجاس سبعا"** (۴) (ہمیں حکم دیا گیا کہ نجاستوں کو سات بار دھوئیں) اور دوسرے دلائل ہیں۔

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۲۶۶، ۲۶۸۔
(۲) المستوعب ۱/۳۴۲ شائع کردہ مکتبۃ المعارف، الریاض۔
(۳) سورۂ مدثر/۴۔
(۴) اثر ابن عمر: "أمرنا بغسل الأنجاس سبعا" کو ابن قدامہ نے المغنی (۱/۵۴) میں نقل کیا، لیکن کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، اور ہم کو اس کی تخریج کسی کے یہاں نہیں ملی۔

البتہ انہوں نے اس ضابطہ سے بعض نجاستوں کو مستثنی کیا ہے، اور ان میں قلیل کے معاف ہونے کی صراحت کی ہے (۱) مثلاً:

۱۰- خون: مذہب میں صحیح یہ ہے کہ قلیل خون نماز میں معاف ہے، سیال چیزوں اور کھانے کی چیزوں میں نہیں، اس لئے کہ انسان عام طور پر اس سے بچ نہیں پاتا، یہ صحابہ وتابعین اور بعد کے علماء کی ایک جماعت کا قول ہے، نیز حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے: **"ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه فإذا أصابه شيء من دم قالت بريقها فقصعته بظفرها"** (۲) (ہم میں سے کسی کے پاس ایک ہی کپڑا ہوتا، وہ حیض میں بھی اس کو پہنتی، اور جب اس میں کوئی خون لگ جاتا تو تھوک لگا کر ناخن سے اس کو کھرچ ڈالتی)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معاف ہے، اس لئے کہ تھوک پاک نہیں کرے گا، اور اس سے اس کا ناخن ناپاک ہوجائے گا، اور یہ اس کام کے مسلسل ہونے کی خبر دینا ہے، اور اس طرح کی چیز رسول اللہ ﷺ سے پوشیدہ نہیں رہے گی، لہذا یہ کام آپ ﷺ کے حکم کے بغیر نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ اس سے بچنا شاق ہے، لہذا معاف ہے جیسے پتھر سے استنجاء کرنے کا اثر (۳)، اور یہ معاف ہے، اگرچہ غیر نمازی کی طرف سے ہو، مثلاً نمازی کو غیر نمازی سے لگ جائے، جیسا کہ اگر خود اس سے لگتا (۴)۔

ایک قول ہے: قلیل خون معاف نہیں، مگر یہ کہ اپنا خون ہو (۵) قلیل: وہ ہے جو وضو نہ توڑے اور کثیر وہ ہے جو وضو توڑ دے۔

(۱) مطالب اولی النہی ۱/۲۳۵۔
(۲) حدیث عائشہ: "ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۱۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) المبدع ۱/۲۴۶۔
(۴) شرح منتہی الإرادات ۱/۱۰۲، الإنصاف ۱/۳۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۵) المبدع ۱/۲۴۷۔

معاف خون وہ ہے جو انسان یا پاک جانور کا ہو، کتے اور سور کا نہ ہو (۱)۔

۱۱- خون سے پیدا ہونے والی وہ پیپ جو خون آلود نہ ہو یا جو خون آلود ہو، یہ دونوں بدرجہ اولی معاف ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کی نجاست میں علماء کا اختلاف ہے، اسی وجہ سے امام احمد نے کہا: اس کا مسئلہ خون سے آسان ہے، لہذا جس قدر خون معاف ہو اس سے زیادہ یہ معاف ہوگی، اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی ''نص'' نہیں ہے، اس کی نجاست صرف اس لئے ثابت ہے کہ یہ خون سے بنی ہے، امام احمد کا ایک قول ''قیح'' (غیر خون آلود پیپ) ''مدہ'' (پیپ) اور ''صدید'' (خون آلود پیپ) کے پاک ہونے کا ہے (۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ آگے یا پیچھے کے مقام سے نکلنے والا قلیل خون یا قیح یا صدید معاف نہیں، اس لئے کہ اس کا حکم بول و براز کے حکم کی طرح ہے، ایک قول میں یہ معاف ہے (۳)۔

۱۲- استنجاء میں پتھر کی تعداد مکمل استعمال کرنے اور صفائی کے بعد اس مقام پر باقی رہ جانے کا اثر بلا اختلاف معاف ہے، لہذا اگر وہ اپنے مقام سے آگے بڑھ کر کپڑے یا بدن میں لگ جائے تو معاف نہیں ہوگا (۴)۔

۱۳- مکمل احتیاط برتنے کے بعد پیشاب کا قلیل قطرہ معاف ہے، اس لئے کہ اس سے بچنا دشوار ہے (۵)۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) المبدع ۱/۲۴۸، المغنی ۲/۸۰۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۱/۱۰۳، مطالب اولی النہی ۱/۲۳۵، الإنصاف ۱/۳۲۶۔
(۴) شرح منتہی الإرادات ۱/۱۰۳، کشاف القناع ۱/۱۹۲، مطالب أولی النہی ۱/۲۳۵۔
(۵) شرح منتہی الإرادات ۱/۱۰۳، مطالب اولی النہی ۱/۲۳۶۔

۱۴- نجاست کا قلیل دھواں، بھاپ اور اس کا غبار معاف ہے، بشرطیکہ پاک چیز میں اس کا کوئی وصف ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ اس سے بچنا دشوار ہے، ایک جماعت نے کہا بشرطیکہ گاڑھا نہ ہو

۱۵- قلیل پانی جو کسی ایسی چیز کی وجہ سے ناپاک ہوجائے جس کا قلیل حصہ معاف ہو، جیسے خون اور قیح وہ معاف ہے، یہ ابن حمدان نے اپنی دونوں ''رعایۃ'' میں کہا ہے، ان کی عبارت یہ ہے: قلیل پانی معاف ہے جو ایسی چیز سے نجس ہوجائے جس کا قلیل حصہ معاف ہو، جیسے خون وغیرہ، تنقیح میں صاحب تنقیح نے تھوڑے نجس پانی کے معاف ہونے کے ابن حمدان کے قول کو مطلق رکھا ہے، اور اس میں یہ قید نہیں لگائی ہے کہ ایسی چیز سے نجس ہو جس میں قلیل نجاست معاف ہو (۱)۔

۱۶- آنکھ کے اندر کی نجاست معاف ہے، لہذا اس کو دھونا واجب نہیں، اس لئے کہ اس کی وجہ سے ضرر ہوگا، اسی طرح کان کے اندر کی نجاست بھی معاف ہے، اس لئے کہ اس میں بھی ضرر ہے، اور یہ راجح قول ہے، جیسا کہ رحیبانی نے کہا ہے (۲)۔

۱۷- نماز خوف میں ضرورت کی وجہ سے، کثیر نجاست اٹھائے رہنا معاف ہے (۳)۔

۱۸- ایسے راستہ کا قلیل گارا معاف ہے جس کی نجاست یقینی ہو، اس لئے کہ اس سے بچنا دشوار ہے، اسی طرح خشک مٹی بھی، ''الفروع'' میں ہے: اگر ہوا چلے اور کسی تر چیز کو راستہ وغیرہ کا ناپاک غبار لگ جائے تو وہ اس مسئلہ میں داخل ہے (۴)، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس نجاست میں قلیل معاف ہو، جیسے خون وغیرہ، چکنے بدن پر اس کے کثیر کا اثر پونچھ دینے کے بعد معاف ہوگا، اس لئے کہ پونچھ دینے

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/۱۰۳، مطالب أولی النہی ۱/۲۳۶۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/۱۰۳، مطالب أولی النہی ۱/۲۳۶، ۲۳۷۔
(۳) مطالب اولی النہی ۱/۲۳۷۔
(۴) مطالب اولی النہی ۱/۲۳۷۔

کے بعد باقی قلیل رہ جائے گا، اور اگرچہ اس کی جگہ کثیر ہو، تاہم وہ معاف ہوگا، جیسے کسی دوسرے میں قلیل معاف ہے [(۱)]۔

انہوں نے کہا: ایک کپڑے میں متفرق جگہوں پر پائی جانے والی ایسی نجاست جس میں قلیل معاف ہو کو اکٹھا کیا جائے گا (مثلاً کپڑے میں خون یا ''قیح'' (غیر خون آلود پیپ) یا ''صدید'' (خون آلود پیپ) کے دھبے ہوں، اور اگر اکٹھا کرنے کے بعد کثیر ہو جائے تو اس میں نماز صحیح نہیں، ورنہ معاف ہوگی، ایک سے زیادہ کپڑوں میں متفرق طور پر پائی جانے والی ایسی نجاست کو اکٹھا نہیں کیا جائے گا، بلکہ ہر ایک کو علاحدہ کپڑا مانا جائے گا [(۲)]۔

ماسبق میں مذکورہ تمام صورتوں میں معاف ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ نماز صحیح ہوگی، اسی کے ساتھ اس کی نجاست کا حکم بھی رہے گا، حتی کہ اگر یہ قلیل نجاست قلیل پانی میں گر جائے تو اس کو نجس کردے گی [(۳)]۔

معاف شدہ نجاستیں:

۱۹ - نجاستوں کے معاف ہونے کے مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور یہ نجاستوں کی معافی کے ضابطوں میں ان کے اختلاف کے تابع ہے، اور کثیر و قلیل کے درمیان تمیز کرنے کے ان کے یہاں معتبر مقدار میں ان کے اختلاف کے تابع ہے۔

معاف نجس چیزوں اور ہر ایک کے متعلق فقہاء کے نقطۂ نظر کو جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نجاست'' اور ''عفو'' (فقرہ ۷، ۱۱)۔

نماز میں معاف چیزیں:

۲۰ - ستر چھپانا نماز کی صحت کی ایک شرط ہے، لہذا ستر چھپائے بغیر نماز صحیح نہیں ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز میں قصداً ستر کھولنے والے کی نماز باطل ہے، بلا قصد ستر کھل جانے اور کھلنے کی معاف مقدار کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''صلاۃ'' (فقرہ ۱۲۰) میں ہے۔

زکاۃ میں معاف چیزیں:

۲۱ - چرنے والے جانوروں کے ''اوقاص'' کی زکاۃ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل: اصطلاح ''اوقاص'' (فقرہ ۷-۹) میں ہے۔

بقیہ اموال زکاۃ، جیسے نقدین (سونا چاندی) میں جمہور کے نزدیک معافی نہیں ہوتی، اس میں نصاب سے زائد حصہ میں، اسی کے حساب سے زکاۃ واجب ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہ نے کہا: نصاب سے زائد حصہ ایک نصاب کے پانچویں حصہ تک معاف ہے، پھر پانچویں حصہ سے جو زیادہ ہوگا وہ دوسرے پانچویں حصہ تک معاف ہے۔

اس کی تفصیل: ''زکاۃ'' (فقرہ ۲۷)، ''عفو'' (فقرہ ۱۲) میں ہے۔

مُعَلَّم

دیکھئے: بیع، صید اور معلم۔

(۱) مطالب اُولی النہی ۱/ ۲۳۵۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۰۳۔

(۳) المستوعب ۱/ ۳۴۲، دیکھئے کشاف القناع ۱/ ۱۹۰۔

مُعلِّم

تعریف:

۱- معلم لغت میں: عَلَّم سے اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: "علم فلانا الشيء تعليما" سکھانا [۱]۔

معلم: وہ شخص ہے جو تعلیم کا پیشہ اختیار کرے اور جس کو آزادی کے ساتھ کوئی پیشہ انجام دینے کا حق ہو، ہنرمندوں مثلاً بڑھئی اور لوہار کے نظام میں یہ لقب سب سے اعلی درجہ کا تھا [۲]۔

فقہاء کے یہاں لفظ معلم کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، کیونکہ اس کا اطلاق لوگوں کو کسی علم (مثلاً حدیث، فقہ، فرائض اور دوسرے علوم) کی تعلیم دینے والے پر ہوتا ہے۔

اسی طرح انہوں نے اس کا اطلاق اس شخص پر کیا ہے جو دوسرے کو کوئی ایسا ہنر سکھائے جس میں وہ ماہر ہو [۳]۔

معلم سے متعلق احکام:

معلم سے چند احکام متعلق ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

معلم کی فضیلت:

۲- لوگوں کو مفید علم کی تعلیم دینے والے کی فضیلت میں بعض احادیث آئی ہیں، مثلاً: "إن الله و ملائكته و أهل السموات و الأرض حتى النملة في جحرها و حتى الحوت ليصلون على معلم الناس الخير" [۱] (اللہ تعالی، اس کے فرشتے، آسمان اور زمین والے، یہاں تک کہ چیونٹیاں اپنے بلوں میں اور مچھلیاں اس شخص کے لئے رحمت کی دعائیں کرتی ہیں جو لوگوں کو بھلائی کی تعلیم دیتا ہے)۔

ایک قول ہے کہ یہاں بھلائی سے مراد دین اور اس چیز کا علم ہے جس سے آدمی کی نجات ہو، اور مطلق معلم کا ذکر نہیں فرمایا، تاکہ یہ سمجھ لیا جائے کہ اس دعا کا استحقاق، ایسے علم کی تعلیم کی وجہ سے ہے جو بھلائی تک پہنچائے، اور اس میں افضلیت کی وجہ کی طرف اشارہ ہے کہ علم کا نفع دوسرے تک پہنچتا ہے، اور عبادت کا نفع دوسرے تک نہیں پہنچتا ہے [۲]۔

غزالی نے کہا: معلم، انسانوں کے دلوں اور جانوں میں تصرف کرتا ہے، زمین پر سب سے اعلی چیز بنی نوع انسان ہے، اور انسان کے اعضاء میں، سب سے افضل جز و اس کا دل ہے، معلم کا کام یہ ہے کہ اس میں کمال پیدا کرے، اس کو جلاء بخشے، اس کو پاک کرے، اور اس کو اللہ سے قربت کی طرف لے جائے، لہذا علم سکھانا ایک لحاظ سے اللہ کی عبادت ہے تو ایک لحاظ سے اللہ کی خلافت و نیابت ہے، اور یہ ایک نہایت عظیم نیابت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے عالم کے دل پر علم، جو اللہ کی مخصوص ترین صفت ہے، کا دروازہ کھول دیا، گویا

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۲) الصحاح للجوہری، المعجم الوسیط، لسان العرب (قسم المصطلحات العلمیة والفنیة)۔
(۳) التبصرہ بہامش فتح العلی المالک ۲/۳۴۹، الحطاب ۵/۴۰۶، المدونہ ۴/۴۱۹، نہایۃ المحتاج ۵/۳۰۸، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۷۱، ۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۴/۴۵۰۔

(۱) حدیث: "إن الله وملائكته و أهل السموات و الأرض......" کی روایت ترمذی (۵/۵۰) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث غریب ہے۔
(۲) المرقاۃ فی شرح المشکاۃ ۱/۲۸۱، ۲۸۲۔

معلم اللہ کے نہایت قیمتی خزانوں کا امین ومحافظ ہے، پھر اس کو یہ اجازت حاصل ہے کہ کسی بھی ضرورت مند پر اس کو خرچ کرے، پھر بندوں کو اللہ سے قریب کرنے اور ان کو آرام کی جنت میں لے جانے میں، پروردگار عالم اور اس کی مخلوق کے درمیان واسطہ ہونے سے بڑا درجہ اور کیا ہوسکتا ہے؟ (۱)۔

غزالی نے معلم کے حالات میں، تبصیر (معلوم کرانے) کی حالت کا تذکرہ کیا اور کہا: یہ سب سے اعلی حالت ہے اور جو علم حاصل کرے اس پر عمل کرے، اور دوسرے کو سکھائے، اسی کو آسمانوں کی بادشاہت میں بڑا کہا جاتا ہے، وہ سورج کی طرح ہے جو دوسرے کے لئے روشنی پیدا کرتا ہے اور خود روشن ہے، اور مشک کی طرح ہے جو دوسرے کو پاکیزگی عطاء کرتا ہے، اور خود پاکیزہ ہے (۲)۔

متعلم پر معلم کا حق:

۳- متعلم کو چاہئے کہ وہ اپنے معلم کے ساتھ تواضع کرے، اس کو احترام کی نگاہ سے دیکھے، یہ سمجھے کہ اس میں مکمل اہلیت ولیاقت ہے، اور وہ اپنے درجہ کے اکثر لوگوں پر فائق ہے، ان کے علاوہ اور دوسری چیزیں۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''تعلم وتعلیم'' (فقرہ/ ۱۰) میں ہے۔

معلم کا اجرت کا حقدار ہونا:

۴- معلم کو چاہئے کہ صاحب شریعت ﷺ کی پیروی کرتے ہوئے علم سکھانے پر کسی اجرت کا مطالبہ نہ کرے، اور نہ کسی بدلہ یا شکر گزاری کا ارادہ رکھے، بلکہ اللہ کی خوشنودی کے لئے اور اس کا تقرب حاصل کرنے کے لئے تعلیم دے، اور طالب علموں پر اپنا کوئی احسان نہ سمجھے، اگر چہ ان پر اس کا احسان لازم ہے، بلکہ ان کو افضل سمجھے اس لئے کہ انہوں نے اپنے دلوں کو سنوارا، تا کہ تم ان میں علوم کی تخم ریزی کر کے اللہ کا تقرب حاصل کرو، جیسے کوئی تم کو اپنی زمین عاریت کے طور پر دے، تا کہ تم اس میں اپنے لئے کوئی کاشت کرو تو اس میں تمہارا فائدہ مالک زمین کے فائدہ سے بڑھا ہوا ہے، پھر تم اس کی گردن پر کیا احسان ڈالو گے، جبکہ تعلیم پر تمہارا ثواب اللہ کے نزدیک طالب علم کے ثواب سے بڑھا ہوا ہے، اور اگر متعلم نہ ہوتا تو تمہیں یہ ثواب نہ ملتا، لہذا صرف اللہ سے اجر مانگو (۱)، جیسا کہ فرمان باری تعالی ہے: ''وَيَاقَوْمِ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللّٰهِ'' (۲) (اور اے میری قوم والو! میں تم سے اس (تبلیغ پر کچھ مال تو نہیں مانگتا، میرا معاوضہ تو بس اللہ ہی کے ذمہ ہے)۔

لیکن فقہاء نے معلم کے لئے اجرت لینے کے حکم میں تفصیل کے ساتھ کلام کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ معلم یا تو ثواب کی نیت سے رضاء الہی کے لئے تعلیم دے گا یا معین اجرت کی شرط کے ساتھ، اگر وہ ثواب کی نیت سے اپنا کام انجام دے تو اس کو بیت المال سے اتنا دیا جائے گا جو اس کے کام میں تعاون کرے، اور اس کو جو دیا جائے گا اسے وظیفہ کہا جائے گا اجرت نہیں کہا جائے گا، ابن مفلح نے کہا: امام کا فرض ہے کہ وہ معلم وطالب علم کی دیکھ ریکھ کرے، ان کو بیت المال سے وظیفہ دے، اس لئے کہ اس میں دین کا قیام وبقاء ہے، لہذا یہ جہاد سے اولی وافضل ہے (۳)۔

سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے بچوں کو مکتب میں جمع کیا، اور عامر

(۱) احیاء علوم الدین ۱/ ۱۳۔
(۲) الإحیاء ۱/ ۵۵۔

(۱) الإحیاء ۱/ ۵۶، المجموع للنووی ۱/ ۲۸۔
(۲) سورۂ ہود/ ۲۹۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴/ ۱۶، ۶۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۴۱، ۵۴۵، کشاف القناع ۴/ ۱۲، ۱۳، الآداب الشرعیہ ۲/ ۵۳۔

بن عبداللہ خزاعی کو حکم دیا کہ ان کے ساتھ ساتھ رہ کر ان کو تعلیم دیں، اور بیت المال سے ان کا وظیفہ مقرر کیا (۱)۔

اگر معلم معین ومشروط اجرت کے عوض تعلیم دے تو اس میں تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''تعلم وتعلیم'' (فقرہ/ ۱۵)، ''بیت المال'' (فقرہ/ ۱۲) اور ''إجارة'' (فقرہ/ ۱۰۹۔ ۱۱۰) میں دیکھیں۔

پیشوں اور غیر شرعی علوم کی تعلیم پر اجرت لینا:

۵ - فقہاء نے پیشہ وہنر کی تعلیم پر اجرت لینا جائز قرار دیا ہے، البتہ اس اجرت کے تعلق سے جس کی شرط لگائی جائے یا جس کا استحقاق ہو تفصیل میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر کسی آدمی کو اجرت پر رکھے کہ اس کی اولاد کو کوئی پیشہ سکھائے، اور مدت بیان کردے، مثلاً ایک ماہ کے لئے اجرت پر رکھے، تاکہ یہ کام اس کو سکھائے تو عقد صحیح ہوگا، اور اس مدت کے لئے منعقد ہوجائے گا۔

چنانچہ معلم خود کو سپرد کردینے کے بعد، خواہ سکھائے یا نہ سکھائے، اجرت کا مستحق ہوگا، اور اگر مدت بیان نہ کرے تو عقد فاسد ہوگا، اور اگر اس کو سکھادے تو اجرت مثل کا مستحق ہوگا، ورنہ نہیں، حاصل یہ ہے کہ اس میں دو روایتیں ہیں، مختار یہ ہے کہ یہ جائز ہے، ''المضمرات'' میں یہی ہے۔

اگر اپنے بیٹے کو کسی آدمی کے سپرد کردے کہ وہ اسے فلاں ہنر سکھائے، اور بیٹا اس آدمی کے لئے آدھے سال کام کرے گا تو ناجائز ہوگا، اور اگر اس کو سکھادے تو اجرت مثل واجب ہوگی، کردری کی ''الوجیز'' میں یہی ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا: یہ جائز ہے کہ کسی کے پاس کوئی غلام یا لڑکا ہو جس کو وہ کسی ایسے شخص کے سپرد کردے جو اسے ایک معین ہنر سکھائے، اور شرط یہ ہو کہ جس ہنر کو لڑکا سیکھتا ہے اس میں ایک سال اس کا کام کرنا اجرت ہوگی، نہ یہ کہ وہ اپنے استاذ کے لئے اس پیشہ کے علاوہ کسی اور پیشہ میں کام کرے گا جو اس سے سیکھ رہا ہے، لیکن ابن عرفہ سے منقول ہے کہ لڑکے کے کام کے عوض اجارہ ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ بچوں کی کند ذہنی اور ذہانت کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اس لئے اس وقت یہ کام مجہول ہوگا۔

دسوقی نے کہا: گویا جائز قرار دینے والے نے اس کو ''غرر یسیر'' سمجھا ہے، اور اگر دونوں کام کے لئے کوئی وقت معین کردیں تو اس پر عمل ہوگا، یعنی اگر وہ سال کے شروع کا وقت معین کردیں تو اس پر عمل ہوگا، اور اگر آدھے سال پر متعلم مرجائے تو اس کے کام کی قیمت کو دشواری وسہولت کے لحاظ سے تعلیم کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا، اور یہ دیکھا جائے گا کہ اس کی موت تک اس کے عمل کی کتنی قیمت اس کی تعلیم کی قیمت کے قائم مقام ہوتی ہے، اگر معلم کو کام کی قیمت میں سے اپنی تعلیم کی قیمت کے بقدر مل جائے تو کوئی بات نہیں، اور اگر اس کے لئے کچھ زیادہ ہوجائے، یعنی اس کی تعلیم کی قیمت، موت سے قبل لڑکے کے کام کی قیمت سے زیادہ ہو تو وہ اس کو وصول کرے گا، اور اگر سال میں اس کے کام کی قیمت بارہ درہم کے برابر ہو اور آدھے سال پر لڑکا مرجائے، اور صورت حال یہ ہو کہ ابتدائی آدھے سال میں اس کی تعلیم آٹھ درہم کے برابر ہو، اس لئے کہ ابتداء میں اس کی تعلیم دشوار ہے، اور اپنی موت سے قبل ابتدائی آدھے سال میں اس کا کام دو درہم کے برابر ہو، کیونکہ اس نے نہیں سیکھا، اس کے برخلاف آخر کے آدھے سال میں اس کا کام دس درہم کے برابر ہوگا، اس لئے کہ وہ تعلیم کے قریب پہنچ چکا ہے تو اب معلم کے لئے غلام کی طرف آٹھ

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۴۸۔

درہم ہوئے، جواس کی موت سے قبل معلم کی تعلیم کی اجرت ہے، اور معلم کے پاس غلام کے دو درہم ہیں جو اس کی موت سے قبل اس کے کام کی اجرت ہے، تو دو درہم میں ان دونوں کا نزاع ہوگا، معلم چھ درہم اس سے وصول کرے گا، اس طرح اس کو آٹھ درہم وصول ہو گئے جو اس کی تعلیم کی اجرت کا دو تہائی حصہ ہے (۱)۔

شافعیہ کے یہاں معتبر یہ ہے کہ بچہ کو کسی پیشہ کی تعلیم دینے کی اجرت اس کے مال میں ہوگی بشرطیکہ اس کا مال ہو، ورنہ اس شخص پر ہوگی جس پر بچہ کا خرچہ واجب ہوگا (۲)۔

دیکھئے: ''إجارۃ'' (فقرہ/۱۵۱) اور ''تعلم وتعلیم'' (فقرہ/۱۶)۔

معلم کو جو اجرت سے زائد دیا جائے:

۶ - مالکیہ کا مذہب ہے کہ معلم جس طرح معین اجرت کا حق دار ہوتا ہے، اسی طرح وہ ''حذاقۃ'' کا حق دار ہوتا ہے جو ''اصرافۃ'' کے نام سے مشہور ہے (جو معلم کو، بچہ کے قرآن، یا بعض مخصوص سورتیں یاد کر لینے پر دیا جائے)۔

معلم اس ''اصرافۃ'' کا حق دار اسی وقت ہوگا، جب اس کی شرط لگائی ہو یا اس کا عرف ورواج ہو، اور معلم کے لئے اس کے باپ کے خلاف اس کا فیصلہ کیا جائے گا مگر یہ کہ وہ ''اصرافۃ'' نہ ہونے کی شرط لگا دے، یہ سحنون کا قول ہے اور یہی مشہور ہے، ابو ابراہیم اعرج نے کہا: اس کا فیصلہ صرف شرط کی بنیاد پر کیا جائے گا، شرط نہ ہونے پر اس کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اگر چہ اس کا عرف ورواج ہو، اور مذہب میں اس میں کوئی مقررہ حد نہیں، بلکہ باپ کی آسودہ حالی اور تنگی کو دیکھا جائے گا اور اس میں بچہ کے حال کو بھی دیکھا جائے گا، اگر وہ

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۰۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۱/۲۹۰، حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۱/۳۷۵۔

حافظ ہو تو ''اصرافۃ'' بڑھ جائے گا، غیر حافظ اس کے برخلاف ہوگا، اور اس کا موقع عرف میں مقررہ سورتیں ہیں، جیسے ''ضحیٰ''، ''سبح''، ''عم'' اور ''تبارک''، اور اگر باپ اپنے بچہ کو وہاں تک پہنچنے سے قبل معلم کے پاس سے ہٹالے اور وہاں تک پہنچنے میں معمولی باقی ہو تو (اصرافہ) باپ پر لازم ہوگا، ورنہ شرط کے بغیر لازم نہیں ہوگا، تو گزری ہوئی شرط کے مطابق ''اصرافۃ'' لازم ہوگا، اور اس کا فیصلہ عیدین کے موقع پر نہیں کیا جائے گا، البتہ مستحب ہوگا، اور اگر اس کا فیصلہ ہونے سے قبل باپ یا لڑکا مرجائے تو یہ ساقط ہو جائے گا، جیسے معلم کے مرنے پر ساقط ہو جاتا ہے، اور اس کے ورثہ کوئی مطالبہ نہیں کر سکتے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: معلم کو جو ہدیہ دیا جاتا ہے، اگر یہ ہدیہ اس وجہ سے ہو کہ اس کی طرف سے تعلیم دینا پایا گیا تو قبول نہ کرنا اولی ہے، تاکہ اس کا کام خالص اللہ کے لئے ہو، اور اگر اس کے علم وتقوی کی وجہ سے محبت ودوستی میں دیا جائے تو قبول کرنا اولی ہے (۲)۔

حنفیہ میں ابن عابدین اور حصکفی نے ایک صورت لکھی ہے، جس سے معلم کو زائد دینے کا جواز معلوم ہوتا ہے، ''الدر المختار'' میں ہے: کوئی معلم بچوں سے چٹائیوں کے دام مانگے، اور ان کو جمع کر کے کچھ سے چٹائیاں خریدیں اور کچھ اپنے پاس رکھ لیں تو یہ اس کا ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ والدین کی طرف سے اس کو مالک بنانا ہے، ابن عابدین نے کہا: اس کی تملیک کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس سے یہ امید نہیں رکھتے کہ خریداری کے بعد زائد لوٹا دے، حالانکہ ان کو عام طور پر علم ہوتا ہے کہ وہ جو وصول کر رہا ہے زیادہ ہے، حاصل یہ ہے کہ عادت ورواج پر فیصلہ کیا جاتا ہے (۳)۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/۱۶۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۶، ۱۷۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۵/۷۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/۲۴۳، ۲۴۴۔

(۳) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۷۱۔

حلال اجرت حاصل کرنے کی کوشش کا واجب ہونا:

۷-جس معلم کو یہ معلوم ہو کہ وہ طالب علم سے جو اجرت لے رہا ہے، بچہ کا سرپرست اسے حرام ذریعہ، مثلاً ٹیکس یا ظلم وغیرہ سے کماتا ہے، تو بچہ اس راستہ سے جو بھی لے آئے معلم اسے نہ لے، البتہ اگر وہ شریعت کی جانب سے ان ممنوع ذرائع سے ہٹ کر کسی اور ذریعہ سے لائے تو کوئی مضائقہ نہیں، مثلاً اپنی ماں کی طرف سے یا اپنی دادی کی طرف سے یا ان دونوں کے علاوہ کسی ایسے ذریعہ سے جس کے حرام ہونے کا علم نہ ہو، لائے، اور اگر حلال ذریعہ سے ملنا محال ہو تو کچھ نہ لے اور حتی الوسع اس سے بچے، اس لئے کہ یہ لوگوں کا مال ناحق کھانے کی قبیل سے ہے، اس لئے کہ یہ لوگ، ناحق زور وزبردستی لوگوں کا مال چھین لیتے ہیں، اور معلم اس کو بظاہر یہ سمجھ کر لیتا ہے کہ وہ اس کے خیال میں حلال ہے، اور یہ حرمت میں پہلے سے زیادہ سخت ہے، اگر چہ سب حرام ہیں [۱]۔

معلم کے لئے جائز نہیں کہ ان کا ہدیہ قبول کرے، یا ان سے خدمت لے، یا ان کو جنازہ یا ولادت میں بھیجے، تا کہ وہ وہاں کچھ کہیں، اور ان کو جو ملے معلم ان سے وصول کرے، اور اگر وہ ایسا کرے تو یہ اس کی گواہی میں اور اس کی امامت میں جرح ہوگا، البتہ ان کے کھانے پینے سے جو بچ جائے اور عام طور پر خوش دلی سے اس کو دیا جائے (تو معلم اس کو لے سکتا ہے)، نیز معمول کی کوئی خدمت ہو اور ہلکی ہو جس کی وجہ سے بچہ کی توجہ تعلیم سے نہ ہٹے تو یہ جائز ہے [۲]۔

معلم کی شایان شان اوصاف:

۸-معلم کو اپنے علم پر عمل کرنے والا ہونا چاہئے، اپنے عمل سے اپنے

(۱) المدخل لابن الحاج ۲/ ۳۲۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۵۔

قول کی تکذیب نہ کرے، اس لئے کہ علم کا پتہ بصیرت سے چلتا ہے، اور عمل کا پتہ نگاہوں سے اور نگاہ والے زیادہ ہیں، اگر عمل علم کے خلاف ہوگا تو وہ سوجھ بوجھ سے محروم ہوجائے گا، جو شخص بھی خود کوئی کام کرے اور دوسروں سے کہے: اسے نہ کرو تو یہ ہلاکت خیز زہر ہے، لوگ اس پر ہنسیں گے، اس پر الزم تراشی کریں گے، اور جس چیز سے ان کو روکا گیا ہے، ان کے اندر اس کی خواہش بڑھ جائے گی، اور وہ کہیں گے کہ اگر یہ سب سے عمدہ اور لذیذ چیز نہ ہوتی تو یہ خود اس کو ترجیح نہ دیتا، فرمان باری تعالی ہے: "أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ" [۱] (کیا تم دوسرے لوگوں کو تو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے کو بھول جاتے ہو)۔

اسی وجہ سے گناہوں میں عالم کا گناہ، جاہل کے گناہ سے بڑھا ہوا ہے، کیونکہ اس کی لغزش کی وجہ سے بڑی دنیا لغزش کھا جائے گی، لوگ اس کی پیروی کریں گے، اور جو کوئی برا طریقہ رائج کرے گا تو اس پر اس کا گناہ ہوگا، اور اس پر عمل کرنے والوں کا گناہ بھی [۲]۔

اس کو وہ اعلی اخلاق اپنانا چاہئے جو شریعت نے پیش کئے اور ان کی ترغیب دی ہے، اور ان عمدہ عادات اور پسندیدہ طور طریقے کو اختیار کرنا چاہئے جن کی شریعت نے رہنمائی کی ہے، مثلاً دنیا سے بے رغبتی، کم سے کم اس کی تحصیل، دنیا جانے پر بے پرواہی، جود وسخاوت، کریمانہ اخلاق، خندہ پیشانی بشرطیکہ آوارگی کی حد تک نہ جائے، بردباری، صبر، گھٹیا کمائی سے بچنا، تقوے، خشوع، سکون و وقار، تواضع اور خضوع کا پابند ہونا، ہنسی، بہت زیادہ مذاق سے گریز کرنا، ظاہری و باطنی طور پر شرعی آداب کی پابندی کرنا، جیسے میل کچیل صاف کرنا، بغل صاف کرنا، بدبو دور کرنا اور اس سے پرہیز کرنا [۳]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۴۔

(۲) احیاء علوم الدین ۱/ ۵۸، ۵۹۔

(۳) المجموع للنووی ۱/ ۲۸، دیکھئے: تذکرۃ السامع والمتکلم فی آداب العالم والمتعلم

حسد، ریا کاری، خود پسندی اور لوگوں کو حقیر سمجھنے سے، اگرچہ وہ اس سے بہت نیچے درجہ کے ہوں بچنا چاہئے۔

حسد دور کرنے کے لئے اس کا طریقہ یہ ہو کہ وہ یہ سمجھے کہ حکمت الٰہی کے تقاضے سے، یہ فضیلت اس شخص کو ملی، لہذا حکمت الٰہی کے تقاضے پر نہ اعتراض کرے اور نہ اس کو ناپسند کرے، ریا کاری دور کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے یہ معلوم ہو کہ مخلوق حقیقت میں نہ اس کو نفع پہونچا سکتی ہے، نہ نقصان، لہذا ان کی رعایت کرنے میں مصروف نہ ہو جس کے نتیجہ میں خود بھی تھکے گا، اپنے دین کو نقصان پہنچائے گا، اپنے عمل کو اکارت کرے گا، اللہ کی ناراضگی کا ارتکاب کرے گا، اور اللہ کی رضا کو کھوئے گا۔

خود پسندی دور کرنے کا طریقہ: یہ جانے کہ علم اللہ کا فضل ہے، اور اس کے پاس عاریت کے طور پر ہے، جو اللہ نے لے لیا وہ بھی اسی کا ہے، اور جو دیا وہ بھی اسی کا ہے، اس کے یہاں ہر چیز کی ایک مقررہ میعاد ہے، لہذا کسی ایسی چیز پر خود پسندی میں مبتلا نہ ہو جو نہ تو اس کی ایجاد کردہ ہے، نہ وہ اس کا مالک ہے، اور نہ اس کے ہمیشہ رہنے کا اسے یقین ہے، دوسرے کو حقیر سمجھنے سے بچنے کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کے بتائے ہوئے ادب کو اپنایا جائے، فرمان باری ہے: "فَلاَ تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقٰى"[1] (تو تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو بس وہی خوب جانتا ہے تقوی والوں کو)، نیز فرمایا: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ"[2] (بے شک تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)، اور یہ ممکن ہے کہ جسے وہ حقیر سمجھ رہا ہے، زیادہ متقی و پرہیزگار، صاف دل، نیک نیت اور پاکیزہ عمل والا ہو[3]،

= ص ۱۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورۂ نجم/ ۳۲۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۳۔

(۳) المجموع ۱/ ۲۸۔

اور اگر وہ کوئی ایسا کام کرے جو حقیقت میں جائز ہو، لیکن بظاہر حرام یا مکروہ یا خلاف مروءت وغیرہ ہو تو اپنے ساتھیوں کو اور اس شخص کو جو اس کو یہ کرتے ہوئے دیکھ رہا ہو اس کام کی حقیقت کو بتا دینا چاہئے، تا کہ ان کا فائدہ ہو اور بدگمانی کی وجہ سے وہ گنہگار نہ ہوں، اس سے متنفر نہ ہوں، اور اس کے علم سے فائدہ اٹھانے سے گریز نہ کریں[1]، اور اسی قبیل سے رسول اللہ ﷺ کا اس شخص سے جس نے آپ ﷺ کو آپ ﷺ کی زوجہ کے ساتھ دیکھا تھا یہ فرمانا کہ: "هي صفية، أو هذه صفية"[2] (یہ صفیہ ہے)۔

اپنے تلامذہ کے ساتھ معلم کا طرز عمل:

۹- نووی نے کہا: معلم کو چاہئے کہ دھیرے دھیرے طالب علم کو اچھے آداب، پسندیدہ اخلاق سکھائے، آداب اور باطنی باریکیوں پر رفتہ رفتہ اس کے نفس کو لائے، اور اپنے تمام ظاہری و باطنی امور میں اس کو احتیاط کا عادی بنائے، سب سے پہلی بات یہ ہے کہ اپنے اقوال و افعال کے ذریعہ ہمیشہ اس کو اخلاص، سچائی، حسن نیت اور ہمہ وقت اللہ کی طرف توجہ کرنے پر آمادہ کرے، اور موت تک ہمیشہ وہ اسی حال کو قائم رکھے، اسے یہ بتائے کہ اس طرح سے علوم کے دروازے اس کے لئے کھل جائیں گے، اس کو شرح صدر حاصل ہوگا، اس کے دل سے حکمتوں اور لطائف کے چشمے پھوٹیں گے، اس کے حال اور علم میں برکت دی جائے گی، اپنے قول و عمل اور فیصلہ میں اس کو درست روی کی توفیق ملے گی[3]۔

مناسب ہے کہ معلم طالب علم کو علم کی ترغیب دے، اسے علم کے

(۱) المجموع ۱/ ۲۹۔

(۲) حدیث: "هي صفية، أو هذه صفية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۸۲) نے حضرت صفیہؓ سے کی ہے۔

(۳) المجموع للنووی ۱/ ۳۰۔

فضائل اور علماء کے فضائل بتائے، اور یہ بتائے کہ علماء انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے وارث ہیں۔

اور مناسب ہے کہ طالب علم پر شفقت کرے، اس کے مفادات کا اس طرح خیال رکھے، جیسے وہ اپنے اور اپنی اولاد کے مفادات کا خیال رکھتا ہے، طالب علم کے بے رخی و بے ادبی پر صبر کرے، اور کبھی کبھی اس سے پیش آنے والی بے رخی اور بے ادبی میں اس کو معذور سمجھے، اس لئے کہ انسان خامیوں میں مبتلا ہے۔

جو اچھی چیز اپنے لئے پسند کرے طالب علم کے لئے پسند کرنا چاہئے، اور جو برائی اپنے لئے ناپسند کرتا ہے طالب علم کے لئے ناپسند کرنا چاہئے، حدیث میں: **"لایؤمن أحدکم حتی یحب لأخیه ما یحب لنفسه"**[1] (تم میں سے کوئی مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک کہ اپنے بھائی کے لئے وہی نہ چاہے جو اپنے لئے چاہتا ہے)۔

طالب علموں سے کسی طرح کا کوئی ایسا علم نہیں چھپانا چاہئے جس کی ان کو ضرورت ہو بشرطیکہ طالب علم اس کا اہل ہو، اور جس کی اہلیت و صلاحیت طالب علم میں نہ ہو وہ اسے نہ بتائے، تاکہ اس کا حال خراب نہ ہوجائے، اور اگر طالب علم اس کے بارے میں اس سے دریافت کرے تو جواب نہ دے، اور اسے بتادے کہ اس میں اس کا نقصان ہے فائدہ نہیں، اور نہ بتانے کی وجہ بخل نہیں، بلکہ شفقت و کرم کا جذبہ ہے[2]۔

اور مناسب ہے کہ انہیں تلاش کرے اور ان میں سے جو غائب ہو اس کے بارے میں پوچھ گچھ کرے۔

۱۰- طلبہ کو سمجھانے اور فائدہ کی بات ان کے ذہن سے قریب کرنے کی بھرپور کوشش کرنے والا ہونا چاہئے، ان کی رہنمائی کا خواہاں ہو، ہر ایک کو اس کی سمجھ اور یادداشت کے لحاظ سے سمجھائے، اور جس کو وہ برداشت نہ کرسکے اسے نہ بتائے، اور بلا مشقت جس کا وہ متحمل ہوسکتا ہے، اس میں کمی نہ کرے، ہر ایک کو اس کے درجہ کے بقدر اور اس کی فہم و حوصلہ کے لحاظ سے مخاطب کرے، جو اشارہ سے اچھی طرح سمجھ لے اس کے لئے اشارہ پر اکتفاء کرے، اور دوسرے کے لئے عبارت کی وضاحت کرے، جو بار بار بتائے بغیر یاد نہ کرسکے اسے بار بار بتائے، مثالوں سے وضاحت کرتے ہوئے احکام بتائے، اور جو دلیل یاد نہ کرسکے اسے دلیل نہ بتائے، اور اگر کسی حکم کی دلیل معلوم نہ ہو تو اسے بتادے، کمزور دلیل کی وضاحت کردے، تاکہ طالب علم اس سے دھوکہ نہ کھائے، مثلاً یہ کہے: ان کا استدلال اس سے ہے اور وہ فلاں وجہ سے ضعیف ہے، اور قابل اعتماد دلیل بتادے، تاکہ وہ اس پر اعتماد کرے[1]۔

طلبہ سے اپنی یاد کی ہوئی چیزوں کے دہرانے کا مطالبہ کرنا چاہئے، اور جو کچھ ان کو بتائے ان سے اس کے بارے میں پوچھے، جسے یاد ہو اس کا اعزاز و اکرام کرے، اس کی تعریف کرے، اس کو شہرت دے، بشرطیکہ خود پسندی وغیرہ کی وجہ سے اس کے حال میں بگاڑ آنے کا اندیشہ نہ ہو، اور جس کو کوتاہی کرنے والا پائے اس کو ڈانٹ ڈپٹ کرے، مگر یہ کہ اس کے متنفر ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسا نہ کرے، اور وہ چیز دوبارہ بتادے، تاکہ وہ پختہ طور پر اس کو یاد کرلے، بحث و جستجو میں ان کے ساتھ منصفانہ سلوک کرے، اور اگر کسی نے کوئی فائدہ کی بات بتائی تو اس کو مان لے، اگرچہ کہنے والا چھوٹا ہو، اور کثرت سے تحصیل علم کی وجہ سے کسی طالب علم پر حسد نہ کرے، دوسروں کے لئے حسد کرنا حرام ہے اور یہاں تو وہ والد کے درجہ میں

---

(۱) حدیث: "لا یؤمن أحدکم حتی یحب لأخیه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۷) اور مسلم (۱/۶۷) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) المجموع للنووی ۱/۳۰، ۳۱، اور دیکھئے تذکرۃ السامع والمتکلم رص ۴۸، ۵۱۔

(۱) المجموع للنووی ۱/۳۱، دیکھئے تذکرۃ السامع والمتکلم رص ۵۲۔

ہے، اس کے فضل وکمال کا سہرا اس کے معلم کو جاتا ہے، اس میں اس کا بھرپور حصہ ہے، اس لئے کہ وہ اس کا مربی ہے، اس کو سکھانے اور فارغ کرنے میں آخرت میں اس کے لئے بڑا ثواب ہے، اور دنیا میں لگاتار دعائیں اور ذکر خیر اور نہایت آسان طریقہ پر اسباق سمجھانے کی کوشش کرے، مشکل الفاظ ومعانی کو بار بار ذکر کردے، ہاں اگر بھروسہ ہو کہ اس کے بغیر سب حاضرین سمجھ لیں گے تو ضرورت نہیں [۱]۔

۱۱- معلم کو کوئی ایسا کام نہیں کرنا چاہئے جس سے طلبہ خاموش ہوجائیں، اس لئے کہ طلبہ کو خاموش کرانے اور ان کے سوالات کو نہ سننے میں علم کو بجھانا ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کسی طالب علم کے لئے مسئلہ واضح نہ ہوسکے، اور وضاحت کے لئے وہ اس میں بحث کرنا چاہے یا اس کے پاس کوئی سوال ہو جسے وہ پیش کرنا چاہے، تاکہ اپنے شبہ کو ختم کرسکے اور جب وہ خاموش رہ جائے گا تو مقصود سے مانع ہوگا۔

جب تک کوئی مقصود سے باہر نہ نکلے یا اس کا سوال و بحث غیر مناسب نہ ہو، کسی کو خاموش نہیں کرنا چاہئے، اور اس صورت میں نرمی سے اس کو عالم خاموش کردے، اور اس کے حق میں خاموشی یا گفتگو کرنا جو بہتر ہو اسے بتادے، پھر ایسا شخص خصوصا اگر وہ عوام الناس میں سے ہو، جو علم سے دور ہوتے ہیں کیونکہ طالب علموں کا ذمہ دار ہوسکتا ہے جو ان کو اپنی بدزبانی اور سخت ڈانٹ ڈپٹ سے اذیت پہنچائے گا، اور یہ عام لوگوں کے لئے مزید نفرت کا سبب بنے گا، خصوصا وہ لوگ جن کو عام طور پر علم سے دوری ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ ان پر حاکم ہوگا، اور بالعموم طبیعتیں اپنے اوپر حکومت سے متنفر ہوتی ہیں، اور جب یہ مذموم حرکت جو طلبہ کے ساتھ کی جائے

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۳۳، دیکھئے: تذکرۃ السامع والمتکلم ص ۵۴۔

دیکھیں گے تو وہ بھی اپنے دینی ضروری مسائل کے بارے میں دریافت کرنے سے گریز کریں گے، اس طرح سے یہ علم کو چھپانا اور اپنے لئے مخصوص رکھنا ہوگا، جبکہ عالم کی شان کشادہ دلی ہے، اور وہ اس سے بہت بالا ہے کہ عام لوگوں کے سوال یا اپنے اوپر کسی کی سنگ دلی سے تنگی محسوس کرے، کیونکہ عالم کمال وفضائل کا مرکز ہے، قرآن و حدیث میں خوش اخلاقی کی جو تعریف اور علماء کے جو ناقابل شمار مناقب وارد ہیں، وہ معلوم ہیں [۱]، فرمان باری تعالی ہے: "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ" [۲] (پھر یہ اللہ کی رحمت ہی کے سبب سے ہے کہ آپ ان کے ساتھ نرم رہے، اور اگر آپ تندخو، سخت طبع ہوتے تو لوگ آپ کے پاس سے منتشر ہوگئے ہوتے)۔

۱۲- اگر وہ درس پر معین اجرت لیتا ہو تو درپیش عوارض، مثلاً جنازہ وغیرہ کی وجہ سے اس کو سبق چھوڑنا نہیں چاہئے، اس لئے کہ اس صورت میں درس دینا اس پر واجب ہے، اور جنازہ میں شرکت مندوب ومستحب اور واجب کی ادائیگی متعین ہے، اس لئے کہ ذمہ اس کے ساتھ مشغول ہے اور ذمہ کو فارغ کرنے سے زیادہ پختہ اور بڑا کوئی واجب نہیں، اس لئے کہ ذمہ کو فارغ کرنا ہی مقصود ہے، پھر اس کے بعد واجبات ومندوبات کو دیکھے، اور اگر جنازہ میں شریک ہو اور اس کی وجہ سے سبق بند کردے تو اس مقدار میں معین اجرت میں کم کرنا اس پر واجب ہوگا، بلکہ اگر سبق کے لئے کوئی معین چیز نہ بھی ہو تو بھی عالم پر متعین ہے کہ وہ سبق کے لئے بیٹھے، اس لئے کہ یہ خالص اللہ کے لئے ہے، کسی مریض کی عیادت یا اسی طرح کے دوسرے کام مثلاً تعزیت اور جائز مبارک بادی کے لئے سبق نہ چھوڑے، اس لئے

(۱) المدخل لابن الحاج ۲/ ۱۰۷۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۵۹۔

کہ یہ سب مندوب ہے، اور اگر علم پر اجرت لینا ہوتو وہ اس پر متعین ہوگا، اور بسا اوقات کوئی معین چیز اس کے لئے نہ ہوتے ہوئے بھی یہ اس کے لئے متعین وفرض ہوجاتا ہے [(۱)]۔

۱۳- بچوں کے معلم کو چاہئے کہ سبھی بچوں کو خود پڑھائے، بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو، اور اگر ایسا ممکن نہ ہو اور اس کے لئے محال ہوتو اپنی موجودگی میں اپنے سامنے ایک دوسرے کو پڑھانے کا انہیں حکم دے، اور ان سے اپنی نگاہ نہ ہٹائے، اس لئے کہ اس کی غفلت کے نتیجہ میں بڑی خرابیاں ہوسکتی ہیں جو اس کے خواب وخیال میں بھی نہ ہوں گی، اس لئے کہ ان کی عقلیں ابھی پختہ نہیں ہوئیں، اور جس کے پاس عقل نہیں اگر اس سے کسی وقت غافل ہوجائے تو وہ بگڑ جائے گا، عام طور پر اس کی حالت تباہ ہوجائے گی، اور معلم کو چاہئے کہ اگر وہ کسی طالب علم کو کسی کے سپرد کرے تو معین بچوں کو کسی ایک ہی طالب علم کے سپرد نہ کرے، بلکہ ہمہ وقت نگراں کے یہاں مقرر بچوں کو بدلتا رہے، کبھی اس کے بچوں کو دوسرے کو دے دے تو کبھی دوسرے کے بچوں کو اسے دے دے، اس لئے کہ اگر کسی ایک کے پاس معین بچے ہوں گے تو ان میں محبت کے سبب ایسی خرابیاں پیدا ہوسکتی ہیں جس کا اسے احساس نہیں ہوگا، اور اگر مذکورہ بالا طریقہ اپنائے تو اس سے بچ سکتا ہے، اور اپنے بارے میں بھی وہ یہی طریقہ اپنائے، کبھی کبھی ان کے بچوں کو لے کر دوسرے بچے ان کے سپرد کردیا کرے، اور اگر سارے بچے چھوٹے ہوں تو یہ سارا کام براہ راست خود انجام دینا ضروری ہے، اور اگر خود نہ کرسکے تو شرعاً قابل اطمینان حافظوں کو اجرت پر یا بلا اجرت رکھ کر اپنا نائب مقرر کردے [(۲)]۔

۱۴- ان کو دینی آداب سکھانا چاہئے، جیسے انہیں قرآن پڑھاتا ہے، مثلاً جب اذان سنے تو تمام بچوں کو حکم دے، اس وقت وہ اپنا سارا کام پڑھنا لکھنا وغیرہ چھوڑ دیں، اور مؤذن کے الفاظ دہرانے اور اپنے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے دعا کا سنت طریقہ انہیں بتائے، اس لئے کہ ان کی دعا کے قبول ہونے کی امید ہے، خصوصاً اس مبارک وقت میں، پھر رفتہ رفتہ انہیں پاکی حاصل کرنے کا طریقہ بتائے، اسی طرح وضو، رکوع، نماز اور اس کے متعلقات بتائے، اور یہ کام رفتہ رفتہ ان سے کرائے، گرچہ ہر ایک روز یا دو روز پر ایک مسئلہ بتائے، اور اذان کے بعد نماز سے پہلے کے کاموں کے علاوہ کسی دوسرے کام میں مصروف ہونے کے لئے انہیں چھوڑنے سے پرہیز کرے، بلکہ وہ اپنا سارا کام چھوڑ دیں، اور اس کے کام میں لگ جائیں، تاکہ باجماعت نماز پڑھیں [(۱)]۔

پڑھائی اور تعلیم کا وقت معلوم ہونا چاہئے، تاکہ حالات کو ضبط کیا جاسکے اور نظام گڑبڑ نہ ہو، اور بلا کسی شرعی ضرورت کے اگر کوئی اس وقت پر موجود نہ ہوتو اس کے موافق اس کا سامنا کرے، بعض بچوں کے لئے یہی کافی ہوتا ہے کہ ان کے سامنے منہ بگاڑ لے، جبکہ بعض بچے سخت کلامی اور دھمکی کے بغیر باز نہیں آتے، اور کچھ بچے حسب حالت، مار پیٹ اور توہین کے بغیر باز نہیں آتے [(۲)]۔

۱۵- کسی بچہ سے اپنی ذاتی ضرورت پوری نہ کرائے، مگر یہ کہ اس کے باپ سے اس کی اجازت لے لیا ہو، اور باپ نے بخوشی اسے اس کی اجازت دے دی ہو، اور کسی یتیم بچہ سے کسی بھی حال میں ضرورت پوری نہ کرائے، اور بالغ یا قریب البلوغ بچوں کو اپنے گھر بھیجنے سے احتیاط کرے، اس لئے کہ یہ کسی غیر مناسب بات کے پیش آنے یا اس کی بیوی کے ساتھ بدظنی کا ذریعہ ہے، نیز اس لئے کہ اس میں اجنبی

---

(۱) المدخل لابن الحاج ۲/ ۱۱۴، ۱۱۵۔
(۲) المدخل لابن الحاج ۲/ ۳۲۴، ۳۲۵۔

(۱) المدخل لابن الحاج ۲/ ۳۲۵، ۳۲۶۔
(۲) المدخل لابن الحاج ۲/ ۳۲۶۔

مرد کا، اجنبی عورت کے ساتھ تنہا ہونا ہے اور یہ حرام ہے، اور اگر وہ اس سے بچ بھی جائیں تو اہل خانہ کی غیبت سے نہیں بچیں گے [۱]۔

بچوں کے ساتھ ہنسنا اور ان سے بے تکلف نہیں ہونا چاہئے، ایسا نہ ہو کہ ان کی یا اس کی غیبت کا سبب ہوجائے، یا بچوں کے نزدیک اس کا احترام ختم ہوجائے، کیونکہ ادب دینے والے کی حیثیت یہ ہے کہ بچوں پر اس کا احترام باقی رہے، یہی قابل اقتداء لوگوں کا معمول رہا ہے، لہذا ان کے نقش قدم پر چلے [۲]۔

تعلیم کی جگہ، تعلیم اور اپنے پاس ان کے بیٹھنے کے طریقہ میں، سب میں مساوات قائم رکھے، کسی چیز میں کسی طالب علم کو دوسرے پر فوقیت دینا جائز نہیں۔

جمعہ وعیدین کے موقع پر تعلیم نہ دینا جائز ہے، تاکہ مسلسل تعلیم کی وجہ سے ان کی طبیعت اچاٹ نہ ہوجائے [۳]۔

تعلیم کے سلسلہ میں سب سے پہلے حضرت عمر بن خطابؓ نے بچوں کے لئے سہولت پیدا کی، چنانچہ انہوں نے معلم کو حکم دیا کہ صبح کی نماز کے بعد سے اونچے چاشت تک، اور ظہر کی نماز سے عصر کی نماز تک بیٹھے، باقی اوقات میں بچے آرام کریں گے، پھر انہوں نے جمعرات و جمعہ دو دن آرام کا ضابطہ بنایا اور ایسا کرنے والے کے لئے دعاء خیر کی [۴]۔

۱۶- اس کے نزدیک سبھی بچے ایک درجہ کے ہوں، کسی کو کسی پر فضیلت نہ دے، فقیر زادہ اور دنیا دار کا بیٹا، دونوں تعلیم وتربیت میں ایک ہی درجہ پر ہوں، اسی طرح اس کو دینے اور نہ دینے والے برابر ہوں، اس لئے کہ اسی طرح سے اپنے متعلقہ کام میں اس کی صحیح

(۱) المدخل لابن الحاج ۲/ ۳۲۸۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۲/ ۳۲۹۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۵۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۔

حالت ظاہر ہوگی، اور اگر وہ دینے والے کو، نہ دینے والے سے زیادہ پڑھائے گا تو یہ اس کی بدنیتی کی دلیل ہوگی، بلکہ ہونا یہ چاہئے کہ جس نے اسے نہیں دیا، اس کے نزدیک دینے والے سے زیادہ کارآمد ہو، اس لئے کہ جس نے اس کو نہیں دیا، اس کو تعلیم دینا خالص اللہ کے لئے ہوگا، برخلاف دینے والے کے کہ ہوسکتا ہے کہ اس میں کوئی فریب ملا ہوا ہو جس کے ہوتے ہوئے اس میں محفوظ رہنے کا علم نہیں ہوسکتا، اور سلامتی وحفاظت، آدمی کے لئے سب سے بہتر غنیمت ہے، لہذا عقل منداس کو غنیمت سمجھے [۱]۔

دیکھئے: "تعلم وتعلیم" (فقرہ/ ۹) اور "طلب العلم" (فقرہ/ ۱۲، ۱۴)۔

معلم پر ضمان:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معلم جس بچہ کی تعلیم پر مقرر ہے اگر اس کو غیر معمولی مار مار دے جس سے وہ مرجائے تو جائز حد سے تجاوز کرنے کی وجہ سے وہ ضامن ہوگا۔

اگر معمول کی مار ہو تو مالکیہ وحنابلہ کے یہاں ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح حنفیہ کے یہاں بھی بشرطیکہ اس کے سرپرست نے اجازت دی ہو، ورنہ ضامن ہوگا، اور شافعیہ کے نزدیک ضامن ہوگا، اس لئے کہ کوئی بات کہہ کر یا جھڑکی دے کر وہ مارنے سے بے نیاز ہوسکتا تھا، لہذا اس کا ضامن ہوگا [۲]۔

اس کی تفصیل: اصطلاح "تأدیب" (فقرہ/ ۱۱) اور "تعلم و تعلیم" (فقرہ/ ۱۳، ۱۴) میں دیکھیں۔

(۱) المدخل لابن الحاج ۲/ ۳۱۸، اور دیکھئے: الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۳، المدونۃ ۴/ ۴۱۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۹، المغنی ۵/ ۵۳۷۔

سکھائے ہوئے شکاری جانوروں سے شکار کرنا:

۱۸- سکھائے ہوئے شکاری جانور سے شکار کرنا جائز ہے [۱]، اس لئے کہ فرمان باری تعالی ہے: "**قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّا اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ**" [۲] (آپ کہہ دیجئے کہ تم پر (کل) پاکیزہ جانور حلال ہیں اور تمہارے سدھے ہوئے شکاری جانوروں کا شکار، جو شکار پر چھوڑے جاتے ہیں تم انہیں اس طریقہ پر سکھاتے ہو جو تمہیں اللہ نے سکھایا ہے سو کھاؤ اس (شکار) کو جسے (شکاری جانور) تمہارے لئے پکڑے رکھیں اور اللہ کا نام اس (جانور) پر لے لیا کرو)۔

اس لئے کہ حضرت ابو ثعلبہ خشنی نے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کمان اور سدھائے ہوئے کتے، اور نہ سدھائے ہوئے کتے کے ذریعہ شکار کرنے کے بارے میں دریافت کیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ما صدت بقوسک فاذکر اسم اللّٰه ثم کل، وما صدت بکلبک المعلم فاذکر اسم اللّٰه ثم کل، وما صدت بکلبک الذي لیس معلما فأدرکت ذکاته فکل**" [۳] (جو تم اپنے کمان سے شکار کرو تو اس پر اللہ کا نام لو، پھر کھاؤ، اور جو اپنے سدھائے ہوئے کتے سے شکار کرو، اس پر اللہ کا نام لو، پھر کھاؤ اور جو اپنے اس کتے کے ذریعہ شکار کرو جو سدھایا ہوا نہ ہو، اور اس شکار کو زندہ پا جاؤ تو اسے ذبح کر کے کھاؤ)۔

نیز اس لئے کہ عہد رسالت اور صحابہ وتابعین کے دور میں بلانکیر لوگ شکار کرتے تھے۔

نیز اس لئے کہ شکار کرنا ایک طرح کی کمائی اور ایسی چیز سے فائدہ اٹھانا ہے جو تمہارے لئے پیدا کی گئی ہے [۱]۔

سدھائے ہوئے شکاری جانوروں کے شرائط کی تفصیل: اصطلاح "صید" (فقرہ/ ۳۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھیں۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۵۰، ۵۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۸، القوانین الفقہیہ ص ۱۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۵، کشاف القناع ۶/ ۲۲۲، ۲۲۵۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۔

(۳) حدیث: ابو ثعلبۃ الخشنی "أنه سأل رسول اللّٰه ﷺ عن الصید بالقوس......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۱۲) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۲) نے کی ہے۔

(۱) البنایہ شرح الہدایہ ۹/ ۵۷۳، تبیین الحقائق ۶/ ۵۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳، المنتقی ۳/ ۱۲۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۴۶، المجموع ۹/ ۹۳، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/ ۷۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۴۲، الإنصاف ۱۰/ ۴۲۷۔

معیار

دیکھئے: مقادیر۔

معید

دیکھئے: ''مدرس''۔

مغابنہ

دیکھئے: ''غبن''۔

مغالات

تعریف:

۱-''مغالات'' لغت میں: کسی چیز میں مبالغہ کرنا، حد سے آگے بڑھنا ہے، کہا جاتا ہے: ''غالی بالشيء'' گراں قیمت پر خریدنا، اور کہا جاتا ہے: ''غالیت صداق المرأة'' مہر میں مبالغہ کرنا، اسی معنی میں حضرت عمرؓ کا قول ہے: ''ألا لا تغالوا فی صدقات النساء''[۱] (دیکھو عورتوں کے مہر میں حد سے زیادہ اضافہ نہ کرو) اور غلاء کی اصل ہر چیز میں اس کی مقدار سے بڑھنا اور زیادہ ہونا ہے[۲]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

رخص:

۲-''رخص'' لغت میں: غلاء (گرانی) کی ضد ہے، یہ ''رخص الشيء رخصا فهو رخيص'' باب (کرم) سے ہے، کہا جاتا

---

(۱) اثر عمرؓ: ''ألا لا تغالوا فی صدقات النساء'' کی روایت نسائی (۵/ ۱۱۷) اور حاکم (۲/ ۱۷۷) نے کی ہے اور الفاظ حاکم کے ہیں اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، ترتیب القاموس، المعجم الوسیط، المغرب للمطرزی۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۳۰۷، المجموع ۵/ ۱۹۵، کشاف القناع ۵/ ۱۲۹۔

ہے: "أرخص الله السعر" اللہ نے نرخ کم کردیا،اس کو باب افعال اور تفعیل میں لے جا کر متعدی بنایاجاتا ہے ،اور: "ارتخصت الشيء" سستاخریدنا[(۱)]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال ، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مغالات اوررخص میں تضاد کی نسبت ہے۔

مغالات سے متعلق احکام:

مغالات سے چند احکام متعلق ہیں،ان میں سے بعض یہ ہیں:

مہر میں مغالات:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ مہر کے لئے کوئی زیادہ سے زیادہ حد مقرر نہیں[(۲)]،چنانچہ جس وقت حضرت عمر نے مہروں کی حد مقرر کرنی چاہی تو چارسو درہم سے زیادہ مہر دینے سے منع کردیا،اورلوگوں کے سامنے اپنی تقریر میں فرمایا:"ألا لا تغالوا في صداق النساء، فإنه لايبلغني عن أحد ساق أكثر من شيء ساقه رسول الله ﷺ أو سيق له إلا جعلت فضل ذلک في بيت المال، ثم نزل فعرضت له امرأة من قريش، فقال: يا أمير المؤمنين، أكتاب الله أحق أن يتبع أو قولک؟ قال: بل كتاب الله، فما ذاک؟ قالت:نهيت الناس آنفا أن يغالوا في صداق النساء، والله تعالى يقول في كتابه:﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلاَ تَأْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا﴾[(۳)] فقال عمرؓ: كل أحد أفقه من عمر، مرتين أو ثلاثا، ثم رجع إلى المنبر فقال للناس: إني كنت نهيتكم أن تغالوا في صداق النساء ألا فليفعل رجل في ماله مابدا له"[(۱)] (دیکھو!عورتوں کے مہر میں مبالغہ نہ کرو،اور اگر مجھے کسی کے بارے میں معلوم ہوا کہ اس نے اس مہر سے زیادہ دیا، جو رسول اللہ ﷺ نے دیا، یا آپ ﷺ کے لئے دیا گیا تو میں زائد حصہ کو بیت المال میں ڈال دوں گا، پھر نیچے اترے تو ایک قریشی عورت نے آپ کے سامنے آ کر کہا:امیر المومنین!اللہ کی کتاب کی پیروی ضروری ہے یا آپ کی بات کی؟انہوں نے فرمایا:اللہ کی کتاب کی ،بات کیا ہے؟اس عورت نے کہا: آپ نے ابھی لوگوں کوعورتوں کے مہر میں مبالغہ کرنے سے منع کیا، حالانکہ اللہ تعالی اپنی کتاب میں فرماتا ہے:"وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلاَ تَأْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا"(اورتم اس بیوی کو مال کا انبار دے چکے ہوتوتم اس میں سے کچھ بھی مت لو) ،توحضرت عمرؓ نے کہا:ہر شخص عمر سے بڑا فقیہ ہے، دو بار یا تین بار کہا اور پھر منبر پر آئے اورفرمایا: لوگو! میں نے تم کوعورتوں کے مہر میں مبالغہ کرنے سے منع کیا،سنو !آدمی اپنے مال میں جو چاہے کرے)۔

اس کے باوجود مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مہروں میں مبالغہ کرنا مکروہ ہے، یعنی اس جیسی عورتوں کے معمول و رواج کے مہر سے اضافہ کردے[(۲)]۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مہر کو ہلکا رکھنا،اورمہروں میں مبالغہ نہ کرنا مسنون ہے[(۳)]،اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "إن من

---

(۱) لسان العرب،المصباح المنیر۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/۲۴۹، کشاف القناع ۵/۱۲۸-۱۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۰۹۔

(۳) سورۂ نساء/۲۰۔

(۱) اثر عمرؓ: "ألا لا تغالوا في صداق النساء......" کی روایت بیہقی (۷/۲۳۳)نے کی ہےاور بیہقی نے اس میں انقطاع کی علت بتائی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر۲/۳۰۹۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/۲۴۹، کشاف القناع ۵/۱۲۸-۱۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۰۹۔

يمن المرأة تيسير خطبتها، و تيسير صداقها، و تيسير رحمها"[1] (عورت کی برکت میں، اس کی منگنی کو آسان کرنا، اس کے مہر کو آسان کرنا، اور اس کی قرابت کو آسان کرنا داخل ہے)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**خيرهن أيسرهن صداقا**"[2] (سب سے بہتر عورت وہ ہے، جس کا مہر سب سے آسان ہو)۔

یہ دونوں احادیث، کم مہر کے ساتھ نکاح کے افضل ہونے کی دلیل ہیں، اور یہ کہ کم مہر کے ساتھ شادی مستحب اور مرغوب ہے، اس لئے کہ اگر مہر تھوڑا ہوگا، نکاح کا ارادہ کرنے والے کو دشواری پیش نہیں آئے گی، اور شادی جس کی ترغیب دی گئی ہے زیادہ ہوگی، فقیر شادی کر سکیں گے، اور نسل جو نکاح کا سب سے اہم مقصد ہے بڑھے گی، اس کے بر خلاف اگر مہر زیادہ ہوگا تو صرف مال دار ہی شادی کر سکیں گے اور فقراء (جو بالعموم اکثریت میں ہیں) غیر شادی شدہ رہیں گے، اور کثرت نسل پر فخر (جس کی ہدایت رسول اللہ ﷺ نے دی ہے) نہیں ہوگا[3]۔

امام شافعی نے کہا: مہر میں میانہ روی، ہمیں زیادہ پسند ہے[4]۔

(۱) حدیث: "إن من يمن المرأة......" کی روایت احمد (۶/ ۷۷) اور حاکم (۲/ ۱۸۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور الفاظ احمد کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "خيرهن أيسرهن صداقا" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۱/ ۷۸، ۷۹) میں کی ہے اور ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۴/ ۲۸۱) میں نقل کر کے کہا: اس کو طبرانی نے دو سندوں سے نقل کیا ہے، ایک سند میں جابر جعفی ہے، جو کمزور اور ضعیف ہے، البتہ شعبہ و ثوری نے ان کو ثقہ کہا ہے، اور دوسری سند میں رجاء بن حارث ہیں، ابن معین وغیرہ نے ان کو ضعیف قرار دیا، اور ان دونوں سندوں کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۳) نیل الاوطار ۶/ ۱۶۹ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت، لبنان۔

(۴) المجموع ۱۶/ ۳۲۷، الأم ۵/ ۵۸۔

کفن میں مغالات:

۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کفن میں مبالغہ کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت علی کی روایت میں فرمان نبوی ﷺ ہے: "**لا تغالوا في الكفن فإنه يسلب سلبا سريعا**"[1] (کفن میں مبالغہ نہ کرو، کیونکہ یہ بہت جلد چھین لیا جائے گا)۔

ابن عابدین نے کہا: کفن میں مبالغہ سے مراد: اس جیسے کے کفن سے زیادہ کفن دینا ہے۔

نووی نے کہا: عمدہ کفن دینا مستحب ہے، ہمارے اصحاب نے کہا: عمدہ دینے سے مراد سفید ہونا، صاف ہونا، مکمل ہونا اور دبیز ہونا ہے، قیمتی ہونا مراد نہیں، اس کی دلیل کفن میں غلو سے ممانعت کی سابقہ حدیث ہے۔

قاضی حسین اور بغوی نے کہا: دھلا ہوا کپڑا نئے کپڑے سے بہتر ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ ابو بکرؓ نے ایام مرض میں پہنے گئے کپڑے کو دیکھ کر فرمایا: "**اغسلوا هذا و زيدوا عليه ثوبين وكفنوني فيها، قلت : إن هذا خلق: قال: الحي أحق بالجديد من الميت**" (اس کو دھل دو، اس میں دو کپڑے بڑھا دو، اور انہیں میں مجھے کفنانا، میں نے کہا: یہ پرانا ہے تو انہوں نے کہا: نئے کپڑوں کا مردہ سے زیادہ حقدار زندہ ہے)، یہ سب کفن کے آسان ہونے کی دلیل ہے[2]۔

(۱) حدیث: "لا تغالوا في الكفن......" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن کبری (۳/ ۴۰۳) میں کی ہے اور ابوداؤد (۳/ ۲۷۰) نے "يسلبه" کے لفظ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۸ طبع مصطفی الحلبی، المنتقی شرح الموطا ۲/ ۷، المجموع شرح المہذب ۵/ ۱۹۵، ۱۹۷، القلیوبی و عمیرۃ ۱/ ۳۴۶، عون المعبود ۸/ ۴۳۰، کشاف القناع ۲/ ۱۰۴، ۱۰۵۔

عبادت میں مغالات:

۵-مسلمان کواللہ کی اطاعت میں میانہ رو ہونا چاہئے اوراللہ کی عبادت کے سلسلہ میں غلو وتفریط کے درمیان راستہ اپنائے، طاقت سے زیادہ اپنے اوپر بوجھ نہ ڈالے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "**إیاکم و الغلو في الدین**"[(۱)] (دین میں غلو کرنے سے بچو)، نیز اس لئے کہ جب رسول اللہ ﷺ کو ان تین آدمیوں کے بارے میں اطلاع ملی، جن میں سے ایک نے کہا تھا: میں شادی نہیں کروں گا، دوسرے نے کہا تھا: میں ہمیشہ روزہ رکھوں گا، روزہ کبھی نہیں چھوڑوں گا، تیسرے نے کہا: میں ہمیشہ رات میں نماز پڑھوں گا، اور سوؤں گا نہیں، تو آپ ﷺ نے تقریر فرمائی: "**ما بال أقوام یقولون کذا و کذا، إني أصلي و أنام، و أصوم و أفطر، و أتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فلیس مني**"[(۲)] (کیا بات ہے کہ کچھ اس طرح کی بات کرتے ہیں، حالانکہ میں نماز پڑھتا ہوں، سوتا بھی ہوں، روزہ رکھتا ہوں، اور نہیں بھی رکھتا، عورتوں سے شادی کرتا ہوں، جو میری سنت سے روگردانی کرے، وہ مجھ سے نہیں)۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ "**أن النبي ﷺ دخل علیها وعندها امرأة فقال : من هذه؟ قالت: فلانة تذکر من صلاتها، قال: مه علیکم بما تطیقون، فو اللہ لا یمل اللہ حتی تملوا، و کان أحب الدین إلیه مادام صاحبه علیه**"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ ان کے پاس تشریف لائے، وہاں ایک عورت بیٹھی تھی، آپ ﷺ نے پوچھا یہ کون ہے؟ حضرت عائشہ نے کہا: فلانی عورت ہے، جس کی نماز کا چرچہ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ٹھہرو وہ کام کرو جو ہمیشہ کرسکتے ہو، کیونکہ اللہ کی قسم! اللہ تو ثواب دینے سے نہیں تھکے گا، تم تھک جاؤگے، اور اس کو وہ عمل بہت پسند ہے، جس کا کرنے والا، اس کو ہمیشہ کرے)۔

افضل یہ ہے کہ انسان، طاعت اور کثرت عمل میں خود کو نہ تھکائے، دین میں غلو نہ کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے پر وہ تھک جائے گا، پھر چھوڑ دے گا، اور مسلسل عمل کرتے رہنا اگرچہ تھوڑا ہو، افضل ہے[(۱)]۔

مغرور

دیکھئے: غرر۔

مغلصمہ

دیکھئے: ذبائح۔

(۱) حدیث: "إیاکم والغلو فی الدین" کی روایت احمد (۱/۲۱۵) اور حاکم نے اپنی مستدرک (۱/۴۶۶) میں کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما بال اقوام یقولون کذا و کذا......" کی روایت مسلم (۲/۱۰۲۰) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "مه علیکم بما تطیقون......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۰۱) نے کی ہے۔

(۱) ریاض الصالحین للنووی ۱/۱۶۵، ۲۴۹، فتح الباری ۹/۱۰۴، مجمع الزوائد ۱/۶۱، فیض القدیر ۲/۵۴۴۔

مفاخذہ

تعریف:

۱- ''مفاخذہ'' لغت میں : مفاعلہ کے وزن پر ہے، کہا جاتا ہے: ''فأخذ المرأة مفاخذة'' جماع کرنے والے کے بیٹھنے کی طرح، عورت کی دونوں رانوں کے درمیان، یا دونوں رانوں پر بیٹھنا (۱)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں (۲)۔

مفاخذہ سے متعلق احکام:

بیوی اور دوسری عورت کے ساتھ مفاخذہ کرنا:

۲- احرام، یا حیض، یا نفاس کے علاوہ، مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ مفاخذہ کرنا حلال ہے، کسی آڑ کے ساتھ ہو یا بغیر آڑ کے۔

لیکن بیوی کے علاوہ کسی اجنبی عورت وغیرہ سے مفاخذہ کرنا حرام ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''اجنبی'' (فقرہ/ ۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات)، ''فخذ'' (فقرہ/ ۳) میں ہے۔

حج میں مفاخذہ:

۳- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حج میں چند شرائط کے ساتھ مفاخذہ حرام ہے، وہ شرائط یہ ہیں کہ ایسا کرنے والا شخص، بالقصد

(۱) المصباح المنیر، المغرب للمطرزی۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۲۳، مواہب الجلیل ۳/ ۱۶۶، ۲۱۶۔

کرے، حکم سے واقف ہو، اور مفاخدہ، شہوت کے ساتھ، کسی آڑ کے بغیر ہو، اگرچہ پہلے ''حلال'' ہونے کے بعد ہو، انزال ہو یا نہ ہو۔

اگر مفاخذہ حج میں پہلے ''حلال'' ہونے سے قبل ہوا اور عمرہ میں سر مونڈنے سے پہلے ہو تو اس میں فدیہ واجب ہوگا، اور اس سے یہ نسک (حج یا عمرہ) مطلقاً فاسد نہ ہوگا، اگرچہ انزال ہوجائے، اور اگر ان میں کوئی شرط نہ ہو تو نہ حرام ہوگا اور نہ فدیہ واجب ہوگا (۱)۔

جمہور فقہاء نے مفاخذ کی صراحت تو نہیں کی، البتہ انہوں نے کہا: احرام والے پر جماع کے مقدمات اور اس کے دواعی، یعنی بوسہ لینے، شہوت سے ہاتھ لگانے اور مباشرت کرنے سے پرہیز کرنا واجب ہے (۲)۔

روزہ میں مفاخذہ کا اثر:

۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ رمضان کے دن میں، مفاخذہ سے روزہ باطل ہوجائے گا، بشرطیکہ انزال ہوجائے، اور اس پر قضاء واجب ہوگی، اور اگر انزال نہ ہو تو روزہ باطل نہیں ہوگا۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ رمضان کے دن میں شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت، یعنی مفاخدہ وغیرہ سے اگر انزال ہوجائے تو کفارہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے جماع کے بغیر روزہ توڑا ہے۔

مالکیہ نے کہا: رمضان کے دن میں مباشرت، یا کسی اور وجہ سے منی خارج کرنے کے سبب روزہ توڑنے والے پر کفارہ واجب ہوگا (۳)۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۳۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۰۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۴۴، الحطاب ۳/ ۱۶۶، کشاف القناع ۲/ ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۶۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۰۰، الشرح الصغیر ۱/ ۷۰۷، کشاف القناع ۲/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۳۔

مصاہرت کے تعلق سے مفاخذہ کا حکم:

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مصاہرت میں مفاخذہ کا اثر ہوگا، نووی نے کہا: مفاخذہ کی وجہ سے مصاہرت کے ثبوت اور پروردہ لڑکی کی حرمت میں دو اقوال ہیں:

اول: ہاں، یہی بغوی اور رویانی کے نزدیک اظہر ہے۔

دوم: نہیں: یہ ابن ابو ہریرہ، اور ابن قطان وغیرہ کے نزدیک اظہر ہے، انہوں نے کہا: یہ دونوں اقوال اس صورت میں ہیں، جبکہ یہ شہوت کے ساتھ ہو، اور اگر شہوت کے بغیر ہو تو راجح مذہب کے مطابق اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس کو جمہور نے قطعی قرار دیا ہے[۱]۔

حد زنا میں مفاخذہ کا اثر:

۶- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مفاخذہ وغیرہ مقدمات جماع جن میں عضو کو اندر داخل کرنا نہیں ہوتا ان میں ''حد'' نہیں، جیسے سحاق میں[۲]، بلکہ اس میں دونوں پر تعزیر ہوگی[۳]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''تعزیر'' (فقرہ ۶/۳) میں ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۱۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴۔

مفارقت

تعریف:

۱- ''مفارقت'' لغت میں: ''فارق'' فعل کا مصدر ہے، اس کا مادہ: ''فرق'' ہے، کہا جاتا ہے: ''فرق بین الشیئین فرقا و فرقانا'' علاحدہ کرنا، اور ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنا۔ ''فارقه مفارقة وفرقانا'' ایک دوسرے سے جدا ہونا، ''تفارق القوم'' ایک دوسرے سے جدا ہونا، ''فارق فلان امرأته مفارقة'' عورت کو علاحدہ کرنا ''تفرق'' اور ''افتراق'' برابر ہیں۔

حدیث میں ہے: ''البیعان بالخیار مالم یتفرقا''[۱]

(خرید وفروخت کرنے والے دونوں کو اختیار رہتا ہے، جب تک ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں)۔

فراق: فرقت وجدائیگی، اور یہ اکثر بدن کے ذریعہ ہوتی ہے، اور مجازاً قول کے ذریعہ ہوتی ہے[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- متارکت:

۲- ''متارکت'' لغت میں کہا جاتا ہے: ''ترک الشيء''

(۱) حدیث: ''البیعان بالخیار مالم یتفرقا'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۸) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۴) نے حضرت حکیم بن حزامؓ سے کی ہے۔
(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔
(۳) الفروق للقرافی ۳/ ۲۷۰۔

چھوڑنا، "ترکت الشيء" میں نے چھوڑ دیا، "تارکته البیع متارکه" میں نے بیع چھوڑنے پر صلح کرلی، "ترکت الرجل" علاحدگی اختیار کرلی، پھر استعارہ کے طور پر معانی میں ساقط کرنے کے معنی میں استعمال کیا گیا، اور کہا گیا: "ترک حقه" اپنا حق ساقط کرنا، "ترک رکعة من الصلاة" ادانہ کرنا[۱]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

لہذا متارکت، مفارقت سے عام ہے۔

ب-مجاوزت:

۳- "مجاوزت" لغت میں کہا جاتا ہے: "جاوزت الموضع جوازا، ومجاوزة" بمعنی پار کرنا، "جاوزت الشيء إلی غیره و تجاوزته" آگے بڑھانا، "تجاوزت عن المسيء" خطا کار کو معاف کرنا[۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۴]۔

مجاوزت، مفارقت سے عام ہے۔

مفارقت سے متعلق احکام:

مفارقت سے چند احکام متعلق ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

اول: عبادات میں مفارقت:

باجماعت نماز میں مفارقت:

باجماعت نماز میں مفارقت سے مراد: کسی نمازی کا، جماعت کی نماز کو چھوڑ دینا ہے اور یہ مفارقت کبھی ممنوع ہوتی ہے، اور کبھی جائز اور کبھی واجب، ان کا بیان ذیل میں ہے:

بلا عذر، مقتدی کا جماعت کی نماز سے مفارقت اختیار کرنے کی ممانعت:

۴- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قدیم قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ مقتدی کا اپنے امام سے بلا عذر علاحدہ ہونا جائز نہیں، لہذا جو جماعت میں شریک ہو، اس کو چھوڑ کر اکیلے نماز نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ شروع کرنے سے اقتداء لازم ہوجاتی ہے، اگرچہ ابتداءً واجب نہیں، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں[۱]، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: "إنما جعل الإمام لیؤتم به، فلا تختلفوا علیه"[۲] (امام اس لئے مقرر ہوا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے، لہذا اس سے اختلاف نہ کرو)، نیز اس لئے کہ اس نے اپنے امام کی پیروی ترک کرکے بلا عذر اعلی سے ادنی میں چلا گیا، جیسے اگر وہ اس نماز کو نفل میں تبدیل کردے[۳]۔

اگر مقتدی بلا عذر جماعت سے الگ ہو کر اکیلے نماز پڑھ لے تو حنفیہ، مالکیہ اور اصح روایت میں حنابلہ اور قول قدیم میں شافعیہ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ بلا عذر پیروی چھوڑ کر اس کے مشابہ ہوجائے گا کہ اگر وہ علاحدگی کی نیت کے بغیر، پیروی چھوڑ دے، نیز اس لئے کہ جیسا کہ قدیم قول میں شافعیہ کہتے ہیں: اس نے اپنی پوری نماز میں اقتداء کا التزام کیا تھا، اور اس میں

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، المعجم الوسیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۱۹، اعانۃ الطالبین ۳/۱۵۲۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۴) المغنی ۳/۲۶۶۔

(۱) البدائع ۱/۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/۴۴۹، ۴۵۰، مغنی المحتاج ۱/۲۵۹، کشاف القناع ۱/۳۲۱، شرح منتہی الإرادات ۱/۱۷۱۔

(۲) حدیث: "إنما جعل الإمام لیؤتم به، فلا تختلفوا علیه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۰۹) اور مسلم (۱/۳۰۹) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) کشاف القناع ۱/۳۲۱۔

عمل کو باطل وضائع کرنا ہے[1]، حالانکہ فرمان باری تعالی ہے: "وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"[2] (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

شافعیہ کے یہاں راجح مذہب، اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ نماز صحیح ہوگی، لیکن شافعیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ (مفارقت کے مکروہ ہونے کے ساتھ)، مفارقت کے باوجود، مقتدی کی نماز صحیح ہونے پر، شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ جماعت کی نماز یا تو ایک قول کے مطابق سنت ہے، اور حج وعمرہ کے علاوہ میں، شروع کرنے سے سنتیں لازم نہیں ہوتیں، یا صحیح قول میں فرض کفایہ ہے، تو بھی، جہاد، نماز جنازہ اور حج وعمرہ کے علاوہ میں یہی حکم ہے، نیز اس لئے کہ "غزوۂ ذات الرقاع" میں پہلی جماعت نے رسول اللہ ﷺ سے علاحدگی اختیار کی[3] حنابلہ نے صحیح ہونے کی توجیہ (جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا) یہ کی ہے کہ اکیلے نماز پڑھنے والا، اگر اپنے مقتدی ہونے کی نیت کرلے تو ایک روایت میں صحیح ہے تو اکیلے ہونے کی نیت بدرجہ اولی صحیح ہوگی، اس لئے کہ مقتدی کبھی نیت، کے بغیر، منفرد ہوجاتا ہے، یعنی مسبوق جب اس کا امام سلام پھیر دے، اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا، نیت کے بغیر کسی حال میں مقتدی نہیں ہوتا[4]۔

عذر کی وجہ سے جماعت کی نماز سے مقتدی کی مفارقت کا جائز ہونا:

۵ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ مقتدی کو اگر کوئی عذر ہوجائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ جماعت کی نماز سے علاحدہ ہوجائے اور اکیلے پڑھنے کی نیت کرے، حنفیہ نے علاحدگی اختیار کرنے کو مطلقاً ناجائز کہا ہے، گرچہ وہ عذر کی وجہ سے ہو۔

علاحدگی کے جواز کے قائلین کا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، انہوں نے کہا: "**كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي ﷺ العشاء ثم يرجع إلى قومه بني سلمة فيصليها بهم، وأن رسول الله ﷺ أخر العشاء ذات ليلة فصلاها معاذ معه ثم رجع فأم قومه، فافتتح بسورة البقرة فتنحى رجل من خلفه فصلى وحده، فلما انصرف قالوا: نافقت يا فلان۔ فقال: ما نافقت، ولكني آتي رسول الله ﷺ فأخبره . فأتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إنك أخرت العشاء البارحة، وإن معاذا صلاها معک ثم رجع فأمنا فافتتح سورة البقرة فتنحيت فصليت وحدي وإنما نحن أهل نواضح نعمل بأيدينا فالتفت رسول الله ﷺ إلى معاذ فقال: "أفتان أنت يا معاذ؟ أفتان أنت؟اقرأ بسبح اسم ربک الأعلى، و السماء و الطارق،والسماء ذات البروج، والشمس وضحاها، والليل إذا يغشى ونحوها**"[1]

(حضرت معاذ بن جبلؓ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھتے، پھر اپنی قوم بنو سلمہ میں واپس جا کر ان کو وہی نماز پڑھاتے تھے، اور ایک رات رسول اللہ ﷺ نے نماز عشاء میں تاخیر کی، حضرت معاذؓ نے عشاء آپ ﷺ کے ساتھ پڑھی، پھر واپس جا کر اپنی قوم کے لوگوں کی امامت کی، انہوں نے سورہ بقرہ شروع کردی، ان کے پیچھے ایک شخص علاحدہ ہوگیا اور اس نے اکیلے نماز پڑھی،

(۱) البدائع ۱/ ۲۲۳، الشرح الصغیر ۱/ ۴۵۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۹، المغنی ۲/ ۲۳۳، الإنصاف ۲/ ۳۱۔
(۲) سورۂ محمد/ ۳۳۔
(۳) حدیث: "مفارقة الصحابة فی الصلاة للنبی ﷺ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۲۱) اور مسلم (۱/ ۵۷۵، ۵۷۶) نے کی ہے۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۹، المغنی ۲/ ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۷۴۔

(۱) حدیث جابر: "کان معاذ بن جبل یصلی مع النبی ﷺ......" کی روایت بیہقی (۳/ ۱۱۲) نے کی ہے اور اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

جب انہوں نے سلام پھیرا تو لوگوں نے کہا: اے فلاں شخص! تم منافق ہوگئے، اس نے کہا: میں منافق نہیں ہوا، البتہ میں رسول اللہ ﷺ کے پاس جا کر انہیں بتاؤں گا، وہ خدمت نبوی ﷺ میں آیا اور بولا: اے اللہ کے رسول! کل رات آپ نے عشاء کی نماز تاخیر سے پڑھائی، معاذ نے آپ ﷺ کے ساتھ عشاء پڑھی، پھر واپس جا کر انہوں نے ہماری امامت کی، اور سورہ بقرہ شروع کردی، میں علاحدہ ہوگیا اور اکیلے نماز پڑھ لی، ہم تو اونٹوں والے ہیں اپنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں: رسول اللہ ﷺ حضرت معاذ کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: کیا تم فتنہ کھڑا کرنا چاہتے ہو اے معاذ!؟ کیا تم فتنہ کھڑا کرنا چاہتے ہو؟ "**سبح اسم ربک الاعلی**"، "**والسماء والطارق**"، "**والسماء ذات البروج**"، "**والشمس وضحاها**"، "**والليل إذا يغشى**" اور اس جیسی سورتیں پڑھا کرو)۔

رسول اللہ ﷺ نے نہ اس شخص کو نماز دہرانے کا حکم دیا نہ اس کے عمل پر نکیر فرمائی[1]، البتہ جن اعذار کی بناء پر علاحدگی اختیار کرنا جائز ہے، ان میں ان کے یہاں اختلاف ہے، امام سے علاحدگی کے جواز کا ایک عذر، امام کا نماز کو اس قدر لمبی کرنا کہ مقتدی، اپنے عذر یا مصروفیت کی بناء پر صبر نہ کرسکے تو اس حالت میں مقتدی کے لئے جائز ہے کہ امام سے علاحدہ ہوجائے، اکیلے نماز پڑھنے کی نیت کرے، اور اکیلے اپنی نماز پوری کرے، اس کی دلیل حضرت معاذ کا سابقہ واقعہ ہے۔

یہ عذر مالکیہ، حنابلہ اور صحیح قول کی رو سے شافعیہ کے یہاں متفق علیہ ہے[2]۔

(۱) المغنی ۲/ ۲۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۹، کشاف القناع ۱/ ۳۲۰، الشرح الصغیر ۱/ ۴۵۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۸۲۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۸۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۹، المجموع ۴/ ۲۴۷، کشاف القناع ۱/ ۳۲۰۔

نماز میں مقتدی کا اپنے امام سے علاحدہ ہونے کے جواز کے اعذار میں، شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ امام کسی مقصود سنت کو ترک کرے، مثلاً: تشہد اول، یا قنوت تو مقتدی اس سنت کی ادائیگی کے لئے امام سے علاحدہ ہوسکتا ہے۔

امام الحرمین کے یہاں معتبر یہ ہے کہ جن اعذار کی وجہ سے شروع ہی سے جماعت چھوڑنا جائز ہے، ان کے ہوتے ہوئے دوران نماز علاحدگی جائز ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: جو مقتدی کی حیثیت سے تکبیر تحریمہ کہے، پھر کسی ایسے عذر کی وجہ سے جس سے جماعت چھوڑنا مباح ہوتا ہے، اکیلے نماز پڑھنے کی نیت کرلے، مثلاً: امام کا نماز کو لمبی کرنا، نیز جیسے مرض، نیند کا غلبہ، یا ایسی چیز کا غلبہ جس سے نماز فاسد ہوجائے گی، جیسے پیشاب، یا پاخانہ کا تقاضا، یا اہل وعیال، یا مال کا خوف ہو، یا رفقاء سفر کے چھوٹ جانے کا خوف ہو، یا بہت زیادہ بھیڑ کے سبب بے قابو ہوکر صف سے نکل جائے اور اپنے ساتھ کھڑا ہونے کے لئے کسی کو نہ پائے، اور اس جیسے دوسرے اعذار، تو اس کا اکیلے نماز پڑھنا صحیح ہوگا، اور وہ اکیلے اپنی نماز پوری کرے گا، اس کی دلیل حضرت معاذؓ کے واقعہ میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: کسی عذر کی وجہ سے مفارقت کرنے کی اباحت کی صورت میں یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کو پالینے کے لئے الگ ہو جس کے چھوٹنے کا اندیشہ ہو، یا غلبۂ نیند کی وجہ سے، یا کسی ضرر کے اندیشہ وغیرہ سے مفارقت کرنے والے کا یہ فائدہ ہو کہ اپنے امام کو چھوڑ کر، امام کی نماز سے فراغت سے قبل جلد نماز پوری کرکے اس چیز کو حاصل کرے گا، تاکہ امام سے علاحدگی اختیار کرنے کا مقصد پورا ہو، لیکن اگر امام خود ہی جلدی نماز پڑھا رہا ہو، اور اس سے ہٹ کر الگ پڑھنے میں کوئی خاص جلد بازی نہیں

(۱) المجموع ۴/ ۲۴۷، فتح العزیز بہامش المجموع ۴/ ۴۰۴۔

کر سکے گا تو علاحدہ ہونا ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ بے فائدہ ہے، رہا جس کا عذر، صف سے نکلنا ہو تو وہ مطلقاً علاحدہ ہوسکتا ہے، اس لئے کہ اس کا عذر، تنہا ہونے کی وجہ سے فاسد ہونے کا خوف ہے، اور اس کی تلافی، تیزی وعجلت سے نہیں ہوگی، اگر مقتدی علاحدہ ہونے کی نیت کرے تو اس میں تفصیل بیان کرتے ہوئے حنابلہ نے کہا: اگر مقتدی سابقہ کسی عذر کی وجہ سے، قیام میں، امام کے قراءت کا آغاز کرنے سے قبل علاحدگی اختیار کرلے تو مقتدی اپنے لئے فاتحہ پڑھے گا، اس لئے کہ امام کی قراءت کے سبب، اپنے اوپر سے قراءت کے فرض کے ساقط ہونے سے قبل، وہ اکیلا ہوگیا، اور اگر فاتحہ پڑھنے کے بعد وہ امام سے علاحدہ ہوا تو فی الحال وہ رکوع کرسکتا ہے، اس لئے کہ امام کی قراءت، مقتدی کی قراءت ہے، اور اگر قراءت کے دوران امام سے علاحدہ ہو تو بقیہ فاتحہ پوری کرے گا۔

اگر سری نماز، جیسے ظہر، عصر، یا عشاء کی آخری دو رکعات میں ہو، اور کھڑے ہونے کے بعد کسی عذر کی وجہ سے امام سے علاحدہ ہوجائے، اور اس کو غالب گمان ہو کہ امام نے قراءت کرلی ہے تو وہ قراءت نہ کرے، یعنی غالب گمان کو یقین کے درجہ میں رکھتے ہوئے، اس پر قراءت لازم نہیں ہوگی، بہوتی نے کہا: احتیاط، قراءت کرنے میں ہے [1]۔

مفارقت کا واجب ہونا:

جن حالات میں، مقتدی کا جماعت کی نماز سے علاحدہ ہونا واجب ہے، ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

الف-امام کا قبلہ سے منحرف ہونا:

٦ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر امام، قبلہ سے منحرف ہوجائے تو مقتدی پر واجب ہوگا کہ اس سے علاحدہ ہوکر اکیلے نماز پڑھے [1]۔

اگر دو آدمی قبلہ کے سلسلہ میں اجتہاد کریں، اور دونوں کا اجتہاد یکساں ہو، اور ان میں سے ایک دوسرے کو نماز پڑھائے، اور ایک کا اجتہاد بدل جائے تو اس پر لازم ہے کہ ہٹ کر اس سمت میں چلا جائے، جس کی طرف اس کا اجتہاد بدل گیا ہے، اس لئے کہ اس کے گمان میں یہی راجح ہے، لہذا یہی اس پر متعین ہوگا، اور وہ اپنی نماز پوری کرے، اور مقتدی جس نے دوسرے کی اقتداء کی ہے، اس عذر کی وجہ سے جو اس کے لئے دوسرے کی اقتداء سے مانع ہے، اور وہ قبلہ کا بدل جانا ہے، اپنے امام سے علاحدگی کی نیت کرے [2]۔

حنفیہ نے کہا: اگر امام کے پیچھے رہتے ہوئے مقتدی کے لئے یہ بات واضح ہوجائے کہ قبلہ اس سمت میں نہیں جس کی طرف اس کا امام نماز پڑھ رہا ہے، تو اپنی نماز کو درست کرنا ممکن نہیں، اس لئے کہ اگر وہ اس سمت سے گھوم جائے تو جان بوجھ کر سمت میں اپنے امام کی مخالفت ہوگی، اور اس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، ورنہ وہ ایسی سمت میں اپنی نماز پوری کرنے والا ہوگا، جو اس کے نزدیک قبلہ نہیں اور اس سے بھی نماز فاسد ہوجاتی ہے [3]۔

ب-امام کا ایسی حالت میں مبتلا ہونا جس سے نماز باطل ہوجاتی ہے:

٧ - اگر مقتدی نماز کے دوران اپنے امام کو ایسی حالت میں مبتلا دیکھے، جو اس کی نماز کو باطل کردے، مثلاً اس کے کپڑے، یا بدن پر نجاست دیکھے، یا اس کو معلوم ہوجائے کہ امام بے وضو یا جنبی ہے، تو

---

(١) کشاف القناع ١/ ٣٢٠، المغنی ٢/ ٢٣٣۔

(١) الشرح الصغیر ١/ ٣٥٤، مغنی المحتاج ١/ ١٤٧، کشاف القناع ١/ ٣١١، ٣١٢۔
(٢) مغنی المحتاج ١/ ١٤٧، کشاف القناع ١/ ٣١١، ٣١٢، شرح منتہی الارادات ١/ ١٦٤۔
(٣) حاشیہ ابن عابدین ١/ ٢٩١۔

مقتدی پر واجب ہے کہ اپنے امام سے علاحدہ ہوکر، امام کے ساتھ پڑھی گئی نماز پر ''بناء'' کرتے ہوئے، اکیلے اپنی نماز پوری کرے یہ مالکیہ وشافعیہ کے یہاں فی الجملہ ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر مقتدی کو نماز میں اپنے امام کے ''حدث'' کا علم ہوجائے، اور وہ اس کے ساتھ قائم نہ رہے، بلکہ اس سے علاحدہ ہوجائے اپنے لئے اکیلے، یا نائب بنا کر نماز پڑھے تو دونوں مقتدیوں کی نماز صحیح ہوگی، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کو، نماز میں اپنے امام کے حدث کا علم ہوجائے اور وہ اس کے ساتھ قائم رہے تو مقتدیوں کی نماز باطل ہوجائے گی۔

انہوں نے کہا: اگر مقتدی اپنے امام کے اوپر کوئی نجاست دیکھے اور فوراً وہ نجاست اس کو دکھادے، اور اسی وقت امام کسی کو نائب بنادے تو امام کی نماز باطل ہوگی، مقتدیوں کی نہیں، ابن ناجی کے یہاں مختار، سب کی نماز کا باطل ہونا ہے، اور شافعیہ نے کہا: اگر اس حالت میں مقتدی، ایک لمحہ بھی پیروی کرتا رہے، یا اس سے علاحدگی اختیار کرنے کی نیت نہ کرے تو اس کی نماز بالاتفاق (یعنی فقہاء شافعیہ کے یہاں بالاتفاق) باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے اپنی نماز کا کچھ حصہ ایسے حدث والے کے پیچھے پڑھا، جس کے حدث کا اسے علم تھا، علاحدگی کی نیت نہ کرنے اور افعال میں پیروی نہ کرنے کی صورت میں، اس کی نماز کے باطل ہونے کی صراحت کرنے والوں میں شیخ ابوحامد قاضی ابوطیب اپنے اپنے حواشی میں محاملی اور بڑے بڑے اصحاب کی کثیر جماعت ہے، خواہ امام کو اپنے حدث کا علم ہو، یا نہ ہو، اس لئے کہ دونوں حالتوں میں مقتدی کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں، یہی مذہب ہے، جمہور نے اس کو قطعی کہا ہے، جیسا کہ نووی کا کہنا ہے۔

شافعیہ نے یہ بھی کہا: اگر مقتدی، قاری ہو (ان پڑھ نہ ہو) اور امام امی (ان پڑھ) ہو، یا امام پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے، یا امام نے اس کے علاوہ کوئی اور منافی کام کردے تو مقتدی پر واجب ہے کہ اس سے علاحدگی اختیار کرے، اور امام کے ساتھ پڑھی ہوئی نماز پر ''بناء'' کرتے ہوئے اپنی نماز اکیلے مکمل کرے[1]۔

شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ اگر کھنکھارنے میں دو حرف ظاہر ہوجائیں تو نماز باطل ہوجائے گی، اور اگر امام کھنکھارے، جس سے دو حرف ظاہر ہوجائیں تو کیا مقتدی پر اس سے علاحدگی اختیار کرنا واجب ہوگا یا نہیں؟ مختلف فیہ ہے: مذہب یہ ہے کہ عذر پر محمول کرتے ہوئے، اس سے علاحدہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ بظاہر، امام، باطل کرنے والی چیز سے پرہیز کرتا ہے، اور اصل یہ ہے کہ عبادت باقی رہے، لیکن سبکی نے کہا: اگر امام کے حالات کا قرینہ اس کے خلاف بتائے تو علاحدگی اختیار کرنا واجب ہوگا، اور اگر امام سورہ فاتحہ میں ایسا لحن (قراءت میں غلطی) کردے، جس سے معنی بدل جائے تو اس سے علاحدگی اختیار کرنا واجب ہوگا، جیسے اگر وہ کسی واجب کو چھوڑ دے، لیکن کیا فوراً اس سے علاحدہ ہوگا، یا رکوع کرنے تک انتظار کرے گا کہ شاید اس نے بھول کر لحن کیا ہو، بعد میں یاد کرنے پر دوبارہ فاتحہ پڑھے؟ اقرب: پہلا ہے (فوراً علاحدہ ہونا)، اس لئے کہ بھول میں اس کی پیروی ناجائز ہے، جیسا کہ زرکشی نے کہا۔

خطیب شربینی نے کہا: بلکہ اقرب، دوم ہے (یعنی رکوع کرنے تک علاحدہ نہ ہو) اس لئے کہ اگر اس کا امام اپنے رکوع سے قبل سجدہ کرلے تو فوراً اس سے علاحدگی واجب نہیں۔

سکران (مست) کے پیچھے نماز صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ محدث

(۱) الشرح الصغیر ۱؍ ۴۳۵، ۴۳۶، المواق بہامش الحطاب ۲؍ ۹۷، مغنی المحتاج ۱؍ ۲۴۲، ۲۶۰، المجموع ۴؍ ۲۴۷، ۲۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح العزیز بہامش المجموع ۴؍ ۳۲۶۔

(بے وضو) ہے، امام شافعی اور اصحاب نے کہا: اگر شراب پیئے، اپنا منہ، اور جو کچھ لگا تھا دھولے، اور نشہ آنے سے قبل نماز پڑھے، تو اس کی نماز، اور اس کی اقتداء کرنا صحیح ہوگا، اور اگر دوران نماز نشہ آجائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اور مقتدی پر واجب ہوگا کہ اس سے علاحدہ ہوجائے اور اپنی نماز پر ''بناء'' کرے اور اگر اس سے علاحدہ نہ ہو، اور اس کی پیروی کرے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

حنابلہ میں ابن عقیل نے کہا: اگر نماز کے دوران، فاتحہ پوری کرنے سے امام عاجز ہوجائے تو اس کے پیچھے ان پڑھ کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کے برابر ہے، لیکن قاری تو وہ عذر کے سبب اپنے امام سے علاحدہ ہوجائے گا، اور اپنے لئے نماز پوری کرے گا، اس لئے کہ قاری کے لئے امی کی اقتداء کرنا صحیح نہیں، البتہ موفق نے کہا: صحیح یہ ہے کہ اگر وہ سورہ فاتحہ پڑھنے پر قادر نہ ہو تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ سورۂ فاتحہ پڑھنے کی وجہ سے نماز پر قادر ہے، لہذا اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ عام ہے: **"لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"** (۲) (اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو فاتحہ نہ پڑھے)، اور اگر نماز کے دوران، فاتحہ پوری کرنے سے عاجز امام کسی کو نائب مقرر کردے، جو مقتدیوں کی نماز پوری کرائے اور خود ان لوگوں کے ساتھ نماز پڑھے تو جائز ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: اگر امام کسی زائد رکعت کے لئے کھڑا ہوجائے، مقتدی اس کو متنبہ کریں، لیکن وہ نہ لوٹے تو اس سے علاحدہ ہونا واجب ہوگا، اور امام کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے جان بوجھ کر اپنے واجب کو چھوڑ دیا ہے اور اپنے امام سے علاحدہ ہونے والا مقتدی، زائد رکعت کے لئے امام کے اٹھنے، اس کو تنبیہ کئے جانے، اور لوٹنے سے اس کے گریز کرنے کے بعد سلام پھیرے گا، یہ اس صورت میں ہے، جبکہ اس نے آخری تشہد پورا کرلیا ہو (۱)۔

اگر امام پہلے تشہد کو قاعدہ کے ساتھ چھوڑ دے اور کھڑا ہوجائے تو اس کا واپس آنا لازم ہوگا، بشرطیکہ وہ پورے طور پر کھڑا نہ ہوا ہو، اور اگر پورے طور پر کھڑا ہوجائے تو اس کا لوٹنا مکروہ ہوگا، اور اگر قراءت شروع کردے تو لوٹنا حرام ہوگا، لیکن مقتدی راجح قول کے مطابق اپنے امام سے علاحدہ ہوجائے، اپنی نماز پوری کرے، اور سلام پھیرے، یہ ایک قول کے مطابق ہے، اور صریح قول یہ ہے کہ جب مقتدی متنبہ کرنے کے لئے اپنے امام کے واسطے سبحان اللہ اس کے سیدھا کھڑا ہونے سے قبل کہے، لیکن وہ واپس نہ آئے تو وہ اپنے لئے تشہد پڑھے اور اس کی پیروی کرے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: جماعت کی نماز کسی صف کے کاٹنے سے باطل نہیں ہوتی، خواہ امام کے پیچھے ہو، یا اس کے دائیں، البتہ اگر امام کے بائیں سے صف کٹی ہو، اور دوری تین آدمیوں کے کھڑے ہونے کے بقدر ہو تو اس کٹی ہوئی صف کی نماز باطل ہوجائے گی، یہ اس صورت میں ہے، جبکہ کٹنے والی جماعت امام سے علاحدگی کی نیت نہ کرے اور اگر وہ امام سے علاحدگی کی نیت کرلے اس کی نماز صحیح ہوجائے گی (۳)۔

نماز جمعہ میں مفارقت اختیار کرنا:

۸ - شافعیہ اور حنابلہ نے مقتدی کے لئے جائز قرار دیا ہے کہ وہ نماز

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۵، ۱۹۶، المجموع ۴/ ۲۶۲۔

(۲) حدیث: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۳۷) اور مسلم (۱/ ۲۹۵) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۳۷۹۔

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۵۱۳، ۵۱۴۔

(۲) مطالب اُولی النہی ۱/ ۵۱۵، ۵۱۶۔

(۳) مطالب اُولی النہی ۱/ ۶۹۵۔

جمعہ کی دوسری رکعت میں جماعت سے علاحدہ ہوجائے۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے: نماز جمعہ کی پہلی رکعت میں، جماعت کا ٹنا جائز نہیں، اس لئے کہ جمعہ کی پہلی رکعت میں جماعت شرط ہے، لیکن دوسری رکعت میں شرط نہیں: یہ ''الکفایہ'' میں موجود ناجائز ہونے کی رائے کے خلاف ہے، اور اگر اس کے نکلنے سے جماعت ختم ہوجائے اور ہم یہ کہیں کہ جماعت فرض کفایہ ہے تو جماعت سے نہیں نکلنا چاہئے، جیسا کہ بعض متاخرین نے کہا: اس لئے کہ فرض کفایہ اگر کسی ایک شخص میں منحصر ہوجائے تو اس کے لئے فرض عین بن جاتا ہے[۱]۔

''المجموع'' میں ہے: اگر مقتدی نماز جمعہ میں ایک رکعت پڑھے، پھر کسی عذر کی وجہ سے یا بلا عذر اپنے امام سے علاحدہ ہوجائے اور ہم کہیں کہ علاحدہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز باطل نہیں ہوگی تو وہ اسے جمعہ پوری کرے گا، جیسا کہ اگر امام حدث کردے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر نماز جمعہ کی دوسری رکعت میں کسی عذر کی وجہ سے مقتدی جماعت سے علاحدگی اختیار کرلے، اور اس کو پہلی رکعت امام کے ساتھ مل چکی ہو تو وہ جمعہ کی نماز پوری کرے گا، اس لئے کہ ایک رکعت سے جمعہ مل جاتا ہے اور اس نے ایک رکعت امام کے ساتھ پالیا ہے، اور اگر جمعہ کی پہلی رکعت میں امام سے علاحدہ ہوجائے تو وہ اس شخص کی طرح ہوگا جو بھیڑ میں پڑجائے، اور اس کی دونوں رکعتیں چھوٹ جائیں، وہ اس کو نفل کے طور پر پوری کرے گا پھر ظہر کی نماز پڑھے گا[۳]۔

مالکیہ نے کہا: جمعہ کی نماز میں اکیلے ہونا جائز نہیں، اس لئے کہ جماعت اس میں شرط ہے[۱]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱؍۲۵۹-۲۶۰۔

(۲) المجموع ۴؍۵۸۲۔

(۳) کشاف القناع ۱؍۳۲۰۔

مسافر کی نماز کے قصر میں آبادی کو چھوڑنے کی شرط:

۹- مسافر کے لئے چار رکعات والی نماز میں قصر کرنا جائز ہے، لیکن قصر کی رخصت پر عمل کرلینے کے لئے شرط ہے کہ مسافر اپنی اقامت گاہ کو چھوڑ دے، اور یہ اس جگہ کے گھروں کے چھوڑنے سے پایا جائے گا، جہاں سے وہ نکل رہا ہے، نیز گھروں کے ملحقات و مضافات کے چھوڑنے سے۔

اس لئے کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے: **''صليت مع رسول الله الظهر بالمدينة أربعا، وصليت معه العصر بذي الحليفة ركعتين''**[۲] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مدینہ میں ظہر چار رکعات پڑھی، اور آپ ﷺ کے ساتھ عصر ذو الحلیفہ میں دو رکعات پڑھی)، حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ جب وہ بصرہ سے نکلے تو اپنے آگے ایک جھونپڑا دیکھا، تو فرمایا: **''لو لا هذا الخص لصلينا ركعتين''**[۳] (اگر یہ جھونپڑا نہ ہوتا تو ہم دو رکعتیں پڑھتے)۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''صلاۃ المسافر'' (فقرہ؍ ۲۲) میں دیکھیں۔

نماز خوف میں مفارقت اختیار کرنا:

۱۰- نماز خوف کی ایک صورت یہ ہے کہ امام، لشکر کو دو جماعت میں

(۱) شرح الزرقانی ۱؍۱۹۰۔

(۲) حدیث انس: **''صليت مع النبي ﷺ الظهر بالمدينة أربعا......''** کی روایت بخاری (الفتح ۲؍۵۶۹) اور مسلم (۱؍۴۸۰) نے کی ہے۔ اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حضرت علیؓ سے منقول اثر کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۲؍۵۲۹) میں کی ہے۔

تقسیم کردے، ایک جماعت کو دشمن کے سامنے کھڑا کردے، اور امام لشکر کی دوسری جماعت کو نماز پڑھائے اور جب امام، دو رکعتوں والی نماز میں، دوسری رکعت یا تین یا چار رکعات والی نماز میں تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو تو مقتدی اس سے علاحدہ ہو جائیں، اس کی پیروی نہ کریں، بلکہ اپنی نماز پوری کریں گے، پھر دشمن کے سامنے جائیں گے، اور وہ جماعت جو پہرہ دے رہی تھی، آئے گی، امام ان کو، اپنی باقی نماز پڑھائے گا، اور جب وہ تشہد کے لئے بیٹھے تو یہ لوگ اٹھ جائیں، اور اپنی نماز پوری کریں، امام ان کا انتظار کرے گا، تاکہ ان کے ساتھ سلام پھیرے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ الخوف'' (فقرہ/۶) میں دیکھیں۔

مسافر کے روزہ چھوڑنے کے لئے آبادی چھوڑنے کی شرط:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو مسافر، رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت پر عمل کرنا چاہے، اس کے لئے روزہ چھوڑنا، اسی وقت جائز ہے جب وہ اس شہر کی آبادی کو چھوڑ دے، جہاں سے سفر کر رہا ہے۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر وہ سفر کرے اور فجر سے قبل شہر کی آبادی چھوڑ دے تو اس دن روزہ نہ رکھنا اس کے لئے جائز ہوگا۔

لیکن اگر وہ فجر کے بعد سفر کرے اور شہر کی آبادی کو چھوڑے تو کیا اس کے لئے اس دن روزہ توڑنا جائز ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ و مالکیہ کا مذہب، امام شافعی کا وہ مذہب جو ان کی عبارتوں کی بنیاد پر مشہور ہے، جیسا کہ نووی نے کہا ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ جو طلوع فجر کے بعد سفر کرے اور آبادی کو چھوڑے، اس کے لئے اس دن روزہ نہ رکھنا جائز نہیں، یہ مکحول زہری، یحی انصاری اور اوزاعی کا قول ہے، اس لئے کہ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو سفر و حضر سے بدلتی ہے، اور جب اس میں دونوں ہوں تو حضر کا حکم غالب ہوگا، اور اس دن وہ مقیم مانا جائے گا، لہذا اس پر روزہ لازم ہوگا، اور وہ اس کو اپنے اختیار سے باطل نہیں کرسکتا، اس لئے اگر اس دن وہ جماع کرلے تو اس پر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ وہ اس دن روزہ توڑ سکتا ہے، اور یہی عمرو بن شرحبیل، شعبی، اسحاق، اور ابن منذر کا قول ہے، اس لئے کہ حضرت عبید بن جبیرؓ سے روایت ہے: ''**كنت مع أبي بصرة الغفاري صاحب النبي ﷺ في سفينة من الفسطاط في رمضان فرفع ثم قرب غدائه قال جعفر في حديثه: فلم يجاوز البيوت حتى دعا بالسفرة ثم قال: اقترب ، قلت : ألست ترى البيوت؟ قال أبو بصرة أترغب عن سنة رسول الله ﷺ ؟ قال جعفر في حديثه فأكل**''[(۱)] (میں رمضان میں ''فسطاط'' سے ایک کشتی میں صحابی رسول اللہ ﷺ ابوبصرہ غفاری کے ساتھ سوار ہوا، انہوں نے کوچ کیا، پھر انہوں نے دوپہر کا کھانا اپنے قریب کیا، جعفر نے اپنی حدیث میں کہا: اور وہ گھروں سے آگے نہیں بڑھے تھے کہ دسترخوان منگایا، پھر بولے: قریب ہوجاؤ، میں نے کہا: کیا آپ گھروں کو نہیں دیکھ رہے ہیں؟ ابوبصرہ نے کہا: کیا تم رسول اللہ ﷺ کی سنت سے گریز کرتے ہو، جعفر نے اپنی حدیث میں کہا: پھر انہوں نے کھانا کھایا)، نیز اس لئے

(۱) اثر عبید بن جبیر: ''كنت مع أبي بصرة الغفاري......'' کی روایت ابوداؤد (۲/۷۹۹، ۸۰۰) نے کی ہے۔

کہ سفر ایک ایسا سبب ہے کہ اگر رات میں پایا جائے، اور دن میں جاری رہے تو روزہ نہ رکھنے کو مباح کر دیتا ہے تو جب دن کے درمیان میں پایا جائے تو بھی مباح کر دے گا[1]۔

دوم: عقود میں مفارقت:

عقد کے لازم ہونے میں مفارقت کا اثر:

بعض عقود کے لازم ہونے میں عقد کے فریقین کے مفارقت اختیار کرنے کا اثر ہوتا ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

خرید وفروخت کرنے والوں کا عقد کی مجلس سے مفارقت اختیار کرنا:

۱۲ - ایجاب وقبول کے ذریعہ، بیع کے منعقد ہونے کے بعد، اس کے لزوم کے اسباب میں دو میں سے ایک چیز ہے: یا تو ''تخایر'' اور وہ یہ ہے کہ خرید وفروخت کرنے والوں میں سے کوئی ایک دوسرے کو، عقد کے نافذ کرنے، یا اس کو فسخ کرنے کا اختیار دے، یا خرید وفروخت کرنے والوں میں سے دونوں یا کسی ایک کا، عقد کی مجلس سے مفارقت اختیار کرنا ہے، یہاں ہماری گفتگو اس صورت کے بارے میں ہے، جبکہ ''تخایر'' نہ پایا جائے، لہذا عقد کی مجلس سے خرید و فروخت کرنے والوں کا مفارقت اختیار کرنا، عقد کے لازم ہونے کے اسباب میں سے ہے، البتہ مفارقت سے پہلے عقد بیع جائز (غیر لازم) ہوگا، اور خرید وفروخت کرنے والے میں سے ہر ایک کے لئے عقد کو فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، جب تک دونوں مجلس میں ہوں، دونوں علاحدہ نہ ہوئے ہوں، یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور مجلس میں رہتے ہوئے، عقد فسخ کرنے کے اختیار کو ''خیار مجلس'' کہتے ہیں[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: بیع، جائز طور پر واقع ہوتی ہے، لیکن خرید و فروخت کرنے والوں میں سے ہر ایک کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، جب تک دونوں اکٹھے ہوں، جدا نہ ہوئے ہوں، یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، یہی حضرت عمر، ابن عمر، ابن عباس، ابو ہریرہ اور ابو برزہؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل: سعید بن مسیّب، شریح، شعبی، عطاء، طاؤس، زہری، اوزاعی، ابن ابی ذئب، شافعی، اسحاق، ابوعبید، اور ابوثور ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس کی روایت حضرت ابن عمر نے کی ہے[2]، رسول اللہ نے فرمایا: **"إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا و كاناجميعا أو يخير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع، و إن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع"**[3] (جب دو آدمی بیع کا معاملہ کریں تو جب تک دونوں جدا نہ ہوں، اکٹھے رہیں، یا ان میں سے ایک، دوسرے کو اختیار نہ دے تو ان میں سے ہر ایک کو اختیار رہے گا، اگر ایک دوسرے کو اختیار دیں، پھر وہ دونوں بیع ہی کو مناسب سمجھیں، تو لازم ہو جاتی ہے، اور اگر بیع کے بعد جدا ہو جائیں، اور ان میں سے کوئی بیع کو فسخ نہ کرے تو بیع لازم ہو جائے گی)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۳، الاختیار ۱/ ۱۳۴، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۸، المجموع ۶/ ۲۶۱، ۲۶۲، المغنی ۳/ ۱۰۰، ۱۰۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۳، ۴۵، المجموع شرح المہذب ۹/ ۱۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات تحقیق المطیعی، المغنی ۳/ ۵۶۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۶۶، ۱۶۷۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۶۳، المجموع ۹/ ۱۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "إذا تبايع الرجلان فكل واحدمنهما......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۳۳) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

خریدوفروخت کرنے والوں کے جدا ہونے کا حکم:

۱۳ - مجلس عقد سے خرید وفروخت کرنے والے دونوں یا کسی ایک کے جدا ہونے کے حکم کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ میں اختلاف ہے، ان کے اختلاف کا سبب وہ حدیث ہے جس کو عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے انہوں نے ان کے دادا سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**البيعان بالخيار مالم يفترقا، إلا أن تكون صفقة خيار، ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله**"[1] (خرید وفروخت کرنے والے دونوں کو اختیار رہتا ہے، جب تک وہ دونوں جدا نہ ہوں، مگر جب کہ خیار کا معاملہ ہو (تو جدائیگی کے بعد بھی اختیار رہتا ہے) اور کسی کے لئے حلال نہیں کہ اقالہ کے اندیشہ سے اپنے ساتھی سے جدا ہوجائے)۔

شافعیہ نے کہا: جدا ہونا، عقد کرنے والے دونوں میں سے ہر ایک کے لئے جائز ہے، اور حدیث میں جو حلال کا لفظ آیا ہے، وہ اباحت پر محمول ہے، جس میں دونوں پہلو برابر ہوتے ہیں۔

شافعیہ کی اس رائے کے موافق امام احمد سے ایک روایت ہے، ابن قدامہ نے کہا: قاضی نے لکھا ہے کہ امام احمد کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ خرید وفروخت کرنے والوں میں ایک کا دوسرے سے جدا ہونا جائز ہے، اس روایت کی دلیل، ابن عمرؓ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ جب وہ کوئی چیز خریدتے، جو انہیں پسند ہوتی تو دوسرے سے جدا ہوجاتے۔

امام احمد سے دوسری روایت کے بارے میں ابن قدامہ نے کہا: عمرو بن شعیب کی حدیث کا ظاہرہ یہ ہے کہ بیع فسخ کرنے کے اندیشہ سے خرید وفروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک کا دوسرے سے جدا ہونا حرام ہے، انہوں نے کہا: یہ، اثرم کی روایت میں امام احمد کے کلام کا ظاہر ہے، کیونکہ ان کے سامنے ابن عمر کا فعل اور عمرو بن شعیب کی حدیث ذکر کی گئی تو انہوں نے فرمایا: یہ تو اب رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ہے اور یہ ابوبکر کا اختیار کردہ ہے، ابن قدامہ نے کہا: یہی روایت اصح ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا قول ابن عمرؓ کے فعل پر مقدم رکھا جائے گا، اور ظاہر یہ ہے کہ ابن عمر کو یہ حدیث نہیں پہنچی تھی، اور اگر ان کو اس کا علم ہوتا تو اس کی خلاف ورزی نہ کرتے[1]۔

اس مفارقت کا طریقہ جس سے بیع لازم ہوجاتی ہے:

۱۴ - مفارقت جس سے بیع لازم ہوجاتی ہے وہ بدن کے ذریعہ مفارقت ہے، قول کے ذریعہ نہیں، عقد کی جگہ کے لحاظ سے مفارقت الگ الگ ہوتی ہے، اور اس میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا، جس کو لوگ مفارقت شمار کریں، اس سے عقد لازم ہوجائے گا، ورنہ نہیں، اس لئے کہ جس چیز کی شرعاً اور لغت میں کوئی حد نہ ہو، اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، لہذا اگر وہ دونوں کسی بڑے گھر میں ہوں تو کمرہ سے صحن میں، یا صحن سے چبوترہ، یا کمرہ میں جانے سے مفارقت ہوگی، اور اگر وہ کسی بازار، یا میدان، یا نہایت کشادہ کمرہ میں ہوں تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ ایک دوسرے کی طرف پیٹھ پھیر کر تھوڑی دور چلا جائے۔

شربینی خطیب نے کہا: اگرچہ اتنی دور نہ جائے جہاں اس کو پکارنے کی آواز نہ سن سکے، بہوتی نے کہا: اگرچہ اس سے اتنی دور نہ جائے جہاں عادتاً اس کی بات نہ سن سکے، "الاقناع" کی عبارت اس کے خلاف ہے۔

(۱) حدیث: "**البيعان بالخيار مالم يتفرقا......**" کی روایت ترمذی (۳/۵۴۱) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۴۵، المغنی ۳/۵۶۷، شرح منتہی الإرادات ۲/۱۶۸۔

اگر وہ دونوں کسی کشتی، یا چھوٹے گھر، یا چھوٹی مسجد میں ہوں تو مفارقت کسی ایک شخص کے وہاں سے نکل جانے، یا چھت پر اس کے چڑھ جانے سے ہوگی، کوئی پردہ ڈال دینے سے گرچہ دونوں کے درمیان دیوار تعمیر کرکے، ہو مفارقت حاصل نہیں ہوگی، اس لئے کہ مجلس باقی ہے [۱]۔

ایک قول ہے کہ مفارقت اسی وقت ہوگی، جب وہ اپنے ساتھی کے پاس سے اتنی دور چلا جائے، جہاں اگر وہ معمول کے مطابق، آواز بلند کئے بغیر بات کرے تو اس کی بات اس کو سنائی نہ دے، یہ شافعیہ میں اصطخری شیرازی، قاضی ابوطیب کا مذہب ہے، نووی نے کہا: راجح مذہب، پہلا قول ہے، اسی کو جمہور (جمہور شافعیہ) نے قطعی کہا ہے، اس کو متولی اور رویانی نے اصطخری کے علاوہ تمام اصحاب سے نقل کیا ہے، اس کے حق میں ابن عمر کے بارے میں اس روایت سے استدلال کیا گیا ہے کہ نافع نے کہا: جب ابن عمر کسی سے بیع کرتے، اور معاملہ فسخ نہ کرنا چاہتے تو اٹھ کر تھوڑی دور چلتے، پھر اس کے پاس واپس آجاتے [۲]۔

امام احمد سے، بدن کی علاحدگی کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: جب ایک شخص ادھر اور دوسرا ادھر چلا جائے تو دونوں علاحدہ ہوجائیں گے۔

نووی نے کہا: قاضی ابوطیب اور رویانی نے ایک ''وجہ'' یہ نقل کی ہے کہ اس کی طرف پشت کرلینا کافی ہوگا، رویانی نے اس کو ''نص'' کے ظاہر سے نقل کیا ہے، لیکن اس میں تاویل کی گئی ہے [۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۴۵، منتہی الإرادات ۲/۱۶۷، ۱۶۸۔

(۲) اثر ابن عمر "كان إذا بايع رجلا فأراد أن لا يقيله......" کی روایت مسلم (۳/۱۱۶۴) نے کی ہے۔

(۳) المجموع شرح المہذب ۹/۱۶۸، تحقیق المطیعی، مغنی المحتاج ۲/۴۵، المغنی ۳/۵۶۵، شرح منتہی الإرادات ۲/۱۶۷۔

اگر دونوں میں کوئی اپنی مجلس سے جدا ہوجائے، دوسرا جدا نہ ہو تو دوسرے کا ''خیار'' ختم نہ ہوگا، اس میں بعض متاخرین کا اختلاف ہے، بہوتی نے کہا: اگر کوئی ایک دوسرے سے جدا ہوجائے تو بیع لازم ہوگی، خواہ جدائیگی کا مقصد، بیع کا لازم ہونا ہو یا کوئی دوسری ضرورت ہو، اس کی دلیل، ابن عمر کی سابقہ حدیث ہے [۱]۔

جدائی پر اکراہ (مجبور کرنے) کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا اس سے ''اختیار'' باطل ہوجائے گا اور بیع لازم ہوجائے گی یا نہیں؟ ابن قدامہ نے کہا: اگر دونوں میں سے کوئی زبردستی کرنے کی وجہ سے جدا ہوجائے تو خیار کے ختم ہونے کا احتمال ہے، اس لئے اس کا مقصد علاحدگی پائی گئی، نیز اس لئے کہ اس سے دوسرے کی علاحدگی کے بارے میں اس کی رضامندی کا اعتبار نہیں ہے تو اسی طرح خود اس کی دوسرے سے علاحدگی میں اس کی رضا کا اعتبار نہیں ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی نے کہا کہ خیار ختم نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا حکم ہے جو جدائی پر معلق کیا گیا ہے، اس لئے اکراہ (جبر) کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا، لہذا ''خیار'' کے ختم نہیں ہونے کی رائے رکھنے والوں کے قول کے مطابق اگر کسی ایک کو دوسرے سے جدائی پر مجبور کیا جائے تو دوسرے کا ''خیار'' ختم ہوجائے گا، جیسے اگر اس سے بھاگ جائے اور اس کی رضامندی کے بغیر اس سے علاحدہ ہوجائے اور ان دونوں میں سے جس کو مجبور کیا جائے اس کے لئے ''خیار'' اس مجلس میں ہوگا، جس میں اس سے ''اکراہ'' ختم ہو، یہاں تک کہ اس سے جدا ہوجائے، اور اگر دونوں کو جدائی پر مجبور کیا جائے تو دونوں کا ''خیار'' ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا ''خیار'' اس سے دوسرے کی جدائی سے ختم ہوجاتا ہے اور یہ اس صورت کے

(۱) المجموع ۹/۱۶۷، ۱۶۸، مغنی المحتاج ۲/۴۵، المغنی ۳/۵۶۵، شرح منتہی الإرادات ۲/۱۶۷، ۱۶۸، کشاف القناع ۳/۲۰۱۔

مشابہ ہوگا کہ اگر اس کے ساتھی کو اس پر جبر نہیں ہو[۱]۔

اکراہ کی صورتوں میں یہ ہے کہ دونوں کسی خوف ناک چیز، مثلاً درندہ سے گھبرا کر جدا ہو جائیں، یا کسی ظالم سے دونوں کو اندیشہ ہو، اور وہ دونوں اس سے بھاگ جائیں، یا وہ دونوں الجاء (کسی چیز کے پیچھا کرنے سے) جدا ہو گئے، مثلا: سیلاب یا آگ، یا اسی طرح کی دوسری چیز کی وجہ سے جدا ہونا، یا وہ دونوں اپنے بوجھ کے ساتھ جدا ہو جائیں، اس لئے کہ اکراہ اور مجبور کرنے والے کا فعل، نہ ہونے کی طرح ہے، لہذا ان دونوں کا ''خیار'' باقی رہے گا، یہاں تک کہ کسی ایسی مجلس سے جدا ہوں جس میں ''اکراہ'' یا ''الجاء'' نہ ہو[۲]۔

شافعیہ نے، جیسا کہ نووی نے نقل کیا ہے کہا: اگر عقد کرنے والوں میں سے کوئی ایک بھاگے، اور دوسرا اس کا پیچھا نہ کرے تو اکثر لوگوں نے مطلقاً کہا کہ دونوں کا ''خیار'' ختم ہو جائے گا، فورانی، متولی، صاحب ''العدۃ'' وصاحب ''البیان'' وغیرہ نے اسی کو یقینی قرار دیا۔ بغوی اور رافعی نے کہا: اگر دوسرا قدرت کے باوجود اس کا پیچھا نہ کرے تو دونوں کا ''خیار'' ختم ہو جائے گا، اور اگر قدرت نہ ہو تو بھاگنے والے کا ''خیار'' ختم ہوگا، دوسرے کا نہیں، نووی نے کہا: صحیح وہ ہے جو ہم نے اکثر لوگوں کے حوالہ سے نقل کیا ہے، اس لئے کہ قول کے ذریعہ فسخ کرنے پر وہ قادر ہے، نیز اس لئے کہ اس نے اپنے اختیار سے اس سے جدائی اختیار کی، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوگا کہ اگر وہ حسب معمول چلتا، اور اگر ایک بھاگے، دوسرا اس کا پیچھا کرے تو جب تک وہ دونوں قریب قریب رہیں گے خیار باقی رہے گا، اور اگر وہ دونوں اس طرح دور دور ہو جائیں کہ اس کو جدائی شمار کیا جائے تو دونوں کا اختیار ختم ہو جائے گا[۳]۔

(۱) المغنی ۳/ ۵۶۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۵۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۴/ ۱۶۸، المغنی مع الشرح ۴/ ۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۵۔

(۳) المجموع ۹/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۵۔

حنابلہ نے کہا: اگر خرید وفروخت کرنے والوں میں سے ایک، دوسرے سے بھاگے تو دونوں کا ''خیار'' ختم ہو جائے گا اور عقد لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے اختیار سے جدا ہوا، اور عقد کا لازم ہونا، ان دونوں کی رضامندی پر موقوف نہیں[۱]۔

البتہ موت، یا جنون وغیرہ کی وجہ سے مفارقت سے ''خیار مجلس'' کے باطل ہونے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: ''خیار المجلس''، فقرہ/ ۱۳ میں دیکھیں۔

اگر عقد کرنے والوں میں، جدائی کے بارے میں اختلاف ہو جائے، مثلاً: وہ دونوں ساتھ ساتھ آئیں اور ایک کہے: ہم دونوں علاحدہ ہو گئے، اور دوسرا اس کا انکار کرے تو قسم کے ساتھ انکار کرنے والے کی تصدیق کی جائے گی۔

اگر جدائی ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو، البتہ جدائی سے قبل فسخ کے بارے میں دونوں میں اختلاف ہو، ایک کہے: میں نے جدائی سے قبل، بیع کو فسخ کر دیا، اور دوسرا انکار کرے تو قسم کے ساتھ انکار کرنے والے کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ اصل، اکٹھا ہونے کا قائم رہنا، اور فسخ نہ ہونا ہے، اور اگر جدائی نہ ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو اور ایک فسخ کا دعوی کرے تو اس کے فسخ کا دعوی فسخ ہوگا[۲]۔

مفارقت وجدائی کا اعتبار کرنے کی جو تفصیل گذری، وہ صرف اس صورت میں ہے، جبکہ عقد بیع کرنے والے دو فریق ہوں لیکن اگر عقد ایک ہی شخص کرے، مثلاً: باپ اپنا مال، اپنے بیٹے کے حق میں فروخت کرے، یا اپنے بیٹے کا مال، اپنی ذات کو فروخت کرے تو کیا ''خیار'' کا ثبوت، اور جدائی کو عقد کے لزوم کا سبب ماننا ضروری ہوگا یا نہیں؟

(۱) المغنی ۳/ ۵۶۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۴۶۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس سلسلہ میں دو آراء ہیں، اول: خیار ثابت ہوگا، نووی نے کہا: دونوں میں اصح رائے، اس کا ثابت ہونا ہے، لہذا لڑکے اور باپ دونوں کے لئے "خیار" ثابت ہوگا، اور باپ، بیٹے کا نائب ہوگا، اب اگر وہ اپنے لئے اور اپنے بیٹے کے لئے بیع کو لازم کردے تو لازم ہوجائے گی، اور اگر صرف اپنے لئے لازم کرے تو لڑکے کے لئے "خیار" باقی رہے گا، اور اگر وہ مجلس سے علاحدہ ہوجائے تو شافعیہ کے یہاں اصح قول کے مطابق عقد لازم ہوجائے گا، ماوردی نے کہا: یہ ابو اسحاق مروزی کا قول ہے، اور یہی راجح مذہب ہے۔

دوسری رائے (اور یہی حنابلہ کے یہاں صحیح مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول ہے) ہے کہ (بیع) لازم کئے بغیر، لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنی ذات سے علاحدہ نہیں ہوسکتا، اگرچہ مجلس سے علاحدہ ہوجائے، ماوردی نے کہا: یہ ہمارے جمہور اصحاب کا قول ہے، انہوں نے کہا: اور اس بنیاد پر اس کا "خیار" ختم نہ ہوگا، مگر یہ کہ باپ اپنے لئے اور اپنے لڑکے کے لئے اختیار کرے، اور اگر وہ اختیار نہ کرے تو لڑکا جب بالغ ہوگا اس کے لئے خیار ثابت ہوگا۔

بغوی نے کہا: اگر اس کے اور اس کے لڑکے کے درمیان عقد، بیع صرف کا ہو، اور قبضہ سے پہلے وہ مجلس سے علاحدہ ہوجائے تو پہلے قول کے مطابق عقد باطل ہوجائے گا، اور دوسرے قول کے مطابق "تخایر" کے بغیر باطل نہ ہوگا[1]۔

دوسرے عقود میں مفارقت کا اعتبار:

۱۵- جس طرح عقد کی مجلس سے مفارقت اختیار کرنے کو بیع کے لازم ہونے کا سبب مانا جاتا ہے، اسی طرح اس کو ان بعض دوسرے عقود کے لازم ہونے کا بھی سبب مانا جاتا ہے، جن میں "خیار مجلس" ثابت ہوتا ہے، اور یہ عقود شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک بیع صرف، کسی ربوی، یعنی کیلی اور وزنی چیز کو اس کی جنس سے بیچنا، جیسے گیہوں کو گیہوں سے فروخت کرنا وغیرہ، عقد سلم اور صلح معاوضہ ہیں، اس میں شافعیہ نے تولیہ اور تشریک کا اضافہ کیا، اور حنابلہ نے ہبہ جس میں کوئی معلوم و معین عوض ہو، اور اجارہ کا اضافہ کیا ہے[1]۔

اس کی دلیل، اختیارات کا عام ہونا ہے، نیز اس لئے کہ "خیار" کا مقصد، یہ دیکھنا ہے کہ کس میں زیادہ فائدہ ہے، اور یہ چیز یہاں موجود ہے، ان عقود کی تفصیل ان کی اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

نکاح میں مفارقت:

نکاح میں مفارقت وعلاحدگی، چند اسباب سے ہوتی ہے ان میں سے بعض یہ ہیں:

اول: ایک ساتھ چار سے زیادہ بیویاں رکھنا:

۱۶- کسی آزاد مسلمان کے لئے بیک وقت، چار سے زیادہ بیویاں رکھنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبَاعَ"[2] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان میں سے دو دو تین تین، چار چار سے نکاح کرہی سکتے ہو)۔

اگر کوئی کافر مسلمان ہو، اور اس کے ماتحت چار سے زیادہ بیویاں

---

(۱) المجموع شرح المہذب للنووی ۹/ ۱۶۳ تحقیق مطیعی، المغنی ۳/ ۵۶۵، الإنصاف ۴/ ۳۶۳۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۶۳ تحقیق مطیعی، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۶۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۔

ہوں، جوسب اس کے ساتھ مسلمان ہوجائیں تو چار سے زائد بیویوں کو الگ کرنا اس پر واجب ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

ان کا استدلال اس حدیث سے جس کی روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کی ہے: "**أن غيلان بن سلمة أسلم و عنده تسع نسوة، فأمر رسول الله ﷺ : أن يختار منهن أربعا**"[2] (غیلان بن سلمہ مسلمان ہوئے، ان کے پاس نو بیویاں تھیں، آپ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ ان میں سے چار کا انتخاب کرلیں)۔

البتہ کوئی کافر ہو جس کے نکاح میں چار سے زیادہ بیویاں ہوں، پھر وہ مسلمان ہوجائے، اور وہ بیویاں اس کے ساتھ مسلمان ہوجائیں، اور ایک مسلمان کے نکاح میں بیک وقت چار سے زیادہ بیویاں ہوں، دونوں کے درمیان، علاحدگی کے طریقہ میں فرق ہوگا۔

اگر کوئی کافر ہو، مسلمان ہوجائے، اس کے نکاح میں چار سے زیادہ بیویاں ہوں، جو اس کے ساتھ مسلمان ہوجائیں تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام محمد کا مذہب ہے کہ جن بیویوں سے علاحدگی اختیار کرے گا، یا جن کو منتخب کرے گا، ان میں ان کے نکاحوں کی ترتیب شرط نہیں ہوگی، خواہ ان سے ایک عقد میں شادی کی ہو، یا الگ الگ عقود میں، یا عقد میں شروع میں آنے والی بیویوں کا انتخاب کرے یا علاحدہ کرے، یا بعد میں آنے والی بیویوں کو، سب برابر ہے، اس کی وجہ جیسا کہ امام شافعی وقرافی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے چار سے زیادہ بیویوں کے ساتھ مسلمان ہونے والے کو حکم دیا کہ چار سے زیادہ کو علاحدہ کردے، اور اس حکم کو آپ نے مطلق رکھا، اور آپ نے ان عورتوں سے نکاح کی کیفیت دریافت نہیں فرمائی، اور احتمال کے ہوتے ہوئے، حالات کے بیان کرنے میں تفصیل دریافت نہ کرنا، گفتگو کے عام ہونے کے درجہ میں رکھا جاتا ہے، اور اگر یہ حکم دونوں حالتوں کے لئے عام نہ ہوتا تو آپ اس کو مطلق نہ رکھتے[1]۔

امام شافعی نے نوفل بن معاویہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: "**أسلمت وتحتي خمس نسوة، فسألت النبي ﷺ، فقال: فارق واحدة وامسک أربعاً، فعمدت إلى أقدمهن عندي عاقر منذ ستين سنة مفارقتها**"[2] (میں مسلمان ہوا، میرے نکاح میں پانچ عورتیں تھیں، میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایک کو علاحدہ کردو، اور چار بیویوں کو باقی رکھو، چنانچہ میں نے اپنی سب سے پرانی بیوی (جو ساٹھ سال کی بانجھ تھی) کو علاحدہ کردیا۔

امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف نے کہا: اگر کوئی کافر پانچ عورتوں سے شادی کرے، پھر مسلمان ہوجائے، تو اگر اس نے سب سے ایک ہی عقد میں شادی کی ہو تو اس کے اور ساری بیویوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، اور اگر الگ الگ عقد میں ان سے شادی کی ہو تو چار عورتوں کا نکاح صحیح، اور پانچویں کا نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ (چار سے زیادہ بیویوں کو) ایک ساتھ رکھنا، مسلمان وکافر سب پر حرام ہے، کیونکہ اس کی حرمت، ایک معقول وجہ سے ہے اور یہ ان

(۱) البدائع للکاسانی ۲/ ۲۶۵، ۲۶۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۹۷، منح الجلیل ۲/ ۳۷، ۴۷، الفروق للقرافی ۲/ ۹۱، ۳/ ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۳۲، ۱۳۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۱، ۱۹۶، المغنی ۶/ ۵۳۹، ۵۴۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۴، ۵۸۔

(۲) حدیث ابن عمر: "أن غيلان بن سلمة أسلم وعنده تسع نسوة" کی روایت بیہقی نے سنن (۷/ ۱۸۳) میں کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۶۹) میں کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) البدائع ۲/ ۳۱۴، الفروق للقرافی ۲/ ۹۱، ۹۲، منح الجلیل ۲/ ۳۷، ۴۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۶، المغنی ۶/ ۶۲۰، منتہی الإرادات ۳/ ۵۸۔

(۲) حدیث نوفل بن معاویہ: "أسلمت وتحتي خمس نسوة ......" کی روایت امام شافعی نے اپنی مسند (ترتیب مسند الإمام الشافعی للسندی ۲/ ۱۶ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے اور اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

کے حقوق کی ادائیگی میں ناانصافی کا اندیشہ ہے۔

یہ علت، مسلمان و کافر کے درمیان تفریق کی متقاضی نہیں، البتہ حرمت کے قائم ہونے کے باوجود ذمیوں سے تعرض نہیں کی جاتا، اس لئے کہ یہ ان کا دین ہے، اور یہ ان کے ساتھ معاہدوں میں مستثنیٰ نہیں، اوران کو ''ذمہ'' دینے کے بعد، اس طرح کی چیز میں، ان سے مزاحمت کرنے سے ہم کو روکا گیا ہے، اور حربیوں سے مزاحمت کرنا ہمارے لئے جائز نہیں، اور جب وہ مسلمان ہوجائے گا تو رکاوٹ ختم ہوجائے گی، لہذا اسلام کے بعد، چار سے زیادہ بیویاں ایک ساتھ رکھنے کی اجازت اس کو نہیں دی جائے گی، اور اگر اس نے پانچوں سے ایک ہی عقد میں شادی کی ہو تو ساری عورتوں کا نکاح ہوجائے گا، کیونکہ کوئی دوسری سے اولی نہیں، اور ان کو ایک ساتھ رکھنا حرام ہے، اور مزاحمت سے رکاوٹ ختم ہوگئی، لہذا اس پر اعتراض کرکے، تفریق کرانا ضروری ہوگا، اور اگر ان سے متفرق عقد میں بالترتیب شادی کی ہو تو ان میں سے چار کا نکاح صحیح ہوگا، اس لئے کہ آزاد آدمی چار عورتوں سے شادی کرسکتا ہے، خواہ وہ مسلمان ہو، یا کافر، اور پانچویں عورت کا نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے چار سے زیادہ عورتوں کو ایک ساتھ رکھنا لازم آئے گا، لہذا اسلام کے بعد، ان دونوں میں تفریق کرادی جائے گی[1]۔

اگر حربی چار عورتوں سے شادی کرے، پھر وہ قید ہوجائے اور اس کے ساتھ اس کی بیویاں بھی قید ہوجائیں تو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک اس کافر اور ساری بیویوں کے درمیان علاحدگی کرادی جائے گی، خواہ سب سے ایک ہی عقد میں شادی کی ہو یا الگ الگ عقد میں، اس لئے کہ چار عورتوں کا نکاح صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ نکاح کے وقت آزاد تھا، اور آزاد، چار عورتوں سے شادی کرسکتا ہے، خواہ وہ مسلمان ہو، یا کافر، البتہ غلام بنالئے جانے کے بعد ساری عورتوں کو باقی رکھنا دشوار ہے، کیونکہ باقی رہنے کی حالت میں، غلام کی طرف سے، دو سے زیادہ عورتوں کو اپنے نکاح میں رکھنا پایاجائے گا، اور غلام، ان سب کو نہیں رکھ سکتا، اور یہ سب کو ایک ساتھ رکھنا ہے، لہذا غلام اور ساری بیویوں کے درمیان تفریق کرادی جائے گی، اور اس کو اختیار نہیں دیا جائے گا، جیسے اگر دو دودھ پیتی بچیوں سے شادی کرلے، پھر کوئی عورت ان دونوں بچیوں کو دودھ پلا دے تو ان دونوں بچیوں کا نکاح باطل ہوجائے گا، اور مرد کو اختیار نہیں دیا جائے گا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا، امام محمد کے نزدیک اس کو اس میں اختیار دیا جائے گا، اور وہ ان میں سے دو کا انتخاب کرے گا، جیسے آزاد کو اختیار دیا جاتا ہے کہ اپنی بیویوں میں سے چار کا انتخاب کرلے اور باقی کو چھوڑ دے[1]۔

۱۷- ابن قدامہ علاحدگی کے طریقہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں: اگر وہ ان عورتوں کے بارے میں کہے جو چار سے زیادہ ہیں کہ میں نے ان کا نکاح فسخ کردیا تو یہ چار کا انتخاب کرنا ہوگا اور اگر ان میں سے کسی ایک کو طلاق دے تو یہ اس کو منتخب کرنا ہوگا، اس لئے کہ طلاق، بیوی کے علاوہ میں نہیں ہوتی ہے اور اگر کہے: میں ان کو علاحدہ کررہا ہوں: یا میں نے ان کے علاحدہ کرنے کو اختیار کیا اور طلاق کی نیت نہ کرے تو یہ دوسری عورتوں کو منتخب کرنا ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے غیلان سے فرمایا: "**اخترمنهن أربعا وفارق سائرهن**"[2] (ان میں سے چار کا انتخاب کرو، اور باقی کو علاحدہ کردو)، اور اس کا تقاضا ہے کہ لفظ ''فراق'' اس سلسلہ میں صریح ہو، جیسے لفظ طلاق اس میں صریح ہے، اسی طرح فیروز دیلمی کی حدیث میں

---

(۱) بدائع الصنائع ۲؍ ۳۱۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۲؍ ۳۱۵۔

(۲) حدیث: "اختر منهن أربعاً......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۶) میں گذرچکی۔

ہے کہ انہوں نے کہا :"فعمدت إلى أقدمهن صحبة ففارقتها"[1] (میں نے سب سے پرانی بیوی کا قصد کیا اور اس کو علاحدہ کردیا)، یہ جگہ اس لفظ کے ساتھ بہت خاص ہے، لہذا یہ اس میں فسخ کے ساتھ مخصوص ہونا چاہئے، اور اگر اس سے طلاق کی نیت کرے تو یہ ان کو منتخب کرنا ہوگا، دوسری بیویوں کو نہیں، حنابلہ میں قاضی نے اس سلسلہ میں، اطلاق کے وقت دو قول لکھا ہے۔

اول: یہ ان عورتوں کو منتخب کرنا ہوگا، جن سے مفارقت کی ہے، اس لئے کہ لفظ "فراق" طلاق میں صریح ہے، ابن قدامہ نے کہا: بہتر وہ ہے جو ہم نے لکھا ہے[2]۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر کافر مسلمان ہوا اور اس کے نکاح میں چار سے زائد بیویاں ہوں، جن سے وہ دخول (صحبت) کر چکا ہو، اور وہ اس کے ساتھ مسلمان ہو جائیں، ان کی تعداد آٹھ ہو، اور وہ ان میں سے چار کا انتخاب کرے، اور چار کو علاحدہ کردے تو وہ منتخب عورتوں میں سے کسی ایک سے بھی جماع نہیں کرے گا، یہاں تک کہ ان عورتوں کی عدت گزر جائے جن کو جدا کیا ہے، تاکہ وہ چار سے زیادہ بیوی سے جماع کرنے والا نہ ہو جائے، اور اگر وہ پانچ ہوں اور ایک بیوی کو جدا کردے تو منتخب عورتوں میں سے تین سے جماع کرسکتا ہے، چوتھی سے جماع نہ کرے، یہاں تک کہ اس عورت کی عدت گزر جائے، جس کو جدا کیا ہے، اور اگر وہ چھ ہوں اور وہ دو عورتوں کو جدا کردے تو منتخب عورتوں میں سے دو عورتوں سے جماع کرسکتا ہے، اور اگر وہ سات ہوں تین کو جدا کردے تو منتخب عورتوں میں سے صرف ایک عورت سے جماع کرسکتا ہے، باقی عورتوں سے جماع نہیں کرے گا، یہاں تک کہ ان عورتوں کی عدت گزر جائے جن کو جدا کیا ہے، اور جیسے جیسے جدا کردہ عورتوں میں سے کسی ایک عورت کی عدت پوری ہوگی، منتخب عورتوں سے ایک ایک سے جماع کرسکتا ہے[1] اوپر جو مسئلہ بیان کیا گیا، وہ اس کافر کے بارے میں ہے جو اسلام قبول کرے اور اس کے پاس چار سے زیادہ بیویاں ہوں۔

رہا وہ مسلمان جس کے نکاح میں بیک وقت چار سے زیادہ بیویاں ہوں تو اس کا حکم، اس لحاظ سے الگ الگ ہے کہ ان سب سے ایک ہی عقد میں شادی کی ہے یا الگ الگ عقد میں ان سے شادی کی ہے۔

اگر ایک ہی عقد میں سب سے شادی کی ہو تو سب کو جدا کرنا ضروری ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ نکاح، سب عورتوں کے حق میں باطل ہے، کیونکہ کسی ایک عورت کے نکاح کو باطل کرنا، دوسرے کے نکاح کے باطل کرنے سے اولی و بہتر نہیں، لہذا سب کا نکاح باطل ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جبکہ عقد الگ الگ ہوں، اور ان کی ترتیب کا علم نہ ہو، اور نہ یہ معلوم ہو کہ کون پانچویں ہے، البتہ اگر عقد ترتیب وار ہوں تو آخری بیوی کو علاحدہ کرنا واجب ہوگا، اس پر بھی اتفاق ہے[2]۔

دوم: ایسی عورتوں کو ایک ساتھ نکاح میں لانا جن کو ایک ساتھ نکاح میں لانا حرام ہے:

۱۸- اگر کوئی مسلمان ان عورتوں کو ایک ساتھ نکاح میں رکھے، جن کو ایک ساتھ نکاح میں رکھنا حرام ہے، مثلاً: دو بہنوں سے عقد کرلے، یا عورت اور اس کی پھوپھی، یا عورت اور اس کی خالہ کو ایک ساتھ نکاح میں لائے اور یہ ایک عقد میں ہو تو دونوں کا نکاح باطل ہوگا، اور اگر

---

(۱) حدیث فیروز دیلمی کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۷۸) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۶/ ۶۲۲، ۶۲۳، دیکھئے: مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۹، المہذب ۲/ ۵۳۔

(۱) المغنی ۶/ ۶۲۶، ۶۲۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۵۸۔

(۲) البدائع ۲/ ۳۱۴، منح الجلیل ۲/ ۶۷، الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۰، ۴۰۱ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۱، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۱، المغنی ۶/ ۵۸۴۔

دونوں دوعقد میں ہوں تو دوسری کا نکاح باطل ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح: ''محرمات النکاح'' (فقرہ/ ۲۳) میں ہے۔

اگر کوئی کافر ہو، جو مسلمان ہوجائے اور اس نے ایسی عورتوں سے شادی کی ہے، جن کو ایک ساتھ نکاح میں رکھنا حرام ہے، جیسے دو بہنیں، اور وہ اس کے ساتھ مسلمان ہوجائیں تو جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ اس پر واجب ہے کہ ان میں سے ایک کو منتخب کرلے اور دوسری کو جدا کردے، خواہ دونوں سے ایک ہی عقد میں شادی کی ہو، یا دو عقدوں میں، خواہ ان دونوں سے صحبت کرلی ہو، یا صرف ایک سے صحبت کی ہو، اس کی دلیل فیروز دیلمی کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: '' قلت: یا رسول الله ، إنی أسلمت و تحتي أختان، فقال رسول الله ﷺ: طلق أیتهما شئت''[1] (میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں مسلمان ہوگیا، میرے نکاح میں دو بہنیں ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ان میں سے جس کو چاہو طلاق دے دو)۔

نیز اس لئے کہ باقی ماندہ عورت سے نکاح کرنا ابتداءً اس کے لئے جائز ہے تو اس کو برقرار رکھنا بھی جائز ہوگا، جیسے دوسری عورت، نیز اس لئے کہ کافروں کے نکاح صحیح ہیں، حرام تو صرف جمع کرنا ہے، اور اس نے اس کو ختم کردیا، اور صحبت سے قبل، ان میں سے جس عورت کو جدا کرے، اس کو مہر نہیں ملے گا، یہی حکم کسی عورت اور اس کی پھوپھی، یا اس کی خالہ کو ایک ساتھ نکاح میں رکھنے کا ہے، اس لئے کہ معنی وعلت سب میں ایک ہے[2]، ابن قدامہ نے کہا: اگر دونوں سے صحبت کرچکا ہو، اور ایک کو منتخب کرلے تو اس سے جماع نہیں کرے گا، یہاں تک کہ جدا کردہ عورت کی عدت گذر جائے[1]۔

یہی حنفیہ میں محمد بن الحسن کا مذہب ہے، ان کا استدلال، فیروز کی سابقہ حدیث سے ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے ان کو اختیار دیا، اور یہ نہیں پوچھا کہ ان کا نکاح، ایک بار تھا یا ترتیب وار، اور اگر حکم بدل جاتا تو اس کو دریافت کرتے، جس سے معلوم ہوا کہ اس میں شرعی حکم: مطلقاً اختیار دینا ہے[2]۔

امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف نے کہا: اگر دو بہنوں سے ایک عقد میں شادی کرے تو اس پر واجب ہے کہ دونوں کو علاحدہ کردے، اس لئے کہ ان میں سے ایک کے نکاح سے جمع کرنا لازم آئے گا، کیونکہ کوئی ایک دوسری سے اولی نہیں، اسلام اس سے روکتا ہے، اور تفریق کرنے سے کوئی مانع نہیں، لہذا تفریق کردی جائے گی، اور اگر دونوں سے دوعقد میں شادی کی ہو تو پہلی کا نکاح صحیح ہوگا، کیونکہ صحت سے کوئی مانع نہیں، اور دوسری کا نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ اس کے ذریعہ، ان کو ایک ساتھ نکاح میں رکھنا پایا جائے گا، لہذا اسلام کے بعد تفریق کرانا ضروری ہوگا، ان دونوں حضرات نے کہا: حضور ﷺ نے فیروز سے فرمایا: ''طلق أیتهما شئت'' (ان میں سے جس کو چاہو طلاق دے دو)، اور یہ معلوم ہے کہ طلاق، نکاح صحیح میں ہوتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ عقد اصل میں صحیح ہوا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ جمع کے حرام ہونے سے پہلے تھا[3]۔

سوم- مفارقت کے بعد سلام:

۱۹- نووی نے کہا: سلام کا آغاز کرنا، سنت مؤکدہ ہے، اور سنت یہ ہے

(۱) حدیث فیروز الدیلمی: ''قلت: یا رسول الله إني أسلمت وتحتي أختان ......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۷۸) اور ترمذی (۳/ ۴۲۷) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حسن ہے۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۶۰، المغنی ۶/ ۶۲۶، منح الجلیل ۲/ ۴۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۷۔

(۱) المغنی ۶/ ۶۲۶۔

(۲) البدائع ۲/ ۳۱۴۔

(۳) البدائع ۲/ ۳۱۴، ۳۱۵۔

کہ جو کسی کو سلام کرے، پھر اس سے جدا ہو جائے، پھر دوبارہ جلد ہی ملاقات کرے، یا دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل ہو جائے، پھر دونوں اکٹھا ہوں تو سنت یہ ہے کہ اس کو سلام کرے، اسی طرح اگر یہ چیز تین چار بار، یا اس سے زیادہ پیش آئے تو ہر ملاقات پر سلام کرے، اگرچہ کم ہی وقت گزرا ہو، انہوں نے کہا: اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے، اس کی دلیل، بے قاعدہ نماز پڑھنے والے شخص کے واقعہ میں، حضرت ابوہریرہ کی یہ حدیث ہے: "أنه صلی في جانب المسجد ثم جاء فسلم علی النبي ﷺ فرد علیه السلام ثم قال: ارجع فصل فإنک لم تصل فرجع فصلی، ثم جاء فسلم علی النبي ﷺ حتی فعل ذلک ثلاث مرات"[1] (اس نے مسجد کے کنارے نماز پڑھی، پھر آیا اور رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا، آپ ﷺ نے سلام کا جواب دیا، پھر فرمایا: "جاؤ، نماز پڑھو، تم نے نماز نہیں پڑھی" اس نے جا کر نماز پڑھی، پھر آیا اور رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا، تین بار یہی کیا)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا لقي أحدکم أخاه فلیسلم علیه، فإن حالت بینهما شجرة أو جدار أو حجر ثم لقیه فلیسلم علیه"[2] (جب تم میں سے کوئی، اپنے بھائی سے ملے تو اس کو سلام کرے، اور اگر دونوں میں کوئی درخت، یا دیوار، یا پتھر آڑ بن جائے، پھر اس سے ملاقات ہو تو اس کو سلام کرے)۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے: "کان أصحاب رسول الله ﷺ یتماشون، فإذا استقبلتهم شجرة أو أکمة فتفرقوا یمینا و شمالا ثم التقوا من و رائها سلم بعضهم علی بعض"[1] (صحابہ کرام ایک ساتھ چلتے اور جب ان کے سامنے کوئی درخت یا ٹیلہ آ جاتا تو دائیں بائیں الگ الگ ہو جاتے، پھر اس کے بعد ملتے تو ایک دوسرے کو سلام کرتے)۔

سنت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مجلس سے اٹھے اور اگر بیٹھنے والوں سے علاحدہ ہونا چاہے تو ان کو سلام کرے[2]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح: "سلام" (فقرہ/۲۵) میں ہے۔

چہارم-مسلمان کی جماعت سے مفارقت اختیار کرنا:

۲۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انصاف ور امام کی فرماں برداری واجب ہے، اور اس کے خلاف بغاوت کرنا حرام ہے، البتہ غیر منصف امام کی فرمانبرداری میں اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح: "الإمامة الکبری" (فقرہ/۱۲، ۲۱) میں ہے۔

پنجم-بیوی کا اپنے شوہر کے ساتھ مصالحت کرنا، تا کہ وہ اس کو جدا نہ کرے:

۲۱- اگر شوہر اپنی بیوی سے متنفر ہو، اور اس کو علاحدہ کرنا چاہے تو عورت کے لئے جائز ہے کہ اس سے مصالحت کر لے، تا کہ وہ اس کو علاحدہ نہ کرے، فرمان باری تعالی ہے: "وَ إِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوْزًا أَو إِعْرَاضًا فَلَاجُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاط وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ"[3] (اور اگر کسی عورت کو اپنے

---

(۱) حدیث: "قصة المسيء صلاته" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۳۷) اور مسلم (۱/ ۲۹۸) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی ہریرہؓ: "إذا لقی أحدکم أخاه" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۸۱) نے کی ہے، ابن علان نے الفتوحات (۵/ ۳۱۸) میں ابن حجر کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) اثر انس: "کان أصحاب رسول الله ﷺ یتماشون......" کو عمل الیوم واللیلة (ص ۱۲۳) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) المجموع ۴/ ۵۹۸۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۲۸۔

شوہر کی طرف سے زیادتی یا بے التفاتی کا اندیشہ ہو تو اس میں ان کے لئے کوئی مضائقہ نہیں کہ دونوں آپس میں ایک خاص طریق پر صلح کرلیں اور صلح (بہر حال) بہتر ہے)۔

ابن کثیر نے کہا: آیت سے ظاہر یہ ہے کہ بیوی کا اپنے بعض حقوق، شوہر کے لئے چھوڑ دینے، اور شوہر کے اسے قبول کرنے پر دونوں کا صلح کرلینا، کلی طور پر علاحدگی سے بہتر ہے، جیسے رسول اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ کو اس شرط پر اپنے نکاح میں باقی رکھا کہ انہوں نے اپنی باری حضرت عائشہ کے لئے چھوڑ دی، آپ نے ان کو علاحدہ نہیں کیا، بلکہ ان کو اپنی ازواج میں باقی رکھا[1]، رسول اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل اس لئے تھا تا کہ اس کام کی مشروعیت و جواز کے بارے میں امت آپ علیہ وسلم کی پیروی کرے، اور چونکہ ایک ساتھ رہنا اللہ کے نزدیک جدائی کے مقابلہ میں پسندیدہ ہے، اس لئے فرمایا: "والصلح خیر" (اور صلح خوب چیز ہے) اور اگر شوہر، علاحدہ کرنے پر مصر ہو تو اللہ تعالی نے بتادیا ہے کہ اگر وہ دونوں علاحدہ ہوجائیں تو اللہ تعالی شوہر کو بیوی سے اور بیوی کو شوہر سے بے نیاز کردے گا[2]، فرمان باری تعالی ہے: "وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ"[3] (اور اگر دونوں جدا ہی ہوجائیں تو اللہ ہر ایک کو اپنے (فضل کی) وسعت سے بے نیاز کردے گا)۔

ششم: عوامی جگہوں پر بیٹھنے والوں کا اپنی جگہوں کو چھوڑنا:

۲۲ - کسی بھی شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ عوامی جگہ، مثلاً: راستہ، مسجد اور بازار میں بیٹھے، اور یہ کسی ضرورت و حاجت سے ہوگا، جیسے

(۱) حدیث: "أن رسول الله علیہ وسلم أمسک سودة بنت زمعة......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۸۵) نے کی ہے۔

(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۴۵، منح الجلیل ۲/ ۱۷۴، المغنی ۷/ ۳۸، ۳۹۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۲۸۔

کوئی معاملہ کرنا یا کوئی پیشہ یا پڑھانا وغیرہ، بشرطیکہ اس میں دوسرے کا نقصان نہ ہو، یہ بالاتفاق ہے[1]۔

لیکن اگر کوئی، ان جگہوں میں سے کسی جگہ پر بیٹھے، پھر اس سے الگ ہوجائے، پھر وہاں آئے تو کیا وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا؟۔

اس میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، جس کا بیان اصطلاح: "مجلس" (فقرہ/ ۷)، "ارتفاق" (فقرہ/ ۸، ۹) اور "طریق" (فقرہ/ ۹، ۱۳) میں ہے۔

مفتی

دیکھئے: فتوی۔

مفسدہ

سد الذرائع۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۴۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۸، ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۰، کشاف القناع ۴/ ۱۹۶۔

مفصل

تعریف:

۱-"مفصل" (صاد مشدد کے فتح کے ساتھ) قرآن کا ساتواں، یا آخری حصہ اور یہ چھوٹی سورتیں ہیں جو "مثانی" کے بعد ہیں، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی سورتوں میں، بسم اللہ کے ذریعہ کثرت سے فصل ہے، یا یہ کہ اس میں منسوخ کم ہے، اور اسی وجہ سے اس کو محکم بھی کہا جاتا ہے [۱] جیسا کہ سعید بن جبیر کا یہ قول مروی ہے: "إن الذي تدعونه المفصل هو المحكم" [۲] (جس کو تم مفصل کہتے ہو، وہ محکم "غیر منسوخ" ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-طول

۲- زرکشی نے کہا: "سبع طول" میں پہلی سورت "بقرۃ" ہے، اور آخری "براءت" اس لئے کہ وہ "انفال" اور "براءت" کو ایک سورہ، شمار کرتے تھے، اور اسی وجہ سے انہوں نے ان دونوں کے درمیان فصل نہیں کیا، اس لئے کہ یہ دونوں غزوات نبوی ﷺ کے بارے میں ایک ساتھ نازل ہوئیں، اور ان کے لمبا ہونے کی وجہ سے ان کو "طول" کہا جاتا ہے۔

(۱) البرہان فی علوم القرآن للزرکشی ۱/ ۲۴۵، الاتقان فی علوم القرآن للسیوطی ۱/ ۱۸۰، قواعد الفقہ للبرکتی، المغرب للمطرزی، ابن عابدین ۱/ ۳۶۲۔

(۲) اثر سعید بن جبیر کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۸۳) نے کی ہے۔

سعید بن جبیرؒ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے "سبع طول"، بقرہ، آل عمران، نساء، مائدہ، انعام، اعراف اور یونس کو شمار کیا ہے۔

حضرت ابن عباس سے یہی منقول ہے [۱]۔

مفصل اور طول میں ربط یہ ہے کہ یہ دونوں قرآن کریم کی اقسام ہیں۔

واثلہ بن الاسقعؓ سے روایت ہے [۲] کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أعطيت مكان التوراة السبع، وأعطيت مكان الزبور المئين، وأعطيت مكان الإنجيل المثاني، وفضلت بالمفصل" [۳] (مجھے تورات کی جگہ "سبع" دی گئیں، زبور کی جگہ "مئین" دی گئیں، انجیل کی جگہ "مثانی" دی گئیں، اور مفصل زائد دی گئیں)۔

ب-مئین:

۳-مئین: وہ قرآنی سورتیں، جو سبع طول کے بعد آتی ہیں، اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر سورہ میں سو سے زیادہ، یا اس کے قریب آیات ہیں [۴]۔

مفصل اور مئین میں ربط یہ ہے کہ یہ دونوں قرآن کریم کی اقسام ہیں۔

(۱) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۲۴۴، الاتقان فی علوم القرآن ۱/ ۱۷۹۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۲۴۴، الاتقان فی علوم القرآن ۱/ ۱۶۳۔

(۳) حدیث واثلہ بن الأسقع: "أعطيت مكان التوراة السبع ......" کی روایت احمد (۴/ ۱۰۷) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/ ۴۶) میں کہا: اس کو احمد نے روایت کیا ہے، اس میں عمران قطان ہیں، جن کو ابن حبان وغیرہ نے ثقہ کہا ہے، اور نسائی وغیرہ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے، اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۴) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۲۴۴، الاتقان فی علوم القرآن ۱/ ۱۷۹۔

ج-مثانی:

۴-'' مثانی'' لغت میں: مثنی، یا مثناۃ کی جمع ہے، یہ تثنیہ بمعنی تکرار سے ماخوذ ہے۔

اصطلاح میں، جو مئین کے بعد ہو، اس لئے کہ یہ ان سے دوسرے نمبر پر ہے، یعنی ان کے بعد ہے، لہذا مثانی، مئین کے لحاظ سے دوسرے نمبر پر آنے والی سورتیں ہیں، اور مئین، مثانی کے لحاظ سے، ابتدائی سورتیں ہیں، سیوطی نے فراء کی طرف منسوب کرکے کہا: مثانی وہ سورتیں ہیں جن کی آیتیں سو سے کم ہوں، اس لئے کہ ان کو '' طول'' اور '' مئین'' سے زیادہ دہرایا اور بار بار پڑھا جاتا ہے۔

مثانی کا اطلاق پورے قرآن پر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ اس فرمان باری تعالی میں ہے: ''كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ''(۱) (ایک کتاب باہم ملتی جلتی ہوئی اور بار بار دہرائی ہوئی)۔

اس لئے کہ اس میں خبریں، وعدہ، وعید اور قصے بار بار، دہرائے جاتے ہیں۔

مثانی کا اطلاق سورہ فاتحہ پر بھی ہوتا ہے، اس لئے کہ ہر نماز میں دہرایا جاتا ہے(۲)۔

مفصل اور مثانی میں پہلے اطلاق واستعمال کے لحاظ سے ربط یہ ہے کہ یہ دونوں قرآنی سورتوں کے اقسام ہیں، اور دوسرے اطلاق کے لحاظ سے مفصل، مثانی کا جزو ہے، اور تیسرے اطلاق کے لحاظ سے دونوں قرآن کریم میں داخل ہیں۔

مفصل کی ابتداء وانتہاء:

۵-زرکشی اور سیوطی نے کہا: قرآن کریم میں مفصل کی آخری سورہ

(۱) سورۂ زمر ۲۳۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۲۴۵، الاتقان فی علوم القرآن ۱/ ۱۷۹، ۱۸۰۔

'' الناس'' ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مفصل کی ابتداء میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ، معتمد قول میں مالکیہ اور اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن عقل کا مذہب ہے کہ مفصل کی پہلی سورۃ '' سورۂ حجرات'' ہے، حنابلہ کے مذہب میں '' صحیح'' یہ ہے کہ مفصل کی پہلی سورہ '' ق'' ہے(۱)۔

زرکشی نے مفصل کی ابتداء کے بارے میں فقہاء کے اقوال کو بارہ کی تعداد میں جمع کئے ہیں، جو یہ ہیں:

اول: جاثیہ۔

دوم: قتال، اس کو ماوردی نے اکثر کی طرف منسوب کیا ہے۔

سوم: حجرات۔

چہارم: '' ق'' ایک قول ہے: مصحف عثمانی میں اس کی ابتداء یہی سورۃ ہے، اس کے متعلق ایک حدیث ہے، جس کو خطابی نے اپنی '' غریب'' میں نقل کیا ہے، جس کو عیسی بن یونس روایت کرتے ہیں، انہوں نے کہا: ہم سے عبدالرحمٰن بن یعلی طائفی نے بیان کیا، انہوں نے کہا: مجھ سے عثمان بن عبداللہ بن اوس بن حذیفہ نے بیان کیا، انہوں نے اپنے دادا سے روایت کیا کہ وہ وفد ثقیف میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انہوں نے صحابہ کرام سے سنا کہ رسول اللہ ﷺ قرآن کا حصہ مقرر کرتے تھے، انہوں نے کہا: اور مفصل کا حصہ، سورہ '' ق'' سے ہے(۲)، ماوردی نے اپنی تفسیر میں کہا:

(۱) ردالمحتار ۱/ ۳۶۲، کشاف القناع ۱/ ۳۴۲، الإنصاف ۲/ ۵۵، الدسوقی ۱/ ۲۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۳۔

(۲) حدیث اوس بن حذیفہ نے غریب الحدیث (۴/ ۳۴۳) میں قریب قریب انہی الفاظ میں کی ہے، ابن عبدالبر نے الاستیعاب (۱/ ۲۰۹ طبع دارالکتب العلمیہ) اوس کے حالات میں کہا: رسول اللہ ﷺ کے بارے میں ان کی یہ حدیث کہ آپ ﷺ قرآن کا حصہ مقرر کرتے تھے، ثابت نہیں ہے۔

اس کو عیسی بن عمر نے بہت سے صحابہ سے نقل کیا ہے، اس کی دلیل مذکورہ حدیث ہے۔

پنجم: صافات۔

ششم: صف۔

ہفتم: تبارک۔ یہ تینوں اقوال، ابن ابوصیف یمنی نے ''نکت التنبیہ'' میں نقل کئے ہیں۔

ہشتم: "إنا فتحنالک'' اس کو ذماری نے ''شرح التنبیه'' میں جس کا نام ''رفع التمویہ'' ہے، نقل کیا ہے۔

نہم: ''الرحمٰن'' اس کو ابن سید نے ''موطا'' پر اپنی ''امالی'' میں نقل کیا ہے، اور کہا: یہ ابن مسعود کے مصحف میں اسی طرح ہے، میں نے کہا: اس کو امام احمد نے اپنی مسند میں اسی طرح روایت کیا ہے [(۱)]۔

دہم: "هَلْ أَتٰى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ'' (بیشک انسان پر زمانے میں ایک ایسا وقت بھی آچکا ہے کہ وہ کوئی قابل ذکر چیز ہی نہ تھا)۔

یازدہم: ''سبح'' اس کو ابن الفرکاح نے اپنے حاشیہ میں، مرزوقی سے نقل کیا ہے [(۲)]۔

دوازدہم: ''والضحی''، اس کو ماوردی نے حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب کیا ہے، اس کو خطاب نے اپنی ''غریب'' میں نقل کیا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پڑھنے والا ان سورتوں کے درمیان، تکبیر کے ذریعہ فصل کرتا ہے، انہوں نے کہا: یہی ابن عباسؓ اور مکہ کے قاریوں کا مذہب ہے۔

اہل اثر (حدیث) کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس کی ابتداء ''ق'' سے ہے [(۳)]۔

(۱) دیکھئے: مسند احمد (۱/ ۴۱۲ طبع المیمنیہ)۔

(۲) الاتقان فی علوم القرآن ۲۰۰۔

(۳) البرہان فی علوم القرآن ۱/ ۲۴۵، ۲۴۶۔

مفصل کی اقسام:

۶- سیوطی نے کہا: مفصل میں: ''طوال''، ''اوساط'' اور ''قصار'' ہیں۔ ابن معن نے کہا کہ: طوال مفصل ''عم'' تک ہیں، اوساط مفصل، اس سے ''الضحی'' تک اور وہاں سے ختم قرآن تک قصار مفصل ہے، انہوں نے کہا: اس سلسلہ کے اقوال میں، سب سے راجح قول یہی ہے [(۱)]۔

اس میں اختلاف وتفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''قراءۃ'' (فقرہ/ ۵)۔

پنج گانہ نمازوں میں مفصل میں سے کیا پڑھی جائے؟:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی کے لئے سنت ہے کہ نماز صبح میں طوال مفصل پڑھے، اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مغرب میں قصار مفصل اور عشاء میں اوساط مفصل پڑھے۔

ظہر وعصر کے سلسلہ میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں جن کی تفصیل: اصطلاح ''صلاۃ''، فقرہ/ ۶۶ میں دیکھیں۔

(۱) الاتقان فی علوم القرآن ۱/ ۱۸۱۔

مفصل

تعریف:

۱-مفصل (مسجد کے وزن پر) لغت میں: بدن میں دو ہڈیوں کے ملنے کی جگہ ہے[۱]۔

اصطلاح میں: یہ دو ہڈیوں کے الگ ہونے کی جگہ پر، دونوں کو باہم ملانے والی بندشوں کے ذریعہ، ایک عضو کا دوسرے عضو کے ساتھ جڑنے کی جگہ ہے، یا تو وہ ایک دوسرے میں داخل ہوں گے، جیسے گھٹنہ یا داخل نہ ہوں گے، جیسے پہنچا[۲]۔

مفصل سے متعلق احکام:

مفصل سے کچھ احکام متعلق ہیں ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف-غسل اور وضوء میں:

۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو اور غسل میں، دونوں ہاتھوں کو، برتن میں داخل کرنے سے پہلے پہنچا تک تین مرتبہ دھونا مسنون ہے[۳]، حنفیہ میں حصکفی نے کہا: رسغ ''کوع'' اور ''کرسوع'' کے درمیان ہتھیلی کا جوڑ ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''غسل'' (فقرہ/۳۰۰)، ''وضوء''۔

ب-قصاص میں:

۳-فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ ''جان سے کم کی جنایت'' کے قصاص کا سبب ہونے کی ایک شرط، بلا زیادتی قصاص کے نفاذ کا ممکن ہونا ہے۔

انہوں نے کہا: یہ صرف اس جنایت میں ثابت ہوگی، جس میں جان بوجھ کر عضو کو الگ کر دیا جائے، مثلاً: یہ کہ کاٹنا مفصل ''جوڑ'' سے ہو اور اگر جوڑ سے نہ ہو تو کاٹنے کی جگہ سے بلا اختلاف قصاص نہیں ہے[۲]۔

تفصیل اصطلاح: ''جنایۃ علی مادون النفس'' (فقرہ/۱۱) میں ہے۔

ج-دیات میں:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہاتھ پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر انگلی کے ہر ''پور'' کے کاٹنے میں دیت کا تیسواں حصہ واجب ہوگا، اس لئے کہ ہر انگلی میں تین جوڑ ہیں، البتہ انگوٹھے میں دو پور ہیں، اس میں ہر جوڑ میں، دیت کا بیسواں حصہ واجب ہوگا[۳]۔

تفصیل اصطلاح: ''دیات'' (فقرہ/۵۳) میں ہے۔

---

(۱) لسان العرب۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۲۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۷، القوانین الفقہیہ ۲۷، حاشیۃ الجمل ۱/۱۲۳، ۱۲۴، کشاف القناع ۱/۹۰۔

(۱) کوع، ہڈی یا گٹے کا کنارہ جو انگوٹھے سے متصل ہے، کرسوع: ہڈی یا گٹے کا کنارہ جو چھوٹی انگلی سے متصل ہے (ابن عابدین ۱/۶۷، ۳/۲۰۶)۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۵۴، شرح الزرقانی ۸/۱۸، ۱۹، مغنی المحتاج ۴/۲۷، روضۃ الطالبین ۹/۱۸۱، المغنی ۷/۷۰۷۔

(۳) زیلعی ۶/۱۳۱، جواہر الإکلیل ۲/۲۷۰، مغنی المحتاج ۴/۶۲، المغنی ۸/۳۵۔

د-چوری میں:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ چوری میں ہاتھ کاٹنے کی جگہ (ہاتھ کاٹنے کے شرائط پائے جانے کے بعد پہنچا سے ہوگی، اور وہ ہتھیلی کا جوڑ ہے۔

پاؤں میں کاٹنے کی جگہ، پنڈلی میں ٹخنہ کا جوڑ ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح: "سرقۃ" (فقرہ/ ٦٦) میں ہے۔

(۱) المبسوط ۹/ ۱۳۳، ابن عابدین ۳/ ۲۰۶، الدسوقی ۴/ ۳۳۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۴۹، المغنی ۸/ ۲۵۹۔

مفضض

دیکھئے: آنیہ۔

مفقود

تعریف:

۱- مفقود لغت میں: گم شدہ، معدوم ہے۔ کہا جاتا ہے: "فقد الشيء يفقده فقدا و فقدانا وفقودا" گم کرنا، کھونا، "فقد المال ونحوه" نقصان کرنا، نہ پانا (۱)۔

مفقود اصطلاح میں: ایسا گم شدہ شخص جس کی جگہ، زندگی اور موت کا علم نہ ہو، گھر والے پوری کوشش سے اس کو تلاش کر رہے ہوں، اس کی خبر ان کو نہ ہو، ان کو اس کا نشان معلوم نہ ہو (۲)۔

مفقود کے اقسام:

۲- مفقود، حنفیہ وشافعیہ کے یہاں ایک قسم کا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مفقود کی چند قسمیں ہیں:

اول: جو مسلمانوں کے ملک میں گم ہو جائے، بعض مالکیہ اس قسم کو دو فروعات، وباء کے زمانہ میں مفقود، اور دوسرے زمانہ میں مفقود، لکھی ہیں۔

دوم: دشمنوں کے ملک میں مفقود۔

سوم: کفار کے ساتھ مسلمانوں کی جنگ میں مفقود:

چہارم: مسلمانوں کی آپسی جنگ میں مفقود (۳)۔

(۱) الصحاح، القاموس المحیط، تاج العروس۔

(۲) المبسوط ۱۱/ ۳۴، ۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۹۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۱۴۴، ۱۴۵، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۵۶۷- ۵٦۹،

حنابلہ کے یہاں مفقود کی دو قسمیں ہیں:

اول: غائب ہونے کی وجہ سے جس کی خبر نہ ملے، اور ظاہر سلامتی ہو، جیسے تجارت، یا سیر وتفریح، یا طلب علم وغیرہ کے لئے سفر میں جانے والا۔

دوم: غائب ہونے کی وجہ سے جس کی خبر نہ ملے، اور ظاہر ہلاکت ہو، جیسے فوجی، جو لڑائی میں کھو جائے، ڈوبنے والی کشتی کا سوار، جس کے کچھ مسافر بچ گئے ہوں، وہ شخص جو گھر والوں کے درمیان سے کھو جائے، مثلاً: کوئی بازار یا کسی قریبی ضرورت سے جائے اور واپس نہ آئے، اور اسی نوع کے تحت، ہلاکت خیز صحراء وغیرہ میں کھو جانے والا شخص ہے[1]۔

۳- قیدی، جس کی زندگی یا موت کا علم نہ ہو تو زہری[2]، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے قول میں اس کو مفقود مانا جائے گا[3]۔

مالکیہ قیدی کو مفقود نہیں قرار دیتے، اگر چہ قید ہونے کے بعد اس کی جگہ، یا مقام معلوم نہ ہو[4]، البتہ ابن عبد البر کے قول کے مطابق جس قیدی کی زندگی کے بارے میں، کسی وقت معلوم ہو جائے، پھر اس کی خبر نہ ہو، اور نہ اس کی زندگی وموت کا علم ہو، اس کو مالکیہ کے یہاں دوسری قسم کا مفقود مانا جائے گا[5]۔

حنفیہ نے اس مرتد کو مفقود مانا ہے، جس کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ وہ دار الحرب سے جا ملا، یا نہیں[1]۔

مالکیہ نے اس قیدی کو مفقود نہیں مانا، جس کے بارے میں معلومات حاصل نہ کی جا سکے[2]۔

مفقود سے متعلق احکام:

مفقود سے متعدد احکام متعلق ہیں مثلاً:

الف-مفقود کی بیوی:

۴- شرعاً یہ ثابت ہے کہ مفقود ہونے کا کوئی اثر عقد نکاح پر نہیں ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے تمام فقہاء کے قول کے مطابق مفقود کی بیوی اس کے نکاح میں باقی رہے گی اور نفقہ کی مستحق ہوگی، اس پر اس کی طلاق، اس کا ظہار، اس کا ایلاء واقع ہوگا، وہ مفقود کی وارث ہوگی، اور وہ اس کا وارث ہوگا، جب تک مفقود ہونا ختم نہ ہو جائے[3]۔

لیکن عورت کب تک اس طرح باقی رہے گی؟ سنت میں، صرف ایک حدیث مروی ہے اور وہ آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے: "امرأة المفقود امرأته حتى يأتيها الخبر"[4] (مفقود کی بیوی، اس کی بیوی رہے گی یہاں تک کہ اس کے پاس خبر آ جائے)۔

اس مجمل نص کی تشریح حضرت علیؓ کے اس قول میں ہے: "أن امرأة المفقود تبقى على عصمته إلى أن يموت أو يأتي

= التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۶۵-۳۶۶، ۸/ ۹۵، ۹۶ طبع امام، کشاف القناع ۴/ ۵۱۵، ۵/ ۴۸۷، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۳۰، ۶۳۱۔

(۲) فتح الباری ۱۱/ ۵۱ ۳ طبع البابی الحلبی۔

(۳) المبسوط ۱۱/ ۳۸، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۹۹، ۶/ ۴۵۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶، شرح المحلی ۳/ ۱۴۹، المغنی ۶/ ۳۶۵، ۳۶۶، ۸/ ۹۵-۹۶۔

(۴) المدونۃ الکبری ۲/ ۴۵۶ دار صادر، شرح الخرشی ۴/ ۱۴۹۔

(۵) الکافی ۲/ ۵۶۸۔

(۱) الدر المختار ۴/ ۲۹۲۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۵، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۵۔

(۳) المبسوط ۱۱/ ۳۸، ۳۹، البنایہ علی الہدایہ ۶/ ۶۰، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۰، المدونہ ۲/ ۴۵۱، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۶، ۱۵۷، الأم ۵/ ۲۳۹، ۲۴۰ دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۸، المغنی ۸/ ۱۰۴۔

(۴) حدیث: "امرأة المفقود امرأته حتى يأتيها الخبر" کی روایت دار قطنی (۳/ ۳۱۲) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے اور زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۴۷۳) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

منه طلاقها"[۱] (مفقود کی بیوی، اس کے نکاح میں باقی رہے گی، یہاں تک کہ مفقود مر جائے یا اس کی طرف سے عورت کے لئے طلاق آ جائے)۔

اس کے قائل ابن مسعود، نخعی، ابو قلابہ، شعبی، جابر بن زید، حکم، حماد، ابن ابی لیلی، ابن شبرمہ، عثمان بتی، سفیان ثوری، حسن بن حی، اور بعض اصحاب حدیث ہیں[۲]۔

یہی حنفیہ[۳] اور جدید میں امام شافعی کا مذہب ہے[۴]۔

حضرت عمرؓ کا مذہب ہے کہ مفقود کی بیوی چار سال تک انتظار کرے گی، پھر وفات کی عدت چار ماہ دس دن گزارے گی، اور جب عدت گزر جائے تو شوہروں کے لئے حلال ہو جائے گی[۵]۔

اس کے قائل: عثمان، ابن عمر، ابن عباس اور ابن زبیر ہیں، ابن مسعود اور حضرت علیؓ سے ایک روایت یہی ہے[۶] اور قدیم میں یہی امام شافعی کا قول ہے[۷]۔

سعید بن مسیّب سے مروی ہے کہ اگر وہ جنگ کے وقت صف میں مفقود ہو جائے تو اس کی بیوی ایک سال انتظار کرے گی اور اگر دوسری جگہ کھو جائے تو چار سال انتظار کرے گی[۸]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مسلمانوں کے ملک میں مفقود کی بیوی چار سال انتظار کرے گی، پھر چار ماہ دس دن عدت گزارے گی، پھر شوہروں کے لئے حلال ہو جائے گی، اور دشمنوں کے ملک میں مفقود کی بیوی، شوہروں کے لئے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ مفقود کی موت ثابت ہو جائے، یا عمر کی اس حد تک پہونچ جائے، جہاں اس جیسا شخص زندہ نہیں رہتا، اور اس کی حد، مالک، ابن قاسم اور اشہب کے قول میں ستر سال مقرر ہے، امام مالک نے ایک بار فرمایا: جب وہ اسی سال کا ہو جائے، ابن عرفہ نے کہا: جب وہ پچھتر سال کی عمر کا ہو جائے اور اسی پر فیصلہ ہے، اشہب کا مذہب ہے کہ اس کو مسلمانوں کے ملک میں مفقود کی طرح مانا جائے گا۔

کفار کے ساتھ مسلمانوں کی جنگ میں مفقود کے بارے میں امام مالک اور ابن قاسم نے کہا: اس کو، دشمنوں کے ملک میں مفقود کی طرح مانا جائے گا، امام مالک سے مروی ہے اس کی بیوی ایک سال انتظار کرے گی پھر عدت گزارے گی، اور ایک قول ہے: یہ مسلمانوں کے ملک میں مفقود کی طرح ہوگا۔

مسلمانوں کی باہمی جنگ میں مفقود کے بارے میں امام مالک اور ابن قاسم نے کہا: اس کی کوئی معین مدت نہیں، اس کی بیوی، دونوں صفوں میں مڈبھیڑ کے دن سے عدت گزارے گی، ایک قول ہے: ایک سال انتظار کرے گی، پھر عدت گزارے گی، ایک قول ہے: اس کو امام کی رائے پر چھوڑ دیا جائے گا[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک ایسے مفقود کے بارے میں جس کے غائب ہونے سے ظاہر سلامتی ہو دو اقوال ہیں:

اول: جب تک شوہر کی موت ثابت نہ ہو جائے، زوجیت ختم نہیں ہوگی۔

---

(۱) مفقود کی عورت سے متعلق حضرت علی کے اثر کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۷؍۹۰) میں ان الفاظ میں کی ہے: "هي امرأة ابتليت فلتصبر حتى يأتيها موت أو طلاق"۔

(۲) المغنی ۸؍۹۵، فتح الباری ۱۱؍۳۵۲۔

(۳) المبسوط ۱۱؍۳۵، بدائع الصنائع ۶؍۱۹۶۔

(۴) الوجیز للغزالی ۲؍۹۹، مغنی المحتاج ۳؍۳۹۷۔

(۵) مصنف ابن ابی شیبہ ۴؍۲۳۷، نصب الرایہ ۳؍۴۷۲، المحلی ۷؍۱۶۴، فتح الباری ۱۱؍۳۵۲۔

(۶) فتح الباری ۱۱؍۳۵۲۔

(۷) مغنی المحتاج ۳؍۳۹۷۔

(۸) فتح الباری ۱۱؍۳۵۰، مصنف عبدالرزاق ۷؍۱۸۹۔

(۱) المدونہ ۲؍۴۵۱، ۴۵۲، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴؍۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۲؍۴۷۹، ۴۸۳۔

دوم: اس کی بیوی انتظار کرے گی یہاں تک کہ مفقود کی عمر نوے سال ہوجائے، یہ ایک روایت ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اس مدت کو امام کی رائے پر چھوڑ دیا جائے گا۔ پہلی روایت قوی، مفتی بہ ہے، یہی مذہب میں صحیح ہے۔

بعض حنابلہ نے اس کی مدت ایک سو بیس سال مقرر کی ہے۔

رہا وہ مفقود جس کے غائب ہونے سے بظاہر ہلاکت ہے تو اس کی بیوی چار سال انتظار کرے گی، پھر وفات کی عدت گزارے گی، اور یہی راجح مذہب ہے[۱]۔

انتظار کی مدت کا آغاز:

۵- انتظار کی مدت کا آغاز، قاضی کے پاس معاملہ دائر کرنے کے وقت سے ہوگا، یہ حضرت عمرؓ، عطاء اور قتادہ کا قول ہے، اور انتظار کے قائلین میں اکثر کا اسی پر اتفاق ہے[۲] یہی مالکیہ کے یہاں راجح مذہب ہے، امام مالک سے ایک روایت ہے کہ مفقود کی تلاش کے بعد، اس کے وجود سے مایوسی کے وقت سے مدت کا آغاز ہوگا، اور یہی امام شافعی کے قدیم مسلک کی بنیاد پر ان کا اظہر قول ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے[۳]۔

ایک قول ہے: اس مدت کا آغاز، غائب ہونے کے وقت سے ہوگا، یہ امام شافعی کا ان کے قدیم مسلک کی بنیاد پر قول، اور حنابلہ کے یہاں اصح اور درست روایت ہے[۴]۔

کچھ اور تصریحات حضرت عمر، عثمان، ابن عمر، ابن عباسؓ اور سعید بن مسیّب سے منقول ہیں جن میں انتظار کی مدت کا ذکر آیا ہے، لیکن کب سے اس کا آغاز ہوگا، اس کی تعیین نہیں[۱]۔

عمر، ابن عباس، ابن عمرؓ، عطاء اور اسحاق کا مذہب ہے کہ ضروری ہے کہ مفقود کا ولی اس کی بیوی کو طلاق دے[۲] اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے[۳]۔

ابن عباس اور ابن عمر سے ایک روایت ہے کہ ولی کے طلاق دینے کی کوئی ضرورت نہیں، یہی حنابلہ کے یہاں دوسری روایت، ان کے یہاں صحیح، اور قیاس کے موافق ہے[۴]۔

انتظار کے بعد مفقود کی بیوی پر کیا واجب ہوگا:

۶- انتظار کی مدت کے بعد مفقود کی بیوی پر واجب ہوگا کہ چار ماہ دس دن وفات کی عدت گزارے، یہ حضرت عمر، ان صحابہ اور علماء کا قول ہے، جنہوں نے حضرت عمر کے قول کو لیا ہے[۵]۔

مالکیہ اور حنابلہ کے قول کے مطابق مدت انتظار کے بعد، بیوی کو، عدت کے لئے، یا عدت گزرنے پر شادی کے لئے حاکم کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہوگی[۶]۔

شافعیہ کے نزدیک، ان کے یہاں ''قول قدیم'' کے مطابق اس میں دو ''اقوال'' ہیں، اصح یہ ہے کہ حاکم کا فیصلہ ضروری ہے[۷]۔

---

(۱) المغنی ۶/ ۳۶۶، ۸/ ۹۵، ۹۶، کشاف القناع ۴/ ۵۱۵، ۶/ ۴۸۷، ۴۸۹۔

(۲) مصنف عبدالرزاق ۷/ ۸۶، ۹۰، فتح الباری ۱۱/ ۳۵۲۔

(۳) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۶، المہذب ۲/ ۱۴۶، المغنی ۸/ ۹۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۵۶۸۔

---

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۳۵۲، مصنف عبدالرزاق ۷/ ۸۵، ۸۹۔

(۲) مصنف عبدالرزاق ۷/ ۸۶، ۹۰، نصب الرایہ ۳/ ۴۷۲۔

(۳) المغنی ۸/ ۹۷، ۹۸، الفروع ۵/ ۵۴۵، ۵۴۶۔

(۴) المغنی ۸/ ۹۸، کشاف القناع ۶/ ۴۸۸۔

(۵) مطالب اولی النہی ۵/ ۵۶۹، فتح الباری ۱۱/ ۳۵۲۔

(۶) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۷، الشرح الکبیر ۲/ ۴۸۰، کشاف القناع ۶/ ۴۸۸، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۳۱، ۵/ ۵۶۹۔

(۷) المہذب ۲/ ۱۴۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷۔

حاکم کی طرف سے تفریق کا فیصلہ کرنے کا اثر:

۷- اگر حاکم مفقود اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کا فیصلہ کردے تو یہ فیصلہ ظاہر میں نافذ ہوگا، باطن میں نہیں، یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے[1]۔

ایک قول ہے کہ ظاہر و باطن میں نافذ ہوگا، اور یہی حنابلہ کا قول ہے[2]۔

بیوی کے دوسرے شوہر سے شادی کر لینے میں مفقود کے زندہ ظاہر ہونے کے اثر میں اس کے چند نتائج ہیں، (دیکھئے: (فقرہ/ ۲۵، ۲۶)۔

اگر مفقود کی بیوی ایسے وقت میں شادی کرلے، جب اس کے لئے شادی کرنا جائز نہ ہو تو اس کا نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ اس کے اور اس کے پہلے شوہر کے درمیان زوجیت کا حکم، اپنی حالت پر ہے[3]۔

اگر مفقود کی بیوی انتظار اور عدت کے لئے معتبر زمانہ گزرنے سے قبل شادی کرلے پھر ظاہر ہو کہ مفقود اس سے اتنی مدت پہلے مر چکا تھا، یا اس کو طلاق دے دی تھی۔ جس میں اس کی عدت گزر جائے گی، تو نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے لئے ممنوع ہے، اور یہ بیوی جیسی ہے، اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے۔

لیکن ان کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ اس کا نکاح صحیح ہوگا[4]، شافعیہ کے پہلے قول کو، حنابلہ نے لیا ہے[5]۔

(۱) سابقہ حوالے۔

(۲) المغنی ۸/ ۹۹، مطالب اولی النہی ۵/ ۵۶۹۔

(۳) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۸، المہذب ۲/ ۱۴۶، المغنی ۸/ ۱۰۳۔

(۴) شرح المحلی ۴/ ۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۸۔

(۵) مطالب اولی النہی ۵/ ۵۷۰، کشاف القناع ۶/ ۴۸۸۔

اگر کوئی عورت دعوی کرے کہ وہ مفقود کی بیوی ہے، اور وہ اس پر گواہ پیش کردے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے حق میں اس کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے[1]، مسئلہ کی بنیاد، غائب کے خلاف فیصلہ کے جواز وعدم جواز پر ہے۔

ب- مفقود کے اموال:

مفقود کے موجودہ اموال میں، وصیت اور وراثت کے ذریعہ ان کو حاصل کرنے میں، اور ان اموال کے انتظام میں فقدان کا ظاہری اثر ہوگا۔

اول: مفقود کا مال فروخت کرنے میں:

۸- حنفیہ کا مذہب ہے کہ قاضی، مفقود کی جائیداد فروخت نہیں کرسکتا، اور نہ ان سامانوں کو جو بہت جلد خراب نہیں ہوتے، البتہ وہ چیزیں جو جلد خراب ہوجاتی ہیں، جیسے پھل وغیرہ تو ان کو فروخت کردے گا اور ان کا دام محفوظ رکھے گا[2]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر مفقود کے خلاف دین یا استحقاق یا عیب کے ضمان وغیرہ کا فیصلہ ہوجائے تو اس کے مال کو فروخت کرنا جائز ہوگا، اور یہ غائب کے خلاف فیصلہ کے جواز کے بارے میں ان کے قول پر مبنی ہے[3]۔

دوم: مفقود کے حقوق پر قبضہ کرنے میں:

۹- حنفیہ کے نزدیک قاضی کے لئے جائز نہیں کہ مفقود کا وہ مال وصول کرے جو اس کے امانت دار کے قبضہ میں ہو اور نہ وہ مال جو اس کے

(۱) المبسوط ۱۱/ ۴۵، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۶-۱۹۷۔

(۳) مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۶۔

مضاربت میں شریک کے قبضہ میں ہو، اس لئے کہ یہ دونوں (مال کی) حفاظت میں مفقود کے نائب ہیں [۱] ، مالکیہ کے نزدیک وہ ایسا کرسکتا ہے، یہی حنفیہ کے یہاں ایک قول ہے، لیکن ابن عابدین نے اس کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ قاضی اس میں کوئی مصلحت سمجھے جیسے اگر مدیون غیر معتبر ہو [۲] ۔

اگر مدیون مفقود کی بیوی، یا اس کی اولاد کو دین سپرد کردے، اسی طرح کرایہ دار اگر اجرت دے دے تو بریٔ الذمہ نہیں ہوگا جب تک کہ قاضی اس کو اس کا حکم نہ دیدے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے [۳] مالکیہ کے نزدیک مفقود کے دین ورثہ کو نہیں دیئے جائیں گے، بلکہ بادشاہ کو دیئے جائیں گے [۴] ۔

سوم-مفقود کے مال سے خرچ کرنے میں:

۱۰-فقہاء کے اجماع سے یہ ثابت ہے کہ مفقود کی بیوی نفقہ کی مستحق ہوگی، (دیکھئے: "نفقہ" فقرہ/۴)، اور یہ نفقہ مفقود کے مال میں ہوگا، اس کے قائل: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ ہیں [۵] ۔

ابن عباسؓ نے کہا: وہ قرض لے گی، پھر اگر اس کا شوہر آجائے تو اس کے مال میں سے لے گی، اور اگر مرجائے تو میراث میں اپنے حصہ میں سے لے گی، اس کے قائل نخعی ہیں [۶] اور اگر مفقود کے پاس مال نہ ہو اور بیوی قاضی سے مطالبہ کرے کہ اس کے لئے نفقہ کا فیصلہ کرے تو قاضی اس کی بات مانے گا، اس کے قائل نخعی ہیں، یہی امام ابوحنیفہ کا ایک قول ہے، ان کا دوسرا قول ہے کہ اس کی بات نہیں مانے گا، اور یہ شریح کا قول ہے، امام زفر نے کہا: قاضی اسے حکم دے گا کہ قرض لے کر اپنے اوپر خرچ کرے [۱] ۔

مفقود کی موت، یا بیوی کو اس سے علاحدہ کرنے کے سبب نفقہ بند ہوجائے گا، اور اگر وہ یہ معلوم ہونے کے بعد کہ وہ مرگیا، یا اس نے اس کو علاحدہ کردیا ہے، نفقہ پر قبضہ برقرار رکھے پھر شوہر لوٹ آئے آئے تو بیوی پر واجب ہوگا کہ موت، یا علاحدگی کی تاریخ سے اس نے جو نفقہ وصول کیا ہے واپس کردے [۲] ۔

مفقود کی بیوی اگر دوسرے شوہر سے شادی کرلے تو شافعیہ کے نزدیک نفقہ ساقط ہوجائے گا [۳] ۔

حنابلہ کے نزدیک عورت اور اس کے مفقود شوہر کے درمیان قاضی کے تفریق کرنے، یا عورت کے دوسرے شوہر سے شادی کرلینے سے نفقہ ساقط ہوجائے گا [۴] ۔

مفقود کے مال میں، عدت کی مدت میں اس کی بیوی کا نفقہ واجب ہوگا، اس کے قائل ابن عمر اور ابن عباسؓ ہیں، اس میں مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں دو اقوال ہیں [۵] ۔

۱۱-مفقود کے مال میں اس کی فقیر اولاد، اور فقیر والدین کا نفقہ واجب ہوگا، یہ حنفیہ وشافعیہ [۶] ، اور مالکیہ کا قول ہے، البتہ مالکیہ نے والدین کے نفقہ کا حق دار ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ گم

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۶۔
(۲) المدونہ ۲/ ۴۵۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۳۔
(۳) المبسوط ۱۱/ ۴۳۔
(۴) المدونہ ۲/ ۴۵۴-۴۵۵، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۶۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۵، اللباب ۲/ ۲۱۶، التاج والإکلیل ۴/ ۱۵۷، شرح الخرشی ۴/ ۱۵۰، مطالب اولی النہی ۵/ ۵۶۹۔
(۶) المغنی ۷/ ۴۹۵، مصنف عبد الرزاق ۷/ ۱۹۴۔

(۱) المبسوط ۱۱/ ۴۲-۴۳۔
(۲) شرح الخرشی ۴/ ۱۵۰، المغنی ۸/ ۱۰۰۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۸۔
(۴) المغنی ۸/ ۱۰۱، الفروع ۵/ ۵۴۸۔
(۵) المغنی ۸/ ۱۰۱، مطالب اولی النہی ۵/ ۵۶۹، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۷، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۷۔
(۶) المبسوط ۱۱/ ۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶-۴۴۹۔

ہونے سے قبل کسی قاضی نے اس کا فیصلہ کیا ہو[1] اور اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ مفقود مرگیا ہے، اور اس کی موت کے ثبوت کے بعد بھی یہ لوگ نفقہ لیتے رہے تو مفقود کی موت کے دن سے ان پر جو خرچ کیا گیا ہے یہ اس کا تاوان دیں گے، اس لئے کہ یہ وارث ہیں[2]۔

۱۲ - بیوی، اولاد، اور والدین کے لئے مقررہ نفقہ مفقود کے درہم و دینار سے اور تبر (سونے کا بغیر ڈھلا ہوا ڈھیلا) سے بھی وصول کیا جائے گا، بشرطیکہ یہ سب قاضی کے قبضہ میں ہوں، یا ودیعت یا مفقود کا دین ہوں، اور امانتدار و مدیون اس کا اقرار کریں، اور دونوں زوجیت اور نسب کا بھی اقرار کریں[3]۔

امانت دار، اور مدیون دعوی میں ایک فریق ہوں گے، اس لئے کہ مال ان دونوں کے قبضہ میں ہے، اور فیصلہ، ان دونوں سے ہوکر مفقود تک جائے گا، لہذا اگر امانت دار یا مدیون ودیعت یا دین یا زوجیت اور نسب کا منکر ہو تو نفقہ کے حق داران میں سے کسی کا فریق بننے کے قابل نہیں ہوگا، اور نہ اس کے خلاف بینہ سنا جائے گا[4]۔

یہ لوگ، مفقود کے مال میں سے کوئی ایسی چیز فروخت نہیں کرسکتے جس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو، جیسے پھل وغیرہ، اور اگر وہ اسے فروخت کردیں تو بیع باطل ہوگی[5]۔

وہ لوگ مفقود کا گھر فروخت نہیں کرسکتے، اگرچہ اس کے علاوہ اس کا کوئی مال باقی نہ ہو اور ان کو نفقہ کی ضرورت ہو[6]۔

حنفیہ کے نزدیک قاضی کے لئے جائز ہے کہ نفقہ کے حق داروں سے کوئی کفیل (ضمانت دار) لے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مفقود آجائے اور اپنی بیوی کو طلاق دینے پر گواہ پیش کردے، اور اس پر کہ اس نے اپنی اولاد کے لئے اتنا مال چھوڑا تھا جو ان کے نفقہ کے لئے کافی تھا، لیکن مالکیہ کے نزدیک وہ (قاضی) ایسا نہیں کرسکتا[1]۔

مفقود کے خلاف، نفقہ کے حق داروں کے لئے، نفقہ کا فیصلہ کرنا درحقیقت غائب پر فیصلہ نہیں، بلکہ یہ ان کو اپنا حق لینے پر قدرت دینا ہے۔

مفقود پر اس کے ان رشتہ داروں کے علاوہ جن کا تذکرہ اوپر کیا گیا کسی رشتہ دار کا نفقہ واجب نہیں ہوگا[2]۔

چہارم - وصیت میں:

۱۳ - حنفیہ کے نزدیک مفقود کے لئے وصیت موقوف رکھی جائے گی، یہاں تک کہ اس کا حال ظاہر ہوجائے، اب اگر اپنے ہم عمروں کی موت سے قبل زندہ ظاہر ہو تو اس کے لئے وصیت ہوگی، اور اگر اس کی موت کا فیصلہ کردیا جائے تو وصیت شدہ مال، وصیت کرنے والے کے وارثین کو لوٹا دیا جائے گا[3]۔

اگر کوئی شخص بینہ پیش کردے کہ مفقود نے اس کے لئے وصیت کی ہے اور مفقود کی موت کی خبر آجائے، یا وہ اتنے سال کا ہوجائے کہ جس میں اس جیسا آدمی زندہ نہیں رہتا، اور جس کے لئے وصیت کی گئی ہے، وہ زندہ ہو تو مالکیہ نے کہا: بینہ قبول کیا جائے گا اور اگر وصیت تہائی کی حد میں تو صحیح ہوگی، یہی حال اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ وہ گم ہونے سے قبل اس کے لئے وصیت کرے[4]، یہ غائب

(۱) المدونہ ۲/ ۴۵۲، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۱۶۰۔
(۲) المدونہ ۲/ ۴۵۲، شرح الخرشی ۴/ ۱۵۰۔
(۳) المبسوط ۱۱/ ۳۹-۴۱، البنایہ ۶/ ۶۱-۶۴۔
(۴) المبسوط ۱۱/ ۴۱، بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۷۔
(۵) المبسوط ۱۱/ ۴۰۔
(۶) المبسوط ۱۱/ ۳۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۶، المدونہ ۲/ ۴۵۲۔
(۲) المبسوط ۱۱/ ۳۸، ۳۹، ۴۰، بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۷۔
(۳) المبسوط ۱۱/ ۴۳، ۴۴، ۴۵، البنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۷۰۔
(۴) المدونہ ۲/ ۴۵۶۔

کے خلاف فیصلہ کے جواز کے بارے میں ان کے اصول پر مبنی ہے۔

پنجم-وراثت میں:

۱۴- مفقود کواپنے اموال کے لحاظ سے زندہ مانا جائے گا، لہذا کوئی اس کا وارث نہ ہوگا، اور وہ اسی طرح باقی رہے گا تا آنکہ حقیقتاً اس کی موت کا ثبوت ہوجائے، یا اس کے مردہ ماننے کا فیصلہ کردیا جائے، اس کی وضاحت آگے آئے گی، دیکھئے: (فقرہ/ ۲۰، ۲۱)۔

۱۵- مفقود کسی کا وارث نہیں ہوگا، بلکہ اس کے مورث کی وراثت میں اس کے حصہ کو موقوف رکھنا متعین ہے، اور وہ اسی طرح باقی رہے گا تا آنکہ اس کا معاملہ ظاہر ہوجائے اور اس کی میراث، حمل کے میراث کی طرح ہوگی، اگر ظاہر ہوجائے کہ وہ زندہ ہے تو اپنے حصہ کا مستحق ہوگا اور اگر ثابت ہوجائے کہ وہ اپنے مورث کی موت کے بعد مرا ہے تو بھی وراثت میں اپنے حصہ کا مستحق ہوگا، اور اگر ثابت ہوجائے کہ وہ اپنے مورث کی موت سے پہلے مرا ہے، یا مدت گذر جائے اور اس کو خبر نہ ملے تو اس کا جو حصہ موقوف رکھا گیا تھا، مورث کے ورثہ کو لوٹا دیا جائے گا۔

اگر مفقود ایسا ہو جو موجودہ وارثین کو محجوب (محروم) کردے گا تو ان ورثہ کو کچھ نہیں دیا جائے گا بلکہ سارا مال موقوف رکھا جائے گا۔

اگر ان کو محجوب نہ کرے تو ہر ایک کو اس کا وہ حصہ دیا جائے گا، جو مفقود کو زندہ مان لینے اور اس کو مردہ مان لینے کے لحاظ سے وراثت میں کم ہو، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص مرجائے اور وہ دو بیٹیاں، ایک مفقود بیٹا، ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑے۔ دونوں بیٹیاں میراث کا مطالبہ کریں، اس مسئلہ میں ان دونوں کا مقررہ حصہ دو تہائی ہے، وہ ان کو نہیں دیا جائے گا، بلکہ دونوں کو آدھا دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دوحصوں میں سے کم حصہ ہے، پوتے کو کچھ نہیں دیا جائے گا، اور نہ پوتی کو، اور جب مدت گزر جائے اور مفقود کی موت کا فیصلہ کردیا جائے تو دونوں بیٹیوں کو چھٹا حصہ دیا جائے گا تاکہ ان دونوں کے لئے دو تہائی مکمل ہوجائے، اور باقی، بیٹے کی اولاد کو دیا جائے گا، مرد کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا، مذکورہ مسئلہ پر فقہاء کا اتفاق ہے [۱]،

البتہ مذہب حنبلی میں، مدت گزرنے کے باوجود جس مفقود کی خبر معلوم نہ ہو، اس کے لئے موقوف کئے گئے حصہ کو، مورث کے ورثہ کے پاس لوٹانے کے بارے میں اختلاف لکھا ہے، اور یہ مذہب میں ایک قول ہے، لیکن اس میں اصح قول یہ ہے کہ یہ مفقود کی ملکیت ہے، اس کو اس کے ورثہ میں تقسیم کیا جائے گا، اور اسی پر مذہب ہے [۲]۔

۱۶- اگر کسی شخص کے ورثہ دعوی کریں کہ وہ مفقود ہے، اور اس کے مال کو تقسیم کرنے کا مطالبہ کریں تو قاضی اس کا مال تقسیم نہیں کرے گا، یہاں تک کہ اس کی موت پر بینہ قائم ہوجائے اور دعوی اس طرح ہوگا کہ جس کے قبضہ میں مال ہے، قاضی اس کو مفقود کی طرف سے فریق بنائے گا، یا اس ولایت واختیار میں اس کی طرف سے "نگراں" مقرر کرے گا [۳]۔

ششم: مفقود کے اموال کے انتظام میں:

مفقود کے اموال کا انتظام اس کے وکیل کی طرف سے یا قاضی کے مقرر کردہ وکیل کی طرف سے ہوگا۔

الف-مفقود کا مقرر کردہ وکیل:

۱۷- جس کا کوئی وکیل ہو، اور وہ گم ہوجائے تو وکالت صحیح باقی رہے گی،

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۵۰۹، ۵۱۰، اللباب ۲/ ۲۱۷، ۲۱، المدونہ ۲/ ۵۳۴، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۱۶۱-۱۶۲، ۶/ ۴۲۳، ۴۲۴، المغنی ۶/ ۳۶۵-۳۶۸، ۶/ ۳۶۷، ۳، الفروع ۵/ ۳۵-۳۷۔

(۲) المحرر ۱/ ۴۰۷، الفروع ۵/ ۳۷۔

(۳) المبسوط ۱۱/ ۳۸۔

اس لئے کہ موکل کے گم ہونے سے وکیل معزول نہیں ہوتا۔

اس وکیل کو حق ہے کہ اس مال کی حفاظت کرے، جو مفقود نے اس کے پاس امانت کے طور پر رکھا ہے۔ بیت المال کا خزانچی اس کے قبضہ سے یہ مال نہیں نکال سکتا۔

البتہ اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ ان قرضوں پر قبضہ کرے جن کا اقرار مفقود کے مدیون کریں اور اس کے اموال کی آمدنی پر قبضہ کرے۔

ابن عابدین کا مذہب ہے کہ مفقود کے وکیل کو، قرضوں اور آمدنیوں پر قبضہ کرنے کا اختیار ہوگا جب تک اس کا وکیل رہے[1]۔

آمدنیوں پر مفقود کے وکیل کے قبضہ کرنے کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو اقوال ہیں[2]۔

جو مفقود کے گھر کی تعمیر کا وکیل ہو، وہ حاکم کی اجازت کے بغیر اس کی تعمیر نہیں کرسکتا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ مرگیا ہو، اور اس صورت میں تصرف کا حق ورثہ کو ہوگا[3]۔

ب- قاضی کا مقرر کردہ وکیل:

۱۸- اگر مفقود کا کوئی وکیل نہ ہو تو قاضی پر واجب ہوگا کہ اس کے لئے کوئی وکیل مقرر کرے۔

یہ وکیل مفقود کے مال کو جمع کرنے، اس کی حفاظت، اس کے سارے حقوق یعنی ثابت شدہ قرضے، اعیان اور آمدنیوں پر قبضہ کرنے کا ذمہ دار ہوگا، وہ قاضی کی اجازت کے بغیر مفقود کے اپنے حقوق اور اس پر واجب حقوق کے بارے میں مقدمہ دائر نہیں کرسکتا۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۱۷۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۳۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۵۱۹، الفروع ۵/ ۳۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۳۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، مالکیہ نے فی الجملہ ان سے اتفاق کیا ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک مفقود کے خلاف کسی حق کا دعوی نہیں سنا جائے گا، اور نہ بینہ قبول کیا جائے گا، البتہ اگر قاضی قبول کرلے اور اس کا فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا اور اسی پر فتوی ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مفقود کے خلاف بینہ قبول کیا جائے گا۔

اگر مفقود کے ورثہ حاکم سے مطالبہ کریں کہ مفقود کی طرف سے کوئی وکیل مقرر کردے تو ان کے مطالبہ کو سننا واجب ہوگا[2]۔

مفقود ہونے کا ختم ہونا:

مفقود ہونا ذیل کی کسی ایک حالت سے ختم ہوجاتا ہے:

پہلی حالت: مفقود کی واپسی:

۱۹- اگر ظاہر ہوجائے کہ مفقود زندہ ہے اور وہ اپنے وطن لوٹ آئے تو اس کا مفقود ہونا ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ مفقود وہ ہے جس کی زندگی یا موت کا علم نہ ہو، اور اس کے ظاہر ہونے سے یہ لاعلمی ختم ہوجائے گی، اس کا بیان آگے آئے گا۔ دیکھئے: (فقرہ/ ۲۵، ۲۶)۔

دوسری حالت: مفقود کی موت:

۲۰- اگر بینہ سے ثابت ہوجائے کہ مفقود مرگیا ہے تو اس کے مفقود ہونے کی حالت ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کی زندگی یا موت کے بارے میں لاعلمی ختم ہوجائے گی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۱۷۶، تبیین الحقائق ۳/ ۳۱۰، ۳۱۱، التاج والإکلیل ۴/ ۱۶۰، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۶۔

(۲) المدونہ ۲/ ۴۵۶، المبسوط ۱۱/ ۴۱، ۴۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۱۔

(۳) شرح السراجیہ/ ص ۲۲۱، المدونہ ۲/ ۴۵۲، الوجیز ۱/ ۲۶۷، المغنی ۶/ ۳۶۲۔

قاضی کے سامنے اس کی موت کا ثبوت ضروری ہے، البتہ شافعیہ نے اس فیصلہ پر صادر ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے [(۱)]۔

ورثہ کے لئے ممکن ہے کہ وہ مفقود کی موت کا دعوی کریں، اور اس کو ثابت کرنے کے لئے بینہ پیش کریں، قاضی مفقود کی طرف سے ایک وکیل منتخب کرے گا، جو ورثہ کا فریق ہوگا، اور اگر بینہ اس کی موت کو ثابت کردے تو قاضی اس کا فیصلہ کردے گا [(۲)]۔

مفقود کی میراث، اس کی موت کے دن، اس کے زندہ ورثہ میں تقسیم ہوگی، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ وارث بنانے کی شرط ہے کہ مورث کی موت کے بعد، وارث زندہ باقی ہو [(۳)]۔

۲۱- البتہ بیوی کی میراث کے بارے میں فقہاء کا درج ذیل اختلاف ہے:

شعبی کا مذہب ہے کہ مفقود کی بیوی، جو شادی کرلے، پھر ظاہر ہو کہ مفقود مردہ ہے تو اس سے اس پر عدت ہوگی، اور یہ اس (مفقود) کی وارث ہوگی [(۴)]۔

مذہب مالکی میں تفصیل ہے: اگر مفقود کی موت کی خبر، بیوی کے دوسرے شوہر سے شادی سے قبل آئے تو وہ اس کی وارث ہوگی۔

وہ اگر عدت گذارنے کے بعد شادی کرے تو اس کے اور دوسرے شوہر کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی اور وہ اپنے مفقود شوہر کی وارث ہوگی۔

اگر وہ شادی کرے اور وطی سے قبل اس کی موت کی خبر آئے تو اس کی وارث ہوگی، اور ان دونوں میں تفریق کردی جائے گی، اور موت

(۱) حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۲۶۰، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۴۹۔

(۲) المبسوط ۱۱/ ۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۷۔

(۳) المبسوط ۳۰/ ۵۴، البنایہ ۶/ ۶۹، المدونہ ۲/ ۴۵۲، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۱۶۲، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷، حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۲۱۱، المغنی ۶/ ۳۶۶۔

(۴) فتح الباری ۱۱/ ۳۵۲۔

کے دن سے از سر نو عدت گزارے گی۔

اگر دوسرے شوہر کی وطی کے بعد، مفقود کی موت کی خبر آئے تو دونوں میں تفریق نہیں کی جائے گی، اور نہ بیوی کو وراثت ملے گی۔

اگر دوسرے سے شادی، پہلے وفات پانے والے شوہر کی عدت میں ہوئی ہو تو بیوی اس کی وارث ہوگی اور اس کے اور اس کے دوسرے شوہر کے درمیان تفریق کردی جائے گی [(۱)]۔

حنابلہ کے نزدیک بیوی اپنے اس مفقود شوہر کی وارث ہوگی، جس کی موت کا ثبوت ہوچکا ہے۔

اگر اس نے شادی نہ کی ہو، یا شادی کرلی ہو لیکن دوسرے شوہر نے اس سے وطی نہ کی ہو تو ایک روایت میں ہے: وہ اس کی وارث نہیں ہوگی۔

اگر دوسرے شوہر نے اس سے وطی کرلی ہو اور پہلا شوہر آجائے، اور وہ اس عورت کو اختیار کرلے، پھر وہ مرجائے تو یہ عورت اس کی وارث ہوگی، اور وہ اس کا وارث ہوگا، اور اگر دوسرا شوہر مرجائے تو عورت اس کی وارث نہیں ہوگی اور نہ وہ عورت کا وارث ہوگا، اور اگر دونوں شوہروں میں سے کوئی ایک بیوی کے اختیار کرنے سے قبل مرجائے (اور ہم یہ کہیں کہ وہ شادی کرسکتی تھی) تو یہ عورت دوسرے شوہر کی وارث ہوگی اور وہ اس عورت کا وارث ہوگا، اور وہ پہلے شوہر کی وارث نہیں ہوگی اور نہ وہ اس کا وارث ہوگا۔

اگر پہلے شوہر کے اختیار کرنے سے قبل بیوی مرجائے تو اس شوہر کو اختیار ہوگا، اگر وہ عورت کو اختیار کرے گا تو اس کا وارث ہوگا، اور اگر وہ اس کو اختیار نہیں کرے گا تو دوسرا شوہر اس عورت کا وارث ہوگا۔

یہ سب حنابلہ کے مذہب کا ظاہر ہے۔

شیخ ابن قدامہ کے یہاں مختار یہ ہے کہ عورت، دوسرے شوہر کی

(۱) التاج والإکلیل ۴/ ۱۵۸، ۱۶۲، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۷، ۱۵۸۔

وارث نہیں ہوگی، اور نہ وہ اس کا کسی حال میں وارث ہوگا، مگر یہ کہ عقد نکاح کی تجدید کرلے، یا معلوم نہ ہو کہ پہلا شوہر زندہ تھا، اور جب معلوم ہوجائے کہ پہلا شوہر زندہ تھا تو وہ عورت کا وارث ہوگا، اور عورت اس کی وارث ہوگی، البتہ اگر شوہر اس کو چھوڑنے کو اختیار کرے تو اس کی وجہ سے وہ اس سے علاحدہ ہوجائے گی، اور نہ وہ اس کی وارث ہوگی، اور نہ وہ اس کا وارث ہوگا۔

اس قول کی بنیاد پر کہ تفریق کا فیصلہ ظاہر و باطن میں تفریق کردیتا ہے، عورت دوسرے شوہر کی وارث ہوگی، اور وہ اس کا وارث ہوگا اور عورت پہلے شوہر کی وارث نہیں ہوگی، اور نہ وہ اس کا وارث ہوگا۔

رہی عورت کی عدت تو جس شوہر کی وہ وارث ہوگی، اس کی وفات پر، عدت وفات گزارے گی[(۱)]۔

تیسری حالت: مفقود کو مردہ ماننا:

۲۲ - مفقود کے گم ہونے پر ایک مدت گزرنے، یا اس کے ایک معین عمر پر پہنچنے کی وجہ سے اس کو حکماً مردہ مانا جاتا ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت میں ہے کہ اگر مفقود کے شہر میں اس کا کوئی ہم عمر نہ بچا ہو تو اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا تمام شہروں میں ہم عمر کے مرنے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، یہی ان کے یہاں اصح ہے۔

البتہ اس عمر کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے، جس میں ہم عمر مرسکتے ہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے: ایک سو بیس سال، اور اسی کو قدوری نے اختیار کیا ہے۔

امام ابویوسف سے سو سال منقول ہے، محمد بن حامد بخاری نے کہا: یہ عمر نوے سال ہے اور بعض نے ستر سال کہا، اور بعض حضرات نے کہا: یہ مدت، امام کے اجتہاد پر چھوڑ دی گئی ہے، اور اس میں مفقود کی شخصیت اور ظاہری قرائن کو مدنظر رکھا جائے گا[(۱)]۔

ان اقوال کے درمیان ترجیح دینے میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے، بعض نے کہا: فتوی نوے سال پر ہے، اور اس میں سہولت زیادہ ہے، بعض نے کہا: فتوی اسی سال پر ہے، ابن ہمام نے ستر سال کی روایت کو اختیار کیا ہے، بعض نے کہا: اس مدت کو امام کی رائے پر چھوڑنا ہی مختار ہے، اور یہی قیاس کے زیادہ قریب ہے[(۲)]۔

مالکیہ اور حنابلہ کے مذاہب ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں۔ دیکھئے: (فقرہ/ ۴)۔

شافعیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اس عمر کی تعیین امام کے اجتہاد پر چھوڑ دی گئی ہے، بعض شافعیہ نے باسٹھ سال مقرر کی، بعض نے ستر، یا اسی، یا سو، یا ایک سو بیس مقرر کی ہے[(۳)]۔

۲۳ - جب مذکورہ مدت گزر جائے تو جس دن مفقود کو مردہ مانا جائے گا اس دن اس کے موجود ورثہ میں اس کی میراث تقسیم کی جائے گی، ان ورثہ کے درمیان نہیں، جو اس دن سے پہلے مرچکے ہیں، گویا حقیقت میں وہ اسی دن مرا ہے۔

حضرت عمر و عثمانؓ نے یہی فیصلہ کیا[(۴)]، یہی حنفیہ کا ایک قول، اور مالکیہ کا ایک قول ہے[(۵)]، یہی حنابلہ کے یہاں اصح قول ہے، حنابلہ کے یہاں دوسرا قول یہ ہے کہ اگر مفقود کے بارے میں غالب یہ ہو کہ

---

(۱) المغنی ۸/ ۱۰۲، مطالب اولی النہی ۵/ ۵۷۲۔

(۱) المبسوط ۱۱/ ۳۵-۳۶، بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۷، الزیلعی ۳/ ۳۱۱، البحر الرائق ۵/ ۱۷۸۔

(۲) الدر المنتقی ۱/ ۷۱۳، البنایہ ۶/ ۶۹، البحر الرائق ۵/ ۱۷۸، فتح القدیر ۵/ ۳۷۴، تبیین الحقائق ۳/ ۳۱۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۶-۲۷، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۲۶۰۔

(۴) مصنف عبدالرزاق ۷/ ۸۵-۸۶۔

(۵) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۰، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۵۰۹-۵۱۰، المدونہ ۲/ ۴۵۲، التاج والإکلیل ۴/ ۱۶۲۔

وہ ہلاک ہو چکا ہے تو عورت کی عدت گذرنے کے بعد میراث تقسیم ہوگی[۱]۔

حنفیہ کے ایک قول میں، مالکیہ کے یہاں معتمد قول میں، شافعیہ کے راجح مذہب میں، اور حنابلہ کے ایک قول میں مفقود کی میراث اس کے ورثہ کو دی جائے گی، جو اس کی موت کے فیصلہ کے دن زندہ ہوں[۲]۔

البتہ شافعیہ نے کہا: اگر اس سے زیادہ مدت گزر جائے جس میں غالب گمان ہو کہ مفقود اس سے زیادہ زندہ نہیں رہے گا، اور قاضی اس مدت کے گذرنے سے جو اس کے فیصلہ سے ایک معین زمانہ پہلے ہو اس کی موت کا فیصلہ کردے تو صحیح ہونا چاہئے، اور مال، اس وقت اس کے وارث کو دیا جائے گا، اگرچہ وہ فیصلہ سے پہلے ہو[۳]۔

مفقود کی بیوی، اس وقت سے عدت وفات گزارے گی، جب اس کی میراث کی تقسیم ہوگی[۴] دیکھئے: (فقرہ/ ۵)۔

۲۴ - حنفیہ کے نزدیک اس کے مردہ ماننے کا فیصلہ ہونا ضروری ہے، مذہب میں اس کی صراحت ہے، یہی مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے، شافعیہ نے اسی کو لیا ہے[۵]۔

یہی حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے، لیکن ان کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ اس کے مردہ ماننے کے فیصلہ کی ضرورت نہیں، یہی حنفیہ اور مالکیہ کا ایک قول ہے[۶]۔

البتہ مفقود کو مردہ ماننے کے فیصلہ کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ فیصلہ صادر ہونے کے وجوب کے قائلین کے نزدیک یہ اس نئی حالت کا انشاء کرنے والا ہے، جس پر مفقود آچکا ہے، اور فیصلہ کے عدم وجوب کے قائلین کے نزدیک یہ ظاہر کرنے والا ہے۔ (دیکھئے: فقرہ/ ۶)۔

اس اختلاف کے بڑے اہم نتائج ہیں: چنانچہ اس قول کی بنیاد پر کہ فیصلہ انشاء کرنے والا ہے، بیوی، اس فیصلہ کے صادر ہونے سے پہلے نہ تو عدت وفات شروع کرسکتی ہے، اور نہ شادی کرسکتی ہے۔

اسی طرح مفقود کے اموال کو، فیصلہ کے دن نہ کہ اس سے پہلے موجود ورثہ کے درمیان ہی تقسیم کیا جائے گا۔ جیسے مفقود درحقیقت اسی مذکورہ دن مرا ہے۔

البتہ جو لوگ کہتے ہیں کہ فیصلہ اس کو ظاہر کرنے والا ہے، ان کے نزدیک بیوی کی عدت، انتظار کی مدت ختم ہونے کے دن سے یا مفقود کے اس عمر کو پہنچ جانے سے شروع ہوگی جس کے بعد اس کا زندہ رہنا ممکن نہ ہو۔

اور مفقود کی میراث، اس تاریخ میں اس کے زندہ ورثہ میں تقسیم ہوگی، فیصلہ کے صادر ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

مفقود کی موت کا فیصلہ ہوجانے کے بعد اس کے ظاہر ہونے کا اثر:

اگر مفقود کو مردہ مان لینے کے فیصلہ کے بعد، وہ زندہ ظاہر ہو تو اس کی بیوی کے تعلق سے، اور اس کے اموال کے تعلق سے اس کے کچھ آثار ہوں گے:

اول- اس کی بیوی کے تعلق سے:

۲۵ - اس مسئلہ میں فقہاء میں اختلاف ہے:

---

(۱) المغنی ۶/ ۳۶۵، ۳۶۶، ۸/ ۱۰۳، کشاف القناع ۴/ ۵۱۶، ۶/ ۴۸۸، العذب الفائض ۲/ ۸۶، ۸۷۔

(۲) المبسوط ۳۰/ ۵۵، مواہب الجلیل ۴/ ۱۶۱، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۲۶۰، الوجیز ۱/ ۱۶۷۔

(۳) فتح الوہاب ۲/ ۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۷۔

(۵) الدر المختار ۴/ ۲۹۷، الشرح الکبیر ۲/ ۴۸۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۔

(۶) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۷، المغنی ۶/ ۳۶۵، ۳۶۶۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مفقود واپس آ جائے، اور اس کی بیوی نے شادی نہ کی ہو تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اور اگر اس نے شادی کر لی ہو تو اس کا بیوی پر کوئی اختیار نہیں رہے گا، ایک دوسرا قول ہے: اس کی بیوی اسی کی ہوگی (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک اگر مفقود، بیوی کے دوسرے مرد سے نکاح کرنے سے قبل آ جائے تو یہ اس کی بیوی ہے، یہی مشہور و معمول بہ قول ہے، اور اگر نکاح کرنے کے بعد آئے تو اس میں امام مالک سے دو روایتیں ہیں:

اول: اگر ہم بستری سے قبل لوٹ آئے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اور عورت اور دوسرے شوہر کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اور اگر "ہم بستری" کے بعد واپس آئے تو دوسرا شوہر اپنے نکاح پر رہے گا، اور اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی۔

دوم: اگر مفقود واپس آئے اور اپنی بیوی کو شادی شدہ پائے تو اس کا اس پر کوئی اختیار نہیں ہوگا، اگر چہ ہمبستری نہ ہوئی ہو۔

دونوں روایتوں میں ہر ایک کو مالکیہ کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے، ابن قاسم اور اشہب نے کہا: قوی تر قول وہ ہے جو دوسری روایت میں ہے (۲) اور یہی مؤطا میں مذکور ہے (۳)۔

شافعیہ کے یہاں قدیم وجدید قول میں فرق ہے:

قول قدیم میں: اگر مفقود، اپنی بیوی کے شادی کر لینے کے بعد آئے تو اس بیوی کے اس کے پاس لوٹ آنے میں دو اقوال ہیں، ایک قول ہے کہ پہلے شوہر کو اختیار ہوگا کہ بیوی کو دوسرے شوہر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۰۰۔
(۲) المدونہ ۲/ ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۷، الشرح الکبیر ۲/ ۴۸۰۔
(۳) المؤطا ۲/ ۲۸۔

سے لے لے، یا اس کو اس کے پاس چھوڑ دے اور اس سے مہر مثل لے لے۔

قول جدید میں: عورت مفقود کے نکاح پر باقی رہے گی اگر وہ دوسرے شوہر سے شادی کر چکی ہو تو اس کا نکاح باطل ہوگا، اور دوسرے شوہر سے عدت گزرنے کے بعد، وہ پہلے شوہر کے پاس لوٹ آئے گی (۱)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر مفقود، اپنی بیوی کے شادی کر لینے سے پہلے آ جائے تو یہ اس کے نکاح میں باقی رہے گی۔

اگر بیوی نے دوسرے سے شادی کر لی ہو اور اس نے اس سے ہمبستری نہ کی ہو تو ایک روایت میں یہ پہلے شوہر کی بیوی ہوگی، اور یہی روایت صحیح ہے، ایک روایت میں ہے کہ شوہر کو اختیار ہوگا۔

اگر دوسرا شوہر اس سے دخول کر چکا ہو تو پہلے شوہر کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو پہلے عقد کی بنیاد پر اپنی بیوی کو لے لے، اور اگر چاہے تو اس کا مہر لے لے، اور وہ دوسرے شوہر کے نکاح پر باقی رہے گی۔

اگر پہلا شوہر عورت کو لے لے تو عورت پر واجب ہوگا کہ پہلے کے جماع سے قبل دوسرے شوہر سے عدت گزارے اور اس کی طرف سے طلاق کی ضرورت نہیں ہوگی، امام احمد سے اسی کی صراحت منقول ہے، ایک قول ہے کہ عورت کو طلاق کی ضرورت ہوگی۔

اگر پہلا شوہر بیوی کو چھوڑ دینا اختیار کرے تو وہ دوسرے شوہر سے وہ مہر وصول کرے گا، جو خود اس نے دیا ہے، ایک روایت میں ہے کہ: وہ دوسرے شوہر سے وہ مہر وصول کرے گا جو دوسرے شوہر نے دیا ہے، اول ہی صحیح ہے۔

اور دوسرے شوہر نے پہلے شوہر کو جو کچھ دیا ہے اس کو اس عورت سے وصول کرنے کے بارے میں دو روایات ہیں: وصول نہ کرنا ہی

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۷، ۳۹۸، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۵۱۔

اظہر اور اصح ہے۔

اگر پہلا شوہر بیوی کو دوسرے شوہر کے لئے چھوڑ دے تو اس پر واجب ہوگا کہ وہ اپنے عقد نکاح کی تجدید کرلے، اور یہی صحیح ہے، ایک قول ہے: اس کی ضرورت نہیں اور یہی قیاس ہے [۱]۔

اگر دوسرے شوہر کے نکاح میں رہتے ہوئے بیوی کی موت کے بعد مفقود واپس آئے تو اس کو کوئی اختیار نہیں ہوگا، اور یہ دوسرے شوہر کی، ظاہر و باطن میں بیوی ہوگی، وہی اس عورت کا وارث ہوگا، پہلا شوہر اس کا وارث نہیں ہوگا، ان میں سے بعض نے کہا: وہ اس کا وارث ہوگا [۲]۔

بعض حنابلہ نے اختیار عورت کو دیا ہے، اگر وہ چاہے تو پہلے شوہر کو اختیار کرے، یا چاہے تو دوسرے کو، اور جس شوہر کو اختیار کرے، دوسرے کو وہ مہر واپس کرے گی جو اس نے اس سے لیا ہے [۳]۔

دوم: اس کے اموال کے تعلق سے:

۲۶ - اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مفقود زندہ لوٹ آئے تو وہ اپنی بیوی اور اپنی اولاد سے وہ مال واپس نہیں لے گا، جو انہوں نے قاضی کے حکم سے خرچ کیا ہے اور اگر انہوں نے کوئی ''عین'' فروخت کیا ہو تو وہ اس کے ضامن ہوں گے [۴]، اور ورثہ کے قبضہ میں اپنا باقی ماندہ مال بھی لے لے گا، اور جو ختم ہو گیا اس کا مطالبہ نہیں کرے گا، خواہ وہ اپنے مردہ اعتبار کر لئے جانے کے فیصلہ سے پہلے زندہ ظاہر ہوا ہو یا اس کے بعد [۵]۔

(۱) المحرر ۲/ ۱۰۶، المغنی ۸/ ۹۸، ۱۰۰۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۴۸۹، الفروع ۵/ ۵۴۸۔

(۳) الفروع ۵/ ۵۴۸۔

(۴) المبسوط ۱۱/ ۴۲۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۹۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۵۱۰۔

مالکیہ و شافعیہ نے کہا: وہ اپنا سارا ترکہ واپس لے گا، اگر چہ ورثہ میں اس کی تقسیم کے بعد ایسا ہو [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک مفقود اپنا وہ مال لے گا، جن کو بعینہ پائے، اور جو تلف ہو چکا ہے مذہب میں صحیح روایت کے مطابق ان کا ضمان ورثہ پر ہوگا، دوسری روایت میں ان کا ضمان نہیں ہوگا، اس روایت کو حنابلہ کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے [۲]۔

مفلس

دیکھئے: ''اِفلاس''۔

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۴۸۲، حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۳۲۸۔

(۲) الفروع ۵/ ۳۸،۳۷، کشاف القناع ۴/ ۵۱۶، ۵/ ۳۸، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۳۱۔

مفہوم

تعریف:

۱-مفہوم: محل نطق کے علاوہ میں جس پر لفظ دلالت کرے یعنی وہ مذکورہ چیز کے علاوہ کا حکم اور اس کے حالات میں سے ایک حالت ہو، مثلاً: والدین کو مارنے کا حرام ہونا، جو اس فرمان باری سے سمجھ میں آتا ہے: "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ"[1] (تو تو ان سے (کہیں) اُف بھی نہ کہنا)۔

جو "منطوق" کے لحاظ سے، اف کہنے کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

منطوق:

۲-منطوق: وہ ہے جس پر لفظ، مطابقت یا تضمن یا التزام کے طور پر، مذکورہ چیز کے حکم کے ثبوت پر دلالت کرے یعنی وہ مذکورہ چیز کا حکم اور اس کی کوئی حالت ہو[3]۔

مفہوم اور منطوق میں ربط یہ ہے کہ یہ دونوں دلالت کے اقسام میں سے ہیں، اور ایک قول ہے کہ مدلول کے اقسام میں سے ہیں[1]۔

(۱) سورۂ اسراء / ۲۳۔
(۲) جمع الجوامع ۱/ ۲۴۰، فواتح الرحموت ۱/ ۴۱۳، ۴۱۴، إرشاد الفحول رص ۱۷۸ طبع الحلبی، ابن عابدین ۱/ ۵۷، قواعد الفقہ للبرکتی، الحطاب ۱/ ۷۳، روضۃ الناظر ۲/ ۲۰۰۔
(۳) فواتح الرحموت ۱/ ۴۱۳، إرشاد الفحول رص ۱۷۸ طبع الحلبی۔

اجمالی حکم:

۳-مفہوم کا حکم، اس کی دونوں اقسام مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت کے لحاظ سے الگ الگ ہے، جو حسب ذیل ہے:

الف-مفہوم موافقت:

۴-مفہوم موافقت: جس سے خاموشی اختیار کی گئی ہو وہ حکم میں منطوق کے موافق ہو جیسے "اف" کہنے کی نہی کا، مارنے کے حرام ہونے پر دلالت کرنا، حنفیہ کے نزدیک اس کو "دلالت النص" کہتے ہیں۔

یہ بالاتفاق حجت ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے لکھا ہے، اور شوکانی نے قاضی ابوبکر باقلانی کے حوالہ سے کہا: مفہوم موافقت کا قائل ہونا، فی الجملہ متفق علیہ مسئلہ ہے[2]۔

پھر اگر مفہوم موافقت منطوق کے مقابلہ میں حکم کا، زیادہ حق دار ہو تو اس کو "فحوی الخطاب" کہا جاتا ہے، اس لئے سابقہ مثال کہ مارنا، اذیت رسانی میں اف کہنے سے بڑھا ہوا اور سخت ہے۔

اگر وہ اس کے برابر ہو تو اس کو "لحن الخطاب" کہا جاتا ہے، لیکن یتیم کے مال کو جلانے کا حرام ہونا جس کی حرمت اس فرمان باری سے سمجھ میں آتی ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ أَمْوَالَ الْيَتَامٰى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُوْنَ فِي بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا"[3]

(۱) فواتح الرحموت ۱/ ۴۱۳۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۷، جمع الجوامع ۱/ ۲۴۰، فواتح الرحموت ۱/ ۴۱۳، ۴۱۴، إرشاد الفحول رص ۱۷۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، حطاب ۱/ ۷۳، روضۃ الناظر ۲/ ۲۰۲۔
(۳) سورۂ نساء / ۱۰۔

(بے شک جولوگ یتیموں کا مال ناحق کھا لیتے ہیں، وہ بس اپنے پیٹ میں آگ ہی بھرتے ہیں، اورعنقریب وہ دہکتی ہوئی آگ میں جھونکے جائیں گے)۔

اس لئے کہ تلف اور ضائع کرنے میں جلانے کا حرام ہونا، اس کھانے کے حرام ہونے کے برابر ہے، جو آیت میں مذکور ہے[1]۔

ب-مفہوم مخالفت:

۵-مفہوم مخالفت: یہ مسکوت عنہ کے لئے منطوق کے حکم کی نقیض کو ثابت کرنا ہے، خواہ نفی کا ہو، یا اثبات کا ہو، اس کو ''دلیل الخطاب'' بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کی دلیل، خطاب کی جنس سے ہے، یا اس لئے کہ خطاب اس پر دلالت کرتا ہے[2]۔

مفہوم لقب کے علاوہ مفہوم مخالفت کی تمام اقسام، جمہور کے نزدیک حجت ہیں، جلال الدین محلی اور ابن عبدالشکور نے کہا: مفہوم لقب سے استدلال: شافعیہ میں دقاق اور صیرفی نے، مالکیہ میں ابن خویز منداد، اور بعض حنابلہ نے کیا ہے، خواہ یہ ''علم'' ہو یا اسم جنس، جیسے **علی زید حج** (زید پر حج ہے) یعنی عمرو پر نہیں، اور چوپایوں میں زکاۃ ہے، یعنی دوسرے جانوروں میں نہیں[3]۔

لیکن جمہور حنفیہ (جیسا کہ ابن عابدین نے ''التحریر'' کے حوالہ سے لکھا ہے) صرف شارع کے کلام میں مفہوم مخالفت کے تمام اقسام کا انکار کرتے ہیں، ابن عابدین نے کہا: اس کا حاصل یہ ہے کہ روایات وغیرہ میں مفہوم مخالفت کے تمام اقسام کا اعتبار ہے حتی کہ مفہوم لقب کا بھی[1]۔

مفہوم مخالفت کی انواع، اور اس پر عمل کے شرائط وغیرہ میں تفصیل ہے، جس کو ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھا جائے۔

(۱) فواتح الرحموت ۱/ ۴۱۴، جمع الجوامع ۱/ ۲۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات، إرشاد الفحول ص ۱۷۸ طبع الحلبی، الحطاب ۱/ ۳۷۔

(۲) سابقہ حوالے۔

(۳) جمع الجوامع ۱/ ۲۵۴، فواتح الرحموت ۱/ ۴۳۲، روضۃ الناظر ۲/ ۲۰۲، إرشاد الفحول ص ۱۷۹، الحطاب ۱/ ۳۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷، جمع الجوامع ۱/ ۲۵۵، إرشاد الفحول ص ۱۷۹، فواتح الرحموت ۱/ ۴۳۲۔

مفوضہ

تعریف:

۱-''مفوضہ'' لغت میں: تفویض سے اسم فاعل ہے، کام دوسرے کو سپرد کردینا تفویض ہے، کہا جاتا ہے: ''فوض إليه الأمر'' کسی کام میں تصرف کا حق دینا[1]۔

اصطلاح میں: وہ عورت جو مہر کے تذکرہ کے بغیر یا اس شرط پر کہ اس کے لئے مہر نہیں ہوگا نکاح کرے، اس کا نام مفوضہ (واو کے کسرہ کے ساتھ) اس لئے رکھا گیا کہ اس نے اپنا معاملہ، بلا مہر، شوہر یا ولی (سرپرست) کے سپرد کردیا، یا اس لئے کہ اس نے اپنے مہر سے بے توجہی برتی، اور اس کو مفوضہ (واو کے فتحہ کے ساتھ) اس وقت کہا جاتا ہے، جب اس کا ولی اس کا معاملہ، بلا مہر، شوہر کے سپرد کردے، بعض علماء نے کہا: فتحہ کے ساتھ زیادہ فصیح ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

شغار:

۲-''شغار'' لغت میں ''شغر البلد، شغوراً'' سے ماخوذ ہے یعنی شہر کا اپنے محافظ نگراں سے خالی ہونا۔

(۱) المعجم الوسیط، المفردات للاصفہانی۔

(۲) التعریفات للجرجانی، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۵، الحاوی الکبیر ۱۲/ ۹۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۸، ۲۲۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۷۸، ۲۷۹، کشاف القناع ۵/ ۱۵۶، دیکھئے: تفسیر القرطبی ۳/ ۱۹۷۔

اصطلاح میں یہ ہے کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک اپنی بیٹی کی شادی دوسرے کے ساتھ اس شرط پر کردے کہ دونوں میں سے ہر ایک عورت کا ''بضع'' (شرمگاہ) دوسری عورت کا مہر ہوگا، اس کے علاوہ کوئی مہر نہیں ہوگا، اور اس کو قبول کرلیا جائے۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں عقد نکاح بلا مہر کے ہوتا ہے[1]۔

مفوضہ سے متعلق احکام:

مفوضہ کے نکاح کا حکم:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مہر عقد نکاح کا رکن نہیں ہے، اور عقد نکاح مہر کے بغیر صحیح ہوجاتا ہے، لہذا اگر عورت کی شادی کردے اور عقد کے وقت مہر کی تعیین سے خاموش رہے، یا عورت اپنے ولی، یا اپنے شوہر، یا کسی اجنبی مرد سے کہے: میری شادی جیسے چاہو کردو، یا اس طرح کی کوئی بات کہے تو بالاتفاق عقد صحیح ہوجائے گا[2]، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: **''لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً''**[3] (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو)۔ نیز **''أن ابن مسعودؓ سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات، فقال: لها مثل صداق نسائها لا وكس**[4]**، ولا**

(۱) المصباح المنیر، المطلع علی ابواب المقنع ص ۳۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۲، القوانین الفقہیہ ص ۲۰۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۴، القوانین الفقہیہ ص ۲۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۸، ۲۲۹، کشاف القناع ۵/ ۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۷۱۲، ۷۱۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۶۔

(۴) وکس: کمی، خسارہ، دیکھئے: المصباح المنیر۔

شطط[1]، وعلیھا العدۃ ولھا المیراث"[2] (حضرت ابن مسعودؓ سے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے کسی عورت سے شادی کی اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا، اور نہ اس سے ہمبستری کیا، اور وہ مر گیا تو انہوں نے فرمایا: اس کو مہر مثل ملے گا، نہ "وکس" ملے گا، نہ "شطط"، اس پر عدت واجب ہوگی، اور اس کو ترکہ ملے گا)، نیز اس لئے کہ نکاح کا مقصد لطف اندوز ہونا، اور تعلق قائم کرنا ہے، مہر نہیں، لہذا نفقہ کی طرح مہر کے تذکرہ کے بغیر صحیح ہوگا، جیسے نفقہ[3]۔

مفوضہ کی اقسام:

فقہاء نے مفوضہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں:

قسم اول: بضع کی تفویض:

۴- تفویض، مطلق ہونے کے وقت بضع (شرم گاہ) کی تفویض کی طرف لوٹتی ہے، اور یہ نکاح کو مہر سے خالی رکھنا ہے، مثلاً: عورت اپنے ولی کو اجازت دے کہ وہ اس کی شادی مہر کے بغیر کر دے، یا وہ ولی سے یوں کہے: بغیر مہر کے میری شادی کر دو، یہ اس وقت ہوگا جب کہ وہ عاقل بالغ، ہوشیار ہو، ثیبہ (بیاہی) ہو یا باکرہ (کنواری) چنانچہ ولی اس کی شادی کر دے گا، اور وہ مہر کے بارے میں خاموش رہے گا، اور تفویض کی یہ صورت صحیح ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، یا ولی یہ کہہ کر مہر کی نفی کر دے، میں نے تمہاری شادی مہر کے بغیر کی یا میں نے تمہاری

(۱) شطط: بے انصافی، ظلم، وزیادتی، دیکھئے: المصباح المنیر۔

(۲) اثر ابن مسعود: "أنه سئل عن رجل تزوج امرأۃ ولم یفرض لھا صداقا" کی روایت ترمذی (۳/۴۴۱) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/۷۱۲۔

شادی مہر کے بغیر کر دی نہ فی الحال نہ آئندہ تو اس عبارت سے جمہور فقہاء کے نزدیک عقد صحیح ہو جائے گا، اس کی دلیل سابقہ نصوص ہیں، نیز اس لئے کہ نکاح کا مقصد تعلق قائم کرنا، اور لطف اندوز ہونا ہے نہ کہ مہر، نیز اس لئے کہ دونوں صورتوں کا مفہوم ایک ہے[1]۔

مالکیہ کا مذہب، اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس صورت میں عقد نکاح باطل ہے، اس لئے کہ اس شرط کی پابندی، عورت کو، ہبہ کی ہوئی عورت کی طرح بنا دے گی، جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ خاص تھی۔

مالکیہ نے کہا: اگر (نکاح اس صورت میں) ہو جائے تو مشہور یہ ہے کہ ہم بستری سے قبل نکاح فسخ کر دیا جائے گا، اس کی بنیاد اس پر ہے کہ اس میں فساد، اس کے مہر کی طرف سے ہے، اور ہم بستری کے بعد، مہر مثل کے ساتھ نکاح ثابت ہوگا، اور مشہور کے بالمقابل دو اقوال ہیں:

اول: ہم بستری سے پہلے اور ہم بستری کے بعد عقد اس بنیاد پر فسخ کر دیا جائے گا کہ نکاح میں فساد، اس کے عقد کی طرف سے ہے۔

دوم: عقد نہ ہم بستری سے پہلے فسخ کیا جائے گا اور نہ ہم بستری کے بعد، اور عورت کے لئے مہر مثل ہوگا۔

کیا عقد کو طلاق کے ذریعہ فسخ کیا جائے گا؟ مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: ان میں راجح یہ کہ (فسخ کی حالت میں) طلاق کے ذریعہ فسخ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے۔

تمام حالات میں مرد کے ساتھ بچہ لاحق ہوگا اور اس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ اس میں اختلاف موجود ہے[2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۷۴، جواہر الإکلیل ۱/۳۱۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۷، مغنی المحتاج ۳/۲۲۸، کشاف القناع ۵/۱۵۶، الحاوی ۱۲/۹۷۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۴۷، جواہر الإکلیل ۱/۳۱۴، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۲/۹۹۔

مالکیہ نے کہا: مہر ساقط کرنے کے معنی میں (جس کا تذکرہ سابقہ صورت میں ہے): عورت کا شوہر کے لئے اس شرط پر مال بھیجنا ہے کہ شوہر وہ مال، عورت کو مہر کے طور پر دے دے، لہذا ہم بستری سے قبل عقد فسخ کر دیا جائے گا، اور ہم بستری ہونے کے بعد، مہر مثل کے ساتھ ثابت رہے گا، اور اگر عقد کے وقت وہ دونوں مہر سے خاموش رہیں، یا دونوں لفظ تفویض کے ساتھ نکاح کریں یا اس شرط پر نکاح کریں کہ دوسرا آدمی مہر کی مقدار کی وضاحت کرے گا تو نکاح فاسد نہیں ہوگا[1]۔

اگر مفوضہ، بچی یا پاگل یا غیر ہوشیار ہو، مثلا: وہ بے وقوف ہو، اس پر پابندی عائد ہو تو اس کی تفویض صحیح نہیں ہوگی۔

اگر باپ اپنی اس بیٹی کا نکاح جس پر اس کو ولایت اجبار حاصل ہے مہر کے بغیر کرے تو شافعیہ کے نزدیک اظہر قول میں نکاح صحیح ہوگا، اور تفویض باطل ہوگی، اور عقد کی وجہ سے اس کو مہر مثل ملے گا۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ نکاح اور تفویض دونوں صحیح ہوں گے[2]۔

ماوردی نے کہا: اگر ولی عورت کے نکاح کو، اس کی اجازت کے بغیر، تفویض کر دے تو اس کی دو صورتیں ہیں:

اول: اگر ولی ایسا شخص ہو جو اجازت کے بغیر نکاح نہیں کر سکتا، جیسے بیاہی عورت کے تعلق سے تمام اولیاء، اور کنواری کے تعلق سے باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء، اور ولی نکاح، یا تفویض کسی میں اس سے اجازت نہ لے تو نکاح باطل ہوگا، اور اگر نکاح میں اس سے اجازت لے اور تفویض میں اجازت نہ لے تو نکاح صحیح ہوگا اور تفویض باطل ہوگی، اور عقد کی وجہ سے اس کو مہر مثل ملے گا۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۱۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۹، الحاوی للماوردی ۱۲/ ۹۹، کشاف القناع ۵/ ۱۵۶۔

دوم: ولی ایسا شخص ہو جو اجازت کے بغیر نکاح کر سکتا ہو، جیسے باپ اپنی کنواری بیٹی کے تعلق سے تو اس کی اجازت کے بغیر نکاح صحیح ہوگا، البتہ اس کی اجازت کے بغیر تفویض کا صحیح ہونا تو یہ ''عقدۂ نکاح'' کے مالک شخص کی تشریح میں دو مختلف اقوال کے اعتبار سے ہے، اگر کہا جائے کہ یہ شوہر ہے نہ کہ باپ، تو باپ کی تفویض باطل ہوگی، اور اگر کہا جائے کہ یہ باپ ہے تو اس کی تفویض کے صحیح ہونے میں دو ''قول'' ہیں۔

اول: یہ ابو اسحاق مروزی کا قول ہے: یہ باطل ہے، اور عورت کو عقد کی وجہ سے مہر مثل ملے گا۔

دوم: یہ ابو علی بن ابو ہریرہ کا قول ہے: یہ صحیح ہے، جیسے عقود صحیح ہیں، اور عورت کو عقد کی وجہ سے مہر نہیں ملے گا[1]۔

نووی نے کہا: اگر ولی عورت کی شادی کر دے اور مہر کی نفی کر دے، حالانکہ عورت، مہر مثل پر راضی نہ ہو تو یہ ایسا ہوگا جیسے اگر مہر مثل سے کم کر دے، اب اگر ولی ولایت اجبار کا مالک ہو تو کیا نکاح باطل ہوگا؟ یا مہر مثل کے ساتھ صحیح ہوگا؟ دو اقوال ہیں:

اگر ولی ولایت اجبار کا مالک نہ ہو تو کیا قطعی طور پر نکاح باطل ہوگا یا اس میں دو اقوال ہیں؟ اس میں دو طریقے ہیں[2]:

اگر ولی عورت کی شادی اس شرط کے ساتھ کر دے کہ اس کو مہر اور نفقہ نہیں ملے گا، یا اس شرط پر کہ اس کو مہر نہیں ملے گا، اور وہ اپنے شوہر کو ایک ہزار دے تو یہ اعلی درجہ کی تفویض ہوگی، اور اگر عورت اپنے ولی سے کہے: مہر کے بغیر میری شادی کر دو، اور وہ شہر کے نقدی میں سے مہر مثل پر اس کی شادی کر دے تو معین کردہ صحیح ہوگا اور اگر وہ مہر مثل سے کم پر، یا شہر کے نقدی کے علاوہ پر شادی کرے، تو معین کردہ لازم

(۱) الحاوی الکبیر للماوردی ۱۲/ ۹۹، ۱۰۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۰۔

نہیں ہوگا اور ایسا ہوگا، جیسے اگر وہ اس کی شادی تفویض کے طور پر کردے [1]۔

قسم دوم-مہر کی تفویض:

۵-فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر ولی اس کی شادی اس شرط پر کردے کہ عورت جو چاہے، یا شوہر جو چاہے، یا ولی جو چاہے، یا اجنبی جو چاہے مہر ہوگا تو نکاح صحیح ہوگا، یعنی مہر کو میاں بیوی میں سے کسی ایک کی رائے، یا ولی کی رائے، یا کسی اجنبی کی رائے پر یہ کہہ کر چھوڑ دے کہ میں نے تمہاری شادی تمہارے چاہنے پر یا ہمارے چاہنے پر، یا جو زید چاہے اس مہر پر کردی، یا میں نے تمہاری شادی عورت کے فیصلہ پر، یا تمہارے فیصلہ پر، یا اپنے فیصلہ پر، یا کسی زید کے فیصلہ پر کردی وغیرہ تو ان تمام صورتوں میں نکاح صحیح ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے مہر کے بغیر اپنی شادی کرنے کی اجازت نہیں دی ہے، البتہ وہ مجہول ہے تو ناواقفیت کی وجہ سے یہ ساقط ہوجائے گا اور مہر مثل واجب ہوجائے گا، اور صحیح تفویض جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا یہ ہے کہ عورت اپنے ولی کو جس کے لئے تصرف کرنا جائز ہو، مہر کے بغیر اپنی شادی کرنے کی اجازت دے دے، یا مہر کی مقدار کی تفویض کے ساتھ اجازت دے، یا اس کا باپ اس نوعیت سے (یعنی مہر کے بغیر) اس کی شادی کردے، لیکن اگر باپ کے علاوہ کوئی اور اس کی شادی کرے اور عورت کی اجازت کے بغیر مہر کا ذکر نہ کرے تو مہر مثل واجب ہوگا [2]، امام نووی نے کہا: اگر عورت اپنے ولی سے کہے: میری شادی کردو، اور وہ مہر کے بارے میں خاموش رہے تو "امام" وغیرہ نے جو لکھا ہے وہ یہ ہے کہ یہ تفویض نہیں، اس لئے کہ نکاح بالعموم مہر کے ساتھ منعقد کیا جاتا ہے، لہذا اس اجازت کو عادت و عرف پر محمول کیا جائے گا تو گویا اس نے یوں کہا: مہر کے ساتھ میری شادی کردو۔

پھر انہوں نے کہا: عراقیوں کی بعض کتابوں میں ایسی بات ہے جو اس کے تفویض ہونے کا تقاضا کرتی ہے [1]۔

اگر عورت اجازت کو مطلق رکھے (یعنی مہر کے بارے میں خاموش رہے) اور ولی اس کی شادی کردے اور عقد میں اس کے لئے کوئی مہر مقرر نہ کرے اور نہ عقد میں مہر نہ ہونے کی شرط لگائے تو امام شافعی کے اصحاب میں اختلاف ہے کہ یہ نکاح تفویض ہوگا، یا نہیں؟ اس میں دو قول ہیں:

اول: جو ابو اسحاق مروزی کا قول ہے، کہ یہ نکاح تفویض نہیں، اس لئے کہ مہر کے ساقط ہونے میں شرط نہیں، اور عقد کی وجہ سے مہر مثل واجب ہوگا، نوویؒ نے کہا: ان صورتوں میں نکاح مہر سے خالی نہیں اور یہ تفویض، وہ تفویض نہیں، جس کے لئے ہم نے باب قائم کیا ہے۔

دوم: جو ابو علی بن ابو ہریرہؓ کا قول ہے کہ یہ نکاح تفویض ہے، اس لئے کہ عقد میں مہر کے ذکر کو ساقط کرنا، عقد میں اس کے ساقط ہونے کی شرط لگانے کی طرح ہے، لہذا عورت کو عقد کی وجہ سے مہر نہیں ملے گا، مگر یہ کہ اس کے بعد چار چیزوں میں سے کوئی ایک چیز پائی جائے، جو یہ ہیں:

یا تو وہ دونوں آپسی رضامندی سے اس کو مقرر کرلیں، یا دونوں کے درمیان اس کو حاکم مقرر کردے، یا عورت کے ساتھ ہم بستری ہو،

---

(۱) سابقہ حوالہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۱۴، ۳۱۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲، ۳۳، الحاوی للماوردی ۱۲/ ۹۷، ۹۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۸، ۲۲۹، المغنی ۶/ ۷۱۳، کشاف القناع ۱۵۶/۵۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۷۹-۲۸۰۔

یا موت ہو[1]، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

وہ مہر جس کی مستحق مفوضہ ہوگی :

٦-فقہاء کا مذہب ہے کہ مفوضہ کے لئے مہر واجب ہوگا، یا تو خود عقد سے، یا کسی اور وجہ سے، جیسا کہ فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے جس کا بیان آگے آئے گا اور ان کی یہ بھی رائے ہے کہ دارالاسلام میں کوئی نکاح، مہر سے خالی نہیں ہوگا، اور یہ کہ مفوضہ عورت چار چیزوں میں سے کسی ایک کی وجہ سے اس مہر کی مستحق ہوگی[2]۔

اول: میاں بیوی میں سے کوئی ایک ہم بستری سے قبل، دوسرے کی رضا مندی سے مہر مقرر کردے، اور اس مقرر کردہ مہر کا حکم، عقد میں مقررہ مہر کے حکم کی طرح ہوگا، لہٰذا طلاق کی وجہ سے آدھا ہوجائے گا، اور ہم بستری، یا موت سے یقینی بن جائے گا، اور عورت اس کو سپرد کرنے کے واسطے اپنے کو روک سکتی ہے۔

دوم: ان دونوں میں قاضی مقرر کرے، یہ اس صورت میں جبکہ مقررہ مہر کی مقدار میں دونوں میں اختلاف ہو، یا جس وقت شوہر، مہر مقرر کرنے سے گریز کرے تو قاضی مہر مثل کے بقدر مقرر کرے گا، اس لئے کہ اس کی ذمہ داری، جھگڑوں کا تصفیہ کرنا ہے، اور قاضی کا مقرر کردہ مہر ان دونوں کی رضا مندی پر موقوف نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ فیصلہ ہے، البتہ قاضی اس کے مہر مثل سے زیادہ مقرر نہیں کرے گا، اس لئے کہ مہر مثل سے زیادہ کرنا شوہر پر ظلم ہے، اور مہر مثل سے کم مقرر نہیں کرے گا، اس لئے کہ مہر مثل سے کم مقرر کرنے میں بیوی پر ظلم ہے، اور کسی فریق کی طرف داری کرنا جائز نہیں، نیز اس لئے کہ یہ ''بضع'' کا بدل ہی مقرر کرتا ہے، لہٰذا اسی کے بقدر مقرر کرے گا، جیسے کوئی سامان تلف کردیا جائے تو اہل تجربہ کی رائے کے مطابق اس کی قیمت مقرر کرتا ہے، بہوتی نے کہا: کوئی دوسرا حاکم اس کو تبدیل نہیں کرے گا جب تک اس کا سبب نہ بدل جائے، مثلاً خرچہ و کپڑے کے سلسلہ میں شوہر کی مال داری اور تنگ دستی تو پھر حاکم اس کو تبدیل کرکے، دوبارہ حالت کے اعتبار سے مقرر کرے گا، اور یہ پہلے فیصلہ کو منسوخ کرنا نہیں ہے[1]۔

اور اسی وجہ سے مہر مثل مقرر کرتے وقت شرط ہے کہ قاضی کو، اس کے مہر مثل کا علم ہو تاکہ اس سے زیادہ، یا کم مقرر نہ کرے، البتہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اجتہادی جگہ میں وہ معمولی کمی وبیشی معاف ہے، جو مہر مثل کی مقدار میں برداشت کی جاتی ہے، شربینی خطیب نے کہا (جس کا مفہوم یہ ہے): کمی وبیشی کو منع کیا گیا، اگرچہ زوجین راضی ہوں مسئلہ یہی ہے، اس لئے کہ اس منصب کا یہی تقاضا ہے، پھر اس کے بعد وہ دونوں جو چاہیں کریں، اذرعی کے یہاں مختار، جواز ہے[2]۔

اور جو مہر مثل قاضی مقرر کرے گا وہ بھی عقد میں مقرر کردہ کی طرح ہوگا وطی سے پہلے طلاق کی وجہ سے ادھا ہوجائے گا۔

اور اس کے ساتھ ''متعہ'' واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری عام ہے: "لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ أَوْتَفْرِضُوْالَهُنَّ فَرِيْضَةً ج وَ مَتِّعُوْهُنَّ ج عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ ج مَتَاعًا بِاالْمَعْرُوْفِ ج

(١) بدائع الصنائع ٢/ ٢٧٤، حاشیہ ابن عابدین ٢/ ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، الحاوی الکبیر للماوردی ١٢/ ٩٩، روضۃ الطالبین ٧/ ٢٧٦ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ٦/ ١٣٧۔

(٢) بدائع الصنائع ٢/ ٢٧٤، حاشیہ ابن عابدین ٢/ ٣٣٤- ٣٣٧، جواہر الإکلیل ١/ ٣١٤، ٣١٥، مغنی المحتاج ٣/ ٢٣٠، ٢٣١، روضۃ الطالبین ٧/ ٢٨٣، ٢٨٤، الحاوی للماوردی ١٢/ ٩٨-٩٩، کشاف القناع ٥/ ١٥٦-١٥٧، المغنی ٦/ ١٤٧-١٤٨۔

(١) کشاف القناع ٥/ ١٥٧۔

(٢) مغنی المحتاج ٣/ ٢٣١، روضۃ الطالبین ٧/ ٢٨٣۔

حَقًّا عَلٰی الْمُحْسِنِیْنَ o وَ اِنْ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْھُنَّ وَ قَدْفَرَضْتُمْ لَھُنَّ فَرِیْضَۃً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إلاَّ أَنْ یَّعْفُوْنَ أَوْ یَعْفُوَا الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ"[1] (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو اور انہیں خرچ دے دو، وسعت والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق ہے، اور تنگی والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق، (یہ) خرچ شرافت کے موافق ہو، (اور یہ) واجب ہے خوش معاملہ لوگوں پر اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے، قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو، لیکن ان کے لئے کچھ مہر مقرر کر چکے ہو تو جتنا تم نے مقرر کیا ہے اس کا نصف واجب ہے، بجز اس صورت کے کہ (یا تو) وہ عورتیں خود معاف کردیں یا وہ (دینار حق) معاف کردے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ میاں بیوی کی اجازت کے بغیر، کسی اجنبی شخص کا، اس کو مقرر کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ نہ تو شوہر ہے نہ حاکم، نیز اس لئے کہ اس میں عقد کے تقاضے کے خلاف بات ہے، لہذا اگر اجنبی مفوضہ کے لئے مہر مقرر کرے، جس کو وہ اپنے مال سے ادا کرے گا تو صحیح نہیں ہوگا اگرچہ وہ راضی ہوجائے، شافعیہ کے یہاں اصح یہی ہے، اصح کے بالمقابل قول ہے کہ یہ صحیح ہوگا، جیسے یہ صحیح ہے کہ شوہر کی طرف سے، اس کی اجازت کے بغیر وہ مہر ادا کردے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اجنبی شخص کا مقرر کرنا، شوہر کے مقرر کرنے کی طرح ہوگا، اور اس کو وہ ''تحکیم'' (ثالثی) کہتے ہیں، اور اگر وہ مہر مثل مقرر کردے تو دونوں پر وہ لازم ہوجائے گا، اور ابتداءً مقرر کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اور اگر مہر مثل سے کم مقرر کرے تو شوہر پر لازم

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۶، ۲۳۷۔

ہوگا، بیوی پر نہیں، اور اگر حکم (ثالث) مہر مثل سے زیادہ مقرر کردے تو اس کے برعکس ہوگا، یعنی بیوی پر لازم ہوگا، شوہر پر نہیں، شوہر کو راضی ہونے اور نہ ہونے کا اختیار ہوگا[1]۔

سوم: شوہر اس سے ہم بستری کرے: فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر شوہر، مفوضہ عورت سے ہم بستری کرے تو اس کے لئے مہر مثل واجب ہوگا، اگرچہ وہ عورت شوہر کو اس شرط کے ساتھ اپنے ساتھ ہم بستری کرنے کی اجازت دے دے کہ اس کو مہر نہیں ملے گا، اس لئے کہ ہمبستری کرنا، مباح کرنے سے مباح نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے، نیز اس لئے کہ دار الاسلام میں کوئی ہمبستری مہر یا حد سے خالی نہیں ہوگی، اور تاکہ وہ عورت مہر کی پابندی کے ذریعہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت یعنی آپ کا اپنی ذات کو بخشنے والی عورت سے بلا مہر شادی کرنے سے نکل جائے، نیز زنا کے حکم سے نکل جائے، جس میں مہر کا حق نہیں ہوتا[2]، نیز اس لئے کہ فرمان نبوی ﷺ ہے: **"لھا الصداق بما استحللت من فرجھا"**[3] (عورت کے لئے مہر ہے، اس وجہ سے کہ تم نے اس کی شرم گاہ کو حلال کرلیا)۔

مہر مثل کے وجوب کے سلسلہ میں، ہم بستری ہی کی طرح خلوت صحیحہ ہے، یہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے اور شافعیہ کے یہاں قدیم قول میں ہے، خلوت صحیحہ یہ ہے کہ عقد صحیح کے بعد شوہر اپنی بیوی کے ساتھ تنہائی میں جائے، کوئی حسی مانع نہ ہو، جیسے کسی ایک میں ایسا مرض

(۱) کشاف القناع ۵/ ۱۵۶، ۱۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۱، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۱۴، ۳۱۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۴، حاشیۃ العدوی ۲/ ۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۹، القوانین الفقہیہ ص ۲۰۶، کشاف القناع ۵/ ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶۔

(۳) حدیث: "لھا الصداق بما استحللت من فرجھا" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۹۹) اور بیہقی (۷/ ۱۵۱) نے کی ہے اور بیہقی نے اس کے مرسل ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

جو جماع سے مانع ہو، اور نہ طبعی مانع ہو جیسے ان کے ساتھ کسی تیسرے عاقل شخص کا موجود ہونا نہ ان میں سے کسی ایک کی طرف سے شرعی مانع ہو جیسے فرض حج، یا عمرہ کا احرام، حنفیہ نے کہا: حسی مانع میں: رتق (عورت کا مقام بند ہونا جس کی وجہ سے جماع نہ کیا جا سکے)، قرن و عفل (عورت کی شرمگاہ میں ایسی چیز ہونا، جو مرد کے عضو کے داخل ہونے سے مانع ہو) اور اتنی کم عمری داخل ہے، جس میں جماع نہ کیا جا سکے۔

حنابلہ نے مزید کہا: اسی طرح عورت کو شہوت کے ساتھ چھونے، شہوت کے ساتھ اس کی شرم گاہ کو دیکھنے اور اس کو بوسہ دینے اگرچہ لوگوں کی موجودگی میں ہو، سے بھی مہر ثابت ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ اس سے ایک طرح کا لطف اندوز ہونا ہے، لہذا وطی کی طرح اس کی وجہ سے مہر واجب ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ اس نے اس عورت سے ایسی چیز حاصل کی ہے جو دوسرے کے لئے مباح نہیں ہے، نیز اس لئے کہ فرمان باری کا مفہوم ہے: "وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ"[1] (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو)، اور لمس کی حقیقت: دو کھالوں کا ملنا ہے۔

مالکیہ اور جدید قول میں شافعیہ کے نزدیک خلوت سے مہر ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ" (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو)۔

اور مس سے مراد: جماع ہے، نیز اس لئے کہ بقیہ احکام یعنی حد اور غسل وغیرہ میں، خلوت، جماع کے ساتھ لاحق نہیں ہوتی[2]۔

چہارم: موت: جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مقرر کرنے سے پہلے اور وطی سے پہلے مفوضہ کا شوہر یا خود وہ عورت مرجائے تو اس کے لئے مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہے، نیز اس لئے کہ موت کی وجہ سے نکاح ختم نہیں ہوتا، اس کی دلیل دونوں میں وراثت کا جاری ہونا ہے، البتہ یہ نکاح کا اختتام ہے، اور عقد کا اختتام، معقود علیہ (جس پر عقد ہوا) کے وصول کرنے کی طرح ہے، اس کی دلیل اجارہ ہے، جب مہر ثابت ہوجائے گا تو نکاح فسخ ہونے یا کسی اور وجہ سے اس میں سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا، حنابلہ نے کہا: حتی کہ اگر کوئی ایک دوسرے کو قتل کردے یا کوئی ایک خودکشی کرلے تو بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ نکاح اپنی انتہا کو پہنچ چکا ہے، لہذا یہ منفعت کو وصول کرلینے کے قائم مقام ہوگا، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کو، ہم بستر ہونے سے قبل قتل کردے تو مہر ثابت نہیں ہوگا۔

ابن عابدین نے کہا: یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر دونوں ایک ساتھ مرجائیں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی چیز کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور صاحبین کے نزدیک مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔

سرخسی نے کہا: یہ اس صورت میں ہے جب کہ زیادہ زمانہ گذر گیا ہو کہ قاضی کے لئے مہر مثل کی واقفیت حاصل کرنا محال ہو، لیکن اگر زیادہ زمانہ نہ گذرا ہو تو امام صاحب کے نزدیک بھی مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی ایک کے مرنے سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔

امام نووی نے "الروضۃ" میں کہا: اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک مہر مقرر کرنے اور ہمبستری سے قبل مرجائے تو مہر مثل واجب

(١) سورۂ بقرہ / ۲۳۷۔
(٢) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۳۸، ۳۳۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۴-۲۲۵، کشاف القناع ۵/ ۱۵۱-۱۵۲۔

(١) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۱، کشاف القناع ۵/ ۱۵۰، ۱۵۱۔

ہوگا، یا کچھ واجب نہیں ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے، جس کی بنیاد بروع بنت واشق کی حدیث پر ہے کہ انہوں نے مہر کے بغیر نکاح کرلیا، اور مہر مقرر کرنے سے قبل ان کے شوہر کا انتقال ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے مہر مثل اور میراث کا فیصلہ کیا: "أن رسول الله ﷺ "قضى لبروع بنت واشق بمهر نسائها و الميراث"[1] (آپ ﷺ نے ان کی عورتوں کے برابر مہر اور میراث کا فیصلہ کیا)۔

راجح، وجوب کو ترجیح دینا ہے، حدیث صحیح ہے، اس کی سند پر جو کلام ہے اس کا اعتبار نہیں، نیز ہم بستری پر قیاس ہے، اس لئے کہ موت ثابت کرنے والی ہے جیسے ہم بستری، اور حدیث کے صحیح ہوتے ہوئے دوسرے قول کی کوئی وجہ نہیں[2]۔

مفوضہ مہر مثل کی مستحق کب ہوگی؟

۷- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مفوضہ عورت ہم بستری سے قبل شوہر سے مطالبہ کرسکتی ہے کہ وہ اس کے لئے مہر مقرر کرے، تا کہ وہ اپنی ذات کو سپرد کرنے میں واقف کار ہو، اس لئے کہ نکاح مہر سے خالی نہیں ہوتا، لہذا اس کو حق ہوگا کہ اس کی مقدار بیان کرنے کا مطالبہ کرے[3]۔

ابن قدامہ نے کہا: میرے علم کے مطابق اس میں کوئی مخالف نہیں، لہذا اگر میاں بیوی مہر مقرر کرنے پر اتفاق کرلیں تو جو وہ دونوں مقرر کردیں جائز ہوگا، تھوڑا ہو، یا زیادہ، خواہ دونوں کو مہر مثل کا علم ہو، یا اس سے دونوں ناواقف ہوں، اس لئے کہ اگر شوہر بیوی کے لئے زیادہ مقرر کردے تو وہ اپنا مال، اپنے اوپر لازم سے زیادہ دے گا اور اگر عورت تھوڑے مہر پر راضی ہوجائے تو وہ اپنے لئے واجب سے کم پر راضی ہوگی، لہذا اس کو اس سے نہیں روکا جائے گا، عقبہ بن عامرؓ نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص سے ارشاد فرمایا: "قال رسول الله ﷺ لرجل أترضى أن أزوجك فلانة؟ قال: نعم، و قال للمرأة: أترضين أن أزوجك فلانا؟ قالت: نعم فزوج أحدهما صاحبه فدخل بها الرجل و لم يفرض لها صداقا ولم يعطها شيئا، وكان ممن شهد الحديبية، وكان من شهد الحديبية له سهم بخيبر، فلما حضرته الوفاة قال: إن رسول الله ﷺ زوجني فلانة ولم يفرض لهاصداقا، ولم أعطها شيئا و إني أشهدكم أني قد أعطيتها من صداقها سهمي بخيبر، فأخذت سهما فباعته بمائة ألف"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی سے فرمایا: کیا تم راضی ہو کہ تمہاری شادی فلاں عورت سے کردوں؟ اس نے کہا: ہاں، اور آپ ﷺ نے عورت سے کہا کیا تم راضی ہو کہ میں تمہاری شادی فلاں سے کردوں، اس نے کہا: ہاں، تو آپ ﷺ نے ان میں سے ایک کی شادی دوسرے سے کردی، مرد نے اس سے ہم بستری کی، اس کے لئے کوئی مہر مقرر نہیں کیا، اور نہ اس کو کچھ دیا، یہ شخص حدیبیہ میں شریک ہوا تھا، اور شرکاء حدیبیہ کے لئے، خیبر میں حصہ تھا، جب اس شخص کی وفات قریب ہوئی تو اس نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے میری شادی فلاں عورت سے کرادی۔ اور اس کے لئے کوئی مہر مقرر

(۱) حدیث: "أن رسول الله قضى لبروع بنت واشق بمهر نسائها" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۰) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۰۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۱، ۲۸۲، دیکھئے: الحاوی الکبیر ۱۲/ ۹۸، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۹۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۷۱۸۔

(۱) حدیث عقبہ بن عامر: "قال رسول الله ﷺ: أترضى أن أزوجك فلانة....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۹۰، ۵۹۱) اور حاکم (۲/ ۱۸۲) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

نہیں کیا، اور نہ میں نے اس کو کچھ دیا، میں تم کو گواہ بناتا ہوں کہ میں نے خیبر میں اپنا حصہ، اس عورت کو مہر میں دے دیا، اس عورت نے حصہ لیا، اور اس کو ایک لاکھ میں فروخت کیا)۔

لیکن اگر اس میں دونوں کا نزاع ہو، اور شوہر مہر مثل یا اس سے زیادہ مقرر کردے تو عورت کچھ اور مطالبہ نہیں کرسکتی، اب اگر وہ راضی نہ ہو تو وہ اس کے لئے ثابت نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ اس پر راضی ہوجائے، اور اگر شوہر اس کو ہم بستری سے پہلے طلاق دے دے تو عورت کو ''متعہ'' کے علاوہ کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ عورت کے لئے مہر شوہر کے مقرر کرنے سے ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ عورت اس سے راضی نہ ہوجائے، جیسے ابتداء کی حالت میں اور اگر شوہر مہر مثل سے کم مقرر کرے تو عورت اس کی تکمیل کا مطالبہ کرسکتی ہے، اور جب تک عورت راضی نہ ہو، وہ اس کے لئے ثابت نہ ہوگا، پھر اگر دونوں میں نزاع ہو تو دونوں قاضی کے پاس معاملہ پیش کریں گے اور قاضی عورت کے لئے مہر مثل مقرر کرے گا، جیسا کہ اوپر گزرا (۱)۔

مالکیہ نے کہا: مفوضہ کو حق ہے کہ ہم بستری سے قبل نکاح تفویض میں مہر کی مقدار مقرر کرنے کا مطالبہ کرے، اور ہم بستری سے قبل عورت کا شوہر کو اپنے اوپر قدرت دینا مکروہ ہے، البتہ اس پر لازم ہے کہ شوہر جو مقرر کردے اس پر راضی ہوجائے بشرطیکہ اس کے لئے مہر مثل، یا اس سے زیادہ مقرر کرے، اور اگر اس کے لئے مہر مثل سے کم مقرر کرے تو اس پر راضی ہونا عورت پر لازم نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ راضی ہوجائے تو جائز ہے بشرطیکہ وہ ہوشیار ہو، اس کے بااختیار ولی نے، اس کے بالغ ہونے اور مال میں صحیح تصرف کرنے کے ذریعہ اس کے تجربہ کار ہونے کے بعد، اس کو ہوشیار قرار دیا ہو، ولی کی طرف سے اس پر عائد پابندی کے اٹھانے اور اس کے لئے تصرف کا اختیار دینے پر دو معتبر آدمی گواہ ہوں، اگر چہ یہ ہم بستری کے بعد ہو، اسی طرح باپ کے لئے جائز ہے کہ غیر ہوشیار کے تعلق سے اس کے مہر مثل سے کم پر راضی ہوجائے، اگر چہ یہ ہم بستری کے بعد ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح باپ کے وصی کے لئے جائز ہے کہ اپنی زیر نگرانی عورت کے مہر مثل سے کم پر راضی ہوجائے بشرطیکہ یہ ہم بستری سے قبل ہو، اور بشرطیکہ اس میں عورت کے لئے فائدہ ہو، مثلاً: اس کو توقع ہو کہ اس کے ساتھ اس کا شوہر اچھے ڈھنگ سے ساتھ رہے گا، اور مہملہ جس کا باپ مرجائے، اور اس کے لئے کوئی وصی مقرر نہ کرے، اور قاضی بھی اس کے لئے وصی مقرر نہ کرے، جو اس کے لئے تصرف کرے ایسی کنواری عورت کے ولی کے لئے جائز نہیں کہ اس کے مہر مثل سے کم پر راضی ہو۔

انہوں نے کہا: اور اگر شوہر اس کے لئے مقرر کردہ مہر پر راضی نہ ہو تو وہ عورت کو طلاق دے سکتا ہے: اور اس صورت میں اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا (۱)۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مفوضہ عورت اپنے لئے مہر مقرر کرنے کے واسطے اپنے کو شوہر سے روک سکتی ہے، اسی طرح مقرر کردہ مہر کی سپردگی کے لئے بھی روک سکتی ہے بشرطیکہ وہ فوری واجب الاداء ہو، جیسے عقد میں مقرر کردہ مہر، لیکن اگر مقرر کردہ مہر میعادی ہو تو اس کی سپردگی کے لئے وہ شوہر سے خود کو نہیں روک سکتی، جیسے عقد میں مقرر کردہ مہر اگر میعادی ہو۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول ہے کہ مقرر کردہ مہر کے سپرد کرنے کے واسطے وہ خود کو اپنے شوہر سے نہیں روک سکتی، اس لئے کہ جب اس نے مہر کو درگزر کردیا تو اس کی پیشگی ادائیگی کے لئے کیسے تنگی پیدا کرے گی (۲)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۷۱۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۳۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۱۴ - ۳۱۵، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۱۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۲۔

۸ - مفوضہ کس وقت مہر کی مستحق ہوگی، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ وحنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ خود عقد کی وجہ سے مفوضہ کے لئے مہر واجب ہوتا ہے [۱]، اوراسی وجہ سے اس کو مہر مقرر کرنے کے مطالبہ کی ولایت، اور مقرر کردہ مہر کے سپرد کرنے کے مطالبہ کی ولایت کا حق ہے، نیز اس لئے کہ اگر خود عقد سے مہر واجب نہ ہوتو موت کی وجہ سے وہ ثابت نہ ہوگا، جیسے فاسد عقد میں، نیز اس لئے کہ نکاح کا مہر سے خالی ہونا جائز نہیں، اور مہر کے واجب نہ ہونے کا قول، نکاح کے مہر سے خالی ہونے کا سبب ہوگا، نیز اس لئے کہ ملکیت نکاح، بذات خود مقصود نہیں، بلکہ ایسے مقاصد کے لئے ہے، جن کا حصول، نکاح پر قائم اور برقرار رہنے کے بغیر نہیں ہوگا، اور خود عقد سے مہر کے واجب ہوئے بغیر یہ قائم نہیں رہے گا، اس لئے کہ میاں بیوی میں ایسے اسباب پیدا ہوتے ہیں جیسے وحشت اور سخت برتاؤ جو شوہر کو، طلاق پر آمادہ کرتے ہیں، اب اگر خود عقد سے مہر واجب نہ ہوتو ان دونوں کے درمیان پیدا ہونے والے معمولی سخت برتاؤ کی وجہ سے، اس ملکیت کو ختم کرنے کی، کوئی پرواہ شوہر نہیں کرے گا، نیز اس لئے کہ اگر اپنے اوپر مہر لازم ہونے کا اندیشہ اسے نہ ہوتو اس کو ختم کرنا اس کے لئے مشکل نہیں، لہذا نکاح کے مطلوب مقاصد حاصل نہیں ہوں گے، نیز اس لئے کہ نکاح کے مصالح ومقاصد، موافقت اور ہم آہنگی کے بغیر حاصل نہیں ہوتے، اور یہ موافقت اور ہم ہنگی اس صورت میں آئے گی، جب کہ عورت، اپنے شوہر کی نظر میں صاحب حیثیت اور باعزت ہو، اور یہ حیثیت اسی وقت حاصل ہوگی جب کہ عورت تک رسائی کا راستہ، ایسے مال کے بغیر بند ہو، جس کی مرد کے نزدیک اہمیت ہو، کیونکہ جس چیز کا حصول مشکل ہوتا ہے نگاہوں میں وہ معزز ہوتی ہے، اوراس کی وجہ سے اس کو روکنا اور اپنے پاس رکھنا عزیز ہوتا ہے، اور جو چیز آسانی سے مل جاتی ہے، نگاہ میں اس کی حیثیت کم ہوجاتی ہے، اوراس کو اپنے پاس روکنا آسان ہوتا ہے، اوراگر عورت اپنے شوہر کی نگاہوں میں گر جائے تو اس کو وحشت محسوس ہوتی ہے، اور ہم آہنگی پیدا نہیں ہو پاتی، اور نکاح کے مقاصد پورے نہیں ہوتے، نیز اس لئے کہ اس (عورت) کی طرف، ملکیت ثابت ہے، یا تو عورت کی ذات میں، یا متعہ میں اور آزاد عورت میں ملکیت کے احکام، ذلت وتوہین کا احساس دلاتے ہیں، لہذا اس کے مقابلہ میں کوئی ایسا مال ہونا ضروری ہے، جس کی کوئی حیثیت ہو، تاکہ معنوی لحاظ سے اس ذلت کی تلافی ہوسکے، نیز اس لئے کہ اگر عورت، شوہر سے، مہر مقرر کرنے کا مطالبہ کرے تو شوہر پر واجب ہے کہ مقرر کرے، حتی کہ اگر وہ گریز کرے تو قاضی اسے اس پر مجبور کرے گا، اور اگر وہ مقرر نہ کرے تو قاضی اس کی نیابت میں، مقرر کرے گا [۱]۔

اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ خود عقد سے، مفوضہ بیوی کے لئے اس کے شوہر پر کوئی مہر واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہاتھ لگانے سے قبل عورت کو طلاق مل جائے تو اس کے لئے متعہ کے علاوہ کچھ واجب نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اگر خود عقد کی وجہ سے اس کے لئے مہر واجب ہوتو ہم بستری سے قبل طلاق کی صورت میں مہر آدھا ہوجائے گا، جیسے صحیح طور پر مقرر کیا ہوا مہر۔

ماوردی نے کہا: عقد کی وجہ سے مفوضہ کے لئے مہر واجب نہیں

= ۲۸۳، مغنی المحتاج ۳/۲۳۰، المغنی لابن قدامہ ۶/۷۱۸، کشاف القناع ۵/۱۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۷۴-۲۷۵، المغنی لابن قدامہ ۶/۷۱۹-۷۲۰، مغنی المحتاج ۳/۲۲۹، کشاف القناع ۵/۱۵۶، روضۃ الطالبین ۷/۲۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۲/۲۷۴، ۲۷۵۔

ہوگا، اس لئے کہ شوہر نے اس کے ساقط ہونے کی شرط لگادی ہے اور نہ وہ مہر کا مطالبہ کرسکتی ہے، اس لئے کہ عقد کی وجہ سے اس کے لئے مہر واجب نہیں ہوا ہے، البتہ وہ مہر مقرر کرنے کا مطالبہ کرسکتی ہے جو میاں بیوی کی رضامندی سے ہوگا، یا حاکم کے فیصلہ سے، اور مقرر کرنے کے بعد مہر، عقد میں مقررہ مہر کی طرح ہوجائے گا[(۱)]۔

مالکیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کی رائے، شافعیہ کے مذہب کی طرح ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر حکم عورت کے لئے مہر مثل مقرر کردے اور شوہر اس پر راضی نہ ہو تو اس (شوہر) کے لئے جائز ہے کہ اس کو طلاق دے دے، اور اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا[(۲)]، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود عقد کی وجہ سے اس کے لئے مہر واجب نہیں ہوگا۔

اگر ہم بستری سے قبل طلاق ہوجائے تو مفوضہ کے مہر کو آدھا کرنا:

۹- ہم بستری سے قبل طلاق کی صورت میں مفوضہ کے لئے مقررہ مہر کے آدھا ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے جب کہ اس پر ان کا اتفاق ہے کہ ہم بستری سے قبل، اور مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق کی صورت میں اس کے لئے کوئی مہر واجب نہیں، اس لئے کہ فرمان باری کا مفہوم ہے: "وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ، وَقَدَفَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ"[(۳)] (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو، لیکن ان کے لئے کچھ مہر مقرر کر چکے ہو تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہے اس کا نصف واجب ہے)۔

(۱) الحاوی الکبیر ۹۸/۱۲، مغنی المحتاج ۲۲۹/۳-۲۳۰، روضۃ الطالبین ۲۸۱/۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۳۱۴/۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ ہم بستری سے قبل مفوضہ کو طلاق کی صورت میں، اس کے لئے مقررہ مہر آدھا ہوجائے گا، جیسے عقد میں مقررہ مہر، بشرطیکہ علاحدگی کا سبب شوہر کی طرف سے ہو، بیوی کی طرف سے نہ ہو، اور بشرطیکہ مقرر کردہ مہر صحیح ہو، خواہ یہ مقرر کرنا، میاں بیوی کی طرف سے ہو، یا حاکم کی طرف سے[(۱)]، اس لئے کہ فرمان باری عام ہے: "وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ، وَقَدَفَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ" (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو، لیکن ان کے لئے کچھ مہر مقرر کر چکے ہو تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہے اس کا نصف واجب ہے)۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسا مہر ہے جو طلاق سے پہلے واجب ہے، لہذا اس کا آدھا ہونا واجب ہوگا جیسا کہ اگر دونوں مقرر کر کے نکاح کرے[(۲)]۔

حنفیہ کا مذہب ہے اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ہم بستری سے قبل طلاق کی صورت میں مفوضہ کے لئے مقررہ مہر آدھا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا عقد، مہر کی تعیین سے خالی ہے، لہذا یہ اس عورت کے مشابہ ہوگی جس کے لئے مہر کی تعیین نہ کی گئی ہو، نیز اس لئے کہ آدھا کرنا، نص کی وجہ سے، عقد میں مقررہ مہر کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ، وَقَدَفَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ" (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا

(۱) بدائع الصنائع ۲۷۴/۲، حاشیہ ابن عابدین ۳۳۴/۲-۳۳۸، جواہر الإکلیل ۳۱۴/۱-۳۱۵، مغنی المحتاج ۲۳۱/۳، روضۃ الطالبین ۲۸۲/۷، کشاف القناع ۱۵۶/۵، ۱۵۸، المغنی لابن قدامہ ۷۱۶/۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷۱۶/۶۔

ہو، لیکن ان کے لئے کچھ مہر مقرر کر چکے ہو تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہے اس کا نصف واجب ہے)۔

نیز اس لئے کہ یہ مقرر کردہ مہر، عقد کی وجہ سے واجب مہر کی تعیین ہے، اور وہ مہر مثل ہے، اور وہ آدھا نہیں ہوتا تو اسی طرح وہ مہر بھی آدھا نہیں ہوگا جو اس کے درجہ میں ہے [۱]۔

ہم بستری سے قبل طلاق کی صورت میں مفوضہ کے لئے متعہ کا واجب ہونا:

۱۰ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مفوضہ کو ہم بستری سے قبل، اور اس کے لئے مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق دے دی جائے تو متعہ کے علاوہ اس کے شوہر پر اس کا کوئی حق نہیں ہوگا، اگر علاحدگی شوہر کی طرف سے ہو، عورت کی طرف نہ ہو تو اس کے لئے متعہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور حنفیہ، جدید قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مفوضہ کو اگر ہم بستری سے قبل، اور اس کے لئے کوئی مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق ہوجائے تو اس کے لئے متعہ واجب ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ علاحدگی شوہر کی طرف سے ہو، مثلاً: وہ طلاق دے دے، یا لعان کرے، یا شوہر میں جب، (عضو تناسل کٹا ہونا) نامردی، ارتداد اور اسلام لانے سے اعراض، بیوی کی بیٹی کو، یا اس کی ماں کو بوسہ دینے (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کی وجہ سے حرمت مصاہرت کے قائل ہیں) کے سبب عورت کی طرف سے عقد فسخ کردیا جائے۔

البتہ اگر سبب عورت کی طرف سے ہو تو ان کے نزدیک اس کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۶-۳۳۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

لئے متعہ نہ تو واجب ہوگا، نہ مستحب [۱]۔

مالکیہ اور قول قدیم میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ متعہ، مفوضہ کے لئے واجب نہیں [۲]۔

اختلاف کا سبب، اس فرمان باری میں وارد بعض الفاظ کی تشریح میں ان کا اختلاف ہے: ''وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوْالَهُنَّ فَرِيْضَةً ، وَمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ، مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ'' [۳] (تم کوئی کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو اور انہیں خرچ دے دو، وسعت والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق ہے، اور تنگی والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق، (یہ) خرچ شرافت کے موافق ہو، (اور یہ) واجب ہے خوش معاملہ لوگوں پر)۔

تفصیل اصطلاح: ''تفویض'' (فقرہ/ ۸)، ''متعۃ الطلاق'' (فقرہ/ ۲) میں دیکھیں۔

مفوضہ کے لئے مہر مقرر کرتے وقت قابل رعایت امور:

۱۱ - فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مفوضہ کے لئے مہر مثل مقرر کرتے وقت، اس کے کس حال کا اعتبار ہوگا: نکاح کے عقد کے وقت اس کے حال کا، اس لئے کہ یہی وجوب کا متقاضی ہے، یا جماع کے وقت اس کے حال کا، اس لئے کہ یہی بعض فقہاء کے نزدیک وجوب کا وقت ہے، یا عقد سے جماع تک کے اس کے حال کا اعتبار ہوگا، اس

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۳۵-۳۳۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۱، ۲۴۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۱۵۷، ۱۵۸۔

(۲) تفسیر القرطبی ۳/ ۲۰۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۶۔

لئے کہ عقد کے ذریعہ ''بضع'' (شرم گاہ) شوہر کے ضمان میں آ گیا، اوراس کے ساتھ تلف کرنا متصل ہوا، لہذا اس کے عقد سے، شوہر کے جماع کرنے کے وقت تک کا اس کا زیادہ سے زیادہ مہر مثل واجب ہوگا، جیسے فاسد خریداری کے طور پر قبضہ میں لی گئی چیز [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''مہر'' میں ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۰، کشاف القناع ۵/ ۱۵۷۔

مقادیر

تعریف:

۱- ''مقادیر'' مقدار کی جمع ہے، لغت میں کسی چیز کی مقدار: تعداد یا کیل یا وزن یا پیمائش میں اس کے برابر۔

مقادیر اصطلاح میں: جس کے ذریعہ کوئی شمار کی جانے والی یا ناپی جانے والی یا وزن کی جانے والی چیز معلوم کی جائے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

جُزاف:

۲- لغت میں جزاف: ایسی چیز جس کا کیل یا وزن معلوم نہ ہو۔

اصطلاح میں: کسی تعیین کے بغیر ڈھیر لینا۔

بیع جزاف: کیل یا وزن یا شمار میں آنے والی چیز کو کیل یا وزن یا شمار کے بغیر مجموعی طور پر فروخت کرنا [۲]۔

جزاف، مقدار کی ضد ہے۔

مقادیر کی جنسیں:

۳- مقادیر چار جنس کے ہیں: کیل، وزن، ذرع (پیمائش) اور عدد، یہ سب، چیزوں اور اموال کا اندازہ لگانے اور ان کے ذریعہ ان کا معیار مقرر کرنے کے وسائل ہیں، چنانچہ کیل: حجم کا اندازہ لگانے کے

(۱) المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی مادہ: ''مقدار''۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۳۵، قواعد الفقہ للبرکتی۔

لئے، وزن: بوجھ کو متعین کرنے کے لئے، ذرع: لمبائی اور مساحت متعین کرنے کے لئے اور عدد: یکائیوں یا افراد کو معین کرنے کے لئے ہے۔

ان جنسوں کا بیان حسب ذیل ہے:

اول: مکاییل (ناپی جانے والی چیزیں):

۴- عہد رسالت میں مکاییل کے لئے مشہور ترین، بنیادی یکائی ''مد'' اور ''صاع'' تھے، ان کے علاوہ جو بھی معتبر مکاییل ہیں، وہ سب ان کے جز یا ان کا دوچند ہیں، ابو عبید نے کہا: رسول اللہ ﷺ، صحابہ کرام اور ان کے بعد تابعین سے منقول آثار میں آٹھ طرح کے مکاییل ملتے ہیں: صاع، مد، فرق، قسط، مدی، مختوم، قفیز اور مکوک، لیکن ان میں سے بیشتر مد اور صاع میں داخل ہیں [۱]۔

اگر فقہاء مد اور صاع کی مقدار پر متفق ہوجاتے تو دوسرے تمام کیلی مقادیر پر بھی متفق ہوجاتے، لیکن ان دونوں میں ان کا اختلاف ہے۔

اہم شرعی مکیال حروف تہجی کی ترتیب کے لحاظ سے حسب ذیل ہیں۔

الف- اردب:

۵- لغت میں ''اردب'' (دال کے فتح اور ضمہ کے ساتھ): ایک بڑا مصری پیمانہ، جس میں چوسٹھ ''من'' کی گنجائش ہوتی ہے، اور یہ چوبیس صاع کے برابر ہوتا ہے [۲]، اس کی جمع ارادب ہے۔

بعینہ اردب کے ساتھ شرعی احکام متعلق نہیں ہیں۔

(۱) الأموال رص ۵۱۴۔
(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، مغنی المحتاج ۱ / ۳۸۳، الإیضاح والتبیان رص ۷۳۔

ب- صاع:

۶- لغت میں صاع، صواع، صوع جس سے ناپا جائے، یہ مفرد ہے، اس کی جمع: أصوع، أصؤع أصواع، صوع، اور صیعان ہے [۱]۔

صاع فقہاء کی اصطلاح میں: ایک پیمانہ ہے جس سے خرید و فروخت میں ناپا جاتا ہے، اور اس کے ذریعہ بہت سے شرعی احکام مقرر کئے جاتے ہیں، ایک قول ہے: یہ پینے کا برتن ہے [۲]۔

فیومی نے کہا: یہ ایک پیمانہ ہے، مدینہ میں رسول اللہ ﷺ کا صاع چار مد کا تھا، جو رطل بغدادی سے پانچ رطل اور تہائی رطل ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا: صاع: آٹھ رطل کا ہے [۳]۔

صاع کی انواع:

۷- فقہاء کے یہاں مشہور صاع دو ہیں: اول: اہل مدینہ کا صاع، اس کو صاع حجازی کہتے ہیں، دوم: اہل عراق کا صاع، اس کو صاع حجاجی یا قفیز حجاجی یا صاع بغدادی کہتے ہیں، پہلا دوسرے سے چھوٹا ہے، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شرعی صاع، جس سے صاع سے متعلقہ شرعی احکام کا اندازہ لگایا جاتا ہے، وہ چھوٹا والا صاع ہے [۴]۔

شرعی صاع کی مقدار:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صاع چار مد کا ہے، البتہ مد میں فقہاء کا

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) روضۃ الطالبین ۲ / ۳۰۱، ۳۰۲، تبیین الحقائق ۱ / ۳۰۹۔
(۳) المصباح المنیر، قواعد الفقہ للبرکتی مادہ: ''صاع''۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۴۴۷، الشرح الکبیر فی ہامش حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۵۰۴، ۵۰۵، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۲ / ۲۴۹، المغنی ۳ / ۵۹، دیکھئے: الاموال رص ۵۱۸۔

اختلاف ہے، اہل عراق کا مذہب ہے کہ مد، دو رطل عراقی ہے اور اہل مدینہ کی رائے ہے کہ مد ایک رطل اور تہائی رطل عراقی ہے، اور اس بنیاد پر اہل مدینہ کے صاع میں رطل عراقی سے پانچ رطل اور تہائی رطل کی گنجائش ہوتی ہے، اور اہل عراق کے صاع میں رطل عراقی ہی سے آٹھ رطل کی گنجائش ہوتی ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شرعی صاع، مدینہ کا صاع ہے [1]، امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ عراق کا صاع ہی شرعی صاع ہے، اور اسی کو حجاجی کہا جاتا ہے [2]، حنفیہ میں امام ابو یوسف وامام محمد سے روایت مختلف ہے۔

ابوعبید نے کہا: یعقوب (ابو یوسف) ایک زمانہ تک اس سلسلہ میں اپنے اصحاب کی رائے کے قائل تھے، پھر اس سے رجوع کر کے اہل مدینہ کے قول کو اختیار کر لیا [3]۔

تفصیل اور صاع کے احکام کی وضاحت کے لئے دیکھئے: ''صاع'' (فقرہ/۷)۔

صاع سے وابستہ شرعی احکام:

۹- صاع سے بہت سے شرعی احکام وابستہ ہیں، مثلاً: صدقۂ فطر، رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑنے کا کفارہ، ظہار کا کفارہ، احرام کا فدیہ، کسی مباح عذر کی وجہ سے رمضان میں روزہ توڑنے کا کفارہ، روزہ کی قضاء میں تاخیر کا کفارہ، بیوی کا نفقہ اور وضوء یا غسل کے پانی کی مقدار۔

اس کی تفصیل ''الموسوعہ'' میں اپنی اپنی اصطلاحات کے تحت ہے۔

ج-عرق:

۱۰- عرق (عین وراء کے فتح کے ساتھ) کے لغوی معانی ہیں: کھجور کے پتوں کی بنی ہوئی چوٹی اور اس کو مکتل، زبیل یا زنبیل (ٹوکرا) کہتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ اس میں پندرہ صاع آ سکتا ہے [1]۔

عرق فقہاء کی اصطلاح میں: پندرہ صاع کی گنجائش والا پیمانہ ہے [2]۔

عرق سے متعلق شرعی احکام:

۱۱- فقہاء عرق کو کسی شرعی حکم میں معیار قرار نہیں دیتے، کبھی کبھی اس کا تذکرہ اس لحاظ سے کرتے ہیں کہ یہ صاع سے کئی گنا زیادہ ہوتا ہے، جیسا کہ گزرا۔

د-فرق:

۱۲- فرق (راء کے سکون یا فتحہ کے ساتھ اور یہی اصح ہے) کے لغوی معانی ہیں: مدینہ میں ایک پیمانہ جس میں تین صاع آ سکے یا سولہ رطل یا چار ارب آ سکے [3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں وہ چھ قسط یا تین صاع کا ہے [4]، امام احمد نے ابوداؤد کی روایت میں کہا: زہری نے کہا: فرق سولہ رطل کا ہے،

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۰۴، ۲/۴۴۷، القلیوبی ۳/۷۵، ۲/۲۴۹، المغنی ۳/۵۷، ۵۹، ۱/۲۲۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۷۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/۷۶، ۳/۲۶۰، ۲۶۱۔

(۳) الأموال ص ۵۱۹، بدائع الصنائع ۲/۷۳، صاع: جمہور فقہاء کے یہاں نئے باٹ کے لحاظ سے تقریباً ۲ء۷۵ لیٹر کا ہے، جو ۸ء۲۰۲۲ گرام کے برابر ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک لیٹر کے لحاظ سے صاع تقریباً ۳ء۳۶ لیٹر کا ہے جو ۳۰۵۲،۸ گرام کے برابر ہے، دیکھئے: الخراج والنظم المالیہ ص ۳۱۸، المقادیر الشرعیہ ص ۲۲۷۔

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۲) القلیوبی علی المحلی ۳/۷۵۔

(۳) القاموس المحیط۔

(۴) الأموال ص ۵۱۵۔

اور یہ حنابلہ کا مذہب ہے، ابن حامد نے کہا: فرق ساٹھ رطل کا ہے، کیونکہ روایت میں ہے کہ خلیل بن احمد نے کہا: فرق (راء کے سکون کے ساتھ) اہل عراق کے پیمانوں میں ایک بڑا پیمانہ ہے، ایک قول ہے کہ یہ ایک سو بیس رطل کا ہے[1]، ابوعبید نے کہا: میرے علم میں، لوگوں میں کوئی اختلاف نہیں کہ فرق، تین صاع کا ہے، احادیث سے اس کی وضاحت ہوتی ہے، پھر انہوں نے اس سلسلہ کی احادیث نقل کیں، مثلاً یہ روایت کہ رسول اللہ ﷺ نے احرام میں سر منڈانے پر کعب بن عجرہ سے فرمایا: "**صم ثلاثة أيام أو تصدق بفرق بين ستة أو انسک بما تيسر**"[2] (تین دن کے روزے رکھو، یا ایک "فرق" اناج چھ آدمیوں کے درمیان صدقہ کرو یا جو میسر ہو قربانی کرو)، پھر انہوں نے کہا: فرق تین صاع کا ہوتا ہے، اور صاع چار مد کا، اس طرح سے بارہ مد ہوگئے[3]۔

فرق سے متعلق شرعی احکام:

۱۳ - فرق سے وہی احکام متعلق ہیں جو صاع سے متعلق ہیں، اس لئے کہ وہ صاع سے کئی گنا زیادہ ہوتا ہے، البتہ فقہاء اس کا تذکرہ اکثر شہد کی زکاۃ میں کرتے ہیں، ابن قدامہ نے کہا: شہد کا نصاب، دس فرق ہے، یہ زہری کا قول ہے[4]، اس کی دلیل وہ حدیث ہے کہ کچھ لوگوں نے حضرت عمر سے دریافت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں یمن میں ایک وادی جاگیر کے طور پر دیا، جس میں شہد کی مکھیوں کے چھتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ لوگ ان کو چرا رہے ہیں؟ حضرت عمرؓ

(۱) المغنی ۲/ ۱۴۷، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۷۔

(۲) حدیث: "**أن رسول الله ﷺ قال: لكعب بن عجرة: صم ثلاثة أيام** ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۶) نے کی ہے۔

(۳) الأموال ص ۵۲۰، ۵۲۲۔

(۴) المغنی ۲/ ۱۴۷۔

نے فرمایا: "**إن أديتم صدقتها من كل عشر أفراق فرقا حميناها لكم**"[1] (اگر تم ہمیں اس کی زکاۃ (ہر دس فرق میں ایک فرق) دیا کرو تو ہم تمہارے لئے اس کی حفاظت کریں گے)۔

محمد بن حسنؒ سے مروی ہے کہ شہد کا نصاب پانچ فرق ہے، اور ایک فرق چھتیس رطل کا ہے، اس لئے کہ یہ انتہائی باٹ ہے جس سے اس کی مقدار بتائی جاتی ہے[2]۔

دیکھئے: "صاع" (فقرہ/ ۵) اور "زکاۃ" (فقرہ/ ۱۱۸)۔

ھ- قدح:

۱۴ - لغت میں قدح (دال کی حرکت کے ساتھ) ایسا برتن ہے جس سے دو آدمی سیر ہوجائیں، یا چھوٹے بڑے کا جامع نام ہے، یہ مفرد ہے، اس کی جمع "اقداح" ہے[3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں قدح: صاع کا جز ہے، شربینی نے کہا: صاع: دو قدح میں ایک مد کے دو ساتویں حصے سے کم ہے، اور ہر پندرہ مد سات قدح ہوتے ہیں[4]۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**کنت أغتسل أنا و النبي ﷺ فی إناء واحد، من قدح يقال له: الفرق**"[5] (میں اور رسول اللہ ﷺ (دونوں مل کر) ایک برتن یعنی قدح میں غسل

(۱) اثر: "**أن ناساً سألوا عمر** ......" کو ابن قدامہ نے المغنی (۲/ ۱۴۷) میں نقل کیا ہے اس کو جوزجانی کی طرف منسوب کیا ہے، اس کے ہم معنی اثر کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۴/ ۶۳) میں کی ہے۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۱۹۳۔

(۳) القاموس المحیط، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۳، ۴۰۵، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۶۔

(۵) حدیث عائشہ: "**کنت أغتسل أنا والنبي ﷺ** ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۶۳) اور مسلم (۱/ ۲۵۵) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

کرتے تھے، جس کو فرق کہتے ہیں)، ابوعبید نے کہا یہ آج تقریباً پانچ مدہے [(۱)]۔

قدح سے متعلق شرعی احکام:

۱۵- قدح سے وہی احکام متعلق ہیں جو صاع سے متعلق ہیں، اس لئے کہ قدح صاع کا جز ہے، بعض فقہاء اس کا تذکرہ اس کے نام کے ساتھ، بعض نصابوں کی تعیین میں کرتے ہیں، مثلاً شربینی نے کھیتی کے نصاب میں لکھا ہے: نصاب سبکی کے قول کے مطابق پانچ سو ساٹھ قدح، اور قمولی کے قول کے مطابق چھ سو ہے، قمولی کا قول راجح تر ہے، اگر چہ بعض متاخرین نے کہا کہ سبکی کا قول راجح تر ہے، اس لئے کہ صاع تقریباً دو قدح کا ہے [(۲)]۔

و- قربہ:

۱۶- لغت میں: قربہ لغت میں قاف کے کسرہ کے ساتھ: چمڑے کا برتن، جو ایک طرف سے سل دیا جاتا ہے، پانی اور دودھ وغیرہ رکھنے کے لئے اس کو استعمال کیا جاتا ہے [(۳)]۔

اصطلاح میں شربینی خطیب نے کہا: عام طور پر قربہ ایک سو رطل بغدادی سے زیادہ کا نہیں ہوتا، اور یہ اصح قول میں ایک سو اٹھائیس درہم، اور ایک درہم کا چار ساتواں حصہ کے برابر ہے [(۴)]۔

ز- قسط:

۱۷- قسط کے لغوی معانی میں: ایک پیمانہ جس میں آدھا صاع آ سکے۔

حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے: "كنت أغتسل أنا والنبي ﷺ من إناء واحد، من قدح يقال له: الفرق" [(۱)] (میں اور رسول اللہ ﷺ (دونوں مل کر) ایک برتن یعنی قدح میں غسل کرتے تھے، جس کو فرق کہتے ہیں)، ابوعبید نے کہا: فرق، چھ قسط کا ہے۔ پھر انہوں نے کہا: یہ اس لئے کہ ایک قسط، آدھے صاع کا ہے، اس کی تشریح اسی حدیث میں ہے جس میں فرق کا ذکر ہے، انہوں نے کہا: یہ چھ قسط کے برابر ہے [(۲)]۔

ح- قفیز:

۱۸- لغت میں قفیز: ایک پیمانہ ہے، یہ آٹھ مکوک کا ہوتا ہے، یہ مفرد ہے، اس کی جمع "اقفزة" اور "قفزان" ہے۔

اسی طرح اس کا اطلاق زمین کی اس مساحت پر ہوتا ہے جس کی مقدار ایک سو چوالیس ذراع (ہاتھ) یا جریب کے دسویں حصہ کے برابر ہو [(۳)]۔

اصطلاح میں: قلیوبی نے کہا: قفیز: ایسا ٹوکرا جس میں بارہ صاع غلہ آئے۔ پھر انہوں نے کہا: زمین میں قفیز: ایک قصبہ (تقریبا ساڑھے تین میٹر) کو دس قصبہ میں ضرب دینے سے جو ہموار زمین کا حصہ ہو، یہ جریب کا دسواں حصہ ہوگا [(۴)]۔

الکمال بن الہمام نے کہا: قفیز: آٹھ مکوک کا ہوتا ہے [(۵)]،

---

(۱) الأموال ص ۵۱۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۳۔
(۳) المعجم الوسیط۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۔

---

(۱) حدیث عائشہ: "كنت اغتسل أنا والنبي ﷺ في إناء واحد ......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۴ میں گذر چکی۔
(۲) الأموال ص ۵۱۵، ۵۱۶۔
(۳) القاموس المحیط، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔
(۴) القلیوبی علی المحلی ۳/ ۱۶۷، ۷۵۔
(۵) فتح القدیر ۵/ ۳۴۶۔

ابن عابدین نے کہا: قفیز ہاشمی: ایک صاع کا ہے، اور یہ وہی قفیز ہے جو حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے، جیسا کہ ''الہدایہ'' میں ہے، اور یہ آٹھ رطل، چار من کا ہوتا ہے، یہی رسول اللہ ﷺ کا صاع ہے، اور یہ حجاج سے منسوب ہوکر حجاجی صاع کہلاتا ہے، اس لئے کہ کھو جانے کے بعد حجاج نے اس کو برآمد کیا تھا (۱)۔

ماوردی نے کہا: قفیز: تین سو ساٹھ ذراع کسر کا ہوتا ہے، اور یہ جریب کا دسواں حصہ ہے (۲)۔

ابن مفلح نے کہا: قفیز کی مقدار رطل مکی سے آٹھ رطل ہے، قاضی نے اس کی صراحت کی ہے اور اسی کو اختیار کیا ہے، لہذا یہ عراقی رطل سے سولہ رطل ہوگا، ابوبکر نے کہا: ایک قول ہے کہ اس کی مقدار تیس رطل ہے، یہی ہاشمی قفیز ہے۔ ''المحرر'' میں مقدم یہ کیا ہے کہ قفیز آٹھ رطل کا ہے، یہی حضرت عمر کا صاع ہے، اس کو حجاج نے بدل دیا، انہوں نے اس کی صراحت کی ہے، اور یہ عراقی سے آٹھ رطل ہے اور اسی کو حجاجی قفیز کہتے ہیں (۳)۔

ط- قلہ:

۱۹- لغت میں: قلہ (قاف کے ضمہ کے ساتھ) اس کے معنی میں: بڑے گھڑے کی طرح عربوں کے یہاں ایک برتن ہے، جو مٹکے کے مشابہ ہوتا ہے، اس کی جمع قلال اور قلل ہے (۴)۔

فیروز آبادی نے کہا: قلہ (قاف پر ضمہ کے ساتھ) سر، کوہان، پہاڑ یا کسی چیز کا اوپری حصہ، بڑا مٹکا یا بڑا گھڑا، یا عام گھڑا یا مٹی کا، اور چھوٹا کوزہ (۱)۔

قلہ اصطلاح میں: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں حجم کی معین مقدار کا معیار ہے، بالاتفاق ان کا کہنا ہے کہ قلہ: جس میں دوسو پچاس رطل کی گنجائش ہو (۲)۔

قلیوبی نے قلہ کی تعیین، ذراع (ہاتھ) سے کی ہے، اور کہا: مساحت (یعنی دو قلے کی) پانچ سو پر (یعنی اس قول کی بنیاد پر کہ دو قلے پانچ سو رطل کے ہوتے ہیں): آدمی کے ہاتھ سے لمبائی، چوڑائی اور گہرائی میں ایک ذراع اور چوتھائی ہے، اور یہ تقریباً دو بالشت ہے، پھر کہا: گول چیز جیسے کنویں کے سرے میں ان دونوں کی مساحت چوڑائی میں ایک ذراع، اور لمبائی میں ڈھائی ذراع ہے، چوڑائی سے مراد: اس کے دونوں کناروں (جانب) کے درمیان طویل ترین خط ہے اور اس کی لمبائی سے مراد: اس کی گہرائی ہے (۳)۔

قلہ سے متعلق احکام:

۲۰- قلہ کا تذکرہ عام طور پر شرعی احکام میں صرف اس کثیر ٹھہرے، ہوئے پانی کی حد میں آتا ہے، جس میں نجاست پڑنے سے وہ نجس نہیں ہوتا، مگر یہ کہ اس کا کوئی وصف بدل جائے، شافعیہ وحنابلہ نے اس کی مقدار دو قلہ بتائی ہے (۴)۔

محلی نے کہا: پانی کا دو قلہ، نجس چیز سے ملنے سے نجس نہیں ہوتا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث"** (اگر پانی دو قلہ ہو جائے تو نجاست نہیں اٹھائے گا)، ایک

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۶۰، ۲۶۱۔
(۲) الاحکام السلطانیہ رص ۱۵۲۔
(۳) المبدع ۳/ ۳۸۱، کشاف القناع ۳/ ۹۷۔
(۴) المصباح المنیر۔

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۲، المحلی مع حاشیتی قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۳، ۲۴، المغنی ۱/ ۲۲، ۲۳۔
(۳) القلیوبی علی المحلی ۱/ ۲۴۔
(۴) المحلی مع القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۱۔

روایت میں ہے: "فإنه لا ينجس"[1] (ناپاک نہیں ہوگا)۔

خرقی نے کہا: اگر پانی دو قلہ ہو، جو پانچ مشک کے برابر ہوتا ہے، اور اس میں کوئی نجاست گر جائے، لیکن اس کا مزا رنگ اور بو نہ پائی جائے تو وہ پاک ہے[2]۔

حنفیہ نے کثیر کی حد یہ مقرر کی ہے کہ اس کو دیکھنے والا زیادہ سمجھے یا یہ کہ غالب گمان یہ ہو کہ نجاست اس کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک نہیں پہنچے گی، حصکفی نے کہا: ٹھہرے ہوئے پانی کے بارے میں اعتبار مبتلی بہ کے غالب گمان کا ہے، اگر اس کو غالب گمان نہ پہنچنے کا ہو، یعنی ایک طرف سے دوسری طرف تک نجاست نہیں پہنچے گی تو جائز ہے، ورنہ ناجائز[3]۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی حد یہ ہے کہ اس کی سطح کی مساحت دہ در دہ ہو[4]۔

ابن عابدین نے کہا: قلوں سے اس پانی کا وزن: پندرہ قلہ، اور ایک قلہ کے پندرھواں حصہ کا حصہ ہے[5]۔

ی-کرّ:

۲۱- لغت میں کرّ: کاف کے ضمہ کے ساتھ: ایک مشہور پیمانہ ہے، اس کی جمع "اکرار" ہے، فیومی نے کہا: یہ ساٹھ قفیز کا ہے[6]۔

(۱) حدیث: "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" کی روایت ترمذی (۱/۹۷) اور حاکم (۱/۱۳۳) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، دوسری روایت ابوداؤد (۱/۵۳) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان سے موافقت کی ہے۔

(۲) المغنی ۱/۲۲۔

(۳) الدر المختار مع رد المحتار ۱/۱۲۸۔

(۴) الدر المختار ۱/۱۲۸، ۱۲۹۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۳۲۔

(۶) المصباح المنیر۔

فقہاء کی اصطلاح میں: الکمال بن الہمام نے کہا: یہ ساٹھ یا چالیس قفیز کا ہے، اس میں اختلاف ہے[1]۔

"کرّ" سے متعلق شرعی احکام:

۲۲- "کرّ" سے کوئی شرعی حکم متعلق نہیں، بعض فقہاء نے اس کا استعمال بطور مثال کے، مثلی چیزوں اور ذمہ میں ثابت چیز کو فروخت کرنے میں کیا ہے، مرغینانی نے کہا: جو ایک کر گیہوں میں بیع سلم کرے، جب ادائیگی کا وقت آ جائے تو مسلم الیہ دوسرے سے ایک کرّ گیہوں خریدے، اور رب السلم کو اپنے اداحق میں اس پر قبضہ کرنے کا حکم دے تو یہ اس کا اداء حق نہیں ہوگا اور اگر رب السلم کو یوں حکم دے کہ پہلے مسلم الیہ اس کے واسطے قبضہ کر لے، پھر اس کو اپنے واسطے قبضہ میں لے لے، پھر رب السلم گیہوں کو مسلم الیہ کے لئے ناپے، پھر اس کو اپنے لئے ناپے تو جائز ہے[2]۔

ک-کیلجہ:

۲۳- لغت میں کیلجہ (کاف کے کسرہ اور لام کے فتحہ کے ساتھ) اہل عراق کا ایک مشہور پیمانہ ہے، جو ایک من اور ایک من کے سات آٹھویں حصہ کے برابر ہے، من دو رطل کا ہے، اس کی جمع "کیالج" اور "کیالجۃ" ہے[3]۔

کیلجہ کے ساتھ کوئی شرعی حکم متعلق نہیں۔

ل-مختوم:

۲۴- لغت میں: مختوم صاع ہے[4]۔

(۱) فتح القدیر ۵/۳۴۶۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۵/۳۴۶، ۳۴۷۔

(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۴) القاموس المحیط۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی صاع ہی ہے، اس لئے کہ ابوسعید خدریؓ کی مرفوع روایت ہے: "**ليس فيما دون خمسة أوسق زكاة**"[(۱)] (پانچ وسق سے کم میں زکاۃ نہیں ہے)، ایک وسق ساٹھ مختوم کا ہوتا ہے، یہاں مختوم سے مراد بعینہ صاع ہے، مختوم نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ امراء، والیان نے اس کے اوپر ڈھلی ہوئی مہر لگادی تھی، تاکہ اس میں کمی یا بیشی نہ کی جاسکے[(۲)]۔

مختوم کی مقدار اور اس کے متعلقہ شرعی احکام کی وضاحت کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صاع"۔

م-مد:

۲۵- لغت میں مد (میم کے ضمہ کے ساتھ) اس کے معنی ہیں: ایک پیمانہ، جو دو رطل کا یا ایک رطل وتہائی رطل کا یا اوسط درجہ کے آدمی کی دونوں ہتھیلیوں کو بھر کر ہاتھ پھیلانے کے بقدر ہے، اور اسی مفہوم کے پیش نظر اس کا نام "مد" پڑا، اس کی جمع "امداد" "مددة" (بروزن عنبہ) اور "مداد" ہے[(۳)]۔

مد فقہاء کی اصطلاح میں: ایک پیمانہ جو بالاتفاق چوتھائی صاع کا ہے۔

رطل سے اس کی تعیین میں فقہاء کا وہی اختلاف ہے جو رطل کے ذریعہ صاع کی تعیین میں ان کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ مد، عراقی سے ایک رطل اور تہائی ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ دو رطل عراقی ہے[(۴)]۔

---

(۱) حدیث: "**ليس فيما دون خمسة أوسق ذكاة**" کی روایت ابوداؤد (۲/۲۱۰، ۲۱۱) نے کی ہے، ابوداؤد نے لکھا ہے کہ ابوسعید سے روایت کرنے والے نے ان سے نہیں سنا۔

(۲) الأموال/ص ۵۱۷۔

(۳) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/۷۶، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/۵۰۴، ۵۰۵، مغنی

یہی شرعی مد ہے، اور اطلاق کے وقت لفظ سے یہی مراد ہوتا ہے اور یہاں ایک مد شامی ہے جو دو صاع کا ہوتا ہے، یعنی آٹھ مد شرعی کا، ابن عابدین نے کہا: شارح نے "الملتقی" پر اپنی شرح میں پیداوار کی زکاۃ کے بیان میں صراحت کی ہے کہ رطل شامی، چھ سو درہم کا ہے، اور مد شامی دو صاع کا[(۱)]۔

مد سے متعلق شرعی احکام:

۲۶- مد سے متعلق شرعی احکام میں اکثر وضو کے پانی کی مقدار، صدقۂ فطر کی مقدار، اور بعض فقہاء کے نزدیک زوجہ کے نفقہ کی مقدار ہے۔

رہا وضو تو رسول اللہ ﷺ سے بہت سی احادیث مروی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ایک مد پانی سے وضو کرتے تھے، مثلاً: حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے: "**كان رسول الله ﷺ يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع**"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ ایک مد سے وضو کرتے اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ پانی کا ایک مد ہی وضو کے لئے کافی اور افضل مقدار ہے[(۳)]، البتہ یہ اس کا معیار نہیں کہ اس کے خلاف کرنا ناجائز ہو، اس بنیاد پر اگر وضو کرنے والے نے اس سے کم پانی پر اکتفا کرے تو کافی ہوگا اور اگر اس پر اکتفاء نہ کرے تو اس پر اتنا پانی

= المحتاج ۳/۴۲۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/۷۰، ۲/۳۶، المغنی ۱/۲۲۲، الأموال/ص ۵۲۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۷۷۔

(۲) حدیث انس بن مالک: "**كان رسول الله ﷺ يتوضأ بالمد ......**" کی روایت مسلم (۱/۲۵۶) نے کی ہے۔

(۳) الأموال/ص ۵۱۴، مغنی المحتاج ۱/۴۷، ۷۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۷، المغنی ۱/۲۲۳، ۲۲۵۔

لازم ہوگا جو اس کے لئے کافی ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وضو)۔

صدقہ فطر کے بارے میں اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک صاع ان اصناف میں سے کسی بھی صنف میں ہے، جن میں صدقہ فطر ہے، سوائے گیہوں کے اور صاع بالا تفاق چار مد ہے۔

گیہوں، اور اس کے آٹے اور اس کے ستو کے بارے میں جمہور کا مذہب ہے کہ دوسری اصناف کی طرح اس میں بھی واجب صدقۂ فطر ایک صاع ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس میں واجب صدقۂ فطر، آدھا صاع یعنی دو مد ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح زکاۃ الفطر (فقرہ ۱۱) میں ہے۔

نفقہ کے بارے میں نووی نے کہا: مالدار شوہر پر اپنی بیوی کے لئے روزانہ دو مد ''طعام'' (غلہ) اور تنگ دست پر ایک مد، اور متوسط درجہ والے پر ڈیڑھ مد واجب ہوگا[2]، فقہاء کے یہاں اس میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح (نفقہ) میں دیکھیں۔

ن-مُدْی:

۲۷-مُدی لغت میں: میم کے ضمہ کے ساتھ، قُفْل کے وزن پر، شام ومصر کا ایک پیمانہ جس میں انیس صاع آسکتا ہے، اس کی جمع ''امداء'' ہے، یہ ''مُد'' سے الگ ہے[3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: ایک پیمانہ جو اسلام سے قبل شام ومصر میں استعمال ہوتا تھا، ابوعبید کا مذہب ہے کہ یہ چالیس رطل سے کچھ زائد ہے اور صاع کے بارے میں جمہور کی رائے کے مطابق یہ سات صاع

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۰۴، ۵۰۵، مغنی المحتاج ۱/۴۰۵، ۴۰۶، المغنی ۳/۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۴۲۶۔

(۳) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

اور آدھے صاع سے کچھ زیادہ ہوتا ہے، انہوں نے کہا: مجھ سے ابن بکیر نے بیان کیا...... کیا حضرت عمرؓ نے سونے والوں پر چار دینار جزیہ مقرر کیا، اور مسلمانوں کا وظیفہ گیہوں میں دو مد اور تین قسط تیل مقرر کیا...... اور چاندی والوں پر چالیس درہم مقرر کیا اور ہر آدمی کے لئے پندرہ صاع مقرر کیا، مجھے یاد نہیں کہ انہوں نے چربی کے بارے میں کیا بتایا...... پھر میں نے حضرت عمرؓ کی حدیث پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ یہ چالیس درہم، چار دینار کے برابر ہے، اسی طرح دو مد غلہ پندرہ صاع کے برابر ہے، اور اس کو ان دونوں کے مقابلہ میں رکھا، پھر میں نے مد اور صاع کو الگ الگ کیا اور ان کو یکجا کیا، پھر میں نے ان کا وزن سے اندازہ لگایا تو مجھے معلوم ہوا کہ دو مد، اسّی رطل سے کچھ زیادہ کا ہوتا ہے اور میں نے پندرہ صاع کو اسّی رطل پایا[1]۔

حضرت علی بن ابی طالبؓ کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے لوگوں کے لئے دو مد اور دو قسط وظیفہ جاری کیا، ابن اثیر نے کہا: یعنی دو مد اناج اور دو قسط تیل[2]۔

س-مکوک:

۲۸-مکوک لغت میں: پینے کا پیالہ، اور ایک پیمانہ جس میں ڈیڑھ صاع یا آدھے رطل سے آٹھ اوقیہ تک یا آدھا ویبہ (بائیس یا چوبیس مد کا ایک پیمانہ) یا تین کیلجہ آسکے، یہ لفظ مذکر ہے، اس کی جمع مکاکیک ہے[3]۔

مکوک حنفیہ اور مالکیہ کی اصطلاح میں ڈیڑھ صاع ہے، ابوعبید

(۱) الأموال رص ۵۱۹، ۵۲۰۔

(۲) النہایہ ۴/۳۱۰۔

(۳) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

نے کہا: یہ ڈھائی صاع کا ہے [1]۔

ملوک سے متعلق شرعی احکام:

۲۹-فقہاء ملوک کے ساتھ شرعی احکام براہ راست وابستہ نہیں کرتے، کبھی کبھی بعض فقہاء شرعی پیمانوں اور مقداروں کے ضمن میں اس کا تذکرہ کرتے ہیں، مثلاً ابوعبید نے زمینوں کی زکاۃ کے بارے میں کہا: اگر وہ اس ملوک سے ایک سوبیس ملوک گیہوں یا جو یا کھجور یا کشمش ہوتو اس میں زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ زکاۃ پانچ وسق میں واجب ہوتی ہے، اور ایک وسق ساٹھ صاع ہوتا ہے، جو مجموعی طور پر تین سوصاع ہوا، اور یہ ایک سوبیس ملوک کے برابر ہے [2]۔

ع-وسق:

۳۰- لغت میں وسق : واو کے فتحہ کے ساتھ: ایک اونٹ کا بوجھ ہے، اس کی جمع ''وسوق'' ہے، جیسے ''فلس'' کی جمع ''فلوس''، بعض حضرات نے اس میں ایک لغت واو کے کسرہ کی نقل کی ہے، اس کی جمع ''اوساق'' ہے، جیسے حمل کی جمع ''احمال'' ہے، ازہری نے کہا: وسق، صاع نبوی سے ساٹھ صاع کا ہے، اس کی جمع ''اوسق'' بھی آتی ہے [3]۔

وسق فقہاء کی اصطلاح میں : ایک پیمانہ ہے جو اونٹ کے بوجھ کے برابر ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ صاع نبوی سے ساٹھ صاع کا ہے، البتہ صاع کی مقدار میں فقہاء کے دو مذاہب ہیں، اور اسی کے نتیجہ میں وسق کی مقدار میں ان میں اختلاف ہے [4]۔

(۱) فتح القدیر ۵/۳۴۶، الأموال رص ۵۲۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۶۶۔
(۲) الأموال رص ۵۲۲۔
(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط، مختار الصحاح، المعجم الوسیط۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۹، بدائع الصنائع ۲/۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۴۷، القلیوبی وعمیرہ ۱/۲۴، مغنی المحتاج ۱/۳۸۳، المغنی ۲/۷۰۰، ۷۰۱، الخراج لیحییٰ بن آدم رص ۱۳۹، الأموال ص ۵۱۷۔

دیکھئے: ''صاع'' (فقرہ ر ۳)۔

وسق سے متعلق شرعی احکام:

۳۱- جمہور کا مذہب ہے کہ کھیتیوں میں زکاۃ کا نصاب پانچ وسق ہے، اس میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: کھیتیوں میں قلیل وکثیر سب میں زکاۃ واجب ہے، اور ان میں کوئی نصاب نہیں، ابن عابدین نے کہا: یہی صحیح ہے جیسا کہ ''التحفہ'' میں ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح: ''زکاۃ'' (فقرہ ر ۱۰۰)۔

ف-ویبہ:

۳۲-ویبہ لغت میں: ایک پیمانہ جس میں مدنبوی سے بائیس یا چوبیس مد یا تین کیلجہ آسکے [2]۔

بعض ہم عصروں نے مقدسی کے حوالہ سے ''احسن التقاسیم'' میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے: ویبہ ایک مصری پیمانہ ہے، جو پرانے زمانہ میں دس من کے برابر تھا، جیسا کہ سیوطی سے ''حسن المحاضرۃ'' میں ان کا یہ قول نقل کیا گیا: کہا گیا ہے کہ عمرو بن العاصؓ کی ولایت وگورنری میں خلیفہ عمر بن خطاب کا ویبہ چھ مد کا تھا [3]۔

دوم-میزانیں:

۳۳- شرعی احکام کی تعیین میں فقہاء جو اوزان استعمال کرتے ہیں، بہت ہیں، البتہ فقہاء کے یہاں اوزان کا اہم ترین معیار : درہم، دینار اور رطل ہے، دوسرے اوزان جن پر فقہاء نے بعض احکام میں اعتماد کیا ہے، ان میں اکثر درہم و دینار سے دو چند یا ان دونوں کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۹۔
(۲) القاموس المحیط۔
(۳) المکاییل فی صدر الإسلام للسامح عبدالرحمٰن رص ۴۲۔

اجزاء ہیں، جن کا بیان حسب ذیل ہے:

درہم و دینار پر گفتگو اصطلاحات: ''دراہم ودنانیر'' کے تحت آ چکی ہے۔

الف-استار:

۳۴- لغت میں: استار (کسرہ کے ساتھ) تعداد کے اندر چار، اور وزن میں: ساڑھے چار مثقال ہے [1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: استار (ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ) درہم کے لحاظ سے ساڑھے چھ، اور مثقال کے لحاظ سے ساڑھے چار ہے، یہی ''شرح دررالبحار'' میں ہے [2]۔

استار رطل کے لحاظ سے رطل مدنی کا تیسواں جز اور رطل عراقی کا بیسواں جز ہے [3]۔

ب-اوقیہ:

۳۵- اوقیہ (ہمزہ کے ضمہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ): افعولہ کے وزن پر (جیسے ''اعجوبۃ'' اور ''احدوثۃ'') مفرد ہے، جمع اواقی یاء مشددہ کے ساتھ ہے، اور تخفیف کے لئے یاء مخففہ کے ساتھ بھی ہے، لغت میں: وقیہ واو کے ضمہ کے ساتھ ہے، لوگوں کی زبان پر فتحہ کے ساتھ رائج ہے، یہ ایک لغت ہے جس کو بعض حضرات نے نقل کیا ہے، اس کی جمع ''وقایا'' ہے، جیسے عطیہ کی جمع ''عطایا'' ہے۔

اس کا وزن علماء لغت کے نزدیک: سات مثقال یا چالیس درہم ہے، دوسرے اقوال بھی ہیں [4]۔

(۱) القاموس المحیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۔

(۴) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر۔

فقہاء کے نزدیک اوقیہ، چالیس درہم کا ہے [1]۔

اوقیہ سے متعلق شرعی احکام:

۳۶- فقہاء اوقیہ کو کسی شرعی حکم کا معیار کم ہی لکھتے ہیں، البتہ بسا اوقات اس کا تذکرہ اس طور پر کرتے ہیں کہ یہ درہم یا مثقال یا رطل کی دو چند ہوتا ہے، حضرت عمرؓ سے مروی ہے: **"ما علمت رسول اللہ ﷺ نکح شیئا من نسائه، ولا أنکح شیئا من بناته علی أکثر من ثنتی عشرة أوقیة"** [2] (میرے علم میں نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بارہ اوقیہ سے زیادہ پر اپنی کسی بیوی سے شادی کی یا اپنی کسی بیٹی کی شادی کرائی)۔ اور حضرت ابوسلمہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: **"سألت عائشة زوج النبي ﷺ کم کان صداق رسول اللہ ﷺ فقالت: کان صداقه لأزواجه ثنتی عشرة أوقیة ونشاً، قالت: أتدري ما النش، قال: قلت لا، قالت: نصف أوقیة"** [3] (میں نے ام المومنین حضرت عائشہ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کا مہر کیا تھا؟ تو انہوں نے کہا: آپ ﷺ کی ازواج کے لئے آپ کا مہر بارہ اوقیہ اور ایک ''نش''۔ حضرت عائشہ نے پوچھا: جانتے ہو ''نش'' کیا ہے؟ ابوسلمہ نے کہا: میں نے عرض کیا: نہیں تو انہوں نے فرمایا: نصف اوقیہ)، ابومنصور نے کہا: پانچ اوقیہ، دوسو درہم ہیں، ابوالحسن اور ابوعبید نے کہا: مالداری: ایک اوقیہ کا مالک ہونا ہے اور یہ چالیس درہم

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۲، فتح القدیر ۱/ ۵۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۹، المغنی ۶/ ۶۸۲، کشاف القناع ۱/ ۱۵۵۔

(۲) حدیث عمر: "ما علمت رسول اللہ ﷺ نکح شیئا ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۱۴) نے کی ہے، ترمذی نے کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث أبی سلمہ: "قال: سألت عائشة عن صداق رسول اللہ ﷺ ......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۴۲) نے کی ہے۔

ہے [۱]، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ نے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من سأل و له قيمة أوقية فقد ألحف" [۲] (جو ایک اوقیہ قیمت کی چیز رہتے ہوئے سوال کرے، وہ اصرار کرنے والا ہوگا)۔

ج- حبہ:

۳۷- لغت میں حبہ "حب" کا واحد ہے، یہ گیہوں وغیرہ جو بالی اور غلاف میں ہوتے ہیں کا اسم جنس ہے، جمع "حبوب"، "حبات"، اور "حباب" ہے، یہ درہم کا اڑتالیسواں جز ہے [۳]۔

فقہاء لفظ "حبۃ" کو اضافت کے بغیر کم ہی استعمال کرتے ہیں، عام طور پر وہ اس کو جو کی طرف مضاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں: حبة الشعير (جو کا دانا) اور بعض شرعی مقداروں جیسے درہم اور قیراط کے لئے اس کو معیار قرار دیتے ہیں، اور اگر اس کو مطلق بولتے ہیں تو عام طور پر اس سے جو کا دانا مراد ہوتا ہے، ابن عابدین نے کہا: امام سروجی نے "الغایۃ" میں صراحت کی ہے: مصر کا درہم چونسٹھ حبہ ہے، اور یہ زکاۃ کے درہم سے بڑا ہے، اس سے نصاب ایک سو اسی درہم اور دو حبہ ہوگا، لیکن صاحب فتح القدیر نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ اس سے چھوٹا ہے، بڑا نہیں، اس لئے کہ زکاۃ کا درہم ستر جو کے برابر ہے، اور مصر کا درہم چونسٹھ جو سے زیادہ کا نہیں ہوتا [۴]۔

فقہاء بسا اوقات حبہ کو گیہوں یا خرنوب (ایک جنگلی پودا) کی طرف مضاف کرتے ہیں، اور کہتے ہیں: ایک گیہوں یا خرنوب، ابن عابدین نے کہا: ایک خرنوب چار جو یا چار گیہوں کا ہوتا ہے، اس لئے کہ ہم نے اوسط درجہ کے جو کا اوسط درجہ کے گیہوں کے ساتھ موازنہ کیا تو دونوں کو برابر پایا۔

حبۃ الشعیر جب مطلق بولا جائے تو اس سے وہ حبۃ الشعیر مراد ہوتا ہے جس کے دونوں کناروں کے باریک حصوں کو کاٹنے کے بعد اس کا چھلکا نہ اتارا گیا ہو یہ درہم اور مثقال کے لئے معیار ہے، لیکن اس کے ذریعہ درہم اور مثقال کا معیار مقرر کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مثقال بہتّر حبہ کا ہوتا ہے، اور درہم پچاس حبہ اور پانچواں حبہ کا ہوتا ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مثقال سو حبہ جو کا، اور درہم ستر حبہ کا ہوتا ہے [۱]۔

حبہ سے متعلق شرعی احکام:

۳۸- فقہاء حبہ کو درہم، دینار اور قیراط کا معیار قرار دیتے ہیں [۲]۔

د- رطل:

۳۹- لغت میں رطل: راء کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ، البتہ کسرہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہے: ایک معیار ہے جس سے وزن کیا جاتا ہے، یہ ایک پیمانہ بھی ہے، رطل بغدادی کا وزن بارہ اوقیہ ہے۔

مثقال سے اس کے وزن میں اختلاف رہا ہے، فیروزآبادی کی صراحت کا تقاضا ہے کہ یہ (۴۸۰) درہم کا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا:

---

(۱) لسان العرب، المغنی ۲/ ۶۶۲۔

(۲) حدیث: "من سأل وله قيمة أوقية فقد ألحف" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۷۹) نے کی ہے۔

(۳) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۹، ۲/ ۱۲، کشاف القناع ۲/ ۲۲۹، نئے اوزان سے حبہ کا وزن تقریباً (۰۵۸۹ء۰) گرام ہے، دیکھئے: المقادیر الشرعیہ ص ۱۴۶۔

(۲) سابقہ حوالے۔

رطل بارہ اوقیہ کا ہے، اور اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہے[1]۔ فیومی کا مذہب ہے کہ یہ ایک سو اٹھائیس درہم اور ایک درہم کے چار ساتویں حصہ کے برابر ہے[2]، حالانکہ ان دونوں حضرات کا اتفاق ہے کہ رطل کا وزن بارہ اوقیہ ہے۔

رطل فقہاء کی اصطلاح میں دو طرح کا ہے: رطل دمشقی اور رطل بغدادی اور اس کو عراقی بھی کہا جاتا ہے، دوسرا ہی فقہاء کے یہاں مقصود ہے، اور اس کے ذریعہ فقہاء کے یہاں شرعی احکام کی تعیین ہوتی ہے۔ رطل بغدادی حنفیہ کے نزدیک ایک سو تیس درہم کا ہے، اس کو ابن عابدین اور الکمال بن الہمام نے نقل کیا ہے[3]۔ ابن عابدین نے ایک دوسری جگہ نقل کیا ہے کہ رطل اس سے کم کا ہے، انہوں نے کہا: ایک رطل ایک سو اٹھائیس درہم، اور ایک درہم کے چار ساتویں حصہ کا ہے[4]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ رطل (اور اطلاق کے وقت یہی بغدادی مراد ہوتا ہے): ایک رطل ایک سو اٹھائیس درہم کا ہے[5]۔

بنانی نے کہا: رطل: ایک سو اٹھائیس درہم مکی کا ہے اور یہ ہمارے وقت میں ''فاس'' میں، چھوٹے وزن سے بارہ اوقیہ اور چوتھائی اوقیہ کا ہے[6]۔

شافعیہ کے نزدیک محلی نے کہا: رطل بغدادی ایک سو تیس درہم کا ہے، اسی کو رافعی نے قطعی قرار دیا ہے، نووی نے کہا: اصح یہ ہے کہ رطل بغدادی ایک سو اٹھائیس درہم اور ایک درہم کے چار ساتویں حصہ کا ہے، ایک قول ساتویں حصہ کے بغیر ہے، ایک اور قول تیس کا ہے، واللہ اعلم[1]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ رطل عراقی: ایک سو اٹھائیس درہم اور ایک درہم کے چار ساتویں حصہ کا ہے البتہ ابن قدامہ نے یہ لکھنے کے بعد صراحت کی ہے کہ یہ پرانے زمانہ میں تھا، پھر انہوں نے اس میں ایک مثقال کا اضافہ کر کے اکانوے مثقال کر دیا ہے، اور اس سے ایک سو تیس درہم پورے کر دیئے، اور اس اضافہ سے ان کا مقصد درہم کے کسر کو ختم کرنا ہے، عمل پہلے قول پر ہے[2]۔

رہا رطل دمشقی تو یہ بغداد یا عراق کے رطل سے بڑا ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ رطل دمشقی چھ سو درہم کا ہے، لیکن فقہاء کے یہاں اس کے ذریعہ رطل بغدادی کے تابع ہو کر ہی کسی چیز کی مقدار بیان کی جاتی ہے[3]۔

رطل سے متعلق شرعی احکام:

۴۰- فقہاء صاع کی تعیین میں رطل بغدادی پر اعتماد کرتے ہیں، رطل کے ذریعہ صاع کی تعیین میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں:

جمہور کا مذہب ہے کہ صاع پانچ رطل اور تہائی کا ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ صاع آٹھ رطل کا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صاع'' (فقرہ ر ۷) میں ہے۔

پھر فقہاء رطل کے ساتھ وہی شرعی احکام وابستہ کرتے ہیں جو

---

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) فتح القدیر ۲ر ۴۱، ابن عابدین ۲ر ۷۶۔
(۴) ابن عابدین ار ۱۳۲۔
(۵) الزرقانی ۲ر ۱۳۱ وحاشیۃ البنانی والشرح الکبیر ار ۴۴۷۔
(۶) الزرقانی ۲ر ۱۳۱۔

---

(۱) المحلی علی المنہاج ۲ر ۱۶، ۱۷۔
(۲) المغنی ار ۲۲۳۔
(۳) ابن عابدین ۲ر ۷۷، المحلی علی المنہاج ۲ر ۱۶، ۱۷، المغنی ۳ر ۵۹، مغنی المحتاج ار ۳۸۲۔
نئے اوزان سے رطل بغدادی (۳۸۱ء۶) گرام ہے، دیکھئے: المقادیر الشرعیہ رص ۲۲۷۔

صاع کے ساتھ وابستہ ہیں، جیسے صدقۂ فطر کی مقدار، نصاب زکاۃ اور وضو کے پانی کی مقدار وغیرہ، دیکھئے: ''صاع'' (فقرہ ۸، ۹)۔

ھ-طسوج:

۴۱-لغت میں طسوج: بروزن سفود: گوشہ، چوتھائی دانق، یہ لفظ عربی میں لایا گیا ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں: الکمال بن الہمام نے کہا: ابوعبید نے ''کتاب الأموال'' میں کہا: مثقال ہر دور میں معین رہا ہے، اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوئی، دانق چار طسوج کا ہے، اور طسوج دو حبہ کا اور ایک حبہ دو جو کا ہے (۲)۔

و-قفلہ:

۴۲-قفلہ کے لغوی معانی میں: کامل درہم ہے (۳)۔

فقہاء کی اصطلاح میں: مکہ، مدینہ اور سرزمین حجاز میں متعارف درہم کا ایک نام ہے، یہ بعض فقہاء کی نظر میں درہم شرعی سے چھوٹا ہوتا ہے اور بعض فقہاء کی نظر میں اس سے بڑا، ابن عابدین نے کہا: بعض حاشیہ نگاروں نے کہا کہ اس وقت مکہ، مدینہ اور سرزمین حجاز میں معروف درہم ہی کا نام قفلہ (بروزن ''تمرۃ'') ہے، یہ سولہ خرنوب کا ہے، اور ایک خرنوب چار جو کا......، یہ شرعی درہم سے چھ جو کم ہوتا ہے، ابن عابدین نے یہ بھی کہا:......اس کا تقاضا ہے کہ متعارف درہم، شرعی درہم سے بڑا ہے، اس کی صراحت امام سروجی نے ''الغایۃ'' میں کی ہے (۴)۔

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) فتح القدیر ۱/ ۵۲۲۔
(۳) القاموس المحیط۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۔

ز-قمحہ:

۴۳-لغت میں قمحہ: یعنی گیہوں کا دانہ ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد: اس کا وزن ہے، یہ اپنے سے بڑے اوزان جیسے درہم و دینار کا معیار ہے، اس کا وزن جو کے ایک دانہ کے وزن کے برابر ہے، ابن عابدین نے کہا: اس لئے کہ ہم نے اوسط درجہ کے جو کا اوسط درجہ کے گیہوں کے ساتھ موازنہ کیا تو دونوں کو برابر پایا، پھر انہوں نے کہا: اور یہ چوتھائی قیراط ہے (۲)۔

ح-قنطار:

۴۴-لغت میں: قنطار بروزن ''فنعال'': ایک معیار ہے، بعض حضرات نے کہا: عربوں کے یہاں اس کا کوئی وزن نہیں، بلکہ یہ چار ہزار دینار ہے، ایک قول ہے: یہ سومن، سو رطل، سو مثقال اور سو درہم ہے، ایک قول ہے: تہہ بہ تہہ بہت زیادہ مال، ایک قول ہے: چالیس اوقیہ سونا یا بارہ سو دینار، اس کے علاوہ دوسرے اقوال بھی ہیں (۳)۔

فقہاء کی اصطلاح میں: قرطبی نے کہا: یہ کتنا ہے، اس کی صحیح حد مقرر کرنے میں علماء کے چند مختلف اقوال ہیں، ابی بن کعب نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **''القنطار ألف أوقية و مئتا أوقية''** (۴) (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قنطار: ایک ہزار دوسو اوقیہ ہے) اس کے قائل معاذ بن جبل اور عبد اللہ بن عمرؓ ہیں، ابن عطیہ نے کہا: یہی سب سے صحیح قول ہے، لیکن اس لحاظ سے اوقیہ

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۔
(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط، مختار الصحاح۔
(۴) حدیث: ''القنطار ألف أوقية ومئتا أوقية'' کی روایت طبری نے اپنی تفسیر (۶/ ۲۴۵ طبع المعارف) میں کی ہے، ابن کثیر نے کہا: منکر حدیث ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ ابی بن کعب پر موقوف ہے۔

کی مقدار میں شہروں میں اختلاف کے مطابق قنطار الگ الگ ہوگا[1]۔

قنطار سے متعلق شرعی احکام:

۴۵- بسا اوقات فقہاء قنطار کا تذکرہ زیادتی بیان کرنے کے لئے کرتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں اس کا ذکر فرمایا ہے: ''وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا''[2] (اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ (دوسری) بیوی بدلنا چاہو اور تم اس بیوی کو (مال کا) انبار دے چکے ہو تو تم اس میں سے کچھ بھی واپس مت لو)۔

ط- قیراط:

۴۶- لغت میں قیراط اور قراط (کسرہ کے ساتھ): ایک چھوٹی مقدار، مختلف شہروں میں اس کا وزن الگ الگ ہے، چنانچہ مکہ میں ایک دینار کا چوبیسواں حصہ اور عراق میں ایک دینار کا بیسواں حصہ ہے، بعض حساب داں حضرات کا کہنا ہے: قیراط یونانی زبان میں: خرنوب کا دانہ ہے، یہ آدھے دانق کا ہوتا ہے، ان کے یہاں درہم بارہ حبہ کا ہوتا ہے، حساب داں حضرات چیزوں کو چوبیس قیراط میں تقسیم کرتے ہیں، اس لئے کہ یہی اولین عدد ہے جس میں کسر کے بغیر صحیح آٹھواں، چوتھائی، آدھا اور تہائی ہے[3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں لغت ہی کی طرح: وزن کی معمولی مقدار ہے، اس مقدار میں فقہاء کا تھوڑا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ قیراط درہم کا چودھواں حصہ یا دینار کا بیسواں

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۴/ ۳۰، ۳۱۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۰۔

(۳) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

حصہ ہے، اور یہ دونوں برابر ہیں، اور جو یا گیہوں کے پانچ دانوں کا وزن ہے، ابن عابدین نے کہا: دینار بیس قیراط کا، اور درہم چودہ قیراط کا ہے اور قیراط، پانچ جو کا[1]۔

قیراط مالکیہ کے نزدیک، حنفیہ کے یہاں کے قیراط سے کم ہے، حطاب نے کہا: لہذا درہم شرعی کا وزن چودہ قیراط ہے، تین چوتھائی قیراط، اور دسواں ہے، اور یہ پندرہ قیراط میں ایک قیراط کے پانچویں حصہ کے تین چوتھائی حصہ کے برابر کم ہے[2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ قیراط، تین حبہ جو اور درہم سولہ قیراط، اور ایک قیراط کے چار پانچواں حصہ ہے، ایک قول ہے: چودہ قیراط ہے، اور درہم پچاس حبہ اور ایک حبہ جو کا دو پانچواں حصہ ہے[3]۔

قیراط سے متعلق شرعی احکام:

۴۷- فقہاء قیراط کے ساتھ شرعی احکام وابستہ نہیں کرتے، البتہ بسا اوقات اس کو بعض شرعی مقداروں مثلاً درہم و دینار کا معیار و پیمانہ قرار دیتے ہیں، جیسا کہ گذرا۔

ی- مثقال:

۴۸- لغت میں مثقال الشئ: ہم مثل وزن، یہ مفرد ہے، اس کی جمع ''مثاقیل'' ہے، مثقال: ایک درہم اور ایک درہم کا تین ساتواں حصہ ہے، اور ہر سات مثقال، دس درہم ہے[4]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: مثقال: سونے کے دینار کا وزن ہے، الکمال بن الہمام نے کہا: بہ ظاہر مثقال: اس مقدار کا نام ہے، جس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹، دیکھئے: فتح القدیر ۱/ ۵۲۲، ۵۲۴۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۲۹۱۔

(۳) تحفۃ المحتاج وحواشیہا ۳/ ۲۶۴۔

(۴) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

کا اس کے ذریعہ اندازہ کیا گیا ہے، اور دینار: سونے کی قید کے ساتھ اس کے ذریعہ اندازہ کی گئی چیز کا نام ہے [۱]۔ ابن عابدین نے فتح القدیر کی یہ عبارت نقل کرنے کے بعد کہا: اس کا حاصل یہ ہے کہ دینار: ڈھلے ہوئے سونے کے اس ٹکڑے کا نام ہے، جس کی مقدار ایک مثقال ہو، لہذا وزن کی حیثیت سے ان دونوں میں یکسانیت ہے [۲]، اور اس پر تمام ائمہ کا اتفاق بھی ہے [۳]۔

تفصیل اصطلاح ''دنانیر'' (فقرہ / ۷، ۸) میں ہے۔

ک- من:

۴۹- لغت میں: من اسی طرح منا: ایک ناپ ہے جس سے گھی وغیرہ ناپا جاتا ہے، ایک قول ہے: دو رطل کے بقدر ایک وزن ہے، یہ مفرد ہے، اس کی جمع ''امنان'' ہے اور ''منا'' کی جمع ''امناء'' ہے [۴]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: حنفیہ نے کہا: من: دو رطل بغدادی ہے، ابن عابدین نے کہا: مد اور من برابر ہیں، دونوں چوتھائی صاع، دو رطل عراقی ہیں [۵]۔

شافعیہ نے من کی دو قسمیں کی ہیں: چھوٹا من، اور بڑا من۔ چھوٹا من: دو رطل بغدادی ہے، اور بڑا من: چھ سو درہم ہے [۶]۔

من سے متعلق شرعی احکام:

۵۰- فقہاء من کے ساتھ شرعی احکام براہ راست وابستہ نہیں کرتے، البتہ اس کا تذکرہ بعض دوسری شرعی مقداروں جیسے وسق اور رطل کا معیار کے طور پر کرتے ہیں۔

ل- نش:

۵۱- لغت میں نش: بیس درہم ہے۔ یہ اوقیہ وغیرہ کا آدھا ہے، ابن اعرابی نے کہا: **نش الدرهم و الرغيف**: یعنی آدھا درہم اور آدھی روٹی [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ابو سلمہؓ نے کہا: میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا رسول اللہ ﷺ کا مہر کتنا تھا؟ انہوں نے کہا: ''**كان صداقه لأزواجه اثنتي عشرة أوقية ونشاً، قالت: أتدري ما النش؟ قلت: لا، قالت: نصف أوقية، فتلك خمسمائة درهم**'' [۲] (رسول اللہ ﷺ کی بیویوں کا مہر بارہ اوقیہ اور نش تھا، اور انہوں نے پوچھا کہ جانتے ہو کہ نش کیا ہے؟ میں نے کہا: نہیں، تو انہوں نے کہا: آدھا اوقیہ اور یہ پانچ سو درہم ہوئے)۔

م- نواۃ (گٹھلی):

۵۲- لغت میں: نواۃ مفرد ہے، اس کی جمع ''نوی'' ہے، نواۃ: کھجور کی گٹھلی، عدد میں نواۃ: بیس یا دس ہے، اور سونے کا ایک اوقیہ یا چار دینار یا پانچ درہم کے وزن کے برابر، اس کے علاوہ بھی اقوال ہیں [۳]۔

فقہاء کی اصطلاح میں نواۃ کی تحدید میں اختلاف ہے [۴]، اس کا

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۵۲۲۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۱، العدوی علی رسالۃ ابن ابی زید ۱/ ۲۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۳، المغنی ۱/ ۲۲۳، ۳/ ۳۔
(۴) المصباح المنیر، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۵) ابن عابدین ۲/ ۶۷۔
(۶) المحلی علی حاشیہ قلیوبی ۲/ ۱۷۔

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، مختار الصحاح۔
(۲) حدیث أبی سلمہ: ''سألت عائشة: كم كان صداق رسول الله ﷺ؟'' کی تخریج فقرہ نمبر ۳۶ میں گذر چکی۔
(۳) القاموس المحیط، المصباح المنیر، مختار الصحاح، لسان العرب۔
(۴) نیل الاوطار ۶/ ۱۶۶۔

سبب حضرت انسؓ کی حدیث میں وارد لفظ ''نواۃ'' کی تشریح میں اختلاف ہے، اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ پر زردی کا اثر دیکھا تو پوچھا:"ما هذا؟ قال: إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب ، قال : بارک الله لک، أولم ولو بشاة"[1] (یہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: میں نے ایک گٹھلی کے برابر سونے پر ایک عورت سے شادی کر لی، آپ علیہ السلام نے فرمایا: اللہ تمہیں برکت دے، ولیمہ کرو، اگر چہ ایک بکری ہی سے ہو)۔

سوم-لمبائی اور مساحتیں:

فقہاء نے لمبائی اور مساحت کا اندازہ لگانے کے لئے چند معیاروں پر اعتماد کیا ہے، جن میں اہم ترین حرف تہجی کی ترتیب سے حسب ذیل ہیں:

الف-اصبع (انگلی):

۵۳-لغت میں اصبع مؤنث ہے، اس میں تذکیر جائز ہے، لیکن تانیث زیادہ مشہور ہے، اس میں دس لغات ہیں، باء پر تینوں حرکتوں کے ساتھ، ہمزہ پر تینوں حرکتوں کے ساتھ، دسویں لغت : اصبوع (بروزن عصفور) ہے، ان میں مشہور لغت : باء کے فتح اور ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے، اور یہ ''اصابع''، واصابیع'' کا واحد ہے[2]۔

اصبع فقہاء کی اصطلاح میں : لمبائی ناپنے کا ایک آلہ، جو اوسط درجہ کے چھ جو کی چوڑائی کے برابر ہے، جب کہ ایک جو کا پیٹ دوسرے کی پشت سے لگا ہوا ہو، اور جو، خچر کے چھ بال کے برابر ہے۔

(۱) حدیث أنس:"أن النبي علیہ السلام رأى على عبدالرحمن بن عوف أثر صفرة" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۲۲۱) نے کی ہے۔

(۲) المصباح المنیر ،القاموس المحیط۔

ابن عابدین نے کہا: یہ (یعنی اصبع) چھ جو کے برابر ہے، جب کہ ایک جو کی پشت دوسرے کے پیٹ سے لگی ہو، اور یہ (یعنی جو) خچر کے چھ بال کے برابر ہے[1]۔

اصبع سے متعلق شرعی احکام:

۵۴-فقہاء اصبع کی مساحت کے ساتھ کوئی شرعی حکم وابستہ نہیں کرتے، البتہ اس کو دوسری شرعی مقداروں جیسے ''قبضہ'' (مٹھی) اور ''ذراع'' کے لئے معیار قرار دیتے ہیں۔

ب-باع (دو ہاتھ):

۵۵-لغت میں: باع دونوں ہاتھوں کے پھیلانے کی مقدار جیسے بوع ہے اور اس میں ضمہ بھی آتا ہے، اس کی جمع ابواع ہے۔

ابو حاتم نے کہا: یہ مذکر ہے، کہا جاتا ہے: هذا باع اور یہ دونوں ہتھیلیوں کو دائیں بائیں پھیلانے کے بعد دونوں کے درمیان کی دوری ہے[2]۔

باع فقہاء کی اصطلاح میں: مختلف فیہ ہے، حنفیہ نے کہا: یہ چار ذراع ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ باع دو ذراع ہے[3]۔

باع سے متعلق شرعی احکام:

۵۶-فقہاء باع کے ساتھ شرعی احکام وابستہ نہیں کرتے، البتہ اس کا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۵۵، ۱۵۶، اسی طرح کی بات مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۶ میں ہے، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۳۴۔
نئے معیاروں سے اصبع (انگل) تقریباً (۱ء۹۲۵) سینٹی میٹر کا ہے، دیکھئے: الخراج والنظم المالیہ ص ۲۸۷، ۲۸۹۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۵۵، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۳۴۔

تذکرہ ہاتھ کے دو چند ہونے میں اور میل وفرسخ کے اجزاء میں کرتے ہیں۔

ج- برید:

۵۷- برید کے لغوی معانی میں: دوری کی ایک مقدار، جو بارہ میل ہے[1]، اس کی جمع "برد" ہے۔

برید فقہاء کی اصطلاح میں: چار فرسخ ہے اور مالکیہ کے یہاں ایک مرجوح قول میں: دو فرسخ ہے[2]۔

برید سے متعلق شرعی احکام:

۵۸- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ شرعی سفر جس سے رخصت کا ثبوت ہوتا ہے دوری سے وابستہ ہے، اور ان کے نزدیک سفر کی یہ دوری، چار برید ہے[3]۔

د- جریب:

۵۹- لغت میں: جریب فیومی نے کہا: جریب وادی کے معنی میں ہے، پھر یہ لفظ زمین کے ممتاز و الگ تھلگ ٹکڑے کے لئے مستعار لے لیا گیا، اور کہا گیا: اس میں جریب ہے، اس کی جمع "اجربہ" اور "جربان" ضمہ کے ساتھ ہے۔ الگ الگ ممالک کے لوگوں کے عرف واصطلاح کے لحاظ سے اس کی مقدار مختلف ہے، جیسے رطل، کیل اور ذراع کی مقدار میں اختلاف ہے۔

پھر انہوں نے کہا: سموال کی کتاب "المساحة" میں ہے: جریب: دس ہزار ذراع ہے، اور غلہ میں جریب: چار قفیز ہے، یہ ازہری نے کہا ہے[1]۔

جریب فقہاء کی اصطلاح میں: مساحت کی ایک مقدار، اور بالعموم فقہاء کا مذہب ہے کہ اس کی مساحت تین ہزار چھ سو ہاتھ ہے۔

البتہ حنفیہ نے کہا: جریب ذراع کسری سے ساٹھ در ساٹھ ذراع ہے، اور ذراع کسری: سات قبضہ کا ہوتا ہے اور ایک قبضہ چار انگل ہے، حصکفی نے کہا: ایک قول ہے: ہر شہر میں ذراع میں اعتبار وہاں کے لوگوں کے عرف کا ہے[2]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ جریب، ذراع ہاشمی سے ساٹھ در ساٹھ ذراع کا ہے اور یہ ہاتھ کے ذراع سے ایک ذراع اور تہائی ہے، اور ذراع ہاشمی چھ قبضہ کا ہے، اور ایک قبضہ چار انگل ہے[3]۔

قلیوبی نے کہا: جریب: تین ہزار چھ سو ذراع ہے، اور شاید یہ فقہاء کی اصطلاح میں ہے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ قصبہ صرف چھ ذراع ہے[4]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ جریب، دہ در دہ قصبہ ہے، اور قصبہ ذراع عمرؓ سے چھ ذراع ہے اور یہ ذراع، ذراع ہاشمی کے نام سے مشہور ہے، اور یہ اوسط درجہ کا ذراع ہے، یعنی اوسط لمبائی والے شخص کے ہاتھ سے، قبضہ اور کھڑے انگوٹھے سے ہے، لہذا جریب تین ہزار اور چھ سو ذراع مکسر ہے[5]۔

جریب سے متعلق شرعی احکام:

۶۰- فقہاء نے زمین کی جریب کے ساتھ اس پر عائد خراج کی مقدار

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۵۵، الدسوقی ۱/ ۳۵۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۶، المغنی ۲/ ۲۵۵، ۲۵۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۶، المغنی ۲/ ۲۵۵۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۶۰، دیکھئے: تبیین الحقائق ۳/ ۲۸۳۔

(۳) المنتقی للباجی ۳/ ۲۲۰۔

(۴) القلیوبی علی المحلی ۴/ ۲۲۴۔

(۵) کشاف القناع ۳/ ۹۷، ۹۸۔

کو وابستہ کیا ہے، چنانچہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ ایک جریب زمین میں جو کاشت کے قابل ہو ہر سال اس کی کاشت میں سے ایک قفیز اور ایک درہم ہے اور ایک جریب رطبہ (۱) میں پانچ درہم، اور انگور اور کھجور کے متصل جریب میں دس درہم ہیں۔ ان کے علاوہ دوسری کاشتوں پر حسب طاقت مقرر کیا جائے گا کہ وہ آدھی پیداوار سے زیادہ نہ ہو (۲)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ایک جریب گیہوں میں اڑتالیس درہم، ایک جریب جو میں چوبیس درہم اور ایک جریب کھجور میں چھ درہم ہے (۳)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ زمین پر عائد خراج سالانہ وہ ہے جو عثمان بن حنیف نے مقرر کیا تھا، یعنی ایک جریب جو پر دو درہم، ایک جریب گیہوں پر چار درہم، ایک جریب درخت اور گنے پر چھ درہم، ایک جریب کھجور پر آٹھ درہم، ایک جریب انگور پر دس درہم، ایک قول ہے کہ کھجور پر دس درہم ہے اور ایک جریب زیتون پر بارہ درہم ہے (۴)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ کھیتی کے جریب پر سالانہ واجب ایک درہم اور ایک قفیز ہے، انگور کے جریب پر دس درہم، کھجور کے جریب پر آٹھ درہم، اور چارہ کے جریب پر چھ درہم ہے (۵)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''خراج'' (فقرہ/ ۲۵، اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ھ-خطوہ:

۶۱ - لغت میں: خطوہ خاء کے ضمہ وفتحہ کے ساتھ: چلتے وقت دو قدموں کے درمیان کی دوری ہے، خاء کے فتحہ کے ساتھ اس کی جمع خطوات ہے، جیسے شہوات اور ضمہ کے ساتھ اس کی جمع خطی اور خطوات ہے جیسے غراف اور غرفات (۱)۔

خطوہ فقہاء کی اصطلاح میں: ایک میل کے چار ہزار اجزاء میں سے ایک جز ہے، چنانچہ شافعیہ نے صراحت کی ہے اور یہی حنفیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ میل چار ہزار خطوہ کا ہوتا ہے، اسی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ خطوہ تین قدم ہے (۲)۔

خطوہ سے متعلق شرعی احکام:

۶۲ - فقہاء خطوہ کے ساتھ شرعی احکام وابستہ نہیں کرتے، البتہ بسا اوقات اس کا تذکرہ ضمناً بعض احکام میں کرتے ہیں، مثلاً ابن قدامہ نے لکھا ہے: قاضی نے کہا: اگر کوئی اپنی جائیداد پر جانے کے لئے نکلے، اور آبادی اور گھروں سے علاحدہ ہو جائے اگرچہ پچاس خطوہ ہو تو اس کے لئے تیمّم کرنا اور سواری پر نماز پڑھنا جائز ہوگا (۳)۔

و- ذراع:

۶۳ - لغت میں: ذراع کسی جاندار کا ہاتھ، لیکن انسان میں یہ کہنی سے انگلیوں کے سرے تک یا کہنی سے بیچ کی انگلی کے سرے تک ہے، اور اس سے ناپا جاتا ہے، اور یہ اوسط انسان کا ذراع ہے، اور یہ چھ معتدل مٹھیوں کے بقدر ہے، اس کو ''ذراع عامہ'' کہتے ہیں، یہ مؤنث ہے، بعض عرب اسے مذکر لکھتے ہیں (۴)۔

ذراع فقہاء کی اصطلاح میں ایک طول کا پیمانہ ہے، اس کی چند

---

(۱) رطبہ: بروزن ''غرفہ'': تر گھاس، چارہ۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۳۸۔
(۳) المنتقی شرح المؤطا للباجی ۳/ ۲۲۰۔
(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۷۶۔
(۵) المبدع ۳/ ۳۸۱۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۱، ۲۶۶۔
(۳) المغنی ۱/ ۲۳۳، ۲۳۴۔
(۴) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

انواع ہیں جن کی لمبائی الگ الگ ہے، ماوردی نے اس کی سات انواع لکھی ہیں اور کہا: رہا ذراع تو یہ سات قسم کا ہے، سب سے چھوٹا ''قاضیہ'' پھر ''یوسفیہ'' پھر ''سوداء'' پھر ''ہاشمیہ صغری'' (یعنی بلالیہ)، پھر ''ہاشمیہ کبری'' (یعنی زیادیہ)، پھر عمریہ، پھر میزانیہ ہے اور یہ اس کے مقرر کرنے والوں کے ناموں کے لحاظ سے ہے۔

ماوردی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: رہا قاضیہ تو اس کو گھروں کا ذراع کہتے ہیں، یہ سوداء ذراع سے ایک انگل اور ایک انگل کے دو تہائی حصہ کے برابر چھوٹا ہے، سب سے پہلے اس کو قاضی ابن ابی لیلی نے مقرر کیا، اور اہل کلواذی اسی سے لین دین کرتے ہیں۔

رہا یوسفیہ تو وہ ذراع ہے جس سے مدینۃ السلام میں قاضی حضرات گھروں کو ناپتے ہیں، یہ ذراع سوداء سے دو تہائی انگل چھوٹا ہے، سب سے پہلے اس کو قاضی ابو یوسف نے مقرر کیا۔

رہا ذراع سوداء تو یہ گھروں کے ذراع سے ایک انگل اور دو تہائی انگل لمبا ہے، سب سے پہلے اس کو رشید نے مقرر کیا، اس کو ایک سیاہ خادم (جوان کے پاس رہتا تھا) کے ذراع سے معین کیا تھا، اور یہ وہی ذراع ہے جو کپڑے، تجارت اور عمارتوں کے ناپنے میں لوگ استعمال کرتے ہیں، مصر کے دریائے نیل کا پیمانہ یہی ہے۔

رہا ذراع ہاشمیہ صغری اور اسی کو ذراع بلالیہ کہتے ہیں تو یہ سیاہ ذراع سے دو انگل اور دو تہائی انگل لمبا ہے، اس کے موجد بلال بن ابوبردہ ہیں، ان کا کہنا تھا کہ یہ ان کے دادا ابوموسی اشعریؓ کا ذراع ہے، اور یہ ذراع ''زیادیہ'' سے دسواں میں سے تین چوتھائی چھوٹا ہے، بصرہ اور کوفہ میں لوگ اسی سے لین دین کرتے ہیں۔

رہا ذراع ہاشمیہ کبری اور یہی شاہی ذراع ہے، سب سے پہلے اس کو منصور نے ہاشمیہ میں منتقل کیا، تو یہ سیاہ ذراع سے پانچ انگل اور دو تہائی انگل لمبا ہے، لہذا یہ ذراع سوداء سے ایک ذراع، آٹھواں اور دسواں حصہ ہوگا، چھوٹا ہاشمی ذراع اس سے دسویں کا تین چوتھائی چھوٹا ہے، اس لئے کہ زیاد نے اسی سے سواد کی زمین کو ناپا تھا، اور اسی سے اہل اہواز ناپتے ہیں۔

رہا ذراع عمریہ تو یہ حضرت عمر بن خطابؓ کا ذراع ہے، جس سے انہوں نے سواد کی زمین ناپی تھی، موسی بن طلحہ نے کہا: میں نے حضرت عمر بن خطابؓ کا وہ ذراع دیکھا جس سے انہوں نے سواد کی زمین ناپی تھی، یہ ایک ذراع، قبضہ اور کھڑے انگوٹھے کے برابر ہے، حکم بن عیینہ نے کہا: حضرت عمرؓ نے سب سے لمبے، سب سے چھوٹے اور اوسط درجہ کے ذراع کو دیکھا، ان میں سے تین کو جمع کیا، اس میں سے تہائی لے لیا اور اس پر ایک قبضہ اور کھڑے انگوٹھے کا اضافہ کر دیا، پھر اس کے دونوں کناروں پر سیسہ کی مہر لگادی، اور اس کو حذیفہ و عثمان بن حنیفؓ کے پاس بھیجا جس سے ان دونوں نے سواد کو ناپا، ان کے بعد سب سے پہلے اس سے عمر بن ہبیرہ نے ناپا تھا۔

رہا ذراع میزانیہ تو یہ ذراع سوداء سے دو ذراع، دو تہائی ذراع اور دو تہائی انگل ہے، اس کے موجد مامون ہیں، اور لوگ اس ذراع کو برائد (راستہ کی منزلوں)، رہائش گاہوں اور بازاروں کو ناپنے اور نہروں اور گڈھوں کی کھدائی میں استعمال کرتے ہیں (۱)۔

۶۴ - شرعی مقررہ چیزوں میں کس ذراع کے ذریعہ اس کی مقدار متعین کی جائے گی، اس میں فقہاء کے چند مختلف اقوال حسب ذیل ہیں:

حنفیہ کے یہاں ذراع شرعی میں اختلاف ہے، ان کے یہاں مختار کپڑے کا ذراع ہے، اسی پر فتوی ہے، اور یہ صرف سات قبضہ ہے، یعنی کوئی انگلی کھڑی نہ ہو، یہ ''الولوالجیہ'' میں ہے، اور ''البحر'' میں

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۵۲، ۱۵۳۔

ہے کہ بہت سی کتابوں میں ہے کہ یہ چھ قبضہ ہے، ہر قبضہ کے اوپر کھڑی انگلی نہیں، اس طرح یہ چوبیس انگل ہے، قبضہ سے مراد: چار ملی ہوئی انگلیاں ہیں، ابن عابدین نے کہا: یہ ہاتھ کے ذراع سے قریب ہے، اس لئے کہ وہ چھ قبضہ اور کچھ ہے اور یہ دو بالشت ہے [۱]۔

ابن عابدین نے ''المحیط'' اور ''الکافی'' کے حوالہ سے کہا: ہر زمانہ اور جگہ پر وہاں کے لوگوں کا ذراع معتبر ہے، ''النہر'' میں ہے: یہی زیادہ مناسب ہے [۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ذراع چھتیس انگل ہے، تسولی نے کہا: ذراع: کہنی اور بیچ کی انگلی کے کناروں کے درمیان کی دوری، اور ہر ذراع: چھتیس انگل ہے [۳]، ابن حبیب کے ایک دوسرے قول میں (جس کا حاصل یہ) ہے کہ ذراع: چوبیس انگل ہے، تسولی نے کہا: ابن حبیب نے کہا: ذراع دو بالشت کا ہے، اور ایک بالشت بارہ انگل ہے [۴]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ذراع چوبیس انگل ہے، شربینی خطیب نے کہا: ذراع، چوڑائی میں چوبیس انگل ہے [۵]۔

ذراع سے متعلق شرعی احکام:

۶۵ - حنفیہ نے ذراع کا استعمال چند جگہ کیا ہے، مثلاً کثیر پانی کی مقدار، چنانچہ ان سے منقول ہے کہ کثیر وہ ہے جو دہ در دہ ہو، یعنی دس ذراع، دس ذراع میں ہو [۶]، بڑے متأخرین علماء نے اس پر فتوی دیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۳۱۔
(۲) ابن عابدین ۱/۱۳۱۔
(۳) البہجہ شرح التحفہ ۱/۳۴۔
(۴) البہجہ شرح التحفہ ۱/۳۴۔
(۵) مغنی المحتاج ۱/۲۶۶۔
(۶) ابن عابدین ۱/۱۲۹۔

نیز عورت کا باجماعت نماز میں مرد سے بشرطیکہ وہ دونوں ایک امام کی اقتداء میں ہوں دور رہنے کی مقدار میں، حصکفی نے کہا: اگر کوئی عورت برابر میں آجائے، گو باندی ہو، قابل شہوت ہو اور دونوں میں کوئی ایسا آڑ جس کی مقدار کم از کم ایک ذراع ہو نہ ہو، ...... مشترک نماز ہو...... تو مرد کی نماز فاسد ہوجائے گی بشرطیکہ وہ مکلّف ہو، ورنہ نہیں [۱]۔

ز- شبر (بالشت):

۶۶ - لغت میں: شبر معمول کے ساتھ کشادہ رکھنے کے ساتھ چھوٹی انگلی اور انگوٹھے کے درمیان کی مسافت ہے، یہ مفرد ہے، اس کی جمع ''اشبار'' ہے، اور یہ مذکر ہے [۲]۔

شبر فقہاء کی اصطلاح میں: آدھا ذراع، بارہ انگل ہے۔ ابن عابدین نے ذراع پر بحث کرتے ہوئے کہا: یہ ہاتھ کے ذراع سے قریب ہے، اس لئے کہ یہ چھ قبضہ اور کچھ زیادہ ہے اور یہ دو شبر ہے [۳]۔

تسولی نے کہا: ذراع دو بالشت اور بالشت بارہ انگل ہے [۴]۔

شبر سے متعلق شرعی احکام:

۶۷ - بعض شرعی احکام کی تعیین بالشت سے ہے، جیسے قبر کو ایک بالشت کے بقدر کوہان نما بنانا۔

دیکھئے اصطلاح: قبر (فقرہ ۱۲)، تسنیم (فقرہ ۲)۔

عورت کے کپڑے کو ایک بالشت یا ایک ذراع لٹکانا۔

(۱) ابن عابدین ۱/۳۸۷۔
(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۳) ابن عابدین ۱/۱۳۱۔
(۴) البہجہ شرح التحفہ ۱/۳۴۔

دیکھئے: اصطلاح: اسبال (فقرہ ۴)۔

ٹھہرے ہوئے پانی کی گہرائی (اگر وہ دردہ ہو) ایک ذراع یا ایک بالشت مقرر کرنا، یہ حنفیہ کے یہاں ایک قول ہے، ان کے یہاں صحیح یہ ہے کہ گہرائی اتنی ہو کہ چلو سے پانی لینے میں زمین نہ کھل جائے [(۱)]۔

ح- شعرہ:

۶۸ - شعر لغت میں: عین کے سکون اور اس کے فتحہ کے ساتھ جو جسم پر اگے بشرطیکہ اون اور وبر خرگوش اور اونٹ کا بال نہ ہو، سکون کے ساتھ اس کی جمع ''شعور'' کے وزن پر ہے اور فتحہ کے ساتھ ''اشعار'' کے وزن پر، یہ انسان اور اس کے علاوہ میں ہوتا ہے، یہ مذکر ہے، اس کی واحد شعرۃ ہے، ''شعر'' کی جمع صرف اس لئے لائی گئی ہے کہ اسم جنس کو مفرد کے مشابہ قرار دے دیا گیا ہے [(۲)]۔

فقہاء کی اصطلاح میں اطلاق کے وقت شعرہ سے مراد خاص طور پر برزون (یعنی خچر) کا بال ہے، اور ان کے نزدیک انگل اور ذراع کے اجزاء کو ناپنے کا یہی معیار ہے، اور یہ بالاتفاق ایک جَو کی چوڑائی کے چھٹے حصہ کے برابر ہے [(۳)]۔

شعرہ سے متعلق شرعی احکام:

۶۹ - فقہاء شعرہ سے براہ راست شرعی احکام وابستہ نہیں کرتے، البتہ دوسری لمبائیوں مثلاً ذراع انگل، اور جَو کے لئے معیار کے طور پر وہ اس کا تذکرہ کرتے ہیں [(۴)]۔

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۱۶۔
(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۳) ابن عابدین ۱ر ۱۵۵، البہجہ شرح التحفہ ۱ر ۳۴، مغنی المحتاج ۱ر ۲۶۶، کشاف القناع ۱ر ۵۰۴۔
(۴) سابقہ حوالے۔

ط- شعیرہ:

۷۰ - لغت میں شعیرۃ کے معانی میں (یہ شعیر کا واحد ہے) ترگھاس کی قبیل سے جاڑے کا دانہ دار چارہ والا پودا ہے (جو)، یہ غذاء میں گیہوں سے کم درجہ کا ہے [(۱)]۔

شرعی مقداروں میں فقہاء کی اصطلاح میں شعیرہ: جو کا دانہ ہے، یہ اپنی چوڑائی کے لحاظ سے لمبائی کا پیمانہ اور اپنے وزن وثقل کے لحاظ سے اوزان کا معیار وپیمانہ ہے۔

اوسط درجہ کے جو (اور یہی یہاں مراد ہے) کی چوڑائی (جب ایک کا پیٹ دوسرے کی پشت سے لگا ہو) انگل کا پیمانہ ہے، اور اس کی مقدار فقہاء کے نزدیک خچر کے چھ بالوں کی چوڑائی ہے [(۲)]۔

جو: درہم، مثقال اور قیراط کا پیمانہ ہے، اور مراد اوسط درجہ کا جو ہے جس کے دونوں کنارے کاٹ دیئے گئے ہوں، ابن عابدین نے کہا: لیکن عرفی درہم کے قیراط کے برخلاف، شرعی درہم کے قیراط میں پانچ دانوں کا اعتبار ہے [(۳)]، انہوں نے کہا: اس لئے کہ زکاۃ کا درہم ستر جو ہے [(۴)]، پھر انہوں نے کہا: ایک خرنوب چار جو یا چار گیہوں کا ہے، اس لئے کہ ہم نے اوسط درجہ کے جو کا، اوسط درجہ کے گیہوں کے ساتھ موازنہ کیا تو دونوں کو برابر پایا [(۵)]، پھر انہوں نے کہا: قیراط پانچ جو ہے [(۶)]۔

شربینی خطیب نے کہا: مثقال نہ دور جاہلیت میں تبدیل ہوا، نہ دور اسلام میں، اور یہ بہتر حبہ ہے، اور یہ حبہ، اوسط درجہ کا جو ہے، جس

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) ابن عابدین ۱ر ۱۵۵، البہجہ شرح التحفہ ۱ر ۳۴، مغنی المحتاج ۱ر ۲۶۶۔
(۳) ابن عابدین ۲ر ۲۹۔
(۴) ابن عابدین ۲ر ۲۹۔
(۵) ابن عابدین ۲ر ۲۹۔
(۶) ابن عابدین ۲ر ۲۹۔

کا چھلکا نہ اتارا گیا ہو، اور اس کے دونوں باریک لمبے کنارے کو کاٹ دیا گیا ہو......، لہذا درہم پچاس حبہ اور ایک حبہ کے دو پانچواں حصہ ہے[۱]۔

جو سے متعلق شرعی احکام:

۷۱- فقہاء جو کے ساتھ شرعی احکام وابستہ نہیں کرتے، البتہ اس سے دو چند اوزان اور لمبائیوں کے لئے اس کو معیار قرار دیتے ہیں، جیسا کہ پہلے گذرا، پھر وہ جو کا اس حیثیت سے کہ وہ غذائی، مالی قیمت والا عنصر ہے، کھیتی کی زکاۃ، صدقۂ فطر اور نفقہ میں تذکرہ کرتے ہیں۔

تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' (فقرہ/۹۷) ''زکاۃ الفطر'' (فقرہ/۱۲)، ''ربا'' (فقرہ/۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات) اور ''نفقہ'' میں ہے۔

ی- عشیر:

۷۲- لغت میں: عشیر عشر کے معنی میں ہے، اسی طرح معشار ہے، اور عشر: دسواں حصہ ہے، ایک قول ہے: معشار: عشیر کا دسواں حصہ اور عشیر: دسواں کا دسواں حصہ ہے[۲]۔

عشیر فقہاء کی اصطلاح میں: جس کی مساحت: قصبہ در قصبہ ہو، ماوردی نے کہا: عشیر: قصبہ در قصبہ ہے اور قصبہ چھ ذراع کا ہے، اور عشیر چھتیس ذراع کا ہے اور یہ ایک قفیز کا دسواں حصہ ہے[۳]۔

عشیر سے متعلق شرعی احکام:

۷۳- فقہاء عشیر کے ساتھ براہ راست شرعی احکام وابستہ نہیں کرتے، البتہ بسا اوقات وہ اس کا تذکرہ ذراع اور قصبہ کے دو چند کے درمیان اور جریب وقفیز کے اجزاء میں کرتے ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۳۸۹۔
(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۳) الأحکام السلطانیہ ص ۱۵۲۔

ک- غلوہ:

۷۴- لغت میں: غلوہ تیر کو انتہائی دور تک پھینکنا ہے، ایک قول ہے، یہ تین سو سے چار سو ذراع کے بقدر ہے، اس کی جمع غلوات ہے، یا یہ فرسخ کا پچیسواں حصہ ہے[۱]۔

غلوہ کی مقدار میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، ایک قول ہے: تین سو ذراع۔ ایک قول ہے: تین سو سے چار سو قدم، ایک قول ہے: ایک بار تیر پھینکنا، اس کی کوئی قطعی معین مقدار نہیں، ابن عابدین نے المجتبی کے حوالہ سے ''البحر الرائق'' سے نقل کیا ہے: یہ تین سو سے چار سو ذراع ہے اور یہی اصح ہے[۲]۔

غلوہ سے متعلق شرعی احکام:

۷۵- شرعی احکام کی تعیین وتحدید میں، غلوہ کا ذکر فقہاء کم ہی کرتے ہیں، بعض فقہاء نے اس فاصلہ کی تعیین ایک غلوہ سے کی ہے، جہاں سے تیمّم کرنے والے پر تیمّم صحیح ہونے کے لئے پانی تلاش کرنا واجب ہے، حصکفی نے کہا: اور اس کو (یعنی پانی کو، تاکہ اس کے نہ ہونے پر تیمّم صحیح ہو) ایک غلوہ کے فاصلہ پر تلاش کرنا فرض ہے، اگرچہ اپنا قاصد بھیج کر ہو[۳]۔

نووی نے کہا: اگر اس کو (یعنی تیمّم کرنے والے کو پانی کی تلاش میں) ادھر ادھر جانا پڑے تو حد نگاہ تک ادھر ادھر جائے، شربینی نے اس پر اپنے حاشیہ میں کہا: حد نگاہ کے بقدر یعنی ہموار زمین میں، اور

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۲) ابن عابدین ۱/۱۶۴، ۵۲۶، مغنی المحتاج ۱/۸۸۔
(۳) ابن عابدین ۱/۱۶۴۔

''الشرح الصغیر'' میں ہے: ایک تیر کے غلوہ کے بقدر یعنی جتنی دور ایک بار میں تیر جائے [1]۔

حصکفی نے غلوہ کا ذکر اس آبادی سے فناء کے دور ہونے کی مقدار بتانے کے لئے کیا ہے جس کو مسافر شمار ہونے کے لئے چھوڑنا آدمی پر واجب ہے، ''الخانیہ'' میں ہے: اگر میدان اور شہر کے درمیان ایک غلوہ سے کم دوری ہو، اور دونوں کے درمیان کھیتی نہ ہو تو اس سے آگے بڑھنا شرط ہے، ورنہ نہیں [2]۔

ل- فرسخ:

۷۶- لغت میں: فرسخ ہاشمی سے تین میل یا پچیس غلوہ ہے [3]۔ یا بارہ ہزار ذراع یا دس ہزار ذراع ہے [4]۔

فرسخ فقہاء کی اصطلاح میں تین میل ہے [5]۔

فرسخ سے متعلق شرعی احکام:

۷۷- جمہور فقہاء نے فرسخ سے اس سفر کی دوری مقرر کی ہے، جس سے شرعی رخصتیں ثابت ہوتی ہیں، جیسے رمضان میں روزہ نہ رکھنا، اور نماز قصر کرنا، اور انہوں نے لکھا ہے: سفر کی یہ دوری سولہ فرسخ ہے، جو اڑتالیس میل کے برابر ہے [6]۔

حنفیہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا: قصر کی مسافت،

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۸۸۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۲۶۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۴) القاموس المحیط۔

(۵) ابن عابدین ۱/ ۵۲۷، ۵۷۵، الدسوقی ۱/ ۳۵۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۶، المغنی ۲/ ۲۵۵، ۲۵۶۔

(۶) الدسوقی ۱/ ۳۵۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۶، حاشیہ عمیرہ علی المحلی ۱/ ۲۵۹، المغنی ۲/ ۲۵۵۔

مراحل سے مقرر کی جائے گی، فرسخ سے نہیں، حصکفی نے کہا: راجح مذہب کے مطابق فرسخ کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ میدان، پہاڑ، خشکی اور سمندر کے راستوں میں فرق کی وجہ سے فرسخ میں فرق پڑتا ہے، مراحل میں ایسا نہیں [1]۔

م- قبضہ (مٹھی):

۷۸- لغت میں: قبضہ پوری ہتھیلی بند کرنے پر جو ہاتھ میں آئے (مٹھی بھر)، پھر اگر ساری انگلیوں کے ساتھ ہو تو یہ قبصہ (صاد مہملہ کے ساتھ) ہے، اور قبضہ چار انگل ہے [2]۔

فقہاء کی اصطلاح میں قبضہ: انسان کے اوسط درجہ کے ہاتھ سے چار انگلیاں ہیں۔ یہ ذراع کا ایک جز ہے، اور اصبع سے دو چند ہے، ابن عابدین نے نوح آفندی کے حوالہ سے کہا: قبضہ سے مراد: چار ملی ہوئی انگلیاں ہیں، ابن عابدین نے کہا: اور وہ (یعنی ذراع) ہاتھ کے ذراع کے قریب ہے، اس لئے کہ یہ چھ قبضہ سے کچھ زیادہ ہے، اور یہ دو بالشت ہے [3]۔

قبضہ سے متعلق شرعی احکام:

۷۹- شرعی احکام کی تعیین میں قبضہ کا ذکر فقہاء زیادہ نہیں کرتے، البتہ اس کے ذریعہ اس کے دو چند ناپ کی مقدار بتانے اور ان کے اجزاء کے حساب میں اس کا ذکر کرتے ہیں، جیسے ذراع اور اصبع، بعض فقہاء بعض احکام کے ضمن میں بھی اس کا تذکرہ کردیتے ہیں، مثلا حاجی کے لئے احرام کے احکام کی خلاف ورزی کے کفارہ میں واجب چیز کا مسئلہ ہے، چنانچہ حصکفی نے کہا: اگر ایک عضو سے کم میں

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۲۷۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۳۱۔

خوشبولگائے یاسرڈھانک لے یاایک دن سے کم سلا ہوا کپڑا پہن لے تو آدھا صاع صدقہ کرے، اور ''الخزانۃ'' میں ہے: ایک گھڑی میں آدھا صاع اور اس سے کم میں ایک قبضہ ہے (۱)، یعنی مٹھی بھر غلہ صدقہ کرے گا۔

ن-قدم:

۸۰-انسان میں قدم: پاؤں کا وہ حصہ ہے جو زمین پر پڑتا ہے، اور اس سے اوپر پنڈلی ہے، اور ان دونوں کے درمیان جوڑ ہے جس کو رسغ یا کعب (ٹخنہ) کہتے ہیں، قدم مؤنث ہے، یہ مفرد ہے، اس کی جمع اقدام ہے (۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں، البتہ فقہاء قدم کا استعمال مسافت ناپنے کی اکائی کے طور پر کرتے ہیں، اور اس کو ذراع اور میل کا جز قرار دیتے ہیں، شربینی خطیب نے کہا: دو قدم: ایک ذراع ہے (۳)۔ مقدسی نے کہا: میل: بارہ ہزار قدم ہے (۴)۔

قدم سے متعلق شرعی احکام:

۸۱-فقہاء قدم کے احکام کو اس حیثیت سے کہ وہ انسان کا ایک عضو ہے، متعدد فقہی ابواب میں ذکر کرتے ہیں، مثلاً قصاص، تعزیر، وضو، غسل اور تیمم اور کبھی کبھی اس کا تذکرہ اس لحاظ سے کرتے ہیں کہ اس سے مسافت ناپنے کے لئے وہ ذراع کا ایک جز ہے۔

اس کی تفصیل اپنی اپنی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

(۱) ابن عابدین ۲/۲۰۹۔
(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/۲۶۶۔
(۴) کشاف القناع شرح الاقناع ۱/۵۰۴۔

س-قصبہ:

۸۲-لغت میں قصبہ کے معانی میں: یہ قصب اور قصبات کا واحد ہے، اور قصب: ہر وہ نبات جس کے تنے میں پورے اور گرہیں ہوں، فیومی نے کہا: ہر دس ذراع کو قصبہ کہتے ہیں، اور ہر دس قصبہ کو اشل کہتے ہیں، اور اشل کو قصبہ میں ضرب کا حاصل، قفیز ہے (۱)، ''المعجم الوسیط'' میں ہے: قصبہ کے لغوی معانی میں: پور اور گرہ دار چیز کا ایک پیمانہ، جس کی لمبائی مصر میں تین میٹر اور ایک میٹر کے پچپن فیصد کے برابر ہے، اس کی جمع ''قصب'' اور قصبات ہے (۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں: عمیرہ نے کہا: قصبہ: چھ ذراع اور دو تہائی ذراع ہے (۳)۔

ماوردی نے کہا: قصبہ چھ ذراع ہے (۴)، ابن مفلح نے اس سے اتفاق کیا، البتہ انہوں نے یہ اضافہ کیا: قصبہ: عمری ذراع سے چھ ذراع ہے (۵)، قصبہ: جریب کا جز ہے، ماوردی نے کہا: رہا جریب تو یہ دہ در دہ قصبہ ہے (۶)۔

قصبہ سے متعلق شرعی احکام:

۸۳-قصبہ فقہاء کے نزدیک: جریب کا ایک جز ہے، اور ذراع سے دو چند ہے، اور اسی کو وہ ذراع کا معیار قرار دیتے ہیں۔

ع-مرحلہ:

۸۴-لغت میں: مرحلہ وہ مسافت ہے جسے مسافر ایک دن میں طے

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) المعجم الوسیط۔
(۳) حاشیہ عمیرہ علی المحلی ۴/۲۴۴۔
(۴) الأحکام السلطانیہ ص ۱۵۲۔
(۵) المبدع ۳/۳۸۱، دیکھئے: کشاف القناع ۳/۹۷، ۹۸۔
(۶) الأحکام السلطانیہ ص ۱۵۲۔

کرلے،اس کی جمع مراحل ہے [1]۔

مرحلہ فقہاء کی اصطلاح میں اپنے لغوی معنی سے الگ نہیں، فقہاء نے دوری اور وقت کے لحاظ سے اس کو مقرر کرنے کی کوشش کی ہے۔

حنفیہ میں ابن عابدین نے کہا: ''النہایہ'' میں ہے: یعنی تین مراحل کے ذریعہ اس کی تعیین، تین ایام کے ذریعہ اس کی تعیین کے قریب ہے، اس لئے کہ روزانہ ایک ہی مرحلہ چلنے کا معمول ہے، خصوصا سال کے نہایت چھوٹے دنوں میں۔

انہوں نے فتح القدیر کے حوالہ سے نقل کیا: ایک قول میں: اس کی مقدار اکیس فرسخ مقرر کی جائے گی، ایک قول ہے: اٹھارہ، ایک اور قول: پندرہ کا ہے، ان میں جس نے بھی جو مقدار مقرر کی ہے اس خیال سے ہے کہ یہ تین دن کا سفر ہے، یعنی الگ الگ شہروں کی بنیاد پر [2]۔

مالکیہ میں دسوقی نے کہا: دو مراحل یعنی معمول کے مطابق بوجھ لدے ہوئے اونٹ کی رفتار سے دو اوسط دنوں یا ایک دن ایک رات کی مسافت ہے [3]۔

شافعیہ میں شربینی خطیب نے کہا: وہ (یعنی دو مراحل): رات کے بغیر دو اوسط دنوں کا یا دن کے بغیر دو اوسط راتوں کا یا اسی طرح ایک دن ایک رات کا سفر، بوجھوں (یعنی بوجھ لدے ہوئے جانوروں) کی چال سے اور معمول کے مطابق پیدل چلنے سے، جس میں حسب عادت اترنا، آرام کرنا، کھانا اور نماز وغیرہ ہو [4]۔

مرحلہ سے متعلق شرعی احکام:

۸۵- فقہاء نے مراحل کے ساتھ اس سفر کو وابستہ کیا ہے، جس سے رخصتیں ثابت ہوتی ہیں، مثلاً نماز میں قصر کرنا اور نمازوں کو ایک ساتھ ادا کرنا۔

جمہور کا مذہب ہے کہ رخصتیں ثابت کرنے والا سفر وہ ہے جو دو مراحل کے بقدر ہو، اور انہوں نے اس کی حد: سولہ فرسخ یا چار برید یا اڑتالیس میل مقرر کی ہے۔

دردیر نے کہا: یہ (یعنی سفر کی مسافت) وقت کے لحاظ سے دو مراحل یعنی دو اوسط دنوں کا سفر ہے، دسوقی نے کہا: چار برید کا اعتبار ہے [1]۔

نووی نے کہا: لمبا سفر: میل ہاشمی سے اڑتالیس میل ہے، انہوں نے کہا: یہ بوجھل جانوروں کی رفتار سے دو مراحل ہے [2]۔

مقدسی نے کہا: اس کا سفر جانے میں تقریبا سولہ فرسخ ہوگا، اور یہ دو دن کا ہے [3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ رخصتوں کو ثابت کرنے والے سفر کی مسافت تین مراحل ہیں، ابن عابدین نے کہا: تین مراحل کے ذریعہ اس کی تعیین، تین ایام کے ذریعہ اس کی تعیین کے قریب ہے [4]۔

جمہور حنفیہ کے نزدیک مسافت کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ راجح مذہب کے مطابق اعتبار صرف وقت کا ہے، حصکفی نے کہا: راجح مذہب کے مطابق فراسخ کا کوئی اعتبار نہیں [5]۔

مرحلہ مسافت کے لحاظ سے جمہور فقہاء کے نزدیک چوبیس میل ہاشمی یا دو برید یا آٹھ فرسخ کے برابر ہے، اور یہ سب برابر ہیں [6]۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۲۶، ۵۲۷۔
(۳) الدسوقی ۱/ ۳۵۹۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۶۔

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۳۵۹۔
(۲) مغنی المحتاج علی المنہاج ۱/ ۲۶۶۔
(۳) کشاف القناع علی الاقناع ۱/ ۵۰۴۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۵۲۶۔
(۵) ابن عابدین ۱/ ۵۲۷۔
(۶) الدسوقی ۱/ ۳۵۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۶، کشاف القناع ۱/ ۵۰۴۔

حنفیہ کے نزدیک مرحلہ چھ فرسخ ہے، ایک قول: پانچ فرسخ ایک اورقول: سات فرسخ ہے، فتوی پہلے قول پر ہے[1]۔

اورزمانہ کے لحاظ سے مرحلہ جمہور کے نزدیک بوجھ لدے ہوئے جانوروں کی چال سے ایک اوسط مکمل دن یا ایک اوسط مکمل رات کا سفر ہے اور دن: طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک ہے، حسب معمول آرام یا سامان ٹھیک کرنے یا نماز کے لئے پڑاؤ ڈالنے کا وقت معاف ہے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک مرحلہ: سال کے سب سے چھوٹے دنوں کے لحاظ سے ایک دن کی مسافت ہے، دن بھر رات تک کرنا شرط نہیں، بلکہ طلوع فجر صادق سے صرف زوال تک ہے، مصر میں اس کو پونے سات گھنٹے اور شام میں چھ گھنٹے اور دو تہائی گھنٹے (یعنی چالیس منٹ) مقرر کیا ہے[3]۔

میل:

۸۶- لغت میں: میل میم کے کسرہ کے ساتھ زمین پر نگاہ پہونچنے کی مسافت ہے، یہ ازہری نے کہا ہے، متقدمین اہل ہیئت کے نزدیک: تین ہزار ذراع اور محدثین کے نزدیک چار ہزار ذراع ہے، فیومی نے کہا: اختلاف لفظی ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں بالاتفاق اس کی مقدار چھیانوے ہزار اصبع ہے، اور ایک اصبع چھ جو ہے، جن میں ہر جو کا پیٹ دوسرے کی پشت سے لگا ہو، لیکن متقدمین کہتے ہیں: ذراع: بتیس اصبع ہے، اور محدثین کہتے ہیں کہ چوبیس اصبع ہے[4]، لہذا اختلاف ذراع میں ہے، میل میں نہیں۔

(۱) ابن عابدین ۱/۵۲۶۔

(۲) الدسوقی ۱/۳۵۹، مغنی المحتاج ۱/۲۶۶، کشاف القناع ۱/۵۰۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۲۷۔

(۴) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

میل فقہاء کی اصطلاح میں مختلف فیہ ہے، اس میں چند اقوال ہیں:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ یہ چار ہزار ذراع ہے[1]۔

مالکیہ کے دو اقوال ہیں: ابن عبد البر کا مذہب ہے کہ یہ تین ہزار پانچ سو ذراع ہے، ابن حبیب نے کہا: میل: ایک ہزار باع ہے، اور باع: دو ذراع ہے، لہذا میل دو ہزار ذراع ہوگا[2]، دسوقی نے کہا: مشہور یہ ہے کہ میل: دو ہزار ذراع ہے، صحیح یہ ہے کہ تین ہزار پانچ سو ذراع ہے[3]۔

شافعیہ نے کہا: میل: چار ہزار خطوہ ہے[4]۔

حنابلہ نے کہا: میل ہاشمی: ہاتھ کے ذراع سے چھ ہزار ذراع ہے، اور یہ بارہ ہزار قدم ہے[5]۔

میل سے متعلق شرعی احکام:

۸۷- فقہاء میل کے ساتھ بعض شرعی احکام کو وابستہ کرتے ہیں، جن میں اہم: رخصت ثابت کرنے والے سفر کی مسافت ہے، یہ اس لحاظ سے کہ یہ فرسخ کا ایک جز ہے، جیسا کہ فرسخ کے تحت اس کا ذکر آیا۔

اسی طرح بعض فقہاء تیمّم کے مباح ہونے کے لئے پانی کی دوری کی مسافت کو میل کے ساتھ وابستہ کرتے ہیں۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ پانی سے دوری جو تیمّم کو مباح کرنے والی ہے، ایک میل ہے، حصکفی نے کہا: جو ایک میل یعنی چار ہزار ذراع دور ہونے کی وجہ سے اگرچہ شہر میں مقیم ہو ایسی نماز کے لئے جس کے چھوٹنے پر اس کا بدل ہو اپنی طہارت کے لئے مطلق کافی پانی کے

(۱) ابن عابدین ۱/۵۲۷۔

(۲) البہجہ ۱/۳۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۵۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/۲۶۶۔

(۵) المغنی ۲/۲۵۶، کشاف القناع ۱/۵۰۴۔

استعمال سے عاجز ہو......، وہ تیمّم کرے گا[1]۔

مالکیہ نے یہ مسافت دو میل مقرر کی ہے، البتہ اگر پانی کے نہ پائے جانے کا گمان یا یقین ہو تو پانی تلاش کرنا سرے سے اس پر واجب نہیں، اسی طرح اگر واقعتا اس کو تلاش کرنا اس کے لئے دشوار ہو تو اس کو تلاش کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا[2]۔

بعض شافعیہ نے یہ مسافت آدھا فرسخ مقرر کی ہے، اور یہ ڈیڑھ میل ہے، شربینی خطیب نے کہا: شاید یہ آدھے فرسخ کے قریب ہے[3]۔

مقارضہ

دیکھئے: مضاربہ۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۵۵، ۱۵۸۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۱۵۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۸۸۔

مقاسمہ

تعریف:

۱- لغت میں: **مقاسمہ قاسم** کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **قاسم فلان فلانا**: ہر ایک نے اپنا حصہ لیا، **قاسمته**: قسم کھانا، **قاسمته المال**: مال میں اپنا اپنا حصہ لینا، صفت ''**قسیم**'' ہے جو ''فعیل'' کے وزن پر فاعل کے معنی میں ہے، جیسے **جالسته** و **نادمته فهو جلیسی و ندیمی**: ہم نشیں و دوست ہونا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مشارکت:

۲- لغت میں: **مشارکت شارک** کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **شارک فلان فلانا مشارکة**: باہم شریک ہونا، اس کا فعل ثلاثی **شرک** ہے، کہا جاتا ہے: **شرک فلانا فی الأمر شرکا و شرکة**: کسی چیز میں ہر ایک کا حصہ ہونا، صفت: **شریک** ہے[2]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

مقاسمہ اور مشارکہ میں تضاد کی نسبت ہے۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، المعجم الوسیط۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۴۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۱۔

ب-محاصہ:

۳- لغت میں: محاصہ مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **حاصه محاصة و حصاصا:** تقسیم کرکے ہر ایک نے اپنا حصہ لے لیا، **تحاص الغرماء:** قرض خواہوں نے مال میں سے اپنے اپنے حصے تقسیم کرکے لے لئے[1]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

محاصہ اور مقاسمہ میں ربط یہ ہے کہ مقاسمہ محاصہ سے عام ہے، اس لئے کہ محاصہ اسی وقت ہوتا ہے جب کہ مال سے سارے حقوق کی ادائیگی نہ ہوسکے، اگرچہ دونوں تقسیم کرنے اور علاحدہ کرنے میں شریک ہیں۔

ج-مہایاۃ:

۴- لغت میں: مہایات ہیئت سے مفاعلت کا وزن ہے، اور یہ کسی چیز کے لئے تیار شخص کی ظاہری حالت کا نام ہے، فیومی نے کہا: **تهايأ القوم تهايئوا من الهيئة:** انہوں نے ہر ایک کے لئے معین ہیئت مقرر کردی اور مراد: باری ہے، لہذا شریکین میں سے ہر ایک کسی ایک ہیئت پر راضی ہوتا اور اس کو منتخب کرتا ہے، یا دوسرا شریک ''عین'' سے اس ہیئت و حالت پر فائدہ اٹھاتا ہے، جس سے پہلا شریک فائدہ اٹھاتا ہے، یعنی وہ کسی بات پر اتفاق کرکے سب اس پر راضی ہوجائیں[3]۔

مہایات اصطلاح میں: منافع کی تقسیم ہے، اس لئے کہ ہر ایک یا کسی ایک ہیئت پر راضی ہوگا اور اس کو منتخب کرے گا یا دوسرا شریک ''عین'' سے اسی ہیئت پر فائدہ اٹھائے گا، جس پر پہلے شریک

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) القلیوبی ۳/۱۱۰، الشرح الکبیر للدردیر ۳/۲۷۱۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، ردالمحتار ۵/۱۸۹، المغرب فی ترتیب المعرب۔

کا فائدہ اٹھانا پیش آچکا ہے، لہذا مقاسمت، مہایات سے عام ہے[1]۔

میراث میں دادا کا بھائیوں کے ساتھ مقاسمہ کرنا:

۵- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں صاحبین کا مذہب ہے کہ حقیقی یا باپ شریک بھائی، دادا کے ساتھ وارث ہوں گے۔

ان حضرات نے کہا: اگر اس (دادا) کے ساتھ کوئی مقررہ حصہ والا وارث نہ ہو تو دادا کے لئے مقاسمہ اور تہائی ترکہ میں سے جو زیادہ ہو، ملے گا، اور اگر اس کے ساتھ کوئی مقررہ حصہ والا وارث ہو تو اس کے لئے مقاسمہ یا باقی کا تہائی یا ترکہ کا چھٹا حصہ میں سے جو زیادہ ہو، ملے گا۔

یہاں مقاسمہ کی تشریح یہ ہے کہ دادا کو تقسیم میں ایک بھائی کی طرح مانا جائے، اور مال کو دادا اور بھائیوں کے درمیان تقسیم کردیا جائے، مرد کو عورت کے حصہ کا دوگنا ملے گا، اور بھائیوں کے ساتھ اس کے حصہ کو کسی ایک بھائی کے حصہ کی طرح بنادیا جائے گا، یہ اس لئے کہ دادا ایک لحاظ سے باپ کے مشابہ ہے، اور دوسرے لحاظ سے بھائی کے مشابہ ہے، لہذا ان دونوں مشابہتوں کے لحاظ سے ہم نے اس کے حق کو محفوظ رکھا، اور ہم نے اس کو ماں شریک بھائیوں کو محجوب کرنے میں باپ کی طرح اور میراث کی تقسیم میں بھائی کی طرح قرار دیا، جب تک مقاسمہ اس کے لئے بہتر ہو[2]۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ دادا اور بھائی بہنوں کے درمیان

(۱) البدائع ۷/۳۱، ۳۲۔

(۲) شرح السراجیہ ص ۲۵۱، الشرح الصغیر ۴/ ۶۳۴، مغنی المحتاج ۳/۲۱، ۲۲، المغنی ۶/۲۱۸۔

مقاسمہ نہیں، بلکہ دادا مستقل طور پر باپ کی طرح مال لے گا، اور دادا میراث میں باپ کی طرح، مطلقاً بھائیوں کو محروم کر دیتا ہے، خواہ حقیقی ہوں یا باپ شریک یا ماں شریک، یہ حضرت ابوبکر صدیق، ابن عباس، ابن عمر، ابن زبیر، ابی بن کعب، حذیفہ بن الیمان، ابوسعید خدری، معاذ بن جبل، ابوموسیٰ اشعری، اور عائشہؓ رضی اللہ عنہم اجمعین کی رائے ہے[1]۔

اس کی تفصیل ''ارث'' (فقرہ/ ۳۰، ۳۱) میں دیکھیں۔

خراج مقاسمہ:

۶- کاسانی نے کہا: خراج مقاسمہ یہ ہے کہ امام کسی شہر کو فتح کرے، اور وہاں کے لوگوں پر احسان کرے، اور ان کی زمینوں پر ''خراج مقاسمہ'' مقرر کردے، اور وہ یہ ہے کہ ان سے پیداوار کا آدھا یا تہائی یا چوتھائی حصہ لیا جائے گا، یہ جائز ہے، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح خیبر کے موقع پر ایسا ہی کیا[2]، اور اس خراج کا حکم عشر کی طرح ہوگا اور یہ پیداوار میں عشر کی طرح ہوگا، البتہ اس کو خراج کی جگہ پر خرچ کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ درحقیقت خراج ہے[3]۔

اس کی تفصیل ''خراج'' (فقرہ/ ۱۵) میں ہے۔

شریکین میں سے کسی ایک کا مقاسمہ کرنا:

۷- فقہاء نے کہا: اگر شریکین میں سے کوئی ایک اپنے شریک سے مقاسمہ و بٹوارہ کا مطالبہ کرے، اور دوسرا شریک گریز کرے تو حاکم اس کو اس پر مجبور کرے گا، بشرطے کہ وہ حاکم کے نزدیک اس پر ملکیت ثابت کردے، اور اس جیسی چیز تقسیم ہوسکتی ہو، اور تقسیم کے بعد دونوں اس سے فائدہ اٹھاسکیں۔

اس کی تفصیل ''قسمۃ'' (فقرہ/ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

تر کھجور اور انگور میں پھل توڑنے کے بعد محصل زکاۃ کا پھل میں مقاسمہ کرنا:

۸- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر پیاس کے اندیشہ یا درخت خرما کے گوند کے کمزور ہونے کی وجہ سے پھل کے مکمل ہونے سے پہلے اس کو توڑنے کی ضرورت پڑے تو توڑنا جائز ہے، اسی طرح اگر باقی پھل کو عمدہ کرنے کے لئے پھل توڑنا چاہے تو بھی جائز ہے، اور جب وہ ایسا کرنا چاہے تو قاضی نے کہا: محصل کو اختیار ہوگا کہ مال مالک کے ساتھ پھل کا، توڑنے سے پہلے اندازہ و تخمینہ سے بٹوارہ کرلے، فقیروں کے حصہ میں کوئی الگ درخت لے لے، اور اس کا پھل وصول کرلے یا اس پھل کو توڑنے کے بعد، ناپ کر مالک کے ساتھ ان کا بٹوارہ کرائے اور ان پھلوں کو فقراء میں تقسیم کردے یا ان پھلوں کو مال مالک یا کسی دوسرے کے ہاتھ توڑنے سے پہلے یا اس کے بعد فروخت کردے، اور ان کی قیمت فقراء میں تقسیم کردے، ابوبکر نے کہا: اس پر ان پھلوں میں خشک ہونے کی حالت کی زکاۃ واجب ہوگی، انہوں نے لکھا ہے کہ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، یہی حکم اس انگور کا ہے، جس سے کشمش نہیں بنے گی، اور اس تر کھجور کا جس سے عمدہ خشک کھجور نہیں بنے گی[1]۔

اس کی تفصیل ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۱۱۷) میں ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۹۸، المبسوط ۲۹/ ۱۸۰۔

(۲) اس سلسلہ میں جو کچھ آرہا ہے اس کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۸۶) نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: "أن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع" سے کی ہے، نیز دیکھئے: کتاب الأموال لأبی عبید ص ۷۹۔

(۳) البدائع ۲/ ۶۳۔

(۱) المغنی ۲/ ۱۱۷، ۱۲۷۔

مقاصد شریعت

تعریف:

۱- لغت میں: مقاصد مقصد کی جمع ہے، مقصد: سمت یا مقصود جگہ ہے[۱]۔

اصطلاح میں: علماء اصول نے مقاصد کی تعریف نہیں کی، اس سلسلہ میں ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ مقاصد وہ معانی اور حکمتیں ہیں جن کا شارع نے شریعت سازی کے جملہ یا بیش تر حالات میں اس طور پر لحاظ رکھا ہے کہ اس کا یہ لحاظ رکھنا کائنات کے ساتھ شریعت کے احکام میں سے کسی خاص نوع میں مخصوص نہیں[۲]۔

مقاصد کے اقسام:

۲- شاطبی نے ''بیان قصد الشارع فی وضع الشریعة'' میں کہا ہے کہ: شریعت کی تکالیف (احکام) مخلوق میں شریعت کے مقاصد کی حفاظت سے وابستہ ہیں، اور ان مقاصد کی صرف تین قسمیں ہیں:

اول: ضروریات ہوں، دوم: حاجیات ہوں، سوم: تحسینیات ہوں[۳]۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) مقاصد الشریعہ لطاہر بن عاشور رص ۵۱۔

(۳) الموافقات للشاطبی ۲/ ۸، البحر المحیط ۵/ ۲۱۰۔

مقاصہ

تعریف:

۱- لغت میں: مقاصہ قاصہ کا مصدر ہے، جبکہ کسی کا دوسرے پر اسی قدر دین ہو، جتنا اس پر اس دوسرے کا ہے، اور دین کو دین کے مقابلہ میں کر دیا جائے[۱]۔

کہا جاتا ہے: تقاص القوم: حساب یا کسی دوسری چیز میں ایک دوسرے سے بدلہ لینا[۲]۔

اصطلاح میں: مقاصہ کسی شخص کے مطلوبہ دین کو جو اس کے مدیون پر ہو اس دین کے بدلہ میں ساقط کرنا ہے جو اس مدیون کا اس شخص کے ذمہ ہو[۳]، اور یہ قرضوں کی ادائیگی کی ایک شکل ہے۔

مالکیہ میں ابن جزی نے کہا: مقاصہ: دین کو دین سے وضع کر لینا اور اس میں دونوں طرف سے چھوڑنا، عوض دینا اور حوالہ کرنا ہے[۴]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حوالہ:

۲- لغت میں: حوالہ ''حال الشيء حولا'' سے ماخوذ ہے، ایک

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط، الحطاب ۴/ ۵۴۹۔

(۳) مرشد الحیران دفعہ: (۲۲۴)۔

(۴) القوانین الفقہیہ رص ۲۹۷۔

حالت سے دوسری حالت میں بدلنا، **تحول من مکانہ**: منتقل ہونا، اور جب تم اپنا دین کسی شخص کے حوالہ کردو تو اس کو اپنے ذمہ کے علاوہ دوسرے کے ذمہ میں منتقل کردو گے[1]۔

اصطلاح میں: دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل کرنا ہے[2]۔

مقاصہ اور حوالہ میں ربط یہ ہے کہ مقاصہ: ایک دین کا اسی جیسے دین کے عوض اس کے شرائط کے ساتھ ساقط ہونا ہے، اور حوالہ: دین کو منتقل کرنا ہے۔

ب-ابراء:

۳-ابراء کے لغوی معانی میں: کسی چیز سے بری کرنا، چھٹکارا دلانا، دور کرنا ہے[3]۔

اصطلاح میں: کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ میں یا اس کی طرف اپنا حق ساقط کرنا ہے[4]۔

مقاصہ اور ابراء میں ربط یہ ہے کہ مقاصہ: عوض کے ساتھ ساقط کرنا اور ابراء: بلا معاوضہ ساقط کرنا ہے[5]۔

مقاصہ کا حکم:

۴-مقاصہ مشروع ہے، اس کی مشروعیت کی دلیل نقل وعقل ہے:

نقلی دلیل: حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: **"كنت أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه، وأعطى هذه من هذه فأتيت رسول الله ﷺ وهو في بيت حفصة فقلت يا رسول الله، رويدك أسألك إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير آخذ هذه من هذه وأعطى هذه من هذه، قال رسول الله ﷺ: لابأس أن تأخذها بسعر يومها مالم تفترقا و بينكما شيء"**[1] (میں بقیع میں اونٹ فروخت کرتا تھا، دینار کے عوض فروخت کر کے اس کی جگہ درہم لے لیتا اور کبھی درہم کے عوض فروخت کر کے اس کے بدلہ دینار لے لیتا اس جگہ پر اس کو لے لیتا، اور اس کی جگہ اس کو دے دیتا، میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا آپ ﷺ حضرت حفصہ کے گھر میں تھے۔ میں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول رکئے! مجھے یہ دریافت کرنا ہے کہ میں بقیع میں اونٹ فروخت کرتا ہوں، دینار کے عوض فروخت کر کے اس کی جگہ درہم لیتا ہوں اور درہم کے عوض فروخت کر کے اس کی جگہ پر دینار لیتا ہوں، ایک کو دوسرے کی جگہ لیتا اور دیتا ہوں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس دن کے نرخ سے لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، بشرطیکہ جب تک تم دونوں کے درمیان کچھ رہ گیا ہو ایک دوسرے سے جدا نہ ہو) یہ حدیث فروخت کردہ چیز کی قیمت جو ذمہ میں واجب ہے کے بدلہ دوسری چیز لینے کے جواز میں صریح ہے۔

عقلی دلیل: اس لئے کہ خود دین پر قبضہ کا تصور نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ وہ ذمہ میں ثابت حکمی مال کا نام یا عمل کا نام ہے، اور ان میں سے کسی پر حقیقتاً قبضہ قابل تصور نہیں، لہذا اس پر قبضہ اس کے بدل پر

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ: (۱۲۷)۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۷۶۔

(۵) تکملہ فتح القدیر ۶/ ۲۵، ۲۶۔

---

(۱) حدیث ابن عمر: "كنت أبيع الإبل بالبقيع" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۱) نے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۲/ ۲۶) میں امام شافعی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کے ضعیف ہونے کا اشارہ کیا ہے۔

قبضہ کے ذریعہ ہوگا، اور یہی دین پر قبضہ ہے، لہذا قبضہ کی گئی ''عین'' قابض کے ضمان میں ہوجائے گی، اور مقبوض منہ (جس سے اپنے قبضہ میں لیا گیا) کے ذمہ میں مالیت میں اس کا مثل ثابت ہوگا، اور یہ دونوں مل کر بدلہ ہوجائے گا، یہی دین پر قبضہ کا طریقہ ہے، اور اس معنی کے پائے جانے میں یہ فرق کرنا ضروری نہیں ہے کہ قبضہ میں لی ہوئی چیز ذمہ میں واجب کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے ہو، اس لئے کہ مقاصہ معنی یعنی مالیت کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور مالیت کے معنی میں سارے مال ایک جنس ہیں [1]۔

مقاصہ کی انواع:

۵ - مقاصہ کی دو انواع ہیں:

الف۔ اختیاری: جو قرض خواہ وقرض دار کی آپسی رضامندی سے ہو۔

ب۔ جبری: جو معین شرائط کے ساتھ دونوں دین کے باہمی مقابلہ کے ذریعہ ہو۔

جمہور فقہاء کے نزدیک جبری مقاصہ کے حاصل ہونے کے لئے دونوں دین کا جنس، صفت، حلول (واجب الأ داء ہونا)، قوت اور ضعف میں یکساں ہونا شرط ہے، اور اختیاری مقاصہ میں یہ شرط نہیں۔

لہذا اگر دونوں دین الگ الگ جنس کے ہوں یا دونوں کی صفت میں فرق ہو یا دونوں ادھار ہوں یا ایک فوری واجب الأ داء اور دوسرا ادھار ہو یا ایک قوی اور دوسرا ضعیف ہو تو قرض دار وقرض خواہ کی رضامندی کے بغیر، ان دونوں کے ملنے سے مقاصہ نہیں ہوگا، خواہ ان دونوں کا سبب ایک ہو یا الگ الگ [2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۳۴، الہدایہ وشروحہا ۵/ ۳۸۰ طبع بولاق، نیل الأوطار ۵/ ۲۵۴، ۲۵۵، مواہب الجلیل ۴/ ۵۴۹۔

(۲) مرشد الحیر ان دفعہ: (۲۲۵، ۲۲۶)، الأم للشافعی ۸/ ۵۹ طبع دار المعرفہ، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۳۹۱، المغنی ۹/ ۴۴۷، ۴۴۸۔

مالکیہ جبری مقاصہ کے (جو خود ہوتا ہے) شاذ و نادر ہی قائل ہیں۔

دسوقی نے کہا: مقاصہ اکثر حالات میں جائز ہے بہت کم حالات میں واجب ہے، اس لئے کہ یہ تین حالات میں واجب ہوتا ہے، جو یہ ہیں: جب دونوں دین کی میعاد پوری ہوچکی ہو یا دونوں کی میعاد میں یکساں ہو یا جس کا دین فوری واجب الأ داء ہوچکا ہو وہ مقاصہ کا مطالبہ کرے، تو راجح مذہب یہ ہے کہ مقاصہ کا فیصلہ کرنا واجب ہوگا [1]۔

جبری مقاصہ کی جگہ اور اس کے شرائط:

۶ - مقاصہ کی جگہ: دین ہے، لہذا دو ''عین'' یا ''عین'' اور دین میں مقاصہ نہیں ہوگا، مگر یہ کہ عین، دین میں بدل جائے، اور جب بدل جائے تو اس دین کے ذریعہ اس کے شرائط کے ساتھ مقاصہ جائز ہوگا، جو عین سے بدل کر آیا ہے۔

۷ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر دونوں دین، الگ الگ جنس کے ہوں، دونوں کی صفت یا میعاد میں فرق ہو یا ایک میں کسر اور دوسرا صحیح دین ہو تو دونوں میں جبری مقاصہ نہیں ہوگا، جب تک کہ دونوں قرض دار اپنے اختیار سے مقاصہ نہ کریں [2]۔

اگر قرض خواہ، قرض دار کے مال میں سے کسی عین کو تلف کردے، اور یہ دین کی جنس سے ہو تو وہ ''عین'' مقاصہ کے طور پر ساقط ہوجائے گی، اور اگر وہ خلاف جنس ہو تو دونوں کی رضامندی کے بغیر مقاصہ نہیں ہوگا [3]۔

مطلق طور پر مقاصہ کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں دین میں سے جس

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۳۹، ۲۴۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۳۰۔

(۳) مرشد الحیر ان دفعہ: (۲۳۰)۔

کی مقدار کم ہو، اس کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا اگر دونوں میں سے ایک کا دوسرے پر سو ریال دین ہو، اور قرض دار کا قرض خواہ پر مثلاً سوا شرفی قرض ہو، اور دونوں مقاصہ کرلیں تو اشرفیوں کی قیمت میں سے، مقاصہ کے طور پر، ریالوں کی قیمت کے بقدر ہی ساقط ہوگا، اور اشرفیوں والے کے لئے باقی ماندہ اشرفیاں رہ جائیں گی (۱)۔

اسی طرح اگر قرض خواہ کے قرض دار پر سو درہم ہوں، اور قرض دار کے قرض خواہ پر سو دینار ہوں اور دونوں مقاصہ کرلیں تو دیناروں کی قیمت میں سے سو درہم کے بقدر دراہم کا مقاصہ ہوجائے گا، اور دینار والے کے لئے درہم والے پر، باقی ماندہ دینار رہ جائیں گے (۲)۔

۸ - مالکیہ نے کہا: دین میں مقاصہ کچھ جائز اور کچھ ناجائز ہیں اگر اس کو متارکہ قرار دیا جائے تو جائز ہوگا اور اگر معاوضہ یا حوالہ ہونے کو غالب قرار دیا جائے جس کے شرائط پورے نہ ہوں تو ممنوع ہوگا، اور اگر تہمت والزام قوی ہو تو ممانعت ہوگی، اور اگر تہمت نہ پائی جائے تو جواز ہوگا، اور اگر تہمت کمزور ہو تو اختلاف ہے۔

لہذا اگر کسی کا دوسرے پر دین ہو اور اس دوسرے کا اس (پہلے) پر بھی دین ہو، اور وہ ایک دین کو دوسرے سے وضع کرلینا چاہے تاکہ براءت ذمہ ہوجائے تو اس میں تفصیل ہے:

یہ یا تو دونوں دین کی جنس ایک ہوگی یا الگ الگ:

اگر دونوں الگ الگ ہوں تو مقاصہ جائز ہوگا، مثلاً ایک دین ''عین'' ہو اور دوسرا اناج یا سامان ہو یا ایک دین سامان ہو اور دوسرا اناج ہو۔

اگر دونوں دین کی جنس ایک ہو تو پھر اس کی کئی صورتیں ہیں:

۹ - الف - اگر دونوں کی اصل دو ''عین'' ہو تو اس صورت میں عین کے دونوں دین میں مقاصہ مطلقا (یعنی خواہ دونوں بیع کے ہوں یا قرض کے یا ایک بیع کا ہو اور دوسرا قرض کا) چند شرطوں کے ساتھ جائز ہوگا جو یہ ہیں:

ان دونوں کی مقدار اور صفت ایک ہو، دونوں ہی دین فوری واجب الاداء ہوچکے ہوں یا ایک دین فوری واجب الادا ہو چکا ہو، یا ایسا نہ ہو، یعنی دونوں میعادی دین ہوں، خواہ دونوں کی میعاد ایک ہو یا الگ الگ۔

ان صورتوں میں مقاصہ اس لئے جائز ہے کہ مقصود معاوضہ اور ایک دوسرے کو بری کرنا ہے اور یہ حاصل ہے۔

لیکن اگر عین کے دونوں دین صفت یعنی عمدہ اور گھٹیا ہونے میں مختلف ہوں، حالانکہ مقدار (یعنی وزن اور تعداد) میں یکساں ہوں، خواہ یہ نوع کی یکسانیت کے ساتھ ہو، جیسے محمدی اور یزیدی دراہم یا نوع کے اختلاف کے ساتھ جیسے سونا اور چاندی، تو اس میں بھی مقاصہ جائز ہے بشرطیکہ وہ دونوں ہی دین فوری واجب الاداء ہوچکے ہوں، خواہ دونوں بیع کے ہوں یا قرض کے یا الگ ہوں، یعنی ایک بیع کا دوسرا قرض کا ہو، کیونکہ یہ مقاصہ نوع میں یکسانیت کے ساتھ، ذمہ میں ثابت چیز کا تبادلہ کرنا ہے، اور اس نوع کے اختلاف کے ساتھ ذمہ میں ثابت چیز کی بیع صرف کرنا ہے، اور یہ دونوں پہلی صورت میں تعجیل (فی الفور ادائیگی) کی شرط کے ساتھ، اور دوسری صورت میں فوری واجب الاداء ہونے کی شرط کے ساتھ جائز ہیں۔

اگر وہ دونوں دین فوری واجب الاداء نہ ہوئے ہوں، اور دونوں کی میعاد ایک ہو یا الگ الگ یا ایک فوری واجب الاداء ہو، دوسرا نہ ہو تو مقاصہ ناجائز ہوگا، اس لئے کہ یہ نوع میں یکسانیت کے ساتھ تاخیر سے ملنے والا بدل ہوگا، اور نوع میں اختلاف کے ساتھ تاخیر سے بیع

(۱) مرشد الحیران دفعہ: (۲۲۷)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۳۹/۴، ۲۴۰، الفتاوی الہندیہ ۲۳۰/۳۔

صرف ہوگی، اور یہ دونوں ممنوع ہیں، جیسے اگر وہ دونوں نوع میں یکساں اور وزن میں الگ الگ ہوں، درانحالانکہ وہ دونوں بیع کے ہوں، جیسے ایک مکمل دینار، اور ایک ناقص دینار، تو ان دونوں میں مقاصہ جائز ہوگا بشرطیکہ وہ دونوں واجب الاداء ہو چکے ہوں، ورنہ نہیں، اسی طرح اگر دونوں تعداد میں الگ الگ ہوں۔

اگر دونوں دین قرض کے ہوں تو مقاصہ ممنوع ہوگا، خواہ دونوں فوری واجب الاداء ہو چکے ہوں یا کوئی ایک واجب الاداء ہو چکا ہو یا کوئی بھی فوری واجب الاداء نہ ہوا ہو، خواہ دونوں کی میعاد ایک ہو یا الگ الگ۔

اگر وہ دونوں دین بیع اور قرض کے ہوں اور دونوں فوری واجب الادا نہ ہوں تو مقاصہ ممنوع ہوگا، خواہ دونوں کی میعاد ایک ہو یا الگ الگ یا کوئی ایک دین فوری واجب الاداء ہوا ہو، اور اگر دونوں فوری واجب الاداء ہو گئے ہوں، اور دونوں میں زیادہ دین، بیع کا ہو تو مقاصہ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ یہ قرض کی طرف سے اضافہ کے ساتھ ادائیگی ہوگی، اور اگر زیادہ دین قرض کا ہو تو جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ بیع کی طرف سے اضافہ کے ساتھ ادائیگی ہے اور یہ جائز ہے (۱)۔

۱۰ - ب۔ اگر دونوں دین اناج ہوں: اگر دونوں دین کی اصل دو اناج ہوں تو پھر:

ا۔ اگر وہ دونوں قرض کے ہوں، اور اس حالت میں، ان میں مقاصہ کا حکم، جواز اور ممانعت کی صورتوں میں عین کے دو دین کے حکم کی طرح ہوگا۔

لہذا اگر صفت اور مقدار میں دونوں میں یکسانیت ہو تو مقاصہ جائز ہوگا، خواہ دونوں فوری واجب الاداء ہو چکے ہوں یا صرف ایک فوری واجب الاداء ہو چکا ہو، یا کوئی بھی فوری واجب الاداء نہ ہوا ہو، دونوں کی میعاد ایک ہو یا الگ الگ، یا دونوں کی صفت میں اختلاف ہو، جب کہ نوع میں یکسانیت ہو یا اختلاف۔

اگر دونوں دین فوری واجب الاداء نہ ہوئے ہوں یا ایک دین فوری واجب الاداء ہوا ہو تو مقاصہ ناجائز ہوگا، خواہ دونوں کی میعاد یکساں ہو یا الگ الگ، جیسے اگر دونوں کی مقدار الگ الگ ہوتی۔

۲۔ اگر دونوں دین بیع کے ہوں، اور دونوں بیع کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو تو مقاصہ دونوں اناجوں میں ممنوع ہوگا، خواہ دونوں کی یا کسی ایک کی میعاد پوری ہو چکی ہو یا ایک کی یا کسی کی پوری نہ ہوئی ہو، اور دونوں کی میعاد ایک ہو یا الگ الگ، اگر چہ وہ مقدار اور صفت میں یکساں ہو، اس لئے کہ یہ اناج پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع کرنا ہے۔

اشہب نے کہا: صفت، مقدار اور واجب الاداء ہونے میں دونوں اناجوں کے یکساں ہونے کی صورت میں مقاصہ جائز ہوگا، اس بنیاد پر کہ یہ اقالہ کی طرح ہے۔

۳- اگر دونوں اناج، بیع اور قرض کے ہوں، اگر اناج کے دو دین میں سے ایک بیع کا، اور دوسرا قرض کا ہو تو ان دونوں میں دو شرطوں کے ساتھ مقاصہ جائز ہوگا۔

اول: مقدار، صفت اور جنس میں دونوں یکساں ہوں۔

دوم: دونوں کی میعاد پوری ہو چکی ہو۔

اگر دونوں کی میعاد پوری نہ ہوئی ہو، یعنی وہ دونوں میعادی ہوں یا ایک کی میعاد پوری ہو چکی ہو، دوسرے کی پوری نہ ہوئی ہو تو مقاصہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ میعاد میں اختلاف سے اغراض و مقاصد میں فرق ہوتا ہے (۱)۔

۱۱ - ج۔ اگر دونوں دین ''عرض'' ہوں، یہاں عرض سے مراد وہ ہے

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۹۷، حاشیۃ الدسوقی ۲۲۸/۳، جواہر الإکلیل ۷۷/۲۔

(۱) سابقہ حوالے۔

جو عین اور اناج کے مقابلہ میں ہو، لہذا اس میں حیوان داخل ہوگا، لہذا دو دین میں اگر وہ عرض ہوں تو مقاصہ مطلقاً جائز ہوگا، یعنی ان دونوں کا بیع یا قرض کا دین ہونے یا الگ الگ ہونے کی قید نہیں ہوگی، اور یہ قید بھی نہیں ہوگی کہ ان دونوں کی میعاد پوری ہوچکی ہو یا وہ دونوں میعادی ہوں، خواہ دونوں کی میعاد یکساں ہو یا نہ ہو، خواہ دونوں کی میعاد پوری ہوچکی ہو یا کسی ایک دین کی پوری ہوچکی ہو یا کسی دین کی پوری نہ ہوئی ہو، اس لئے کہ اس عرض میں چال بازی کا ارادہ دور ہے، یہ درحقیقت بیع ہے اس کو مقاصہ کہنا مجازاً ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ دونوں دین کی جنس اور صفت ایک ہو، جیسے دو ہروی یا مروی کپڑے، یا دو عمدہ یا خراب سوتی کپڑے۔

لیکن اگر دونوں میعاد الگ الگ ہوں، یعنی دونوں کے الگ الگ میعاد مقرر کی گئی ہو اور دونوں کی جنس بھی الگ الگ ہوں مثلاً کپڑا اور چادر یا کپڑا اور اونی کپڑا تو اگر دونوں کی میعاد پوری نہ ہوئی ہو یا کسی ایک کی میعاد پوری نہ ہوئی ہو تو مقاصہ ممنوع ہوگا، ورنہ جائز ہوگا، یعنی کسی ایک کی میعاد پوری ہونے کی صورت میں راجح مذہب میں جائز ہوگا، اس لئے کہ چال بازی کا ارادہ نہیں ہے۔

اگر دونوں کی جنس ایک ہو جیسے روئی کے دو کپڑے اور صفت ایک ہو جیسے دو ہروی یا مروی کپڑے یا صفت الگ الگ ہو جیسے ایک ہروی اور دوسرا مروی ہو تو اگر میعاد ایک ہو تو مقاصہ جائز ہوگا اور اگر دونوں کی میعاد پوری ہوچکی ہو تو بدرجہ اولی مقاصہ جائز ہوگا، اس لئے کہ تہمت نہیں ہے، ورنہ اگر صفت میں اختلاف کے ساتھ ساتھ میعاد میں بھی اختلاف ہو تو مقاصہ مطلقاً ناجائز ہوگا، خواہ دونوں بیع کے ہوں یا قرض کے الگ الگ ہوں [1]۔

۱۲- شافعیہ کے یہاں مقاصہ کے لئے چند شرائط ہیں، جن کو زرکشی نے لکھا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں۔

الف۔ مقاصہ ذمہ میں ثابت دین میں ہو، اور ''اعیان'' میں ایک دوسرے کی طرف سے مقاصہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ معاوضہ کی طرح ہوگا، جس میں آپسی رضامندی کی ضرورت ہوگی۔

نیز اس لئے کہ ''اعیان'' کی اغراض الگ الگ ہوتی ہیں، برخلاف دین کے، کہ یہ ذمہ میں یکساں ہوتی ہیں، لہذا ایک پر قبضہ کرکے پھر اس کو اس کے پاس لوٹانے کا کوئی مطلب نہیں ہوگا، اور اسی شرط کی وجہ سے اگر قرض دار اقرار کرنے والا اور حق کو ادا کرنے والا ہو تو اس کی اجازت کے بغیر اس کا مال لینا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ اس کو اختیار ہے کہ وہ جس طرف سے چاہے اس کی ادائیگی کرے، اور اگر وہ اسے لے لے گا تو اس کا ضامن ہوگا، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ اس کے حق کی طرف سے مقاصہ ہوجائے گا، اس لئے کہ مقاصہ دین میں ہوتا ہے، ''اعیان'' میں نہیں۔

ب۔ مقاصہ اثمان میں ہو: مثلیات جیسے اناج اور دانے میں مقاصہ نہیں ہوگا، اس کی صراحت اہل عراق نے کی ہے، شیخ ابو حامد نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ اثمان کے علاوہ میں مشاہدہ مطلوب ہوتا ہے۔

امام نے مثلیات میں مقاصہ جاری ہونے کے بارے میں دو قول نقل کیا ہے، اور مقاصہ کے جاری ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، ابن رفعہ نے کہا: اس کی صراحت کی گئی ہے جیسا کہ اسے بندنیجی نے نقل کیا ہے۔

ج۔ دونوں دین مستقر (ثابت شدہ) ہوں: لہذا اگر ایسا نہ ہو مثلا دونوں ''سلم'' ہوں تو قطعا ناجائز ہوگا، اگرچہ وہ دونوں راضی ہوں، یہ قاضی اور ماوردی نے کہا ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۹، ۲۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۷۷۔

رافعی کا کلام، جواز کا متقاضی ہے، لیکن ''الأم'' سے منقول ہے کہ ''سلم'' میں مقاصہ ممنوع ہے۔

د۔ دونوں میں جنس، نوع، میعاد پوری ہونے اور میعاد میں یکساں ہوں، لہذا اگر دونوں میں سے ایک درہم دوسرا دینار ہوتو یہ برمحل نہیں ہوگا۔

ھ۔ ایک کے دوسرے سے مطالبہ کے بعد ہو، لہذا اگر دونوں دین ایک میعاد کے ساتھ ادھار ہوں، اور کوئی ایک دوسرے سے اس کا مطالبہ نہ کرے تو قاضی حسین نے کہا: بلا اختلاف مقاصہ نہیں ہوگا، امام نے کہا: اس میں احتمال ہے۔

و۔ وہ ایسا نہ ہو جو احتیاط پر مبنی ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے ابن عبدالسلام نے کہا: ایسے شخص پر کوئی حق ہو جس سے حق وصول کرنا محال ہو تو حق دار کا اپنے حق کو حاصل کر لینا جائز ہوگا، مگر پاگلوں اور یتیموں کے حق اور مسلمانوں کے عوامی مال میں نہیں ہوگا۔

ز۔ وہ قصاص اور حد میں نہ ہو، لہذا اگر دو آدمی ایک دوسرے پر زنا کا الزام لگائیں تو دونوں میں مقاصہ نہیں ہوگا، اور اگر دو آدمی ایک دوسرے کو زخمی کریں تو ان میں سے ہر ایک پر دوسرے کی دیت واجب ہوگی (۱)۔

۱۳- اسی وجہ سے اگر کسی کا دوسرے پر دین ثابت ہو، اور اس دوسرے کا پہلے شخص پر اسی قدر دین ہو، خواہ یہ ایک جہت سے ہو جیسے سلم اور قرض، یا دو جہتوں سے جیسے قرض، اور ثمن اور دونوں دین، جنس، نوع، صفت اور فوری واجب الاداء ہونے میں یکساں ہوں، خواہ دونوں کے وجوب کا سبب ایک ہو، جیسے جنایت کا تاوان یا الگ الگ ہو، جیسے فروخت شدہ چیز کی قیمت اور قرض، زرکشی نے کہا: اس میں شافعیہ کے یہاں چار اقوال ہیں:

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱ر ۳۹۳۔

نووی کے یہاں اصح قول اور الأم میں اس کی صراحت ہے یہ ہے کہ دونوں دین کے محض ثابت ہونے سے ہی مقاصہ ہوجائے گا، رضامندی کی ضرورت نہیں ہوگی، اس لئے کہ دونوں میں سے ایک کا، دوسرے سے اس کے مال کے مثل کا مطالبہ کرنا سرکشی ہے، اس میں کوئی فائدہ نہیں۔

ماوردی اور ابن صباغ نے کہا: نیز اس لئے کہ اگر مرنے والے پر اس کے وارث کا دین ہو تو وارث کے لئے ترکہ کے منتقل ہونے سے وہ بری الذمہ ہوجائے گا، وارث ترکہ کو اپنے دین میں فروخت نہیں کرے گا، اس لئے کہ بے فائدہ ہے، کیونکہ وہ عین اس کے پاس منتقل ہوچکی ہے۔

دوسرا قول: ایک دین دوسرے کے عوض ساقط ہوجائے گا، بشرطیکہ وہ دونوں راضی ہوں، ورنہ ہر ایک دوسرے سے مطالبہ کرسکتا ہے۔

تیسرا قول: کسی ایک کی رضامندی سے ساقط ہوجائے گا۔

چوتھا قول: وہ ساقط نہیں ہوگا، اگر چہ دونوں راضی ہوجائیں (۱)۔

۱۴- حنابلہ کے نزدیک دونوں دین کی جنس، میعاد اور صفت کے لحاظ سے مقاصہ کے شرائط اس سلسلہ میں ان کی ذکر کردہ مثالوں سے ماخوذ ہیں، مثلاً ابن قدامہ نے کہا: اگر دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر دین ہو، دونوں نقد، ایک جنس کے ہوں، دونوں کی میعاد پوری ہوچکی ہو یا دونوں ایک میعاد کے ساتھ مؤجل ہوں تو دونوں میں مقاصہ ہوجائے گا، اور دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور اگر وہ دو جنس کے نقد ہوں جیسے درہم اور دینار تو ناجائز ہوگا، اس لئے کہ یہ دین کو دین کے عوض فروخت کرنا ہوگا۔ اور ''**نهى النبي ﷺ عن بيع الكالىء بالكالىء**'' (۲) (ادھار کو ادھار کے عوض فروخت کرنے

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱ر ۳۹۱۔

(۲) حدیث: ''نهى عن بيع الكالىء بالكالىء'' کی روایت دارقطنی

سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے)، لیکن اگر وہ دونوں دین، دو عرض ہوں یا ایک عرض اور ایک نقد ہو تو ان دونوں میں، ان دونوں کی رضامندی کے بغیر کسی حال میں مقاصہ جائز نہیں ہوگا، خواہ عرض اس کے حق کی جنس کا ہو یا خلاف جنس کا، اور اگر وہ دونوں اس پر راضی ہوجائیں تو بھی ناجائز ہوگا، اس لئے کہ یہ دین کو دین کے عوض فروخت کرنا ہوگا[(۱)]۔

مقاصہ کی صورتیں:

بعض فقہی مسائل میں مقاصہ جاری ہوتا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

زکاۃ میں مقاصہ:

۱۵ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی کا کسی فقیر پر دین ہو، اور وہ کہے کہ میں نے اس کو اپنی زکاۃ کی طرف سے کردیا تو اصح قول کے مطابق یہ کافی نہیں ہوگا، تا آنکہ وہ اس پر قبضہ کرلے پھر اگر چاہے تو اس کو لوٹا دے۔

دوسرے قول میں یہ کافی ہوگا، جیسے اگر اس کی ودیعت ہو[(۲)]۔

شوہر کے دین کا اپنی بیوی کا نفقہ اور مہر کے ساتھ مقاصہ:

۱۶ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شوہر کا بیوی پر دین ہو تو آپسی رضامندی کے بغیر، بیوی کے نفقہ کے دین کے ساتھ مقاصہ نہیں ہوگا، دوسرے دین اس کے خلاف ہیں، اس لئے کہ نفقہ کا دین ادنی درجہ کا ہے، لیکن اگر شوہر کہے کہ بیوی کے لئے اس میں سے نفقہ روک لو تو وہ ایسا کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ بیوی کا نفقہ شوہر پر دین ہوگا، اور جب دونوں دین برابر ہوجائیں گے تو مقاصہ ہوجائے گا۔ دیکھئے! شوہر، بیوی کے مہر کے ساتھ مقاصہ کرسکتا ہے تو نفقہ کے ساتھ بدرجہ اولی ہوگا[(۱)]۔

رہا دو مہروں کا مقاصہ تو فی الجملہ یہ جائز ہے، جیسا کہ شافعیہ نے اپنے اس قول میں اس کی صراحت کی ہے: اگر ہم میں سے کوئی عورت مرتد ہوکر کفار کے پاس جائے اور کفار میں سے کوئی عورت مسلمان ہوکر ہمارے پاس ہجرت کرکے آئے، اور اس کا شوہر اس کا مطالبہ کرے تو ہم اس کو مہر کا تاوان نہیں دیں گے، بلکہ یہ کہیں گے کہ یہ عورت اس عورت کے بدلہ ہے، اور دونوں مہروں میں مقاصہ کردیں گے، اور امام مرتد ہونے والی عورت کے شوہر کو مہر دے گا، اور کافروں کے سردار کے پاس لکھے گا کہ اس (مرتد ہونے والی عورت) کا مہر، ہجرت کرکے آنے والی عورت کے شوہر کو ادا کردے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ دونوں کی مقدار برابر ہو، لیکن اگر ہجرت کرنے والی عورت کا مہر زیادہ ہو تو ہم اس میں سے مرتد ہونے والی عورت کے مہر کے بقدر اس کے شوہر کو دے دیں گے، باقی ہجرت کرنے والی عورت کا ہوگا، اور اگر مرتد عورت کا مہر زیادہ ہو تو ہجرت کرنے والی عورت کے مہر کے بقدر اس کے شوہر کو دیں گے، باقی مرتد عورت کے شوہر کا ہوگا[(۲)]، مفسرین نے اسی مقاصہ کے ذریعہ اس فرمان باری کی تفسیر کی ہے: "وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَأْتُوا الَّذِيْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ

= (۳/۱۷) نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/۲۶، ۲۷) میں امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ محدثین اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔

(۱) المغنی ۹/ ۴۴۷، ۴۴۸۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۳۹۶، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۲۰۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۵/ ۱۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۴۸، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۳۹۶۔

مَاأَنْفَقُوْا'' [1] (اور اگر تمہاری بیویوں میں سے کوئی بیوی کافروں میں رہ جانے سے تمہارے ہاتھ ہاتھ نہ آئے، پھر (کافروں کو مہر دینے کی) تمہاری نوبت آئے تو جن کی بیویاں ہاتھ سے نکل گئیں، جتنا (مہر) انہوں نے (ان بیویوں پر) خرچ کیا تھا، اس کے برابر تم ان کو دو)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس پر اپنی بیوی کا نفقہ واجب ہو، اور اس کا اپنی بیوی پر دین ہو، اور وہ اس کے نفقہ کی جگہ پر اپنے دین کو اس سے وضع کرنا چاہے، اور بیوی مال دار ہو تو شوہر ایسا کرسکتا ہے، اس لئے کہ جس پر کوئی حق ہو، وہ اسے اپنے جس مال سے چاہے ادا کرسکتا ہے، اور یہ اس کا مال ہے۔

اور اگر بیوی تنگ دست ہو تو شوہر ایسا نہیں کرسکتا، اس لئے کہ دین کی ادائیگی اپنی خوراک سے زائد میں ہی واجب ہوتی ہے، اور یہ اس کی خوراک سے زائد نہیں [2]۔

غصب میں مقاصہ:

۱۷- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر غاصب کا دین، عین مغصوبہ کے مالک پر اس عین کے جنس کا ہو تو اس عین کا اس کے دین کے ساتھ مقاصہ نہیں ہوگا، مگر یہ کہ وہ دونوں مقاصہ کریں، اور وہ ''عین'' اس کے قبضہ میں ہو، اور اگر اس کے قبضہ میں نہ ہو تو مقاصہ نہیں ہوگا، یہاں تک کہ وہ عین مغصوبہ کی جگہ میں جائے اور اس کو لے لے [3]۔

رہا شیء مغصوب کے خرچے کا مقاصہ تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر غاصب غصب کی ہوئی چیز پر خرچ کرے، جیسے جانور کا چارہ، غلام کا خرچہ اور اس کا کپڑا، زمین کی سینچائی اور اصلاح اور درخت وغیرہ کی خدمت تو اس کے لئے اس آمدنی (جیسے غلام، جانور اور زمین کی اجرت) سے وضع کیا جائے گا، جو اس کے مالک کی ہوتی ہے، اور غاصب، مالک کے ساتھ آمدنی میں مقاصہ کرے گا، یہ اظہر میں ابن قاسم کا قول ہے، اور غاصب خرچہ اور آمدنی میں سے کم کو واپس لے گا، لہذا اگر خرچہ آمدنی سے کم ہو تو غاصب زائد آمدنی مالک کو تاوان میں دے گا، اور اگر خرچہ زیادہ ہو تو غاصب زائد خرچہ واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ اس نے ظلم کیا ہے، اور اگر دونوں برابر ہوں تو کوئی دوسرے کو تاوان نہیں دے گا۔

انہوں نے کہا: لہذا خرچ آمدنی میں منحصر ہوگا، یعنی اس کا تعلق مغصوب منہ (جس سے غصب کیا) کے ذمہ سے نہیں ہوگا، اور نہ غصب کی ہوئی چیز کی ذات سے ہوگا، اور اس صورت میں غاصب زائد خرچ کو، مالک سے یا مغصوب چیز کی ذات سے واپس نہیں لے گا، اور آمدنی خرچ میں منحصر نہیں ہوگی، بلکہ اس کا تعلق غاصب سے ہوگا، اور مغصوب منہ غاصب سے خرچ سے زائد آمدنی کو واپس لے گا۔

ابن عرفہ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے کہ غاصب کے لئے خرچ نہیں ملے گا، اس لئے کہ اس نے زیادتی کی ہے، اور مالک کو مطلقا پوری آمدنی لینے کا حق ہوگا، غاصب نے خرچ کیا ہو یا نہ کیا ہو [1]۔

ودیعت میں مقاصہ:

۱۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص کی دوسرے کے پاس ودیعت ہو، اور جس کے پاس ودیعت ہو اس کا دین ودیعت کے مالک

(۱) سورۂ ممتحنہ / ۱۱۔

(۲) المغنی ۷/ ۵۷۶۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم / ۲۲۶ طبع دار مکتبہ الہلال، بیروت، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۳۰، مرشد الحیر ان دفعہ: (۲۲۹)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۹، ۴۵۰۔

پر ہواور وہ ودیعت کی جنس سے ہو، تو اس ودیعت کا دین کے ساتھ مقاصہ نہیں ہوگا، مگر یہ کہ وہ دونوں اکٹھا ہوں، اور ودیعت کے مالک کے ہاتھ میں حقیقتاً ودیعت کے موجود ہونے کی حالت میں مقاصہ کریں، اور اگر اس کے ہاتھ میں ودیعت نہ ہو تو مقاصہ نہیں ہوگا، یہاں تک کہ ودیعت کی جگہ پر ہوجائے، اور اس کو اپنے ہاتھ میں لے[1]۔

اس سے قریب وہ مسئلہ ہے جسے شافعیہ میں سے زرکشی نے لکھا ہے کہ اگر فقیر پر کسی شخص کا دین ہو اور وہ کہے کہ میں نے اس کو اپنی زکوۃ کی طرف سے کردیا تو اصح قول کے مطابق یہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرلے پھر اگر چاہے تو وہ اسے واپس کردے جیسا کہ اگر اس کی کوئی ودیعت ہو[2]۔

وکالت میں مقاصہ:

۱۹- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مؤکل پر خریدار کا دین ہو تو مقاصہ ہوجائے گا، اور اگر خریدار کا، وکیل اور مؤکل پر دین ہو تو بھی مؤکل کے دین کے ساتھ مقاصہ ہوجائے گا، وکیل کے دین کے ساتھ نہیں، چنانچہ مؤکل، وکیل سے قیمت میں سے کچھ واپس نہیں لے گا، یہ اس لئے کہ مقاصہ بہ عوض بری کرنا ہے، لہذا اس کو بلاعوض بری کرنے پر قیاس کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ اگر ہم اس کو وکیل کے دین کے ساتھ مقاصہ قرار دیں تو دوسری ادائیگی کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ وکیل مؤکل کے واسطے ادائیگی کرتا ہے، اور اگر ہم اس کو مؤکل کے دین کے ساتھ مقاصہ قرار دیں تو ہم کو دوسری ادائیگی کی ضرورت نہیں پڑے گی، لہذا ہم نے مسافت کو مختصر کرنے کے لئے اسے مؤکل کے دین کے ساتھ مقاصہ قرار دیا، اور ہم نے ایک اجماعی حکم ثابت کیا، کیونکہ مؤکل، خریدار سے ثمن کو ساقط کرنے کا بالاجماع مالک ہے، اور اگر ہم اسے وکیل کے دین کے ساتھ مقاصہ قرار دیں تو ہم ایک مختلف فیہ حکم ثابت کریں گے، اس لئے کہ وکیل امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک خریدار کو بری کرنے کا مالک ہے، امام ابویوسف کے نزدیک مالک نہیں۔

اگر صرف وکیل پر خریدار کا دین ہو تو امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک وکیل کے دین سے مقاصہ ہوجائے گا، اس لئے کہ وکیل ان دونوں حضرات کے نزدیک خریدار کو بلاعوض بری کرنے کا مالک ہے تو مقاصہ کا بھی مالک ہوگا، اس لئے کہ یہ بہ عوض بری کرنا ہے، لہذا اس کو بلاعوض بری کرنا قرار دیا جائے گا، البتہ بری کرنے اور مقاصہ میں وہ مؤکل کے لئے اس کا ضامن ہوگا[1]۔

سلم میں مقاصہ:

۲۰- عقد سلم میں مقاصہ کے جواز میں فقہاء کا حسب ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مسلم الیہ پر سلم کے ہونے سے پہلے کے کسی عقد کی وجہ سے راس المال کے مثل دین واجب ہو، مثلاً رب المال نے مسلم الیہ کو کوئی کپڑا دس درہم میں فروخت کیا ہو، اور ابھی ان دس پر قبضہ نہ کیا ہو کہ گیہوں میں اس کے ساتھ دس درہم کا سلم کرلے۔ اب اگر وہ دونوں دین کو مقاصہ کردے یا دونوں افراد مقاصہ پر راضی ہوجائیں تو مقاصہ ہوجائے گا، اور اگر ان میں سے کوئی ایک انکار کرے تو مقاصہ نہیں ہوگا، اور یہ استحسان ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۲۳۰، مرشد الحیران دفعہ: (۲۲۸)، حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۳۹۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/۳۹۶۔

(۱) نتائج الافکار (تکملہ فتح القدیر) ۶/۲۵، ۲۶، المبسوط ۱۲/۲۰۷، الفتاوی الخانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۳/۲۲۔

اگر مسلم الیہ پر سلم کے بعد ہونے والے کسی عقد کی وجہ سے دین واجب ہو تو یہ مقاصہ نہیں ہوگا، اگر چہ دونوں اس کو مقاصہ کر دیں۔

یہ اس وقت ہے جبکہ عقد کی وجہ سے دین واجب ہو، لیکن اگر قبضہ (مثلاً غصب اور قرض) کی وجہ سے دین واجب ہو، اور دونوں دین برابر ہوں تو یہ مقاصہ ہو جائے گا، خواہ وہ دونوں اس میں مقاصہ کریں یا نہ کریں جب کہ دوسرا دین عقد سلم کے بعد واجب ہو۔

اگر دونوں دین میں کمی بیشی ہو مثلاً ایک دین افضل ہو اور دوسرا ادنی اور ایک شخص نقصان پر راضی ہو، دوسرا راضی نہ ہو، تو اگر افضل دین والا انکار کرے تو یہ مقاصہ نہیں ہوگا، اور اگر ادنی والا انکار کرے تو مقاصہ ہو جائے گا[1]۔

حنفیہ میں سے کرابیسی نے کہا: سلم میں مقاصہ ناجائز ہے، لہذا اگر ایک شخص دوسرے سے کہے: میں نے تمہارے ساتھ دس درہم کا سلم کیا اور وہ اس کو اس دین کے ساتھ مقاصہ کرنا چاہے جو اس کا اس دوسرے پر ہو تو یہ ناجائز ہوگا، اس لئے کہ عقد سلم کو ابتداءً ذمہ میں ثابت چیز سے کرنا ناجائز ہے، لہذا اس کی طرف عقد کو لوٹانا جائز نہیں ہوگا، اور جب عقد کو اس کی طرف لوٹانا جائز نہیں ہوگا، اور وہ مجلس میں اس کو نقد ادا نہ کرے تو باطل ہو جائے گا، جیسا کہ اگر اس پر اس کا دین ہی نہ ہوتا[2]۔

شافعیہ کے نزدیک زرکشی نے کہا: "الأم" سے منقول ہے کہ سلم میں مقاصہ ممنوع ہے، اس لئے کہ دین میں مقاصہ کے جواز کی ایک شرط یہ ہے کہ دونوں دین مستقر (ثابت شدہ) ہوں، اور یہاں ایسا نہیں[3]۔

عدم جواز ہی حنابلہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۸۸، ۱۸۹۔

(۲) الفروق للکرابیسی ۲/ ۱۰۲۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۳۹۳، ۳۹۴۔

انہوں نے کہا: مسلم الیہ کے ذمہ میں ثابت چیز سے عقد سلم کرنا صحیح نہیں ہوگا، مثلاً اس کا اس پر دین ہو، جس کو وہ سلم کا راس المال بنا دے، اس لئے کہ یہ دین کو دین کے عوض فروخت کرنا ہے، لہذا یہ ممانعت میں داخل ہوگا[1]۔

کفالہ میں مقاصہ:

۲۱- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مالک دین مکفول لہ پر مدیون کفیل کا کوئی دین ہو جو مکفول بہ دین کی جنس کا ہو تو ان دونوں کی رضامندی کے بغیر دونوں دیون میں مقاصہ ہو جائے گا۔

اور اگر مکفول بہ دین کی جنس سے نہ ہو تو مکفول لہ مالک دین اور مدیون کے کفیل کی رضامندی کے بغیر دونوں میں مقاصہ نہیں ہوگا، مدیون کی رضامندی کا اعتبار نہیں ہوگا[2]۔

وقف اور وصیت میں مقاصہ:

۲۲- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر گھریلو وقف (جس میں نوشتہ وقف کی آمدنی، نگرانی اور استحقاق کے لحاظ سے گھر میں منحصر ہو) کا نگراں مذکورہ وقف کی زمینوں کو معین مدت کے لئے اجرت مثل کے ساتھ صحیح اجارہ کے طور پر ایسے شخص کو کرایہ پر دے دے جس کا اس پر دین ہو، اور اس کے ساتھ اس کا مقاصہ کر لے تو وصیت پر قیاس کرتے ہوئے مقاصہ جائز ہوگا، جیسے اگر وصی، بچہ کا مال ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے، جس کا اس پر دین ہو تو مقاصہ ہو جائے گا، اس لئے کہ وقف اور وصیت ہم جنس ہیں۔

اگر نگراں ساری اجرت کا مستحق ہو، اور مدت پوری ہو جائے، اور دین اجرت کی جنس سے ہو تو بالاتفاق مقاصہ کے صحیح ہونے میں

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۰۴۔

(۲) مرشد الحیران دفعہ: (۲۳۱)۔

کوئی پوشیدگی نہیں اور اگر وہ کچھ اجرت کا مستحق ہو، اور اس کے ذریعہ سے مقاصہ ہوجائے تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک مقاصہ صحیح ہوگا، اور نگراں، ضامن ہوگا۔

امام ابویوسف نے کہا: مقاصہ صحیح نہیں ہوگا[(۱)]۔

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۲۴ شائع کردہ دار المعارف۔

مقام ابراہیم

تعریف:

۱- مقام (میم کے فتحہ کے ساتھ): **قام یقوم قوماً و قیاماً** (کھڑا ہونا) سے ظرف مکان ہے، مقام ابراہیم کے بارے میں فقہاء ومفسرین کا اختلاف ہے، بعض نے کہا: یہ وہ پتھر ہے، جس کو آج لوگ جانتے ہیں، اور اس کے پاس طواف کی دو رکعات پڑھتے ہیں، دوسرے حضرات نے کہا: یہ وہ پتھر ہے جس پر حضرت ابراہیم کو اس وقت چڑھنا پڑا، جب ان پتھروں کو نہ اٹھا سکے، جو ان کو اسماعیل خانہ کعبہ کی تعمیر کے لئے دے رہے تھے، اور اس پتھر میں ان کے پاؤں دھنس گئے۔

سدی نے کہا: مقام: وہ پتھر جس کو حضرت اسماعیل کی بیوی نے حضرت ابراہیم کا سر دھونے کے وقت ان کے پاؤں کے نیچے رکھ دیا تھا، اس کے قائل: حسن، قتادہ اور ربیع بن انس ہیں۔

قرطبی نے کہا: مقام کی تعیین میں صحیح پہلا قول ہے[(۱)]۔

مقام ابراہیم سے متعلق احکام:

۲- حنفیہ نے کہا: جب طواف کرنے والا طواف سے فارغ ہو تو وہ مقام ابراہیم کے پاس آئے اور دو رکعات نماز پڑھے، اور اگر بھیڑ کی وجہ سے مقام ابراہیم کے پاس نماز نہ پڑھ سکے تو مسجد میں جہاں

(۱) المصباح المنیر۔

دشواری نہ ہو پڑھ لے اور اگر مسجد کے باہر پڑھے تو بھی جائز ہوگا۔

یہ دونوں رکعات ہمارے نزدیک واجب ہیں، پہلی رکعت میں "قُلْ يٰأَيُّهَاالْكٰفِرُوْنَ" اور دوسری رکعت میں "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ" پڑھے۔ فرض نماز، طواف کی دو رکعات کی طرف سے کافی نہیں ہوگی۔

مستحب ہے کہ نماز کے بعد مقام ابراہیم کے پیچھے دینی و دنیوی ضرورتوں کے لئے دعاء مانگے، اور طواف کی دو رکعات ایسے وقت میں پڑھے، جس میں اس کے لئے نفل پڑھنا مباح ہو[1]۔

مالکیہ نے کہا: طواف کی دو رکعات واجب ہیں، خواہ طواف واجب ہو یا نفل، ایک قول ہے کہ یہ دونوں واجب طواف میں واجب ہیں، اور غیر واجب طواف میں سنت ہیں۔

یہ دونوں رکعتیں مقام ابراہیم پر یعنی اس کے پیچھے اور اس کے علاوہ مسجد کی دوسری جگہ اداء کرنا مندوب ہے، مقام ابراہیم اور بیت اللہ کے درمیان نہیں، البتہ واجب طواف کی دونوں رکعتوں کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی میں مقام سے پیچھے ہونا مستحب ہے۔

اگر حج یا عمرہ کرنے والا ان دونوں رکعتوں کو چھوڑ دے تو دوبارہ طواف کرے، پھر طواف کے بعد ان کو ادا کرے، "المدونۃ" میں ابن قاسم سے مروی ہے، یہ دونوں رکعتیں پڑھ لے، دوبارہ طواف نہ کرے، اور اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور اگر دوبارہ طواف کر لے تو زیادہ بہتر ہے۔

اگر مکہ سے دور ہونے کے سبب یہ چھوٹ جائے تو دو رکعتیں پڑھ لے اور قربانی کا جانور بھیجے، اور اگر یہ بھی چھوٹ جائے تو بہر حال ان دو رکعتوں کو ادا کر لے، اس لئے کہ یہ دونوں کسی خاص وقت سے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۶، الاختیار ۱/۱۴۸، الدر المختار ورد المحتار ۲/۱۶۹، ۱۷۰۔

متعلق نہیں، اور طواف اور دو واجب رکعتوں میں تفریق کے نقصان کی وجہ سے اس پر قربانی واجب ہوگی[1]۔

شافعیہ نے کہا: طواف کی دو رکعتیں (طواف کے بعد) پڑھنا مسنون ہے، اور ان کی طرف سے فرض اور سنت مؤکدہ کافی ہوجائے گی، جیسے تحیۃ المسجد میں، اور ان کو مقام ابراہیمؑ کے پیچھے ادا کرنا افضل ہے، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مقام ابراہیم کے پیچھے پڑھا[2] اور فرمایا "خذوا عني مناسككم"[3] (مجھ سے اپنے حج کے مناسک سیکھ لو)، پھر حجر میں پڑھنا افضل ہے، پھر مسجد حرام میں، پھر حرم میں، جس جگہ چاہے، اور جس وقت چاہے پڑھ لے، موت کے بغیر یہ دونوں رکعتیں فوت نہیں ہوتی ہیں۔

پہلی رکعت میں سورۂ "قُلْ يٰأَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ" اور دوسری رکعت میں "سورۂ اخلاص" پڑھنا مسنون ہے، اس لئے کہ یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے[4]، نیز اس لئے کہ ان دونوں کے پڑھنے میں اس مقام کے مناسب اخلاص ہے، اس لئے کہ یہاں مشرکین، بتوں کو پوجتے تھے۔

کسوف وغیرہ پر قیاس کر کے رات میں دونوں رکعات میں جہری قراءت کرے، نیز اس لئے کہ اس میں عبادت کے شعار کا اظہار ہے۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول میں: طواف کی دونوں رکعتیں واجب ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو پڑھا ہے، اور

(۱) المنتقی للباجی ۲/۲۸۸، الدسوقی ۲/۴۱، ۴۲، الشرح الصغیر ۲/۴۳۔

(۲) حدیث: "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم صلّى ركعتي الطواف خلف المقام" کی روایت مسلم (۲/۸۸۷) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "خذوا عني مناسككم" کی روایت مسلم (۲/۹۴۳) اور بیہقی (۵/۱۲۵) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، الفاظ بیہقی کے ہیں۔

(۴) حدیث: "ذكر قراءة النبي صلی اللہ علیہ وسلم في ركعتي الطواف" کی روایت مسلم (۲/۸۸۸) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

فرمایا:"خذو عني مناسككم" (مجھ سے اپنے حج کے مناسک سیکھ لو) اور ان دونوں رکعتوں کے وجوب کے قول کے مطابق ان دونوں کے بغیر طواف صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں رکعتیں طواف کے لئے شرط یا رکن نہیں ہیں [۱]۔

حنابلہ نے کہا: طواف کرنے والا طواف مکمل ہونے پر دو رکعتیں پڑھے گا، اور ان دونوں کا مقام ابراہیم کے پیچھے ہونا افضل ہے، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ نے رسول اللہ ﷺ کے حج کے طریقہ کے بیان میں فرمایا:"حتى إذا أتينا البيت معه استلم الركن ، فرمل ثلاثا، و مشى أربعا، ثم نفذ إلى مقام إبراهيم عليه السلام فقرأ:"واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى" [۲] (اور مقام ابراہیم کو نماز کی جگہ بنالو) فجعل المقام بينه وبين البيت" [۳] (یہاں تک کہ جب ہم آپ ﷺ کے ساتھ بیت اللہ میں آئے، تو آپ ﷺ نے رکن (حجر اسود) کا بوسہ لیا، اور طواف میں تین شوط میں رمل کیا اور چار شوط میں معمول کے مطابق چلے، پھر مقام ابراہیم پر آئے تو مذکورہ آیت پڑھی اور مقام کو اپنے اور بیت اللہ کے درمیان میں رکھا)۔

انہوں نے کہا: مسجد میں یا اس کے باہر جہاں بھی یہ دو رکعتیں پڑھ لے جائز ہے، اس لئے کہ یہ حدیث عام ہے:"جعلت لنا الأرض كلها مسجدا و جعلت تربتها لنا طهورا" [۴] (ہمارے لئے ساری زمین مسجد بنائی گئی، اور اس کی مٹی ہمارے لئے پاک کرنے والی بنائی گئی)، حضرت عمر نے یہ دو رکعتیں مقام ذی طوی میں پڑھیں۔

مقام ابراہیم کے پیچھے نماز نہ پڑھنے کی وجہ سے اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

یہ دونوں رکعتیں سنت مؤکدہ ہیں، ان میں سورۂ فاتحہ کے بعد "قُلْ يٰأَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ" اور "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ" پڑھے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے دونوں رکعتوں میں "قُلْ يٰأَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ" اور "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" پڑھی [۱]۔

اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ یہ دونوں رکعتیں، سترہ کے بغیر پڑھے، اور طواف کرنے والے مرد وزن اس کے سامنے گزریں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ دونوں رکعتیں پڑھی، اس وقت آپ ﷺ کے سامنے طواف ہو رہا تھا، آپ کے اور کعبہ کے درمیان کوئی سترہ نہ تھا [۲]، فرض نماز اور سنت مؤکدہ ان دونوں رکعتوں کی طرف سے کافی ہوں گی۔

طواف کرنے والا ایک ساتھ طواف کے کئی سات چکر کر سکتا ہے، اور سب سے فارغ ہونے پر ہر سات چکر کے لئے دو رکعتیں پڑھے، اور افضل یہ ہے کہ ہر سات چکر کے لئے اس کے بعد نماز پڑھ لے۔

مقام ابراہیم کو چومنا اور اس پر ہاتھ پھیرنا مشروع نہیں، اس لئے کہ یہ وارد نہیں ہے [۳]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۷، ۴۹۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۲۵۔

(۳) حدیث: "استلام النبي ﷺ الركن ......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۷) نے کی ہے۔

(۴) حدیث:"جعلت لنا الأرض كلها مسجدا ......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۷۱) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث:"أنه قرأ في الركعتين قل يا أيها الكافرون ......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۸) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:"أن النبي ﷺ صلى ركعتي الطواف ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۱۸) نے حضرت کثیر بن المطلب بن ابی وداعہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۴۸۴۔

مقایضہ

تعریف:

۱- لغت میں: مقایضہ القیض سے ماخوذ ہے، اوراس کا معنی عوض ہے، ذوالجوشن کی حدیث میں ہے:"و إن شئت أن أقیضک به"[1] یعنی میں تمہیں اس کا بدل دے دوں، اور اس کا عوض دے دوں۔

کہا جاتا ہے:قایضه مقایضة: تبادلہ کرنا، یعنی سامان دے کر اس کے عوض سامان لینا[2]۔

مقایضہ فقہاء کی اصطلاح میں: سامان کو سامان کے عوض فروخت کرنا ہے[3]۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۲۲) میں صراحت ہے کہ بیع مقایضہ: عین کو عین کے عوض فروخت کرنا، یعنی دونوں نقد کے علاوہ، مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے۔

مقایضہ اور بیع:

۲- چونکہ مقایضہ، بیع کی ایک نوع ہے، اس لئے اس میں عقد بیع کے ارکان اور اس کے شرائط کا مکمل پایا جانا ضروری ہے۔

بیع کے شرائط: منعقد ہونے، صحیح ہونے، نافذ ہونے اور لازم ہونے کے شرائط ہیں[1]، جیسا کہ یہ معلوم ہے۔

بیع کے سارے احکام عقد مقایضہ میں جاری ہوتے ہیں، سوائے ان احکام کے جن کا تعلق ثمن سے یا ثمن سے متعلقہ التزامات اور پابندیوں سے ہے، اس لئے کہ یہ مقایضہ کا محل نہیں، کیونکہ یہ نقد سے خالی ہے۔

بیع کے احکام کی تفصیل اصطلاح ''بیع'' میں ہے۔

مقایضہ کے خاص شرائط:

۳- مقایضہ کی سابقہ تعریف سے سمجھ میں آتا ہے کہ مقایضہ کے خاص شرائط یہ ہیں:

الف۔ اس میں دونوں بدل نقد نہ ہوں، اور اگر دونوں نقد ہو تو یہ بیع صرف ہوگی، اور اگر کوئی ایک نقد ہو تو بیع مطلق یا بیع سلم ہوگی۔

ب۔ مقایضہ میں دونوں بدل کوئی معین ''عین'' ہوں، جیسے کسی معین گھوڑے کو کسی معین گھوڑے کے عوض فروخت کرنا، اس لئے کہ کسی معین چیز کو دوسری غیر معین چیز کے عوض فروخت کرنا جیسے ایک شخص معین گھوڑا، ادھار پچاس کیلو گیہوں (یعنی جو غیر معین ہو، اور اس کو مثلاً ایک ماہ بعد سپرد کرے گا) کے عوض فروخت کرے تو یہ مقایضہ نہیں ہوگا، بلکہ یہ بیع مطلق (یعنی عین کو ثمن کے عوض فروخت کرنا) کی قبیل سے ہوگا[2]، نیز اس لئے کہ اگر مبیع، دین ہو، اور ثمن، سامان ہو تو یہ سلم کے باب سے ہوگا[3]۔

اسی وجہ سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مقایضہ میں دونوں بدل

---

(۱) حدیث:"إن شئت أن أقیضک به" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۲۳) نے کی ہے۔

(۲) تاج العروس للزبیدی، لسان العرب لابن منظور، أساس البلاغۃ للزمخشری۔

(۳) قواعد الفقہ للبرکتی، درر الحکام ۱/ ۹۹۔

(۱) البحر الرائق ۴/ ۲۷۸۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام لعلی حیدر ۱/ ۹۹، تعریب: وکیل فہمی حسینی، عکسی طبع، بیروت، شرح المجلہ لسلیم رستم باز / ۶۹، عکسی طبع سوم، بیروت۔

(۳) البحر الرائق ۵/ ۳۳۴، ۲۸۲۔

کوایک ساتھ سپرد کرنا لازم ہے۔

ج۔ مقایضہ میں ایک دوسرے پر قبضہ کرنا: سامان کو سامان کے بدلے فروخت کرنے کا تقاضا ہے کہ دونوں کو ایک ساتھ سپرد کیا جائے، لہذا کسی ایک عقد کرنے والے کو دوسرے سے پہلے سپرد کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں سامان متعین ہیں (۱)۔

نیز اس لئے کہ خریدار اور فروخت کرنے والا دونوں سپرد کرنے سے پہلے دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں برابر ہیں، لہذا کسی ایک ہی کو دوسرے سے پہلے سپرد کرنے کو واجب کرنا، بلا دلیل ہے، لہذا وہ دونوں ایک ساتھ ادائیگی کریں گے (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''بیع''، ر(فقرہ ۶۳) میں ہے۔

د۔ مقایضہ ایسی چیز میں ہو، جس میں ربوالفضل جاری نہ ہو (۳)، اس لئے کہ ربوالفضل متعدد احادیث کی رو سے حرام ہے، مثلاً: حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث میں فرمان نبوی ہے: ''**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد**'' (۴) (سونا، سونے کے بدلہ، چاندی، چاندی کے بدلہ، گیہوں، گیہوں کے بدلہ، جو، جو کے بدلہ، کھجور، کھجور کے بدلہ، اور نمک، نمک کے بدلہ برابر برابر، ٹھیک ٹھیک ہاتھوں ہاتھ بیچو، اور اگر قسم بدل جائے تو جس طرح چاہو بیچو، لیکن ہاتھوں ہاتھ ہونا ضروری ہے)۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/۱۴۰، الہدایہ ۵/۱۰۹، درر الحکام لعلی حیدر ۱/۳۴۸۔
(۲) الہدایہ وفتح القدیر ۵/۱۰۹۔
(۳) المبسوط للسرخسی ۱۲/۱۱۰، ۱۱۳، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۵/۲۷۴، کنز الدقائق وتبیین الحقائق ۴/۸۵۔
(۴) حدیث: ''الذهب بالذهب ......'' کی روایت مسلم (۳/۱۲۱۱) نے کی ہے۔

مقایضہ میں دونوں عوض:

۴- مقایضہ کا ہر عوض ثمن اور مثمن (جس چیز کا ثمن ہو) دونوں ہوگا (۱) اور ہر ایک عوض مبیع (فروخت کردہ چیز) کا حکم لے لے گا، اس لئے کہ ان میں سے کسی کا بیع میں مقصود ہونا متعین نہیں، اور دونوں میں کوئی بھی ثمن نہیں بن سکتا، نیز اس لئے کہ کسی وجہ سے ترجیح کے بغیر، ترجیح دینا ناجائز ہے (۲)۔

اسی قبیل سے حنفیہ نے ذیل کے مسائل لکھے ہیں:

الف۔ شراب اور خنزیر کی بیع: اگر دراہم دنانیر کے مقابلہ میں ہو تو بیع باطل ہے، شراب یا اس کے بالمقابل چیز پر ملکیت کا حاصل نہیں ہوگی۔

اگر اس کے مقابلہ میں کوئی ''عین'' ہو، اور بیع مقایضہ ہو تو سامان میں بیع فاسد ہوگی اور شراب وخنزیر میں باطل ہوگی، شراب اور خنزیر پر ملکیت حاصل نہیں ہوگی، البتہ ان کے بالمقابل جو بدل پر قبضہ کے ذریعہ ملکیت حاصل ہوگی (۳)۔

ب۔ اگر بیع مقایضہ میں دونوں بدل میں سے کوئی ایک ہلاک ہوجائے تو دونوں میں سے باقی رہنے والے میں اقالہ صحیح ہوگا، اور خریدار پر ہلاک ہونے والی چیز کی قیمت واجب ہوگی، اگر وہ قیمی ہو، اور اس کا مثل واجب ہوگا، اگر وہ مثلی ہو، اور وہ اسے اس کے مالک کے سپرد کرکے عین کو واپس لے لے گا (۴)۔

اقالہ، دونوں بدل کے پائے جانے کے بعد کسی ایک کے ہلاک ہونے سے اس لئے باطل نہیں ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک مبیع ہے، تو

(۱) العنایہ علی الہدایہ (۵/۱۸۸)۔
(۲) شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ محمد سعید محاسنی ۱/۳۱۷ طبع ترقی دمشق ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء۔
(۳) ابن عابدین ۴/۱۰۳، ۱۰۴۔
(۴) البحر الرائق ۶/۱۱۵۔

دونوں میں سے باقی رہنے والی ''عین'' کے باقی رہنے کی وجہ سے بیع باقی رہے گی، لہذا اس کو اٹھانا اور ختم کرنا ممکن ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر مقایضہ میں دونوں بدل ہلاک ہوجائیں تو اس صورت میں اقالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ مقایضہ میں اقالہ، ان دونوں (بدل) کے عین کے ساتھ، دونوں کے قائم رہتے ہوئے، متعلق رہتا ہے، اور جب دونوں ہلاک ہوجائیں گے تو معقود علیہ (جس پر عقد ہوا) میں کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہے گی، جس پر اقالہ ہو[1]۔

ج۔ اگر دونوں بیع مقایضہ کریں اور دونوں اقالہ کرلیں، اور دونوں میں سے ایک اس چیز کو خرید لے، جس کا اقالہ کیا تھا تو وہ صرف عقد کرنے سے اس پر قابض ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ دونوں قائم ہیں (یعنی مقایضہ کے دونوں عوض قائم ہیں)، لہذا دونوں میں سے ہر ایک اپنی قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہوگا، جیسے غصب کردہ چیز۔

اگر دونوں میں ایک ہلاک ہوجائے اور وہ دونوں اقالہ کریں، پھر قائم رہنے والے بدل میں نیا عقد ہو تو صرف عقد کرنے کی وجہ سے اس پر قابض نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دوسرے سامان کی قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہوگا، جیسے رہن رکھی ہوئی چیز[2]۔

مقایلہ

دیکھئے: اقالہ۔

(۱) الہدایہ والعنایہ وفتح القدیر ۵/ ۲۵۱، دیکھئے: تبیین الحقائق ۴/ ۷۳، الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۱۲۸، ۱۲۹۔

(۲) البحر الرائق ومنحۃ الخالق ۶/ ۱۱۲۔

مقبرہ

تعریف:

۱- لغت میں: مقبرہ باء پر تینوں حرکتوں کے ساتھ یا باء پر صرف ضمہ اور فتحہ کے ساتھ: قبروں کی جگہ، اور قبر: وہ جگہ ہے جہاں مردہ دفن کیا جاتا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

مقبرہ سے متعلق احکام:

مقبرہ میں نماز:

۲- حنفیہ کا مذہب ہے کہ مقبرہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس کے قائل: ثوری اور اوزاعی ہیں، اس لئے کہ یہ نجاست کی ممکنہ جگہ ہے، نیز اس لئے کہ اس میں یہودیوں سے مشابہت اختیار کرنا ہے، البتہ اگر مقبرہ میں کوئی جگہ نماز کے لئے بنائی جائے، جس میں نہ قبر ہو، نہ نجاست تو کوئی مضایقہ نہیں [۲]۔

مالکیہ نے کہا: مقبرہ میں نماز جائز ہے، آباد ہو یا مٹا ہوا، اس میں سے مردہ کو اکھاڑ دیا گیا ہو یا نہ اکھاڑا گیا ہو، کسی مسلمان کا ہو یا مشرک کا [۳]۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب للمطرزی، المعجم الوسیط، المجموع ۱۵۱/۳، القلیوبی ۱۹۵/۱، کشاف القناع ۲۹۳/۱، ۲۹۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴۴۰/۱، الخانیہ علی ہامش الہندیہ ۲۹/۱، عمدۃ القاری ۳۵۱/۲۔

(۳) جواہر الإکلیل ۳۵/۱۔

شافعیہ نے تفصیلی بحث کرتے ہوئے کہا: اس مقبرہ میں نماز پڑھنا جس میں سے لاش نکالی گئی ہو صحیح نہیں ہے اس میں مذہب میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ زمین کے ساتھ کبھی کبھی مردوں کی پیپ ملی ہوتی ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس کے نیچے کوئی چیز نہ بچھائی جائے، اور اگر کوئی چیز بچھائی جائے تو مکروہ ہوگی۔

اور اگر ان کی لاش نہ نکالی گئی ہو تو بلا اختلاف اس میں نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ جس حصہ کا تعلق نماز سے ہے وہ پاک ہے، البتہ نماز مکروہ تنزیہی ہوگی، اس لئے کہ مقبرہ نجاست کے دفن کرنے کی جگہ ہے۔

اگر لاش کے نکالنے میں شک ہو تو دو اقوال ہیں: اصح قول کراہت کے ساتھ نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ اصل زمین کا پاک ہونا ہے، لہذا شک کی بنیاد پر اس کی نجاست کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اصح کے بالمقابل قول ہے کہ نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اصل: اس کے ذمہ میں فرض کا باقی رہنا ہے، اور اس کو ساقط کرنے میں اسے شک ہے اور فرض شک کے ساتھ ساقط نہیں ہوگا [۱]۔

حنابلہ نے کہا: مقبرہ میں نماز صحیح نہیں ہوگی، خواہ پرانا ہو یا نیا، اس کی لاش بار بار نکالی گئی ہو یا نہیں، ایک دو قبریں نماز سے مانع نہیں ہوں گی، اس لئے کہ وہ مقبرہ کے نام میں داخل نہیں، مقبرہ تو وہ ہے جہاں تین یا اس سے زیادہ قبریں ہوں۔

ان سے منقول ہے کہ قبروں کے اردگرد مقبرہ کے نام کے تحت آنے والی کسی چیز میں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ جو اپنے گھر میں دفن ہے، نماز سے مانع نہیں، اگرچہ تین قبروں سے زیادہ ہو جائے، اس لئے کہ یہ مقبرہ نہیں [۲]۔

(۱) المجموع ۱۵۷/۳، ۱۵۸، القلیوبی ۱۵۹/۱۔

(۲) کشاف القناع ۲۹۴/۱، الإنصاف ۴۸۹/۱، ۴۹۱، نیل المآرب ۱۲۸/۱۔

مقبرہ میں نماز جنازہ:

۳-مقبرہ میں نماز جنازہ کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اس میں کوئی مضایقہ نہیں، ایسا ابن عمرؓ، نافع اور عمر بن عبدالعزیز نے کیا ہے۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں دوسرا قول ہے کہ یہ مکروہ ہے، نووی نے کہا: جمہور علماء اسی کے قائل ہیں [1]۔

تفصیل اصطلاح "جنائز" (فقرہ/ ۳۹) میں ہے۔

مقبروں میں قرآن پڑھنا:

۴- جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مقبروں میں قرآن پڑھنا مکروہ نہیں، بلکہ مستحب ہے [2]۔

بعض حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مقبروں میں قرآن پڑھنا مکروہ نہیں۔

اگر آہستہ پڑھے، جہراً نہ پڑھے، اگر چہ ختم کرلے، البتہ جہراً قرآن پڑھنا مکروہ ہے [3]۔

جمہور مالکیہ کا مذہب ہے کہ مطلقا مکروہ ہے، بعض مالکیہ نے کراہت میں یہ قید لگائی ہے کہ بلند آواز سے ہو اور اس کو عادت بنالیا جائے [4]۔

تفصیل اصطلاح "قراءۃ" (فقرہ/ ۱۷) اور "قبر" (فقرہ/ ۲۲) میں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۱۵، المجموع ۵/ ۲۶۸، المغنی ۲/ ۴۹۴، نیل المآرب ۱/ ۱۲۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۵، ۶۰۷، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۵۱، کشاف القناع ۲/ ۱۴۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۰۔

(۴) الشرح الصغیر ۱/ ۵۶۴۔

مقبرہ میں چلنا:

۵-مقبرہ میں چلنے کے حکم میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

جمہور حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں مشہور قول ہے کہ جوتا پہن کر مقبروں میں چلنا مکروہ نہیں، شافعیہ نے مزید کہا: اگر اس کی وجہ سے نجاست لگے تو چلنا حرام ہوگا، جیسے اکھاڑی ہوئی قبر، جب کہ ننگے پاؤں چلے، اور کسی ایک طرف تری ہو [1]۔

حنابلہ کا مذہب اور بعض شافعیہ کا قول ہے کہ جوتا پہن کر مقبرہ کے درمیان چلنا مکروہ ہے، اس لئے کہ چپلوں کو اتار دینا خشوع کے زیادہ قریب اور اہل تواضع کا طریقہ ہے [2]۔ تفصیل اصطلاح "مشی" (فقرہ/ ۱۲) اور "قبر" (فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مقبرہ میں نزاع:

۶- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دو شخص کسی وقف شدہ مقبرہ میں پہنچ جائیں، اور کسی جگہ کے بارے میں جھگڑا کریں تو بھیڑ اور جگہ کی تنگی کے وقت پہلے آنے والے کو دفن کرنے میں مقدم رکھا جائے گا، اور اگر دونوں ساتھ ساتھ آئے تو قرعہ سے مقدم کیا جائے گا، جیسے اگر مسجد کے صحن اور بازاروں میں بیٹھنے کی جگہ کے بارے میں دو افراد میں جھگڑا ہو، اس لئے کہ قرعہ، غیر واضح چیز کو واضح کرنے کے لئے ہے [3]۔

مقبرہ میں رات گزارنا اور اس میں سونا:

۷- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بلاضرورت مقبرہ میں رات گزارنا

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۲۹، ۶۰۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۷، ۵/ ۳۵۱، المجموع ۵/ ۳۱۲، القلیوبی ۱/ ۳۴۲۔

(۲) المجموع ۵/ ۳۱۲، کشاف القناع ۲/ ۱۴۲۔

(۳) المجموع ۵/ ۲۸۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۲، کشاف القناع ۲/ ۱۴۱۔

مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں وحشت ہے، اور اگر تنہائی نہ ہو، مثلاً لوگوں کی جماعت ہو یا مقبرہ رہائشی ہو، تو کراہت نہیں ہوگی [۱]۔

حنفیہ نے کہا: قبر کے پاس سونا مکروہ ہے [۲]۔

مقبرہ کا مٹ جانا، اس سے فائدہ اٹھانا اور اس کو اکھاڑنا:

۸ - حنفیہ نے کہا: اگر مردہ بوسیدہ ہو کر مٹی ہو جائے تو اس کی قبر میں دوسرے کو دفن کیا جائے گا، اور اس میں کاشت کرنا اور اس پر تعمیر کرنا جائز ہوگا [۳]۔

امام مالک سے منقول ہے: ان سے پوچھا گیا کہ کچھ لوگوں کا صحن تھا، جس میں وہ کوڑا پھینکتے تھے، پھر وہ وہاں سے چلے گئے اور اس کو مقبرہ بنالیا گیا، پھر وہ لوگ واپس آ گئے، اور انہوں نے کہا کہ ہم ان مقابر کو برابر کرنا اور وہاں پہلے کی طرح کوڑا پھینکنا چاہتے ہیں تو امام مالک نے کہا: جو پرانا مقبرہ ہے، اس میں وہ ایسا کر سکتے ہیں، البتہ کسی بھی نئی چیز کو مٹانا مجھے ان کے لئے پسند نہیں [۴]۔

صاوی نے کہا: بعض علماء نے کہا: مٹے ہوئے مقابر کے پتھروں کو پل یا گھر تعمیر کرنے کے لئے لینا یا کاشت کے لئے ان کو جوتنا جائز نہیں، البتہ اگر جوت دیا جائے تو اس کا کرایہ، فقیروں کو دفن کرنے کے خرچ میں لگایا جائے گا [۵]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مردہ کی ہڈیاں بوسیدہ ہو جائیں تو اس میں کاشت کرنا اور جوتنا وغیرہ جائز ہوگا، جیسے دفن کی جگہ میں تعمیر کرنا، اور اگر بوسیدہ نہ ہوئی ہوں تو ناجائز ہوگا۔

(۱) المجموع ۵/ ۳۱۲، القلیوبی ۱/ ۳۴۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۴۳۔
(۲) فتح القدیر ۱/ ۴۷۲۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۵۹۹۔
(۴) الحطاب ۶/ ۱۹۔
(۵) الشرح الصغیر ۱/ ۵۷۸۔

یہ اس وقت ہے جبکہ واقف کی شرط کے خلاف نہ ہو اور اگر اس کی شرط کے خلاف ہو، جیسے وہ زمین کو تدفین کے لئے متعین کر دے تو اس کو جوتنا یا پودا لگانا جائز نہیں ہوگا [۱]۔

رہا مقبرہ کو اکھاڑنا تو اس کی تفصیل ''قبر'' (فقرہ/ ۲۱) میں ہے۔

مقبرہ سے پودے اور گھاس کاٹنا:

۹ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مقبرہ کا تر پودا اور گھاس کاٹنا مکروہ ہے، اور اگر وہ خشک ہو تو کوئی مضایقہ نہیں، اس لئے کہ جب تک وہ تر ہے، اللہ کی تسبیح بیان کرتی ہے، اس سے مردہ کو انس ملتا ہے، اور اس کے ذکر کرنے سے رحمت نازل ہوتی ہے، نیز اس لئے: "أن النبي ﷺ وضع جريدة خضراء بعدأن شقها نصفين على قبرين اللذين يعذبان" [۲] (رسول اللہ ﷺ نے کھجور کی سبز شاخ کو دو ٹکڑوں میں پھاڑنے کے بعد، ان دو قبروں پر رکھا، جن میں عذاب ہو رہا تھا)، اور اس کی وجہ آپ ﷺ نے بتائی کہ جب تک وہ خشک نہ ہو جائیں گی عذاب میں تخفیف ہوگی، یعنی ان دونوں کی تسبیح کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی، کیونکہ تر گھاس کی تسبیح، خشک کی تسبیح سے کامل ہے، اس لئے کہ سبز میں ایک طرح کی زندگی ہے [۳]۔

ابن عابدین نے کہا: لہذا اس کو اکھاڑنا مکروہ ہوگا، اگرچہ خودرو ہو، اور اس کا کوئی مالک نہ ہو، اس لئے کہ اس میں مردہ کے حق کو ضائع کرنا ہے [۴]۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۱۴۴۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ وضع جريدة خضراء بعد أن شقها نصفين" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۲۳) اور مسلم (۱/ ۲۴۱) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۷۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۷۔

مقبرہ کے درختوں کی ملکیت:

۱۰- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر درخت، زمین کو مقبرہ بنانے سے قبل اس میں اگا ہوا ہوتو زمین کا مالک اس کا زیادہ حق دار ہوگا، وہ اس میں جو چاہے کرے۔

اگر زمین غیر آباد ہو اور اس گاؤں یا محلّہ کے لوگ اسے مقبرہ بنادیں تو وہ درخت اور ان کے نیچے کی زمین پرانے زمانہ میں زمین کے حکم پر رہے گی۔

اگر زمین کو مقبرہ بنانے کے بعد درخت اگے، اور درخت لگانے والا معلوم شخص ہوتو وہ درخت اسی کا ہوگا، اور اس کو چاہئے کہ اس کے پھل کو صدقہ کردے، اور اگر درخت لگانے والا معلوم نہ ہو یا درخت خودرو ہوتو اس کے بارے میں قاضی کو فیصلہ کرنے کا اختیار ہوگا اگر وہ اس کو اکھاڑ کر فروخت کرکے اس کی قیمت مقبرہ پر خرچ کرنا مناسب سمجھے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہوگا، اور یہ درخت حکم میں گویا وقف ہے[۱]۔

نجم الدین سے اس مقبرہ کے بارے میں دریافت کیا گیا جس میں درخت ہوں، کیا ان کو مسجد کی تعمیر میں صرف کرنا جائز ہوگا؟ تو انہوں نے کہا: ہاں، اگر وہ کسی اور چیز پر وقف نہ ہوں، ان سے دریافت کیا گیا کہ اگر مقبرہ کی دیواریں روبہ زوال ہوں تو کیا ان کو ان میں خرچ کیا جائے یا مسجد میں؟ تو انہوں نے کہا: جس پر یہ وقف ہیں، ان میں خرچ کئے جائیں اگر اس کا علم ہو[۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر مقبرہ میں کوئی درخت اگ جائے تو مختار یہ ہے کہ لوگوں کے لئے اس کا پھل کھانا جائز ہوگا، جیسا کہ نووی نے کہا۔ حناطی نے کہا: میرے نزدیک اولی یہ ہے کہ ان کو مقبرہ کے مفادات پر خرچ کیا جائے[۱]۔

مقبرہ کی حدود بیان کرنا اور مقبرہ کو حد بنانا:

۱۱- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مقبرہ اگر ٹیلہ ہوتو حد بننے کے قابل ہوگا، ورنہ نہیں۔

جو کوئی خالص گاؤں خریدے اور مقبرہ کو مستثنی کردے تو کیا مستثنی کیے گئے مقبرہ کی حدود کو بیان کرنا شرط ہوگا یا نہیں، مشائخ حنفیہ کے چند مختلف اقوال ہیں:

جمہور کا مذہب ہے کہ مستثنی کئے گئے مقبرہ کی حدود کو اس طور پر بیان کرنا ضروری ہے کہ امتیاز ہوجائے۔

مرغینانی نے کہا: اگر مقبرہ ٹیلہ ہوتو اس کی حدود بیان کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، اور اگر ٹیلہ نہ ہوتو اس کی ضرورت ہوگی۔

ابوشجاع نے کہا: مقبرہ کی حدود بیان کرنا شرط نہیں، انہوں نے کہا: مسلمانوں کے لئے سہولت پیدا کرنے کے واسطے ہم یہی فتوی دیتے ہیں[۲]۔

مقبرہ میں توسیع:

۱۲- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وقف جائیداد کو اگرچہ وہ ویران نہ ہو مسجد، راستہ اور مقبرہ کی توسیع کے لئے فروخت کرنا جائز ہوگا، اسی طرح ضرورت کے وقت، ان تینوں چیزوں میں سے کسی کو وسیع کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ جو اللہ کے لئے ہو، ان میں سے ایک دوسرے کے لئے تعاون لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

بعض مالکیہ نے لکھا ہے کہ مقبرہ یا راستہ کے تنگ ہونے کی وجہ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۴۰، ۲/ ۴۷۳، ۴۷۴، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۵۳۴۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۷۶۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۶۲۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۰۔

سے مسجد کو منہدم نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر اس کی ضرورت ہو تو اس کے علی حالہ باقی رہتے ہوئے اس میں تدفین کی جائے گی (۱)۔

مقبرہ وقف کرنا:

۱۳ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کوئی اپنی زمین مقبرہ بنادے تو اس میں ہر شخص دفن کرسکتا ہے خواہ وقف کرنے والا ہو یا دوسرا، اس سے فائدہ اٹھانے میں مال دار اور فقیر میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ ہر شخص کے لئے اس میں دفن کرنا جائز ہوگا (۲)۔

اگر مقبرہ کے وقف میں یہ شرط لگادے کہ وہ ایک جماعت کے ساتھ مخصوص ہوگا تو شافعیہ کے یہاں اصح قول میں صرف انہی کے لئے ہوگا، دوسروں کو اس میں دفن کرنے سے روکا جائے گا، تاکہ وقف کرنے والے کی غرض کی رعایت ہوسکے، اگرچہ یہ شرط، مکروہ ہے۔

اصح قول کے بالمقابل قول ہے کہ: اس جماعت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگا، شرط بے کار ہوگی، ایک تیسرا قول ہے کہ شرط کے فاسد ہونے کی وجہ سے، وقف فاسد ہوجائے گا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وقف میں وقف کرنے والے کی شرط اگر جائز ہو تو مطلقا اس کو پورا کرنا واجب ہوگا (۳)۔

تفصیل اصطلاح ''وقف'' میں ہے۔

مقبرہ میں قضاء حاجت کرنا:

۱۴ - مقبروں میں قضاء حاجت کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مقبروں میں قضاء حاجت کرنا حرام ہے، حنفیہ نے کہا: ان میں قضاء حاجت کرنا مکروہ ہے۔ ابن عابدین نے کہا: بظاہر یہ کراہت تحریمی ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''قضاء الحاجۃ'' (فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۱، ۹۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۳۰، ۳۳۱، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۶۶۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۳۰، ۳۳۱، القلیوبی ۳/ ۱۰۳، کشاف القناع ۴/ ۲۴۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۹۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۷۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۹ طبع مصطفی البابی الحلبی، القلیوبی ۱/ ۴۱، کشاف القناع ۱/ ۶۴ طبع عالم الکتب۔

مقبوض

تعریف:

۱-مقبوض: قبض فعل کا اسم مفعول ہے۔

لغت میں اس کے معانی میں سے جس پر اکثر اس کا اطلاق ہوا ہے وہ مال ہے: جو ہاتھ یا قبضہ میں لیا جائے، اور وہ کسی شخص کے قبضہ میں اور اس کے زیر تصرف ہو۔

ابن عربی نے کہا: قبضہ کا اطلاق: تمہارا کسی چیز کو قبول کرنے پر، اگر چہ اس کو اس کی جگہ سے منتقل نہ کرو، تمہارا اس کو اپنے قبضہ میں منتقل کرنے پر اور ہاتھ سے لینے پر ہوتا ہے (۱) اور ان تمام معانی میں اس شئی کو مقبوض کہا جاتا ہے۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

مقبوض سے متعلق احکام:

مقبوض سے چند احکام متعلق ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الگ الگ مقبوض کے لحاظ سے قبضہ کا الگ الگ ہونا:

۲-اگر مقبوض، کیل یا وزن یا شمار کی جانے والی چیز ہو تو وہ کیل یا وزن یا شمار کے ذریعہ مقبوض ہو جائے گی۔

اگر وہ منتقل کرنے والی چیز ہو جیسے کپڑے اور تمام منقولہ چیزیں تو منتقل کرنے سے مقبوض ہو جائے گی۔

اگر وہ جانور ہو تو اس پر قبضہ، اس کو عقد کی جگہ سے چلانے کے ذریعہ ہوگا، اور اگر ہاتھ سے لینے کی چیز ہو جیسے جواہرات اور اثمان تو اس پر قبضہ، اس کو ہاتھ میں لینے سے ہوگا۔

ان کے علاوہ جو چیزیں عرفاً منتقل نہیں کی جاتیں جیسے جائداد، تعمیر، درخت اور اس جیسی چیز مثلاً توڑنے سے پہلے درخت پر پھل تو ان پر قبضہ، بلا کسی رکاوٹ کے، ان کو خالی کر دینے سے ہو جائے گا ساتھ ہی ساتھ گھر وغیرہ جس کی چابی ہوتی ہے چابی سپرد کر دیا جائے اور سامان سے اس کو خالی کر دیا جائے، ورنہ وہ مقبوض نہیں ہوں گے، اس لئے کہ خریدار ان سے فائدہ اٹھانے پر قادر نہیں ہوگا۔

خریدار کا معقود علیہ کو تلف کر دینا، اس کو حکما مقبوض بنا دیتا ہے (۱) تفصیل اصطلاح "قبض" (فقرہ/ ۵) میں ہے۔

معقود علیہ میں تصرف کا حکم:

۳-معقود علیہ کے مقبوض ہونے سے پہلے اس میں تصرف کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "بیع مالم یقبض" (فقرہ/ ۲) میں ہے۔

مدت خیار میں مقبوض کی ملکیت:

۴-مدت خیار میں مقبوض کی ملکیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "خیار الشرط" (فقرہ/ ۲۸، ۳۰) میں ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۶، القلیوبی ۲/ ۲۱۵۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۸۵، کشاف القناع ۳/ ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸۔

عاریت کے لئے مقبوض:

۵-فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عاریت کے طور پر قبضہ میں لی گئی چیز اگر زیادتی کی وجہ سے تلف ہوجائے تو وہ قابل ضمان ہے۔

اور اگر عاریت لینے والے کی طرف سے کسی زیادتی کے بغیر تلف ہوجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''إعارة'' (فقرہ/ ۱۵) میں ہے۔

خریداری کا بھاؤ کر کے قبضہ میں لی گئی چیز:

۶- بھاؤ کر کے قبضہ میں لی گئی چیز قابل ضمان ہے، اگر چہ وہ قبضہ کرنے والے کی طرف سے کسی زیادتی کے بغیر تلف ہوجائے [۱]۔

اس لئے کہ حدیث ہے: ''علی الید ما أخذت حتی تؤدی'' [۲] (ہاتھ پر وہ چیز واجب رہے گی، جو اس نے لی ہے، جب تک کہ وہ ادا نہ کردے)۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''ضمان'' (فقرہ/ ۴۰) میں ہے۔

رہن طے کر کے قبضہ میں لی ہوئی چیز:

۷- گروی کی بات چیت کر کے قبضہ میں لی گئی چیز اگر یہ بیان نہ کرے کہ کتنا دین لینے کا ارادہ ہے، حنفیہ کے یہاں اصح قول میں قابل ضمان نہیں ہوگی۔

لیکن اگر بیان کردے تو قابل ضمان ہوگی، اس کی صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ رہن لی کہ اس کو روپئے کی اتنی رقم قرض دے گا، اور قرض دینے سے پہلے اس کے قبضہ میں وہ رہن ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت اور مقررہ قرض میں سے جو کم ہو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے رہن طے کر کے اس پر قبضہ کیا ہے اور رہن طے کر کے قبضہ میں لی گئی چیز ایسے ہی ہے، جیسے خریداری کی بات چیت پر قبضہ میں لی گئی چیز، اگر وہ بات چیت میں ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اگر رہن ہلاک ہوجائے اور اس کی قیمت دین کے برابر ہو تو وہ حکماً اپنے دین کو وصول پانے والا ہوجائے گا اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہو تو زائد امانت ہوگی، اور زیادتی کرنے پر وہ ضامن ہوگا، اور اگر کم ہو تو اس کے بقدر دین ساقط ہوجائے گا، اور رہن لینے والا زائد کو واپس لے گا، اس لئے کہ وصولی، مالیت کے بقدر ہوگی، اور مرتہن بلا دلیل ہلاکت کے دعوی پر قبضہ میں لی گئی رہن کا ضامن ہوگا، اور وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا جتنی بھی ہوجائے اور شرعی دلیل کے بغیر ہلاکت کے دعوی کی تصدیق نہیں کی جائے گی [۱]۔

رہن کے لئے قبضہ میں لی ہوئی چیز:

۸- رہن کے لئے مقبوضہ چیز حنفیہ کے نزدیک قابل ضمان ہے، اس کا قبضہ، ضمان کا قبضہ ہے، لہذا مرتہن اس کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اس کا ضمان دے گا، اور اعتبار، قبضہ کے دن کی قیمت کا ہوگا، ہلاکت کے دن کی قیمت کا نہیں [۲]۔

شافعیہ نے کہا: یہ امانت کا قبضہ ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''لا یغلق الرهن لصاحبه غنمه و علیه غرمه'' [۳]

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۱۴، المغنی ۴/ ۳۴۵۔

(۲) حدیث: ''علی الید ما أخذت ......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۷) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۵۳) میں اس کے معلول ہونے کا اشارہ کیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۹، ۳۱۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۹۔

(۳) حدیث: ''لا یغلق الرهن......'' کی روایت بیہقی (۶/ ۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور انہوں نے حضرت

(رہن کو بند نہیں رکھا جائے گا، اس کے مالک کے لئے اس کا فائدہ ہوگا، اور اسی پر اس کا تاوان عائد ہوگا) اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے [(۱)]۔

تفصیل اصطلاح ''رہن'' (فقرہ / ۱۸) میں ہے۔

قرض طے کر کے قبضہ میں لی ہوئی چیز:

۹- قرض طے کر کے قبضہ میں لی گئی چیز طے شدہ مقدار میں قابل ضمان ہے، جیسے حقیقتاً قرض کی بنیاد پر قبضہ میں لی گئی چیز ہے، یہ فروخت کی بات چیت پر قبضہ میں لی گئی چیز کے درجہ میں ہے، البتہ فروخت میں وہ قیمت کا ضامن ہوتا ہے، اور یہاں رہن اس قرضہ کے عوض ہلاک ہوگا جس کی بات چیت ہوئی ہو [(۲)]۔

= سعید بن میّب سے اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے، اسی طرح ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳ / ۳۶) میں ابوداؤد، بزار اور دارقطنی سے نقل کیا ہے کہ ان حضرات نے اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲ / ۱۳۶، کشاف القناع ۳ / ۳۴۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴ / ۵۰، ۵۱۔

مقتضی

تعریف:

ا- مقتضی (ضاد کے کسرہ کے ساتھ) اقتضاء سے اسم فاعل اور (ضاد کے فتحہ کے ساتھ) اسی سے اسم مفعول ہے۔

اقتضاء کے لغوی معانی میں ایک: دلالت ہے، کہا جاتا ہے: اقتضی الأمر الوجوب: امر وجوب پر دلالت کرتا ہے [(۱)]۔

اصطلاح میں: ایسا لفظ جو اضمار (پوشیدہ ماننے) کا مطالبہ کرے، بایں معنی کہ کسی چیز کو پوشیدہ مانے بغیر وہ لفظ درست نہ ہو۔

ایک قول ہے: مقتضی وہ ہے کہ کچھ امور کو مقدر و پوشیدہ مانے بغیر جن کو مقتضی (ضاد کے فتحہ کے ساتھ) کہا جاتا ہے کلام درست نہ ہو [(۲)]۔

مقتضی ضاد کے فتحہ کے ساتھ وہ ہے جس کو بولنے والے کی صداقت وسچائی کی مجبوری کی وجہ سے جس کو کلام میں پوشیدہ مانا جائے، ایک قول ہے: یہ وہ ہے جس پر نہ تو لفظ دلالت کرے، اور نہ اس کو زبان سے بولا جائے، البتہ وہ لفظ کی ضروریات میں سے ہو، جیسے فرمان باری: ''وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ'' [(۳)] (آپ اس بستی سے دریافت کر لیجئے) یعنی بستی والوں سے [(۴)]۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) البحر المحیط ۳ / ۱۵۴، حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲ / ۲۰، ۲۱۔

(۳) سورۂ یوسف / ۸۲۔

(۴) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی، البحر المحیط ۳ / ۱۵۴۔

مقتضی سے مراد:

۲- لفظ مقتضی کے بارے میں علماء اصول کا اختلاف ہے کہ یہ ضاد کے کسرہ کے ساتھ ہے یا اس کے فتحہ کے ساتھ۔

شافعیہ میں اہل اصول کی ایک جماعت کا مذہب جن میں ابو اسحاق، سمعانی اور غزالی ہیں اور حنفیہ میں جمہور اہل اصول کا مذہب جن میں شمس الائمہ سرخسی، ابو زید دبوسی، اور صاحب اللباب ہیں کہ محل اختلاف صرف: مضمر (جس کو پوشیدہ مانا جائے) ہے، اور یہ مقتضی (ضاد کے فتحہ کے ساتھ) ہے، مضمر لہ (جس کے واسطے پوشیدہ مانا گیا) نہیں۔ جس کو مقتضی (ضاد کے کسرہ کے ساتھ) کہتے ہیں، اور یہ وہ لفظ ہے، جو پوشیدہ ماننے کا مطالبہ کرے[1]۔

ابن سبکی نے کہا: اس سے مراد: ضاد کے کسرہ کے ساتھ "مقتضی" ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- منطوق:

۳- منطوق: جس پر لفظ محل نطق میں دلالت کرے، یعنی وہ مذکورہ چیز کا حکم اور اس کا ایک حال ہو[3]۔

مقتضی اور منطوق میں ربط یہ ہے کہ دونوں دلالت کی اقسام میں سے ہیں۔

ب- مفہوم:

مفہوم: محل نطق کے علاوہ میں جس پر لفظ دلالت کرے، یعنی وہ غیر مذکورہ چیز کا حکم اور اس کا ایک حال ہو[1]۔

ایک قول ہے: یہ کسی چیز کے خاص طور پر ذکر کرنے کے ذریعہ اس کے علاوہ سے حکم کی نفی پر استدلال کرنا ہے[2]۔

مقتضی اور مفہوم میں ربط یہ ہے کہ دونوں دلالت کی اقسام میں سے ہیں۔

مقتضی کا عموم:

۵- جمہور علماء اصول کا مذہب ہے کہ مقتضی (ضاد کے فتحہ کے ساتھ) کے لئے عموم نہیں، اس لئے کہ عموم نطق کی صفت ہے، لہذا معانی میں اس کا دعوی کرنا جائز نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ مقتضی کا ثبوت، حاجت وضرورت کی وجہ سے ہے، تاکہ نص کے معنی کو صحیح قرار دیا جائے، یہاں تک کہ اگر منصوص کسی اضمار کی ضرورت کے بغیر، حکم کا فائدہ دینے والا ہو تو لغت وشرع کے لحاظ سے مقتضی ثابت نہیں ہوگا، اور جو چیز حاجت وضرورت سے ثابت ہوتی ہے، اسی کے بقدر ہوتی ہے، اور مقتضی کے لئے عموم کے صیغہ کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس کے بغیر بھی کلام فائدہ دے رہا ہے، اور یہ مردار کی نظیر ہے کہ جب وہ ضرورت ومجبوری کی وجہ سے مباح ہو تو اسی کے بقدر مباح ہوتا ہے۔

امام شافعی، جمہور حنابلہ اور دوسرے حضرات نے کہا: مقتضی کے لئے عموم ہے، اس لئے کہ یہ اس کے ذریعہ سے حکم کے ثبوت میں منصوص کے درجہ میں ہے، لہذا اس سے ثابت ہونے والا، نص سے ثابت ہونے والے کی طرح ہوگا، تو اس میں عموم کی صفت کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں بھی وہ اسی طرح ہوگا، لہذا اس کو منصوص کی

(۱) البحر المحیط ۳/ ۱۵۴، المستصفی ۲/ ۶۱، اصول السرخسی ۱/ ۲۴۸، الکوکب المنیر رص ۱۶۲۔
(۲) جمع الجوامع علی حاشیۃ العطار ۲/ ۲۱۔
(۳) ارشاد الفحول رص ۱۷۸۔

(۱) ارشاد الفحول رص ۱۷۸۔
(۲) المستصفی للغزالی ۲/ ۱۹۱۔

طرح قرار دیا جائے گا، اور وہ عموم کا احتمال رکھے گا [۱]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

(۱) البحر المحیط ۳/ ۱۵۴، المستصفی ۲/ ۶۱، اصول السرخسی ۱/ ۲۵۰۔

مقدمات

تعریف:

۱- لغت میں: مقدمات مقدمہ کی جمع ہے، ہر چیز کا مقدمہ (دال مشددہ کے کسرہ کے ساتھ): اس کا شروع، اور وہ ہے جس پر وہ موقوف ہو [۱]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں [۲]۔

مقدمات سے متعلق احکام:

مقدمات سے چند فقہی و اصولی احکام متعلق ہیں، البتہ فقہاء نے جماع کے مقدمات کے احکام کی تفصیل، عبادات وغیرہ میں اس پر مرتب ہونے والے آثار کے لحاظ سے کی ہے، اور علماء اصول نے مقدمات کے ایک دوسرے پہلو پر توجہ دی ہے۔

واجب مطلق کا مقدمہ:

۲- مطلق واجب یعنی ایسے واجب کا مقدمہ جس کا واجب ہونا کسی مقدمہ پر موقوف نہ ہو مطلقاً واجب ہے، یعنی خواہ وہ سبب ہو یا شرط، جیسے وضوء یا عقلاً ہو جیسے ضد کو چھوڑنا، اور عادتاً ہو جیسے چہرہ دھونے کے لئے سر کا ایک جز دھونا، ایک قول ہے کہ وجوب صرف سبب میں ہوتا ہے، دوسرے مقدمات میں نہیں، اور ایک قول ہے کہ صرف شرعی

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

شرط میں ہے، ایک قول ہے: کسی مقدمہ کے لئے مطلقا کوئی وجوب نہیں [۱]۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھئے۔

حج میں جماع کے مقدمات:

۳- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جو شخص جماع کے مقدمات میں سے کوئی کام کرے جیسے شہوت سے ہاتھ لگانا، بوسہ لینا اور جماع کے بغیر مباشرت کرنا خواہ انزال ہو یا نہ ہو بالاتفاق اس پر دم واجب ہوگا اس کا حج فاسد نہیں ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر مقدمات جماع کی وجہ سے انزال منی ہوجائے تو حج کے فاسد کرنے میں اس کا حکم، جماع کرنے کا حکم ہے، اور اس پر وہی واجب ہوگا جو جماع کرنے والے پر واجب ہوتا ہے، اور اگر انزال نہ ہو تو اونٹ کی قربانی دے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''إحرام'' (فقرہ/ ۱۷۶) میں ہے۔

روزہ میں جماع کے مقدمات:

۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ مقدمات جماع جیسے بوسہ لینا اور ہاتھ لگانا (اگرچہ لذت کے قصد سے ہو) سے روزہ نہیں ٹوٹتا، بشرطیکہ یہ انزال کا سبب نہ ہوں، اور اگر بوسہ لینے کے بعد انزال ہو ہوجائے تو اس کا روزہ باطل ہوجائے گا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صوم'' (فقرہ/ ۸۳)، ''تقبیل'' (فقرہ/ ۱۷)۔

رجعت میں جماع کے مقدمات:

۵- فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مقدمات جماع یعنی شہوت کے بغیر اور رجعت کی نیت کے بغیر ہاتھ لگانا اور بوسہ لینا رجعت نہیں مانا جائے گا۔

البتہ اگر ہاتھ لگانا بوسہ لینا اور دیکھنا شہوت کے ساتھ ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ جماع اور اس کے مقدمات، دونوں سے رجعت صحیح ہے، لہذا اگر جماع کرلے یا شہوت کے ساتھ اس کو ہاتھ لگائے یا شہوت کے ساتھ اس کی شرم گاہ کو دیکھے یا اس کا بوسہ لے لے تو رجعت صحیح ہوجائے گی، مالکیہ نے رجعت کے صحیح ہونے کے لئے نیت کی شرط لگائی ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ رجعت مطلقا صحیح نہیں ہوگی، خواہ جماع کے ذریعہ ہو یا اس کے مقدمات کے ذریعہ، خواہ شوہر رجعت کی نیت کرے یا اس کی نیت نہ کرے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ مقدمات جماع سے رجعت صحیح نہیں ہوگی، اور انہوں نے کہا: جماع سے مطلقا رجعت صحیح ہوجائے گی، خواہ شوہر رجعت کی نیت کرے یا نہ کرے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''رجعت'' (فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات)، ''تقبیل'' (فقرہ/ ۲۰) اور ''لمس'' (فقرہ/ ۱۲)۔

ظہار میں جماع کے مقدمات:

۶- حنفیہ، اکثر مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ جماع کے مقدمات و دواعی جیسے بوسہ لینا، ہاتھ لگانا، شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا، کفارہ دینے سے قبل، حرام ہیں۔

اظہر قول میں شافعیہ، بعض مالکیہ اور دوسری روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ جماع کے دواعی مباح ہیں، اس لئے کہ فرمان

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۹۵۔

باری: "مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا"[۱] (قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں)۔ میں "مس" سے مراد جماع ہے، لہذا اس کے علاوہ مقدمات جماع جیسے شہوت سے بوسہ دینا، ہاتھ لگانا اور شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا، حرام نہیں ہوگا۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ظہار" (فقرہ ۲۲) اور "لمس" (فقرہ ۱۳)۔

حرمت مصاہرت میں جماع کے مقدمات:

۷- فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ مقدمات جماع یعنی ہاتھ لگانا اور بوسہ دینا، اگر شہوت سے نہ ہوں تو حرمت مصاہرت میں اثر انداز نہیں ہوگا۔

لیکن اگر مقدمات جماع یعنی ہاتھ لگنا اور بوسہ دینا شہوت سے ہوں تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ شرم گاہ کے علاوہ میں مباشرت کرنا اور بوسہ دینا، اگرچہ شہوت سے ہو حرمت مصاہرت کا سبب نہیں۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مقدمات جماع یعنی شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا اور بوسہ دینا حرمت مصاہرت کا سبب ہیں۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تقبیل" (فقرہ ۲۳) اور "مصاہرت"۔

مقدمات جماع کا حکم:

۸- شوہر کے لئے مسنون ہے کہ جب اپنی بیوی سے جماع کرنا چاہے تو جماع سے قبل اس کے ساتھ کھیلے، تاکہ اس کی شہوت ابھرے اور اسے بھی اسی طرح جماع کی لذت ملے، جو شوہر کو ملتی ہے[۲]، اور حضرت عمر بن عبد العزیز سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يواقعها إلا وقد أتاها من الشهوة مثل ما أتى له لا ليسبقها بالفراغ**"[۱] (عورت سے جماع اسی وقت کرے، جبکہ اس کے اندر بھی اتنی شہوت پیدا ہو چکی ہو، جو شوہر کے اندر پیدا ہوئی ہے، ایسا نہ ہو کہ وہ عورت سے پہلے فارغ ہو جائے)۔

تفصیل اصطلاح "وطء" میں ہے

مقوم

دیکھئے: تقوم، تقویم۔

(۱) سورۂ مجادلہ ر ۳۔

(۲) کشاف القناع ۵ر ۱۹۴، المغنی ۷ر ۲۵، زاد المعاد ۴ر ۲۵۳۔

(۱) حدیث: "لا يواقعها إلا وقد أتاها من الشهوة" کو ابن قدامہ نے المغنی (۷ر ۲۵، ۲۶) میں نقل کیا ہے اور کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، اور ہمیں اس کی تخریج نہیں ملی۔

مکابرہ

تعریف:

۱- لغت میں مکابرہ کابر کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے : **کابرہ مکابرۃ**: غلبہ کرنا، دشمنی کرنا۔

کابر فلان فلانا: کبر کے ساتھ بڑائی میں مقابلہ کرنا، **کابر فلانا علی حقہ**: انکار کرنا، غلبہ کرنا، اس میں دشمنی کرنا[(۱)]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[(۲)]۔

متعلقہ الفاظ:

حرابہ:

۲- **حرابہ**: **الحرب** سے ماخوذ ہے جو ''سلم'' کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: **حاربہ محاربۃ و حرابا** (لڑائی کرنا) یا **الحرب** سے ماخوذ ہے جس کا معنی چھینا ہے، کہا جاتا ہے: **حرب فلانا مالہ**: مال چھینا، صفت **محروب** ہے[(۳)]۔

حرابہ اصطلاح میں (اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس کو ''قطع طریق'' کہتے ہیں): مدد سے دوری کے ساتھ ساتھ طاقت پر بھروسہ کرتے ہوئے، مکابرہ وغلبہ کے طور پر کھلم کھلا مال چھیننے یا قتل کرنے یا

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۸۰۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

رعب پیدا کرنے کے لئے باہر نکلنا[(۱)]۔

مکابرہ اور حرابہ میں ربط یہ ہے کہ مکابرہ، حرابہ کے افعال کی ایک صفت ہے۔

مکابرہ سے متعلق احکام:

مکابرہ سے چند احکام متعلق ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف- اسے حرابہ ماننا:

۳- مکابرہ، حرابہ (رہزنی) کا حکم اس اعتبار سے لیتا ہے کہ وہ حرابہ کی ایک صفت ہے، اور یہ فی الجملہ ہے۔

''المدونہ'' میں ہے: جو شخص گلی کے اندر ہتھیار یا کسی اور طریقہ سے کسی کے مال کو زبردستی چھین لے یا شہر کے اندر اس کے حریم (جس کی حفاظت اور دفاع کیا جاتا ہے) میں گھس آئے اس پر حرابہ (رہزنی) کا حکم لگایا جائے گا[(۲)]۔

''الدر المختار'' میں ہے: ناحق زبردستی کرنے والے، رہزن، ٹیکس وصول کرنے والے اور تمام ظالم لوگوں کو قتل کرنا مباح ہے، اور ان کے قاتل کو ثواب ملے گا۔

یہاں قتل کرنا، تعزیر کے طور پر ہے[(۳)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''حرابہ'' (فقرہ/ ۷) میں ہے۔

ب- مکابرا اور حد سرقہ:

۴- مکابرہ زبردستی کے طور پر چوری کرنے والے کی حد میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے:

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲، بدائع الصنائع ۷/ ۹۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۸۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۴۔

(۲) المدونہ ۶/ ۲۷۵۔

(۳) الدر المختار علی حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۷۹، ۱۸۰۔

حنفیہ نے کہا: اگر کسی دوسرے پر رات میں زبردستی کرے اور رات میں اس کا سامان چرالے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کی چوری اس وقت ہوئی جب رات میں اس نے اس پر زبردستی کی کیونکہ رات میں گھر والے کو مدد کم ہی پہونچتی ہے، اور وہ بذات خود چور کو روک نہیں سکتا، اور وہ لوگوں کے ذریعہ سے ایسا کر سکتا ہے، لیکن چور نے اپنا کام لوگوں سے خفیہ رکھا، اس کے برخلاف اگر دن میں شہر کے اندر زبردستی کر کے اس سے مال لے لے تو اس کا ہاتھ کاٹنا استحساناً لازم نہیں، اس لئے کہ دن میں عادتاً شہر میں مدد پہنچ جاتی ہے، اور چھیننے والا، کھلم کھلا کام کرنے والا ہے، اس کو خفیہ نہیں رکھ سکتا، اور یہ چوری کے مفہوم میں ''کمی'' بن سکتی ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: مکابرہ وہ ہے جو رہزنی کے بغیر، مالک سے اس کا مال طاقت کے ذریعہ لے لے، خواہ وہ دعوی کرے کہ وہ اس کا مالک ہے یا اعتراف کرے کہ وہ غصب کرنے والا ہے، اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ غصب کرنے والا ہے اور غصب کرنے والے کا ہاتھ کاٹنا نہیں ہے، اور اگر وہ زبردستی کرے اور محفوظ جگہ سے اس کے لینے کے ثابت ہوجانے کے بعد دعوی کرے کہ وہ اس کا مالک ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کچھ لوگ رات میں کسی گھر میں گھسیں، اور زبردستی کریں، اور گھر کے مالک کو مدد طلب کرنے سے روکیں، جب کہ بادشاہ طاقت ور اور موجود ہو، تو اصح قول ہے کہ یہ لوگ رہزن ہیں، قفال اور بغوی نے اسی کو قطعی کہا ہے (۳)، اور حنابلہ کا مذہب فی الجملہ شافعیہ کے مذہب کی طرح ہے (۴)۔

مکاتب

دیکھئے: مکاتبت۔

---

(۱) المبسوط ۹/ ۱۵۱، بدائع الصنائع ۷/ ۹۲، ۹۳۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۳، الدسوقی ۴/ ۳۴۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۵۔

(۴) المغنی ۸/ ۲۸۷، ۲۸۸۔

مکاتبت

تعریف:

۱- لغت میں مکاتبت: کاتب کا مصدر ہے، اور یہ مفاعلہ ہے، اور مفاعلہ کے باب میں اصل یہ ہے کہ دو یا زیادہ افراد کی طرف سے ہو۔

کہا جاتا ہے: کاتب یکاتب کتابا و مکاتبة، یہ غلام اور اس کے آقاء کے درمیان معاملہ ہے، آدمی اپنے غلام یا باندی کے ساتھ قسط وار مال پر معاملہ کرلیتا ہے، اور غلام کو اس پر لکھ دیتا ہے کہ وہ قسطوں کی ادائیگی کے بعد آزاد ہوگا[(۱)]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ابن حجر نے کہا: مخصوص معاوضہ پر ایک صفت کے ساتھ آزادی کو معلق کرنا مکاتبت ہے[(۲)]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عتق (آزادی):

۲- لغت میں عتق: رق کی ضد ہے۔

اصطلاح میں: گردن کو آزاد کرنا اور اسے غلامی سے چھٹکارا دلانا ہے[(۳)]۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ مکاتبت، آزادی کا ایک سبب ہے۔

مکاتبت کی اصل اور اس کی مشروعیت:

مکاتبت کی اصل:

۳- مکاتبت، دور جاہلیت میں معروف تھی، اسلام نے اس کو برقرار رکھا۔

اسلام میں سب سے پہلے ابو مؤمل کے ساتھ مکاتبت ہوئی، اور رسول اللہ ﷺ نے کتابت کی قسطوں کی ادائیگی میں ان کے تعاون کی ترغیب دی اور فرمایا: "اعینوا أبا المؤمل" (ابومؤمل کی مدد کرو)، چنانچہ ان کی مدد کی گئی، اور انہوں نے اپنے بدل کتابت کو ادا کردیا، اور ان کے پاس کچھ بچ گیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "أنفقها فی سبیل اللّٰہ"[(۱)] (اس کو راہ خدا میں خرچ کردو) اس کے علاوہ بھی اقوال ہیں[(۲)]۔

اس کی اصل یہ فرمان باری ہے: "وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُوْنَ الْكِتَابَ مِمَّامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوْهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا"[(۳)] (اور تمہارے مملوکوں میں سے جو مکاتب ہونے کے خواہاں ہوں تو انہیں مکاتب بنادیا کرو اگر ان میں بہتری (کے آثار) پاؤ)۔

حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا كان لإحداكن مكاتب، فكان عنده ما يؤدي فلتحتجب منه"[(۴)] (اگر تم عورتوں میں سے کسی کا مکاتب غلام ہو اور اس کے

---

(۱) المصباح المنیر، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۲/ ۲۴۴۔

(۲) فتح الباری ۵/ ۱۸۴۔

(۳) ترتیب القاموس المحیط طبع الدار العربیہ للکتاب، تونس، الدر المختار ۳/ ۲، ۳ طبع الامیریہ، بولاق، مصر ۱۳۲۴ھ۔

(۱) حدیث: "حث الرسول على إعانة أبي المؤمل ......" کو ابن حجر نے الاصابہ (۷/ ۹۲، ۳۹۲، ۳۹۳) میں شارح بخاری ابن التین کے حوالہ سے نقل کیا ہے، اور حدیث کی کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا، اور ہمیں اس کی تخریج کہیں نہیں ملی۔

(۲) فتح الباری لابن حجر ۵/ ۱۸۴، الزرقانی علی المؤطا ۴/ ۱۰۹۔

(۳) سورۂ نور/ ۳۳۔

(۴) حدیث: "إذا كان لإحداكن مكاتب ......" کی روایت ابوداؤد

پاس ادائیگی کے بقدر مال ہوتو وہ عورت اس سے پردہ کرے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "ثلاثة حق على الله عونهم: المجاهد في سبيل الله، والمكاتب الذي يريد الأداء، و الناكح الذي يريد العفاف"[(۱)] (تین شخص ایسے ہیں جن کی مدد کرنا اللہ پر لازم ہے، اللہ کے راستہ میں جہاد کرنے والا، وہ مکاتب جو مال ادا کرنے کا ارادہ رکھتا ہو، اور وہ نکاح کرنے والا، جو پاک دامنی چاہتا ہو)۔

مکاتبت کی مشروعیت پر امت کا اجماع ہے[(۲)]، لہذا غلام وآقا کے درمیان اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں، بشرطیکہ وہ اس کی شرائط کے مطابق ہو[(۳)]۔

شرعی حکم:

۴- مکاتبت جمہور فقہاء کے یہاں مندوب ہے[(۴)]۔

امام مالک نے کہا: ہمارے یہاں حکم یہ ہے کہ اگر غلام آقا سے مکاتبت کی درخواست کرے تو یہ آقا پر واجب نہیں ہوگا، لہذا کسی کو اپنے غلام کے ساتھ مکاتبت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، البتہ ایسا کرنا صرف مستحب ہے[(۵)]۔

مکاتبت مستحب ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ غلام اس کے ذریعہ سے خود مختار ہونے، کمانے اور شادی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اس میں اس کے لئے پاک دامنی زیادہ ہو[(۱)]۔

عکرمہ، عطاء، مسروق اور عمرو بن دینار کا مذہب ہے کہ غلام کے مطالبہ پر ایسا کرنا واجب ہے، ان کا استدلال اس فرمان باری کے ظاہر سے ہے: "فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا"[(۲)] (تو انہیں مکاتب بنادیا کرو اگر ان میں بہتری (آثار) پاؤ)۔ ان حضرات کے نزدیک، امر، وجوب کے لئے ہے[(۳)]۔

امام احمد بن حنبل سے ایک روایت ہے کہ اگر کمانے والا سچا غلام کتابت کی درخواست کرے تو یہ واجب ہے[(۴)]۔

جمہور کی دلیل ہے کہ اصل یہ ہے کہ کسی کو اپنے غلام کو آزاد کرنے پر مجبور نہ کیا جائے، لہذا آیت کو ندب واستحباب پر محمول کیا جائے گا، تاکہ وہ اس اصل سے متعارض نہ ہو[(۵)]۔

مکاتبت کی مشروعیت کی حکمت:

۵- مکاتبت کی مشروعیت کی حکمت، آقا اور غلام کی مصلحت ہے[(۶)]۔ آقا نے تو ایک نیک کام کیا جو مستحب ہے، اور عام طور پر مکاتبت کے نتیجہ میں غلام سے غلامی دور ہو جاتی ہے، اور وہ اپنی آزادی سے فائدہ اٹھاتا ہے[(۷)]۔

= (۳/ ۲۴۴، ۲۴۵) اور بیہقی (۱۰/ ۳۲۷) نے کی ہے، بیہقی نے امام شافعی کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا۔

(۱) حدیث: "ثلاثة حق على الله عونهم ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۸۴) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) الشرح الکبیر لابن قدامہ ۶/ ۳۹۷، ۳۹۸ طبع کلیۃ الشریعہ الریاض۔

(۳) المقدمات الممہدات ۲/ ۱۶۲۔

(۴) بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۳۱۰ طبع المکتبۃ الجدیدہ، مصر، مغنی المحتاج ۴/ ۵۱۶۔

(۵) الزرقانی علی المؤطا ۴/ ۱۰۲، ۱۰۳۔

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۲/ ۲۴۴۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۳۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۰، الجامع لأحکام القرآن ۱۲/ ۲۴۵۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۱۱ طبع کلیۃ الشریعہ الریاض، دیکھئے: فتح الباری ۵/ ۱۸۵، المقدمات الممہدات ۲/ ۱۷۲، ۱۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۵۱۶۔

(۵) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۰۔

(۶) بدائع الصنائع ۴/ ۱۵۹ طبع دار الکتاب العربی۔

(۷) لباب اللباب لابن راشد قفصی رص ۲۷۰ طبع تونس۔

مکاتبت کے ارکان:

۶- مکاتبت کے ارکان یہ ہیں: آقاء غلام، صیغہ اور عوض [۱]۔

ہر رکن سے متعلق شرائط واحکام ہیں، جن کی تفصیل ذیل میں ہے:

الف- آقا:

۷- یہ ہر وہ مکلّف ہے جو تصرف کی اہلیت رکھنے والا ہو، جس سے مکاتبت صحیح ہو، اور اس میں اس کا تبرع (بلا معاوضہ خرچ کرنے) کا اہل ہونا شرط نہیں [۲]۔

ب- مکاتب غلام:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مکاتب غلام میں عقل شرط ہے۔

بلوغ کی شرط میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ باشعور بچہ کا مکاتبہ کرنا جائز ہے [۳]۔ مالکیہ میں ابن القاسم نے فی الجملہ ان سے اتفاق کیا ہے، اور کہا: بچہ (لڑکا ہو یا لڑکی) اس کا مکاتبت کرنا جائز ہے، اگر چہ وہ دس سال کا نہ ہو [۴]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ بالغ ہونا شرط ہے [۵]، مالکیہ میں اشہب نے کہا: دس سال کے بچہ کا مکاتبت کرنا ممنوع ہے [۶]۔

ج- صیغہ:

۹- صیغہ: وہ لفظ یا اس کا قائم مقام ہے جس سے قسط وار مال پر

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۳۴۵، الجواہر لابن شاس، النظر الاول فی کتاب الکتابہ۔

(۲) التاج والإکلیل للمواق ۶/ ۳۴۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۱۳۷، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۱۳۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۹۱۔

(۵) مغنی المحتاج ۴/ ۵۱۹۔

(۶) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۹۱۔

آزاد ہونا معلوم ہو، جیسے کہے: میں نے تمہارے ساتھ ایک قسط یا دو قسطوں یا زیادہ قسطوں میں اتنے مال پر مکاتبت کی [۱]۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اگر تم نے ادا کردیا تو تم آزاد ہو، اس لئے کہ لفظ کتابت، حریت وآزادی کا متقاضی ہے۔

یہ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد کا مذہب ہے۔

شافعیہ نے کہا: جب تک یہ نہ کہے یا کتابت کے ذریعہ آزادی کی نیت نہ کرے، آزادی نہیں ہوگی [۲]۔

د- عوض:

۱۰- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ مکاتبت میں عوض کا نقد یا ادھار ہونا جائز ہے، اور اگر ادھار ہو تو ایک قسط میں ہونا جائز ہے [۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کتابت میں عوض کا ادھار ہونا اور دو یا زیادہ معلوم قسطوں میں قسط وار ہونا شرط ہے [۴]۔

مکاتبت کے عوض میں وہ تمام شرطیں ہیں جو دوسرے عقود کے عوض میں ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عوض'' (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد فقرات)۔

مکاتبت کی صفت:

۱۱- مکاتبت عقد لازم ہے، دونوں عقد کرنے والوں میں سے کسی

(۱) لباب اللباب لابن راشد قفصی رص ۲۷۱ طبع تونس۔

(۲) الشرح الکبیر لابن قدامہ ۶/ ۴۰۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۴۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۵۱۶، ۵۱۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۱۳۷، ۱۴۰، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۳۹۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۵۱۸، المغنی ۹/ ۴۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کے لئے فسخ کا اختیار نہیں، اگر دوسرا انکار کرے، یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے [۱]۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ آقا کی طرف سے عقد لازم ہے، بشرطیکہ مکاتبت صحیح ہو، اور مکاتب کی جانب میں لازم نہیں۔

اگر مکاتبت فاسد ہو تو حنفیہ کے نزدیک دونوں میں سے کسی جانب لازم نہیں، اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے [۲]۔

ادائیگی کے ذریعہ مکاتب کا آزاد ہونا:

۱۲ - اگر مکاتب، کتابت کی قسطیں ادا کردے تو آزاد ہوجائے گا، زکاۃ اور صدقات کے ذریعہ ادائیگی میں مکاتب کا تعاون کیا جائے گا، اور اس کا آقا اس کے ذریعہ اس کا تعاون نہیں کرے گا [۳]۔

مکاتب کے تصرفات:

۱۳ - غلام کی طرف سے مکاتبت کی پابندی کے بعد وہ بعض تصرفات میں آزاد کی طرح ہوجاتا ہے، وہ خرید وفروخت کرسکتا ہے، اپنے شرکاء سے بٹوارہ کراسکتا ہے، اپنے اوپر کسی غیر متہم شخص کے لئے دین کا حد اور ہاتھ کاٹنے (جن دونوں کا تعلق اس کی ذات سے ہو) کا اقرار کرسکتا ہے، مضاربت کرسکتا ہے، عاریت دے سکتا ہے، ودیعت کسی کے پاس رکھ سکتا ہے، اجرت پر دے سکتا ہے، مقاصہ کرسکتا ہے، اپنی کمائی میں تصرف کرسکتا ہے، اور فضول خرچی کے بغیر اپنے اوپر خرچ کرسکتا ہے، اور بلاعوض مال کو نہ نکالے۔

آقا اس کو کسی ایسے تصرف سے نہیں روک سکتا، جس میں مال کی اصلاح اور منافع کی تحصیل ہو [۱]۔

مکاتب کا ولاء:

۱۴ - اگر مکاتب اپنے اوپر واجب مال، اپنے آقا کو دے دے اور آزاد ہوجائے تو اس کا ولاء اس کے آقا کے لئے ہوگا [۲]، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "الولاء لمن أعتق" [۳] (ولاء، آزاد کرنے والے کے لئے ہے)۔

تفصیل اصطلاح "ولاء" میں ہے۔

مکاری

دیکھئے: اجارہ۔

(۱) الشرح الصغیر ۵۵۲/۴، کشاف القناع ۵۵۷/۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۴۷/۴، مغنی المحتاج ۵۲۸/۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) بدائع الصنائع ۱۴۰/۴، الشرح الصغیر ۵۵۶/۴، مغنی المحتاج ۵۲۱/۴، ۵۲۲، کشاف القناع ۵۵۷/۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) التفریع ۱۷/۲، الکافی لابن عبدالبر ۹۹۰/۲، التاج والإکلیل ۳۴۴/۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳۹۶/۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۹۷/۴، البدائع ۱۴۳/۴، الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴۱۱/۶۔

(۲) التفریع ۱۷/۲، المغنی ۴۲۳/۹۔

(۳) حدیث: "الولاء لمن أعتق" کی روایت بخاری (الفتح ۱۸۵/۵) اور مسلم (۱۱۴۱/۲) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

مکافات

تعریف:

۱- لغت میں: مکافات کافأ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: کافأه مکافاة و کفاءً: بدلا دینا، کافأ فلانا: مماثل ہونا، جو چیز دوسری چیز کے اس قدر برابر ہوجائے کہ اس کے مثل بن جائے تو اس کا "مکافی" ہوگا [۱]، اور اسی معنی میں مکافات بین الناس (لوگوں میں برابری) ہے، اور اسی معنی میں یہ فرمان نبوی ہے: "المسلمون تتکافأ دماؤهم" [۲]، یعنی دیت اور قصاص میں سب مسلمانوں کے خون برابر ہیں۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

عوض:

۲- عوض: بدل ہے عوضته: اس کا جو جاتا رہا میں نے اس کا عوض اسے دیا، عوض کے استعمالوں میں: آخرت کا ثواب ہے اور ثواب مکافات و برابری کے طور پر ہوتا ہے۔

(۱) اللسان، المصباح المنیر، الفروق اللغویہ، التعریفات للجرجانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۵/ ۲۱۰، مختار الصحاح۔

(۲) حدیث: "المسلمون تتکافأ دماؤهم" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۸۳) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱۲/ ۲۶۱) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۔

عوض اصطلاح میں: جو دوسرے کے مقابل میں صرف کیا جائے [۱]، اور یہ مکافات سے خاص ہے۔

مکافات سے متعلق احکام:

ہدیہ پر مکافات:

۳- حضرت عائشہؓ سے ثابت ہے، انہوں نے فرمایا: "کان رسول الله ﷺ يقبل الهدية و يثيب عليها" [۲] (رسول اللہ ﷺ ہدیہ قبول کرتے اور اس کا بدلہ دیتے تھے)، بدلہ دینے سے مراد: اس کا معاوضہ دینا ہے۔

بخاری نے اس حدیث کے لئے "المكافأة في الهبة" کا عنوان قائم کیا ہے، یعنی ہبہ کا بدلہ دینا۔

بعض مالکیہ نے اس حدیث سے ہدیہ کا معاوضہ دینے کے وجوب پر استدلال کیا ہے اگر ہدیہ دینے والا اس کو مطلق رکھے، اور اس جیسا شخص بدلہ کا مطالبہ کرسکتا ہے، جیسے فقیر، مالدار کو ہدیہ دے، اعلی کی طرف سے ادنی کو ہدیہ دینا اس کے برخلاف ہے، اس حدیث سے استدلال کا طریقہ رسول اللہ ﷺ کا پابندی کرنا ہے [۳]۔

معنوی لحاظ سے یہ ہے کہ ہدیہ دینے والے کا ارادہ ہوتا ہے کہ اسے اپنے ہدیہ سے زیادہ ملے تو کم از کم اس کے ہدیہ کے برابر عوض اس کو مل جائے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر معین عوض کے بدلہ ہبہ ہو تو جائز

(۱) اللسان، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الفروق اللغویہ رص ۱۹۶، المطلع علی أبواب المقنع رص ۲۱۶۔

(۲) حدیث عائشہ: "کان رسول الله ﷺ يقبل الهدية ويثيب عليها" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۱۰) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۵/ ۲۱۰، المنتقی للباجی ۶/ ۱۱۱، ۱۱۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۱ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔

ہے، اور یہ بیع ہوگی یا مجہول عوض کے بدلہ ہوتو ہبہ باطل ہوگا[1]، اس کی بعض جزئیات میں کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح ''ہبہ''، ''ہدیہ'' میں دیکھا جائے۔

ہدیہ کا معاوضہ دینے کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: ''من صنع إليكم معروفا فكافئوه فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه''[2] (جو تمہارے ساتھ کوئی حسن سلوک کرے تو اسے اس کا معاوضہ دو، اور اگر معاوضہ دینے کے لئے تمہیں کچھ نہ ملے تو اس کے لئے اس قدر دعا کرو کہ تم سمجھ جاؤ کہ اس کو معاوضہ دے دیا)۔

قاتل اور مقتول میں مکافات:

۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قتل میں قصاص کی ایک شرط ان اوصاف میں جن کا انہوں نے اعتبار کیا ہے قاتل ومقتول کے درمیان برابر ہونا ہے، لہذا اعلی کو ادنی کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ ادنی کو اعلی کے بدلہ، اور برابر والے کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا[3]۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: جان میں قصاص میں، قاتل ومقتول کے درمیان برابری شرط نہیں[4]۔

البتہ جمہور فقہاء میں ان اوصاف کے بارے میں اختلاف ہے، جن کا انہوں نے برابری میں اعتبار کیا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۴، المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۱۴، ابن عابدین ۴/ ۵۱۹، کشاف القناع ۴/ ۳۰۰، فتح الباری ۵/ ۲۱۰۔

(۲) حدیث: ''من صنع إليكم معروفا'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۱۰) اور حاکم (۱/ ۴۱۲) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۶۳۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۶، الدر المختار ۵/ ۳۴۳، ۳۴۴۔

تفصیل اصطلاح ''قصاص'' (فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

نکاح میں مکافات:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نکاح میں میاں بیوی میں مکافات شرط ہے، اور یہ نکاح میں معتبر چند امور میں مرد کا عورت کے برابر ہونا ہے۔

برابری، مردوں کی سمت میں عورتوں کے لئے معتبر ہے، عورتوں کی سمت میں، مردوں کے لئے معتبر نہیں۔

امام احمد سے مروی ہے کہ مکافات و برابری نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے[1]۔

بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ میاں بیوی میں مکافات شرط نہیں[2]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تکافؤ'' (فقرہ/ ۳)۔

طلاق کے ذریعہ مکافات:

۶- نووی نے ان مسائل کے بارے میں کہا جو میاں بیوی کے مابین نزاع اور برا بھلا کہنے میں پیش آتے ہیں، اور اکثر یہ اس وقت ہوتا ہے، جب بیوی شوہر کے ساتھ برا سلوک کرے تو شوہر مکافات اور بدلہ کے طور پر کہتا ہے: اگر میں ایسا ہوں تو تجھ کو طلاق، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ طلاق کے ذریعہ اس کو غصہ دلائے، جیسے اس نے باہمی یا یک طرفہ گالی گلوج سے اس کو غصہ دلایا ہے تو گویا وہ یوں کہتا ہے: تمہارا دعوی ہے کہ میں ایسا ہوں تو تم کو طلاق، لہذا اگر بیوی شوہر

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۷، تبیین الحقائق ۲/ ۱۸۲، ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۱۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۸، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۳۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۷۔

سے کہے: اے بے وقوف! اور شوہر کہے: اگر میں ایسا ہوں تو تجھ کو طلاق ہے، تو دیکھا جائے گا کہ اس نے بدلہ کے طور پر ایسا کہا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے تو اس کو طلاق ہوجائے گی، اور اگر طلاق کو معلق کرنے کا ارادہ کیا تو عورت کو طلاق نہیں ہوگی، اور اگر اس لفظ کو مطلق رکھے، بدلہ یا حقیقت لفظ کسی کا ارادہ نہ کرے تو، یہ طلاق کو معلق کرنا ہے، اور اگر بدلہ کے طور پر ہونا عرف میں عام ہو تو وضع (حقیقت) یا عرف کی رعایت کی جائے گی۔

اگر شوہر جھگڑے میں بیوی سے کہے: تم کون ہوتی ہو، تو اس پر بیوی کہے: تم کون ہوتے ہو؟ اور شوہر کہے: اگر میرا تم پر کوئی بس نہیں تو تم کو طلاق ہے، قاضی حسین نے کہا: اگر وہ معلق کرنے کا قصد کرے تو اس کو طلاق نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے، اور شوہر کو اس پر بس ہے، اور اگر غصہ دلانا اور بدلہ دینا مقصود ہو تو اس کو طلاق ہوجائے گی، اور مقصود جدائیگی کرنا اور دونوں کے تعلقات ختم کرنا ہے، لہٰذا اگر اس کو بدلہ دینے پر محمول کیا جائے تو فی الفور طلاق پڑ جائے گی[۱]۔

کام کرنے والے کا بدلہ:

۷- دسوقی نے کہا: مضاربت میں کام کرنے والے کے لئے اجازت ہے کہ وہ دوسرے کی طرح کھانا لائے، یعنی جیسے دوسرا آدمی کھانا لاتا ہے، اور سب مل کر کھاتے ہیں بشرطیکہ دوسرے پر احسان کرنا مقصود نہ ہو، یعنی دوسرے کو اتنا زیادہ نہ دے جس کی کوئی اہمیت ہے، ورنہ یعنی اگر دوسرے پر احسان کرنا مقصود ہو تو اس کو معاف کرالے، یعنی رب المال سے اس کو معاف کرالے، اور اس سے درگزر کرنے کی درخواست کرے، اور اگر رب المال درگزر کرنے

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۱۸۵، ۱۸۶۔

سے گریز کرے تو اس کو مکافات کردے، یعنی خاص اس کے حصہ کے بقدر اس کو معاوضہ دے دے، یعنی جو دوسرے کو زائد کھانا دیا ہے، اس میں اس کے حصہ کے بقدر[۱]۔

مقابلہ میں مکافات:

۸- فقہاء نے جہاد کے بیان میں مبارزت کے حکم کی وضاحت کیا ہے کہ مبارزت میں برابر ہونا ہی جواز، یا استحباب، یا کراہت کے حکم کی بنیاد ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تکافؤ" (فقرہ/ ۵)۔

گھوڑ دور میں گھوڑوں کے درمیان مکافات:

۹- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے شرط لگائی ہے کہ حلال کرنے والے کا گھوڑا، گھوڑ دوڑ میں شریک ہونے والے دونوں افراد کے گھوڑوں کے برابر ہو، یا اس کا اونٹ، ان دونوں کے اونٹوں کے برابر ہو، اور اگر برابر نہ ہو مثلاً: دونوں کے گھوڑے تیز رو ہوں اور اس کا گھوڑا سست رفتار ہو تو یہ جوا ہوگا[۲]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: **"من أدخل فرسا بين فرسين وهو لا يؤمن أن يسبق - فليس بقمار، و من أدخل فرسا بين فرسين و قد أمن أن يسبق فهو قمار"**[۳] (جو دو گھوڑوں کے درمیان کوئی گھوڑا داخل کرے اور اس کو یقین ہو کہ وہ پیچھے رہ جائے گا

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۵۳۹۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۵۸، شرح الزرقانی ۳/ ۱۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۶۵۱، ۶۵۲، نیل الأوطار ۸/ ۲۴۱، ۲۴۸۔

(۳) حدیث: "من أدخل فرسا بين فرسين......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶، ۶۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد کمزور ہے، جیسا کہ تلخیص الحبیر لابن حجر (۴/ ۲۰۳) میں ہے۔

تو یہ جوانہیں، اور جو دو گھوڑوں کے درمیان ایسے گھوڑے کو داخل کرے جس کے بارے میں یقین ہو کہ وہ پیچھے رہ جائے گا تو یہ جوا ہوگا)، نیز اس لئے کہ اس کا پیچھے رہ جانا یقینی ہے، لہذا اس کا ہونا، نہ ہونے کی طرح ہے، اور اگر وہ گھوڑا، ان دونوں گھوڑوں کے برابری کا ہوتو جائز ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تکافؤ'' (فقرہ ۶)۔

مکان

تعریف:

۱- لغت میں: مکان جگہ اور وہ چیز جس کا سہارا لیا جائے، جیسے تخت کے لئے زمین، اس کی جمع ''امکنہ'' ہے اور ''اماکن'' جمع الجمع ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں۔

مکان سے متعلق احکام:

مکان سے چند فقہی احکام متعلق ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

وہ جگہیں جہاں نماز پڑھنا ممنوع ہے:

۲- مذبح، قبرستان اور حمام وغیرہ میں نماز کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ حمام، کوڑا خانہ، مذبح، اونٹ کے باڑے، بیچ راستہ، قبرستان میں، بیت اللہ کی چھت پر، غسل خانہ، کنیسوں اور غصب کردہ جگہ میں کراہت کے ساتھ نماز صحیح ہوجائے گی، اس کے قائل: علیؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، عطاء، نخعی اور ابن المنذر رہیں، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **''جعلت لی الأرض مسجدا و طهورا''**[۲] (میرے لئے ساری زمین مسجد اور پاک

(۱) لسان العرب، المفردات للراغب، دستور العلماء ۳/۳۱۹، کشاف اصطلاحات الفنون ۵/۱۲۷۸، ۶/۱۳۵۲۔

(۲) حدیث: ''جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً'' کی روایت بخاری

کرنے والی بنائی گئی)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**أينما أدركتك الصلاة فصل فهو مسجد**"[۱] (تم کو جہاں نماز کا وقت آ جائے وہیں پڑھ لو، وہ مسجد ہے)، نیز اس لئے کہ یہ پاک جگہ ہے، لہذا وہاں نماز صحیح ہوگی، جیسے صحراء میں، ابن المنذر نے کہا: نافع نے کہا کہ انہوں نے حضرت عائشہ وام سلمہ کی نماز جنازہ، بقیع کی قبروں کے درمیان پڑھی، شافعیہ کے نزدیک ان جگہوں میں نماز کی کراہت، اس صورت میں ہے جب کہ اس پر کوئی پاک چیز بچھا کر نماز پڑھے، ورنہ اس کی نماز باطل ہوگی، اس لئے کہ اس نے نجاست پر نماز پڑھی[۲]۔

مالکیہ نے کہا: بکری، گائے کے باڑے میں، اسی طرح قبرستان، حمام، کوڑا خانہ، بیچ راستہ اور مذبح میں نماز جائز ہے، بشرطیکہ نجاست کا اندیشہ نہ ہو اور اگر نجاست کا اندیشہ ہو اور نماز پڑھ لے تو وقت کے اندر اس کا اعادہ کرے گا، اور اگر نجاست کا یقین ہو تو ضرور نماز کا اعادہ کرے گا۔

اونٹوں کے تھان اور گرجاؤں میں نماز مکروہ ہے[۳]۔

حنابلہ کا معتمد قول ہے کہ: ان جگہوں پر نماز کسی بھی حال میں صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ حضرت جابر بن سمرہؓ نے روایت کی ہے: "**أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ أنصلي في مبارك الإبل؟ قال: لا**"[۱] (ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا ہم اونٹوں کے تھان میں نماز پڑھیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "**الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة**"[۲] (میرے لئے ساری زمین مسجد بنائی گئی سوائے حمام اور قبرستان کے)۔

بعض حنابلہ نے کہا: اگر نمازی کو ان جگہوں پر نماز کی ممانعت کا علم ہو تو وہاں اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہاں نماز پڑھنے میں وہ گنہگار ہوگا، اور گناہ، عبادت وطاعت نہیں بن سکتا، اور اگر اس کو اس کا علم نہ ہو تو امام احمد سے دو روایات ہیں:

اول: نماز صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی جگہ نماز پڑھی جہاں علم کے ساتھ نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، لہذا ناواقفیت کے باوجود صحیح نہیں ہوگی، جیسے نجس جگہ میں نماز۔

دوم: اس جگہ نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ وہ معذور ہے۔

بہوتی نے کہا: ان جگہوں پر نماز کی ممانعت، خلاف قیاس ہے، اس کی علت، نجاست کا وہم یا کوئی اور چیز نہیں، اس لئے کہ شارع نے ان سے منع کیا ہے، اور اس کی علت سمجھ میں نہیں آئی[۳]۔

دیکھئے: اصطلاح "حمام" (فقرہ/ ۱۴) اور "صلاۃ" (فقرہ/ ۱۰۵)۔

نماز میں دونوں ہاتھ رکھنے کی جگہ:

۳- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نماز کی ایک

= (الفتح ۱/ ۴۳۶) اور مسلم (۱/ ۳۷۱) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "أينما أدركتك الصلاة فصل فهو مسجد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۵۸) اور مسلم (۱/ ۳۷۰) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۴، الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۱، الحاوی الکبیر ۲/ ۳۳۷، ۳۳۸، المغنی ۲/ ۶۷، ۶۸۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۷، ۲۶۸۔

(۱) حدیث جابر بن سمرہ: "أن رجلاً سأل النبي ﷺ أنصلي في مبارك الإبل" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۳۰) اور حاکم (۱/ ۲۵۰) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) المغنی ۲/ ۶۷، ۶۸، کشاف القناع ۱/ ۲۹۳، ۲۹۵۔

سنت "قبض" ہے، یعنی داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: مستحب، ہاتھوں کو چھوڑنا ہے اور فرض نماز میں ہاتھوں کو پکڑنا مکروہ ہے، نفل میں انہوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے، یہ فی الجملہ ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "إرسال" (فقرہ ۴) میں ہے۔

اس طرح سے دونوں ہاتھ رکھنے کی جگہ، سینہ سے نیچے اور ناف کے اوپر ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کے یہاں ہے اور یہی سعید بن جبیر کا قول ہے، اس لئے کہ حضرت وائل بن حجر کی یہ روایت ہے: **"صليت مع رسول الله، ووضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره"**[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی، آپ ﷺ نے اپنا داہنا ہاتھ، بائیں ہاتھ پر اپنے سینہ پر رکھا)۔

حنفیہ اور دوسری روایت میں حنابلہ کے نزدیک: اپنے ہاتھ ناف کے نیچے رکھے گا، یہ حضرت علی، ابو ہریرہ، ابومجلز، نخعی، ثوری اور اسحاق سے مروی ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: **"من السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة"**[2] (نماز میں ہتھیلی کو ہتھیلی پر، ناف کے نیچے رکھنا سنت ہے)۔

عورت کے بارے میں حنفیہ نے کہا: وہ اپنے ہاتھ اپنے پستانوں

(۱) حدیث وائل بن حجر: "صليت مع رسول الله ﷺ ووضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره" کی روایت ابن خزیمہ نے اپنی صحیح (۱؍۲۴۳) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "من السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة" کی روایت ابوداؤد (۱؍۴۸۰) نے کی ہے اور انہوں نے امام احمد بن حنبل کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی اسناد میں ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

پر رکھے گی[1]۔

مردہ کو دفن کرنے کی جگہ:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قبرستان، تدفین کے لئے افضل جگہ ہے، اس لئے کہ اس میں اتباع ہے، اور آنے والوں کی دعا ملے گی، جو مسجد نماز کے لئے بنائی گئی ہو، اس میں مردہ کو دفن کرنا مکروہ ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "دفن" (فقرہ ۳ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھی جائے۔

فروخت کردہ چیز کے سپرد کرنے کی جگہ:

۵- مطلق عقد بیع کا تقاضا ہے کہ فروخت کردہ چیز اس جگہ سپرد کی جائے، جہاں وہ اس وقت موجود ہو[2]، مثلاً کوئی شخص اسلامبول میں ہو، وہ اپنا گیہوں جو دمشق میں ہو فروخت کرے تو اس پر لازم ہے کہ مذکورہ گیہوں دمشق میں ہی سپرد کرے، اسلامبول میں اس کی سپردگی، اس پر واجب نہیں ہوگی، یعنی عقد بیع میں اس جگہ کو بیان کرنا شرط نہیں، جہاں فروخت کردہ چیز کو سپرد کرے گا، لہذا مطلق عقد بیع جس میں فروخت کردہ چیز کے سپرد کرنے کی جگہ بیان نہ کی جائے فروخت کردہ چیز کو اس جگہ خریدار کے سپرد کیا جائے گا، جہاں وہ عقد کے وقت موجود ہو، عقد بیع کی جگہ میں سپرد نہیں کی جائے گی، یہاں تک کہ اگر فروخت کرنے والا فروخت کردہ چیز کو خریدار کی اجازت کے بغیر اس جگہ سے جہاں وہ عقد کے وقت تھی، کسی دوسری جگہ منتقل کردے تو اس پر واجب ہوگا کہ اسے اس جگہ واپس لے جائے جہاں

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱؍۷۳، الشرح الکبیر ۱؍۲۵۰، المجموع ۳؍۳۱۰، ۳۱۳، المغنی ۱؍۲۷۴ طبع الریاض۔

(۲) فتح القدیر ۳؍۳۲۰، جواہر الإکلیل ۱؍۳۰۶، منح الجلیل ۲؍۱۰۰، شرح منتہی الإرادات ۲؍۱۸۹۔

وہ پہلے تھی۔

لیکن فروخت کردہ چیز کی قیمت میں بار برداری اور خرچ کی ضرورت ہوتو عقد کے بیان میں اس کی سپردگی کی جگہ کی وضاحت ضروری ہوگی۔

فروخت کردہ چیز کی سپردگی میں فروخت کرنے کی جگہ کا اعتبار ہوگا، اور اگر فروخت کرنے والا فروخت کردہ چیز کی جگہ بیان نہ کی اور خریدار کو علم نہ ہو، اور یہ ظاہر ہو کہ وہ عقد کی جگہ میں نہیں ہے، پھر خریدار کو اس کی جگہ کا علم ہو، تو بیع صحیح ہوگی، البتہ خریدار کو حال معلوم کرنے کا اختیار ہوگا، اور اس کو اختیار ہے کہ بیع فسخ کرکے فروخت شدہ چیز کو چھوڑ دے اور یہ بھی اختیار ہے کہ اس پر اس جگہ (جہاں وہ عقد کے وقت تھی) مقرر کردہ پورے ثمن میں قبضہ کرے۔

اگر اس شرط پر کوئی مال فروخت کیا جائے کہ فلاں جگہ میں اس کو سپرد کرنا ہوگا تو مذکورہ جگہ میں اس کی سپردگی لازم ہوگی، مثلاً ایک شخص گیہوں اپنے کھیت سے اس شرط کے ساتھ فروخت کرے کہ وہ اسے خریدار کو اس کے گھر میں سپرد کرے گا تو خریدار کے گھر میں گیہوں اس کے حوالہ کرنا اس پر واجب ہوگا، اسی طرح اگر ایسی فروخت شدہ چیز میں جس کو منتقل کرنے میں خرچ ہوتا ہو کسی معین جگہ سپرد کرنے کی شرط لگائے تو اس کو وہیں سپرد کرنا واجب ہوگا، اور کسی معین جگہ پر فروخت کردہ چیز کو سپرد کرنے کی شرط کے ساتھ فروخت کرنا صحیح ہے (۱)۔

معین جگہ تک کے لئے جانور عاریت پر دینا:

٦- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی گھوڑا معین جگہ تک کے لئے سواری کے واسطے عاریت پر لے، اور وہ اس معین جگہ تک سوار ہوکر جائے، پھر اس سے آگے دور دوسری جگہ چلا جائے، پھر لوٹ آئے اور کہے کہ گھوڑا ایک دوسری جگہ ہلاک ہوا تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ گھوڑے کی عاریت، وقت اور جگہ کے ساتھ مقید ہے، اور وہ اس معین جگہ سے آگے بڑھ گیا، تو گھوڑے کی قیمت کا ضمان اس کے مالک کو دے گا (۱)۔

جو دوسرے سے کوئی جانور، معین و معلوم جگہ تک سواری کے لئے عاریت پر لے، اور اس پر سوار ہوا اور اس جگہ پہنچنے سے قبل کوئی ظالم اس کے سامنے آجائے، اور زور زبردستی سے گھوڑا اس سے چھین لے، اور کسی طرح سے اس کو روکنا ممکن نہ ہو، اور اس کو اس کے ضرر و نقصان کا اندیشہ ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ عاریت بعض فقہاء کے نزدیک امانت ہے، اور عاریت لینے والا امین ہے، اور امین صرف حفاظت ترک کرنے پر ضامن ہوتا ہے، جب کہ وہ بلا عذر اس کو ترک کرے (۲)۔

جگہوں کی فضیلت:

٧- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بعض جگہیں، دوسری سے افضل ہیں۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ، زمین کے دوسرے حصوں سے افضل ہیں۔

پھر ان میں اختلاف ہے، حنفیہ، حنابلہ، بعض شافعیہ اور بعض مالکیہ نے کہا: مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ سے افضل ہے، معتمد قول میں مالکیہ اور

(۱) شرح المجلہ للأتاسی دفعہ: (۲۸۵، ۲۸٦، ۲۸۷)، شرح المجلہ لعلی حیدر مذکورہ دفعات، الشرح الصغیر ۴/ ۰ ٧، مغنی المحتاج ۲/ ٧٣، المغنی ۴/ ۱۲٦۔

(۱) تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۸٧، الشرح الصغیر ۳/ ۵٧۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۴۳۴، المجموع ۲۰/ ۲٧۲، مغنی المحتاج ۲/ ٦۸۔

(۲) سابقہ حوالے۔

بعض شافعیہ نے کہا: مدینہ منورہ مکہ مکرمہ سے افضل ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''فضائل'' (فقرہ ۷، ۹) میں ہے۔

مکرہ

دیکھئے: اکراہ۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۵۶، ۲۵۷، مواہب الجلیل ۳/۳۴۴، ۳۴۵، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۰، قواعد الأحکام ۱/۳۹، القلیوبی وعمیرہ ۲/۱۰۱۔

مکروہ

تعریف:

۱- لغت میں: مکروہ محبوب کی ضد ہے، جس سے طبیعت اور شرع متنفر ہو، اس کا اطلاق شدت اور مشقت پر بھی ہوتا ہے۔

فیروز آبادی نے کہا: کرہ (اور ضمہ کے ساتھ بھی ہے) انکار، مشقت، یا ضمہ کے ساتھ: جس پر تم خود کو مجبور کرو، اور فتحہ کے ساتھ: جس پر کوئی دوسرا تم کو مجبور کرے، کرھه (بروزن سمعہ) کرھا (اور ضمہ کے ساتھ بھی) کراھةً و کراھیةً: (یاء میں تخفیف کے ساتھ) ناپسند کرنا [1]۔

فیومی نے کہا: ''کره الأمر والمنظر کراهة فهو کریه''، یہ ''قبح قباحة فهو قبیح'' کا ہم وزن اور ہم معنی ہے اور کریهة: لڑائی میں سختی [2]۔

طوفی نے اس کے بارے میں کہا: ان (مذکورہ معانی) سے مکروہ کا مشتق ہونا جائز ہے، اس لئے طبیعت اور شرع اپنے اپنے حال کے لحاظ سے کسی سختی اور مشقت کے بغیر نفرت نہیں کرتے ہیں [3]۔

علماء اصول نے مکروہ کی چند تعریفات کی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) القاموس المحیط مادہ: ''کرہ''۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: ''کرہ''۔

(۳) شرح مختصر الروضہ ۱/۳۸۲، ۳۸۳، دیکھئے: حقائق الأصول لأردبیلی ۱/۱۴۳۔

جن کے چھوڑنے والے کی تعریف کی جائے، اور کرنے والے کی مذمت نہ کی جائے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-واجب:

۲- لغت میں: واجب ثابت یالازم ہے [2]۔

اصطلاح میں: جس کے بالقصد چھوڑنے والے کی شرعا مطلقا مذمت کی جائے [3]۔ مکروہ اور واجب میں تضاد کی نسبت ہے [4]۔

ب-مندوب:

۳- مندوب: ندب سے اسم مفعول ہے، وہ: بلانا، آمادہ کرنا، رہنمائی کرنا ہے [5]۔

اصطلاح میں: جس کے کرنے والے کی تعریف کی جائے اور چھوڑنے والے کی مذمت نہ کی جائے [6]۔

مکروہ اور مندوب میں تضاد کی نسبت ہے [7]۔

(۱) منہاج الأصول للبیضاوی مع الإبہاج ۱/۶۰ طبع الکلیات الأزہریہ، دیکھئے: شرح البدخشی ۱/۴، نہایۃ السول للأسنوی ۱/۶۵ مختصر الروضہ لابن قدامہ مع شرحہا للطوفی ۱/۳۸۲، المختصر لابن اللحام ر ۶۴، شرح الکوکب المنیر للفتوحی ۱/۴۱۳۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''وجب''۔

(۳) شرح اللمع ۱/۱۸۵، البرہان ۱/۳۱۰، المحصول للرازی ۱/۱۸، التحصیل ۱/۱۷۲، الابہاج ۱/۵۱، شرح الکوکب المنیر ۱/۳۴۶۔

(۴) المستصفی ۱/۷۹۔

(۵) القاموس المحیط، المصباح المنیر مادہ: ''ندب''۔

(۶) البرہان ۱/۳۱۰، شرح اللمع ۱/۱۰۶، المختصر ۶۳، التحصیل ۱/۱۷۴۔

(۷) البحر المحیط ۱/۲۹۸۔

ج-حرام:

۴- لغت میں حرام ممنوع ہے [1]، اس کا اطلاق، واجب کی ضد پر ہوتا ہے [2]۔

اصطلاح میں: جس کے کرنے والے کی شرعا مذمت کی جائے [3]۔

مکروہ اور حرام میں ربط یہ ہے کہ مکروہ میں شرعا اس کو ترک کرنا مطلوب ہے جب کہ اس کے ارتکاب پر مذمت نہیں، اور حرام میں شرعا اس کو ترک کرنا مطلوب ہے، اور اس کا ارتکاب کرنے پر مذمت ہے۔

مکروہ کے استعمالات:

۵- علماء اصول کے نزدیک مکروہ کے متعدد استعمال ہیں: بعض کا مذہب ہے کہ وہ چار معانی پر بولا جاتا ہے: حرام، ترک اولی، ممنوع تنزیہی اور جس کی حرمت میں شبہ ہو، یہی غزالی، آمدی، زرکشی اور ابن قاضی جبل کا قول ہے۔

غزالی نے کہا: مکروہ: فقہاء کے عرف میں، ان چاروں معانی میں مشترک لفظ ہے [4]۔

مکروہ کے اقسام:

۶- مکروہ کی تقسیم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نے مکروہ کی دو قسمیں کی ہیں:

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''حرم''۔

(۲) لسان العرب مادہ: ''حرم''۔

(۳) البرہان ۱/۳۱۳، المحصول ۱/۱۹، التحصیل ۱/۱۷۴، البحر المحیط للزرکشی ۱/۲۲۵ طبع اوقاف کویت، مختصر الروضہ مع شرحہا للطوفی ۱/۳۵۹۔

(۴) البحر المحیط ۱/۲۹۶، ۲۹۷، شرح الکوکب المنیر ۱/۴۲۰، المستصفی ۱/۶۶، المحصول ۱/۲۲، دیکھئے: التحصیل ۱/۱۷۵۔

قسم اول: مکروہ تنزیہی:

وہ جو حلال ہونے کے زیادہ قریب ہو، بایں معنی کہ اس کے کرنے والے کو سرے سے کوئی سزا نہ دی جائے، البتہ اس کے چھوڑنے والے کو معمولی ثواب ملے گا۔

قسم دوم: مکروہ تحریمی:

وہ جو حرام کے زیادہ قریب ہو، بایں معنی کہ اس سے ممنوع چیز کا تعلق ہو، البتہ اس کے آگ کی سزا کا استحقاق نہیں، جیسے شفاعت سے محرومی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من ترک سنتی لم ینل شفاعتی" [1] (جو میری سنت چھوڑے گا اس کو میری شفاعت نصیب نہیں ہوگی)۔

امام محمد کے نزدیک مکروہ تحریمی ایسا حرام ہے، جس کی حرمت ظنی دلیل سے ثابت ہو، اس لئے کہ ان کی رائے ہے کہ جس کا ترک کرنا لازم ہے، اگر اس کا ثبوت کسی قطعی دلیل سے ہو تو اس کو حرام کہتے ہیں، ورنہ اس کا نام مکروہ تحریمی ہے، جیسے جس کی ادائیگی لازم ہے، اگر اس کا ثبوت کسی قطعی دلیل سے ہو تو اس کا نام "فرض" ہے، ورنہ اس کا نام "واجب" ہے [2]۔

مکروہ کا حکم:

۷ - مکروہ کے حکم میں علماء اصول کا اختلاف ہے، جیسا کہ اس کے ترک کے مکلّف ہونے یا نہ ہونے میں اور منہی عنہ ہونے یا نہ ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح امر مطلق کے بارے میں ان کا اختلاف ہے کہ کیا اس میں مکروہ داخل ہے یا نہیں، تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

مکس

دیکھئے: مکوس۔

---

(۱) حدیث: "من ترک سنتي لم ینل شفاعتي" کو تفتازانی نے التلویح علی التوضیح (۱۲۶/۲) میں ذکر کیا، ہمیں اس کی تخریج اپنے پاس موجودہ سنن وآثار کے مراجع میں کہیں نہیں ملی۔

(۲) التوضیح للصدر الشریعہ والتلویح للتفتازانی ۱۲۵/۲، ۱۲۶ طبع دار الکتب العلمیہ۔

مکہ مکرمہ

تعریف:

۱ – مکہ: اس مشہور شہر کا علم ہے، جہاں بیت اللہ ہے۔

اس کا نام مکہ (میم کے ساتھ) رکھنے کے سبب میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: اس لئے کہ ظالموں کو برباد کردیتا ہے، یعنی ان کے تکبر کو ختم کردیتا ہے، ایک قول ہے: اس لئے کہ وہ اپنے یہاں فاجر شخص کو ہلاک کردیتا ہے، یعنی نکال دیتا ہے۔ ایک قول ہے: گویا وہ اپنے باشندوں کو تھکا دیتا ہے، یہ ان کے قول **"تمككت العظم"** سے ماخوذ ہے اس کا معنی ہڈی سے سارا گودا چوس لینا ہے، ایک قول ہے: یہ لوگوں کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے، یہ **"امتك الفصيل ما في ضرع أمه"** سے ماخوذ ہے، جس کے معنی: تھن سے سارا دودھ چوس لینا ہے، کچھ باقی نہ چھوڑنا، ایک قول ہے: اس لئے کہ اس میں پانی کی قلت ہے۔

اس کے بہت سے نام ہیں مثلاً بکہ، ام القری، بلدامین اور دوسرے نام [1]۔

سارا مکہ حرم ہے، اسی طرح اس کے آس پاس کا علاقہ حرم ہے، فقہاء نے حرم مکہ کے حدود، اس کے حرم ہونے کا سبب اور اس سے متعلق احکام کو بیان کیا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حرم" (فقرہ/۱، ۳) میں ہے۔

(۱) شفاء الغرام ۱/۴۸، ۵۳، إعلام الساجد ص ۷۸، ۸۳۔

مکہ سے متعلق احکام:

مکہ سے چند احکام متعلق ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

مکہ کی تعظیم کا واجب ہونا:

۲ – مکہ کی تعظیم واجب ہے [1]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"إن مكة حرمها الله و لم يحرمها الناس، فلا يحل لا مرئ يؤمن با لله و اليوم الآخر أن يسفك بها دما ولا يعضد بها شجرة، فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فقولوا له: إن الله أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي ساعة من نهار، و قد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، وليبلغ الشاهد الغائب"** [2]

(مکہ کو اللہ نے حرام کیا، لوگوں نے حرام نہیں کیا، جو شخص اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس کو وہاں خون بہانا، یا درخت کاٹنا جائز نہیں، اور اگر کوئی رسول اللہ ﷺ کی لڑائی کو سند گردانے تو اس کو یہ جواب دو، کہ اللہ نے اپنے پیغمبر کو اس کی اجازت دی، تم کو تو اجازت نہیں دی، اور مجھ کو بھی جو اجازت ہوئی، وہ صرف دن کے کچھ حصہ کے لئے، پھر اس کی حرمت آج ویسی ہی ہوگئی جیسے کل تھی، جو لوگ موجود ہیں یہ بات ان لوگوں تک پہنچا دیں، جو موجود نہیں)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حرم" (فقرہ/ ۲)۔

مکہ میں داخل ہونے کے لئے غسل کرنا:

۳ – فقہاء کا مذہب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے لئے غسل کرنا

(۱) فتح الباری ۴/۴۱۔

(۲) حدیث: "إن مكة حرمها الله ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۱) اور مسلم (۲/۹۸۷، ۹۸۸) نے حضرت ابو شریح عدویؓ سے کی ہے۔

مستحب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے غسل فرمایا ، ابن عمرؓ کے بارے میں ہے: "كان لا يقدم مكة إلا بات بذي طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهاراً ويذكر عن النبي ﷺ أنه فعله" [1] (جب بھی وہ مکہ آتے تو رات کو ذی طوی میں رہ جاتے ، پھر صبح کو غسل کرتے ، پھر مکہ میں دن میں داخل ہوتے ، اور یہ بیان کرتے کہ رسول اللہ ﷺ ایسا ہی کیا کرتے تھے)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے لئے غسل کرنا مسنون ہے، اگرچہ آدمی بے احرام کے ہو، یہ اتباع نبوی کے لئے ہے، اس کو احرام والے کے حق میں شیخین نے اور بے احرام کے حق میں امام شافعی نے روایت کیا ہے [2]۔

مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام:

۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ جو حج یا عمرہ کے لئے مکہ میں داخل ہونا چاہے اس پر واجب ہے کہ میقاتوں سے یا ان کے پہلے سے احرام باندھے۔

اگر حج یا عمرہ کے علاوہ کے لئے مکہ میں داخل ہونا چاہے تو اس کے احرام کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''حرم'' (فقرہ/ ۴، ۶) میں ہے۔

مکہ کے پڑوس میں رہنا:

۵- مکہ کے پڑوس میں رہنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ مکہ کا پڑوسی ہونا مستحب ہے، اور دوسرے حضرات کا مذہب ہے کہ مکہ کا پڑوسی ہونا مکروہ ہے، تفصیل اصطلاح ''حرم'' (فقرہ/ ۲۲) میں ہے۔

مکہ میں کافروں کا داخل ہونا:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر مسلم کے لئے مکہ میں رہائش اور اقامت کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلاَيَقْرَبُوْا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا" [1] (اے ایمان والو! مشرکین تو نرے ناپاک ہیں، سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس بھی نہ آنے پائیں)۔ عارضی طور پر مکہ سے کافر کے گذرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض نے اس کو مطلقا ممنوع کہا اور بعض نے اس کو جائز کہا ہے۔

تفصیل اصطلاح ''حرم'' (فقرہ/ ۳) میں ہے۔

مکہ کے گھروں کو فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا:

۷- مکہ کے گھروں کو فروخت کرنے اور ان کو کرایہ پر دینے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ وہ ناجائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "مكة حرام ، حرمها الله ولا تحل بيع رباعها و لا إجارة بيوتها" [2] (مکہ حرام

---

(۱) حدیث: "أن ابن عمر كان لا يقدم مكة إلا بات بذي طوى ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۳۵) اور مسلم (۲/ ۹۱۹) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۹، المہذب ۱/ ۲۱۱، الأشباہ والنظائر ص ۳۶۹، کشاف القناع ۲/ ۴۷۶، الشرح الصغیر ۲/ ۴۱۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۸۔

(۲) حدیث: "مكة حرام حرمها الله ......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسلاً کی ہے، اسی طرح نصب الرایہ للزیلعی (۴/ ۲۶۶) میں ہے، یہ حدیث ان الفاظ: "مكة مناخ لا تباع رباعها ولا يؤاجر بيوتها" میں بھی وارد ہے، اس کی روایت دار قطنی (۳/ ۵۸) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی اور اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے اور کہا: اسے کسی دوسرے نے روایت نہیں کی۔

ہے، اللہ نے اس کو حرام کیا ہے، اس کے مکانوں کو فروخت کرنا اور اس کے گھروں کو کرایہ پر دینا حلال نہیں)۔

دوسرے فقہاء کا مذہب ہے کہ مکہ کے گھروں کو فروخت کرنا اور ان کو کرایہ پر دینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مالکوں کی ملکیت میں ہیں۔

تفصیل اصطلاح ''حرم'' (فقرہ/۱۷) اور ''رباع'' (فقرہ/۵) میں ہے۔

مکہ میں گناہوں کا دوچند ہونا:

۸ - علماء کی ایک جماعت کا مذہب ہے کہ مکہ میں گناہ دوچند ہوجاتے ہیں، جیسے نیکیاں دوچند ہوجاتی ہیں، اس کے قائل: ابن عباس، ابن مسعود، احمد بن حنبل، مجاہدؒ وغیرہ ہیں، یہ شہر کی تعظیم کی وجہ سے ہے۔

ابن عباس سے مکہ کے علاوہ میں ان کے قیام کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا: میں ایسے شہر میں کیوں رہوں جہاں گناہ دوچند ہوتے ہیں، جیسے نیکیاں دوچند ہوتی ہیں[1]۔

ان کا یہ قول، حرم میں گناہوں کے دوچند ہونے پر محمول کیا گیا ہے، پھر ایک قول ہے: ان کا دوچند ہونا، حرم میں نیکیوں کے دوچند ہونے کی طرح ہے، اور ایک قول ہے: حرم کے باہر دوچند ہونے کی طرح ہے۔

جن لوگوں نے عموم کو لیا، انہوں نے دوچند ہونے کا حکم نہیں لگایا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ''وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزٰى إِلَّا مِثْلَهَا''[2] (اور جو کوئی بدی لے کر آئے گا، اس کو بس اس کے برابر ہی بدلہ ملے گا)۔

(۱) إعلام الساجد بأحكام المساجد رص ۱۲۸۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۶۰۔

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **''من هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له سيئة واحدة''**[1] (جو کسی برائی کا ارادہ کرے، پھر اس پر عمل نہ کرے تو اللہ اپنے پاس اس کو ایک مکمل نیکی لکھ دیتے ہیں، اور اگر وہ برائی کا ارادہ کرے، اور اس کو کر گذرے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے ایک برائی لکھ دیتے ہیں)، بعض سلف نے اپنے بیٹے سے کہا: بیٹے! گناہ سے بچو، اور اگر کرنا ہی ہے تو فسق وفجور کی جگہ پر کرو، اجر وثواب کی جگہوں پر نہ کرو تا کہ اس کا بوجھ تم پر دوچند نہ ہوجائے، یا فوری سزا نہ مل جائے، بعض متاخرین نے اس مسئلہ میں اختلاف نقل کرتے ہوئے کہا: جو لوگ دوچند ہونے کے قائل ہیں، ان کی مراد گناہوں کی مقدار یعنی ان کی شدت کا دوچند ہونا ہے، نہ کہ تعداد کے اعتبار سے اس کی مقدار کا دوچند ہونا، اس لئے کہ گناہ کا بدلہ ایک گناہ ہے، البتہ گناہوں میں فرق ہے، اللہ کے حرم اور اس کے شہر میں نہایت وسیع و بڑے بساط پر گناہ، ملک کے کسی ایک کونے میں گناہ سے بڑھا ہوا ہے، اور اسی وجہ سے بادشاہ کے بساط ملک پر اس کی نافرمانی کرنے والا، اس سے دور دراز جگہ میں اس کی نافرمانی کرنے والے کی طرح نہیں۔

مکہ میں گناہوں کے ارادہ پر بھی سزا ملتی ہے، اگر چہ اس کو انجام نہ دے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **''وَمَنْ يُرِدْفِيْهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ''**[2] (اور جو کوئی بھی اس کے اندر کسی بے دینی کا ارادہ ظلم کرے گا، ہم اسے عذاب دردناک چکھائیں گے)۔ اور اسی وجہ سے یہاں فعل ارادہ کو ''باء'' کے ساتھ متعدی کیا گیا، حالانکہ یہ نہیں کہا جاتا: **''أردت بكذا''** (میں نے ایسا ارادہ کیا) اس لئے کہ

(۱) حدیث: ''من هم بسيئة فلم يعملها ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۳۲۳) اور مسلم (۱/ ۱۱۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ حج/ ۲۵۔

اس میں "یھم" (خواہش کرنے) کے معنی کی تضمین ہے، اور یہ کہا جاتا ہے: "هممت بكذا" (میں نے ایسا ارادہ کیا)۔

یہ گناہ کا ارادہ کرنے اور اس کو نہ کرنے کے قاعدہ سے مستثنی ہے۔

یہ سب اس کی حرمت کی تعظیم کے لئے ہے، اور یہی سلوک اللہ نے ہاتھی والوں کے ساتھ کیا، انہیں بیت اللہ میں پہنچنے سے قبل ہلاک کر دیا، امام احمد بن حنبل نے کہا: اگر کوئی حرم میں قتل کرنے کا ارادہ کرے تو بھی اللہ تعالی اسے دردناک عذاب چکھائیں گے، پھر انہوں نے مذکورہ آیت پڑھی، حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: مکہ کے علاوہ کوئی شہر ایسا نہیں، جہاں (گناہ) کرنے سے پہلے محض اس کے ارادہ پر بندہ کی گرفت کی جائے اور انہوں نے اس مذکورہ آیت کی تلاوت کی[1]۔

مکلّف

دیکھئے: تکلیف۔

(۱) إعلام الساجد بأحكام المساجد ص ۱۲۸، ۱۲۹۔

مکوس

تعریف:

۱- مکوس: مکس کی جمع ہے، لغت میں مکس کی اصل: گھٹانا، ظلم کرنا اور وہ دراہم جو دور جاہلیت میں بازاروں میں سامان فروخت کرنے والوں سے لئے جاتے تھے، یا وہ درہم جو محصل زکاۃ، صدقہ سے فراغت کے بعد وصول کرتا تھا[1]، اسی طرح مکس کا اطلاق، اس چنگی پر بھی ہوتا ہے، جس کو محصل چنگی، شہر میں آنے والے تاجروں سے وصول کرتا ہے[2]۔

ابن عابدین نے کہا: مکس: جو عشر وصول کرنے والا لیتا ہے۔

ماکس: جو لوگوں کے مال میں سے بالعموم ایک مقررہ حصہ وصول کرتا ہے، اس کو عشار بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ بہت سے شہروں میں دسواں حصہ لیتا ہے[3]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عشور:

۲- عشور: عشر کی جمع ہے، یہ لغت میں: دسواں حصہ ہے۔

اصطلاح میں اس کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے:

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب۔

(۲) المعجم الوسیط۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۴۹۴، الترغیب والترہیب ۱/ ۵۶۶، ۵۶۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۵۔

اول: تجارت اور خرید وفروخت کا عشر۔

دوم: صدقات کا عشر یا زمین کی پیداوار کی زکاۃ[۱]۔

ب-جبایہ:

۳- لغت میں: جبایہ جمع کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "جبی المال والخراج: جمع کرنا، جبایہ اصطلاح میں: خراج اور مال جمع کرنا ہے[۲]۔

مکوس اور جبایہ میں ربط یہ ہے کہ جبایہ عام ہے، اس لئے کہ جبایہ میں زکاۃ یا صدقات کا مال جمع کرنا داخل ہے۔

ج-ضرائب:

۴- ضرائب: ضریبہ کی جمع ہے، ضریبہ: جو راستوں پر وصول کیا جائے، اور جزیہ وغیرہ ہے۔

نیز وہ بھی ضریبہ کہلاتا ہے، جس کو ٹیکس لینے والا وصول کرتا ہے[۳]۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ ضریبہ عام ہے۔

د-خراج:

۵- خراج: زمین کی پیداوار کا محصول ہے۔

اصطلاح میں: بقول ماوردی: وہ حقوق جو زمینوں کی ذات پر مقرر کئے جاتے ہیں، اور زمینوں کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں[۴]۔

خراج اور مکوس میں ربط یہ ہے کہ دونوں کو، مسلمانوں کے مفادات میں خرچ کرنے کے لئے بیت المال میں رکھا جاتا ہے، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ خراج: زمین کی ذات پر مقرر کیا جاتا ہے اور مکس: تجارتی سامانوں پر مقرر کیا جاتا ہے۔

شرعی حکم:

۶- مکوس میں کچھ مذموم وممنوع اور کچھ ان کے علاوہ ہیں۔

مذموم وممنوع مکوس (محصول) وہ ہے جو ذمیوں کی تجارت پر حضرت عمرؓ کے مقرر کردہ بیسویں حصہ کے علاوہ ہو، اسی طرح یہ اس دسویں حصہ کے علاوہ ہے جو انہوں نے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں حربیوں کے مال پر مقرر فرمایا تھا، اور کسی صحابی نے ان پر نکیر نہیں کی، لہذا "اجماع سکوتی" ہو گیا[۱]۔

مذموم وممنوع محصولات (جو مذکورہ بالا محصولات کے علاوہ ہیں) کے بارے میں کئی نصوص وارد ہیں، جو ان کو حرام قرار دیتی ہیں، اور اس کو سنگین بتاتی ہیں، مثلاً حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "لا یدخل الجنة صاحب مکس"[۲] (محصول لینے والا جنت میں نہیں جائے گا)۔

بغوی نے کہا: محصول لینے والے سے مراد: وہ شخص ہے جو گزرنے والے تاجروں سے عشر یعنی زکوۃ کے نام پر محصول وصول کرتا ہے، حافظ منذری نے کہا: آج یہ لوگ دسویں حصہ کے نام پر محصول وصول کرتے ہیں، اور ایک دوسرا محصول وصول کرتے ہیں، جس کا کوئی نام نہیں، بلکہ یہ لوگ اس کو حرام اور ناجائز وصول کرتے ہیں، اور اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں، اس سلسلہ میں ان کی

(۱) الہدایہ مع شروحہا ۲/ ۱۷۱۔
(۲) المصباح المنیر، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) لسان العرب مادہ: "ضرب"، "مکس"۔
(۴) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۸۶۔

(۱) نیل الأوطار ۸/ ۲۲۱ طبع دار الجیلی۔
(۲) حدیث: "لا یدخل الجنة صاحب مکس" کی روایت احمد، ابوداؤد اور حاکم نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

دلیل، ان کے رب کے پاس بے بنیاد ہے، ان پر غضب اور ان کے لئے سخت عذاب ہے [(۱)]۔

مکوس سے متعلق احکام:

محصول کو زکاۃ سے وضع کرنا:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ محصول کے طور پر ادا کئے گئے مال کو زکاۃ سے وضع کرنا ناجائز ہے۔

دوسرے حضرات کا مذہب ہے کہ اس کو زکاۃ سے وضع کرنا جائز ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''زکاۃ'' (فقرہ/ ۱۳۲)۔

فقراء کا مکوس لینا:

۸- مکوس بمعنی مالک سے ناحق لیا ہوا مال، رحیبانی نے اس کے حکم کی صراحت اپنے اس قول سے کی ہے: یہ درست ہے کہ حرام مال، جس کے مالکان کا علم نہ ہو، اور وہ لوٹ کر بیت المال میں جائے، جیسے مکوس غصب کئے ہوئے مال، خیانتیں، چوری کے مال، جن کے مالکان کا علم نہ ہو، فقراء کے لئے ان کو صدقہ کے طور پر لینا جائز ہے، ہبہ، خریداری اور اجرت کی ادائیگی کے طور پر فقراء وغیر فقراء کے لئے لینا جائز ہے، خصوصاً اگر غصب کرنے والا یہ مال ایسے شخص کو دے جس کو ان کی حالت کا علم نہ ہو، جیسے اس کو برحق قبضہ میں لے، اس لئے کہ اللہ نے اس کو نامعلوم چیز کا مکلّف نہیں بنایا، یہ شیخ تقی الدین نے کہا ہے، اور یہ معقول بات ہے، اس کے بعد شطی نے رحیبانی پر ایک حاشیہ لکھا ہے، جس میں آیا ہے: شیخ تقی الدین نے کہا: مکوس کو اگر امام فوجیوں کو دے دے تو یہ ان کے لئے حلال ہے، بشرطیکہ ان کے حق داروں کا علم نہ ہو، اسی طرح اگر فقراء اور اہل علم کے لئے اس میں سے وظیفہ مقرر کردے تو بھی جائز ہے [(۱)]۔

حج کے وجوب کے ساقط ہونے میں محصول لینے کا اثر:

۹- حنفیہ کے یہاں حج کے راستہ میں جو محصول اور رہبری کی اجرت لی جاتی ہے، اس کو عذر ماننے میں دو اقوال ہیں: ان کے یہاں معتمد: اس کو عذر نہ ماننا ہے [(۲)]۔

مالکیہ کے نزدیک حج میں مال کے مامون ومحفوظ ہونے کا اعتبار ہے، لہذا اگر راستہ میں کوئی محصول لینے والا ہو جو تھوڑا مال لیتا ہو، اور اس تھوڑے مال کو لے لینے کے بعد بدعہدی نہیں کرتا تو اس میں دو اقوال ہیں: ان دونوں میں اظہر: حج کا ساقط نہ ہونا ہے، دوسرا قول: ساقط ہونا ہے۔

التوضیح میں ہے: محصول لینے والا جو وصول کرتا ہے اگر وہ معین نہ ہو یا معین ہو لیکن نا قابل برداشت ہو تو وجوب ساقط ہوجائے گا اور قابل برداشت میں دو اقوال ہیں: اظہر قول: ساقط نہ ہونا، اور یہی ابہری کا قول ہے، اسی کو ابن عربی وغیرہ نے اختیار کیا ہے [(۳)]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی تعبیر ''مکس'' یا ''مکاس'' سے نہیں کی ہے بلکہ رصدی (ناکہ پر بیٹھنے والا) یا رہبری کی اجرت طلب کرنے والے دشمن سے کی گئی ہے [(۴)]۔

مکوس پر گواہی:

۱۰- حقوق کو حق داروں کو واپس کرنے کے واسطے مکوس پر گواہی جائز

---

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر ہیتمی ۱/ ۱۶۸۔

(۱) مطالب أولی النہی ۴/ ۶۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۵ طبع بولاق۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۴۹۴، ۴۹۵۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۱۶۸۔

ہے (۱)، نیز اس کو لکھنا بھی جائز ہے، تاکہ دوبارہ نہ لیا جائے، امام ابو یوسف کہتے ہیں: مجھ سے یحیی بن سعید نے بیان کیا، انہوں نے زریق بن حیان سے روایت کیا، جو مصر کے محصولات پر مامور تھے، انہوں نے بتایا کہ عمر بن عبد العزیزؒ نے ان کے پاس لکھا: دیکھو! جو تمہارے پاس سے مسلمان گزریں، ان کے ظاہری عینی اموال میں سے اور ظاہر تجارتوں میں سے، ہر چالیس دینار پر ایک دینار وصول کرو اور جو کم ہو، اس کے حساب سے وصول کرو، یہاں تک بیس دینار ہوں، اور اگر وہ دینار کم ہوں تو چھوڑ دو اور ان میں سے کچھ نہ لو اور اگر تمہارے پاس سے ذمی گزریں تو وہ جو تجارتیں چلاتے ہیں ہر بیس دینار سے ایک دینار وصول کرو، اور جو کم ہو اسی حساب سے وصول کرو، یہاں تک کہ دس دینار ہو جائے، پھر ان کو چھوڑ دو اور ان میں سے کچھ نہ لو، اور جو ان سے وصول کرو، اس کی ایک تحریر اگلے سال تک کے لئے ان کے واسطے لکھ دو (۲)۔

جس کا اکثر مال حرام ہو اس کے ساتھ معاملہ کرنا:

۱۱ - جن کے اکثر مال حرام ہوتے ہیں جیسے محصول وصول کرنے والے اور سود خور وغیرہ ان کے ساتھ معاملہ کرنے کے حکم کے بارے میں ابن تیمیہ سے دریافت کیا گیا کہ معاملہ کے طور پر ان کا کھانا لینا حلال ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: اگر ان کے مال میں حلال وحرام ہو تو ان کے ساتھ معاملہ کرنے میں شبہ ہے، حرمت کا حکم نہیں لگایا جائے گا، البتہ اگر معلوم ہو کہ وہ جو دے رہا ہے اس کا دینا حرام ہے تو یہ حکم لگایا جائے گا، اور حلال ہونے کا حکم بھی نہیں لگایا جائے گا، مگر یہ کہ معلوم ہو کہ وہ اسے حلال مال سے دے رہا ہے، اور اگر حلال مال اکثر ہو تو ایک قول ہے کہ معاملہ کرنا حلال ہے، دوسرا قول ہے کہ حرام ہے (۱)۔

---

(۱) القلیوبی ۴/۳۳۰۔

(۲) الخراج ص ۱۳۶، ۱۳۷ طبع مطبعۃ السّلفیہ محبّ الدین خطیب، نیز دیکھئے: الأموال لابی عبید فقرہ "۱۶۶۲"، "۱۶۸۵"۔

(۱) الفتاوی الکبری ۲۹/ ۲۷۲، ۲۷۳۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۸ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابن ابی داوٗد: یہ عبداللہ بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص۳ ...... میں گذر چکے۔

ابن ابی ذئب: یہ محمد بن عبدالرحمٰن بن المغیر ہ ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص۳ ...... میں گذر چکے۔

ابن ابی صیف الیمنی: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج۷ ص۳ ...... میں گذر چکے۔

ابن ابی عصرون: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۷ ص۳ ...... میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیثمی: یہ احمد بن حجر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حمدون: یہ احمد بن یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حنبل: یہ احمد بن حنبل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن خلدون: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن خویز منداد: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رستم: یہ ابراہیم بن رستم ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الرفعۃ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الزاغونی (۴۵۵-۵۲۷ھ)

یہ علی بن عبید اللہ بن نصر بن عبید اللہ بن سہل بن الزاغونی ہیں، کنیت ابوالحسن، اور نسبت بغدادی ہے، حنبلی فقیہ، اصولی تھے، انہوں نے ابوجعفر بن المسلمہ اور عبد الصمد بن المامون وغیرہ سے حدیث سنی، خود ان سے سلفی، ابن ناصر، ابن عساکر، ابوموسی المدینی، علی بن عساکر البطائحی، اور ابو الفرج بن الجوزی وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

ابن رجب نے کہا: وہ مختلف علوم، اصول، فروع، حدیث اور وعظ کے ماہر عالم تھے، اور ان سب میں ان کی تصانیف ہیں۔
بعض تصانیف: "الإقناع"، "الواضح"، "الخلاف الکبیر" (فقہ میں)، "الإیضاح" (اصول دین میں)، "غرر البیان" (اصول فقہ میں)، "مجالس فی الوعظ"۔
[سیر أعلام النبلاء ۱۹/ ۶۰۵؛ الأعلام ۴/ ۳۱۰]۔

ابن السبکی: یہ عبد الوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سماعۃ: یہ محمد بن سماعۃ التمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السمعانی: یہ منصور بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السید: یہ عبد اللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبد اللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبد اللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصباغ: یہ عبد السید بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبد الرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبد البر: یہ یوسف بن عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبد الحکم: یہ عبداللہ بن الحکم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبد السلام: یہ محمد بن عبدالسلام ابن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدوس: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الفرکاح (۶۶۰-۷۲۹ھ):
یہ ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن ابراہیم بن سباع بن ضیاء ہیں، کنیت ابواسحاق اور نسبت الفزاری، مصری، اور دمشقی ہے ابن فرکاح سے مشہور ہیں، لقب برہان الدین ہے، شافعی فقیہ ہیں، انہوں نے ابن عبدالدائم، ابن ابی الیسر، اور یحیی صیرفی وغیرہ سے حدیث سنی۔
بعض تصانیف: "تعلیق علی التنبیه" (فقہ شافعیہ میں) اور "تعلیق علی مختصر ابن حاجب" (اصول فقہ میں)۔
[طبقات الشافعیہ الکبری ۹/ ۳۱۲؛ معجم المؤلفین ۱/ ۴۳]۔

ابن فورک: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم الغزی: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن لبابہ: یہ محمد بن عمر بن لبابہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن معن (۴۹۷-۵۷۶ھ)
یہ محمد بن سعید بن معن ہیں، نسبت قریضی، لحجی، یمنی ہے، ابن معن سے مشہور ہیں، شافعی فقیہ، محدث تھے، عدن میں قاضی رہے۔
بعض تصانیف: "المستصفى في ذكر سنن المصطفى"، "مختصر إحياء علوم الدين"۔
[طبقات فقہاء الیمن ص ۲۲۵؛ مرآۃ الجنان ۳/ ۴۰۳؛ ہدیۃ العارفین ۶/ ۹۹]۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المقری: یہ اسماعیل بن ابی بکر ہیں۔
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأبہری: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق الإسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبرزہ (؟-۶۰، اور ایک قول ہے ۶۴ھ)
یہ نضلہ بن عبید بن عابد ہیں، کنیت ابو برزہ ہے، نسبت الأسلمی ہے، صحابی ہیں، نبی اکرم ﷺ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ سے حدیث روایت کی اور خود ان سے ازرق بن قیس، سعید بن عبداللہ بن جریج، عبداللہ بن مطرف بن عبداللہ بن الشخیر، کنانہ بن نعیم عدوی نے حدیث روایت کی، وہ مدینہ میں رہے، فتح مکہ میں شریک ہوئے، اور نہروان میں خوارج کے خلاف جنگ میں حضرت علی بن ابی طالب کے ساتھ شرکت کی، اور ان کی معیت ہی میں مدائن آئے، اس کے بعد خراسان میں جہاد کیا، اور وہیں ان کا انتقال ہوا۔
[أسد الغابہ ۵/۳۱؛ تہذیب الکمال ۲۹/۴۰۷؛ ۳۳/۷۳؛ سیر أعلام النبلاء ۳/۴۰]۔

ابوبصرہ الغفاری (؟-؟):
حمیل بن بصرہ بن وقاص بن حاجب بن غفار ہیں، کنیت ابوبصرہ، نسبت الغفاری ہے، صحابی ہیں، انہوں نے نبی ﷺ اور ابوذر غفاریؓ سے حدیث روایت کی ہے۔
خود ان سے تمیم بن فرع المہری، ابوہیثم سلیمان بن عمرو العتواری، عبید بن جبر، عمرو بن العاص اور ابوہریرہؓ وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے۔
ان سے بخاری نے "الأدب المفرد" میں، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے روایت کی ہے۔
[تہذیب الکمال ۷/۴۲۳-۴۲۴؛ الاستیعاب ۱/۵۳۸؛ اسد الغابہ ۲/۵۵؛ تہذیب التہذیب ۳/۵۶]۔

ابوبکر الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن سابق (؟-۴۰۸ھ):
یہ محمد بن سابق بن عبداللہ بن سابق ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت اموی ہے ایک قول ہے: محمد بن عبداللہ بن سابق بیری ہیں، مالکی فقیہ، مسلک کے حافظ ہیں، انہوں نے سعید بن تامر اور سلیمان بن نصر وغیرہ سے حدیث روایت کی۔
[الدیباج المذہب ۲/۱۹۲]۔

ابوبکر بن عبدالعزیز: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکرالصدیق: یہ عبداللہ بن ابوقحافہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکرالصیرفی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالجوزاء (؟-۸۳ھ)

یہ اوس بن عبداللہ ہیں، کنیت ابوالجوزاء اور نسبت ربعی، بصری ہے، حضرت عائشہ، ابن عباس اور عبداللہ بن عمرو بن العاص وغیرہ سے حدیث کی روایت کی، اور خود ان سے ابوالأ شہب العطاردی، عمرو بن مالک النکری اور بدیل بن میسرہ وغیرہ نے حدیث روایت کی، وہ ان عبادت گزاروں میں سے ایک تھے، جو حجاج کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے، ایک قول یہ ہے کہ ان کو جماجم کی جنگ میں قتل کیا گیا، عمرو بن مالک نے ان کو یہ کہتے ہوئے سنا: میں نے کبھی کسی چیز پر لعنت نہیں کی، نہ کبھی کسی ملعون چیز کو کھایا، اور نہ کسی کو کبھی بھی اذیت دی۔

[سیر أعلام النبلاء ۴/ ۳۷۱؛ تہذیب التہذیب ۱/ ۳۸۳]۔

ابوحامد الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الأشعث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابورافع: یہ اسلم مولی رسول اللہ ﷺ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوزید الدبوسی (۳۲۷-۴۳۰ھ): یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوشجاع:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابوصالح السمان (حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ میں پیدا ہوئے-۱۰۱ھ):

یہ ذکوان بن عبداللہ، ام المؤمنین جویریہ غطفانیہ کے آزاد کردہ غلام ہیں، مدینہ کے ایک بڑے عالم تھے، انہوں نے: سعد بن ابی وقاص، عائشہ، ابو ہریرہ، ابن عباس اور عبد اللہ بن عمر وغیرہ سے حدیث سنی اورخود ان سے ان کے لڑکے: سہیل بن ابی صالح، اعمش، سمي، زید بن اسلم، عبداللہ بن دینار اور الزہری وغیرہ نے حدیث کی روایت کی، امام احمد نے ان کے بارے میں کہا: ثقہ ہیں، جلیل القدر اورنہایت معتبر لوگوں میں ہیں، اعمش نے کہا: ابوصالح مؤذن تھے، امام نے دیر کردی تو انہوں نے ہماری امامت کی، تو رقت قلبی اور رونے کی وجہ سے نماز پوری کرنی مشکل تھی۔

[طبقات ابن سعد ۵/۳۰۱؛ سیر أعلام النبلاء ۵/۳۶]۔

ابوطالب: یہ احمد بن حمید الحنبلی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالطاہر (۵۲۶ھ میں باحیات تھے):

یہ ابراہیم بن عبدالصمد بن بشیر ہیں، کنیت ابو طاہر اور نسبت تنوخی، مہدوی ہے، محدث، لغوی، مالکی فقیہ، مذہب کے نمایاں عالم، تقلید کے درجہ سے اوپر اٹھ کر، اختیار و ترجیح کے درجہ پر فائز تھے، ابوالحسن لخمی، اور سیوری وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "الأنوار البديعة إلى أسرار الشريعة"، "التنبيه"، "التذهيب على التهذيب"، کتاب "المختصر" جس میں انہوں نے لکھا ہے کہ اس کو ۵۲۶ھ میں مکمل کیا۔

[الدیباج المذہب ۱/۲۶۵؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۱۲۶]۔

أبوطاہر الدباس: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أبوالعباس بن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أبوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

أبوعلی: یہ الحسن بن الحسین بن ابی ہریرہ ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

أبوعلی الفارقی (۴۳۳-۵۲۸ھ)

یہ الحسن بن ابراہیم بن برہون ہیں، نسبت فارقی ہے، اپنے دور میں الشافعیہ کے شیخ تھے، واسط کے قاضی رہے، ابوعبداللہ محمد بن بیان الکازرونی، ابواسحاق شیرازی اور ابونصر بن الصباغ وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، انہوں نے ابوجعفر بن مسلمہ اور ابوغانم بن المامون وغیرہ سے حدیث سنی، اورخود ان سے: الصائن بن عساکر اور ابوسعد بن عصرون وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

سمعانی نے کہا: امام، زاہد، پرہیز گار اور حق کو قائم رکھنے والے تھے۔

بعض تصانیف: "الفتاوی"، "الفوائد على المهذب للشيرازی" (فروع میں)۔

[سیر اعلام النبلاء ۱۹/۶۰۸، الأعلام ۲/۱۷۸؛ معجم المؤلفین ۳-۴/۱۹۵]۔

ابوعمرو بن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوعمرو الدانی: یہ عثمان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالفضل الموصلی: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالقاسم القشیری: یہ عبدالکریم بن ہوازن ہیں:
ان کے حالات ج اا ص...... میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالولید الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابو یوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الأثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأزہری: یہ محمد بن احمد الأزہری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ: یہ اسحاق بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الأشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الإصطخری: یہ الحسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اوس بن حذیفہ (؟-۵۹): یہ اوس ابن حذیفہ بن اوس، الثقفی ہیں:

یہ اوس بن ابی اوس ہیں، صحابی ہیں، ان لوگوں میں سے ہیں جو بنو مالک کی طرف سے ثقیف میں نبی علیہ السلام کے پاس آئے، انہوں نے نبی علیہ السلام سے اور علی بن ابی طالب سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے: عمرو، ان کے پوتے: عثمان بن عبداللہ، نعمان بن سالم اور ایک جماعت نے حدیث روایت کی۔

[أسد الغابہ ۱/۱۶۷؛ الإصابہ ۱/۱۵۰، تہذیب التہذیب ۱/۳۸۱]۔

ایوب السختیانی: یہ ایوب بن أبی تمیمہ کمسان ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص...... میں گذر چکے۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

البرزلی: یہ ابوالقاسم بن احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البز دوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بلال بن الحارث المز نی:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البند نیجی: یہ محمد بن ہبۃ اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

بہرام: یہ بہرام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ت

التتائی: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

التسولی: یہ علی بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

جعفر بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

ح

حذیفہ بن الیمان:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن حیي: یہ الحسن بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحلیمی: یہ الحسین بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن سلمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحموی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخادمی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳۶ ص...... میں گذر چکے۔

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خیر الدین الرملی: یہ خیر الدین بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

د

الدارقطنی: یہ علی بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ احمد بن علی الجصاص ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

رافع بن خدیج:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الربیع: یہ الربیع بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرائی: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ محمد بن احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الرملی الکبیر: یہ احمد بن حمزہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزاہدی: یہ مختار بن محمود ہیں:

ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

الزجاج: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زریق بن حیان (؟-۱۰۰ھ)

یہ سعید بن حیان ہیں، کنیت ابوالمقدام اور نسبت دمشقی ہے، بنوفزارہ کے آزادکردہ غلام تھے، زریق (یا رزیق) لقب ہے جو ان کو عبدالملک بن مروان کی طرف سے عطاء ہوا تھا، ولید، سلیمان اور عمر نے ان کو مال تجارت کا عشر وصول کرنے پر مقرر کیا تھا، انہوں نے مسلم بن قرظہ الاشجعی اور عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی، اور خود ان سے: عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر، ان کے بھائی یزید بن یزید اور یحی بن سعید انصاری وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابن حبان نے ان کا

ذکر ''الثقات'' میں (صرف زاء میں) کیا ہے، مسلم میں ان کی صرف ایک حدیث ہے: ''خیارأئمتکم الذین تحبونهم و یحبونکم......'' (تمہارے بہتر ائمہ وہ ہیں جن کو تم پسند کرو، اور وہ تم کو پسند کریں......)۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۲۷۳]۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الأنصاری: یہ زکریا بن محمد الأنصاری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

س

السبکی الکبیر: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السدّی: یہ اسماعیل بن عبد الرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السروجی (۶۳۷ اور ایک قول ہے: ۶۳۹-۷۱۰ھ، اور ایک قول ہے: ۷۰۱ھ)

یہ احمد بن ابراہیم بن عبد الغنی ہیں، کنیت ابو العباس، لقب شمس الدین اور نسبت سروجی ہے، حنفی فقیہ ہیں، انہوں نے ابو الربیع سلیمان بن ابی العز، ابو الطاہر اسحاق بن علی بن یحیی اور شیخ نجم الدین سے علم فقہ حاصل کیا، مختلف علوم میں ماہر تھے، تدوین وتصنیف کی، فتوی دیا اور درس دیا۔

بعض تصانیف: ''**اعتراضات علی ابن تیمیه**'' (علم کلام میں)، ''**شرح الهدایه**'' جس کا نام انہوں نے ''**الغایه**'' رکھا تھا، مکمل نہ کر سکے۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۵۳-۵۴؛ الدرر الکامنہ ۱/ ۹۱، معجم المؤلفین ۱/ ۲/ ۱۴۰]

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

السمعانی: یہ محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

السموأل بن یحیی (؟ - تقریباً ۵۷۰ ھ):
یہ سموأل بن یحیی بن عباس ہیں، نسبت مغربی ہے، ریاضی حساب داں، انجینیر، طب اور حکمت کے عالم تھے، اصلا مغربی ہیں، پھر فارس منتقل ہوگئے۔
بعض تصانیف: "المنبر" (مخلوط جواہر کے اجسام کے ناپنے میں، تاکہ ان کی مجہول مقدار نکالی جاسکے)، "القومی" (حساب ہندی میں) "المثلث القائم الزاویه"، "المفيد الأوسط" (طب میں) اور "اعجاز المهندسين"۔
[الأعلام ۳/ ۲۰۵؛ طبقات الأطباء ۲/ ۳۰]۔

سوید بن النعمان: یہ سوید بن النعمان بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبد الرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاشي: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعي: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشربيني: یہ عبد الرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشربيني: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشرقاوی: یہ عبد اللہ بن حجازی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشلبی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب الإنصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الأنوار (؟-۷۹۹، ایک قول ہے: ۷۶۶ھ)
یہ یوسف بن ابراہیم ہیں، لقب جمال الدین، اور نسبت اردبیلی ہے، شافعی فقیہ ہیں، ابن قاضی شہبہ نے کہا: عثمانی نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا: جلیل القدر، زبردست علم والے ہیں، عمر ستر سال سے زیادہ ہوچکی ہے، اردبیل میں باقی ہیں۔
بعض تصانیف: "الأنوار لعمل الأبرار" فقہ میں۔
[طبقات الشافعیہ لقاضی شہبہ ۳/ ۱۳۸؛ الدرر الکامنہ ۶/ ۲۱۴؛ ۲۱۵؛ الأعلام ۸/ ۲۱۲؛ کشف الظنون ۱/ ۱۹۵]

صاحب البیان: یہ یحیی بن سالم عمرانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب شرح المنتہی: یہ منصور بن یونس البہوتی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب العدۃ: یہ عبدالرحمٰن بن محمد الفورانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب فتح القدیر: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب کشف الأسرار: یہ علی بن محمد البزدوی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الصاحبان:
اس لفظ سے کیا مراد ہے، اس کا بیان ج ۱ ص...... میں گذر چکا۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الصنعانی: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

الصیرفی (؟-۳۳۰ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت صیرفی ہے، بغداد کے رہنے والے تھے، شافعی فقیہ، محدث، اصولی اور متکلم تھے، نووی نے کہا: ہمارے صاحب حیثیت متقدمین ائمہ اصحاب اور ماہر مصنفین میں سے تھے، سمجھدار، ایک ذہین عالم تھے، کہا جاتا تھا کہ یہ امام شافعی کے بعد مخلوق الٰہی میں اصول کے سب سے بڑے عالم تھے، انہوں نے ابن سریج سے علم فقہ حاصل کیا، احمد بن منصور الرمادی اور ان کے بعد کے لوگوں سے حدیث سنی، لیکن بہت کم حدیث روایت کی، خود ان سے: علی بن محمد حلبی نے مصر میں حدیث روایت کی۔

بعض تصانیف: "دلائل الأعلام علی أصول الأحکام" (جو امام شافعی کے الرسالہ کی شرح ہے، انہوں نے اجماع، حیل، ادب القضاء، اور شروط ومواثیق پر بھی کتابیں لکھی ہیں۔

[تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۱۹۳؛ طبقات الشافعیہ ۳/۱۸۶؛ معجم المؤلفین ۱۰/۲۲۰]

ط

طاوس بن کیسان:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطوفی (۶۵۷-۷۱۶ھ)

یہ سلیمان بن عبد القوی بن عبد الکریم ہیں، کنیت ابوربیع، لقب نجم الدین، نسبت طوفی، صرصری ہے، (یہ صرصر کی طرف نسبت ہے جو بغداد سے دو فرسخ پر ایک گاؤں ہے)، حنبلی فقیہ اور اصولی ہیں، انہوں نے زین الدین الصرصری اور تقی الدین زیرراتی سے علم فقہ حاصل کیا اور عربی زبان: محمد بن الحسین الموصلی اور اصول: علی النصیر الفارقی وغیرہ سے پڑھا۔

بعض تصانیف: "معراج الوصول إلی علم الأصول"، "الریاض النواضر فی الأشباہ و النظائر"، "وشرح مقامات الحریری"۔

[ذیل طبقات الحنابلہ ۲/۳۶۶، ۳۷۰، شذرات الذہب ۸/۷۱]

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العباس بن عبد المطلب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبد الرحمٰن بن عوف:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبد السلام بن سعید:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبد اللہ بن جعفر:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبد اللہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبد اللہ بن عباس:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبد اللہ بن عمر:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبد اللہ بن مسعود:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبید بن جبر (؟-۴۷ھ)
یہ عبید بن جبر ہیں، کنیت ابو جعفر اور نسبت الغفاری ہے (ولاء کے لحاظ سے) مصری، تابعی ہیں، انہوں نے اپنے آقاء ابو بصرہ غفاری سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے کلیب بن ذہل حضرمی نے حدیث روایت کی، ابوداؤد نے ان سے ایک حدیث روایت کی ہے، فسوی نے ان کا ذکر اپنی تاریخ میں، ثقات میں کیا ہے، ابن خزیمہ نے کہا: میں ان کو نہیں جانتا۔ ابن یونس نے کہا: کہا جاتا ہے کہ جبر قبطی تھے۔ ان لوگوں میں سے تھے جن کو مقوقس نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ماریہ کے ساتھ بھیجا تھا، سعید بن عفیر نے کہا: قبطی اس پر فخر کرتے ہیں۔
[تہذیب الکمال ۱۹/۱۹۱، تہذیب التہذیب ۷/۶۱]

عثمان البتی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی مسلم الخراسانی:
ان کے حالات ج ۲۷ ص...... میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علقمہ بن قیس:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن زیاد: یہ علی بن زیاد التونسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

علی القاری: یہ علی بن سلطان الہروی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شرحبیل (؟؟-۶۳ھ):
یہ عمرو بن شرحبیل ہیں، کنیت ابومیسرہ، نسبت ہمدانی، کوفی ہے، تابعی ہیں، انہوں نے حضرت عمر، علی اور ابن مسعود وغیرہ سے حدیث روایت کی، خود ان سے: ابووائل، شعبی، قاسم بن مخیمرہ، ابواسحاق اور محمد بن المنتشر وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابووائل نے کہا: ابومیسرہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے کبار تلامذہ میں سے ہیں، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا اور کہا: یہ ایک عبادت گزار تھے، کثرت نماز کی وجہ سے ان کا گھٹنا، اونٹ کے گھٹنے کی طرح ہو گیا تھا۔
[سیر أعلام النبلاء ۴/۱۳۵، الإصابة ۵/۱۴۶، تہذیب التہذیب ۸/۴۷]

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

عیسی بن عمر(؟-۱۵۶ھ):

یہ عیسی بن عمر ہیں، کنیت ابوعمر اور نسبت ہمدانی، کوفی ہے، بنو اسد کے آزاد کردہ غلاموں میں سے تھے، قاری تھے، انہوں نے طلحہ بن مصرف، عاصم بن بہدلہ اور اعمش کو قرآن سنا کر قراءت کا علم حاصل کیا اور خود ان کو: کسائی اور عبد الرحمٰن بن ابو حماد نے قرآن سنایا، انہوں نے عطاء بن ابی رباح اور حماد فقیہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے: ابن مبارک، وکیع، ابونعیم اور خلاد بن یحیی وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابن معین وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے، حمزہ کے بعد اور ان کے ساتھ یہ اپنے زمانہ میں قاری کوفہ تھے، عجلی نے کہا: کوفی ثقہ، نیک آدمی ہیں، وہ کوفہ کے ایک قاری اور قرآن کے بارے میں سردار تھے۔

[سیر أعلام النبلاء ۷/ ۱۹۹؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۲۲۲]

عیسی منکلاتی: یہ عیسی بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ......گذر چکے۔

ف

الفخر الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الفراء: یہ محمد بن عمر بن عبد الوہاب ہیں:

ان کے حالات ج ۳۰ ص...... میں گذر چکے۔

فیروز الدیلمی (؟-وفات حضرت عثمان کے زمانہ میں ہوئی، اور ایک قول ہے کہ ۵۳ھ)

یہ فیروز دیلمی ہیں، کنیت ابوعبد اللہ ہے، صحابی ہیں، انہوں نے نبی ﷺ سے حدیث روایت کی اور خود ان سے ان کے صاحب زادگان: سعید، ضحاک، عبد اللہ، مرالمؤدن، ابو الخیر مرشد بن عبد اللہ یزنی اور ابوخراش الرعینی وغیرہ نے حدیث روایت کی، یہ ان اہل فارس میں سے ہیں جن کو کسری نے حبشہ بھیجا تھا، انہوں نے ہی اسود عنسی کو قتل کیا تھا، جن کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”قتله رجل مبارك من أهل بيت مباركين“ (بابرکت گھر والوں میں سے ایک بابرکت آدمی نے اس کو قتل کیا)۔

کتب سنن میں ان سے تین احادیث مروی ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۳۰۵؛ تہذیب الکمال ۲۳/ ۳۲۲؛ الطبقات الکبری لابن سعد ۵/ ۵۳۳]

الفیومی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ص......میں گذر چکے۔

ق

القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۶ص......میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

قاضی زادہ: یہ احمد بن بدرالدین ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

القاضی زکریا الانصاری: یہ زکریا بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

القمولی (۶۵۳-۷۲۷ھ):
یہ احمد بن محمد بن ابی حزم مکی ہیں، لقب نجم الدین، کنیت ابوالعباس اور نسبت قریشی، مخزومی، قمولی ہے، شافعی ہیں، سرزمین مصر کے ''قمولہ'' کی طرف نسبت ہے، فقہ میں امام اور اصول و عربیت کے عالم تھے، مصر کے نائب حاکم رہے، متعدد شہروں میں احتساب، تدریس اور قضا کے منصب پر فائز رہے، ابن وکیل نے ان کے بارے میں کہا: مصر میں ان سے بڑا کوئی فقیہ نہیں۔
بعض تصانیف: ''البحر المحیط فی شرح الوسیط''

للغزالی،"جواهر البحر"، "الروض الزاهر فيما يحتاج إليه المسافر"، "موضح الطريق"،"شرح الكافية" لابن حاجب "تكملة تفسير ابن الخطيب"، ہیں۔

[الدرر الکامنۃ ۱/۳۶۰، البدایۃ و النہایہ ۱۴/۱۶۱، الأعلام ۱/۲۱۴، معجم المؤلفین ۲/۱۶۰]

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الکرابیسی: یہ الحسین بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الکلوذانی (۴۳۲-۵۱۰ھ): یہ محفوظ بن احمد ابوالخطاب ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الکمال بن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

الماتریدی: یہ محمد بن محمد ابومنصور ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المحب الطبری: یہ احمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محبّ اللہ بن عبدالشکور:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن حاطب:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن حامد (؟-۳۸۳ھ):

یہ محمد بن حامد بن علی ہیں، کنیت ابو بکر اور نسبت بخاری ہے، انہوں نے ہیثم بن کلیب الشاشی سے حدیث روایت کی، حاکم نے کہا: شہر بخاریٰ میں امام ابوحنیفہ کے اصحاب کے امام، مناظرہ وجدل میں ان میں سب سے بڑے عالم، دنیا سے سب سے زیادہ بے رغبت، یکسوئی، پرہیزگاری اور سلطان سے دور رہنے میں، اپنے ائمہ کی عادتوں کے سب سے زیادہ پابند تھے، بخاریٰ میں ان کی وفات ہوئی اوران کے لئے تین دن دوکانیں بندرہیں۔

[الجواہر المضیہ ۳/ ۱۱۴]

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرزوقی (؟-وفات ۷۰۰ھ سے قبل یا اس کے کچھ بعد ہوئی):

یہ عبداللہ بن شرف بن نجدہ ہیں، نسبت مرزوقی ہے، شافعی فقیہ ہیں، یہ تقی الدین بن رزین کے اسباق میں شریک ہوتے تھے، ان کے بہت سے اشعار ہیں، قاہرہ میں ''المشہد الحسینی'' کے تجربہ کار استاذ تھے۔

بعض تصانیف: ''شرح التنبیہ'' ہے۔

[طبقات الشافعیہ الکبری ۱۰/ ۴۲]

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

مسلمۃ بن عبدالملک بن مروان:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

معاویہ بن ابی سفیان:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مغیرہ بن مقسم (؟-۱۳۳ھ):

یہ مغیرہ بن مقسم ہیں، کنیت ابو ہشام اور نسبت الضبی ہے (ولاء کے لحاظ سے) کوفی، فقیہ، ماہر فرائض تھے، انہوں نے ابووائل، مجاہد، ابراہیم نخعی، شعبی اور عکرمہ وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے سلیمان التیمی، شعبہ، ثوری اور زائدہ وغیرہ نے حدیث روایت کی۔

یحی بن معین نے کہا: ثقہ، مامون ہیں، عجلی نے کہا: مغیرہ ثقہ، فقیہ ہیں، البتہ وہ ابراہیم سے مرسل حدیث بیان کرتے تھے، اور جب ان کو روک کر پوچھا جاتا تو جس سے حدیث روایت کی ہے، اس کو بتادیتے تھے۔

بعض تصانیف: "الفرائض"۔

[سیر أعلام النبلاء ۶/۱۰، تہذیب التہذیب ۱۰/۲۶۹؛ معجم المؤلفین ۱۲/۳۱۳]

المقدام بن معدی کرب:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

المقدسی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول بن شہران:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المنذری: یہ عبدالعظیم بن عبدالقوی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

ملا مسکین: یہ معین الدین الہروی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الموصلی: یہ عبداللہ بن محمود ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع المدنی، ابوعبداللہ ہیں

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

نوفل بن معاویہ (؟ - یزید کے زمانہ خلافت میں وفات ہوئی)

یہ نوفل بن معاویہ بن عروہ ہیں، کنیت ابو معاویہ اور نسبت دیلی ہے، صحابی ہیں، انہوں نے نبی ﷺ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے ان کے بھانجے: عبد الرحمٰن بن مطیع بن اسود، عراک بن مالک، عوف بن الحارث اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام نے حدیث روایت کی۔ وہ بدر اور خندق میں مشرکین کے ساتھ شریک ہوئے، پھر مسلمان ہوئے اور فتح مکہ، حنین اور طائف کی جنگ میں شریک ہوئے، حضرت ابوبکر کے ساتھ ۹ھ میں، اور رسول اللہ

ﷺ کے ساتھ ۱۰ھ میں حج کیا، ساٹھ سال دورِ جاہلیت میں اور ساٹھ سال اسلام میں زندگی پائی۔

[الإصابہ ۳/ ۵۷۸؛ أسد الغابہ ۴/ ۵۹۴؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۴۹۲]

النووی: یہ یحی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

و

واثلہ بن الاسقع:

ان کے حالات ج۶ص...... میں گذر چکے۔

ی

یحی الأنصاری: یہ یحی بن سعید بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

یحی بن کثیر (؟-۲۰۶ھ)

یہ یحییٰ بن کثیر بن درہم ہیں، کنیت ابوغسان اور نسبت عنبری، خراسانی ہے، انہوں نے قرہ، شعبہ، علی بن المبارک اور سلیم بن اخضر وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے: بندار، الفلاس، ابوبکر الاعین اور الکدیمی وغیرہ نے حدیث روایت کی، ابو حاتم نے کہا: صالح الحدیث ہیں (یعنی ان کی حدیث قابل استدلال ہے)، نسائی نے کہا: ان میں کوئی مضائقہ نہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۹/ ۵۳۸؛ تہذیب التہذیب ۱۱/ ۲۶۶]

یعلی بن امیہ:

ان کے حالات ج۶ص...... میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۳۹

ملائکۃ ـــــ میتۃ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعه فقهیه

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۳۹

صفحہ	عنوان	فقرہ
۵۸	ز-بیوی کے نفقہ پر ملاءۃ کا اثر	۱۳
۵۸	ح-رشتہ داروں کے نفقہ پر ملاءۃ کا اثر	۱۴
۶۱-۵۹	**ملازمہ**	۶-۱
۵۹	تعریف	۱
۵۹	متعلقہ الفاظ: حبس	۲
۵۹	ملازمہ سے متعلق احکام	۳
۵۹	الف-مدیون کے ساتھ ساتھ رہنے کا حکم	۳
۶۰	ب-ساتھ ساتھ رہنے کا طریقہ	۴
۶۱	ج-مکفول لہ کا کفیل کے ساتھ ساتھ رہنے کا حق	۵
۶۱	د-محال کا محال علیہ کے ساتھ ساتھ رہنے کا حق	۶
۶۱	**ملاعنہ**	
	دیکھئے: لعان	
۶۱	**ملامسہ**	
	دیکھئے: بیع الملامسہ	
۶۱	**ملاہی**	
	دیکھئے: لہو	
۶۳-۶۲	**ملتزم**	۴-۱
۶۲	تعریف	۱
۶۲	شرعی حکم	۲
۶۳	ملتزم سے چمٹنے اور وہاں پر دعا کرنے کا طریقہ	۳
۶۳	ملتزم سے چمٹنے کا وقت	۴
۶۵-۶۴	**ملح**	۴-۱
۶۴	تعریف	۱
۶۴	ملح سے متعلق احکام	۲
۶۴	الف-نمک کی وجہ سے بدل جانے والے پانی سے وضو	۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	ب-نمک سے تیمّم کرنا	۶۵
۴	ج-نمک کا مال ربوی ہونا	۶۵
۱-۳	**ملطاء**	۶۶-۶۷
۱	تعریف	۶۶
۲	متعلقہ الفاظ: سمحاق	۶۶
۳	اجمالی حکم	۶۷
۱-۲۶	**ملک**	۶۷-۸۱
۱	تعریف	۶۷
۲	متعلقہ الفاظ: حق	۶۷
۳	ملک سے متعلق احکام	۶۸
۳	اسلام میں ملک کا احترام	۶۸
۴	ملک کے اقسام	۶۹
۴	الف- ملک کی حقیقت کے اعتبار سے اس کے اقسام	۶۹
۵	مکمل ملکیت اور ناقص ملک کے درمیان بنیادی فرق	۷۱
۶	ب- ملک سے استفادہ کرنے والے کے اعتبار سے اس کے اقسام	۷۲
۷	ج- ملک کے سبب کے اعتبار سے اس کے اقسام	۷۲
۸	د-سقوط اور عدم سقوط کے اعتبار سے ملک کے اقسام	۷۳
۹	ملکیت کے اسباب	۷۳
۹	ملکیت پر وارد ہونے والی قیود	۷۴
۱۰	اول: ملکیت کے اسباب پر وارد ہونے والی قیود	۷۴
۱۱	دوم: ملکیت کے استعمال کے سلسلہ میں قیود	۷۵
۱۳	سوم: ملکیت منتقل کرنے کے سلسلہ میں قیود	۷۷
۱۴	چہارم: حاکم کو حاصل قیود	۷۸
۱۴	اول: مفاد عامہ کی خاطر خصوصی ملکیت میں قید لگانا	۷۸
	دوم: مالک ہونے کے حق پر حاکم کو حاصل قیود	۷۸

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	رمی جمار	۹۱
۳	یوم النحر میں ہدی ذبح کرنا	۹۱
۴	سر کے بالوں کا حلق اور قصر کرنا	۹۱
۵	یوم عرفہ کی رات منیٰ میں گزارنا	۹۲
۶	ایام تشریق کی راتیں منیٰ میں گزارنا	۹۲
۷	منیٰ میں رات گزارنے کے شرائط	۹۲
۸	منیٰ میں رات گزارنے کا رکن	۹۳
۹	منیٰ میں رات گزارنے سے رخصت	۹۳
۱۰	منیٰ میں رات گزارنے کے مستحبات	۹۳
	منابذہ	۹۳
	دیکھئے: بیع المنابذہ	
۱-۱۰	**مناسبہ**	۹۴-۹۵
۱	تعریف	۹۴
۲	اجمالی حکم	۹۴
۳	مناسبت سے علت معلوم ہونے کی دلیل	۹۴
۴	مناسب کی تقسیم	۹۴
	شریعت میں اعتبار اور عدم اعتبار سے مناسبت کی تقسیم	۹۴
۵	اول: شریعت نے اسے لغو قرار دیا ہو	۹۴
۶	دوم: شریعت نے اسے معتبر قرار دیا ہو	۹۵
۷	سوم: شریعت کے اعتبار کرنے یا لغو کرنے کا علم نہ ہو	۹۵
۸	تاثیر اور ہم آہنگ ہونے کے اعتبار سے مناسبت کی تقسیم	۹۵
۸	اول: مؤثر	۹۵
۹	دوم: ملائم	۹۵
۱۰	سوم: غریب	۹۵
۱-۸	**مناسخہ**	۹۶-۱۰۰
۱	تعریف	۹۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	الف-منبر بنانا اور اس کی جگہ	۱۱۸
۴	ب-خطیب کا منبر پر چڑھ کر لوگوں کو سلام کرنا	۱۱۸
۵	ج-ضرورت کی وجہ سے امام کا منبر سے نیچے اترنا	۱۱۹
۶	د-منبر نبی کریم ﷺ کے پاس دو رکعت نماز پڑھنا	۱۱۹
۷	ھ-منبر پر دعا کرنا اور اس پر آمین کہنا	۱۲۰
۸	و-منبر کو عیدگاہ میں لے جانا اور وہاں منبر بنانا	۱۲۰
۹	ز-منبر کے نزدیک قسم میں پختگی	۱۲۰
۱-۲	المنبریہ	۱۲۱-۱۲۱
۱	تعریف	۱۲۱
۲	صورت مسئلہ اور اس کا حکم	۱۲۱
۱-۱۱	منبوذ	۱۲۲-۱۲۶
۱	تعریف	۱۲۲
۲	منبوذ کو اٹھانے کا حکم	۱۲۲
۳	منبوذ اٹھانے پر گواہ بنانا	۱۲۲
۴	کس کو اٹھانے کا اختیار حاصل ہے	۱۲۲
۵	منبوذ کے اٹھانے پر دو یا زائد اشخاص کی آمادگی	۱۲۳
۶	منبوذ کے اسلام یا کفر کا فیصلہ	۱۲۴
۷	منبوذ کا نسب اپنے سے جوڑنا	۱۲۵
۸	منبوذ کی غلامی اور اس کی آزادی	۱۲۵
۹	منبوذ کی غلامی کا دعوی وہ شخص کرے جس کے قبضہ میں وہ نہیں ہے	۱۲۶
۱۰	منبوذ کا نفقہ	۱۲۶
۱۱	منبوذ کی جنایت اور اس پر جنایت	۱۲۶
۱-۹	منتقل	۱۲۷-۱۳۲
۱	تعریف	۱۲۷
۲	متعلقہ الفاظ: مرتد	۱۲۷

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	شرعی حکم	۱۵۵
۶	منکر کے شرائط	۱۵۶
۷	نکیر کرنے کے شرائط	۱۵۷
۸	غلبہ ظن کی بنیاد پر نکیر کرنا	۱۵۷
۹	منکر کی قسمیں	۱۵۸
۱۰	ولیمہ میں منکر کا موجود ہونا	۱۵۸
۱۱	منکر کی تبدیلی کے لئے غیبت کا مباح ہونا	۱۵۸
۱۲	منکر کی تبدیلی کے لئے گارجین کو خط لکھنا	۱۵۸
۱۳	دارالاسلام میں ذمیوں کا منکر ظاہر کرنا	۱۵۸
۱۴	منکر سے روکنے میں تدریج	۱۵۹
۱۵	منکرات کی صورتیں:	۱۵۹
۱۵	الف-مساجد کے منکرات	۱۵۹
۱۶	ب-بازاروں کے منکرات	۱۶۰
۱۷	ج-راستوں کے منکرات	۱۶۰
۱۸	د-حمام کے منکرات	۱۶۱
۱۹	ھ-ضیافت کے منکرات	۱۶۱
۲۰	و-عمومی منکرات	۱۶۲
۱-۶	منّ	۱۶۳-۱۶۷
۱	تعریف	۱۶۳
۲	من سے متعلق احکام	۱۶۳
۲	الف-مقدار شرعی ہونے کے اعتبار سے من	۱۶۳
۳	ب-من دوسرے پر احسان جتانے کے معنی میں	۱۶۳
۳	من (احسان جتانے) کا حکم	۱۶۳
۴	احسان کے خوف سے تبرع قبول نہ کرنا	۱۶۶
۶	قیدیوں پر احسان کرنا	۱۶۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	مہایات کا محل	۱۷۹
۵	مہایات کی قسمیں	۱۷۹
۶	مہایات کا طریقہ	۱۸۰
۷	مہایات میں تنازع	۱۸۰
۸	مہایات کا اثر	۱۸۰
۹	مہایات میں ضمان	۱۸۱
۱-۶۱	مہر	۱۸۲-۲۳۷
۱	تعریف	۱۸۲
۲	متعلقہ الفاظ: نفقہ	۱۸۲
۳	مہر سے متعلق احکام	۱۸۳
۳	عقد نکاح میں مہر کے ذکر کا حکم	۱۸۳
۵	نکاح میں مہر واجب ہونے کی حکمت	۱۸۴
۶	مہر کے اقسام	۱۸۴
۷	مہر مثل میں اعتبار کی جانے والی چیزیں	۱۸۴
۸	مہر مثل کی خبر دینے والے کے شرائط	۱۸۷
۹	کن چیزوں کو مہر بنانا درست ہے	۱۸۷
۱۰	منفعت کو مہر بنانا	۱۸۸
۱۱	الف-تعلیم قرآن کو عورت کا مہر بنانا	۱۸۸
۱۲	ب-حج کرانے کو کسی عورت کا مہر بنانا	۱۸۹
۱۳	حنفیہ کے نزدیک منافع کو مہر بنانے کی صورتیں	۱۸۹
۱۳	الف-اعیان کے منافع	۱۸۹
۱۴	ب-آزاد انسان کے منافع	۱۸۹
۱۴	آزاد مرد کا اپنی خدمت کو اپنی بیوی کا مہر بنانا	۱۸۹
۱۵	آزاد مرد کا ایسے عمل کو اپنی بیوی کا مہر مقرر کرنا جس میں توہین نہ ہو	۱۹۰
۱۶	آزاد مرد کا اپنی بیوی کی تعلیم قرآن کو مہر بنانا	۱۹۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	مہر میں مال اور منفعت کو جمع کرنا	۱۹۱
۱۸	مہر کی مقدار	۱۹۱
۲۰	مہر میں غیر معمولی اضافہ کرنا	۱۹۳
۲۱	مہر میں اضافہ اور کمی	۱۹۴
۲۲	مہر کا معجّل (نقد) اور مؤجل (ادھار) ہونا	۱۹۷
۲۳	مہر پر قبضہ کرنا	۱۹۹
۲۴	مہر کا ضمان	۲۰۱
۲۵	بیوی کا مہر پر قبضہ کے لئے اپنے کو روکے رکھنا	۲۰۱
۲۹	مہر کو مؤکد کرنے والی چیزیں	۲۰۳
۳۰	الف-وطی	۲۰۴
۳۱	ب-موت	۲۰۴
۳۳	ج-خلوت	۲۰۵
۳۴	د-جماع کے دواعی	۲۰۶
۳۵	ھ-آلہ جماع کے علاوہ سے بکارت کو زائل کرنا	۲۰۷
۳۶	و-نکاح کی وجہ سے بیوی پر عدت کا واجب ہونا	۲۰۸
۳۷	مقررہ مہر کا نصف واجب ہونا	۲۰۸
۳۸	الف-مہر کے نصف ہونے کے مواقع	۲۰۸
۳۹	ب-مہر کے نصف ہونے کا طریقہ	۲۱۰
۴۳	مہر مثل کا واجب ہونا	۲۱۷
۴۳	اول: تفویض	۲۱۷
۴۳	الف-بضع کی تفویض	۲۱۷
۴۳	ب-مہر کی تفویض	۲۱۸
۴۴	دوم: مہر کی تعیین کا فاسد ہونا	۲۱۸
۴۵	سوم: نکاح کا فاسد ہونا	۲۱۸
۴۶	چہارم: شبہ کی وجہ سے وطی	۲۱۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	و- مکاتب کومہلت دینا	۲۴۳
۱۰	ز- باغیوں کومہلت دینا	۲۴۴
۱۱	ح- دعوی میں مہلت دینا	۲۴۴
۱۱	مدعی کومہلت دینا	۲۴۴
۱۲	مدعاعلیہ کومہلت دینا	۲۴۵
	مہنة	۲۴۶
	دیکھئے: اعتراف	
	موات	۲۴۶
	دیکھئے: احیاء الموات	
۱-۶	مواثبہ	۲۴۷-۲۴۸
۱	تعریف	۲۴۷
۲	متعلقہ الفاظ: طفر، مبادرة	۲۴۷
۴	مواثبت کا مشروع ہونا	۲۴۷
۵	طلب مواثبت کا وقت	۲۴۸
۶	طلب مواثبت پر گواہ بنانا	۲۴۸
	موادعہ	۲۴۸
	دیکھئے: ہدنہ	
	مواریث	۲۴۸
	دیکھئے: إرث	
	مواضعہ	۲۴۸
	دیکھئے: وضیعہ	
	مواطاۃ	۲۴۸
	دیکھئے: تواطؤ	
۱-۲۷	مواطن الإجابة	۲۴۹-۲۶۳
۱	تعریف	۲۴۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۵	م-مریض کا دعا کرنا	۲۶۲
۲۶	ن-اولیاء اللہ کا حال	۲۶۲
۲۷	س-اسم اعظم کے ساتھ دعا کرنے والے کا حال	۲۶۳
۱-۱۳	**مواقیت**	۲۶۶-۲۶۴
۱	تعریف	۲۶۴
۲	نماز کے اوقات	۲۶۴
۳	جمعہ کا وقت	۲۶۵
۴	عیدین کی نماز کا وقت	۲۶۵
۵	وہ اوقات جن میں نماز پڑھنا ممنوع ہے	۲۶۵
۶	صدقہ فطر کا وقت	۲۶۵
۷	قربانی کا وقت	۲۶۶
۸	حج کے احرام باندھنے کا وقت	۲۶۶
۹	عرفات میں وقوف کا وقت	۲۶۶
۱۰	مزدلفہ میں رات گزارنے کا وقت	۲۶۶
۱۱	رمی (کنکری مارنے) کا وقت	۲۶۶
۱۲	طواف افاضہ (طواف زیارت) کا وقت	۲۶۶
۱۳	حج میں مکانی میقات	۲۶۶
۱-۱۹	**موالات**	۲۷۷-۲۶۷
۱	تعریف	۲۶۷
۲	متعلقہ الفاظ: ترتیب	۲۶۸
۳	موالات سے متعلق احکام	۲۶۸
۳	الف-وضو میں موالات	۲۶۸
۴	ب-غسل میں موالات	۲۷۰
۵	ج-تیمّم میں موالات	۲۷۰
۶	د-کلمات اذان واقامت کے درمیان موالات	۲۷۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۰۲	پنجم-دیون کی اجل	۴۳
۳۰۳	ششم-حق تحجیر	۴۴
۳۰۴	ہفتم-خراجی زمینوں سے انتفاع کا حق	۴۵
۳۰۵	ہشتم-جاگیر سے انتفاع کا حق	۴۶
۳۰۵	نہم-نجس چیزوں سے انتفاع میں اختصاص	۴۷
۳۰۶	دہم-قصاص لینے اور اس کے معاف کرنے کا حق	۴۸
۳۰۷	یازدہم-وصیت کے قبول کرنے میں موصی لہ کا حق	۴۹
۳۰۸	دوازدہم-ہبہ قبول کرنے اور اس پر قبضہ کرنے میں موہوب لہ کا حق	۵۰
۳۰۹	سیزدہم-ہبہ سے رجوع کرنے میں ہبہ کرنے والے کا حق	۵۱
۳۱۰	مرنے والے کی ذمہ داریوں پر موت کا اثر	۵۲
۳۱۰	شارع کی طرف سے فرض کردہ ذمہ داریوں پر موت کا اثر	۵۲
۳۱۰	الف-فرض زکاۃ	۵۲
۳۱۲	ب-صدقہ فطر	۵۳
۳۱۲	ج-خراج اور عشر	۵۴
۳۱۳	د-جزیہ	۵۵
۳۱۳	ھ-واجب کفارے، روزے اور حج کا فدیہ اور شکار کی جزا	۵۶
۳۱۴	و-بیوی کا نفقہ	۵۷
۳۱۵	ز-رشتہ داروں کا نفقہ	۵۸
۳۱۶	ح-عاقلہ پر واجب ہونے والی دیت	۵۹
۳۱۶	ط-ضرر پہنچانے والا کام	۶۰
۳۱۷	دوم-غیر مالی ذمہ داریاں	۶۱
۳۱۷	الف-فرض حج	۶۱
۳۱۸	ب-فرض نماز	۶۲
۳۱۸	ج-فرض روزہ	۶۳
۳۲۰	مکلّف کے اختیار سے ثابت شدہ واجبات پر موت کا اثر	۶۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۲۰	اول: وہ عقد والی ذمہ داریاں جو طرفین کے ارادہ سے پیدا ہوتی ہیں	۶۵
۳۲۰	پہلی قسم: دونوں جانب سے ہونے والے عقود	۶۶
۳۲۰	الف-بیع	۶۶
۳۲۲	ب-سلم	۶۸
۳۲۴	ج-اجارہ	۶۹
۳۲۵	د-مساقات	۷۰
۳۲۷	ھ-مزارعت	۷۱
۳۲۸	و-حوالہ	۷۲
۳۲۹	دوسری قسم: ایک جانب سے ہونے والے عقود	۷۳
۳۳۰	الف-رہن	۷۳
۳۳۰	ب-کفالہ	۷۵
۳۳۱	الف-کفالہ بالمال	۷۶
۳۳۱	ب-کفالہ بالنفس	۷۷
۳۳۲	تیسری قسم: دو جانب سے غیر لازم عقود	۷۹
۳۳۲	الف-قبضہ سے پہلے ہبہ	۷۹
۳۳۳	ب-عاریت پر دینا	۸۰
۳۳۴	ج-وکالہ	۸۱
۳۳۴	د-شرکت	۸۲
۳۳۵	ھ-مضاربت	۸۳
۳۳۵	و-جعالہ (مزدوری)	۸۴
۳۳۵	جاعل (مزدوری مقرر کرنے والے) کی موت	۸۵
۳۳۶	مجعول لہ (جس کے لئے مزدوری مقرر کی گئی ہے) کی موت	۸۶
۳۳۷	ز-وصیت	۸۷
۳۳۷	ح-نذر	۸۸
۳۳۷	الف-مالی نذر	۸۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۷	میت	۴۳۲-۴۴۵

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

ملائکہ

تعریف:

۱ - ملائکۃ ملک (میم ولام پر زبر کے ساتھ) کی جمع ہے، اور یہ ملائکۃ کا واحد ہے، ایک قول ہے: یہ "مالک" کا مخفف ہے، کسائی نے کہا: اس کی اصل "مألک" ہے، یعنی لام سے پہلے ہمزہ ہے جو "اُلوک" سے مشتق ہے، اور اس کا معنی پیغام پہنچانا ہے، پھر اس کو الٹ دیا گیا اور لام کو مقدم کر دیا گیا، اور ایک قول یہ ہے کہ: اس کی اصل ملک (پہلے زبر پھر جزم کے ساتھ) ہے جس کا معنی طاقت کے ساتھ پکڑنا ہے، اور اس کا اصلی وزن "مفعل" ہے، کثرت استعمال کی وجہ سے ہمزہ کو ترک کر دیا گیا ہے اور وہ جمع میں ظاہر ہو گیا ہے، آخر میں "ہاء" کا اضافہ مبالغہ کے لئے یا جمع کی تانیث کے لئے کر دیا گیا ہے[(۱)]۔

اصطلاح میں "ملک" ایسا نورانی لطیف جسم جو مختلف شکلیں اپناتا ہے اور اس کی جائے قیام آسمان ہے[(۲)]۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، القاموس المحیط، فتح الباری ۶/ ۳۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) التعریفات للجرجانی، فتح الباری ۶/ ۳۰۶ طبع دار المعرفہ بیروت، فیض الباری ۴/ ۶ طبع دار المعرفہ بیروت، شرح الفقہ الأکبر ص ۲۰ طبع دار الکتب العربیہ بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

الف - اِنس:

۲ - لغت میں اِنس کا معنی لوگوں کی جماعت ہے، واحد اِنسی اور أنسي (حرکت کے ساتھ) ہے، یعنی آدمی، اِنسي وحشی کا مد مقابل اور ضد ہے، چنانچہ لوگ کہتے ہیں: اِنسی اور وحشی[(۱)]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ملائکہ اور اِنس کے درمیان فرق یہ ہے کہ ملائکہ نور سے پیدا کئے گئے ہیں، وہ کھاتے پیتے نہیں ہیں، اللہ کی عبادت اور اس کی اطاعت کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ"[(۲)] (البتہ وہ (فرشتے) بندے ہیں معزز)، جبکہ انسان ایسے نہیں ہیں۔

ب - جن:

۳ - لغت میں جن انسان کے برعکس ہے، جن کا واحد جانّ ہے، آنکھوں سے ملائکہ کے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے اہل جاہلیت ان کو جن کہتے تھے، جب رات چھپا لے تو کہتے ہیں: جنّ اللیل۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ملائکہ اور جن کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے اندر مختلف شکلیں اپنا لینے کی قوت ہوتی ہے[(۳)]۔

ملائکہ کا اجمالی حکم:

ملائکہ کے تعلق سے چند احکام مذکور ہیں ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

---

(۱) لسان العرب، الکلیات ۱/ ۳۱۶، المصباح المنیر، الفروق فی اللغہ ص ۲۲۷۔

(۲) سورۂ انبیاء/ ۲۶۔

(۳) لسان العرب، مختار الصحاح، الکلیات ۲/ ۱۶۶، تفسیر البیضاوی ۴/ ۲۲۵ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

اول-ملائکہ پر ایمان لانا:

۴-اسلامی عقیدہ کا ایک رکن ملائکہ پر ایمان لانا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"اٰمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ، لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ"[1] (پیغمبر ایمان لائے اس پر جوان پران کے پروردگار کی طرف سے نازل کیا گیا اور مومنین (بھی) یہ سب ایمان رکھتے ہیں اللہ پر اور اس کے فرشتوں پر اور اس کی کتابوں پر اور اس کے پیمبروں پر، ہم اس کے پیمبروں میں باہم کوئی فرق بھی نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ہم نے سن لیا اور ہم نے اطاعت کی، ہم تیری مغفرت (طلب کرتے ہیں اے ہمارے پروردگار اور تیری ہی طرف واپسی ہے)، اور ارشاد ہے: "وَمَن يَكْفُرْ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الأَخِرِ فَقَد ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا"[2] (اور جو کوئی اللہ اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس کے پیمبروں اور قیامت کے دن سے کفر کرتا ہے وہ گمراہی میں بہت دور جا پڑا)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث میں ہے: جب حضرت جبریل علیہ السلام نے ایمان کے بارے میں پوچھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:"أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره"[3] (یہ کہ تم ایمان لاؤ اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور آخرت کے دن پر اور تم اچھی اور بری تقدیر پر ایمان لاؤ)، چنانچہ فرشتوں کا وجود ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہے جس میں کسی شک وشبہ کے لاحق

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۳۶۔

(۳) حدیث عمر:"أن تؤمن بالله وملائكته......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۷ طبع الحلبی) نے ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے۔

ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے، اسی لئے ان کے وجود کا انکار کرنا کفر ہے، اس پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، بلکہ اس کی صراحت قرآن کریم میں ہے، جیسا کہ گذشتہ آیت سے معلوم ہوتا ہے[1]۔

دوم-ملائکہ کی پیدائشی صفات:

۵-ہمارے پروردگار سبحانہ وتعالی نے ہمیں خبر دی ہے کہ ملائکہ حضرت آدم علیہ السلام سے پہلے پیدا کئے گئے، اللہ تعالی نے فرمایا:"وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ، قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَالاَتَعْلَمُونَ"[2] (اور (وہ وقت یاد کرو) جب تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہا: میں زمین پر اپنا نائب بنانا چاہتا ہوں، وہ بولے کیا تو اس میں ایسے کو بنائے گا جو اس میں فساد برپا کرے گا اور خون بہائے گا، درآنحالیکہ ہم تیری حمد کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور تیری پاکی پکارتے رہتے ہیں (اللہ نے) فرمایا: یقیناً میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے)۔

اسی طرح نبی ﷺ نے ہمیں خبر دی ہے کہ بلاشبہ اللہ تعالی نے ملائکہ کو نور سے پیدا فرمایا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم"[3]

(۱) شرح العقیدۃ الطحاویہ ۲/ ۴۰۱ طبع مؤسسۃ الرسالہ، فتح الباری ۶/ ۳۰۶ طبع دار المعرفہ بیروت، إغاثۃ اللهفان ۲/ ۱۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۳۰۔

(۳) حدیث عائشہ:"خلقت الملائكة......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(ملائکہ نور سے پیدا کئے گئے ہیں اور جنات بھڑکتی ہوئی آگ سے پیدا کئے گئے ہیں، اور آدم کو اس چیز سے پیدا کیا گیا ہے جو تمہیں بتایا گیا)۔

چنانچہ نصوص سے مجموعی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ نورانی مخلوق ہیں، ان کو ایسا مادی جسم نہیں ہے جس کا ادراک انسانی حواس سے ہو سکے، اور آدمی کی طرح نہیں ہیں، نہ وہ کھاتے ہیں، نہ پیتے ہیں نہ سوتے ہیں اور نہ شادی کرتے ہیں، وہ حیوانی خواہشات اور گناہ و خطا سے پاک وصاف ہیں، ان میں آدمی کی مادی صفات میں سے کوئی صفت بھی نہیں پائی جاتی ہے[١]، البتہ انہیں یہ قدرت حاصل ہے کہ اللہ کے حکم سے وہ انسانوں کی صورت اپنالیں[٢]۔

سوم-فرشتوں کا اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنا اوران کو سپرد کی گئی ذمہ داریاں:

٦- اللہ کے ساتھ فرشتوں کا تعلق خالص عبودیت، اطاعت، فرمانبرداری اور اللہ کے احکام کی مطلق تابعداری کا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُم وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤمَرُونَ"[٣] (وہ اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے کسی بات میں جو وہ ان کو حکم دیتا ہے اور جو کچھ حکم دیا جاتا ہے اسے (فوراً) بجالاتے ہیں)، اللہ نے ان کی صفت یہ بیان کی ہے کہ وہ اللہ کی عبادت سے عار نہیں کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ، يُسَبِّحُونَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ"[٤] (وہ اس کی عبادت سے عار نہیں کرتے اور نہ وہ تھکتے ہیں، رات اور دن تسبیح کرتے رہتے ہیں موقوف نہیں کرتے)۔

وہ ہمیشہ اللہ کی عبادت اور اس کے حکم کی اطاعت میں یکسو رہتے ہیں[١]، جیسا کہ اوپر کی دونوں آیتوں میں ہے۔

حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما فی السموات السبع موضع قدم ولا شبر ولا کف إلّا وفیہ ملک قائم أو ملک راکع أو ملک ساجد، فإذا کان یوم القیامۃ قالوا جمیعا: سبحانک ما عبدناک حق عبادتک إلاّ أنّا لم نشرک بک شیئا"[٢] (ساتوں آسمانوں میں ایک قدم یا ایک بالشت یا ایک ہتھیلی کے برابر کوئی جگہ نہیں ہے، مگر وہاں کوئی فرشتہ قیام میں ہے، کوئی فرشتہ رکوع میں ہے، کوئی فرشتہ سجدہ میں ہے، جب قیامت کا دن ہوگا تو سب کے سب کہیں گے: پاک ہے تیری ذات ہم نے تیری عبادت ایسی نہ کی جیسا تیری عبادت کا حق تھا، البتہ ہم نے تیرے ساتھ کسی چیز کو شریک نہیں ٹھہرایا)۔

٧-ابن القیم نے کہا: قرآن وحدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتوں کی بہت سی قسمیں ہیں، اور انہیں مختلف مخلوقات پر لگایا گیا ہے، چنانچہ اللہ نے کچھ فرشتوں کو پہاڑ پر مقرر کیا ہے، اور کچھ فرشتوں کو بادل پر مامور فرمایا ہے، کچھ فرشتوں کو رحم مادر پر مقرر فرمایا ہے، جو نطفہ کے امور کی تدبیر کرتے ہیں یہاں تک کہ اس کی تخلیق مکمل ہوجاتی ہے، پھر

---

(١) شرح الفقہ الأکبر لملاعلی القاری رص ٢٠ طبع دار الکتب العلمیہ، فتح الباری ٦/ ٣٥٣۔

(٢) فتح الباری ٦/ ٣٤٨-٣٥١ طبع دار الریان للتراث قاہرہ۔

(٣) سورۂ تحریم/ ٦۔

(٤) سورۂ انبیاء/ ١٩-٢٠۔

(١) إغاثۃ اللہفان ٢/ ١٢٢۔

(٢) حدیث: "ما في السموات السبع......" کی روایت طبرانی نے الکبیر (٢/ ١٨٤) میں اور الاوسط (٤/ ٣٤٥) میں حضرت جابرؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (١٠٠/ ٣٥٨) میں کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں، اس میں عروہ بن مروان ہیں جن کے بارے میں دارقطنی نے کہا: یہ قوی الحدیث نہیں ہیں۔ حدیث عائشہؓ: "ما في السماء موضع......" اس کی شاہد ہے، جس کی روایت دولابی (٢/ ١٢٢ طبع دار الکتب العلمیہ) نے اپنی سند سے کی ہے، سیوطی نے اس کا ذکر درمنثور (٢/ ٢٩٢ طبع المکتبۃ الإسلامیہ) میں کیا ہے۔

کچھ فرشتوں کو بندے پر اس کی حفاظت کے لئے مقرر کیا ہے، اور کچھ فرشتوں کو اس کے اعمال کی نگرانی اور ان کو شمار کرنے اور تحریر کرنے پر لگایا ہے، کچھ فرشتے موت پر مقرر ہیں، قبر میں سوال کرنے پر بعض فرشتے مقرر ہیں، بعض فرشتے آسمانوں پر مقرر ہیں جو ان کو متحرک رکھتے ہیں، سورج اور چاند پر کچھ فرشتے مقرر ہیں، کچھ فرشتے جہنم، اس کے بھڑکانے اور اہل جہنم کو سزا دینے اور اس کو آباد رکھنے پر مقرر ہیں، کچھ فرشتے جنت، اس کی تعمیر، اس میں شجر کاری اور نہروں کے کام پر مقرر ہیں، چنانچہ فرشتے اللہ تعالی کی عظیم فوج ہیں، ملائکہ میں سے ہی بعض یہ ہیں: "وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفاً، فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا، وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا، فَالْفَارِقَاتِ فَرقًا، فَالْمُلقِيَاتِ ذِكْرًا"[1] (قسم ہے ان ہواؤں کی جو بھیجی جاتی ہیں، پھر ان کی جو تندی سے چلتی ہیں، اور ان ہواؤں کی جو (بادلوں کو) پھیلاتی ہیں، پھر ان کی جو (انہیں) متفرق کر دیتی ہیں، پھر ان کی جو یاد (الہی) کا القا کرتی رہی ہیں)، بعض ملائکہ یہ ہیں: "وَالنّٰزِعَاتِ غَرْقًا، وَالنّٰشِطٰتِ نَشْطًا وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا، فَالسَّابِقَاتِ سَبقًا، فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا"[2] (قسم ہے جان سختی سے نکالنے والوں کی، اور بند آسانی سے کھول دینے والوں کی، اور چلتے ہوئے تیرنے والوں کی، پھر تیزی سے دوڑنے والوں کی، پھر ہر امر کی تدبیر کرنے والوں کی (کہ قیامت آ کر رہے گی)) کچھ فرشتے یہ ہیں: وَالصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا، فَالتَّالِيٰتِ ذِكْرًا[3] (قسم ہے صف باندھ کر کھڑے ہونے والے فرشتوں کی، پھر بندش کرنے والے فرشتوں کی، پھر ذکر کی تلاوت کرنے والے فرشتوں کی)۔

(۱) سورۂ مرسلات/۱۔۵۔

(۲) سورۂ نازعات/۱۔۵۔

(۳) سورۂ صافات/۱۔۳۔

ان میں کچھ رحمت کے فرشتے ہیں اور کچھ عذاب کے فرشتے ہیں، اور کچھ فرشتے عرش اٹھانے پر مامور ہیں، اور کچھ فرشتوں کو نماز اور تسبیح و تقدیس کے ذریعہ آسمانوں کو آباد رکھنے پر مامور کیا گیا ہے، ان کے علاوہ فرشتوں کے بے شمار اقسام ہیں جن کا احاطہ صرف اللہ کو ہے۔

لفظ ملک (فرشتہ) خود یہ بتاتا ہے کہ وہ کسی دوسرے کے احکام کی تنفیذ کرنے والے قاصد ہیں، خود ان کو حکم دینے کا کوئی حق نہیں، بلکہ حکم کل کا کل صرف ایک باجبروت اللہ کا ہوتا ہے، وہ اس کے حکم کو نافذ کرتے ہیں: "لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَ مْرِهِ يَعْمَلُونَ، يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ"[1] (وہ اس سے آگے بڑھ کر بات نہیں کر سکتے اور وہ اسی کے حکم پر عمل کرتے ہیں، وہ جانتا ہے جو کچھ ان کے آگے ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ شفاعت بھی نہیں کر سکتے (کسی کی) بجز اس کے کہ جس کے لئے (اللہ کی) مرضی ہو اور وہ (سب) اس کی ہیبت سے ڈرتے رہتے ہیں)، "يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ"[2] (وہ اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے کسی بات میں جو وہ ان کو حکم دیتا ہے اور جو کچھ حکم دیا جاتا ہے اسے (فورا) بجالاتے ہیں)، "لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ"[3] (وہ ڈرتے رہتے ہیں اپنے پروردگار سے جو ان پر بالادست ہے، اور وہی کرتے ہیں جس کا انہیں حکم ملتا رہتا ہے)۔

فرشتے اللہ کے حکم ہی سے نازل ہوتے ہیں اور اس کی اجازت کے بغیر کچھ نہیں کرتے ہیں۔

(۱) سورۂ أنبیاء/۲۷-۲۸۔

(۲) سورۂ نحل/۵۰۔

(۳) سورۂ تحریم/۶۔

ان کے سردار تین فرشتے ہیں: جبریل، میکائل اور اسرافیل، نبی علیہ السلام دعا کیا کرتے تھے: "**اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، إهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم**"[۱] (اے اللہ، جبرئیل، میکائیل اور اسرافیل کے رب، آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے، غیب اور ظاہر کے جاننے والے، تو ہی اپنے بندوں کے درمیان ان چیزوں میں فیصلہ کرتا ہے جن میں وہ اختلاف کرتے ہیں، تو مجھے ان چیزوں میں جن میں اختلاف کیا گیا ہے اپنے اذن سے حق کی ہدایت دے، بے شک تو جسے چاہتا ہے سیدھی راہ کی ہدایت دیتا ہے)۔

اس دعا میں آپ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے علم اور خاص ربوبیت کے ذریعہ جو زندگی پر ماموران تینوں فرشتوں کے لئے ہیں اس کا تقرب اختیار کیا ہے۔

جبرئیل وحی پر مامور ہیں جس سے قلوب وارواح کی حیات وابستہ ہے، اور میکائیل بارش پر مقرر ہیں جس سے زمین کو کاشت اور جاندار کو زندگی ملتی ہے، اور اسرافیل صور پھونکنے پر مقرر ہیں جس سے مخلوقات اپنی موت کے بعد زندگی پائے گی[۲]۔

چہارم-ملائکہ کی فضیلت:

۸-حنفیہ میں سے ابن عابدین نے زندوستی سے نقل کرتے ہوئے

(۱) حدیث: "اللهم رب جبرائيل......" کی روایت مسلم (۱/۴ ۵۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) إغاثۃ اللہفان ۲/۱۲۱-۱۲۲۔

کہا ہے: امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انبیاء تمام مخلوقات میں افضل ہیں، اور ہمارے نبی علیہ السلام تمام انبیاء میں افضل ہیں، انبیاء کے بعد تمام مخلوقات میں افضل چار فرشتے، حاملین عرش، روحانیین، رضوان اور مالک ہیں، اور صحابہ، تابعین، شہداء اور صالحین باقی فرشتوں سے افضل ہیں۔

اس کے بعد اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ نے کہا: مسلمانوں میں سے عام لوگ باقی فرشتوں سے افضل ہیں، امام محمد اور ابویوسف نے کہا: باقی فرشتے افضل ہیں[۱]۔

پنجم-فرشتوں کو برا بھلا کہنا:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص اللہ کے انبیاء یا اس کے فرشتوں کو (جن کا ذکر قرآن کریم اور صحیح حدیث میں وارد ہے) برا کہے یا ان کی توہین کرے، یا جو کچھ وہ لے کر آئے ہیں ان میں ان کو جھٹلائے، یا ان کے وجود کا انکار کرے، یا ان کے نزول کو نہ مانے اسے کفر کی بنا پر قتل کیا جائے گا۔

اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس سے توبہ کرایا جائے گا یا نہیں؟

جمہور نے کہا: اس سے حسب اختلاف وجوباً یا استحباباً توبہ کرایا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کے مطابق توبہ نہیں کرایا جائے گا[۲]۔

دسوقی نے کہا: اسے قتل کیا جائے گا، توبہ نہیں کرایا جائے گا (یعنی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۵۴ طبع بولاق۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۳۵ طبع مصطفیٰ الحلبی، الشفاء ۲/ ۲۷۴، نسیم الریاض شرح الشفا ۴/ ۴۵۷، المغنی مع الشرح ۹/ ۲۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۵، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۸۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۷ شائع کردہ الکتاب العربی۔

نہ اس سے توبہ کا مطالبہ ہوگا اور نہ اس کی توبہ قبول کی جائے گی)، اگر توبہ کرلے گا تو یہ قتل بطور حد ہوگا، ورنہ کفر کی بنا پر قتل کیا جائے گا، البتہ اگر کافر اسلام لے آئے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اسلام ماقبل کی غلطیوں کو ختم کر دیتا ہے [(۱)]۔

مواق نے کہا: یہ تفصیل ان کے بارے میں ہے جن کا ملائکہ اور انبیاء میں سے ہونا محقق ہے، جیسے جبریل، ملک الموت، زبانیہ، رضوان، منکر اور نکیر، لیکن جن کے بارے میں متعین طور پر ملائکہ یا انبیاء میں سے ہونا نہ روایات سے ثابت ہے اور نہ اس پر اجماع ہوا ہے، جیسے ہاروت و ماروت، لقمان، ذوالقرنین یا مریم اور ان جیسے دیگر، تو ان کے سلسلہ میں وہ حکم نہیں ہے جو اوپر ہم نے ذکر کیا، کیونکہ ان کے لئے وہ احترام ثابت نہیں ہے، البتہ ان کی توہین کرنے والے کی تادیب کی جائے گی۔

البتہ اگر ان کا ملائکہ یا انبیاء میں سے ہونے کا انکار کرنے والا اہل علم میں سے ہو تو کوئی حرج نہیں، اور اگر عوام الناس میں سے ہو تو اسے اس موضوع پر زبان کھولنے سے تنبیہ کی جائے گی، اور سلف نے اس جیسے موضوع پر گفتگو کرنا ناپسند کیا ہے جس کے تحت کوئی عمل کا تعلق نہ ہو [(۲)]۔

(دیکھئے: اصطلاح ''ردۃ'' فقرہ/ ۱۶، ۱۷، ۳۵)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۹۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۲۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۹، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۷، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۴/ ۴۳۵، الخرشی ۸/ ۷۴، منح الجلیل ۴/ ۴۷۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۸۶، کشاف القناع ۶/ ۱۶۸، غایۃ المنتہی ۳/ ۳۵۹، الشفا ۲/ ۴۷۳۔

ملاءة

تعریف:

۱- لغت میں ملاءۃ فعل مَلُؤَ (لام پر پیش کے ساتھ) کا مصدر ہے، فیومی نے کہا: مَلُؤَ (پیش کے ساتھ) ملاءۃً اور اسی سے أملأ القوم، یعنی لوگوں میں سب سے زیادہ قدرت والا اور خوش حال، رجل مليءٌ (ہمزہ کے ساتھ) فعیل کے وزن پر، غنی و بااختیار شخص [(۱)]۔

''لسان العرب'' میں ہے: رجل مليءٌ: بہت مال والا، واضح خوشحال، اس کی جمع مِلاَءٌ ہے، قدملؤ الرجل يملُؤ ملاءةً، اسم فاعل مليءٌ، وہ خوش حال ہوا، یعنی قابل اعتماد، ایسا شخص غنی ہے، اور مليءٌ خوب خوشحال، اس نے اپنی خوشحالی کو نمایاں کیا۔

اس لفظ کے سلسلے میں لوگوں کا عام رجحان ہمزہ کو چھوڑنے اور یا کو تشدید کے ساتھ پڑھنے کا ہے [(۲)]۔

فقہاء کی اصطلاح: میں ملاءۃ: مالداری اور خوشحالی ہے [(۳)]۔

احمد نے ملاءۃ کی تفسیر کرتے ہوئے کہا: ملاءۃ کا اعتبار مال، قول اور بدن میں ہوتا ہے، پس مليءٌ وہ شخص ہے جو اپنے مال، اپنے قول

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) لسان العرب، مختار الصحاح۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۹-۱۰، الہدایہ مع الشروح ۸/ ۳۱۹ شائع کردہ دار إحیاء التراث، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۶۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۱۱-۱۱۲، المغنی ۴/ ۵۸۲، الإقناع ۲/ ۱۸۷۔

اور اپنے بدن سے قادر ہو، بہوتی نے کہا: ''المحرر''، ''النظم''، ''الفروع''، ''الفائق''اور''المنتہی'' وغیرہ میں اسی معنی کو قطعی کہا گیا ہے، پھر بہوتی نے کہا: ''الرعایۃ الصغری'' اور دونوں ''الحاوی'' میں یہ اضافہ ہے: اور اپنے فعل سے (قادر ہو)، اور ''الکبری'' میں یہ اضافہ ہے: اور ادائیگی پر قادر ہو۔

مال میں ملاءۃ ادائیگی پر قادر ہونا ہے، اور قول میں ملاءۃ یہ ہے کہ وہ ٹال مٹول کرنے والا نہ ہو۔

بدن میں ملاءۃ یہ ہے کہ عدالت میں اس کا حاضر ہونا ممکن ہو، بہوتی نے کہا: زرکشی کے کلام کا یہی معنی ہے۔

پھر انھوں نے کہا: اور ظاہر یہ ہے کہ ''اپنے فعل سے'' کا تعلق ٹال مٹول نہ کرنے سے ہے، کیونکہ خرچ کرنے والا ٹال مٹول کرنے والا نہیں ہوتا۔

اور ''ادائیگی پر استطاعت'' کا تعلق ادائیگی پر قدرت سے ہے، کیونکہ جس شخص کا مال غائب ہو یا ذمہ میں ہو وغیرہ وہ ادائیگی پر قادر نہیں ہوتا، اسی لئے اکثر فقہاء نے ان دونوں (قدرت بالفعل اور تمکن من الاداء) کو ترک کر دیا اور اس کی تفسیر نہیں کی [1]۔

متعلقہ الفاظ:

اِعسار:

۲- لغت میں اِعسار أعسر کا مصدر ہے، یہ یسار کی ضد ہے، عسر: تنگی اور شدت ہے، اِعسار اور عسرۃ کا معنی تنگدستی ہے [2]۔

اِعسار اصطلاح میں مال یا کمائی کے ذریعہ نفقہ یا اپنے اوپر واجب حق کی ادائیگی پر قادر نہ ہونا ہے، یا یہ آمدنی سے اخراجات کا زیادہ ہونا ہے [1]۔

اِعسار ملاءۃ کی ضد ہے۔

ملاءۃ سے متعلق احکام:

ملاءۃ سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- دین کی زکاۃ پر ملاءۃ کا اثر:

۳- دین اگر ملئ (خوشحال) پر ہو تو اس کی زکاۃ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''زکاۃ'' (فقرہ ۲۰، ۲۱) میں دیکھی جائے۔

ب- شفعہ والی چیز کے لینے میں ملاءۃ کا اثر:

۴- شفعہ کا ایک حکم یہ ہے کہ شفیع شفعہ والے حصہ کو اسی قیمت کے مثل میں لے گا جس پر عقد اپنے لزوم کے وقت مکمل ہوا تھا، مقدار، جنس اور وصف تینوں میں [2]، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: ''فهو أحق بها بالثمن'' [3] (وہ ثمن کے عوض اس کا زیادہ حقدار ہے)۔

لہٰذا اگر شفعہ والے حصہ کی قیمت کسی مقررہ مدت تک کے لئے ادھار ہو تو شفیع بھی اسے اسی قیمت کے مثل میں اسی مدت تک ادھار

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۸۶۔

(۲) لسان العرب۔

(۱) المہذب ۲/ ۱۶۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۴۷، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۴۷۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۰۵، کشاف القناع ۴/ ۱۵۹۔

(۳) حدیث جابر: ''فهو أحق بها بالثمن'' کی روایت احمد (۳/ ۳۱۰ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے، اور اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

لے گا، اس لئے کہ شفیع ثمن کی مقدار اور اس کے وصف کے عوض لینے کا مستحق ہوتا ہے، اور ادھار ہونا اس کا ایک وصف ہے، یہ رائے مالکیہ اور حنابلہ کی ہے۔

لیکن شفیع چند شرائط کے ساتھ ہی لینے کا حق دار ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: شفیع کو ادھار قیمت کے عوض اس حصہ کو لینے کا حق اسی وقت ہوگا، جبکہ وہ لینے کے دن اتنی قیمت کی خوشحالی رکھتا ہو، مستقبل میں مقررہ وقت آنے کے دن اس کی خوشحالی کو نہیں دیکھا جائے گا، لہذا اگر سامان لینے کے دن وہ تنگدست ہو تو مقررہ وقت آنے کے دن تنخواہ ملنے یا کوئی مقررہ وظیفہ ملنے کی وجہ سے اس کی خوشحالی کا تحقق کافی نہیں ہوگا، تاکہ مشتری کے حق کی رعایت ہو، اور مقررہ وقت آنے سے قبل تنگدستی پیش آ جانے کے اندیشے کی رعایت نہیں کی جائے گی، بلکہ طاری ہونے والے کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ سامان لینے کے دن عقد کو صحیح بنانے والی شئ یعنی خوشحالی موجود ہے۔

لہذا اگر سامان لینے کے دن شفیع خوشحال نہ ہو تو اگر یہ ممکن ہو کہ وہ کسی خوشحال ضامن یا کسی ثقہ کے رہن کو لے آئے تو وہ لینے کا مستحق ہوگا، اور اگر لینے کے وقت شفیع خوشحال نہ ہو اور نہ وہ کسی خوشحال ضامن یا ثقہ کے رہن کو لائے تو مشتری کو ثمن پیشگی ادا کرنا اس پر واجب ہوگا، خواہ سامان کسی اجنبی کو بیچ کر ہی ہو، اور اگر وہ ثمن پیشگی ادا نہ کر سکے تو اسے شفعہ کا حق نہیں ہوگا۔

لیکن اگر شفیع اور خریدار خوش حال نہ ہونے میں برابر ہوں تو اس وقت خوش حال ضامن کو لانا شفیع پر لازم نہ ہوگا، اور اسے شفعہ کی بنیاد پر سامان اس مدت تک کے لئے ادھار لینے کا حق ہوگا، یہ رائے مختار قول کے مطابق ہے۔

قول مختار کے بالمقابل رائے یہ ہے کہ اگر شفیع تنگدست ہو تو وہ اسے کسی خوشحال ضامن کو پیش کئے بغیر نہیں لے سکتا ہے، خواہ وہ تنگدستی میں خریدار کے برابر ہو، اور اسی طرح اگر شفیع خریدار سے زیادہ تنگدست ہو تو کسی خوشحال ضامن کو لانا اس پر لازم ہوگا، اور اگر وہ انکار کرے تو حاکم اس کا شفعہ ساقط کر دے گا[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر شفعہ والے حصۂ اراضی کی قیمت ادھار ہو اور شفیع خوش حال ہو تو وہ اسے ادھار لے گا، اور اگر وہ خوشحال نہ ہو (بلکہ تنگدست ہو) تو وہ ثمن کی خوشحالی رکھنے والا کفیل لائے گا اور اس حصہ کو ادھار قیمت پر لے گا، اس لئے کہ شفیع ثمن کی مقدار اور اس کے وصف کے عوض لینے کا مستحق ہوتا ہے اور ادھار ہونا اس کا ایک وصف ہے، خوشحالی یا کفیل کا اعتبار خریدار سے ضرر کو دور کرنے کے لئے کیا گیا ہے[2]۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ شفعہ والے حصہ کی قیمت ادھار ہو، لیکن اگر قیمت نقد ہو اور شفیع پوری قیمت یا بعض قیمت کی ادائیگی سے عاجز ہو تو اس کا شفعہ ساقط ہو جائے گا، اور اگر شفیع کسی رہن یا کسی ضامن کو لائے تو ان دونوں کا قبول کرنا خریدار پر لازم نہ ہوگا، خواہ رہن محفوظ ہو اور ضامن خوشحال ہو، اس لئے کہ ثمن کی تاخیر سے خریدار کو ضرر ہوگا، اور شفعہ ضرر کو دفع کرنے کے لئے ہی مشروع ہوا ہے، لہذا ضرر کے ساتھ شفعہ ثابت نہ ہوگا[3]۔

حنفیہ اور اظہر قول میں شافعیہ کے نزدیک اگر شفعہ والے حصہ کی قیمت ادھار ہو تو شفیع کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو نقد قیمت کے ذریعہ لے، اور چاہے تو صبر کرے، یہاں تک کہ مقررہ وقت پورا ہو جائے پھر لے لے، لیکن اسے فی الحال ادھار قیمت کے ذریعہ لینے کا حق نہ ہوگا، کیونکہ خریدار کے حق میں ادھار پر رضامندی شفیع کے حق میں

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۸-۱۵۹۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۶۰-۱۶۱، المغنی ۵/ ۳۵۰۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۱۶۰، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۲۳۲۔

ادھار پر رضامندی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ خوشحالی میں لوگوں میں فرق ہوتا ہے۔

حنفیہ میں سے امام زفر نے کہا اور یہی شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ شفیع اس کو ادھار قیمت میں لے گا، شفیع کو خریدار کے قائم مقام رکھا جائے گا، اور اس لئے بھی کہ اس کا ادھار ہونا ثمن کا ایک وصف ہے، جیسے کہ کھوٹا ہونا، اور شفعہ کی بنیاد پر لینا اسی ثمن کے عوض ہوتا ہے تو شفیع اس کو اس ثمن کے اصل اور اس کے وصف دونوں کے عوض لے گا، جیسا کہ کھوٹے میں ہوتا ہے۔

شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ شفیع اس کو ایسے سامان کے عوض لے گا کہ اگر اسے مقررہ وقت کے لئے ادھار بیچا جائے تو اسی قیمت میں فروخت ہو[1]۔

ج- ضمان پر ملاءۃ کا اثر:

۵- جمہور فقہاء (حنفیہ میں سے امام ابو یوسف وامام محمد، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ جس کی طرف سے ضمان لیا جائے اس کے اندر ملاءۃ (خوشحالی) ہونا شرط نہیں ہے، اسی لئے ہر اس شخص کا ضمان درست ہے جس پر کوئی حق واجب ہو، خواہ وہ شخص جس کی طرف سے ضمان لیا گیا ہے زندہ ہو یا مردہ، اور خواہ وہ خوشحال ہو یا مفلس[2]۔ اس کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوع کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كنا جلوسا عند النبي ﷺ إذ أتي بجنازة، فقالوا: صل عليها، فقال: هل عليه دين؟ قالوا: لا، قال: فهل ترك شيئا؟ قالوا: لا، فصلى عليه. ثم أتي بجنازة أخرى، فقالوا: يا رسول الله صل عليها. قال: هل عليه دين؟ قيل: نعم، قال: فهل ترك شيئا؟ قالوا: ثلاثة دنانير. فصلى عليها. ثم أتي بالثالثة، فقالوا: صل عليها. قال: هل ترك شيئا؟ قالوا: لا. قال: فهل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنانير. قال: صلوا على صاحبكم. قال أبو قتادة: صل عليه يا رسول الله وعلي دينه، فصلى عليه**"[1] (ہم نبی کریم ﷺ کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک جنازہ لایا گیا، صحابہ نے عرض کیا: اس کی نماز پڑھا دیں، آپ ﷺ نے پوچھا کیا اس پر کوئی دَین ہے، انہوں نے کہا: نہیں، پھر پوچھا: کیا اس نے کچھ چھوڑا ہے؟ عرض کیا: نہیں، تو آپ ﷺ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی، پھر دوسرا جنازہ آیا، صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس کی نماز پڑھائیں، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا اس پر کوئی دَین ہے؟ کہا گیا: ہاں، پھر پوچھا: کیا اس نے کچھ چھوڑا ہے؟ عرض کیا: تین دینار، تو آپ ﷺ نے اس کی نماز پڑھائی، پھر تیسرا جنازہ لایا گیا، صحابہ نے عرض کیا: اس کی نماز پڑھائیں، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا اس نے کچھ چھوڑا ہے؟ عرض کیا: نہیں، پھر پوچھا: کیا اس پر کوئی دَین ہے؟ عرض کیا: تین دینار، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم لوگ اپنے ساتھی کی نماز پڑھ لو، حضرت ابوقتادہ نے کہا: اے اللہ کے رسول! مجھ پر اس کی دین کی ادائیگی ہے، آپ ﷺ نماز پڑھادیں، تو آپ ﷺ نے اس کی نماز پڑھائی)، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایسے مقروض کی ضمانت لینا صحیح ہے جس نے ادائیگی کے لئے کچھ نہ چھوڑا ہو[2]۔

---

(۱) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۰۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۶، منح الجلیل ۳/ ۲۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸-۲۰۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۴۸، المغنی ۴/ ۵۹۳۔

---

(۱) حدیث: "كنا جلوسا عند النبي ﷺ اذ أتي بجنازة فقالوا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، تبیین الحقائق ۴/ ۱۵۹-۱۶۰۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے مفلس میت کی جانب سے دین کی کفالت کے صحیح ہونے کی علت یہ بتائی ہے کہ موت بقاء دین کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ دین حکمی مال ہے، لہذا دین کا باقی رکھنا ادائیگی پر قدرت کا محتاج نہیں ہے، اسی لئے اگر مقروض خوشحال مرے تو بھی دین باقی رہتا ہے، یہاں تک کہ اس کی کفالت درست ہوتی ہے، اسی طرح مفلس ہو کر مرنے کے بعد بھی کفالت باقی رہے گی [(۱)]۔

شافعیہ نے اپنے قول کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ جس شخص کی جانب سے ضمانت لی گئی ہے (یعنی مقروض) اس کی معرفت شرط نہیں ہے، اس لئے کہ دوسرے کا دین اس کی اجازت کے بغیر ادا کر دینا جائز ہے تو اس کی ذمہ داری لینا بدرجہ اولی جائز ہوگا، اسی طرح میت کی جانب سے ضمان لینا درست ہے، اگر چہ اس نے ادائیگی کے لئے مال نہ چھوڑا ہو [(۲)]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے (اور یہی ابوثور کا قول) ہے کہ جس کی کفالت لی جائے اس کا خوشحال ہونا شرط ہے، تا کہ وہ کفالت والی شئی کو بذات خود یا اپنے نائب کے ذریعہ ادا کرنے پر قادر ہو، اور اسی لئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک مفلس میت کی طرف سے دین کی کفالت درست نہیں ہے، اس لئے کہ دین فعل ہے، اور میت فعل سے عاجز ہے، تو یہ کسی ساقط دین کی کفالت ہو جائے گی، جیسے کہ کوئی شخص کسی انسان پر دین کی کفالت لے، حالانکہ اس پر دین نہ ہو، اور اگر مقروض خوشحال مرے تو وہ اپنے نائب کے ذریعہ قادر ہوگا [(۳)]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶، تبیین الحقائق ۴/۱۵۹، ۱۶۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۰۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/۶۔

د- دین کی ادائیگی پر ملاءة کا اثر:

۶- جس شخص پر فوری واجب الاداء دین ہو اور وہ خوشحال اور اپنے دین کا اقرار کرنے والا ہو یا اس کے خلاف بینہ ہو تو مطالبہ کے وقت دین کی ادائیگی اس پر واجب ہوگی، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "**مطل الغني ظلم**" [(۱)] (غنی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)، اور مطالبہ کے وقت ٹال مٹول پایا جاتا ہے، اس لئے کہ جب کوئی کسی سے مطالبہ کرے اور وہ ٹال مٹول کرے تب کہا جاتا ہے: "**مطله**" [(۲)] (اس نے ٹال مٹول کیا)۔

بعض فقہاء شافعیہ کی رائے ہے کہ ادائیگی پر قدرت رکھنے والے کے لئے دین کی ادائیگی مطالبہ پر موقوف نہیں ہوگی۔

"حاشیۃ الجمل" میں ہے: اگر مالدار کو اندیشہ ہو کہ اپنی موت یا اپنے مرض یا اپنا مال ختم ہو جانے کی وجہ سے وہ مستحق کو ادا نہ کر سکے گا، یا اسے مستحق کی موت کا اندیشہ ہو، یا صاحب دین مطالبہ کرے، یا اسے معلوم ہو کہ صاحب دین کو اس کی حاجت ہے، خواہ اس کی طرف سے مطالبہ نہ ہو تو اس پر فوراً دین کی ادائیگی واجب ہوگی، یہ تفصیل بارزی نے ذکر کی ہے [(۳)]۔

۷- اگر حاکم مقروض کو ادائیگی کا حکم دے اور وہ مہلت طلب کرے تا کہ اپنے سامان فروخت کر کے اس کے ثمن سے اپنا دین ادا کر سکے تو حاکم کی صوابدید سے اسے مہلت دی جائے گی، لیکن یہ مہلت اسی

(۱) حدیث: "مطل الغني ظلم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۴۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۹۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۱۷۳، الاختیار ۲/۸۹-۹۰، الہدایہ ۳/۱۰۴، تکملہ فتح القدیر ۷/۲۷۸ شائع کردہ دار الفکر، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۷۹، منح الجلیل ۳/۱۴۳، مغنی المحتاج ۲/۱۵۷، کشاف القناع ۳/۴۱۸، المغنی ۴/۴۹۹-۵۰۱۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۳/۳۸۸۔

وقت دی جائے گی جب وہ کسی مال کے ضامن شخص کو پیش کرے، یہ رائے مالکیہ کی ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر ادائیگی کی قدرت رکھنے والے مقروض کے پاس سامان ہو اور وہ صاحب حق سے مہلت طلب کرے، تا کہ وہ سامان بیچ کر اس کی قیمت سے دین ادا کر دے تو اسے اسی کے مطابق مہلت دی جائے گی، یعنی اتنی مہلت جس میں وہ سامان فروخت کر کے اس کی قیمت سے دین ادا کر سکے۔

اسی طرح اگر مقروض سے مسجد میں یا بازار میں مطالبہ کیا جائے درانحالیکہ اس کا مال اس کے گھر پر ہو یا کسی کے پاس بطور امانت ہو یا کسی دوسرے شہر میں ہو تو اسے اتنی مہلت دی جائے گی جس میں وہ مال لا سکے۔

اور اسی طرح اگر مقروض کے لئے ممکن ہو کہ وہ قرض وغیرہ کے ذریعہ اپنا دین ادا کرنے کی تدبیر کر سکے تو اسے اس کی مہلت دی جائے گی، اور اس کو قید نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ادائیگی سے گریز نہیں پایا جا رہا ہے، اللہ تعالی کا قول ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"[2] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا، مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

اگر صاحب حق کو مدیون کے بھاگ جانے کا اندیشہ ہو تو وہ بطور احتیاط کسی کو اس کے ساتھ لگا سکتا ہے یا کفیل کا مطالبہ کر سکتا ہے، لیکن اس کو قید کر کے ادائیگی سے اس کو روکنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ قید کرنا سزا ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے[3]۔

حنابلہ نے مزید کہا: اگر مقروض ٹال مٹول کرے، یہاں تک کہ صاحب حق نے اس کی شکایت کی تو اس کی شکایت میں جو خرچ اس پر

(۱) شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۱۸-۴۲۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۵۔

آئے گا وہ ٹال مٹول کرنے والے مقروض پر ہوگا، بشرطیکہ صاحب حق معتاد طریقہ پر اس پر خرچ کر ڈالا ہو، اس لئے کہ صاحب حق کے ناحق خرچ کا سبب مقروض بنا ہے[1]۔

۸-اگر خوشحال مقروض مطالبہ کے بعد اور اپنے سامان وغیرہ کو فروخت کرنے کے لئے مہلت ملنے کے بعد ادائیگی سے گریز کرے، یا وہ مال کا ضامن نہ لائے، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حاکم اس کو قید کر دے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "**مطل الغني ظلم**"[2]، چنانچہ اسے دفع ظلم کے لئے قید کیا جائے گا، تا کہ قید کے واسطے سے دین کی ادائیگی کرائی جا سکے، اور اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "**ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته**"[3] (مال رکھنے والے کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور اس کی سزا کو جائز بنا دیتا ہے)، اور قید کرنا سزا ہے، جیسا کہ کاسانی اور ابن قدامہ نے کہا ہے[4]۔

لیکن حنفیہ نے کہا: قاضی سے صاحب دین کے مطالبہ پر ہی قید کیا جائے گا، لہذا جب تک صاحب دین ٹال مٹول کرنے والے مقروض کے قید کا مطالبہ نہ کرے اسے قید نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ دین اس کا حق ہے اور قید اس کے حق کا وسیلہ ہے، اور انسان کے حق کا وسیلہ بھی اس کا حق ہے، اور انسان کا حق اس کے طلب کرنے ہی سے مانگا جاتا ہے، پس قید کے لئے مطالبہ ضروری ہے، چنانچہ اگر

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۱۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۵۔

(۲) حدیث: "مطل الغني ظلم" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۵-۴۶)، نسائی (۷/ ۳۱۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۱۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت شرید بن سویدؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے (فتح الباری ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ)۔

(۴) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۳، منح الجلیل ۳/ ۱۴۳، کشاف القناع ۳/ ۴۱۹، المغنی ۴/ ۵۰۱۔

صاحب قرض مدیون کے قید کا مطالبہ کرے اور (قاضی کے نزدیک دین کے وجوب کا سبب اور اس کے شرائط دلیل سے ثابت ہوجائیں) تو بلا ضرورت حق دین میں تاخیر کی وجہ سے ظلم ثابت ہوجانے کی بنا پر قاضی اسے قید کردے گا، اور قاضی دفع ظلم کے لئے مقرر ہوتا ہے، لہذا اس سے ظلم دفع ہوگا[(۱)]۔

۹- ٹال مٹول کرنے والے خوشحال شخص کی گرفتاری کے لئے شرط ہے کہ وہ صاحب دین کے والدین کے علاوہ ہو، لہذا اولاد اور ان سے نیچے والوں کے دین میں والدین اور ان سے اوپر والوں کو قید نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا"[(۲)] (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، اور ارشاد ہے: "وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"[(۳)] (اور والدین کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)، اور ان کے ساتھ حسن سلوک اور احسان یہ نہیں ہے کہ انہیں دین کی بنا پر قید کیا جائے، لیکن اگر والد اپنے بچے پر خرچ نہ کرے جس کا نفقہ اس پر واجب ہو تو قاضی اسے قید کرے گا، لیکن یہ قید تعزیراً ہوگی دین کی بنا پر نہیں۔

لیکن اولاد کو والد کے دین میں قید کیا جائے گا، اس لئے کہ قید سے مانع والدین کا حق ہے۔

اور اسی طرح تمام رشتہ داروں کا حکم ہے کہ مدیون کو اپنے رشتہ دار کے دین میں قید کیا جائے گا، خواہ وہ جو بھی ہو۔

قید کے حکم میں مرد اور عورت برابر ہیں، اس لئے کہ قید کی وجہ مرد یا عورت ہونے سے نہیں بدلتی ہے۔

اگر بچہ کا ولی ان میں سے ہو جن کے لئے بچے کا دین ادا کرنا جائز ہے تو اس کو قید کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے دین کی ادائیگی کی

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۳۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۳) سورۂ إسراء/ ۲۳۔

وجہ سے ظلم ہو تو وہ تاخیر کی وجہ سے ظالم قرار پائے گا، لہذا اسے قید کیا جائے گا تاکہ وہ دین کو ادا کرے اور ظلم دفع ہو۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک دادا کو اپنے پوتے کے دین میں قید کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا حق باپ کے حق سے کم ہے[(۱)]۔

۱۰- اگر حاکم مدیون کو قید کردے اور وہ ادائیگی سے گریز پر اصرار کرتا رہے تو ایسی صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ حاکم اس کے ساتھ کیا کرے گا۔

حنفیہ نے کہا: اگر اس کی خوشحالی پر بینہ موجود ہو تو حاکم اس کو اس کے ظلم کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے قید کردے گا[(۲)]۔

مالکیہ نے کہا: معلوم خوشحالی والے شخص کے لئے حاکم کی صوابدید سے ایک مجلس یا کئی مجالس میں یکے بعد دیگرے مدت مقرر کی جائے گی، خواہ اس کے نتیجے میں اس کا نقصان ہو، اس لئے کہ ہٹ دھرمی کی شکل میں وہ ظلم کررہا ہے، اور حاکم کا مقصود اس کا نقصان نہیں ہے، اگر حاکم نے مدت کی تعیین نقصان پہنچانے کی نیت سے کیا ہو تو پھر اس سے اس کا بدلہ لیا جائے گا، مالکیہ نے کہا: حاکم اس کا مال فروخت نہیں کرے گا[(۳)]۔

شافعیہ نے کہا: اگر خوشحال مقروض دین کی ادائیگی سے گریز کرے تو حاکم اس کو حکم دے گا، اگر وہ پھر اس ادائیگی سے گریز کرے اور اس کے پاس ظاہری مال ہو (جو دین کی جنس سے ہو) تو اس سے حاکم ادا کردے گا، اور اگر جنس دین کے علاوہ ہو تو حاکم اس کا مال فروخت کردے گا (اگرچہ مال قاضی کے محل ولایت کے علاوہ مقام میں ہو جیسا کہ قاضی اور قمولی نے صراحت کی ہے)، یا قید وغیرہ کے ذریعہ تعزیر کرکے اس کو مال فروخت کرنے پر مجبور کرے گا، اس لئے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۶۔

(۲) الاختیار ۲/ ۹۰۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۲۔

کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: جہینہ کا اسیفع اپنی دینداری اور اپنی امانت میں اس بات پر راضی ہوا کہ کہا جائے کہ وہ حاجی سے سبقت کر گیا، سنو! اس نے قرض لیا اور ادا کرنے کا اہتمام نہیں کیا، چنانچہ وہ انتہائی مشکل میں پڑ گیا (یعنی اس کے مال کے برابر اس پر قرض ہو گیا)، لہذا جس کا کوئی دین اس پر ہو وہ کل ہمارے پاس آئے ہم اس کا مال ان کے درمیان تقسیم کر دیں گے (۱)۔

اور اگر صاحب قرض حاکم سے درخواست کرے کہ وہ ادائیگی سے گریز کرنے والے مقروض کے مال پر پابندی لگا دے تو اس کی بات مان لی جائے گی، تاکہ وہ اپنا مال ضائع نہ کر دے۔

اور اگر مقروض کے پاس مال ہو جسے اس نے چھپا رکھا ہو اور وہ معلوم ہو، اور قرض خواہ اس کی گرفتاری کا مطالبہ کرے تو حاکم اس کو گرفتار کرے گا، اس پر پابندی لگائے گا اور اس کی تعزیر کرے گا، تاکہ وہ مال کو ظاہر کرے، اور اگر قید کے بعد بھی وہ راہ پر نہ آئے، اور حاکم اس کو مارنا وغیرہ مناسب سمجھے تو ایسا کر سکتا ہے، اگرچہ مار کی مجموعی مقدار شرعی حد سے بڑھ جائے۔

لیکن دوبارہ تعزیر اسی وقت کرے گا جب وہ پہلی تعزیر سے شفایاب ہو جائے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر خوشحال مقروض قید پر اصرار کرے اور دین ادا نہ کرے تو حاکم اس کا مال فروخت کر دے گا اور اس کا دین ادا کر دے گا، اس لئے کہ حضرت کعب بن مالکؓ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں: **"أن رسول الله ﷺ حجر على معاذ ماله وباعه في دين كان عليه"** (۳) (رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ کے مال پر پابندی لگا دی اور ان پر واجب دین کی وجہ سے اس کو فروخت کر دیا)۔

حنابلہ میں سے ایک جماعت نے کہا: اگر مدیون قید پر اصرار کرے اور اس پر صبر کرے تو حاکم اس کو مارے گا، "الفصول" وغیرہ میں کہا: حاکم اس کو قید کرے گا، اگر ادائیگی سے انکار کرے تو اس کی تعزیر کرے گا اور بار بار اسے قید اور تعزیر کرے گا، یہاں تک کہ وہ دین ادا کر دے، ابن تیمیہ نے کہا: امام احمد کے اصحاب میں سے ائمہ وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے، میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن اگر تعزیر کی مقدار کا قول لیا جائے تو ہر دن اکثر مقدار تعزیر پر اضافہ نہ کیا جائے (۱)۔

ھ- خوش حالی میں مدیون اور قرض خواہ کا اختلاف:

۱۱- اگر قرض خواہ مقروض کی خوشحالی پر بینہ پیش کر دے، یا بغیر بینہ اس کی خوشحالی کا دعوی کرے، اور مقروض اپنی تنگدستی پر بینہ پیش کر دے یا بغیر بینہ تنگدستی کا دعوی کرے تو فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کس کا بینہ قبول کیا جائے گا اور اگر کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو کس کا قول قبول کیا جائے گا۔

حنفیہ نے کہا: اگر خوش حالی وتنگدستی میں قرض خواہ اور مقروض کا اختلاف ہو، مدعی کہے: وہ خوشحال ہے، مدعی علیہ کہے: میں تنگدست ہوں، تو اگر ان دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ ہو تو اس کا بینہ قبول کیا جائے گا، اور اگر دونوں بینہ پیش کر دیں تو مدعی کا بینہ قبول

---

(۱) اثر عمر: "إن الأسيفع......" کی روایت مالک نے المؤطا (۲/ ۷۷۰ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۷، المہذب ۱/ ۳۲۷۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ حجر على معاذ......" کی روایت حاکم نے المستدرک (۲/ ۵۸، ۴/ ۱۰۱) میں کی ہے، اور کہا: شیخین کی شرط کے مطابق یہ صحیح ہے، لیکن انہوں نے اس کی روایت نہیں کی ہے، ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۳۷) میں عبد الحق اشبیلی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۲۰، الإنصاف ۵/ ۲۷۶۔

کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ زیادتی یعنی خوشحالی کو ثابت کر رہا ہے، اور اگر دونوں کے پاس بینہ نہ ہو تو امام محمد نے ''الکفالہ''، ''النکاح'' اور ''الزیادات'' میں لکھا ہے کہ دیکھا جائے گا اگر دین کسی باہمی عقد کی وجہ سے ثابت ہوا ہو، جیسے بیع، نکاح، کفالت، صلح عن دم العمد، صلح عن المال اور خلع، یا دین کسی باہمی عقد کے تابع ہو کر ثابت ہوا ہو، جیسے نکاح میں نفقہ، تو مدعی کا قول قبول کیا جائے گا، اور اسی طرح غصب اور زکاۃ میں ہوگا، اور اگر دین اس کے بغیر ثابت ہوا ہو، جیسے کپڑا جلا دینا، یا ایسا قتل جس سے قصاص واجب نہ ہو بلکہ مجرم کے مال میں مال واجب ہو، اور خطا میں ہو تو مدعی علیہ کا قول قبول کیا جائے گا۔

خصاف نے ''آداب القاضی'' میں لکھا ہے کہ اگر دین خریدار کو سپرد کردہ مال کے عوض واجب ہو، جیسے اس فروخت کردہ سامان کی قیمت جو فروخت کنندہ نے خریدار کو حوالہ کر دیا ہو، قرض، غصب اور وہ سلم جس میں مسلم إلیہ نے رأس المال لے لیا ہو تو ان میں مدعی کا قول قبول کیا جائے گا، اور ہر وہ دین جس کا سرے سے عوض ہی نہ ہو، جیسے کپڑے کا جلانا، یا اس کا عوض ہو، مگر وہ خود مال نہ ہو، جیسے مہر، بدل خلع، بدل صلح عن دم العمد اور کفالہ تو اس میں مدعی علیہ کا قول قبول کیا جائے گا۔

کاسانی نے کہا: اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

بعض مشائخ نے کہا: ہر حال میں مدعی علیہ کا قول قبول کیا جائے گا اور اسے قید نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ بنی آدم میں اصل فقر ہے، اور غناء ایک عارض ہے، لہذا ظاہر حال مدعا علیہ کے مطابق ہے، اس لئے اسی کا قول اس کی یمین کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔

اور بعض فقہاء نے کہا: ہر حال میں مدعی کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"لصاحب الحق الید واللسان"**[1] (صاحب حق کو ہاتھ اور زبان چلانے کا حق ہے)۔

اور بعض نے کہا: اس کے لباس کو فیصل بنایا جائے گا، اگر اس کا لباس اغنیاء جیسا ہو تو مدعی کا قول قبول کیا جائے گا، اور اگر اس کا لباس فقراء جیسا ہو تو مدعا علیہ کا قول قبول کیا جائے گا۔

ابوجعفر ہندوانی سے منقول ہے کہ اس کے لباس کو فیصل بنایا جائے گا، پس فقر اور غنی میں لباس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، الا یہ کہ مدعا علیہ فقہاء یا معززین یا شرفاء میں سے ہو، اس لئے کہ ان حضرات کے یہاں غناء کے بغیر بھی لباس میں تکلف اور زیب آرائی کی عادت ہوتی ہے، لہذا مدیون کا یہ قول قبول کیا جائے گا کہ وہ تنگدست ہے[1]۔

خصاف نے جو کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں اس کا قول معتبر ہوتا ہے جس کے حق میں ظاہر حال ہو، لہذا اگر دین ایسے مال کے بدل میں واجب ہو جو اس کو سپرد کر دیا گیا ہو تو ظاہر حال مدعی کے حق میں ہوگا، اس لئے کہ سلامتی مال کی وجہ سے مدعا علیہ کی قدرت ثابت ہوگی، اور اسی طرح زکاۃ میں ہے کہ وہ صرف غنی پر ہی واجب ہوتی ہے تو ظاہر حال مدعی کے حق میں ہوگا۔

امام محمد کا قول جو ظاہر الروایہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر حال ان صورتوں میں بھی جن کا ہم نے ذکر کیا بطریق دلالت مدعی کے حق میں ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس نے باہمی عقد پر اقدام کیا ہے، کیونکہ شادی پر اقدام کرنا قدرت کی دلیل ہے، اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ انسان شادی اسی وقت کرتا ہے جب اس کے پاس کچھ ہو، نیز اسی

---

(۱) حدیث: "لصاحب الحق الید واللسان" کی روایت ابن عدی نے

= الکامل فی الضعفاء (۲۲۸۱/۶) میں ابوعیینہ خولانیؒ سے کی ہے اور اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ سے اس حدیث کو منکر شمار کیا ہے، اور اس پر حدیث: "ان لصاحب الحق مقالا" دلالت کرتی ہے، جس کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۶/۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً اور مسلم (۱۲۲۵/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۷۳/۷-۱۷۴۔

وقت شادی کرتا ہے جب اس کے پاس مہر ادا کرنے کی قدرت ہو، یہی حال خلع پر اقدام کا ہے، اس لئے کہ عورت عموماً خلع اس وقت کرتی ہے جب اس کے پاس کچھ ہو، اسی طرح صلح ہے کہ انسان قدرت کے وقت ہی اس پر اقدام کرتا ہے، پس ان تمام مواقع میں ظاہر حال مدعی کے حق میں ہے، لہذا اس کا قول قبول کیا جائے گا (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر ایک بینہ مدیون کی خوشحالی پر ہو اور دوسرا بینہ اس کی عدم خوشحالی پر ہو تو اگر خوشحالی والا بینہ، خوش حالی کا سبب بیان کرے تو وہ عدم خوش حالی والے بینہ پر راجح ہوگا، مثلاً وہ کہے کہ اس کے پاس دین ادا کرنے کے لائق مال موجود ہے جس کو اس نے چھپا رکھا ہے، اس لئے کہ یہ بینہ نقل بھی کر رہا ہے، ثابت بھی کر رہا ہے اور علم کی گواہی بھی دے رہا ہے۔

ابن عرفہ نے کہا: اگر گواہ کہیں کہ اس کے پاس پوشیدہ مال ہے جسے اس نے چھپا رکھا ہے تو بالاتفاق اس بینہ کو ترجیح دی جائے گی، اور اگر خوشحالی کا گواہ خوشحالی کا سبب نہ بتائے تو عدم خوش حالی کا بینہ راجح ہوگا خواہ عدم خوش حالی کا سبب بتائے یا نہ بتائے۔

علی اجہوری نے کہا: عمل اس پر جاری ہے کہ خوشحالی کا بینہ مقدم ہوگا، اگر چہ اس کا سبب نہ بتائے۔

اگر گواہ مدیون کی تنگدستی کی گواہی دیں اور اپنی گواہی میں کہیں: وہ مدیون کے کسی ظاہری یا باطنی مال کو نہیں جانتے ہیں، تو جس شخص کے لئے گواہی دی گئی ہے اس سے گواہان کی گواہی پر حلف لیا جائے گا وہ کہے گا: قسم اس ذات کی جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، مجھے اپنے کسی ظاہری یا باطنی مال کا علم نہیں، مزید یہ کہے گا: اگر مجھے مال ملے گا تو میں اپنا دین ضرور ادا کروں گا (۲)۔

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۹۲-۹۳، منح الجلیل ۳/ ۱۴۴۔

شافعیہ نے کہا: اگر تنگدستی اور خوشحالی کے دونوں بینہ میں تعارض ہو جب بھی ایک بینہ آئے تو دوسرا بینہ آ جائے جو بتائے کہ وہ شخص فی الحال اس حال میں نہیں ہے جو پہلے بینہ سے معلوم ہوا تھا، تو کیا ہمیشہ اس بینہ کو قبول کیا جائے گا اور آخری بینہ پر عمل کیا جائے گا؟

ابن الصلاح کا فتوی ہے کہ ان دونوں میں سے آخری بینہ پر عمل کیا جائے گا، خواہ وہ بار بار پیش آئیں بشرطیکہ ان کے تکرار سے شبہ نہ پیدا ہو، اور تنگدستی کا بینہ جب بار بار پیش آئے تو وہ شبہ سے خالی کم ہی ہوتا ہے (۱)۔

شیرازی نے کہا: اگر مدیون تنگدستی کا دعوی کرے تو دیکھا جائے گا اگر اس سے پہلے اس کا مال معروف نہ ہو تو اس کا قول اس کی یمین کے ساتھ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اصل مال کا نہ ہونا ہے، لیکن اگر اس کا مال معروف رہا ہو تو اس کا یہ قول کہ وہ تنگدست ہے قبول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ بینہ نہ ہو، اس لئے کہ اصل مال کا باقی رہنا ہے، لیکن اگر وہ کہے کہ میرے قرض خواہ کو معلوم ہے کہ میں تنگدست ہوں یا میرا مال ہلاک ہو گیا ہے، لہذا اس سے حلف لو تو قرض خواہ سے حلف لیا جائے گا، اس لئے کہ مدیون کا دعوی صحیح ہو سکتا ہے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر مدیون تنگدستی کا دعوی کرے اور اس کا قرضخواہ اس کو جھوٹا کہے تو اس صورت میں یا تو مدیون کے پاس مال معروف ہوگا یا معروف نہیں ہوگا، اگر اس کا مال معروف ہو، جیسے دین کسی معاوضہ کے بدل میں ثابت ہوا ہو، مثلاً قرض اور بیع، یا اس کے علاوہ اس کا کوئی اصلی مال معروف ہو تو اس کے قرض خواہ کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، لہذا اگر قرض خواہ حلف اٹھالے کہ مقروض

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۶۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۲۷۔

مال والا ہے تو اس کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی تنگدستی پر بینہ ثابت ہوجائے، اس لئے کہ ظاہر قرض خواہ کا قول ہے، لہذا اس کا قول ہی دیگر دعاوی کی طرح قبول کیا جائے گا۔

اگر بینہ اس کا مال ضائع ہوجانے کی گواہی دے تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ وہ اندرونی خبر رکھنے والوں میں سے ہوں یا نہ ہوں، اس لئے کہ مال ضائع ہوجانے کی اطلاع اہل واقفیت اور دوسروں کو بھی ہوتی ہے، اور اگر قرض خواہ مدیون سے اس پر حلف لئے جانے کا مطالبہ کرے تو یہ مطالبہ قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ بینہ کو جھٹلانا ہے۔

اگر بینہ مال ضائع ہوجانے پر شہادت کے ساتھ تنگدستی کی شہادت دے تو اس شہادت پر اکتفا کیا جائے گا اور اس کی تنگدستی ثابت ہوجائے گی۔

اگر بینہ اس کی تنگدستی کی شہادت نہ دے، بلکہ صرف مال ضائع ہونے کی شہادت دے اور قرض خواہ مدیون کی تنگدستی پر، نیز اس کے پاس دوسرا مال نہ ہونے پر اس کی یمین کا مطابہ کرے تو مدیون سے اس پر حلف لیا جائے گا، اس لئے کہ یہ بینہ کی شہادت کے علاوہ ہے۔

اگر بینہ مال ضائع ہونے کی شہادت نہ دے، بلکہ صرف تنگدستی کی شہادت دے تو صرف اندرونی خبر اور قدیم خبر رکھنے والے ہی کی شہادت قبول کی جائے گی، اس لئے کہ یہ ان امور باطنہ میں سے ہے جن کی واقفیت عموماً صرف واقفیت رکھنے والوں اور میل جول رکھنے والوں کو ہوتی ہے [1]، اس لئے کہ حضرت قبیصہ بن مخارقؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ان سے فرمایا: "**يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة......ورجل أصابته فاقة حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلانا فاقة فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش، أو قال: سدادا من عيش**" [1] (اے قبیصہ! سوال کرنا صرف تین اشخاص میں سے کسی ایک کے لئے حلال ہے......اور ایسا شخص جس کو فاقہ پیش آجائے اور اس کی قوم کے تین عقل مند لوگ گواہی دیں کہ فلاں کو فاقہ پیش آ گیا ہے تو اس کے لئے سوال کرنا حلال ہوگا یہاں تک کہ اس کو زندگی کا سامان حاصل ہوجائے)۔

اگر مدیون کا ایسا مال معروف نہ ہو جو عموماً باقی رہتا ہے، جیسے کہ حق اس پر ثابت ہوا ہو کسی ایسے مال کے مقابلے کے بغیر جس کو مدیون نے لیا ہو، جیسے جنایت کا تاوان، تلف شدہ مال کی قیمت، مہر، ضمان، کفالت، یا خلع کا عوض اگر وہ عورت ہو، اور وہ تنگدستی کا دعوی کرے اور مدیون اپنے خوش حال ہونے کا اقرار نہ کرے تو اس سے حلف لیا جائے گا کہ اس کے پاس مال نہیں ہے اور اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ اصل مال کا نہ ہونا ہے۔

اگر صاحب دین مدیون کی تنگدستی کا انکار کرے اور اس بات کا بینہ پیش کرے کہ مدیون کی ادائیگی کی قدرت ہے تو مدیون کو اس کی خوشحالی ثابت ہوجانے کی وجہ سے قید کیا جائے گا۔

اور اگر صاحب دین یہ حلف لے کہ اسے مدیون کی تنگدستی کا علم نہیں ہے، یا صاحب دین یہ حلف لے کہ مدیون خوشحال ہے یا مال دار ہے یا ادائیگی پر قادر ہے تو مدیون کو اس کی تنگدستی ثابت نہ ہونے کی وجہ سے قید کیا جائے گا۔

اگر مدیون کے اس مطالبہ کے بعد کہ صاحب دین سے مدیون کی تنگدستی کا علم نہ ہونے پر حلف لیا جائے، صاحب دین حلف نہ اٹھائے تو مدیون سے حلف لیا جائے گا کہ وہ تنگدست ہے اور اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ اصل مال کا نہ ہونا ہے، الا یہ کہ

---

(۱) المغنی ۴/ ۴۹۹-۵۰۰۔

(۱) حدیث: "يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۲۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

صاحب دین اپنے اس دعوی پر بینہ پیش کردے کہ مدیون خوشحال ہے تو مدیون کو قید کردیا جائے گا[۱]۔

و- مدیون کو سفر سے روکنے پر ملاءۃ کا اثر:

۱۲- فقہاء کی رائے ہے کہ مدیون اگر سفر کا ارادہ کرے تو اگر دین فوری واجب الاداء ہو اور مدیون خوشحال ہو تو قرض خواہ کو حق ہوگا کہ مدیون کو سفر سے روک دے یہاں تک کہ وہ اس کا دین ادا کردے، اور یہ (جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں) اس طرح کہ وہ مدیون کو حاکم کے پاس پیش کرکے اور اس سے مطالبہ کرکے اس کو سفر سے روک دے یہاں تک کہ وہ اس کا دین ادا کردے، اس لئے کہ دین کا ادا کرنا فرض عین ہے، سفر ایسا نہیں ہے، لیکن شافعیہ نے کہا: اگر وہ ایسا نائب پیش کردے جو موجود مال سے اس کا دین ادا کرے تو پھر اس کو سفر سے روکنے کا حق نہیں ہوگا[۲]۔

اگر دین ادھار ہو تو حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ جب تک دین ادھار ہو مدیون کو سفر سے روکنا صاحب قرض کے لئے جائز نہیں ہے۔

کاسانی نے کہا: مقررہ وقت آنے سے پہلے مدیون کو سفر سے نہیں روکا جائے گا، خواہ سفر کا مقام دور ہو یا نزدیک، اس لئے کہ مقررہ وقت آنے سے پہلے اس سے مطالبہ کا حق نہیں ہے اور نہ اس کو روکنا ممکن ہے، البتہ صاحب قرض کو اختیار ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ ساتھ رہے، تاکہ جب مقررہ وقت آجائے تو وہ اس کو سفر جاری رکھنے سے روک دے جب تک کہ اس کا قرض نہ ادا کردے[۳]۔

(۱) کشاف القناع ۳؍۴۲۱، المغنی ۴؍۵۰۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۷؍۱۷۳، منح الجلیل ۳؍۱۱۷، مغنی المحتاج ۲؍۱۵۷، کشاف القناع ۳؍۴۱۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۷؍۱۷۳۔

شربینی خطیب نے کہا: دین ادھار ہو تو قرض خواہ کو حق نہیں کہ مدیون کو سفر سے روکے، اگرچہ سفر خوفناک ہو، جیسے جہاد، یا مقررہ وقت قریب ہو، کیونکہ فی الحال اس سے مطالبہ نہیں ہے اور جس پر ادھار دین ہے اس پر رہن یا کفیل یا گواہ بنانے کی ذمہ داری نہیں ڈالی جائے گی، اس لئے کہ قرض والا ہی دراصل کوتاہی کرنے والا ہے، کیونکہ وہ رہن اور کفیل کے بغیر ادھار پر راضی ہوگیا، البتہ اسے یہ حق ہوگا کہ سفر میں اس کے ساتھ ساتھ رہے تاکہ وقت مقررہ آنے پر اس سے مطالبہ کرے، بشرطیکہ اس کے ساتھ ساتھ رہنا کسی رقیب یا نگراں کی طرح نہ ہو، اس لئے کہ اس میں اس کو نقصان پہنچانا ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: ادھار دین کا مقررہ وقت مدیون کے دوران سفر آجائے یا دوران سفر نہ آئے، ان دونوں میں فرق ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر دین کا وقت اس کی عدم موجودگی میں آجائے اور وہ خوشحال ہو اور اس نے کسی خوشحال کو ادائیگی کا وکیل نہ بنایا ہو اور نہ کسی خوشحال نے اس کی ضمانت لی ہو تو قرض خواہ کو حق ہوگا کہ مدیون کو سفر سے روک دے، اور اگر مدیون تنگدست ہو یا وہ کسی ایسے خوشحال کو وکیل بنادے جو اس کے غائبانہ میں اس کے مال سے دین ادا کردے یا کوئی خوشحال اس کا ضامن ہوجائے تو مدیون کو سفر سے روکنے کا حق قرض خواہ کو نہیں ہوگا۔

اگر دین کی ادائیگی کا وقت اس کے غائبانہ میں نہ آتا ہو تو اس کو سفر سے روکنے کا حق قرض خواہ کو نہ ہوگا۔

لخمی نے کہا: جس پر ادھار دین ہے اگر وہ ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے سفر کرنا چاہے تو اگر اتنی مدت باقی ہو جس میں وہ سفر کرکے واپس آسکے، اور اس کو مدیون کے ٹال مٹول یا سفر میں رک جانے کا

(۱) مغنی المحتاج ۲؍۱۵۷۔

اندیشہ نہ ہوتو اس کوسفر سے نہیں روکا جائے گا، لیکن اگر اس کو اس کا اندیشہ ہو یا اس کا ٹال مٹول کرنا معروف ہوتو وہ مدیون کوسفر سے روک سکتا ہے، اِلا یہ کہ مدیون کسی ضامن کو لائے، اور اگر وہ خوشحال ہو اور اس کے پاس جائداد ہوتو اسے اختیار ہوگا کہ یا تو ادائیگی کا ضامن پیش کرے یا بیع کا وکیل پیش کرے [۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مدیون مسافت قصر سے زیادہ کسی لمبے سفر کا ارادہ کرے اور اس کے سفر سے فارغ ہونے سے قبل ادھار دین کا وقت آجائے یا اس کے بعد وقت آئے، اور سفر خواہ خطرناک ہو یا نہ ہو، اور دین کے عوض نہ تو ایسا رہن ہو جس سے دین ادا ہو سکے اور نہ دین کا کوئی خوش حال کفیل ہو تو صاحب قرض کو اسے سفر سے روکنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس کے حق کو ادائیگی کے وقت سے موخر کرنے میں اس کو ضرر ہے اور ادائیگی کے وقت اس کا آنا نہ یقینی ہے اور نہ ظاہر، لہذا اسے مدیون کو روکنے کا حق ہوگا، لیکن اگر مدیون دین کی توثیق کے لئے ایسا رہن پیش کردے جو دین کے لئے کافی ہو یا خوشحال کفیل پیش کردے تو ضرر ختم ہوجانے کی وجہ سے مدیون کوسفر سے نہیں روکا جائے گا۔

اور اگر مدیون اور اس کا ضامن دونوں ایک ساتھ سفر کرنا چاہیں تو صاحب قرض کو ان دونوں کو روکنے کا حق ہوگا، اِلا یہ کہ کسی مکمل رہن یا خوشحال کفیل کے ذریعہ دین کی توثیق کردی جائے۔

لیکن اگر مدیون کا سفر واجب جہاد کے لئے ہوتو اس کو اس سے نہیں روکا جائے گا، بلکہ اس کوسفر کا موقع دیا جائے گا، کیونکہ جہاد اس پر واجب ہے، اسی طرح اگر مدیون حج یا عمرہ فرض یا نفل کا احرام باندھ لے تو قرض خواہ اس کو احرام سے حلال نہیں کرائے گا، اس لئے کہ حج وعمرہ شروع کرنے کے بعد ان کو پورا کرنا واجب ہے [۲]۔

(۱) منح الجلیل ۳/ ۱۱۶-۱۱۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۸۷۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۱۷-۴۱۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۴۔

ز- بیوی کے نفقہ پر ملاءۃ کا اثر:

۱۳- فقہاء کی رائے ہے کہ بیوی کا نفقہ اس کے شوہر پر بیوی اور شوہر دونوں کی خوشحالی کے اعتبار سے ہوگا، اگر دونوں خوشحال ہوں تو خوشحالوں کا نفقہ، اگر دونوں تنگدست ہوں تو تنگدستوں کا نفقہ، اور اگر ان میں سے کوئی ایک تنگدست ہوتو درمیانی نفقہ واجب ہوگا۔

اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ''لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ'' [۱] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے)، یہ حکم فی الجملہ ہے [۲]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نفقہ''۔

ح- رشتہ داروں کے نفقہ پر ملاءۃ کا اثر:

۱۴- رشتہ داروں (جیسے والدین اور بچوں) کے نفقہ کے بارے میں اصل قرآن، حدیث اور اجماع ہے۔

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ''وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ'' [۳] (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا دستور کے موافق)، نیز اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا'' [۴] (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)، اور احسان میں سے یہ ہے کہ والدین کی ضرورت کے وقت ان پر خرچ کیا جائے۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۲، المغنی ۷/ ۵۶۴۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۴) سورۂ إسراء/ ۲۳۔

اور حدیث میں حضرت ہندؓ سے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"(۱) (معروف طریقہ پر جوتمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو وہ لے لو)۔

اور اجماع کے بارے میں ابن المنذر نے کہا: اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ ایسے محتاج والدین جن کی نہ آمدنی ہو اور نہ مال، ان کا نفقہ بچے کے مال میں واجب ہے۔

نفقہ کے واجب ہونے کے لئے نفقہ دینے والے کا خوشحال ہونا اور جس کو نفقہ دیا جائے اس کا تنگدست اور نفقہ کا محتاج ہونا شرط ہے، اس مسئلہ پر فی الجملہ اتفاق ہے(۲)۔

جن حضرات کے لئے نفقہ واجب ہے ان کے اقسام کے بارے میں اور کیا جس سے نفقہ کا مطالبہ کیا جائے گا اس کے اندر اصل خوشحالی ہے؟ کہ اگر وہ عدم خوشحالی کا دعوی کرے تو اس پر بار ثبوت ہو اور اس طرح کے مسائل میں فقہاء کے یہاں تفصیل واختلاف ہے جس کے لئے اصطلاح "نفقہ" دیکھی جائے۔

(۱) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۵۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۳۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۷۳، جواہر الإکلیل ۱/۴۰۷، مغنی المحتاج ۳/۴۴۷، المغنی ۷/۵۸۲-۵۸۳۔

ملازمۃ

تعریف:

۱- ملازمۃ لغت میں فعل "لازم" سے مشتق ہے، کہا جاتا ہے: لازمت الغريم ملازمة: میں مقروض کے ساتھ ساتھ رہا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

حبس:

۲- حبس لغت میں منع کرنا اور روکنا ہے(۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں کسی شخص کو باز رکھنا اور اس کو بذات خود تصرف کرنے اور اپنی مصروفیات اور دینی اور دنیاوی امور کے لئے نکلنے سے روکنا حبس ہے(۳)۔

ملازمۃ اور حبس کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان میں ہر ایک ایسی کارروائی ہے جسے حقوق کی ادائیگی تک رسائی کے لئے اپنایا جاتا ہے۔

ملازمۃ سے متعلق احکام:

الف- مدیون کے ساتھ ساتھ رہنے کا حکم:

۳- جمہور فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/۱۷۴۔

مدیون کے ساتھ ساتھ رہنا اصلاً مشروع ہے، البتہ اس کے جواز کے شرائط میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کی رائے ہے کہ قرض خواہ کو حق ہے کہ مدیون کے ساتھ ساتھ رہے، اگر چہ قاضی کے نزدیک اس کی تنگدستی ثابت ہوجائے، اور قاضی کو حق نہیں کہ مدیون کے ساتھ ساتھ رہنے سے قرض خواہ کو روک دے، انھوں نے کہا: اس لئے کہ ساتھ ساتھ رہنے سے اس کے لئے ممکن ہوگا کہ مدیون کو دین کی ادائیگی پر آمادہ کرے[۱]، نیز اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لصاحب الحق اليد واللسان"[۲] (صاحب حق کے لئے ہاتھ ہے اور زبان ہے)۔

یہ کہتے ہیں: ہاتھ سے نبی علیہ السلام کی مراد ساتھ ساتھ رہنا ہے اور زبان سے مراد تقاضا کرنا ہے۔

فقہاء کہتے ہیں: اگر مدیون عورت ہوتو اس کے ساتھ ساتھ نہیں رہے، اس لئے کہ اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی منع ہے، البتہ وہ کسی عورت کو اجرت پر رکھے گا جو اس کے ساتھ ساتھ رہے[۳]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر قاضی کے نزدیک مدیون کی تنگدستی ثابت ہوجائے تو کسی کو مدیون سے مطالبہ کرنے اور اس کے ساتھ ساتھ رہنے کا حق نہ ہوگا، بلکہ خوش حال ہونے تک اسے مہلت دی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"[۱] (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

اور یہ ثابت ہے کہ نبی علیہ السلام نے اس شخص کے قرض خواہوں سے جس کو پھلوں کی فروختگی میں نقصان ہوگیا تھا اور وہ بہت زیادہ مقروض ہوگیا تھا، فرمایا: "خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك"[۲] (تمہیں جومل جائے وہ لے لو، تمہارے لئے اس کے علاوہ کچھ نہیں)۔

اور اس لئے کہ صاحب حق کو جس سے مطالبہ کا حق نہیں اس کے ساتھ ساتھ رہنے کا حق بھی اس کو نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس پر ادھار دین ہو، اور جس شخص کو مہلت دینا نص سے ثابت ہو، اس کے ساتھ ساتھ رہنا حرام ہوگا، لیکن اگر قاضی کے نزدیک اس کی تنگدستی ثابت نہ ہو تو اس کے ساتھ ساتھ رہنا جائز ہوگا[۳]۔

مالکیہ کی دستیاب کتابوں میں ہمیں ساتھ ساتھ رہنے کا تذکرہ نہیں ملا۔

ب- ساتھ ساتھ رہنے کا طریقہ:

۴- حنفیہ کے نزدیک ساتھ ساتھ رہنے کا طریقہ یہ ہے کہ قرض خواہ یا اس کا نائب مدیون کے ساتھ ساتھ رہے، جہاں وہ جائے یہ بھی جائے، وہ اگر گھر لوٹے اور اندر آنے کی اجازت دے تو یہ اندر داخل ہو، ورنہ دروازے پر انتظار کرتا رہے، تاکہ نکلنے کے بعد اس کے ساتھ لگ جائے، لیکن اسے یہ حق نہیں ہوگا کہ مدیون کو کسی خاص جگہ میں روک دے، اس لئے کہ یہ قید کہلائے گا، اور یہ قاضی کے علاوہ کسی

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۰۰، ابن عابدین ۴/ ۳۱۵-۳۲۰۔

(۲) حدیث: "لصاحب الحق اليد واللسان" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۶/ ۲۲۸۱) میں ابوعیینہ خولانی سے کی ہے، ابن عدی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، اور بخاری (فتح الباری ۵/ ۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۵) کے الفاظ یہ ہیں: "إن لصاحب الحق مقالاً"۔

(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۲۰۰، ابن عابدین ۴/ ۳۱۵-۳۲۱۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ قال لغرماء الذي أصيب......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۱) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۶، المغنی ۴/ ۵۹۸۔

دوسرے کے لئے جائز نہیں ہے، بلکہ مدیون جہاں جانا چاہے قرض خواہ اس کے ساتھ گھومتا رہے گا، اس لئے کہ وہ اس کے ذریعہ مدیون کو قرض کی ادائیگی پر آمادہ کر سکے گا، نیز اس لئے کہ گذشتہ حدیث ہے: "لصاحب الحق الید واللسان"[1] (صاحب حق کے لئے ہاتھ اور زبان ہے)۔

ساتھ ساتھ رہنا دن میں ہوگا رات میں نہیں، اس لئے کہ رات کمائی کا وقت نہیں ہے، لہذا رات میں اس کے ہاتھ میں مال آنے کی توقع نہیں ہے، تو ساتھ لگا رہنا مفید نہیں ہوگا[2]۔

یہی حکم ہر اس وقت کا ہوگا جس میں اس کے ہاتھ میں مال آنے کی توقع نہ ہو، جیسے کہ اس کی بیماری کا وقت۔

ج-مکفول لہ کا کفیل کے ساتھ ساتھ رہنے کا حق:

۵- حنفیہ نے کہا: اگر وہ شخص جس کی طرف سے کفالت لی گئی ہے غائب ہوجائے اور کفیل بوقت ضرورت اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہو تو جس شخص کے لئے کفالت لی گئی ہے اس کو حق ہوگا کہ کفیل کے ساتھ ساتھ رہے، جیسا کہ قرض خواہ کو حق ہے کہ مفلس مدیون کے ساتھ ساتھ رہے، دونوں مسائل مکمل طور پر یکساں ہیں[3]۔

د-محال کا محال علیہ کے ساتھ ساتھ رہنے کا حق:

٦- محتال (حوالہ کئے ہوئے) کے لئے جائز ہے کہ وہ محال علیہ (جس پر حوالہ کیا گیا ہے) کے ساتھ ساتھ رہے، اور جب یہ حق محال علیہ پر ثابت ہوجائے تو محال علیہ کو حق ہوگا کہ وہ محیل (حوالہ کرنے والے) کے ساتھ ساتھ رہے، تا کہ وہ محال کے ساتھ ساتھ رہنے سے چھٹکارا پا سکے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حوالہ'' (فقرہ/ ۱۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ملاعنة

دیکھئے: ''لعان''۔

ملامسة

دیکھئے: ''بیع الملامسۃ''۔

ملاہی

دیکھئے: ''لہو''۔

---

(۱) حدیث: "لصاحب الحق......" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۵-۳۲۰-۳۲۱۔

(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۱۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۵٦۔

ملتزم

تعریف:

۱- ملتزم (زاء پرفتحہ کے ساتھ) فعل "التزم" سے اسم مفعول ہے، کہا جاتا ہے: التزمت الشئ، میں نے اس کو گلے لگا لیا، تو وہ شئ ملتزم کہلائے گی، اسی معنی میں باب کعبہ اور حجر اسود کے درمیانی حصہ کو ملتزم کہا جاتا ہے، اس لئے کہ لوگ اس کو گلے لگاتے ہیں، یعنی اس کو سینہ سے لگا لیتے ہیں[۱]۔

اصطلاح میں ملتزم کعبہ شریف کی دیوار کا وہ حصہ ہے جو حجر اسود والے رکن اور باب کعبہ کے درمیان ہے اور اس کی چوڑائی چار ہاتھ کے برابر ہے[۲]۔ رحیبانی نے کہا: اس کی مساحت ہاتھ کے ذراع سے چار ذراع کے برابر ہے[۳]۔

اس کا یہ نام اس لئے پڑا کہ نبی ﷺ نے اسے چمٹا لیا، اور بتایا: "إن هناک ملكاً يؤمّن على الدعاء"[۴] (وہاں ایک فرشتہ ہوتا ہے جو دعا پر آمین کہتا ہے)۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۷۰، الحطاب ۳/۱۱۲، القلیوبی ۲/۱۰۸، کشاف القناع ۲/۵۱۳، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) مطالب أولی النہی ۲/۴۳۸۔

(۴) القلیوبی ۲/۱۰۸۔

حدیث: "أن هناک ملكا يؤمن على الدعاء" ہمیں نہیں معلوم ہو سکا کہ حدیث کی کس کتاب سے روایت کی گئی ہے۔

شرعی حکم:

۲- فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں کہ طواف کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ وہ نبی ﷺ کی اقتداء کرتے ہوئے طواف وداع کے بعد ملتزم سے چمٹ جائے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب کی اپنے والد سے روایت ہے انہوں نے فرمایا: "**طفت مع عبد الله: فلما جئنا دبر الكعبة قلت: ألا تتعوذ؟ قال: نعوذ بالله من النار، ثم مضى حتى استلم الحجر، وأقام بين الركن والباب، فوضع صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا، وبسطهما بسطا، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يفعله**"[۱] (میں نے حضرت عبد اللہؓ کے ساتھ طواف کیا، جب ہم کعبہ کے پیچھے آئے تو میں نے کہا: کیا آپ پناہ نہیں مانگتے؟ انہوں نے کہا: ہم آگ سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں، پھر وہ آگے بڑھے اور حجر اسود کا استلام کیا، پھر رکن اور باب کعبہ کے درمیان کھڑے ہوئے اور اپنا سینہ، چہرہ، دونوں بازو اور دونوں ہتھیلیاں اس طرح رکھ دیں (یہ کہتے ہوئے) انہوں نے دونوں ہاتھوں کو بالکل پھیلا دیا پھر فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی طرح کرتے ہوئے دیکھا)۔

حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ طواف قدوم کے بعد بھی ملتزم سے چمٹنا مستحب ہے[۲]۔

(۱) حدیث عمرو بن شعیب عن أبیہ: "طفت مع عبد الله فلما جئنا دبر الكعبة....." کی روایت ابوداؤد (۲/۴۵۲) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۲/۳۸۶) میں عمرو بن شعیب سے روایت کرنے والے شخص کے ضعف کی وجہ سے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۷۰-۱۸۷، فتح القدیر ۲/۳۶۰-۳۹۸ طبع دار إحیاء التراث الإسلامی، الحطاب ۳/۱۱۲، حاشیۃ الجمل ۲/۴۴۱، ۴۷۸، کشاف القناع ۳/۵۱۳، المغنی ۳/۴۶۲۔

شافعیہ نے مطلقاً طواف کے بعد ملتزم سے چمٹنے کو مستحب کہا ہے [(۱)]۔

ملتزم سے چمٹنے اور وہاں پر دعا کرنے کا طریقہ:

۳- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ملتزم سے چمٹنے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنا سینہ اور چہرہ بیت اللہ کی دیوار سے سٹالے، اور اپنا داہنا رخسار اس پر رکھ دے اور اپنے دونوں بازو اور دونوں ہتھیلیاں اس طرح پھیلا لے کہ اس کا داہنا ہاتھ باب کعبہ کی جانب ہو اور بایاں ہاتھ رکن کی طرف، اور کعبہ کے غلاف سے اس طرح چمٹ جائے جیسے ایک معمولی غلام عظیم آقا کے کپڑے کا دامن پکڑ لیتا ہے، گویا طواف کرنے والا غلاف کعبہ کو سفارشی بنا رہا ہے، اور اسی طرح کھڑے ہوئے اور غلاف کعبہ سے چمٹے ہوئے پوری لگن، تضرع اور خشوع کے ساتھ دعا کرے، تکبیر کہے، تہلیل کرے اور نبی علیہ السلام پر درود بھیجے، اور روئے یا رونے کی صورت بنالے، اور اگر غلاف کعبہ نہ پاسکے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو سر کے اوپر دیوار پر سیدھا پھیلا لے، اور دیوار سے چمٹ جائے، اور دنیا وآخرت کی بھلائیوں میں سے جو چاہے مانگے [(۲)]۔ ایک دعا یہ بھی ہے: "**اللهم هذا بيتک وأنا عبدک وابن عبدک وابن أمتک، حملتني على ماسخرت لي من خلقک، وسيرتني في بلادک حتى بلغتني بنعمتک إلى بيتک، وأعنتني على أداء نسكي، فإن كنت رضيت عني فازدد عني رضا، وإلا فمنّ الآن قبل أن تنأى عن بيتک داري، فهذا أو ان الفراق إن أذنت لي غير مستبدل بک ولا ببيتک، ولا راغب عنک ولا عن بيتک، اللهم فأصحبني العافية في بدني، والصحة في جسمي، والعصمة في ديني، وأحسن منقلبي، وارزقني طاعتک أبدا ما أبقيتني، وأجمع لي بين خيري الدنيا والآخرة، إنک على كل شيء قدير**" (اے اللہ یہ تیرا گھر ہے اور میں تیرا بندہ، تیرے بندے کا بیٹا اور تیری باندی کا بیٹا ہوں، تو نے مجھے اس پر سوار کیا جسے تو نے اپنے مخلوقات میں سے میرے لئے مسخر کیا، اور تو نے مجھے اپنی زمین پر چلایا، یہاں تک کہ اپنی نعمت سے اپنے گھر تک پہنچا دیا، اور میری عبادت کی ادائیگی پر میری مدد فرمائی، اگر تو مجھ سے راضی ہوگیا ہے تو مزید اپنی رضا سے نواز، ورنہ تو مجھ پر اب احسان فرما قبل اس کے کہ تیرے گھر سے میری رہائش دور ہو، یہ جدائیگی کا وقت ہے، اگر تو مجھے اجازے دے، اس حال میں کہ میں تیرے گھر کے بدلہ میں کوئی چیز لینے والا نہ ہوں۔ تجھ سے اور تیرے گھر سے بے نیاز نہ ہوں، اے اللہ تو مجھے میرے بدن میں عافیت نصیب فرما، میرے جسم کو صحت عطا فرما، میرے دین کی حفاظت فرما، میری واپسی کو بہتر بنا، تو جب تک مجھے زندہ رکھ ہمیشہ اپنی اطاعت نصیب فرما، اور میرے لئے دنیا وآخرت کی بھلائیوں کو جمع کردے، بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے)، اور اگر چاہے تو اس کے علاوہ بھی دعا کرے، اور نبی علیہ السلام پر درود بھیجے [(۱)]۔

ملتزم سے چمٹنے کا وقت:

۴- ملتزم سے چمٹنے کے وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے،

(۱) القلیوبی ۲/۱۰۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۷۰-۱۸۷، فتح القدیر ۲/۳۶۰-۳۹۸، الحطاب ۳/۱۱۲، حاشیۃ الجمل ۲/۴۴۱-۴۷۸، کشاف القناع ۳/۵۱۳، المغنی ۳/۴۶۲۔

(۱) کشاف القناع ۲/۵۱۳-۵۱۴، المغنی ۳/۴۶۲۔

مالکیہ، حنابلہ کی رائے اور حنفیہ کی اصح ومشہور روایت یہ ہے کہ طواف کی دو رکعتوں کے بعد صفا کی طرف نکلنے سے پہلے ملتزم پر آنا مستحب ہے۔

شافعیہ نے کہا: نماز سے پہلے ملتزم پر آنا مستحب ہے، یہی حنفیہ کا دوسرا قول ہے، ابن عابدین نے کہا: یہی زیادہ آسان اور افضل ہے اور اسی پر عمل ہے [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۲/۱۷۰، الحطاب ۳/۱۱۲، القلیوبی ۲/۱۰۸، المغنی ۳/۴۶۲۔

ملح

تعریف:

۱- ملح لغت میں وہ چیز ہے جس سے کھانا لذیذ ہو، یہ مؤنث، مذکر دونوں ہے، مؤنث زیادہ استعمال ہے، اس کی جمع ملاح (زیر کے ساتھ) ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

ملح سے متعلق احکام:

الف- نمک کی وجہ سے بدل جانے والے پانی سے وضو:

۲- حنفیہ میں سے حصکفی نے کہا: ایسے پانی سے وضو کرنا جائز ہے جو بدل کر نمک بن جائے، ایسے پانی سے نہیں جو نمک کے پگھلنے سے حاصل ہو، اس لئے کہ پہلا پانی اپنی اصل طبیعت پر باقی ہے، اور دوسرا پانی اپنی نمک والی طبیعت سے بدل گیا ہے [۳]۔

ابن عابدین نے زیلعی سے نقل کیا ہے کہ نمک کے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، یہ وہ پانی ہے جو گرمی میں جم جائے اور سردی میں پگھل جائے پانی کے برعکس، صاحب بحر اور مقدسی نے بھی اس سے اتفاق کیا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ نمک کے پانی سے مطلقاً جائز

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ۴/۳۹۵ طبع مؤسسۃ الرسالہ، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۵۹-۶۰۔

(۳) الدر المختار ۱/۱۲۱۔

نہیں ہے، خواہ وہ نمک بن گیا ہو پھر پگھلا ہو یا نہیں، یہی میرے نزدیک درست ہے [1]۔

مالکیہ کا مسلک (جیسا کہ دسوقی نے ابن ابی زید سے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ پانی کا نمک کی وجہ سے بدلنا مضر نہیں، خواہ اسے قصداً ڈالا گیا ہو۔

قابسی نے کہا: یہ کھانے کی طرح ہے، جو صفت طہوریت کو ختم کردیتا ہے، ابن یونس نے اسی کو مختار کہا ہے۔

باجی نے کہا: معدنی نمک طہوریت کو ختم نہیں کرتا، اور بنایا گیا نمک کھانے کی طرح اس کو ختم کردیتا ہے۔

حطاب نے سند سے نقل کیا ہے کہ معدنی نمک مضر ہے، اس لئے کہ وہ طعام ہے جو طہوریت کو ختم کردیتا ہے، اور مصنوعی نمک مضر نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی اصل مٹی ہے، تو وہ طہوریت کو ختم نہیں کرتا ہے [2]۔

شافعیہ کے نزدیک نمک کی وجہ سے بدلے ہوئے پانی کے بارے میں چند رائیں ہیں:

سب سے زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ پہاڑی نمک طہوریت کو ختم کردیتا ہے، پانی والا نمک نہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ دونوں ختم کردیتے ہیں۔

تیسری رائے یہ ہے کہ دونوں ختم نہیں کرتے ہیں [3]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ پانی والے نمک کے ذریعہ بدلے ہوئے پانی سے پاکی حاصل کرنا مکروہ ہے، اور اس نمک کا پانی سے ملنا پانی کی طہوریت کو ختم نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ اس کی اصل پانی ہے اس کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۲۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۱۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/۳۲-۳۳، الحطاب ۱/۵۷-۵۸، الدسوقی ۱/۳۷۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱/۱۱، المجموع ۱/۱۰۲۔

برخلاف معدنی نمک ہے کہ وہ طہوریت کو ختم کردیتا ہے [1]، انھوں نے کہا: وہ پانی جس میں معدنی نمک مل جائے اور وہ اس میں تغیر پیدا کردے وہ پاک ہے [2]۔

ب-نمک سے تیمّم کرنا:

۳-شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نمک سے تیمّم کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک مٹی کے علاوہ کسی چیز سے تیمّم جائز نہیں ہے [3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ پانی والے نمک سے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، اگر نمک پہاڑی ہو تو اس سے تیمّم کرنے کے بارے میں دو روایات ہیں، ہر روایت کو صحیح کہا گیا ہے، لیکن فتوی جواز پر ہے [4]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نمک جب تک اپنے مقام (اپنے معدن) میں ہو اس سے تیمّم کرنا جائز ہے، لیکن جب اسے اس کے مقام سے منتقل کردیا جائے اور وہ لوگوں کے قبضہ میں مال بن جائے تو اس سے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے [5]۔

ج-نمک کا مال ربوی ہونا:

۴-نمک ان اشیاء میں سے ہے جن میں ربا کے حرام ہونے کی صراحت ہے [6]، چنانچہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے روایت

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/۱۳، المغنی ۱/۱۳۔
(۲) کشاف القناع ۱/۳۱۔
(۳) المجموع ۲/۲۱۲، کشاف القناع ۱/۱۷۲۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۷۔
(۵) الشرح الصغیر ۱/۱۹۶۔
(۶) المجموع ۹/۳۹۲، المغنی ۴/۴، الاختیار ۲/۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۵۳، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/۳۴۸۔

ہے، وہ فرماتے ہیں: "**سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، عينا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى**"[۱] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا، آپ ﷺ نے منع فرمایا کہ سونا کو سونا سے، چاندی کو چاندی سے، گیہوں کو گیہوں سے، جو کو جو سے، کھجور کو کھجور سے اور نمک کو نمک سے فروخت کیا جائے، الا یہ کہ برابر برابر ہو، اور نقدا نقد ہو، جو زیادہ دے یا زیادہ لے اس نے ربا کا معاملہ کیا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ربا" (فقرہ/۱۷)۔

(۱) حدیث عبادۃ: "سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۰) نے کی ہے۔

ملطاء

تعریف:

۱-ملطاء لغت میں (میم کے زیر کے ساتھ، اہل حجاز کی لغت میں مد کے ساتھ اور دوسروں کی لغت میں الف کے ساتھ ہے) اس کا معنی سمحاق (سین کے زیر کے ساتھ) ہے، اور سمحاق وہ باریک چھلکا ہے جو سر کی ہڈی پر گوشت اور ہڈی کے درمیان ہوتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ملطاء وہ سمحاق یا شجہ (سر کا زخم) ہے جو گوشت کو پھاڑ دے، یہاں تک کہ ہڈی سے قریب ہو جائے۔

مالکیہ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، انہوں نے کہا: ملطاء وہ زخم ہے جو گوشت کو دور کر دے اور ہڈی سے قریب ہو جائے، لیکن ہڈی تک نہ پہنچے، بلکہ اس کے اور ہڈی کے درمیان باریک جھلی باقی رہے۔

اور سمحاق وہ ہے جو کھال کو گوشت سے ہٹا دے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

سمحاق:

۲-سمحاق (سین کے زیر کے ساتھ) لغت میں سر کی ہڈی پر باریک

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۵۱، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۰، الزیلعی ۶/ ۱۳۲، القلیوبی ۴/ ۱۱۲، المطلع علی أبواب المقنع ر ص ۳۶۷ طبع المکتب الإسلامی۔

چھلکا کو کہتے ہیں [۱]۔

اصطلاح میں مالکیہ نے کہا: سمحاق کھال کو اس کی جگہ سے ہٹا دینا ہے [۲]۔

ان کے نزدیک ملطاء اور سمحاق کے درمیان تعلق یہ ہے کہ سمحاق کھال سے تعلق رکھنے والے زخموں میں سے ہے، اور ملطاء گوشت سے متعلق زخموں میں سے ہے [۳]۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک ملطاء اور سمحاق مترادف ہیں [۴]، جیسا کہ گزرا۔

اجمالی حکم:

۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ملطاء، یعنی سمحاق میں دیت واجب نہیں ہے اور نہ ان کے نزدیک مقررہ تاوان ہے، اس میں محض ایک عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہے، خواہ وہ عمداً ہو یا خطأً۔

مالکیہ نے کہا اور یہی امام محمد سے ایک روایت ہے اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ اس کے عمداً ہونے میں قصاص واجب ہے، کیونکہ اس کو منضبط کرنا ممکن ہے [۵]۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) الدسوقی ۴/ ۲۵۱۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) الاختیار ۵/ ۴۲، القلیوبی ۴/ ۱۱۲، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۶۷۔
(۵) الاختیار ۵/ ۴۲، زیلعی ۳/ ۱۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۵۱، القلیوبی ۴/ ۱۱۲، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۶۷۔

مِلک

تعریف:

۱- ملک لغت میں (میم پر زبر، زیر اور پیش تینوں کے ساتھ) کسی چیز پر حاوی ہونا اور تن تنہا اس پر غلبہ وتصرف کی قدرت ہونا ہے [۱]۔

اصطلاح میں جدید فقہاء ملک کو لفظ ملکیت سے تعبیر کرتے ہیں لیکن قدیم فقہاء لفظ ملک ہی استعمال کرتے ہیں۔

قرافی نے ملک کی تعریف (اس کے حکم شرعی ہونے کے اعتبار سے) کرتے ہوئے کہا ہے: ملک وہ حکم شرعی ہے جو عین یا منفعت میں ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ جس کی طرف ملک کی نسبت ہے اسے مملوکہ سامان سے فائدہ اٹھانے اور جب تک اس کے ملک میں ہے، اس کا عوض لینے پر اس کو قدرت حاصل ہو [۲]۔

ابن الشاط نے کہا: ملک انسان کا بذات خود یا نائب کے ذریعہ عین یا منفعت سے فائدہ اٹھانے اور عوض لینے پر شرعاً قدرت حاصل ہونا ہے، یا خاص انتفاع کی قدرت حاصل ہونا ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

حق:

۲- لغت میں حق باطل کی ضد پر بولا جاتا ہے، نیز حظ، نصیب،

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) الفروق ۳/ ۲۰۹۔
(۳) إدرار الشروق علی أنواء الفروق بہامش الفروق ۳/ ۲۰۹۔

ثابت، موجود اور ایسی شیٔ پر بولا جاتا ہے جس کا انکار کرنا مناسب نہیں ہوتا ہے[1]۔

اصطلاح میں حق اس ثابت شدہ واجب کو کہا جاتا ہے جس میں حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں داخل ہیں[2]۔

حق اور ملک کے درمیان تعلق یہ ہے کہ حق ملک سے عام ہے۔

ملک سے متعلق احکام:

ملک سے کچھ احکام متعلق ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

اسلام میں ملک کا احترام:

۳- اسلام نے ملک کی حفاظت کی ہے اور اس پر ظلم وزیادتی کو حرام قرار دیا ہے، اور اس پر دلائل بے شمار ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ"[3] (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ اڑاؤ)، نیز ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ"[4] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إن دماء كم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم"[5] (بے شک تمہارے خون، تمہارے مال اور تمہاری آبروتم پر حرام ہیں)، نیز ارشاد ہے:

"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله"[1] (مجھے حکم دیا گیا کہ میں لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کریں اور زکاۃ ادا کریں، جب وہ ایسا کرلیں تو وہ اپنے خون اور اپنے مال کو مجھ سے محفوظ کرلیں گے الا یہ کہ اسلام کا حق ہو، اور ان کا حساب اللہ پر ہے)۔

امام الحرمین نے کہا: یہ معتبر قاعدہ ہے کہ مالکان کی املاک ان کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں، کوئی شخص کسی مالک کے ساتھ اس کی ملکیت میں ناحق مزاحمت نہیں کرسکتا، پھر ضرورت اموال کے مالکان کو ان میں باہم تبادلہ پر مجبور کرتی ہے...... پس اس امر میں کوئی شک نہیں کہ باہم چھین جھپٹ، قبضہ اور دوسرے کے اموال کی طرف ناحق دست درازی حرام ہے[2]۔ ابن تیمیہ نے کہا: انسان اپنے مال کا اپنی اولاد، اپنے والد اور تمام لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے[3]۔

اسلام نے اموال کی ملکیت کو ربانی استخلاف اور عطیہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ اموال کا مالک حقیقی تو دراصل اللہ ہے، لیکن اس نے انسان کو مالک بننے کا حق دیا اور اسے اموال پر خلیفہ بنایا، اللہ تعالیٰ

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۲/ ۲۱۸-۲۱۹ طبع دار المعرفہ بیروت، تیسیر التحریر ۲/ ۱۷۵ طبع الحلبی، کشف الأسرار ۴/ ۱۳۶ طبع دار الکتاب العربی، شرح التلویح ۲/ ۱۴۰ طبع الحلبی، قواعد ابن رجب رص ۱۸۸-۱۹۵ طبع الکلیات الأزہریہ۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۸۔

(۴) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۵) حدیث: "إن دماء كم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم" کی

= روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۷-۸) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۵-۱۳۰۶) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل...... کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۷۵) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) الغیاثی لإمام الحرمین رص ۴۹۴-۴۹۵ تحقیق ڈاکٹر عبد العظیم الدیب، طبع قطر۔

(۳) مجموع الفتاوی ۲۹/ ۱۸۹ طبع الریاض۔

فرماتا ہے: "وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ"[(۱)] (اور جس مال میں اس نے تم کو دوسروں کا جانشین بنایا ہے اس میں سے خرچ کرو)، اور فرماتا ہے: "وَآتُوهُم مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ"[(۲)] (اور اللہ کے اس مال میں سے بھی انہیں دو جو اس نے تمہیں عطا کیا ہے)۔

اس معنی میں آیات بہت ہیں اور ان کی تفسیر میں کہا گیا ہے: بے شک جو اموال تمہارے قبضہ میں ہیں وہ تو اللہ کے اموال ہیں، کہ اسی نے ان کی تخلیق کی اور تیار کیا، اس نے تمہیں ان سے صرف فائدہ اٹھانے کا مالک بنایا ہے، اور ان میں تصرف کرنے میں نائب بنایا، تو یہ درحقیقت تمہارے اموال نہیں ہیں، اور تم ان میں محض وکیل کی حیثیت رکھتے ہو[(۳)]۔

اس کا یہ اثر ہے کہ اللہ تعالی نے اموال میں فقراء ومساکین اور رشتہ داروں وغیرہ کے لئے حقوق رکھے ہیں۔

ملک کے اقسام:

ملکیت کی مختلف اعتبار سے چند قسمیں ہیں:

-اس کی حقیقت کے اعتبار سے: ملکیت یا مکمل ہوگی یا ناقص۔

-اس سے استفادہ کرنے والے کے اعتبار سے: ملکیت عام ہوگی یا خاص۔

-اس کے سبب کے اعتبار سے: ملکیت اختیاری ہوگی یا غیر اختیاری۔

-اس کے ساقط ہونے کے احتمال کے اعتبار سے: مستحکم ملکیت ہوگی یا غیر مستحکم۔

(۱) سورۂ حدید ر ۷۔
(۲) سورۂ نور ر ۳۳۔
(۳) تفسیر الکشاف للزمخشری ۴ر ۶۱ طبع مصطفی الحلبی۔

الف- ملک کی حقیقت کے اعتبار سے اس کے اقسام:

۴- ملک کی حقیقت کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: مکمل ملکیت اور ناقص ملکیت۔

مکمل ملکیت شئ کی ذات اور منفعت کا مالک ہونا ہے۔

ناقص ملکیت: صرف شئ کی ذات یا صرف منفعت یا صرف انتفاع کا مالک ہونا ہے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں: مکمل ملکیت میں مالک بیع اور ہبہ کے ذریعہ شئ کی ذات میں تصرف کا مالک ہوتا ہے، اس کی طرف وراثت جاری ہوتی ہے اور عاریت پر دینے، کرایہ پر دینے اور انتفاع وغیرہ کے ذریعہ اس کے منافع میں تصرف کا مالک ہوتا ہے[(۱)]۔

بعض فقہاء نے اس کی تعبیر ناقص کے بجائے ملک ضعیف سے کی ہے، زرکشی کہتے ہیں: ملکیت کی دو قسمیں ہیں: تام اور ضعیف، تام وہ ہے جو تمام تصرفات کو شامل ہو، اور ضعیف اس کے خلاف ہے، پھر انہوں نے ناقص کی اصطلاح بھی استعمال کی ہے[(۲)]۔

پھر ملک میں اصل ملک تام ہے، اور ناقص ملک خلاف اصل ہے، جیسا کہ ملک کی مشروعیت کا مقصود اشیاء سے انتفاع ہے۔

اسی لئے منفعت کے بغیر کسی شئ کی ذات کی ملکیت ناقص ہے، جیسے کوئی شخص کسی کے لئے کسی شئ کی منفعت کی وصیت کرے، یا ایک شخص کے لئے ذات کی اور دوسرے کے لئے اس کی منفعت کی وصیت کرے[(۳)]۔

منافع کی ملکیت عام ہے، اجارہ میں کرایہ دار کو، اعارہ میں

(۱) مجموع الفتاوی ۲۹ر ۱۷۸۔
(۲) المنثور ۳ر ۲۳۸۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ص ۳۵۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ص ۳۷۹، القواعد لابن رجب ر ص ۱۹۵-۱۹۶۔

عاریت پر لینے والے کو حاصل ہوتی ہے، اور محض منفعت کی وصیت میں اور وقف میں پائی جاتی ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے، اور اس خراجی زمین میں جو اس کے مالک کے قبضہ میں خراج کے ساتھ باقی رکھی گئی ہو پائی جاتی ہے۔

ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلی کے سوا جمہور فقہاء کے نزدیک منافع کی وصیت جائز ہے [۱]۔

انتفاع کی ملکیت کا ذکر جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے کیا ہے، اگر چہ ان کے احکام کی تفصیل میں ان میں اختلاف ہے۔

ابن رجب حنبلی نے ملکیت کی چار قسمیں کی ہیں: عین اور منفعت کی ملکیت، منفعت کے بغیر عین کی ملکیت، عین کے بغیر منفعت کی ملکیت اور منفعت کی ملکیت کے بغیر انتفاع کی ملکیت۔ پھر انہوں نے فرمایا:

پہلی قسم: وہ مملوکہ اعیان پر ان کے متقاضی اسباب، یعنی بیع، ہبہ اور میراث وغیرہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی املاک میں عام ہے۔

دوسری قسم: منفعت کے بغیر عین کی ملکیت ہے۔

تیسری قسم: عین کے بغیر منفعت کی ملکیت ہے، اور وہ بالاتفاق ثابت ہے، اور اس کی دو انواع ہیں:

نوع اول: دائمی ملکیت، اور اس کے تحت چند صورتیں آتی ہیں، جیسے منافع کی وصیت اور وقف، کیونکہ اس کے منافع اور ثمرات موقوف علیہ کی ملکیت ہوتے ہیں...... اور جیسے خراجی زمین۔

نوع دوم: غیر دائمی ملکیت، جیسے اجارہ اور عقد میں مقررہ وقت تک کے لئے بیع سے مستثنی کئے گئے منافع۔

چوتھی قسم: محض انتفاع کی ملکیت ہے، اور اس کی متعدد صورتیں ہیں، جیسے عاریت پر لینے والے کی ملکیت، کہ وہ انتفاع کا مالک ہوتا ہے منفعت کا نہیں، صرف امام احمد سے ابن منصور کی ایک روایت علاحدہ ہے۔

اسی قسم میں اپنے پڑوسی کی ملکیت سے انتفاع بھی ہے، جیسے لکڑی رکھ کر اور گھر وغیرہ میں گزرگاہ بنا کر، اور اگر یہ عقد صلح کے ذریعہ ہو تو اجارہ ہے۔

اسی قسم میں عام انتفاع کے مقامات ہیں، جیسے بازار کی نشست گاہیں وغیرہ، اسی قسم میں دار الحرب میں قبضہ سے قبل کھانا ہے، کہ لوگ بقدر ضرورت اس سے انتفاع کا حق رکھتے ہیں، یہ قربانی اور لٹکے ہوئے پھل وغیرہ سے کھانے پر قیاس ہے، اسی قسم میں میزبان کے دستر خوان پر مہمان کا کھانا ہے کہ یہ محض اباحت ہے [۱]۔

قرافی مالکی نے ملک انتفاع اور ملک منفعت کے درمیان فرق کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: تملیک انتفاع سے ہماری مراد یہ ہے کہ بذات خود صرف وہ اس سے فائدہ اٹھائے، اور تملیک منفعت اس سے زیادہ عام اور وسیع ہے، کہ وہ خود بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور دوسرے کو بھی فائدہ اٹھانے کا موقع دے سکتا ہے، خواہ معاوضہ لے کر ہو، جیسے اجارہ میں یا معاوضہ کے بغیر ہو، جیسا کہ عاریت میں۔

اول: یعنی انتفاع کی مثال: مدارس اور رباط میں قیام کرنا، جامع مسجد، دیگر مساجد، بازار، عبادت کے مقامات، جیسے مطاف و مسعیٰ وغیرہ میں ٹھہرنا، ان میں اس کو صرف بذات خود انتفاع کا حق ہے...... لیکن منفعت کے مالک، مثلاً کسی گھر کو کرایہ پر یا عاریت پر لینے والے کو حق ہے کہ وہ گھر دوسرے کو اجرت پر دے دے، یا دوسرے کو اس میں بلا معاوضہ ٹھہرائے، اور وہ اس منفعت میں اسی طرح تصرف کرسکتا ہے جس طرح مالکان اپنی املاک میں تصرف کرتے ہیں۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) القواعد لابن رجب رص ۲۰۸-۲۱۰۔

پھر انہوں نے چار مسائل کا ذکر کیا جو ملک انتفاع میں داخل ہیں وہ یہ ہیں:

اول: نکاح، کہ وہ انتفاع کی تملیک کے باب سے ہے، منفعت کی تملیک سے نہیں ہے۔

دوم: بلا معاوضہ وکالت، کہ یہ انتفاع کی تملیک کے باب سے ہے، منفعت کی تملیک کے باب سے نہیں ہے اور معاوضہ کے ساتھ وکالت اجارہ کے باب سے ہے۔

سوم: قراض یعنی مضاربت، مساقات، مغارسۃ، یعنی درخت لگانے کا معاملہ، ان میں رب المال عامل سے انتفاع کا مالک ہوتا ہے، منفعت کا مالک نہیں ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اسے یہ حق نہیں ہوتا کہ عامل کی جانب سے جس چیز کا وہ مالک ہے اس پر دوسرے سے معاوضہ کا معاملہ کرے، یا جس سے چاہے اس پر اجرت کا معاملہ کرے، بلکہ رب المال محض اس طریقہ پر جو عقد مضاربت کا تقاضا ہے صرف خود فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

چہارم: اگر کوئی شخص رہائش کے لئے کوئی وقف کرے اس سے زیادہ کچھ نہ کہے، تو ظاہر لفظ کا تقاضا ہے کہ واقف نے موقوف علیہ کو رہائش سے انتفاع کا مالک بنایا ہے، منفعت کا نہیں، لہذا اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ دوسرے کو وہ وقف کرایہ پر دے یا اس میں ٹھہرائے[1]۔

شافعیہ نے ملک منفعت، جیسے کرایہ دار اور ملک انتفاع، جیسے عاریت پر لینے والے کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: جو منفعت کا مالک ہو وہ اجارہ اور اعارہ پر دے سکتا ہے اور جو انتفاع کا مالک ہو وہ اجارہ پر تو قطعاً نہیں دے سکتا اور اصح قول کے مطابق

(۱) الفروق للقرافی ۱/۱۸۷-۱۸۸، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۱/۱۹۳-۱۹۵ طبع دار المعرفہ بیروت۔

عاریت پر بھی نہیں دے سکتا ہے[1]۔

بعض ایسے مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے جو بعض فقہاء کے نزدیک ملک انتفاع میں داخل ہے اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اس میں داخل نہیں ہے بلکہ ملک منفعت میں داخل ہے، جیسے عاریت...... چنانچہ کرخی کے علاوہ حنفیہ، مالکیہ اور ایک رائے میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عاریت بلا عوض منفعت کا مالک بنانا ہے، اسی وجہ سے انہوں نے عاریت پر لینے والے کے لئے جائز قرار دیا کہ وہ سامان عاریت کو فقہاء کے مقرر کردہ قیود کے مطابق دوسرے کو عاریت پر دے[2]۔

مکمل ملکیت اور ناقص ملکیت کے درمیان بنیادی فرق:

۵- شافعیہ، اپنے صحیح مذہب میں حنابلہ اور کرخی کی رائے ہے کہ اعارہ انتفاع کی تملیک ہے[3]۔

مکمل ملکیت اور ناقص ملکیت کے درمیان کچھ بنیادی فرق ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

اول: مکمل ملکیت والے شخص کو تمام جائز تصرفات انجام دینے کا حق ہے، یعنی ایسے عقود جو مکمل ملکیت یا ناقص ملکیت منتقل کرتے ہیں، پس وہ شرع کی عدم مخالفت کے دائرہ میں تصرف کرنے میں آزاد ہے، لیکن ناقص ملکیت والے شخص کو تمام تصرفات کا حق نہیں ہے، بلکہ وہ محض منفعت سے انتفاع کے حدود میں مقید ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ذات اور منفعت دونوں کا مالک نہیں ہوتا۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/۴۵۲-۴۵۳ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۶۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۲، البحر الرائق ۷/۲۸۰، الفروق للقرافی ۱/۱۸۷، شرح حدود ابن عرفہ رص ۳۴۵، کشاف القناع ۲/۳۳۶، الإنصاف ۶/۱۱۴، حاشیۃ الجمل ۳/۴۵۲-۴۵۳۔

(۳) سابقہ مراجع، تحفۃ المحتاج ۵/۴۱۳۔

دوم: مکمل ملکیت کا ہمیشہ رہنا: اس کا مطلب یہ ہے کہ مکمل ملکیت دائمی اور پائیدار ہوتی ہے جو کسی قطعی جائز سبب سے ہی ختم ہوتی ہے، اسی طرح اس کو وقتی بنانا جائز نہیں ہوتا، اسی لئے مکمل ملکیت منتقل کرنے والے عقود، جیسے بیع وغیرہ میں کسی وقت تک کی قید لگانا جائز نہیں ہے، لہذا یہ جائز نہیں کہ کہا جائے کہ میں نے تمہیں یہ گھر ایک ہزار دینار کے عوض ایک سال کی مدت کے لئے فروخت کیا، اِلا یہ کہ اس جملہ سے اس کی مراد اجارہ ہو تو اسے اس قاعدہ کی رو سے اجارہ پر محمول کرلیا جائے گا، کہ عقود میں اعتبار مقاصد و معانی کا ہوتا ہے، الفاظ ومبانی کا نہیں [۱]۔

جہاں تک ناقص ملکیت کا تعلق ہے تو ان میں منافع پر وارد ہونے والے عقود میں وقت کی تعیین ضروری ہے، جیسے اجارہ اوراعارہ وغیرہ، اس میں زمانہ، مقام اور انتفاع کی نوعیت کی قید لگانا صحیح ہے [۲]۔

ب- ملک سے استفادہ کرنے والے کے اعتبار سے اس کے اقسام:

٦- ملک سے استفادہ کرنے والے کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: ملک خاص، ملک عام، ملک خاص وہ ملکیت ہے جس کا کوئی مالک متعین ہو، خواہ فرد ہو یا جماعت۔

ملک عام وہ ملکیت ہے جو کسی متعین مالک کے ساتھ مخصوص نہ ہو، بلکہ اس میں لوگ بلا تعیین شریک ہوں، جیسے پانی، گھاس اور آگ کی ملکیت، اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلمون شركاء في ثلاث: في الكلأ والماء والنار" [۱] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: گھاس، پانی اور آگ میں)۔

ج- ملک کے سبب کے اعتبار سے اس کے اقسام:

٧- ملک کے سبب کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: اختیاری، جبری

زرکشی کہتے ہیں: ملکیت کی دو قسمیں ہیں: ایک ملکیت جبراً حاصل ہوتی ہے، جیسے میراث اور وقف کے منافع میں۔

دوسری ملکیت اختیار سے حاصل ہوتی ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم اقوال سے حاصل ہوتی ہے، اور یہ معاوضات، جیسے بیوع، اور ان کے علاوہ میں، جیسے ہبہ، وصیت اور وقف میں ہوتی ہے اگر ہم قبول کی شرط لگائیں۔

اور دوسری قسم افعال سے حاصل ہوتی ہے، جیسے مباح چیزوں کو لینا، مثلاً شکار کرنا اور غیر مملوکہ زمین کو قابل کاشت بنانا۔

پھر زرکشی نے ان دونوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا: ان دونوں (اختیاری اور جبری) میں باہم فرق یہ ہے کہ اختیاری کی ملکیت معین عوض کے ذریعہ یا ذمہ میں واجب کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، اور یہ بلا اختلاف ثمن کی ادائیگی پر موقوف نہیں ہوتی ہے، جبکہ جبری ملکیت، جیسے شفعہ کے ذریعہ لینا اسی وقت ہوتی ہے، جبکہ مشتری ثمن پر قبضہ کرلے، یا ایک قول کی رو سے ثمن کی تاخیر پر راضی ہوجائے، اور صحیح یہ ہے کہ یہ ملکیت اس سے اور قاضی کے فیصلہ کرنے سے بھی حاصل ہوتی ہے۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۹، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵ر ۳-۱۹، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴ر ۲، الغایۃ القصوی للبیضاوی ۲ر ۶۱۹ طبع دار الإصلاح، المغنی لابن قدامہ ۵ر ۴۳۴۔

(۱) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث......" کی روایت ابوداؤد (۳ر ۷۵۱) نے ایک مہاجر سے کی ہے۔

ایک فرق یہ ہے کہ جبری ملکیت دوسرے کی ملک پر قبضہ کرنے سے بھی حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ کفار کے اموال میں ہوتا ہے، ملک اختیاری اس کے برخلاف ہے۔

ایک فرق یہ ہے کہ جبری ملکیت میں کیا اس کے شرائط، یعنی رویت وغیرہ کی معرفت لازم ہے یا نہیں؟ اس میں دو مختلف اقوال ہیں (جیسا کہ شفعہ میں ہے، کہ وہ شفعہ والی اراضی لی جاتی ہے، جسے اس نے نہیں دیکھا)، جبکہ اختیاری ملکیت میں یہ شرط قطعی ہے۔

ایک فرق یہ ہے کہ جبری ملکیت میں وہ چیزیں انگیز کرلی جاتی ہیں جو اختیاری میں نہیں کی جاتیں، جیسے عیب کی بنا پر لوٹانا اور اسی طرح محرم کے حق میں شکار، اختیار سے ان چیزوں کے کرنے کا مالک نہیں ہوتا ہے[1]۔

قرافی نے کہا: علماء کا اختلاف ہے کہ فعلی اسباب زیادہ قوی ہیں یا قولی، ایک قول ہے کہ فعلی اسباب زیادہ قوی ہیں، اور دوسرا قول ہے کہ قولی اسباب زیادہ قوی ہیں۔

قرافی نے دونوں اسباب کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا: فعلی اسباب سفیہ مجور شخص (جس کے تصرفات پر پابندی لگائی گئی ہو) کی طرف سے بھی صحیح ہوتے ہیں، قولی نہیں، مجور شخص شکار کرنے سے شکار کا اور آباد کرنے سے زمین کا مالک ہوجاتا ہے، جبکہ وہ بیع اور ہبہ وغیرہ عقود کو انجام دینے کا مالک نہیں ہوتا، یہ اس لئے کہ فعلی اسباب سے اس کو نفع پہنچتا ہے، جبکہ قولی اسباب میں خطرہ اور نقصان کا امکان ہوتا ہے، اور کبھی اس کو نقصان پہنچ جاتا ہے، نیز ان میں دوسرا فریق بھی ہوتا ہے جو اسے نقصان پہنچانے کے لئے کوشاں ہوتا ہے، اور یہ شخص کم عقل ہے، اپنے مفاد کی حفاظت نہیں کرسکتا[2]۔

(۱) المنثور فی القواعد ۳/۲۳۱-۲۳۳۔

(۲) الفروق ۱/۲۰۴۔

د-سقوط اور عدم سقوط کے اعتبار سے ملک کے اقسام:

۸- ملکیت کے سقوط اور عدم سقوط کے احتمال کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں:

پائیدار ملکیت، جو محل کے تلف ہونے یا اس کے بالمقابل کے تلف ہونے سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی، جیسے قبضہ کے بعد مبیع کا ثمن اور دخول کے بعد مہر۔

اور غیر پائیدار ملکیت جو اس کا احتمال رکھتی ہے، جیسے منفعت حاصل کرنے سے قبل اجرت اور مبیع پر قبضہ سے قبل ثمن[1]۔

ملکیت کے اسباب:

۹- ملکیت کے کچھ اسباب ہیں جن سے ملکیت پائی جاتی ہے۔

ابن نجیم نے ''الاشباہ'' میں لکھا ہے کہ ملکیت کے اسباب درج ذیل ہیں:

مالی معاوضات، مہر، خلع، میراث، ہبہ، صدقات، وصیت، وقف، غنیمت، مباح مال پر قبضہ، آبادکاری، لقطہ کا اس کی شرط کے ساتھ مالک ہونا، مقتول کی دیت جس کا مالک پہلے وہ خود ہوتا ہے پھر ورثاء کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اور اسی میں وہ غرہ (ایک غلام اور باندی) ہے جس کا مالک جنین ہوتا ہے، پھر اس سے وراثت میں منتقل ہوتا ہے، اور غاصب اگر شئی مغصوب کے اندر ایسا عمل کرے جس کی وجہ سے اس کا نام اور اس کے بیشتر منافع زائل ہوجائیں تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر مثلی شئی کو کسی مثلی شئی کے ساتھ اس طرح مخلوط کردے کہ وہ ممتاز نہ ہوسکے تو اس کا مالک ہوجائے گا۔

حصکفی نے لکھا ہے کہ ملکیت کے اسباب تین ہیں، منتقل کرنے والا، جیسے بیع اور ہبہ، بطور خلافت جیسے میراث اور بطور اصالت اور وہ

(۱) المنثور ۳/۲۴۰۔

قبضہ کرنا ہے، خواہ حقیقتاً ہو یا ہاتھ میں لے کر، یا حکماً ہو تیاری کر کے، جیسے شکار کے لئے جال نصب کر دینا [۱]۔

سیوطی نے کفایہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: ملکیت کے اسباب آٹھ ہیں: میراث، معاوضات، ہبہ، وصیت، وقف، غنیمت، آبادکاری اور صدقات۔

ابن السبکی نے کہا: چند دوسرے اسباب باقی رہ گئے، جیسے لقطہ کا اس کی شرط کے ساتھ مالک ہونا، مقتول کی دیت جس کا مالک اولاً وہ ہوتا ہے، پھر اس کے ورثا کو منتقل ہوجاتی ہے، اصح قول یہی ہے اور اسی لئے اس سے اس کا دین ادا کیا جاتا ہے، اور جیسے جنین، اصح یہ ہے کہ وہ غرہ (ایک غلام اور باندی) کا مالک ہوتا ہے، اور جیسے غاصب کا مغصوب سامان کو اپنے مال یا دوسرے کے مال کے ساتھ اس طرح مخلوط کر دینا کہ وہ علاحدہ نہ ہو سکے کہ اس سے غاصب مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے، اور صحیح یہ ہے کہ مہمان اس چیز کا مالک ہوتا ہے جس کو وہ کھائے اور کیا وہ اس کا مالک اپنے سامنے اس کے رکھے جانے سے ہوتا ہے یا منہ میں رکھنے سے یا لینے سے، یا لقمہ اٹھانے سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکیت اس سے قبل حاصل ہوگئی، اس میں چند رائیں ہیں [۲]:

ملکیت پر وارد ہونے والے قیود:

ملکیت پر کچھ قیود وارد ہوتی ہیں جن کا تعلق یا تو اسباب سے ہے یا استعمال سے یا منتقل ہونے سے، اور اسی طرح وہ قیود ہیں جو حاکم اور عقد کرنے والے کو حاصل ہوتی ہیں۔

اول-ملکیت کے اسباب پر وارد ہونے والے قیود:

۱۰-ان قیود کا ظہور اس بات سے ہوتا ہے کہ شریعت میں کسب ملکیت کے اسباب کے لئے یہ قید ہے کہ وہ مشروع ہوں، یہ اسباب مطلق نہیں ہیں، اسی لئے حرام وسائل، جیسے چوری وغصب، استحصال، جوا یا سود وغیرہ ملکیت کے اسباب نہیں ہیں، کیونکہ شریعت نے حرام اسباب اور ملکیت کے درمیان تعلق کو ختم کر دیا ہے، اور اس کی بالکل سخت ممانعت کر دی ہے، اور تمام مسلمانوں سے مطالبہ کیا ہے کہ ان کے اموال حلال وطیب ہوں، اور اس سلسلہ میں بے شمار آیات اور احادیث وارد ہیں، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ" [۱] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، البتہ اگر کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، اس میں لوگوں کا مال کھانے سے منع کر دیا گیا ہے الا یہ کہ رضامندی اور ارادہ کے ساتھ ہو۔

اللہ تعالی نے پاکیزہ چیزیں کھانے کا حکم دیا ہے، چنانچہ فرمایا: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُنَ" [۲] (اے ایمان والو! پاک چیزوں میں سے جو ہم نے تمہیں دے رکھی ہے کھاؤ پیو اور اللہ کا شکر کرتے رہو اگر تم خاص اسی کی بندگی کرنے والے ہو)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال: "يَاأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ" [۳]، وقال: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ" [۴]، ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۵؍۲۹۸۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۷، اشباہ ابن نجیم رص ۳۴۶-۳۵۰۔

(۱) سورۂ النساء ر ۲۹۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۷۲۔

(۳) سورۂ مؤمنون ر ۵۱۔

(۴) سورۂ بقرہ ر ۱۷۲۔

يمد يديه إلى السماء: يا رب يا رب، ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام، فأنى يستجاب لذلک"[۱] (اے لوگو! اللہ تعالیٰ پاک ہے اور وہ صرف پاک کو قبول کرتا ہے، بے شک اللہ نے مسلمانوں کو وہی حکم دیا جس کا حکم مرسلین کو دیا ہے، چنانچہ فرمایا: "يٰأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ" (اے پیغمبرو! نفیس چیزیں کھاؤ اور نیک عمل کرو، میں خوب جانتا ہوں تمہارے کئے ہوئے کاموں کو) اور فرمایا: "يٰأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوْا كُلُوْا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ" (اے ایمان والو! پاک چیزوں میں سے جو ہم نے تمہیں دے رکھی ہے کھاؤ پیو)، پھر آپ ﷺ نے ایسے شخص کا ذکر کیا جو پراگندہ حال، پراگندہ بال لمبے سفر میں نکلتا ہے، اپنے دونوں ہاتھ آسمان کی جانب اٹھا کر کہتا ہے: اے میرے پروردگار! اے میرے پروردگار! حالانکہ اس کا کھانا حرام ہے، اس کا پینا حرام ہے، اس کا لباس حرام ہے، اور حرام سے اس کو غذا ملی ہے تو کہاں اس کی دعا قبول کی جائے گی)۔

دوم-ملکیت کے استعمال کے سلسلہ میں قیود:

۱۱-شریعت نے ملکیت کے استعمال پر کچھ قیود لگائی ہیں، چنانچہ مالک پر مندرجہ ذیل امور واجب کئے گئے ہیں:

الف-مالک اسراف وتبذیر کرنے والا نہ ہو، اور نہ ہی بخل و کنجوسی کرنے والا ہو، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا، إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوْا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا"[۲] (اور تو قرابت دار کو (بھی) اس کا حق ادا کر اور محتاج اور مسافر کو (بھی ان کا حق) اور مال کو فضولیات میں نہ اڑا، بے شک فضولیات میں اڑا دینے والے شیطانوں کے بھائی ہوتے ہیں اور شیطان اپنے پروردگار کا بڑا ہی ناشکرا ہے)، اور ارشاد ہے: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُوراً"[۱] (اور تو نہ اپنا ہاتھ گردن ہی سے باندھ لے اور نہ اسے بالکل کھول ہی دے، ورنہ تو ملامت زدہ تہی دست ہو کر بیٹھ جائے گا)۔

اس موضوع پر آیات واحادیث بہت ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسراف وفضول خرچی اور مال کو بے فائدہ ضائع کرنا، خواہ کھانے میں ہو، حرام ہے، امام محمد بن الحسن شیبانی فرماتے ہیں: پھر حاصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ حلال کمائے اس میں فساد پیدا کرنا، فضول خرچی اور کنجوسی حرام ہے...... پھر کھانے میں فضول خرچی کی چند قسمیں ہیں: ایک قسم مباحات اور رنگ برنگ اقسام میں خوب کثرت کرنا ہے[۲]۔

ب-مالک اس شئ کو استعمال نہ کرے جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے، اسی میں یہ ہے کہ ریشم کا پہننا اور سونے کا استعمال مردوں پر حرام ہے، اور سونے چاندی کے برتن استعمال کرنا مرد وعورت دونوں پر حرام ہے۔

ج-مجموعی طور پر مال کی افزائش کرنا اور انہیں بے کار نہ چھوڑنا واجب ہے، تاکہ گردش میں رہے اور تعمیر میں مال اپنا رول ادا کرتا رہے، یہ بات ان بہت سی آیات واحادیث سے معلوم ہوتی ہے جن میں امر کے صیغوں کے ذریعہ کام کرنے، تجارت، صنعت اور کاشت

---

(۱) حدیث: "أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً......" کی روایت مسلم (۲؍۷۰۳) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ إسراء؍۲۶-۲۷۔

(۱) سورۂ إسراء؍۲۹۔

(۲) الکسب للشیبانی، تحقیق ڈاکٹر سہیل زکار رص ۷۹-۸۲ طبع دمشق۔

کاری کا مطالبہ کیا گیا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "هُوَ الَّذِی جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوْا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ"[1] (وہ وہی ہے جس نے زمین کو تمہارے لئے مسخر کر دیا سوتم اس کے راستوں میں چلو پھرو اور اللہ کی (دی ہوئی) روزی میں سے کھاؤ (پیو))، اور ارشاد ہے: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ"[2] (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کی روزی تلاش کرو)، احادیث کے اندر نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة"[3] (جو شخص کسی ایسے یتیم کا نگراں بنے جس کے پاس مال ہو تو وہ اس مال میں تجارت کرے، اور اسے نہ چھوڑ رکھے کہ صدقہ اسے کھا جائے)، اسی طرح فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جس چیز کے بغیر امت کے مصالح مکمل نہ ہوتے ہوں وہ چیز واجب علی الکفایہ ہے، انھوں نے صراحت کی ہے کہ وہ پیشے، صنعتیں اور تجارت جن کی حاجت ہوتی ہے، فرض کفایہ ہیں، اس لئے کہ ان سے یہ دنیا آباد ہے، اور دین کا قیام دنیا کے معاملہ پر ہی موقوف ہے، حتی کہ اگر سارے لوگ اس سے گریز کریں تو سب گنہگار ہوں گے، اور اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے والے قرار پائیں گے، لیکن چونکہ انسانی فطرت ان امور کو انجام دینے پر آمادہ ہوتی ہے، اس لئے ان کی ترغیب دینے اور ان پر آمادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے[4]۔

امام محمد بن الحسن شیبانی نے کہا: پھر جمہور فقہاء کے نزدیک مذہب یہ ہے کہ اتنی مقدار میں کمائی جس سے چارۂ کار نہ ہو فرض ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح "اِنماء" (فقرہ/۱۰-۱۷)۔

د-فرد یا سماج کو نقصان نہ پہنچانا، فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی ملکیت کے استعمال میں دوسرے کو نقصان پہنچانے کا قصد کرے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا ضرر ولا ضرار"[2] (نہ ابتداءً نقصان پہنچانا ہے، نہ بدلے میں نقصان پہنچانا ہے)، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی کو بھی نقصان پہنچانا جائز نہیں ہے، نہ اس کے مال میں نہ اس کی جان میں اور نہ اس کی آبرو میں۔

اور اسی طرح ضرر کا مقابلہ ضرر سے کرنا اور ضائع کرنے کا مقابلہ ضائع کرنے سے کرنا جائز نہیں ہے، لہذا ہر ایسا تصرف (خواہ وہ مالک کی ملکیت میں ہو) ممنوع ہوگا، جو دوسروں کی ضرر رسانی کا سبب ہو، اسی لئے فقہاء نے مالک کو آندھی کے دن آگ بھڑکانے سے منع کیا، اگرچہ اپنی ملکیت میں ہو، جب تک اس کی وجہ سے پڑوسیوں کے سامانوں میں سے کسی چیز کے جلنے کا اندازہ ہو، کیونکہ ایسا شخص زیادتی کرنے والا شمار کیا جائے گا اور اس پر ضمان واجب ہوگا[3]۔

۱۲-لیکن پڑوسی کو ایسے معمول کے تصرفات سے روکنا جن سے

---

(۱) سورۂ ملک/ ۱۵۔

(۲) سورۂ جمعہ/ ۱۰۔

(۳) حدیث: "من ولي يتيما له مال......" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۴) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، پھر کہا: اس کی اسناد میں کلام ہے، اس لئے کہ مثنی بن صباح حدیث میں ضعیف قرار دیئے گئے ہیں۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۳، إحیاء علوم الدین ۱/ ۱۷، تیسیر التحریر ۲/ ۲۱۳۔

---

(۱) الکسب رص ۴۴-۶۳۔

(۲) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار......" کی روایت مالک نے موطا (۲/ ۷۴۵) میں یحیی مازنی سے مرسلاً کی ہے، ابن رجب نے جامع العلوم والحکم (۲/ ۲۰۸-۲۱۱) میں اس کی سندوں کا ذکر کیا ہے اور اس کی تخریج کی ہے، ابن الصلاح سے منقول ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو اس کی سندوں کی وجہ سے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۱۵/ ۱۲، فتح القدیر ۵/ ۵۰۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۲۷، القوانین الفقہیہ رص ۳۰۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۸۸۔

پڑوسی کو نقصان پہنچتا ہو، اس میں فقہاء کے تین مختلف مذاہب ہیں:

بعض فقہاء نے پڑوس کو اس سے منع نہیں کیا، یہ متقدمین حنفیہ، راجح قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد ہیں۔

بعض دوسرے فقہاء پڑوس کو اس سے روکتے ہیں جب تک کہ اس کا قصد نقصان پہنچانے کا ہو یا ضرر بہت زیادہ ہو، یہ مالکیہ، مشہور روایت میں امام احمد اور بعض شافعیہ ہیں۔

اور بعض فقہاء نے فرق کرتے ہوئے ضرر فاحش میں تو منع کیا ہے، اور غیر فاحش میں منع نہیں کیا ہے، یہ ایک روایت میں امام یوسف، متاخرین حنفیہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے [۱]۔

اور جس طرح شریعت نے افراد کو نقصان پہنچانے سے منع کیا ہے اسی طرح سماج کو نقصان پہنچانے سے منع کیا ہے، اسی لئے شریعت نے ذخیرہ اندوزی، سود اور ایسی تجارت کو جو ذریعہ فساد ہو، حرام قرار دیا ہے۔

سوم-ملکیت منتقل کرنے کے سلسلہ میں قیود:

۱۳-فقہاء کی رائے ہے کہ ملکیت منتقل کرنے کے لئے کچھ شرائط اور ضوابط ہیں، اور شریعت نے منتقل کرنے کے وسائل (دوران زندگی ایک مجموعی قاعدہ کے طور پر) رضامندی اور ارادہ میں رکھے ہیں، بلکہ شریعت نے شرط لگائی ہے کہ رضامندی میں رضا یا ارادہ کے کسی عیب کی آمیزش نہ ہو، جیسے دھوکہ، جعل سازی، استحصال، جبر و دباؤ اور غلطی وغیرہ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ" [۲] (آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، اور رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إنما البيع عن تراض" [۱] (بیع تو صرف رضامندی سے ہوتی ہے)، اور ارشاد ہے: "لا يحل مال امرىء مسلم إلا ما أعطاه عن طيب نفسه" [۲] (کسی مسلمان شخص کا مال حلال نہیں ہے، الا یہ کہ وہ خوشی سے دے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "رضا" (فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

اسی طرح فقہاء نے مرض الموت میں گرفتار مالک کے ارادہ کو ایک تہائی کے ساتھ محدود کیا ہے، جبکہ اس کے تصرفات، نوازش وعطا، ہدیہ، چشم پوشی یا وصیت ہوں [۳]۔

دیکھئے: اصطلاح "مرض الموت"۔

اور شریعت نے مجور علیہ کے ارادہ پر ان عقود میں قید لگا دی ہے جن میں ضرر ہو یا ضرر کا امکان ہو، اس میں تفصیل ہے، دیکھا جائے: اصطلاح "سفہ"، "حجر" (فقرہ/ ۶۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

موت کی حالت میں میت کے تمام اموال فرائض کے قواعد کے مطابق ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں، جیسا کہ اس کی وصیت

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

---

(۱) حدیث: "إنما البيع عن تراض......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۳۷) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۰) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا يحل مال امرىء مسلم إلا ما أعطاه من طيب نفس" کی روایت بیہقی (۶/ ۹۷) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر مع العنایہ ۳/ ۱۵۵، جامع الفصولین ۲/ ۱۸۳، شرح التلویح علی التوضیح ۲/ ۳۵۰، تیسیر التحریر ۲/ ۲۷۷، البحر الرائق ۴/ ۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۳، بدائع الصنائع ۴/ ۲۰۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۶، بلغۃ السالک لأقرب المسالک ۲/ ۶۴۲، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۷۶، شرح الخرشی ۵/ ۳۰۴، الأم للشافعی ۴/ ۳۵، المختصر ۳/ ۲۱۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۸۷، ۸/ ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۸۴۔

ایک تہائی کے اندر نافذ ہوتی ہے، اور ان کی طرف منتقل ہوجاتی ہے جن کے لئے وصیت کی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''إرث'' (فقرہ/ ۱۴) اور ''وصیت''۔

چہارم-حاکم کو حاصل قیود:

اسلامی شریعت نے حاکم کو ملکیت پر قیود عائد کرنے کا حق دیا ہے، چند درج ذیل ہیں:

اول-مفاد عامہ کی خاطر خصوصی ملکیت میں قید لگانا:

۱۴-اسلامی شریعت افراد کی ملکیت کو تسلیم کرتی ہے، اور اس کی حمایت وحفاظت کرتی ہے، شریعت میں انفرادی ملکیت کو مقید کرنے کا معیار وہ عمومی مفاد ہے جو کسی متعین فرد یا متعین جماعت کے ساتھ مخصوص نہ ہو، بلکہ پورے معاشرہ میں عام ہو، شاطبی کہتے ہیں: اس لئے کہ عمومی مصالح خصوصی مصالح پر مقدم ہیں [۱]۔

چنانچہ ملکیت کا حق اگر چہ صاحب ملکیت کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور اس کو حق ہے کہ اپنی ملکیت میں جس طرح چاہے تصرف کرے، مگر دوسرے کا حق شرعاً اس سے محفوظ ہے، لہذا حقوق کے استعمال میں دوسروں کے مصالح کی رعایت کی قید ہوگی، اور ملکیت بھی ان ہی حقوق میں ہے، شاطبی کہتے ہیں: اس لئے کہ انسان کو جہاں اپنے حقوق حاصل کرنے کی اجازت ہو اس میں اللہ کے حق اور مخلوق کے حق کی رعایت بھی ضروری ہے [۲]۔

اور اللہ کا حق وہ ہے جو عمومی منفعت سے متعلق ہو۔

(۱) الموافقات ۱/ ۳۰۔

(۲) الموافقات ۳/ ۷/ ۲۴۔

دوم-مالک ہونے کے حق پر حاکم کو حاصل قیود:

اس کے تحت درج ذیل امور آتے ہیں:

الف-غیر آباد زمین کو آباد کرنا:

۱۵-اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ غیر آباد زمین کو امام کی اجازت کے بغیر آباد کرنے سے مالک ہوجائے گا، یا اس کا مالک ہونے کے لئے امام کی اجازت شرط ہے، شافعیہ، حنابلہ، نیز حنفیہ میں امام ابو یوسف وامام محمد کی رائے ہے کہ آباد کرنے میں امام کی اجازت کی شرط نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے اس میں تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ''احیاء الموات'' (فقرہ/ ۱۴) دیکھی جائے۔

ب-معادن کا مالک ہونا:

۱۶-مالکیہ کی رائے ہے کہ معادن (کانیں) خواہ خشک ہوں یا سیال، ظاہر ہوں یا اندرون زمین، شخصی ملکیت کی زمین میں ہوں یا غیر مملوکہ زمین میں، وہ حکومت (تمام مسلمانوں) کی ملکیت ہے، اس میں حکومت ایسا تصرف کرے گی جس سے عمومی مصالح پورے ہوں، مقررہ مدت کے لئے اسے اجرت پر دے کر یا اسے غیر مالکانہ طور پر جاگیر میں دے کر [۱]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک غیر آباد زمین میں ظاہر معادن کے بارے میں یہی حکم ہے کہ ان کے نزدیک آباد کرنے سے معادن پر ملکیت حاصل نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں عام مسلمانوں

(۱) المقدمات الممہدات لابن رشد ۱/ ۲۲۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۸۶، بلغۃ السالک ۱/ ۲۲۹۔

کے لئے ضرر ہے، اور یہی حکم باطنی معادن کا ہے، کہ شافعی مذہب میں راجح قول اور حنابلہ کے نزدیک مشہور روایت کے مطابق آباد کرنے سے ان کی ملکیت حاصل نہیں ہوگی۔

تفصیل: اصطلاح ''احیاء الموات'' (فقرہ/۲۹) میں ہے۔

ج-حمیٰ: (چراگاہ کہ جس میں دوسروں کے جانور کو چرانے کی ممانعت ہو):

۱۷-حِمیٰ چونکہ آبادکاری کے لئے قید ہے، اس لئے جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور صحیح قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ ائمہ مسلمین کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے لئے کسی چیز کو حمیٰ بنائیں، البتہ انہیں یہ اختیار ہے کہ کچھ ایسی جگہیں حمی بنائیں جہاں مجاہدین کے گھوڑے، جزیہ کے چوپائے، صدقہ کے اونٹ اور لوگوں کے کھوئے ہوئے جانور اس طور پر چریں کہ اس سے دوسروں کو ضرر نہ پہنچے۔

پھر خود حمیٰ کے اندر مصلحت کی قید ہے، لہذا حمیٰ میں توسیع کرنا جائز نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''احیاء الموات'' (فقرہ/۲۱) اور ''حمیٰ'' (فقرہ/۶)۔

سوم-ملکیت میں تصرف کے حق پر حاکم کو حاصل قیود:

حاکم کو حق ہے کہ ضرر اٹھائے اور ضرر پہنچائے بغیر مفاد عامہ کے تقاضہ کے مطابق مالک کے تصرفات پر پابندی لگائے، درج ذیل امور میں یہ حق ظاہر ہوتا ہے:

الف-تسعیر (نرخ متعین کرنا):

۱۸-تسعیر یہ ہے کہ سلطان یا اس کا نائب لوگوں کے لئے ایک قیمت متعین کردے اور اسی کے مطابق خرید وفروخت پر لوگوں کو مجبور کرے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تسعیر دراصل حرام ہے، البتہ اس کے جائز ہونے میں چند متعین شرائط کی قید ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تسعیر'' (فقرہ/۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ب-احتکار (ذخیرہ اندوزی):

۱۹-غلہ وغیرہ کو خریدنا اور مہنگائی تک اس کو روکے رکھنا احتکار ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ احتکار ان قیود کے ساتھ جن کا اعتبار ہر فقیہ نے کیا ہے ممنوع ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کو ضرر پہنچانا اور ان پر تنگی پیدا کرنا ہے، نیز اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حاکم ذخیرہ اندوز کو حکم دے گا کہ ذخیرہ کئے گئے سامان کو بازار میں لائے اور لوگوں کے ہاتھ اس کو فروخت کرے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''احتکار'' (فقرہ/۱۲)۔

ملکیت ختم کرنے میں حکومت کے اختیار کی حد:

۲۰-مفاد عام کی خاطر حکومت کو استثنائی طور پر ملکیت ختم کرنے کا حق ہے۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا: اس پر علماء کا اجماع ہے کہ اگر کسی آدمی کے پاس کھانا ہو اور لوگ اس کے لئے حالت اضطرار میں ہوں تو لوگوں سے ضرر کو دور کرنے کے لئے کھانا بیچنے پر اس کو مجبور کیا جائے گا[1]۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

---

(۱) الزواجر ۱/۱۸۹۔

اول-مفاد عامہ کی خاطر شخصی ملکیت والی اراضی حاصل کرنا:

۲۱-فقہاء کی رائے ہے کہ مسجد اگر لوگوں کے لئے تنگ پڑ جائے تو اس کی توسیع کے لئے شخصی ملکیت کی اراضی لینا جائز ہے، یہی حکم اس وقت ہے جب لوگوں کو شاہراہ عام نکالنے یا اس میں توسیع کرنے وغیرہ کی ضرورت ہو، لیکن ضروری ہوگا کہ عادلانہ معاوضہ دیا جائے جس کی تعیین ماہرین کریں گے۔

''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' نے صراحت کی ہے کہ بوقت ضرورت ملکیت، خواہ کسی کی بھی ہو قیمت دے کر سلطان کے حکم سے لے لی جائے گی اور راستے میں ملا دی جائے گی، لیکن جب تک اس کو قیمت نہ دے دی جائے اس کے قبضہ سے نہیں لی جائے گی [۱]، کیونکہ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے کہ جب مسجد حرام تنگ ہوگئی تو انہوں نے زمینیں ان کے مالکان سے قیمت دے کر جبراً حاصل کیں اور مسجد حرام میں داخل کیا، نیز حضرت عثمانؓ نے مسجد نبوی کی توسیع میں ایسا ہی کیا [۲]۔

دوم-افراد کے مفاد کی خاطر ملکیت ختم کرنا:

۲۲-فقہاء کی رائے ہے کہ اگر ایک فرد کی مصلحت کسی دوسرے فرد کی مصلحت سے متعارض ہو تو شریعت اس مصلحت کو مقدم رکھتی ہے جو زیادہ قوی، زیادہ قابل اعتبار اور دفع مفسدہ کے لئے زیادہ مناسب ہو، اسی بنا پر شریعت نے ایک فرد کی مصلحت کی وجہ سے خصوصی ملکیت کو ختم کرنے یا جبری مالک ہونے کی اجازت چند صورتوں میں دی ہے، بعض درج ذیل ہیں:

(۱) دفعہ ۱۲۱۶، نیز دیکھئے: البہجہ شرح التحفہ ۲/۶۷، شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ للأتاسی ۴/۱۵۸۔

(۲) ابن عابدین ۴/۳۷۹، مواہب الجلیل ۴/۲۵۳، مختصر المزنی ۲/۳۰۹، الطرق الحکمیہ رص ۲۵۹ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۵۔

الف-شفعہ:

۲۳-شفعہ لغت میں ملانا ہے، اور شریعت میں خریدار نے جتنے ثمن میں کوئی زمین خریدی، اگر ثمن مثلی ہو تو اس کے مثل ورنہ اس کی قیمت دے کر جبراً اس زمین کا مالک بن جانا شفعہ ہے [۱]۔

شریک کو حق شفعہ بالاتفاق حاصل ہے، پڑوسی کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک پڑوسی کے لئے حق شفعہ ثابت نہیں ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک متصل پڑوسی کے لئے شفعہ ثابت ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شفعہ'' (فقرہ/۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ب-قرض خواہ کے مفاد کے لئے مقروض کے مال کو جبراً بیچنا:

۲۴-جمہور فقہاء (امام ابوحنیفہ کے علاوہ) نے قرض خواہوں کے دیون کی ادائیگی کے لئے مدیون کے اموال کو جب تک اس کے پاس مال ہو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے، اس طرح کہ اگر قرض خواہ پابندی کا مطالبہ کریں گے قاضی مدیون پر پابندی لگا دے گا، پھر اگر مدیون اپنا مال خود فروخت نہ کرے تو قاضی اس کا مال فروخت کر کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/۱۳۷-۱۳۸۔

(۲) شرح العنایہ علی الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۷/۴۰۶-۴۰۸، البحر الرائق ۸/۱۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۳۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۴۷۳، حاشیۃ العدوی ۲/۲۲۹، الأم ۳/۲۳۱، فتح العزیز ۱۱/۳۶۴-۳۸۲، نہایۃ المحتاج ۵/۱۹۷، الغایۃ القصوی ۲/۵۹۷، المغنی لابن قدامہ ۵/۳۰۸۔

دیون کے تناسب سے وہ مال قرض خواہوں پر تقسیم کردے گا، اس میں ہر قسم کے دیون داخل ہیں، خواہ وہ قرض، بیع، نفقہ، دیت یا معاوضہ کے دیون ہوں[1]۔

ج- دین کو ادا کرنے کے لئے مرہونہ سامان کو فروخت کرنا:

۲۵- حاکم کو اختیار ہے کہ وہ رہن رکھنے والے کو دین کی ادائیگی یا رہن رکھے ہوئے سامان کو فروخت کرنے پر مجبور کرے، اور اگر وہ انکار کرے تو جمہور فقہاء کے نزدیک حاکم خود ہی فروخت کردے گا۔

تفصیل اصطلاح: ''رہن'' (فقرہ/ ۴۴) میں ہے۔

د- جو اشیاء نا قابل تقسیم ہوں یا ان کی تقسیم میں ضرر ہو:

۲۶- جو اشیاء نا قابل تقسیم ہوں یا ان کی تقسیم میں ضرر ہو، اگر ایک شریک ان کو فروخت کرنے کا مطالبہ کرے اور دوسرا انکار کرے تو حاکم انکار کرنے والے کو فروخت کرنے پر مجبور کرے گا، پھر بھی اگر وہ گریز کرے تو دوسرے شریک کو لاحق ہونے والے ضرر کو دور کرنے کے لئے حاکم خود فروخت کردے گا، اس لئے کہ اگر وہ اپنا حصہ تنہا فروخت کرے گا تو اس کی قیمت کم ہوجائے گی[2]۔

تفصیل اصطلاح: ''قسمۃ'' (فقرہ/ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ملکیۃ

دیکھئے: ''ملک''۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۴۷، بدائع الصنائع ۹/ ۴۴۲۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴، الروضہ ۴/ ۱۲۷، تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۵۳، الروض المربع ۵/ ۱۶۲۔

(۲) القواعد لابن رجب ص ۳۲-۳۳، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۱۶۔

مماثلۃ

تعریف:

۱-مماثلۃ لغت میں ماثل کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ماثل الشئ، وہ اس کے مشابہ ہے، اور کہا جاتا ہے: ماثل فلانا، اس کو اس سے تشبیہ دی۔

مماثلت دو یکساں چیزوں کے درمیان ہی ہوگی، چنانچہ کہتے ہیں: اس کا طریقہ اس کے طریقہ کی طرح ہے، اس کی سمجھ اس کی سمجھ کی طرح اور اس کا رنگ اس کے رنگ کی طرح ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

مساواۃ:

۲-مساواۃ، "ساوی الشئ الشئ مساواۃً" سے ماخوذ ہے، یعنی ایک چیز مقدار یا قیمت میں دوسری چیز کے مثل اور برابر ہے [۲]۔

مماثلۃ اور مساواۃ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ مساواۃ ایسی دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے جو جنس میں باہم مختلف ہوں یا باہم متحد ہوں، اس لئے کہ تساوی مقدار میں برابر ہونا ہے، نہ زیادہ ہو نہ کم۔

جبکہ مماثلۃ دو باہم متفق چیزوں کے درمیان ہی ہوتی ہے [۳]۔

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، قلیوبی وعمیرہ ۳/۱۶۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) لسان العرب۔

مماثلۃ سے متعلق احکام:

چند احکام مماثلۃ سے متعلق ہیں، بعض درج ذیل ہیں:

الف-مال ربوی کی ہم جنس شئ کے ساتھ بیع میں مماثلۃ:

۳-مال ربوی کی اپنے ہم جنس کے ساتھ بیع کے صحیح ہونے کے لئے (مجلس میں عوضین پر قبضے اور نقد معاملہ کے ساتھ) ثمن اور اس کے عوض میں یقینی مماثلۃ شرط ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد**" [۱] (سونا سونا کے عوض، چاندی چاندی کے عوض، گیہوں گیہوں کے عوض، جو جو کے عوض، کھجور کھجور کے عوض، نمک نمک کے عوض برابر سرابر اور نقد معاملہ کیا جائے، جب یہ چیزیں باہم مختلف ہوں تو پھر جس طرح چاہو بیچو بشرطیکہ نقد ہو)۔

تفصیل اصطلاح "ربا" (فقرہ/۲۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ب-ثبوت قصاص کے لئے مجرم اور مظلوم کے درمیان مماثلۃ:

۴-جس شخص پر جنایت کی گئی ہے اس کے لئے یا اس کے ورثاء کے لئے جنایت کرنے والے پر قصاص ثابت ہونے کے لئے شرط ہے کہ صفات کے اندر دونوں مماثلت ہو، لہذا اگر جنایت کرنے والا کسی بھی وصف میں اس شخص سے بڑھا ہوا ہو جس پر جنایت کی گئی ہے تو

(۱) حدیث: "الذهب بالذهب......" کی روایت مسلم (۱۲۱۱/۳) نے حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے کی ہے۔

اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا[1]، اس مسئلہ کی بعض تفصیلات میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''قصاص'' (فقرہ/ ۱۳، اور اس کے بعد کے فقرات)، نیز ''جنایۃ علی ما دون النفس'' (فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ج- مالی حق کی وصولیابی میں مماثلۃ:

۵- مالی حق کی وصولیابی میں اصل یہ ہے کہ صاحب حق اپنا عین حق اگر پائے تو وصول کر لے، اگر عین حق نہ پایا جائے تو اگر مثلی ہو تو اس کا مثل اور اگر مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت وصول کرے، یہ حکم فی الجملہ ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استیفاء'' (فقرہ/ ۱۷)، اور اصطلاح: ''ظفر بالحق'' (فقرہ/ ۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

د- میراث کے باب میں مماثلۃ:

۶- فرائض کے حساب میں مماثلۃ سے مراد یہ ہے کہ دو اعداد ایک دوسرے کے مساوی ہوں، جیسے تین تین کے ساتھ اور پانچ پانچ کے ساتھ۔

کتاب اللہ میں مقررہ حصے چھ ہیں:

دو تہائی، تہائی، چھٹا، آدھا، چوتھائی اور آٹھواں۔

پھر ورثاء اگر عصبہ ہوں تو مال ان پر برابر تقسیم کیا جائے گا، اگر صرف مرد ہوں یا صرف عورت، اور اگر دونوں ہوں تو ہر مرد کو دو عورتوں کے برابر فرض کیا جائے گا، اور ان حالات میں اصل مسئلہ ان افراد کی تعداد ہوگی جن پر حصے تقسیم ہونے ہیں۔

(۱) فتح الجواد شرح الإرشاد ۲/ ۲۴۶۔

اور اگر عصبات کے ساتھ مقررہ حصے والا ایک شخص ہو تو اصل مسئلہ اس کسر کا مخرج ہوگا، جیسے بیٹی اور چچا ہوں تو بیٹی کا مقررہ حصہ نصف ہے، اور نصف کا اقل مخرج دو ہے تو اصل مسئلہ دو سے ہوگا۔

اور اگر ورثاء میں دو ذوی الفروض ہوں تو اگر دونوں حصے مخرج میں مماثل ہوں، جیسے ماں شریک بھائی اور ماں اور باپ شریک بھائی، تو اصل مسئلہ اس کسر کے مخرج سے ہوگا اور وہ چھ ہے، اس لئے کہ ماں شریک بھائی اور ماں میں سے ہر ایک کا حصہ چھٹا ہے، اور اقل عدد جس سے چھٹا حصہ نکلے چھ ہے۔

اگر مسئلہ میں کوئی عصبہ نہ ہو تو بھی مسئلہ اس کسر سے ہوگا، جیسے شوہر اور حقیقی بہن یا باپ شریک بہن ہوں تو مسئلہ دو سے ہوگا، اس لئے کہ دونوں حصے اور مخرج مماثل ہیں، اور اسی طرح ہر اس مسئلہ میں ہوگا جس میں دو عدد مماثل ہوں، جیسے تین، تین، یہ ایک تہائی اور دو تہائی کے مخرج ہیں، جیسے دو اخیافی اولاد، دو حقیقی بہنیں یا باپ شریک بہنیں ہوں، تو ماں کی اولاد کے لئے ایک تہائی ہوگا، اور غیر ماں شریک دونوں بہنوں کے لئے دو ثلث ہوگا، تو ان دونوں میں سے کسی ایک پر اکتفا کیا جائے گا[1]۔

مماطلۃ

دیکھئے: ''مطل''۔

(۱) الاختیار ۵/ ۱۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰-۳۱۔

مماکسۃ

تعریف:

۱-مماکسہ لغت میں ماکس کا مصدر ہے، یہ بیع میں قیمت کوکم کرنا، اس میں گراوٹ چاہنا، اور فریقین کے درمیان بیع منابذہ کرنا ہے۔

اصطلاح میں یہ مشاحۃ کے معنی میں ہے، اور اس کی مراد الگ الگ معاملہ میں الگ الگ ہوتی ہے۔

چنانچہ بیع میں مماکسۃ یہ ہے کہ بائع کی طلب کردہ قیمت میں کمی چاہی جائے، اور مشتری کی طلب کردہ قیمت پر اضافہ طلب کیا جائے۔

اور جزیہ میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ عقد کے وقت جزیہ کی مقدار میں اختلاف کرنا اور لیتے وقت اوصاف سے متصف ہونے میں تنازع کرنا[1]۔

مماکسۃ سے متعلق احکام:

جزیہ لینے میں مماکسۃ:

۲-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کے لئے مسنون ہے کہ وہ مسلمانوں کی بالادستی کے وقت جزیہ متعین کرنے میں غیر محتاج شخص سے مماکسہ کرے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''جزیہ'' (فقرہ/ ۴۷) میں ہے۔

مماکسۃ کے ذریعہ بچہ کے رشد کو جانچنا:

۳-بچہ کا رشد مماکسۃ کے ذریعہ جانچا جائے گا، اس کی تفصیل اصطلاح: ''رشد'' (فقرہ/ ۸) میں ہے۔

ممرّ

دیکھئے: ''ارتفاق''۔

(۱) لسان العرب، الجمل ۳/ ۳۴۰-۳۴۱، ۵/ ۲۱۷۔

ممسوح

تعریف:

۱- ممسوح لغت میں **مسح** سے اسم مفعول ہے، لغت میں اس کا ایک معنی وہ خصی ہے جس کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہو، اور جس کو اپنی خلقت سے بدل دیا گیا ہو[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ ممسوح کے لئے عموماً مجبوب کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

بابرتی نے کہا ہے: مجبوب وہ ہے جس کا عضو تناسل اور خصیتین جڑ سے کاٹ دئے گئے ہوں[۳]۔

شلبی نے کہا: مجبوب وہ ہے جس کے عضو تناسل اور خصیتین کاٹ دیئے گئے ہوں[۴]۔

منوفی مالکی نے کہا: عضو تناسل اور خصیتین کو کاٹنا ''جُب'' کہلاتا ہے[۵]۔

(۱) تاج العروس، متن اللغہ۔
(۲) شرح المحلی علی المنہاج ۴/۵۰، مغنی المحتاج ۳/۱۳۰، شرح منتہی الإرادات ۲/۶۲۵۔
(۳) العنایہ شرح الہدایہ بہامش فتح القدیر ۲/۲۷۴ طبع بولاق۔
(۴) حاشیۃ الشلبی بہامش تبیین الحقائق ۳/۲۲، نیز دیکھئے: المغرب للمطرزی رص ۷۴ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔
(۵) کفایۃ الطالب الربانی ۲/۸۵ شائع کردہ دار المعرفہ، نیز دیکھئے: الزرقانی ۳/۲۳۵۔

شافعیہ اور حنابلہ اپنے اکثر استعمال میں لفظ مجبوب کا اطلاق صرف عضو تناسل کے کٹے ہوئے ہونے پر کرتے ہیں[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مجبوب:

۲- مجبوب لغت میں جبّ سے اسم مفعول ہے جس کا معنی کاٹنا ہے، یہ وہ شخص ہے جس کا عضو تناسل جڑ سے کاٹ دیا گیا ہو۔

اصطلاح میں اس کے معنی میں فقہاء کی دو مختلف رائیں ہیں:

اول: مجبوب وہ ہے جس کا عضو تناسل جڑ سے کاٹ دیا گیا ہو، جیسا کہ بعض حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے۔

دوم: مجبوب وہ ہے جس کا عضو تناسل اور خصیتین کاٹ دیئے گئے ہوں، جیسا کہ بعض حنفیہ اور مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔

ممسوح اور مجبوب کے درمیان تعلق یہ ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک ممسوح مجبوب سے عام ہے۔

ب- خصی:

۳- خصی لغت میں فعیل کے وزن پر اسم مفعول ہے، اس کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہو، یا جس کے خصیتین نکال دیئے گئے ہوں[۳]۔

اصطلاح میں اس لفظ کی مراد میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں،

(۱) تحریر الفاظ التنبیہ للنووی رص ۲۵۶، مغنی المحتاج ۳/۲۰۲، شرح منتہی الإرادات ۲/۶۲۵۔
(۲) الاختیار ۳/۱۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۷۸، مغنی المحتاج ۳/۲۰۲، شرح منتہی الإرادات ۲/۶۲۵، المغنی ۶/۶۶۷۔
(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

ایک قول ہے کہ خصی وہ ہے جس کے خصیتین ان کی کھال کے ساتھ کاٹ دیئے گئے ہوں۔

ایک قول یہ ہے کہ خصی وہ ہے جس کے خصیتین الٹ دیئے گئے ہوں [(۱)]۔

ایک قول یہ ہے کہ خصی وہ ہے جس کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہو اور خصیتین باقی ہوں [(۲)]۔

خصی اور ممسوح کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ممسوح کا اطلاق کبھی کبھی اس پر بھی ہوتا ہے جس کا عضو تناسل اور خصیتین دونوں نہ ہوں [(۳)]۔

ج-عنین:

۴-عنین لغت میں وہ شخص ہے جو عورتوں سے وطی پر قادر نہ ہو، یا جسے عورتوں کی خواہش نہ ہوتی ہو [(۴)]۔

فقہاء کی اصطلاح میں عنین وہ شخص ہے جو عضو تناسل کے کھڑا نہ ہونے کی وجہ سے عورت کی آگے کی شرمگاہ میں وطی سے عاجز ہو [(۵)]۔

ممسوح اور عنین کے درمیان فرق یہ ہے کہ عنین میں عضو تناسل اور خصیتین باقی ہوتے ہیں، اور ممسوح میں باقی نہیں ہوتے ہیں۔

ممسوح سے متعلق احکام:

ممسوح سے چند احکام متعلق ہیں، جن میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) تحریر الفاظ التنبیہ للنووی ص ۲۵۶۔

(۲) شرح الزرقانی ۱۷۲/۳۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۲۱۰/۳، مغنی المحتاج ۱۳۰/۳۔

(۴) المصباح المنیر للفیومی۔

(۵) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۲۱/۳۔

عورت کو قبر کے اندر اتارنے میں ممسوح کا درجہ:

۵-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کو اس کی قبر میں اتارنے کا سب سے زیادہ حق شوہر کو ہے، پھر بالترتیب محرم رشتہ دار کو، پھر عورت کے غلام کو، اس لئے کہ وہ دیکھنے وغیرہ میں محرم کی طرح ہے، پھر ممسوح کو، پھر مجبوب کو، پھر خصی کو، اس لئے کہ ان لوگوں میں شہوت کم ہوتی ہے، اور فقہاء نے یہ ترتیب اسی بنیاد پر قائم کی ہے کہ ان کے درمیان شہوت میں فرق ہوتا ہے، ممسوح کے اندر مجبوب اور خصی سے کم ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کے اندر خصیتین کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، اور مجبوب کی شہوت خصی سے کم ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا عضو تناسل کٹا ہوتا ہے [(۱)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دفن''، فقرہ/۶۔

ممسوح کا اجنبی عورت کا دیکھنا:

۶-ممسوح کا اجنبی عورت کو دیکھنے کے حکم میں فقہاء کی تین آراء ہیں:

پہلی رائے: حنابلہ اور اصح کے بالمقابل قول میں شافعیہ کی رائے ہے (اور یہی فقہاء مالکیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے) کہ ممسوح کا اجنبی عورت کو دیکھنا، خواہ وہ اس کے آقا کی بیوی ہو، غیر ممسوح کی طرح حرام ہے۔

ابن عقیل نے کہا: خصی اور مجبوب مردوں کے ساتھ عورتوں کی خلوت مباح نہیں ہے، اس لئے کہ عضو تناسل اگرچہ معطل ہو گیا ہے یا موجود نہیں ہے، لیکن مردوں کی شہوت اس کے دلوں سے زائل نہیں ہوتی، اور بوسہ وغیرہ کے ذریعہ لطف اندوز ہونے کا اندیشہ رہتا ہے، اسی لئے رتقاء عورت کے ساتھ مرد کی خلوت مباح نہیں ہے۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱۹۸/۲۔

قرافی نے کہا: خصی شخص کے لئے عورت کے پاس آنا جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ یہ شخص اس عورت کا غلام ہو، اور اگر وہ اس عورت کے شوہر کا غلام ہو تو حکم میں تخفیف ہوگی، اس لئے کہ عورت پر اس سے پردہ کرنے میں مشقت ہے[1]۔

دوسری رائے: حنفیہ نے کہا: ممسوح اجنبی عورت کو دیکھنے میں مرد کی طرح ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: مجبوب مطلقاً (خواہ اس کا پانی خشک ہوگیا ہو یا نہیں)، اجنبی عورت کو دیکھنے میں مرد کی طرح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ"[2] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)، اور مجبوب بھی مومن مردوں میں سے ہے، لہذا وہ اس خطاب میں داخل ہوگا، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "الخصاء مثلة فلا يبيح ما كان حراما قبله"[3] (خصی کرنا مثلہ ہے، لہذا یہ عمل پہلے سے حرام چیز کو مباح نہیں کرے گا)، اور مجبوب کو شہوت ہوتی ہے، سحق کرتا ہے، انزال ہوتا ہے اور اگر اس کی بیوی بچہ جنے تو اس کا نسب ثابت ہوتا ہے۔

انھوں نے صراحت کی ہے کہ مرد کے لئے اجنبی عورت کے چہرہ اور ہتھیلی کے علاوہ کسی عضو کا دیکھنا جائز نہیں ہے، لہذا اگر شہوت کا اندیشہ ہو تو بلا حاجت اس کا چہرہ بھی نہیں دیکھے گا۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۶۲۵، القلیوبی وعمیرہ مع شرح المحلی ۳/ ۲۱۰، الذخیرہ ۱۳/ ۳۱۶، نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۴۳۷ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۰۔

(۳) حضرت عائشہؓ کے اثر: "الخصاء مثلة فلا يبيح......" کا ذکر صاحب تکملۃ فتح القدیر (۸/ ۱۰۷ طبع الامیریہ بولاق) نے کیا ہے، عینی کہتے ہیں: یہ حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۲۵۰ طبع المجلس العلمی بیروت) میں کہا کہ یہ اثر غریب ہے۔

بعض مشائخ حنفیہ نے ایسے مجبوب کے حق میں جس کا پانی خشک ہوگیا ہو عورتوں سے میل جول کی رخصت دی ہے۔

ابوالسعود نے کہا: زیادہ اصح رائے مطلقاً ممانعت کی ہے، جیسا کہ "خانیہ" میں ہے[1]۔

تیسری رائے: شافعیہ کی اصح رائے یہ ہے کہ ممسوح کا اجنبی عورت کا دیکھنا محرم کو دیکھنے کی طرح ہے، یعنی محرم کے دیکھنے کی طرح بلا شہوت اس کا دیکھنا جائز ہے، خواہ ممسوح آزاد شخص ہو یا نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ"[2] (اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں (اور عورت کی طرف) انہیں ذرا توجہ نہ ہو)، یعنی نکاح کی حاجت نہ رکھنے والے، اور اس میں ممسوح داخل ہے[3]۔

شربینی خطیب نے کہا: ممسوح کے لئے دیکھنے کے جواز میں یہ قید ہونی چاہئے (جیسا کہ زرکشی نے کہا) کہ وہ مسلم خاتون کے حق میں مسلمان ہو، اگر وہ کافر ہو تو اصح قول میں ممنوع ہوگا، اس لئے کہ اس کا کم از کم حال یہ ہوگا کہ وہ کافر عورت کی طرح ہوگا[4]۔

مہر کے ثبوت پر اپنی زوجہ کے ساتھ ممسوح کی خلوت کا اثر:

۷ - حنفیہ اور حنابلہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنی زوجہ کے ساتھ ممسوح کی خلوت مہر کو ثابت کرتی ہے۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے: امام ابوحنیفہ کے نزدیک مجبوب کی

(۱) حاشیہ ابی السعود علی شرح الکنز لمنلا مسکین ۳/ ۳۹۷، الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۹۸-۱۰۷-۱۰۸ طبع الأمیریہ بولاق۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۳) شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰۔

خلوت خلوت صحیحہ ہے [1]۔

اور خلوت صحیحہ ان تین امور میں سے ایک ہے جن سے مہر ثابت ہوجاتا ہے، خواہ مہر مسمی ہو یا مہر مثل، حتی کہ اس کے بعد مہر کا کوئی حصہ ساقط نہیں ہوتا، اِلا یہ کہ صاحب حق بری کردے [2]۔

''کشاف القناع'' میں ہے: خلوت مہر کو ثابت کردیتی ہے اگرچہ وطی نہ کرے، اور خواہ زوجین میں یا کسی ایک میں کوئی طبعی مانع ہو، جیسے جبّ، رتق اور کمزوری..... پس خلوت مہر کو مکمل حالت میں ثابت کرتی ہے، جبکہ اپنی شرطوں کے ساتھ پائی جائے، اس لئے کہ خود خلوت مہر کو ثابت کرنے والی ہوتی ہے [3]۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا جدید قول یہ ہے کہ اپنی زوجہ کے ساتھ ممسوح کی خلوت نہ مہر کو ثابت کرتی ہے، نہ اس میں موثر ہوتی ہے۔

حطاب نے کہا: بوسہ، مباشرت، عریاں ہونا اور فرج کے علاوہ میں وطی شوہر پر مہر کو واجب نہیں کرتی ہیں [4]۔

صاوی نے زوجہ کا اپنے شوہر کو اس کے عیب کی وجہ سے رد کرنے کے بارے میں دردیر کے کلام پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: اگر شوہر ایسا ہو کہ اس سے وطی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، جیسے مجبوب، عنین اور عضو تناسل کٹا ہوا خصی ہو تو شوہر پر مہر نہیں ہوگا [5]۔

ممسوح اور اس کی زوجہ کے درمیان تفریق:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت اگر اپنے شوہر کو ممسوح پائے تو

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۰۵۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۰۳-۳۰۴۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۵۲۔
(۴) مواہب الجلیل ۳/ ۵۰۶۔
(۵) حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۲/ ۴۷۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۴-۲۲۵۔

اسے شوہر کے ساتھ رہنے یا الگ ہوجانے کا اختیار ہے، اس لئے کہ شوہر میں ایسا نقص ہے جو وطی سے مانع یا اس کو کمزور کرنے والا ہے [1]۔

عیب کی بنیاد پر تفریق کے احکام اور اس کی وجہ سے تفریق کے شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جبّ'' (فقرہ/ ۵ تا ۸)، اور ''طلاق'' (فقرہ/ ۹۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ممسوح کی زوجہ کی عدت:

۹- حنفیہ کی رائے ہے کہ ممسوح کو اگر انزال ہوتا ہو تو فرقت کے وقت اس کی زوجہ پر عدت کے واجب ہونے میں وہ صحیح شخص کی طرح ہے [2]۔

اگر ممسوح اپنی زوجہ کو چھوڑ کر مرجائے اور وہ حاملہ ہو یا اس کی موت کے بعد حمل ظاہر ہو تو ایک روایت میں وضع حمل سے عدت کے پوری ہونے میں وہ تندرست مرد کی طرح ہے، اور دوسری روایت میں وہ بچہ کی زوجہ کی طرح ہے [3]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عضو تناسل اور خصیتین کٹے ممسوح کی زوجہ پر عدت واجب نہ ہوگی [4]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جس ممسوح کا کچھ بھی باقی نہ ہو اس کی زوجہ پر طلاق کی عدت واجب نہ ہوگی [5]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۲۵، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق ۳/ ۲۲، الشرح الصغیر ۲/ ۴۶۹-۴۷۰، الزرقانی ۳/ ۲۳۸، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰۲، کشاف القناع ۵/ ۱۱۰۔
(۲) المبسوط للسرخسی ۶/ ۵۳۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۳۰۔
(۴) عقد الجواہر الثمینہ لابن شاس ۲/ ۲۵۸، منح الجلیل ۲/ ۲۷۳۔
(۵) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۶۔

اگر ممسوح، بیوی کو حاملہ چھوڑ کر مرے تو اس کی زوجہ مہینوں سے عدت گذارے گی وضع حمل سے نہیں، اس لئے کہ مذہب یہ ہے کہ بچہ کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ اسے انزال نہیں ہوتا، اور عادت یہ جاری ہے کہ اسے بچہ نہیں ہوتا۔

اصطخری، دونوں قاضی، صیدلانی، صیمری اور ابوعبید بن حربویہ نے کہا کہ بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ پانی (مادہ منویہ) کا اصل مقام صلب ہے جو سوراخ سے باہر کی طرف آتا ہے، اور یہ دونوں باقی ہیں، یہی امام شافعی کا ایک قول نقل کیا گیا ہے، محلی نے کہا: لہذا اس قول کے مطابق اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر مرد اپنی زوجہ کو طلاق دے دے اور اس نے اس سے خلوت کر لی ہو تو اس کی عدت تین حیض ہے، اس حیض کے علاوہ جس میں اس نے طلاق دی ہے، خرقی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس کے ساتھ خلوت وطی سے کسی مانع کے ساتھ پائی گئی ہو یا اس کے بغیر دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، خواہ یہ مانع حقیقی ہو جیسے جب، عنت، فتق، رتق، یا شرعی ہو جیسے روزہ، احرام، حیض، نفاس اور ظہار، اس لئے کہ یہاں حکم کا مدار اس خلوت پر ہے جس میں جنسی تعلق کا امکان ہے، حقیقی تعلق پر نہیں ہے [۲]۔

پھر انھوں نے کہا: زوجہ کی عدت اپنے شوہر سے ایسے حمل کی پیدائش سے پوری نہ ہوگی جو شوہر کے نابالغ ہونے یا خصی، مجبوب یا غیر مجبوب ہونے کی وجہ سے شوہر سے ثابت نہ ہو، اس لئے کہ حمل یقینی طور پر شوہر سے نہیں ہے تو وضع حمل سے عدت نہیں گزارے گی، پس اگر شوہر کا انتقال ہوا ہو تو وضع حمل کے بعد عدت وفات گزارے

(۱) شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۵۰، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۵۲ - ۲۵۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۴۵۱ - ۴۵۲۔

گی، اور اگر زندگی میں اسے جدا کیا ہو اور جدائی کی عدت واجب ہو تو زندگی کی عدت گزارے گی [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''عدۃ'' (فقرہ/ ۳۹)۔

ممسوح سے بچہ کا ثبوت نسب:

۱۰ - ممسوح کے ساتھ بچہ کے ثبوت نسب میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا راجح مذہب اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ ممسوح کے ساتھ بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ اسے انزال نہیں ہوتا، اور عام طور پر اس سے بچہ نہیں پیدا ہوتا ہے [۲]۔

مالکیہ نے اس میں تفصیل کرتے ہوئے کہا: مجبوب سے بچہ کی نفی بغیر لعان کے کی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں عادتاً اس سے عورت کا حمل ناممکن ہے، اسی کے مثل وہ شخص ہے جس کے دونوں خصیتین کٹے ہوں یا صحیح قول کے مطابق صرف بایاں بیضہ (انڈا) کٹا ہوا ہو۔

اگر بایاں بیضہ موجود ہو اور اسے انزال ہوتا ہو تو مطلقاً لعان ضروری ہوگا، خواہ اس کا عضو تناسل کٹا ہو۔

اور اگر بایاں بیضہ موجود نہ ہو، تو اگرچہ عضو تناسل موجود ہو لعان نہیں ہوگا، چاہے وہ انزال کرے، اور دوسرے کے لئے بچہ کی نفی کی جائے گی۔

قرافی کا طریقہ یہ ہے کہ مجبوب اور خصی کو اگر انزال نہ ہو تو لعان نہیں ہوگا، اس لئے کہ بچہ کا نسب ان دونوں سے ثابت نہیں ہے، اور اگر ان کو انزال ہو تو لعان ہوگا [۳]۔

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۵۶۰۔

(۲) شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۵۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۶۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۵۶۰، المغنی ۷/ ۴۸۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۰۔

حنفیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد کے کلام کا ظاہر ہے کہ بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا۔

''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: اگر قاضی مجبوب اور اس کی بیوی کے درمیان خلوت کے بعد تفریق کردے پھر دو سال کے اندر اندر اس کو بچہ پیدا ہو تو مجبوب سے اس کا نسب ثابت ہوگا، اور قاضی کی تفریق باطل نہیں ہوگی۔

حنفیہ میں سے تمرتاشی کے نزدیک اگر معلوم ہو کہ ممسوح کو انزال ہوتا ہے تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اور اگر اس کے برعکس معلوم ہو تو ثابت نہیں ہوگا[1]۔

''شرح المحلی'' میں ہے: اصطخری، دونوں قاضی، صیدلانی، صیمری اور ابوعبیدہ وغیرہ فقہاء شافعیہ نے کہا: ممسوح سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ مادہ منویہ کا مرکز صلب ہے، اور وہ سوراخ سے باہر کی طرف آتا ہے اور یہ دونوں باقی ہیں، اور یہی امام شافعی کا ایک قول نقل کیا گیا ہے، لہذا اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''نسب''۔

ممسوح پر زنا کی تہمت لگانا:

۱۱- ممسوح پر زنا کی تہمت لگانے والے کی حد قذف میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور کی رائے ہے کہ اس پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حد جاری کی جائے گی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قذف'' (فقرہ ۴۷)۔

مموّہ

دیکھئے: ''آنیۃ''۔

ممیّز

دیکھئے: ''تمییز''۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۶۴ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۲۵۔
(۲) شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۰۔

مِنٰی

تعریف:

۱-منی (زیر اور تنوین کے ساتھ) ایک چھوٹا شہر ہے جو مکہ مکرمہ سے ایک فرسخ پر واقع ہے، اس کا نام منی اس لئے ہے کہ وہاں خون بہایا جاتا ہے، اس کے حدود وادی محسّر اور جمرۂ عقبہ کے درمیان ہیں، یہ ایک گھاٹی ہے جس کی لمبائی تقریباً دو میل اور چوڑائی تھوڑی ہے، پہاڑیاں اس کو گھیرے ہوئے ہیں، پہاڑ کے جو حصے منیٰ کے بالمقابل ہیں وہ منیٰ میں شامل ہیں، اور جو اس سے پیچھے ہیں وہ منیٰ میں شامل نہیں [1]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وادی محسّر اور جمرۂ عقبہ منیٰ میں شامل نہیں ہیں، مالکیہ نے کہا: جمرہ عقبہ منیٰ میں ہے اور باقی عقبہ منیٰ میں نہیں ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ تمام عقبہ منیٰ میں ہیں [2]۔

منیٰ سے متعلق احکام:

منیٰ اللہ کے شعائر میں سے ہے، وہاں حجاج کرام حج کے کئی مناسک ادا کرتے ہیں جو درج ذیل ہیں:

رمی جمار:

۲-یوم النحر کو حجاج کرام کے مزدلفہ سے منیٰ آنے کے بعد جمرۂ عقبہ کی رمی کی جاتی ہے، پھر اس کے بعد ایام تشریق میں تینوں جمرات کی رمی کی جاتی ہے، اور ہر جمرہ پر سات کنکریاں ماری جاتی ہیں، رمی واجبات حج میں سے ایک واجب ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حج'' (فقرہ ۵۹، ۶۶)۔

یوم النحر میں ہدی ذبح کرنا:

۳-ہدی ذبح کرنا مکہ میں اور حرم میں جائز ہے، لیکن منی میں افضل ہے، البتہ جو جانور جنایت کے فدیہ میں ذبح کئے جائیں جمہور کے نزدیک ان کو مکہ میں ذبح کرنا واجب ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حرم'' (فقرہ ۲۶)، ''حج'' (فقرہ ۸۲)، اور ''ہدی''۔

سر کے بالوں کا حلق اور قصر کرنا:

۴-حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سر کے بال کو منڈوانا یا چھوٹے کرانا حج کے واجبات میں سے ایک واجب ہے۔

شافعیہ کی راجح رائے میں وہ حج کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، حجاج کرام اکثر اسے منیٰ میں کر لیتے ہیں، تاکہ جلدی حلال ہوں، جمہور کے نزدیک ایام نحر میں حرم میں اسے کرنا مسنون ہے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ حلق یا تقصیر ایام نحر اور مقام حرم کے ساتھ مخصوص ہیں۔

دیکھئے: ''حج'' (فقرہ ۶۷-۶۸)۔

---

(۱) معجم البلدان لیاقوت الحموی، الإیضاح فی مناسک الحج مع حاشیہ ابن حجر الہیتمی ص ۳۲۲-۳۲۳، المجموع للنووی ۱۲۹/۸، لسان العرب۔

(۲) فتح القدیر ۱۷۳/۲، الدسوقی ۴۸/۲، المجموع للنووی ۱۲۹/۸، الإیضاح فی مناسک الحج مع حاشیہ ابن حجر الہیتمی ص ۳۲۲-۳۲۳، کشاف القناع ۴۹۹/۲، المغنی ۴۲۷/۳۔

یوم عرفہ کی رات منیٰ میں گزارنا:

۵- حاجی کے لئے مسنون ہے کہ یوم الترویہ (آٹھویں ذی الحجہ) کو سورج نکلنے کے بعد مکہ سے منیٰ کے لئے نکلے اور وہاں پانچ نمازیں پڑھے، یعنی ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر، پھر سورج نکلنے کے بعد عرفات چلے جائیں، یہ سب بالاتفاق سنت ہیں۔

دیکھئے: ''حج'' (فقرہ/ ۹۷)۔

ایام تشریق کی راتیں منیٰ میں گزارنا:

۶- جمہور فقہاء جن میں مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، عروہ، ابراہیم اور عطا ہیں، ان کی رائے ہے کہ ایام تشریق کی راتیں منیٰ میں گزارنا واجب ہے۔

اور جو بغیر عذر اسے ترک کردے اس پر فدیہ لازم ہوگا جو ایک دم ہے، مالکیہ کے نزدیک ایک پوری رات یا اس سے زیادہ چھوڑنے کی وجہ سے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سب کے چھوڑنے کی وجہ سے، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک رات چھوڑنے پر ایک مد اور دو رات چھوڑنے پر دو مد لازم ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ منیٰ میں رات گزارنا سنت ہے، یہی حضرت ابن عباس اور حضرت حسنؓ سے مروی ہے۔

جمہور نے حضرت ابن عمر کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: **''استأذن النبي ﷺ أن يبيت بمكة ليالي مِنَى من أجل سقايته، فأذن له''**(۱) (حضرت عباس بن عبد المطلبؓ نے نبی ﷺ سے سقایہ کی خاطر منیٰ کی راتیں مکہ میں گزارنے کی اجازت چاہی تو آپ ﷺ نے اجازت مرحمت فرمادی)، اگر یہ واجب نہ ہوتا تو اجازت کی ضرورت نہ ہوتی۔

اور حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: **''أفاض رسول الله ﷺ من آخر يومه حين صلى الظهر، ثم رجع إلى منى، فمكث بها ليالي أيام التشريق''**(۱) (رسول اللہ ﷺ نے دن کے آخر میں جب ظہر کی نماز پڑھ لی تو مکہ تشریف لے گئے، پھر منیٰ واپس تشریف لائے، اور ایام تشریق کی راتوں میں وہاں ٹھہرے رہے)، آپ کا عمل اپنے ظاہر سے اس کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

حنفیہ نے اس کو مسنون ہونے پر دلیل قرار دیا ہے۔

تفصیل: ''حج'' (فقرہ/ ۶۹، ۴۴-۴۶، ۱۲۸) میں ہے۔

منیٰ میں رات گزارنے کے شرائط:

۷- منیٰ میں رات گزارنے کے چند شرائط ہیں جو یہ ہیں:

الف- پہلے سے حج کا احرام ہونا، اس لئے کہ یہ حج کے تمام اعمال کی اصل ہے۔

ب- وقوف عرفہ کا پہلے پایا جانا، اس لئے کہ رات گزارنا اسی پر مرتب ہے، اور اس لئے بھی کہ وقوف عرفہ کے بغیر حج نہیں ہوتا ہے۔

ج- وقت، یعنی تاخیر کرنے والے کے لئے ایام تشریق کی تینوں راتیں اور جلدی کرنے والے کے لئے صرف پہلی اور دوسری راتیں، وہ تینوں جمرات کی رمی کرکے ایام تشریق کے دوسرے دن سورج غروب ہونے سے پہلے، یا تیسرے دن فجر نکلنے سے پہلے (جیسا کہ اس میں تفصیل ہے) منیٰ سے چلا جائے گا۔

دیکھئے: اصطلاح ''رمی'' (فقرہ/ ۶)۔

---

(۱) حدیث ابن عمر: ''أن العباس استأذن النبي ﷺ ......'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۹۰) اور مسلم (۲/ ۹۵۳) نے کی ہے۔

(۱) حدیث عائشہؓ: ''أفاض رسول الله ﷺ من آخر يومه......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۹۷) اور حاکم (۱/ ۴۷۷) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

د- جگہ: یہ اپنے مقررہ حدود کے اندر منیٰ ہے۔

منیٰ میں رات گزارنے کا رکن:

۸- منیٰ میں رات گزارنے کا رکن رات کا اکثر حصہ ٹھہرنا ہے، اگر کوئی منیٰ میں نصف رات سے زیادہ وقت ٹھہر جائے تو وہ رات گزارنے کا وجوب ادا کردے گا۔

دیکھئے: ''حج'' (فقرہ/ ۱۲۸)۔

منیٰ میں رات گزارنے سے رخصت:

۹- منیٰ میں رات گزارنے کا حکم معذورین سے ساقط ہوجاتا ہے، جیسے اہل سقایہ، اونٹ کے چرواہے، مریض اور جو ان کے حکم میں ہوں۔

اس میں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: ''حج'' (فقرہ/ ۱۲۸)۔

منیٰ میں رات گزارنے کے مستحبات:

۱۰- حاجی کے لئے ایام منیٰ میں مستحب ہے کہ زیادہ سے زیادہ ذکر، دعا اور تکبیر میں مشغول رہے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے: ''أيام التشريق أيام أكل وشرب وذكر الله''[1] (ایام تشریق کھانے پینے اور اللہ کے ذکر کے ایام ہیں)، یعنی یہ ایام افطار ہیں ان میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے، اور طرح طرح سے اللہ کا ذکر کثرت سے کرنے کے ایام ہیں[2]۔

(۱) حدیث: ''أيام التشريق أيام أكل......'' کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۰) نے حضرت نبیشہ الہذلی سے کی ہے۔

(۲) الہدایہ مع الشروح ۲/ ۱۸۶، المسلک المتقسط رص ۱۵۷-۱۵۲، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۵-۵۰۶-۵۱۳، شرح مختصر خلیل

منابذہ

دیکھئے: ''بیع المنابذۃ''۔

= للزرقانی ۲/ ۲۸۳-۲۸۴، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۴۸۰، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/ ۴۸-۴۹، المغنی ۳/ ۴۴۹، الفروع ۳/ ۵۱۸-۵۱۹-۵۲۷۔

مُناسبۃ

تعریف:

۱-مناسبۃ لغت میں ہم آہنگ ہونا ہے۔

ابن الحاجب وغیرہ نے کہا: مناسبۃ ایک ایسا ظاہر اور منضبط وصف ہے کہ اس پر حکم کے مرتب ہونے سے عقلاً وہ چیز حاصل ہوتی ہے جس سے عقلاء کے لئے کوئی دینی یا دنیاوی مصلحت ہو یا مفسدہ کا ازالہ ہو[1]۔

اجمالی حکم:

۲-مناسبۃ قیاس کا ایک طریقہ ہے اور اس کے لئے اخالہ، مصلحت، استدلال اور رعایۃ المقاصد کے الفاظ بھی استعمال کئے جاتے ہیں، مناسبۃ کو مستنبط کرنا تخریج مناط کہلاتا ہے، اس لئے کہ اس سے حکم کے مناط کا اظہار ہوتا ہے[2]۔

مناسبت سے علت معلوم ہونے کی دلیل:

۳-مناسبت سے علت معلوم ہونے پر امام الحرمین نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ صحابہ کرام نے اسے اختیار فرمایا ہے، چنانچہ وہ اس وقت غیر منصوص مسئلہ کو منصوص سے وابستہ کرتے تھے، جب انہیں غالب گمان ہوتا کہ یہ مسئلہ کسی وجہ سے اس مسئلہ کے مثل یا اس کے

(۱) المعجم الوسیط، کشاف اصطلاحات الفنون والآداب ۶/۱۳۶۷۔
(۲) البحر المحیط ۵/۲۰۶۔

مشابہ ہے، پھر انہوں نے فرمایا: زیادہ بہتر یہ ہے کہ مناسبت سے علت کا فائدہ حاصل ہونے میں ان عمومی احکام پر اعتماد کیا جائے جن میں قیاس کرنے کا حکم دیا گیا ہے[1]۔

مناسب کی تقسیم:

۴-حقیقت اور اقناع کے اعتبار سے مناسب کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور اقناعی، اس لئے کہ مناسب اگر ایسا ہو کہ اس میں غور کرنے سے وہ زائل نہ ہو تو وہ مناسب حقیقی ہے، ورنہ مناسب اقناعی۔

اور حقیقی کی قسمیں یہ ہیں: کہ وہ ضرورت کے مقام میں، یا حاجت کے مقام میں، یا تحسین کے مقام میں ہوگا[2]۔

شریعت میں اعتبار اور عدم اعتبار سے مناسبۃ کی تقسیم:

شریعت میں مناسبۃ کے ہم آہنگ ہونے وموثر ہونے کو معتبر ماننے اور نہ ماننے کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں:

اول: شریعت نے اسے لغو قرار دیا ہو:

۵-اگر شارع مناسبت کے برعکس فروعی احکام دیں تو پھر اس میں کوئی اشکال نہیں کہ اس مناسبت کو علت بنانا جائز نہیں، جیسے رمضان کے دن میں جماع کر لینے کے کفارہ میں غلام کے مالک شخص پر دو مہینے کے روزے واجب کرنا، اس میں اگرچہ ایسے شخص کے لئے غلام آزاد کرنے کی بہ نسبت زیادہ تنبیہ ہے، لیکن چونکہ شارع نے ابتداءً غلام آزاد کرنے کو واجب قرار دے کر اس کو لغو قرار دیا ہے، اس لئے اس کا اعتبار کرنا جائز نہیں ہوگا۔

(۱) البحر المحیط ۵/۲۰۷۔
(۲) التحصیل فی المحصول ۲/۱۹۲، شرح الأسنوی علی منہاج الأصول للبیضاوی ۳/۶۹، البحر المحیط ۵/۲۰۸۔

دوم: شریعت نے اسے معتبر قرار دیا ہو:

٦-اس کی صورت یہ ہے کہ شارع نے اس مناسبت کے مطابق فروعی احکام دیئے ہوں، مناسبت کا اعتبار کرنے سے مراد یہ نہیں ہے کہ شارع نے علت کی صراحت کردی ہو یا اس کی طرف اشارہ کردیا ہو، ورنہ علت مناسبت سے نکالی ہوئی نہیں قرار پائے گی [١]۔

سوم: شریعت کے اعتبار کرنے یا لغو کرنے کا علم نہ ہو:

٧-یہ وہ مناسبۃ ہے جس کے اعتبار یا لغو کرنے کی شہادت اصول شریعت میں سے کسی معین اصل سے نہیں ملتی، اسی کو مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے، اور مالکیہ نے اس کو ایک فقہی دلیل قرار دیا ہے [٢]۔

تاثیر اور ہم آہنگ ہونے کے اعتبار سے مناسبۃ کی تقسیم:

مناسبۃ کی تین قسمیں ہیں: مؤثر، ملائم اور غریب

٨-اول: مؤثر: یہ وہ مناسبۃ ہے جس کی تاثیر حکم میں نص یا اجماع کے ذریعہ ظاہر ہو، اس کو مؤثر کہا گیا ہے، اس لئے کہ حکم میں وصف کی تاثیر ظاہر ہے۔

نص کی مثال جیسے باوضو شخص کا اپنا عضو تناسل چھونا ہے، اس میں عین چھونا عین حدث ہونے میں معتبر ہے، حدیث میں اس کی صراحت ہے: "من مسّ ذكره فلا يصل حتى يتوضأ" [٣] (جو شخص اپنا عضو تناسل چھولے وہ نماز نہ پڑھے، یہاں تک کہ وضو کرلے)۔

(١) البحر المحيط ٥/٢١٤ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الأسنوی علی منہاج الأصول ٣/٧٧ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٢) البحر المحيط ٥/٢١٥، الأسنوی علی منہاج الأصول ٣/٨٥۔

(٣) حدیث: "من مس ذكره......" کی روایت ترمذی (١/١٢٦) نے حضرت بسرہ بنت صفوان سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

اجماع کی مثال: جیسے حیض کی وجہ سے نماز کے ساقط ہونے میں آزاد عورت پر باندی کو قیاس کرنا ہے، کیونکہ اس میں تکرار (پاکی) کی مشقت ہے، اور اس (حیض) کے عین کی تاثیر اس حکم (سقوط) کے عین میں اجماع کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے، لیکن وہ حکم مخصوص محل میں تھا پھر اسے دوسرے محل تک متعدی کیا گیا۔

قیاس کے قائلین کے نزدیک اس کا اعتبار کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے [١]۔

٩-دوم: ملائم: وہ یہ ہے کہ شریعت نے اس عین وصف کا اس عین حکم میں اعتبار کیا ہو، اس طرح کہ نص کے موافق ہونے پر حکم مرتب کیا ہو، خود نص یا اجماع کے ذریعہ حکم نہ ہو، اس کو ملائم اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ اس چیز کے موافق ہے جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، یہ مرتبہ ماقبل کے مرتبہ سے کم درجہ کا ہے، حنابلہ کے علماء اصول میں سے صاحب "روضۃ الناظر" نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ حائضہ سے نماز کو ساقط کرنے میں مشقت کا ظہور ہے، تو حائضہ سے نماز کی قضا ساقط کرنے میں حرج ومشقت کی جنس کی تاثیر ظاہر ہوئی، جیسے قصر کی صورت میں نماز کی دو رکعات ساقط کرنے میں مشقت سفر کی تاثیر ہے۔

١٠-سوم: غریب: وہ یہ ہے کہ اس کے عین کا عین حکم میں اعتبار کیا جائے، تو حکم صرف وصف کے موافق ہونے پر مرتب ہو، اور عین وصف کا جنس حکم میں یا عین حکم میں جنس وصف کا جنس حکم میں نص یا اجماع کے ذریعہ اعتبار نہ کیا جائے، جیسے شراب کو حرام قرار دینے میں نشہ آور ہونے کا وصف، کیونکہ عین حکم میں عین نشہ آور ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے، اور صرف نشہ آور ہونے پر حرام ہونے کا حکم مرتب ہوتا

(١) روضۃ الناظر ٣/٨٤٩-٨٥٠، البحر المحيط ٥/٢١٦ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہے[۱]۔

غریب مناسب کی ایک مثال یہ ہے: مرض الموت میں طلاق بائن پانے والی خاتون کو وارث بنایا جائے گا، اس مسئلہ کو اس مسئلہ سے ملحق کیا گیا ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے، اور دونوں میں علت یہ ہے کہ (دونوں میں) قصد و ارادہ کے برعکس معاملہ کیا گیا ہے، تو (دونوں میں) مناسبت ظاہر ہے، لیکن اس نوع کی مصلحت کا اعتبار اس صورت کے علاوہ میں نہیں ملتا، لہذا یہ مناسب غریب ہوا[۲]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) البحر المحیط ۵/۲۱۷، شرح البدخشی علی ہامش شرح نہایۃ السول علی منہاج الأصول ۳/۸۱۔

(۲) روضۃ الناظر وجنۃ المناظر فی الأصول ۳/۸۵۱۔

مناسخہ

تعریف:

۱- مناسخہ لغت میں ''نسخ'' سے مفاعلت (کا باب) ہے، اس کا معنی منتقل کرنا، بدلنا اور زائل کرنا ہے، کہا جاتا ہے: ''**نسخت الشمس الظل**'' (سورج نے سایہ کو زائل کر دیا) جب سورج سایہ کو دور کر دے اور خود اس کی جگہ آ جائے، اور ''**نسخت الكتاب نسخاً**'' میں نے اس کتاب کی مجرد صورت دوسری کتاب کی طرف منتقل کر دی، اس کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ پہلی صورت زائل ہو جائے، بلکہ یہ اس کا تقاضا ہے کہ اسی کے مثل صورت دوسری جگہ میں ثبت ہو، اور استنساخ کا معنی کسی شئ کو نقل کرنے کے لئے پیش قدمی کرنے کا حکم دینا اور نقل کرنے کے لائق ہونا ہے، کبھی نسخ کے لئے استنساخ کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے، اسی مفہوم میں اللہ تعالی کا قول ہے: ''**إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**''[۱] (تم جو کچھ بھی کرتے رہتے تھے ہم سب لکھواتے جاتے تھے)، اور کتاب اللہ کا نسخ کسی حکم کو اس کے بعد آنے والے حکم کے ذریعہ ختم کرنا ہے[۲]، اسی مفہوم میں یہ آیت کریمہ ہے: ''**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**''[۳] (ہم جس آیت کو منسوخ کر دیتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں

(۱) سورۂ جاثیہ/۲۹۔

(۲) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، المغرب فی ترتیب المعرب للمطرزی۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۰۶۔

تو (کوئی) اس سے بہتر ہی یا مثل اس کے لے آتے ہیں)۔

اصطلاح میں مناسخہ کی تعریف میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں، ان سب کا مفہوم فی الجملہ یہ ہے کہ تقسیم میراث سے قبل کسی وارث کے مرجانے کی وجہ سے اس کا حصہ اس کے وارثین کی طرف منتقل ہوجانا مناسخہ ہے [۱]۔

مناسخہ کے احوال واحکام:

فی الجملہ فقہاء کی رائے ہے کہ مناسخہ کے لئے تین احوال ہیں، ہر حال کے لئے علاحدہ حکم ہے [۲]، حجاوی اور بہوتی نے کہا: مناسخہ کے تین احوال ہیں:

۲- پہلی حالت: یہ ہے کہ دوسری میت کے ورثاء اس سے اسی طرح میراث پا رہے ہوں جس طرح وہ پہلی میت سے میراث پاتے ہوں، مثلاً ورثاء دونوں میت کے عصبہ ہوں تو ایسی صورت میں متروکہ مال باقی رہ جانے والے وارثین میں تقسیم کیا جائے گا اور پہلے مرنے والے کو نظر انداز کردیا جائے گا، جیسے کہ کوئی میت چار بیٹے اور تین بیٹیاں چھوڑے، پھر ایک بیٹی، پھر ایک بیٹا، پھر دوسری بیٹی، پھر دوسرا بیٹا انتقال کرجائے، اور صرف دو بیٹے اور ایک بیٹی رہ جائے تو اس صورت میں مال پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

۳- دوسری حالت: یہ ہے کہ پہلی میت کے بعد مرنے والے ورثاء آپس میں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں، جیسے کئی بھائی جن میں سے ہر ایک اپنے پیچھے (اولاد) چھوڑ کر مرے تو ان کے مسائل اس عدد کی طرح ہوں گے جس پر ان کے حصے ٹوٹ رہے ہیں، اور باب تصحیح کے اصول کے مطابق تصحیح کی جائے گی۔

اس کی مثال: ایک شخص چار بیٹے چھوڑے، پھر ان میں سے ایک دو بیٹے چھوڑ کر مرے، دوسرا تین بیٹے چھوڑ کر مرے، تیسرا چار بیٹے چھوڑ کر مرے اور چوتھا چھ بیٹے چھوڑ کر مرے تو پہلا مسئلہ چار سے ہوگا، اور پہلے بیٹے کا مسئلہ دو سے ہوگا، اور دوسرے کا تین سے، تیسرے کا چار سے اور چوتھے کا چھ سے ہوگا، گویا ان میں سے ہر ایک کے لئے بیٹوں کی تعداد سے مسئلہ ہوگا۔

تو ورثاء کے مسائل کا حاصل دو، تین، چار اور چھ ہوئے، دو چار میں داخل ہے، اور تین چھ میں داخل ہے، تو دو اور تین کو ساقط کردیا گیا، اب چار اور چھ باقی رہے، اور یہ دونوں باہم توافق کی نسبت رکھتے ہیں، تو چار کے وفق (دو) کو چھ میں ضرب دیا جائے گا تو بارہ ہوجائیں گے، پھر بارہ کو پہلے مسئلے، یعنی چار میں ضرب دیا جائے گا تو اڑتالیس ہوجائیں گے، ہر بیٹے کے ورثاء کو بارہ ملیں گے جو ہر ایک کو بارہ میں ضرب دینے سے حاصل ہوئی، تو اس طرح پہلے بیٹے کے دونوں بیٹوں میں سے ہر ایک کو چھ ملیں گے، دوسرے بیٹے کے ہر بیٹے کو چار ملیں گے، تیسرے بیٹے کے ہر بیٹے کو تین ملیں گے اور چوتھے بیٹے کے ہر بیٹے کو دو حصے ملیں گے، اس لئے کہ ان میں سے ہر صنف کے ورثاء اپنے مورث کے ترکہ کے ساتھ مخصوص ہوں گے۔

۴- تیسری حالت: ان دونوں حالتوں کے علاوہ ہے، بایں طور کہ دوسری میت کے ورثاء اول میت کی طرح ہی وارث نہ ہوتے ہوں، اور میت اول کے مابعد مرنے والے باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہوں، اس کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: دوسری میت کے حصے اس کے مسئلہ پر تقسیم کئے جائیں، تو دونوں مسئلے اس عدد سے صحیح ہوجائیں گے جس سے پہلا مسئلہ صحیح ہوا ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۵۱۱، التعریفات للجرجانی، القوانین الفقہیہ رص ۳۹۴، مغنی المحتاج ۳/۳۶، تحفۃ المحتاج ۶/۴۳۵، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۰۴۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۵/۵۱۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۹۴، تحفۃ المحتاج ۶/۴۳۵، مغنی المحتاج ۳/۳۶، کشاف القناع ۴/۴۴۳۔

جیسے کوئی شخص، ایک بیوی، ایک بیٹی اور ماں شریک کے علاوہ (علاتی) ایک بھائی چھوڑ کر مرے، پھر بیٹی مرجائے اور وہ شوہر ایک بیٹی اور ایک چچا چھوڑے، تو پہلا مسئلہ آٹھ سے ہوگا، بیوی کو ایک ملے گا، بیٹی کو چار اور بھائی کو بقیہ تین، اور بیٹی کا مسئلہ چار سے ہوگا، اس کے شوہر کو ایک ملے گا، اس کی بیٹی کو دو اور اس کے چچا کو ایک، خود بیٹی کو پہلے مسئلہ سے چار مل رہے تھے، اور خود اس کا مسئلہ بھی چار سے ہو رہا ہے، تو یہ اس پر بھی تقسیم ہوجائے گا، اس طرح دونوں مسئلہ آٹھ سے صحیح ہوجائیں گے، بیوی کو ایک ملے گا، بھائی جو دوسرے مسئلہ میں چچا ہے، کو چار ملیں گے، دوسرے مسئلہ (بیٹی) کے شوہر کو ایک ملے گا اور اس کی بیٹی کو دو ملیں گے۔

دوسری قسم: دوسری میت کے سہام اس کے مسئلہ پر تقسیم نہ ہوں، بلکہ اس کے ساتھ توافق کی نسبت ہوجائے تو اس کے مسئلہ کو اس کے وفق کی طرف پھیرا جائے گا اور اس کے مسئلہ کے وفق کو پہلے مسئلہ کے کل میں ضرب دیا جائے گا، جو حاصل نکلے وہی دونوں مسئلوں کا جامع ہوگا، پھر پہلے مسئلہ سے جس کو جو مل رہا ہوگا اسے دوسرے مسئلہ کے وفق میں ضرب دیا جائے گا اور جس کو دوسرے مسئلہ سے جو مل رہا ہوگا اسے دوسری میت کے سہام کے وفق میں ضرب دیا جائے گا۔

اس کی مثال: اوپر والی صورت میں ہی بیوی، بیٹی کی ماں ہو، تو اس میں بیٹی (دوسری میت) کا مسئلہ بارہ سے ہوگا، اس لئے کہ اس میں بیٹی کے لئے نصف، شوہر کے لئے چوتھائی اور ماں کے لئے چھٹا ہوگا، تو دوسری میت کے مسئلہ کو پہلے مسئلہ سے ملنے والے اس کے سہام یعنی چار کے ساتھ ربع (چوتھائی) کے ذریعہ توافق کی نسبت ہے، لہذا بارہ کو اس کی چوتھائی، یعنی تین کی طرف پھیرا جائے گا، پھر اس (تین) کو پہلے مسئلہ یعنی آٹھ میں ضرب دیا جائے گا تو چوبیس ہوجائیں گے، اس عورت کو جو پہلے مسئلہ میں بیوی ہے اور دوسرے مسئلہ میں ماں ہے، پہلے مسئلہ سے ایک سہام ملے گا جسے دوسرے مسئلہ کے وفق یعنی تین میں ضرب دیا جائے گا، اس طرح اس کے لئے تین ہوئے، اور اسی عورت کو دوسرے مسئلہ سے دو حصے ملیں گے جو دوسری میت کے سہام کے وفق میں ضرب دینے کے بعد دو ہی رہے، اس طرح اس عورت کے کل سہام پانچ ہوں گے، بھائی کو پہلے مسئلہ سے تین ملیں گے جو دوسرے مسئلہ کے وفق یعنی تین میں ضرب پا کر نو ہوں گے، اور انہیں کو دوسرے مسئلہ میں چچا ہونے کی حیثیت میں ایک ملے گا جو ایک میں ضرب پا کر بھی ایک ہی رہے گا تو ان کے سہام دس ہوں گے، اور بیٹی کے شوہر کو دوسرے مسئلہ سے تین ملیں گے جو ایک میں ضرب پا کر تین ہی رہیں گے، اور اس بیٹی (دوسری میت) کی بیٹی کو دوسرے مسئلہ سے چھ ملیں گے جو ایک میں ضرب پانے کے بعد بھی چھ رہیں گے، تمام مجموعی (سہام) حصے چوبیس ہوں گے۔

تیسری قسم: دوسری میت کے سہام اس کے مسئلہ پر نہ تقسیم ہوں اور نہ اس سے توافق کی نسبت رکھتے ہوں تو دوسرے مسئلہ کو پہلے مسئلہ کے کل میں ضرب دیا جائے گا، اور جو حاصل ہو اسی سے تقسیم ہوگا، پھر جس کو پہلے مسئلہ سے جو کچھ ملے گا اسے دوسرے مسئلہ میں ضرب دیا جائے گا، اور جس کو دوسرے مسئلہ سے جو کچھ ملے گا اس کو دوسری میت کے سہام میں ضرب دیا جائے گا۔

جیسے وہ بیٹی (جس کا باپ خود اس کو، ایک بیوی اور ایک بھائی کو چھوڑ کر مرا ہو) دو بیٹیاں، شوہر اور ماں کو چھوڑ کر مرے، تو اس میں پہلا مسئلہ آٹھ سے ہوگا اور اس میں سے بیٹی کو چار حصے ملیں گے، اس بیٹی کے مسئلہ میں تیرہ تک عول ہوگا، (اس کی) دو بیٹیوں کو آٹھ سہام، شوہر کو تین سہام اور ماں کو دو سہام ملیں گے، تو (میت کے سہام) چار ان حصوں پر نہ تو تقسیم ہوتے ہیں اور نہ ان سے توافق کی نسبت رکھتے ہیں، لہذا انہیں (یعنی تیرہ کو) پہلے مسئلہ (یعنی آٹھ) میں ضرب

دیا جائے گا، تو حاصل ایک سو چار ہوں گے، اب اس عورت کو جو دوسرے مسئلہ میں ماں ہےاور پہلے میں بیوی ہے پہلے مسئلہ سے ایک سہام ملے گا جسے دوسرے مسئلہ میں ضرب دیاجائے گاتو تیرہ ہوں گے، اوراسی عورت کو دوسرے مسئلہ سے دوسہام ملیں گے جنہیں پہلے مسئلہ سے میت (بیٹی) کو ملنے والے سہام یعنی چار میں ضرب دیا جائے گا تو آٹھ ہوں گے،اس طرح اس عورت کے کل سہام اکیس ہوں گے، اور پہلی میت کے بھائی کو پہلے مسئلہ سے تین سہام ملے جو دوسرے مسئلہ میں ضرب پاکر انتالیس ہوں گے، اور اس بھائی کو دوسرے مسئلہ سے کوئی سہام نہیں ملے گا، کیونکہ ذوی الفروض میں ہی سارا مال ختم ہوجائے گا، اور شوہر کو دوسرے مسئلہ سے تین سہام ملیں گے جو میت کے سہام یعنی چار میں ضرب پاکر بارہ ہوجائیں گے، اور اس میت کی دونوں بیٹیوں کو دوسرے مسئلے سے آٹھ ملیں گے جو چار میں ضرب پاکر بتیس ہوجائیں گے، اس طرح مجموعی سہام ایک سو چار ہوں گے۔

۵- پھر اگر تقسیم سے قبل کوئی تیسرا شخص مرجائے تو پہلے دونوں مسئلوں سے صحیح ہوکر ملنے والے اس کے سہام جمع کئے جائیں گے، اوران میں وہی عمل کیا جائے گا جو عمل دوسرے مسئلہ کے لئے پہلے مسئلہ کے ساتھ کیا گیا تھا، یعنی اس میت کے سہام اوراس کے مسئلہ کو دیکھا جائے گا، اگر یہ سہام مسئلہ پر تقسیم ہوجائیں تو ضرب دینے کی ضرورت نہیں ہوگی، ورنہ یا تو ان دونوں میں توافق کی نسبت ہوگی یا تباین کی، اگر توافق کی نسبت ہوتو تیسرے مسئلہ کو اس کے وفق کی طرف پھیر دیاجائے گا، اور پھر اسے جامع عدد میں ضرب دیا جائے گا، اور اگر دونوں میں تباین کی نسبت ہوتو تیسرے مسئلہ کو عدد جامع میں ضرب دیا جائے گا، پھر جس شخص کو اس عدد جامع سے جو سہام ملے گا اسے توافق کے وقت تیسرے مسئلہ کے وفق میں یا تباین کی صورت میں تیسرے مسئلہ کے کل میں ضرب دیا جائے گا، اور جس شخص کو تیسرے مسئلہ سے جو کچھ ملے گا وہ اسے اس کے مورث کو اس عدد جامع سے ملنے والے سہام کے وفق میں توافق کی صورت میں، یا کل سہام میں تباین کی صورت میں ضرب دیا جائے گا۔

اس کی مثال: ایک شخص بیوی، ماں اور تین علاحدہ علاحدہ بہنیں چھوڑ کر مرے۔

اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا اور پندرہ تک عول ہوگا، پھر ماں باپ شریک (حقیقی) بہن اپنے شوہر، ماں، ایک باپ شریک بہن اور ایک ماں شریک بہن چھوڑ کر مرجائے تو اس (میت بہن) کا اصل مسئلہ چھ سے ہوگا جو آٹھ تک عول ہوگا، اور پہلے مسئلہ سے اس میت بہن کو چھ سہام ملیں گے، تو ان دونوں (آٹھ اور چھ) میں توافق بالنصف ہے، لہذا دوسرے مسئلہ کے نصف یعنی چار کو پہلے مسئلہ (یعنی پندرہ) میں ضرب دیا جائے گا، تو ساٹھ ہوجائیں گے، پھر اسے سابقہ طریقے پر تقسیم کیا جائے گا، بیوی کو پہلے مسئلہ سے تین ملیں گے جو چار میں ضرب پاکر بارہ ہوجائیں گے، اور ماں کو پہلے مسئلہ سے دو ملیں گے جو چار میں ضرب پاکر آٹھ ہوں گے، اور دوسرے مسئلہ سے ایک ملے گا جو تین میں ضرب پاکر تین ہوں گے، اس طرح اس کے کل حصے گیارہ ہوں گے، پہلے میت کی باپ شریک بہن کو دو ملیں گے جو چار میں ضرب پاکر آٹھ ہوں گے، اور اسی کو دوسرے مسئلہ سے تین ملیں گے جو تین میں ضرب پاکر نو ہوں گے، اس طرح اس کے کل سہام سترہ ہوں گے، اور ماں شریک بہن کو پہلے مسئلہ سے دو ملیں گے جو چار میں ضرب پاکر آٹھ ہوں گے، اور دوسرے مسئلہ سے ایک ملے گا جو تین میں ضرب پاکر تین ہوں گے تو اس کے کل سہام گیارہ ہوں گے، اور دوسری میت کے شوہر کو دوسرے مسئلہ سے تین ملیں گے جو تین میں ضرب پاکر نو ہوں گے۔

پھر ماں کا انتقال ہو، اور وہ شوہر، ایک بہن اور ایک بیٹی چھوڑے جو ماں شریک بہن تھی، تو اس میت ماں کا مسئلہ چار سے ہوگا، اور اسے عدد جامع سے گیارہ سہام ملے ہیں، اس کو ملنے والے سہام نہ تو اس کے مسئلہ پر تقسیم ہوتے ہیں، نہ توافق کی نسبت رکھتے ہیں، لہٰذا اس میت کے مسئلہ (یعنی چار) کو عدد جامع یعنی ساٹھ میں ضرب دیا جائے گا، تو دوسو چالیس ہوجائیں گے، اب اس عدد سے تینوں مسئلے درست ہوں گے، بیوی کو عدد جامع سے بارہ ملے تھے جو چار میں ضرب پاکر اڑتالیس ہوجائیں گے، باپ شریک بہن کو سترہ ملے تھے جو چار میں ضرب پاکر اڑسٹھ ہوجائیں گے، اور ماں شریک بہن کو عدد جامع سے گیارہ ملے تھے جو چار میں ضرب پاکر چوالیس ہوجائیں گے، اور اسی ماں شریک بہن کو تیسرے مسئلہ سے دوملیں گے جو گیارہ (یعنی تیسری میت کے سہام) میں ضرب پاکر بائیس ہوجائیں گے، اس طرح اس ماں شریک بہن کے سہام چھیاسٹھ ہوجائیں گے، اور دوسری میت کے شوہر کو عدد جامع سے نو ملے تھے جو چار میں ضرب پاکر چھتیس ہوجائیں گے، اور تیسری میت کے شوہر کو تیسرے مسئلہ سے ایک ملے گا جو گیارہ میں ضرب پاکر گیارہ ہوجائیں گے، اور تیسری میت کی بہن کو بھی اسی طرح ملے گا۔

٦-اسی طرح چوتھی میت میں کیا جائے گا، یعنی اس کا مسئلہ نکالا جائے گا، پھر اس مسئلہ اور پہلے کے تینوں مسائل کے جامع عدد سے اس میت کو ملنے والے سہام کے درمیان تقابل کیا جائے گا، یا تو وہ اس عدد پر منقسم ہوگا یا دونوں میں توافق یا تباین کی نسبت ہوگی، اور پھر سابقہ طریقہ پر عمل کیا جائے گا۔

٧-اور اسی طرح اس کے بعد وفات پانے والے پانچویں شخص یا اس کے آگے کی میت کے بارے میں کیا جائے گا، یعنی پانچویں میت کا مسئلہ نکالا جائے گا، اور اس مسئلے اور پہلے کے چاروں مسائل کے جامع عدد سے ملنے والے اس کے سہام کے درمیان تقابل کیا جائے گا، پھر اسی طرح چھٹی میت کا مسئلہ نکالا جائے گا، اور اس مسئلے اور ماقبل کے مسائل کے جامع عدد سے اس کو ملنے والے سہام کے درمیان تقابل کیا جائے گا، اور اسی طرح آگے بھی کیا جاتا رہے گا، پس جامع عدد پہلے مسئلے کی طرح ہوگا، اور میت کا مسئلہ دوسرے مسئلہ کی طرح ہوگا، پھر سابقہ تفصیل کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

اس کو جانچنے کے لئے تمام وارثین کے حصوں کو جمع کیا جائے گا، اگر ان سب کا مجموعہ جامع عدد کے برابر ہوجائے تو مسئلہ صحیح ہوگا، ورنہ دوبارہ کیا جائے گا[1]۔

مسئلہ مامونیہ:

٨-اگر کہا جائے کہ ایک میت ماں باپ اور دو بیٹیوں کو چھوڑے، پھر ترکہ کی تقسیم سے پہلے ایک بیٹی اوپر مذکور افراد ہی کو چھوڑ کر یا شوہر کو بھی چھوڑ کر مرجائے تو اس میں اس وضاحت کی ضرورت ہوگی کہ پہلی میت مرد ہے یا عورت، پس اگر پہلی میت مرد ہو تو پہلے مسئلے میں جو باپ ہے وہ دوسرے مسئلہ میں وارث قرار پانے والا دادا ہے، اس لئے کہ وہ باپ کا باپ ہے۔

اب دونوں مسئلے چوّن سے درست ہوں گے، اس صورت میں جبکہ بیٹی پہلے مسئلہ میں مذکور افراد ہی کو چھوڑ کر مرے، اس لئے کہ پہلا مسئلہ چھ سے ہوگا، ماں، باپ میں سے ہر ایک کو ایک ایک سہام ملے گا، اور دونوں بیٹیوں میں سے ہر ایک کو دو دو سہام ملیں گے، اور دوسرا مسئلہ اٹھارہ سے ہوگا، دادی کو چھٹا حصہ یعنی تین ملیں گے، دادا کو دس اور بہن کو پانچ حصے ملیں گے، جبکہ میت کے سہام دو ہیں جو اٹھارہ پر

(١) کشاف القناع ٤/ ٤٤٣ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ٤/ ٥٩٩۔

منقسم نہیں ہوتے، لیکن ان دونوں میں نصف کے ذریعہ توافق کی نسبت ہے، لہذا اس کو نصف یعنی نو کی طرف پھیرا جائے گا، پھر اسے چھ (پہلے مسئلے کے کل) میں ضرب دیا جائے گا تو چوّن ہوجائیں گے۔

پہلے مسئلہ سے ماں کو ایک ملا ہے جسے نو میں ضرب دیا جائے گا تو نو ہوں گے، اور دوسرے مسئلے سے ماں کو تین ملے ہیں جو ایک میں ضرب پا کر بھی تین رہیں گے، اس طرح ماں کے حصے کل بارہ ہوں گے۔

اور باپ کو پہلے مسئلے سے ایک ملے گا جو نو میں ضرب پا کر نو ہوں گے، اور دوسرے مسئلہ سے دس ملیں گے جو ایک میں ضرب پا کر بھی دس ہوں گے، اس طرح ان کے کل حصے انیس ہوں گے۔

بیٹی کو پہلے مسئلہ سے دو سہام ملیں گے جو نو میں ضرب پا کر اٹھارہ ہوں گے، اور دوسرے مسئلے سے پانچ ملیں گے جو ایک میں ضرب پا کر بھی پانچ رہیں گے، تو بیٹی کے کل سہام تیئیس ہوں گے، اور اس طرح تمام لوگوں کے سہاموں کا مجموعہ چوّن ہوگا۔

اور اگر پہلی میت عورت ہو تو پہلے مسئلہ میں جو باپ ہے وہ دوسرے مسئلہ میں ماں کا باپ (نانا) ہوگا اور وارث نہیں ہوگا، اور بہن یا تو حقیقی ہوگی یا ماں شریک۔

اگر بہن حقیقی ہو تو دونوں مسئلے بارہ سے صحیح ہوں گے، اس لئے کہ پہلا مسئلہ چھ سے ہوگا جیسا کہ معلوم ہوا، اور دوسرا مسئلہ رد کی وجہ سے چار سے ہوگا، دادی کو ایک ملے گا، اور حقیقی بہن کو تین ملیں گے، جبکہ میت بیٹی کے سہام دو ہیں جو چار پر منقسم نہیں ہوتے، لیکن ان دونوں میں نصف کے ذریعہ توافق کی نسبت ہے، لہذا چار کو (اس کے نصف) دو کی طرف پھیر دیا جائے گا، پھر اسے چھ میں ضرب دیا جائے گا تو بارہ ہوں گے، پھر اس عدد سے تقسیم کی جائے گی، باپ کو پہلے مسئلے سے ایک ملے گا جو دو میں ضرب پا کر دو ہوجائیں گے، اور دوسرے مسئلہ سے اسے کچھ نہیں ملے گا، بیٹی کو پہلے مسئلہ میں دو ملیں گے جو دو میں ضرب پا کر چار ہوجائیں گے، اور دوسرے مسئلے سے تین ملیں گے جو ایک میں ضرب پا کر بھی تین رہیں گے، ماں کو پہلے مسئلہ سے ایک ملے گا جو دو میں ضرب پا کر دو ہوجائیں گے، اور دوسرے مسئلہ سے ایک ملے گا جو ایک میں ضرب پا کر ایک ہی رہے گا، اس طرح ماں کے سہام تین ہوں گے، اور تمام سہاموں کا مجموعہ بارہ ہوگا۔

اگر بہن ماں شریک ہو تو رد کا مسئلہ دو سے ہوگا، میت بیٹی کے سہام پہلے مسئلہ سے دو ہیں تو دونوں مسئلے چھ سے درست ہوجائیں گے، باپ کو ایک، بیٹی کو تین اور دادی کو دو ملیں گے۔

پس یہ مسئلہ (جس میں یہ دریافت کیا گیا ہے کہ میت ماں باپ اور دو بیٹیوں کو چھوڑے اور ترکہ کی تقسیم سے پہلے ایک بیٹی مرجائے) ''مسئلہ مامونیہ'' کہلایا، اس لئے کہ مامون الرشید نے یحیی بن اکثم کو جب منصب قضا سپرد کرنا چاہا تو ان سے یہی مسئلہ دریافت کیا، تو یحیی بن اکثم نے مامون الرشید سے پوچھا کہ پہلی میت مرد ہے یا عورت؟ اس سوال سے مامون نے جان لیا کہ یحیی بن اکثم نے مسئلہ کو سمجھ لیا ہے، تو اس نے ان سے کہا: جب آپ نے تفصیل جان لی تو جواب بھی جان لیا اور پھر مامون الرشید نے انہیں منصب قضا سپرد کردیا[۱]۔

مناسک

دیکھئے: ''حج''، ''عمرۃ''۔

(۱) سابقہ مراجع۔

مناشدہ

تعریف:

۱-مناشدہ لغت میں نشد سے ماخوذ ہے، مناشدہ کا معنی ہے: بلند آواز سے پکارنا۔

کہا جاتا ہے: نشدت الضالة، رفعت نشيدي (میں نے اس کی تلاش میں اپنی آواز بلند کی)، ایسے شخص کو ناشد کہتے ہیں، اور کہا جاتا ہے: أنشدتها، یعنی میں نے اس کے اوصاف بیان کرنے میں اپنی آواز بلند کی، اس سے اسم فاعل منشد ہے [۱]، اسی طرح کہا جاتا ہے: نشد بالشعر ينشده، اس نے بلند آواز سے شعر پڑھا، اور زیادتی کرنے والے شخص کو زیادتی سے گریز اور تقوی اختیار کرنے کی دعوت دینے کے لئے کہا جاتا ہے: ناشدتک الله۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

مناشدۃ سے متعلق احکام:

گری پڑی چیز کا اعلان کرنا:

۲-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ گری پڑی شئ (لقطہ) کے اٹھانے والے پر اس کا اعلان کرنا واجب ہے، خواہ اس کی نیت خود مالک بننے کی ہو یا اس کے اصل مالک کے لئے محفوظ رکھنے کی ہو۔

(۱) لسان العرب، الحاوی الکبیر ۹/ ۴۲۷-۴۲۸۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۴۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۴، الخرشی ۸/ ۱۰۵۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''لقطہ'' (فقرہ/ ۷) اور اصطلاح ''تعریف'' (فقرہ/ ۷) میں ہے۔

جانور کے علاوہ کسی گری پڑی چیز کا اعلان کرنا:

۳-جانور کے علاوہ دوسری گری پڑی چیز کے بارے میں اعلان کرنے کے تعلق سے دو حالات ہیں:

اول: وہ چیز کسی مملوکہ زمین میں پائی جائے تو ایسی چیز کو نہیں اٹھایا جائے گا۔

دوم: وہ چیز غیر مملوکہ زمین جیسے مسجد، راستہ یا غیر آباد زمین میں پائی جائے، تو یہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو ایسا مکہ میں پیش آئے گا یا مکہ کے علاوہ میں، اگر مکہ کے علاوہ دوسرے کسی بھی شہر میں پیش آئے تو اس میں دو صورتیں ہوں گی: یا تو وہ گری پڑی ہوئی چیز ظاہر ہوگی یا مدفون [۱]۔

اگر وہ چیز ظاہر ہو اور باقی رہنے والی نہ ہو، مثلاً ایسا تازہ کھانا جو باقی رکھنے سے خراب ہو جائے، جیسے ہریسہ (گوشت اور کوٹے ہوئے گیہوں سے بنا ہوا کھانا) پھر اور وہ سبزیاں جو کئی دنوں تک باقی نہیں رہتیں، تو مزنی نے شافعی سے لقطہ کے باب میں نقل کیا ہے کہ انہوں نے ایک جگہ کہا: اٹھانے والا اس کو کھالے گا، اور دوسری جگہ انہوں نے فرمایا: میں اچھا سمجھتا ہوں کہ وہ اسے بیچ دے، اسی وجہ سے امام شافعی کے اصحاب میں بھی اختلاف رائے ہوا، چنانچہ ابو اسحاق مروزی، ابوعلی ابن ابو ہریرہ اور ایک جماعت دونوں اقوال پر تخریج کرتی تھی۔

اول یہ کہ اس کا حکم اس بکری کی طرح ہے جس کو باقی رکھنا دشوار ہو جائے، تو اٹھانے والے کے لئے بغیر اعلان کئے اس کا کھانا مباح ہوگا۔

(۱) الحاوالکبیر ۹/ ۴۲۶۔

دوم یہ کہ اس کے اٹھانے والے کو کھانے کی اجازت نہیں ہے، برخلاف اس بکری کے جس کا اعلان کرنا واجب نہیں ہے اور اس کا کھانا اس کے لئے مباح ہے، کھانا اگر چہ تر وتازہ ہو اس کا اعلان کرنا واجب ہے، لہذا اس کا کھانا مباح نہیں ہوگا۔

اگر ہم اس کے کھانے کو جائز کہیں اور وہ اس کو کھالے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور ایک سال تک کھانے کا اعلان کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اگر ہم یہ کہیں کہ اس کا کھانا جائز نہیں ہے تو اس پر واجب ہوگا کہ وہ حاکم کے پاس آئے، تاکہ وہ اس کو فروخت کرنے کی اجازت دے، حاکم کے پاس آنے کی قدرت کے باوجود اس کی اجازت کے بغیر بذات خود اسے بیچ لینا درست نہیں ہوگا، اگر حاکم سے اجازت لینا اس کے لئے دشوار ہو تو اس کو بیچ دینا جائز ہوگا، اگر وہ اسے حاکم کی اجازت سے فروخت کرے گا تو قیمت اس کے پاس امانت ہوگی، اور ایک برس تک کھانے کا اعلان کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اگر کھانا ایسا تر وتازہ ہو کہ جس کو کسی عمل کے ذریعہ باقی رکھنا ممکن ہو، جیسے تازہ کھجور سکھادی جائے، اور انگور منقی بنادیا جائے تو ایسے طعام کو باقی رکھنے اور اس کے اعلان کے واجب ہونے میں اس کا حکم غیر طعام کے حکم کی طرح ہوگا [1]۔

حنفیہ نے کہا: اگر لقطہ باقی نہ رہنے والا سامان ہو تو اس کا اعلان کرے گا تا آنکہ اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہوجائے، تو اس کو صدقہ کردے گا، اس کا اعلان اس مقام پر کرنا چاہئے جہاں وہ سامان ملا ہو [2]۔

اگر سامان باقی رہنے والا ہو، جیسے دراہم، دنانیر، ملبوسات، زیورات اور کپڑے، تو یہی وہ لقطہ ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أعرف عفاصها ووكاء ها ثم عرفها سنة**" [1] (اس کے ڈاٹ اور اس کے ڈھکن کو پہچان لو پھر ایک سال تک اس کا اعلان کرو)، پس اس پر واجب ہوگا کہ وہ اس کے اعلان کی شرائط پوری کرے، پھر سال بھر کے بعد اگر اس کا اصل مالک نہ آئے تو وہ اگر چاہے تو اس کو اپنی ملکیت میں کرلے۔

اور اگر مال، مدفون ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں: وہ دور جاہلیت کا ہوگا یا دور اسلام کا۔

اگر وہ دور اسلام کا ہو تو وہ لقطہ ہوگا اور اس پر لقطہ کے احکام جاری ہوں گے، لہذا اس کا اعلان کیا جائے گا۔

اور اگر دور جاہلیت کا ہو تو وہ رکاز ہے اور اس میں خمس واجب ہوگا۔

اعلان کرنے کی مدت:

۴ - جمہور فقہاء کے نزدیک اعلان کرنے کی مدت ایک سال ہے، اور یہی حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت ہے۔

حنفیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا اعلان اس وقت تک کرے گا کہ یہ گمان ہوجائے کہ اس کا مالک اسے لینے نہیں آئے گا، اعلان کرنے کی کوئی مقررہ مدت نہیں ہوگی [2]۔

تفصیل اصطلاح "لقطہ" (فقرہ ۸) میں ہے۔

یہ احکام حرم کے علاوہ دوسرے مقامات کے لقطہ کے بارے میں ہیں، حرم کے لقطہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حرم کا لقطہ احکام میں دیگر مقامات

---

(۱) الحاوی الکبیر ۹/ ۴۵۶-۴۵۷، المحلی شرح المنہاج ۳/ ۱۱۹، تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۲۸۔

(۲) البنایہ فی شرح الہدایہ ۶/ ۲۳، رد المحتار ۳/ ۳۲۰۔

(۱) حدیث: "اعرف عفاصها ووكاء ها......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۷۸) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۷) نے حضرت زید بن خالد الجہنی سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الحاوی الکبیر ۹/ ۴۳۸، کشاف القناع ۴/ ۲۱۶، المحلی شرح المنہاج ۳/ ۱۲۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۰۔

کے لقطہ کی طرح ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا: مکہ کا لقطہ پانے والا اس کا مالک نہیں ہوگا، وہ ہمیشہ ہمیش اس کا اعلان کرتا رہے گا (۱)۔

تفصیل اصطلاح ''لقطہ'' فقرہ/۱۴ میں ہے۔

اعلان کرنے کے مقامات:

۵-اعلان کرنے کے مقامات یہ ہیں: جس شہر میں لقطہ پایا جائے اس میں لوگوں کے اکٹھا ہونے کی جگہیں اور ان کی مجالس، کوچ کرنے کے مقامات اور سفر میں ٹھہرنے کے مقامات اور بازار۔

وہ علاقے جو لوگوں سے خالی ہوں وہاں اعلان کرنا اس کی تشہیر نہیں کہلائے گا۔

مسجدوں کے دروازوں پر لوگوں کے نکلتے وقت اس کا اعلان کرے گا، یا لقطہ اٹھانے کے مقام سے قریب ترین شہر میں، اور اگر قافلہ گذر جائے تو ان کے پیچھے جا کر ان کے درمیان اعلان کرے گا (۲)۔

مساجد میں لقطہ کا اعلان کرنا:

۶-مساجد میں لقطہ کا اعلان کرنا فقہاء کے اختلاف کے مطابق حرام یا مکروہ ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: ''**من سمع رجلا ینشد ضالة في المسجد فلیقل: لا ردها الله علیک**'' (۳) (جو شخص کسی کو مسجد میں گمشدہ چیز کا اعلان کرتے سنے تو کہہ دے اللہ تمہیں وہ سامان نہ لوٹائے)۔

شافعیہ نے کہا: اعلان کی صورت اپنائے بغیر مسجد میں موجود لوگوں سے پوچھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

شافعیہ نے مساجد میں لقطہ کے اعلان کی ممانعت سے مسجد حرام کو مستثنیٰ کیا ہے، وہ کہتے ہیں: مسجد حرام میں لقطہ کا اعلان کرنا مکروہ نہیں ہے، اس میں حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس گھر کو لوگوں کے لئے ایسا ٹھکانا بنایا ہے جہاں وہ لوٹ کر آتے ہیں، تو ہوسکتا ہے کہ زمانہ دراز کے بعد بھی سامان کا مالک لوٹ کر آجائے (۱)۔

گمشدہ جانور کا اعلان کرنا:

۷-گمشدہ جانور اگر صحرا میں پایا جائے اور وہ ایسا ہو کہ خود سے پانی اور چراگاہ تک جاتا ہو اور چھوٹے درندوں سے اپنا دفاع اپنی طاقت سے کرلیتا ہو، جیسے اونٹ، گائے، گھوڑا، خچر، گدھا، تو ان کو پکڑنا جائز نہیں ہے، نہ اعلان کی نیت سے اور نہ مالک ہونے کی نیت سے، اس لئے کہ گمشدہ اونٹ کے بارے میں فرمان نبوی ﷺ ہے: ''**ما لک ولها؟! معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأکل الشجر حتی یلقاها ربها**'' (۲) (تمہیں اس سے کیا مطلب؟ اس کے ساتھ اپنا پانی اور اپنا جوتا ہے، وہ چشمہ پر آئے گا، درخت سے کھائے گا، یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پالے گا)۔

اگر وہ جانور، چھوٹے درندوں سے اپنا دفاع نہ کرسکتا ہو اور پانی اور چراگاہ تک پہنچنے سے عاجز ہو، جیسے بکری اور مرغی، تو اس کو پانے والا اس کو پکڑ سکتا ہے اور بغیر اعلان کئے اس کو کھا سکتا ہے، اور اگر اس کا مالک آجائے تو اس پر اس کا تاوان ہوگا، یہ رائے جمہور فقہاء کی ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر اس کو اٹھا کر یا ہانک کر آبادی میں لے جانا

---

(۱) الحاوی الکبیر ۹/۴۲۷، المحلی شرح المنہاج ۳/۱۲۱۔

(۲) الحاوی الکبیر ۹/۴۴۰، المحلی شرح المنہاج ۳/۱۲۰، ابن عابدین ۳/۳۲۰۔

(۳) حدیث: ''من سمع رجلاً ینشد ضالةً......'' کی روایت مسلم (۱/۳۹۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) المحلی وحاشیہ قلیوبی ۳/۱۲۰-۱۲۱-۱۲۳۔

(۲) حدیث: ''مالک ولها؟معها سقاؤها وحذاؤها......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/۴۶) اور مسلم (۳/۱۳۴۷-۱۳۴۸) نے حضرت زید بن خالد الجہنیؓ سے کی ہے۔

ممکن نہ ہو تو جنگل میں اس کو کھالینا اس کے لئے جائز ہوگا، مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ صحرا میں اس کو کھانا اس کے لئے جائز ہے،، اگرچہ آبادی تک اس کو ہانک کر لانا آسان ہو، اور اگر وہ اس جانور کو زندہ آبادی تک لے آئے تو اس کی تشہیر کرنا اس پر واجب ہوگا[1]۔

تفصیل اصطلاح ''ضالۃ'' (فقرہ/ ۳-۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

بآواز بلند شعر پڑھنا:

۸- بلند آواز سے شعر پڑھنا جائز ہے، بشرطیکہ مسجد میں نہ ہو، اور ہجو، مدح سرائی میں غلو، خالص جھوٹ اور حرام غزل سے خالی ہو۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''شعر'' (فقرہ/ ۷) میں ہے۔

ظالم کو خدا کا واسطہ دینا:

۹- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی ڈاکو مسافر کو پکڑ لے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ قتال سے پہلے اگر ممکن ہو تو اس کو اللہ کا واسطہ دے۔

یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ اسے اللہ سے ڈرنے اور ظلم سے باز رہنے کی دعوت دے۔

اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ وہ کہے: میں تمہیں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں کہ میرا راستہ چھوڑ دو، یا کہے: اللہ سے ڈرو اور ظلم و زیادتی سے باز رہو، اور اسی طرح کے وعظ و تذکیر کے الفاظ کہے۔

سحنون نے کہا: پکڑا جانے والا شخص نہ تو اسے اللہ کا واسطہ دے گا اور نہ تقوی کی دعوت دے گا، اس لئے کہ تقوی کی دعوت اور تذکیر سے وہ مزید برانگیختہ اور جری ہو جائے گا[1]۔

(۱) الحاوی الکبیر ۹/ ۴۲۹-۴۳۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۲، الدسوقی ۴/ ۱۲۲۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۴، الخرشی ۸/ ۱۰۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۴۔

مناصرۃ

دیکھئے: ''عاقلۃ''۔

مناضلۃ

دیکھئے: ''سباق''۔

مناظرۃ

تعریف:

۱-مناظرہ کا لغوی معنی: کہا جاتا ہے: ناظر فلانا، یہ اس کا نظیر ہے، اور ناظر فلانا، اس نے اس سے مباحثہ کیا، اور مجادلہ میں مقابلہ کیا، "ناظر الشیٔ بالشیٔ"، اس کو اس کی نظیر بنایا، پس مناظرہ نظیر، یا بابصیرت نظر سے ماخوذ ہے(۱)۔

مناظرہ کا اصطلاحی معنی: آمدی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ مناظرہ دو اشخاص کے درمیان اس طرح بات چیت جاری کرنا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے قول کو درست اور دوسرے کے قول کو غلط ثابت کر کے حق کا اظہار کرنا چاہے(۲)، جرجانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اظہار حقیقت کے لئے دو جانب سے بصیرت افروز نظر مناظرہ ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مجادلہ:

۲-لغت میں مجادلہ کا معنی مناظرہ اور مخاصمہ ہے، کہا جاتا ہے: جدل الرجل جدلا، باب سمع سے، جب مقابلہ سخت ہو جائے، اسم صفت جَدِلٌ ہے، اور جادل جدالا و مجادلة اس وقت بولتے ہیں جب مقابلہ اس طرح ہو کہ وہ حق کے ظہور اور صحیح کی وضاحت کو روک دے(۱)۔

اصطلاح میں مجادلہ کے بارے میں آمدی نے کہا کہ یہ مقابل کو خاموش کرنے کے لئے مقابلہ کرنا ہے(۲)۔

ان دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ مجادلہ میں دونوں میں سے ہر ایک شخص اپنی بات کو محفوظ اور دوسرے کی بات کو ختم کرنا چاہتا ہے خواہ وہ حق ہو یا باطل۔

جبکہ مناظرہ میں ہر دو فریق کا مقصود اظہار حق ہوتا ہے(۳)۔

ب-مناقشہ:

۳-لغت میں مناقشہ کا معنی: کہا جاتا ہے: "نقش الشیٔ نقشا"، اس چیز کو ڈھونڈا اور اس کو نکالا، اور کہا جاتا ہے: "نقش الشوکة بالمنقاش" (کانٹے کو موچنا سے نکالا)، اور "نقش الحق من فلان" (حق کو فلاں سے نکالا)، اور "ناقشه مناقشة ونقاشاً" (تفصیل سے اس کا حساب لیا)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۴)۔

مناقشہ اور مناظرہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں میں حق کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔

ج-مکابرہ:

۴-مکابرہ کا معنی لغت میں مغالبہ ہے، کہا جاتا ہے: "کابرته

(۱) المعجم الوسیط، لسان العرب۔
(۲) شرح الولدیہ فی آداب البحث والمناظرہ ص ۷۔
(۳) التعریفات طبع دار الکتاب العربی، نیز دیکھئے: الکلیات للکفوی ۴/ ۳۶۲ طبع دمشق۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) شرح الآمدی علی الولدیہ فی آداب البحث المناظرہ ص ۷، نیز دیکھئے: الکلیات ۴/ ۲۶۳، المفردات للراغب الأصفہانی طبع الحلبی، تاج العروس۔
(۳) شرح الآمدی علی الولدیہ فی آداب المناظرہ ص ۷۔
(۴) المعجم الوسیط، تاج العروس، المصباح المنیر، نیز دیکھئے: الکلیات ۴/ ۲۰۶۔

مکابرة" میں نے اس پر غالب آنے اور اس سے مقابلہ کرنے کی کوشش کی[1]۔

اصطلاح میں مکابرہ: علمی مسائل میں باہمی نزاع ہے جس میں متکلم کو معلوم ہو کہ اس کی بات غلط اور مقابل کی بات صحیح ہے[2]۔

مناظرہ اور مکابرہ کے درمیان نتیجہ اور مقصد کے اعتبار سے تضاد کا تعلق ہے۔

د-معاندہ:

۵-معاندہ لغت میں باب ضرب سے ہے، کہا جاتا ہے: **عاند فلان عنادا**، جب مخالفت اور نافرمانی پر آمادہ ہوجائے، اور **عانده معاندة**، (اس نے اس کی مخالفت کی)، ازہری نے کہا: معاند اختلاف کے ساتھ معارضہ کرنے والا ہے، نہ کہ اتفاق کے ساتھ[3]۔

معاندہ اصطلاح میں: علمی مسائل میں باہمی نزاع ہے جس میں خود اپنے کلام اور اپنے مقابل کے کلام کے بارے میں عمل نہ ہو[4]۔

مناظرہ اور معاندہ کے درمیان تباین کا تعلق ہے۔

ھ-محاورہ:

۶-محاورہ کا معنی لغت میں: کہا جاتا ہے: "**حاوره محاورة و حوارا**"، اس نے اس سے سوال جواب کیا، اور "**حاوره**"، اس نے مجادلہ کیا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ"[5]

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) الکلیات ۴/ ۲۶۳۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) الکلیات ۴/ ۲۶۳۔
(۵) سورۂ کہف/ ۳۷۔

((اس پر) اس کا وہ ساتھی بولا اس سے گفتگو کرتے ہوئے)، اور کہا جاتا ہے: "**تحاوروا**"، باہم کلام کا تبادلہ اور مجادلہ کیا[1]، اور ارشاد باری تعالی ہے: "وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا"[2] (اور اللہ تم دونوں کی گفتگو سن رہا تھا)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

محاورہ اور مناظرہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے مقابل کی بات میں اس کی طرف رجوع کرتا ہے۔

مناظرہ کا مشروع ہونا:

۷-مناظرہ کا جواز قرآن وسنت سے ثابت ہے۔

قرآن کریم میں اس مناظرہ کا ذکر ہے جو حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ربوبیت کا دعوی کرنے والے نمرود کے درمیان پیش آیا تھا، آیت کریمہ ہے: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ"[3] (کیا تو نے اس شخص کے حال پر نظر نہیں کی جس نے ابراہیمؑ سے اس کے رب کے بارے میں مباحثہ کیا تھا، اس سبب سے کہ اللہ نے اسے بادشاہت دے رکھی تھی جب کہ ابراہیمؑ نے اس سے کہا کہ میرا رب تو وہ ہے جو زندگی بخشتا ہے اور موت دیتا ہے، وہ بولا کہ زندگی اور موت تو میں دیتا ہوں، ابراہیم نے کہا: اچھا اللہ تو آفتاب کو مشرق سے نکالتا ہے تو اسے مغرب سے نکال دکھا، اس پر وہ جو کافر تھا دنگ رہ گیا اور اللہ ظالم لوگوں کو راہ

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس۔
(۲) سورۂ مجادلہ/ ۱۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۵۸۔

ہدایت نہیں دکھاتا)۔

اورحضرت موسیٰ علیہ السلام کا مناظرہ فرعون کے ساتھ پیش آیا تھا، آیت کریمہ ہے:"قَالَ فِرۡعَوۡنُ وَمَا رَبُّ الۡعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا اِن كُنتُم مُّوقِنِينَ قَالَ لِمَنۡ حَوۡلَهُ أَلَا تَسۡتَمِعُونَ قَالَ رَبُّكُمۡ وَرَبُّ آبَآئِكُمُ الۡأَوَّلِينَ قَالَ اِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِى أُرۡسِلَ اِلَيۡكُمۡ لَمَجۡنُونٌ قَالَ رَبُّ الۡمَشۡرِقِ وَالۡمَغۡرِبِ وَمَا بَيۡنَهُمَا اِن كُنتُم تَعۡقِلُونَ قَالَ لَئِنِ اتَّخَذۡتَ اِلَهًا غَيۡرِى لَأَجۡعَلَنَّكَ مِنَ الۡمَسۡجُونِينَ قَالَ أَوَلَوۡ جِئۡتُكَ بِشَىۡءٍ مُّبِينٍ قَالَ فَأۡتِ بِهِ اِن كُنتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ فَأَلۡقَىٰ عَصَاهُ فَاِذَا هِىَ ثُعۡبَانٌ مُّبِينٌ وَنَزَعَ يَدَهُ فَاِذَا هِىَ بَيۡضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ"[1] (فرعون نے کہا کہ اچھا پروردگار عالم کیا چیز ہے؟ (موسیٰ نے) کہا کہ وہ پرودگار ہے آسمانوں اور زمین کا اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اس (سب) کا، اگر تم کو یقین حاصل کرنا ہو، (فرعون نے) اپنے اردگرد والوں سے کہا کہ تم لوگ (کچھ) سنتے ہو؟ (موسیٰ نے) کہا وہ پروردگار ہے تمہارا اور پروردگار ہے تمہارے اگلے بزرگوں کا، (فرعون) بولا کہ یہ تمہارا رسول جو تمہاری طرف رسول ہو کر آیا ہے یہ تو مجنون ہے، (موسیٰ نے) کہا: وہ پروردگار ہے مشرق ومغرب کا اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اس سب کا، اگر تو عقل سے کام لو، (فرعون) بولا اگر تم نے میرے سوا اور کوئی معبود تجویز کیا تو میں تمہیں قید میں ڈال دوں گا، (موسیٰ نے) کہا: اور جو میں کوئی کھلی ہوئی بات پیش کردوں تو؟ (فرعون) بولا: اچھا تو وہ لاؤ اگر تم سچے ہو، پھر (موسیٰ نے) اپنی لاٹھی ڈال دی سو وہ یک بیک ایک نمایاں اژدہا بن گیا اور اپنا ہاتھ (گریبان سے) باہر نکالا تو وہ یک بیک دیکھنے والوں کی نظر میں بہت ہی چمک دار ہو گیا)۔

(۱) سورۂ شعراء/ ۲۳-۳۳۔

ابن حنبلی نے اس سے استدلال کی جانب اشارہ کیا ہے کہ فرعون نے جب کہا: "وَمَا رَبُّ الۡعَالَمِينَ" تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جان لیا کہ یہ رب العالمین کی ماہیت کے بارے میں سوال ہے، اور رب العالمین کی کوئی ماہیت نہیں ہے، اس لئے کہ وہی اول ہے، اس سے پہلے کوئی چیز نہیں ہے کہ جس سے وہ تشکیل پائے، بلکہ وہ خود اس چیز کو وجود بخشنے والا ہے جس سے اشیاء تشکیل پاتی ہیں، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام اس کے سوال کی تردید اور اس کی خرابی کو واضح کرنے میں نہیں الجھے، مقصود رب جل وعلا کی صفت کے ذریعہ اس کا تعارف کرانا تھا، چنانچہ فرمایا: "رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا"، اس طرح حضرت موسیٰ نے کائنات کو تین الفاظ میں محدود کردیا، پھر جب فرعون نے کہا: "أَلَا تَسۡتَمِعُونَ" تو حضرت موسیٰ نے فرعون کے قول: "أَنَا رَبُّكُمُ الۡأَعۡلَىٰ"[1] کو رد کرتے ہوئے فرمایا: "رَبُّكُمۡ وَرَبُّ آبَآئِكُمُ الۡأَوَّلِينَ"، پھر جب اس نے کہا: "اِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِى أُرۡسِلَ اِلَيۡكُمۡ لَمَجۡنُون" تو حضرت موسیٰ نے جو کچھ ذکر کر رکھا تھا اس پر مزید دو شہادتوں کا اضافہ کرتے ہوئے فرمایا: "رَبُّ الۡمَشۡرِقِ وَالۡمَغۡرِبِ وَمَا بَيۡنَهُمَا"، اس لئے کہ مشرق اور مغرب دو عظیم نشانیاں ہیں، اور فرعون ان کے دعویٰ کی قدرت نہیں رکھتا، پھر جب فرعون کی دلیل بیکار ہوگئی تو اس نے کہا: "لَئِنِ اتَّخَذۡتَ اِلَهًا غَيۡرِى لَأَجۡعَلَنَّكَ مِنَ الۡمَسۡجُونِينَ"[2]۔

سنت نبوی سے اس کی دلیل یہ ہے کہ زنا کی اجازت طلب کرنے والے شخص کے ساتھ نبی ﷺ نے مناظرہ فرمایا، چنانچہ حضرت ابوامامہؓ سے روایت ہے: "إن فتى شابا أتى النبي ﷺ

(۱) سورۂ نازعات/ ۲۴۔
(۲) استخراج الجدال من القرآن الکریم لابن الحنبلی فی مجموعۃ الرسائل المنیریہ ۳/ ۷۴ طبع إحیاء التراث العربی۔

فقال: يارسول الله، ائذن لي بالزنا، فأقبل القوم عليه فزجروه، وقالوا: مه مه، فقال: ادنه، فدنا منه قريبا، قال: فجلس، قال: أتحبه لأمك؟ قال: لا والله، جعلني الله فداءک، قال: ولا الناس يحبونه لأمهاتهم، قال: أفتحبه لابنتک؟ قال: لا والله يا رسول الله، جعلني الله فداءک، قال: ولا الناس يحبونه لبناتهم، قال: أفتحبه لأختک؟ قال: لا والله، جعلني الله فداءک، قال: ولا الناس يحبونه لأخواتهم، قال: أفتحبه لعمتک؟ قال: لا والله، جعلني الله فداءک، قال: ولا الناس يحبونه لعماتهم، قال: أفتحبه لخالتک؟ قال: لا والله، جعلني الله فداءک، قال: ولا الناس يحبونه لخالاتهم، قال: فوضع يده عليه وقال: اللهم اغفر ذنبه وطهر قلبه وحصن فرجه. فلم يكن بعد ذلک الفتى يلتفت إلى شيء"(۱) (ایک نوجوان نبی ﷺ کے پاس آیا اورعرض کیا: اے اللہ کے رسول مجھے زنا کی اجازت دیجئے، لوگ اس کی طرف متوجہ ہوئے اور ڈانٹ ڈپٹ کی اور کہنے لگے: باز رہو باز رہو، تو آپ ﷺ نے فرمایا: قریب ہوجاؤ، وہ آپ سے قریب ہوا (راوی کہتے ہیں) پھر بیٹھ گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیاتم زنا اپنی ماں کے لئے پسند کروگے، اس نے کہا نہیں خدا کی قسم، اللہ مجھے آپ پر قربان کرے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: لوگ بھی اپنی ماؤں کے لئے اسے پسند نہیں کریں گے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: کیاتم اپنی بیٹی کے لئے زنا پسند کروگے، اس نے کہا: نہیں خدا کی قسم اے اللہ کے رسول، اللہ مجھے آپ پر فدا کرے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: لوگ بھی اپنی بیٹیوں کے لئے زنا پسند نہیں کریں گے، پھر آپ ﷺ نے پوچھا: کیاتم اپنی بہن کے لئے زنا پسند کروگے، اس نے کہا: نہیں خدا کی قسم، اللہ مجھے آپ پر قربان کرے، آپ ﷺ نے فرمایا: لوگ بھی اپنی بہنوں کے لئے زنا پسند نہیں کریں گے، پھر آپ نے پوچھا: کیاتم اپنی پھوپھی کے لئے زنا پسند کروگے، اس نے کہا: نہیں خدا کی قسم، اللہ مجھ کوآپ پر قربان کرے، آپ ﷺ نے فرمایا: لوگ بھی اپنی پھوپھیوں کے لئے زنا پسند نہیں کریں گے، پھر آپ ﷺ نے پوچھا: کیاتم اپنی خالہ کے لئے زنا پسند کروگے، اس نے کہا: نہیں خدا کی قسم، اللہ مجھے آپ پر قربان کرے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اور لوگ بھی اپنی خالاؤں کے لئے زنا پسند نہیں کریں گے، راوی کہتے ہیں: آپ ﷺ نے اپنا دست مبارک اس نوجوان پر رکھا اور فرمایا: اے اللہ اس کا گناہ معاف کردے، اس کے دل کو پاک کردے، اور اس کی شرمگاہ کی حفاظت فرمادے، اس کے بعد وہ نوجوان ایسا ہوگیا کہ وہ کسی (ناجائز) شئ کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تھا)۔

مناظرہ کا شرعی حکم:

مناظرہ کا فن سیکھنے کا حکم:

۸- آمدی نے کہا: اس فن کے حصول کے مستحب ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، بلکہ شک اس کے واجب علی الکفایۃ ہونے میں ہے، پس جن لوگوں نے فرقوں کے مجادلات کی واقفیت کوواجب علی الکفایۃ کہا انہوں نے اس کی تحصیل کوواجب قرار دیا، اس لئے کہ اس فن کے ذریعہ مجادلہ (مناقشہ) کی کیفیت معلوم ہوتی ہے، اورجنہوں نے ایسا نہیں کہا ان کے یہاں وہ واجب نہیں ہے۔

(۱) حدیث: "أن فتى شابا أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله......" کی روایت احمد (۵/۲۵۶-۲۵۷) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، اور العراقی نے المغنی عن حمل الاسفار بہامش إحیاء علوم الدین للغزالی (۲/۳۲۹-۳۳۰ طبع مصطفی الحلبی) میں کہا ہے: اس کی اسناد جید ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

ملا زادہ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: معلوم ہونا چاہئے کہ بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ گمراہ فرقوں سے مجادلہ کرنے کے لئے مجادلات کا علم فرض علی الکفایۃ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ''[۱] (اوران کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ سے)، نیز اس لئے کہ یہ مسلمانوں سے ضرر کو دور کرنا ہے، جبکہ یہ اندیشہ ہو کہ مسلمان ان کے ضرر رساں اعتقادات میں پڑ جائیں گے، اور یہ فرض کفایہ ان پر ہے جن کو اس میں پڑنے کا گمان نہ ہو، اور فرض عین ان پر ہے جن کو ان میں پڑ جانے کا گمان ہو۔

بعض حضرات نے کہا: یہ حرام ہے، اس لئے کہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے جب تک کہ تبعیت سے نہ رک جائے[۲]۔

جن حالات میں مناظرہ کیا جاتا ہے ان میں مناظرہ کا حکم:

جن حالات میں مناظرہ کیا جاتا ہے ان کے الگ الگ ہونے کے اعتبار سے مناظرہ کا حکم بھی الگ الگ ہوتا ہے:

اول-واجب ہونا:

۹- مناظرہ بعض حالات میں واجب ہوجاتا ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

علمی حجت اور قطعی دلائل و براہین قائم کرکے اور دین کے سلسلہ میں پیش آنے والی مشکلات کو حل کر کے حق کی نصرت کرنا، تاکہ شبہات دور ہوں، اور ملحدین کی رکاوٹوں اور اہل بدعت کی ملمع سازیوں سے اعتقادات صاف ہوجائیں۔

(۱) سورۂ نحل ر ۱۲۵۔

(۲) شرح ملا عمر زادہ علی الولدیہ ص ۶۔

اہل کتاب کے ساتھ مناظرہ کرنا جبکہ اس میں کوئی مصلحت ہو، یعنی ان میں سے جس کے اسلام لانے کی توقع ہو وہ اسلام لائے۔

اگر ایک عالم کے علاوہ کوئی دوسرا موجود نہ ہو جن حالات میں مناظرہ کرنا واجب ہوتا ہے ان میں مناظرہ کرنے کا اہل ہو تو وہ اس پر فرض عین ہوگا۔

اسی طرح اگر حاکم اہل باطل سے مناظرہ کرنے کے لئے کسی عالم کو متعین کردے اور وہ اس کا اہل ہو تو واجب ہوگا۔

اور چند حالات میں مناظرہ فرض کفایہ ہوتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب ایک سے زیادہ اہل علم موجود ہوں اور وہ واجب ہونے والے مناظروں پر قادر ہوں، ایسے وقت ان میں سے کسی ایک کا اس کام کو انجام دینا باقی لوگوں سے حرج کے ساقط ہوجانے کے لئے کافی ہوجائے گا، ورنہ اس کے ترک کی وجہ سے تمام لوگ گنہگار ہوں گے[۱]۔

دوم-مستحب ہونا:

۱۰- مناظرہ چند حالات میں مستحب ہوتا ہے، ان میں بعض درج ذیل ہیں:

حق کو مؤکد کرنا، اس کی تائید کرنا اور ان غیر مسلموں کے ساتھ جن کے اسلام لانے کی امید ہو[۲]۔

سوم-حرام ہونا:

۱۱- مناظرہ چند حالات میں حرام ہوتا ہے، ان میں سے بعض درج

(۱) دیکھئے: زاد المعاد ۴ر ۶۳۹ طبع الرسالہ، حاشیہ ابن عابدین ۵ر ۲۷۱ طبع دار احیاء التراث، مغنی المحتاج ۴ر ۲۱۰، حاشیۃ القلیوبی ۴ر ۱۷۷، تحفۃ المحتاج ۹ر ۲۱۳-۲۱۴۔

(۲) زاد المعاد ۴ر ۶۳۹۔

ذیل ہیں:

حق کو مٹانا، باطل کو اونچا اٹھانا، کسی مسلمان کو دبانا، اپنے علم کا اظہار کرنا، دنیا یا مال ودولت یا شہرت حاصل کرنا[1]۔

مناظرہ، دلائل کو استعمال کرنے کے طریقے اور انہیں ذکر کرنے کا مناسب موقع:

۱۲ - صاحب ''فواتح الرحموت'' نے کہا: استدلال کرنے والا اگر اپنا دعوی دلیل کے ساتھ بیان کرے، تو اگر اجمال کی وجہ سے یا استعمال ہونے والے الفاظ کے نامانوس ہونے کی وجہ سے دوسرے فریق پر اس کے کلام کا مفہوم واضح نہ ہوتو وہ اس سے وضاحت چاہے گا، اور استدلال کرنے والے پرضروری ہوگا کہ وضاحت طلب کرنے پر اپنی مراد کو واضح کرے، ورنہ اس کا کلام غیر واضح رہے گا اور مناظرہ ممکن نہ ہوگا۔

اگرچہ اس کا کلام کسی زبان یا کسی عرف والے سے منقول نہ ہو یا بغیر قرینہ کے ہو، تو اگر اس کی مراد واضح ہوجائے تو پھر اگر اس کے تمام مقدمات تسلیم شدہ ہوں، اس میں کسی قسم کا خلل نہ ہو، نہ تفصیل میں اور نہ اجمال میں تو بحث ختم ہوجائے گی اور سچائی واضح ہوجائے گی، ورنہ اگر بعض میں تفصیل کے اعتبار سے خلل ہوتو یہ خلل شدہ مانع ہوگا۔ خواہ سند سے خالی ہو یا سند کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اور اس سے اس پر دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا اور جواب میں ممنوع مقدمہ کو ثابت کرنا ہوگا۔

اور اگر خلل اجمال کی صورت میں ہو، اور وہ خلل یہ ہے کہ یا تو حکم اپنی صورتوں میں نہ پائی جائے تو اس وقت دلیل دعوی سے زیادہ عام ہوگی، یا دوسرا محال لازم آئے گا تو دلیل اس وقت ٹوٹ جائے گی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۱۔

اور دلیل کے فاسد ہونے کا دعوی ہوگا، تو ایک دلیل پیش کرنا ضروری ہوگا۔

اور یا تو خلل اس وجہ سے ہوگا کہ استدلال کرنے والے کے مقابلہ میں کوئی دوسری دلیل پائی جائے، اور اس کے فیصلہ کے منافی دوسرا فیصلہ پایا جائے، تو تعارض پیش آجائے گا۔

اور ان دونوں صورتوں میں، یعنی دلیل ٹوٹ جائے یا تعارض پیش آجائے، منصب وحیثیت بدل جائے گی، معترض استدلال کرنے والا ہوجائے گا، اور استدلال کرنے والا معترض قرار پائے گا۔

پس ہر بحث ومناظرہ میں یا تو ممنوع ہونا ہوگا یا دلیل کا ٹوٹنا ہوگا یا تعارض ہوگا[1]۔

طاش کبری زادہ نے آداب بحث کے سلسلہ میں اپنی نظم کے اندر کہا ہے:

بحث کرنے والے کے لئے تین صورتیں ہیں، یا تو زیر بحث مسئلہ کو تسلیم نہ کرے یا اس پر کوئی نقض وارد کردے۔

یا اور وہ نقض اجمالا ہو، یا فریق پر ایسا معارضہ پیش کرے کہ فریق کی پیش کردہ دلیل کے صغری کو رد کردے، یا دلیل کے کبری کو تفصیلاً رد کردے[2]۔

آداب مناظرہ:

۱۳ - مناظرہ کے دس آداب ہیں:

اول: حق کے اظہار کا ارادہ: امام شافعیؒ نے فرمایا: میں نے جس سے بھی مناظرہ کیا خواہش یہ رہی کہ اللہ تعالی اس کے سامنے حق کو ظاہر فرمادے، ''ردالمحتار'' میں ہے: حق کی نصرت کے لئے علمی

(۱) فواتح الرحموت ۲/ ۳۳۰ تصرف کے ساتھ، طبع الامیریہ۔

(۲) مجموع أمہات المتون/ ۲۸۵ طبع الحلبی، نیز دیکھئے: شرح الآمدی علی الولدیہ فی آداب البحث والمناظرہ لمحمد المرعشی المعروف بساجقلی زادہ۔

مناظرہ عبادت ہے[1]۔

دوم: مناظرہ کرنے والا ایجاز و اختصار اور غیر معروف کلام سے گریز کرے تاکہ فہم میں خلل نہ واقع ہو۔

سوم: گفتگو میں طوالت سے گریز کرے تاکہ اکتاہٹ نہ پیدا ہوجائے۔

چہارم: بحث میں نامانوس الفاظ سے گریز کرے۔

پنجم: ایسے الفاظ کا استعمال نہ کرے جن میں دو معانی کا احتمال ہو۔

ششم: فریق مقابل کی بات مکمل سمجھنے سے قبل گفتگو میں دخل انداز نہ ہو، اگر اس کی گفتگو کے اعادہ کی ضرورت محسوس کرے تو پوچھ لینے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ سمجھنے سے پہلے گفتگو شروع کرنا سوال کرنے سے زیادہ برا ہے۔

ہفتم: غیر مقصود چیزوں سے گریز کرے تاکہ مقصد سے دور نہ چلا جائے۔

ہشتم: ہنسی، آواز کو بلند کرنے اور بے وقوفی سے گریز کرے، اس لئے کہ جاہل اس انداز کو اپنا کر اپنا جہل چھپاتے ہیں۔

نہم: ایسے لوگوں کے ساتھ مناظرہ سے گریز کرے جو باوقار اور قابل احترام ہو جیسے استاد، کیونکہ دوسرے فریق کی ہیبت واحترام بسا اوقات مناظرہ کرنے والے کی دقت نظری اور ذہن کی تیزی میں رکاوٹ بنتا ہے۔

دہم: دوسرے فریق کو حقیر سمجھنے سے گریز کرے، تاکہ اس سے ایسی گفتگو نہ صادر ہوجائے جس کی وجہ سے دوسرا فریق اس پر غالب آجائے[2]۔

مناظرہ کی قسمیں:

متعدد اعتبار سے مناظرہ کی مختلف قسمیں ہیں:

الف- طریقہ ادائیگی کے اعتبار سے مناظرہ کی قسمیں:

اس اعتبار سے مناظرہ کی دو قسمیں ہیں:

اول- گفتگو کے ذریعہ مناظرہ:

۱۴- خطابی مناظرہ کسی علمی مجلس میں فریقین کے جمع ہونے سے ہوتا ہے، ایسے مناظروں میں عموماً امراء حاضر ہوتے ہیں۔

ایسا ہی مناظرہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابو یوسف کے درمیان مدینہ منورہ میں خلیفہ ہارون رشید کی موجودگی میں اس موضوع پر ہوا تھا کہ عورت اپنے مہر کے بارے میں جو چاہے کرسکتی ہے۔

قاضی عیاض نے کہا: جب امام مالک اور امام ابو یوسف کے درمیان عورت کے مہر کے بارے میں مناظرہ ہوا تو امام ابو یوسف نے فرمایا کہ عورت کو اختیار ہے جو چاہے اپنے مہر کے ساتھ کرے، اگر چاہے تو اسے پھینک دے اور وہ شوہر کے پاس ایک قمیص میں آجائے، اور اگر چاہے تو اسے لٹو کی رسی میں خرچ کردے، امام مالک نے فرمایا: اگر امیر المؤمنین اپنے خاندان کی کسی خاتون کو پیغام دیں اور اسے ایک لاکھ درہم مہر دیں اور وہ ایک قمیص میں اسے لائے تو امیر المؤمنین خاتون کے حق میں اس کے مطابق فیصلہ نہیں کریں گے، بلکہ اسے حکم دیں گے کہ وہ اس رقم سے اپنے آپ کو امیر المومنین کی خواہش کے مطابق تیار و آراستہ کرے، اور جس طرح عورتیں اس سے سامان جہیز تیار کرتی ہیں وہ بھی کرے تو ہارون رشید نے کہا: آپ

---

(۱) شذرات الذہب ۳/ ۲۲ طبع دار ابن کثیر، رد المحتار ۵/ ۲۷۱۔

(۲) شرح العلامہ محمد بن حسین البہتی علی الولدیہ ص ۱۲۳ طبع الحلبی۔

نے درست فرمایا[1]۔

دوم-تحریری مناظرہ:

۱۵-تحریری مناظرہ فریقین کے درمیان کسی علمی مسئلہ یا کسی قابل استفسار امر کی بابت تحریری مراسلت کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اسی سلسلہ کا وہ خط ہے جو اہل مدینہ کی مخالفت کے موضوع پر امام مالک نے امام لیث بن سعد کو بھیجا اور امام لیث بن سعد نے اس کا جواب دیا۔

دونوں خطوط کی عبارت درج ذیل ہے:

یہ تحریر مالک بن انس کی طرف سے لیث بن سعد کے نام ہے، آپ پر اللہ کی سلامتی ہو، میں آپ کے سامنے اس اللہ کی حمد بیان کرتا ہوں جس کے سوا کوئی معبود نہیں، امابعد، اللہ تعالی پوشیدہ اور ظاہر میں اپنی اطاعت کے ذریعہ ہماری اور آپ کی حفاظت فرمائے، اور ہمیں اور آپ کو ہر ناپسندیدہ چیز سے محفوظ رکھے۔ اللہ آپ پر رحم فرمائے، مجھے اطلاع ملی ہے کہ لوگوں کو آپ ایسی چیزوں کا فتوی دیتے ہیں جو ہمارے علاقے اور ہمارے یہاں کی جماعت مسلمین کے خلاف ہے، آپ کو اللہ نے امامت وسربراہی اور فضل کا جو مقام عطا کیا ہے، اپنے علاقے کے لوگوں کے درمیان آپ کو جو مرتبہ ہے اور انہیں جیسی آپ کی ضرورت ہے اور آپ کی باتوں پر وہ جس طرح اعتماد کرتے ہیں ان سب کے پیش نظر آپ اس بات کے سزاوار ہیں کہ اپنے آپ پر خوف کھائیں، اور اس راہ کو اپنائیں جس پر چلنے میں نجات کی امید ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "والسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ"[2] (اور (جو) مہاجرین وانصار میں سے سابق ومقدم (ہیں))، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ"[1] (سو بشارت دیجئے میرے انہیں بندوں کو جو (اس) کلام کو کان لگا کر سنتے ہیں پھر اس کی اچھی اچھی باتوں پر چلتے ہیں)، لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں، اسی کی طرف ہجرت ہوئی ہے، وہیں قرآن نازل ہوا ہے، جہاں حلال کو حلال اور حرام کو حرام کیا گیا، رسول اللہ ﷺ ان کے درمیان موجود ہوتے تھے، اور وہ وحی اور نزول قرآن کا مشاہدہ کرتے تھے، آپ ﷺ انہیں حکم دیتے وہ اطاعت کرتے، آپ ﷺ راستہ بتاتے وہ اس پر چل پڑتے، یہاں تک کہ اللہ نے انہیں اپنے پاس بلالیا، انہوں نے جو کچھ اللہ کے پاس ہے اسے اختیار کرلیا، آپ پر اللہ کی سلامتی اور برکتیں ہوں، پھر آپ کے بعد ایسے اشخاص آئے جو آپ کی امت میں سب سے زیادہ آپ کے متبع تھے، جنہوں نے آپ کے بعد امت کی سربراہی کی، اگر کوئی واقعہ پیش آتا جس کے بارے میں ان کے پاس علم ہوتا تو وہ اسے نافذ کرتے، اور جس کے بارے میں ان کے پاس علم نہ ہوتا اس کے بارے میں دریافت کرتے، پھر انھیں اپنے اجتہاد اور اپنے عہد کے قریب ہونے کی وجہ سے جس دلیل کو قوی پاتے اسے اختیار کرتے، پھر اگر کوئی ان سے اختلاف کرتا یا کوئی دوسرا شخص اس سے بہتر یا قوی رائے پیش کرتا تو پہلے قول کو ترک کرکے دوسرے پر عمل کرتے، پھر ان کے بعد تابعین نے اسی راہ کو اپنایا اور اسی طریقہ کی پیروی کی۔

لہذا اگر کوئی عمل مدینہ میں رائج اور معمول بہ ہو تو کسی کے لئے اس کی مخالفت میں درست نہیں سمجھتا، کیونکہ ان کے پاس وہ وراثت ہے جو نہ کسی کو حاصل ہے اور نہ کوئی اس کا دعوی کرسکتا ہے، اور اگر دوسرے شہروں کے لوگ یہ کہنے لگیں کہ یہ عمل ہمارے شہر میں رائج ہے اور ہمارے شہر کے اسلاف کے یہاں یہی معمول رہا ہے تو ان کی

(۱) ترتیب المدارک ۱/۲۲۱۔
(۲) سورۂ توبہ/۱۰۰۔

(۱) سورۂ زمر/۱۷،۱۸۔

اس بات میں وہ اعتماد اور وہ حیثیت نہیں حاصل ہوگی جو اہل مدینہ کو حاصل ہے، لہذا میں نے جو کچھ لکھا ہے اس پر آپ خود اپنے واسطے غور کرلیں، اللہ آپ پر رحم کرے، اور یاد رکھیں کہ میں نے جو کچھ آپ کو لکھا ہے اس سے میرا مقصود صرف اللہ تعالی کی خوشنودی، آپ کا خیال اور آپ کے ساتھ حسن ظن ہے، لہذا میری اس تحریر کو یہی مقام دیں، اگر آپ نے ایسا کیا تو آپ دیکھیں گے کہ میں نے آپ کی خیر خواہی میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی، اللہ ہمیں اور آپ کو ہر معاملہ میں اور ہر حال میں اپنی اور اپنے رسول کی اطاعت کی توفیق عطا فرمائے، والسلام علیکم ورحمۃ اللہ۔

امام لیث نے اس کے جواب میں انہیں لکھا: آپ تک میرے بارے میں یہ خبر پہنچی ہے کہ میں ایسی چیزوں کا فتوی دیتا ہوں جو اس عمل کے خلاف ہے جس پر آپ کے یہاں لوگوں کا معمول ہے، اور یہ کہ مجھ پر واجب ہے کہ اپنے اوپر خوف کھاؤں، اس لئے کہ مجھ سے پہلے کے لوگ میرے فتوی پر اعتماد کرتے ہیں، اور یہ کہ لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں، جس کی طرف ہجرت ہوئی اور جہاں قرآن نازل ہوا، آپ نے جو کچھ لکھا ہے انشاءاللہ وہ درست ہوگا، اور میں نے آپ کی تحریر کو اس درجہ میں رکھا ہے جو میرے نزدیک ناپسندیدہ نہیں ہے، اور جو اہل مدینہ گذر چکے ان کے علم کو مجھ سے زیادہ فضیلت دینے والا کوئی نہیں ہے اور الحمدللہ مجھ سے زیادہ ان کے فتووں کو اختیار کرنے والا بھی کوئی نہیں ہے۔

اور آپ نے جو ذکر کیا ہے رسول اللہ ﷺ کا مدینہ میں قیام رہا اور آپ کے اصحاب کے درمیان قرآن آپ ﷺ پر نازل ہوا، اور اللہ نے آپ ﷺ سے صحابہ کو تعلیم دی، اور یہ کہ لوگ ان ہی کے متبع رہے، تو آپ نے جیسا لکھا ہے ویسا ہی ہے [1]۔

(۱) ترتیب المدارک للقاضی عیاض ۶۴/۲-۶۵۔

ب-موضوع کے اعتبار سے مناظرہ کی قسمیں:

۱۶-موضوع کے اعتبار سے مناظرہ کی چند قسمیں ہیں جن میں سب سے اہم فقہی مناظرے ہیں، ان مناظروں کا موضوع فقہی مسائل ہوتے ہیں، اور کبھی یہ دو مذاہب کے متبعین کے درمیان اور کبھی یہ ایک ہی مذہب کے ماننے والوں کے درمیان ہوتے ہیں، ایسے ہی مناظروں کی ایک مثال وہ مناظرہ ہے جو امام شافعی اور امام احمد کے درمیان نماز چھوڑنے والے کے بارے میں ہوا، جس میں امام شافعی نے کہا: اے احمد! کیا آپ کہتے ہیں کہ ایسا شخص کافر ہوجائے گا، تو انہوں نے کہا: ہاں، امام شافعی نے پوچھا: اگر وہ کافر ہوجائے گا تو پھر کس طرح مسلمان ہوگا، امام احمد نے جواب دیا کہ وہ **لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ** پڑھ کر مسلمان ہوگا، امام شافعی نے کہا: وہ تو اس کلمہ پر مسلسل قائم ہے، اس نے اسے ترک نہیں کیا ہے، تو امام احمد نے کہا: وہ نماز پڑھ کر اسلام لائے گا، امام شافعی نے کہا: کافر کی نماز تو درست نہیں ہوتی، اور نہ نماز کی وجہ سے اسلام کا فیصلہ کیا جائے گا، تو امام احمد لاجواب ہوگئے اور خاموش ہوگئے [1]۔

مناظرہ کا نتیجہ:

۱۷-مناظرہ میں (اصل جیسا کہ اس کی تعریف میں مذکور ہوا) حق کے اظہار تک پہنچنا ہے۔

یہ مناظرہ یا تو اس طور پر انتہاء کو پہنچے گا کہ جواب دینے والا بے بس ہوجائے اور سائل کے اعتراض کو دفع نہ کرسکے، یہ افحام (لاجواب کردینا، خاموش کردینا) کہلاتا ہے۔

یا اس طور پر ختم ہوگا کہ سوال کرنے والا جواب دینے والے پر اعتراض سے عاجز ہوجائے گا، کیونکہ ان دونوں کے درمیان لامتناہی

(۱) طبقات الشافعیہ الکبری ۶۱/۲ طبع دار احیاء الکتب العربیہ۔

بحث ممکن نہ رہے گی، اور یہ الزام کہلاتا ہے [۱]۔

اسی مفہوم میں طاش کبری زادہ نے اپنی نظم میں کہا ہے:

مناظرہ کا نتیجہ دو امر کی تلاش اس طرح ہے کہ ان میں سے ایک یقینی طور پر پیش آجائے، یا تو جواب دینے والا بے بس ہو جائے اور اپنے دعوی کے مطابق دلیل قائم کرنے سے گریز کر جائے اور خاموشی اختیار کرلے تو یہ افحام ہے، یا سوال کرنے والا دوسرے فریق کی دلیل سے تعارض نہ کر سکے۔ پس دلیل اس طرح پوری ہو کہ اس کو قبول اور تسلیم کرنا لازم آجائے تو یہ الزام ہے، اور اسی پر قدرت اور کلام کا خاتمہ ہے [۲]۔

(۱) شرح السید عبد الوہاب الآمدی علی الولدیہ ۱۱۹۔

(۲) منظومۃ طاش کبری زادہ ضمن مجموع مہمات المتون ۲۸۶-۲۸۷۔

منافسة

دیکھئے: سباق۔

منافع

دیکھئے: منفعۃ۔

مناولة

تعریف:

۱- لغت میں مناولہ ہر وہ چیز ہے جو ہاتھ سے دی جائے۔

کہا جاتا ہے: "ناولت فلانا الشئ مناولة" (میں نے فلاں کو چیز دی)، اور "تناولت من یده شیئا" (میں نے اس کے ہاتھ سے سامان لیا)، تناول کا معنی ہے: ہاتھ سے چیز کو لینا۔

فقہاء کے نزدیک اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

علماء حدیث کی اصطلاح میں: مناولہ کا مطلب یہ ہے کہ شیخ اپنے شاگرد کو اپنی سماعت کی اصل کاپی یا مقابلہ شدہ اس کی نقل حوالہ کرے اور کہے: یہ میری سماعت ہے، یا یہ فلاں سے میری روایت ہے، تم اس کو مجھ سے روایت کرو، یا اسی طرح کا جملہ کہے، مثلاً یوں کہے: میں نے تمہیں اپنی طرف سے اس کی روایت کی اجازت دی، پھر وہ اسے اس کی ملکیت میں دے دے، یا اس سے کہے: اسے لے لو اور اس کو نقل کرلو اور اس کا مقابلہ کرلو، پھر اصل مجھے واپس کردو [۲]، یہ وہ الفاظ ہیں جنہیں محدثین نے استعمال کیا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سماع:

۲- سماع: "سمع سماعا وسمعا وسماعة" کا مصدر ہے۔

(۱) لسان العرب، البحر المحیط ۳۹۶/۴۔

(۲) مقدمہ ابن الصلاح رص ۱۴۶، التعریفات للجرجانی۔

اور سمع لغت میں ایک قوت ہے جو کان کے سوراخ کی جڑ میں پھیلے پٹھے کے اندر ہوتی ہے جس کے ذریعہ آوازوں کا ادراک ہوتا ہے[1]۔

محدثین کی اصطلاح میں سماع یہ ہے کہ حدیث کی روایت میں راوی کہے: أخبرنا فلان، یا کہے: حدثنا فلان، یا کہے: سمعت منه[2]۔ یا اس جیسے الفاظ، مثلاً: ذکر لنا فلان۔

سماع مناولہ میں داخل ہے۔

ب-اجازۃ:

۳-اجازۃ لغت میں "أجاز الامر" سے مشتق ہے، جس کا معنی ہے: کسی چیز کو نافذ کیا اور اس کو درست قرار دیا۔

محدثین کی اصطلاح میں: اجازۃ یہ ہے کہ شیخ طالب علم سے کہے: میں نے تم کو اجازت دی کہ تم مجھ سے یہ حدیث بعینه یا یہ کتاب روایت کرو[3]، اجازہ بھی مناولہ میں داخل ہے۔

اول: اصولیین اور محدثین کے نزدیک مناولہ:

مناولہ کا مشروع ہونا:

۴-امام بخاری نے کہا: بعض اہل حجاز نے مناولہ کے سلسلہ میں نبی کریم ﷺ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**کتب کتابا لأمیر السریة وأمره أن لا یقرأه حتی یبلغ مکان کذا و کذا**"[4] (آپ نے سریہ کے امیر کو خط لکھا اور انہیں حکم دیا کہ اسے اس وقت تک نہ پڑھیں جب تک وہ فلاں مقام پر نہ پہنچ جائیں)، جب وہ اس مقام پر پہنچے تو انہوں نے لوگوں کے سامنے وہ خط پڑھا اور نبی ﷺ کے حکم سے انہیں آگاہ کیا۔

زرکشی نے کہا: بیہقی نے اشارہ کیا کہ اس حدیث میں حجت نہیں ہے[1]۔

مناولہ کی قسمیں:

مناولہ کی دو قسمیں ہیں:

۵-اول: وہ مناولہ جس کے ساتھ اجازت شامل ہو، یہ اجازت کی سب سے اعلیٰ قسم ہے، اس کی چند صورتیں ہیں:

جیسے شیخ طالب علم کو اپنی سماعت کی اصل کاپی یا اس سے مقابلہ شدہ اس کی نقل دے دے، اور کہے: یہ فلاں سے میری سماعت ہے، یا اس سے میری روایت ہے، تم مجھ سے اس کی روایت کرو، یا کہے: میں نے تمہیں اپنی طرف سے اس کی روایت کی اجازت دی، پھر وہ اس کی ملکیت میں دے دے، یا کہے: اسے لو اور نقل کرلو، پھر اس کا مقابلہ کر لو پھر مجھے واپس کردو، یا اسی جیسے جملے کہے[2]۔

۶-دوم: وہ مناولہ جو اجازت سے خالی ہو، جیسے شیخ طالب علم کو کتاب دے اور صرف اتنا کہے: یہ میری حدیث ہے، یا یہ میری سماعت ہے، اور یہ نہ کہے کہ تم مجھ سے اس کی روایت کرو، یا میں نے تمہیں اپنی طرف سے اس کی روایت کی اجازت دی، ابن صلاح اور نووی نے کہا: اس طور پر روایت کرنا اصولیین اور فقہاء کے نزدیک صحیح قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔

ابن صلاح نے کہا: اس مناولہ میں خلل ہے، اس کی بنیاد پر روایت کرنا جائز نہیں ہے، بعض فقہاء اور اصولیین نے ان محدثین پر

(۱) التعریفات للجرجانی۔
(۲) مقدمہ ابن الصلاح رص ۱۳۴۔
(۳) مقدمہ ابن الصلاح رص ۱۳۴۔
(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ کتب کتابا لأمیر السریة......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۲؍۱۷۴) میں حضرت جندب بن عبداللہ سے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱؍۱۵۵) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) البحر المحیط ۴؍۳۹۳۔
(۲) مقدمہ ابن الصلاح رص ۱۴۷، البحر المحیط ۴؍۳۹۴۔

نکیر کی جنہوں نے اس کی اجازت دی اور اس کی بنیاد پر روایت کو درست قرار دیا، خطیب نے اہل علم کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس مناولہ کو صحیح قرار دیا اور اس کی بنیاد پر روایت کرنے کو جائز کہا ہے (۱)۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

دوم: فقہاء کے نزدیک مناولہ:

مناولہ کے ذریعہ سامان عقد پر قبضہ کی تکمیل:

۷ - وہ منقولہ اشیاء جن میں عادتاً ہاتھ سے لین دین ہوتا ہے، جیسے جواہرات، زیورات، نقود اور کپڑے وغیرہ، ان پر قبضہ اس طرح ہوتا ہے کہ ایک فریق دوسرے کو سامان عقد دے دے، دوسرا اسے لے لے، یا اسے لینے کی اجازت دے دے، یا وہ اس کے قریب اس طرح رکھ دے کہ دوسرا فریق اپنی جگہ رہتے ہوئے اسے ہاتھ میں لے سکے۔

حنفیہ نے کہا: بقیہ تمام منقولہ چیزوں پر بھی قبضہ مناولہ سے حاصل ہو جائے گا، جس طرح ان چیزوں کو عقد کی جگہ منتقل کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

تفصیل: اصطلاح "قبض" (فقرہ/۹) میں ہے۔

(۱) مقدمہ ابن الصلاح رص ۱۴۹-۱۵۰، البحر المحیط ۴/ ۳۹۴، المنخول للغزالی رص ۲۷۰۔

منبر

تعریف:

۱ - منبر لغت میں وہ اونچی جگہ ہے جس پر خطیب یا واعظ مجمع کو خطاب کرنے کے لئے چڑھتا ہے، یہ نبر سے مشتق ہے جس کا معنی اونچا ہونا ہے، اس کی بلندی اور اونچائی کی وجہ سے اسے منبر کہا جاتا ہے۔

کہا جاتا ہے: **انتبر الخطیب**: یعنی خطیب منبر پر چڑھا (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

نبی علیہ السلام کا منبر:

۲ - علماء نے کہا: نبی کریم علیہ السلام نے اپنا منبر ۷ھ میں بنایا، اور ایک قول ہے کہ ۸ھ میں بنایا، اس سلسلہ میں اصل وہ روایت ہے جو حضرت سہل بن سعدؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ایک انصاری خاتون کے پاس کہلا بھیجا: "**مري غلامک النجار أن یعمل لي أعوادا أجلس علیهن اذا کلمت الناس**" (۳) (اپنے بڑھئی غلام کو کہو کہ میرے لئے کچھ لکڑیاں اس طرح بنا دے کہ جب میں لوگوں سے بات کروں تو اس پر بیٹھ جاؤں)۔ بہوتی کہتے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۲) المجموع ۴/ ۵۲۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۷۴۷، کشاف القناع ۲/ ۳۵۔

(۳) حدیث سہل بن سعد: "أن النبي علیہ السلام أرسل إلی امرأة من الأنصار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۹۷) اور مسلم (۱/ ۳۸۶) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

ہیں: صحیح میں ہے: "أنه عمل من أثل الغابة، فكان يرتقي عليه" (۱) (جنگل کی جھاؤ کی لکڑی سے منبر بنایا گیا اور آپ ﷺ اس پر چڑھا کرتے تھے)۔ بہوتی کہتے ہیں: اس میں تین زینے تھے، اور (نبی کریم ﷺ تیسرے زینے پر بیٹھتے تھے جو آرام کی جگہ سے متصل ہوتا تھا (۲)، پھر حضرت ابوبکرؓ دوسرے زینے پر، پھر حضرت عمرؓ پہلے زینے پر بطور ادب بیٹھے، پھر حضرت عثمانؓ حضرت ابوبکرؓ کی جگہ بیٹھے، پھر حضرت علیؓ نبی ﷺ کی نشست گاہ پر بیٹھے، پھر حضرت معاویہؓ کے زمانہ میں مدینہ کے گورنر مروان بن حکم نے اس منبر کو ہٹا دیا اور اس میں چھ زینوں کا اضافہ کیا، تو خلفاء چھ زینے پر چڑھتے تھے، اور حضرت عمرؓ کی جگہ یعنی ساتویں زینہ پر بیٹھتے تھے اور ادباً اس سے آگے نہیں جاتے تھے (۳)۔

منبر سے متعلق احکام:

الف-منبر بنانا اور اس کی جگہ:

۳-فقہاء کی رائے ہے کہ منبر بنانا ایسی سنت ہے جس پر اجماع ہے، اسی طرح یہ مسنون ہے کہ خطبہ منبر پر ہو، اسی طرح یہ بھی کہ منبر پر بیٹھنا خطبہ شروع کرنے سے پہلے ہو۔

مستحب یہ ہے کہ منبر نمازیوں کے رخ کے اعتبار سے محراب کی دائیں جانب ہو (۴)۔

(۱) حدیث: "أن المنبر عمل من أثل الغابة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۸۶) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يجلس على الدرجة الثالثة" کا ذکر بہوتی نے کشاف القناع (۲/ ۳۵) میں کیا ہے، اور ہمیں یہ نہیں ملا کہ اس کی روایت کس نے کی ہے۔

(۳) الأم ۱/ ۱۹۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۷۷۴، کشاف القناع ۲/ ۳۵۔

(۴) القوانین الفقہیہ رص ۸۶، المجموع ۴/ ۵۲۵-۵۲۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۷۷۴، المغنی ۲/ ۲۹۶، کشاف القناع ۲/ ۳۵-۳۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴۷۔

شافعیہ نے مزید کہا: اگر مسجد وسیع نہ ہو تو اتنا بڑا منبر بنانا جس سے نمازیوں کو تنگی ہو مکروہ ہے (۱)۔

تفصیل "خطبہ" فقرہ/ ۱۰ میں ہے۔

ب-خطیب کا منبر پر چڑھ کر لوگوں کو سلام کرنا:

۴-شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ خطیب کے لئے مستحب ہے کہ جب وہ منبر پر چڑھے اور لوگوں کی طرف رخ کرے تو انہیں سلام کرے، ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی اس روایت سے ہے: "كان رسول الله ﷺ إذا صعد المنبر سلم" (۲) (جب نبی ﷺ منبر پر چڑھتے تو سلام کرتے تھے)، یہی عمل حضرت اثرم نے حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت زبیرؓ سے روایت کیا ہے۔ اور اسی کو بخاری نے حضرت عثمانؓ سے روایت کیا ہے، اور یہی عمل حضرت عمر بن عبدالعزیز کا رہا ہے، اوزاعی کا بھی یہی قول ہے، اور اس لئے کہ یہ پشت پھیرنے کے بعد سامنے متوجہ ہونا ہے، تو اس شخص کے مشابہ ہوگا جو قوم سے جدا ہو کر پھر ان کے پاس لوٹ کر آئے۔

شافعیہ نے مزید کہا: خطیب جب منبر پر پہنچے تو اپنے قریب کے لوگوں کو استحباباً سلام کرے (۳)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ منبر پر چڑھنے کے بعد سلام کرنا مسنون نہیں ہے۔

(۱) المجموع ۴/ ۵۲۷۔

(۲) حدیث جابر: "كان رسول الله ﷺ إذا صعد المنبر......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۵۲) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۶۳) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) المجموع ۴/ ۵۲۶، مغنی المحتاج ۱/ ۲۸۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۷۷۴، المغنی ۲/ ۲۹۶، کشاف القناع ۲/ ۳۵۔

مالکیہ نے کہا: مستحب یہ ہے کہ خطیب منبر پر چڑھنے کے لئے باہر نکلتے وقت سلام کرے، لیکن جب اوپر چڑھ جائے تب سلام کرنا مستحب نہیں، بلکہ مکروہ ہے، اور ایسے سلام کا جواب دینا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ جو چیز شرعاً معدوم ہو وہ حساً بھی معدوم کی طرح ہے، لیکن اس کے برخلاف قرافی نے اس سلام کا جواب دینا واجب کہا ہے[۱]۔

ج-ضرورت کی وجہ سے امام کا منبر سے نیچے اترنا:

۵-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ امام گفتگو شروع کرنے سے قبل ضرورت کی وجہ سے منبر سے نیچے اترے پھر اس پر چڑھے۔

انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "أنه لما وضع المنبر وضعوه موضعه الذي هو فيه، فلما أراد رسول الله ﷺ أن يقوم إلى المنبر مرّ إلى الجذع الذي كان يخطب إليه، فلما جاوز الجذع خار حتى تصدع وانشق، فنزل رسول الله ﷺ لما سمع صوت الجذع فمسحه بيده حتى سكن، ثم رجع إلى المنبر" وفي حديث: "فاعتنقها فسكتت"[۲] (جب منبر رکھا گیا تو اسے لوگوں نے اس جگہ پر رکھا جہاں وہ ہے، جب رسول اللہ ﷺ نے منبر پر چڑھنا چاہا تو اس کھجور کے تنے کے پاس سے گزرے جہاں آپ ﷺ کھڑے ہوکر خطبہ دیا کرتے تھے، جب اس جگہ سے آپ ﷺ آگے بڑھے تو اس سے رونے کی آواز آئی جیسے کہ وہ پھٹ پڑے، رسول اللہ ﷺ نے جب یہ آواز سنی تو منبر سے اتر کر تشریف لائے اور اس پر اپنا دست مبارک پھیرا تو وہ پرسکون ہوگیا، پھر آپ ﷺ منبر پر تشریف لے گئے، (اور ایک حدیث میں ہے) آپ ﷺ نے اسے گلے لگالیا تو وہ خاموش ہوگیا)۔

امام شافعی نے کہا: اگر گفتگو شروع کرنے کے بعد منبر سے اتر جائے تو پھر از سر نو خطبہ شروع کرے، اس لئے کہ خطبہ ایسی صورت میں خطبہ نہیں شمار کیا جائے گا جب اس کے درمیان دیر تک نیچے اترنے یا کسی اور قطع کرنے والی چیز کے ذریعہ فصل ہوجائے[۱]۔

د-منبر نبی کریم ﷺ کے پاس دو رکعت نماز پڑھنا:

۶-بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ روضہ نبوی کی زیارت کرنے والا شخص نبی ﷺ کے منبر کے پاس دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھے اور اگر ممکن ہو تو اس طور پر کھڑا ہو کہ منبر کی لکڑی اگر ممکن ہو تو اس کے دائیں مونڈھے کے بالمقابل آجائے، یہی نبی کریم ﷺ کے کھڑے ہونے کی جگہ مسجد میں تبدیلی ہونے سے قبل تھی، اور وہ جگہ آپ ﷺ کی قبر اور منبر کے درمیان ہے[۲]۔ اور کوشش کرے کہ وہاں قیام کی مدت میں رات کو منبر کے پاس اور منبر وقبر کے درمیان، آہستہ اور آواز کے ساتھ قرآن کی تلاوت، اللہ کا ذکر اور دعا کرے[۳]۔ اس لئے کہ حدیث ہے: "ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة"[۴] (میرے گھر اور میرے منبر کے

---

(۱) الطحطاوی علی ہامش مراقی الفلاح رص ۲۸۳، القوانین الفقہیہ رص ۸۰، جواہر الإکلیل ۱/۹۶۔

(۲) حدیث: "لما وضع منبر النبي ﷺ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۵۴) نے حضرت ابی بن کعبؓ سے کی ہے، اور دوسری حدیث: "فاعتنقها فسكتت" کی روایت نسائی (۳/۱۰۲) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۱) الأم ۱/۱۹۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۶۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۶۶۔

(۴) حدیث: "ما بين بيتي ومنبري روضة......" کی روایت بخاری (فتح

درمیان جنت کی کیاریوں میں سے ایک کیاری ہے)، اور منبر کے پاس کھڑا ہوکر دعا کرے، حدیث میں ہے: "قوائم منبري رواتب في الجنة" [1] (میرے منبر کے پائے جنت میں درجات ہیں)، اور ایک روایت میں ہے: "منبری علی ترعة من ترع الجنة" [2] (میرا منبر جنت کے ٹیلوں میں سے ایک ٹیلہ پر ہے)، اسلاف اس بات کو پسند کرتے تھے کہ کوئی شخص اپنا ہاتھ منبر نبوی ﷺ کے اس زینہ پر رکھے جہاں پر نبی کریم ﷺ خطبہ کے وقت اپنا مبارک ہاتھ رکھتے تھے [3]۔

منبر پر دعا کرنا اور اس پر آمین کہنا:

۷- بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ منبر پر دعا کرنے والا کوئی ماثورہ دعا کرے، اور لوگ اس کے ساتھ دعا کریں تو اگر ایسا لوگوں کی تعلیم کے لئے ہو تو کوئی حرج نہیں، اور اگر لوگوں کی تعلیم کے لئے نہ ہو تو یہ مکروہ ہے [4]۔

و- منبر کو عیدگاہ میں لے جانا اور وہاں منبر بنانا:

۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ منبر کو عیدگاہ میں نہیں لے جایا جائے گا، کیونکہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایسا نہیں کیا، صحیح روایت میں ہے: "أنه ﷺ خطب يوم النحر على ناقته" [1] (نبی ﷺ نے یوم النحر کو اپنی اونٹنی پر خطبہ دیا)، اور رسول اللہ کے زمانہ سے آج تک اسی پر عمل رہا ہے، اور لوگوں نے مروان بن حکم پر اس بات کے لئے نکیر کی کہ انہوں نے عیدین میں منبر کو باہر نکالا، لوگوں نے ان کے اس عمل کو خلاف سنت قرار دیا [2]۔

جہاں تک عیدگاہ میں منبر کی تعمیر کا تعلق ہے تو حنفیہ کی صحیح روایت اور مالکیہ کا ایک قول اس کے جواز کا ہے۔

حنفیہ نے کہا: اسی لئے لوگوں نے عیدگاہ میں اینٹ اور گارے سے مستقل منبر بنایا، اور لوگوں میں جس چیز پر عمل رائج اور مشہور ہو اس کی اتباع واجب ہے۔

بعض حنفیہ کے نزدیک ایک قول میں عیدگاہ میں منبر بنانا مکروہ ہے [3]۔

ز- منبر کے نزدیک قسم میں پختگی:

۹- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جگہ کے ذریعہ قسم میں شدت اور پختگی پیدا کرنا جائز ہے، ایسی ہی ایک جگہ منبر ہے، البتہ مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ واجب ہے، شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ مستحب ہے، جبکہ حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر حاکم ہر شہر میں جامع مسجد کے منبر کے پاس کی جگہ کے ذریعہ قسم میں شدت پیدا کرنے کو مناسب سمجھے تو یہ جائز ہے، مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی

= الباری ۴/ ۹۹) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "قوائم منبري رواتب في الجنة" کی روایت احمد (۶/ ۲۸۹) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "منبري على ترعة من ترع الجنة......" کی روایت احمد (۵/ ۳۳۵) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۹) میں کہا: احمد اور طبرانی نے الکبیر میں اس کی روایت کی ہے، اور احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۳۳۷ طبع بولاق ۳/ ۹۴-۹۵-۹۶ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۸۔

---

(۱) حدیث: "أنه ﷺ خطب يوم النحر على ناقته" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۵۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۶) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المبسوط ۲/ ۴۲، البدائع ۱/ ۲۸۰-۲۸۳۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۴-۱۵۰، المبسوط ۲/ ۷۷، حاشیۃ العدوی ۱/ ۳۴۴، کفایۃ الطالب ۱/ ۳۰۲-۳۱۱۔

ہے: "من حلف على منبري هذا على يمين آثمة فليتبوأ مقعده من النار"[۱] (جوشخص میرے اس منبر پر جھوٹی قسم کھائے وہ جہنم میں اپنا ٹھکانہ بنالے)۔

حنفیہ جگہ اور وقت کے ذریعہ قسم میں تغلیظ کی رائے نہیں رکھتے[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح "تغلیظ" (فقرہ/ ۶)۔

(۱) حدیث: "من حلف على منبري هذا على يمين ائمة......" کی روایت مالک (۲/ ۷۲۷) اور حاکم (۴/ ۲۹۶) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، الفاظ حاکم کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) مجموع الفتاوی ۲۹/ ۱۸۹ طبع الریاض، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۲۸-۲۲۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۷۲، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۴۰، کشاف القناع ۶/ ۴۵۰۔

المنبریۃ

تعریف:

۱- منبریہ منبر کی طرف منسوب ہے جو معروف ہے، یہ میراث کا ایک مسئلہ ہے جس کا تعلق ان مسائل سے ہے جنہیں کسی ایک یا کئی القاب سے منسوب کیا گیا ہے، جیسے الاکدریہ، الدیناریہ وغیرہ۔

صورت مسئلہ اور اس کا حکم:

۲- منبریہ عول کا ایک مسئلہ ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ میت ایک بیوی، دو بیٹیاں اور والدین کو چھوڑے، حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا جب آپ منبر پر تھے، تو خطبہ کے دوران ہی آپ نے جواب دیا، بیوی کا آٹھواں حصہ نواں حصہ ہوجائے گا، پھر آپ نے خطبہ جاری رکھا۔

اس مسئلہ کی اصل ۲۴ سے ہوگی، بیوی کو آٹھ حصہ یعنی ۳ ملیں گے، دونوں بیٹیوں کو دو تہائی یعنی ۱۶/ ملیں گے، اور والدین میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ یعنی ۴/ ملیں گے، تو مسئلہ بجائے ۲۴ کے ۲۷ کی طرف عول ہوجائے گا، تو بیوی کا حصہ ۲۷/ میں سے تین حصے ہوں گے، جو عول کے بعد مسئلہ میں سے نویں حصہ کے برابر ہوگا، یہی حضرت علیؓ کے اس قول کی تشریح ہے کہ اس کا آٹھواں حصہ نواں حصہ ہوجائے گا[۱]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۹۳۔

منبوذ

تعریف:

۱-منبوذ لغت میں فعل نبذ سے اسم مفعول ہے، کہا جاتا ہے: نبذته نبذا، جو باب ضرب سے ہے، (یعنی میں نے اس کو پھینک دیا، اور ایسا شخص منبوذ یعنی ڈالا ہوا ہے، اسی سے نبیذ کو نبیذ کہا گیا، کیونکہ اسے چھوڑ دیا جاتا ہے، کہ اس میں شدت آ جائے، اسی سے نقض العهد (عہد شکنی) ہے، کہا جاتا ہے: "نبذت العهد إليه" (میں نے ان کا عہد توڑ دیا)۔

اور کہا جاتا ہے: نبذت الأمر (میں نے معاملہ سے لاپرواہی برتی)، منبوذ ولد الزنا ہے، اور ایسا بچہ جسے اس کی ماں راستے میں ڈال دے[۱]۔

منبوذ شریعت میں: اس زندہ بچہ کا نام ہے جسے اس کے گھر والوں نے فقر و فاقہ کے خوف یا شک کی تہمت سے بچاؤ کے لئے پھینک دیا ہو، یا وہ بچہ ہے جو سڑک پر پھینکا ہوا ہو اور اس کا کوئی دعویدار نہ ہو۔

بچہ کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ عام طور پر ایسی صورت بچہ کے ساتھ پیش آتی ہے، ورنہ مجنون کو بھی اٹھالیا جاتا ہے، جس طرح باشعور بچہ کو بھی شافعیہ کے اصح قول میں اٹھالیا جاتا ہے، کیونکہ ان دونوں کی دیکھ ریکھ کی بھی ضرورت ہوتی ہے[۱]۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

منبوذ کو اٹھانے کا حکم:

۲-منبوذ کو اٹھانے کے جواز میں اصل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا"[۲] (اور جس نے ایک کو بچالیا، تو گویا اس نے سارے آدمیوں کو بچالیا) اور ارشاد ہے: "وَافْعَلُوا الْخَيْرَ"[۳] (اور نیکی کرتے رہو) اور منبوذ کو اٹھانا اور اسے ہلاکت سے بچانا ایک اہم کار خیر ہے۔

منبوذ کو اٹھانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "لقیط" فقرہ/ ۴ میں ہے۔

منبوذ اٹھانے پر گواہ بنانا:

۳-منبوذ کو اٹھانے پر گواہ بنانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "لقیط" فقرہ/ ۵ میں ہے۔

کس کو اٹھانے کا اختیار حاصل ہے:

۴-اٹھانے کا اختیار ہر آزاد اور مکلّف شخص کو ہے، خواہ وہ فقیر اور تنگدست ہو، (اس لئے کہ اپنی روزی کے لئے کوشش کرنا اس کی حفاظت سے مانع نہیں ہے)، اور اٹھانے والا شخص مسلمان ہو اگر منبوذ کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے، بظاہر عادل ہو، اس میں ایسا شخص بھی داخل ہے جس کا عادل ہونا پوشیدہ ہو، فقہاء کے اختلاف کے مطابق جس کی نہ تو عدالت کی حقیقت معروف ہو اور نہ خیانت۔

(۱) المصباح المنیر، رد المحتار ۳/ ۳۱۳، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۶/ ۳۴۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۷، المحلی ۳/ ۱۲۳۔

(۲) سورہ مائدہ/ ۳۲۔

(۳) سورۂ حج/ ۷۷۔

اس کی تفصیل اصطلاح "لقیط" (فقرہ/۶، ۷) میں ہے۔

منبوذ کے اٹھانے پر دو یا زائد اشخاص کی آمادگی:

۵- اگر منبوذ کے اٹھانے پر دو اشخاص آمادہ ہوجائیں اور ہر دو اٹھانے کی اہلیت رکھتے ہوں، بایں طور کہ ہر ایک کہے: میں اسے لوں گا، تو حاکم اسے اس شخص کے ذمہ میں دے گا جسے وہ مناسب خیال کرتا ہو، ان دونوں میں سے ہو یا ان کے علاوہ ہو، اس لئے کہ منبوذ کو اٹھانے سے قبل ان دونوں کا کوئی استحقاق نہیں ہے تو یہ ایسے شخص کو دیا جائے گا جو اس کے لئے زیادہ مفید ہو، اگر ان میں سے ایک بڑھ کر اٹھالے تو دوسرے کو منع کر دیا جائے گا، کیونکہ سبقت کی وجہ سے اس کا حق ثابت ہوگیا، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من سبق إلى مالم يسبق إليه مسلم فهو له"[1] (جو شخص کسی ایسی چیز کی طرف سبقت کرلے جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہ کی ہو تو وہ اسی کی ہے)، اور اگر اسے دونوں ایک ہی وقت میں اٹھالیں (اور وہ دونوں اس کو اٹھانے کے اہل ہوں) تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ غنی کو تنگدست پر ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ وہ اپنے مال سے اس کا خیال رکھے گا، اور اگر غناء میں دونوں میں فرق ہو تو زیادہ غنی کو ترجیح نہیں دی جائے گی۔

اگر ان دونوں میں سے ایک بخیل اور دوسرا سخی ہو تو تنگدست پر غنی کو ترجیح دینے کے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سخی کو ترجیح دی جائے، اس لئے کہ لقیط کی دیکھ ریکھ اس کے نزدیک زیادہ ہوگی، اور عادل کو مستور (جس کا عادل ہونا پوشیدہ ہو) پر ترجیح دی جائے گی، اگر دونوں عدالت، آزادی اور غنا میں برابر ہوں تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی[1]۔

اگر کسی شہر یا گاؤں میں منبوذ کو لینے پر آمادہ ہونے والوں میں ایک دیہات یا گاؤں میں رہنے والا ہو اور دوسرا اسی شہر میں مقیم ہو تو شہر میں مقیم اس کو لینے اور اس کی پرورش کرنے کا زیادہ مستحق ہوگا، اس لئے کہ اس کے اندر زیادہ نرمی اور منبوذ کے لئے زیادہ احتیاط ہوگا، اور مقیم کو کسی دوسرے شہر کے رہنے والے پر ترجیح نہیں دی جائے گی، بلکہ اس بنیاد پر دونوں برابر ہوں گے کہ اس کی تنہا پرورش کرنے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ اسے اپنے شہر لے جائے۔

امام نووی نے اس کو مختار کہا ہے کہ اس گاؤں والے شخص کو جس میں منبوذ پایا گیا ہے ایسے شہری پر ترجیح دی جائے گی جو دوسرے شہر کی طرف سفر کا ارادہ رکھتا ہو، اور شہری کو دیہاتی پر ترجیح دی جائے گی، جبکہ دونوں نے منبوذ کو ہلاکت کی جگہ میں پایا ہو۔

تفصیل "لقیط" (فقرہ/۸) میں ہے۔

اگر وہ دونوں اسے کسی محلّہ یا قبیلہ میں پائیں تو دونوں برابر ہوں گے، اور بینا کو نابینا پر اور تندرست کو جذامی اور برص زدہ پر ترجیح دی جائے گی، اگر ہم ان دونوں کو بھی اٹھانے کا اہل قرار دیں۔

اگر لقیط کسی شہر میں پایا جائے تو اسے دیہات میں منتقل کرنا جائز نہیں ہوگا، خواہ اٹھانے والا شہری ہو یا دیہاتی، یا جنگل کا باسی، کہ جنگل کی زندگی میں خشونت ہوتی ہے، اور دین، علم اور صنعت سیکھنے کے مواقع نہیں ہوتے، اور نسب ضائع ہوجاتے ہیں، اسی طرح اس کو شہر سے گاؤں منتقل کرنا بھی ممنوع ہوگا[2]۔

---

(۱) حدیث: "من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۳) نے حضرت اسمر بن مضرسؓ سے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۴/ ۲۶۴) میں اس کو غریب کہا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۹، المحلی شرح المنہاج ۳/ ۱۲۴، تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۴۴، المغنی ۵/ ۷۶۰۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸- ۴۱۹، المغنی ۵/ ۷۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تفصیل اصطلاح: ''لقیط'' (فقرہ/ ۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

منبوذ کے اسلام یا کفر کا فیصلہ:

٦ - منبوذ دارالاسلام میں پایا جائے گا یا دارالکفر میں۔

دارالاسلام کی بھی دو قسمیں ہیں:

اول: ایسا ملک جسے مسلمانوں نے بسایا ہو، اس ملک کے لقیط کو مسلمان قرار دیا جائے گا، (اگرچہ اس ملک میں مسلمان کے ساتھ اہل ذمہ یا معاہدہ کے تحت دوسرے لوگ بھی بستے ہوں)، تا کہ اسلام کو غلبہ حاصل رہے، اور ملک کا ظاہر بھی اسی کا متقاضی ہے، نیز اس لئے کہ اسلام سر بلند ہے، اس پر کوئی دوسری چیز بلند نہیں ہے۔

دوم: وہ ملک جسے مسلمانوں نے فتح کیا ہو، اس میں اگر ایک بھی مسلمان ہوگا تو یہاں کے لقیط کو مسلمان قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ لقیط اسی مسلمان کا ہوگا، تا کہ اسلام کے پہلو کو ترجیح حاصل رہے۔

اگر وہاں کوئی مسلمان نہ ہو، بلکہ سب کے سب اہل ذمہ ہوں تو لقیط کے کافر ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ اسلام کے پہلو کو ترجیح دینا احتمال کے ساتھ ہوگا، اور یہاں کوئی احتمال نہیں ہے۔

جہاں تک کفار کے علاقہ کا تعلق ہے اگر وہ علاقہ مسلمانوں کا رہا ہو پھر اس پر کفار غالب آجائیں تو اس کا حکم سابق کی طرح ہے، کہ اگر وہاں کوئی مسلمان ہو تو لقیط کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور کوئی مسلمان نہ ہو تو وہ کافر ہوگا۔

اور اگر ایسے علاقہ میں پایا جائے جو کبھی مسلمانوں کا نہ رہا ہو تو اگر وہاں کوئی مسلمان نہ ہو تو وہاں کا منبوذ کافر ہوگا[(۱)]۔

(۱) تحفۃ المحتاج ٦/ ۳۵۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی

تفصیل اصطلاح: ''لقیط'' (فقرہ/ ۱۰) میں ہے۔

اور اگر منبوذ کسی جنگل میں پایا جائے تو اگر وہ مسلم ملک کا جنگل ہو یا اس پر کسی کا قبضہ نہ ہو تو وہ مسلمان ہوگا، لیکن اگر دار الحرب کا جنگل ہو جہاں کوئی مسلمان نہ جاتا ہو وہاں کے منبوذ کو مسلمان نہیں کہا جائے گا[(۱)]۔

جس شخص کو علاقہ کی وجہ سے مسلمان قرار دیا جائے اگر وہاں کوئی ذمی نہ ہو تو وہ باطناً بھی مسلمان ہوگا، پھر جب وہ بالغ ہو اور کفر کا اظہار کرے تو اسے مرتد قرار دیا جائے گا۔

اور اگر وہاں کوئی ذمی ہو تو لقیط ظاہراً مسلمان ہوگا، پھر بالغ ہو کر کفر کا اظہار کرلے تو ضعف دار کی وجہ سے وہ کافر اصلی رہے گا۔

اور اگر کوئی ذمی یا حربی منبوذ کے نسب پر بینہ پیش کردے تو نسب اس سے جڑ جائے گا، اس لئے کہ وہ نسب میں مسلمان کی طرح ہے اور کفر میں وہ اس کے تابع ہوگا، اور ہم نے جو اس کے مسلمان ہونے کا گمان کیا وہ ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ ملک کا فیصلہ قبضہ سے ہوتا ہے، اور بینہ محض قبضہ سے زیادہ قوی ہے، اور اس بات کا تصور کہ اس کا حمل ایسی مسلم خاتون سے ٹھہرا ہو جس سے شبہہ میں وطی کرلی گئی ہو، نادر ہے، جس پر اعتماد بینہ کی موجودگی میں نہیں کیا جاسکا، اور بینہ میں محض عورتیں بھی داخل ہیں[(۲)]۔

اور اگر کوئی قیافہ شناس اس کا نسب جوڑ دے تو ابن حجر ہیتمی نے کہا: قابل لحاظ بات یہ ہے کہ نسب جوڑنے کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ فیصلہ ہے اور وہ بینہ کی طرح بلکہ اس سے قوی ہے۔

= ۲/ ۴۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۲، تحفۃ المحتاج ٦/ ۳۴٦-۳۵۰-۳۵۱، المغنی ۵/ ۷۵۸۔

(۲) تحفۃ المحتاج ٦/ ۳۵۱-۳۵۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۲-۴۲۳، المغنی ۵/ ۷۴۹۔

اورعورتوں کے سلسلے میں: اگران کے ذریعہ نسب ثابت ہوکفر میں اس کے تابع ہوگا، ورنہ نہیں۔

اور اگر محض دعوی پر اکتفا کرے کہ یہ اس کا بیٹا ہے، اوراس کے پاس کوئی ثبوت نہ ہوتو شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ کفر میں اس کے تابع نہیں ہوگا، اگر چہ اس کا نسب اس سے جڑ جائے گا، اس لئے کہ اس کے مسلمان ہونے کا فیصلہ محض کسی کافر کے دعوی سے نہیں بدل جائے گا، جبکہ اس نادرشبہ کا امکان بھی ہے، اوراس اختلاف کا محل وہ ہے جب اس سے نماز وغیرہ صادر نہ ہو، ورنہ (اگراس سے ایسی چیز صادر ہوجس سے معلوم ہو کہ وہ مسلمان ہے، جیسے نماز اور روزہ) تو کافر کا اس کے نسب کا دعوی، علاقہ کی وجہ سے اس کے مسلمان ہونے کے حکم میں کچھ بھی تبدیلی پیدانہیں کرے گا، اور نماز وغیرہ کے ذریعہ وہ یقیناً قوی ہوجائے گا، اوران دونوں کے درمیان وجوباً حائل ہوجائے گا۔

منبوذ کے کبھی مسلمان اور کبھی کافر ہونے کے حکم کا تقاضا یہ ہے کہ اگر قاضی کے پاس کسی منبوذ کا معاملہ پیش کیا جائے تو جن صورتوں میں فقہاء نے اس کے کفر کی صراحت کی ہے ان میں قاضی اس کے کافر ہونے کا فیصلہ کرسکتا ہے۔

ابن حجر ہیتمی نے کہا: بعض حضرات کے اس قول کا کوئی معنی نہیں ہے کہ قاضی کے لئے کسی کے کفر کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کفر کا فیصلہ کفر پر رضامندی ہے، اور کفر پر رضامندی بھی کفر ہے[1]۔

منبوذ کا نسب اپنے سے جوڑنا:

۷-جس منبوذ کے مسلمان ہونے کا فیصلہ کیا جائے، اگر ایسا شخص اس کا نسب اپنے سے جوڑنا چاہے جو اس کو اٹھانے کا اہل ہو یعنی وہ آزاد مرد مسلمان ہو، تو نسب طلبی کے شرائط کے ساتھ اس کا نسب اس کے ساتھ جڑ جائے گا۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''استلحاق'' (فقرہ/۱۱ تا ۱۴) میں ہے۔

منبوذ کی غلامی اوراس کی آزادی:

۸-عام اہل علم کے قول کے مطابق منبوذ آزاد ہوگا، ابن المنذر نے کہا: عام اہل علم کا اجماع ہے کہ لقیط آزاد ہے، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے یہی مروی ہے، اوراسی کے قائل عمر بن عبدالعزیز، شعبی، حماد، امام مالک، امام شافعی اور حنفیہ ہیں، اس لئے کہ آدمیوں میں اصل آزادی ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے حضرت آدم اوران کی ذریت کو آزاد پیدا کیا، اور غلامی عارض کی وجہ سے ہوتی ہے، جب تک اس عارض کا علم نہ ہو اصل کا حکم ہوگا، یہ اس وقت ہے جب کوئی اس کے غلام ہونے کا بینہ نہ پیش کرے، جس میں ملکیت کے اسباب بیان کئے گئے ہوں، ورنہ اسی پر عمل کیا جائے گا[1]۔

اور اگر مکلّف منبوذ کسی شخص کا غلام ہونے کا اقرار کرے اور وہ اس کی تصدیق کردے تو اگر پہلے آزاد ہونے کا اقرار نہ کیا ہو، اس کی بات قبول کی جائے گی، جس طرح دوسرے اقرار ہیں، اور اگر مقرلہ اس کو جھٹلا دے تو غلامی ثابت نہ ہوگی، اسی طرح پہلے آزادی کا اقرار پایا جائے تو اس کے بعد غلامی کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ پہلے اقرار سے اس نے آزاد لوگوں کے احکام کا التزام کرلیا تو ان کو ساقط کرنے کا اختیار اس کو نہیں ہوگا[2]۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) الاختیار ۳/ ۲۹، المغنی ۵/ ۷۴۷-۷۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۵، تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۵۶-۳۵۷، الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۰۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۵۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۵، تکملہ فتح القدیر ۶/ ۲۵۰، الزرقانی ۸/ ۸۰، کشاف القناع ۶/ ۳۹۲۔

غلامی کے اقرار کے صحیح ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس سے پہلے کوئی ایسا تصرف نہ پایا جائے جس کا نفاذ آزادی کا متقاضی ہو، جیسے بیع اور نکاح، بلکہ اس کا اقرار اصل غلامی کے حق میں اور اس کے سابق احکام میں جو اس کے حق میں ضرر رساں ہوں اور اس کے مستقبل کے احکام کے بارے میں قبول کیا جائے گا، ماضی کے ان احکام کے بارے میں نہیں جو کسی اور کے حق میں ضرر رساں ہو، لہذا اس کا اقرار ایسے احکام کے بارے میں قبول نہیں کیا جائے گا، جیسے کہ دوسرے پر دین کا اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، لہذا اگر اس پر کوئی دین لازم ہو، اور وہ غلامی کا اقرار کرے اور اس کے قبضہ میں مال ہو تو اسی مال سے دین ادا کیا جائے گا، پھر اگر کچھ باقی بچے تو وہ مقر لہ کا ہوگا[1]۔

منبوذ کی غلامی کا دعوی وہ شخص کرے جس کے قبضہ میں وہ نہیں ہے:

۹- اگر منبوذ کی غلامی کا دعوی بغیر دلیل کے ایسا شخص کرے جس کے قبضہ میں وہ نہیں ہے تو بلا اختلاف قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اصل اور ظاہر آزاد ہونا ہے، لہذا وہ بلا دلیل ترک نہیں کیا جائے گا، برخلاف نسب کے کہ اس میں احتیاط اور مصلحت ہے، یہی حکم اس وقت ہے جب اٹھانے والا دعوی کرے، جیسا کہ مذکور ہوا، اور اس کے قبضہ سے منبوذ کو نکالنا واجب ہوگا، کیونکہ دعوی غلامی کی وجہ سے وہ امانت دار نہیں رہا، اور آئندہ کبھی وہ اس کو غلام بنا سکتا ہے، یہ بات ماوردی نے کہی ہے اور اذرعی نے اس کی تائید کی ہے۔

زرکشی نے ماوردی کی توجیہ سے اختلاف کیا اور کہا: اس کا جھوٹ ثابت نہیں ہوا کہ وہ امانت دار نہیں رہے، اور ابن حجر ہیتمی نے کہا: اس کے اتہام نے اس کو غیر امانت دار کی طرح بنا دیا ہے، اس لئے کہ اس کے قبضہ میں منبوذ کو ضرر پہنچانے کا اندیشہ شامل ہو گیا ہے[1]۔

منبوذ کا نفقہ:

۱۰- منبوذ کا نفقہ اس کے مال سے ہوگا اگر اس کے پاس مال پایا جائے، یا مال عام میں اس کا استحقاق ہو، جیسے لقیط پر موقوف یا ان کے لئے وصیت کردہ اموال۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "لقیط" (فقرہ/ ۱۵-۱۶)۔

منبوذ کی جنایت اور اس پر جنایت:

۱۱- منبوذ کی جنایت اور اس پر جنایت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "لقیط" (فقرہ/ ۱۷-۱۸)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۶/ ۳۵۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۲۶-۴۲۷۔

منتقل

تعریف:

۱-منتقل لغت میں فعل انتقل سے فاعل ہے، انتقال کا معنی منتقل ہونا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

یہاں بحث کافر کے ایک دین سے دوسرے دین کی طرف منتقل ہونے کے ساتھ مخصوص ہے، ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہونے کی بحث اصطلاح "تحول" (فقرہ/ ۷ تا ۹) میں دیکھی جائے۔

متعلقہ الفاظ:

مرتد:

۲-لغت میں مرتد کا ایک معنی ہے کسی شیٔ سے پھر جانے والا، اور ردت ایک شیٔ سے دوسری شیٔ کی طرف پھر جانے کو کہتے ہیں [۱]۔

مرتد شرع میں دین اسلام سے پھر جانے والا ہے [۲]۔

منتقل اور مرتد کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے دین سے نکل جاتا ہے، البتہ مرتد دین حق سے باطل کی طرف نکل جاتا ہے، اور منتقل باطل سے باطل کی طرف نکل جاتا ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

منتقل سے متعلق احکام:

منتقل (مذہب تبدیل کرنے والے) کو کس دین پر باقی رکھا جائے گا:

۳-منتقل کو کس دین پر باقی رکھا جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف آراء ہیں:

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ کتابی اور مجوسی اور عجمی بت پرست سے جزیہ قبول کیا جائے گا، اسی طرح ان کی رائے ہے کہ اگر ان میں سے کوئی شخص اپنے دین سے اسلام کے سوا دوسرے دین کی طرف منتقل ہوجائے تو اسے اپنے سابق دین کی طرف لوٹنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ کفر تمام کا تمام ایک ملت ہے [۱]۔

قاضی ابوبکر مالکی نے ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ منتقل کو اس وجہ سے قتل کیا جائے گا کہ وہ اس عہد و پیمان سے نکل گیا جو اس کے ساتھ ہوا تھا، اِلا یہ کہ وہ اسلام لے آئے [۲]۔

اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت (جس پر بہوتی نے اکتفا کیا ہے) یہ ہے کہ اگر کتابی اہل کتاب میں سے کسی دوسرے دین کی طرف منتقل ہوجائے، جیسے یہودی، نصرانی ہوجائے، یا نصرانی، یہودی ہوجائے تو اس کو جزیہ پر باقی نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ آیت کریمہ ہے: "وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ" [۳] (اور جو کوئی اسلام کے سوا کسی اور دین کو تلاش کرے گا سو وہ اس سے ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا)، اور اس نے ایک باطل دین کو اس کے باطل ہونے کا اعتراف کرنے کے بعد قبول

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۰-۳۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۸۔

(۲) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۵۴۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۸۵۔

کرلیا، لہذا اس پر باقی نہیں رکھا جائے گا۔

شافعیہ میں سے خطیب نے کہا: غیر اسلام کو قبول نہ کرنے کا محل وہ ہے جب عقد جزیہ کے بعد ہو، جیسا کہ زرکشی نے یہ بحث کی ہے، لیکن اگر کوئی نصرانی دارالحرب میں یہودی ہوجائے پھر ہمارے پاس آئے اور جزیہ قبول کرے تو اسے برقرار رکھا جائے گا، کہ اس کے قبول کرنے میں مصلحت ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر کے بالمقابل قول اور حنابلہ کی دوسری روایت (جس کی صراحت امام احمد نے کی ہے اور یہی خرقی کا ظاہر کلام اور خلال کا اختیار کردہ ہے) یہ ہے کہ وہ جس دین کی طرف منتقل ہوا ہے اسے اس دین پر باقی رکھا جائے گا، اس لئے کہ وہ اہل کتاب کے دین سے نہیں نکلا ہے، اور اس لئے کہ جزیہ پر برقرار رکھنے میں وہ دونوں مذاہب برابر ہیں، اور دونوں مذہب خلاف حق ہیں۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس سے اسلام قبول کیا جائے گا یا اس کا سابق دین، اس لئے کہ اس کو اسی پر برقرار رکھا گیا تھا۔

حنابلہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کتابی غیر اہل کتاب کے دین کی طرف منتقل ہوجائے، جیسے کوئی یہودی یا نصرانی بت پرست ہوجائے تو قطعاً اس کو جزیہ پر باقی نہیں رکھا جائے گا۔

اس سے کون سا مذہب قبول کیا جائے گا، اس میں شافعیہ کے دو قول ہیں، ان دونوں میں اظہر قول یہ ہے کہ اسلام قبول کیا جائے گا، اور دوسرا قول ہے کہ اسلام یا اس کا سابق دین قبول کیا جائے گا۔

صرف المحلی نے ''شرح المنہاج'' میں اس مسئلہ میں ایک تیسرے قول کا اضافہ کیا ہے، وہ یہ کہ اسے اس کے برابر مذہب پر باقی رکھا جائے گا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی بت پرست، یہودی یا نصرانی ہوجائے تو اسے جزیہ پر باقی نہیں رکھا جائے گا، اور اس کے حق میں اسلام قبول کرنا متعین ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اس دین سے جس پر اس کو برقرار نہیں رکھا جاسکتا ایک باطل کی طرف منتقل ہوا ہے، اور باطل برقرار رکھنے کے لئے مفید نہیں ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی مجوسی کسی ایسے دین کی طرف منتقل ہوجائے جس کے ماننے والوں کو بھی اس دین پر باقی نہیں رکھا جاتا، اس دین والوں کی طرح اسے بھی برقرار نہیں رکھا جائے گا، اور اگر اہل کتاب کے دین کی طرف منتقل ہوجائے تو اس میں دو روایتیں ہیں:

اول: اس پر باقی نہیں رکھا جائے گا۔

دوم: اس پر باقی رکھا جائے گا[1]۔

منتقل کا نکاح:

یہودی عورت اگر نصرانی ہوجائے یا نصرانی یہودی ہوجائے، یا مجوسی عورت یہودی یا نصرانی ہوجائے تو اس کے نکاح کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- منتقلہ (مذہب تبدیل کرنے والی) عورت سے مسلمان کا نکاح:

۴- مذہب تبدیل کرنے والی عورت کے ساتھ مسلمان کے نکاح کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور کی رائے ہے کہ مسلمان مرد یہودیت یا نصرانیت قبول کرنے والی عورت سے نکاح کرسکتا ہے، مجوسیت قبول کرنے والی

---

(۱) المغنی ۶/ ۵۹۳، کشاف القناع ۵/ ۱۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۹-۱۹۰، المحلی والقلیوبی ۳/ ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۸۸۔

سے نہیں، اس لئے کہ کفر سب کا سب ایک ملت ہے، نیز اس لئے کہ مذہب تبدیل کرنے والی عورت نے جس مذہب کو اختیار کیا ہے اس پر اس کو باقی رکھا جائے گا[۱]، نیز اس لئے کہ اللہ تعالی کا یہ ارشاد عام ہے: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُم"[۲] (اوران کی پارسائیں جن کو تم سے قبل کتاب مل چکی ہے)۔

اصح قول میں شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مسلمان کے لئے ایسی عورت سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے جو یہودیت سے نصرانیت کی طرف منتقل ہو یا اس کے برعکس، خواہ وہ کسی مسلمان کی منکوحہ ہو، اس لئے کہ اس کا یہودی یا نصرانی ہوجانا ایسا ہی ہے جیسے کسی مسلمان کے ماتحت مسلم خاتون مرتد ہوجائے، لہذا فوراً ہی تفریق ہوجائے گی، اور اسے مہر نہیں ملے گا، اس لئے کہ فسخ اسی کی جانب سے واقع ہوا ہے، یہ حکم دخول سے قبل کی صورت میں ہے، اگر دخول کے بعد ایسا ہو تو اس کا نکاح عدت ختم ہونے تک موقوف رہے گا، اگر عدت ختم ہونے سے پہلے اسلام قبول کرلے یا شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں اپنے سابق دین کی طرف لوٹ آئے تو نکاح برقرار رہے گا، ورنہ تبدیل مذہب کے وقت سے ہی تفریق کا حاصل ہونا ظاہر ہوجائے گا، یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے، دوسری روایت میں نکاح فوراً فسخ ہوجائے گا[۳]۔

ب- ذمی زوجین میں سے ایک کا غیر اسلام کی طرف منتقل ہونا:

۵- اگر ذمی زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے کافرانہ مذہب کی طرف منتقل ہوجائے تو حنفیہ کی رائے میں وہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔

ابن عابدین نے کہا: نصرانی عورت اگر یہودی ہوجائے یا اس کے برعکس ہو تو انھیں نہیں دیکھا جائے گا، اس لئے کہ کفر سب کا سب ایک ملت ہے، اوراسی طرح اگر نصرانی مرد کی بیوی مجوسی ہوجائے تو وہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے، جیسے کہ وہ ابتدا ہی میں مجوسی ہوتی، مجوسی سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے پاس آسمانی کتاب نہ ہو، لہذا اس میں بت پرست اور دہریئے سب داخل ہوں گے[۱]۔

فقہاء مالکیہ کی عبارتوں کا تقاضا بھی یہی ہے، کیونکہ انہوں نے کفار کے نکاحوں کے فاسد ہونے کی صراحت کی ہے[۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مذہب تبدیل کرنے والی عورت ایسے کافر کی منکوحہ ہو جو مذہب تبدیل کرنے والی عورت کو حلال نہیں سمجھتا تو وہ عورت مرتدہ کی طرح ہے، وطی سے قبل فوری تفریق ہوجائے گی، اسی طرح وطی کے بعد بھی اگر عدت ختم ہونے سے پہلے اپنے مذہب کی طرف نہ لوٹ آئے۔

لیکن اگر کافر شوہر اس عورت سے نکاح درست سمجھتا ہو تو عورت کو باقی رکھا جائے گا[۳]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی زوجین میں سے کوئی ایک ایسے دین کی طرف منتقل ہوجائے جس پر باقی نہیں رکھا جاتا، جیسے یہودی نصرانی ہوجائے یا نصرانی یہودی ہوجائے، یا اہل کتاب زوجین میں سے کوئی ایک مجوسی ہوجائے تو یہ ارتداد کی طرح ہے، دخول سے قبل نکاح فسخ ہوجائے گا اور دخول کے بعد عدت ختم ہونے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۸-۳۸۹، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۵۶، مواہب الجلیل ۳/ ۱۶۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۴۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۱۴۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۰، کشاف القناع ۵/ ۱۲۲، المغنی

= لابن قدامہ ۶/ ۵۹۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۸-۳۸۹۔

(۲) الذخیرہ ۴/ ۳۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۷۔

(۳) تحفۃ المحتاج مع حواشی ۷/ ۳۲۷۔

تک موقوف رہے گا، اس لئے کہ یہ ایک ایسے باطل دین کی طرف منتقل ہونا ہے، جس کے باطل ہونے کا اقرار وہ کر چکا ہے، لہذا مرتد کی طرح اس کو اس پر باقی نہیں رکھا جائے گا[۱]۔

ج- ذمی زوجین میں سے کسی کا اسلام قبول کرنا:

۶- کافر زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام کی طرف منتقل ہوجانے پر مرتب ہونے والے آثار میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے۔

تفصیل: اصطلاح ''اسلام'' (فقرہ/۵) میں دیکھی جائے۔

مذہب تبدیل کرنے والے کا ذبیحہ:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اہل کتاب میں سے جو شخص غیر دین اہل کتاب کی طرف منتقل ہوجائے اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔

دیکھئے: ''ذبائح'' (فقرہ/۲۷)۔

کتابی اگر اپنے دین سے اہل کتاب کے دوسرے دین کی طرف منتقل ہوجائے، جیسے یہودی نصرانی ہوجائے یا اس کے برعکس تو اس کے ذبیحہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، ایک قول میں شافعیہ اور فی الجملہ حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کا ذبیحہ حلال ہے، حنفیہ نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا ہے اس پر اسے باقی رکھا جاتا ہے، لہذا ذبح کے وقت اسی کا اعتبار کیا جائے گا، حتی کہ اگر کوئی یہودی مجوسی ہوجائے تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔

شافعیہ نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ اس کو برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ جزیہ پر برقرار رکھنے میں دونوں برابر ہیں اور شافعیہ کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا ہے اس پر اس کو برقرار نہیں رکھا جائے گا، مالکیہ نے کتابی کے ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے، خواہ وہ اصلی ہو یا منتقل ہوا ہو، تین شرطیں رکھی ہیں، وہ یہ ہیں:

الف- مذبوح جانور کتابی کی ملکیت ہے۔

ب- جانور ایسی چیز سے ذبح کیا گیا ہو جو ہماری شریعت میں جائز ہو، نہ کہ ناخن والے یہودی نے ذبح کردیا ہو، ایسی صورت میں اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔

ج- اس کو کسی بت پر ذبح نہ کرے[۱]۔

حنابلہ میں سے صاحب ''الرعایۃ الکبری'' نے کہا ہے: اگر کتابی یا کوئی اور ایسے دین کی طرف منتقل ہوجائے جس دین والوں کو کتاب اور جزیہ کے ساتھ باقی رکھا جاتا ہے، اور اس شخص کو اس پر باقی رکھا جائے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، ورنہ نہیں[۲]۔

شافعیہ نے ذبیحہ حلال ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ذبح کرنے والا ایسا شخص ہو جس کے مذہب والوں سے ہمارے لئے نکاح حلال ہو، پس شافعیہ کے نزدیک ایسے کتابی کا ذبیحہ حلال نہیں ہے جو ایک دین سے دوسرے کتابی دین کی طرف منتقل ہوجائے[۳]، پہلے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک مسلمان مرد کا ایسی عورت سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے جو یہودیت سے نصرانیت قبول کرلے یا اس کے برعکس۔

---

(۱) کشاف القناع ۵/۱۲۲۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۰۰-۱۰۱، روضۃ الطالبین ۷/۱۴۰۔

(۲) الإنصاف ۱۰/۳۸۸۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۹/۳۱۴، شرح المحلی ۴/۲۴۰، مغنی المحتاج ۴/۲۶۶۔

مذہب تبدیل کرنے والے کی سزا:

۸ - مذہب تبدیل کرنے والے کوکس دین پر باقی رکھا جائے گا؟ اس میں فقہاء کے اختلاف کی روشنی میں اس پر سزا کے نفاذ کے بارے میں بھی ان کی دومختلف رائیں ہیں:

پہلی رائے: جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ کی رائے، شافعیہ کا اظہر کے بالمقابل قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ مذہب تبدیل کرنے والے سے جزیہ قبول کیا جائے گا اور وہ ذمی برقرار رہے گا اور اس کو کوئی سزا نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اہل کفر تمام کے تمام ایک ملت ہیں[1]۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اگر وہ ایسے دین کی طرف منتقل ہوا ہے جس دین کے ماننے والوں کو اس دین پر باقی رکھا جاتا ہے، یا ایسے دین کی طرف منتقل ہوا ہے جس پر اس کے ماننے والوں کو باقی نہیں رکھا جاتا تو ان دونوں میں فرق کیا جائے گا، یہ شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے، اور مالکیہ کی بھی ایک روایت ہے جسے قاضی ابوبکر نے نقل کیا ہے، پس اگر ایسے دین کی طرف منتقل ہوا ہو جس پر اس دین والوں کو باقی رکھا جاتا ہے تو اس سے جزیہ قبول کیا جائے گا۔

لیکن اگر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا ہو اس پر اس دین والوں کو باقی نہیں رکھا جاتا ہو، جیسے یہودیت یا نصرانیت سے مجوسیت یا بت پرستی کی طرف منتقل ہو، یا یہودیت سے نصرانیت کی طرف یا نصرانیت سے یہودیت کی طرف منتقل ہو تو وہ اس مسلمان کی طرح ہے جو مرتد ہو جائے، اس پر صرف اسلام قبول کرنا متعین ہوگا، یا بعض فقہاء کے نزدیک اسلام یا اپنے سابق دین کی طرف لوٹنا متعین ہوگا، یا بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک اپنے سابق دین کے مساوی کسی دین کی طرف لوٹنا متعین ہوگا، اگر وہ انکار کرے تو شافعیہ نے ایک قول میں صراحت کی ہے کہ مرتد مسلمان کی طرح اسے فوراً قتل کردیا جائے گا، دوسرا قول جو زیادہ صحیح ہے، یہ ہے کہ اس کو اپنی پناہ گاہ سے ملا دیا جائے گا اگر اس کی کوئی پناہ گاہ ہو، اس شخص کی طرح جو عہد کو توڑ دے، پھر اس کے بعد وہ ایک حربی ہوگا اگر ہم اسے پائیں تو قتل کردیں گے، اور اگر اس کی کوئی پناہ گاہ نہ ہو تو ہم اسے قتل کردیں گے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا ہے اس کو ترک کرنے پر اسے مجبور کیا جائے گا، اور اس کو مجبور کرنے کے طریقہ کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں:

اول: اگر واپس نہ ہو تو قتل کردیا جائے گا، خواہ مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ حضور ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: "**من بدل دينه فاقتلوه**"[1] (جو اپنا دین بدل دے اس کو قتل کردو)، نیز اس لئے کہ وہ ایسا ذمی ہے جس نے عہد توڑ دیا، اور وہ اس کے مشابہ ہوگیا کہ اس نے التزام ذمہ کو ترک کر کے نقض عہد کیا ہے، اور کیا اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا؟ اس میں دو احتمال ہیں:

پہلا یہ ہے کہ اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اسے اس باطل دین سے لوٹایا جا رہا ہے جس کی طرف چلا گیا ہے، لہذا اس سے مرتد کی طرح توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔

دوم یہ کہ اس سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اصلی کافر ہے، جس کا قتل کرنا مباح ہے، تو وہ حربی کے مشابہ ہوگا، لہذا اگر وہ جلدی کرے اور اسلام قبول کر لے یا اس طرف لوٹ آئے جس پر

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۰-۳۸۱، الدسوقی ۴/ ۳۰۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۹-۱۹۰، المغنی ۶/ ۵۹۳-۵۹۴۔

(۱) حدیث: "من بدل دينه فاقتلوه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

اس کو باقی رکھا جا سکے تو وہ اپنا خون محفوظ کرلے گا، ورنہ قتل کیا جائے گا۔

امام احمد سے دوسری روایت ہے، انہوں نے فرمایا: اگر یہودی نصرانیت میں داخل ہوجائے تو میں اسے یہودیت کی طرف لوٹاؤں گا، اور میں اسے نئے مذہب پر نہیں چھوڑوں گا، ان سے کہا گیا کہ کیا آپ اسے قتل نہیں کریں گے؟، تو فرمایا: نہیں، لیکن اسے مارا جائے گا اور قید کیا جائے گا، انھوں نے کہا: اگر وہ نصرانی یا یہودی تھا اور مجوسیت میں داخل ہوجائے تو یہ زیادہ برا ہوگا، اس لئے کہ نہ اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا، نہ اس کے ساتھ کسی عورت کا نکاح کیا جائے گا، اور جب تک اپنے سابق دین میں لوٹ نہیں آئے گا چھوڑا نہیں جائے گا، ان سے پوچھا گیا: اگر نہ لوٹے تو آپ اسے قتل کردیں گے؟ فرمایا: ہاں، وہ اسی کا اہل ہے، ابن قدامہ نے کہا: یہ اس بات کی صراحت ہے کہ کتابی کسی دوسرے کتابی مذہب کی طرف منتقل ہوجائے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ پٹائی اور قید و بند کے ذریعہ مجبور کیا جائے گا[1]۔

مذہب تبدیل کرنے والے کی میراث:

۹ - جن فقہاء کے نزدیک ذمی کے لئے اپنے مذہب سے دوسرے مذہب کفر کی طرف منتقل ہونا جائز ہے ان کا ایسے شخص کی میراث کے سلسلہ میں اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ کفر سب کا سب ایک ملت ہے، لہذا کفار مطلقاً ایک دوسرے کے وارث ہوں گے۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ کفر تین ملت ہیں: یہودیت، نصرانیت اور بقیہ تمام مذاہب، یہ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، پس ان حضرات کی رائے میں ہر ملت والے باہم ایک دوسرے کے وارث ہوں گے۔

لیکن جن فقہاء کی رائے ہے کہ ایک کافرانہ مذہب سے دوسرے کافرانہ مذہب کی طرف منتقل ہونا جائز نہیں ہے اور ایسے شخص سے صرف اسلام کا مطالبہ کیا جائے گا، یہ شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے، ان کے نزدیک ایسا مذہب تبدیل کرنے والا نہ خود دوسرے کا وارث ہوگا اور نہ دوسرے اس کے وارث ہوں گے[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ایک مذہب چھوڑ کر دوسرا مذہب قبول کرنے والا، جیسے یہودی نصرانی ہوجائے یا نصرانی یہودی ہوجائے یا اسی طرح، تو نہ یہ کسی کا وارث ہوگا اور نہ کوئی دوسرا اس کا وارث ہوگا، یعنی جس مذہب کو اس نے چھوڑا ہے نہ تو یہ شخص اس مذہب والوں کا وارث ہوگا اور نہ وہ اس کے وارث ہوں گے، اور اسی طرح جس مذہب کو اس نے قبول کیا ہے اس مذہب والے بھی نہ اس کے وارث ہوں گے اور نہ یہ ان کا وارث ہوگا، اس لئے کہ وہ شخص ان دونوں میں سے کسی مذہب پر باقی نہیں رکھا جائے گا، جیسے کہ مسلمان مرتد ہوجائے، لہذا تبدیلی مذہب کرنے والا اگر مرجائے تو اس کا مال مسلمانوں کے بیت المال کے لئے فئ قرار پائے گا، جیسا کہ مرتد کے مرجانے پر اس کے مال کا حکم ہے[2]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۸-۳۹۶، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۵۳-۵۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۹-۱۹۰، تحفۃ المحتاج مع حواشی ۷/ ۳۲۶-۳۲۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۴۰-۱۴۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۹۳-۵۹۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۷۷، شرح الزرقانی ۸/ ۲۲۸، التہذیب فی علم الفرائض / ۲۳۸-۲۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۴۸، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۶/ ۴۱۶، حاشیۃ الشروانی والعبادی ۷/ ۳۲۶-۳۲۷۔

منحۃ

دیکھئے: ہبۃ۔

مندوب

دیکھئے: ندب۔

منسک

دیکھئے: حج، عمرہ۔

منصف

دیکھئے: أشربۃ۔

منعۃ

تعریف:

۱-منعہ لغت میں: غلبہ اور قوت کا نام ہے، کہا جاتا ہے: هو في منعة، یعنی اس کے ساتھ اس کے خاندان کے لوگ اس کی حفاظت کرنے والے ہیں، یا وہ اپنی قوم کی حفاظت میں ہے، کوئی اس پر ہاتھ ڈالنا چاہے تو نہیں ڈال سکتا، اور کہا جاتا ہے: "أزال منعة الطير" یعنی پرندے کی وہ قوت ختم کردی جس سے وہ شکاریوں سے اپنا تحفظ کرتا تھا[۱]۔

اسی مفہوم میں غزوۂ بدر کی غنیمتوں کے بارے میں وارد ہے کہ وہ "آسمانی منعت"، یعنی ملائکہ کی قوت سے حاصل ہوئی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس دن آسمانی فوج کے ذریعہ مسلمانوں کی مدد فرمائی[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

منعۃ سے متعلق احکام:

بغاوت اور ڈاکہ زنی میں منعۃ کی شرط:

۲-فقہاء نے بغاوت اور ڈاکہ زنی کے پائے جانے کے لئے جن شرائط کا ذکر کیا ہے ان میں سے یہ بھی ہے کہ باغیوں اور ڈاکوؤں کو منعۃ حاصل ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بغاۃ" (فقرہ/۶)، "حرابۃ" (فقرہ/۸)۔

باغیوں کا امان یافتہ لوگوں سے تعاون طلب کرنا درانحالیکہ ان کو قوت وغلبہ حاصل ہو:

۳-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر باغی امان یافتہ لوگوں سے تعاون طلب کریں تو جیسے ہی یہ لوگ ان کی اعانت کریں گے عہد شکن قرار پائیں گے اور اہل حرب کے حکم میں ہوجائیں گے، اس لئے کہ انہوں نے مسلمانوں سے گریز کی شرط ترک کردی، اور ذمیوں کے برخلاف ان کا عہد وقتی ہے، لیکن اگر وہ مجبور ہوکر ایسا کریں اور باغیوں کو قوت وغلبہ بھی حاصل ہو تو ان کا عہد نہیں ٹوٹے گا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بغاۃ" (فقرہ/ ۳۳)۔

---

(۱) المصباح المنیر، والقاموس المحیط، والمعجم الوسیط۔
(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، القاموس المحیط، المغرب فی ترتیب المعرب۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۱۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۸، المہذب ۱/ ۲۲۱، کشاف القناع ۶/ ۱۶۶، المغنی ۸/ ۱۲۱-۱۲۲۔

منفعت

تعریف:

۱-منفعت لغت میں: ہر وہ چیز ہے جس سے نفع اٹھایا جائے، جمع منافع ہے[۱]۔

منفعت اصطلاح میں: کسی عین (شئ) کے استعمال سے حاصل ہونے والا فائدہ ہے، تو جس طرح گھر کی منفعت اس میں رہائش سے حاصل ہوتی ہے، اسی طرح چوپائے کی منفعت اس پر سواری سے حاصل ہوتی ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غلہ:

۲-غلہ لغت میں: ہر وہ شئ ہے جو زمین کی پیداوار یا اس کی اجرت وغیرہ سے حاصل ہو، جمع غلال اور غلات ہے[۳]۔

فقہاء اس لفظ کو لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں۔

چنانچہ بعلی نے غلہ کی تشریح پھل، آمدنی وغیرہ سے کی ہے[۴]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام لعلی حیدر ۱/۱۰۰: مادہ (۱۲۵)، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۲۳۰۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) المطلع علی أبواب المقنع ص ۲۸۷۔

''مرشد الحیران'' میں ہے: غلہ سے مراد زمین کی پیداوار، اس کے کرایہ اور باغ کے پھل میں سے حاصل ہونے والی ہر چیز ہے[۱]۔

قلیوبی کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ غلہ کسی بھی شئ سے حاصل ہونے والا عینی فائدہ ہے، جبکہ منفعت غیر عینی فائدہ کا نام ہے[۲]۔

سبکی نے منفعت اور غلہ کے درمیان تعلق کے بارے میں کہا: منافع اور غلہ دونوں قریب المعنی ہیں، ہر وہ عین جس میں منفعت ہو اس سے اس منفعت کے علاوہ بھی کوئی چیز حاصل ہوتی ہے، یا تو اپنے فعل سے، جیسے اس سے پیداوار حاصل کرنا، یا دوسرے کے فعل کے عوض سے، یا اللہ تعالی کی جانب سے، اور وہی چیز غلہ کہلاتی ہے[۳]۔

ب-عین:

۳-لغت میں عین کے چند معانی ہیں، ڈھالے ہوئے دینار اور نقد، پانی کا چشمہ، دیکھنے والی آنکھ اور جاسوس، عین الشئ کا معنی ہے: خود وہ چیز۔

اصطلاح میں: عین سے مقصود یہاں معین ومشخص چیز ہے، جیسے گھر اور گھوڑا۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ عین منفعت کی اصل ہے[۴]۔

ج-انتفاع:

۴-انتفاع لغت میں ''انتفع'' کا مصدر ہے، جو نفع سے مشتق ہے، اس کا معنی خیر ہے، انتفاع وہ چیز ہے جس کے ذریعہ انسان اپنے

(۱) مرشد الحیران لمحمد قدری باشا ص ۷: مادہ (۲۰)۔
(۲) القلیوبی ۳/۱۷۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/۶۴۔
(۴) المصباح المنیر، مجلۃ الاحکام العدلیہ: مادہ (۱۵۹)۔

مقصد تک رسائی حاصل کرے[1]۔ زرکشی نے کہا: نفع سے مراد مکنہ (طاقت وقوت ہے) یا جو چیز اس کا وسیلہ ہو[2]۔

انتفاع اصطلاح میں عین کے استعمال اور اس سے آمدنی حاصل کرنے میں منتفع کا حق ہے، جب تک کہ وہ عین اپنی حالت پر باقی رہے، اگرچہ اس کی ذات اس کی ملکیت میں نہ ہو[3]۔

جہاں تک منفعت اور انتفاع کے درمیان تعلق کی بات ہے تو قرافی نے انتفاع کی تملیک کے قاعدہ اور منفعت کی تملیک کے قاعدہ میں فرق بتاتے ہوئے کہا: انتفاع کی تملیک سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ شخص بذات خود اس کام کو کرے، اور منفعت کی تملیک اس سے زیادہ عام اور وسیع ہے، چاہے خود کرے یا دوسرے کو اجارہ کے ذریعہ عوض لے کر یا عاریت کی صورت میں بغیر عوض کے انتفاع کا موقع دے[4]۔

دیکھئے: ''انتفاع'' (فقرہ/ ۳)۔

منفعت کا مال ہونا

۵-منفعت کے مال ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ کا راجح مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ منافع اموال متقومہ (مالیت رکھنے والے اموال) ہیں۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ منافع اپنی ذات میں اموال متقومہ نہیں ہیں، الا یہ کہ ان پر عقد ہوجائے۔

تفصیل: اصطلاح ''مال'' (فقرہ/ ۲) میں ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) البحر المحیط ۶/ ۱۵۔
(۳) مرشد الحیران رص ۵: مادہ (۱۳)۔
(۴) الفروق للقرافی ۱/ ۱۸۷۔

منفعت کے مال ہونے میں اختلاف پر مرتب ہونے والے نتائج:

منفعت کے مال ہونے میں فقہاء کے اختلاف کی وجہ سے بعض مسائل میں ان کے درمیان اختلاف ہوا ہے[1]، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-منافع کا ضمان:

۶-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ منافع اگر تلف کردیئے جائیں یا غصب کر لئے جائیں تو ان کا ضمان ہوگا جس طرح اعیان کا ضمان ہوتا ہے۔

فقہاء نے اس پر چند دلائل سے استدلال کیا ہے، جیسے شارع نے اجازت دی ہے کہ منافع، نکاح میں مہر قرار پائیں، اور اس لئے کہ مال اس چیز کا نام ہے جو بندوں کے مصالح بروئے کار لانے کے لئے پیدا کی گئی ہے، منافع پر یہ بات صادق آتی ہے، اور اس لئے کہ منفعت مباح اور متقوم ہے، اس لئے عقود صحیحہ اور فاسدہ میں اس کی تلافی کی جاتی ہے[2]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ منافع کا ضمان نہیں ہوگا، خواہ تلف کردیا جائے یا غصب کرلیا جائے، صرف عقد یا شبہ عقد کے ذریعہ ان کا ضمان ہوگا۔

غصب کی وجہ سے منافع کا ضمان اس لئے نہیں ہوگا کہ منافع غاصب کے فعل اور اس کے کسب سے پیدا ہوئے ہیں اور کسب کاسب کا ہوتا ہے (نتیجہ عمل کرنے والے کا ہوتا ہے)، اس لئے کہ

(۱) تخریج الفروع علی الأصول للزنجانی رص ۲۲۷-۲۲۹۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰۹، قواعد الأحکام ۱/ ۱۷۲، المغنی مع الشرح ۵/ ۴۳۵-۴۳۶، القواعد لابن رجب رص ۱۷۱۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من وجد عین ماله عند رجل فهو أحق به"[۱] (جو شخص اپنا عین مال کسی کے پاس پائے تو وہ شخص اس سامان کا زیادہ حق دار ہے)، لہذا وہ اپنی ملک کا ضامن نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ غصب ظالمانہ قبضہ کے ذریعہ مالک کے قبضہ کو ختم کرنا ہے، منافع میں اس کا تصور نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ منافع اعراض ہیں جو دو زمانوں میں نہیں پائے جاتے، لہذا ان کا غصب کرنا محال ہے۔

تلف کرنے کی وجہ سے منافع کا ضمان اس لئے نہیں ہوگا کہ منافع کو تلف کرنا منافع کے وجود سے پہلے یا اس کے وجود کے دوران یا اس کے وجود کے بعد ہوگا اور تینوں صورتیں محال ہیں، منافع کے وجود سے پہلے اس لئے کہ معدوم کو ضائع کرنا ناممکن ہے، اور منافع کے وجود کے دوران اس لئے کہ اگر ضائع کرنا وجود پر طاری ہوتو وجود کو ختم کردے گا، اور اگر وجود کے ساتھ پایا جائے گا تو وجود کو روک دے گا، اور منافع کے وجود کے بعد اس لئے کہ منافع جیسے جیسے پائے جائیں گے معدوم ہوتے جائیں گے، اور معدوم کے تلف کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا[۲]۔

حنفیہ نے منافع کی عدم تضمین کے اصول سے تین مسائل کا استثناء کیا ہے، وہ یہ ہیں: یتیم کا مال، وقف کا مال اور حصول آمدنی کے لئے تیار شدہ مال[۳]۔

(۱) حدیث: "من وجد عین ماله عند رجل فهو أحق به" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۰۳ طبع حمص)، نسائی (۷/ ۳۱۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور دارقطنی نے السنن (۳/ ۲۸ طبع دارالمحاسن قاہرہ) میں حضرت سمرہ بن جندب سے کی ہے، عظیم آبادی نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے۔
(۲) المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۸۷، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۵/ ۲۳۳-۲۳۴۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۸۴ شائع کردہ دار ومکتبۃ الہلال، نیز دیکھئے: فتح الغفار لشرح المنار لابن نجیم ۱/ ۵۳ طبع الحلبی۔

دیکھئے: ''ضمان'' (فقرہ/ ۲۲)، ''غصب'' (فقرہ/ ۱۸)۔

ب- منفعت کو مہر بنانا:

۷- مالکیہ کا مشہور مذہب، نیز شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ منفعت کو مہر بنانا جائز ہے، یہ ان کی اس اصل کے مطابق ہے کہ جس چیز کا عوض لینا جائز ہو اس کو مہر بنانا درست ہے، منافع کا عوض لینا جائز ہے، لہذا ان کو مہر بنانا بھی درست ہوگا[۱]۔

حنفیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: مہر میں صرف وہ چیز درست ہے جو مال متقوم ہو، منافع مہر ہوسکتے ہیں، لیکن شوہر اگر آزاد ہو اور اس نے اس مہر پر شادی کی ہو کہ وہ بیوی کی خدمت کرے گا تو نکاح جائز ہوگا، اور امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک اس عورت کے لئے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا[۲]۔

شیخین کی رائے پر استدلال کے دوران کاسانی نے کہا: منافع ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق اموال متقومہ نہیں ہیں، اسی لئے غصب وتلف کرنے سے ان کا ضمان نہیں ہوتا، تمام عقود میں منافع کے متقوم ہونے کا حکم شرعاً ضرورت اور دفع حاجت کے لئے ہوتا ہے، اور یہاں منافع کے ذریعہ دفع حاجت ممکن نہیں، اس لئے کہ سپردگی کے بغیر حاجت دور نہ ہوگی اور یہ شرعاً ممنوع ہے، کیونکہ آزاد عورت کے لئے اپنے آزاد شوہر سے خدمت لینا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں اہانت اور تذلیل ہے، اور یہ جائز نہیں۔

اگر شادی معلوم مدت تک دیگر اعیان کے منافع پر کرے، جیسے

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۴۴۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۰، تخریج الفروع علی الاصول رص ۲۲۷، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۸۲۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۰۲۔

اپنے گھر کی رہائش، اپنے غلاموں کی خدمت، اپنے جانور پر سواری اور اس پر بار برداری اور بیوی کی زمین کی کاشت تو ان کو مہر بنانا درست ہے، اس لئے کہ یہ منافع اموال ہیں یا شرعاً تمام عقود میں حاجت کی وجہ سے اموال سے ملحق ہیں، اور حاجت نکاح میں موجود ہے، اور مقامات منافع کو حوالہ کرکے حوالگی کے ذریعہ دفع حاجت ممکن ہے، کیونکہ اس میں عورت کی جانب سے اپنے شوہر سے خدمت لینا نہیں ہے، لہذا ان کو اموال قرار دیا گیا اور یہ اعیان سے ملحق ہوئے، اس لئے ان کو مہر بنانا درست ہوا[1]۔

ج-منفعت کے ذریعہ شفعہ والی جائداد کے معاوضہ کے وقت شفعہ کا ثبوت:

۸-فقہاء کا اس مسئلہ پر اختلاف ہے کہ جس شئ میں شفعہ ہے اس کو منفعت سے بدلتے وقت شفعہ ثابت ہوگا یا نہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عین مال کو ایسی چیز سے بدلنے میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا جو عین مال نہ ہو، اس لئے کہ شفیع اسی چیز کے ذریعہ مالک ہوتا ہے جس کے ذریعہ خریدار مالک ہوتا ہے، اور یہاں جس چیز کے ذریعہ خریدار مالک ہوا ہے، اس کے ذریعہ شفیع کا مالک ہونا ممکن نہیں ہے، اور عین مال کے ذریعہ مالک ہونا اس چیز کے ذریعہ مالک ہونا نہیں ہے جس کے ذریعہ خریدار مالک ہوا ہے، لہذا یہ اصلاً ممنوع ہے، اور شفعہ اس میں مشروع نہیں ہوگا، اسی اصل پر جن مسائل کی تخریج ہوئی ہے کہ کوئی شخص گھر کو مہر بنائے، بایں طور کہ گھر کو مہر بنا کر شادی کرے یا گھر کو خلع کا بدل بنائے، بایں طور کہ اپنی بیوی سے گھر کے بدلہ میں خلع کرے، یا گھر کو کرایہ کے معاملہ میں اجرت بنائے، بایں طور کہ گھر کے عوض اجرت پر لے، اس لئے کہ یہ منفعت کے ذریعہ مال کا معاوضہ ہے، اس لئے کہ اجارہ کا حکم منفعت میں ثابت ہوا، یہی نکاح کا حکم ہے، اور منفعت (جیسا کہ حنفیہ نے صراحت کی ہے) مال نہیں ہے، کیونکہ دراصل منافع کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور ان میں اصل یہی ہے کہ وہ قابل ضمان نہ ہوں، اس لئے کہ کسی شئ کا ضمان اصل میں اس کے مثل سے ہوتا ہے، اور عرض عین کے مثل نہیں ہے، اسی لئے غصب اور تلف کرنے کی صورت میں منافع کا ضمان نہیں ہوتا، البتہ صرف عقد کی صورت میں لوگوں کی ضرورت وحاجت کی وجہ سے وہ متقوم ہوتے ہیں، لہذا ان کے علاوہ صورتوں میں وہ اصل پر باقی رہیں گے، اس لئے شفیع کے حق میں منافع کا متقوم ہونا ظاہر نہیں ہوگا[1]۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ اگر معاوضہ کسی ایسی شئ کے ذریعہ ہو جو مالیت والی نہیں ہے، جیسے کوئی زمین کے کسی ٹکڑے کو مہر بنائے، یا خلع یا آزادی کا عوض بنائے، یا عمداً جنایت میں خون کے بدلے صلح کا عوض بنائے تو ان تمام صورتوں میں شفعہ ثابت ہوگا، اور شفیع اس کو زمین کے اس ٹکڑے کی قیمت کے عوض لے گا[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''شفعہ'' (فقرہ / ۵۵)۔

د-منافع کی وراثت:

۹-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ منافع میں بھی دیگر اموال مملوکہ کی طرح وراثت جاری ہوگی، یہ رائے جمہور کی اس اصل پر ہے کہ منافع اموال متقومہ ہیں۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تنہا منافع وراثت کا احتمال نہیں

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۸-۲۷۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲، تبیین الحقائق ۵/ ۲۵۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۳۵، نیز دیکھئے: تخریج الفروع علی الأصول للزنجانی ر ص ۲۲۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۷۷، الشرح الصغیر ۳/ ۶۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۸-۲۹۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۸۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۰۴-۲۰۵۔

رکھتے، خواہ مورث بالعوض ان کا مالک ہوا ہو [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح ''حق'' (فقرہ/ ۴۲)، اور ''اِرث'' (فقرہ/ ۶)۔

منافع پروارد ہونے والے عقود:

۱۰ - منافع پر ملکیت دو طرح سے حاصل ہوتی ہے:

اول: منافع کسی شئ کی ملکیت کے تابع ہوں۔

دوم: صرف منافع پر عقد ہوا ہو [۲]۔

منافع پر وارد ہونے والے عقود کی تین قسمیں ہیں:

اول: وہ بالعوض ہو، جیسے اجارہ، جعالہ، مضاربت، مساقات اور مزارعت۔

دوم: وہ عقد جو بغیر عوض ہو، جیسے وقف، شرکت، ودیعت، عاریت اور لقیط کی حفاظت۔

سوم: دو قسم کے عقود ہیں جن میں مذکورہ دونوں پہلو پائے جاتے ہوں، یہ دونوں وکالت اور بچوں کی نگہداشت ہیں، کہ یہ کبھی بالعوض ہوتے ہیں اور کبھی بغیر عوض۔

اسی میں مسابقت اور مناضلت بھی ہیں، یہ علاحدہ قسم ہے، کیونکہ اس کی مراد منفعت کی تملیک ہے [۳]۔

ان عقود کے احکام اور ان میں منفعت کی حقیقت کا موقع جاننے کے لئے ان عقود کی مخصوص اصطلاحات دیکھی جائیں۔

قرض میں منفعت کی شرط لگانے کا حکم:

۱۱ - قرض کے صحیح ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اس میں منفعت

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۵۳۔

(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۲۲۹۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۲۲۸۔

حاصل کرنا نہ ہو، اگر ایسا ہوگا تو قرض جائز نہیں ہوگا، مثلاً کوئی کسی کو قرض دے اور اپنے لئے کوئی ایسی شرط لگالے جس میں منفعت ہو، یا عیب دار درا ہم قرض دے، اور صحیح لوٹانے کی شرط لگائے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے: ''کل قرض جر منفعة فهو ربا'' [۱] (ہر قرض جو منفعت لائے وہ سود ہے)، یہ ربا اس صورت میں ہے جب قرض میں زیادتی مشروط ہو یا ملحوظ ہو یا معروف ہو، اگر ایسا نہ ہو تو کوئی حرج نہیں (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قرض'' (فقرہ/ ۲۸)۔

منفعت کا رہن:

۱۲ - فقہاء کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جس کی بیع جائز ہے اس کا رہن بھی جائز ہے اور جس کی بیع جائز نہیں اس کا رہن بھی جائز نہیں [۳]۔

اس اصل کی رو سے حنفیہ کے نزدیک منافع کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ منافع ان کے نزدیک مال نہیں ہیں [۴]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اگرچہ منافع کی بیع کو جائز قرار دیا ہے،

(۱) حدیث: ''کل قرض جر منفعة فهو ربا'' ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۳۴ طبع شرکة الطباعة الفنیہ) میں ذکر کیا ہے کہ حارث بن ابو اسامہ نے اس کی روایت اپنی مسند میں حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مرفوعاً کی ہے، اس میں سوار بن مصعب ہیں جو متروک ہیں، اور اس کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۵/ ۳۵۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں فضالہ بن عبید سے موقوفاً کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۵، العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۴۵۲ طبع بولاق، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۶۵، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۷۵۵ طبع مطبعہ حسان، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۵۴۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۳۵، الأشباہ لابن نجیم رص ۲۸۸، المغنی ۴/ ۳۸۰، ۳۸۴، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۲۳۔

(۴) البدائع ۶/ ۱۳۵، درر الحکام شرح مجلة الأحکام لعلی حیدر ۱/ ۱۰۰: مادہ (۲۶)۔

لیکن انہوں نے صراحت کی ہے کہ منافع کو رہن رکھنا جائز نہیں، اس لئے کہ رہن لینے والے کا مقصود رہن کی قیمت سے قرض وصول کر لینا ہے، اور منافع، حق کی وصولی کا وقت آنے تک ختم ہوجاتے ہیں، تو منافع سے اطمینان وتوثیق حاصل نہیں ہوتی [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک منفعت کو رہن رکھنے کے جواز میں دو قول ہیں:

جواہر الإکلیل میں رہن رکھنے کے جواز کی بحث میں فرمایا: جیسے گھر کا موقوفہ ہونا ظاہر ہوجائے، حالانکہ اسے مملوکہ بتا کر رہن رکھا گیا ہو، اور رہن رکھنے والے کے خلاف گھر کو وقف کرنا ثابت ہوجائے، تو ایک قول ہے کہ اس گھر کا رہن باطل ہوجائے گا، اور رہن گھر کی منفعت کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اور ایک قول ہے کہ اس گھر کا رہن صحیح ہوگا، اور وہ اس کی منفعت کی طرف منتقل ہوجائے گا، اس لئے کہ منفعت کی بیع اور اس کا رہن جائز ہے، لہذا گھر کا رہن باطل ہونے سے اس کی منفعت کا رہن باطل نہیں ہوگا [۲]۔

منافع کی تقسیم:

۱۳ - منافع کی تقسیم کے جواز میں فقہاء کا اختلاف نہیں، بشرطیکہ تمام شرکاء اس پر راضی ہوں، اسی کو ''مہایاۃ'' کہتے ہیں۔

اسی طرح فقہاء کے درمیان اس میں بھی اختلاف نہیں کہ شرکاء میں سے ایک اعیان کی تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا منافع کی تقسیم کا، تو قاضی اعیان کو تقسیم کرے گا، اس لئے کہ وہ زیادہ مکمل تقسیم ہے [۳]۔

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۲۴، المغنی ۴/ ۳۸۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۷۸۔

(۳) الہدایہ مع الشروح ۸/ ۲۷ طبع الأمیریہ، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، المغنی ۹/ ۱۳۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۸۷-۱۸۸۔

منافع کی تقسیم سے گریز کرنے والے شریک کو مجبور کرنے، لزوم اور عدم لزوم کے اعتبار سے منافع کی تقسیم کی حیثیت، منافع کی تقسیم کی انواع اور ان کا مقام اور کہاں یہ تقسیم درست ہے اور کہاں نہیں؟ ان مسائل میں فقہاء کے یہاں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قسمۃ'' (فقرہ/ ۵۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

منفعت کی ملکیت:

۱۴ - ملکیت کی چار قسمیں ہیں: عین اور منفعت کا مالک ہونا، بلا منفعت صرف عین کا مالک ہونا، بغیر عین کے صرف منفعت کا مالک ہونا اور منفعت کی ملکیت کے بغیر صرف انتفاع کا مالک ہونا [۱]۔

منفعت کی ملکیت کو ساقط کرنا اور اس کا عوض لینا:

۱۵ - منافع میں اصل یہ ہے کہ عین سے فائدہ اٹھانے والے اس کے مالک یا اس کی منفعت کے مستحق کی طرف سے منافع کو ساقط کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ ہر جائز تصرف کرنے والے کو منفعت میں اپنا حق بلاعوض ساقط کرنے سے نہیں روکا جائے گا، جب تک کہ وہاں کوئی مانع نہ ہو، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

البتہ بالعوض کو ساقط کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک منافع کا عوض لینا جائز نہیں ہے، صرف شئ اور منفعت دونوں کے مالک، یا منفعت کے بالعوض مالک کے لئے جائز ہے۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، شائع کردہ مکتبۃ الہلال، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۶، القواعد لابن رجب رص ۱۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تفصیل کے لئے دیکھا جائے: ''اسقاط'' (فقرہ/۳۵-۳۶)، اور ''حق'' (فقرہ/۲۵)۔

منفعت کی ملکیت کا ختم ہونا:

۱۶-منفعت کی ملکیت چند امور سے ختم ہوجاتی ہے:

الف-منفعت کے محل کا ہلاک ہوجانا، اس لئے کہ اجارہ، عاریت اور وصیت کا معاملہ، انتفاع والے عین کے ہلاک ہوجانے یا ضائع ہوجانے کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے۔

ب-اس کی مقررہ مدت کا ختم ہوجانا۔

ج-انتفاع کرنے والے کا مرجانا، اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل ان کی اصطلاحات میں ہے، نیز دیکھئے: ''اذن'' (فقرہ/۶۵)۔

منفعت کی وصیت کرنا:

۱۷-حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ منافع کی وصیت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وصیت کرنے والا جب اپنی زندگی میں عقد اجارہ اور اعارہ کے ذریعہ منافع کے مالک بنانے کا حق رکھتا ہے، تو عقد وصیت کے ذریعہ اس کا حق بدرجہ اولی رکھے گا، اس لئے کہ عقود میں وصیت کو زیادہ وسعت حاصل ہے، اسی لئے وصیت میں وہ کچھ بھی جائز ہے جو دیگر عقود میں جائز نہیں، جیسے محل کا ناپید ہونا، خطر اور جہالت [۱]۔

ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ منافع کی وصیت جائز نہیں، اس لئے کہ وہ معدوم ہیں۔

منفعت کی وصیت سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''وصیۃ''۔

منفعت کا وقف کرنا:

۱۸-منفعت کے وقف کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ منفعت کا وقف کرنا جائز نہیں ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کا وقف جائز ہے۔

تفصیل: اصطلاح ''وقف'' میں ہے۔

منافع کو مخصوص کرنا:

۱۹-عز الدین بن عبد السلام نے فرماتے ہیں: منافع کو مخصوص کرنے کی چند انواع ہیں:

اول: نشان زد کرنا اور جاگیر کی صورت میں بنجر زمین کو آباد کر کے مخصوص کرنا۔

دوم: بعض مباحات کی طرف پیش قدمی کر کے مخصوص کرنا۔

سوم: بازار کی نشست گاہوں کی طرف پیش قدمی کر کے مخصوص کرنا۔

چہارم: مساجد کی نشست گاہ کو نماز، گوشہ نشینی اور اعتکاف کے لئے مخصوص کرنا۔

پنجم: مدارس، رباط اور اوقاف کی طرف پیش قدمی کر کے مخصوص کرنا۔

ششم: مقامات حج، جیسے مطاف، سعی گاہ، عرفہ، مزدلفہ، منیٰ اور رمی جمار کے مقام کو مخصوص کرنا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۵۲، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۲۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵، المغنی ۶/ ۵۹۔

ہفتم: راستوں میں موقوفہ سرائے کو مخصوص کرنا۔

ہشتم: کتوں کو اور شراب میں سے قابل احترام کو مخصوص کرنا[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''احیاء الموات'' (فقرہ/ ۲۰)، ''استیلاء'' (فقرہ/ ۱۹ اور اس کے بعد کے فقرات)، ''طریق'' (فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات)، ''مجلس'' (فقرہ/ ۷)، ''اختصاص'' (فقرہ/ ۶۴ اور اس کے بعد کے فقرات) اور ''تحجیر'' (فقرہ/ ۱)۔

انسان کو اس کے منافع سے معطل کرنا:

۲۰- جائز نہیں ہے کہ انسان کو اس کے منافع اور مشغولیات سے معطل کر دیا جائے، البتہ اس سے اس مدعا علیہ کو معطل کرنا مستثنی ہے جسے حاضر کرنے کے لئے فریق مقدمہ کی درخواست پر حاکم اس کو طلب کرے، کیونکہ اس میں عمومی مصلحت ہے، اسی طرح گواہان کو معطل کرنا ہے، جب انہیں اس گواہی کے لئے طلب کیا جائے جو ان پر متعین ہے، اسی طرح گواہان کو ایسے امور کے لئے طلب کرنا جو شہادت کے بغیر مکمل نہیں ہوتے، جیسے نکاح، اس لئے یہ حقوق واجبہ ہیں، یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے ان کو اللہ تعالیٰ کے ان حقوق میں معطل کرنا جو تعطیل کے بغیر پورے نہیں ہوتے ہیں، جیسے غزوات، جمعہ اور منکرات کو بدلنا[۲]۔

اعضاء انسانی کے منافع کو ختم کرنا:

۲۱- ایسی جنایت جس سے عضو کی منفعت جاتی رہے یا عمداً ہو گی یا خطأً۔

(۱) قواعد الأحکام ۲/ ۷۳۔

(۲) قواعد الأحکام ۲/ ۱۶۷۔

اگر عضو کی منفعت کو ختم کر دینے والی جنایت عمداً ہو تو اس میں قصاص کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جنایۃ علی مادون النفس'' (فقرہ/ ۳۵)۔

اگر عضو کی منفعت کو ختم کرنے والی جنایت خطا ہو تو دیت کے واجب ہونے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے۔ اس کے لئے دیکھا جائے: ''دیات'' (فقرہ/ ۵۵-۶۲)۔

منافع میں اصل اجازت ہے:

۲۲- فخر الدین رازی نے کہا: اصل منافع میں اجازت، اور مضرت میں ممانعت ہے، اس میں شرعی دلائل ہیں، یہ دونوں اصول شریعت میں بہت نافع ہیں۔

پہلی اصل (یعنی اصل منافع میں اجازت ہے) اس کے چند دلائل ہیں:

پہلی دلیل: اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا''[۱] (جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)، اس آیت میں حرف ''ل'' انتفاع کی رو سے اختصاص کا متقاضی ہے[۲]۔

دوسری دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ''[۳] (آپ کہئے اللہ کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کے لئے بنائی ہے کس نے حرام کر دیا ہے اور کھانے کی پاکیزہ چیزوں کو؟)، اللہ تعالیٰ نے اس شخص پر نکیر فرمائی جو اللہ کی زینت کو حرام کر لے، تو اس سے واجب ہوا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۹۔

(۲) المحصول: قسم سوم/ ۲/ ۱۳۱۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۲۔

کہ اللہ کی زینت کی حرمت ثابت نہ ہو، اور جب اللہ کی زینت کی حرمت ثابت نہ ہوگی تو اللہ کی زینت کے ہر فرد میں حرمت کا ثبوت ممنوع ہوگا، اس لئے کہ مطلق مقید کا جز ہے، لہذا اگر اللہ کی زینت کے کسی فرد میں حرمت ثابت ہوجائے گی تو اللہ کی زینت میں حرمت ثابت ہوگی، اور یہ خلاف اصل ہے، اور جب حرمت کی بالکلیہ نفی ہوجائے گی تو اباحت ثابت ہوگی۔

تیسری دلیل: اللہ تعالی نے فرمایا: "أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ"[1] (تم پر (کل) پاکیزہ جانور حلال ہیں)، طیب سے مراد حلال نہیں ہے، ورنہ تکرار لازم آئے گا، لہذا واجب ہوگا کہ اس کی تفسیر پسندیدہ اور طیب سے کی جائے، اور اس کا تقاضا ہے کہ تمام منافع حلال ہوں۔

چوتھی دلیل: قیاس ہے: اور وہ یہ ہے کہ اس میں ایسی چیز سے انتفاع ہے جس میں مالک کو قطعاً ضرر نہیں ہے، اور بظاہر انتفاع کرنے والے کو بھی ضرر نہیں ہے، لہذا واجب ہوا کہ ممنوع نہ ہوگا، جیسے دوسرے کے چراغ کی روشنی سے روشنی حاصل کرنا، اور دوسرے کی دیوار کے سایہ سے سایہ حاصل کرنا۔

ہم نے کہا کہ اس میں مالک کو ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ مالک اللہ تعالی ہے، اور اس کو ضرر ہونا محال ہے۔

بندوں کی ملکیت معدوم تھی، اور اصل اسی عدم کا باقی رہنا ہے، اس پر عمل اس صورت میں ترک کیا گیا جس میں اس کے مانع ہونے پر فریق کا اتفاق واقع ہو، تو اس کے علاوہ صورت میں اصل پر باقی رہے گا[2]۔

پانچویں دلیل: اللہ تعالی نے اشیاء کو پیدا فرمایا یا تو بغیر کسی حکمت کے یا حکمت کے ساتھ، پہلی صورت باطل ہے، اس لئے کہ

(۱) سورۂ مائدہ ر ۴۔

(۲) المحصول: قسم سوم ۲ر ۱۳۹-۱۴۰

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ"[1] (اور ہم نے آسمان اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اس کو (اس طرح) نہیں بنایا کہ ہم کھیل کر رہے ہوں)، اور ارشاد ہے: "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا"[2] (ہاں تو کیا تمہارا خیال تھا کہ ہم نے تمہیں یوں ہی بلا مقصد پیدا کردیا ہے)، نیز اس لئے کہ حکمت سے خالی فعل عبث ہے، اور عبث (کھلواڑ) ذات حکیم کو زیب نہیں۔

اور اگر ان کی تخلیق کسی حکمت کی وجہ سے ہے تو وہ حکمت اللہ تعالی کو نفع ہونا ہے یا ہم لوگوں کو۔

پہلی صورت محال ہے، اس لئے کہ اللہ کو نفع ہونا ناممکن ہے، تو متعین ہوا کہ اللہ نے ان کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ محتاج اس سے فائدہ اٹھائیں، اس کا تقاضا ہے کہ تخلیق کا مقصود محتاج کو نفع پہنچانا ہے، اور جب ایسا ہے تو محتاج کا نفع جہاں ہوگا اس کو حاصل کرنا مطلوب ہوگا۔

اگر اس سے روکا جائے تو اس لئے روکا جائے گا کہ اس میں کسی محتاج کو ضرر پہنچتا ہے، اور جب اللہ تعالی ہمیں بعض انتفاعات سے منع کرتا ہے تو ہم یقین کرتے ہیں کہ اس نے ہم کو اس لئے منع کیا کہ اسے معلوم ہے کہ اس میں مضرت ہے، یا تو فی الحال یا آئندہ، لیکن یہ خلاف اصل ہے، تو ثابت ہوا کہ منافع میں اصل اباحت ہے[3]۔

زرکشی نے اصل منافع میں اجازت اور مضرت میں ممانعت کی دلیل مختلف فیہ دلائل کے ضمن میں ذکر کیا ہے، اور اس سے استدلال میں اختلاف کا ذکر کیا ہے، اور صراحت کی ہے کہ یہاں منافع سے

(۱) سورۂ انبیاء ر ۱۶۔

(۲) سورۂ مومنون ر ۱۱۵۔

(۳) سابقہ مراجع ر ص ۱۴۱-۱۴۲۔

مراد اعیان کا مقابل نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز ہے جس سے انتفاع کیا جائے، اور انہوں نے اس اصل پر مرتب ہونے والے قواعد میں درج ذیل قواعد کو شمار کیا ہے: "القول بالبراءة الأصلية" (برأت اصلیہ کا قول معتبر ہوگا)، اور "استصحاب حكم النفي في كل دليل مشكوك فيه حتى يدل دليل على الوجوب" (نفی کا حکم ہر مشکوک دلیل میں اس وقت تک باقی رہے گا، جب تک کہ وجوب پر دلیل نہ پائی جائے)[1]۔

تفصیل کے لئے "اصولی ضمیمہ" دیکھا جائے۔

(۱) البحر المحیط ۶/ ۱۲-۱۳۔

منقّلة

تعریف:

۱-منقلہ (ق پر تشدید اور زیر کے ساتھ) سر کا وہ زخم ہے جو ہڈی کو اپنی جگہ سے ہٹا دے، یعنی توڑ دے، یہاں تک کہ اس سے ہڈیوں کے چورے نکل آئیں[1]۔

اصطلاح میں: حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ ایسا زخم ہے جس میں ہڈی اپنی جگہ سے ہٹ جائے، لیکن اس کھال تک نہ پہنچے جو ہڈی اور دماغ کے درمیان ہے[2]۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ منقلہ جو ہڈی کی پرت یعنی ہڈی کے اوپر پائی جانے والی پیاز کے چھلکے کی طرح باریک ہڈی کو ہٹا دے، یعنی ہڈی کا وہ اوپری حصہ جسے طبیب دوا لگانے کی غرض سے صاف کرتا ہے[3]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ منقلہ وہ زخم ہے جو ہڈی کو ہٹا دے، خواہ اسے کھول دے یا توڑ دے یا نہیں[4]۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ وہ زخم ہے جو ہڈی کو کھول دے اور توڑ دے، اور اس کو توڑ کر اپنی جگہ سے ہٹا دے[5]۔

(۱) المعجم الوسیط، القاموس المحیط، مختار الصحاح۔
(۲) العنایہ بہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۱۲۔
(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۵۲، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۲۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۲۶، القلیوبی ۴/ ۱۱۲۔
(۵) کشاف القناع ۶/ ۵۳۔

منقلۃ سے متعلق احکام:

اول: قصاص کا واجب نہ ہونا:

۲- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ منقلہ میں قصاص واجب نہیں ہوتا، کیونکہ یہ زخم منضبط (متعین) نہیں ہے، اور اس کا قصاص لینے میں شدید خطرہ بھی ہے (۱)۔

ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم نے اپنے والد سے اور انہوں نے اپنے دادا سے روایت کیا ہے، فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کے لئے ایک تحریر لکھی جس میں ایک جملہ یہ تھا: "وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل" (۲) (منقلہ میں پندرہ اونٹ ہیں)۔

ابن المنذر نے اس پر اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے (۳)۔

دوم: دیت منقلہ کے واجب ہونے کے شرائط:

۳- اس دیت کے واجب ہونے کے لئے لازمی شرائط میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

یہ وہی شرائط ہیں جو ہر مذہب کی تعریف میں وارد ہیں۔

البتہ شافعیہ کے نزدیک ایک دوسری تفصیل ہے:

انہوں نے فرمایا: آزاد مسلمان مرد کو پہنچنے والے سر کے منقلہ

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶-۵۸، تبیین الحقائق ۶/ ۱۱۱-۱۳۲، کشاف القناع ۵/ ۵۵۸، ۶/ ۵۱-۵۲-۵۳، نیل الأوطار ۷/ ۶۴۔

(۲) حدیث: "وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸-۵۹) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۷، ۱۸) میں اس کی تخریج کی ہے اور اس کی سند پر کلام کیا ہے، اور علماء کی ایک جماعت سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۳) نیل الأوطار ۷/ ۶۴، کشاف القناع ۶/ ۵۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶-۵۸، تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۲، رد المحتار ۵/ ۳۷۲، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۳۔

زخم میں جبکہ ہڈی نمایاں اور ٹوٹ گئی ہو پندرہ اونٹ ہیں۔

ان میں سے بعض نے صراحت کی ہے کہ جب ایسا منقلہ زخم پایا جائے جو ہڈی توڑ دے، لیکن نمایاں نہ ہوا اور نہ ہی وہ زخم کسی جانب کو تعدی ہو رہا ہو تو اصح قول یہ ہے کہ اس میں دس اونٹ واجب ہوں گے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس میں حکومت عدل (ایک عادل شخص کا فیصلہ) واجب ہوگی (۱)۔

سوم- منقلہ کا متعدد ہونا:

۴- منقلہ کے متعدد ہونے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے جو درج ذیل ہے:

مالکیہ نے کہا کہ اگر منقلہ زخم متعدد ہوں، اور وہ ایک دوسرے سے متصل نہ ہوں، بلکہ ہر دو زخم کے درمیان فاصلہ ہو، تو دیت بھی متعدد ہوگی، اور اگر کئی منقلہ زخم ایک دوسرے سے اس طرح مل جائیں کہ وہ ایک زخم بن جائیں تو ان میں دیت متعدد نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ ایک ہی بڑا زخم ہے، بشرطیکہ یہ ایک ضرب میں یا فوری فوری کئی ضربوں میں ہوا ہو، اور اگر وقفہ وقفہ سے لگائی گئی متعدد ضربوں کی وجہ سے منقلہ زخم متعدد ہو جائیں تو ہر زخم کا حکم علاحدہ ہوگا، خواہ باہم مل جائیں (۲)۔

حنابلہ نے منقلہ زخم میں وہی تفصیل کی ہے جو موضحہ (ہڈی نمایاں کر دینے والا زخم) اور ہاشمہ (ہڈی توڑ دینے والا زخم) میں کی ہے، اور موضحہ کے حکم کی تفصیل درج ذیل ہے:

اگر موضحہ زخم پورے سر میں پھیل کر چہرے تک آ جائے تو دو

(۱) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۱۷، الزیلعی ۶/ ۱۳۲، الشرح الصغیر ۴/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۵۸۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۳۸۴۔

موضحہ زخم ہوں گے، یا پورے سر میں نہ پھیلے، لیکن چہرے تک آ جائے تو بھی دو موضحہ زخم ہوں گے، اس لئے کہ اس زخم کی کیفیت دو عضو میں ظاہر ہوئی ہے، لہذا ہر عضو کے لئے مستقل حکم ہوگا۔

اور اگر ایسے دو موضحہ زخم ہوں جن کے درمیان کوئی رکاوٹ ہو تو جنایت کرنے والے پر دو موضحہ کا تاوان، یعنی دس اونٹ واجب ہوں گے۔

اور اگر جنایت کرنے والا دونوں زخموں کے درمیان پھاڑ دے یا ان دونوں کے درمیان کا فاصلہ زخم سرایت کرنے کی وجہ سے ختم ہوجائے تو وہ دونوں ایک کے حکم میں ہوجائیں گے، جیسے کہ اگر بغیر رکاوٹ کے یہ پورا زخم وہ لگائے۔

اور اگر دونوں موضحہ زخم مندمل ہوجائیں پھر جنایت کرنے والا ان دونوں زخموں کے درمیان رکاوٹ کو دور کردے تو اس پر تین موضحہ زخموں کے تاوان ہوں گے، اس لئے کہ مندمل ہونے کی وجہ سے پہلے دو زخموں کے تاوان اس پر ثابت تھے، پھر تیسرے زخم کا تاوان اس پر واجب ہوگیا۔

اور اگر ان میں ایک زخم مندمل ہوجائے پھر جنایت کرنے والے کے عمل کی وجہ سے، یا دوسرے زخم کے سرایت کرجانے کی وجہ سے جو مندمل نہیں ہوا ہے رکاوٹ دور ہوجائے تو یہ دو موضحہ کے حکم میں ہیں، اس لئے کہ مندمل ہونے والے زخم کا تاوان تو اس پر برقرار ہے، اور اس کے علاوہ ایک موضحہ ہے، جیسے کہ اگر اس کے ساتھ کوئی دوسرا زخم نہ ہو۔

اور اگر دو موضحہ کے درمیان رکاوٹ کو کوئی اجنبی شخص پھاڑ دے تو پہلے شخص پر دو موضحہ کے تاوان ہوں گے اور دوسرے شخص پر ایک موضحہ کا تاوان ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا فعل دوسرے کے فعل پر مبنی نہیں ہوگا، لہذا ان میں سے ہر شخص اپنی جنایت میں تنہا ہوگا۔

اور اگر خود مظلوم شخص دونوں موضحہ زخموں کے درمیان رکاوٹ کو دور کردے تو پہلے شخص پر دو موضحہ کا تاوان ہوگا، اس لئے کہ یہ تاوان اس پر خود اس کی جنایت کی وجہ سے ہوا، لہذا دوسرے کے کسی فعل کی وجہ سے اس سے یہ تاوان ساقط نہیں ہوگا[1]۔

اگر دو موضحہ کے درمیان رکاوٹ کو ختم کرنے والے کے بارے میں اختلاف ہوجائے، زخمی کہے: میں نے اسے ختم کیا ہے۔

اور مجرم کہے: نہیں میں نے ان دونوں کے درمیان کو پھاڑا ہے، یا زخمی مجرم سے کہے: تمہارے سوا کسی دوسرے نے اس کو ختم کیا ہے تو اس میں زخمی کی اس کے قسم کے ساتھ تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ دو موضحہ کے تاوان کا سبب تو پایا گیا، اور مجرم اس کے زوال کا دعوی کررہا ہے، اور زخمی اس کا منکر ہے، تو قول منکر کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل اسی کے ساتھ ہے۔

اور اگر مجرم ان دونوں زخموں کے درمیان کا حصہ اندرونی طور پر پھاڑ دے اس طور پر کہ دونوں کے درمیان اندر کا گوشت کاٹ دے، لیکن ان دونوں کے اوپر کی کھال رہنے دے تو وہ دونوں اندر سے باہم مل جانے کی وجہ سے ایک موضحہ ہوں گے، جیسے کہ اگر اندر اور باہر دونوں میں پھاڑ دے۔

اور اگر رکاوٹ کو صرف ظاہر میں پھاڑ دے تو وہ دو زخم ہیں، کیونکہ اندر سے باہم نہیں ملے ہیں۔

اور اگر اس زخم کے دونوں کناروں میں ایک زخم لگادے تو یہ دو موضحہ ہوں گے۔

اگر یہ زخم منقلہ یا اس سے کم ہو تو اس پر صرف منقلہ کا تاوان ہوگا[2]۔

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۵۲-۵۳۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۵۲-۵۳۔

منقول

تعریف:

۱-منقول لغت میں نقل ینقل نقلاً سے اسم مفعول ہے، نقل: کسی شئ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا ہے، یہ باب نصر سے ہے[۱]۔

اصطلاح میں: منقول کے معنی میں فقہاء کی دو مختلف رائیں ہیں:

پہلی رائے: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو وہ منقول ہے، خواہ وہ اپنی پہلی صورت وہیئت پر باقی رہے یا منتقل کرنے کی وجہ سے اس کی صورت اور ہیئت بدل جائے، اس میں نقود، سامان، جانور، ناپی جانے والی اور وزن کی جانے والی اشیاء داخل ہیں، اور غیر منقول وہ ہے جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو، جیسے مکانات اور اراضی جنہیں عقار (جائداد) کہا جاتا ہے[۲]۔

دوسری رائے: یہ مالکیہ کی رائے ہے: منقول کا اطلاق ان چیزوں پر ہوگا جن کو اپنی پہلی صورت وہیئت پر باقی رکھتے ہوئے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو، جیسے لباس اور کتابیں وغیرہ[۳]۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۱۲۸-۱۰۱۹)، قواعد الفقہ للبرکتی، مغنی المحتاج ۲/ ۸۰، ۲۹۶، المغنی ۵/ ۳۱۱، الدسوقی ۳/ ۴۷۶-۴۷۷۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۲، الدسوقی ۳/ ۴۷۶۔

منقول سے متعلق احکام:

منقول سے کچھ احکام متعلق ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-قبضہ سے قبل منقول کو بیچنا:

۲-منقول کو اس پر قبضہ سے پہلے بیچنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''البیع الفاسد'' (فقرہ/ ۱۶)، ''بیع مالم یقبض'' (فقرہ/ ۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات) اور ''قبض'' (فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ب-منقول میں شفعہ:

۳-منقول میں ثبوت شفعہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''شفعۃ'' (فقرہ/ ۲۳، ۲۵، ۲۶) میں ہے۔

ج-مال منقول میں سے وصی کا فروخت کرنا:

۴-فقہاء کی رائے ہے کہ جس مال پر نگراں مقرر کیا گیا ہو اگر وہ منقول ہو، اور خرید وفروخت مثل قیمت کے بدلہ میں ہو، یا اتنے معمولی غبن کے ساتھ ہو جس کے لوگ عموماً انگیز کر لیتے ہیں تو وصی کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ مالی معاملات میں معمولی غبن کا ہوجانا لازم ہے، اگر اس کی گنجائش نہ ہو تو تصرفات کا دروازہ ہی بند ہوجائے، لیکن اگر خرید وفروخت اتنے غبن کے ساتھ ہو جس کو لوگ عموماً انگیز نہیں کرتے ہیں تو عقد صحیح نہیں ہوگا۔

اگر جس مال پر نگراں مقرر کیا گیا ہے وہ عقار ہو اور اس کے لئے کوئی شرعی جواز نہ ہو تو وصی کے لئے فروخت کرنا جائز نہ

ہوگا[۱]۔

تفصیل: اصطلاح ''إیصاء'' (فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

د-منقول کوغصب کرنا:

۵ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ منقول میں غصب کا تصور ممکن ہے۔

پھر عقار کے غصب کے مسئلہ میں ان کی مختلف رائیں ہیں۔

تفصیل اصطلاح: ''غصب'' (فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ھ-منقول کا وقف:

۶ - جمہور فقہاء شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے اور یہی مالکیہ اور حنفیہ میں امام زفر کے نزدیک معتمد ہے کہ منقول کا وقف جائز ہے، جیسے غازیوں کے لئے گھوڑے اور اسلحے وغیرہ وقف کرنا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: ''من احتبس فرسا في سبيل الله إيمانا بالله وتصديقا بوعده فإن شبعه وريه وروثه وبوله في ميزانه يوم القيامة''[۲] (جو اللہ پر ایمان اور اس کے وعدے پر یقین رکھتے ہوئے اس کی راہ میں کوئی گھوڑا وقف کرے تو اس کا کھانا اور پینا، لید اور پیشاب سب قیامت کے دن اس شخص کے میزان میں ہوگا)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''وأما خالد فإنكم تظلمون خالدا، فإنه احتبس أدراعه وأعتده في

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۲، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۱/۷ طبع الحلبی، شرح روض الطالب ۳/ ۷۰، المنہاج وشرح المحلی ۲/ ۳۰۵، المغنی ۴/ ۲۴۱۔

(۲) حدیث: ''من احتبس فرسا......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۷ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

سبيل الله''[۱] (رہے خالد، توتم لوگ خالد پر ظلم کرتے ہو، انہوں نے اپنی زرہیں اور اپنا سامان اللہ کے راستہ میں وقف کردیئے)، اور خلال نے نافع سے نقل کیا ہے کہ حضرت حفصہؓ نے بیس ہزار میں زیور خریدا اور انہیں آل خطاب کی عورتوں پر وقف کردیا، چنانچہ ان کی زکاۃ نہیں نکالتی تھیں[۲]۔

حنفیہ کے نزدیک قیاس یہ ہے کہ منقول کا وقف جائز نہ ہو، اس لئے کہ وقف کے لئے شرط ابدیت اور دوام ہے، اور منقول میں ابدیت نہیں ہوتی، لیکن اس سلسلہ میں وارد احادیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا گیا۔

البتہ قصداً منقول کا وقف کرنا، تو یہ امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور اگر لوگوں میں اس کا رواج ہو تو امام محمد کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ لوگوں میں تعامل کی وجہ سے قیاس ترک کردیا جاتا ہے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے: ''ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن''[۳] (مسلمان جسے اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)۔

امام ابویوسف اور امام محمد نے فرمایا: زمین کے تابع ہوکر منقول کا وقف جائز ہے، اور یہ استحسان ہے، اس لئے کہ تابع ہوکر بعض ایسے احکام ثابت ہوجاتے ہیں جو مقصود ہوکر ثابت نہیں ہوتے، جیسے

(۱) حدیث: ''وأما خالد......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۳۱) اور مسلم (۲/ ۶۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷ طبع مصطفیٰ الحلبی، المہذب ۱/ ۴۴۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۹۲۔

(۳) قول ابن مسعود: ''ما رأى المسلمون حسنا......'' کی روایت احمد نے اپنی مسند (۱/ ۳۷۹) میں کی ہے، سخاوی نے المقاصد الحسنہ (ص/ ۵۸۱ طبع دار الکتاب العربی) میں کہا کہ یہ موقوف حسن ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۱۷۷ طبع القدسی) میں کہا: اس کی روایت احمد، بزار اور طبرانی نے الکبیر میں کی ہے، اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

کوئی شخص کھیت اس کے بیل اور ہل وغیرہ کے ساتھ وقف کرے، اور اسی طرح کھیتی کے تمام سامانوں کا حکم ہے، کیونکہ یہ سب مقصود کے حصول میں زمین کے تابع ہیں، اور اسی طرح ہتھیا اور گھوڑوں کا وقف استحساناً جائز ہے۔

''المجتبی'' میں ''السیر'' کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ امام محمد کے نزدیک مطلقاً اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر رواج ہو جائے تو منقول کا وقف جائز ہے، لیکن مشہور پہلا قول ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''وقف'' میں ہے۔

و-منقول پر قبضہ کا طریقہ:

۷-منقول پر قبضہ کے طریقہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا کہ منقول پر قبضہ منتقل کرنے سے ہوگا، حنفیہ نے کہا: منقول پر قبضہ ہاتھ میں لینے سے ہوگا، یا قدرت دے دینے کے طور پر دستبردار ہونے سے ہوگا[۲]۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''قبض'' (فقرہ/۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۷۴۳ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۶/۲۲۰، المبسوط ۱۲/۴۵، مغنی المحتاج ۲/۳۳۷، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۹۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/۱۶، ردالمحتار ۴/۵۶۱ طبع مصطفی الحلبی، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/۲۰۰۔

منکب

تعریف:

۱-منکب لغت میں مجلس کے وزن پر ہے، یہ انسان کے ہاتھ میں مونڈھے اور بازو کے سرے کے ملنے کی جگہ ہے، منکب کی جمع مناکب ہے، اسی معنی میں زمین کے لئے استعارہ کرتے ہوئے قرآن میں کہا گیا ہے: ''فَامْشُوْا فِيْ مَنَاكِبِهَا''[۱] (سوتم اس کے راستوں میں چلو پھرو)۔

فقہاء اس لفظ کو اسی لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں[۲]۔

منکب سے متعلق احکام:

منکب سے کچھ احکام متعلق ہیں ان میں چند یہ ہیں:

وضو میں منکب کے احکام:

وضو میں منکب کے بیان کی چند حالتیں ہیں:

الف-وضو میں منکب کو دھونا:

۲-وضو کے وقت منکب کو دھونے کے حکم میں فقہاء کی دو مختلف رائیں ہیں:

(۱) سورۂ ملک/۱۵۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، مغنی المحتاج ۴/۲۷۔

پہلی رائے: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وضو کے وقت دونوں ہاتھوں کے دھونے میں اضافہ مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "إن أمتي يأتون يوم القيامة غرا محجلين من أثر الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل"[1] (میری امت کے لوگ قیامت کے دن وضو کے اثر سے روشن چہرے اور ہاتھ پاؤں کے ساتھ آئیں گے، لہذا تم میں سے جو شخص اپنی چمک کو لمبا کرنا چاہے تو ایسا کرلے)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أنتم الغر المحجلون يوم القيامة من إسباغ الوضوء فمن استطاع منكم فليطل غرته وتحجيله"[2] (وضو کے مکمل کرنے کی وجہ سے قیامت کے دن تمہارے چہرے اور ہاتھ پاؤں روشن ہوں گے، توتم میں سے جو شخص قدرت رکھتا ہو وہ اپنے چہرے اور اعضاء کی چمک کو لمبا کرے)، غرمحجلین کا معنی چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کی سفیدی ہے، جیسے الفرس الاغر، وہ گھوڑا جس کے چہرہ میں سفیدی ہو، اور محجل وہ ہے جس کے ہاتھ پاؤں سفید ہوں۔

جن حضرات کی رائے ہے کہ وضو میں ہاتھوں کو مونڈھوں تک دھونا مستحب ہے ان میں صحابہ کرام میں حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں[3]۔

(۱) حدیث: "إن أمتي يأتون يوم القيامة غراً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۱۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "أنتم الغر المحجلون يوم القيامة......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۸، المجموع للنووی ۱/ ۴۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۶۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۰۴-۱۰۵، فتح الباری ۱/ ۲۳۵-۲۳۷، سبل السلام ۱/ ۷۹-۸۰۔

پھر تحجیل (سفیدی و چمک) کو لمبا کرنے کی مستحب مقدار میں علماء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، حنابلہ، نیز شافعیہ کی ایک جماعت نے وضو میں اعضا کے دھونے میں اضافہ کی کوئی حد مقرر نہیں کی[1]۔

اضافہ کی حد کی تعیین میں شافعیہ کے چند دوسرے اقوال بھی ہیں، ان میں سے ایک جماعت نے کہا: وضو میں نصف پنڈلی اور نصف بازو تک اضافہ کرنا مستحب ہے۔

بغوی نے کہا: نصف بازو اور اس سے اوپر، نصف پنڈلی اور اس سے اوپر۔

قاضی حسین اور دیگر حضرات نے کہا: یہ اضافہ ہاتھ میں بغل تک اور پاؤں کے گھٹنے تک ہوگا، نووی نے ذکر کیا ہے کہ قاضی حسین نے اپنے حاشیہ میں فرمایا: وضو کا اسباغ غرہ کو لمبا کرنے کے لئے سنت ہے، اور وہ یہ ہے کہ پورے چہرہ کو یہاں تک کہ سر کے بھی کچھ حصہ کو دھوئے، اور دونوں ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں تک اور دونوں پاؤں کو دونوں ٹخنوں تک دھوئے[2]۔

دوسری رائے: یہ مالکیہ کی ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ محل فرض سے مزید اضافہ کرنا مکروہ ہے، انہوں نے کہا: اصل اضافہ تو ضروری ہے، اس لئے کہ اس کی حیثیت یہ ہے کہ جس چیز کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہو وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے[3]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۸، المغنی ۱/ ۱۰۴-۱۰۵، کشاف القناع ۱/ ۱۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۶۱۔

(۲) المجموع ۱/ ۴۲۸۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۸۔

ب-مونڈھے میں نکلے ہوئے عضو کو وضو کے وقت دھونا:

۳- مونڈھے میں نکلے ہوئے عضو کو وضو کے وقت دھونے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی شخص کے مونڈھے پر دو ہاتھ ہوں تو مکمل ہاتھ ہی اصل ہاتھ ہے جس کا دھونا واجب ہے، دوسرا ہاتھ زائد ہے، اس دوسرے ہاتھ کا جو حصہ محل فرض کے مقابل ہو اس کا دھونا تو واجب ہے، اور جو حصہ بالمقابل نہ ہو اس کا دھونا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: وضو کرنے والا اپنے دونوں ہاتھ دونوں کہنیوں کے ساتھ دھوئے گا، اور اگر کلائی کٹی ہوئی ہو تو کلائی کا بقیہ حصہ دھوئے گا، اسی طرح شانہ اور بازو کے جوڑ پر کوئی ہتھیلی پیدا ہوگئی ہو، اور اس کے علاوہ اس کا دوسرا کوئی ہاتھ نہ ہو تو اس ہتھیلی کو دھوئے گا، لیکن اگر اس کے علاوہ کوئی ہاتھ ہو اور اس ہاتھ میں کہنی بھی ہو یا وہ ہاتھ محل فرض میں ہو تو اس کو دھونا بھی واجب ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر محل فرض کے علاوہ میں کوئی زائد انگلی یا غدود جیسی کوئی چیز نکل آئے تو اس کا جو حصہ محل فرض کے مقابل ہو اس کو دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کو محل فرض کے مقابل ہونے کی وجہ سے ہاتھ کہا جاتا ہے، برخلاف اس کے جو محل فرض کے مقابل نہ ہو، اگر زائد ہاتھ اصل ہاتھ سے ممتاز نہ ہو، بایں طور کہ دونوں ہی اصل ہاتھ ہوں، یا ان میں سے ایک تو زائد ہو، لیکن وہ اس طرح ممتاز نہ ہو کہ بہت چھوٹا ہو یا انگلیاں کم ہوں، یا گرفت کی قوت کمزور ہو تو دونوں ہاتھوں کو دھونا واجب ہوگا، خواہ دونوں ہاتھ مونڈھے سے نکلے ہوں یا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴، البحر الرائق ۱/ ۱۴۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۳-۱۶۴، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۰۷۔

اس کے علاوہ سے، تاکہ فرض کو ادا کرنا پایا جائے، چوری میں اسی جیسی صورتحال کا حکم اس کے برخلاف ہے، اگر اس کے دونوں ہاتھ قوت گرفت اور مونڈھے یا کہنی پر پیدا ہونے میں برابر ہوں تو ان دونوں کو دھونا ضروری ہوگا، اس لئے کہ دونوں کو ہاتھ کہا جاتا ہے، اور اگر ایک ہاتھ مکمل ہو اور دوسرا ناقص ہو تو مکمل ہاتھ ہی اصلی ہوگا اور اسی کو دھونا واجب ہوگا، ناقص ہاتھ اگر محل فرض میں نکلا ہو تو شافعیہ کے نزدیک بلا اختلاف زائد انگلی کی طرح اس کو بھی دھونا واجب ہوگا، رافعی وغیرہ نے کہا: خواہ اس کی لمبائی اصلی ہاتھ سے زیادہ ہو یا نہ ہو، اور فرمایا: زائد ہاتھ کی امتیازی علامتوں میں سے یہ ہے کہ وہ بہت زیادہ چھوٹا ہو اور دوسرا معتدل ہو، ایسی ہی گرفت کی کمی اور اس کی کمزوری اور انگلیوں میں کمی بھی امتیازی علامت ہے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر محل فرض میں زائد انگلی یا زائد ہاتھ پیدا ہو جائے تو اصلی ہاتھ کے ساتھ زائد کو دھونا بھی واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ فرض کے مقام پر پیدا ہوا ہے، لہذا وہ مسہ کے مشابہ ہوگا، اور اگر وہ محل فرض کے علاوہ میں پیدا ہوا ہو، جیسے بازو یا مونڈھے میں تو اس کو دھونا واجب نہیں ہوگا خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، اس لئے کہ وہ محل فرض کے علاوہ میں ہے، لہذا وہ سر کے اس بال کے مشابہ ہوا جو چہرے سے نیچے آ جائے، ابن قدامہ نے کہا: یہ ابن حامد اور ابن عقیل کا قول ہے، اور قاضی نے کہا: اگر اس کا بعض حصہ محل فرض کے مقابل ہو تو وہ مقابل حصہ کو دھوئے گا، اور پہلی رائے زیادہ صحیح ہے (۲)۔

ج-کہنی سے ہاتھ کے کٹنے پر مونڈھے کو دھونا:

۴- کہنی سے ہاتھ کے کٹ جانے پر وضو میں مونڈھے کو دھونے کے

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲-۵۳، المجموع ۱/ ۳۸۸-۳۸۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جس کا ہاتھ کٹ جائے اور کہنی میں سے کچھ باقی نہ بچے، تو محل نہ ہونے کی وجہ سے اس سے غسل ساقط ہو جائے گا، اور اگر اس کے ہاتھ کہنی کے بغیر کٹ جائے تو محل فرض کے بقیہ حصہ کو دھونا واجب ہوگا[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے: جس شخص کے دونوں ہاتھ مونڈھے سے کٹ جائیں اس کے لئے کٹنے کی جگہ کو پانی سے دھونا مستحب ہوگا[2]۔

نماز میں مونڈھے کے احکام:

الف-تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں تک اٹھانا:

۵-تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کو اٹھانے کی حد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیا انھیں دونوں کانوں کی دونوں لو تک اٹھایا جائے یا دونوں مونڈھوں تک، اور کیا اس میں مرد و عورت دونوں برابر ہیں؟

اس کی تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' (فقرہ/۵۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھی جائے۔

ب-تکبیرات انتقال کے وقت دونوں ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھانا:

۶-تکبیرات انتقال کے وقت ہاتھ اٹھانے کے قائل فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ان مواقع پر بھی ہاتھ اسی طرح اٹھایا جائے گا جس طرح تکبیر تحریمہ میں اٹھایا جائے گا، البتہ اٹھاتے وقت دونوں ہاتھوں کے دونوں مونڈھوں کے مقابل ہونے کے طریقہ میں ان کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''صلاۃ'' (فقرہ/۶۰، ۶۱، ۷۳) میں ہے۔

ج-سجدہ میں دونوں ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں کے برابر رکھنا:

۷-سجدہ کے وقت مصلی کے ہاتھ رکھنے کی جگہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سجدہ کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر رکھے[1]، اس لئے کہ حدیث ہے: **''أن النبي ﷺ كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته من الأرض ونحى يديه عن جنبيه ووضع يديه حذو منكبيه''**[2] (نبی ﷺ جب سجدہ کرتے تو اپنی ناک اور اپنی پیشانی زمین پر رکھتے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں بغلوں سے جدا رکھتے اور اپنے ہاتھوں کو اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر رکھتے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نمازی کے لئے مسنون ہے کہ اپنا چہرہ اپنے دونوں ہتھیلیوں کے درمیان اس طرح رکھے کہ دونوں انگوٹھے دونوں کانوں کے مقابل ہوں، اس لئے کہ وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے: **''أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا سجد وضع وجهه**

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۵، مواہب الجلیل ۱/۱۹۲، الفواکہ الدوانی ۱/۱۶۳، المغنی ۱/۱۲۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۵۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۷۰، کشاف القناع ۱/۳۵۳۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته......'' کی روایت ترمذی (۲/۵۹ طبع الحلبی) نے ابوحمید الساعدی سے کی ہے، اور کہا: ابوحمید ساعدی کی حدیث حسن صحیح ہے، اور اہل علم کے نزدیک اس پر عمل ہے۔

بين كفيه"[۱] (جب نبی ﷺ سجدہ کرتے تو اپنے چہرہ کو اپنے دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھتے)، ابن الہمام نے فرمایا: جو شخص اس طرح رکھے گا اس کے دونوں ہاتھ اس کے دونوں کانوں کے مقابل ہوں گے[۲]۔ اور حضرت ابو اسحاق سے مروی ہے فرماتے ہیں: **"سألت البراء بن عازب: أين كان رسول الله ﷺ يضع جبهته إذا صلى؟ قال بين كفيه"**[۳] (میں نے حضرت براء بن عازبؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں اپنی پیشانی کہاں رکھتے تھے، انہوں نے فرمایا: اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ سجدہ کرنے والے کے لئے اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں کانوں کے مقابل یا ان کے قریب رکھنا مستحب ہے[۴]۔

خرشی نے کہا: خلیل کے کلام کا ظاہر رسالہ کی طرح ہے، یعنی حکم میں دونوں حالتیں مساوی ہیں، ان دونوں کے کلام سے اس قرب کی مقدار معلوم نہیں ہوتی جو استحباب میں مقابل ہونے کے قائم مقام ہو، اس لئے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس کی انگلیوں کے کنارے دونوں کانوں کے مقابل ہوں، اور اس کے علاوہ بھی احتمال ہے[۱]۔

ابن ناجی نے کہا: یہ بھی احتمال ہے کہ اس مسئلہ میں دو قول ہوں، عدوی نے کہا: ہاں قیروانی کا قول: **أو دون ذلك** (یا اس کے قریب) دونوں مونڈھوں یا سینہ کا احتمال رکھتا ہے، اور یہ زیادہ قریب ہے، ابن مسلمہ نے دونوں مونڈھوں کے مقابل ہونے کو کہا ہے، اور ابن شعبان نے سینہ کے مقابل کہا ہے[۲]۔

د- نماز جماعت کی صفوں میں مونڈھوں کا برابر ہونا:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جماعت کی نماز کی صفوں میں مونڈھوں کو برابر رکھنا اور ہر فرد کا اپنے مونڈھے کو دوسرے کے مونڈھے سے اس طرح ملا لینا مستحب ہے کہ صفوں میں کوئی خلل یا شگاف باقی نہ رہے[۳]، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"أقيموا صفوفكم، فإني أراكم من وراء ظهري، وكان أحدنا يلزق منكبه بمنكب صاحبه وقدمه بقدمه"**[۴] (اپنی صفوں کو درست کرو، میں تمہیں اپنی پشت کے پیچھے سے دیکھ رہا ہوں، ہم میں سے ہر شخص اپنے مونڈھے کو دوسرے کے مونڈھے سے اور اپنے قدم کو دوسرے کے قدم سے ملا لیتا تھا)، نیز حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: **"أقيموا صفوفكم ثلاثا**

---

(۱) حدیث: "أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا سجد وضع وجهه......" کی روایت ابوداؤد (۱/۷۴۴ طبع حمص) نے حضرت وائل بن حجر سے کی ہے، اور طحاوی نے اس کی روایت شرح معانی الآثار (۱/۲۵۷ طبع الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے، الفاظ طحاوی کے ہیں۔

(۲) فتح القدیر ۱/۲۱۲ طبع بولاق، حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۳۵۔

(۳) حدیث البراء: "أين كان رسول الله ﷺ يضع......" کی روایت طحاوی نے معانی الآثار (۱/۲۵۷ طبع الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے، اور ترمذی (۲/۶۰ طبع الحلبی) نے لفظ "وجهه" کے ساتھ کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۹، الشرح الصغیر ۱/۳۲۸۔

---

(۱) الخرشی ۱/۲۸۵۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۵۱، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/۲۳۶۔

(۳) المجموع للنووی ۴/۲۲۶-۲۲۷، کشاف القناع ۱/۳۲۸، القوانین الفقہیہ رص ۷۰، فتح القدیر ۱/۳۱۱، سبل السلام ۲/۶۳-۶۴، فتح الباری ۲/۲۱۱۔

(۴) حدیث: "أقيموا صفوفكم ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۱۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

والله لتقيمن صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم، قال: فرأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب صاحبه وركبته بركبة صاحبه، وكعبه بكعبه"[1] (تم لوگ اپنی صفیں سیدھی رکھو، تین بار فرمایا، خدا کی قسم تم اپنی صفیں درست کرو، ورنہ اللہ تمہارے دلوں میں اختلاف ڈال دے گا، راوی کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ ہر شخص اپنے مونڈھے کو دوسرے کے مونڈھے سے اور اپنے گھٹنے کو دوسرے کے گھٹنے سے اور اپنے ٹخنے کو دوسرے کے ٹخنے سے ملاتا تھا)، نیز حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أقيموا الصفوف، وحاذوا بين المناكب، وسدوا الخلل، ولينوا بأيدي إخوانكم، ولا تذروا فرجات للشيطان، ومن وصل صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله"[2] (صفیں سیدھی کرو، مونڈھوں کو برابر کرلو، شگاف پر کرلو، اپنے بھائیوں کے ہاتھ میں نرم ہوجاؤ، شیطان کے لئے کشادگی نہ چھوڑو، جو شخص صف کو ملائے گا اللہ اس کو ملائے گا اور جو صف کو کاٹے گا اللہ اس کو کاٹے گا)۔

تفصیل اصطلاح: "صلاۃ الجماعۃ" (فقرہ/۲۴) میں ہے۔

مونڈھے پر جنایت:

۹- مونڈھے پر جنایت یا تو جان بوجھ کر ہوگی یا غلطی سے، اگر مونڈھے پر جنایت جان بوجھ کر ہو، مونڈھے کے جوڑ سے ہاتھ کاٹا ہو تو قصاص اپنے شرائط کے پائے جانے پر واجب ہوگا[3]۔

دیکھئے: "جنایۃ علی ما دون النفس" (فقرہ/۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

لیکن اگر جنایت کے نتیجہ میں مونڈھے سے ہاتھ غلطی سے کٹ جائے تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس میں نصف دیت واجب ہے، اور ہتھیلی سے زائد مونڈھے تک میں حکومت عدل (ایک عادل شخص) واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "دیات" (فقرہ/۴۳)۔

---

(۱) حدیث: "أقيموا صفوفكم ثلاثا......" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۳۱ طبع حمص) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أقيموا الصفوف وحاذوا......" کی روایت ابوداؤد (۱/۴۳۳ طبع حمص) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/۲۹۸، مغنی المحتاج ۴/۲۷، المغنی ۷/۷۰۹، حاشیۃ العدوی

= علی شرح الرسالہ ۲/۲۷۵۔

منکر

تعریف:

۱-منکر لغت میں میم کے پیش اور نون کے سکون کے ساتھ فعل انکر سے اسم مفعول ہے، یہ معروف کا عکس ہے، اور منکر قبیح امر کو بھی کہتے ہیں۔

"أنكرت عليه فعله إنكاراً" یعنی میں نے اس میں عیب نکالا اور اس سے منع کیا، "أنكرت حقه" یعنی میں نے اس کے حق کا انکار کیا۔

اصطلاح میں منکر: ایسا قول یا فعل ہے جس میں اللہ کی رضا نہ ہو[۱]۔

حدیث میں منکر: وہ مفرد روایت ہے جس کا متن اس کے راوی کی جہت کے علاوہ سے معلوم نہ ہو، پس اس میں اس کا نہ کوئی متابع ہو اور نہ شاہد[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-معروف:

۲-معروف لغت میں بھلائی، نرمی اور احسان کو کہتے ہیں جو منکر کی ضد ہے[۱]۔

اصطلاح میں معروف: ایسا عمل ہے جسے عقل قبول کرے، شریعت تسلیم کرے اور نیک طبیعت اس سے اتفاق کرے[۲]۔

منکر اور معروف کے درمیان تعلق تضاد کا ہے۔

ب-معصیت:

۳-معصیت لغت میں: طاعت سے نکل جانا اور حکم کی مخالفت کرنا ہے۔

اصطلاح میں: بالقصد حکم کی مخالفت کرنا ہے[۳]۔

منکر اور معصیت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ منکر معصیت سے عام ہے[۴]۔

شرعی حکم:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ منکر ممنوع ہے، منکر کی ممانعت قرآن وحدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**"[۵] (اور ضرور یہ کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے)۔

حدیث شریف میں نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من رأى منكم

---

(۱) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی، إتحاف السادہ المتقین ۷/۳، المفردات فی غریب القرآن، النہایہ فی غریب الحدیث والأثر ۵/۱۱۵۔

(۲) فتح المغیث بشرح ألفیۃ الحدیث للعراقی ۱/۲۳۵۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، مختار الصحاح۔

(۲) إتحاف السادۃ المتقین بشرح إحیاء علوم الدین ۷/۳۔

(۳) المعجم الوسیط، مختار الصحاح۔

(۴) التعریفات للجرجانی رص ۲۸۳، شرح إحیاء علوم الدین للغزالی ۷/۳۴۔

(۵) سورۂ آل عمران ر ۱۰۴۔

منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلک أضعف الإيمان" [١] (تم میں سے جو شخص کوئی منکر دیکھے اسے اپنے ہاتھ سے بدل دے، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان سے بدل دے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو اپنے دل سے بدل دے، اور یہ ایمان کا کمزور درجہ ہے)۔

اور منکر کی ممانعت پر امام نووی نے اجماع نقل کیا ہے [٢]۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''الأمر بالمعروف والنہی عن المنکر'' (فقرہ ر ٣) میں ہے۔

۵- منکر کو روکنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیا وہ فرض عین ہے یا فرض کفایہ یا نفل۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''الأمر بالمعروف والنہی عن المنکر'' (فقرہ ر ٣) میں ہے۔

منکر کے شرائط:

٦- جس منکر کو بدلنا مطلوب ہے اس میں درج ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط: شریعت میں اس کی ممانعت ہو۔

دوسری شرط: منکر فی الحال موجود ہو، یعنی عمل کرنے والا اس منکر کے عمل پر برقرار ہو، لہذا اگر کسی کے بارے میں معلوم ہوجائے کہ وہ منکر پر برقرار نہیں ہے تو پہلے کئے گئے عمل پر نکیر کرنا جائز نہیں ہوگا۔

تیسری شرط: منکر تجسس کئے بغیر ظاہر ہو۔

چوتھی شرط: منکر بغیر اجتہاد کے معلوم ہو، یعنی اس منکر کے حرام ہونے پر اجماع ہو [١]۔

امام غزالی نے فرمایا: صرف کبائر پر نکیر کرنے پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، بلکہ صغائر سے بھی روکنا واجب ہوگا [٢]۔

زرقانی نے کہا: جس منکر کو بدلنا واجب ہے اس کی معرفت شرط ہے، اور یہ کہ اس کے نتیجہ میں اس سے بڑا کوئی مفسدہ نہ پیدا ہوجائے اور یہ کہ اس کی افادیت کا غالب گمان ہو۔

پہلی دونوں شرطیں جواز کے لئے ہیں، لہذا ان دونوں شرطوں کی عدم موجودگی میں نکیر کرنا حرام ہوگا، اور تیسری شرط وجوب کے لئے ہے، لہذا افادیت کا غالب گمان نہ ہو تو نکیر کا واجب ہونا ساقط ہوجائے گا، اگر اس کے جسم یا آبرو کو ایذاء نہ پہنچے تو جواز باقی رہے گا، ورنہ جواز بھی ختم ہوجائے گا۔

اسی طرح جس منکر کو بدلنا واجب ہے، اس میں یہ شرط ہے کہ اس کی حرمت پر اجماع ہو، یا اس کے جواز کے قائل کی دلیل کمزور ہو، لیکن اگر اس میں اختلاف ہو اور اس پر عمل کرنے والا اس کے جواز کے قائل کی تقلید کرتے ہوئے اس کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو تو اس پر نکیر نہیں کی جائے گی۔

منکر سے روکنے میں امام کی اجازت شرط نہیں ہے، اور نہ یہ شرط ہے کہ حکم دینے والا یا روکنے والا عادل ہو، یہی مشہور قول ہے [٣]۔ اس لئے کہ حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں: **"قلنا يا رسول الله لا نأمر بالمعروف حتى نعمل به، ولا ننهى عن المنكر حتى نجتنبه كله، فقال رسول الله ﷺ: بل مروا**

(١) حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده......" کی روایت مسلم (١ر ٦٩ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔
(٢) النووی علی صحیح مسلم ٢ر ٢٢، الفواکہ الدوانی ٢ر ٣٩٤۔

(١) الفواکہ الدوانی ٢ر ٣٩٤، شرح إحیاء علوم الدین ٧ر ٣٤، شرح الزرقانی ٣ر ١٠٨-١٠٩، الآداب الشرعیہ ١ر ١٧٥ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(٢) إحیاء علوم الدین بہامش شرح إتحاف السادة المتقین ٧ر ٣٤، الآداب الشرعیہ ١ر ١٧٥ اور اس کے بعد کے صفحات، تفسیر القرطبی ١٦ر ٣٢٢۔
(٣) شرح الزرقانی ٣ر ١٠٨-١٠٩۔

بالمعروف وإن لم تعملوا به، وانهوا عن المنكر وإن لم تجتنبوه كله"[1] (ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا ہم بھلائی کا حکم نہ دیں جب تک ہم خود اس پر عمل نہ کرلیں، اور منکر سے نہ روکیں جب تک ہم خود سب کو چھوڑ نہ دیں، رسول اللہ علیہ نے فرمایا: نہیں، بھلائی کا حکم دو، اگر چہ تم اس پر عمل نہ کرسکو، اور برائی سے روکو چاہے تم پوری طرح اس سے اجتناب نہ کرسکو)۔

اس کی تفصیل دیکھئے: اصطلاح ''حسبہ'' (فقرہ ۲۸، ۳۳)۔

نکیر کرنے کے شرائط:

۷-نکیر کرنے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اسے اس بات کا غالب گمان ہو کہ نکیر کی وجہ سے کوئی فساد نہیں ہوگا، نیز اسے اپنی جان یا مال کے تلف ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''الأمر بالمعروف والنہی عن المنکر'' (فقرہ ۴)۔

غلبہ ظن کی بنیاد پر نکیر کرنا:

۸-قرطبی نے کہا: ظن کی دو حالتیں ہیں: ایک وہ حالت ہے جو پہچان لی جائے اور کسی بھی نوع کے قرینہ سے اسے تقویت مل رہی ہو، ایسے ظن کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہوگا، اور شریعت کے بیشتر احکام غلبۂ ظن ہی پر مبنی ہیں، جیسے قیاس اور خبر واحد اور اس کے علاوہ تلف ہونے والی چیزوں کی قیمتیں اور جنایت کے تاوان۔

ظن کی دوسری حالت یہ ہے کہ دل میں کچھ خیال آئے، لیکن قرینہ نہ پایا جائے، یہ صورت اپنی ضد کے مقابلہ میں راجح نہیں ہوگی، یہی شک ہے، لہذا اس پر فیصلہ جائز نہیں ہوگا اور یہ ممنوع ہے۔

عز بن عبد السلام نے کہا: مندرجہ ذیل جیسے حالات میں منکر پر نکیر کرنا واجب ہے:

اول: اگر کوئی شخص کسی انسان کو دیکھے کہ وہ دوسرے انسان کا کپڑا کھینچ رہا ہے تو اس شخص پر واجب ہوگا کہ چھیننے والے انسان کے ظاہری حال سے مستفاد ظن کی بنا پر نکیر کرے۔

دوم: اگر کسی ایسے آدمی کو دیکھے جو کسی عورت کو کھینچ کر اپنے گھر کی طرف لے جارہا ہو اور دعوی کرتا ہو کہ یہ اس کی بیوی ہے، اور عورت انکار کررہی ہو تو اس آدمی پر نکیر کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اصل اس آدمی کا دعوی صحیح نہ ہونا ہے۔

سوم: اگر یہ دیکھے کہ ایک انسان دوسرے انسان کو قتل کررہا ہے اور وہ یہ دعوی کرتا ہے کہ یہ حربی کافر ہے جو بغیر امان لئے دار الاسلام میں داخل ہوگیا ہے، لیکن دوسرا انسان اس بات کو جھٹلا رہا ہو تو اس پر بھی نکیر کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ نے اپنے بندوں کو فطرت سلیمہ پر پیدا کیا ہے، اور ملک یہ بتارہا ہے کہ یہاں کے باشندے مسلمان ہیں، کیونکہ یہاں مسلمانوں ہی کی اکثریت ہے، تو ان میں اور ان جیسے حالات میں ظن غالب پر عمل کیا جائے گا، اگر عمل کرنے والے نے درست کیا تو اس نے اپنے اوپر واجب ذمہ داری ادا کردی بشرطیکہ اس سے اللہ کی رضا مقصود رہی ہو اور اگر اس نے درست نہیں کیا تو وہ معذور قرار پائے گا اور اس کے فعل پر اس کو گناہ نہیں ہوگا[1]۔

---

(۱) حدیث أنس: "قلنا یا رسول اللہ......" کی روایت طبرانی نے الصغیر (۲/۶/۱۷۶ طبع المکتب الإسلامی بیروت) میں کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/۷۷/۲ طبع القدسی) میں کہا: اس کی روایت طبرانی نے الصغیر اور الأوسط میں عبد السلام بن عبد القدوس بن حبیب عن أبیہ کے واسطے سے کی ہے، اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۳۲، قواعد الأحکام ۲/ ۴۸-۴۹۔

منکر کی قسمیں:

۹ - منکر کی تین قسمیں ہیں:

اول: جو حقوق اللہ سے متعلق ہو۔

دوم: جو حقوق العباد سے متعلق ہو۔

سوم: جو دونوں میں مشترک ہو۔

اللہ تعالی کے حقوق سے متعلق منکر پر نکیر کی تین قسمیں ہیں:

اول: وہ عبادات سے متعلق ہو، دوم: اس کا تعلق ممنوعات سے ہو، اور سوم: اس کا تعلق معاملات سے ہو۔

ان میں سے ہر قسم کے حکم کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حسبہ'' (فقرہ/ ۳۴)۔

ولیمہ میں منکر کا موجود ہونا:

۱۰ - فقہاء کی رائے ہے کہ ولیمہ میں منکر کا موجود ہونا ولیمہ کی دعوت قبول نہ کرنے کو مباح کر دیتا ہے، الا یہ کہ اسے ظن غالب ہو کہ وہ اس منکر کو ختم کرنے کی قدرت رکھتا ہے، یہ حکم فی الجملہ ہے [۱]۔

تفصیل اصطلاح: ''ولیمہ'' میں ہے۔

منکر کی تبدیلی کے لئے غیبت کا مباح ہونا:

۱۱ - نووی نے کہا: چھ اسباب کی بنیاد پر غیبت مباح ہوجاتی ہے، انہوں نے ان اسباب میں منکر کی تبدیلی اور خطا کار کو راہ راست پر لانے کے لئے تعاون حاصل کرنے کو بھی شمار کیا ہے۔ لہذا جس شخص کے بارے میں یہ امید ہو کہ وہ منکر کو ختم کرنے کی طاقت رکھتا ہے اس سے کہے گا: فلاں آدمی ایسا کر رہا ہے اسے روکئے وغیرہ، اور اس کہنے

(۱) شرح الزرقانی ۴/ ۵۳، کشاف القناع ۵/ ۱۷۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۴۔

کا مقصود منکر کو ختم کرنا ہو، اگر ایسا مقصود نہ ہو تو کہنا حرام ہوگا [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح ''غیبت'' (فقرہ/ ۱۰)۔

منکر کی تبدیلی کے لئے گارجین کو خط لکھنا:

۱۲ - حنفیہ کے ''الفتاوی الہندیہ'' میں ہے: اگر کسی شخص کو یہ معلوم ہو کہ فلاں آدمی منکر میں مبتلا ہے تو کیا اس کے لئے جائز ہے کہ اس کے والد کو اس کی تحریری اطلاع دے، فقہاء نے کہا: اگر اس شخص کو یقین ہو کہ اگر وہ اس کے والد کو لکھے گا تو وہ اس کو اس سے منع کریں گے، اور منع کرنے کی قدرت بھی رکھتے ہیں تو تحریری اطلاع دینا جائز ہوگا، لیکن اگر اس کو معلوم ہو کہ اس کے والد منع کرنا چاہیں بھی تو اس پر قادر نہیں ہیں تو نہیں لکھے گا۔

اور اسی طرح زوجین کے درمیان اور سلطان و رعایہ اور مقربین کے درمیان اسی وقت معروف کا حکم دینا واجب ہوگا جب اسے یقین ہو کہ یہ لوگ اس کی بات پر کان دھریں گے، اسی طرح ''فتاوی قاضی خان'' میں ہے۔

اگر باپ اپنے لڑکے کو کسی چیز کا حکم دینا چاہے اور اسے اندیشہ ہو کہ اگر وہ حکم دے گا تو لڑکا اس کے حکم کی تعمیل نہیں کرے گا، تو وہ اس سے یوں کہے گا: ''اے بیٹے اگر تم ایسا کرلو یا اگر تم ایسا نہ کرو تو اچھا ہوگا''، اسے حکم نہ دے گا، تا کہ اسے نافرمانی کی سزا نہ ملے [۲]۔

دار الاسلام میں ذمیوں کا منکر ظاہر کرنا:

۱۳ - عقد ذمہ (ذمی سے معاہدہ) میں چند شرائط ہوتی ہیں جن کی پابندی ذمیوں پر لازم ہوتی ہے، ان میں سے منکر کا ظاہر نہ کرنا بھی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۳ - ۳۵۴۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اہل الذمۃ" (فقرہ ۹)۔

منکر سے روکنے میں تدریج:

۱۴-منکر کی تبدیلی کے چند درجات ہیں: تنبیہ اور تذکیر سے آغاز کرتے ہوئے بتدریج وعظ ونصیحت اور ڈرانا، پھر ڈانٹ ڈپٹ، پھر طاقت کے ذریعہ تبدیلی، پھر مار پیٹ اور عبرت ناک سزا دینا، اور اخیر میں اس کو حاکم وقت کے سپرد کرنے کے مراحل اپنائے جائیں گے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حسبۃ" (فقرہ ۴۲، ۴۸)۔

منکرات کی صورتیں:

الف-مساجد کے منکرات:

۱۵-غزالی نے کہا: مسجد میں بکثرت اس بات کا مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ رکوع وسجدہ میں اطمینان نہ بجالا کر نماز کو خراب کیا جاتا ہے، یہ منکر نماز کو باطل کرنے والی ہے، لہذا اس سے روکنا واجب ہوگا، اگر کسی کو نماز میں اس طرح غلط کرتے ہوئے دیکھے اور خاموش رہے تو وہ خود بھی حرمت میں شریک ہوگا[۱]، بعض صحابہ کرام سے ایسی ہی روایت منقول ہے، حدیث نبوی علیہ السلام میں اس قسم کی بات اس حدیث میں ملتی ہے: **"المغتاب والمستمع شريكان في الإثم"**[۲] (غیبت کرنے والا اور سننے والا دونوں گناہ میں شریک ہیں)۔

اسی طرح ہر وہ چیز جو نماز کے صحیح ہونے میں رکاوٹ ہو، جیسے کپڑے، بدن، یا نماز کی جگہ پر نجاست ہو، جسے نمازی نہ دیکھ رہا ہو، یا تاریکی یا نابینا ہونے کی وجہ سے قبلہ رخ سے ہٹا ہوا ہو تو اس میں تنبیہ کرنا اور اسے آگاہ کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح غلط قرآن پڑھنا ہے، اس سے روکنا اور صحیح قراءت بتانا اور بار بار دہرانا تاکہ وہ اسے سیکھ لے، واجب ہوگا۔

اسی طرح موذنوں کا اذان میں کھینچ تان کرنا اور کلمات اذان اس طرح طویل کرنا ہے کہ آواز گڈمڈ ہو جانے کی وجہ سے سننے والوں کو اذان کا جواب دینا دشوار ہو جائے، یہ سب ناپسندیدہ منکرات ہیں، ان کو ان سے آگاہ کرنا اور اذان کے سنن وآداب بتانا واجب ہوگا۔

مساجد کے منکرات میں ان قصہ گو اور واعظوں کا کلام بھی ہے جو اپنی گفتگو میں ایسی بدعات شامل کرتے جاتے ہیں جو سلف صالحین کی سیرت میں نہیں ہے، پس اگر قصہ گو اپنی باتوں میں جھوٹ بول رہا ہو تو وہ فسق ہے اور اس پر نکیر کرنا واجب ہے، تاکہ اس کی باتوں پر اعتماد نہ کیا جائے۔

اسی طرح بدعتی واعظ کو روکنا بھی واجب ہے، اور اس کی مجلس میں آنا بھی ضروری نہیں ہے، الا یہ کہ اس کی بدعت پر نکیر اور اس کی تردید مقصود ہو[۱]۔

اسی طرح واعظین کے سامنے زمین پر یا کرسی پر بیٹھ کر اس طرح قرآن پڑھنا کہ اس میں افراط کی حد تک کھینچ تان کی جائے یعنی حروف کو اس طرح کھینچا جائے کہ وہ اپنے اصلی مخارج سے تجاوز کر جائیں اور اس کی وجہ سے نظم قرآن میں تبدیلی آجائے، اور ترتیل کی مطلوبہ حد سے تجاوز ہو جائے، تو یہ بھی قبیح اور شدید ترین قسم کا منکر ہے جس پر سلف کی ایک جماعت نے نکیر کی ہے، جن میں احمد بن حنبل بھی شامل ہیں۔

---

(۱) اتحاف السادۃ المتقین بشرح إحیاء علوم الدین ۷/ ۵۲-۵۳۔

(۲) حدیث: "المغتاب والمستمع شريكان" کا ذکر غزالی نے إحیاء علوم الدین (۱/ ۲۴۲ طبع الحلبی) میں کیا ہے، عراقی نے کہا: حدیث غریب ہے، حضرت ابن عمر سے طبرانی کی ایک روایت ضعیف سند کے ساتھ ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن الغيبة وعن الاستماع إلى الغيبة" (الطبرانی فی الأوسط ۳/ ۲۰۰ طبع مکتبۃ المعارف الریاض)۔

(۱) إتحاف السادۃ المتقین بشرح إحیاء علوم الدین للغزالی ۷/ ۵۲-۵۴۔

ایسے ہی منکرات میں جمعہ کے دن اس طرح حلقے بنانا بھی ہے جس میں دوائیں، پکوان، تعویذ اور زیور وغیرہ کی مصنوعات بیچی جائیں۔

اور اسی طرح صفوں کے درمیان یا دروازوں پر مانگنے والوں کا کھڑا ہونا، ان کا قرآن پڑھنا اور اشعار گنگنانا، ان میں سے بعض جھوٹ اور دھوکہ ہونے کی وجہ سے حرام بھی ہے، تو یہ چیزیں مسجد میں بھی حرام ہوں گی اور مسجد کے باہر بھی، اور ان سے روکنا واجب ہوگا، بالخصوص مسجد میں، اس لئے کہ مسجد اس کام کے لئے نہیں بنائی جاتی ہے، بلکہ ہر ایسی خرید وفروخت جس میں جھوٹ، جعلسازی اور سامان کا کوئی عیب خریدار سے چھپانا ہو وہ حرام ہے [(۱)]۔

منکرات مساجد میں پاگلوں، بچوں اور نشہ میں مدہوش لوگوں کا مسجد میں آنا بھی، ایسے لوگ ارادہ واختیار سے عاری ہوتے ہیں، اور اپنی ذات پر کنٹرول نہیں رکھتے ہیں، پاگلوں سے اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ ناک کی گندگی یا پیشاب سے مسجد کو گندہ کردیں گے، یا گالم گلوج یا فحش کلامی کریں گے، یا کوئی اور قبیح منکر عمل کر بیٹھیں، جیسے اپنی شرمگاہ کھول لیں۔

اسی طرح عورت کا مسجد میں بن سنور کر اور خوشبو لگا کر آنا بھی ایسا منکر ہے جس پر خاموش نہیں رہنا چاہئے۔

ایسے ہی لہسن یا پیاز کھا کر مسجد میں آنا ہے، رسول اللہ علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے: **"من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا، فإن الملائكة يتأذى مما يتأذى منه الإنس"** [(۲)] (جس شخص نے اس بدبودار درخت سے کھایا ہو وہ ہماری مسجد کے قریب نہ آئے، کیونکہ ملائکہ کو ان چیزوں سے اذیت ہوتی ہے جن سے انسانوں کو اذیت ہوتی ہے)۔

ب- بازاروں کے منکرات:

۱۶- بازاروں میں رائج منکرات میں: مرابحہ میں جھوٹ بولنا، سامانوں میں عیب چھپانا، اور اسی طرح لوگوں کے درمیان رائج غلط قسم کے شرائط ہیں، ان پر نکیر کرنا واجب ہے، کیونکہ ان کی وجہ سے عقود فاسد ہوجاتے ہیں، یا ایک رائے کے مطابق باطل ہوجاتے ہیں، اسی طرح تمام اموال ربویہ میں جو بازاروں میں اکثر ہوتے ہیں اور اسی طرح تمام فاسد تصرفات ہیں، ان سب میں نکیر کرنا واجب ہے، ایسے ہی لہو ولعب کے آلات جیسے سارنگی، گٹار، ستار اور رباب کو بیچنا ہے، لہذا الہو ولعب کی طرح ان کو توڑنا اور ان کی بیع سے روکنا واجب ہے، اسی طرح ریشم کے کپڑے، ریشم اور سونے کی وہ ٹوپیاں بیچنا جو مردوں کے لئے درست نہیں ہیں، اور شہر میں معروف ہو کہ مرد ہی انہیں خریدتے ہیں، یہ سب منکر اور ممنوع ہیں اور ان سے روکنا واجب ہے [(۱)]۔

ج- راستوں کے منکرات:

۱۷- راستے وہ عام راہیں ہیں جو لوگوں کے چلنے اور دوسری ضروریات کی خاطر چلنے کے لئے بنائی گئی ہیں۔

عادتاً راستوں پر ستون رکھ دیئے جاتے ہیں، خواہ وہ پتھر کے ہوں یا لکڑی یا پختہ بنے ہوئے، اسی طرح درخت لگائے جاتے ہیں، لکڑیاں رکھی جاتی ہیں، غلہ اور غذائی اشیاء کے بورے راستوں پر رکھ

---

(۱) إتحاف السادة المتقين ۷/ ۵۵-۵۶۔

(۲) حدیث جابر بن عبداللہ: "من أكل من هذه الشجرة المنتنة......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۹۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) إتحاف السادة المتقين ۷/ ۵۷۔

دیئے جاتے ہیں، یہ سارے امور ایسی صورت میں منکر شمار ہوں گے جب ان کی وجہ سے راستہ تنگ ہوجائیں، اور گزرنے والوں کو ضرر پہنچے۔

اسی طرح راستے پر اس طرح جانوروں کو باندھنا کہ گزرنے والوں کے لئے راستہ تنگ ہوجائے اور ان کے پیشاب یا لید سے گزرنے والوں کو ناپاکی لگ جائے، یہ منکر ہے جس سے روکنا واجب ہے، صرف سواری پر چڑھنے اور اترنے کے بقدر اس کی اجازت ہے۔

اسی طرح جانوروں پر اتنا بوجھ لادنا جس کی ان میں طاقت نہ ہو منکر ہے، اور مالکان کو اس سے روکنا واجب ہے اور اس میں کمی کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

اسی طرح قصاب اگر راستے میں جانور ذبح کرے اور راستے میں خون اور لید پھیل جائے تو یہ بھی منکر ہے اور اس سے منع کرنا واجب ہے۔

ایسے ہی کوڑا کرکٹ، جیسے مردار جانور، بلی یا مرغی راستہ کے کنارے ڈالنا، یہ سب منکرات ہیں۔

اسی طرح پرنالوں یعنی چھتوں سے پانی بہنے کے راستوں سے پانی بہانا بھی منکر ہے۔

ایسے ہی اگر کسی شخص کے گھر کے دروازے پر کاٹنے والا کتا ہو اور وہ لوگوں کو تکلیف پہنچاتا ہو اور کاٹتا ہو تو یہ منکر ہے، اس سے منع کرنا واجب ہے، اس لئے کہ راستے تمام لوگوں کے مشترکہ منافع کے لئے ہوتے ہیں [1]۔

د-حمام کے منکرات:

۱۸-حمام کے منکرات بے شمار ہیں، چند یہ ہیں: جو تصویریں حمام کے دروازے پر یا حمام کے اندر ہوتی ہیں، حمام میں داخل ہونے والے ہر شخص پر جو اس کی قدرت رکھتا ہو ان تصویروں کو ہٹانا واجب ہے، اس لئے کہ وہ منکر ہے۔

حمام کے منکرات میں سے شرمگاہوں کو کھولنا اور ان کی طرف قصداً دیکھنا بھی ہے، ان ہی میں میل چھڑانے والے کا ران اور ناف کے نیچے کے حصہ کو میل دور کرنے کے لئے کھولنا ہے، بلکہ اس میں ازار کے اندر ہاتھ ڈالنا بھی ہے، اس لئے کہ دوسرے کی شرمگاہ کو دیکھنے کی طرح اسے چھونا بھی حرام ہے یہ سب مکروہ ومنکر ہیں۔

اسی طرح پچھنہ لگانے اور فصد کھولنے والے ذمی شخص کے سامنے قابل ستر عضو کا کھولنا بھی ہے، عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ حمام میں اپنا بدن ذمی خواتین کے سامنے کھولے۔

ان ہی منکرات میں سے یہ بھی ہے کہ حمام کے گھروں میں داخل ہونے کی جگہ ہوں، اس کے پانی کے بہنے کی جگہوں میں چکنا پتھر ہو جہاں قدم پھسلتے ہوں، یہ منکر ہے جس کو دور کرنا واجب ہے، اور اس میں کوتاہی کرنے پر صاحب حمام پر نکیر کی جائے گی۔

اسی طرح حمام کی زمین پر صابون اور سدر (بیر کا پتہ) کو چھوڑ دینا جس پر قدم پھسل جائیں منکر ہے جس کو دور کرنا واجب ہے [1]۔

ھ-ضیافت کے منکرات:

۱۹-ضیافت کے منکرات میں سے مردوں کے لئے ریشم کا فرش بچھانا ہے، یہ حرام ہے، اسی طرح سونے یا چاندی کے برتن میں بخور کی دھونی دینا، یا ایسے برتن میں مشروب پینا، یا ان کے ذریعہ گلاب کے پانی کا استعمال کرنا حرام ہے۔

اسی طرح ایسے پردے لگانا جن میں تصویریں بنی ہوں منکر ہے۔

(۱) إتحاف السادة المتقين ۷/۵۸۔

(۱) إتحاف السادة المتقين ۷/۵۹-۶۰۔

اسی طرح سارنگی سننا اور گانے والیوں کو سننا ایسا منکر ہے جس کی بنا پر دعوت قبول کرنے کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے۔

ایسے ہی عورتوں کا چھت پر اکٹھا ہونا، یا ایسے روشندانوں میں بیٹھنا جہاں سے مردوں کی نشست گاہ نظر آتی ہو تا کہ مردوں کو دیکھ سکیں، یہ سب ممنوع ومنکر ہیں جس کو بدلنا واجب ہے۔

اور جو شخص ایسے منکر کو بدلنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس پر لازم ہے کہ اس مجلس سے نکل جائے، کیونکہ منکرات کو دیکھنے کی رخصت نہیں ہے۔

ایسے ہی منکر یہ بھی ہے کہ ضیافت میں ایسا بدعتی شخص ہو جو اپنی بدعت کے بارے میں گفتگو کرتا ہو، اور لوگوں کو اس بدعت پر آمادہ کرتا ہو، اگر گفتگو کرنے والا شخص جھوٹ اور فحش باتیں بول کر ہنسی اڑاتا ہو تو وہاں حاضر ہونا واجب نہیں ہے، اور حاضر ہو تو نکیر کرنا واجب ہے۔

ایسے ہی کھانے میں اسراف اور فضول خرچی منکر ہے۔

منکرات میں یہ بھی ہے کہ موت پر نوحہ خوانی کرنے والی عورت کو مال دیا جائے اور خوشیوں میں گانے بجانے والوں پر مال خرچ کیا جائے، یہ سب بھی منکرات ہیں (۱)۔

و-عمومی منکرات:

۲۰-امام غزالی نے کہا: یاد رکھو جو شخص بھی اپنے گھر میں بیٹھا ہے خواہ جہاں بھی ہو وہ اس زمانہ میں منکر سے خالی نہیں، کیونکہ وہ لوگوں کی رہنمائی، ان کی تعلیم اور ان کو اچھے کاموں پر آمادہ کرنے کو چھوڑ کر بیٹھ گیا ہے، اور ہر وہ شخص جو شرع کے منکرات میں سے کوئی منکر ہمیشہ دیکھے، یعنی کسی کو یقین ہو کہ بازار میں کوئی منکر ہے یا کسی متعین وقت میں کوئی منکر ہے اور ہاتھ یا زبان سے اس کو بدلنے پر قادر ہے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ گھر میں بیٹھ کر اپنی ذات سے اس ذمہ داری کو ساقط کردے، بلکہ اس پر نکلنا واجب ہوگا۔

اگر وہ تمام منکرات کو بدلنے پر قادر نہ ہو اور ان کے مشاہدہ سے وہ خود گریز کرتا ہو، اور بعض منکرات کی تبدیلی پر قادر ہو تو بھی نکلنا اس پر واجب ہوگا، منکر کے مشاہدہ کے لئے حاضری کی ممانعت اس صورت میں ہوگی جب کسی صحیح غرض سے نہ ہو۔

پس ہر مسلمان پر یہ واجب ہے کہ وہ اپنی ذات سے آغاز کرے، فرائض کی پابندی اور محرمات کے ترک پر اپنی اصلاح کرے، پھر اپنے گھر والوں، اپنی بیوی، اپنے بچوں اور اپنے خادم کو یہ باتیں بتائے، پھر ان سے فارغ ہو کر اپنے پڑوسیوں، اپنے محلے، پھر اپنے شہر، پھر اپنے شہر کے آس پاس دیگر آبادی والوں کو اس کی دعوت دے، اور انہیں اپنی طاقت کے مطابق منکر سے روکے، اس پر اسے انشاء اللہ اجر وثواب ملے گا (۱)۔

(۱) إتحاف السادۃ المتقین ۷/۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) إتحاف السادۃ المتقین ۷/۶۳-۶۴۔

منّ

تعریف:

۱ - منّ لغت میں چند معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس کا استعمال انعام کے معنی میں ہوتا ہے، اس کا اطلاق احسان جتانے پر بھی ہوتا ہے، جیسے کہے: میں نے تمہیں ایسی ایسی چیزیں دیں، اور میں نے تمہارے ساتھ ایسا ایسا کام کیا۔

اسی طرح ناپ اور تول کے پیمانے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

شئ کے کاٹنے پر بھی بولا جاتا ہے، جیسے: مننت الحبل، میں نے رسی کاٹ دی، اسم مفعول ممنون ہے۔

ایسے ہی آسمان سے نازل ہونے والی شہد کے مشابہ شئ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، اللہ تعالی نے بنی اسرائیل پر اپنے احسان شماری کے ضمن میں فرمایا: "وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ"[۱] (اور ہم نے ان پر من وسلوی اتارا)۔

مُنة (پیش کے ساتھ) کا معنی ہے کمزوری اور طاقت، یہ اسمائے اضداد میں سے ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

---

(۱) سورۂ اعراف / ۱۶۰۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، ابن عابدین ۲/ ۶۷، البحر الرائق ۲/ ۴۷، ۲، المحلی شرح المنہاج ۲/ ۱۷۔

من سے متعلق احکام:

من سے کچھ احکام متعلق ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف - مقدار شرعی ہونے کے اعتبار سے من:

۲ - من کی مقدار متعین کرنے میں فقہاء کا اختلاف:

حنفیہ کی رائے ہے کہ مد کی مقدار دو رطل ہے، اور ایک رطل نصف من ہے، درہم کے اعتبار سے من دو سو ساٹھ درہم ہے، اور مثقال میں ساڑھے چار مثقال ایک من ہے، پس مد اور من برابر ہوئے، ان میں سے ہر ایک چوتھائی صاع ہے، دو عراقی رطل ہے، اور ایک رطل ایک سو تیس درہم ہے[۱]۔

ائمہ شافعیہ میں سے امام رافعی نے پانچ وسق کی تحقیق جو غذائی نصاب ہے، من سے فرمائی، انہوں نے اس کی مقدار رطل سے نہیں متعین کی، نہ بغدادی رطل سے نہ دمشقی رطل سے، انہوں نے فرمایا: پانچ وسق کی مقدار چھوٹے من سے آٹھ سو من ہے، اور یہ مقدار بڑے من سے جس کا وزن چھ سو درہم ہے، تین سو چالیس من اور دو تہائی من ہے، خطیب شربینی نے کہا: اس سے ہم نے یہ سمجھا کہ دمشقی رطل بڑے من کے برابر ہے، اور چھوٹا من دو بغدادی رطل کے برابر ہے[۲]۔

ب - من دوسرے پر احسان جتانے کے معنی میں:

من (احسان جتانے) کا حکم:

۳ - احسان جتلانا اگر اللہ کی طرف سے ہو تو یہ مخلوق کو اپنے خالق کی یاد دلانا ہے جس نے اس کو انعام دیا ہے اور اس کو متنبہ کرنا ہے، تاکہ وہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۳، المحلی شرح المنہاج ۲/ ۱۷، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۲۰۶۔

خالق کا شکر بجالائے، چنانچہ دعاء ماثور میں ہے: "اللهم إني أسألک بأن لک الحمد، لا إله إلا أنت المنان"[1] (اے اللہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، کیونکہ ساری تعریف تیرے ہی لئے سزاوار ہے، نہیں ہے کوئی معبود سوائے تیرے جو منان ہے)۔

اور اگر احسان جتانا بندے کی طرف سے ہو تو یہ اچھے سلوک کو شمار کرانا، ان سے آگاہ کرنا اور ان سے عار دلانا ہے، یہ عمل گناہ کبیرہ ہے، اور اس سے صدقہ کا ثواب ختم ہوجاتا ہے[2]۔

قرآن کریم میں صراحۃً اور اشارۃً بتایا گیا ہے کہ احسان جتلانا اور ایذاء پہنچانا صدقہ کے ثواب کو باطل کردیتے ہیں، جبکہ اللہ کے راستہ میں خرچ کرنے کی فضیلت ان الفاظ میں بتائی گئی ہے: "مَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ أَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِيْ كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللّٰهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ"[3] (جو لوگ اپنے مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہتے ہیں، ان کے مال کی مثال ایسی ہے، جیسے کہ ایک دانہ ہے کہ اس سے سات بالیاں اگیں، ہر ہر بالی کے اندر سو دانے ہوں اور اللہ جسے چاہے افزائش دیتا رہتا ہے، اللہ بڑا وسعت والا ہے)۔

پھر بعد کی آیت میں بتایا گیا کہ مذکورہ انفاق جس کا چند در چند ثواب انفاق کرنے والے کو ملتا ہے ایسا انفاق ہے جو احسان جتانے اور ایذاء پہنچانے سے خالی ہو، چنانچہ ارشاد ہے: "الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا مَنًّا وَّلَآ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"[1] (جو لوگ اپنا مال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں اور جو کچھ خرچ کرچکے ہیں اس کے عقب میں احسان واذیت سے کام نہیں لیتے ہیں، ان کے لئے اس کا اجر ان کے پروردگار کے پاس ہے اور ان پر نہ کوئی خوف (واقع) ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے)، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ خرچ کرنے کے بعد احسان جتاتے اور تکلیف پہنچاتے ہیں ان کا کوئی اجر ان کے رب کے پاس نہیں ہے اور نہ ان کے لئے خوف اور غم سے امن ہے۔

پھر اللہ تعالی نے بتایا کہ ایک اچھی بات اور بہتر طریقہ سے اس کو لوٹا دینا اور سوال کرنے والے کے لئے دعا، اس کو مانوس کرنا اور اللہ کے نزدیک جو کچھ ہے اس کی امید دلانا اس صدقہ سے بہتر ہے جو صرف ظاہر میں صدقہ ہے، حقیقت میں کچھ نہیں ہے، اس لئے کہ بھلی بات کہنے میں اجر ہے، اور ایسے صدقہ میں کوئی اجر نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الكلمة الطيبة صدقة"[2] (اچھی بات صدقہ ہے)، اور فرمایا: "لا تحقرن من المعروف شيئا ولو أن تلقى أخاک بوجه طلق"[3] (نیک کام میں سے کسی چیز کو حقیر نہ سمجھو، خواہ اپنے بھائی کے ساتھ خندہ پیشانی کے ساتھ ملنا ہی کیوں نہ ہو)، لہذا انسان کو چاہئے کہ وہ سوال کرنے والے کو خوشخبری دے، خوش آمدید کہے اور اس کے سامنے خندہ پیشانی وقربت کا اظہار کرے

(۱) حدیث: "اللهم إني أسألک بأن لک الحمد......" کی روایت نسائی (۳/ ۲۵) نے حضرت انسؓ سے یہ کی ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے اور ایک آدمی کھڑا نماز پڑھ رہا تھا...... پھر اس نے مذکورہ دعا مانگی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "والذي نفسي بيده لقد دعا الله باسمه العظيم الذي إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى"۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۵۸، تفسیر القرطبی ۳/ ۳۰۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۱۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۶۲۔

(۲) حدیث: "الكلمة الطيبة صدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۳۲) اور مسلم (۲/ ۶۹۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا تحقرن من المعروف شيئاً......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۲۶) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

تا کہ اگر اسے کچھ دے تو مستحق شکر ہو، اور اگر نہ دے تو معذور قرار پائے، پس مانگنے والے کی حاجت اور بدحالی پر پردہ پوشی کرنا اللہ کے نزدیک اس صدقہ سے بہتر ہے جو اس پر کرے، پھر اس کے کے بعد احسان جتلائے اور تکلیف پہنچائے [1]، اللہ تعالی نے فرمایا: "قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَّتْبَعُهَآ أَذًى وَاللّٰهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ" [2] (مناسب بات اور درگزر ایسی خیرات سے بہتر ہے جس کے عقب میں اذیت ہو، اللہ بڑا غنی ہے، بڑا بردبار ہے)۔

پھر قرآن کریم نے اس کے بعد صراحت کے ساتھ ایسے صدقہ کا حکم بتایا ہے جس کے بعد احسان جتایا جائے اور تکلیف پہنچایا جائے، فرمایا: "يَاَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِى يُنفِقُ مَالَهُ رِئَآءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللّٰهُ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ" [3] (اے ایمان والو! اپنے صدقوں کو احسان (رکھ کر) اور اذیت (پہنچا کر) باطل نہ کردو جس طرح وہ شخص جو اپنا مال خرچ کرتا ہے لوگوں کے دکھاوے کو، اور اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتا، سو اس کی مثال تو ایسی ہے کہ جیسے ایک چکنا پتھر ہے جس پر کچھ مٹی ہے، پھر اس پر زور کی بارش ہو سو وہ اس کو بالکل صاف کردے (ایسے لوگ) کچھ بھی حاصل نہ کرسکیں گے اپنی کمائی سے اور اللہ کافر لوگوں کو ہدایت نہ دکھائے گا)۔

اللہ سبحانہ وتعالی نے اس شخص کو جو اپنے صدقہ میں احسان جتاتا اور ایذاء پہنچاتا ہے ایسے شخص کے مشابہ قرار دیا جو اپنا مال لوگوں کو

(١) تفسیر القرطبی ٣/٣٠٩، سورۂ بقرہ کی آیات/٢٦١-٢٦٣ کی تفسیر کے تحت۔

(٢) سورۂ بقرہ/ ٢٦٣۔

(٣) سورۂ بقرہ/ ٢٦٤۔

دکھاوے کے لئے خرچ کرتا ہے، اللہ کی خوشنودی کے لئے نہیں، اور اس کافر سے مشابہ قرار دیا ہے جو اپنا مال اس لئے خرچ کرتا ہے کہ اس کو سخی داتا کہا جائے اور اس کی خوب خوب تعریف کی جائے۔

اور اللہ سبحانہ نے خرچ کر کے احسان جتانے والے کی مثال ایسے چکنے پتھر سے دی جس پر مٹی جمی ہو، دیکھنے والا اسے اچھی پیداوار والی زمین سمجھے، لیکن جب موسلا دھار بارش اس پر ہو تو مٹی ڈھل جائے اور وہ چکنا پتھر باقی رہ جائے، یہ حال دکھاوا کرنے والے اور احسان جتانے والے کا ہے، احسان جتانا، دکھاوا کرنا اور تکلیف پہنچانا آخرت میں اسی طرح نیت کو کھول دیں گے جس طرح موسلا دھار بارش چکنے پتھر کو نمایاں کر دیتی ہے [1]۔

اور ایک قول یہ ہے کہ آیت سے مراد فضیلت کو باطل کرنا ہے، نہ کہ اصل ثواب کو، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے صدقہ کے ثواب میں سے اس کے احسان جتلانے اور ایذاء پہنچانے کے وقت سے ثواب باطل ہوتا ہے، اس سے پہلے کا اجر اس کے لئے لکھا جاتا ہے اور دو چند ہوتا ہے، لیکن جب وہ احسان جتلاتا اور ایذا پہنچاتا ہے تو دو چند ہونا ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ صدقہ اس شخص کے حق میں بڑھتا رہتا ہے یہاں تک کہ پہاڑ سے زیادہ بڑا ہوجاتا ہے [2]۔ تو جب صدقہ اپنے مالک کے ہاتھ سے خالص اللہ کی خوشنودی کے لئے نکلتا ہے تو وہ دو چند ہوتا جاتا ہے، اور جیسے ہی

(١) تفسیر القرطبی ٣/٣١١ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٢) یہ اس حدیث میں وارد ہے جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله" کی روایت مسلم (٢/٧٠٢) نے کی ہے، اور یہی روایت ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ بخاری (الفتح ٣/٢٧٨) میں ہے۔

احسان جتلانا اور ایذاء رسانی آتی ہے اسی وقت وہ رک جاتا ہے اور دو چند ہونا بند ہوجاتا ہے، پہلا قول زیادہ ظاہر ہے [1]۔

سنت صحیحہ میں ہے: اللہ تعالیٰ احسان جتلانے والے سے نہ بات کرے گا، نہ اس کی طرف دیکھے گا، جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے: "**ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم ۔ قال أبو ذر: خابوا وخسروا، من هم يا رسول الله؟ قال: المسبل، والمنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب**" [2] (تین اشخاص سے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن بات نہیں کرے گا، نہ ان کی طرف دیکھے گا، نہ ان کا تزکیہ کرے گا، اور ان کے لئے دردناک عذاب ہوگا، حضرت ابوذر نے کہا: وہ ناکام ونامراد ہوں، یہ کون ہیں اے اللہ کے رسول؟ کپڑا لٹکانے والا، احسان جتانے والا اور جھوٹی قسم کھا کر اپنے سامان کو فروخت کرنے والا)۔

احسان کے خوف سے تبرع قبول نہ کرنا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مکلّف کے لئے جائز ہے کہ تبرع قبول نہ کرے، اگرچہ وہ فرض کی ادائیگی کے لئے متعین ہو چکا ہو، چنانچہ انھوں نے کہا: اگر مکلّف طہارت کے لئے پانی نہ پائے اور وقت داخل ہو چکا ہو یا وہ اتنی قیمت نہ پائے جس سے پانی خرید سکے اور کوئی شخص اس کو قیمت ہدیہ کرے تو اس کو قبول کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ اس میں احسان ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۳/۳۰۶-۳۲۰، سورۂ بقرہ کی آیات /۲۶۲-۲۶۷ کی تفسیر کے تحت۔

(۲) حدیث ابی ذر: "ثلاثة لا يكلمهم الله عز وجل يوم القيامة......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۰۲) نے کی ہے۔

شافعیہ نے کہا اگر کوئی پانی کی قیمت یا پانی نکالنے کے آلہ کی قیمت ہبہ کی، یا وہ قیمت بطور قرض دے (اگرچہ وہ شخص اپنے غائب مال کی وجہ سے مالدار ہو) تو اس کا قبول کرنا واجب نہ ہوگا کہ احسان بڑا ہے، خواہ یہ احسان والد کی جانب سے اپنی اولاد کے لئے ہو۔

لیکن اگر پانی اس کو ہدیہ کیا جائے یا پانی نکالنے کا آلہ بطور عاریت دیا جائے تو مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو قبول کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ ایسی چیزوں میں عام طور پر چشم پوشی کی جاتی ہے، لہذا اس میں کوئی بڑا احسان نہیں ہے۔

لیکن مالکیہ نے اس کے واجب ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ اس سے احسان ثابت نہ ہوتا ہو، انہوں نے کہا: یہ ایسے احسان میں ہے جس کا اثر ظاہر ہوتا ہے، اگر معمولی چیز ہو تو اس کو قبول کرنا واجب ہے۔

شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے کہ احسان ہونے کی وجہ سے پانی ہی کی طرح قیمت کو قبول کرنا واجب نہ ہوگا [1]۔

ظاہر الروایہ میں امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد نے کہا: اس پر واجب ہے کہ اپنے رفیق سے پانی اور ڈول مانگ لے، اور جب تک مانگ نہ لے تیمّم نہ کرے، اگر وہ نہ دے تب تیمّم کرے، اس لئے کہ پانی عموماً دے دیا جاتا ہے، تو غالب یہی ہے کہ پانی دے دے گا، حنفیہ میں سے ابن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے غیر ظاہر الروایہ میں منقول قول کی بنیاد پر کہا: پانی مانگنا اس پر واجب نہیں ہے، اس لئے کہ مانگنے میں ذلت ہے، اور اس میں کچھ مشقت بھی ہے، اور مشقت کے ازالہ ہی کے لئے تیمّم کو مشروع کیا گیا ہے [2]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۹۰-۹۱، المحلی ۱/ ۸۱، شرح الزرقانی ۱/ ۱۱۸، الشرح الصغیر ۱/ ۱۸۸، المغنی ۱/ ۲۴۰۔

(۲) تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی علیہ ۱/ ۴۴، البحر الرائق ۱/ ۱۷۰، ابن عابدین ۱/ ۱۶۷۔

ذخیرہ میں جصاص کے حوالہ سے ہے: غیر ظاہر الروایہ میں اس مسئلہ کے اندر امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف نہیں ہے، لازم نہ ہونے سے امام ابوحنیفہ کی مراد وہ صورت ہے جب منع کردیئے جانے کا ظن غالب ہو، اور لازم ہونے سے صاحبین کی مراد منع نہ کرنے کے غالب گمان کا موقع ہے [۱]۔

''البحر'' میں ہے: اگر اس کے پاس غائب مال ہو اور ادھار قیمت سے پانی خریدنا ممکن ہو تو خریدنا اس پر واجب ہوگا، اس کے برخلاف اگر قرض دینے والا موجود ہو تو قرض لینا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ خریداری کی صورت میں ادائیگی کا ایک وقت مقرر ہوتا ہے اور اس سے پہلے کوئی مطالبہ نہیں ہے جبکہ قرض میں ایسا نہیں ہے [۲]۔

۵- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ایسی زوجہ کو نفقہ بطور تبرع دے جس کا شوہر اس پر خرچ کرنے سے عاجز ہو تو زوجہ پر اس کا قبول کرنا لازم نہ ہوگا اور اسے عدم نفقہ کی بنیاد پر فسخ کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس میں بڑا احسان ہے، جیسے کہ اس کا کوئی دین کسی شخص پر ہو اور دوسرا شخص اس دین کو اسے ادا کرنے کے لئے تبرع دے تو اسے قبول کرنا لازم نہ ہوگا کہ اس میں احسان ہے، ابن کج نے ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ زوجہ کو اختیار نہیں ہوگا، غزالی نے یہی فتوی دیا ہے، اس لئے کہ احسان شوہر پر ہوگا زوجہ پر نہیں، اور اگر تبرع کرنے والا وہ نفقہ شوہر کو دے دے اور شوہر بیوی کے حوالے کردے تو نکاح فسخ نہ ہوگا، اور اگر تبرع کرنے والا باپ یا دادا ہو اور شوہر اس کی زیر پرورش ہو تو زوجہ پر قبول کرنا واجب ہوگا [۳]۔

(۱) البحر الرائق ۱/ ۱۷۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۷۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۱۷۱، ابن عابدین ۱/ ۱۶۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۳۔

قیدیوں پر احسان کرنا:

۶- فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں کہ اگر امام بالغ، مرد، جنگی قیدیوں پر احسان کرنے میں مصلحت سمجھے تو ان پر احسان کرسکتا ہے [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''أسری'' (فقرہ/ ۱۷) میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، البدائع ۷/ ۱۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۸۴، مطالب أولی النہی ۲/ ۵۲۰۔

منیحہ

تعریف:

۱-منیحہ لغت میں: کہا جاتا ہے: "منحته منحا" باب نفع اور ضرب سے ہے، (یعنی میں نے اس کو دیا)، اسم "منیحۃ" ہے۔ یہ "منحۃ" (بکسر المیم) کی طرح ہے، یہ وہ بکری یا اونٹنی ہے جس کا مالک اسے کسی کو دودھ پینے کے لئے دے دے اور جب دودھ ختم ہوجائے تو وہ اسے مالک کو لوٹا دے، پھر کثرت کے ساتھ ہر عطا و بخشش کے معنی میں مستعمل ہونے لگا۔

اصطلاح میں "منیحۃ" ہر وہ کھجور کا درخت، اونٹنی اور بکری وغیرہ ہے جو دیا جائے، تاکہ اس سے پیدا ہونے والا پھل اور دودھ حاصل کیا جائے اور یہ عاریت کے طور پر ہوا کرتا ہے اور کبھی کبھی تملیک کے طور پر بھی (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عاریۃ:

۲- "عارية" "عار" سے ماخوذ ہے جس کا معنی تیزی سے آنا اور جانا ہے، یا "تعاور" سے ماخوذ ہے جس کا معنی تناوب یعنی باری باری آنا ہے۔

(۱) المصباح المنیر، فتح الباری ۵/ ۲۲۸-۲۲۹، نیل الأوطار ۵/ ۳۲۳، قواعد الفقہ للبرکتی۔

فقہاء نے "عارية" کی اصطلاحی تعریف دو طرح سے کی ہے:

اول: جس چیز سے انتفاع جائز ہو اصل چیز کو باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع کو مباح کرنا، تاکہ وہ اس کو واپس کردے عاریت ہے (۱)۔

دوم: کسی عوض کے بغیر منفعت کا مالک بنانا ہے (۲)۔

دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ منیحہ عاریت کی ایک قسم ہے۔

ب-عمری:

کسی مملوک شئی کی منفعت کا (خواہ وہ منقولہ ہو یا غیر منقولہ) کسی انسان یا غیر انسان کو اس کی زندگی بھر کے لئے بلاعوض مالک بنانا عمری ہے (۳)۔

دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ منیحہ بکری، گائے یا اونٹنی کے دودھ کے ساتھ خاص ہے اور وہ مالک کو لوٹا دی جاتی ہیں اور عمری کی منفعت تاحیات رہتی ہے۔

ج-ہبہ:

۳- زندگی میں بلا کسی عوض کے بطیب خاطر کسی شئی کا مالک بنا دینا ہبہ ہے۔

دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ "ہبہ" منیحہ سے عام ہے (۴)۔

منیحہ سے متعلق احکام:

منیحہ سے متعلق کچھ احکام ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

(۱) تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۳، المغنی ۵/ ۲۲۰ طبع الریاض۔
(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۸۳، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، الزرقانی ۶/ ۱۲۶۔
(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۹۱، الشرح الصغیر ۴/ ۱۶۰، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۶۔
(۴) سابقہ مراجع۔

الف- منیحہ کی ترغیب دینا:

۵- منیحہ کا دینا نیکی اوراچھائی کے کاموں میں سے ہے، چنانچہ شارع حقیقی نے اس کی ترغیب اس آیت میں دی ہے: "اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبٰى"[(۱)] (بے شک اللہ عدل کا اور حسن سلوک کا اور اہل قرابت کو دیتے رہنے کا حکم دیتا ہے)۔

عطیہ دینے کی فضیلت میں بہت سی احادیث مذکور ہیں، مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**نعم المنيحة اللقحة الصفي منحة، والشاة الصفي تغدو بإناء وتروح بإناء**"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ بہترین اور عمدہ منیحہ بہت زیادہ دودھ دینے والی وہ اونٹنی اور بکری ہے جو صبح وشام دونوں وقت برتن بھر بھر کر دودھ دے)، اسی طرح اس سلسلہ کی دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**أربعون خصلة، أعلاهن منيحة العنز، مامن عامل يعمل بخصلة منها رجاء ثوابها، تصديق موعودها إلا أدخله الله بها الجنة**"[(۳)] (چالیس خصلتیں ہیں جن میں سب سے اعلیٰ اور افضل بکریوں کا عطیہ دینا ہے، جو بھی ان خصائص میں سے ایک بھی خصلت کو ثواب کی امید اور اس پر عمل کرنے کے سلسلہ میں جو وعدہ کیا گیا ہے اس پر یقین کرتے ہوئے اپنائے گا اللہ تعالیٰ اس کو اس کے عوض میں یقیناً جنت میں داخل کرے گا)۔

(۱) سورۂ نحل ر ۹۰۔

(۲) حدیث: "نعم المنيحة اللقحة الصفيّ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵ر ۲۴۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أربعون خصلة أعلاهن منيحة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵ر ۲۴۳) نے کی ہے۔

ب- منیحہ (عطیہ) کرنے کے الفاظ:

۶- بعض مشائخ حنفیہ نے کہا کہ منیحہ (عطیہ) دینے کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی یہ کہے: "**منحتک هذه الشاة أو الناقة**" (میں نے تم کو یہ بکری یا اونٹنی عطیہ کے طور پر دیا)، کیونکہ لفظ منح، عاریت کے معنی میں صریح ہے، اس لئے بلا شرط نیت منیحہ نافذ ہوگا اور ہبہ کے معنی میں مجازی ہے، اس لئے نیت شرط ہے۔

ابو بکر جو خواہر زادہ سے مشہور ہیں انھوں نے اس کی تفصیل اس طرح کی ہے کہ جب کہے: "**منحتک أرضي ونحوک**" تو اس لفظ کی اضافت جب کسی ایسی شئ کی جانب کی جائے جس کے ذریعہ اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے انتفاع ممکن ہو تو وہ عاریت ہوگی، لیکن اگر اس کی اضافت ایسی شئ کی جانب کی گئی جس کے ذریعہ اصل شئ باقی رکھتے ہوئے انتفاع ممکن نہ ہو، جیسے دراہم اور غلہ تو اس کو ہبہ مانیں گے، اس لئے کہ منحہ بولا جاتا ہے اور اس سے مراد عاریت ہوتی ہے۔ حدیث میں ہے: "**المنحة مردودة**"[(۱)] (منحہ کے طور پر جو چیز دی جاتی ہے وہ لوٹائی جاتی ہے)، اس حدیث سے آپ ﷺ نے عاریت مراد لی ہے، اس لئے کہ جو چیز ہبہ کی جاتی ہے وہ لوٹائی نہیں جاتی، بلکہ صرف عاریت پر ہی لوٹائی جاتی ہے، کبھی عاریت کا ذکر کرکے ہبہ مراد لیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: **فلان منح فلانا** (فلاں نے فلاں کو ہبہ کیا)، اگر کسی لفظ میں ایک ساتھ دونوں کی صلاحیت ہو اور ایک شئ میں دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، کیونکہ ایک ہی چیز کا دو محل

(۱) حدیث: "المنحة مردودة" کی روایت احمد (۵ر ۲۹۳) نے سعید بن ابی سعید سے کی ہے اور انہوں نے ایک ایسے آدمی سے کی ہے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، اور ہیثمی نے (مجمع الزوائد ۴ر ۱۴۵) میں کہا: اس کی روایت احمد نے کی ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں، اور بزار (کشف الأستار ۲ر ۹۹ طبع مؤسسۃ الرسالہ) کے نزدیک یہ حدیث "المنيحة مردودة" کے الفاظ کے ساتھ حضرت ابن عمر سے آئی ہے اور ہیثمی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

یعنی ایک وقت میں ہبہ اور عاریت دونوں کا تصور کرنا ناممکن ہو، تو ہم دونوں پر الگ الگ عمل کریں گے، ہم کہتے ہیں کہ جب منحہ کی اضافت ایسی شئ کی جانب کی جائے جس سے انتفاع اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے ممکن ہو وہ عاریت ہوگی اور اگر اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہوتو وہ ہبہ ہوگا(۱)۔

شافعیہ نے کہا: لفظ منح ہبہ کے لئے صریح ہے، اس لئے اگر کوئی کہے: "منحتک هذه الناقة و الشاة"، تو یہ ان کے نزدیک ہبہ ہوگا، اس لئے کہ لفظ منح اپنے محل میں صریح اور نافذ ہے، لہذا غیر محل میں نہ صریح ہوگا اور نہ ہی مجاز(۲)۔

دودھ دینے والے جانور بطور عاریت دینے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ کہے: "أعرتک هذه الشاة أو الناقة" (میں نے تمھیں یہ بکری یا اونٹنی عاریۃً دی) تا کہ تم اس سے دودھ حاصل کرو اور افزائش نسل کے لئے استعمال کرو تو یہ مذکورہ چیزیں اباحت کے طور پر ہوگی۔ اور عاریت درست ہوگی، اس لئے کہ اس میں اصل شئ، یعنی عاریت پر دی ہوئی چیز کو عاریت پر دینا داخل ہے اور جو فوائد حاصل ہوتے ہیں وہ بطریق اباحت اور بطریق تبعیت ہیں، اور یہ فوائد عاریت سے حاصل نہیں ہوتے ہیں، بلکہ اباحت کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں، اس لئے کہ عاریت منافع کی ہوتی ہے نہ کہ اعیان کی اور دودھ اور نسل اعیان ہیں اور جو چیزیں عاریت پر دی جاتی ہیں وہ بکری یا اونٹنی ہیں(۳)۔

"الحاوی الکبیر" میں ہے کہ جس کے منافع عین ہوں جیسے دودھ دینے والے جانور بکری اور اونٹنی اس کو عاریت یا اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ عاریت اور اجارہ منافع کے ساتھ خاص ہیں اور اعیان میں جائز نہیں، لیکن منحہ کرنا جائز ہے۔

امام شافعیؒ نے کہا: منحہ یہ ہے کہ آدمی اپنی اونٹنی یا بکری کسی دوسرے شخص کو دے تا کہ وہ اس سے دودھ دودھے، پھر اونٹنی یا بکری اسے واپس کردے، تو اس صورت میں دودھ عطیہ ہوگا اور دودھ کے علاوہ دوسری چیزوں سے انتفاع درست نہ ہوگا(۱)۔

اگر کوئی شخص کسی کو بکری عاریۃً دے یا بکری کو اس کے حوالہ کرکے دودھ اور نسل کا اس کو مالک بنا دے تو یہ درست نہیں ہے، کیونکہ اس نے اس کو ہبہ فاسد کے ذریعہ لیا ہے، اس لئے کہ دودھ اور بچے دونوں مجہول ہیں اور سپردگی پر قدرت بھی نہیں ہے، لہذا ان کا مالک بنانا صحیح نہیں ہوگا، اور عاریت فاسد ہونے کی وجہ سے بکری کا ضمان دینا ہوگا اور ضمان دینے اور نہ دینے کے سلسلہ میں جو حکم صحیح عقد کا ہوتا ہے وہی حکم فاسد عقود کا بھی ہوگا(۲)۔

ج- منیحہ کا ضمان:

۷- منیحہ عاریت ہے، اس پر عاریت کے احکام جاری ہوں گے، لہذا اگر کوئی شئ باقی ہوتو اس کا لوٹانا بالاتفاق واجب ہے۔

اگر مستعیر (عاریت پر لینے والے شخص) کی زیادتی کی وجہ سے منیحہ ضائع ہوجائے تو بالاجماع وہ ضامن ہوگا، اگر شئ بغیر زیادتی کے ضائع ہوجائے لیکن یہ ضیاع اجازت دئے جانے والے کے استعمال سے نہ ہوا ہوتو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ قابل ضمان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک قابل ضمان نہ ہوگا(۳)۔

تفصیل اصطلاح: "إعارة" (فقرہ/ ۵) میں ہے۔

(۱) تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۵/ ۸۴، البحر الرائق ۷/ ۲۸۰۔
(۲) تحفۃ المحتاج ۶/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۷۔
(۳) تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۱۵-۴۱۶، المغنی ۵/ ۶۵۷۔

(۱) الحاوی الکبیر ۷/ ۱۱۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۷، تحفۃ المحتاج ۵/ ۸۸۔
(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۴-۱۲۵، المغنی ۵/ ۲۲۱۔

منی

تعریف:

۱ – لغت میں منی (یاء مشددہ اور مخففہ کے ساتھ) مرد اور عورت کا پانی ہے، اس کی جمع "مُنی" ہے(۱)۔ قرآن کریم کی یہ آیت اسی قبیل سے ہے: "اَلَمْ یَکُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِیٍّ یُّمْنٰی"(۲) (کیا یہ شخص (محض) ایک قطرۂ منی نہ تھا جو ٹپکایا گیا تھا)۔

اصطلاح میں: منی وہ گاڑھا اور اچھلتا ہوا پانی ہے جو شدت شہوت کے وقت نکلے(۳)۔

متعلقہ الفاظ

الف – مذی

۲ – لغت میں مذی وہ رقیق (پتلا مادہ) پانی ہے جو بوس وکنار یا ذہن کے اس کی جانب مائل ہوجانے کے وقت نکلے، یہ مائل بہ سفیدی ہوتی ہے، فیومی نے کہا: اس میں تین لغتیں ہیں۔ اول: ذال کے سکون کے ساتھ، دوم: ذال کے کسرہ اور یا کی تشدید کے ساتھ، سوم: ذال کے کسرہ اور یاء کی تخفیف کے ساتھ۔

اور مذاء بروزن فعال مبالغہ کا وزن ہے، یہ اس شخص کے لئے استعمال ہوتا ہے جو کثرت مذی میں مبتلا ہو، مذی، یمذی سے ماخوذ

(۱) لسان العرب، تاج العروس، الزاہر، المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ قیامہ/۳۷۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/۱۹۹۔

ہے(۱)۔

اس کی اصطلاحی اور لغوی تعریف میں کوئی فرق نہیں ہے(۲)۔

مذی اور منی کے درمیان تعلق یہ ہے کہ منی اس گاڑھے اور اچھلتے ہوئے مادہ کو کہتے ہیں جو شدت شہوت کے وقت نکلے، جہاں تک مذی کی بات ہے تو اس کے نکلتے وقت اچھال نہیں پایا جاتا ہے(۳)۔

ب – ودی:

۳ – لغت میں ودی (دال مہملہ کے سکون اور یاء کی تخفیف وتشدید کے ساتھ) اس سفید گاڑھے مادہ کو کہتے ہیں جو استنجا کے بعد نکلتا ہے(۴)۔

اس کی بھی لغوی اور اصطلاحی تعریف کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے(۵)۔

اور ان دونوں (منی اور ودی) کے درمیان تعلق یہ ہے کہ منی شہوت کی وجہ سے نکلتی ہے اور ودی پیشاب کے معاً بعد بغیر کسی شہوت کے نکلتی ہے۔

منی سے متعلق احکام:

ہاتھ کے ذریعہ انزال کا حکم:

۴ – ہاتھ کے ذریعہ منی کو ضائع کرنے کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء کا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، معجم متن اللغہ۔
(۲) المبسوط ۱/۶۷، الفتاوی الہندیہ ۹/۱۰، قواعد الفقہ للبرکتی رص ۴۷۶، کفایۃ الطالب ۱/۱۰۷، أسہل المدارک ۱/۶۱، شرح المنہاج ۱/۷۰، المغنی مع الشرح ۱/۲۳۱۔
(۳) المجموع شرح المہذب ۲/۱۴۲۔
(۴) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، الزاہر، الصحاح۔
(۵) حاشیۃ العدوی ۱/۱۱۵، کفایۃ الطالب ۱/۱۰۷، الزاہر رص ۴۹، قواعد الفقہ للبرکتی رص ۴۷۶، أسہل المدارک ۱/۶۲۔

اختلاف ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہاتھ کے ذریعہ منی نکالنا حرام ہے اور اس فعل کے ارتکاب پر سزا دی جائے گی[1]۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بلا عذر ہاتھ یا کسی اور ذریعہ سے منی نکالنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلَى اَزْوَاجِهِمْ اَوْمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ"[2] (اور جو لوگ کہ اپنی شرم گاہوں کو محفوظ رکھنے والے ہیں، ہاں اگر اپنی بیویوں اور باندیوں سے (حفاظت نہ کریں) تو ان پر کوئی ملامت نہیں)، لہٰذا صرف اپنی بیوی اور باندی ہی سے لطف اندوزی جائز ہوگی، اور اس لئے بھی جلق جائز نہیں ہے کہ اس میں بلا عذر بے محل پانی (مادۂ منویہ) کا ختم کرنا اور شہوت کو ابھارنا ہے۔

لیکن جب کوئی عذر پایا جائے، مثلاً مشت زنی کے ذریعہ فعل زنا سے چھٹکارا حاصل ہوجائے اور غیر شادی شدہ ہو، نہ اس کے پاس بیوی ہو اور نہ کوئی باندی، یا کسی عذر کی بنیاد پر بیوی تک پہنچنے پر قادر نہ ہو تو ایسی صورت میں مشت زنی واجب ہوگی، کیونکہ یہ صورت زنا کے مقابلہ میں ہلکی ہے، صاحب "فتح القدیر" لکھتے ہیں: "اگر شہوت غالب ہوجائے پھر اس نے اپنی شہوت کو تسکین پہنچانے کے ارادہ سے مشت زنی کی تو امید ہے کہ مواخذہ نہ ہوگا[3]۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ بلا ضرورت جلق لگانا حرام ہے، اس فعل کے ارتکاب پر سزا ہوگی، امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق مشت زنی مکروہ ہے۔

لیکن اگر مشت زنی زنا کے خوف کی وجہ سے ہو تو جائز ہے اور

(۱) الحطاب ۶/۳۲۰، الدسوقی ۱/۱۷۳، روضۃ الطالبین ۱۰/۹۱، نہایۃ المحتاج ۳/۱۶۹۔

(۲) سورۂ معارج/۲۹-۳۰۔

(۳) ابن عابدین ۲/۱۰۰۔

اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، یہی مسلک حنابلہ کا ہے۔

صاحب "الإنصاف" لکھتے ہیں: ایسی حالت میں اگر مشت زنی کے وجوب کی رائے دی جائے تو یہ صورت وجوب کی ایک دلیل ہوسکتی ہے، جیسا کہ مضطر کے احکام ہیں۔

امام احمدؒ سے ایک روایت حرام کی بھی ملتی ہے، اگرچہ زنا کا خوف ہو، "الإنصاف" میں ہے: جلق لگانا صرف ضرورت ہی کے وقت مباح ہے، آگے کہتے ہیں: اس مسئلہ میں عورت کا حکم بھی وہی ہے جو مرد کا ہے[1]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک بیوی کے ہاتھ سے جلق لگانا جائز ہے[2]۔

منی کی طہارت اور اس کی نجاست:

۵- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ منی نجس ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے[3]، لیکن اس سلسلہ میں تفصیل ہے جو حسب ذیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں: منی نجس (ناپاک) ہے، خواہ انسان کی ہو، یا حیوانات کی، پھر حیوان، خواہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم، بغیر کسی تفریق کے سب کی منی ناپاک ہے[4]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر منی آدمی کی ہو یا کسی ایسے جانور کی جس کا گوشت کھانا حرام ہے تو بغیر کسی اختلاف کے ناپاک ہے، لیکن اگر ایسے جانور کی منی ہے جس کا گوشت کھانا مباح (جائز) ہے تو اس میں

(۱) الإنصاف ۱۰/۲۵۱-۲۵۲، کشاف القناع ۵/۱۸۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البنایہ علی الہدایہ ۱/۷۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۰۸، بدائع الصنائع ۱/۶۰-۶۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۵۶، الخرشی ۱/۹۲، الحطاب ۱/۱۰۴، شرح منتہی الإرادات ۱/۱۰۲، المبدع شرح المقنع ۱/۲۳۸، الفروع ۱/۲۴۷، الإنصاف ۱/۳۴۰، مغنی المحتاج ۱/۸۰۔

(۴) البنایہ ۱/۷۲۰، ابن عابدین ۱/۲۰۸، البحر الرائق ۱/۲۳۶۔

اختلاف ہے۔

بعض مالکیہ نے پاک کہا ہے اور بعض نے اس کو گندہ محسوس کرنے اور خرابی میں تبدیل ہوجانے کی وجہ سے ناپاک کہا ہے اور یہی مشہور قول ہے[۱]۔

منی کی نجاست پر حنفیہ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتی ہیں: "**كنت أغسل الجنابة من ثوب النبي ﷺ فيخرج إلى الصلاة وإن بقع الماء في ثوبه**"[۲] (میں نبی کریم ﷺ کے کپڑے سے جنابت یعنی مادۂ خاص دھوتی پھر آپ ﷺ نماز کو تشریف لے جاتے، اگرچہ پانی کا اثر آپ ﷺ کے کپڑے میں ہوتا)۔

اس حدیث سے استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے آپ ﷺ کے کپڑے سے منی دھویا، اور دھونے کا عمل نجس چیزوں میں ہوا کرتا ہے اور رسول اللہ ﷺ کو اس دھونے کا علم ہوا، آپ ﷺ نے اس کو درست قرار دیا، آپ ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ پاک ہے، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ یہ سبیلین میں سے ایک سے نکلنے والی چیز ہے، لہذا یہ تمام نجاسات کی طرح نجس اور ناپاک ہے[۳]۔

اس کے علاوہ حنفیہ نے بعض صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی استدلال کیا ہے جن میں وہ روایت بھی ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ کے کپڑے میں لگ جانے والی منی کے سلسلہ میں مروی ہے: "**إن رأيته فاغسله وإلا فاغسل الثوب كله**" (اگر تم منی کو دیکھو تو دھو دو ورنہ پورے کپڑے کو دھوڈالو)، اسی طرح مشہور تابعی حسن بصری کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے کہ منی پیشاب کے درجہ میں ہے[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ منی کے نجس ہونے کا سبب یہ ہے کہ یہ ایسا دم (خون) ہے جو بدبو اور تعفن میں تحلیل ہوجاتا ہے[۲]، اسی وجہ سے تمام حیوانات کی منی کے نجس ہونے کا حکم لگایا گیا ہے، کیونکہ تنجیس یعنی نجس قرار دینے کی علت اس (منی) کا ایسا دم (خون) ہونا ہے جو تعفن وعفونت میں تبدیل ہوجاتا ہے اور یہ حکم بلا کسی فرق کے تمام حیوانات کے بارے میں ہے، جیسا کہ دردیر نے کہا ہے۔

اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ منی پیشاب ہی کے مخرج سے نکلتی ہے اور پیشاب ناپاک کردینے کا سبب بنتا ہے، لہذا طہارت اور نجاست دونوں میں منی کو پیشاب کے حکم میں ملحق کردیا گیا ہے[۳]۔

شافعیہ کا قول راجح اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ انسان کی منی پاک ہے، خواہ مرد کی ہو یا عورت کی۔

ان کا مستدل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**إنها كانت تفرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ، ثم يصلى فيه**"[۴] (آپ ﷺ کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیتیں پھر آپ ﷺ اسی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے)، اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نماز شروع کرتے تھے، حالانکہ آپ ﷺ کے کپڑے پر منی لگی ہوئی تھی اور یہ پاک چیزوں کی حالت ہوتی ہے[۵]، اسی طرح

(۱) الخرشی ۱/ ۹۲، الدسوقی ۱/ ۵۶۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "كنت أغسل الجنابة من ثوب النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۳۲) اور مسلم (۱/ ۲۳۹) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۶۰، تبیین الحقائق ۱/ ۷۱، البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۲۲۷، انتصار الفقیر السالک/ ۲۵۶۔

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۱/ ۲۲۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱۔

(۳) الحطاب ۱/ ۱۰۴، الخرشی ۱/ ۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۶۔

(۴) حدیث عائشہ: "أنها كانت تفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۸) نے کی ہے۔

(۵) مغنی المحتاج ۱/ ۷۹–۸۰، تحفۃ المحتاج ۱/ ۲۹۷، کفایۃ الأخیار ۱/ ۴۱، نہایۃ

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے، انھوں نے کہا: "**سئل رسول الله ﷺ عن المنی یصیب الثوب، فقال: إنما هو بمنزلة البصاق أوالمخاط، إنما کان یکفیک أن تمسحه بخرقة أو إذخر**"[۱] (آپ ﷺ سے اس منی کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا گیا جو کپڑے میں لگ جائے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تھوک یا رینٹ کی طرح ہے، تمھارے لئے کافی ہے کہ اسے کپڑے کے کسی ٹکڑے سے یا اذخر (گھاس) سے پونچھ لو)۔

اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے منی کو رینٹ اور تھوک سے تشبیہ دی ہے جو اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے، آپ ﷺ نے اسے دور کرنے کا حکم دیا ہے جس طرح بھی ممکن ہو، خواہ اذخر گھاس ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو، اس لئے کہ طبعی طور پر اس سے کراہت محسوس ہوتی ہے، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت ہے: "**أنه کان إذا أصاب ثوبه المنی إن کان رطبا مسحه وإن کان یابسا حته ثم صلی فیه**"[۲] (جب ان کے کپڑے میں منی لگ جاتی، اگر وہ تر ہوتی تو پونچھ دیتے اور اگر وہ خشک ہوتی تو کھرچ دیتے اور اسی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے)، نیز اس لئے کہ یہ انسان کی تخلیق کی بنیاد ہے، لہٰذا مٹی کی طرح یہ بھی پاک ہوگی، اسی طرح پاک حیوانات کی منی بھی ان کی حالت حیات میں پاک ہے، کیونکہ ان کی تخلیق کی بنیاد یہی ہے اور اس سے پاک جانور کی تخلیق ہوتی ہے[۱]۔

شافعیہ کا دوسرا قول جو اظہر قول کے علاوہ ہے، یہ ہے کہ منی نجس (ناپاک) ہے، حنابلہ کا ایک قول یہی ہے۔

عورت کی فرج (شرمگاہ) کی رطوبت کے نجس ہونے کی بنیاد پر شافعیہ ایک قول کے مطابق کہتے ہیں کہ عورت کی منی ناپاک ہے مرد کی نہیں اور ایک قول حنابلہ کا بھی یہی ہے[۲]۔

لیکن اگر آدمی کے علاوہ کی منی ہو تو شافعیہ کا اصح مذہب یہ ہے کہ آدمی کے علاوہ کی، مثلاً کتے کی منی نجس ہے، جیسا کہ دوسری مستحیلات (اصل ہیئت تبدیل ہو کر دوسری شکل اختیار کرنے والی اشیاء) کا حکم ہے۔

نوویؒ نے کہا: قول اصح یہ ہے کہ کتا، خنزیر اور ان دونوں میں سے کسی ایک فرع کے علاوہ کی منی پاک ہے، اس لئے کہ یہ پاک جانور کی اصل ہے، لہٰذا یہ بھی آدمی کی منی کے مشابہ ہوگی۔

اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا قول اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ ماکول اللحم کی منی پاک اور غیر ماکول اللحم کی منی ناپاک ہے جس طرح اس کا دودھ ہے[۳]۔

منی نکلنے سے وضو:

٦ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ منی کا نکلنا ناقض وضو ہے۔

شافعیہ نے کہا: منی کا نکلنا ناقض وضو نہیں ہے۔

تفصیل اصطلاح: ''حدث'' (فقرہ/ ٦ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

= المحتاج ۱/ ۲۲۵، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ علی شرح المنہاج ۱/ ۰۷، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۰۲، المبدع شرح المقنع ۱/ ۲۵۴، الفروع ۱/ ۲۴۷، الإنصاف ۱/ ۳۴۰۔

(۱) حدیث ابن عباس: ''سئل رسول الله ﷺ عن المني......'' کی روایت بیہقی (۲/ ۴۱۸) نے کی ہے۔ اور اس سے قبل انھوں نے اس کو موقوفاً ذکر کیا ہے اور موقوف روایت کو انھوں نے درست قرار دیا ہے۔

(۲) اثر سعد: ''أنه کان إذا أصاب ثوبه المني......'' کی روایت شافعی نے اپنی مسند (۱/ ۲٦ ترتیبہ) میں کی ہے۔

(۱) سابقہ فقہی مراجع۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲٦، الإنصاف ۱/ ۳۳۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۷۹، ۸۰، الإنصاف ۱/ ۳۳۹۔

منی نکلنے سے غسل:

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد وعورت کی منی نکلنے سے غسل واجب ہوتا ہے(۱)، کیونکہ حضرت ام سلیمؓ کی حدیث ہے وہ کہتی ہیں: "أنها سئلت نبی الله ﷺ : عن المرأة تری فی منامها مایری الرجل؟ فقال رسول الله ﷺ: إذا رأت ذلک المرأة فلتغتسل، فقالت أم سلیم— واستحییت من ذلک— قالت: وهل یکون هذا؟ فقال نبی اللهﷺ: نعم، فمن أین یکون الشبه؟ إن ماء الرجل غلیظ أبیض، وماء المرأة رقیق أصفر فمن أیهما علا أو سبق یکون منه الشبه" (انہوں نے اللہ کے نبی ﷺ سے اس عورت کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا جو خواب میں وہ چیز دیکھے جو مرد دیکھتا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب عورت وہ چیز دیکھے تو غسل کرلے، ام سلیمؓ کہتی ہیں کہ میں نے شرماتے ہوئے عرض کیا، کیا ایسا بھی ہوتا ہے؟ اللہ کے نبی ﷺ نے فرمایا: ہاں، اگر ایسا نہ ہوتا تو مشابہت کہاں سے ہوتی؟ مرد کا مادہ غلیظ (گاڑھا) اور سفید ہوتا ہے اور عورت کا رقیق (پتلا) اور زرد رنگ کا، لہذا جس کا مادہ غالب ہوتا ہے یا رحم مادر میں پہلے جاتا ہے اولاد اسی کے مشابہ ہوتی ہے)، ایک روایت میں ہے، ام سلیم نے عرض کیا: "هل علی المرأة من غسل إذ هی احتلمت؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم إذا رأت الماء"(۲) (کیا عورت پر بھی غسل واجب ہے جب اس کو احتلام ہو؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہاں، جب اسے پانی (منی) نظر آئے)۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر کسی کو اپنے کپڑے میں منی نظر آئے اور وہ کپڑا ایسا ہے جس کو پہن کر کوئی دوسرا نہیں سوتا ہو تو اس پر غسل واجب ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ نے جب اپنے کپڑوں میں منی دیکھی تو غسل کیا اور اس لئے بھی کہ صرف اسی کی منی ہونے کا احتمال ہے دوسرے کی منی ہونے کا احتمال نہیں ہے، ایسی صورت میں وہ سب سے قریب تر نیند کے بعد کی نمازوں کا اعادہ کرے گا جس میں وہ سویا ہے، ہاں کوئی ایسی علامت اسے نظر آجائے جس سے یہ محسوس ہو کہ یہ منی اس سے پہلے کی نیند کی ہے تو اس صورت میں وہ اس سے پہلے کی نمازوں کا بھی اعادہ کرے گا جس میں اس کے ہونے کا احتمال ہو، اور اگر منی دیکھنے والا ایسا لڑکا ہے جس سے منی کا وجود ممکن ہو مثلاً بارہ سال کا لڑکا ہو تو وہ مردوں کے حکم میں ہوگا، اس لئے کہ اس نے منی کو دیکھا ہے اور اس کی جانب سے منی کے وجود کا امکان بھی ہے، لیکن اس کی عمر بارہ سال سے کم ہو تو اس پر غسل واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی جانب سے ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے، لہذا یہ متعین ہوجائے گا کہ یہ دوسرے کی ہے، لیکن اگر کوئی ایسے کپڑے میں منی دیکھے جس کپڑے کو وہ اور کوئی دوسرا بالغ شخص بھی پہن کر سوتا ہے تو ان دونوں میں سے کسی پر بھی غسل واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک فرداً فرداً اس منی کو دیکھتے ہوئے اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ اس کی نہ ہو، لہذا اس پر غسل کا وجوب مشکوک ہے لیکن ان دونوں میں سے کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے ساتھی کی اقتداء کرے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک یقینی طور پر جنبی ہے، لہذا دونوں کی نماز درست نہیں ہوگی، جس طرح کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ریح کی آواز سنے اور ان میں ہر ایک کا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۱/۵۵، الخرشی ۱/۱۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع ۲/۱۳۸-۱۳۹، المغنی ۱/۱۹۹-۲۰۳، مغنی المحتاج ۱/۷۰ طبع مصطفی الحلبی۔

(۲) حدیث ام سلیم: "أنها سألت النبي ﷺ......" کی روایت مسلم (۱/۲۵۰) نے کی ہے، اور دوسری حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۱/۳۸۸) اور مسلم (۱/۲۵۱) نے کی ہے۔

یہ گمان بھی ہو کہ یہ اس کے ساتھی کی جانب سے ہے، یا یہ معلوم نہ ہو سکے کہ یہ آواز دونوں میں سے کس کی ہے (۱)۔

تفصیل: اصطلاح "غسل" (فقرہ/ ۵ میں) ہے۔

روزے پر منی کے اثرات:

۸- فقہاء کی رائے ہے کہ روزہ دار اگر بوسہ لے اور انزال نہ ہو تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: **"كان النبي ﷺ يقبل ويباشر وهو صائم، وكان أملككم لإربه"** (۲) (نبی کریم ﷺ روزہ کی حالت میں بوس و کنار کرتے، اور آپ ﷺ اپنے نفس پر تم سب سے زیادہ قابو رکھنے والے تھے)، اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: **"هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيما، قبلت وأنا صائم، فقال: أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به، قال: فمه"** (۳) (میں نشاط میں تھا تو بوس و کنار کر لیا، حالانکہ میں روزہ سے تھا، لہذا رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا کہ اے اللہ کے رسول! آج میں نے ایک فعل عظیم کا ارتکاب کر لیا ہے، یعنی روزے کی حالت میں بوسہ لے لیا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا کیا خیال ہے اگر تم روزہ کی حالت میں پانی سے کلی کر لو؟ تو میں نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تو بات ختم کرو)۔

(۱) المغنی ۱/ ۱۹۹-۲۰۳۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "كان النبي ﷺ يقبل يباشر......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۴۹) اور مسلم (۲/ ۷۷۷) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث عمرؓ أنہ قال: "هششت فقبلت وأنا صائم......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۷۷۹-۷۸۰) اور حاکم (۱/ ۴۳۱) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

قبلہ (بوسہ) کو آپ ﷺ نے مضمضہ (کلی) سے تشبیہ دی ہے، اس لئے کہ یہ (قبلہ) شہوت کے مقدمات (اسباب) میں سے ہے، اور مضمضہ کے ساتھ جب پانی حلق میں نہ اترے تو یہ روزہ کو نہیں توڑتا ہے (۱)۔

اگر روزہ دار بوسہ لے اور انزال منی ہو جائے تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ مباشرت کے ذریعہ انزال ہوا ہے، لہذا یہ جماع کے ذریعہ انزال کے مشابہ ہوگا، کیونکہ جماع کی حقیقت یعنی شہوت پوری کرنا موجود ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر حالت بیداری میں روزہ دار سے فطری لذت کے ساتھ منی خارج ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور قضا و کفارہ دونوں لازم ہوں گے، لیکن اگر کسی لذت کے بغیر یا غیر فطری لذت کے ساتھ منی نکلے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، مالکیہ میں سے عبدالوہاب نے کہا: جس شخص کو لمس یعنی چھونے یا بوسہ لینے کی وجہ سے انزال منی ہو جائے تو ایسے شخص کے بارے میں ہمارے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اس پر قضاء مستحب ہے واجب نہیں ہے، کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ بوسہ کی وجہ سے منی اپنی جگہ سے متحرک ہوئی ہو، لیکن اگر بوس و کنار کے باوجود خروج منی سے محفوظ رہے تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا (۳)۔

اگر روزہ دار مشت زنی کرے اور انزال ہو جائے تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ مشت زنی شہوت بھڑکانے میں بوسہ کے درجہ

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۲/ ۲۵۶، تحفۃ الفقہاء ۱/ ۳۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۳، الخرشی ۲/ ۲۵۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۱، المغنی ۳/ ۱۱۱-۱۱۴، الإنصاف ۳/ ۳۰۱، فتح الباری ۴/ ۱۵۱ طبع السلفیہ۔

(۲) سابقہ مراجع، فتح الباری ۴/ ۱۵۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۹۸ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۳، الخرشی ۲/ ۲۵۳، المدونہ ۱/ ۱۹۵۔

میں ہے، اور اگر کسی شہوت کے بغیر انزال ہوجائے، مثلاً کسی شخص کو کسی مرض کی وجہ سے منی یا مذی نکل آئے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، کیونکہ بغیر کسی شہوت کے یہ منی نکلی ہے، وہ پیشاب کے مانند ہوگی اور اس لئے بھی کہ یہ منی اس سے اس کے اختیار کے بغیر اور اس کا سبب بنے بغیر نکلی ہے، لہذا یہ احتلام کے مشابہ ہوگی، اور اگر روزہ کی حالت میں کسی کو احتلام ہو تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بھی اس کے اختیار کے بغیر ہے، لہذا یہ اس کے مشابہ ہوگا کہ نیند کی حالت میں اس کے حلق میں کوئی چیز داخل ہوجائے [۱]۔

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی شخص شہوت کی نگاہ سے کسی عورت کے چہرے یا شرم گاہ کو دیکھے پھر خروج منی ہوجائے (بار بار دیکھے یا نہ دیکھے) تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، یہ اس شخص کی طرح ہوجائے گا جو کسی حسین وجمیل عورت کے بارے میں غور وفکر کرے پھر انزال منی ہوجائے [۲]۔

مالکیہ نے کہا: اگر عمداً مسلسل دیکھنے اور سوچ وفکر کی وجہ سے منی نکل آئے تو اس پر قضا وکفارہ دونوں واجب ہوں گے [۳]۔

شافعیہ نے کہا: اگر محض غور وفکر اور دیکھنے کی وجہ سے شہوت کے ساتھ منی نکل آئے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا [۴]۔

حنابلہ نے کہا: اگر بار بار دیکھے تو اس کی دو حالتیں ہوں گی:

پہلی حالت: اس کے ساتھ انزال نہ ہوا ہو بلکہ بعد میں ہوا ہو تو ایسی صورت میں بغیر کسی اختلاف کے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

دوسری حالت: اس کے ساتھ انزال منی ہو یہ روزہ کو توڑ دے گا،

(۱) تحفۃ الفقہاء ۱/ ۳۵۸، العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۲۵۶، الخرشی ۲/ ۲۵۳، المدونہ ۱/ ۱۹۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۱، المغنی ۳/ ۱۱۱۔

(۲) العنایہ وفتح القدیر ۲/ ۲۵۶۔

(۳) الخرشی ۲/ ۲۵۳، المدونہ ۱/ ۱۹۵۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۱۔

عطاء، حسن بصری اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ ایسے فعل کی وجہ سے انزال ہوا ہے جس فعل کے ذریعہ لذت محسوس کی جاتی ہے، حالانکہ اس سے بچنا ممکن ہے، لہذا اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا جیسا کہ چھونے کی وجہ سے انزال ہوجائے، اور سوچ وفکر سے بچنا ممکن نہیں، اس کے برخلاف بار بار دیکھنا ہے [۱]۔

منی سے کپڑے کو پاک کرنا:

۹ - منی کی نجاست اور طہارت کے سلسلہ میں فقہاء کے اختلاف کو مدنظر رکھتے ہوئے نجس کہنے والوں نے اس کی تطہیر کا طریقہ بیان کیا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کپڑے میں لگ جائے اور وہ تر ہو تو اس کا دھونا واجب ہے، اور اگر کپڑے پر خشک ہوجائے تو کھرچ دینا کافی ہے [۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ محل منی کا پاک ہونا دھونے سے ہوگا [۳]۔ کیونکہ حضرت زبید بن صلت سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: **"خرجت مع عمر بن الخطابؓ إلى الجرف فنظر، فإذا هو قداحتلم وصلى ولم يغتسل فقال: والله ما أراني إلا احتلمت وماشعرت، وصليت وما اغتسلت، فقال: فاغتسل وغسل ما رأى في ثوبه ونضح مالم ير، وأذن أو أقام، ثم صلى بعد ارتفاع الضحى متمكناً"** [۴] (میں حضرت عمر بن الخطابؓ کے ساتھ وادی کی طرف نکلا، انھوں نے دیکھا کہ انھیں احتلام ہوگیا ہے اور غسل کئے بغیر نماز پڑھ لی ہے تو انھوں

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۱۱-۱۱۴، الإنصاف ۳/ ۳۰۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۴۔

(۳) المنتقی شرح الموطأ ۱/ ۹۹-۱۰۰۔

(۴) اثر عمر: "أنه احتلم وصلى......" کی روایت مالک نے موطا (۱/ ۴۹) میں کی ہے۔

(حضرت عمرؓ) نے کہا کہ مجھے احتلام ہوگیا اور مجھے احساس تک نہ ہوا، اور غسل کئے بغیر نماز پڑھ لی، راوی (حضرت زبید بن صلتؒ) نے کہا: پھر انھوں نے غسل کیا اور کپڑے پر جو نجاست نظر آئی اس کو دھو یا اور جو نظر نہیں آئی اس پر پانی چھڑک دیا اور اچھی طرح سورج بلند ہونے کے بعد اذان یا اقامت کہہ کر نماز ادا کی)۔

جنہوں نے اس (منی) کو پاک کہا ہے تو ان لوگوں نے اس کو صاف کرنے کا طریقہ بیان کیا ہے۔

چنانچہ شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ان احادیث صحیحہ کی وجہ سے جو اس کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں اور اختلاف سے بچنے کے لئے منی کو دھونا مستحب ہے۔

بیوی کے لئے خیار فسخ نکاح کے ثبوت میں انقطاع منی کا اثر:

۱۰ - حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ خصی کرنا[۱] (یعنی فوطے نکالنا) کوئی عیب نہیں ہے، لہذا جب تک خصی وطی پر قادر ہے بیوی کو فسخ کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت علی کا اثر ہے: "**یرد النکاح لأربع: من الجذام والجنون والبرص والقرن**" (چار چیزوں کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے، جذام (کوڑھ) جنون، برص (سفید داغ) اور شرمگاہ کے اندرون کی ہڈی کے بڑھ جانے کی وجہ سے)، اس حدیث سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ نہ تو خاص طور پر خصا کا ذکر ہے اور نہ ہی نص کے عموم کے تحت خصا داخل ہے، حالانکہ خصی شدہ لوگ بھی پائے جاتے ہیں، اسی طرح اس (خصا) سے مطلع ہونا بھی ممکن ہے اور نکاح کا ہونا یقینی ہے، لہذا میاں بیوی کے درمیان تفریق اسی صورت میں کی جائے گی جبکہ کوئی یقینی دلیل مل جائے اور جب خصی شدہ شخص کے اندر جماع کی صلاحیت موجود ہے تو اس کے ساتھ زندگی گذارنے میں ضرر نہ ہوگا، لہذا اس کو ضرر کی وجہ سے عنین ہونے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا[۱]۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: خصی کرنا ایسا عیب ہے جس سے عورت کو خیار فسخ ثابت ہوتا ہے اور اس کے لئے تفریق کا مطالبہ کرنا جائز ہوتا ہے، البتہ مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ انزال منی نہ ہو، اگر انزال منی ہوتا ہے تو ایسا خصی ہونا تفریق کو جائز قرار دینے والا نہیں سمجھا جائے گا[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "خصاء" (فقرہ/۷)۔

جنایت کی وجہ سے انقطاع منی کا اثر:

۱۱ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص کے خلاف کوئی جنایت کرے جس کی وجہ سے اس کی ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ جائے اور قوت امنا، یعنی منی نکالنے کی صلاحیت جاتی رہے تو پوری دیت واجب ہوگی۔

تفصیل اصطلاح: "دیات" (فقرہ/۶۲) میں ہے۔

مہاجر

دیکھئے: ہجرت۔

---

(۱) جمہور فقہاء نے کہا: خصاء (دونوں خصیوں کا کاٹ دینا یا ان کو کوٹ دینا یا آلہ تناسل کو چھوڑ کر ان دونوں کو نکال دینا ہے (کشاف القناع ۵/۱۱۰)

(۱) الجوہرۃ النیرہ بہامش اللباب ۲/۲۳ طبع اول، ابن عابدین ۲/۵۹۴ طبع بولاق، القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۶۲، نہایۃ المحتاج ۶/۳۰۵، الزرقانی ۳/۲۳۶، کشاف القناع ۵/۱۱۰۔

(۲) سابقہ مراجع۔

مہایاۃ

تعریف:

۱- لغت میں مہایاۃ "ھایأ" سے باب "مفاعلۃ" ہے، یہ اس معاملہ کو کہا جاتا ہے جس میں باری لگائی جاتی ہے، کلام عرب میں "تھایأ القوم تھایؤا من الھیئۃ" سے ماخوذ ہے، یعنی لوگوں نے ہر ایک کے لئے ایک معلوم ہیئت وصورت مقرر کی، مراد باری ہے[۱]۔

اصطلاح میں فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے: یکے بعد دیگرے باری کے طور پر منافع کی تقسیم مھایأۃ ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

قسمۃ (حصہ):

۲- قسمۃ لغت میں قسم سے ماخوذ ہے، اس کا معنی حصہ ہے، کہا جاتا ہے: "قسمته قسمين" باب ضرب سے ہے، یعنی میں نے اس کو دو حصوں میں کردیا تو وہ منقسم ہوگیا، تقسیم کی جگہ کو "مقسم" کہتے ہیں، جیسے سجدہ کی جگہ کو "مسجد" کہتے ہیں۔ قسمہ یعنی ٹکڑے ٹکڑے کردیا۔ "تقسموا الشیئ واقتسموہ وتقاسموہ" یعنی لوگوں نے آپس میں اس کو تقسیم کرلیا[۳]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) العنایہ شرح الہدایہ ۸/۳۷۸، التعریفات للجرجانی۔
(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔

اصطلاح میں: بعض حصوں کو بعض سے ممتاز اور جدا کرنا ہے[۱]۔

دونوں میں عموم خصوص مطلق کا تعلق ہے، مھایاۃ قسمۃ سے خاص ہے۔

مہایاۃ کی مشروعیت:

۳- مھایاۃ: مشروع ہے اور کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے، اس کی تفصیل اصطلاح: "قسمۃ" (فقرہ/۵۶) میں ہے۔

مہایاۃ کا محل:

۴- فقہاء کی رائے ہے کہ "مھایاۃ" کا محل منافع ہیں نہ کہ اعیان[۲]، مثلاً کوئی ایسا گھر جس کی منفعت دو شخصوں کے لئے ہو جیسے کوئی گھر دو شخصوں پر وقف ہو یا کوئی گھر دو شرکاء نے مل کر کرایہ پر لیا ہو یا گھر ان دونوں کے مورث کا ہو یا دو شرکاء کی ملک ہو[۳]۔

محل مھایاۃ کے سلسلے میں فقہاء کے یہاں دیگر تفصیلات ہیں۔ دیکھئے: اصطلاح "قسمۃ" (فقرہ/۵۷)۔

مہایاۃ کی قسمیں:

۵- مھایاۃ کی دو قسمیں ہیں۔ اول: زمان ومکان کے اعتبار سے اور دوم: تراضی (باہمی رضامندی) اور اجبار (عدم رضا) کے اعتبار سے۔

تفصیل: اصطلاح "قسمۃ" (فقرہ/۵۸ اور اس کے بعد کے

(۱) کشاف القناع للبہوتی ۶/۳۰۷ طبع عالم الکتب۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۲، التاج والإکلیل ۴/۳۳۲، مغنی المحتاج ۴/۲۴۶، الإنصاف ۱۱/۳۴۰۔
(۳) کشاف القناع ۶/۳۷۳۔

فقرات) میں ہے۔

مہایاۃ کا طریقہ:

٦- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مھایاۃ عقد لازم نہیں ہے بلکہ جائز ہے(١)، مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر مدت متعین نہ ہو تو ایسا ہی ہے، مثلاً اگر دو مکان ہوں اور دونوں میں سے ہر ایک، مدت کی تعیین کے بغیر ایک ایک مکان میں رہائش اختیار کرلیں، لیکن اگر مدت متعین ہو تو اجارہ کی طرح یہ عقد لازم ہوگا(٢)۔

جمہور کے قول کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس سے رجوع کا حق حاصل ہے، اور کسی کی موت کی وجہ سے معاملہ باطل نہیں ہوگا۔

مہایاۃ میں تنازع:

٧- اگر مھایاۃ کے ارکان میں تنازع ہوجائے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے(٣)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر تہایؤ میں زمان ومکان کے اعتبار سے اختلاف ہو اور ایسے محل میں ہو جس میں دونوں کا احتمال ہو تو قاضی دونوں کو صلح کرنے کا حکم دیں گے، اس لئے کہ مکان میں باری وحصہ اعدل اور زمان میں اکمل ہے، لہذا اگر جہت کا اختلاف ہوجائے تو اتفاق ضروری ہے، اگر دونوں زمان کے اعتبار سے باری اختیار کریں تو تہمت کو دور کرنے کے لئے ابتداءً قرعہ اندازی کی جائے گی(٤)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر دونوں مہایاۃ پر راضی ہوجائیں، لیکن باری کس سے شروع ہو اس میں اختلاف ہوجائے تو دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، اور ان میں سے ہر ایک کو اس بنیاد پر ''مھایاۃ'' سے رجوع کا حق حاصل ہوگا کہ اس میں اجبار اور زبردستی نہیں ہے، اگر ان میں سے کوئی پوری یا کچھ مدت مکمل ہونے کے بعد مھایاۃ (باری) سے رجوع کرلے تو مدت مکمل کرنے والے پر فریق ثانی کے لئے مدت کی اجرت مثل کا نصف واجب ہوگا، جیسا کہ اگر عین شئ تلف ہوجائے اور ان میں سے ایک نے اپنی منفعت کی باری پوری کرلی تو اپنی باری مکمل کرلینے والے پر اجرت کا نصف واجب ہوگا، اور اگر دونوں اپنی باری کی منفعت حاصل کرنے سے رک جائیں اور اس پر مصر ہو تو قاضی اس کو اجرت پر لگا دے گا اور اجرت دونوں کے درمیان ان کے حصہ کے بقدر تقسیم کرے گا، لیکن اس چیز کو ان دونوں کی مرضی کے خلاف فروخت نہیں کرے گا، اور اگر دونوں اس شئ کو باہمی رضامندی سے تقسیم کرلیں، پھر کسی کے حصہ میں عیب ظاہر ہو تو دونوں کو فسخ کا حق حاصل ہوگا(١)۔

حنابلہ میں سے ابن البناء نے ''الخصال'' میں ذکر کیا ہے کہ شرکاء اگر مشترک مکان کے منافع کے بارے میں آپس میں اختلاف کریں تو حاکم ان کو باری کے ذریعہ تقسیم کرنے پر مجبور کرے گا یا ان لوگوں کی مرضی کے خلاف مکان کو اجارہ پر دے گا(٢)۔

مھایاۃ کا اثر:

٨- فقہاء کی رائے ہے کہ تھایؤ کرنے والوں میں سے ہر ایک کو اپنی

(١) الاختیار ٢/٨٠، بدائع الصنائع ٧/٣٢، مغنی المحتاج ٤/٤٢٦، أسنی المطالب ٤/٣٣٧، الإنصاف ١١/٣٤٠، کشاف القناع ٦/٣٤٧۔

(٢) مواہب الجلیل ٥/٣٣٥۔

(٣) بدائع الصنائع ٧/٣٢، مغنی المحتاج ٤/٤٢٦، کشاف القناع ٦/٣٤٧۔

(٤) نتائج الأفکار ٨/٣٨٠، رد المحتار ٥/١٧٠، تبیین الحقائق ٥/٢٧٦۔

(١) أسنی المطالب ٤/٣٣٧-٣٣٨، مغنی المحتاج ٤/٤٢٦، روضۃ الطالبین ٨/١٩٥۔

(٢) الإنصاف ١١/٣٤٠۔

باری میں محل مہایاۃ کی آمدنی حاصل کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کا حق ہوگا خواہ یہ زمانی ہو یا مکانی[1]۔

اس کی تفصیل ''قسمۃ'' (فقرہ/۶۱) میں ہے۔

دو مالک کے درمیان مشترک غلام اور وہ غلام جس کا بعض آزاد ہو اور بعض مملوک اس کی نادر کمائی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جیسا کہ ''لقطۃ''، ''ہبۃ''، ''رکاز'' اور ''وصیۃ'' کے بارے میں ہے، اسی طرح ان کے نادر اخراجات، جیسے ڈاکٹر کی فیس اور حجام کی اجرت کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ ''مہایاۃ'' میں داخل ہیں جیسا کہ عام کمائی اور عام اخراجات داخل ہوا کرتے ہیں، پس نادر کمائی باری والے کی ہوگی اور اس کے اخراجات اسی کے ذمہ ہوں گے، البتہ جنایت کا تاوان اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔

شافعیہ کا اظہر کے خلاف قول اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ نادر کمائی مہایاۃ میں داخل نہیں ہوگی جس کی باری ہو اسی کے ساتھ کمائی مختص نہیں ہوگی[2]۔

مشترک غلام کے لباس کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر شرکاء یہ شرط رکھیں کہ غلام کا کھانا، اس شخص کے ذمہ ہوگا جس کی وہ خدمت کرے گا تو یہ جائز ہوگا اور لباس کے بارے میں یہ شرط جائز نہ ہوگی، کیونکہ عرف یہی ہے کہ کھانے کے سلسلہ میں درگذر سے کام لیا جاتا ہے، لیکن لباس کے سلسلہ میں ایسا نہیں ہے[3]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۲، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۴۹۸، اسنی المطالب ۴/ ۳۳۷، کشاف القناع ۶/ ۳۷۳۔
(۲) روضۃ الطالبین ۸/ ۱۹۵، ۱۹۶، اسنی المطالب ۴/ ۳۳۸، کشاف القناع ۶/ ۳۷۴۔
(۳) الاختیار ۲/ ۸۰-۸۱۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ مہایاۃ میں داخل ہے اور اس میں باری کے بقدر لحاظ کیا جائے گا، تا آنکہ اشتراک میں وہ باقی رہے، اگر مہایاۃ یومیہ ہو[1]۔

حنابلہ نے جانوروں کے نفقہ کے بارے میں کہا ہے: یہ ہر ایک کی مدت میں اس پر واجب ہوگا، انھوں نے کہا کہ اگر شریکین کے درمیان نہر، پل یا چشمہ ہو جس کا پانی جاری ہو تو نفقہ ضرورت کے مطابق دونوں کے حق کے بقدر یعنی پانی میں دونوں میں سے ہر ایک کے حق کے بقدر ہوگا، جیسا کہ مشترک غلام ہوا کرتا ہے اور جس وقت دونوں پانی نکالیں گے پانی دونوں کے درمیان اس شرط کے مطابق ہوگا جو دونوں نے لگائی ہو[2]۔

مہایاۃ میں ضمان:

۹- محل مہایاۃ پر فریقین کے قبضہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: کیا یہ قبضہ ضمان ہوگا یا قبضہ امانت؟

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ حصہ دار میں سے ہر ایک کا قبضہ قبضۂ امانت ہوگا[3]، یہی وجہ ہے کہ اگر ایک خادم اس کی خدمت میں ہلاک ہو جائے جس کے لئے اس خادم کی شرط تھی تو اس پر ضمان نہ ہوگا، اسی طرح اگر مکان اس کی رہائش کی وجہ سے منہدم ہو جائے جس کے رہنے کی شرط تھی یا اس میں آگ جلانے کی وجہ سے وہ جل جائے تو اس پر ضمان نہ ہوگا[4]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ ''مہایاۃ'' عاریت کی طرح ہے، لہذا اس

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۱۹، اسنی المطالب ۴/ ۳۳۸۔
(۲) الإنصاف ۱۱/ ۳۴۱، کشاف القناع ۶/ ۳۷۴۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷۱۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۳۰۔

میں قبضہ قبضۂ ضمان ہوگا[۱]۔

''مطالب أولی النھی'' میں ہے: یہی وجہ ہے کہ اگر مھایاۃ کا جانور ہلاک ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا، یعنی جس کی باری اور قبضہ میں ہلاک ہوگا وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے شریک کے حصہ کے تعلق سے عاریت کی طرح ہے، وہ ہر حال میں قابل ضمان ہے[۲]، البتہ ایک صورت اس سے مستثنیٰ ہے جس کو صاحب ''الإقناع'' نے بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر شریک مشترک جانور دوسرے شریک کے حوالہ کرے اور بغیر انتفاع کے اور بغیر کسی کوتاہی وتعدی کے ہلاک ہوجائے تو وہ ضامن نہ ہوگا[۳]۔

(۱) المغنی ۱۱/ ۵۱۳، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔
(۲) مطالب أولی النہی ۶/ ۵۵۳۔
(۳) الإقناع مع کشاف القناع ۴/ ۴۷۔

مہر

تعریف:

۱- مہر لغت میں عورت کا صداق ہے، یعنی وہ چیز جو شوہر اپنی بیوی کو عقد نکاح کی وجہ سے دے، جمع مہور اور مہورۃ ہے، کہا جاتا ہے: ''**مهرت المرأة مهراً**'' (میں نے اس کو مہر دے دیا)، ''**أمهرتها (بالألف)**'' بھی اسی معنی میں آتا ہے، لیکن ''**مهرت**'' بنی تمیم کی لغت ہے اور یہ زیادہ مستعمل ہے[۱]۔

اصطلاح میں: شافعیہ نے اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا: مہر وہ ہے جو نکاح یا وطی یا زبردستی ملک بضع ختم کردینے کی وجہ سے واجب ہو[۲]۔

مہر کے ۹ نام ہیں: مہر، صداق، صدقۃ، نحلۃ، فریضۃ، أجر، علائق، عقر اور حباء[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

نفقۃ:

۲- لغت میں ''نفقۃ'' انفاق کا اسم ہے، اس کے چند معانی ہیں ان میں سے یہ بھی ہیں: دراہم وغیرہ جو خرچ کئے جاتے ہیں، توشہ اور وہ

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۰، نیز دیکھئے: العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۴۳۴ طبع الأمیریہ، الشرح الصغیر ۲/ ۴۲۸۔
(۳) المغنی ۶/ ۶۷۹ طبع الریاض۔

مال جو بیوی کے کھانا، کپڑا، رہائش اور پرورش کے لئے شوہر پر مقرر کیا جائے، جمع نفقات اور نفاق ہے (۱)۔

نفقہ شریعت میں: کھانا، کپڑا اور مکان ہے (۲)۔

نفقہ اور مہر کے درمیان تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں چیزیں بیوی کے لئے واجب ہوتی ہیں۔ نفقہ شوہر کے پاس ٹھہرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، جبکہ مہر محل نکاح کی شرافت کے اظہار کے لئے واجب ہوتا ہے (۳)۔

مہر سے متعلق احکام:

مہر سے متعلق کچھ احکام ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

عقد نکاح میں مہر کے ذکر کا حکم:

۳- مہر ہر نکاح میں واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ" (۴) (اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں، یعنی انہیں اپنے مال کے ذریعہ تلاش کرو)، عورت کے حلال ہونے کے لئے مال (مہر) کی قید لگائی گئی ہے (۵)، البتہ عقد میں مہر کا ذکر کرنا نکاح صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام فقہاء کے نزدیک نکاح کو مہر مقرر کرنے سے خالی رکھنے کو جائز قرار دیا گیا ہے (۶)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً" (۱) (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو)۔ مہر نہ مقرر کرنے کے باوجود طلاق کے صحیح ہونے کا حکم لگایا گیا ہے، حالاں کہ طلاق، نکاح صحیح کے بغیر نہیں ہوسکتی ہے (۲)۔

روایت ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے کسی عورت سے نکاح کیا، لیکن اس کا کوئی مہر مقرر نہیں کیا اور اس سے ہمبستری بھی نہ کی، تا آنکہ ان کا انتقال ہوگیا تو حضرت ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ اس عورت کو اس کے خاندان کی عورتوں کے مہر کے مثل مہر ملے گا، نہ اس میں کمی ہوگی اور نہ زیادتی، اس پر عدت واجب ہوگی اور اسے میراث میں بھی حق حاصل ہوگا، چنانچہ معقل بن سنان اشجعی کھڑے ہوئے اور کہا: "قضی رسول الله ﷺ فی بروع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضیت" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے ہمارے قبیلہ کی ایک عورت بروع بنت واشق کے بارے میں وہی فیصلہ فرمایا تھا جو آپ نے فیصلہ کیا ہے)، نیز نکاح کا مقصد ربط وتعلق اور لطف اندوزی ہے نہ کہ مہر، لہذا نفقہ کی طرح اس کے ذکر کے بغیر بھی نکاح درست ہوجائے گا (۴)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نکاح کے لئے مہر مقرر کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا کوئی نکاح اس سے

---

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) الدرالمختار ۲/ ۶۴۳-۶۴۴ طبع بولاق۔

(۳) العنایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۴۳۴، ۳/ ۳۲۱۔

(۴) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۵) فتح القدیر ۲/ ۴۳۴ طبع بولاق الأمیریہ۔

(۶) الہدایہ مع الشروح ۲/ ۴۳۴ طبع بولاق، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۴۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۴۹، المغنی ۶/ ۷۱۲، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۷۴۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۶۔

(۲) العنایہ ۲/ ۴۳۴۔

(۳) حدیث: "قضی رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۵۰ طبع الحلبی) اور نسائی (۶/ ۱۲۱ طبع التجاریۃ الکبری) نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۴) المغنی ۶/ ۷۱۲۔

خالی نہیں ہے، نیز وہ خصومت (جھگڑا) ختم کرنے میں زیادہ موثر ہے[1]۔

۴- اگر نکاح میں مہر کی نفی کی شرط ہو، یعنی کوئی شخص کسی عورت سے نکاح اس شرط کے ساتھ کرے کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہوگا تو اس نکاح کے حکم کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نکاح درست ہوگا[2]۔

مالکیہ کے نزدیک نفی مہر کے ساتھ نکاح درست نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ حضرات مہر کو نکاح کا ایک رکن مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے رکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساقط کرنے کی شرط لگانا درست نہ ہوگا[3]۔

مہر مقرر نہ کرنے یا اس کی نفی کی صراحت کے وقت عورت کس چیز کی مستحق ہوگی۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''تفویض'' (فقرہ ر ۷-۸) اور ''مفوضۃ''۔

نکاح میں مہر واجب ہونے کی حکمت:

۵- علامہ کاسانیؒ نے کہا: اگر خود عقد کی وجہ سے مہر واجب نہ ہوتو زوجین کے درمیان معمولی بدمزگی کی بنا پر شوہر اس ملک کو ختم کردینے میں کوئی پرواہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کے ختم کرنے میں اس کو کوئی دشواری نہیں ہوگی، کیونکہ اس کو مہر کے لازم ہونے کا اندیشہ نہ ہوگا، اس صورت میں نکاح کے جو مقاصد مطلوب ہیں وہ حاصل نہیں

(۱) مغنی المحتاج ۳ر ۲۲۰، مطالب أولی النہی ۵ر ۱۷۴۔

(۲) العنایہ شرح الہدایہ ۲ر ۴۳۴، المغنی ۶ر ۷۱۲، روضۃ الطالبین ۷ر ۲۸۰-۲۸۱۔

(۳) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲ر ۴۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۲۹۴۔

ہو پائیں گے، نیز نکاح کے مصالح اور اس کے مقاصد، موافقت کے بغیر حاصل نہ ہوں گے اور جب تک عورت شوہر کے نزدیک معزز اور مکرم نہ ہو موافقت حاصل نہ ہوگی اور جب تک اسے مال کے بغیر جو شوہر کے نزدیک اہم ہو، عورت تک رسائی کا طریقہ بند نہیں کیا جائے گا وہ معزز نہ ہوگی، اس لئے کہ جس چیز تک رسائی کا طریقہ مشکل ہو نگاہوں میں اس کی عزت ہوتی ہے، لہذا اس کو روک لینا اس کو عزیز ہوگا اور جس چیز تک رسائی کا طریقہ آسان ہو وہ نگاہوں میں اہم نہیں ہوتی ہے، لہذا اس کو روک رکھنا اہم نہ ہوگا اور جب شوہر کی نگاہ میں اس کی اہمیت نہیں رہے گی تو اس کو وحشت ہوگی جس کے نتیجہ میں موافقت نہیں ہو پائے گی اور نہ نکاح کے مقاصد حاصل ہو سکیں گے[1]۔

مہر کے اقسام

۶- واجب مہر کی دو قسمیں ہیں:

الف- مہر مسمی: یہ وہ عوض ہے جو عقد نکاح میں مقرر کیا جائے یا اگر عقد نکاح میں مقرر نہ ہو تو اس کے بعد مقرر کیا جائے[2]۔

ب- مہر مثل: وہ مقدار ہے جو اس جیسی عورتوں کے مہر کی مقدار ہو[3]۔

مہر مثل میں اعتبار کی جانے والی چیزیں:

۷- مہر مثل میں زوجہ کی جن رشتہ دار عورتوں کا اعتبار کیا جائے گا ان کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کی رائے ہے کہ بیوی کے مہر مثل میں اس کی بہنوں، پھوپھیوں اور چچاؤں کی

(۱) بدائع الصنائع ۲ر ۲۷۵۔

(۲) مطالب أولی النہی ۵ر ۱۷۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷ر ۲۸۶۔

بیٹیوں کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے: " **لھا مھر مثل نسائھا لا وکس فیہ ولا شطط**" [(۱)] (اس کا مہر اس کے مثل عورتوں کے مہر کی طرح ہوگا، نہ اس میں کمی ہوگی اور نہ زیادتی)، اور یہ عورتیں باپ کی رشتہ دار ہیں، نیز اس لئے کہ انسان اپنے باپ کی قوم کی جنس میں سے ہوا کرتا ہے اور کسی چیز کی قیمت اس کی جنس کی قیمت کے لحاظ سے ہوتی ہے، اگر اس کی ماں اور خالہ اس قبیلہ اور خاندان کی نہ ہوں تو اس کے مہر مثل میں ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کے باپ ہی کے قبیلہ اور خاندان میں سے ہو، مثلاً اس کے چچا کی بیٹی ہو تو اس وقت ماں کے مہر کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ باپ ہی کے خاندان میں سے ہے [(۲)]۔

حنفیہ نے ایک اضافہ یہ بھی کیا ہے کہ مہر مثل میں اس کا بھی اعتبار کیا جائے گا کہ دونوں عورتیں، عمر، جمال، عقل، دین، شہر اور زمانہ میں برابر ہوں، اس لئے کہ مہر مثل ملک اور زمانہ کے الگ الگ ہونے سے الگ الگ ہوا کرتا ہے، انھوں نے کہا: باکرہ ہونے میں بھی برابری کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ مہر بکارت اور ثیوبت (کنواری نہ ہونا) کی وجہ سے الگ الگ ہوا کرتا ہے۔

کمال ابن الہمامؒ نے کہا: محض مذکورہ رشتہ داری کا پایا جانا مہر مثل کے اعتبار کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں بلکہ مال، جمال، شہر، زمانہ، عقل، دین، بکارت (کنواری ہونا) ادب، اخلاق، لاولد اور علم میں بھی دونوں برابر ہوں، لہذا اگر باپ ہی کے خاندان کی عورت ہو، لیکن ان کی جگہیں یا زمانہ الگ الگ ہوں تو ان کے مہر کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ دو مختلف شہر کے باشندوں کے مہر عموماً کمی بیشی میں الگ الگ ہوا کرتے ہیں، لہذا اگر کسی عورت کا نکاح کسی ایسے شہر میں کرایا جائے جہاں اس کی رشتہ دار عورتوں کا نکاح نہیں ہوا ہے تو ان کے مہر کا اعتبار نہ ہوگا۔

ایک قول ہے: باوقار اور شریف خاندانوں بلکہ اوسط درجہ کے خاندانوں میں جمال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، ابن الہمام نے اس قول کو اپنے حاشیہ میں بہتر کہا ہے۔

انھوں نے کہا: شوہر کے حال کا بھی اعتبار کیا جائے گا یعنی اس عورت کا شوہر ان جیسی عورتوں کے شوہروں کی طرح مال اور حسب و وجاہت کے ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو، لہذا اگر باپ کے خاندان میں کوئی عورت ان صفات کی حامل نہ ہو تو ان صفات کی حامل اجنبی عورت کا اعتبار ہوگا، اور "خلاصہ" میں ہے کہ باپ کے خاندان کے مثل کسی دوسرے خاندان میں دیکھا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اجنبی عورتوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کمال ابن الہمام نے کہا: اس قول کو اس صورت پر محمول کرنا ضروری ہے کہ اس عورت کی رشتہ دار عورتیں موجود ہوں، ورنہ مہر مثل کا فیصلہ کرنا ناممکن ہوگا [(۱)]۔

مالکیہ نے کہا: مہر مثل میں اصل چار چیزوں کا اعتبار کرنا ہے: دین، جمال، حسب اور مال، اور برابری کے شرائط میں زمانہ اور شہر بھی ہے، الا یہ کہ مہر کی تعیین میں لوگوں کا کوئی مستقل عرف و رواج ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا، محمدؒ کی کتاب میں ہے کہ عورت کے زمانہ میں اس کے حسن و شباب اور اس کے بارے میں لوگوں کی رغبت کا اعتبار کیا جائے گا، اور شوہر کے بارے میں بھی غور کیا جائے گا اگر اولیاء اس کی صلہ رحمی اور رشتہ داری کا ارادہ کریں تو اس کے مہر میں تخفیف ہوگی اور اگر اس کے علاوہ مقصد کے لئے کرایا ہو تو وہ عورت پورے مہر مثل

(۱) حدیث ابن مسعود: "لھا مثل نسائھا......" کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الہدایہ وشروحہا ۲ ر ۴۷۰-۴۷۱ طبع بولاق، المغنی ۶ ر ۷۲۳۔

(۱) الہدایہ وشروحہا ۲ ر ۴۷۱، بدائع الصنائع ۲ ر ۲۷۸۔

کی مستحق ہوگی [1]۔

انھوں نے کہا: کسی عورت کے مہر مثل کی تعیین میں اس کی بہن اور قریبی رشتہ دار عورت کو نہیں دیکھا جائے گا، اس لئے کہ تنگدست آدمی سے قرابت کی بنا پر اور دور کے آدمی سے مالداری کی بنا پر نکاح کرایا جاتا ہے، صرف اس جیسی عورت کے اس جیسے شوہر کو دیکھا جائے گا [2]۔

شافعیہ نے کہا: مہر مثل عصبہ میں قریب ترین عورتوں کا اعتبار کیا جائے گا، ان میں سب سے قریب خود اس کی حقیقی بہن ہوگی، پھر علاتی بہن، پھر حقیقی بھائی کی بیٹیاں، پھر علاتی بھائی کی بیٹیاں، پھر حقیقی پھوپھیاں، پھر علاتی پھوپھیاں، اگر عصبہ نہ ہوں یا ان کا نکاح ہی نہ ہوا ہو، یا ان کا مہر ہی معلوم نہ ہو تو اس کے مہر میں ذوی الارحام عورتوں کا اعتبار ہوگا، ان میں سے جو زیادہ قریبی ہوں گی وہ مقدم ہوں گی جیسے نانی اور خالائیں ہیں، مذکورہ عورتوں میں بھی ان صفات کا اعتبار کیا جائے گا جو رغبت کے لائق اور باعث کشش ہیں، جیسے عمر، عقل، خوشحالی، بکارت (کنوارا پن) یا ثیوبت (غیر کنواری) اور فصاحت، اور دیگر مختلف اغراض، جیسے علم اور شرافت کا بھی اعتبار ہوگا، اس لئے کہ مہر ان صفات کے مختلف ہونے کی وجہ سے الگ الگ ہوا کرتے ہیں [3]۔

اگر کسی عورت میں کوئی ایسی خوبی یا کوئی ایسا نقص ہو جو ان عورتوں میں نہ ہو جن کا اعتبار کیا جائے گا تو مناسب کمی بیشی کی جائے گی۔

عورتوں کی اکثر عادت کا اعتبار ہوگا، اگر کوئی عورت چشم پوشی کا معاملہ کرے تو اس کی موافقت ضروری نہیں، الا یہ کہ نسب میں خامی اور باعث کشش چیزوں میں کمی کی وجہ سے کیا ہو، اور اگر عورتیں اپنے

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۲/۱۱۵، القوانین الفقہیہ ص۲۰۷ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی شرح الرسالہ ۲/۴۹، ۵۰ طبع دار المعرفہ۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۲۳۲-۲۳۳، روضۃ الطالبین ۷/۲۸۶-۲۸۷۔

رشتہ دار مردوں کے مہر میں نرمی اور کمی کا معاملہ کرتی ہوں اور دوسرے مردوں کے ساتھ نہیں یا اس کے برعکس رواج ہو تو مہر مثل کی تحدید میں اس کی رعایت کی جائے گی [1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مہر مثل میں ان تمام رشتہ دار عورتوں کا اعتبار کیا جائے گا جو زوجہ کے مساوی ہوں، خواہ باپ کی جانب سے رشتہ والی ہوں یا ماں کی جانب سے، جیسے بہن، پھوپھی، بھتیجی، چچازاد بہن، ماں اور خالہ وغیرہ، ان عورتوں میں جو سب سے زیادہ قریب ہوں گی وہ اعتبار میں مقدم ہوں گی، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے: "لها مثل مهر نسائها" (عورتوں کا مہر انہی کی عورتوں کے مہر کے مثل ہوگا) اور اس لئے بھی کہ فی الجملہ قرابت کا اثر ہوتا ہے [2]۔

برابری کا اعتبار مال، جمال، عقل، ادب، عمر، بکارت (کنواری ہونا) یا ثیوبت (شوہر دیدہ ہونا)، شہر اور نسب کی صراحت میں کیا جائے گا، اسی طرح ہر اس چیز میں برابری کا اعتبار کیا جائے گا جس کی وجہ سے مہر مختلف ہوا کرتے ہیں، اس لئے کہ مہر مثل تلف شدہ چیز کا بدل ہے، لہذا اس میں ان اوصاف کا اعتبار کیا جائے گا جو مقصود ہوا کرتے ہیں، اگر اس عورت کے خاندان کی عورتیں فضل وکمال میں اس سے کم درجہ کی ہوں تو اس کے فضل وکمال کے بقدر اس کے مہر میں اضافہ کیا جائے گا، اس لئے کہ فضیلت کی زیادتی کا تقاضا ہے کہ اس کے مہر میں بھی زیادتی ہو، لہذا فضیلت کے بقدر اضافہ کیا جائے گا اور اگر یہ عورت اپنے خاندان کی عورتوں سے فضل وکمال میں کم ہو تو فضل کی کمی کے بقدر مہر میں کمی ہوگی، جیسا کہ عیب کے تاوان میں ہوا کرتا

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص۳۶۵ طبع دار الکتب العلمیہ، مغنی المحتاج ۳/۲۳۳۔

(۲) کشاف القناع ۵/۱۵۹۔

ہے اور اس لئے بھی کہ مہر کم کرنے میں فضل وکمال کی کمی کا بڑا دخل ہوا کرتا ہے، لہذا اوصاف کے بقدر مہر مقرر ہوا کرے گا۔

اگر خاندان کی عورتوں کے کل مہر یا بعض مہر کے ادھار یا کسی اور چیز کا رواج ہے، جیسے اگر رشتہ دار مرد سے نکاح ہو تو مہر میں تخفیف اور غیر رشتہ دار سے نکاح ہو تو اس میں عدم تخفیف کا رواج ہو تو ان چیزوں کا بھی مہر مثل میں اعتبار کیا جائے گا، اسی طرح اگر شوہر کے فضل وکمال یا مالداری کی وجہ سے مہر میں تخفیف کا رواج ہو تو مہر مثل میں اسی رواج کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر مہر کے فوری واجب الاداء اور ادھار ہونے کے سلسلہ میں رواج مختلف ہو یا مہر کم وبیش ہونے کا رواج ہو تو شہر میں رائج سکہ (کرنسی) سے فوری واجب الاداء اوسط مہر کا اعتبار کیا جائے گا، اگر نقود (کرنسیاں) متعدد ہوں تو زیادہ رائج سکہ کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ تلف کردہ اشیاء کی قیمت میں ہوتا ہے، اگر اس عورت کی رشتہ دار عورتیں نہ ہوں تو اس کے شہر کی ان عورتوں کا اعتبار ہوگا جو اس کے مثل ہوں اور اگر اس شہر میں اس طرح کی عورتیں نہ ہوں تو اس سے قریب شہر کی عورتوں کا اعتبار کیا جائے گا جو اس کے مشابہ ہوں (۱)۔

مہر مثل کی خبر دینے والے کے شرائط:

۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مہر مثل کی خبر دینے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اور یہ بھی شرط ہے کہ خبر دینے میں لفظ شہادت استعمال کریں، اور اگر مہر مثل کی خبر دینے والے شواہد (گواہان) نہ ہوں تو قسم لے کر شوہر کی بات مانی جائے گی (۲)۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۸۲، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۵/ ۱۵۹-۱۶۰۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۷۴ طبع بولاق۔

کن چیزوں کو مہر بنانا درست ہے:

۹- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ثمن یا مبیع یا اجرت بننا درست ہے، اس کو مہر بنانا بھی درست ہے۔

دردیرؒ نے کہا: مہر میں ثمن کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے، یعنی وہ مال ہو، طاہر ہو، قابل انتفاع ہو، سپردگی پر قدرت ہو اور معلوم ہو (۱)۔

شربینی خطیبؒ نے کہا: ہر وہ چیز جس کا عوض بننا درست ہو، خواہ وہ عین ہو یا دین یا منفعت کم ہو یا زیادہ (کمی اس حد تک نہ ہو کہ وہ مال ہی نہ کہلائے) تو ایسی چیز کو مہر بنانا درست ہے اور جن چیزوں کا عوض ہونا درست نہ ہو ان کو مہر بنانا بھی درست نہ ہوگا (۲)۔

ابن قدامہؒ نے کہا: ہر وہ چیز جس کا بیع میں ثمن یا اجارہ میں اجرت ہونا درست ہو، خواہ وہ چیز عین ہو یا دین، فوری واجب الاداء ہو یا ادھار، کم ہو یا زیادہ، آزاد آدمی کے منافع ہوں یا غلام کے، یا ان دونوں کے علاوہ کے، اس کا مہر بننا درست ہوگا (۳)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مہر وہی چیز بن سکتی ہے جو لوگوں کے نزدیک مال متقوم (قیمت کے لائق مال) ہو، لہذا اگر زوجین ایسی چیز مقرر کریں جو مال ہو تو یہ درست ہوگا، ورنہ درست نہ ہوگا۔

انھوں نے کہا: کھلی جہالت کے ساتھ تسمیہ (مہر مقرر کرنا) درست نہیں ہے، لیکن ایسی جہالت جو دور کی جاسکتی ہو اس کے ساتھ تسمیہ (مہر مقرر کرنا) درست ہوگا (۴)۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۴۲۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۰۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۸۲۔

(۴) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۳۶-۱۳۸۔

مال کے مدلول میں فقہاء کے اختلاف کی بنا پر (جس کی تفصیل اصطلاح "مال" فقرہ/ ۲ میں گذر چکی ہے) بعض ان چیزوں میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا ہے جن کو مہر مقرر کرنا درست ہے، ہم ذیل میں ان کو درج کر رہے ہیں:

منفعت کو مہر بنانا:

۱۰ - مالکیہ کا مشہور قول، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ منفعت کو مہر بنانا جائز ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں اصل یہ ہے کہ جس چیز کا عوض لینا جائز ہے اس کو مہر مقرر کرنا درست ہے، لہذا اپنے مکان یا سواری یا غلام کے سال بھر کے منافع کو اپنی بیوی کے لئے مہر مقرر کرنا درست ہے یا اس کو کھیتی یا مکان کی تعمیر یا کپڑے کی سلائی یا سفر حج میں اپنی خدمت کو اس کا مہر مقرر کرنا درست ہے۔

ابن الحاجب نے کہا: منافع کو مہر بنانا، جیسے ایک مدت مقررہ تک خدمت کرنا یا قرآن کی تعلیم دینا، امام مالکؒ نے اس کو منع فرمایا ہے اور ابن القاسم نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے اور اصبغ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور اگر منافع کو مہر مقرر کیا ہے تو مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق یہ مہر ہو جائے گا [۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر آزاد شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور ایک معلوم مدت تک کے اپنے منافع کو مہر مقرر کرے تو ان سے دو روایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ یہ درست ہے، اور یہی ان کا راجح مسلک ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ درست نہیں ہے۔

ابن تیمیہؒ نے ذکر کیا ہے کہ محل اختلاف خدمت کے ساتھ خاص ہے، اس لئے کہ اس میں توہین کا پہلو بھی ہے اور منافات کا بھی ہے [۱]۔

جو حضرات فی الجملہ منافع کو مہر بنانے کے جواز پر متفق ہیں ان کے درمیان بھی چند مسائل میں اختلاف ہے اور یہ مسائل درج ذیل ہیں:

الف- تعلیم قرآن کو عورت کا مہر بنانا:

۱۱ - شافعیہ، ایک قول میں امام احمدؒ اور مالکیہ میں سے اصبغ کی رائے ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز ہے [۲]۔

البتہ شافعیہ نے تعلیم قرآن کو مہر بنانے کے جواز کے لئے دو شرطیں لگائیں ہیں:

پہلی شرط: دو طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ مشروط تعلیم کا علم ہو۔

پہلا طریقہ: اس مقدار کو بیان کردے جس کی تعلیم دینی ہے، مثلاً یہ کہے کہ کل قرآن یا سبع اول یا سبع اخیر کی تعلیم ہوگی۔

دوسرا طریقہ: وقت مقرر کردے، مثلاً یہ بیان کردے کہ تعلیم ایک ماہ ہوگی اور اس مدت میں وہ جو چاہے گی اس کی تعلیم دے گا۔

دوسری شرط: جس کی تعلیم پر عقد کیا گیا ہے اس کی مقدار اتنی ہو کہ اس کی تعلیم میں مشقت ہو [۳]۔

امام مالکؒ کی رائے اور امام احمدؒ کا دوسرا قول ہے کہ مکمل قرآن یا اس کے کسی حصہ کی تعلیم کو مہر بنانا جائز نہیں ہے، شیخ ابوبکرؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ فروج (شرمگاہیں) مال کے بغیر مباح

---

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۴۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۰، تخریج الفروع علی الأصول / ۲۲۷، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۸۲۔

(۱) الإنصاف ۸/ ۲۲۹-۲۳۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۰۴-۳۰۵، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۰۱، المغنی ۶/ ۶۸۳-۶۸۴۔

(۳) سابقہ مراجع۔

نہیں ہوتی ہیں، نیز اس لئے کہ تعلیم قرآن اس کے کرنے والے کے لئے عبادت ہی ہوگا، لہذا اسے مہر بنانا جائز نہیں ہوگا، جیسے روزہ اور نماز[۱]۔

ابن القاسم نے امام محمد کی کتاب میں اس کو مکروہ کہا ہے، لہذا اگر کسی نے تعلیم قرآن کو مہر بنالیا تو اکثر مالکیہ کے قول کے مطابق مہر ہوجائے گا[۲]۔

حج کرانے کو کسی عورت کا مہر بنانا:

۱۲- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کے حج کرانے کو اس سے نکاح کا مہر بنانا درست نہیں ہے، اس لئے کہ اخراجات حج مجہول ہیں جس کی کوئی حد نہیں ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی غیر معین شئ کو مہر بنائے، ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا[۳]۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے اقوال مختلف ہیں:

یحییٰ نے ابن القاسم سے روایت کیا ہے کہ اگر کسی عورت کے نکاح میں حج کرانے کو مہر مقرر کیا جائے تو شب زفاف سے قبل نکاح فسخ کردیا جائے گا، لیکن شب زفاف کے بعد نکاح ثابت قرار دیا جائے گا اور مہر مثل واجب ہوگا، ہاں اگر حج کے ساتھ کسی اور چیز کو مہر بنائے تو یہ جائز ہوگا۔

ابن حبیبؒ نے کہا: حج کرانے کو مہر بنانا میرے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے، اصحاب مالکیہ میں امام اصبغ وغیرہ بھی اس کو پسند نہیں کرتے ہیں، میرا خیال ہے کہ وہ لوگ اس کو جائز سمجھتے ہیں، کیونکہ یہ اخراجات، کرائے اور مصالح میں اس جیسی عورت کے حج کا اعتبار ہوگا، انھوں نے کہا: میرے نزدیک عورت سے تعلق ازدواج

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۲/۱۰۰، المغنی ۶/ ۶۸۳-۶۸۴۔

(۲) عقد الجواہر الثمینہ ۲/۱۰۰۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۸۳۔

قائم کرنا اس وقت تک ممنوع رہے گا جب تک اسے حج نہ کرادے، یا اس کو اتنا مال دے دے کہ سفر کے دور یا قریب ہونے کے اعتبار سے نفقہ، علاج اور دوسری ضروریات کے لئے کافی ہو، وہ اپنے مہر پر قابض ہوجائے گی پھر وہ اگر چاہے تو اس سے حج کرلے یا نہ کرے[۱]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ منافع بذات خود مال متقوم نہیں ہیں، البتہ انھوں نے متعین صورتوں میں منافع کو مہر مقرر کرنے کی اجازت دی ہے جن کو ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں:

الف-اعیان کے منافع:

۱۳-اعیان کے منافع کو نکاح میں مہر بنانا درست ہے۔

کاسانی نے کہا: اگر کوئی شخص تمام اعیان کے منافع پر نکاح کرے جیسے مکان کی رہائش، غلاموں کی خدمت، جانور کی سواری یا بار برداری، زمین کی کھیتی وغیرہ اور اعیان کے منافع معلوم مدت کے لئے ہوں تو یہ مقرر کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ یہ منافع اموال ہیں، اور بر بنائے ضرورت شرعاً دیگر عقود ومعاملات میں اموال کے ساتھ ملحق ہیں اور عقد نکاح میں یہ ضرورت پائی جاتی ہے، اور محل منافع کو سپرد کرکے منافع کو سپرد کرنا ممکن ہے[۲]۔

ب-آزاد انسان کے منافع:

حنفیہ نے آزاد انسان کی منفعت کو اس کی بیوی کا مہر بنانے کی چند صورتیں بیان کی ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

آزاد مرد کا اپنی خدمت کو اپنی بیوی کا مہر بنانا:

۱۴- اگر کوئی آزاد مرد کسی عورت سے نکاح کرے اور مہر ایک سال

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۲/۱۰۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۹۔

اس عورت کی خدمت کرنا مقرر کرے تو یہ مقرر کرنا فاسد ہوگا اور عورت کو مہر مثل ملے گا، یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔

امام محمدؒ کے نزدیک مہر مقرر کرنا درست ہے، البتہ عورت کو ایک سال کی خدمت کی قیمت ملے گی (۱)۔

کاسانی نے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے قول کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہا: ہمارے اصحاب کے اصول کے مطابق منافع مال متقوم نہیں ہیں، اسی وجہ سے غصب اور تلف کی وجہ سے منافع کا ضمان نہیں ہوتا ہے، البتہ معاملات میں منافع دفع ضرورت کے لئے شرعاً مال متقوم کے حکم میں ہیں، اور یہاں زیر بحث مسئلہ میں منافع کے ذریعہ حاجت پوری کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ضرورت سپردگی کے بغیر پوری نہ ہو سکے گی اور یہاں سپردگی از روئے شرع ممنوع ہے، اس لئے کہ آزاد عورت کا اپنے آزاد شوہر سے خدمت لینا حرام ہے، کیونکہ اس میں اس کی توہین اور اس کو ذلیل کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، اسی وجہ سے بیٹے کا اپنے باپ کو خدمت کے لئے اجرت پر رکھنا جائز نہیں ہے، لہذا شرعاً شوہر کی خدمت عورت کو سپرد نہیں کی جائے گی، لہذا اس کے ذریعہ ضرورت پوری کرنا ممکن نہیں ہے، تو اس کے لئے قابل قیمت ہونا ثابت نہ ہوگا اور وہ اپنی اصل حالت پر باقی رہے گی، یہ بھی ایسا ہی ہوگا، جیسا کہ اگر کسی نے ایسی چیز کو مقرر کیا جو قابل قیمت نہیں ہوتی ہے، جیسے شراب اور خنزیر اور وہاں مہر مقرر کرنا درست نہیں ہے اور مہر مثل واجب ہوگا، تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا (۲)۔

علاء الدین سمرقندیؒ نے امام محمدؒ کی اس رائے کی کہ اس صورت میں مہر مقرر کرنا درست ہے اور خدمت کی قیمت واجب ہوگی، کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہا: مہر مقرر کرنا درست ہے، لیکن اس کی سپردگی متعذر رہے، کیونکہ بیوی کے لئے شوہر سے خدمت لینا جائز نہیں ہے، بلکہ شوہر کی خدمت کرنا اس پر واجب ہے، لہذا خدمت کی قیمت واجب ہوگی، جیسا کہ اگر کوئی نکاح کرے اور مہر میں غلام مقرر کرے پھر اس غلام کا کوئی حق دار نکل آئے تو مہر مثل کے بجائے غلام کی قیمت واجب ہوگی اسی طرح یہاں بھی ہوگا (۱)۔

اگر کوئی غلام اپنے آقا کی اجازت سے کسی عورت سے نکاح کرے اور مہر ایک سال کی اپنی خدمت مقرر کرے تو یہ جائز ہے اور بیوی کو خدمت لینے کا حق ہوگا (۲)، اس لئے کہ غلام کی خدمت آقا کی خالص ملک ہے، لہذا اس کو مہر مقرر کرنا درست ہوگا (۳)۔

''فتاوی ہندیہ'' میں ہے کہ اگر شوہر غلام ہو تو بیوی کو اس کی خدمت لینے کا حق بالاجماع ہوگا (۴)۔

آزاد مرد کا ایسے عمل کو اپنی بیوی کا مہر مقرر کرنا جس میں توہین نہ ہو:

۱۵ - علامہ کاسانی نے کہا: اگر مقرر کردہ مہر ایسا عمل ہو جس میں مرد کی توہین اور ذلت نہ ہو، جیسے بیوی کے چوپائے چرانا یا اس کی زمین کی کاشت کرنا یا گھر سے باہر کے کام کرنا تو مہر مقرر کرنا درست ہوگا، کیونکہ اس طرح کے کام بیوی کے امور کو انجام دینے کی قبیل سے ہے، نہ کہ خدمت کی قبیل سے (۵)۔

مشائخ حنفیہ میں سے بعض کی بیوی کی بکریاں چرانے کے بارے میں دو آراء ہیں: ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ بیوی کی

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۰۲، بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۸، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۳۷۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۸۔

(۱) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۳۷۔
(۲) الہدایہ و شروحہا ۲/ ۴۵۰۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۹۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۰۲۔
(۵) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۸-۲۷۹۔

بکریاں چرانے کومہر مقرر کرنا بالا جماع درست ہے (۱)۔

''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور اس کی بکریاں چرانا یا اس کی زمین کی کاشت کرنا مہر مقرر کرے تو ایک روایت میں یہ جائز نہیں ہے اور ایک روایت میں جائز ہے۔ پہلی اصل اور جامع روایت ہے (اور یہی اصح قول ہے، جیسا کہ ''النہر الفائق'' میں ہے)، صحیح یہ ہے کہ موسی علیہ السلام اور شعیب علیہ السلام کے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے اسے بالا جماع درست تسلیم کیا جانا چاہئے، کیونکہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ ﷺ ہم سے قبل کی شریعت کا کوئی قصہ بلاانکار بیان کریں تو وہ ہمارے لئے بھی لازم ہے (۲)۔

آزاد مرد کا اپنی بیوی کی تعلیم قرآن کو مہر بنانا:

۱۶- حنفیہ نے کہا: اگر کوئی آزاد مرد کسی عورت سے قرآن کی تعلیم دینے یا حلال وحرام کے احکام کی تعلیم دینے یا حج وعمرہ جیسی عبادت کرانے پر نکاح کرے تو ان چیزوں کو مہر مقرر کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں، لہذا ان میں کوئی بھی چیز مہر نہیں بنے گی (۳)۔

''فتاوی ہندیہ'' میں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس کی تعلیم قرآن پر نکاح کرے تو اس کو مہر مثل ملے گا (۴)۔

مہر میں مال اور منفعت کو جمع کرنا:

۱۷- حنفیہ نے کہا: اگر کسی نے مہر میں مال اور ایسی چیز کو جمع کیا جو مال تو نہیں ہے، لیکن اس میں بیوی کا فائدہ ہے تو اگر وہ ایسی چیز ہو جس سے فائدہ اٹھانا اس کے لئے مباح ہو، جیسے سوکن کو طلاق دینا اور عورت کو اسی کے شہر میں رکھنا وغیرہ، پس اگر شوہر منفعت پوری کردے اور عورت کو سپرد کردے تو اس پر وہی چیز واجب ہوگی جو مہر میں مقرر ہوئی ہے بشرطیکہ دس درہم یا اس سے زائد ہو، اس لئے کہ عورت نے مہر مثل کا اپنا حق صحیح غرض کی خاطر ساقط کردیا ہے اور وہ غرض اس کو حاصل ہو چکی ہے، اور اگر شوہر اس سے کیا ہوا اپنا وعدہ پورا نہ کرے تو اگر اس کے لئے مقرر کردہ مال مہر مثل کے برابر یا اس سے زائد ہو تو عورت کو صرف وہی مقرر کردہ مال ملے گا اور اگر مقرر کردہ مال مہر مثل سے کم ہو تو اسے مہر مثل کے بقدر دیا جائے گا، کیونکہ عورت اپنے مہر مثل کے حق کو ساقط کرنے پر راضی نہیں ہوئی ہے، الا یہ کہ ایسی غرض ہو جو لوگوں کی نگاہ میں پسندیدہ ہو اور شریعت میں حلال ہو، لہذا اگر غرض حاصل نہ ہوگی تو عورت کا حق مہر مثل کی طرف لوٹ آئے گا (۱)۔

مالکیہ میں سے ابن القاسم نے کہا (جس کی روایت ان سے حضرت یحییٰ نے کی ہے): اگر منافع کے ساتھ مالی مہر نہ ہو تو شب زفاف سے قبل اس کا نکاح فسخ کردیا جائے گا اور شب زفاف کے بعد نکاح ثابت رکھا جائے گا اور عورت کو مہر مثل ملے گا اور خدمت ساقط ہو جائے گی اور اگر شوہر نے خدمت کرلی ہے تو وہ عورت سے خدمت کی قیمت وصول کرے گا (۲)۔

مہر کی مقدار:

۱۸- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اکثر مہر کی کوئی حد نہیں ہے (۳)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَآتَيْتُمْ

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۸۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۰۲، نیز دیکھئے: الہدایہ مع الشروح ۲/ ۴۵۱۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۷، فتح القدیر ۲/ ۴۵۰-۴۵۱۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۰۲۔

(۱) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۳۷-۱۳۸ طبع دار الکتب العلمیہ۔
(۲) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۰۱۔
(۳) الحاوی الکبیر للماوردی ۱۲/ ۱۱، المغنی ۶/ ۶۸۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۵، ۲۰۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۰۔

اِحۡدَاهُنَّ قِنۡطَاراً"[1] (اور تم اس بیوی کو (مال کا) انبار دے چکے ہو)۔

قنطار کے سلسلہ میں بہت سے اقوال ہیں ان میں سے ایک قول ہے کہ وہ مال کثیر ہے اور یہ حضرت ربیع کا قول ہے[2]۔

حضرت شعبی نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ خطبہ دینے کے لئے کھڑے ہوئے اور فرمایا: عورتوں کے مہر میں تم لوگ غلو نہ کرو اگر مجھے معلوم ہوگا کہ کسی نے اس مہر سے زیادہ مہر رکھا ہے جو نبی کریم علیہ السلام نے رکھا ہے تو میں زائد مال کو بیت المال میں رکھ دوں گا، تو قبیلہ قریش کی ایک عورت نے ان پر اعتراض کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ تو ہمیں دے رہے ہیں اور تم ہمیں منع کر رہے ہو، کتاب اللہ زیادہ مستحق ہے کہ اس کی اتباع کی جائے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَآتَيۡتُمۡ اِحۡدَاهُنَّ قِنۡطَاراً فَلاَ تَأۡخُذُوۡا مِنۡهُ شَيۡئًا"[3] (اور تم اس بیوی کو (مال کا) انبار دے چکے ہو تو تم اس میں سے کچھ بھی واپس مت لو)، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا اور فرمایا کہ ہر ایک کو اختیار ہے کہ اپنے مال میں جو چاہے کرے[4]۔

۱۹ - مہر کی کم سے کم مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مہر کی کم سے کم مقدار متعین نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز جو ثمن (قیمت)، مبیع، یا اجرت بن سکتی ہو یا جو کرایہ پر لی جاسکتی ہو اس کو مہر بنانا درست ہوگا، خواہ کم ہو یا زیادہ، البتہ اتنا کم نہ ہو کہ اسے مال ہی نہ کہا جاسکے۔

صحابہ میں یہی قول حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا ہے، اسی کے قائل حضرت حسن بصری، سعید بن المسیب، عطاء، عمرو بن دینار، ابن ابی لیلی، امام ثوری، امام اوزاعی، اللیث، امام اسحاق اور ابوثور ہیں۔

یہ واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ حضرت سعید نے اپنی بیٹی کا نکاح دو درہم مہر پر کرایا اور فرمایا کہ اگر عورت کا مہر کوڑا رکھا جائے تو درست ہوگا[1]۔

حنفیہ، مالکیہ، سعید بن جبیر، امام نخعی اور امام ابن شبرمہ کی رائے ہے کہ مہر کی کم سے کم مقدار متعین ہے[2]۔

پھر اس فرق کے درمیان مہر کے اس ادنی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے جو مہر ہوسکے۔

چنانچہ حنفیہ کی رائے ہے کہ اقل مہر دس درہم چاندی یا ایسی چیز ہے جس کی قیمت دس درہم ہو، ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "اُحِلَّ لَكُمۡ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمۡ اَنۡ تَبۡتَغُوۡا بِاَمۡوَالِكُمۡ"[3] (اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کردی گئی ہیں، یعنی تم انہیں اپنے مال کے ذریعہ تلاش کرو) اس میں اللہ تعالیٰ نے یہ شرط بیان کی ہے کہ مہر مال ہو اور "حبّہ" (دو جو کے برابر ایک وزن کا نام) اور "دانق" (درہم کے چھٹے حصہ کا ایک سکہ) کو مال نہیں کہا جاتا ہے، لہذا اس کو مہر بنانا درست نہیں ہوگا اور حضرت جابرؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: **"لامهر دون عشرة دراهم"**[4] (مہر دس درہم سے کم نہیں ہے)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۰۔

(۲) الحاوی الکبیر ۱۲/ ۴۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۰۔

(۴) الحاوی ۱۲/ ۱۱، المغنی ۶/ ۶۸۱۔

(۱) الحاوی ۱۲/ ۱۱، المغنی ۶/ ۶۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۰۔

(۲) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۳۶، بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۲/ ۴۲۸ - ۴۲۹، المغنی ۶/ ۶۸۰۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۴) حدیث: "لا مهر دون عشرة دراهم" کی روایت دارقطنی نے سنن (۳/ ۲۴۵ طبع دار المحاسن قاہرہ) میں اور بیہقی نے سنن الکبری (۷/ ۱۳۳ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے اور دارقطنی نے اس کے ایک راوی مبشر بن عبید کو متروک الحدیث کہا ہے اور بیہقی نے ایک جگہ ضعیف قرار دیا ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے انھوں نے کہا: مہر دس درہم سے کم نہیں ہوگا، علامہ کاسانی نے کہا: ظاہر ہے کہ انھوں نے یہ حضور ﷺ سے سن کر کہا ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی چیز ہے جس میں قیاس اور اجتہاد کو دخل نہیں ہے [1]، نیز اس لئے کہ مہر حق شرع ہے اس اعتبار سے اس پر عمل واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ أَزْوَاجِهِمْ" [2] (ہم کو وہ (احکام) معلوم ہیں جو ہم نے ان کی بیویوں اور ان کی باندیوں کے بارے میں ان پر مقرر کئے ہیں) اور مہر دراصل محل کی عزت وشرافت کے اظہار کے لئے ہے، لہذا اس کی مقدار ایک قابل قدر مال ہونا چاہئے اور یہ دس درہم ہے، اس لئے کہ سرقہ کا نصاب دس درہم ہے، کیونکہ اتنی مقدار مال کی وجہ سے ایک قابل احترام عضو تلف کیا جاتا ہے تو منافع بضع کا اتلاف اس مقدار پر بدرجہ اولی ہوگا [3]۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اقل مہر دس درہم ہے، لہذا اگر کوئی شخص دس درہم سے کم مہر مقرر کرے تو یہ مقرر کرنا امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہوگا اور مہر دس درہم پورا کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں مقدار کی تعیین حق شرع ہے اور جب وہ دس درہم سے کم مقدار مقرر کریں گے تو وہ اپنے حق کو ساقط کریں گے اور کم سے کم مقدار پر راضی ہوں گے، البتہ حق شرع میں کمی کرنا درست نہیں ہوگا اس پر ادنی مقدار واجب ہوگی اور یہ دس درہم ہے [4]۔

امام زفرؒ نے کہا: اس عورت کو مہر مثل ملے گا، اس لئے کہ ایسی

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۵-۲۷۶۔

(۲) سورۂ أحزاب/ ۵۰۔

(۳) العنایہ شرح الہدایہ ۲/ ۴۳۶۔

(۴) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۳۶۔

چیز کو مہر مقرر کرنا جو مہر نہ ہو سکے، نہ ہونے کے درجہ میں ہے، جیسا کہ خمر اور خنزیر کو مہر مقرر کرنے میں ہے [1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اقل مقدار سونے کے دینار کا چوتھائی حصہ یا خالص چاندی جس میں کھوٹ نہ ہو کے تین درہم یا ایسا سامان جس کی قیمت چوتھائی دینار یا تین درہم کے برابر ہو جو پاک اور قابل انتفاع ہو جس کی مقدار، صنف اور مدت مقررہ معلوم ہو، نیز عورت کو سپرد کرنے پر قادر بھی ہو [2]۔

ابن شبرمہؒ نے کہا: مہر کی کم سے کم مقدار پانچ درہم یا نصف دینار ہے۔

امام نخعیؒ نے کہا: مہر کی کم از کم مقدار چالیس درہم ہے، ان کا ایک قول یہ ہے کہ بیس درہم ہے اور ان کا ایک خاص قول ایک رطل سونے کا بھی ہے۔

سعید ابن جبیرؒ نے کہا: اقل مہر پچاس درہم ہے [3]۔

مہر میں غیر معمولی اضافہ کرنا:

۲۰ - فقہاء کی رائے ہے کہ مہر زیادہ نہ رکھنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من يمن المرأة تسهيل أمرها وقلة صداقها**" [4] (عورت کی سعادت اور برکت کی بات یہ ہے کہ اس کا معاملہ آسان ہو اور مہر کم ہو)، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے

(۱) العنایہ ۲/ ۴۳۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۴۲۸-۴۲۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۶۔

(۳) الحاوی ۲/ ۱۲، المغنی ۶/ ۶۸۰۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "من يمن المرأة....." کی روایت ابن حبان (۲/ ۴۰۵ الإحسان طبع الرسالہ) اور حاکم نے المستدرک (۲/ ۱۸۱ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے۔ اور الفاظ ابن حبان کے ہیں، حاکم نے کہا: مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔

فرمایا: "خیرھن أیسرھن صداقاً"(۱) (سب سے بہتر عورت وہ ہے جس کا مہر سب سے کم ہو)، اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "تیاسروا فی الصداق، إن الرجل یعطی المرأة حتی یبقی ذلک فی نفسه علیها حسیکة"(۲) (مہر میں آسانی کیا کرو، اس لئے کہ انسان جب اپنی بیوی کو (بادل ناخواستہ کچھ) دیتا ہے تو اس کے دل میں بیوی کے خلاف بغض وعداوت اور حسد وکینہ پیدا ہوجاتا ہے)۔

ماوردی نے کہا: میاں بیوی مہر میں ایسی زیادتی سے گریز کریں جس کی ادائیگی عمر بھر نہ ہوسکے، اور ایسی کمی سے بھی گریز کریں جس کی کوئی وقعت دلوں میں نہ ہو، اور بہتر معاملہ درمیانی قسم کا ہوتا ہے، اور مستحب یہ ہے کہ عورتوں کے مہر میں رسول اللہ ﷺ کی اقتداء کی جائے، تاکہ آپ ﷺ کی موافقت اختیار کرنے میں برکت حاصل ہو(۳) اور آپ ﷺ کا مہر حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق پانچ سو درہم ہے(۴)، چنانچہ حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمن سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ کی زوجہ مطہرہ حضرت عائشہؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ ﷺ کا مہر کتنا تھا تو انھوں نے فرمایا: "کان صداقه لأزواجه ثنتی عشرة أوقیة ونشّا، قالت: أتدری ما النش؟ قال: قلت: لا، قالت: نصف أوقیة، فتلک

(۱) حدیث: "خیرھن أیسرھن صداقاً" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۱/۷۸-۷۹ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) اور ابن حبان نے اپنی صحیح (الإحسان ۹/۳۴۲ طبع الرسالہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "تیاسروا في الصداق، إن الرجل یعطي المرأة یبقی ذلک في نفسه علیها حسیکة" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۶/۱۷۴ طبع المجلس العلمی) میں حضرت عبداللہ بن عبدالرحمن بن ابی الحسین سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) الحاوی الکبیر ۱۱/۱۶۔

(۴) حوالہ سابقہ۔

خمسمائة درهم، فهذا صداق رسول الله ﷺ لأزواجه"(۱) (آپ ﷺ کی بیویوں کا مہر بارہ اوقیہ اور ایک نش تھا، حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جانتے ہو "نش" کیا ہے؟ راوی کہتے ہیں کہ میں نے کہا: مجھے معلوم نہیں ہے، انھوں نے فرمایا کہ نش نصف اوقیہ ہے، اور اس اعتبار سے پانچ سو درہم ہوئے، پس یہ رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات کا مہر ہے)۔

مہر میں اضافہ اور کمی:

۲۱ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عقد نکاح کے بعد مہر میں اضافہ کرنا اصل مہر کے ساتھ ضم ہوگا، ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ"(۲) (اور تم پر اس (مقدار) کے بارے میں جس پر تم لوگ مہر کے مقرر ہوجانے کے بعد باہم رضامند ہوجاؤ)، اس آیت میں یہ بات داخل ہے کہ زوجین باہمی رضامندی سے طے شدہ مہر میں اضافہ کریں یا کمی، نیز اس لئے کہ عقد کے بعد مہر مقرر کرنے کا وقت رہتا ہے، لہذا اضافہ کی حالت عقد کی حالت کی طرح ہوگی(۳)۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے کہ نکاح باقی رہنے کی صورت میں ہمارے ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد) کے نزدیک مہر میں اضافہ کرنا درست ہے، لہذا اگر عقد کے بعد مہر میں اضافہ کرے تو یہ اضافہ اس پر لازم ہوگا، بشرطیکہ عورت اس اضافہ کو

(۱) حدیث: "کان صداقة لأزواجه......" کی روایت مسلم (۲/۱۰۴۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء/۲۴۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/۴۴۳، الشرح الصغیر ۲/۴۵۵، المغنی لابن قدامہ ۶/۷۴۳-۷۴۴۔

قبول کرے، خواہ یہ اضافہ جنس مہر میں ہو یا نہ ہو اور خواہ شوہر کی طرف سے ہو یا ولی کی طرف سے۔

اضافہ تین چیزوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے موکد ہوجاتا ہے، یا تو ہمبستری ہوجائے یا خلوت ہوجائے یا زوجین میں سے کسی ایک کا انتقال ہوجائے، پس اگر زوجین کے درمیان ان تین چیزوں کے پائے جانے کے بغیر دونوں میں جدائی ہوجائے تو یہ اضافہ باطل ہوجائے گا، اصل مہر کا نصف واجب ہوگا، اضافہ کا نصف واجب نہ ہوگا[۱]۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اضافہ کا نصف بھی واجب ہوگا[۲]۔

امام زفر نے کہا: اگر عقد کے بعد عورت کے مہر میں اضافہ کرے تو شوہر پر اضافہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر عقد کے بعد یہ درست ہو تو شی کا اپنی ملک کا بدل بننا لازم آئے گا[۳]۔

اگر عورت اپنا مہر کم کردے تو حنفیہ کے نزدیک ایسا کرنا درست ہے، اگرچہ کسی شرط کے ساتھ ہو، جیسا کہ اگر کوئی شخص ایک سو دینار مہر پر اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ زوجہ ان میں سے پچاس دینار کم کردے گی اور بیوی اس کو قبول کرلے، اس لئے کہ مہر عورت کا حق ثابت ہے اور باقی رہنے کی حالت میں اس میں کمی ہوتی ہے[۴]، اور کم کرنا درست ہوگا، خواہ موت یا علاحدگی کے بعد ہو[۵]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مہر کی کمی اگر عورت کے ولی کی طرف سے ہو تو صحیح نہیں ہے، اگر بیوی نابالغہ ہو تو مہر کی معافی باطل

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۱۲-۳۱۳۔
(۲) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۴۱۔
(۳) فتح القدیر ۲/ ۴۴۳۔
(۴) الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۴۴۴، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۵۳۔
(۵) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۵۳۔

ہوگی، اور اگر بالغہ ہو تو اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

پھر مہر کی کمی کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مہر درہم یا دینار ہو، لیکن اگر مہر عین ہو تو اس میں کمی صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ اعیان میں کمی درست نہیں ہوتی ہے، اور اس کے صحیح نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ جب تک عین موجود رہے اس کو لے لے، اور اگر مہر شوہر کے قبضہ سے ہلاک ہوجائے تو اس سے مہر ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ مہر اس عین کی قیمت کا ضمان شوہر کے ذمہ واجب ہوجائے گا، لہذا اس کو ساقط کرنا درست ہوگا[۱]۔

اسی طرح مہر کی کمی کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ عورت مرض الموت کی مریضہ نہ ہو[۲]، اس لئے کہ مرض الموت میں مہر کم کرنا وصیت ہے اور وصیت اجازت پر موقوف ہوتی ہے، الا یہ کہ وہ شوہر کی زوجیت سے علاحدہ ہوچکی ہو اور اس کی عدت گذر گئی ہو، اس صورت میں ایک تہائی میں ہوگا[۳]۔

مہر کی کمی کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ عورت راضی ہو، اگر وہ راضی نہ ہو تو مہر کم کرنا درست نہیں ہوگا، لہذا اگر کوئی اپنی بیوی کو مار پیٹ کی دھمکی دے جس کی وجہ سے بیوی اپنا مہر اسے ہبہ کردے تو ہبہ درست نہ ہوگا، بشرطیکہ شوہر مار پیٹ پر قادر ہو۔

اگر زوجین کے درمیان مہر کی معافی کی رضا اور عدم رضا کے بارے میں اختلاف ہو (اور بینہ موجود نہ ہو) تو بات اس کی مانی جائے گی جو عدم رضا کا مدعی ہو، اور اگر دونوں بینہ قائم کردیں تو رضامندی کا بینہ راجح ہوگا[۴]۔

مالکیہ نے کہا: بیوی اگر اپنا کل مہر اپنے شوہر کو ہبہ کردے پھر

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۱۳۔
(۳) حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۵۳۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۱۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۲/ ۵۳۔

شوہر شب زفاف سے پہلے ہی طلاق دے دے تو شوہر کو بیوی سے کچھ بھی واپسی کا حق نہ ہوگا، گویا عورت نے شوہر کو مہر واپس کرنے میں جلدی کی، اور اس لئے بھی کہ جب عورت کی ملکیت مہر پر مشہور قول کے مطابق ابھی برقرار نہیں ہوسکی اور یہ انکشاف ہوا کہ عورت صرف نصف مہر کی مالک ہے تو ایسی صورت میں عورت نے اپنی ملک اور شوہر کی ملک دونوں کو ہبہ کیا، لہذا ہبہ صرف اسی کی ملک میں نافذ ہوگا، شوہر کی ملک میں نافذ نہ ہوگا۔

اگر عورت نصف مہر شوہر کو ہبہ کردے اس کے بعد شوہر اسے طلاق دے دے تو شوہر کو ایک چوتھائی مہر عورت سے لینے کا حق ہوگا، اسی طرح اگر عورت نصف مہر سے زائد یا کم شوہر کو ہبہ کردے تو شوہر کو ہبہ کے بعد باقی ماندہ مہر کا نصف ملے گا[1]۔

انھوں نے کہا: اگر لڑکی باکرہ ہو اور شب زفاف سے قبل طلاق ہوجائے تو باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی بیٹی کا نصف مہر ساقط کردے[2]۔

شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ اگر بیوی اپنے مہر پر قبضہ کرنے کے بعد لفظ ہبہ کے ذریعہ شوہر کو مہر ہبہ کردے (اور مہر عین ہو) پھر وہ طلاق دے دے یا بغیر طلاق کے زوجین کے درمیان تفریق ہوجائے (جیسے دخول سے پہلے ارتداد کا واقعہ پیش آجائے) تو شوہر کو مہر کے بدل کا نصف ہوگا مثل یا قیمت، اس لئے کہ شوہر طلاق سے قبل طلاق کے بغیر مہر کا مالک ہوا ہے۔

اظہر کے بالمقابل قول یہ ہے کہ شوہر کو کچھ بھی نہیں ملے گا، اس لئے کہ شوہر طلاق کی وجہ سے جس چیز کا مستحق ہوتا عورت نے اس کو پہلے ہی دے دیا ہے، یہ ایسے ہی ہوگیا، جیسے دین کی ادائیگی کا وقت

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۱۹۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۰۶ طبع دار الکتاب العربی۔

آنے سے پہلے اسے ادا کردیا جائے[1]۔

اگر مہر دین ہو اور عورت شوہر کو اس سے بریٔ الذمہ کردے تو راجح مذہب کے مطابق شوہر کو رجوع کا حق حاصل نہیں ہوگا، اور اگر عورت شوہر کو دین ہبہ کردے تو راجح مذہب یہ ہے کہ وہ بریٔ الذمہ کردینے کی طرح ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ عین کے ہبہ کی طرح ہے[2]۔

شافعیہ نے جدید قول میں صراحت کی ہے کہ ولی کو اپنی مولیہ (وہ عورت جو اس کے زیر ولایت ہو) کا مہر معاف کرنے کا حق نہیں ہے، جیسا کہ اس کے دیگر دیون کے معاف کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، قول قدیم یہ ہے کہ ولی کو مہر معاف کرنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ عقد نکاح کا اختیار ولی ہی کو حاصل ہوتا ہے[3]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو دخول (ہمبستری)، خلوت (تنہائی) اور مہر کو ثابت کرنے والی تمام چیزوں سے قبل طلاق دے دے تو زوجین میں سے کوئی اپنے شریک حیات کو مہر میں اپنا واجب حق معاف کردے (اور معاف کرنے والے کو تصرف کا حق ہو) تو دوسرا شریک اس سے بریٔ الذمہ ہوجائے گا، خواہ معاف شدہ مہر عین ہو یا دین ہو، پس اگر معاف کیا ہوا مہر دین ہو تو ہبہ، تملیک، اسقاط، ابراء، عفو، صدقہ اور ترک کے الفاظ سے ساقط ہوجائے گا اور مہر ساقط کرنے کے لئے قبول کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ دیگر دیون میں اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔

اگر معاف شدہ مہر عین ہو جو ان دونوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو اور جس کے قبضہ میں ہو وہ معاف کردے تو یہ ہبہ ہوگا جو

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۱۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۱۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۰ - ۲۴۱۔

عفو، ہبہ اور تملیک کے الفاظ سے درست ہوگا اور ابراء واسقاط کے الفاظ سے درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعیان عفو کو براہ راست قبول نہیں کرتے ہیں، بلکہ جس کے قبضہ میں عین ہو اس کی طرف سے عین کی معافی کے لازم ہونے کے لئے قبضہ کی ضرورت ہوگی اگر وہ ایسی چیزوں میں ہو جن کے لئے قبضہ شرط ہے، اس لئے کہ یہ درحقیقت ہبہ ہے جو قبضہ کے بغیر لازم نہیں ہوتا ہے، اور قبضہ ہر شئی میں اس کے لحاظ سے ہوا کرتا ہے۔

اگر نابالغہ لڑکی کو طلاق ہوجائے (خواہ دخول سے قبل ہی) باپ اس کا نصف مہر معاف کرنے کا مالک نہیں ہے، جیسا کہ اس کی فروخت شدہ شئی کی قیمت معاف کرنے کا حق باپ کو نہیں ہے، اسی طرح بالغہ بیٹی کے مہر میں سے کچھ بھی معاف کرنے کا حق باپ کو نہیں ہے اگر طلاق ہوجائے، خواہ طلاق دخول سے قبل ہوئی، اس لئے کہ اس پر باپ کو ولایت حاصل نہیں ہے۔

باپ کے علاوہ دیگر اولیاء، جیسے دادا، بھائی اور چچا کو اپنی زیر ولایت عورت کے مہر کا کچھ بھی حصہ معاف کرنے کا حق نہیں ہے، اگرچہ عورت کو وطی سے قبل طلاق ہوجائے، اس لئے کہ ان اولیاء کو عورت کے مال میں ولایت حاصل نہیں ہے[1]۔

مہر کا معجّل (نقد) اور مؤجل (ادھار) ہونا:

۲۲ - حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ کل مہر کا معجّل یا مؤجل ہونا، یا مہر کے بعض حصہ کا معجّل یا مؤجل ہونا دونوں جائز ہے[2]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عقد نکاح میں مہر مطلق مقرر ہو

(۱) کشاف القناع ۵/۱۴۵-۱۴۶، مطالب أولی النہی ۵/۱۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) العنایہ ۲/۲۷۲، المہذب ۲/۷۵ طبع المعرفہ۔

تو معجّل کی مقدار جاننے میں عرف کا اعتبار ہوگا، ابن الہمام نے کہا: مہر معجّل عرف اور شرط کو شامل ہے، اگر نکاح میں کل مہر کے معجّل ہونے کی شرط لگائی گئی ہو تو عورت کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس وقت تک رکی رہے جب تک کہ شوہر سے کل مہر یا بعض حصہ وصول نہ کرلے۔

اگر مہر کے کسی حصہ کو جلد ادا کرنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو، بلکہ سبھوں نے تعجیل (نقد مہر) اور تأجیل (ادھار مہر) کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہو تو اگر عرف یہ ہو کہ مہر کا کچھ حصہ نقد اور فوری دیا جاتا ہو اور کچھ حصہ سہولت یا طلاق تک کے لئے مؤخر رہتا ہو تو ایسی صورت میں عورت کو صرف اسی مقدار معجّل کی وصولی تک رکے رہنے کا حق ہوگا[1]۔

''فتاوی قاضی خاں'' میں ہے کہ اگر مہر معجّل کی مقدار بیان نہ کرے تو عورت اور اس کے مہر دونوں کو دیکھا جائے گا کہ اس طرح کی عورت کے لئے اس طرح کے مہر میں کتنا معجّل مہر ہوا کرتا ہے؟ اتنا ہی مہر معجّل قرار دیا جائے گا، ایک چوتھائی یا پانچواں حصہ مقرر نہیں کیا جائے گا بلکہ عرف کا اعتبار ہوگا، کیونکہ قاعدہ شرعی ہے: ''فإن الثابت عرفاً کالثابت شرطاً'' (عرف سے ثابت ہونے والی چیز شرط کے ذریعہ ثابت ہونے والی چیز کی طرح ہے)، اس کے برعکس ہے اگر کل مہر کے معجّل ہونے کی شرط لگائی جائے، اس لئے کہ جب عرف کے خلاف صراحت موجود ہو تو عرف کا اعتبار نہیں ہوتا ہے[2]۔

حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ مہر کو معلوم مدت، مثلاً ایک ماہ یا ایک سال تک مؤجل کرنا درست ہے۔

اگر نامعلوم مدت تک مؤجل ہو تو اس کے جواز کے سلسلے میں

(۱) فتح القدیر ۲/۳۷۴۔

(۲) حوالہ سابق۔

مشائخ حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے:

صحیح قول کے مطابق یہ تاجیل درست ہے، اس لئے کہ آخری حد اپنی ذات کے اعتبار سے معلوم رہتی ہے اور یہ آخری حد طلاق یا موت ہے[۱]۔

اسی اختلاف کی بنا پر مشائخ حنفیہ کا اس صورت میں بھی اختلاف ہے جب کہ نصف مہر معجّل اور نصف مہر مؤجل مقرر کیا گیا ہو اور مؤجل کا وقت مقرر نہ ہو، بعض حضرات نے کہا: اُجل (ادھار) جائز نہیں ہے، بلکہ نقدی مہر واجب ہوگا اور بعض حضرات نے کہا: ادھار بھی جائز ہے اور یہ موت یا طلاق کے ذریعہ جدائی کے وقت پر محمول ہوگا، امام ابو یوسفؒ سے جو منقول ہے اس سے اس قول کی تائید ہوتی ہے[۲]۔

دراصل مالکیہ کے نزدیک مہر کا معجّل ہونا مستحب ہے[۳]۔

اگر مہر میں اُجل (ادھار) کی شرط لگائی گئی ہو تو عبد الملک نے کہا: امام مالکؒ اور ان کے اصحاب مہر میں سے کچھ بھی حصہ کو ادھار رکھنے کو مکروہ کہتے تھے اور امام مالکؒ فرمایا کرتے تھے کہ نکاح نافذ ہونے کی صورت میں کل مہر نقد ہی ہوگا، پس اگر مہر میں سے کچھ بھی ادھار ہو تو اجل کا طویل ہونا مجھے پسند نہیں ہے[۴]۔

فقہاء مالکیہ ادھار مہر کے جواز کے لئے اجل کے معلوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ انھوں نے کہا: کل یا بعض مہر دخول کے وقت تک کے لئے مؤجل کرنا جائز ہے، اگر دخول کا وقت معلوم ہو، مثلاً موسم سرما یا موسم گرما اور اگر معلوم نہ ہو تو جائز نہ ہوگا، چنانچہ زفاف سے قبل نکاح فسخ ہو جائے گا، اور زفاف کے بعد نکاح تو باقی رہے گا،

(۱) الفتاوی ہندیہ ۱/ ۳۱۸۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۰۲۔

(۴) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۰۴۔

لیکن مہر مثل واجب ہوگا، یہ ان کا مشہور قول ہے۔

مشہور قول کے مقابل قول یہ ہے کہ جائز ہے، اگرچہ دخول کا وقت معلوم نہ ہو، اس لئے کہ دخول (ہمبستری) عورت کے اختیار میں ہے، لہذا یہ نقد مہر ہی کی طرح ہوگا، جب چاہے گی لے لے گی۔

اگر شوہر کے خوشحال ہونے کی امید ہو تو خوشحال ہونے تک مہر کو مؤجل کرنا جائز ہوگا، اس طور پر کہ اس کے پاس سامان ہو جس کو لے کر وہ بازار جاتا ہو یا وقف یا وظیفہ میں اس کا حصہ مقرر ہو، اور اگر شوہر تنگ دست ہو تو جائز نہ ہوگا، اور دخول سے قبل نکاح فسخ کر دیا جائے گا، کیونکہ بہت زیادہ جہالت پائی جا رہی ہے[۱]۔

ابن موازؒ نے ابن قاسمؒ سے نقل کیا ہے کہ ادھار مہر کو دو سال اور چار سال تک موخر کیا جا سکتا ہے اور ابن وہبؒ سے نقل کیا ہے کہ ایک سال تک کے لئے مہر ادھار رکھا جا سکتا ہے، پھر ابن وہبؒ سے نقل کیا ہے کہ نکاح فسخ نہیں ہوگا، الا یہ کہ مہر کی ادائیگی کی مدت بیس سال سے زائد تک کے لئے مؤخر ہو۔

ابن قاسمؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ چالیس یا اس سے زیادہ سالوں تک ادائیگی کا وقت مؤخر کیا ہو تو نکاح فسخ کر دیا جائے گا، پھر یہ بھی منقول ہے کہ پچاس اور ساٹھ سال تک مؤخر کرنے پر نکاح فسخ کیا جائے گا۔

فضل بن سلمہ نے کہا: اس لئے کہ انھوں نے کہا: طویل مدت تک کے لئے وقت مقرر کرنا ایسا ہی ہے، جیسا کہ اگر کوئی نکاح کرے اور مہر کی ادائیگی موت یا جدائی تک کے لئے مؤخر کرے۔

عبد الملکؒ نے کہا: اجل جتنی کم ہو افضل ہے، اور اگر مدت طویل ہو تو میرے نزدیک نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ اس مدت سے تجاوز کر جائے جس کو ابن قاسمؒ نے بیان کیا ہے، اگرچہ

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۴۳۲-۴۳۳۔

چالیس سال اس معاملہ میں بہت ہیں (۱)۔

اگر مہر کا بعض حصہ ادھار ہو اور اس کی ادائیگی کا کوئی وقت مقرر نہ ہو تو امام مالکؒ کے نزدیک نکاح زفاف سے قبل فسخ کردیا جائے گا، اور زفاف کے بعد نکاح نافذ کیا جائے گا اور عورت کو مہر مثل کل نقد دیا جائے گا، الا یہ کہ مہر مثل معجّل سے کم ہے تو اس میں کمی نہیں کی جائے گی، یا مہر مثل نقد اور ادھار دونوں سے زائد ہو تو عورت کو پورا دے دیا جائے گا الا یہ کہ نکاح کرنے والا اس پر راضی ہو کہ سابق نقد مہر کے ساتھ ادھار کو نقد کردیا جائے تو نکاح نافذ ہوجائے گا، اور نکاح فسخ نہیں ہوگا، نہ زفاف سے قبل اور نہ زفاف کے بعد، اور عورت کو مہر مثل نہیں ملے گا، لیکن اگر نکاح کرنے والا ادھار مہر کو کل نقد مہر میں بدلنے کو ناپسند کرے اور عورت مہر کے ادھار حصہ کو ساقط کرنے اور نقد حصہ پر اکتفا کرنے پر راضی ہوجائے تو نکاح نافذ ہوجائے گا اور نکاح کرنے والے کو کلام کا کوئی حق نہیں ہوگا۔

ابن قاسمؒ نے اس حکم سے ایک مشکل کو مستثنی کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر عورت کو زفاف کے بعد مہر مثل دیا جائے اور مہر مثل مہر معجّل اور مؤخر دونوں سے زائد ہو تو اس صورت میں ابن قاسمؒ نے کہا: جیسا کہ مہر مثل اس صورت میں کم نہیں ہوتا ہے، جبکہ مہر مثل، مہر معجّل کی مقدار سے کم ہو تو اسی طرح مہر معجّل میں اس وقت اضافہ بھی نہیں کیا جائے گا، جبکہ مہر مثل مہر معجّل اور مؤخر دونوں سے زائد ہو (۲)۔

شافعیہ نے کہا: مہر کا نقد اور ادھار ہونا دونوں جائز ہے، اور عورت کو بلا عذر اپنے نفس کو روکنے کا حق ہوگا، تاکہ وہ معین اور معجّل مہر پر قبضہ کرلے، ہاں مہر مؤجل (ادھار) ہو تو پھر اسے اپنے نفس کو روکنے کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ وہ ادھار مہر پر راضی ہے (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مہر کے کچھ حصہ کو معجّل رکھنا اور کچھ حصہ کو موت یا جدائی تک مؤخر کرنا درست ہے، ہاں مجہول مدت تک کے لئے مہر کو مؤجل کرنا درست نہیں ہے، مثلاً زید کی آمد تک کے لئے ادھار مہر کرنا (۲)۔

اگر عقد میں مہر مقرر کیا جائے اور مطلق رکھا جائے، معجّل یا مؤجل کی قید نہ لگائی جائے تو یہ درست ہوگا اور مہر معجّل ہوگا، اس لئے کہ مہر میں اصل ادھار نہ ہونا ہے۔

اگر کل مہر یا اس کے بعض حصہ کو کسی متعین وقت کے لئے مؤجل مقرر کیا جائے، یا متفرق اوقات تک کے لئے ادھار مقرر کیا جائے، اس طور پر کہ ان متفرق اوقات میں سے ہر وقت معلوم ومتعین ہو تو یہ درست ہوگا، اس لئے کہ یہ عقد معاوضہ ہے، لہذا اس میں ایسا کرنا جائز ہوگا، جیسے ثمن اور وہ اس مقررہ وقت کے لئے مؤخر رہے گا۔ خواہ اس کو الگ کردے یا نکاح میں باقی رکھے، جیسا کہ ان تمام حقوق کا حکم ہے جن کی ادائیگی متعینہ مدت تک کے لئے مؤخر ہو۔

اگر کل یا بعض مہر کو ادھار رکھا جائے، لیکن مدت کی تعیین نہ ہو تو یہ درست ہوگا اور ادائیگی فرقت بائنہ کے وقت ہوگی، لہذا مطلقہ رجعیہ کا مہر عدت گذرنے سے قبل واجب الاداء نہ ہوگا (۳)۔

مہر پر قبضہ کرنا:

۲۳ - حنفیہ کی رائے ہے کہ باپ، دادا اور قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ باکرہ کے مہر پر قبضہ کریں، خواہ باکرہ نابالغہ ہو یا بالغہ، البتہ اگر باکرہ ہو اور وہ منع کردے تو منع کرنا درست نہ ہوگا، اور ان کے علاوہ

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۲/۱۰۴-۱۰۵۔

(۲) عقد الجواہر الثمینہ ۲/۱۰۵۔

(۱) المہذب ۲/۵۷، مغنی المحتاج ۳/۲۲۲۔

(۲) مطالب أولی النہی ۵/۱۸۲۔

(۳) کشاف القناع ۵/۱۳۴۔

دیگر اولیاء کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا، اور وصی نابالغہ کے مہر پر قبضہ کا مالک ہوگا، اور بالغہ لڑکی کو اپنے مہر پر قبضہ کا حق ہوگا، لیکن دوسری عورت کے مہر پر قبضہ کا حق نہیں ہوگا(۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جن کو مہر پر قبضہ کا حق حاصل ہے وہ ولی مجبر (باپ، اس کا وصی یا آقا) اور کم عقل عورت کا ولی ہے، لیکن اگر کم عقل لڑکی کا کوئی ولی نہ ہو اور نہ کوئی ولی مجبر ہو تو قبضہ کا حق صرف حاکم کو ہوگا، اگر وہ چاہے تو مہر پر قبضہ کرے اور اس سے اس کے لئے سامان جہیز خرید دے اور اگر چاہے تو کسی شخص کو مہر پر قبضہ کے لئے مقرر کر دے اور وہ حاکم کے حکم سے عورت کے ضروری مصارف میں صرف کرے۔

اگر کوئی حاکم نہ ہو یا حاکم کے پاس معاملہ لے جانا ممکن نہ ہو یا مہر کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو شوہر، ولی اور گواہان حاضر ہوں گے اور عورت کے لئے اس کے مہر سے سامان خرید کر اس کے گھر پہنچا دیں گے۔

اگر کوئی ولی مجبر نہ ہو اور نہ کم عقل عورت کا کوئی ولی ہو، مثلاً حاکم یا حاکم کی جانب سے اس پر مقرر کردہ کوئی ولی تو سمجھدار عورت ہی اپنے مہر پر قبضہ کرے گی، نہ کہ وہ شخص جو اس کے عقد نکاح کا ولی ہو، الا یہ کہ اس کو عورت کی جانب سے مہر پر قبضہ کا وکیل بنایا گیا ہو(۲)۔

اگر مہر پر ولی مجبر، کم عقل عورت کے ولی یا سمجھدار عورت کے علاوہ کوئی ایسا شخص قبضہ کرلے جس کو قبضہ کا وکیل اس کی طرف سے نہیں بنایا گیا جس کو قبضہ کا حق ہے پھر مہر ضائع ہوجائے اگرچہ اس کی جانب سے کوتاہی نہ پائے جانے کی دلیل موجود ہو پھر بھی وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے مہر پر قبضہ کرکے زیادتی کی ہے اور عورت

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۱۹، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۳/ ۹۳۰۔

(۲) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۲/ ۴۶۳-۴۶۴۔

اس شخص سے وصول کرے یا شوہر سے رجوع کرے، کیونکہ شوہر نے مہر ایسے شخص کو حوالہ کرکے زیادتی کی ہے جس کو قبضہ کا حق نہیں تھا(۱)۔

شافعیہ نے کہا: باپ اگر اپنی بیٹی کے مہر پر قبضہ کرلے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ اس کے زیر ولایت ہوگی یا وہ خود سمجھدار عورت ہوگی، پس اگر اس عورت کے صغر، جنون یا کم عقلی کی وجہ سے اس پر کوئی ولی مقرر کیا گیا ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کے مہر پر قبضہ کرے، اس لئے کہ اسے اس کے مال پر ولایت کا حق حاصل ہے، اور اگر عورت خود سے مہر شوہر سے لے لے تو یہ درست نہیں ہوگا اور شوہر مہر سے بریٔ الذمہ نہیں ہوگا الا یہ کہ باپ فوراً اس سے مہر لے لے تو اس صورت میں شوہر مہر سے بریٔ الذمہ ہوجائے گا۔

اگر عورت عاقلہ بالغہ اور سمجھدار ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی:

اول: عورت ثیبہ (شوہر دیدہ) ہو جس کو نکاح پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہو تو اس کی اجازت کے بغیر باپ کو اس کے مہر پر قبضہ کا حق نہیں ہوگا، اور اگر باپ اس کی اجازت کے بغیر مہر پر قبضہ کرلے تو شوہر مہر سے بریٔ الذمہ نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس کے دین یا ثمن پر قبضہ کرلے۔

دوم: عورت باکرہ (کنواری) ہو جس کے نکاح پر اس کے والد کو ولایت اجبار حاصل ہو تو صحیح قول یہ ہے کہ باپ بیٹی کے مہر پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کا مالک نہیں ہوگا، اگر اس کی اجازت کے بغیر مہر پر قبضہ کرلے تو شوہر مہر سے بریٔ الذمہ نہیں ہوگا، بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ باپ کو بیٹی کے مہر پر قبضہ کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے نکاح کے سلسلہ میں ولی مجبر ہے، جیسا کہ صغیرہ کا حکم ہے(۲)۔

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۴۶۵۔

(۲) الحاوی الکبیر للماوردی ۱۲/ ۱۳۰-۱۳۱۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جس عورت کو صغر یا کم عقلی یا جنون کی وجہ سے روک دیا گیا ہو اس کے باپ اور ولی کو اس کے مہر پر قبضہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے مال کا ولی ہے، لہذا اسے مہر پر قبضہ کا حق ہوگا، جیسا کہ مبیع (فروخت شدہ چیز) کے ثمن پر قبضہ کا حق ہوا کرتا ہے۔

لیکن باپ مکلّف اور سمجھدار عورت کے مہر پر بغیر اس کی اجازت کے قبضہ نہیں کرے گا، اگر چہ وہ باکرہ ہو، کیونکہ وہ خود اپنے مال میں تصرف کا حق رکھتی ہے، لہذا اس کی فروخت شدہ چیز کے ثمن کی طرح اس کے مہر میں بھی اس کی اجازت کا اعتبار ہوگا، اگر سمجھدار عورت کا مہر اس کا شوہر اس کے باپ کو اس کی اجازت کے بغیر دے دے تو شوہر اس کے باپ کو سپرد کرنے کی وجہ سے بریٔ الذمہ نہیں ہوگا، اور عورت کو شوہر سے لینے کا حق ہوگا، کیونکہ اس نے کوتاہی کی ہے، البتہ شوہر کو حق ہوگا کہ وہ باپ سے اپنے دئے ہوئے مال کو واپس لے لے (۱)۔

مہر کا ضمان:

۲۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیوی کے مہر کا ولی کا ضامن ہونا درست ہے، خواہ شوہر کا ولی ہو یا بیوی کا، زوجین نابالغ ہوں یا بالغ، ان میں سے بالغ کے ولی کا ضامن ہونا تو ظاہر ہے، کیونکہ یہ اجنبی کی طرح ہے اور نابالغ کے ولی کا ضامن ہونا اس لئے درست ہے کہ یہ سفیر اور معبِّر ہے (۲)۔

''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: اگر کوئی شخص اپنی نابالغہ یا بالغہ بیٹی کا نکاح (جو باکرہ یا مجنونہ ہو) کسی شخص سے کردے اور اس کی طرف سے اس کے مہر کی ضمانت لے لے تو یہ ضمان درست ہوگا، البتہ لڑکی کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ مہر کا مطالبہ اپنے شوہر سے یا اپنے ولی سے کرے، اگر وہ لڑکی اس کی اہلیت رکھتی ہو، اور ولی اگر شوہر کے حکم سے ضامن بنا ہو تو ادائیگی کے بعد اس سے مہر وصول کرلے گا (۱)۔

حنفیہ نے اس ضمان کے درست ہونے کے لئے دو شرطیں لگائیں ہیں:

اول: ضمان ضامن کی صحت کی حالت میں ہو، اسی لئے اگر وہ اپنے مرض الموت میں کفیل بنے اور مکفول عنہ (جس کی جانب سے کفالت لی گئی ہو) یا مکفول لہٗ (جس کے لئے کفالت لی گئی ہو) اس کا وارث ہو تو ضمان درست نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ وارث کے حق میں مرض الموت میں تبرع کرنا ہے (۲)۔

''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: اگر ضمان مرض الموت میں ہو تو یہ باطل ہے، اس لئے کہ اس ضمان کے ذریعہ وارث کو فائدہ پہنچانا مقصود ہوتا ہے، اور مریض اس قسم کے تصرف سے روک دیا گیا ہے، لہذا یہ درست نہ ہوگا (۳)۔

دوم: ضمان کی مجلس میں عورت یا اس کے ولی یا فضولی کا قبول کرنا (۴)، اس لئے کہ کفالہ (خواہ کفالہ بالنفس ہو یا بالمال) مجلس عقد میں طالب یا اس کے نائب کے قبول کئے بغیر درست نہیں ہوتا ہے، خواہ یہ فضولی ہو (۵)۔

بیوی کا مہر پر قبضہ کے لئے اپنے کو روکے رکھنا:

۲۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے کو شوہر کے حوالہ کرنے سے روک لے، تا آنکہ مہر پر قبضہ

---

(۱) مطالب أولی النہی ۵/۱۸۸، ۱۸۹، کشاف القناع ۵/۱۳۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۵۶۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۳۲۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۵۶۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۳۲۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۵۷۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۶۹۔

کرلے[۱]، اس لئے کہ مہر اس کے بضع کا عوض (اکرامیہ) ہے، جیسا کہ ثمن (قیمت) فروخت شدہ چیز کا عوض ہوا کرتا ہے، اور بائع (فروخت کنندہ) کو ثمن وصول کرنے کے لئے مبیع (فروخت شدہ چیز) روکنے کا حق ہوا کرتا ہے، لہذا عورت کو بھی مہر وصول کرنے کے لئے اپنے آپ کو روکے رکھنے کا حق حاصل ہے[۲]۔

یہ حکم اس صورت میں ہے، جبکہ مہر معجّل طے ہوا ہو اور شوہر نے بیوی سے وطی نہ کی ہو اور نہ بیوی نے اس کو قدرت دی ہو[۳]۔

۲۶- اگر بیوی مہر پر قبضہ سے قبل اپنی رضامندی سے اپنے کو شوہر کے سپرد کردے، پھر سپردگی کے بعد مہر پر قبضہ کرنے کی خاطر اپنے کو روکنا چاہے تو اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور حنابلہ میں ابوعبداللہ بن حامدؒ کی رائے ہے کہ اگر شوہر بیوی کی رضامندی سے اس سے وطی کرلے اور بیوی عاقلہ بالغہ بھی ہو تو اس کو مہر لینے کی خاطر اپنے کو روک لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ مہر اس ملک میں پائی جانے والی تمام وطی میں بضع سے حاصل شدہ منافع کا بدل ہے، صرف پہلی بار وطی سے حاصل شدہ نفع کا معاوضہ نہیں ہے، اس لئے کہ بضع کے احترام کی خاطر بضع کے منافع کے کسی بھی حصہ کو بدل سے خالی رکھنا جائز نہیں ہے، لہذا عورت اپنے کو روک کر اس چیز کی حوالگی سے گریز کرنے والی ہوگی جس کے مقابل میں بدل ہے، لہذا اس کو پہلی بار وطی میں یہ حق ہوگا تو جیسا کہ پہلی وطی میں مہر کی وصولی کے لئے اس کو روکنے کا حق ہوگا اسی طرح دوسری اور تیسری وطی میں بھی ہوگا[۴]۔

''فتاوی ہندیہ'' میں ہے: ہر اس جگہ جہاں شوہر نے اس سے وطی، خلوت صحیحہ کی ہو یا کل مہر ثابت ہوگیا ہو، اگر عورت مہر معجّل (نقد مہر) وصول کرنے کے لئے اپنے کو روک لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کو اس کا حق حاصل ہوگا، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے[۱]۔

معتمد قول میں مالکیہ، حنابلہ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے کہ اگر عورت مہر پر قبضہ سے قبل اپنے کو شوہر کے حوالہ کردے اور وطی پر قدرت دے دے تو اب پھر اسے مہر معجّل حاصل کرنے کے لئے اپنے آپ کو روکنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ سپرد کرنے والے کی رضامندی سے سپرد کرنے کی وجہ سے عوض ثابت ہوجاتا ہے، لہذا اس کو روکنے کا حق نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر بائع (فروخت کنندہ) مبیع (فروخت شدہ چیز) خریدار کے حوالہ کردے[۲]۔

شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن عرفہ کی رائے بھی یہی ہے بشرطیکہ حوالگی کے بعد شوہر اس سے وطی کرلے، ہاں، اگر وطی نہیں ہوئی ہو تو اس کو اپنے آپ کو روکنے کا حق دوبارہ حاصل ہوگا اور یہ حق اسی طرح ہوگا، جیسا کہ اپنے آپ پر قابو دینے سے قبل حاصل تھا[۳]۔

۲۷- اگر متعین مدت تک کے لئے مہر مؤجل ہو تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر واجب ہے کہ وہ اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کرے، اسے مہر پر قبضہ کرنے کے لئے اپنے کو روکنے کا حق نہیں ہوگا، اگرچہ ہمبستری سے قبل وقت مقررہ آجائے، اس لئے کہ عورت اپنے

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۰۶، المغنی ۶/ ۷۳۷، کشاف القناع ۵/ ۱۶۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۶۵، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۴۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۸۔
(۳) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۴۲، الشرح الصغیر ۲/ ۴۳۴۔
(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۸، ۲۸۹، المغنی ۶/ ۷۳۸، نیز دیکھئے: تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۴۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۱۷۔
(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۴۳۴، المغنی ۶/ ۷۳۸، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۲۴۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۱۷، کشاف القناع ۵/ ۱۶۳-۱۶۴۔
(۳) الحاوی الکبیر ۱۲/ ۱۶۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۶۰، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۴۳۴۔

حق کو مؤخر کرنے اور شوہر کے حق کو مقدم کرنے پر راضی ہے، لہذا یہ ادھار قیمت پر فروخت کرنے کی طرح ہوجائے گا جس میں فروخت کنندہ پر واجب ہوتا ہے کہ قیمت پر قبضہ کرنے سے قبل فروخت شدہ چیز حوالہ کردے[۱]۔

امام ابو یوسفؒ نے کہا: ادھار مہر کی صورت میں بھی عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ مہر پر قبضہ کرنے کے لئے اپنے آپ کو حوالہ کرنے سے روک لے، اس لئے کہ اس سے استمتاع کا حق مہر، سپرد کرنے سے ہوتا ہے اور جب شوہر نے مہر ادھار رکھنے کا مطالبہ کیا ہے تو گویا وہ اپنے حق استمتاع (لطف اندوزی) کو مؤخر کرنے پر راضی ہے[۲]۔

۲۸ - اگر مہر کا کچھ حصہ معجّل ہو اور کچھ ادھار اور ادھار کا وقت مقرر اور معلوم ہو تو بالاتفاق حنفیہ کی رائے ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے آپ کو روکے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس لئے حاصل نہیں ہوگا کہ شوہر اپنے حق کو ساقط کرنے پر راضی نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ شوہر نے جب مہر کے بعض حصہ کو پہلے دے دیا تو وہ اب اپنے حق استمتاع (لطف اندوزی) کو مؤخر کرنے پر راضی نہیں ہے[۳]۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی نقد اور ادھار مہر کے عوض نکاح کرے اور شوہر مہر کے نقد حصہ کو ادا کردے تو اس کو زفاف کا حق حاصل ہوگا اور اگر شوہر کے پاس مال نہ ہو تو امام اس کو مہلت دے گا اور وقت مقررہ کے بعد دوسرا وقت مقرر کرے گا، اس کے باوجود اگر وہ مہر کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو دونوں کے درمیان تفریق کردے گا[۴]۔

(۱) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۴۲، الحاوی للماوردی ۱۲/ ۱۶۳-۱۶۴، المغنی ۶/ ۷۴۳، کشاف القناع ۵/ ۱۶۳۔
(۲) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۴۲۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۹۶۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مہر کا بعض حصہ نقد ہو اور بعض حصہ ادھار، نقد کی مقدار اور ادھار کی مدت معلوم ہو تو یہ درست ہوگا، اور اس کو نقد حصہ مہر پر قبضہ کرنے کے لئے اپنے آپ کو روکنے کا حق ہوگا، ادھار حصہ کے قبضہ کے لئے اپنے آپ کو روکنے کا حق اس کو نہ ہوگا، مہر کے نقد حصہ کا حکم وہی ہے جو کل نقد مہر کا ہوگا اور مہر کے ادھار حصہ کا حکم کل ادھار مہر کا ہوگا، لہذا اگر نفس کی حوالگی میں اس قدر تاخیر ہوجائے کہ ادھار مہر کی ادائیگی کا وقت آجائے تو عورت کو نقد مہر کے قبضہ کے لئے اپنے کو روکنے کا حق ہوگا، لیکن ادھار پر قبضہ کے لئے اپنے کو روکنے کا حق نہ ہوگا[۱]۔

یہی قول حنابلہ کا بھی ہے، چنانچہ ابن قدامہؒ نے کہا: اگر بعض مہر نقد ہو اور بعض ادھار تو عورت کو نقد پر قبضہ کے لئے اپنے کو روکنے کا حق ہوگا، لیکن ادھار حصہ کے قبضہ کے لئے اپنے کو روکنے کا حق نہ ہوگا[۲]۔

مہر کو مؤکد کرنے والی چیزیں:

۲۹ - اصل یہ ہے کہ محض عقد ہی سے عورت مہر کی مالک ہوجاتی ہے، خواہ مہر نقد ہو یا ادھار، اس لئے کہ عقد نکاح ایسا عقد ہے جس کی وجہ سے شوہر عوض کا مالک ہوجاتا ہے، لہذا بیوی بھی مکمل معوض (جو چیز عوض کی مقابل ہو) کی مالک ہوگی، جیسا کہ خرید وفروخت کے معاملہ میں ہوا کرتا ہے[۳]، لیکن اس ملک کے کل یا جزء کے ساقط ہونے کا اس وقت تک اندیشہ ہوتا ہے جب تک کہ مہر کو مؤکد اور مقرر کرنے والی چیز نہ پائی جائے۔

(۱) الحاوی للماوردی ۱۲/ ۱۶۴۔
(۲) المغنی ۶/ ۷۴۳-۷۴۸۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۴۰، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۴۰، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۴۔

مہر کو مؤکد کرنے والے بعض امور کے معتبر ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور بعض کے بارے میں اختلاف ہے، ذیل میں مہر کو مؤکد کرنے والی چیزوں کو مختلف مذاہب کے نقطہائے نظر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے:

الف-وطی (دخول):

۳۰- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شوہر بیوی کے ساتھ وطی کرلے تو مہر مؤکد ہوجاتا ہے (۱)، اگرچہ وطی حرام ہو مثلاً حالت حیض یا حالت احرام میں وطی کی گئی ہو، اس لئے کہ شبہ کی بنیاد پر جو وطی ہوا کرتی ہے، اس سے مہر مؤکد ہوجاتا ہے تو یہاں بدرجۂ اولی مہر مؤکد ہوجائے گا اور ایک وطی کی وجہ سے مہر مؤکد اور لازم ہوجائے گا (۲)۔

الرحیبانی نے کہا: وطی کے سلسلہ میں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ وطی بارہ یا اس سے زائد عمر والے شخص سے واقع ہو، اس لئے کہ اس سے کم عمر شخص کی وطی پائی جائے تو وہ معدوم کے درجہ میں ہوگی، اسی طرح حصول وطی کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ لڑکی نو سال یا اس سے زائد عمر کی ہو، اس لئے کہ اس عمر سے قبل عام طور پر مرد کی وطی کے لائق نہیں ہوا کرتی ہے اور عموماً ویسی لڑکی محل شہوت بھی نہیں ہوتی ہے (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "وطی"۔

ب-موت:

۳۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زوجین میں سے کوئی ایسے نکاح میں جس میں مہر مقرر کیا گیا ہو ہمبستری سے قبل طبعی موت مرجائے تو مقرر شدہ مہر مؤکد ہوجائے گا خواہ عورت آزاد ہو یا باندی، اس لئے کہ مہر عقد نکاح کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور عقد نکاح موت کے بعد فسخ نہیں ہوسکتا، بلکہ وہ اپنے انجام کو پہنچ جاتا ہے، کیونکہ عقد نکاح عمر بھر کے لئے کیا جاتا ہے، لہذا عمر کے مکمل ہونے پر وہ اپنی انتہاء کو پہنچ جاتا ہے اور جب عقد اپنی انتہاء کو پہنچ جائے تو زمانہ ماضی میں وہ مؤکد اور ثابت ہوجاتا ہے، یہ روزہ کی طرح ہے جیسا کہ روزہ رات کے آنے سے مقرر ہوجاتا ہے تو واجب بھی مقرر و متعین ہوجاتا ہے، نیز اس لئے کہ کل مہر جب محض عقد نکاح کی وجہ سے واجب ہوجاتا ہے تو وہ اس کے ذمہ دین ہوجاتا ہے، (اور موت اصول شرع میں دین کو ساقط نہیں کرتی ہے) لہذا دیگر دیون کی طرح دین مہر کا بھی کوئی حصہ ساقط نہیں ہوگا (۱)، اور جب مہر مؤکد ہوجائے گا تو اس میں سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا (۲)۔

۳۲- اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مہر اس صورت میں بھی مؤکد ہوجاتا ہے جبکہ زوجین میں سے کوئی قتل کردیا جائے، خواہ اجنبی شخص نے اس کو قتل کیا ہو یا انہی دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو قتل کیا ہو یا شوہر نے خودکشی کرلی ہو، کیونکہ نکاح اس صورت میں اپنی انتہاء کو پہنچ گیا، لہذا منفعت کو وصول پانے کے قائم مقام ہوگا (۳)۔

اگر عورت خودکشی کرلے اور وہ آزاد ہو تو شوہر کے ذمہ سے مہر کا کچھ بھی حصہ ساقط نہیں ہوگا بلکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک کل مہر مؤکد

(۱) تحفۃ الفقہاء ۲/۱۴۰، بدائع الصنائع ۲/۲۹۱، عقد الجواہر الثمینہ ۲/۹۷، الشرح الصغیر ۲/۴۳۷، روضۃ الطالبین ۷/۲۶۳، کشاف القناع ۵/۱۵۰، مطالب أولی النہی ۵/۲۰۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/۲۶۳۔

(۳) مطالب أولی النہی ۵/۲۰۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۹۴، الفتاوی الہندیہ ۱/۳۰۶، الشرح الصغیر ۲/۴۳۸، عقد الجواہر الثمینہ ۲/۹۷، روضۃ الطالبین ۷/۲۶۳، کشاف القناع ۵/۱۵۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۳۰۶، کشاف القناع ۵/۱۵۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۲۹۴، کشاف القناع ۵/۱۵۰۔

ہوجائے گا[۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ شریعت کی طرف سے موت کا حکم لگانا مہر کو مؤکد کرنے میں یقینی موت کی طرح ہے، جیسا کہ کوئی مسلمانوں کے ملک میں مفقود الخبر ہوجائے تو اس شخص کی تعمیر [۲] کی مدت ختم ہوجانے کے بعد حکام اس کی موت کا حکم جاری کرتے ہیں۔

ان کے یہاں مہر اس صورت میں بھی مؤکد ہوجاتا ہے جبکہ بیوی اپنے شوہر کو ناپسند کرنے کی وجہ سے خودکشی کرلے یا آقا اپنی منکوحہ باندی کو قتل کردے تو اس کے شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط نہیں ہوگا، انھوں نے کہا: یہ بات قابل غور ہے کہ اگر بیوی اپنے شوہر کو قتل کردے تو کیا اس کے مقصد کے خلاف اس کے ساتھ معاملہ کیا جائے گا اور اس کا مہر پورا نہیں دیا جائے گا یا پورا مہر دیا جائے گا؟

عدوی نے اپنے حاشیہ میں اس کو ظاہر قرار دیا ہے کہ اس کا مہر خود اس پر اتہام کی وجہ سے مکمل نہیں کیا جائے گا، تاکہ عورتوں کے لئے اپنے شوہروں کو قتل کرنے کا ذریعہ نہ بن جائے [۳]۔

شافعیہ نے زوجین میں سے کسی کی وفات کی وجہ سے مہر کے مؤکد ہونے والی اصل سے چند مسائل کو مستثنیٰ قرار دیا ہے [۴]۔

امام نوویؒ نے مذکورہ مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا: ہمبستری کے بعد منکوحہ کا مرنا مہر میں سے کچھ بھی ساقط نہیں کرے گا، خواہ آزاد ہو یا باندی، خواہ طبعی موت سے مرے یا قتل سے۔

اگر ہمبستری سے قبل عورت ہلاک ہوجائے تو اگر آقا اپنی منکوحہ باندی کو قتل کردے تو ''المختصر'' میں یہ صراحت ہے کہ مہر نہیں ہوگا، اور ''الأم'' میں صراحت ہے کہ اگر آزاد عورت خودکشی کرلے تو مہر میں سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا۔

آزاد عورت اگر مرجائے یا اس کو شوہر یا اجنبی شخص قتل کردے تو اس کا مہر قطعاً ساقط نہیں ہوگا، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے، جبکہ وہ خودکشی کرلے، راجح مذہب یہی ہے [۱]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''موت''۔

ج- خلوت (تنہائی):

۳۳- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ خلوت صحیحہ (میاں بیوی کا تنہائی میں اس طرح ہونا کہ وہاں وطی سے کوئی مانع شرعی یا طبعی نہ ہو) ان اسباب میں ہے جن کی وجہ سے مہر مؤکد ہوجاتا ہے [۲]، اسلئے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ خلوت صحیحہ کرلے پھر ہمبستری سے قبل اس کو طلاق دے دے اور نکاح میں مہر مقرر اور متعین ہو تو شوہر پر مکمل مقرر شدہ مہر واجب ہوگا، اگر نکاح میں مہر مقرر نہ ہو تو اس پر کامل مہر مثل واجب ہوگا [۳]۔

مالکیہ کے نزدیک محض خلوت سے مہر مؤکد نہیں ہوگا، البتہ اگر خلوت طویل ہو تو ان کے نزدیک ایک قول کے مطابق پورا مہر مؤکد ہوجائے گا، اس لئے کہ طویل خلوت سے سامان میں تغیر بھی ہوجاتا ہے اور لذت بھی حاصل ہوتی ہے اور تادیر رہتی ہے۔

پھر اس قول کے قائلین کے درمیان طویل مدت کی تحدید میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: ایک سال، ایک قول ہے: جو مدت عام طور پر طویل سمجھی جاتی ہو [۴]۔

ابن شاس نے کہا: جہاں ہم یہ کہتے ہیں کہ صرف خلوت مہر کو

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۰۶، کشاف القناع ۵/ ۱۵۰۔

(۲) تعمیر: وہ مدت جب تک اس جیسے لوگ زندہ رہ سکیں۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۴۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۶۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۰۳، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۰۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۹۱۔

(۴) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۹۷-۹۸۔

مؤکدنہیں کرتی ہے وہیں اگر زوجین کے درمیان ہمبستری کے بارے میں تنازع ہوتو مہر مؤکد ہونے میں بعض صورتوں میں زوجہ کا قول معتبر ہونے میں خلوت کا اثر ہوتا ہے، جیسا کہ شب زفاف میں شوہر نے بیوی کے ساتھ خلوت اختیار کی تو راجح مذہب ہے کہ زوجہ کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، ایک قول ہے: عورت اگر باکرہ (کنواری) ہوتو دوسری عورتیں اس کو دیکھیں گی (۱)، اگر دوعورتیں خلوت کی شہادت دیں یا خود زوجین اس پر اتفاق کرلیں تو خلوت بناء (زفاف) ثابت ہوجائے گی (۲)۔

جہاں تک خلوت زیارت کی بات ہے تو اس بارے میں عرف کی رعایت کرتے ہوئے زائر کی بات مانی جائے گی (۳)۔

دردیرؒ نے کہا: اگر زوجین میں سے ایک دوسرے سے ملاقات کرے اور وطی کے بارے میں دونوں کے درمیان تنازع ہوجائے تو ان دونوں میں ملاقات کرنے والے کی بات قسم کے ساتھ مانی جائے گی، اور اگر بیوی شوہر سے ملاقات کرے تو بیوی کی بات وطی کے بارے میں مانی جائے گی، اور شوہر کے انکار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اگر شوہر بیوی سے ملاقات کرے تو وطی کی نفی کے بارے میں شوہر کی تصدیق کی جائے گی اور بیوی کا دعویٰ وطی معتبر نہ ہوگا، اس لئے کہ شوہر اپنے گھر میں بیوی پر جرأت کرسکتا ہے، نہ کہ بیوی کے گھر میں، یہ مراد نہیں ہے کہ نفی واثبات میں مطلقاً ملاقات کرنے والے کی تصدیق کی جائے گی اور اگر دونوں ایک ساتھ ایک دوسرے سے ملاقات کرنے والے ہوں تو وطی کی نفی میں شوہر کی تصدیق کی جائے گی (۴)۔

شافعیہ کا جدید قول یہ ہے کہ خلوت مہر کو مؤکد نہیں کرتی ہے

(۱) عقدالجواہرالثمینہ ۲/ ۹۸۔
(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۴۳۹۔
(۳) عقدالجواہرالثمینہ ۲/ ۹۸۔
(۴) الشرح الصغیر ۲/ ۴۳۹۔

اور نہ مہر میں مؤثر ہوتی ہے، اسی لئے اگر زوجین خلوت پر متفق ہوں اور عورت وطی کا دعویٰ کرے تو بیوی کی بات کو ترجیح دی جائے گی، بلکہ شوہر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا (۱)۔

اس خلوت کی شرطوں کے بارے میں جس کا اثر مہر کو مؤکد کرنے میں ہوتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: '' خلوۃ'' (فقرہ/ ۱۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

د- جماع کے دواعی:

۳۴- مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بوسہ، مباشرت، برہنگی، غیر فرج (شرمگاہ کے علاوہ) میں وطی مہر کو واجب نہیں کرتی ہے اور نہ ان چیزوں سے مہر مؤکد ہوتا ہے۔

شافعیہ نے اس کا بھی اضافہ کیا ہے کہ منی داخل کرانے کی وجہ سے بھی مہر مؤکد نہیں ہوگا (۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے شرمگاہ کے علاوہ حصہ سے بغیر خلوت کے مباشرت کے ذریعہ لطف اندوزی کرے، جیسے بوسہ لے اور اس طرح کی چیزیں تو امام احمدؒ سے صراحت ہے کہ اس کی وجہ سے مہر مکمل ہوجائے گا، چنانچہ انھوں نے کہا: اگر کوئی شخص بیوی کو پکڑے اور اس کو چھوئے اور بغیر خلوت کے اس پر قابو حاصل کرے اور ایسا عمل کرے جو دوسرے کے لئے حلال نہیں ہے تو عورت کو مکمل مہر ملے گا، مہنا کی روایت میں انھوں نے کہا: اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور اسے غسل کرتے وقت عریاں حال میں دیکھے تو اس پر مہر واجب ہوجائے گا، اور انھوں نے حضرت ابراہیمؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ایسے حصہ کو دیکھ لے جو دوسروں پر حرام ہو تو اس پر مہر واجب ہوجائے گا، اس لئے کہ

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۵۔
(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۵۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۵۔

بوسہ کی طرح یہ بھی استمتاع (لطف اندوزی) کی ایک شکل ہے۔

قاضی نے کہا: ہوسکتا ہے کہ یہ اس کی وجہ سے حرمت مصاہرت کے ثبوت کی بنیاد پر ہو، اس میں دو روایات ہیں، لہذا اس کی وجہ سے مہر کے مکمل ہونے میں دو اقوال ہیں:

اول: اس کی وجہ سے مہر کامل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ محمد بن عبد الرحمٰن بن ثوبانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من كشف خمار امرأة ونظر إليها فقد وجب الصداق دخل بها أولم يدخل بها"(۱) (جس نے بیوی کی اوڑھنی کو ہٹادیا اور اس کی طرف دیکھا تو مہر واجب ہوگیا خواہ دخول ہوا ہو یا نہ ہوا ہو)، نیز نظر "مسیس" کے درجہ میں ہے جو آیت کریمہ: "مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ"(۲) (قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو) میں داخل ہے، نیز دیکھنا بھی بیوی کے ساتھ استمتاع (لطف اندوزی) ہے، لہذا وطی کی طرح اس سے بھی مہر کامل ہوجائے گا۔

دوم: اس کی وجہ سے مہر مکمل نہیں ہوگا، اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول: "تَمَسُّوْهُنَّ" سے مراد ظاہری طور پر جماع ہے اور قول باری تعالیٰ: "وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ" کا تقاضا یہ ہے کہ جس سے وطی نہ کی جائے اس کا مہر مکمل نہ ہو اور نہ اس پر عدت واجب ہو اور جو شخص بیوی سے خلوت کرے اس کے بارے میں اس قول کے عموم کو صحابہ سے منقول اجماع کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے، لہذا اس کے علاوہ میں عموم اپنی جگہ باقی رہے گا(۳)۔

(۱) حدیث: "من كشف خمار......" کی روایت دارقطنی (۳؍۳۰۷ طبع دارالمحاسن قاہرہ) نے اور بیہقی نے السنن الکبری ۷؍۲۵۶ میں کی ہے اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی سند منقطع ہے اور اس کے بعض راوی ناقابل حجت ہیں۔

(۲) سورۂ بقرہ؍ ۲۳۷۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶؍۷۲۷۔

ھ- آلۂ جماع کے علاوہ سے بکارت کو زائل کرنا:

۳۵- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کی بکارت کو پتھر وغیرہ سے زائل کردے تو اس کو مکمل مہر ملے گا، اس کے برخلاف اگر بکارت کو دھکے سے زائل کردے تو شوہر پر مقرر مہر کا نصف واجب ہوگا اور اجنبی آدمی پر اس کے مہر مثل کا نصف واجب ہوگا۔

ابن عابدین نے آلہ جماع کے علاوہ سے بکارت زائل کرنے کی صورت کو خلوت میں داخل کرنا راجح قرار دیا ہے، کیونکہ عموماً پتھر وغیرہ، مثلاً انگلی سے بکارت کو زائل کرنا خلوت ہی میں ہوا کرتا ہے، لہذا اکل مہر واجب ہوجائے گا، اس کے برخلاف دھکے سے بکارت کو زائل کرنا ہے، کیونکہ مراد غیر خلوت میں اس کا حاصل ہونا ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص کسی عورت کو دھکا دے اور اس کی بکارت زائل ہوجائے تو اس شخص پر مہر کا اتنا حصہ واجب ہوگا جتنا اس کی وجہ سے شوہروں کے نزدیک کم ہوجاتا ہے اور اس کو سزا دی جائے گی، یہی حکم اس صورت میں ہے اگر اس کو انگلی کے ذریعہ زائل کردے، اس صورت میں سزا زیادہ سخت ہوگی، خواہ ایسا عمل کوئی مرد کرے یا لڑکا یا عورت۔

یہ حکم غیر شوہر کے متعلق ہے اگر شوہر ایسا کرے تو اس کا حکم دھکا دینے میں اجنبی کی طرح ہوگا، اس کی وجہ سے جو نقصان ہوگا اس پر واجب ہوگا، اگرچہ شوہر بیوی کو جدا کردے اور اپنی زوجیت میں نہ رکھے۔

اگر شوہر اپنی بیوی کی بکارت انگلی کے ذریعہ زائل کردے تو اس بارے میں اختلاف ہے: کیا اسکی وجہ سے مہر واجب ہوجائے گا یا اس کی وجہ سے مہر واجب نہ ہوگا، اگر اس کو طلاق دے دے اور اپنے نکاح میں نہ رکھے تو اس پر صرف وہی واجب ہوگا جو غیر شوہر کی طرف سے اس عمل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے؟ اس سلسلے میں دو اقوال ہیں:

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲؍۲۳۰۔

''التوضیح'' میں ہے کہ شوہر اگر بیوی کی بکارت انگلی کے ذریعہ زائل کردے اور اس کو طلاق دے دے اور بیوی ثیبہ (شوہر دیدہ) ہو تو عورت کو اس کی وجہ سے کچھ نہیں ملے گا، اور اگر باکرہ (کنواری) ہو اور انگلی کے ذریعہ بکارت زائل کردے تو ایک قول ہے: شوہر پر کل مہر لازم ہوگا، ایک قول ہے: نصف مہر کے ساتھ ساتھ اتنا مزید واجب ہوگا جتنا زوال بکارت کی صورت میں مہر کم ہوجایا کرتا ہے اور ایک قول ہے: دیکھا جائے گا کہ اگر وہ عورت اس واقعہ کے بعد ثیبہ (شوہر دیدہ) کے مہر ہی میں اس سے نکاح کیا جاتا ہے تو شوہر پر کل مہر واجب ہوگا جو قول اول ہے، ورنہ وہ واجب ہوگا جو دوسرے قول میں ہے، اصح دوسرے قول کی طرف رجحان رکھتے ہیں اور لخمی نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے۔ ''نوادر'' میں ہے کہ اس کو سزا نہیں دی جائے گی، لیکن اگر غیر شوہر ایسا کرے تو اس کی سرزنش بھی ہوگی اور اتنا مال بھی واجب ہوگا جو اس صورت میں واجب ہوا کرتا ہے۔ ''التوضیح'' میں ہے کہ اگر شوہر نابالغ ہو تو اس کی وطی سے مہر مکمل نہیں ہوگا[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ آلہ جماع کے علاوہ سے بکارت زائل کرنے کی وجہ سے مہر مؤکد نہیں ہوتا ہے[2]۔

و- نکاح کی وجہ سے بیوی پر عدت کا واجب ہونا:

۳۶- بعض حنفیہ نے نکاح کی وجہ سے بیوی پر عدت واجب ہونے کو ان چیزوں میں شمار کیا ہے جو مہر کو مؤکد کردیتی ہیں، چنانچہ انھوں نے کہا: اگر شوہر اپنی بیوی کو ہمبستری کے بعد طلاق بائن دے دے پھر اسی عورت سے عدت ہی میں نکاح کرلے تو خلوت اور وطی کے بغیر دوسرا مہر مکمل واجب ہوگا، اس لئے کہ بیوی پر عدت کا واجب ہونا

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/۵۰۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۲۵۔

خلوت سے بڑھ کر ہے[1]۔

مقررہ مہر کا نصف واجب ہونا:

۳۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو ہمبستری سے قبل طلاق دے دے اور اس کا مہر مقرر ہو تو اس پر مقررہ مہر کا نصف واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ"[2] (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو، لیکن ان کے لئے کچھ مہر مقرر کر چکے ہو، تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہے، اس کا آدھا واجب ہے)، یہ آیت مذکورہ اس مسئلہ میں صریح ہے، لہذا اس پر عمل واجب ہوگا[3]۔

اس اتفاق کے بعد مہر کے نصف ہونے کے احکام میں فقہاء کے یہاں مزید تفصیلات ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف- مہر کے نصف ہونے کے مواقع:

۳۸- حنفیہ نے کہا: جس چیز کی وجہ سے نصف مہر ساقط ہوجاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کی وجہ سے نصف مہر صورۃً ومعنیً دونوں طرح ساقط ہوجاتا ہے، اور ایک قسم یہ ہے کہ نصف مہر معنیً اور کل مہر صورۃً ساقط ہوتا ہے۔

پہلی قسم: ایسے نکاح میں طلاق قبل الدخول ہو جس میں مہر کی تعیین ہوئی ہو اور مہر دین ہی ہو، ہنوز اس پر قبضہ نہ ہوا ہو[4]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۳۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

(۳) الہدایہ وشروحہا ۲/ ۴۳۸ طبع الأمیریہ، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۴۰، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۱۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۹، المغنی ۶/ ۶۹۹۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۲۹۶۔

دوسری قسم: جس میں نصف مہر معنیً اور کل مہر صورۃً ساقط ہوتا ہے، ہر وہ طلاق ہے جس میں متعہ واجب ہوتا ہے (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک متعہ اس طلاق میں واجب ہوتا ہے جو وطی سے قبل ہوا اور مہر نہ بوقت نکاح مقرر ہوا ہو اور نہ نکاح کے بعد، یا مہر مقرر کرنا ہی اس نکاح میں فاسد ہو (۲)، یہی حکم اس فرقت میں بھی ہے جو ایلاء، لعان، آلہ تناسل کے کٹے ہونے اور نامردی کی وجہ سے ہو، لہذا ہر وہ جدائی جو شوہر کی طرف سے وطی سے قبل ہو اور نکاح ایسا ہو جس میں مہر مقرر نہ ہو اس سے متعہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ نکاح جس میں مہر مقرر ہو اور وطی سے قبل جدائی ہوجائے تو مقررہ مہر کا نصف واجب ہوتا ہے اور متعہ اس کا عوض ہے، جیسے شوہر مرتد ہوجائے اور اسلام سے انکار کردے (۳)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شوہر، بیوی کی وطی سے قبل طلاق دے دے اور نکاح کے وقت مہر مقرر کیا گیا ہو یا بعد نکاح مقرر کیا گیا ہو تو اس کا نصف واجب ہوگا، تعداد طلاق کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا (۴)، لیکن اگر شوہر میں عیب ہو اور بیوی زفاف سے قبل نکاح کو رد کرنا چاہے اور شوہر کے طلاق نہ دینے کی وجہ سے اس کو حاکم طلاق دے دے یا بیوی میں عیب کی وجہ سے شوہر زفاف سے قبل نکاح فسخ کردے تو عورت کا کوئی حق شوہر پر نہیں ہوگا (۵)۔

ابن شاسؒ نے کہا: صرف وطی سے قبل فسخ یا عورت میں عیب کی وجہ سے شوہر کے طلاق دینے سے کل مہر ساقط ہوتا ہے، اور شوہر میں عیب کی وجہ سے بیوی نکاح کو فسخ کرے تو اس کے بارے میں

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۰۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۰۲۔
(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۳۰۳۔
(۴) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۱۷۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۰۰۔

اختلاف ہے، کیونکہ شوہر دھوکہ دینے والا ہے اور عورت کو اس کے علاوہ صورت میں مہر کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: ہمبستری سے قبل طلاق اور خلع کی وجہ سے مہر نصف ہوجائے گا، اور اس صورت میں بھی نصف ہوگا، جبکہ شوہر بیوی کو طلاق لینے کا اختیار دے دے اور بیوی اپنے کو طلاق دے دے یا شوہر طلاق کو گھر میں داخل ہونے پر معلق کردے اور بیوی گھر میں داخل ہوجائے یا بیوی کے مطالبہ پر مدت ایلاء کے بعد طلاق دے دے، اسی طرح ہر اس جدائی کی وجہ سے بھی مہر نصف ہوجاتا ہے جو بیوی کی طرف سے کسی سبب کے بغیر ہو، مثلاً شوہر اسلام لے آئے یا شوہر مرتد ہوجائے یا بیوی کی ماں شوہر کو دودھ پلا دے درآنحالیکہ وہ بچہ ہو، یا شوہر کی ماں یا اس کی بیٹی بیوی کو جو صغیرہ ہو دودھ پلا دے یا شوہر کا باپ بیٹا شبہ میں اس سے وطی کرلے اور وہ اس کو شوہر سمجھ رہی ہو یا شوہر اس پر زنا کی تہمت لگائے اور لعان کرلے۔

لیکن اگر تفریق بیوی کی طرف سے یا اس کی طرف سے کسی سبب کی وجہ سے ہو، مثلاً بیوی اسلام لے آئے یا مرتد ہوجائے یا آزادی حاصل ہونے یا عیب کی وجہ سے نکاح فسخ کردے یا عورت شوہر کی دوسری صغیرہ بیوی کو دودھ پلا دے، یا عورت میں عیب کی وجہ سے نکاح فسخ ہو تو کل مہر ساقط ہوجائے گا، بیوی کا اپنے شوہر کو خریدنا بھی اصح قول کے مطابق کل مہر کو ساقط کردے گا اور شوہر کا اپنی بیوی کو خریدنا اصح قول کے مطابق مہر کو نصف کردے گا (۲)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ وطی سے قبل بیوی کا اپنے شوہر کو خریدنا، شوہر کی جانب سے جدائی کا ہونا، جیسے اس کا طلاق دینا اور خلع کرنا (اگرچہ عورت نے مطالبہ کیا ہو)، شوہر کا اسلام لانا اور بیوی کا اسلام کو

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۱۷۔
(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۹۔

رد کردینا، شوہر کا مرتد ہونا، شوہر کا بیوی کو خریدنا اگرچہ مستحق مہر سے خریدے، یا اجنبی کی جانب سے کسی سبب سے جدائی کا ہونا مہر کو نصف کردیتا ہے(۱)۔

ب-مہر کے نصف ہونے کا طریقہ:

۳۹- حنفیہ نے کہا: ایسا نکاح جس میں مہر مقرر ہوا ہو اس میں اگر وطی سے قبل طلاق ہوجائے تو کبھی شوہر سے نصف مہر ساقط ہوجاتا ہے، کبھی نصف لوٹ آتا ہے اور کبھی شوہر مثل نصف صورۃً ومعنیً یا صرف معنیً نہ کہ صورۃً کا حقدار ہوتا ہے۔

اس جملہ کی وضاحت یہ ہے: مقرر کردہ مہر دین ہوگا یا عین، پھر ان میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں یا تو اس پر قبضہ کیا گیا ہو یا قبضہ نہیں کیا گیا ہوگا۔

اگر دین ہو اور اس پر قبضہ نہ ہوا ہو اور وطی سے قبل اس کو طلاق دے دے تو طلاق کی وجہ سے مقررہ مہر کا نصف ساقط ہوجائے گا اور نصف باقی رہے گا، یہ عام مشائخ حنفیہ کا مسلک ہے۔

بعض نے کہا: وطی سے قبل طلاق کل مقررہ مہر کو ساقط کردیتی ہے اور دوسرا نصف بطور متعہ از سرنو واجب ہوگا نہ کہ عقد کی وجہ سے، البتہ یہ متعہ مقررہ مہر کے نصف کے بقدر ہوگا، اور جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو اور دخول سے قبل طلاق ہوجائے اس میں جو متعہ ہوگا وہ مہر مثل کے نصف کے بقدر نہیں ہوگا۔

امام کرخیؒ اور امام رازیؒ کی رائے یہی ہے، ایسا ہی ابراہیم نخعیؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے اس شخص کے بارے میں جو وطی سے قبل طلاق دے دے اور نکاح میں مہر مقرر ہو کہا: عورت کو نصف مہر ملے گا اور یہ اس کا متعہ ہوگا(۲)۔

(۱) منتہی الإرادات لابن النجار ۲؍۲۸۹ طبع عالم الکتب۔

(۲) بدائع الصنائع ۲؍۲۹۶، ۲۹۷۔

مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مہر دین ہو اور عورت نے مہر پر قبضہ کرلیا ہو یا نہ کیا ہو اور وطی سے قبل طلاق واقع ہوجائے۔

لیکن اگر مہر عین ہو مثلاً متعین ہو، اس کی طرف اشارہ کردیا گیا ہو اور وہ قابل تعیین ہو جیسے غلام، باندی اور دیگر تمام اعیان، تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ چیز اپنی حالت پر ہوگی اس میں کمی بیشی نہیں ہوئی ہوگی یا اس میں کمی بیشی ہوگئی ہوگی۔

پس اگر وہ اپنی حالت پر ہو کہ اس میں کمی بیشی نہ ہوئی ہو تو پھر اگر اس پر قبضہ نہ ہوا ہو اور اس سے وطی کرنے سے قبل اس کو طلاق دے دے تو صرف طلاق کی وجہ سے نصف ملک شوہر کی طرف لوٹ آئے گی، اس کی طرف لوٹنے کے لئے نہ فسخ کی ضرورت ہوگی اور نہ عورت کی طرف سے سپرد کرنے کی ضرورت ہوگی، یہاں تک کہ اگر مہر باندی ہو اور شوہر فسخ اور تسلیم سے قبل اس کو آزاد کردے تو اس کا آزاد کرنا بلا کسی اختلاف کے نصف باندی میں نافذ ہوگا۔

اگر وہ عین شیٔ مقبوض ہو تو صرف طلاق کی وجہ سے نصف میں ملکیت لوٹ کر نہیں آئے گی اور نہ عورت کی ملکیت نصف میں ختم ہوگی الا یہ کہ حاکم اس ملک کو فسخ کردے یا عورت اس کو سپرد کردے(۱)۔

مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مہر نہ زیادہ ہوا ہو اور نہ کم۔

اگر زیادہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یہ زیادتی مہر میں ہوگی یا مہر پر ہوگی۔

اگر زیادتی مہر پر ہو مثلاً شوہر ایک ہزار درہم مہر مقرر کرے، عقد کے بعد پھر اس میں ایک سو درہم کا اضافہ کردے، پھر وطی سے قبل اس کو طلاق دے دے تو عورت ایک ہزار درہم کے نصف (یعنی پانچ سو درہم) کی حقدار ہوگی اور اضافی مہر باطل ہوجائے گی، ''ظاہر الروایہ'' میں یہی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲؍۲۹۸۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عورت ایک ہزار درہم کے نصف اور اضافہ کے نصف کی بھی حقدار ہوگی (۱)۔

اور اگر اضافہ مہر میں ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو مہر شوہر کے قبضہ میں ہوگا یا بیوی کے قبضہ میں۔

اگر شوہر کے قبضہ میں ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اصل سے متصل ہوگا یا اس سے منفصل۔

اگر متصل ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اصل سے پیدا شدہ ہوگا، جیسے موٹاپا، بڑا ہونا، جمال، نگاہ، سننا، نطق، آنکھ کی سفیدی کا صاف ہونا، گونگا اور بہراپن کا زائل ہونا، درخت جبکہ پھل دینے لگے، زمین جبکہ اس میں کاشت کی گئی ہو یا اصل سے پیدا شدہ نہ ہوگا جیسے کپڑا جبکہ رنگ دیا جائے، زمین جبکہ اس پر عمارت کھڑی کردی جائے، اسی طرح منفصل کی بھی دو صورتیں ہوں گی، یہ اضافہ اصل سے پیدا شدہ ہوگا، جیسے اولاد، اونٹ یا خرگوش کے بال یا بھیڑ کا اون جبکہ کاٹ دیا جائے، بال جبکہ کاٹ دیا جائے، پھل جبکہ توڑ لیا جائے اور کھیتی جبکہ کٹ جائے، یا اصل سے پیدا شدہ کے حکم میں ہوگا جیسے ارش (دیت)، عقر (وطی بالشبہ کی بنا پر جو مہر ہو)، یا اصل سے پیدا شدہ نہ ہوگا اور نہ اصل سے پیدا ہونے والے کے حکم میں ہوگا جیسے ہبہ اور کمائی، اگر اضافہ اصل سے پیدا شدہ ہو یا پیدا شدہ کے حکم میں ہو تو وہ مہر ہے خواہ اصل سے متصل ہو یا منفصل، اگر وطی سے قبل اس کو طلاق دیدے تو بالاجماع اصل اور اضافہ دونوں کا نصف واجب ہوگا، اس لئے کہ اضافہ اصل کے تابع ہے، کیونکہ اضافہ اصل ہی کا نمو ہے اور اُرش (تاوان) اس جزء کا بدل ہے جو مہر ہے، لہذا وہ اس کے قائم مقام ہوگا اور عقر (وطی بالشبہ کی وجہ سے جو مہر ہو) اس چیز کا بدل ہے جو جزء کے حکم میں ہے، لہذا یہ مہر سے پیدا شدہ چیز کے درجہ میں ہوگا، اگر اضافہ مہر پر قبضہ سے قبل ہو (قبضہ کو عقد کے ساتھ مشابہت ہے) تو قبضہ کے وقت اس کا پایا جانا عقد کے وقت اس کے پائے جانے کی طرح ہے، لہذا اضافہ محل فسخ ہوگا۔

اگر اضافہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو اور اصل سے متصل ہو تو نصف ہونے سے مانع ہوگا اور عورت پر اصل کی قیمت کا نصف واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ اضافہ مہر نہیں ہے (نہ مقصود ہو کر اور نہ تابع ہو کر)، کیونکہ یہ مہر سے پیدا شدہ نہیں ہے، لہذا وہ مہر نہیں ہوگا اور اس کی تنصیف بھی نہیں ہوگی، اور اصل کی تنصیف (نصف کرنا) اضافہ کی تنصیف کے بغیر ممکن نہیں، لہذا تنصیف ممنوع ہوگی اور عورت پر اضافہ کے دن اصل کی قیمت کا نصف واجب ہوگا، کیونکہ اضافہ کی وجہ سے عورت اصل پر قبضہ کرنے والی ہوگی، لہذا جس دن قبضہ کا حکم دیا جائے گا اس دن کی اس کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

اگر اضافہ اصل سے جدا ہو تو اضافہ کا شمار مہر میں نہیں ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ کل اضافہ عورت کی ملک ہوگا، اس کی تنصیف نہیں ہوگی، البتہ اصل کی تنصیف ہوگی، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ اضافہ مہر ہے، لہذا اصل کے ساتھ اس کی تنصیف ہوگی (۱)۔

اگر اضافہ متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو تو یہ مانع تنصیف ہے اور عورت پر اصل کی قیمت کا نصف واجب ہوگا۔

اور اگر اضافہ متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو تو یہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق تنصیف سے مانع ہوگا اور عورت پر اصل کی قیمت کا نصف لوٹانا واجب ہوگا۔

امام زفرؒ نے کہا: یہ اضافہ مانع تنصیف نہیں ہوگا اور اصل کے ساتھ اضافہ کی بھی تنصیف ہوگی۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۹۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۹۹۔

اگر اضافہ منفصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو تو عورت کے لئے خاص ہوگا اور اصل زوجین کے درمیان باجماع حنفیہ نصف نصف ہوگی (۱)۔

اگر نقصان ہوجائے تو مہر میں نقصان کا ہونا دو حال سے خالی نہیں: یہ نقصان شوہر کے قبضہ میں ہوگا یا عورت کے قبضہ میں۔

اگر نقصان شوہر کے قبضہ میں ہو تو اس کی پانچ صورتیں ہوں گی یا تو کسی اجنبی کے عمل سے ہوگا یا کسی آفت سماوی کی وجہ سے یا شوہر کے فعل سے یا مہر کے فعل سے یا عورت کے فعل سے ہوگا۔

مذکورہ تمام صورتیں یا تو مہر پر قبضہ سے قبل پائی جائیں گی یا اس کے بعد اور نقصان یا تو بہت زیادہ ہوگا یا کم۔

اگر نقصان اجنبی شخص کی وجہ سے ہو، بہت زیادہ ہو اور قبضہ سے قبل ہو تو عورت کو اختیار ہوگا چاہے تو ناقص غلام لے لے اور جنایت کرنے والے سے تاوان وصول کرے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے اور شوہر سے غلام کی قیمت لے لے، اس دن کی قیمت جس دن عقد ہوا ہو، اس کے بعد شوہر نقصان کا ضمان یعنی تاوان اس اجنبی سے وصول کرے۔

اگر نقصان آفت سماوی کی وجہ سے ہو تو عورت کو اختیار ہے چاہے تو ناقص ہی لے اور اس کے علاوہ کا حق نہ ہو یا چاہے تو اس کو چھوڑ دے اور اس کی قیمت لے لے جو عقد کے دن کی ہو۔

اگر نقصان شوہر کے عمل سے ہوا ہو تو ''ظاہر الروایہ'' میں ہے کہ عورت کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو ناقص لے لے اور اس کے ساتھ نقصان کا تاوان بھی لے لے اور اگر چاہے تو عقد کے دن کی اس کی قیمت لے لے۔

امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ اگر شوہر مہر پر جنایت کرے تو عورت کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو ناقص ہی حالت میں اس کو لے لے اور اس کے علاوہ اس کو کچھ نہ ملے گا یا چاہے تو قیمت لے لے۔

اگر نقصان خود مہر ہی کے فعل سے ہوا ہو اس طور پر کہ مہر خود اپنے پر خیانت کرے تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت میں: اس نقصان کا حکم وہی ہے جو آفت سماوی کے نقصان کا ہے اور ایک روایت میں: اس کا حکم وہی ہے جو شوہر کی جنایت کا ہے (۱)۔

اگر نقصان عورت کے فعل سے ہوا ہو تو جنایت کی وجہ سے وہ قبضہ کرنے والی ہوجائے گی اور سمجھا جائے گا کہ گویا نقصان خود اس کے قبضہ سے ہوا ہے، جیسا کہ اگر خریدار فروخت کرنے والے کے قبضہ میں فروخت شدہ سامان پر جنایت کرے تو وہ سامان پر قابض سمجھا جائے گا۔ یہی حکم زیر بحث مسئلہ میں بھی ہوگا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب نقصان فاحش (زیادہ) ہو۔

لیکن اگر نقصان معمولی ہو تو اس صورت میں عورت کو اختیار حاصل نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر یہ عیب اس میں عقد ہی کے دن ہو۔

پھر اگر یہ معمولی نقصان آفت سماوی یا عورت کے عمل یا مہر کے عمل سے ہو تو عورت کو کچھ بھی (نقصان کا بدل) نہیں ملے گا، اور اگر یہ نقصان اجنبی کے فعل سے ہوا ہو تو نصف نقصان اجنبی شخص سے لے گی، یہی حکم شوہر سے نقصان ہونے کی صورت میں بھی ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ نقصان شوہر کے قبضہ میں ہو (۲)۔

لیکن اگر نقصان عورت (بیوی) کے قبضہ میں ہو تو اس میں بھی مذکورہ صورتیں پائی جائیں گی۔

اگر اجنبی کے فعل سے ہو اور نقصان فاحش (زیادہ نقصان) ہو

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۰۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۰۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۳۰۱۔

اور طلاق سے قبل ہوا ہو تو تاوان عورت کو ملے گا، اگر شوہر اس کو طلاق دے دے تو شوہر کو قبضہ کے دن کی قیمت کا نصف ملے گا، لیکن عین کو لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ تاوان ولد کے درجہ میں ہے اور ولد کی طرح اس کی تنصیف (نصف کرنا) ممنوع ہے۔

اگر اجنبی شخص کی جنایت مہر پر طلاق کے بعد ہو تو عورت کو نصف غلام کا حق ہوگا اور شوہر کو تاوان کے بارے میں اختیار ہوگا چاہے تو اس کا نصف بیوی سے لے لے اور قبضہ کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر چاہے تو جنایت کرنے والے کا پیچھا کرے اور اس سے اس کا نصف لے لے۔

اس طرح اگر نقصان شوہر کے عمل سے ہو تو اس کی جنایت اجنبی کی جنایت کی طرح ہوگی، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی ملک میں جنایت کی ہے جس میں اس کا قبضہ بھی نہیں ہے تو یہ اجنبی کی طرح ہوگا اور اجنبی کی جنایت کا حکم بیان ہو چکا ہے۔

اگر نقصان طلاق سے قبل آفت سماوی کی وجہ سے ہوا ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ اس کا نصف ناقص حالت میں لے لے اور اس کے علاوہ اس کو کچھ نہ ملے گا اور اگر چاہے تو قبضہ کے دن کی قیمت کا نصف لے لے، اس لئے کہ شوہر کا حق عورت کے ساتھ فسخ کے وقت اسی طرح ہے جیسا کہ عقد کے وقت ہوتا ہے۔ اگر نقصان شوہر کے قبضہ میں آفت سماوی کی وجہ سے ہو تو عورت کو اختیار ہے کہ اس کو ناقص حالت میں لے لے یا اس کی قیمت لے لے، اسی طرح شوہر کو بھی فسخ کے وقت یہ اختیار حاصل ہوتا ہے اور اگر یہ نقصان طلاق کے بعد ہو تو شوہر کو یہ حق ہوگا کہ اس کا نصف اور تاوان کا نصف لے لے اور اگر چاہے تو اس کی قیمت قبضہ کے دن کے اعتبار سے لے لے۔

اسی طرح اگر عورت کے فعل سے نقصان ہوا ہو تو شوہر کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو اس کا نصف لے لے اور تاوان میں سے کچھ اس کو نہیں ملے گا، اور اگر چاہے تو اس کی قیمت کا نصف اس دن کی قیمت کے اعتبار سے لے لے جو قبضہ کے دن تھی، امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہی ہے۔

امام زفرؒ نے کہا: شوہر کو حق ہوگا کہ عورت سے تاوان کا ضمان لے۔

اگر نقصان طلاق کے بعد ہو تو عورت پر تاوان کا نصف لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ حق فسخ ثابت ہو چکا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہوگا اگر مہر کے فعل کی وجہ سے نقصان ہوا ہو، چنانچہ شوہر کو دونوں روایتوں کے مطابق اختیار ہوگا اگر چاہے تو اس کا نصف ناقص حالت میں لے لے اور اگر چاہے تو قیمت کا نصف لے لے، اس لئے کہ اگر ہم مہر کی جنایت کو آفت سماوی کی جنایت کی طرح کریں تو جنایت قابل ضمان نہ ہوگی، اور اگر اس کو عورت کی جنایت کی طرح کریں تب بھی قابل ضمان نہ ہوگی تو دونوں روایتوں کے مطابق بھی قابل ضمان نہ ہوگی۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ نقصان فاحش ہوا ہو۔

لیکن اگر نقصان فاحش (زیادہ نقصان) نہ ہو اور یہ اجنبی کے فعل یا شوہر کے فعل سے ہوا ہو تو مہر کی تنصیف نہ ہوگی، اس لئے کہ تاوان تنصیف سے مانع ہے اور اگر آفت سماوی یا عورت کے فعل یا مہر کے فعل کی وجہ سے ہوا ہو تو شوہر نصف لے لے گا اور اس کو اختیار نہیں ہوگا[1]۔

۴۰ - مالکیہ نے کہا: اگر نکاح میں مہر مقرر ہو یا بیوی نے اپنے کو شوہر کے حوالہ کر دیا ہو اور مہر مثل مقرر ہو گیا ہو یا وطی سے قبل کسی مقدار پر عورت راضی ہو گئی ہو تو مہر نصف ہو جائے گا[2]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۰۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۴۵۴۔

ابن شاسؒ نے کہا: ''تشطیر'' کا مطلب یہ ہے کہ نصف مہر کی ملکیت محض طلاق دینے کی وجہ سے شوہر کی طرف لوٹ آئے گی یا اس پر باقی رہے گی۔

پھر نصف ہونے میں مہر کے حکم میں ہر وہ عطیہ داخل ہے جو شوہر بیوی کو یا اس کے باپ یا وصی کو جو عقد کا ذمہ دار ہو عقد میں یا اس سے قبل عقد کے لئے دے، اس لئے کہ یہ چیز بیوی کی ہوتی ہے اگر چاہے گی تو اس شخص سے لے لے گی جو اس کے لئے مقرر کیا گیا ہو[1]۔

ابن جزیؒ نے کہا: بناء (زفاف) سے قبل مہر میں جو کمی یا زیادتی ہو تو زیادتی بھی دونوں کی ہوگی اور نقصان بھی دونوں کے ذمہ ہوگا اور دونوں اس میں شریک ہوں گے، اگر ان میں سے کسی کے قبضہ سے ہلاک ہوجائے اور وہ ایسی چیز ہو جو غائب نہ کی جاسکتی ہو تو اس کا خسارہ دونوں کو ہوگا اور اگر وہ ایسی چیز ہو جو غائب کی جاسکتی ہو تو اس کا خسارہ اس کو ہوگا جس کے قبضہ میں وہ چیز تھی، بشرطیکہ اس کے ہلاک ہونے پر بینہ قائم نہ ہو، لیکن اگر بینہ قائم ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ جس کے قبضہ میں وہ چیز تھی وہ ضامن ہوگا یا نہیں[2]؟

۱۴۱- شافعیہ کے نزدیک تنصیف کے طریقہ کے بارے میں چند اقوال ہیں:

صحیح قول: محض تفریق سے نصف مہر شوہر کو لوٹے گا۔

دوم: جدائی کی وجہ سے نصف مہر کے بارے میں رجوع کا اختیار ہوگا، شوہر اگر چاہے تو اس کا مالک ہوجائے یا اس کو چھوڑ دے، جیسا کہ شفعہ میں ہوتا ہے۔

سوم: قاضی کے فیصلہ کے بغیر اس کی طرف نہیں لوٹے گا۔

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۱۷۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۰۶۔

اگر طلاق دے دے اور کہے: میں نے اپنا اختیار ساقط کردیا اور ہم کہیں کہ طلاق اختیار کو ثابت کرتی ہے۔ امام غزالیؒ نے دونوں احتمال کی طرف اشارہ کیا ہے:

اول: اختیار ساقط ہوجائے گا جیسا کہ خیار بیع ساقط ہوجاتا ہے۔ دوسرا احتمال جو کہ راجح ہے: اختیار ساقط نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر ہبہ کرنے والا رجوع کے اختیار کو ساقط کردے۔ مذکورہ تردد اور احتمال اس صورت میں نہیں ہوگا جبکہ شوہر کل مہر عورت کو سپرد کرنے کی شرط پر طلاق دے تاہم دونوں صورتوں (سقوط وعدم سقوط) کا پایا جانا درست ہے[1]۔

اگر طلاق کے بعد مہر میں اضافہ ہو اور کل مہر شوہر کی طرف لوٹے تو کل اضافہ بھی شوہر کا ہوگا اور اگر اس کی طرف نصف مہر لوٹے تو نصف اضافہ شوہر کا ہوگا، کیونکہ اضافہ شوہر کی ملک میں ہوا ہے خواہ یہ اضافہ متصل ہو یا منفصل۔

اگر جدائی کے بعد مہر میں کمی ہو اور بلا کسی ظلم وزیادتی کے ہو اور مہر پر قبضہ کے بعد ہو تو شوہر کو کل تاوان یا نصف ملے گا۔

اگر عورت طلاق سے قبل مہر میں نقص پیدا ہونے کا دعویٰ کرے تو قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر شوہر جدا کردے اور یہ جدائی زوجہ کی وجہ سے نہیں ہوئی ہو (جیسے شوہر طلاق دے دے اور مہر تلف ہوگیا ہو) تو شوہر کو مہر کے بدل کا نصف ملے گا، مہر مثلی ہو تو مثلی بدل کا نصف یا ذوات القیم میں ہو تو قیمت کا نصف شوہر کو ملے گا، اس لئے کہ اگر مہر باقی ہوتا تو شوہر نصف مہر کو لے لیتا، لہذا اگر مہر ضائع ہوجائے تو اس کے بدل کا نصف لے گا، جیسا کہ عیب کی وجہ سے فروخت شدہ سامان کے لوٹانے میں ہوا کرتا ہے[2]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۹۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۵۔

اگر جدائی سے قبل بیوی کے قبضہ میں مہر میں عیب پیدا ہوجائے تو اگر شوہر عیب شدہ نصف پر راضی ہوجائے تو اسے تاوان کا حق نہیں ہوگا، جیسا کہ فروخت شدہ سامان فروخت کنندہ کے قبضہ میں عیب دار ہوجائے، لیکن اگر شوہر عیب شدہ پر راضی نہ ہو اور مہر ذوات القیم میں سے ہو تو صحیح سالم کی قیمت کا نصف شوہر کو ملے گا اور اگر مثلی ہو تو اس کے نصف کا مثل ملے گا، کیونکہ شوہر پر عیب زدہ قبول کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے اسے بدل کی طرف عدول کا حق ہوگا۔

اگر عورت کے قبضہ سے قبل آفت سماوی کی وجہ سے مہر میں عیب پیدا ہوجائے اور عورت عیب زدہ لینے پر راضی ہو تو شوہر کو ناقص حالت میں اس کا نصف تاوان کے بغیر ہوگا اور اس کو کوئی اختیار بھی حاصل نہیں ہوگا۔

اگر کسی اجنبی شخص کی جنایت (زیادتی) کی وجہ سے مہر عیب زدہ ہوجائے تو اجنبی شخص اپنی جنایت کا ضامن ہوگا اور عورت تاوان لے، یا معاف کردے، صحیح قول یہ ہے کہ شوہر کو عین کے نصف کے ساتھ تاوان کا نصف بھی ملے گا، اس لئے کہ یہ فوت شدہ مہر کا بدل ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ شوہر کو تاوان میں سے کچھ نہیں ملے گا جیسا کہ منفصل اضافہ کا حکم ہے[۱]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مہر مقرر کرنے کے بعد اگر کوئی منفصل اضافہ ہو، جیسے پھل اور اجرت تو وہ عورت کے سپرد کردیا جائے گا خواہ یہ اضافہ شوہر کے قبضہ میں ہوا ہو یا عورت کے قبضہ میں، کیونکہ یہ اضافہ عورت کی ملک میں ہوا ہے۔ طلاق عورت کی ملک کو وجود طلاق کے وقت سے ختم کرتی ہے نہ کہ اصل سے، شوہر کو صرف اصل کے نصف کا حق ہوگا[۲]۔

اگر اضافہ متصل ہو جیسے موٹا ہونا اور صنعت سیکھنا تو شوہر کو تنہا نصف کے لینے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ بیوی کو اختیار دے گا اگر بیوی انکار کردے تو اس اضافہ کے بغیر صرف نصف قیمت لوٹائے گا۔ اگر بیوی دے دے تو شوہر کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور شوہر کو قیمت کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا[۱]۔

اگر مہر میں ایک ساتھ کمی بیشی دونوں کی وجہ سے تغیر ہوجائے یا تو ایک سبب کی وجہ سے ہوگا مثلاً درخت کو مہر مقرر کرے اور وہ بڑھ جائے لیکن پھل کم ہو اور لکڑی زیادہ ہو یا دو سبب کی وجہ سے ہو جیسے مہر میں غلام مقرر کیا اور وہ قرآن سیکھ لے اور اندھا بھی ہوجائے تو زوجین میں سے ہر ایک کو اختیار حاصل ہوگا۔ شوہر کو حق ہوگا عین کی کمی کی وجہ سے اس کو قبول نہ کرے اور نصف قیمت کی طرف عدول کرے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اضافہ کی وجہ سے اس کو نہ دے بلکہ نصف قیمت دے دے۔

اگر دونوں عین کو لوٹانے پر متفق ہوں تو یہ جائز ہے کہ کسی پر کسی کا کوئی حق نہیں ہوگا۔

قیمت کے اضافہ کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ ہر وہ چیز جو اصل مہر میں پیدا ہو اور اس میں فائدہ مقصود ہو تو اس وجہ سے وہ اضافہ ہے، اگرچہ قیمت کم ہوجائے[۲]۔

انھوں نے کہا: اگر ہم مہر کی زیادتی کی وجہ سے عورت کے لئے یا کمی کی وجہ سے شوہر کے لئے دونوں اسباب کی وجہ سے دونوں کے لئے اختیار ثابت کریں تو اگر ان میں سے کسی ایک کو اختیار ہو تو صاحب اختیار کے رجوع سے قبل یا اگر دونوں کو اختیار ہو تو دونوں کے متفق ہونے سے قبل شوہر نصف کا مالک نہ ہوگا اگرچہ ہم کہیں کہ طلاق

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۵-۲۳۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۶، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۹۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۹۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۶۔
(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۹۵، نیز دیکھئے: مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۶۔

کی وجہ سے مہر کی تنصیف ہوجاتی ہے[1]۔

یہ اختیار علی الفور نہیں ہے، البتہ شوہر اگر اس کا مطالبہ کرے تو عورت کو ان دونوں میں سے کسی کے اختیار کرنے کا مکلّف کیا جائے گا، شوہر اپنے مطالبہ میں عین یا قیمت کو متعین نہیں کرے گا، اس لئے کہ تعیین عورت کو اختیار تفویض کرنے کے منافی ہے، بلکہ شوہر اپنے اس حق کا مطالبہ کرے گا جو بیوی کے پاس ہے، اگر عورت اختیار کرنے سے گریز کرے تو اسے قید نہیں کیا جائے گا، البتہ اس سے عین کو چھین لیا جائے گا اور اگر وہ اس کے لینے پر اصرار کرے گی تو عین شئ میں سے بقدر واجب فروخت کردیا جائے گا اور اگر اتنا فروخت کرنا ناممکن ہوتو کل شئ کو فروخت کردیا جائے گا اور بقدر واجب سے زائد عورت کو دے دیا جائے گا اور اگر عین کا نصف اور قیمت کا نصف برابر ہوتو عین کا نصف شوہر کو دے دیا جائے گا۔

شوہر جب عین میں رجوع کا حق دار ہوگا تو رجوع کرنے میں مستقل ہوگا۔

اور اگر مہر کے ہلاک ہونے یا کسی اور وجہ سے ذوات القیم میں مہر کی قیمت لوٹانا واجب ہوتو مہر مقرر کرنے اور قبضہ کرنے کے دنوں میں جس دن اس کی قیمت کم ہوگی اسی کا اعتبار کیا جائے گا[2]۔

۴۲- حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص اس مہر پر قبضہ کرادے جس پر عقد نکاح ہوا ہے پھر وطی سے قبل اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو شوہر نصف مہر کا بلا کسی رضا کے مالک ہوجائے گا جیسا کہ میراث کا حکم ہے بشرطیکہ مہر عورت کے قبضہ میں اسی حالت میں باقی ہو، جیسا کہ عقد کے وقت تھا، یعنی اس میں کمی بیشی نہ ہوئی ہو، اگر چہ اپنی حالت پر باقی رہنے والا مہر کا نصف حصہ مشاع ہو یا متعین ہو[3]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۰۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۸۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۷۔

بیع (اگر چہ بیوی کو خیار حاصل ہو)، ہبہ جس پر عورت نے قبضہ دے دیا ہو، عتق (آزاد کرنا)، رہن، مکاتب بنانا اس سے مانع ہے، البتہ اجارہ (کرایہ پر رکھنا)، تدبیر (مدبر بنانا) اور تزویج (نکاح کرانا) مانع نہیں ہے۔

اگر مہر میں اضافہ منفصلہ ہوتو شوہر اصل مہر کا نصف بیوی سے واپس لے گا اور اضافہ بیوی کا ہوگا اگر چہ وہ اضافہ باندی کا بچہ ہو، اور اگر اضافہ متصلہ ہو (اور عورت تصرفات سے روکی نہ گئی ہو) تو عورت کو اختیار دیا جائے گا اگر چاہے تو مہر کا نصف زائد کے ساتھ دے دے یا اگر چاہے تو اس کے نصف کی قیمت جو عقد کے دن کی قیمت ہو دے دے اگر وہ قابل تمیز ہو، لیکن اگر قابل تمیز نہ ہوتو نصف کی قیمت جو جدائی کے دن ہو دے دے، عقد کے دن سے قبضہ کے دن تک ادنی حالت کے اعتبار سے۔

اور اگر عورت ایسی ہو جسے تصرفات سے روک دیا گیا ہے تو وہ (اپنے ولی کے ذریعہ) نصف قیمت کے علاوہ کچھ نہیں دے گی۔

اگر مہر میں کمی کسی جنایت کے بغیر ہوجائے تو شوہر کو (جس کو تصرف کا حق حاصل ہو) اختیار ہوگا یا تو وہ اس ناقص حالت میں لے لے اور اس کے علاوہ اس کو کچھ نہیں ملے گا یا عقد کے دن کے اعتبار سے اس کی نصف قیمت لے لے اگر وہ قابل تمیز ہو، اور اگر قابل تمیز نہ ہوتو فروخت کے دن جو قیمت ہو اس کے اعتبار سے لے لے عقد کے دن سے قبضہ کے دن تک کی ادنی حالت کے اعتبار سے۔

اگر شوہر جنایت کی وجہ سے ناقص حالت میں لے لے تو اسے اس کے ساتھ جنایت کے تاوان کا نصف بھی ملے گا اور اگر ایک پہلو سے اضافہ ہو اور دوسرے پہلو سے نقصان تو ہر ایک کو خیار ملے گا اور یہ اضافہ اور کمی اس چیز کے ذریعہ ہوگی جس میں کوئی صحیح غرض ہو اگر چہ قیمت میں اضافہ نہ ہو[1]۔

(۱) منتہی الإرادات لابن النجار ۲/ ۲۰۷-۲۰۸۔

اگر مہر ضائع ہوجائے یا اس میں دین کا استحقاق ہوجائے اور وہ مثلی ہو تو شوہر مثل کا نصف واپس لے گا، اور اگر وہ غیر مثلی ہو اور قابل تمیز ہو تو عقد کے دن کی قیمت کا نصف واپس لے گا اور اگر نا قابل تمیز ہو تو فرقت کے دن کی قیمت کا نصف واپس لے گا عقد کے دن سے قبضہ کے دن تک کی ادنیٰ حالت کے اعتبار سے۔

اگر مہر کپڑا ہو اور بیوی اس کو رنگ دے یا مہر زمین ہو اور بیوی اس پر مکان تعمیر کردے پھر شوہر زائد کی قیمت خرچ کردے تا کہ وہ اس کا مالک ہوجائے تو شوہر کو یہ حق حاصل ہوگا۔

اگر مہر نصف ہونے کے بعد بیوی کے قبضہ میں رہتے ہوئے کم ہوجائے تو بیوی مطلقا اس کمی کی ضامن ہوگی۔

ذمہ میں مقررہ مہر کے کچھ حصہ پر قبضہ کرلیا جائے تو وہ معین کی طرح ہوگا، البتہ اس کی قیمت لگانے میں قبضہ کے دن کی حالت کا اعتبار ہوگا(۱)۔

مہر مثل کا واجب ہونا:

مہر مثل کے واجب ہونے کی چند حالتیں ہیں: بعض میں فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف ہے۔

اول-تفویض:

۴۳- تفویض کی دو قسمیں ہیں:

الف- بضع کی تفویض:

تفویض مطلق بولا جائے تو یہی سمجھا جاتا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ نکاح مہر سے خالی ہو مثلاً باپ اپنی زیر ولایت بیٹی کا نکاح بغیر

(۱) سابقہ مراجع ۲/۲۰۸-۲۰۹۔

مہر کے کردے یا باپ اپنی نابالغہ بیٹی کا نکاح اس کی اجازت سے بغیر مہر کے کردے، یا باپ کے علاوہ دوسرا ولی جیسے بھائی اپنی بہن کا نکاح اس کی اجازت سے بغیر مہر کے کردے خواہ مہر کے بارے میں سکوت ہو یا مہر نہ ہونے کی شرط ہو تو عقد نکاح درست ہوگا اور جمہور فقہاء کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا(۱)۔

فقہاء کے اس نقطۂ نظر پر درج ذیل آیت دلالت کرتی ہے: **"لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً"**(۲) (تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لئے مہر مقرر کیا طلاق دے دو)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ بیان کیا ہے کہ اس شخص پر کوئی گناہ نہیں جس نے طلاق دے دی اور نکاح ایسا تھا کہ اس میں مہر مقرر نہ تھا اور طلاق، نکاح کے بعد ہی ہوتی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ بغیر مہر مقرر کیا ہوا نکاح بھی جائز ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ سے ایک شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر مقرر نہیں کیا اور نہ ہی اس سے وطی کی یہاں تک کہ وہ شخص مرگیا، حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: اس بیوہ عورت کو اس کے خاندان کی عورت کا مہر ملے گا، نہ اس میں کمی ہوگی اور نہ زیادتی اور اس پر عدت وفات بھی واجب ہوگی اور اسے میراث میں بھی حصہ ملے گا، چنانچہ معقل بن سنان اشجعی کھڑے ہوئے اور کہا: **"قضی رسول الله ﷺ فی بروع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضیت"**(۳) (رسول اللہ ﷺ نے ہمارے

(۱) مطالب أولی النہی ۵/۲۱۷، روضۃ الطالبین ۷/۲۷۹، بدائع الصنائع ۲/۲۸۴، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/۲۳۶۔

(۳) حدیث: "قضی رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق امرأة منامثل......" کی روایت فقرہ/۳ میں گذر چکی ہے۔

قبیلہ کی ایک عورت بروع بن واشق کے بارے میں یہی فیصلہ فرمایا تھا جو آپ نے فیصلہ کیا ہے)، نیز اس لئے کہ نکاح کا مقصد تعلق اور استمتاع (لطف اندوزی) ہے نہ کہ مہر، لہذا نفقہ کی طرح مہر کے ذکر کے بغیر بھی نکاح درست ہوگا، خواہ فریقین مہر کا ذکر نہ کریں یا مہر کے نہ ہونے کی شرط لگائیں (۱)۔

ب-مہر کی تفویض:

تفویض مہر سے مراد یہ ہے کہ مہر کو زوجین میں سے کسی ایک یا ان کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی رائے وصوابدید پر کردیا جائے مثلاً عورت اپنے ولی سے یہ کہے: میرا نکاح فلاں سے کردیں، مہر آپ جو چاہیں مقرر کردیں، یا یہ کہے: فلاں سے میرا نکاح اس شرط پر کردیں کہ مہر وہ ہوگا جو میں چاہوں گی یا یہ کہے: میرا نکاح کردیں اور مہر وہ کردیں جو منگنی کرنے والے یا فلاں شخص چاہیں (۲)۔

تفویض مہر کے نکاح میں عورت کو کس مہر کا استحقاق ہوتا ہے اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور تفصیلات ہیں جو "تفویض" (فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) اور "مفوضۃ" میں دیکھی جائیں۔

دوم-مہر کی تعیین کا فاسد ہونا:

۴۴ – حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر مہر کا مقرر کرنا فاسد ہو مثلاً مہر مردار یا خون یا شراب یا خنزیر ہو تو مہر مثل لازم ہوگا (۳)، یہی حنابلہ کا مذہب ہے۔ چنانچہ الرحیبانی نے کہا: جس جگہ مہر مقرر کرنا درست نہ ہو یا عقد مہر کے ذکر سے خالی ہو تو عقد کی وجہ سے عورت کو مہر مثل ملے گا، اس لئے کہ عورت بغیر بدل کے سپرد نہیں کی جاسکتی ہے اور بدل نہیں ملا ہے اور عوض کا رد کرنا ممکن نہیں، لہذا اس کا بدل واجب ہوگا جیسے کوئی سامان شراب کے عوض فروخت کیا جائے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر مہر ایسی چیز مقرر ہو جس کا دینا جائز نہ ہو تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

اول: وطی سے قبل اور اس کے بعد نکاح فسخ کردیا جائے گا۔

دوم: اور یہی مشہور ہے اگر عقد نکاح ایسے مہر پر ہو تو وطی سے قبل نکاح فسخ کردیا جائے گا اور وطی کے بعد مہر مثل کے ساتھ نکاح برقرار رہے گا۔

کیا اس نکاح کو فسخ کرنا مستحب ہے یا واجب؟ اس بارے میں دو اقوال ہیں (۲)۔

سوم-نکاح کا فاسد ہونا:

۴۵ – حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نکاح فاسد میں مہر مقرر کرنا درست نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ مقرر کردہ مہر لازم نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ نکاح ہی نہیں ہے، ہاں! اگر وطی پائی جائے تو مہر مثل واجب ہوگا، لیکن یہ عقد کی وجہ سے نہیں بلکہ وطی کی وجہ سے واجب ہوگا۔

شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ مہر مثل کے وجوب میں وطی کے دن کا اعتبار کیا جائے گا عقد کے دن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عقد فاسد قابل احترام نہیں (۳)۔

---

(۱) المغنی ۷۱۲/۲، بدائع الصنائع ۲۷۴/۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲۷۹/۶، مطالب أولی النہی ۲۱۷/۵، القوانین الفقہیہ/ ۲۰۷، الفتاوی الہندیہ ۳۰۳/۱۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳۰۳/۱، روضۃ الطالبین ۲۸۶/۷۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۱۸۰/۵۔

(۲) الشرح الصغیر ۴۳۰/۲-۴۳۱، عقد الجواہر الثمینہ ۹۹/۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۲۸۷/۲-۳۳۵، الفتاوی الہندیہ ۳۳۰/۱، روضۃ الطالبین ۲۸۸/۷۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جو نکاح بناء (زفاف) کے بعد فسخ ہو اور اس کا فساد صرف عقد کی وجہ سے ہو یا عقد اور مہر دونوں کی وجہ سے ہو تو عورت کو مہر مسمیٰ (متعین شدہ مہر) ملے گا بشرطیکہ وہ حلال ہو، اگر عقد میں مہر مسمیٰ (متعین مہر) نہ ہو مثلاً شغار (دو شخص کا ایک دوسرے کی بہن سے نکاح کرنا اور مہر میں ہر ایک کا اپنی بہن کے نکاح کو مقرر کرنا) کی حالت ہو یا مہر مال حرام ہو جیسے شراب تو اس صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔

انھوں نے کہا: مہر خواہ متعین ہو یا مہر مثل اگر وطی سے قبل نکاح فسخ ہو جائے تو مہر ساقط ہو جائے گا اگر چہ عقد مختلف فیہ ہو۔ اسی طرح اس صورت میں مہر مطلقاً ساقط ہو جائے گا جبکہ موت ہو جائے اور نکاح مہر کی وجہ سے فاسد ہو یا عقد کی وجہ سے فاسد ہو اور فساد نکاح پر فقہاء کا اتفاق ہو جیسے نکاح متعہ، یا فساد عقد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہو اور یہ فساد عقد مہر میں خلل ڈالنے میں مؤثر ہو جیسے حلالہ کرنے والا، اگر فساد عقد مہر پر اثر انداز نہ ہو جیسا کہ محرم (حالت احرام میں رہنے والا شخص) کا نکاح تو اس میں مہر ہوگا، الا یہ کہ اگر نکاح میں مہر دو درہم ہوں تو اس صورت میں وطی سے قبل فسخ کی وجہ سے نصف مہر واجب ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے کہا: وطی کی وجہ سے مہر مثل واجب ہوگا اگر چہ یہ وطی مجنون کی طرف سے ہو، اور ایسے نکاح میں ہو جو بالاتفاق باطل ہے جیسے پانچویں عورت یا معتدہ سے نکاح کرنا (۲)۔

چہارم- شبہ کی وجہ سے وطی:

۴۶- فقہاء کی رائے ہے کہ شبہ میں وطی کی گئی عورت کے لئے مہر مثل

(۱) حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۲/ ۲۴۰-۲۴۱۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۸۲-۸۳۔

واجب ہوگا جیسے کوئی کسی عورت سے بیوی یا باندی سمجھتے ہوئے وطی کرلے، حالانکہ نہ وہ اس کی بیوی ہو اور نہ باندی (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر ایک ہی شبہ میں یا ایک نکاح فاسد میں کئی بار وطی کرلے تو صرف ایک مہر واجب ہوگا اور اگر شبہ میں وطی کرلے، پھر یہ شبہ زائل ہو جائے پھر دوسرے شبہ میں وطی کرلے تو دو مہر واجب ہوں گے (۲)۔

پنجم- زنا پر مجبور کرنا:

۴۷- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت سے زبردستی زنا کیا تو اس میں مہر مثل واجب ہوگا (۳)۔

البتہ حنابلہ نے مہر مثل کے واجب ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ وطی قبل (شرمگاہ) میں ہو۔

انھوں نے کہا: زنا پر اکراہ کے متعدد ہونے سے اس عورت کو متعدد مہر ملے گا، کیونکہ یہ اتلاف (ملک کو ضائع کرنا) ہے، لہذا یہ سبب کے متعدد ہونے سے متعدد ہوا کرے گا۔ اگر اکراہ (زبردستی کرنا) ایک ہی ہو اور وطی کئی بار ہو تو صرف ایک مہر واجب ہوگا (۴)۔

مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ زبردستی وطی کرنے والے پر حد جاری کی جائے گی اور اس پر مہر بھی واجب ہوگا، اگر کوئی عورت کسی مرد کو اپنے ساتھ زنا پر زبردستی کر کے مجبور کرے تو اس کو مہر نہیں ملے گا اور اگر عورت کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اس کو زنا پر زبردستی کر کے مجبور کرے تو وہ عورت کو مہر دے گا، مجبور کرنے والے سے مہر کا بدل وصول کرے گا (۵)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۲۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۲۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۶۔
(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۸، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۲۴۔
(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۸۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۲۴۔
(۴) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۲۴-۲۲۵۔
(۵) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۸۔

زنا کی وجہ سے مہر مثل کا واجب ہونا صاحبینؒ کے مذہب کا تقاضا ہے، اس لئے کہ جس شخص کو زنا کرنے پر اکراہ کیا جائے، یہ حضرات اس پر حد واجب نہ ہونے کے قائل ہیں[۱]۔ کیونکہ بغیر ملک یمین کے وطی دو حال سے خالی نہیں یا تو مہر واجب ہوگا یا حد واجب ہوگی[۲]۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ نے کہا: اگر کسی شخص کو کسی عورت کے ساتھ کسی ایسی چیز کے ذریعہ جس سے کہ ضیاع کا اندیشہ ہو زنا پر مجبور کیا جائے اور وہ زنا کرلے تو اس پر حد جاری کی جائے گی[۳]۔ اس قول کی بنیاد پر ان کے نزدیک وجوب مہر کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔

مہر کا ساقط ہونا:

مہر چند اسباب کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

وطی سے قبل بغیر طلاق کے علاحدگی:

۴۸ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جو علاحدگی وطی اور خلوت سے قبل بغیر طلاق کے ہو وہ کل مہر کو ساقط کردیتی ہے، خواہ علاحدگی بیوی کی طرف سے ہو یا شوہر کی طرف سے ہو۔

ایسا اس لئے ہے کہ طلاق کے بغیر جدائی عقد کو فسخ کرنا ہے اور وطی سے قبل عقد کا فسخ ہوجانا کل مہر کو ساقط کردیتا ہے، کیونکہ فسخ عقد کو بنیاد سے ختم کردیتا ہے اور اس کو ایسا بنادیتا ہے گویا عقد ہوا ہی نہیں تھا[۴]۔

(۱) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۴/ ۱۲۸۳، ابن عابدین ۳/ ۱۵۷۔
(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۵۔
(۳) البدائع ۷/ ۱۸۰، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۴/ ۱۲۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۷-۱۵۸۔
(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۲۹۵، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۱۷، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۰۲۔

حنفیہ کے نزدیک فرقت کی اس نوع کی مثالوں میں خیار بلوغ، خیار عتق اور خیار فسخ ہیں، خیار فسخ وہ خیار ہے جو عورت کو مرد میں عیب، نامردی، خصی اور خنثیٰ ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے[۱]۔

حنابلہ کے یہاں اس کی مثالوں میں دخول سے قبل لعان کا پایا جانا، بیوی میں عیب کی وجہ سے وطی سے قبل شوہر کا نکاح کو فسخ کردینا اور اس کے برعکس یعنی وطی سے قبل شوہر کا عنین یا شل کی بیماری میں مبتلا ہوجانا ہے[۲]۔

شافعیہ اصل سقوط مہر میں جمہور فقہاء سے اتفاق کرتے ہیں جبکہ فرقت وطی سے قبل بیوی کی طرف سے ہو یا بیوی کے سبب سے ہو، البتہ اس اصل کی تطبیق میں جمہور سے اختلاف کرتے ہیں، اس لئے کہ وہ فرقت کی نوع اول کی مثالوں میں درج ذیل چیزوں کا ذکر کرتے ہیں: بیوی کا خود یا تابع ہوکر اسلام لانا، شوہر میں عیب کی وجہ سے بیوی کا نکاح فسخ کرالینا، بیوی کا آزاد ہونا (جبکہ وہ کسی غلام کی زوجیت میں ہو) اور نکاح فسخ کردینا یا بیوی کا مرتد ہونا، بیوی کا اپنے شوہر کی صغیرہ بیوی کو دودھ پلادینا۔

فرقت کی نوع ثانی کی مثالوں میں شوہر کا بیوی میں عیب پائے جانے کی وجہ سے نکاح کو فسخ کردینا ہے۔

جو فرقت بیوی کی طرف سے یا اس کے سبب سے نہ ہو اس کی مثالیں درج ذیل ہیں: طلاق، شوہر کا اسلام لانا، اس کا مرتد ہونا، شوہر کا لعان، شوہر کی ماں کا اس کی بیوی کو دودھ پلادینا، یا بیوی کی ماں کا بیوی کے شوہر کو دودھ پلادینا، جبکہ شوہر صغیر ہو۔ یہ تمام صورتیں وہ ہیں جس کی وجہ سے مہر نصف ہوجاتا ہے[۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۶۔
(۲) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۰۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۴، نیز دیکھئے: الحاوی ۱۲/ ۱۸۳۔

ب-ابراء (معاف کردینا):

۴۹- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر مہر دین ہو تو وطی سے قبل اور اس کے بعد کل مہر کو معاف کردینا کل مہر کو ساقط کردیتا ہے، اس لئے کہ ابراء اسقاط ہے اور اسقاط ایسے شخص کی طرف سے پایا جارہا ہے جو ساقط کرنے کا اہل ہے اور ایسی جگہ اس کا استعمال ہورہا ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے، اس لئے ساقط ہونے کا موجب ہوگا(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو وطی سے قبل طلاق دے دے تو زوجین میں سے جو بھی اپنے فریق کو نصف مہر جو طلاق کی وجہ سے واجب ہوا ہے معاف کردے خواہ مہر، عین ہو یا دین (اور معاف کرنے والا ایسا ہو جس کا تصرف جائز ہو) تو دوسرا فریق بریٔ الذمہ ہوجائے گا اور اگر معاف کی جانے والی چیز عین ہو اور ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں ہو تو جس کے قبضہ میں ہو اس کو لفظ عفو، ہبہ اور تملیک سے معاف کرنے کا حق ہوگا، لیکن لفظ ابراء اور اسقاط سے معافی درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ اعیان اس کو (معافی کو) اصالۃً (براہ راست) قبول نہیں کرتے، اور اگر وہ فریق معاف کرے جس کے قبضہ میں نہ ہو (خواہ معاف کرنے والا شوہر ہو یا بیوی) تو مذکورہ تمام الفاظ سے معافی درست ہوگی(۲)۔

اگر بیوی اس کو اپنا مہر معاف کردے، اس کے بعد وطی سے قبل اس کو طلاق دے دے تو شوہر کو حق حاصل ہوگا کہ وہ نصف مہر بیوی سے وصول کرلے۔

اگر بیوی نصف مہر معاف کردے پھر شوہر اس کو وطی سے قبل طلاق دے دے تو شوہر نصف باقی بیوی سے وصول کرے گا(۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۹۵، مغنی المحتاج ۳/۲۴۰، روضۃ الطالبین ۷/۳۱۴-۳۱۵۔

(۲) مطالب أولی النہی ۵/۱۹۹۔

(۳) کشاف القناع ۵/۱۴۶۔

ابراء کے شرائط، اس کے الفاظ، اس کے اور ہبہ کے درمیان فرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ابراء'' (فقرہ/۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات) اور ''ہبہ''۔

ج-ہبہ:

۵۰- حنفیہ نے قبضہ سے قبل کل مہر کے ہبہ کو کل مہر کے سقوط کے اسباب میں شمار کیا ہے۔

انھوں نے کہا: مہر یا تو عین ہوگا یا دین، پھر ہبہ یا تو قبضہ سے پہلے ہوگا یا قبضہ کے بعد۔ عورت نے کل مہر ہبہ کیا ہو یا بعض حصہ۔

اگر بیوی قبضہ سے قبل کل مہر ہبہ کردے پھر شوہر اس کو وطی سے قبل طلاق دے دے تو شوہر کا کوئی حق عورت پر نہ ہوگا خواہ مہر عین ہو یا دین ہو۔

اگر بیوی قبضہ کے بعد مہر ہبہ کرے اور ہبہ شدہ مہر عین ہو، اور شوہر اس پر قبضہ کرلے، پھر اسے بیوی کو ہبہ کردے تو اب شوہر بیوی سے کچھ واپس نہیں لے گا، شوہر وطی سے قبل طلاق کی وجہ سے جس چیز کا مستحق ہوگا وہ بعینہٖ ہبہ شدہ کا نصف ہے اور وہ شوہر کو ایسے عقد کے ذریعہ واپس ہوگیا ہے جو موجب ضمان بھی نہیں ہے، لہذا شوہر کو یہ حق نہیں ہوگا کہ بیوی سے واپس لے، اور اگر مہر ذمہ میں دین ہو تو اگر وہ کوئی جانور یا کوئی سامان نہ ہو تو یہی حکم ہوگا اور شوہر بیوی سے کچھ واپس نہیں لے گا، اور اگر درہم ودینار ہو خواہ متعین ہو یا نہ ہو یا درہم ودینار کے علاوہ کوئی کیلی یا وزنی چیز ہو اور بیوی اس پر قبضہ کرلے پھر اسے شوہر کو ہبہ کردے، پھر شوہر اس کو طلاق دے دے تو شوہر اس کے مثل کا نصف اس سے واپس لے گا۔

اسی طرح اگر مہر، دین ہو اور بیوی کل مہر پر قبضہ کرلے پھر بعض حصہ ہبہ کردے تو شوہر کو حق ہوگا کہ مقبوض مہر کا نصف اس سے واپس

لے، اس لئے کہ اگر کل مہر شوہر کو ہبہ کردے تو اس کو اس سے واپس لینے کا حق ہوگا تو بعض مہر کے ہبہ کی صورت میں بدرجہ اولی واپس لینے کا حق ہوگا۔

اگر بیوی نصف مہر پر قبضہ کرلے پھر باقی نصف شوہر کو ہبہ کردے یا کل مہر ہبہ کردے پھر شوہر وطی سے قبل اس کو طلاق دے دے تو امام ابوحنیفہؒ نے کہا: شوہر اس سے کچھ بھی واپس نہیں لے گا، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہا: ایک چوتھائی مہر اس سے واپس لے گا[۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر بیوی اپنے شوہر کو کل مہر ہبہ کردے، پھر شوہر بناء (زفاف) سے قبل اس کو طلاق دے دے تو شوہر اس سے کچھ بھی واپس نہ لے گا، گویا بیوی نے مہر پہلے ہی واپس کردیا۔

اگر بیوی شوہر کو نصف مہر ہبہ کردے پھر وہ اس کو طلاق دے دے تو شوہر کو ایک چوتھائی مہر واپس لینے کا حق ہوگا، اس طرح اگر اس کو نصف سے زیادہ یا نصف سے کم ہبہ کردے تو ہبہ کے بعد عورت کے لئے باقی ماندہ کا نصف شوہر کو واپس لینے کا حق ہوگا۔

اگر بیوی کسی اجنبی شخص کو مہر ہبہ کردے اور وہ اس پر قبضہ کرلے تو وہ اس کا ہوگا اور شوہر بیوی سے نصف مہر واپس لے گا[۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر بیوی اپنے شوہر کو اپنا مہر ہبہ کردے پھر شوہر وطی سے قبل اس کو ایسی طلاق دے دے جس کی وجہ سے وہ شوہر نصف مہر کا مالک ہوتا ہے تو یہ ہبہ شدہ مہر یا تو عین ہوگا یا دین۔

اگر عین ہو تو خواہ قبضہ سے قبل ہبہ کیا ہو یا قبضہ کے بعد، کیا شوہر کو اس سے مہر کے بدل کا نصف واپس لینے کا حق ہوگا؟ اس بارے میں دو اقوال ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۹۵-۲۹۶، نیز دیکھئے: البنایہ ۴/ ۲۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اول: جو امام شافعیؒ کے قول قدیم اور جدید میں ان کا ایک قول جس کو مزنی نے مختار کہا ہے یہ ہے کہ شوہر کچھ بھی اس سے واپس نہیں لے گا۔

دوم: جو امام شافعیؒ کا قول جدید ہے یہ ہے کہ وہ اس سے نصف مہر واپس لے گا، یہی اظہر ہے[۱]۔

اگر مہر اس کے شوہر کے ذمہ اس کا دین ہو اور وہ اس کو اس سے بری کردے پھر شوہر وطی سے قبل اس کو طلاق دے دے تو راجح مذہب کے مطابق وہ اس سے کچھ واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ اس نے اس سے کوئی مال نہیں لیا ہے اور نہ شوہر کی طرف سے اسے کوئی چیز حاصل ہوئی ہے[۲]۔

دوسرا طریقہ ہبہ کے قول کے جاری کرنے کا ہے، کہ اگر عورت نے دین پر قبضہ کرلیا، پھر اس دین کو شوہر کو ہبہ کردیا، تو اصل مذہب یہ ہے کہ وہ دین عین ہی کے ہبہ کی طرح ہوگا۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی اپنی بیوی کا مہر کوئی عین مقرر کرے پھر وہ اسے اس کو ہبہ کردے پھر وہ اس سے وطی کرنے سے قبل اس کو طلاق دے دے تو اس بارے میں امام احمد سے دو روایتیں منقول ہیں:

اول: اس شئ کی قیمت کا نصف شوہر بیوی سے واپس لے گا، اسی روایت کو ابوبکرؒ نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ وہ شئ ایک نئے عقد کے ذریعہ شوہر کو واپس ہوتی ہے، لہذا طلاق کی وجہ سے اس کے استحقاق سے مانع نہ ہوگی، جیسا کہ اگر وہ شئ بیع کے ذریعہ شوہر کے پاس واپس آئے یا اسے کسی اجنبی شخص کو مہر ہبہ کردے پھر وہ اسے شوہر کو ہبہ کردے۔

(۱) الحاوی الکبیر للماوردی ۱۲/ ۱۵۲۔

(۲) الحاوی الکبیر ۱۲/ ۱۵۳، نیز دیکھئے: مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۱۶-۳۱۷۔

دوسری روایت: شوہر اپنی بیوی سے مہر واپس نہیں لے سکتا ہے، اِلا یہ کہ مہر میں اضافہ یا کمی ہوجائے پھر وہ اس کو ہبہ کرے، اس لئے کہ مہر شوہر کے پاس واپس آچکا ہے اور اگر وہ اس کو ہبہ نہ کرے تو شوہر کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے، اور عقد ہبہ ضمان کا متقاضی نہیں ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ نصف مہر ہبہ کے ذریعہ اس کو پہلے ہی وصول ہو چکا ہے۔

اگر مہر، دین ہو اور وہ اس کو اس سے بری کردے، اگر ہم کہیں کہ شوہر وہاں واپس نہیں لے گا تو یہاں بدرجۂ اولی واپس نہیں لے گا اور اگر ہم کہیں کہ وہاں واپس لے سکتا ہے تو یہاں دو نقطہ ہائے نظر ہوں گے:

اول: مہر واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ ابراء (معاف کرنا) حق کو ساقط کرنا ہے نہ کہ اعیان کی تملیک کی طرح مالک بنانا ہے، یہی وجہ ہے کہ قبول کی ضرورت نہیں پڑتی۔

دوم: مہر واپس لے گا، اس لئے کہ مہر بغیر طلاق کے شوہر کے پاس لوٹ آیا ہے، لہذا یہ عین کی طرح ہوگا اور ابراء ہبہ کے درجہ میں ہے، اسی لئے لفظ ہبہ سے ابراء درست ہے، اور اگر بیوی شوہر سے دین پر قبضہ کرلے پھر اسے اس کو ہبہ کردے پھر وہ اس کو طلاق دے دے تو یہ عین شئ کے ہبہ کی طرح ہوگا، اس لئے کہ دین پر قبضہ ہوجانے کی وجہ سے وہ متعین ہوجاتا ہے اور یہ احتمال ہے کہ شوہر واپس نہ لے، اس لئے کہ اس نے بیوی کو جو چیز مہر میں دیا تھا وہ شوہر کے پاس لوٹ آئی ہے، یہ اس صورت کے مشابہ ہوگئی جب کہ مہر کوئی عین ہو اور بیوی اس پر قبضہ کرلے، پھر وہ اسے ہبہ کردے یا عین ہی اس کو ہبہ کردے یا دین سے اس کو بری کردے، پھر اپنی طرف سے کسی عمل کے پائے جانے کی وجہ سے نکاح فسخ کردے جیسے بیوی اسلام لے آئے یا مرتد ہوجائے یا ایسے شخص کو دودھ پلادے جس کو دودھ پلانے کی وجہ سے اس کا نکاح فسخ ہوجائے تو اس صورت میں بیوی سے کل مہر واپس لینے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، جیسا کہ نصف مہر کی واپسی کے بارے میں بھی دو روایتیں ہیں (۱)۔

مہر میں کوئی شرط لگانا:

۵۱ - مہر میں کبھی کبھی کوئی شرط لگائی جاتی ہے، اس کی چند صورتیں درج ذیل ہیں:

الف- شوہر عقد نکاح میں اپنی بیوی کا مہر اس کے مہر مثل سے کم مقرر کرے اور اس میں ایسی منفعت کی شرط لگائے جو شرعاً بیوی یا اس کے کسی محرم کے لئے مباح ہو (مثلاً اس کا مہر مثل پانچ سو دینار ہو اور وہ اس کا مہر تین سو دینار اس شرط کے ساتھ مقرر کرے کہ وہ اس کو سفر میں نہیں لے جائے گا یا اس کی موجودگی میں کسی عورت سے نکاح نہیں کرے گا)، پس اگر شرط پائی جائے تو مقرر شدہ مہر واجب ہوگا، اور اگر شرط نہیں پائی جائے تو اس کو اس کا مہر مثل ملے گا، اس لئے بیوی مہر مثل سے کم پر راضی نہیں ہے، الا یہ کہ اسے وہ منفعت حاصل ہو جس کی شرط اس کے حق میں لگائی گئی ہے۔

اور اگر شرط عورت کے لئے نقصان دہ ہو مثلاً یہ شرط لگائے کہ اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے نکاح کرے گا یا ایسی منفعت کی شرط لگائے جو شرعاً جائز نہ ہو مثلاً یہ شرط لگائے کہ اس کو شراب پلائے گا یا منفعت کسی اجنبی شخص کے لئے ہو تو مقرر شدہ لازم ہوگا، اس لئے کہ اگر منفعت جائز نہ ہو تو اس کو پورا کرنا بھی جائز نہیں ہے، اور نہ اس کے فوت ہونے کی صورت میں عوض کی مستحق ہوگی، اور اگر منفعت کسی اجنبی آدمی کے لئے ہو تو عقد کرنے والے فریقین میں سے کسی کا مقصود نہیں ہے، لہذا عقد میں مقرر کردہ مہر لازم ہوگا۔

(۱) المغنی ۶/ ۷۳۲-۷۳۳۔

ب- شوہر اپنی بیوی کا مہر اس کے مہر مثل سے زائد مقرر کرے اور ایسی شرط لگائے جو قابل رغبت ہو، مثلاً اس کا مہر مثل پانچ سو دینار ہو اور وہ ایک ہزار دینار مہر مقرر کرے اور یہ شرط لگائے کہ بیوی باکرہ (کنواری) ہو، تو اگر شرط پائی جائے تو مقررہ مہر واجب ہوگا، اور اگر شرط نہیں پائی جائے تو مہر مثل واجب ہوگا، کیونکہ وہ مہر مثل سے زیادہ کرنے پر اس قابل رغبت چیز کے بغیر میں راضی نہیں ہوا ہے۔

ج- اگر شوہر اپنی بیوی کا کوئی مہر کسی ایک شرط کی صورت میں مقرر کرے اور دوسرا مہر کسی دوسری شرط کی صورت میں مقرر کرے، مثلاً اگر وہ تعلیم یافتہ ہو تو اس کا مہر ایک ہزار دینار ہوگا، اگر تعلیم یافتہ نہ ہو تو پانچ سو دینار ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ نے کہا: پہلا مقرر شدہ مہر درست ہوگا، لہذا اگر شرط پائی جائے گی تو مشروط (مقرر کردہ مہر) بھی واجب ہوگا، لیکن دوسرا مہر مقرر کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مہر محل کے مطابق نہیں ہے، اس لئے کہ پہلے صحیح مقرر کردہ کے بعد یہ دوسرا مہر مقرر ہوا ہے، لہذا اگر عورت تعلیم یافتہ نہ ہو تو مہر مثل واجب ہوگا، مقرر کردہ مہر واجب نہ ہوگا لیکن ایک ہزار دینار سے زائد نہیں ہوگا، کیونکہ بیوی اس ایک ہزار پر راضی ہے، اور پانچ سو دینار سے کم نہیں ہوگا، کیونکہ شوہر اس پانچ سو دینار پر راضی ہے۔

صاحبینؒ نے کہا: دونوں طرح مہر مقرر کرنا درست ہوگا، لہذا اگر تعلیم یافتہ ہے تو پہلا مقرر شدہ مہر واجب ہوگا اور وہ ایک ہزار دینار ہے اور اگر تعلیم یافتہ نہ ہو تو دوسرا مقررہ مہر واجب ہوگا جو پانچ سو دینار ہے، اس لئے کہ دونوں اس پر متفق ہیں، اور حنفیہ کے مذہب میں یہی قول راجح ہے[1]۔

(۱) فتح القدیر ۳/۲۳۱-۲۳۲ طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت، ابن عابدین ۲/۳۴۵-۳۴۶ طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت۔

مالکیہ نے کہا: اگر مثلاً ایک ہزار درہم مہر پر عقد نکاح کیا جائے اور شوہر کے ذمہ یہ شرط لگائی جائے کہ اگر اس کی کوئی دوسری بیوی ہوگی تو مہر دو ہزار درہم ہوگا تو نکاح زفاف سے قبل فسخ کر دیا جائے گا، کیونکہ عقد کے وقت مہر کی مقدار میں شک ہے، لہذا یہ شک مہر میں خلل انداز ہوگا اور زفاف کے بعد مہر مثل کے ساتھ نکاح منعقد ہوجائے گا، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص ایک ہزار مہر پر اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ بیوی کو اس کے شہر سے نہیں نکالے گا یا اس کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا یا اگر اسے اس کے شہر یا اس کے باپ کے گھر سے باہر لے جائے گا یا اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے نکاح کرے گا یا اس کی موجودگی میں کسی باندی کو ہمخوابی کے لئے مقرر کرے گا تو مہر دو ہزار درہم ہوگا، تو یہ تمام شرطیں درست ہوں گی، اس لئے کہ بوقت عقد مقدار مہر میں شک نہیں ہے اور شک زائد مہر میں ہے جس کا تعلق مستقبل سے ہے، یعنی وہ مستقبل پر معلق ہے، اس لئے کہ یہ ایسا معاملہ ہے جو مستقبل میں پیش آنے والا ہے اور اصل اس کا نہ ہونا ہے اور اس میں جو دھوکہ ہے وہ فی الحال پائے جانے والے دھوکہ سے کم درجہ کا ہے، اور شرط کا پورا کرنا یعنی دوسری شادی نہ کرنا اور اس کو اس کے شہر سے نہ نکالنا شوہر پر لازم نہ ہوگا، البتہ اگر ایسی شرط لگائی جائے تو اس کا پورا کرنا مستحب ہوگا، اور ایسی شرط لگانا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں شوہر کو اس کے اختیار سے روکنا ہے جیسا کہ شرط کو پورا نہ کرنا مکروہ ہے، الغرض ابتداء میں شرط لگانا مکروہ ہے، اور اگر شرط لگائی جائے تو اس کو پورا کرنا مستحب ہے، پورا نہ کرنا مکروہ ہے، اور اگر وہ شرط کی خلاف ورزی کرے، مثلاً اس کو شہر سے باہر لے جائے یا اس کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح کرلے تو اس پر دوسرا ایک ہزار لازم نہ ہوگا[1]۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۰۶۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی کسی عورت سے ایک ہزار میں اس شرط پر نکاح کرے کہ اس عورت کے باپ کو ایک ہزار ملے گا یا اس کے باپ کو ایک ہزار دے گا تو راجح مذہب یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مہر فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ بضع کے مقابلہ میں جو مہر اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کے بعض حصہ کو زوجہ کے بجائے دوسرے کے لئے مقرر کردیا ہے، لہذا دونوں صورتوں میں مقرر شدہ مہر کے فاسد ہونے کی وجہ سے مہر مثل واجب ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ پہلی صورت میں مہر فاسد ہوگا اور دوسری صورت میں درست ہوگا، اس لئے کہ لفظ اعطاء (دینا) کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ دی جانے والی چیز باپ کی ہو۔

اگر زوجین میں سے کوئی ایک مہر میں خیار کی شرط لگائے تو اظہر قول یہ ہے کہ نکاح درست ہوگا، اس لئے کہ مہر کا فاسد ہونا عقد نکاح میں خلل انداز نہیں ہوگا، البتہ مہر پر اثر انداز ہوگا اور اظہر قول کے مطابق مہر صحیح نہ ہوگا بلکہ فاسد ہوجائے گا، اور مہر مثل واجب ہوگا۔ کیونکہ مہر صرف عوض ہی نہیں ہے بلکہ اس میں ہبہ کا معنی بھی پایا جاتا ہے، لہذا اس میں خیار شرط مناسب نہیں اور عورت مقرر شدہ مہر پر خیار کے بغیر راضی نہیں ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مہر بھی درست ہوگا، اس لئے کہ بیع کی طرح اس (مہر) سے مقصود مال ہے، لہذا اس کو خیار ہوگا، تیسرا قول یہ ہے کہ فساد مہر کی وجہ سے نکاح بھی فاسد ہوگا۔

انھوں نے کہا: اگر اس شرط پر نکاح کرے کہ اس کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا تو ایک ہزار مہر ہوگا اور اگر شہر سے باہر لے جائے گا تو دو ہزار مہر دے گا تو ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اگر بیوی کے والد باحیات ہوں تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر وفات پا چکے ہوں تو مہر دو ہزار ہوگا تو یہ درست نہیں ہوگا، اس کی صراحت کی گئی ہے اور یہی راجح مذہب ہے اور امام احمدؒ سے صراحت ہے کہ مہر مثل واجب ہوگا۔

اگر کوئی اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر اس کے علاوہ کوئی بیوی نہ ہوگی تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر کوئی بیوی ہوگی تو مہر دو ہزار ہوگا تو یہ درست نہیں ہوگا۔ ''خلاصہ'' میں ہے کہ یہ اصح قول ہے اور مرداویؒ نے کہا: صراحت کی گئی ہے کہ یہ درست ہوگا اور یہی راجح مذہب ہے، امام احمدؒ نے صراحت کی ہے کہ اس طرح مہر مقرر کرنا درست ہے اور یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ کوئی اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر وہ اس کو اس کے گھر سے نہیں نکالے گا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر نکالے گا تو مہر دو ہزار ہوگا[1]۔

مہر پر قبضہ کرنا اور اس میں بیوی کا تصرف کرنا:

۵۲ - حنفیہ نے کہا: باپ کو اپنی کنواری بیٹی کے مہر پر قبضہ کا اختیار ہے، خواہ وہ نابالغہ ہو یا بالغہ اور اس کے قبضہ کر لینے سے شوہر بری الذمہ ہوجائے گا، نابالغہ کے بارے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو اس کے مال میں تصرف کی ولایت حاصل ہے اور بالغہ کے بارے میں اس لئے بری ہوجائے گا کہ وہ جس طرح نکاح کی بات کرنے سے شرماتی ہے اسی طرح خود سے مہر کا مطالبہ کرنے سے بھی شرماتی ہے، اس لئے باپ کے قبضہ کر لینے پر اس کی خاموشی رضامندی قرار دی جائے گی جیسا کہ عقد نکاح میں رضامندی قرار دی جاتی ہے، نیز اس لئے کہ بظاہر وہ اپنے والد کے قبضہ پر اس لئے راضی ہوگئی کہ وہ اس کے مہر پر قبضہ کر کے اس میں مزید اضافہ کرے گا

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۶۵۔

(۱) الإنصاف ۸/ ۲۴۲- ۲۴۳۔

اور اس سے اس کے لئے سامان جہیز تیار کرے گا۔ یہی ظاہر ہے، لہذا اس کو اس کی طرف سے دلالۃً قبضہ کرنے کی اجازت ہوگی، یہاں تک کہ اگر وہ اس کو قبضہ کرنے سے روک دے تو وہ قبضہ کرنے کا مالک نہ ہوگا اور نہ شوہر بری ہوگا، اس طرح دادا باپ کی غیر موجودگی میں باپ کے قائم مقام ہوگا۔

اگر اس کی لڑکی عاقلہ اور ثیبہ (شوہر دیدہ) ہو تو قبضہ کرنے کا حق اس کو ہوگا باپ کو نہ ہوگا اور شوہر اس کو مہر دینے سے بریٔ الذمہ ہوگا۔ باپ کو دینے سے بری نہیں ہوگا اور باپ ودادا کے علاوہ دوسرے اولیاء کو قبضہ کا حق نہیں ہے، خواہ لڑکی نابالغہ ہو یا بالغہ، الا یہ کہ اگر ولی وصی ہو اور لڑکی نابالغہ ہو تو اس کو قبضہ کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ اس کے دوسرے دیون پر قبضہ کرے گا اور وصی کو مہر پر قبضہ کرنے کا حق اسی صورت میں ہوگا جبکہ لڑکی نابالغہ ہو[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت کا ولی جس کو ولایت اجبار حاصل ہے یعنی باپ یا اس کا وصی اس کے مہر پر قبضہ کرنے کا حق دار ہوگا اور اگر اس کا باپ جس کو ولایت اجبار حاصل ہے نہ ہو اور لڑکی عقل مند ہو تو وہ خود اپنے مہر پر قبضہ کرے گی یا جس کو وہ اپنی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل بنائے گی اور اگر لڑکی ناسمجھ ہو تو اس کے مال کے ولی کو اس کے مہر پر قبضہ کرنے کی ولایت حاصل ہوگی اور اگر وہ بھی نہ ہو تو قاضی یا اس کا نائب اس کے مہر پر قبضہ کرے گا[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: باپ کو اپنی نابالغہ بیٹی کے مہر پر اس کی رضامندی کے بغیر قبضہ کرنے کا حق حاصل ہے اور حنابلہ کے نزدیک اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اس کی ثیبہ بالغہ بیٹی اگر رشیدہ (عقل مند) ہو تو اس کی اجازت کے بغیر باپ کو اس کے مہر پر قبضہ کرنے کا حق نہیں ہے، لیکن اگر وہ مجورہ (جس کو تصرف سے روک دیا گیا ہو) ہو تو اس کو اس کی اجازت کے بغیر اس کے مہر پر قبضہ کرنے کا حق حاصل ہوگا اور کنواری بالغہ کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

اول: اس کی اجازت کے بغیر قبضہ نہیں کرے گا، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی راجح مذہب ہے۔ دوم: بلا کسی شرط کے اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کر سکتا ہے[1]۔

۵۳ - عورت (خواہ کنواری ہو یا ثیبہ) جب تک اس کو تصرف کی کامل اہلیت حاصل ہو اس وقت تک اس کو اپنے مہر میں ہر اس تصرف کا حق حاصل ہے جو شرعاً جائز ہو، جیسا کہ ہر مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، لہذا اس کو حق ہے کہ اپنے مہر کے ذریعہ کچھ خریدے اور اس کو فروخت کرے، یا کسی اجنبی شخص کو یا اپنے شوہر کو اسے ہبہ کرے اور کسی کو اس کے تصرف پر اعتراض کا حق نہ ہوگا جیسا کہ کسی کو یہ حق نہیں کہ اس کو اس کے اپنے مہر سے کچھ اپنے شوہر یا دوسرے کے لئے چھوڑ دینے پر مجبور کرے اگر چہ اس کے باپ یا ماں ہوں، اس لئے کہ مالک کو اپنی مملوک چیز میں سے کچھ بھی چھوڑنے پر یا دوسرے کو اس کے دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے، عورت کے مہر میں وراثت بھی جاری ہوگی جیسا کہ اس کے تمام اموال میں وراثت جاری ہوتی ہے اور اسی میں ان تمام چیزوں کا لحاظ کیا جائے گا کہ جس طرح دیگر اموال میں لحاظ کیا جاتا ہے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے[2]۔

حنابلہ نے کہا: عقد کی وجہ سے عورت مقرر شدہ مہر کی مالک ہو جائے گی، لہذا اگر مہر شی معین ہو جیسے غلام، مکان، مویشی تو اس کو اس میں تصرف کا حق ہوگا، کیونکہ یہ اس کی ملک ہے، لہذا اس کے

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۴۰۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۲۳۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۲۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۶ المکتبۃ الثقافیہ بیروت۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۳، الإنصاف ۸/ ۲۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۹۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۰۔

دوسرے املاک کی طرح اس کو تصرف کا حق ہوگا ، اصل مہر میں جو بڑھوتری ہوگی خواہ وہ اصل سے متصل ہو یا جدا، وہ اسی کی ملک ہوگی، اس کی زکوۃ، اس میں نقصان اور اس کا ضمان اسی کے ذمہ ہوگا خواہ اس نے اس پر قبضہ کیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو، اس لئے کہ یہ سب ملک کے توابع میں سے ہیں، ہاں اگر مہر معین عورت ہی کے عمل سے ضائع ہوجائے تو اس کا ضائع کرنا اس کی طرف سے قبضہ تصور کیا جائے گا اور اگر مہر معین نہ ہو جیسے ایک ڈھیر غلہ میں سے ایک قفیز غلہ تو عقد کی وجہ سے وہ اس کی مالک ہوجائے گی، اگر چہ قبضہ کے بغیر اس کے ضمان میں داخل نہ ہوگا اور قبضہ کے بغیر اس میں تصرف کرنے کی مالک نہ ہوگی جیسا فروخت شدہ سامان کا حکم ہے (۱)۔

مہر کا ہلاک ہونا، اس کو ہلاک کرنا اور اس کا استحقاق:

۵۴ - حنفیہ نے کہا: اگر بیوی کے قبضہ سے مہر ہلاک ہوجائے یا مہر پر قبضہ کرنے کے بعد وہ اس کو ہلاک کردے تو وہ شوہر سے کچھ بھی واپس لینے کی حق دار نہ ہوگی، کیونکہ مہر بیوی کو حوالہ کرنے کے بعد اس کا ذمہ اس سے بری ہوگیا ہے۔

اگر اس کو اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہلاک کردے تو اس کا ضمان ہلاک کرنے والے پر ہوگا، خواہ ہلاک کرنے والا شوہر ہو یا کوئی اور۔

لیکن اگر مہر شوہر کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے یا اس پر بیوی کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی شوہر اس کو ہلاک کردے تو وہ اس کے مثل یا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا خواہ وہ خود ہلاک ہوا ہو یا شوہر کے عمل سے ہلاک ہوا ہو۔

اگر کوئی اجنبی اس کو ہلاک کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا اور عورت کو اختیار ہوگا کہ شوہر سے یا ہلاک کرنے والے اجنبی شخص سے ضمان لے، اگر شوہر سے ضمان لے گی تو وہ ہلاک کرنے والے اجنبی شخص سے ہلاک شدہ چیز کی قیمت لے گا (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر بیوی وطی سے قبل مہر پر قبضہ کرلے اور وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان عورت کے ذمہ ہوگا، لیکن اگر نکاح فاسد ہو اور فساد عقد کی وجہ سے ہو اور اس میں مہر متعین ہو اور شوہر نے اپنی بیوی سے وطی کی ہو تو صرف عقد کی وجہ سے مہر عورت کے ضمان میں ہوگا جیسا کہ عقد صحیح میں ہوتا ہے، خواہ اس نے مہر پر قبضہ کرلیا ہو یا شوہر ہی کے قبضہ میں ہو، جیسا کہ اجہوری سے نقل کیا گیا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مہر اگر میاں بیوی میں سے کسی کے قبضہ سے ہلاک ہوجائے اور ہلاک ہونے پر کوئی ثبوت نہ ہو تو اس نقصان کا ضمان اس پر ہوگا جس کے قبضہ میں مہر ہو اور اگر اس کے ہلاک ہونے پر کوئی بینہ موجود ہو تو اس کا ضمان میاں بیوی دونوں پر ہوگا (۲)۔

شافعیہ کا اظہر قول ہے: اگر شوہر اپنی بیوی کا مہر ایسا عین مقرر کرے جس کی قیمت لگانا ممکن ہو اور وہ بیوی کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی شوہر کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو شوہر بیوی کو ضمان ید کے بجائے ضمان عقد دے گا اور ایک قول ہے کہ ضمان ید دے گا، اور مہر میں ضمان عقد اور ضمان ید کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضمان عقد میں مہر مثل کا ضامن ہوگا اور ضمان ید میں بدل شرعی کا ضامن ہوگا اگر وہ مثلی ہو تو مثل اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت بدل شرعی ہے (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک مہر اگر معین ہو اور عورت اس میں کوئی عیب پائے تو اس کو مہر کے لوٹانے کا حق حاصل ہے جیسا عیب دار مبیع کے

(۱) کشاف القناع ۵/۱۴۰-۱۴۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۵۰، فتح القدیر ۳/۲۲۸-۲۲۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۳۰۴، الزرقانی ۴/۳، الشرح الصغیر ۲/۴۴۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۲۲۱۔

لوٹانے کا حق ہوتا ہے، ابن قدامہؒ نے کہا: اگر اس میں عیب زیادہ ہوتو ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن اگر معمولی عیب ہوتو یہ نقل کیا گیا ہے کہ اس کی وجہ سے مہر لوٹایا جائے گا، اس لئے کہ ایسا عیب ہے جس کی وجہ سے مبیع (فروخت شدہ سامان) لوٹائی جاتی ہے، لہذا اس کی وجہ سے مہر لوٹایا جائے گا جیسا زیادہ عیب میں ہوتا اور اگر اس کی وجہ سے مہر لوٹایا جائے گا تو وہ اس کی قیمت کی حقدار ہوگی، کیونکہ اس کے لوٹائے جانے کی وجہ سے عقد فسخ نہیں ہوگا تو مہر کے سبب کا استحقاق باقی رہے گا، لہذا اس کی قیمت شوہر پر واجب ہوگی، جیسا کہ اگر شوہر مہر اس سے غصب کرلے پھر اس کو ہلاک کردے۔

اگر مہر مثلی چیز ہو مثلاً کیلی (ناپی جانے والی چیز) یا وزنی (وزن کی جانے والی چیز) ہو اور عورت اس کو لوٹادے تو شوہر پر عورت کے لئے اس کی مثل واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ اصل سے قریب تر ہے اور اگر عورت چاہے کہ عیب زدہ شی کو رکھ لے اور اس کا تاوان بھی لے لے تو مذہب کے قیاس کے مطابق اس کو اس کا حق حاصل ہوگا۔

اگر کوئی کسی عورت سے نکاح کرے اور متعین غلام کو مہر مقرر کرے اور عورت اس کو مملوک غلام سمجھ رہی ہو پھر معلوم ہو کہ وہ آزاد شخص ہے، یا مغصوب ہے تو عورت کو اس کی قیمت ملے گی، اس لئے کہ عقد متعین مہر پر ہوا ہے، لہذا اس کو اس کی قیمت ملے گی جیسا کہ مغصوب میں ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ عورت اس کی قیمت پر راضی ہے، کیونکہ اس نے غلام کو مملوک سمجھا تھا، لہذا اس کو اس کی قیمت ملے گی جیسا کہ اگر وہ اس کو عیب زدہ پاتی اور اس کو لوٹا دیتی، اس کے برخلاف یہ ہے کہ اگر شوہر یہ کہے میں نے اس آزاد شخص کو یا اس غصب کردہ کو تمہارا مہر بنادیا کہ عورت بلا کسی چیز کے نکاح پر راضی ہے، کیونکہ وہ اس چیز کو مہر بنانے پر راضی ہے جس کے بارے میں جانتی ہے کہ وہ مال نہیں ہے یا یہ ایسی چیز ہے کہ شوہر اس کو اس کا مالک بنانے پر قادر نہیں ہے تو یہاں مہر کو مقرر کرنا اس کو مقرر نہ کرنے کے درجہ میں ہوگا، لہذا اس کو مہر مثل ملے گا۔

اور اگر کسی مثلی چیز کو مہر مقرر کرے پھر معلوم ہو کہ یہ مغصوب ہے تو عورت کو اس کا مثل ملے گا، کیونکہ اصل سے قریب تر یہی ہے، اس وجہ سے ہلاک کرنے کی صورت میں اسی کا ضمان ہوتا ہے(۱)۔

انھوں نے کہا: اگر عورت مہر پر قبضہ کرلے اور اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کردے پھر معلوم ہو کہ مہر عیب دار ہے تو اس کو حق حاصل ہوگا کہ اپنے کو روک لے تا آنکہ اس کے بدل یا اس کے تاوان پر قبضہ کرلے، اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو یہ سمجھتے ہوئے حوالہ کیا تھا کہ اس نے مہر پر قبضہ کرلیا ہے، پھر قبضہ نہ ہونا ظاہر ہوگیا(۲)۔

جہاں تک مہر کے استحقاق کی بات ہے تو اس کی تفصیل اصطلاح: ''استحقاق'' (فقرہ/ ۳۳) میں دیکھی جائے۔

مہر میں اختلاف:

مہر میں اختلاف کی چند انواع ہیں:

الف- اصل تسمیہ (مہر متعین کرنے) میں اختلاف۔

ب- بوقت عقد مہر مسمیٰ (مقرر شدہ مہر) میں اختلاف۔

ج- مہر کے کچھ حصہ پر قبضہ میں اختلاف۔

الف- اصل تسمیہ (مہر مقرر کرنے) میں اختلاف:

۵۵- حنفیہ نے کہا: زوجین میں سے کوئی دعویٰ کرے کہ اس نے معلوم مہر مقرر کیا ہے، مثلاً ایک ہزار دینار اور دوسرا شخص تسمیہ کا

---

(۱) المغنی ۶/ ۶۸۸-۶۸۹۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۶۳-۱۶۴ طبع دار الفکر، بیروت۔

انکار کرے تو دعویٰ کرنے والے پر بینہ اور انکار کرنے والے پر قسم ہوگی، اگر تسمیہ کا مدعی بینہ پیش کردے تو اس کے دعوی کے مطابق مقررہ مہر کا فیصلہ کیا جائے گا اور اگر وہ بینہ قائم کرنے سے عاجز ہو تو اس کے مطالبہ پر تسمیہ کا انکار کرنے والے سے قسم لی جائے گی، اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو اس کے انکار کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا، کیونکہ یہ مدعی کے دعوی کا اعتراف کے درجہ میں ہے۔

اور اگر قسم کھالے کہ تسمیہ ہوا ہی نہیں ہے تو تسمیہ کا دعوی رد کردیا جائے گا، کیونکہ دعوی کا ثبوت نہیں ہوسکا اور اس وقت قاضی مہر مثل کا فیصلہ کرے گا، اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے، کیونکہ عقد نکاح میں اصلاً مہر مثل ہی واجب ہوتا ہے، البتہ یہ شرط ہے کہ اگر شوہر مدعی ہو تو مہر مثل اس مقدار سے کم نہیں کیا جائے گا، جس کا شوہر نے دعویٰ کیا ہے، اس لئے کہ جس مقدار کا اس نے دعوی کیا ہے اس پر راضی ہے، اور اگر عورت مدعیہ ہو تو اس مقدار سے زیادہ نہیں کیا جائے گا جس کا اس نے دعوی کیا ہے، کیونکہ وہ اس تسمیہ سے راضی ہے جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے[1]۔

یہ مذکورہ حکم صرف اس صورت میں ہے جب کہ میاں بیوی کے درمیان اختلاف اس حالت میں ہو کہ عورت کل مہر کی مستحق ہو مثلاً نکاح صحیح قائم ہو، یا جدائی ہوگئی ہو اور جدائی مہر کامل کے واجب کرنے والے کسی سبب کے پائے جانے کے بعد ہوئی ہو مثلاً وطی حقیقی یا حکمی ہوچکی ہو،

لیکن اگر اختلاف جدائی کے بعد حقیقی یا حکمی وطی سے قبل ہو (اور تسمیہ بینہ کے ذریعہ یا بینہ نہ پیش کرنے کی صورت میں قسم سے انکار کی وجہ سے ثابت ہو) تو قاضی تسمیہ کا دعوی اس کے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے رد کردے گا اور متعہ واجب ہوگا[1]، اس لئے کہ وطی اور خلوت سے قبل طلاق ہوجائے اور عقد نکاح میں مہر مقرر نہ ہو تو متعہ واجب ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ متعہ مہر مثل کے نصف کے قائم مقام ہوتا ہے، البتہ اگر شوہر مدعی ہو تو متعہ اس مقررہ مہر کے نصف سے کم نہ ہوگا جو اس نے مقرر کیا ہو۔ اگر عورت مدعیہ ہو تو متعہ اس مہر کے نصف سے زیادہ نہ ہوگا جس کا دعوی اس نے کیا ہے۔

اگر اختلاف زوجین میں سے کسی ایک اور دوسرے کے ورثاء کے درمیان یا دونوں کے ورثاء کے درمیان ہو تو اس صورت میں وہی حکم ہوگا جو زوجین کے درمیان اختلاف کی صورت میں ہے، صاحبین کا قول یہی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا صاحبین سے اس صورت میں اختلاف ہے جبکہ زوجین کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو اور دونوں کی وفات اور ان دونوں کے ہم عمروں کی وفات پر ایک زمانہ گذر گیا ہو تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ اگر بیوی کے ورثاء اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کرنے سے عاجز ہوجائیں تو کسی چیز کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ موت پر ایک طویل عرصہ گذر جانے کی وجہ سے مہر مثل کا جاننا ممکن ہے۔

اور اگر موت کی مدت طویل نہ ہونے کی وجہ سے مہر مثل کا جاننا ممکن ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین اس بات پر متفق ہیں کہ قسم کے بعد مہر مثل واجب ہوگا[2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر زوجین میں سے کوئی اپنے دعوی پر بینہ قائم

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۵۰-۲۵۱ طبع دار إحیاء التراث العربی، بدائع الصنائع ۲/ ۳۰۴-۳۰۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۶۰ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۰۵ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) سابقہ مراجع۔

کردے تو اس کے دعوی کے مطابق فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر وہ بینہ قائم نہ کرسکے تو جس کا قول تسمیہ (متعین کرنا) کے صحیح ہونے اور نہ ہونے میں عرف کے مطابق ہوگا، قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا، لہذا اگر شوہر دعوی کرے کہ اس نے اس سے وہاں کے عرف کے مطابق بغیر مہر کے نکاح کیا ہے اور عورت مہر کے مقرر ہونے کا دعوی کرے تو قسم کے ساتھ شوہر کی بات مانی جائے گی، اگر چہ وطی، موت یا طلاق کے بعد ہو، لہذا شوہر پر لازم ہوگا کہ زفاف کے بعد اس کے لئے مہر مثل متعین کردے، اور اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے پہلے طلاق یا موت واقع ہوجائے تو شوہر پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا اور معاشرہ میں تسمیہ کا رواج ہو تو قسم کے ساتھ بیوی کی بات کا اعتبار ہوگا اور نکاح ثابت ہوجائے گا(۱)۔

شافعیہ نے کہا: بیوی اگر ایسے تسمیہ کا دعوی کرے جس کی مقدار اس کے مہر مثل سے زائد ہو اور شوہر اس کا انکار کرے، یعنی کہے کہ تسمیہ ہوا ہی نہیں ہے اور یہ دعوی بھی نہ کرے کہ بغیر تسمیہ کے نکاح ہوا ہے تو اصح قول کے مطابق دونوں قسم کھائیں گے، اس لئے کہ اس کا حاصل مہر کی مقدار میں اختلاف ہے، کیونکہ وہ کہہ رہا ہے کہ اصل جو واجب ہے وہ مہر مثل ہے اور وہ مہر مثل سے زائد کا دعوی کررہی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ شوہر کی بات قسم کے ساتھ مانی جائے گی، اس لئے کہ یہ اصل کے موافق ہے، اور مہر مثل واجب ہوگا، اور اگر شوہر ایسے تسمیہ کا دعوی کرے جس کی مقدار مہر مثل سے کم ہو، اور عورت اس کا انکار کرے تو اصح قول کے مطابق اس صورت میں بھی دونوں قسم کھائیں گے اور دونوں کی قسم کھانے کی وجہ سے دعوی ختم ہوجائے گا اور عقد بغیر تسمیہ کے باقی رہے گا اور اس وقت مہر مثل واجب ہوگا(۲)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر زوجین کے درمیان یا ان دونوں کے ورثاء کے درمیان یا ان دونوں میں سے ایک اور دوسرے کے ولی یا اس کے وارث کے درمیان تسمیہ میں اختلاف ہوجائے اس طور پر کہ مرد یہ کہے کہ ہم لوگوں نے کوئی مہر مقرر نہیں کیا ہے، اور عورت یہ کہے کہ اس نے میرے لئے مہر مثل متعین کیا ہے تو ایک روایت کے مطابق شوہر کی بات قسم کے ساتھ مانی جائے گی، اس لئے کہ اس کا دعوی اصل کے موافق ہے اور یہی صحیح ہے (جیسا کہ مرداویؒ نے کہا ہے) اور اگر مہر کو ثابت کرنے والی کوئی چیز پائی جائے تو دونوں روایتوں کے مطابق مہر مثل واجب ہوگا اور اگر طلاق دے دے اور زوجین کے درمیان ہمبستری نہ ہوئی ہو تو عورت کو متعہ ملے گا، اس لئے کہ تسمیہ کے نہ ہونے کے بارے میں شوہر کی بات مانی جاتی ہے تو عورت بلا مہر کے نکاح کرنے والی ہوگی۔

دوسری روایت کے مطابق اس کو مہر مثل کا نصف ملے گا، اس لئے کہ یہی اس کے لئے مسمی (معین مہر) ہے، کیونکہ اس معاملہ میں عورت کی بات قبول کی جاتی ہے(۱)۔

ب- مہر مسمی (مقرر شدہ مہر) کی مقدار میں اختلاف:

۵۶- اگر میاں بیوی کے درمیان مہر مسمی کی مقدار میں اختلاف ہوجائے اس طور پر کہ بیوی دعوی کرے کہ مہر ایک ہزار دینار ہے اور شوہر دعوی کرے کہ مہر پانچ سو دینار ہے۔

تو اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے کہا: ان دونوں میں سے ہر ایک مدعی اور منکر ہے، لہذا ان دونوں میں جو بھی اپنے دعوی پر بینہ قائم کردے اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر دونوں بینہ قائم کردیں تو مہر مثل جس

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۴۵۱، الحطاب ۳/ ۵۱۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۴۳ طبع الحلبی مصر۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۱۵۴ طبع دار الفکر بیروت۔

بینہ کے موافق ہوگا وہ مرجوح ہوگا اور دوسرا بینہ راجح ہوگا، اس لئے کہ بینہ خلاف ظاہر کو ثابت کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے اور یہاں ظاہر مہر مثل ہے، لہذا جو بینہ اس کے خلاف ہوگا وہ راجح ہوگا۔

اس کی مثال: اگر شوہر بینہ قائم کردے کہ مہر مسمی پانچ سو دینار ہے اور بیوی بینہ قائم کردے کہ مہر مسمی ایک ہزار دینار ہے تو اگر مہر مثل پانچ سو دینار یا اس سے کم ہو تو عورت کا بینہ راجح ہوگا اور اس کے لئے ایک ہزار دینار کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر مہر مثل ایک ہزار دینار یا اس سے زائد ہو تو مرد کا بینہ راجح ہوگا اور عورت کے لئے پانچ سو دینار کا فیصلہ کردیا جائے گا۔

اور اگر مہر مثل دونوں میں سے کسی بینہ کا شاہد نہ ہو تو اگر شوہر کے دعوی سے زائد ہو یا عورت کے دعوی سے کم ہو تو دونوں بینہ ساقط ہوجائیں گے، اور مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اور اگر ان میں کسی کے پاس بھی بینہ نہ ہو تو جس کا قول مہر مثل کے موافق ہوگا اس کا قول قسم کے ساتھ مانا جائے گا، اور اگر کسی کا قول مہر مثل کے موافق نہ ہو تو دونوں قسم کھائیں گے، اور پہلے شوہر سے قسم لی جائے گی، اگر ان دونوں میں سے کوئی قسم کھانے سے انکار کردے تو اس کے خلاف دوسرے فریق کے دعوی کے مطابق فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر دونوں قسم کھالیں تو مہر مثل کا فیصلہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ نے کہا: عورت مہر کی زیادتی کا دعوی کرتی ہے، اور شوہر اس زیادتی کا انکار کررہا ہے، لہذا بینہ پیش کرنا عورت کے ذمہ ہے، اور قسم کھانا مرد پر ہے، اس لئے کہ وہ زیادتی کا منکر ہے، لہذا اگر بینہ عورت کے دعوی پر قائم ہوجائے تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر وہ بینہ پیش نہ کرسکے اور شوہر سے قسم لینے کا مطالبہ کرے تو شوہر سے قسم لی جائے گی، اب اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو عورت کے حق میں ہی اس کے دعوی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا اور اگر شوہر قسم کھالے تو فیصلہ اس کے حق میں اس مقدار کا کردیا جائے گا جس کا ذکر اس نے کیا ہے، البتہ وہ اگر مہر مثل سے کم کا دعوی کرے تو مہر مثل کا فیصلہ کردیا جائے گا(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر میاں بیوی مہر کی مقدار میں اختلاف کریں، مثلاً شوہر کہے کہ مہر دس دینار ہے، اور عورت کہے کہ پندرہ دینار ہے، یا اختلاف اس کی صفت میں ہو، مثلاً عورت کہے کہ مہر دینار محمدی ہے اور مرد کہے کہ دینار یزیدی ہے، اور ان دونوں کا اختلاف زفاف سے پہلے ہو تو قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا جس کا دعوی قرین قیاس ہو اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو دوسرا شخص قسم کھائے گا، اور نکاح ثابت ہوگا، فسخ نہیں ہوگا۔

اور اگر ان میں کوئی قرین قیاس نہ ہو یا دونوں قرین قیاس ہوں اور دونوں رشید (عقلمند) ہوں تو دونوں قسم کھائیں گے ورنہ غیر رشید کا ولی قسم کھائے گا، اور ہر ایک اپنے دعوی کے مطابق اور دوسرے کے دعوی کی نفی پر قسم کھائے گا، اور دونوں کے درمیان نکاح فسخ کردیا جائے گا، اور ان دونوں کا قسم سے انکار کرنا دونوں کے قسم کھانے کی طرح ہے اور قسم میں عورت پہل کرے گی، اس لئے کہ وہ بائع کی طرح ہے اور قسم کھانے والے کے حق میں قسم سے انکار کرنے والے کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا۔

اگر بناء (خلوت) سے پہلے جنس میں اختلاف ہوجائے مثلاً سونا، کپڑا، گھوڑا یا اونٹ میں اختلاف ہوجائے، دونوں کا قول قرین قیاس ہو یا ان میں سے ایک کا دعوی قرین قیاس ہو، یا دونوں کا دعوی قرین قیاس نہ ہو تو اگر ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کے قول سے راضی نہ ہو تو نکاح فسخ کیا جائے گا ورنہ فسخ نہیں کیا جائے گا۔

(۱) بدائع الصنائع ۳۰۵/۲ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت، فتح القدیر ۲۵۰/۲-۲۵۱ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۳٦۱/۲-۳٦۲ طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت۔

اگر خلوت کے بعد دونوں میں اختلاف ہوجائے توقسم کے ساتھ شوہر کا قول معتبر ہوگا اور اگر وہ قسم سے انکار کرے توعورت قسم کھائے گی اور مقدار یا صفت کے بارے میں عورت کی بات مانی جائے گی اگر چہ مشابہ نہ ہوجیسا کہ اگر پہلی صورت میں مشابہ ہوجاتا مثلاً طلاق اور موت میں، یعنی طلاق اور موت کے بعد بناء (ہمبستری) سے پہلے اگر مقدار یا صفت میں شوہر بیوی کے درمیان اختلاف ہوجاتا توقسم کے ساتھ شوہر کا قول معتبر ہوتا، مشابہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہولہذا مشابہ ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہیں ہوگا، الا یہ کہ طلاق یا موت کے بغیر بناء (خلوت) سے پہلے پہلے ہو۔

لیکن اگر ان تمام مسائل میں شوہر قسم کھانے سے انکار کردے تو بیوی قسم کھائے گی اور ان صورتوں میں بیوی کے قول کا اعتبار ہوگا جبکہ بناء (خلوت) کے بعد یا طلاق کے بعد دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے [1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر شوہر اور بیوی کے درمیان مہر مسمی (مقررہ مہر) کی مقدار میں اختلاف ہوجائے، مثلاً عورت کہے تو نے مجھ سے ایک ہزار میں نکاح کیا ہے، اور مرد کہے: پانچ سو میں، پھر دونوں کے درمیان مہر مسمیٰ کی صفت میں اختلاف ہوجائے، مثلاً عورت کہے کہ ایک ہزار صحیح میں نکاح کیا ہے اور شوہر کہے کہ نہیں بلکہ ٹوٹے ہوئے میں نکاح کیا ہے تو بیوی قسم کھائے گی کہ اس نے مجھ سے پانچ سو میں نکاح نہیں کیا ہے بلکہ ایک ہزار میں کیا ہے، اور شوہر قسم کھائے گا کہ اس نے ایک ہزار میں نکاح نہیں کیا ہے بلکہ پانچ سو میں نکاح کیا ہے، اور اگر مذکورہ صورت میں ان دونوں کے وارثین یا ایک کے وارث اور دوسرے فریق میں اختلاف ہوجائے تو بھی قسم کھائیں گے اور وارث نفی میں علم کی نفی پر قسم کھائے گا اور اثبات میں قطعی قسم کھائے گا، مثلاً شوہر کا وارث کہے گا: خدا کی قسم میں نہیں جانتا کہ میرے وارث نے اس سے ایک ہزار میں نکاح کیا ہے، اس نے اس سے پانچ سو میں نکاح کیا ہے، اور بیوی کا وارث کہے گا: اللہ کی قسم مجھے نہیں معلوم کہ اس نے میری مورث سے پانچ سو میں نکاح کیا ہے، بلکہ اس نے تو ایک ہزار میں نکاح کیا ہے، پھر دونوں کے قسم کھانے کے بعد مہر کو فسخ کردیا جائے گا اور مہر مثل واجب ہوگا، اگر چہ بیوی کے دعوی سے زائد ہو، ایک قول یہ ہے کہ بیوی نے جتنے کا دعوی کیا ہے اس سے زائد نہیں ملے گا، اور اگر بیوی تسمیہ کی ایک مقدار کا دعوی کرے، اور شوہر اس کا انکار کرے اور مسمی (مقررہ مہر) مہر مثل سے زیادہ ہوتو اصح قول کے مطابق دونوں قسم کھائیں گے، کیونکہ مقدار میں اختلاف ہورہا ہے، اس لئے کہ شوہر کہتا ہے کہ واجب مہر مثل ہے اور بیوی مہر مثل سے زائد کی دعویدار ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ کسی سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ شوہر کی بات قسم کے ساتھ مان لی جائے گی، کیونکہ اس کا قول اصل کے موافق ہے، اور اگر شوہر ایک تسمیہ کا دعوی کرے اور بیوی اس کا انکار کرے اور مسمی (مقررہ مہر) مہر مثل سے کم ہوتو قیاس یہ ہے کہ دونوں اقوال ہیں جیسا کہ رافعی اور نووی نے کہا ہے [1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر مہر کی مقدار میں شوہر بیوی کے درمیان اختلاف ہوجائے توقسم کے ساتھ شوہر کا قول معتبر ہوگا اور یہی راجح مذہب ہے۔

امام احمدؒ سے ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے اس کا قول معتبر ہوگا جو مہر مثل کا دعویدار ہو، ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ دونوں قسم کھائیں گے۔

اس روایت کے مطابق کہ اس کا قول معتبر ہوگا جو مہر مثل کا دعویدار ہو، اگر شوہر مہر مثل سے کم کا دعوی کرے اور بیوی اس سے زائد

(۱) الشرح الصغیر ۲/۴۹۱-۴۹۲ طبع دار المعارف۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۳/۲۹۱-۲۹۲۔

کی دعویدار ہوتو تمام حالات میں قاضی کے پاس بغیر کسی قسم کے عورت کو مہر مثل کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔

ایک قول یہ ہے کہ تمام حالات میں قسم واجب ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جبکہ مقدار کے سلسلہ میں ان دونوں ورثاء کے درمیان اختلاف ہوجائے، اسی طرح اس وقت ہے جبکہ شوہر اور نابالغہ بیوی کے ولی کے درمیان مہر کی مقدار کے سلسلہ میں اختلاف ہوجائے (۱)۔

ج- مہر کے کچھ حصے پر قبضہ کرنے کے بارے میں اختلاف:

۵۷- اگر حقیقی وطی کے بعد شوہر بیوی کے درمیان کل مہر معجّل (نقد مہر) یا بعض مہر معجّل پر قبضہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہوجائے اور جس شہر میں نکاح ہوا ہو اگر وہاں کا عرف یہ ہو کہ وہاں زفاف سے قبل مہر معجّل ادا کردیا جاتا ہو تو عورت کے انکار کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ عرف شوہر کے حق میں بینہ کے قائم مقام ہوجائے گا، لہذا شوہر کا دعوی عرف کی بنا پر بغیر کسی دوسری دلیل کے ثابت ہوجائے گا۔

یہی قول فقیہ ابو اللیث کا ہے، اور اسی کو بہت سے فقہاء حنفیہ نے اختیار کیا ہے، مگر بعض فقہاء نے اس سے اختلاف کیا ہے، انھوں نے کہا: عرف شوہر کے ذمہ کی برأت کو ثابت نہیں کرتا بلکہ وہ تو صرف ظاہر کو اس کے ساتھ کردیتا ہے، لہذا عورت کو یہ حق ہے کہ وہ شوہر سے ہر اس چیز کا مطالبہ کرے جو اس پر لازم ہے اور شوہر پر ضروری ہے کہ وہ اس بات کو ثابت کرے کہ اس نے اپنے اوپر لازم شدہ ہر شئ کو ادا کردیا ہے یا قسم کھائے۔

اور اگر ایسا کوئی عرف نہ ہو جو وطی سے قبل مہر معجّل (نقد مہر) کی ادائیگی کا متقاضی ہو تو فیصلہ کا مدار ''البینة علی من ادعی والیمین علی من أنکر'' (مدعی پر بینہ اور مدعی علیہ پر قسم ہے) کے اصول پر ہوگا (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر زوجین کے درمیان مہر کی اس مقدار کے قبضہ میں اختلاف ہوجائے جو فوری واجب الاداء ہو، شوہر کہے کہ میں تم کو مہر ادا کرچکا ہوں اور عورت کہے کہ آپ نے ادا نہیں کیا ہے بلکہ مہر آپ کے ذمہ باقی ہے تو زفاف سے پہلے بیوی کی بات مانی جائے گی، لیکن اگر یہ اختلاف زفاف کے بعد ہو تو پھر شوہر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، لیکن اس کی چار شرطیں ہیں:

اول: مہر کی جو مقدار فوری واجب الاداء ہو اس میں تاخیر کا بھی عرف نہ ہو بلکہ پہلے ہی دینے کا عرف ہو، یا کوئی عرف ہی نہ ہو، لیکن اگر بعد میں دینے کا عرف ہو تو پھر شوہر کا قول معتبر نہیں ہوگا بلکہ بیوی کا قول معتبر ہوگا۔

دوم: عورت کے ساتھ کوئی رہن نہ ہو، ورنہ عورت ہی کی بات مانی جائے گی شوہر کی نہیں۔

سوم: مہر کسی وثیقہ یا دستاویز میں لکھا ہوا نہ ہو، ورنہ عورت کا قول معتبر ہوگا۔

چہارم: زفاف کے بعد شوہر دعوی کرے کہ اس نے زفاف سے پہلے ہی بیوی کو مہر ادا کردیا ہے، لیکن اگر وہ زفاف کے بعد دینے کا دعوی کرے تو بیوی کے قول کا اعتبار ہوگا اور اس (شوہر) پر بینہ ہوگا۔

اور اگر اختلاف مہر مؤجل (ادھار مہر) کے سلسلہ میں ہو تو عورت کی بات مانی جائے گی، جس طرح کہ تمام دیون (قرضے) میں ہوتا ہے کہ کوئی قرض کی ادائیگی کا دعوی کرے تو بینہ قرض والے کے

(۱) الإنصاف ۸/ ۲۸۹-۲۹۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۶۴ طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت۔

اقرار کے بغیر بریٔ الذمہ نہیں ہوگا[۱]۔

شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ وطی سے قبل اور وطی کے بعد میں فرق نہیں کرتے ہیں، چنانچہ انھوں نے کہا: شوہر اپنی بیوی کے مہر کا انکار کرے اور عورت شوہر پر مہر لازم ہونے کا دعوی کرے تو اگر مہر مثل کے موافق ہے تو عورت کی بات مانی جائے گی، خواہ شوہر یہ دعوی کرے کہ اس نے مہر ادا کر دیا ہے یا عورت نے اسے اس سے بری کر دیا ہے یا کہے: مجھ پر اس کا کوئی حق نہیں ہے، خواہ یہ معاملہ وطی کے بعد کا ہو یا وطی سے پہلے، یہی حضرت سعید بن جبیر، شعبی، ابن شبرمہ، ابن ابی لیلیٰ، ثوری اور اسحاق رحمہم اللہ کا ہے[۲]۔

زوجین میں سے کسی ایک اور دوسرے کے ورثاء کے درمیان یا ان دونوں کے ورثاء کے درمیان اختلاف کی حیثیت وہی ہے جو شوہر بیوی کے درمیان ان کی زندگی میں اختلاف کی ہے۔

د- خفیہ مہر اور اعلانیہ مہر:

۵۸ - حنفیہ نے کہا: اگر خفیہ طور پر عقد سے پہلے عاقدین (شوہر اور بیوی) کسی مہر پر اتفاق کرلیں پھر دونوں اعلانیہ طور پر اسی جنس کے اس سے زیادہ مہر پر عقد کرلیں اور دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ عقد کے وقت جو مہر طے ہوا ہے وہ محض دیکھاوے کے لئے ہے تو خفیہ مہر ہی واجب ہوگا۔

اور اگر دونوں میں اختلاف ہوجائے، شوہر یہ دعوی کرے کہ دونوں نے خفیہ طے شدہ مہر پر اتفاق کرلیا ہے اور بیوی اس کا انکار کردے تو اگر شوہر اپنے دعوی پر بینہ (شواہد) قائم کردے تو خفیہ مہر ہی واجب ہوگا، اور اگر بینہ نہ قائم کرسکا تو بیوی کا قول معتبر ہوگا اور اعلانیہ طور پر جو مہر طے ہوا ہے وہ لازم ہوگا، اس لئے کہ عقد کے وقت اسی کو متعین کیا گیا ہے۔

اور اگر جنس مہر میں اختلاف ہو، مثلاً عقد اعلانیہ طور پر گھر مقرر کرے کہ وہ بیوی کا مہر ہوگا حالانکہ اس نے خفیہ طور پر ایک ہزار دینار مہر متعین کیا ہو، تو اگر دونوں کا اس بات پر اتفاق ہوجائے کہ اعلانیہ مہر دیکھاوے کے لئے ہے اور ان دونوں نے خفیہ طور پر ایک ہزار دینار پر اتفاق کرلیا ہے تو ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ خفیہ طور پر جو مہر متعین ہوا ہے عقد کے وقت اس کو ذکر نہیں کیا گیا، اسی طرح اس نے اعلانیہ مہر پر اتفاق نہیں کیا ہے، لہذا اصل کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور اصل مہر مثل ہے، لیکن اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے، شوہر کہے کہ ہم نے پوشیدہ مہر پر اتفاق کیا ہے اور بیوی اس کا انکار کرے تو اگر شوہر بینہ (شہادت) قائم کردے تو مہر سر (خفیہ طور پر طے شدہ مہر) واجب ہوگا، لیکن اگر وہ بینہ قائم نہ کرسکے تو علی الاعلان جو مہر طے ہوا ہے وہ واجب ہوگا، کیونکہ عقد کے وقت اسی کو ذکر کیا گیا ہے۔

لیکن اگر پوشیدہ طور پر کسی متعین مہر پر عقد ہوا ہو، پھر دونوں اعلانیہ طور پر اس سے زائد مہر پر عقد کرلیں اور دونوں متفق ہوں یا دونوں گواہ بنالیں کہ مہر میں اضافہ دکھاوے کے لئے ہے تو وہی مہر لازم ہوگا جو پوشیدہ طور پر عقد کے وقت ہوا ہے، اور اگر دونوں میں اختلاف ہوجائے اور دونوں گواہ نہ بنائیں تو امام ابوحنیفہؒ اور ایک روایت کے مطابق صاحبین کی رائے یہ ہے کہ اعلانیہ مہر ہی واجب ہوگا، اس لئے کہ عقد ثانی میں یہی مہر مذکور ہے اور یہی ظاہر ہے، اور ابن الہمامؒ نے اس رائے کو راجح قرار دیا ہے، دوسری روایت میں امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ خفیہ طور پر جس مہر پر ان دونوں نے اتفاق کیا ہے وہی واجب ہوگا، اس لئے کہ میاں بیوی کا

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۴۹۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۰، المغنی ۶/ ۷۰۹، کشاف القناع ۵/ ۱۵۴ طبع دار الفکر بیروت۔

مقصود یہی مہر ہے اور بعد میں جو مہر طے ہوا ہے وہ لغو قرار دیا جائے گا، جب تک کہ اس سے قول اول کے خلاف کا ارادہ نہ ہو، ائمہ حنفیہ سے اس کے علاوہ بھی روایتیں منقول ہیں (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر شوہر بیوی خفیہ طور پر آپس میں ایک مہر پر متفق ہوجائیں اور اعلانیہ دونوں ایسے مہر کا اظہار کریں جو مقدار، صفت اور جنس میں پہلے سے مختلف ہو تو اس مہر کا اعتبار کیا جائے گا جس پر خفیہ طور پر دونوں نے اتفاق کیا ہے، خواہ خفیہ مہر کے گواہ ہی اعلانیہ مہر کے گواہ ہوں یا دوسرے ہوں، امام ابوحفص بن عطار کا اس میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ خفیہ مہر کے بینہ کو اس کی اطلاع دینا ضروری ہے جو اعلانیہ میں ہوگا، جیسا کہ مواق نے ان سے نقل کیا ہے، اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے اور عورت مرد کے خلاف دعوی کرے کہ وہ دونوں اپنے متفقہ قول سے رجوع کرکے اپنے اعلانیہ قول کو اختیار کرلیا ہے مگر شوہر اس کو جھٹلائے تو عورت کو حق ہے کہ اس سے اس پر قسم لے، اگر وہ قسم کھالے تو خفیہ مہر پر عمل کیا جائے گا، اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو عورت کا ظاہر پر قسم کھانے کے بعد اعلانیہ مہر پر عمل کیا جائے گا، جیسا کہ بنانی نے ابن عاشر سے نقل کیا ہے، اور شوہر کی قسم کا محل اس وقت ہے جب کہ اس پر بینہ قائم نہ ہو کہ اعلانیہ مہر کی کوئی اصلیت نہیں ہے بلکہ وہ ایک ظاہری معاملہ ہے اور خفیہ مہر ہی معتبر ہے ورنہ شوہر کو قسم دلائے بغیر مہر پر عمل کیا جائے گا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر ولی اور شوہر یا بیوی بشرطیکہ وہ بالغہ ہو خفیہ طور پر ایک مہر پر متفق ہوجائیں، مثلاً ایک سو پر اور اس سے زائد کا اعلان کریں مثلاً دو سو کا تو راجح قول کے مطابق عقد کا اعتبار کرتے ہوئے

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۱۵ طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۰۷ طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت، بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۷ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۱۳۔

وہی مہر واجب ہوگا جس پر عقد ہوا ہے، اس لئے کہ مہر اسی سے واجب ہوتا ہے خواہ عقد کم پر ہوا ہو یا زیادہ پر ہوا ہو (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر دو مہر پر دو بار عقد ہو ایک خفیہ ایک اعلانیہ بایں طور کہ خفیہ طور پر ایک مہر پر عقد ہوا اور اعلانیہ طور پر دوسرے مہر پر عقد ہو تو زیادہ مہر اختیار کیا جائے گا خواہ وہ سری مہر ہو یا اعلانیہ، کیونکہ عقد کے بعد مہر میں اضافہ کرنا درست ہے۔

اور اگر شوہر کہے کہ وہ ایک ہی عقد ہے جس کو میں نے پہلے خفیہ طور پر کیا، پھر اس کو ظاہر میں بھی کیا، لہذا مجھ پر ایک ہی مہر لازم ہوگا اور بیوی کہے کہ دو عقد ہوا اور دونوں کے درمیان جدائی ہوگئی ہے تو قسم کے ساتھ بیوی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ دوسرا ایسا عقد صحیح ہے جو پہلے کی طرح حکم کا فائدہ دے گا اور دوسرے عقد میں اگر شوہر نے اس سے ہمبستری کرلی ہو تو بیوی کو پورا مہر ملے گا اور پہلے عقد میں اگر شوہر یہ دعوی کرے کہ وطی سے پہلے طلاق ہوجانے کی وجہ سے نصف مہر ساقط ہوگیا ہے تو اس کو نصف مہر ملے گا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ مرد کے لئے کچھ نہ ہو، اور اگر مرد ایسے دو عقد کے ہونے کا انکار کرے جن کے درمیان جدائی ہوئی ہو تو عورت سے پوچھا جائے گا، اگر عورت دعوی کرے کہ شوہر نے اس کے ساتھ نکاح اول میں ہمبستری کیا ہے پھر اس کو طلاق بائن دی ہے پھر اس سے دوسرا نکاح کیا ہے تو عورت اس پر قسم کھائے گی اور اس نے جس چیز کا دعوی کیا ہے اس کی مستحق ہوجائے گی، اور اگر عورت ایسی بات کا اقرار کرے جس سے نصف مہر یا کل مہر ساقط ہوجاتا ہے تو وہ جس بات کا اقرار کرے گی وہ اس پر لازم ہوگی۔

اور اگر عقد سے پہلے زوجین کسی ایک مہر پر اتفاق کرلیں اور اس سے زیادہ پر عقد کریں تو جتنے پر عقد ہوا ہے اسی کو اختیار کیا جائے گا،

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۸۔

اس لئے کہ یہ صحیح عقد میں صحیح تسمیہ (مہر متعین کرنا) ہے، لہذا یہ تسمیہ واجب ہوجائے گا، جیسا کہ اس سے پہلے اس کے خلاف پر اتفاق ہوجائے اور جیسا کہ مذاق اور اکراہ کے ساتھ عقد نکاح میں ہوتا ہے، بیع اس کے برخلاف ہے۔

اور عورت نے جو وعدہ کیا ہو اور اپنے شوہر پر جو شرط لگائی ہو کہ وہ صرف خفیہ طور پر طے شدہ مہر ہی لے گی اس وعدہ کا پورا کرنا مستحب ہے تا کہ عورت کی جانب سے مرد کو دھوکہ نہ ہو[۱] اور اس وجہ سے کہ حدیث ہے: "**المسلمون علی شروطهم**"[۲] (مسلمانوں پر شرائط کی پابندی کرنا لازمی ہے)۔

ھ- قبضہ کی ہوئی شئ کے بارے میں شوہر و بیوی کا اختلاف:

۵۹ - حنفیہ نے کہا: اگر شوہر زفاف سے پہلے یا اس کے بعد اپنی بیوی کے پاس کھائی جانے والی اشیاء یا سامان یا نقد میں سے کچھ بھیجے اور یہ نہ بتائے کہ یہ کیا ہے (مہر ہے یا کچھ اور)، بیوی کہے کہ وہ ہدیہ ہے اور شوہر کہے کہ یہ مہر میں سے ہے یا کسوہ (لباس) میں سے یا عاریت ہے تو مرد کی بات قسم کے ساتھ مانی جائے گی اور بینہ عورت کا قبول کیا جائے گا، یعنی اگر ان دونوں میں سے ہر ایک بینہ قائم کردے تو عورت کا بینہ مقدم ہوگا، اگر مرد قسم کھالے اور بھیجا ہوا سامان برقرار ہو تو عورت کو حق ہے کہ وہ لوٹا دے، اس لئے کہ وہ اس کے مہر ہونے پر راضی نہیں ہے، اور باقی مہر وہ اپنے شوہر سے واپس لے لے گی اور یہ حکم اس چیز میں ہے جو کہ کھانے کے لئے تیار نہ کی گئی ہو جیسے کپڑے، زندہ بکری، گھی، شہد اور وہ چیز جو ایک مہینہ تک باقی رہ سکے، لیکن اگر وہ ایسی چیز ہو جو کھانے کے لئے تیار کی گئی ہو، مثلاً روٹی اور بھنا ہوا گوشت تو اس میں عورت کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ ظاہر حال شوہر کی تکذیب کررہا ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا: اگر شوہر بیوی کو کوئی مال دے اور عورت کہے کہ آپ نے مجھے ہدیہ کے طور پر دیا ہے اور شوہر کہے کہ مہر میں دیا ہے تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اگرچہ دی گئی چیز مہر کی جنس سے نہ ہو خواہ غلہ (کھانا) ہو یا دوسری چیز ہو، اس لئے کہ اسے اپنی ملکیت کے ازالہ کی کیفیت زیادہ معلوم ہے، لہذا اگر مرد قسم کھالے اور قبضہ شدہ چیز مہر کی جنس سے ہو تو مہر میں ہی شمار کیا جائے گا، ورنہ دونوں اگر مہر سے اس کو بیچنے پر راضی ہوجائیں تو درست ہے، ورنہ شوہر اس شئ کو واپس لے لے گا اور اس کو مہر دے گا، اور اگر وہ شئ تلف ہوگئی ہو تو اس کے لئے عورت پر اس کا بدل واجب ہوگا[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر شوہر اپنی بیوی کو ایک ہزار دے یا اس کو سامان دے اور کہے: میں نے یہ چیز مہر کے طور پر دی ہے، بیوی کہے: ہبہ ہے تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنی نیت کو زیادہ جانتا ہے، اسی کے مثل نفقہ اور کسوہ (لباس) بھی ہے، لیکن اگر شوہر کی دی ہوئی چیز شوہر پر واجب شدہ مہر کی جنس سے نہ ہو تو عورت کو اس کے لوٹانے اور اس سے اپنے واجب مہر کے مطالبہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ معاوضہ میں بینہ کے بغیر شوہر کا قول قابل قبول نہیں ہوگا[۳]۔

جہیز اور گھریلو اشیاء:

۶۰ - مہر بیوی کا خالص حق ہے وہ جس طرح چاہے اس میں تصرف

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۱۵۵۔

(۲) حدیث: "**المسلمون علی شروطهم**" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۳۵ طبع التجاریۃ الکبری) نے حضرت عمرو بن عوف المزنیؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۱) الدر ورد المحتار ۲/ ۳۶۳-۳۶۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۰۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۵۴-۱۵۵۔

کرے گی، گھریلو ساز وسامان مہیا کرنے کی ذمہ داری اس پر نہیں ہے، کیونکہ شریعت میں کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جس سے بیوی پر خاوند کے گھریلو ساز وسامان فراہم کرنے کا واجب ہونا معلوم ہو، اسی طرح کوئی نص موجود نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ ساز وسامان کا نظم کرنا بیوی کے باپ پر واجب ہے اور کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ اس کو اس پر مجبور کرے، اگر بیوی جہیز اور دیگر گھریلو سامان جیسے فرنیچر وغیرہ اپنی رضا مندی سے شوہر کے گھر مہیا کردے تو وہ تبرع کرنے والی ہوگی۔

گھر چلانا شوہر پر واجب ہے، چنانچہ گھر بسانے اور رہائش کے سامان مثلاً بستر اور اس کے علاوہ دیگر گھریلو سامان جس کی ضرورت گھر میں پڑتی ہے ان سب کا بندوبست کرنا شوہر پر ہی لازم ہے، کیونکہ یہ چیزیں شوہر پر عورت کے واجب نفقہ میں سے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: پورا مہر عورت کی ملک ہے، مرد کے لئے اس میں کچھ بھی باقی نہیں رہتا ہے (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اگر شوہر مہر میں مہر مثل سے اضافہ کردے (اور اس اضافہ کے پس پردہ یہ مقصود ہو کہ بیوی سامان جہیز تیار کرے)، لیکن اضافہ کو مہر سے جدا نہ کرے تو اس اضافہ کے باوجود عورت پر خود جہیز تیار کرنا خواہ کم ہو یا زیادہ ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ مہر خالص بیوی کا حق ہے جو ان کی تعظیم شان کے لئے دیا جاتا ہے نہ کہ شوہر کے پاس جہیز ساتھ لے جانے کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔

البتہ اگر شوہر اپنی بیوی کو مہر کے علاوہ کچھ مال جہیز تیار کرنے کے بدلہ میں دے تو مہر سے زائد مال کے حدود میں رہتے ہوئے بیوی پر جہیز تیار کرنا لازم ہوگا، اگر عورت سامان جہیز تیار نہ کرے تو شوہر کو حق حاصل ہوگا کہ وہ مہر سے زائد دئے ہوئے مال کو واپس لے لے، اور

(۱) حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۶۴، کشاف القناع ۵/ ۱۴۰۔

اگر شوہر زفاف کے بعد مطالبہ کرنے سے اتنی مدت تک خاموشی اختیار کرے جتنی مدت سے اس کی رضا مندی معلوم ہو تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا اور اس کو عورت سے کچھ واپس لینے کا حق نہ ہوگا (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ مہر خالص عورت کا حق نہیں ہے، اسی وجہ سے عورت کو مہر میں سے اپنے اوپر خرچ کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور نہ ہی اس سے اپنا قرض ادا کرنے کا حق ہوگا اور اگر عورت ضرورت مند ہو تو وہ مہر میں سے خرچ کرسکتی ہے اور اس میں سے تھوڑی مقدار سے معروف طریقہ پر لباس بنواسکتی ہے، اسی طرح معمولی قرض بھی ادا کرسکتی ہے مثلاً ایک دینار بشرطیکہ مہر زیادہ ہو، اس لئے کہ اگر مہر معجّل ہو اور وطی سے قبل اس پر قبضہ پالے تو عرف ورواج کے مطابق اس سے جہیز تیار کرنا عورت پر واجب ہوگا، لیکن مہر سے زائد مالیت کا سامان تیار کرنا عورت پر لازم نہیں ہوگا، اگر قبضہ سے پہلے اس سے وطی کرلے تو پھر سامان جہیز تیار کرنا عورت پر لازم نہ ہوگا الا یہ کہ یہاں کوئی شرط یا عرف ہو تو اس کا لحاظ کیا جائے گا۔

اسی بنیاد پر شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کے سامان جہیز سے عرف کے مطابق انتفاع کرے (۲)۔

مرض الموت کی حالت کا مہر:

۶۱ - وہ مریض جو مقروض ہو اور نکاح کرے اور وہ مریض جو مقروض نہ ہو اور نکاح کرے، حنفیہ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

پہلی حالت: جبکہ مریض مقروض ہو:

اگر یہ مہر مثل پر نکاح کرے تو جائز ہے، اگر شوہر اپنی زندگی میں اس کو مہر ادا نہ کرے تو بیوی کا اس کی وفات کے بعد حالت صحت کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۶۶-۳۶۷ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۲۱-۳۲۲ طبع دار الفکر بیروت۔

قرض خواہوں کے ساتھ اس کے مہر میں حصہ لگایا جائے گا، چنانچہ مال متروکہ کو عورت اور غرماء صحت پر ان کے حصہ کے بقدر تقسیم کیا جائے گا[۱] اور ایسا اس وجہ سے ہوگا کہ اس کا مہر اس کے شوہر پر اس کا دین ہے، لہذا وہ دین صحت کے مساوی ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسے معلوم اسباب کی وجہ سے واجب ہے جو نا قابل رد ہیں[۲]، اس لئے کہ نکاح جب حالت مرض میں جائز ہے اور یہ بغیر مہر کے جائز نہیں ہے تو مہر کا واجب ہونا ظاہر اور معلوم ہوگا، کیونکہ اس کے واجب ہونے کا سبب یعنی نکاح ظاہر ہے، لہذا اس کے واجب ہونے میں کوئی احتمال نہ ہوگا اور لامحالہ اس کے مال سے متعلق ہوگا[۳]۔

اگر اپنی موت سے قبل اس کا مہر اس کو ادا کر دے تو یہ ادا کردہ مکمل بیوی کو سپرد نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی وفات کے بعد اس کی حالت صحت کے قرض خواہ عورت سے واپس لیں گے اور اس میں اس کے ساتھ شریک ہوں گے، اور یہ عورت غرماء کے برابر ہوجائے گی اور ہر ایک اپنے حصہ کے بقدر شریک ہوگا، اس لئے کہ ان کے حقوق مرض الموت میں اس کے مال کے ساتھ متعلق ہو چکے ہیں اور اگر عورت کو اس کا کل ادا کردہ مہر سپرد کر دیا جائے، تو عین مال اور اس کی مالیت میں باقی دیگر غرماء کا حق باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ جو منفعت شوہر کو حاصل ہوئی ہے وہ غرماء کے حقوق کی ادائیگی کے لائق نہیں ہے، لہذا اس عوض کا وجود وعدم وجود ان غرماء کے حق میں ایک درجہ میں ہوگا، اور یہ ان غرماء کے حق کو باطل کرنا ہوگا، اور شوہر کو یہ حق نہیں کہ ان کا حق باطل کرے۔

اور اس لئے بھی کہ اس شخص نے اپنی ملک سے ایسی چیز کو نکال

(۱) البدائع ۷/ ۲۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات، تیسیر التحریر ۲/ ۲۷۸۔
(۲) الزیلعی مع حاشیۃ الشلبی ۵/ ۲۳۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۲۲۵۔

دیا ہے جس سے ان کا حق متعلق ہے، اس کا عوض ایسا نہیں ہے کہ اس کے ساتھ ان کا حق متعلق ہونے میں وہ اس چیز کے قائم مقام ہو، اس لئے کہ اس لائق نہیں ہے کہ اس سے غرماء کا حق متعلق ہو کیونکہ وہ منفعت ہے، پس یہ ایسا ہوا جیسا کہ بعض غرماء کا دین ادا کرے تو بقیہ لوگوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اس کے ساتھ شریک ہوجائیں، یہاں بھی اسی طرح ہے[۱]۔

اگر مریض مہر مثل میں اضافہ کر دے تو امام محمد بن الحسن نے اپنی کتاب ''الزیادات'' میں کہا ہے: مہر مثل سے زائد حصہ پر صحت کے دین کو مقدم رکھا جائے گا[۲]۔

دوسری حالت: جبکہ مریض مدیون نہ ہو:

اس حالت میں اگر نکاح مہر مثل پر ہو تو فقہاء نے نکاح کو پورے مال سے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ اپنے مال کو اپنی حوائج اصلیہ میں صرف کرنا ہے، لہذا اسے وارثین پر مقدم رکھا جائے گا۔

یہاں نکاح میں مہر مثل کی جو قید لگائی گئی ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ مہر مثل سے زیادہ کرنا محاباۃ (تبرع)[۳] ہے، اور یہ باطل ہے الا یہ کہ ورثاء اس کی اجازت دیں، اس لئے کہ محاباۃ کا حکم وارث ہونے والی بیوی کے لئے وصیت کے حکم میں ہے، اور وصیت کسی وارث کے حق میں جائز نہیں ہے، الا یہ کہ ورثاء اس کی اجازت دے

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۵/ ۲۴، البدائع ۷/ ۲۲۶، جامع الفصولین ۲/ ۱۷۱۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۱۷۱۔
(۳) محاباۃ: حبوتہ (میں نے اس کو عطیہ دیا) سے ماخوذ ہے، اس وقت کہیں گے جب آپ کسی کو بغیر عوض کوئی چیز دیں گے اور کہا جاتا ہے: **حاباہ محاباۃ، سامحہ** کے معنی میں ہے اور اصطلاح فقہاء میں اس تبرع کو کہتے ہیں جس کے ضمن میں عقد معاوضہ بھی ہو، محاباۃ کا اطلاق عقد نکاح میں مہر مثل سے زائد مہر کے لئے ہوا ہے۔

دیں، اگر چہ نکاح صحیح ہوگا[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ مرض الموت میں نکاح جائز ہے، چنانچہ ''الأم'' میں ہے: مریض کے لئے نکاح جائز ہے جو اللہ نے اس کے لئے حلال کیا ہے، چار یا اس سے کم جیسا کہ اس کے لئے کوئی چیز خریدنا جائز ہے[۲]، البتہ انھوں نے بیوی کے لئے مہر ثابت ہونے کی صورت میں شوہر اور بیوی کی موت کے درمیان فرق کیا ہے۔

اگر بیوی کی وفات ہوجائے تو اسے تمام مہر ملے گا، مہر مثل، رأس المال سے ملے گا اور زائد مہر ثلث مال میں سے ملے گا جیسا کہ اگر اجنبی عورت کو ہبہ کرے اور وہ اس پر قبضہ کرلے تو وہ ہبہ ثلث مال سے ہوگا۔

اور اگر شوہر مرجائے تو اس کے انتقال کے وقت بیوی کے وارث ہونے یا وارث نہ ہونے کے درمیان انھوں نے فرق کیا ہے:

الف- پس اگر بیوی شوہر کے انتقال کے وقت وارث ہو تو دیکھا جائے گا: اگر اس کا مہر مہر مثل کے بقدر ہے تو عورت کو جمیع مال سے مہر ملے گا اور اگر مہر مثل سے زائد ہو تو زیادہ محاباۃ (تبرع) ہوگا۔

اگر موت سے پہلے صحت مند ہوجائے تو اس کو مہر اضافہ کے ساتھ جمیع مال سے ملے گا، اس لئے کہ جب موت سے پہلے تندرست ہوجائے تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ابتداءً حالت صحت میں نکاح کیا ہو۔

اور اگر صحت مند ہونے سے قبل مرجائے تو مہر مثل سے زائد حصہ باطل ہوجائے گا اور نکاح ثابت ہوگا اور عورت کو میراث میں حق ملے گا۔

ب- اگر عورت ان میں سے ہو جو وارث نہ ہوسکتی ہو جیسے کہ ذمیہ (وہ اہل کتاب عورت جو دار الاسلام میں ٹیکس دے کر رہتی ہو)

(۱) قرۃ عیون الأخبار تکملہ رد المحتار ۲/ ۱۳۰، نیز دیکھئے: شرح المجلۃ للأتاسی ۴/ ۶۷۹۔

(۲) الأم للشافعی طبع بولاق ۴/ ۱۳۱۔

اور باندی پھر شوہر مرجائے اور یہ عورت اس وقت موجود ہو تو اسے پورا مہر ملے گا، مہر مثل جمیع مال سے ملے گا اور مہر مثل سے زائد ثلث مال سے ملے گا، اس لئے کہ یہ وارث نہیں ہے اور اگر شوہر کی وفات سے پہلے ذمیہ اسلام لے لائے یا باندی آزاد ہوجائے تو یہ وارث ہوجائے گی اور مہر مثل سے زائد حصہ باطل ہوجائے گا[۱]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی مرض الموت میں مہر مثل سے زائد مہر پر نکاح کرے تو محاباۃ (تبرع) کے بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ محاباۃ (تبرع) ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگا، اس لئے کہ یہ وارث کے لئے عطیہ ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ ثلث مال میں سے نافذ ہوگا، ابن رجب نے کہا: ہوسکتا ہے کہ اس کی اصل یہ ہو کہ جو وراثت عطیہ سے متصل ہو وہ عطیہ کے نفاذ سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کہا جائے: زوجہ عطیہ کی مالک اس وقت ہوگی جب شوہر بضع کا مالک ہوگا اور وراثت کا ثبوت اس کے بعد ہوگا[۲]۔

اگر مریض مرد تندرست عورت سے نکاح کرے یا صحت مند مرد مریضہ عورت سے نکاح کرے یا مریض مرد اپنی جیسی مریضہ عورت سے نکاح کرے تو ان تینوں حالات کے درمیان مالکیہ نے فرق کیا ہے:

پہلی حالت: اگر مریض مرد صحت مند عورت سے نکاح کرے تو مالکیہ نے فسخ نکاح سے قبل اور فسخ نکاح کے بعد شوہر کے مرنے میں فرق کیا ہے، پس اگر شوہر فسخ نکاح سے قبل مرجائے تو مہر مسمی اور مہر مثل میں سے جو کم ہو وہی عورت کو شوہر کے ثلث مال سے ملے گا خواہ شوہر نے بیوی کے ساتھ ہمبستری کی ہو یا نہیں کی ہو[۳]۔

(۱) الأم للشافعی ۴/ ۱۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) القواعد لابن رجب ص ۱۰۳۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۶، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۷۰۔

مہلت

تعریف:

۱-"مهلة" کا لغوی معنی اطمینان اور نرمی ہے، کہا جاتا ہے:"مهل فی فعله مهلا" اس نے اس کو نرمی سے حاصل کیا جلدی نہیں کی، کہا جاتا ہے:"أمهله" اس کے ساتھ جلدی نہیں کی، اس کو مہلت دی، اس کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا، اور کہا جاتا ہے:"مهّله تمهيلا"(۱) اس کو مہلت دی۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-أجل (وقت):

۲-لغت میں "أجل" باب تعب سے "أجل الشيء أجلا" کا مصدر ہے۔ أجل الشیٔ: اس شیٔ کی مدت اور وقت جس میں وہ واجب الاداء ہو(۲)۔

اصطلاح میں: برکتی نے کہا: اجل آئندہ زمانہ میں متعین کردہ وقت ہے(۳)۔

مہلت اور اجل (وقت) میں عموم وخصوص مطلق کا تعلق ہے، ہر مہلت اجل ہے، ہر اجل مہلت نہیں ہے، شریعت نے حکم کے لئے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

اور اگر فسخ نکاح کے بعد مرے تو دیکھا جائے گا: اگر فسخ نکاح موت سے قبل اور وطی سے قبل ہوا ہو تو عورت کو مہر میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا(۱) اور اگر فسخ نکاح موت سے قبل اور وطی کے بعد ہوا ہو تو عورت کو مہر مسمی لینے کا حق ہوگا اگر شوہر کا انتقال ہوجائے تو اس کے ثلث مال سے "مبدّأً"(۲) (ثلث کے اندر واجب ہونے والی چیز دینا) لے گی اور اگر شوہر تندرست ہوجائے تو شوہر کے رأس المال سے لے گی(۳)۔

دوسری حالت: اگر مریضہ عورت صحت مند مرد سے نکاح کرے تو اس کو رأس المال میں سے اس کا مہر مسمی ملے گا، خواہ یہ مہر مثل سے زیادہ ہو یا نہیں، بشرطیکہ اس سے وطی ہوئی ہو اور فسخ اور وطی سے قبل شوہر یا بیوی کی موت وطی کے حکم میں ہے(۴)۔

تیسری حالت: اگر مریض مرد اپنے ہی جیسی مریضہ عورت سے نکاح کرے تو شوہر کا پہلو غالب ہوگا اور اس صورت میں مہر کا وہی حکم ہوگا جو اس حالت میں ہوتا ہے، جبکہ صرف شوہر مریض ہو(۵)۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۲۷۶، العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/۷۰۔
(۲) تبدئۃ کا معنی:..................(شرح زروق علی الرسالہ ۲/۵۲)
(۳) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۲۷۶۔
(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۲۷۶، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۳/۲۳۴۔
(۵) مواہب الجلیل للحطاب ۳/۴۸۲، العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/۷۰۔

اوقات متعین کیا ہے، جیسے حمل کی مدت، عدت کی مدت، حیض اورنفاس کی مدت، ان چیزوں میں حکم بلا کسی تاخیر کے نافذ ہوگا، اس کے برعکس ''مہلت'' میں تاخیر کی گنجائش ہوتی ہے۔

ب- مدۃ:

۳- لغت میں مدۃ: زمانہ کا ایک حصہ ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ اس کی جمع ''مُدَدٌ'' ہے، جیسے غرفۃ (کمرہ) کی جمع غُرف ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مہلت اور مدت کے مابین عموم خصوص مطلق کا تعلق ہے، ہر مہلت مدت ہے، ہر مدت مہلت نہیں ہے۔

مہلت سے متعلق احکام:

مہلت سے کچھ احکام متعلق ہیں ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

الف- ضمانت لینے والے کو مہلت دینا:

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس کی ضمانت لی گئی ہو اگر وہ دوسرے شہر میں غائب ہوجائے اور قرض خواہ کفیل سے اس کو حاضر کرنے کا مطالبہ کرے تو حاکم کو اختیار ہے کہ اس کو اس کے حاضر کرنے کے لئے مہلت دے، مہلت کی مدت ضامن کے اس شہر میں آمدورفت کی مدت کے مساوی ہوگی[۲]۔

جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے شرط لگائی ہے کہ مکفول کسی معلوم مقام میں غائب ہو[۱]۔ حنفیہ اور شافعیہ نے مزید شرط لگائی ہے کہ راستہ پر امن ہو[۲]، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسافت خواہ قریب ہو یا دور ہو۔

مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ مکفول کا غائب ہونا قریبی مدت میں ہو، مثلاً ایک دن یا اس کے مشابہ، اگر زیادہ دنوں سے وہ غائب ہو تو اسے مہلت نہیں دی جائے گی اور کفیل تاوان دے گا[۳]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر سفر طویل ہو تو سفر کی مدت کے بقدر مہلت دے گا جو اس شہر میں پہنچنے اور وہاں سے روانہ ہونے کے دن کے علاوہ تین یوم ہوگی، اگر مذکورہ مدت گذر جائے اور اس کو حاضر نہ کر سکے تو اس کو قید کیا جائے گا[۴]۔

ب- ایلاء کی مدت گذر جانے کے بعد ایلاء کرنے والے کو مہلت دینا:

۵- اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اپنی بیوی سے الگ رہے گا، یا اس کے ساتھ رات نہیں گذارے گا یا کسی نقصان کی بنا پر وطی کرنا چھوڑ دے، اگر چہ وہ غائب ہو یا ایلاء کی مدت مقرر کئے بغیر ہمیشہ عبادت میں مصروف ہوجائے تو ایسا شخص مذکورہ چاروں شکلوں میں مالکیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا، لیکن کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ مذکورہ چاروں شکلوں میں وہ ایلاء کرنے والا ہوگا،

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۵۶ طبع بولاق، المبسوط ۱۹/ ۱۶۴ طبع دار المعرفہ، التاج والإکلیل ۵/ ۱۱۵ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۵ طبع دار الفکر، شرح المنہج علی الجمل ۳/ ۳۸۵ طبع دار إحیاء التراث، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۵۰-۴۵۱ طبع الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۳۷۹- ۳۸۰ طبع عالم الکتب۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۵۰-۴۵۱، کشاف القناع ۳/ ۳۷۹-۳۸۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۵۰-۴۵۱۔

(۳) التاج والإکلیل ۵/ ۱۱۵، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۴۵۔

(۴) شرح المنہج علی الجمل ۳/ ۳۸۵، الإقناع للشربینی ۲/ ۹۱ طبع دار الکتب العلمیہ۔

اور اس کے لئے ایلاء کی مدت متعین کی جائے گی، اگر یہ مدت گذر جائے اور وہ بیوی سے وطی نہ کرے تو اس کی طرف سے طلاق واقع ہوجائے گی، لیکن غائب کے لئے ایک سال یا اس سے زائد مدت متعین کی جائے گی، اس دوران اس کو لکھا جائے گا کہ خود حاضر ہو یا بیوی کو اپنے پاس لے جائے یا طلاق دے اگر وہ گریز کرے تو اپنی صوابدید کے مطابق اس کو مہلت دے گا اور اس کی طرف سے طلاق دے گا [1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے علی الاطلاق وطی نہ کرنے کی قسم کھائے یا چار مہینے سے زائد وطی نہ کرنے کی قسم کھائے تو وہ ایلاء کرنے والا ہوگا، اور بیوی کے مطالبہ پر اسے چار مہینے کی مہلت وجوبی طور پر دی جائے گی اور جب یہ مدت ختم ہوجائے گی تو پھر اسے رجوع کرنے یا طلاق دینے کی مہلت نہیں ملے گی، اس لئے کہ یہ اللہ تعالی کے مقرر کردہ وقت میں اضافہ کرنا ہوگا اور جب حق کی ادائیگی کا وقت آجائے تو دوبارہ مہلت نہیں دی جاتی ہے، مگر یہ کہ کسی کام کے لئے مہلت طلب کرے تو اس کام کو مکمل کرنے کے بقدر مہلت دی جائے گی، مثلاً روزہ دار کو افطار تک، بھوکا ہو تو آسودگی تک اور اگر آسودگی کی وجہ سے طبیعت بوجھل ہو رہی ہو تو طبیعت ہلکی ہونے تک، اور نیند آرہی ہو تو نیند کے زائل ہونے تک مہلت دی جائے گی، اس طرح کہ حالات میں تیار ہونے کے لئے ایک دن یا اس سے کم مدت کے بقدر مہلت دی جائے گی [2]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر ایلاء کرنے والا مدت کے بعد وطی سے گریز اختیار کرے تو اس کو طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا، ورنہ اسے قید کیا جائے گا اور اس پر سختی کی جائے گی، یہاں تک کہ وہ طلاق

(۱) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/۴۳۱، التاج والإکلیل ۴/۱۰۸۔

(۲) الإقناع ۲/۳۱۲-۳۱۵، مغنی المحتاج ۳/۳۴۸-۳۵۱۔

دیدے، اگر وہ کہے: مجھے مہلت دو کہ اپنی فرض نماز پڑھ لوں، یا کھانا کھالوں یا میرا کھانا ہضم ہوجائے، یا مجھے نیند آرہی ہے میں سولوں وغیرہ تو اسے ان سب چیزوں کو پورا کرنے کی مہلت دی جائے گی، اسی طرح محرم کو احرام سے باہر آنے تک کی مہلت دی جائے گی [1]۔

اگر ایلاء کرنے والا ظہار کرنے والا ہو تو اسے وطی کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس کو کہا جائے گا: یا تو کفارہ ادا کرو اور رجوع کرو، یا طلاق دیدو، اگر وہ آزاد کرنے کے لئے غلام تلاش کرنے کی یا کھانا خریدنے کی مہلت مانگے تو اسے تین دن کی مہلت دی جائے گی، اگر یہ بات معلوم ہوجائے کہ فوری طور پر وہ کفارہ ادا کرنے پر قادر ہے اور مہلت کا مطالبہ محض ٹال مٹول کے لئے ہے، تو اس کو مہلت نہیں دی جائے گی، اگر اس پر روزہ فرض ہو تو اسے مہلت نہیں دی جائے گی کہ وہ روزہ رکھ لے، بلکہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ طلاق دیدے، اور اگر ماہ رمضان کی تھوڑی مدت باقی ہو تو اس میں اسے مہلت دی جائے گی [2]۔

ج- شفیع کو قیمت لانے کی مہلت دینا:

٦ - اگر مالک بننے کے وقت قیمت موجود نہ ہو، اور شفیع قیمت کی ادائیگی کے لئے مہلت طلب کرے، تو مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک قاضی اسے تین دن کی مہلت دے گا [3]۔

اور حنفیہ کے نزدیک ایک دن یا دو دن یا تین دن اسے مہلت دے گا [4]۔ حنابلہ کے نزدیک قاضی اسے دو دن یا تین دن کی مہلت

(۱) المحرر للمجد ابن تیمیہ ۲/۸۷-۸۸ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) کشاف القناع ۵/۳۶۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/۲۵ طبع دار الکتاب العربی، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۸۹، جواہر الإکلیل ۲/۱۶۲، أسنی المطالب ۲/۳۶۹، المحرر ۱/۳۶۶۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/۲۴۔

دے گا(۱)۔

د-مرتد کو مہلت دینا:

۷-حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ مرتد کو توبہ کرنے کے لئے تین دن کی مہلت دی جائے گی، البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ توبہ کا مطالبہ کرنا مستحب ہے یا واجب؟ البتہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا اگر وہ انکار کردے تو امام اس کے بارے میں غور کرے گا، اگر اس کی توبہ کی امید ہو یا وہ مہلت مانگے تو وہ اسے تین دن کی مہلت دے گا، اور اگر اس کے توبہ کرنے کی امید نہ ہو، اور خود وہ مہلت کا مطالبہ نہ کرے تو اسی وقت وہ اسے قتل کردے گا، یہ ''ظاہر الروایہ'' کے مطابق ہے۔ نوادر میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ سے منقول ہے کہ امام کے لئے مستحب ہے کہ اسے تین دن کی مہلت دے، خواہ وہ مہلت مانگے یا نہ مانگے۔

شافعیہ کا اظہر قول ہے کہ اس کو مہلت نہیں دی جائے گی، بلکہ فوری طور پر اس سے توبہ کا مطالبہ کرنا لازم ہوگا(۲)۔

اس کی تفصیل ''ردۃ'' (فقرہ/ ۳۵) میں ہے۔

ھ-سزا کے متعدی ہونے کے اندیشہ سے اس کی تنفیذ میں مہلت دینا:

۸-جو سزا کا مستحق ہو اس کو سزا دینے میں اگر یہ اندیشہ ہو کہ یہ سزا غیر مستحق تک پہنچ جائے گی، مثلاً رجم یا قصاص میں قتل کی مستحق عورت حاملہ ہو، اسی طرح کسی شخص کا کوئی عضو عمداً تلف کردے جس میں قصاص واجب ہو اور مجرم ایسا مریض ہو کہ اس کی جان جانے کا اندیشہ ہو، تو حاملہ عورت کو بچہ جننے تک اور مریض کو شفایاب ہونے تک مہلت دی جائے گی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''حدود'' (فقرہ/ ۴۱ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

و-مکاتب کو مہلت دینا:

۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مکاتب بدل کتابت کی ادائیگی کے مقررہ وقت پر بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو اور اسے مال ملنے کی امید ہو تو اسے مہلت دی جائے گی، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ حاکم اسے دو یا تین دن مہلت دے گا، اس سے زیادہ نہیں، اس لئے کہ اس میں جانبین کی رعایت ہے، اور عذر کی آزمائش کے لئے تین دن کا موقع دیا جاتا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جس کی مالداری کی امید ہو حاکم اسے مہلت دے سکتا ہے۔

شافعیہ نے کہا: مال کتابت کی ادائیگی کے مقررہ وقت میں ادائیگی سے عاجزی کی وجہ سے اگر مکاتب اپنے آقا سے مزید مہلت کا مطالبہ کرے تو اسے مہلت دینا مستحب ہے، تاکہ اس کے حصول آزادی میں تعاون ہو، مہلت دینے کے بعد اگر آقا اسے فسخ کرنا چاہے تو فسخ بھی کرسکتا ہے، کیونکہ جو دین فوری واجب الاداء ہو اس میں مہلت نہیں دی جاتی ہے، لیکن اگر مکاتب کے پاس سامان ہو اور بدل کتابت اس کے علاوہ ہو اور غلام اسے فروخت کرنے کی مہلت طلب کرے تو اسے فروخت کرنے کا موقع دینا ضروری ہے، اس لئے کہ یہ بہت معمولی مدت ہوگی اور اگر اسے موقع نہ دیا جائے تو

---

(۱) المحرر ۱/ ۳۶۶، کشاف القناع ۴/ ۱۵۹۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۹۹، بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۵، الاختیار ۴/ ۱۴۵، ۱۴۶ طبع دار المعرفہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۹، ۱۴۰ طبع دار إحیاء التراث، کشاف القناع ۶/ ۱۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۰۔

کتابت کا مقصد ہی فوت ہوجائے گا اور اگر کساد بازاری کی وجہ سے فوری طور پر اسے فروخت کرنا ممکن نہ ہو تو اسے حق ہے کہ تین دن سے زیادہ مہلت نہ دے، اس لئے کہ اس سے اس کو نقصان ہوگا اور یہی راجح قول ہے، امام شافعیؒ کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ مہلت دینا واجب نہیں ہے، ''روضۃ'' میں ان سے منقول ہے کہ اصل یہ ہے کہ اسے فسخ کرنا جائز ہے، اور اسی قول کو صحیح قرار دیا گیا ہے، اور غلام کا مال کہیں اور رکھا ہوا ہو اور اس کے لانے کی مہلت مانگے تو اگر وہ جگہ دو مرحلہ کی مسافت سے کم دوری پر واقع ہو تو آقا پر واجب ہے کہ اس کو لانے کی مہلت دے، اس لئے کہ وہ موجود کے درجہ میں ہے، لیکن اگر دو مرحلہ یا اس سے زائد مسافت کی دوری کی جگہ میں ہو تو پھر مہلت دینا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں طویل مدت درکار ہوگی۔

حنابلہ کے نزدیک اگر مکاتب بدل کتابت کی قسط ادا کرنے سے عاجز ہوجائے اور وہ کہے کہ اس کا مال شہر کے فلاں علاقہ میں رکھا ہوا ہے، یا یہ کہے کہ یہاں سے قریب کسی جگہ میں رکھا ہوا ہے تو عقد کتابت فسخ کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ آقا اسے اتنا موقع دے گا جس میں وہ اس مال کو لا سکے، کیونکہ اس کی مدت کم ہوگی، اسی طرح آقا پر یہ بھی لازم ہے کہ اس کو سامان فروخت کرنے کے لئے یا قریبی جگہ سے سامان لانے کے لئے اور مالدار پر فوری واجب الاداء دین کی وصولیابی کے لئے اور ودیعت رکھنے والے کے قبضہ کے لئے تین دن کی مہلت دے[1]۔

ز- باغیوں کو مہلت دینا:

۱۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر باغی امام سے مہلت مانگیں اور بغاوت چھوڑ کر اہل عدل کے طریقہ کی طرف ان کے لوٹنے کی امید ہو تو انھیں مہلت دینا امام پر واجب ہوگا[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''بغاۃ'' (فقرہ/ ۱۰)۔

ح- دعوی میں مہلت دینا:

دعوی میں یا تو مدعی کو مہلت دینا ہوگا یا مدعا علیہ کو، اس کا بیان درج ذیل ہے:

مدعی کو مہلت دینا:

۱۱- اگر مدعی اپنے دعوی پر بینہ پیش کرنے کے لئے مہلت طلب کرے تو حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر مدعی کہے: میرے پاس بینہ موجود ہے تو قسم نہیں لی جائے گی اور اس کے فریق مخالف سے کہا جائے گا کہ تم اسے تین دن کے لئے کفیل دو، تا کہ اس کی عدم موجودگی میں اس کا حق ضائع نہ ہو، اس صورت میں مدعی کی رعایت ہے اور مدعا علیہ کا بھی بہت زیادہ نقصان نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اس کو طلب کیا جائے تو حاضر ہونا اس پر واجب ہے یہ استحسان ہے، اور قیاس یہ ہے کہ کفیل دینا اس پر واجب نہ ہو، اس لئے کہ ابھی تک حق اس پر واجب نہیں ہوا ہے۔

تین دن کی تحدید امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے، اور یہی صحیح ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ فیصلہ کی دو مجلسوں کے درمیان کی مدت سے اس کی تحدید ہوگی، اگر روزانہ بیٹھنا ہو تو دوسرے دن تک کی ضمانت دے گا، اور اگر ہر دس ایام میں ایک دن بیٹھنا ہو تو دس دنوں تک کی ضمانت دے گا۔

---

(۱) الاختیار ۴/ ۱۴۵-۱۴۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۰، مغنی المحتاج مع المنہاج ۴/ ۵۲۸، کشاف القناع ۴/ ۵۵۹۔

(۱) الإجماع لابن المنذر ص ۱۲۶ طبع قطر۔

اگر وہ انکار کردے تو جہاں جائے گا یہ اس کے ساتھ رہے گا(۱)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کو تین دن کی مہلت دی جائے گی۔

ایک قول ہے کہ شافعیہ کے نزدیک دائمی طور پر اسے مہلت دی جائے گی، اس لئے کہ قسم لینا اس کا حق ہے، لہذا اس کے لئے جائز ہے جب تک چاہے اس کو مؤخر کرے، جیسے بینہ پیش کرنے کا حکم اور کیا ان کے نزدیک مہلت دینا واجب ہے یا مستحب؟ دو اقوال ہیں(۲):

مالکیہ کے نزدیک مہلت کی مدت کی تعیین قاضی کے سپرد ہوگی(۳)۔

حنابلہ کے نزدیک اگر مدعی بینہ پیش کرنے تک مدعا علیہ کے روکنے کا مطالبہ کرے تو اس کا یہ مطالبہ مجلس کے اندر تسلیم کیا جائے گا، اگر مجلس میں وہ بینہ (گواہ) حاضر نہ کرسکے تو قاضی مدعا علیہ کو چھوڑ دے گا اس کو قید میں رکھنا درست نہ ہوگا، مدعی کی درخواست پر کفیل (ضامن) متعین کرنا ضروری نہیں ہے(۴)۔

مدعا علیہ کو مہلت دینا:

۱۲ - اگر مدعا علیہ حجت پیش کرنے کے لئے یا حساب دیکھنے کے لئے مہلت طلب کرے تو جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اسے مہلت دی جائے گی(۵)۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک مہلت کی مدت کی تعیین قاضی کے ذمہ ہوگی(۱)۔

اور شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اسے تین دن کی مہلت دی جائے گی(۲)۔

۱۳ - اگر مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا جائے اور وہ مہلت طلب کرے تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قاضی اس کے سامنے دو مرتبہ قسم پیش کرنے کے بعد اسے تین دن کی مہلت دے گا، پھر اگر تین دن کے بعد آکر وہ کہے کہ میں قسم نہیں کھاؤں گا، تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا، تا آنکہ قاضی اس سے تین مرتبہ قسم کھانے کا مطالبہ کرے اور وہ تینوں مرتبہ قسم کھانے سے انکار کردے، اور مہلت طلب کرنے سے پہلے قسم کھانے سے اس کا انکار معتبر نہیں ہوگا۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا جائے اور وہ اپنے حساب میں غور کرنے کے لئے مہلت طلب کرے تو قاضی اسے تین دن کی مہلت دے گا(۳)۔

لیکن شافعیہ کا معتمد قول ہے کہ مدعی کی رضامندی کے بغیر اس کو مہلت نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اقرار اور قسم کھانے پر وہ مجبور ہے، اس کے برخلاف مدعی کو اپنے حق کا مطالبہ کرنے اور اس کو مؤخر کرنے میں اختیار ہے(۴)۔

۱۴ - اگر مدعا علیہ اپنے خلاف پیش کردہ شواہد و دلائل کو مجروح کرنے والا بینہ پیش کرنے کے لئے مہلت طلب کرے تو جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قاضی اسے مہلت دے گا(۵)۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۴/۳۰۰۔

(۲) أسنی المطالب ۴/۴۰۶، شرح المحلی مع القلیوبی وعمیرہ ۴/۳۴۳ طبع عیسی الحلبی، مغنی المحتاج ۴/۴۷۸، ۴۷۹۔

(۳) الخرشی ۷/۱۵۹ طبع دار صادر، الشرح الصغیر للدردیر ۴/۳۱۲ طبع دار المعارف۔

(۴) کشاف القناع ۶/۳۳۶۔

(۵) الخرشی ۷/۱۵۹، نہایۃ المحتاج ۸/۳۴۵، کشاف القناع ۶/۳۴۰-۳۴۱۔

(۱) الخرشی ۷/۱۵۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۳۴۵، کشاف القناع ۶/۳۴۰-۳۴۱۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۵۰، مغنی المحتاج ۴/۴۷۹، مطالب أولی النہی ۶/۵۲۳۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/۴۷۹، نیز دیکھئے: أسنی المطالب ۴/۴۰۶۔

(۵) الشرح الصغیر ۴/۲۱۵-۲۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۵۰، الحاوی للماوردی ۲۱/۲۵۹، کشاف القناع ۶/۳۵۔

مالکیہ کے نزدیک مہلت کی مدت کی تحدید میں قاضی کو اجتہاد کا حق ہے[۱]، شافعیہ کا معتمد قول اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قاضی اسے تین دن کی مہلت دے گا اور شافعیہ کے نزدیک یہ تین دن مہلت دینے اور دوبارہ آنے کے دو ایام کے علاوہ ہوں گے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ قاضی اسے صرف ایک یوم کی مہلت دے گا[۲]۔

۱۵ - ثبوت دعوی کے بعد اگر مدعا علیہ کہے: میں نے ادا کر دیا ہے، یا اس نے مجھے بری کر دیا ہے، اور کہے کہ میرے پاس ادائیگی یا بری کرنے پر بینہ موجود ہے، اور وہ مہلت طلب کرے تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کو تین دنوں کی مہلت دی جائے گی۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر غلام مال کتابت کی ادائیگی کا دعوی کرے اور آقا اس کا انکار کرے اور غلام اس پر دلیل پیش کرنا چاہے تو اسے تین دن کی مہلت دی جائے گی۔

لیکن کیا مہلت دینا واجب ہے یا مستحب؟ دو اقوال ہیں، راجح قول وجوب کا ہے[۳]۔

مہنۃ

دیکھئے: ''احتراف''۔

موات

دیکھئے: ''إحیاء الموات''۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۵۰۔

(۲) الحاوی ۲۱/ ۲۵۹، المحلی مع القلیوبی ۴/ ۳۳۷، کشاف القناع ۶/ ۳۵۰۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۳۴۱، نیز دیکھئے: مطالب أولی النہی ۶/ ۵۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۷۹، أسنی المطالب ۴/ ۴۹۱۔

مواثبۃ

تعریف:

۱- لغت میں: مواثبة، "واثب" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: واثبه مواثبة اور وثاباً، ایک دوسرے پر حملہ کرنا، ثلاثی مجرد "وثب" ہے، مختلف معانی میں اس کا استعمال ہے، کہا جاتا ہے: وثب يثب وثبا، کودنا، اچھلنا، کہا جاتا ہے: "وثب إلى المكان العالي" پہنچنا، عام لوگ اس کو جلدی کرنے اور تیزی کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں (۱)۔

اصطلاح میں: شفعہ میں مواثبت جلدی سے آگے بڑھ کر شفعہ کا مطالبہ کرنا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-طفر (کودنا):

۲-لغت میں: طفر باب ضرب سے ہے، کہا جاتا ہے: "طفر طفراً وطفوراً"، "طفرة طفر" سے خاص ہے، وہ اونچائی میں کودنا ہے، جیسے انسان دیوار پھاند کر دوسری طرف جائے، یہ معنی ازہری وغیرہ نے بیان کیا ہے، مطرزی نے اس میں اضافہ کرتے ہوئے کہا: فقہاء کے اس قول سے: "زالت بكارتها بوثبة أو طفرة" (اس کا پردۂ

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۲) الہدایہ وشروحہا ۸/ ۳۰۷ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

بکارت اچھلنے یا کودنے سے زائل ہوگیا)، معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک خاص قسم کا کودنا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ وثبۃ اوپر سے کودنا ہے، اور طفرۃ بلندی کی جانب کودنا ہے (۱)۔

ب-مبادرۃ (جلدی کرنا):

۳- مبادرت کا لغوی معنی جلدی کرنا ہے: یہ نصر اور مفاعلت دونوں باب سے آتا ہے، جیسے: "بدر إلى الشئ بدوراً، اور بادر إليه مبادرة" جلدی کرنا اور تبادر القوم، لوگوں نے جلدی کی (۲)۔

حق شفعہ کے مطالبہ میں جلدی کرنے کے لئے فقہاء مواثبت کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

مبادرت اور مواثبت کے مابین تعلق یہ ہے کہ ہر مواثبت مبادرت ہے، لیکن ہر مبادرت مواثبت نہیں ہے۔

مواثبت کا مشروع ہونا:

۴- مواثبت مشروع ہے، اس لئے کہ اثر ہے: "الشفعة لمن واثبها" (۳) (شفعہ کا حق اس کو ہے جو مواثبت کرے)۔

شفعہ میں اس کے مشروع ہونے کی حکمت یہ ہے کہ اس کا طلب کرنا شفعہ میں حق کو ثابت کرنے کے لئے نہیں ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ معلوم ہوجائے کہ وہ اس سے اعراض کرنے والا نہیں ہے (۴)۔

(۱) المصباح المنیر، نیز دیکھئے: القاموس المحیط، الکلیات لأبی البقاء ۵/ ۵۶ طبع وزارۃ الثقافۃ السوریہ۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۳) الہدایہ وشروحہا ۸/ ۳۰۷، المبسوط ۱۴/ ۱۱۷ طبع دار المعرفہ۔
اثر: "الشفعة لمن واثبها" کی روایت عبد الرزاق نے مصنف (۸/ ۸۳ طبع المجلس العلمی) میں شریح سے کی ہے۔
(۴) رد المحتار ۵/ ۱۴۳۔

طلب مواثبت کا وقت :

۵- شفعہ میں طلب مواثبت کے وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ فی الفور ہے یا جس مجلس میں حق شفعہ کا علم ہوا ہے اس کے ختم ہونے تک ہے یا معین یا غیر معین مدت تک وسیع ہے؟ اس سلسلہ میں چند اقوال ہیں۔

اس کی تفصیل : اصطلاح ''شفعہ'' (فقرہ/ ۲۹-۳۲ میں) ہے۔

طلب مواثبت پر گواہ بنانا:

۶- اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ طلب مواثبت پر گواہ بنانا اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، یا انکار کی صورت میں جھگڑے کے وقت حق کو ثابت کرنے کے لئے ہے؟

اس کی تفصیل اصطلاح: ''شفعہ''فقرہ/ ۳۳ میں ہے۔

موادعۃ

دیکھئے: ''ہدنہ''

مواریث

دیکھئے: ''إرث''۔

مواضعۃ

دیکھئے: ''وضیعۃ''

مواطأ ۃ

دیکھئے: ''تواطؤ''۔

مواطن الإجابة

تعریف:

۱- مواطن "موطن" کی جمع ہے، موطن "وَطَنَ" فعل کا اسم مکان ہے، کہا جاتا ہے: "وطن فلان بالمكان وأوطن" (اس نے اس جگہ میں اقامت کی) اور "أوطنه" اس نے اس کو وطن بنایا۔

وطن، انسان کی اقامت گاہ، اور اس کی جائے سکونت ہے، کہا جاتا ہے: "أوطن فلان أرض كذا" (اس نے اس علاقہ کو اقامت گاہ اور جائے سکونت بنایا)۔

موطن: میدان جنگ میں ٹھہرنے کی جگہ۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ فِيْ مَوَاطِنَ كَثِيْرَةٍ وَّيَوْمَ حُنَيْنٍ"(۱) (بے شک اللہ تعالیٰ نے بہت سے موقعوں پر تمہاری نصرت کی ہے)، اگر کوئی شخص مسجد کی کسی متعین جگہ کو نماز پڑھنے کے لئے مخصوص کرلے تو کہا جاتا ہے: أوطن فيه، حدیث میں مذکور ہے: "نهى النبي ﷺ عن نقرة الغراب، وافتراش السبع، وأن يوطن الرجل المكان في المسجد كما يوطن البعير"(۲) (نبی کریم ﷺ نے اس سے ممانعت فرمائی ہے کہ کوئی نماز میں کوے کی طرح چونچ مارے اور لومڑی کی طرح پیر پھیلائے اور مسجد میں اپنے لئے جگہ مخصوص کرلے، جیسے اونٹ بیٹھنے کی جگہ مخصوص کرتا ہے)، یعنی اس اونٹ کی طرح جو بیٹھنے کے لئے صرف اسی جگہ کا قصد کرتا ہے جو اس نے باڑہ میں اپنے بیٹھنے کے لئے مخصوص جگہ بنا رکھی ہے(۱)۔

یہاں اجابت سے مقصود: اللہ تعالیٰ کا دعاء کرنے والوں کی دعا کو قبول کرنا ہے۔

اس لئے "مواطن الإجابة" سے مراد: وہ مقامات ہیں جن کے بارے میں غالب گمان ہو کہ جو شخص یہاں دعا کرے گا اس کی دعا قبول کی جائے گی۔

قبولیت کے مقامات میں دعا کرنے کا حکم:

۲- قبولیت کے مقامات میں دعا کرنا مستحب ہے، اور استحباب قرآن پاک اور احادیث نبویہ کے بعض الفاظ وتعبیرات سے معلوم ہوتا ہے، مثلاً دعا کرنے والے کی تعریف میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ"(۲) (اور اخیر شب میں استغفار کیا کرتے تھے)۔ اور حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له"(۳) (کون مجھ سے دعا کرے گا کہ میں اس کی دعا قبول کروں، کون مجھ سے سوال کرے گا کہ میں اس کو دوں، کون مجھ سے گناہوں کی معافی مانگے گا کہ میں اس کو معاف کروں)۔

بعض احادیث میں حکم کی صراحت ہے جن سے استحباب معلوم ہوتا ہے، جیسے عمرو بن عبسہؓ کی حدیث ہے، انھوں نے آپ ﷺ کو

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۵۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن نقرة الغراب......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۳۹) اور حاکم (۱/ ۲۲۹) نے حضرت عبدالرحمن بن شبل سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) سورۂ ذاریات/ ۱۸۔

(۳) حدیث: "من يدعوني فأستجيب له......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۹) اور مسلم (۱/ ۵۲۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ارشادفرماتے ہوئے سنا: "أقرب ما يكون الرب من العبد في جوف الليل الآخر فان استطعت أن تكون ممن يذكر الله في تلك الساعة فكن"(۱) (رات کے آخری حصہ میں اللہ تعالیٰ اپنے بندے سے سب سے زیادہ قریب ہوتا ہے اگر تم اس وقت اللہ کے ذکر کرنے والوں میں سے ہوسکتے ہوتو ہوجاؤ)۔

غزالی نے کہا: دعا کا ایک ادب یہ ہے کہ اپنی دعا کے لئے بہتر اوقات کا انتظار کرے، جیسے سال میں عرفہ کا دن، ہر ہفتہ میں جمعہ کا دن، رات کے اوقات میں صبح کا وقت (۲)۔

نوویؒ نے کہا: ہمارے علماء (شافعیہ) نے کہا: شب قدر میں اور مقدس مقامات میں کثرت سے دعا کرنا مستحب ہے (۳)۔

بہوتی نے کہا: دعا کرنے والے کو قبولیت کے اوقات میں دعا کرنا چاہئے، جیسے رات کے آخری تہائی حصہ اور اذان واقامت کے اوقات میں (۴)۔

۳- معین مقام اور معین وقت کے مقام قبولیت ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر حال میں وہاں دعا کا مقصود حاصل ہونا متعین ہے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ دیگر مقامات واوقات کے مقابلہ میں وہاں دعا قبول ہونے کی زیادہ امید ہے۔

علامہ ابن حجرؒ نے حدیث: " ينزل ربنا..."(۵) کی شرح میں لکھا ہے: بعض دعا کرنے والے کی دعا کی قبولیت میں تخلف

(۱) حدیث: "أقرب ما يكون الرب......" کی روایت ترمذی (۵/۵۷۰) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح غریب ہے۔
(۲) الإحیاء ۱/۵۴۹ طبع دار الشعب۔
(۳) الأذکار للنووی رص ۱۶۲-۱۶۳۔
(۴) کشاف القناع ۱/۳۶۸۔
(۵) حدیث: "ينزل ربنا......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۹) اور مسلم (۱/۵۲۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

پائے جانے کی وجہ سے اس پر اعتراض نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ کبھی کبھی تخلف کا سبب دعا کی کسی شرط میں خلل واقع ہونا ہوتا ہے، مثلاً حرام کھانے پینے اور لباس سے احتیاط کرنا یا دعا کرنے والے کی جلد بازی، یا اس کی دعا گناہ یا قطع رحمی کی ہو، اسی طرح کبھی وہ اللہ کے دربار میں مقبول ہوتی ہے لیکن بندہ کی مصلحت یا اللہ کی کسی حکمت کے پیش نظر اس دعا کے مطلوب کا ظہور بعد میں ہوتا ہے (۱)، یہ بات حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوته، وإما أن يدخرها له في الآخرة، وإما أن يصرف عنه من السوء مثلها، قالوا: إذاً نكثر؟ قال: الله أكثر"(۲) (اگر کوئی مسلمان کوئی ایسی دعا کرے جس میں گناہ اور قطع رحمی نہ ہو تو اللہ تعالیٰ اس کو تین چیزوں میں سے ایک ضرور دیتا ہے: یا تو اس کی دعا فوراً قبول کرلیتا ہے، یا اس کے لئے ذخیرہ آخرت کرتا ہے، یا پھر اس کے عوض اس جیسی کوئی مصیبت اس سے دور کردیتا ہے، صحابہ نے عرض کیا: تب تو ہم کثرت سے دعا کریں گے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ اس سے زیادہ نوازنے والا ہے)۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے دعا کرنے والے کی دعا قبول کرنے کا وعدہ کیا ہے جو کسی زمان ومکان اور کسی حالت وکیفیت سے مقید نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اُدْعُوْنِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ"(۳) (مجھ سے دعا کرو میں تمہاری دعا قبول کروں گا)۔ اور ایک دوسری جگہ

(۱) فتح الباری ۳/۳۲۔
(۲) حدیث ابی سعید: "ما من مسلم......" کی روایت احمد (۳/۱۸) اور حاکم (۱/۴۹۳) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۳) سورۂ غافر/۶۰۔

ارشاد ہے: "وَإِذَا سَأَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَإِنِّیْ قَرِیْبٌ أُجِیْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ"[۱] (جب میرا بندہ تم سے میرے متعلق پوچھتا ہے تو میں اس سے قریب ہوتا ہوں اور دعا کرنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں جب بھی وہ دعا کرتا ہے)۔

چنانچہ بندہ جس وقت اس سے دعا کرتا ہے وہ اس کی دعا کو قبول کرتا ہے، لہذا متعین جگہ دعا کی قبولیت کے لئے مخصوص کرنا دعا کی قبولیت کی تاکید پر محمول ہے، اسی سے حصر اور اس کے علاوہ جگہ میں قبولیت کی نفی مراد نہیں ہے۔

قبولیت کے مواقع کی قسمیں:

۴- مواقع قبولیت کی تین قسمیں ہیں:

الف- وہ متبرک اوقات جن کو اللہ تعالیٰ نے اس امت کی عبادت کے لئے خاص کیا ہے جس میں یہ امت ذکر و دعا کے ذریعہ اللہ کی خوشنودی حاصل کرتی ہے، مناسک حج کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لِیَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَیَذْکُرُوا اسْمَ اللّٰهِ"[۲] (تا کہ وہ اپنے نفع کی چیزوں کا مشاہدہ کریں اور اللہ کو یاد کریں)۔

ب- وہ بابرکت مقامات جن کو اللہ تعالیٰ نے عبادت کے لئے مخصوص کیا ہے، وہ متعین مقامات ہیں جن میں دعا کرنے والا دوسری عبادت بھی کرتا رہتا ہے۔

ج- وہ متعین حالات جن میں دعا کے قبول ہونے کی امید ہوتی ہے، جن میں اللہ تعالیٰ کے راستہ میں قتال کے وقت، بارش کے وقت اور فرض نمازوں کے ادا کرنے کے وقت ہیں[۳]۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۶۔
(۲) سورۂ حج/۲۸۔
(۳) الإحیاء ۱/۵۵۹ طبع دار الشعب۔

عرفہ کے دن کی دعا میں زمان، مکان اور حال تینوں کا بابرکت و محترم ہونا شامل ہے۔

غزالیؒ نے کہا: حقیقت یہ ہے کہ اوقات کی بہتری و شرف دراصل احوال کے بہتر ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ رات کا آخری حصہ دل کی صفائی، اخلاص اور تمام افکار سے فراغت کا وقت ہے، عرفہ کا دن اور جمعہ کا دن عزائم کے جمع ہونے اور اللہ کی رحمت کے حصول کے لئے دلوں کے تعاون کا وقت ہے، انھوں نے کہا: اوقات کے بہتر ہونے کا یہ ایک سبب ہے، اس کے علاوہ بھی اس میں بہت سے اسرار و حکم ہیں جن سے واقف ہونا انسان کے بس میں نہیں ہے[۱]۔

ان مقامات میں سے ہر ایک میں تفصیل ہے جس کا بیان درج ذیل ہے:

اول- اوقات اجابت:

الف- رات کا آخری تہائی حصہ:

۵- رات کا آخری تہائی حصہ قبولیت کے مواقع میں سے ہے، اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ینزل ربنا تبارک وتعالیٰ کل لیلة إلی السماء الدنیا حین یبقی ثلث اللیل الآخر، یقول: من یدعونی فأستجیب له، من یسألنی فأعطیه، من یستغفرنی فأغفر له"** (ہمارا رب ہر رات کو جب رات کا آخری تہائی حصہ باقی رہتا ہے آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے، اور کہتا ہے: کوئی مجھ سے دعا کرنے والا ہے کہ میں اس کی دعا قبول کروں، کوئی مجھ سے مانگنے والا ہے کہ میں اس کو دوں، کوئی مجھ سے مغفرت طلب کرنے والا ہے کہ میں اس کو معاف

(۱) الإحیاء ۱/۵۵۰۔

کروں) اور ایک روایت میں ہے: "**حتی ینفجر الفجر**"(١) (یہ نداء طلوع فجر تک لگائی جاتی ہے)۔

ابن حجر نے زہری سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا: اسی وجہ سے وہ لوگ رات کے ابتدائی حصہ کے مقابلہ میں آخری وقت میں نماز پڑھنے کو ترجیح دیتے تھے(٢)۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ یہ وقت آدھی رات سے شروع ہوتا ہے اور رات کا چھٹا حصہ باقی رہنے تک باقی رہتا ہے، پھر صبح کا وقت شروع ہوتا ہے اور یہ دوسرا وقت اجابت ہے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن عبسہؓ روایت کرتے ہیں: "**قال: قلت: یا رسول الله، أي اللیل أسمع؟ قال: جوف اللیل الآخر**"(٣) (میں نے کہا اے اللہ کے رسول ﷺ رات کا کونسا حصہ زیادہ قبولیت کا ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ رات کا آخری حصہ)، علاوہ ازیں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**إن في اللیلة لساعة لا یوافقها رجل مسلم یسأل الله خیرا من أمر الدنیا والآخرة إلا أعطاه إیاه، وذلک کل لیلة**"(٤) (رات میں ایک ایسا وقت ہے کہ جس مسلمان کو وہ وقت مل جائے اور وہ اس میں اللہ تبارک وتعالیٰ سے دنیا وآخرت کی کسی بہتر چیز کی درخواست کرے تو اللہ تعالیٰ اسے وہ چیز عطا

(١) حدیث: "**ینزل ربنا تبارک و تعالی کل لیلة......**" کی روایت بخاری (الفتح ٣/٢٩) اور مسلم (١/٥٢١) نے کی ہے، دوسری حدیث کی روایت مسلم (١/٥٢٢) نے کی ہے۔

(٢) فتح الباری ٣/٣١ طبع المکتبۃ السّلفیہ۔

(٣) حدیث عمرو بن عبسہ: "**قلت: یا رسول الله، أي اللیل أسمع؟......**" کی روایت ابوداؤد (٢/٥٦-٥٧) اور ترمذی (٥/٥٧٠) نے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

(٤) حدیث جابر: "**إن في اللیل لساعة لا یوافقها رجل مسلم......**" کی روایت مسلم (١/٥٢١) نے کی ہے۔

فرماتا ہے، اور یہ ہر رات میں ہوتا ہے)، مطلب یہ ہے کہ پوری رات میں قبولیت کی امید ہے(١)۔

ب-سحر کا وقت:

٦- طلوع صبح صادق سے پہلے رات کا آخری حصہ سحر ہے۔

ایک قول ہے کہ رات کے آخری تہائی حصہ سے طلوع فجر تک کا وقت سحر ہے(٢)۔

امام غزالیؒ کی رائے ہے کہ رات کا آخری چھٹا حصہ سحر ہے۔

قرطبی نے کہا: یہ وہ وقت ہے جس میں دعا کے قبول ہونے کی امید ہوتی ہے، حضرت حسن سے آیت کریمہ: "**كَانُوا قَلِيلاً مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ**"(٣) (وہ لوگ رات کو بہت کم سوتے تھے اور اخیر شب میں استغفار کیا کرتے تھے) کی تفسیر منقول ہے، انھوں نے کہا: نماز رات کے ابتدائی حصہ سے سحر تک بھی ادا کی، پھر سحر میں اللہ سے گناہوں سے معافی طلب کیا(٤)۔

ج-زوال کے بعد:

٧- نوویؒ نے کہا: سورج ڈھلنے کے بعد عبادات اور ذکر واذکار کی کثرت مستحب ہے(٥)، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سائبؓ سے روایت ہے: "**أن رسول الله ﷺ کان یصلی أربعا بعد أن تزول الشمس قبل الظهر، وقال: إنها ساعة تفتح فیها**

(١) تحفۃ الذاکرین ص ٦٦ طبع دار القلم بیروت ١٩٨٤ء، الفتوحات الربانیہ ٣/١٩٦ طبع دار الفکر ١٣٩٨ھ بیروت، کشاف القناع ١/٦٦۔

(٢) لسان العرب۔

(٣) سورۂ ذاریات/١٨-١٩۔

(٤) الإحیاء ١/٣٢٣، سورہ ذاریات میں اس آیت کی تفسیر۔ القرطبی

(٥) الفتوحات الربانیہ علی الأذکار ٣/٢ ١٣۔

أبواب السماء، وأحب أن يصعد لی فیها عمل صالح"[1] (آپ ﷺ سورج ڈھلنے کے بعد ظہر سے پہلے چار رکعت نماز پڑھتے تھے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ ایسا وقت ہے جس میں آسمان کے دروازے کھول دئے جاتے ہیں، میں چاہتا ہوں کہ اس گھڑی میں میرا بھی کوئی نیک عمل آسمان میں پہنچے)۔

د- جمعہ کا دن، اس کی رات اور جمعہ کی گھڑی:

۸- حدیث میں مذکور ہے: "أن یوم الجمعة خیر یوم طلعت علیه الشمس"[2] (جمعہ کا دن تمام دنوں میں بہتر ہے)۔ جمعہ کے وقت سے قطع نظر جمعہ کے دن میں دعا کے قبول ہونے کا ذکر حدیث میں موجود ہے[3]۔

جہاں تک جمعہ کے وقت کا تعلق ہے، تو امام شوکانیؒ نے کہا: احادیث متواترہ میں مذکور ہے کہ جمعہ کے دن ایک ایسی ساعت (گھڑی) ہے کہ بندہ اس میں اپنے رب سے جو کچھ بھی طلب کرتا ہے اللہ تعالیٰ اسے وہ چیز عطا فرماتے ہیں[4]۔

جمعہ کے دن قبولیت کی ساعت (گھڑی) کی روایت آپ ﷺ سے متعدد صحابہ نے مختلف طرق (سند) سے نقل کی ہے، ان میں ایک روایت حضرت ابوہریرہؓ کی ہے: "أن رسول الله ذکر یوم الجمعة فقال: فیه ساعة لایوافقها عبد مسلم وهو قائم یصلی یسأل الله تعالی شیئا إلا أعطاه إیاه، وأشار بیده یقللها"[1] (اللہ کے رسول ﷺ نے جمعہ کے دن کا تذکرہ کیا اور فرمایا: اس میں ایک ایسی ساعت ہوتی ہے جس بندہ کو یہ ساعت مل جائے اور وہ نماز کی حالت میں ہو تو اس وقت وہ اللہ سے جو چیز بھی مانگے گا اللہ تعالیٰ اسے نوازے گا، اور آپ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے اس کے کم ہونے کا اشارہ کیا)۔

حضرت ابولبابہ بدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن یوم الجمعة سید الأیام وأعظمها عند الله... فیه خمس خلال" فذکر منهن: "وفیه ساعة لا یسأل الله فیها العبد شیئا إلا أعطاه ما لم یسأل حراما"[2] (جمعہ کا دن تمام دنوں کا سردار ہے، یہ اللہ کی نگاہ میں بہت ہی عظیم دن ہے، اس میں پانچ امور پائے جاتے ہیں، آپ ﷺ نے انکا ذکر کیا اور فرمایا: اس میں ایک ایسی ساعت ہے کہ اس میں بندہ اللہ تعالیٰ سے جو چیز بھی مانگتا ہے اگر وہ حرام نہ ہو تو اللہ تعالیٰ اسے وہ عنایت فرماتا ہے)۔

مذکورہ وقت کی تعیین کے سلسلہ میں فقہاء اور محدثین کے چالیس سے زیادہ مختلف اقوال ہیں، امام شوکانی نے ان کو شمار کیا ہے[3]۔ محبّ طبری سے منقول ہے کہ اس گھڑی کی تعیین کے سلسلہ میں سب سے صحیح حدیث حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی ہے، ان کا بیان ہے کہ انھوں نے جمعہ کی مبارک ساعت کے سلسلہ میں آپ ﷺ کو کہتے ہوئے

---

(۱) حدیث عبداللہ بن السائب: "أن رسول الله ﷺ کان یصلی أربعاً بعد أن تزول الشمس......" کی روایت ترمذی (۲/۳۴۳) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) حدیث: "أن یوم الجمعة خیر یوم طلعت علیه الشمس......" کی روایت مسلم (۲/۵۸۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "یوم الجمعة ثنتا عشرة ساعة، لا یوجد مسلم یسأل الله عز و جل شیئا إلا أتاه الله عز و جل" کی روایت ابوداؤد (۱/۶۳۶) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۴) تحفۃ الذاکرین رص ۶۶۔

(۱) حدیث ابی ہریرہ: "أن رسول الله ﷺ ذکر الجمعة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۴۱۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن یوم الجمعة سید الأیام......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۴۴) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۲۰۴) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) نیل الأوطار ۳/۲۵۷-۲۶۱۔

سنا: "هی ما بين أن يجلس الإمام إلى أن تقضی الصلاة"[(۱)] (یہ امام کے منبر پر بیٹھنے سے لے کر نماز کے پوری ہونے تک کی ساعت (گھڑی) ہے)، امام نوویؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے[(۲)]۔

جہاں تک جمعہ کی رات کا تعلق ہے تو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا: "إن فی ليلة الجمعة ساعة الدعاء فيها مستجاب"[(۳)] (جمعہ کی رات میں ایک ایسی ساعت ہے جس میں دعا قبول ہوتی ہے)۔ امام شوکانی نے "تحفۃ الذاکرین" میں اسے نقل کیا ہے۔

ھ- رمضان کے دن، اس کی راتیں اور شب قدر:

۹- رمضان کی فضیلت معروف ہے، بعض حضرات[(۴)] نے اس میں دعا کی قبولیت کے لئے حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ثلاثة لا تردّ دعوتهم: الصائم حتى يفطر ..."[(۵)] (تین اشخاص کی دعا رد نہیں ہوتی، ان میں ایک روزہ دار کی افطار کے وقت...)۔

جہاں تک شب قدر کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: "یارسول الله! أرأيت إن علمت

(۱) حدیث: "هي ما بين أن يجلس......" کی روایت مسلم (۲/ ۵۸۴) نے کی ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۳/ ۱۳۱، ۴/ ۲۲۸۔

(۳) حدیث: "إن في ليلة الجمعة ساعة......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۶۴) نے کی ہے، اور کہا: حدیث صحیح ہے۔

(۴) تحفۃ الذاکرین رص ۶۷، الأذکار النوویہ مع الفتوحات الربانیہ ۴/ ۳۳۸۔

(۵) حدیث: "ثلاثة لا ترد دعوتهم......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۷۸) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

أي ليلة ليلة القدر ما أقول فيها؟ قال: قولي: اللهم إنک عفوّ کريم تحبّ العفو فاعف عنی"[(۱)] (اے اللہ کے رسول ﷺ اگر مجھے معلوم ہوجائے کہ کون سی رات شب قدر ہے تو میں اس میں کیا دعا کروں؟ تو آپ ﷺ نے کہا کہ یہ دعا کرو: اللهم إنک عفو کريم تحب العفو فاعف عنی' اے اللہ بے شک تو معاف کرنے والا کریم ہے، معافی کو پسند کرتا ہے، مجھے معاف کردیجئے)۔

یہ رات دعا کی قبولیت کی رات اس لئے ہے کہ یہ بابرکت رات ہے، اس میں فرشتے آسمان دنیا پر اترتے ہیں، اسے اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کے لئے ہزار مہینوں سے بہتر بنایا ہے، اس کی شان میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ"[(۲)] (شب قدر ہزار مہینوں سے افضل ہے)، شوکانیؒ نے کہا: اس رات کی فضیلت کی وجہ سے اس میں دعا کرنے والوں کی دعا ضرور قبول ہوتی ہے، اسی وجہ سے آپ ﷺ نے اس رات کو تلاش کرنے کا حکم دیا ہے اور صحابہ کو اس کے حصول کی ترغیب بھی فرمائی ہے۔

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں دعا قبول ہوتی ہے[(۳)]۔

امام نوویؒ نے امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے کہ میرے نزدیک شب قدر میں جس طرح طاعات کے سلسلہ میں کوشش ہوتی ہے اسی طرح اس کے دن میں طاعات کے لئے کوشش کرنا مستحب ہے[(۴)]۔

(۱) حدیث عائشہ: "يا رسول الله، أرأيت إن علمت أي ليلةٍ ليلةُ القدر......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۳۴) نے کی ہے، اور کہا: حدیث صحیح ہے۔

(۲) سورۂ قدر/ ۳۔

(۳) نیل الأوطار ۴/ ۲۸۷-۲۹۰ تھوڑے تصرف کے ساتھ، طبع القاہرہ مصطفیٰ الحلبی ۱۳۷۱ھ، تحفۃ الذاکرین للشوکانی رص ۶۵، فتح الباری بشرح البخاری ۴/ ۲۶۰، ۲۶۷، کشاف القناع ۲/ ۳۴۴۔

(۴) الأذکار مع الفتوحات الربانیہ ۴/ ۳۴۷۔

دوم: مقامات اجابت:

الف-ملتزم:

۱۰- باب کعبہ اور حجر اسود والے رکن کا درمیانی حصہ ملتزم ہے، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ رکن اور دروازہ کے درمیانی جگہ میں چمٹتے تھے اور کہا کرتے تھے: "**ما بین الرکن والباب یدعی الملتزم، لایلزم ما بینھما أحد یسأل الله شیئا إلا أعطاہ إیاہ**"[۱] (رکن اور دروازہ کے درمیان ملتزم ہے، جو بھی اس سے چمٹ کر اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہے اللہ اس کی دعا قبول کرتا ہے)۔

ابن جماعہ نے مالکیہ میں سے ابن حبیب سے نقل کیا ہے کہ ملتزم وہ جگہ ہے جہاں چمٹا جاتا ہے اور دعا کرنے والا آہ وزاری کے ساتھ دعا کرتا ہے، انھوں نے کہا: اور میں نے امام مالک سے سنا ہے کہ ایسا کرنا مستحب ہے[۲]۔

ب-عرفہ:

۱۱- آپ ﷺ نے تنبیہ کی ہے کہ اس جگہ دعا کو غنیمت سمجھنا چاہئے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**خیر الدعاء دعاء یوم عرفة، وخیر ما قلت أنا والنبیون من قبلی: لا إله إلا الله وحده لاشریک له، له الملک وله الحمد وهو علی کل شیٔ قدیر**"[۳] (سب سے بہتر دعا عرفہ کے دن کی دعا ہے، میری اور مجھ سے پہلے نبیوں کی سب سے بہتر بات: "**لا إله إلا الله وحده لاشریک له، له الملک وله الحمد، وهو علی کل شیٔ قدیر**" ہے، (اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں وہ تنہا ہے اس کا کوئی شریک نہیں، ملک اسی کا ہے تمام تعریف اسی کو زیبا ہے وہ ہر چیز پر قادر ہے)۔

شوکانی نے کہا: اس دن کی فضیلت اور اس کا شرف حدیث سے ثابت ہے، حتی کہ اس دن کا روزہ دو سال کے گناہ کے کفارہ کا ذریعہ ہے[۱]، اس کی فضیلت کے سلسلہ میں جو بات آپ ﷺ سے منقول ہے وہ بہت ہی مشہور ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دن دعا کرنے والوں کی دعا ضرور قبول ہوتی ہے[۲]۔

ج-مشاعر حج:

۱۲- حج بندہ کو اللہ سے قریب کرنے والا سب سے بڑا عمل ہے، امام نوویؒ نے حضرت حسن بصریؒ سے نقل کیا ہے: انھوں نے کہا: یہاں پندرہ مقامات میں دعا قبول ہوتی ہے، طواف میں، ملتزم کے پاس، میزاب کے نیچے، بیت اللہ شریف میں، زمزم کے پاس، صفا ومروہ پر، سعی میں (صفا ومروہ کے مابین)، امام کے پیچھے، عرفات میں، مزدلفہ میں، منیٰ میں اور تینوں جمرات کے پاس[۳]۔

---

(۱) اثر ابن عباس: "أنه کان یلزم مابین الرکن والباب" کی روایت بیہقی نے السنن (۵/۱۶۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے۔

(۲) ہدایۃ السالک إلی المناسک، لابن جماعہ [ ] نور الدین عتر ۱/۱۷۔

(۳) حدیث: "خیر الدعاء دعاء یوم عرفة......" کی روایت ترمذی (۵/۵۷۲) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے۔

(۱) جس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یوم عرفہ کا روزہ دو سال کا کفارہ ہے، اس کی روایت مسلم نے اپنی صحیح (۲/۸۱۹) میں حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: "صیام یوم عرفة أحتسب علی الله أن یکفر السنة التی قبله والسنة التی بعده"۔

(۲) تحفۃ الذاکرین رص ۶۵۔

(۳) الأذکار النوویہ، الفتوحات الربانیہ ۴/۳۸۵۔

سوم: وہ احوال جن میں دعا کے قبول ہونے کا غالب گمان ہے:

الف- اذان واقامت کے درمیان اور اقامت کے بعد دعا کرنا:

۱۳- اذان اسلام کا عظیم شعار ہے، اس میں اللہ کی وحدانیت کا ذکر ہے، اللہ کے رسول ﷺ کی رسالت کی گواہی ہے، لوگوں کے سامنے بلند آواز سے دور مقامات تک اذان کے کلمات پہنچائے جاتے ہیں، اور اللہ کے بندوں کو اللہ کے ذکر وعبادت کے لئے بلایا جاتا ہے، حضرت سہل بن سعدؓ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "ثنتان لا تردّان أو قلما تردان: الدعاء عند النداء، وعند البأس حين يلحم بعضهم بعضا"(۱)(دو چیزیں رد نہیں کی جاتی ہیں، یا فرمایا: بہت کم رد کی جاتی ہیں: ایک اذان کے وقت کی دعا، دوسرے جنگ میں جب دونوں فریق ایک دوسرے پر حملہ آور ہوں اس وقت کی دعا)۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "الدعاء لا يرد بين الأذان والإقامة" (۲) (اذان واقامت کے درمیان کی دعا رد نہیں ہوتی)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں: "أن رجلا قال: يارسول الله! إن المؤذنين يفضلوننا، قال: قل كما يقولون، فإذا انتهيت فسل تعطه"(۳) (ایک شخص نے اللہ کے رسول ﷺ سے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! موذنین فضیلت میں ہم سے آگے بڑھ گئے، اللہ کے رسول نے فرمایا: تم بھی وہ کلمات کہو جو وہ کہتے ہیں، پھر جب تم پورے کلمات کہہ لو تو اللہ سے مانگو تمھاری دعا قبول ہوگی)۔

اقامت کے بعد بھی دعا کی قبولیت حدیث میں مذکور ہے(۱)، حضرت سہل بن سعدؓ اللہ کے رسول ﷺ سے نقل کرتے ہیں: "ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء: عند حضور الصلاة، وعند الصف في سبيل الله"(۲)(دو ساعتیں ہیں جن میں آسمان کے دروازے کھول دئے جاتے ہیں: ایک نماز کھڑی ہونے کے وقت، دوسری جہاد میں صف بندی کرتے وقت)۔

ب- سجدہ کی حالت میں دعا کرنا:

۱۴- سجدہ میں دعا کے قبول ہونے کا غالب گمان ہے، اس لئے کہ اس میں اعلیٰ درجہ کی عبودیت اور اللہ کے سامنے عاجزی اور اپنی بےبسی کا اظہار ہوتا ہے، بندہ اپنی سب سے محترم شی یعنی پیشانی وچہرہ کو محض اللہ کی تعظیم میں زمین پر رکھتا ہے، حالانکہ وہ قدم رکھنے کی جگہ ہے، بندہ کی اعلی درجہ عاجزی اور اللہ کی تعظیم کی بنا پر اللہ رب العزت سے قرب وتعلق بڑھتا ہے، اس لئے اس حالت میں اللہ کی رحمت ومغفرت اور قبولیت دعا کا غالب گمان ہوتا ہے(۳)، اسی لئے اللہ کے

---

(۱) حدیث سہل بن سعد: "ثنتان لا تردان أو قلما تردان......" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۵) نے کی ہے۔ ابن حجر نے نتائج الافکار ۱/۳۷۹ میں اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔

(۲) حدیث: "الدعاء لا يردبين الأذان والإقامة" کی روایت ترمذی (۱/۴۱۶) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث عبداللہ بن عمرو: "أن رجلا قال: يا رسول الله، إن المؤذنين يفضلوننا......" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۶۱) نے کی ہے، اور ابن حجر نے نتائج الافکار (۱/۳۸۷) میں حسن کہا ہے۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۲/۱۳۶-۱۳۸، کشاف القناع ۱/۲۴۸، تحفۃ الذاکرین ص ۶۸۔

(۲) حدیث سہل بن سعد: "ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء......" کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح (الإحسان ۵/۵) میں کی ہے، اور ابن حجر نے نتائج الأفکار (۱/۳۷۹) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۲/۲۷۲-۲۷۳، کشاف القناع ۱/۳۵۴۔

رسول ﷺ کا ارشاد ہے: "إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا، فأما الركوع فعظموا فيه الرب عزوجل، وأما السجود فاجتهدوا فی الدعاء، فقمن أن يستجاب لكم"(۱) (مجھے رکوع اور سجدہ کی حالت میں قرآن پڑھنے سے منع کیا گیا ہے، لہذا رکوع میں تم اللہ کی بڑائی بیان کرو، اور سجدہ میں کثرت سے دعا کیا کرو، اس لئے کہ یہ حالت اس لائق ہے کہ تمہاری دعا قبول کی جائے)۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد، فأكثروا الدعاء"(۲) (بندہ سجدہ کی حالت میں اپنے رب سے سب سے زیادہ قریب ہوتا ہے، اس لئے اس میں کثرت سے دعا کیا کرو)۔

اس سلسلہ میں فرض نماز اور نفل نماز کے سجدوں میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن فقہاء حنابلہ میں قاضی کا قول ہے کہ فرض نماز میں سبحان ربی الأعلی پر اضافہ مستحب نہیں ہے اور نفل کے سلسلہ میں ان سے دو روایتیں منقول ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سجدہ میں دعا کرنا مستحب ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر منفرد ہو یا محدود لوگوں کا امام ہو یا دعا لمبی نہ ہو تو اس حالت میں دینی یا دنیوی دونوں امور کے لئے دعا کر سکتا ہے، اس کے علاوہ صورت میں نہیں (۳)۔

(۱) حدیث: "إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً أو ساجداً......" کی روایت مسلم (۱/۳۴۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث ابو ہریرہ: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد......" کی روایت مسلم (۱/۳۵۰) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۱/۵۲۲، جواہر الإکلیل ۱/۵۱، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المحلی ۱/۱۷۳۔

ج - فرض نماز کے بعد دعا کرنا:

۱۵ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ فرض نماز کے بعد قبولیت دعا کا وقت ہے(۱)، اس لئے کہ حضرت مسلم بن الحارثؓ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ان سے خاموشی سے بتایا: "إذا انصرفت من صلاة المغرب، فقل: اللهم أجرني من النار، سبع مرات، فإنك إذا قلت ذلك ثم متّ من ليلتك كتب لك جوار منها، وإذا صليت الصبح فقل كذلك، فإنك إن متّ في يومك كتب لك جوار منها"(۲) (جب تم مغرب کی نماز سے فارغ ہو جاؤ تو سات مرتبہ کہو: اللهم أجرني من النار (اے اللہ ہم کو جہنم سے بچایئے!) اگر تم یہ دعا پڑھ لو اور اسی رات تمہارا انتقال ہو جائے تو جہنم سے خلاصی تمہارے لئے لکھ دی جائے گی اور جب تم صبح کو نماز پڑھ لو تو سات مرتبہ مذکورہ دعا پڑھو، پھر اگر تمہارا انتقال اسی دن ہو جائے تو تمہارے لئے جہنم سے خلاصی لکھ دی جائے گی)۔

بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فرض نمازوں کے بعد دعا بالعموم دوسری نمازوں کے مقابلہ میں زیادہ قبول ہوتی ہے، ان روایات میں ایک روایت حضرت ابوامامہؓ کی ہے وہ فرماتے ہیں: "قيل: يارسول الله! أي الدعاء أسمع؟ قال: جوف الليل الآخر، ودبر الصلوات المكتوبات"(۳) (آپ ﷺ سے

(۱) إحیاء علوم الدین ۱/۵۵۰، الفروع وتصحیح الفروع ۱/۴۵۵، کشاف القناع ۱/۳۶۶-۳۶۸، الفتوحات الربانیہ ۳/۲۸-۲۹، تحفۃ الذاکرین رص ۶۹، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد ۱/۲۵۷-۲۵۸، شائع کردہ مؤسسۃ الرسالہ، فتح الباری ۱۱/۱۳۳۔

(۲) حدیث مسلم بن الحارث: "إذا انصرفت......" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۱۸-۳۱۹) نے کی ہے۔ ابن حجر نے التہذیب (۱۰/۱۲۶) میں اس کے ضعیف ہونے کا اشارہ کیا ہے۔

(۳) حدیث ابو امامہ: "قيل: يا رسول الله، أي الدعاء أسمع؟......" کی

دریافت کیا گیا کہ اے اللہ کے رسول کون سی دعا زیادہ قبول ہوتی ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: رات کے آخری حصہ کی دعا اور فرض نمازوں کے بعد کی دعا)۔

امام غزالیؒ نے مجاہدؒ سے نقل کیا ہے: انھوں نے کہا: بے شک نمازوں کو بہترا اوقات میں فرض کیا گیا، لہذا ہر نماز کے بعد تم ضرور دعا کیا کرو۔

حضرت عرباض بن ساریہؓ سے مرفوعا روایت ہے: "من صلى صلاة فريضة فله دعوة مستجابة، ومن ختم القرآن فله دعوة مستجابة"[1] (جو فرض نماز ادا کرے اس کی دعا قبول ہوگی اور جو قرآن ختم کرلے اس کی دعا قبول ہوگی)۔

د- روزہ کی حالت اور روزہ سے افطار کی حالت:

۱۶- اللہ تبارک وتعالی نے رمضان کا روزہ رکھنے کا حکم دیا، اور پورے روزہ کی تکمیل کے ذکر کے بعد فرمایا: "وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ اُجِیْبُ دَعْوَۃَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لِیْ وَلْیُؤْمِنُوْا بِیْ لَعَلَّهُمْ یَرْشُدُوْنَ"[2] (اور جب آپ سے میرے بندے میرے متعلق دریافت کریں تو میں تو قریب ہی ہوں، دعا کرنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں جب وہ مجھ سے دعا کرتا ہے پس (لوگوں کو) چاہئے کہ میرے احکام قبول کریں اور مجھ پر ایمان لائیں عجب نہیں کہ ہدایت پا جائیں)، ان آیات میں روزہ دار کی دعا اور افطار کے وقت کی دعا کے قبول ہونے کا اشارہ ملتا ہے۔ ابن کثیرؒ نے کہا: اللہ تبارک وتعالی نے روزہ کے احکام کے درمیان دعا پر آمادہ کرنے والی یہ آیت ذکر کی ہے، اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ روزہ مکمل ہونے کے وقت، بلکہ روزانہ افطار کے وقت کثرت سے دعا کرنی چاہئے[1]، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے انھوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "للصائم عند إفطاره دعوة مستجابة"[2] (افطار کے وقت روزہ دار کی دعا قبول ہوتی ہے)، اسی وجہ سے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کا معمول تھا کہ جب افطار کا وقت ہوتا تو اپنی بیوی بچوں کو بلاتے پھر دعا کرتے۔ نیز مروی ہے: "إن للصائم عند فطره دعوة ما ترد"[3] (افطار کے وقت روزہ دار کی کوئی دعا رد نہیں کی جاتی)۔

ھ- تلاوت قرآن کے بعد اور ختم قرآن کے بعد دعا کرنا:

۱۷- حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث سے تلاوت قرآن اور ختم قرآن کے بعد دعا کا مقبول ہونا معلوم ہوتا ہے[4]، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا: "من قرأ القرآن فليسأل الله به، فإنه سيجئ أقوام يقرأون القرآن

روایت ترمذی (۵/ ۵۲۷) نے کی ہے، ابن حجر نے نتائج الأفکار (۲/ ۲۳۲) میں چند وجوہات سے اس کو معلول قرار دیا ہے، ایک وجہ حضرت ابوامامہ اور ان سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع کا ہونا ہے۔

(۱) حدیث عرباض بن ساریہ: "من صلى صلاة فريضة فله دعوة مستجابة......" کی روایت طبرانی نے اپنی معجم الکبیر (۱۸/ ۲۵۹) میں کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۱۷۲) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا: اس میں عبد الحمید بن سلیمان ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۶۔

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۱۹، الأذکار وشرحہ الفتوحات الربانیہ ۴/ ۳۳۸۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن عمرو: "للصائم عند إفطاره دعوة مستجابة" کی روایت طیالسی نے اپنی مسند (ص ۲۲۹) میں کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن للصائم عند فطره دعوة ماترد" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۵۷) نے کی ہے۔ ابن القیم نے زاد المعاد (۲/ ۵۲) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) تحفۃ الذاکرین ص ۴۲-۴۳ طبع دار الکتاب العربی۔

يسألون به الناس"(۱) (جوقرآن پڑھے اس کو چاہئے کہ اس کے ذریعہ اللہ سے مانگے، اس لئے کہ عنقریب ایسے لوگ آئیں گے کہ قرآن پڑھیں گے اور اس کے ذریعہ لوگوں سے طلب کریں گے)، اور حضرت عرباض بن ساریہؓ کی حدیث ہے: "**من ختم القرآن فله دعوة مستجابة**"(۲) (جو قرآن ختم کرے اس کی دعا مقبول ہوتی ہے)۔

و- مسافر کا دعا کرنا:

۱۸- سفر بھی دعا کے قبول ہونے کی جگہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**ثلاث دعوات مستجابات: دعوة المظلوم، ودعوة المسافر، ودعوة الوالد على ولده**"(۳) (تین دعائیں مقبول ہوتی ہیں: مظلوم کی دعا، مسافر کی دعا اور باپ کی دعا اپنی اولاد کے خلاف)۔ ابن علان نے کہا: وہ مسافر مراد ہے جو اپنے سفر میں معصیت کا مرتکب نہ ہو، جیسا کہ ظاہر ہے اور لڑکا اگر اپنے باپ پر ظلم کرتا ہو اور اس کی نافرمانی کرتا ہو(۴)۔

ز- اللہ کی راہ میں جہاد کے وقت دعا کرنا:

۱۹- اللہ کی راہ میں جہاد (قتال) کرنا بھی قبولیت دعا کا مقام ہے، اس لئے کہ اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والا اپنے رب کی رضا کے لئے اپنے جان ومال کو قربان کرتا ہے اور اس کے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے

(۱) حدیث عمران بن حصین: "من قرأ القرآن فليسأل الله به......" کی روایت ترمذی (۱۷۹/۵) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث عرباض بن ساریہ: "من ختم القرآن فله دعوة مستجابة" کی تخریج فقرہ/ ۱۵ پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "ثلاث دعوات مستجابات......" کی روایت ترمذی (۵۰۲/۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۴) تحفۃ الذاکرین رص ۶۸، الفتوحات الربانیہ ۱۳۷/۵۔

پوری کوشش صرف کرتا ہے(۱)۔

حضرت سہل بن سعدؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء: عند حضور الصلاة، وعند الصف في سبيل الله**" (دو ساعتیں ایسی ہیں جن میں آسمان کے دروازے کھول دئے جاتے ہیں: ایک نماز تیار ہونے کے وقت، دوسرے جہاد میں صف بندی کے وقت) اور ایک روایت میں ہے: "**وعند البأس حين يلحم بعضهم بعضا**"(۲) (اور جنگ کے وقت جب بعض بعض پر حملہ آور ہوں)۔

آپ ﷺ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**اطلبوا الدعاء عند التقاء الجيوش، وإقامة الصلاة، ونزول الغيث**"(۳) (لشکروں کے باہم مڈبھیڑ ہونے کے وقت، نماز کھڑی ہونے کے وقت اور بارش کے وقت دعا کیا کرو)۔

ح- مجالس ذکر میں مسلمانوں کے اجتماع کی حالت:

۲۰- ذکر کی مجلسوں میں مسلمانوں کے اجتماع کے وقت بھی دعا قبول ہوتی ہے، اس لئے کہ ایک حدیث میں ہے: "**لايقعد قوم يذكرون الله عزوجل إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة، ونزلت عليهم السكينة، وذكر هم الله فيمن عنده**"(۴) (جب کوئی قوم اللہ کا ذکر کرنے کے لئے بیٹھتی ہے تو

(۱) تحفۃ الذاکرین رص ۶۷، الفتوحات الربانیہ ۱۴۹/۲-۱۵۰۔

(۲) حدیث: "ساعتان......" کی روایت ابن حبان نے (الإحسان ۵/۵) میں کی ہے، ابن حجر نے نتائج الافکار (۳۷۹/۱) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے، دوسری حدیث کی روایت ابوداؤد (۴۵/۳) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "اطلبوا استجابة الدعاء عند التقاء الجيوش......" کی روایت امام شافعی نے الأم (۲۵۳/۱) میں حضرت مکحول سے مرسلاً کی ہے۔

(۴) حدث: "لا يقعد قوم يذكرون الله إلا حفتهم الملائكة......" کی روایت مسلم (۲۰۷۴/۴) نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ

فرشتے ان کو گھیر لیتے ہیں، رحمت ان پر چھا جاتی ہے اور ان پر سکینت نازل ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ ان کا ذکر فرشتوں میں کرتا ہے جو اللہ کے پاس ہوتے ہیں)، اور ایک حدیث میں ہے:"إن الله تعالى يقول لملائكته: قد غفرت لهم، فيقولون: رب فيهم فلان، عبد خطاء، إنما مر فجلس معهم، قال: فيقول: وله غفرت،هم القوم لايشقى بهم جليسهم" (۱)(اللہ تعالیٰ اپنے فرشتوں سے کہتا ہے: میں نے ان کو معاف کردیا تو فرشتے کہتے ہیں: اے ہمارے رب! ان میں فلاں گنہگار شخص ہے، وہ وہاں سے گذرا اور ان کے ساتھ بیٹھ گیا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میں نے اس کے گناہ بھی معاف کردئے، یہ ایسے لوگ ہیں کہ ان کے ساتھ بیٹھنے والا محروم نہیں ہوگا)۔ عورتوں کے عید کے دن نکلنے کے بارے میں حضرت ام عطیہ کی حدیث ہے، اس میں ہے:"يشهدن الخير ودعوة المسلمين"(۲) (یہ مسلمانوں کی دعا اور خیر کے کام میں شریک ہوتی ہیں)۔ شوکانی نے کہا: یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ذکر کے لئے مسلمانوں کی مجالس دعا کے مقامات ہیں(۳)۔

ط- مومن کا اپنے مومن بھائی کے لئے اس کی عدم موجودگی میں دعا کرنا:

۲۱- ایک مومن کی دوسرے مومن کی عدم موجودگی میں اس کے حق میں دعا کے قبول ہونے کے بارے میں (۴) حضرت ابو الدرداءؓ کی مرفوع حدیث ہے:"دعوة المرء المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة، عند رأسه ملك موكل، كلما دعا لأخيه بخير قال الملك الموكل به: آمين، ولك بمثل" (۱) (ایک مسلمان کی دعا اپنے مسلمان بھائی کے حق میں جو اس کے پاس نہ ہو قبول ہوتی ہے، اس کے سر کے پاس مقررہ فرشتہ ہوتا ہے جب بھی وہ کسی کے لئے خیر کی دعا کرتا ہے تو مقررہ فرشتہ کہتا ہے: آمین اور تم کو بھی اس کے مثل ہو)۔

ی- باپ کا اپنے لڑکے کے حق میں دعا یا بددعا کرنا:

۲۲- حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے:"ثلاث دعوات مستجابات: دعوة المظلوم، ودعوة المسافر، ودعوة الوالد على ولده"(۲) (تین دعائیں مستجابات ہیں(یعنی وہ رد نہیں ہوتیں): مظلوم کی دعا، مسافر کی دعا اور والد کی دعا اپنے لڑکے کے خلاف)۔

ابن علان نے باپ کی دعا لڑکے کے خلاف کے بارے میں کہا: یعنی اگر وہ اپنے باپ پر ظلم کرتا ہو اور اس کی نافرمانی کرتا ہو(۳)۔

ک- مظلوم، مجبور اور مصیبت زدہ کا دعا کرنا:

۲۳- مظلوم کی دعا کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "دعوة المظلوم مستجابة،

سے کی ہے۔

(۱) حدیث:"إن الله يقول لملائكته: قد غفرت لهم......" کی روایت مسلم (۴/۲۰۷۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث اُم عطیہ:"يشهدن الخير ......" کی روایت بخاری (۳/۴۷۰ فتح الباری) اور مسلم (۲/۶۰۶) نے کی ہے۔ الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) تحفۃ الذاکرین ر ص ۷۱۔

(۴) تحفۃ الذاکرین ر ص ۷۴۔

---

(۱) حدیث ابو الدرداء:"دعوة المرء المسلم لأخيه المسلم بظهر الغيب......" کی روایت مسلم (۴/۲۰۹۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابو ہریرہ:"ثلاث دعوات مستجابات: دعوة المظلوم......" کی تخریج فقرہ/۱۸ پر گذر چکی ہے۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۵/۱۳۷۔

"وإن كان فاجراً ففجوره على نفسه"[1] (مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے، اگر چہ وہ گنہگار ہو، اس لئے کہ اس کا گناہ اس کے سر ہوگا)۔

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا اوران کو چند ہدایات دیں ان میں یہ بھی تھا: "واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب"[2] (مظلوم کی دعا سے بچو، اس لئے کہ اس کے اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا)۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے: "دعوة المظلوم يرفعها الله فوق الغمام ويفتح لها أبواب السماء، ويقول الرب: وعزتي لأنصرنك ولو بعد حين"[3] (مظلوم کی دعا کو اللہ تعالیٰ بادلوں کے اوپر اٹھاتا ہے اور اس کے لئے آسمان کے دروازے کھول دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میری عزت کی قسم میں ضرور بالضرور تیری مدد کروں گا، چاہے تھوڑی مدت کے بعد ہو)۔

مضطر کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "اَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاهُ"[4] (کون مضطر کی دعا قبول کرتا ہے جب وہ دعا کرے)۔

وہ مصیبت زدہ جو اپنی پریشانی ومصیبت کے ازالہ کی امید اللہ ہی سے رکھتا ہو یہ بھی مستجاب الدعوات ہے، کیونکہ اس کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَذَا النُّوْنِ اِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ

(۱) حدیث ابو ہریرہ: "دعوة المظلوم مستجابة وإن كان فاجراً......" کی روایت احمد (۲/ ۳۶۷) نے کی ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۱۵۱) میں اس کی اسناد کو حسن کہا ہے۔

(۲) حدیث ابن عباس: "واتق دعوة المظلوم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۶۴) اور مسلم (۱/ ۵۰) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث ابو ہریرہ: "دعوة المظلوم يرفعها الله فوق الغمام......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۷۸) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۴) سورۂ نحل/ ٦٢۔

لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادٰى فِى الظُّلُمَاتِ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّىْ كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْنَ فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذٰلِكَ نُنْجِى الْمُؤْمِنِيْنَ"[1] (مچھلی والے (پیغمبر) کو یاد کر جبکہ وہ غصہ سے چلے گئے اور خیال کیا کہ ہم اسے پکڑ نہ سکیں گے، بالآخر وہ اندھیروں کے اندر سے پکار اٹھا: الٰہی تیرے سوا کوئی معبود نہیں تو پاک ہے، بے شک میں ظالموں میں ہوگیا تو ہم نے اس کی پکار سن لی اور غم سے اسے نجات دے دی اسی طرح ہم مومنین کو نجات دیتے ہیں)۔

آیت کا ٹکڑا: "كَذٰلِكَ نُنْجِى الْمُؤْمِنِيْنَ" سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ جو بھی حضرت یونس علیہ السلام کی طرح اللہ کے ساتھ اخلاص کا معاملہ رکھے اور صرف اسی سے امید رکھے اور اس کی طرف سچی توجہ رکھے تو اس کی دعا قبول ہوگی (۲)۔

ل- بارش ہونے کے وقت دعا کرنا:

۲۴- نوویؒ نے کہا: امام شافعیؒ نے "الأم" میں اپنی سند سے نبی ﷺ سے ایک مرسل حدیث نقل کی ہے جس میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "اطلبوا إجابة الدعاء عند التقاء الجيوش، وإقامة الصلوة، ونزول الغيث"[3] (لشکر کے باہم مڈبھیڑ کے وقت، نماز کھڑی ہونے کے وقت اور بارش کے وقت دعا کی قبولیت کو طلب کرو)۔ امام شافعیؒ نے کہا: مجھے بہت سے لوگوں سے بارش کے وقت اور نماز کھڑی ہونے کے وقت قبولیت دعا

(۱) سورۂ انبیاء/ ۸۷-۸۸۔

(۲) تحفۃ الذاکرین/ ص ۷۵۔

(۳) حدیث: "اطلبوا إجابة الدعاء عند التقاء الجيوش......" کی روایت امام شافعی نے الأم (۱/ ۲۵۳) میں مکحول سے مرسلاً کی ہے۔

کوطلب کرنا یاد ہے(۱)۔

اس کے صحیح ہونے کی تائید(۲) حضرت سہل بن سعدؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد: "**وتحت المطر**"(۳) مذکور ہے۔

م- مریض کا دعا کرنا:

۲۵- مرض بھی دعا قبول ہونے کا ایک موقع ہے، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث ہے انھوں نے کہا: اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**إذا دخلت علی مریض فمره فلیدع لک، فإن دعاءه کدعاء الملائكة**"(۴) (جب تم کسی مریض کی عیادت کروتو اس سے اپنے لئے دعا کے لئے کہو، اس لئے کہ اس کی دعا ملائکہ کی دعا کی طرح ہے)۔ ابن علان نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ مریض مضطر ہوا کرتا ہے اور اس کی دعا دوسرے کے مقابلہ میں جلدی قبول ہوتی ہے، اور "مرقاۃ" سے منقول ہے کہ مریض گناہوں سے پاک ہونے یا دائمی ذکر اور تضرع وعاجزی میں ملائکہ کے مشابہ ہوا کرتا ہے(۵)۔

ن- اولیاء اللہ کا حال:

۲۶- حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**یقول اللہ تعالی: من عادی لی ولیا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلیّ عبدی بشئ أحب إلیّ مما افترضته علیه، وما یزال عبدی یتقرب إلیّ بالنوافل حتی أحبه، فإذا أحببته کنت سمعه الذی یسمع به، وبصره الذی یبصر به، ویده التی یبطش بها، ورجله التی یمشی بها، وإن سألنی لأعطینه، ولئن استعاذ بی لأعیذنه ...**"(۱) (اللہ تعالی فرماتا ہے کہ جو شخص میرے ولی سے دشمنی رکھے میں اس سے اعلان جنگ کرتا ہوں، میرا بندہ مجھ سے جن چیزوں سے تقرب حاصل کرتا ہے، میرے نزدیک ان میں سے سب سے زیادہ پسندیدہ وہ عمل ہے جو میں نے ان پر فرض کیا، میرا بندہ نوافل کے ذریعہ مجھ سے تقرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس کو اپنا محبوب بنالیتا ہوں، اور جب میں اس کو اپنا محبوب بنالیتا ہوں تو میں اس کا کان ہوجاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھ ہوجاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کا ہاتھ ہوجاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کا پیر ہوجاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے، اگر وہ مجھ سے سوال کرتا ہے تو میں اس کو ضرور عطا کرتا ہوں، اگر وہ کسی چیز سے میری پناہ مانگتا ہے تو اس کو اس چیز سے ضرور پناہ دیتا ہوں)۔ ابن قیمؒ نے کہا: جب بندہ کو اپنے رب کے ساتھ اس کی پسندیدہ چیزوں میں موافقت ہوجاتی ہے تو رب کو بھی بندہ کی ضروریات ومطالبات میں اپنے بندہ سے موافقت ہوجاتی ہے، یعنی جس طرح میرے احکام کو بجالاکر اور میری پسندیدہ چیزوں کے ذریعہ میرا تقرب حاصل کرکے میری موافقت کی ہے تو میں بھی اس کی پسند وناپسند میں اس کی موافقت کرتا ہوں، یعنی جس کے کرنے کا سوال وہ مجھ سے کرتا ہے اس کو کرتا ہوں، اور جس ناپسندیدہ چیز سے میری پناہ طلب کرتا

---

(۱) الأذکار للنووی رص ۱۵۴، الفتوحات الربانیہ ۴ر ۲۸۸۔

(۲) تحفۃ الذاکرین رص ۷۱۔

(۳) حدیث سہل بن سعد: "وتحت المطر......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۳ر ۳۶۰) میں کی ہے۔

(۴) حدیث عمر بن الخطاب: "إذا دخلت علی مریض فمره فلیدع لک......" کی روایت ابن ماجہ (۱ر ۴۶۳) نے کی ہے، امام نووی نے الاذکار ر ۲۴۳ میں حضرت عمر بن الخطابؓ اور ان سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع کی وجہ سے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔

(۵) الفتوحات الربانیہ ۴ر ۹۲۔

(۱) حدیث: "یقول اللہ: من عادی لي ولیًّا فقد آذنته بالحرب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱ر ۳۴۰-۳۴۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ہے اس کو پناہ دیتا ہوں(۱)۔

س- اسم اعظم کے ساتھ دعا کرنے والے کا حال:

۲۷- اس پر حضرت بریدہ اسلمیؓ کی روایت شاہد(۲) ہے: "**أن رسول الله ﷺ سمع رجلاً يدعو وهو يقول: اللّٰهم إني أسألك بأني أشهد أنك أنت اللّٰه لا إله إلا أنت، الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد... فقال: لقد سأل اللّٰه باسمه الأعظم الذي إذا سئل به أعطى وإذا دعي به أجاب**" (رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دعا کرتے ہوئے سنا وہ کہہ رہا تھا: **اللّٰهم إني أسئلك بأني أشهد أنك أنت اللّٰه لا إله إلا أنت، الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد**" اے اللہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں یہ گواہی دیتے ہوئے کہ تو ہی اللہ ہے، تیرے سوا کوئی معبود نہیں، تو تنہا اور بے نیاز ہے جو نہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ اس سے کوئی پیدا ہوا اور نہ کوئی اس کے ہمسر اور برابر ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: اس نے اسم اعظم کے ذریعہ دعا کی ہے، اس نام سے جب دعا کی جاتی ہے تو قبول ہوتی ہے اور جو چیز مانگی جاتی ہے وہ دی جاتی ہے)، اور بعض روایتوں میں یہ بھی الفاظ ہیں: "**والذي نفسي بيده لقد سأل الله باسمه الأعظم**"(۳) (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اس نے اللہ سے اس کے اسم اعظم کے ذریعہ سوال کیا ہے)۔

(۱) الجواب الکافی لابن القیم رص ۲۶۳، دار الفرقان ۱۴۱۳ھ، نیز دیکھئے: فتح الباری ۱۱/ ۳۴۵۔

(۲) الجواب الکافی رص ۲۶۔

(۳) حدیث بریدہ: "أن رسول الله ﷺ سمع رجلا يدعو وهو يقول......" کی روایت ترمذی (۶/ ۵۱۶) نے کی ہے، اور کہا: حسن غریب ہے۔

اس کی شہادت حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے بھی ملتی ہے: "**أنه كان مع رسول الله ﷺ ورجل يصلي، ثم دعا فقال: اللّٰهم إني أسئلك بأن لك الحمد لا إله إلا أنت المنان بديع السموات والأرض، ياذا الجلال والإكرام، يا حيّ يا قيّوم، فقال النبي ﷺ لأصحابه: تدرون بما دعا؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: والذي نفسي بيده، لقد دعا اللّٰه باسمه العظيم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى**"(۱) (وہ [حضرت انسؓ] نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، ایک شخص نماز پڑھ رہا تھا، پھر اس نے دعا کی اور کہا: **اللهم إني أسألك بأن لك الحمد لا إله إلا أنت المنان، بديع السموات والأرض، ياذا الجلال والإكرام، ياحي ياقيوم**۔ اے اللہ! میں تجھ سے درخواست کرتا ہوں کہ تیرے ہی لئے تمام تعریفیں ہیں، تیرے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں ہے، تو بہت احسان کرنے والا ہے، تو آسمان وزمین کا بے مثال پیدا کرنے والا ہے، اے صاحب جلال اور صاحب اکرام، اے حی وقیوم، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا: جانتے ہو کس چیز کے ذریعہ اس نے دعا کی؟ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا، اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اس نے اللہ سے اس کے اسم اعظم کے ذریعہ دعا کی ہے، اس کے ذریعہ جب دعا کی جاتی ہے تو دعا قبول ہوتی ہے اور جب اس کے ذریعہ مانگا جاتا ہے تو مانگ عطا کی جاتی ہے)۔

(۱) حدیث انس بن مالک: "أنه كان مع رسول الله ﷺ ورجل يصلي......" کی روایت نسائی (۳/ ۵۲) اور حاکم (۱/ ۵۰۴) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

مواقیت

تعریف:

۱- لغت میں: مواقیت "میقات" کی جمع ہے اور لفظ میقات مصدر میمی ہے، جس کا اطلاق زمان ومکان دونوں پر ہوتا ہے(۱)۔

میقات اور موقوت دونوں ایک ہی معنی میں ہیں، اور یہ زمان یا مکان کے اعتبار سے محدود شئی ہے۔

زمان کے اعتبار سے اس کی مثال یہ آیت ہے: "اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا"(۲) (بے شک نماز تو ایمان والوں پر پابندی وقت کے ساتھ فرض ہے)، یہاں موقوتا، مفروضا کے معنی میں ہے، یا حج کے وقت کی طرح نماز کا وقت مقرر ہے۔

مکان کے لئے جو استعمال ہوا ہے اس کی مثال اس حدیث شریف میں ہے: "إن النبی ﷺ وقّت لأهل المدينة ذا الحليفة"(۳) (نبی کریم ﷺ نے مدینہ والوں کے لئے ذوالحلیفہ کو میقات مقرر کیا ہے)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۱)۔

مواقیت سے متعلق احکام:

نماز کے اوقات:

۲- علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ وقت کا داخل ہونا نماز کے صحیح ہونے کی ایک شرط ہے، اس کی دلیل کتاب اللہ سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا"(۲) (بیشک نماز تو ایمان والوں پر پابندی وقت کے ساتھ فرض ہے)۔

اور اس کی دلیل سنت سے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "**أن النبی ﷺ قال: أمنی جبريل عليه السلام عند البيت مرتين، فصلى الظهر فی الأولى منهما حين كان الفئ مثل الشراک، ثم صلى العصر حين كان كل شئ مثل ظله، ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شئ مثله لوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شئ مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الأول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إلیّ جبريل فقال: يا محمد! هذا وقت الأنبياء من قبلک والوقت فيما بين هذين الوقتين**"(۳) (نبی کریم ﷺ نے فرمایا: حضرت جبرئیل علیہ

---

(۱) الصحاح، المغرب للمطرزی، لسان العرب لابن منظور، معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس ۶/۱۳۶۔

(۲) سورۂ نساء/۱۰۳۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۸۴) اور مسلم (۲/۸۳۸) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۷۴، فتح القدیر ۱/۱۵۱۔

(۲) سورۂ نساء/۱۰۳۔

(۳) حدیث: "أمني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين......" کی روایت ترمذی (۱/۲۷۹-۲۸۰) نے کی ہے، اور کہا: صحیح غریب ہے۔

السلام نے بیت اللہ کے پاس دومرتبہ میری امامت فرمائی، پہلی مرتبہ ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ سایۂ اصلی تسمہ کے مثل تھا، پھرعصر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہوگیا تھا، پھر مغرب کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ سورج غروب ہوگیا اور روزہ دار نے افطار کرلیا پھر عشاء کی نماز اس وقت پڑھائی جس وقت شفق غائب ہوگیا اور صبح کی نماز پڑھائی جس وقت فجر طلوع ہوگیا اور روزہ رکھنے والوں کے لئے کھانا پینا ممنوع ہوگیا، اس وقت فجر کی نماز پڑھائی، اور دوسری مرتبہ ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہوگیا یعنی گذشتہ روز جس وقت عصر کی نماز پڑھائی تھی، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ دومثل ہوگیا، پھر مغرب کی نماز اس وقت پڑھائی جس وقت پہلے روز پڑھائی تھی، پھر جب رات کا ایک تہائی حصہ گذر گیا تو عشا کی نماز پڑھائی، اور فجر کی نماز اس وقت پڑھائی جب زمین میں روشنی پھیل گئی، پھر حضرت جبرائیل میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: اے محمد ﷺ! یہ آپ سے پہلے انبیاء کا وقت ہے اور ان دونوں اوقات کے درمیان نماز کا وقت ہے)۔

نماز کے اوقات کی تفصیل: اصطلاح ''اوقات الصلوۃ'' (فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

جمعہ کا وقت:

۳- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جمعہ کا وقت زوال (سورج ڈھلنے) کے بعد ہے، اس سے قبل اس کی ادائیگی جائز نہیں ہے[۱]۔

اور حنابلہ کے یہاں سورج کے ڈھلنے سے پہلے بھی جمعہ کی نماز پڑھنا جائز ہے[۲]۔

(۱) البنایہ ۲/ ۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح النقایہ ۱/ ۲۹۰-۲۹۱، الکافی ۱/ ۱۴۹، المجموع ۴/ ۳۸۰۔

(۲) المغنی ۲/ ۲۱۸، کشاف القناع ۲/ ۲۱۔

اس کی تفصیل ''صلاۃ الجمعۃ'' (فقرہ/ ۱۰) میں ہے۔

عیدین کی نماز کا وقت:

۴- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے: عیدین کی نماز کا اول وقت آفتاب کے طلوع ہونے اور اس کے روشن ہونے کے بعد ہے[۱]۔

کچھ لوگوں کا مذہب ہے کہ عیدین کی نماز کا اول وقت طلوع آفتاب کا اول حصہ ہے، اور شافعیہ کا صحیح قول یہی ہے[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلاۃ العیدین'' (فقرہ/ ۶) میں ہے۔

وہ اوقات جن میں نماز پڑھنا ممنوع ہے:

۵- کچھ اوقات ایسے ہیں جن میں نماز پڑھنے سے شارع نے منع کیا ہے، ان میں سے بعض پر فقہاء کا اتفاق ہے اور دوسرے بعض میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل ''اوقات الصلوۃ'' (فقرہ/ ۲۳ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

صدقۂ فطر کا وقت:

۶- حنفیہ کے نزدیک صدقہ فطر کے وجوب کا وقت عید الفطر کے دن طلوع فجر سے ہے۔ ایک روایت میں امام مالکؒ کا قول یہی ہے[۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۶، فتح القدیر ۲/ ۷۳، مواہب الجلیل ۲/ ۱۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۹۶، کشاف القناع ۲/ ۵۶، المجموع ۵/ ۴، ۵۔

(۲) المجموع ۵/ ۴، ۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۷۴، البنایہ ۳/ ۲۵۶، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی علیہ ۱/ ۳۹۰۔

شافعیہ کا راجح قول اور حنابلہ کی رائے ہے کہ رمضان کی آخری تاریخ کا سورج غروب ہونے سے صدقۂ فطر واجب ہوجاتا ہے اور مالکیہ کا ایک قول یہی ہے [1]۔

اس کی تفصیل ''زکاۃ الفطر'' (فقرہ/ ۸) میں ہے۔

قربانی کا وقت:

۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قربانی کا وقت ماہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ ہے اس سے قبل جائز نہیں ہے، اس کی ابتداء کے مشروع ہونے میں مختلف مذاہب ہیں۔

ان کی تفصیل: ''اضحیۃ'' (فقرہ/ ۳۹) میں ہے۔

حج کے احرام باندھنے کا وقت:

۸- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حج کا احرام حج کے مہینوں میں باندھا جائے گا، اس لئے کہ وہی حج کے وقتی میقات ہیں۔ اور حج کا مہینہ شوال سے شروع ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''حج'' (فقرہ/ ۳۴) میں ہے۔

عرفات میں وقوف کا وقت:

۹- سرزمین عرفہ میں وقوف عرفہ کے دن ہوگا اور یہ میقات زمانی بھی ہے اور مکانی بھی۔

وقوف عرفہ کا وقت ذی الحجہ کی نویں تاریخ کے زوال سے شروع ہوتا ہے اور ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کی فجر تک رہتا ہے۔

اس کی تفصیل ''حج'' (فقرہ/ ۵۰) میں ہے۔

مزدلفہ میں رات گذارنے کا وقت:

۱۰- مزدلفہ بھی میقات زمانی اور مکانی دونوں ہے، اس میں رات گذارنے کا وقت ذی الحجہ کی نویں تاریخ کا سورج غروب ہونے کے بعد سے شروع ہوتا ہے اور یوم النحر (دسویں تاریخ) کا سورج طلوع ہونے سے تھوڑی دیر پہلے تک رہتا ہے۔

اس کی تفصیل ''حج'' (فقرہ/ ۹۹) میں ہے۔

رمی (کنکری مارنے) کا وقت:

۱۱- جمرہ عقبہ کی رمی کا مسنون وقت ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کا سورج طلوع ہونے کے بعد سے شروع ہوتا ہے، اور زوال تک رہتا ہے، اور زوال کے بعد غروب تک جائز وقت ہے، اس مسئلہ میں علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔

جمرات کی رمی کا وقت ذی الحجہ کی گیارہویں تاریخ کے زوال سے شروع ہوتا ہے اور غروب تک رہتا ہے، ایام تشریق کے تینوں دنوں میں رمی کرنے کا مسنون وقت یہی ہے۔

اس کی تفصیل ''حج'' (فقرہ/ ۶۰-۶۱) میں ہے۔

طواف افاضہ (طواف زیارت) کا وقت:

۱۲- طواف افاضہ (طواف زیارت) دوسرا رکن ہے جس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اس کی مشروعیت کے اول وقت میں اسی طرح آخری وقت میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''حج'' (فقرہ/ ۵۲-۵۵، ۱۲۴) میں ہے۔

حج میں مکانی میقات:

۱۳- مکانی میقات تین ہیں: آفاقیوں (میقات کے باہر رہنے

---

(۱) الکافی ۱/ ۳۲۱، شرح الرسالہ ۱/ ۳۹۰، المجموع ۶/ ۱۱۶، المغنی ۳/ ۸۹، کشاف القناع ۱/ ۲۹۴۔

والوں) کا میقات، میقاتیوں (میقات کے اندر رہنے والوں) کا میقات، اورمکیوں (مکہ کے اندر رہنے والوں) کا میقات۔

اس کی تفصیل ''اِحرام'' (فقرہ ۳۹-۴۱) میں ہے۔

موالات

تعریف:

۱ - لغت میں موالات کا معنی تسلسل کے ساتھ کسی کام کا کرنا ہے، کہا جاتا ہے: ''**والی بین الأمرین موالاۃ وولاءً**'' اس نے دونوں کام پے درپے کیا، کہا جاتا ہے: ''**أفعل ھذہ الأشیاء علی الولاء**''، میں یہ تمام کام مسلسل کروں گا، اور مسلسل دومہینہ گذر جائے تو کہا جاتا ہے: ''**توالی علیھم شھران**'' لغت میں موالات کا اطلاق ایک دوسرے کی مدد کرنے پر بھی ہوتا ہے(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

آبیؒ نے فرائض وضو کے مابین موالات کی تعریف کے سلسلہ میں کہا ہے: فرائض وضو میں بہت زیادہ فرق نہ کرنا موالات ہے، اور اسے ''فور'' سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے(۲)۔

امام برکتیؒ نے کہا: وضو میں موالات یہ ہے کہ اعضاء وضو کو پے درپے اس طور پر دھویا جائے کہ عضو اول خشک نہ ہونے پائے(۳)۔

کاسانیؒ نے کہا: موالات یہ ہے کہ وضو کرنے والا اعضاء وضو کے دھونے کے دوران وضو کے علاوہ کسی اور کام میں مشغول نہ ہو(۴)۔

---

(۱) مختار الصحاح، تاج العروس، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱؍۱۵، نیز دیکھئے: المجموع ۱؍۴۴۳-۴۴۴ طبع المنیریہ۔

(۳) قواعد الفقہ للبرکتی رص ۵۱۳۔

(۴) بدائع الصنائع ۱؍۲۲۔

متعلقہ الفاظ:

ترتیب:

۲- لغت میں ترتیب کا معنی: ہر چیز کو اس کے درجہ ومرتبہ میں رکھنا۔

اصطلاح میں: بہت سی چیزوں کو اس طرح ترتیب دینا کہ اس پر ایک نام کا اطلاق ہو اس کے اجزاء ایک دوسرے سے مقدم ومتاخر ہوتے ہیں، اس اعتبار سے موالات اور ترتیب دونوں قریب المعنی ہیں، صرف فرق اتنا ہے کہ ترتیب کے اجزاء ایک دوسرے سے متقدم ومتاخر ہوتے ہیں اور موالات میں یہ نہیں ہوتا ہے۔

اسی طرح موالات میں عدم انقطاع اور عدم تفریق ضروری ہے، ترتیب میں نہیں ہے (۱)۔

موالات سے متعلق احکام:

موالات سے متعلق کچھ احکام ہیں، چند درج ذیل ہیں:

الف- وضو میں موالات:

۳- وضو میں موالات کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ، صحیح جدید قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ نے کہا: وضو میں موالات سنت ہے، صحابہ میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، اور تابعین میں حضرت حسنؒ اور حضرت سعید بن المسیبؒ اور ثوریؒ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ اعضاء وضو کو پے در پے نہ دھونا آیت کریمہ: "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ"(۲) (تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت دھولیا کرو) پر عمل کرنے سے مانع نہیں ہے، لہذا واجب ہے کہ اس کے کافی ہونے سے بھی مانع نہ ہو، حضرت نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے: انھوں نے بازار میں وضو کیا، اپنا چہرہ دھویا اور اپنے سر پر مسح کیا پھر جس وقت وہ مسجد میں داخل ہورہے تھے اس وقت ان سے جنازہ پڑھانے کے لئے کہا گیا تو انھوں نے خفین پر مسح کیا اور جنازہ کی نماز پڑھائی (۱)۔

اور اس لئے کہ یہ طہارت میں تفریق ہے، لہذا معمولی تفریق کی طرح جائز ہے، نیز اس لئے کہ جس عبادت کے اعمال وارکان کی ادائیگی میں معمولی تفریق جائز ہے اس میں تفریق کثیر بھی جائز ہے، جیسے حج (۲)۔

شافعیہ میں سے مسعودیؒ نے کہا: امام شافعیؒ نے اپنے قول قدیم میں عذر کی بنیاد پر نماز کی ادائیگی میں تفریق جائز قرار دی ہے، جیسے نماز کے دوران کسی کو حدث پیش آجائے تو وہ وضو کر کے بنا کرے گا، تو طہارت میں تفریق بدرجۂ اولی جائز ہوگی (۳)۔

ماوردیؒ نے کہا: وضو میں موالات افضل ہے، اور اعضاء وضو کو پے در پے دھونے ہی میں امر کے تقاضا یعنی فوراً ادا کرنے پر مکمل عمل ہوگا، اور رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کی پوری اتباع ہوگی، اگر تفریق کی جائے گی تو تفریق کی دو قسمیں ہوں گی، قریب، بعید۔

قریب: یہ قابل معافی ہے وضو پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس کی حد یہ ہے کہ ہوا معتدل ہو نہ زیادہ ٹھنڈک ہو اور نہ زیادہ گرمی،

---

(۱) متن اللغۃ، تاج العروس، دستور العلماء ۱/ ۲۸۵۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

---

(۱) اثر ابن عمرؓ: "أنه توضا......" کی روایت مالک نے موطا (۱/ ۳۶، ۳۷ طبع عیسی الحلبی)، اور شافعی نے الأم (۱/ ۳۱ طبع المکتبات الأزہریہ) میں کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۲، الحاوی للماوردی ۱/ ۱۶۴-۱۶۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۹۲ طبع ہجر۔

(۳) المجموع ۱/ ۴۵۲۔

اس میں اعضاء وضو خشک نہ ہونے پائیں اس میں سوکھنا معتبر نہیں ہے، بلکہ خشک ہونے کا زمانہ معتبر ہے، کیونکہ خشکی سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

بعید: بعید یہ ہے کہ فضا کے معتدل ہونے کی صورت میں عضو کے خشک ہونے کا زمانہ گذر جائے، اس میں دو اقوال ہیں: اول: (اور یہی جدید قول ہے) یہ تفریق جائز ہے اور اس کے باوجود وضو درست ہے۔ دوم: (اور یہ قدیم قول ہے) یہ جائز نہیں ہے اور اس صورت میں وضو درست نہیں ہے (۱)۔

سیوطیؒ نے کہا: اصح قول کے مطابق وضو، غسل اور تیمّم میں موالات سنت ہے، اسی طرح طواف اور سعی کے شوط کے درمیان اور دو نمازوں کو اگر جمع کرکے ادا کی جائے اور دوسری نماز کے وقت میں ادا کی جائے تو اس میں بھی موالات سنت ہے۔

ایک قول ہے کہ مذکورہ تمام امور میں موالات واجب ہے۔

انھوں نے کہا: اصح قول کے مطابق پہلی نماز کے وقت میں جمع بین الصلوتین کی صورت میں موالات واجب ہے، اسی طرح معذور کی طہارت اور نماز کے درمیان، اذان واقامت کے کلمات کے دوران، خطبۂ جمعہ اور اس کی نماز کے درمیان موالات واجب ہے۔ سورۂ فاتحہ اور تشہد کے کلمات میں، نیز سلام کے جواب میں موالات واجب ہے (۲)۔

مالکیہ، قول قدیم میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ نے کہا: وہ واجب ہے، صحابہ میں عمر بن الخطابؓ اور فقہاء میں امام اوزاعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ" (۳) (اپنے چہرے اور ہاتھ کو دھوؤ) میں مطلق وضو کا حکم دیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ فوراً ادا کیا جائے، یہ تاخیر سے مانع ہے، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے تسلسل کے ساتھ اعضاء وضو کو دھونے کے بعد فرمایا: "**هذا وضوء من لايقبل الله منه صلوة إلا به**" (۱) (یہ اس شخص کا وضو ہے جس کی کوئی نماز اللہ قبول نہیں کرتا مگر اسی طرح کے وضو کے ذریعہ) آپ ﷺ نے ولاء سے اسی طرح کا عمل مراد لیا ہے۔ حضرت جابرؓ نے حضرت عمرؓ سے نقل کیا ہے: "**أن رجلاً توضأ فترك موضع ظفر على قدمه فأبصره النبي** ﷺ، **فقال: "ارجع فأحسن وضوءك" فرجع ثم صلى**" (۲) (ایک شخص نے وضو کیا اور اپنے پیر میں ایک ناخن کی جگہ چھوڑ دیا، آپ ﷺ نے اس کو دیکھ لیا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: جاؤ اور اچھی طرح وضو کرو، پھر وہ واپس لوٹے اور وضو کرکے نماز پڑھی)۔

دسوقی نے کہا: بغیر زیادہ فرق کے ہو، اس لئے کہ معمولی وقفہ مطلقاً مضر نہیں ہے، چاہے وہ سہواً ہو یا عمداً یا عاجزی کی بنیاد پر ہو اور جب معمولی وقفہ مضر نہیں ہے تو یہ عمداً پایا جائے تو مکروہ ہے۔ معمولی کی مقدار یہ ہے کہ عضو خشک نہ ہو۔

بھولنے والا اور عاجز کے حق میں موالات ضروری نہیں ہے، اس وقت اگر بھول کر یا عاجز ہونے کی صورت میں تفریق کرے تو مطلق بنا کرے گا، خواہ یہ وقفہ طویل ہو یا نہ ہو، لیکن بھولنے والا نئی نیت کے ذریعہ بنا کرے گا اور عاجز کو تجدید نیت کی ضرورت نہیں ہے (۳)۔

---

(۱) الحاوی للماوردی ۱/ ۱۶۴، المجموع ۱/ ۴۵۱۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۰۷-۴۰۸، الأشباہ لابن الوکیل ۲/ ۱۲۹۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۱) حدیث: "هذا وضوء من لا يقبل الله منه صلاة إلا به" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۴۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اس میں ولاء کا ذکر نہیں ہے اس کو ابن حجر نے الفتح (۱/ ۲۳۳ طبع السلفیہ) میں ذکر کیا ہے اور کہا: ضعیف ہے۔

(۲) حدیث: "أن رجلا توضأ فترك موضع ظفر......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۹۰-۹۱، الخرشی ۱/ ۱۲۷، الحاوی ۱/ ۱۶۵، کشاف القناع ۱/ ۸۴-۱۰۴۔

ب-غسل میں موالات:

۴-غسل میں موالات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، جدید مشہور قول میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے: غسل میں تمام اعضائے بدن کو دھونے کے دوران موالات سنت ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ایسا کیا ہے۔

غسل میں موالات واجب نہیں ہے، اس لئے کہ پورا بدن ایک ہی چیز ہے، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی رائے ہے کہ غسل کی تکمیل سے پہلے موالات فوت ہوجائے، یعنی بدن میں دھویا ہوا حصہ معتدل زمانہ میں خشک ہوجائے اور غسل کرنے والا غسل کی تکمیل کرنا چاہے تو تکمیل کے لئے نیت کی تجدید واجب ہے، اس لئے کہ موالات کے فوت ہونے کی وجہ سے نیت ختم ہوگئی تو ماقبی عضو کا غسل (دھونا) بغیر نیت کے پایا جائے گا[(۱)]۔

بعض شافعیہ نے کہا: غسل میں تفریق بغیر کسی اختلاف کے قطعی طور پر مضر نہیں ہے[(۲)]۔

بعض حنفیہ نے کہا: اگر تفریق کسی عذر کی وجہ سے ہو، مثلاً پانی ختم ہوجائے یا برتن الٹ جائے اور وہ پانی حاصل کرنے چلا جائے یا کوئی اور مشکل پیش آجائے تو صحیح قول کے مطابق تفریق میں کوئی حرج نہیں ہے[(۳)]۔

مالکیہ نے کہا: غسل میں موالات فرض ہے، دسوقی نے کہا: غسل کرنے والا اگر موالات پر قادر ہو اور اسے یاد رہے تو مالکیہ کے راجح مسلک کے مطابق موالات واجب ہے، جیسے ان کے نزدیک وضو میں نیت واجب ہے، اگر جان بوجھ کر اعضا کے دھونے میں تفریق کرے گا اور یہ توقف طویل ہوگا تو اس کا غسل باطل ہوجائے گا، ورنہ نیت کے ذریعہ ماقبی پر بنا کرے گا، بھولنے والا اور عاجز کے حق میں غسل میں موالات واجب نہیں ہے، لہذا بھول کر یا عجز کی صورت میں اعضاء غسل کے درمیان دھونے میں تفریق کردے تو خواہ یہ توقف طویل ہو یا نہ ہو مطلقاً بنا کریں گے، البتہ بھولنے والا تجدید نیت کے ذریعہ بنا کرے گا اور عاجز کو تجدید نیت کی ضرورت نہیں ہے[(۱)]۔

ج-تیمّم میں موالات:

۵-تیمّم میں موالات کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ حنفیہ، جدید قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ تیمّم میں موالات سنت ہے[(۲)]۔ مالکیہ اور قدیم قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ تیمّم میں موالات واجب ہے۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک معذور کے لئے مانع کی تخفیف کے لئے وضو اور تیمّم دونوں میں موالات واجب ہے، اس لئے کہ اسے بار بار حدث پیش آتا ہے اور وہ موالات کی وجہ سے اس سے مستغنی ہے[(۳)]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ وضو کے تیمّم میں موالات فرض ہے اور غسل کے تیمّم میں نہ ترتیب ضروری ہے اور نہ موالات[(۴)]۔

تفصیل اصطلاح ''تیمّم'' (فقرہ/ ۳۰) میں ہے۔

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۸-۲۹ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۴۷، الحاوی ۱/ ۱۶۴-۱۶۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۶۴، المجموع ۱/ ۴۵۲، کشاف القناع ۱/ ۱۵۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۴، المغنی ۱/ ۲۲۰۔

(۲) المجموع ۱/ ۴۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۳ طبع بولاق۔

(۳) البحر الرائق ۱/ ۲۸، الحاوی ۱/ ۱۶۴۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۳، الشرح الصغیر ۱/ ۱۶۶ طبع دار المعارف مصر۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۵۴، شرح روض الطالب ۱/ ۸۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الإنصاف ۱/ ۲۸۷۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۱۹۸ طبع دار المعارف مصر، روض الطالب ۱/ ۸۷۔

(۴) نیل المآرب ۱/ ۹۱، کشاف القناع ۱/ ۱۷۵۔

د-کلمات اذان واقامت کے درمیان موالات:

٦ - اذان واقامت کے الفاظ کے درمیان موالات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ اذان واقامت کے الفاظ کے درمیان موالات سنت ہے۔

شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس میں موالات واجب ہے۔

لیکن موالات کو ختم کرنے والے وقفہ کی مقدار میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ کلمات اذان واقامت کے درمیان فصل کرنا مکروہ ہے، خواہ یہ سلام کے جواب یا چھینکنے والے کے جواب یا اس جیسی دوسری چیزوں کے ذریعہ ہو، اس لئے کہ اس میں موالات کی سنت چھوڑنا لازم آتا ہے، اور اس لئے کہ خطبہ کے مثل یہ بھی قابل تعظیم ذکر ہے، لہذا اس کے احترام کے ترک کی گنجائش نہیں ہوگی، لہذا اگر اذان واقامت کے دوران بات کرلے تو ازسرنو وہ اذان کہے گا، لیکن اگر یہ گفتگو یا کلام معمولی ہو تو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ازسرنو اذان واقامت نہیں کہے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ نے مزید کہا: اگر مؤذن بولنے کے لئے مجبور ہو، مثلاً کسی بچہ یا کسی چوپایہ یا کسی نابینا کے بارے میں کنواں میں گرجانے کا اندیشہ ہو تو وہ بات کرے گا اور بنا کرے گا۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ دیگر اذکار کی طرح کلمات اذان واقامت کے دوران طویل کلام اور طویل سکوت مضر نہیں ہے، لیکن یہ اسی وقت ہے جب وقفہ یا فصل غیر معمولی طویل نہ ہو اور اگر وقفہ اتنا زیادہ طویل ہوجائے کہ اذان دینے والے اور اقامت کہنے والے کو پہلی اذان واقامت کی تکمیل کرنے والا نہ کہا جاسکے تو یقینی طور پر ازسرنو اذان دے گا۔

ایک قول ہے کہ کلام کی زیادتی مضر ہے سکوت کی زیادتی مضر نہیں[1]۔

حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: عرف میں اذان واقامت تسلسل کے بغیر صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مقصود یعنی نماز کے وقت کی اطلاع تسلسل کے بغیر حاصل نہیں ہوگا، اسی طرح شرعا بھی یہی شکل معتبر ومشروع ہے، اس کی دلیل یہ ہے: **"أنه عليه السلام علم أبا محذورة الأذان مرتبا متواليا"**[2] (آپ ﷺ نے ابومحذورہؓ کو اذان ترتیب وار اور تسلسل کے ساتھ سکھائی تھی)، لہذا اگر طویل خاموشی کے ذریعہ کلمات اذان میں تفریق کرے خواہ یہ نیند، بے ہوشی یا جنون کے سبب ہو یا کثیر کلام کے ذریعہ تفریق ہو، تو موالات کے فوت ہونے کی وجہ سے اذان معتبر نہیں ہوگی اور اگر حرام کلام، جیسے گالی گلوج یا اتہام وغیرہ کے ذریعہ تفریق ہو تو یہ اذان معتبر نہیں ہوگی، خواہ معمولی تفریق ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ لوگ مؤذن کو کھیل کرنے والا اور استہزا کرنے والا سمجھیں گے اور موذن دوران اذان مرتد ہوجائے تو چونکہ وہ اذان کا اہل نہیں ہوگا، اس لئے اس کی اذان معتبر نہیں ہوگی۔

دوران اذان بغیر کسی ضرورت کے معمولی خاموشی مکروہ ہے، اسی طرح بغیر کسی ضرورت کے معمولی مباح کلام مکروہ ہے، اور اگر اس کی ضرورت ہو تو مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ صحابی رسول حضرت سلیمان

---

(١) حاشیہ ابن عابدین ١/ ٢٦٠، بدائع الصنائع ١/ ١٤٩، العنایہ ١/ ١٧٠، تبیین الحقائق ١/ ٩١، الفتاوی الہندیہ ١/ ٥٦، الحطاب ١/ ٤٢٣، مغنی المحتاج ١/ ١٣٧، الأشباہ للسیوطی ١/ ٤٠٧، تحفۃ المحتاج ١/ ٤٧٠، المجموع ٣/ ١١٤، کشاف القناع ١/ ٢٤٠-٢٤١۔

(٢) حدیث: "أنه ﷺ علم أبا محذورة......" کی روایت مسلم (١/ ٢٨٧ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

بن صردؓ دوران اذان اپنے نوکروں کو بعض ہدایات کرتے تھے۔

اذان واقامت کی حالت میں مؤذن اور اقامت کہنے والے کو سلام کا جواب دینے کی اجازت ہے، اس سے اذان واقامت باطل نہیں ہوگی، لیکن سلام کا جواب دینا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس وقت سلام کی ابتداء کرنا ماذون ہے، مسنون نہیں ہے (۱)۔

ھ-سورہ فاتحہ کے کلمات کے دوران موالات:

۷ - مالکیہ نے کہا: فرض نماز میں سورۂ فاتحہ کی قراءت سے پہلے اور اس کے بعد اور اس کے درمیان دعا کرنا مکروہ ہے، بایں طور کہ دعا کے ذریعہ سورۂ فاتحہ میں خلل پیدا کرے، اس لئے کہ اس میں دعا موجود ہے، لیکن نفل نماز میں مکروہ نہیں ہے (۲)۔

شافعیہ نے کہا: تلاوت میں سورۂ فاتحہ کے کلمات کے دوران موالات ضروری ہے اس طور پر کہ ادائیگی میں بعض کلمات بعض سے متصل ہوں، صرف سانس لینے کے بقدر فصل کی گنجائش ہے اس لئے کہ حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" (۳) (تم ویسے ہی نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھو) کی اتباع ضروری ہے، اگر بھول کر اس میں خلل ہوجائے تو یہ نقصان دہ نہیں ہے جس طرح نماز میں موالات ترک ہوجائے، مثلاً مختصر رکن کو بھول کر طویل کردے تو مضر نہیں ہے، لیکن اگر بھول کر سورۂ فاتحہ چھوڑ دے تو یہ مضر ہے، اس لئے کہ موالات صفت ہے اور قراءت اصل ہے، لہذا نماز میں نماز سے غیر متعلق معمولی ذکر بھی موالات ختم کردے گا، جیسے چھینک کے وقت الحمد للہ کہنا، اور موذن کو جواب دینا اور داخل ہونے والے کے لئے سبحان اللہ کہنا، اس لئے کہ ان اذکار میں مشغول ہونے سے قراءت سے اعراض کرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے، لہذا بالقصد کرنے کی صورت میں از سر نو نماز پڑھے گا، لیکن یہ اذکار سہواً ہوجائیں تو صحیح روایت کے مطابق اسی پر بنا کرے گا اور از سر نو نہیں پڑھے گا۔

ایک قول ہے کہ اگر ذکر طویل ہو تو موالات ختم ہوجائے گا ورنہ نہیں۔

اور اگر ذکر نماز سے متعلق ہو، جیسے امام کی قراءت پر آمین کہنا، یا امام کے آیات بھولنے کی صورت میں لقمہ دینا تو اصح قول کے مطابق موالات کو ختم نہیں کرے گا، اس لئے کہ اصح قول کے مطابق یہ عمل مقتدی کے لئے مستحب ہے، دوسرا قول ہے کہ یہ موالات کو ختم کردے گا، اس لئے کہ یہ مستحب نہیں ہے جیسے چھینکنے کے وقت الحمد للہ وغیرہ کہنا، اختلاف بالارادہ کرنے کی صورت میں ہے، لیکن مذکورہ اذکار سہواً پائے جائیں تو یقینی طور پر موالات کو ختم کرنے والے نہیں ہیں۔

بالارادہ طویل وقفہ تک خاموش رہنے سے موالات ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس میں موالات سے اعراض پایا جائے گا، یہ خاموشی اختیاری ہو یا کسی مانع کی وجہ سے ہو، اس لئے کہ یہ معتبر موالات میں خلل انداز ہے، ہاں بھولنے والے کی خاموشی صحیح قول کے مطابق موالات کو ختم کرنے والی نہیں ہے، اسی طرح قراءت توڑنے کے ارادہ سے معمولی خاموشی صحیح قول کے مطابق موالات کو ختم کردیتی ہے، اس لئے کہ نیت کے ساتھ عمل مؤثر ہوتا ہے، جیسے خیانت کے ارادہ سے ودیعت (امانت) منتقل کرنا ہے کہ اس صورت میں منتقل کرنے والا ضامن ہوگا، اگرچہ ان دونوں میں سے صرف ایک کے پائے جانے کی صورت میں وہ ضامن نہیں ہوگا، ایک قول ہے کہ موالات کو ختم نہیں کرے گا، اس لئے کہ قراءت توڑنے کا صرف ارادہ کرنا مؤثر نہیں ہے اور صرف معمولی خاموشی بھی موثر نہیں ہے تو

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۲۴۰-۲۴۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۵۳۔

(۳) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن الحویرث سے کی ہے۔

یہی حکم اس وقت ہوگا جب دونوں جمع ہوجائیں، لہذا اگر قراءت توڑنے کا ارادہ نہ ہو اور خاموشی طویل نہ ہو تو یہ مضر نہیں ہے، جیسے تعدی کی نیت کے بغیر امانت کو منتقل کرنا، یہی حکم اس وقت ہے جب قراءت کو توڑنے کی نیت ہو، مگر وہ خاموش نہ رہے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر سورۂ فاتحہ کی قراءت کے دوران کوئی ذکر کرے یا کوئی دعا کرے یا دوسری کسی آیت کی قراءت کرے، یا معمولی خاموشی اختیار کرے یا مقتدی کی قراءت کے دوران امام سورۂ فاتحہ کی قراءت سے فارغ ہوجائے تو مقتدی آمین کہے تو اس کی قراءت منقطع نہیں ہوگی، اس لئے کہ امام احمد کا قول ہے کہ نماز میں رحمت کی آیت آئے تو دعا کرے اور عذاب کی آیت آئے تو پناہ مانگے، یہ اگر بہت زیادہ ہو تو از سر نو قراءت کرے گا، الا یہ کہ خاموشی کا حکم دیا گیا ہو جیسے مقتدی سورۂ فاتحہ کی قراءت شروع کرے پھر امام کی قراءت سنے تو اس کے لئے خاموش ہوجائے گا، پھر جب امام خاموش ہو تو وہ اپنی قراءت مکمل کرے گا اور یہ اس کے لئے کافی ہوگا، امام احمدؒ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اسی طرح اگر یہ خاموشی بھول کر ہو یا نیند کی وجہ سے ہو یا غلطی سے دوسری آیت کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے ہو تو اس سے قراءت باطل نہیں ہوگی، جس وقت یاد آجائے بقیہ آیات کی قراءت کرے، لیکن یاد آجانے کے بعد بھی اسی حالت میں باقی رہے تو اس کی قراءت باطل ہوجائے گی اور از سر نو قراءت کرنا ضروری ہوگا، جیسا کہ اگر اس کو شروع سے پڑھتا، اگر سورہ فاتحہ کی قراءت ختم کرنے کا ارادہ کرے لیکن اس کو قطع نہ کرے تو قراءت منقطع نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا عمل اس کی نیت کے خلاف ہے اور اعتبار عمل کا ہوتا ہے نہ کہ نیت کا، اسی طرح نیت کے ساتھ قراءت فاتحہ کے دوران معمولی خاموشی

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۸-۱۵۹۔

اختیار کر لینے سے بھی قراءت ختم نہیں ہوگی، اس لئے کہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ نیت کا اعتبار نہیں ہے، لہذا اس کا ہونا نہ ہونے کے برابر ہے۔ قاضی نے الجامع میں بیان کیا ہے کہ اگر نیت کے ساتھ خاموشی اختیار کرے گا تو قراءت باطل ہوجائے گی، اسی طرح اگر سورہ فاتحہ کی قراءت چھوڑ کر بالقصد دوسری آیات کی قراءت کرنے لگے یا وہ دعا مانگنے لگے جس کا حکم نہیں ہے تو اس کی قراءت باطل ہوجائے گی۔ انھوں نے قلیل وکثیر میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور جان بوجھ کر کسی آیت کو پہلے پڑھ دے تو اس سے بھی قراءت باطل ہوجائے گی اور اگر غلطی سے ایسا کیا تو غلطی سے رجوع کرکے قراءت مکمل کرے گا (۱)۔

و- کلمات تشہد میں موالات:

۸ - شافعیہ نے کہا: کلمات تشہد کے درمیان موالات واجب ہے۔ متولی نے اس کی صراحت کی ہے، ابن رفعہ نے کہا: سورہ فاتحہ پر قیاس کرتے ہوئے اس میں موالات ضروری ہے (۲)۔

ز- نماز عید کی تکبیروں میں موالات:

۹ - نماز عید کی تکبیروں کے درمیان موالات میں یا الحمد للہ اور سبحان اللہ جیسے اذکار کے ذریعہ ان کے درمیان فصل کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ رکوع وسجود کی تسبیحات کی طرح نماز عید کی تکبیروں میں موالات ضروری ہے، انھوں نے کہا: اس لئے کہ اگر تکبیروں کے درمیان کوئی ذکر مسنون ہوتا تو تکبیروں کی طرح وہ بھی منقول ہوتا، (صحابہ میں) حضرت ابن مسعودؓ، حضرت حذیفہؓ،

(۱) المغنی ۱/ ۴۸۴۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳/ ۲۴۲، روض الطالب ۱/ ۱۵۱۔

حضرت ابوموسی اشعریؓ اور حضرت ابومسعود بدریؓ اور (تابعین میں) ابن سیرین، ثوری، اوزاعی اور حسن بھی اسی کے قائل ہیں (۱)۔

سرخسی نے کہا: ہم دونوں قراءت (سورہ فاتحہ اور ختم سورت) میں موالات کے قائل ہیں، اس لئے کہ تکبیرات عید فرض ذکر کے بعد کہی جاتی ہیں، چنانچہ پہلی رکعت میں تکبیر افتتاح کے بعد اور دوسری رکعت میں قراءت کے بعد تکبیرات زوائد کہی جاتی ہیں اور اس لئے بھی کہ تکبیرات کو حتی الامکان جمع ہونا چاہئے چنانچہ پہلی رکعت میں ان تکبیرات کو تکبیرۂ افتتاح کے ساتھ جمع کیا جاتا ہے اور دوسری رکعت میں رکوع کی تکبیر کے ساتھ ان کو جمع کیا جاتا ہے اور کتاب میں ان کے درمیان فصل کی مقدار مذکور نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے ان تکبیروں میں فصل کی مقدار کے بارے میں منقول ہے، انھوں نے کہا: خاموش رہے گا (۲)۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: تکبیرات زوائد کے درمیان ذکر مسنون کے ذریعہ فصل کیا جائے گا، چنانچہ امام شافعی اور ان کے تلامذہ نے کہا: تکبیرات زوائد میں ہر دو تکبیروں کے درمیان ایک آیت کی تلاوت کے بقدر ٹھہرے گا جو نہ لمبی ہو نہ بہت چھوٹی ہو اور تہلیل، تکبیر، تمجید وتحمید کرے گا، ہر دو تکبیروں کے مابین کہے جانے والے کلمات کے بارے میں امام شافعی کے تلامذہ میں اختلاف ہے، جمہور شافعیہ کی رائے ہے کہ اس میں "سبحان اللّٰہ والحمدللّٰہ ولاإله إلا اللّٰہ واللّٰہ أكبر" کہے گا، اور ان میں سے بعض نے کہا: "لاإله إلا اللّٰہ وحده لاشريک له له الملک وله الحمد بيده الخير وهو علی كل شئ قدير" پڑھے گا۔

ان میں سے بعض نے کہا: ان تکبیرات کے درمیان فصل کرے گا اور یہ کہے گا: "اللّٰہ أكبر كبيرا والحمد للّٰہ كثيراً وسبحان اللّٰہ بكرة وأصيلا وصلى الله على محمد وآله وسلم كثيرا"، اور ان میں سے بعض نے کہا: اس میں "سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالى جدک وجل ثناء ک ولا إله غيرک" پڑھے گا اور یہ پانچویں اور ساتویں تکبیر کے بعد نہیں پڑھے گا (۱)۔

حنابلہ نے کہا: نمازی ہر دو تکبیروں کے درمیان اللہ کی حمد وثنا بیان کرے گا اور آپ ﷺ پر درود وسلام بھیجے گا، اور اگر وہ چاہے تو یہ کہے: "الله أكبر كبيرا والحمد لله بكرة وأصيلا وصلى الله على محمد النبي الامي وعليه السلام"، اور اگر چاہے تو یہ کہے: "سبحا ن اللّٰہ والحمد للّٰہ ولا إله إلا اللّٰہ واللّٰہ أكبر" اس کے علاوہ اگر وہ کوئی اور ذکر کرنا چاہے تو کر سکتا ہے (۲)۔

ح- دو نمازوں کے درمیان جمع تقدیم کرنے کی صورت میں موالات:

۱۰- جمہور فقہاء (ظاہر الروایہ میں حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے کہا: دو نمازوں کے درمیان جمع تقدیم کی صورت میں موالات شرط ہے اس طرح کہ دو نمازوں کے مابین طویل فصل نہ ہو، اس لئے کہ جمع کرنا دونوں نمازوں کو ایک نماز کے کلمہ میں کر دیتا ہے، لہذا ان کے درمیان نماز کی رکعات کی طرح موالات واجب ہوگی، یعنی جس طرح ایک نماز کی رکعتوں میں تفریق جائز نہیں ہے اسی طرح ان دونوں نمازوں کے درمیان بھی تفریق نہیں کی جائے گی، اگر دونوں

---

(۱) فتح القدیر ا/ ۴۲۶ طبع بولاق، الشرقاوی ا/ ۲۸۴، المجموع ۵/ ۱۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المغنی ۲/ ۲۷۹، نیل الأوطار ۳/ ۳۰۰، جواہر الإکلیل ا/ ۱۰۲۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲/ ۳۸-۳۹، الاختیار ا/ ۸۶۔

(۱) المجموع للنووی ۵/ ۱۷-۱۸، الشرقاوی ا/ ۲۸۴-۲۸۵۔

(۲) المغنی ۲/ ۲۸۳-۲۸۴ طبع مکتبہ القاہرہ۔

نمازوں کے درمیان طویل فصل ہوجائے خواہ عذر کی بنا پر ہو، مثلاً سہواً یا بے ہوشی کی وجہ سے ہوتو جمع کرنا باطل ہوجائے گا اور جمع کے چھوٹ جانے کی وجہ سے دوسری نماز کو موخر کرکے اس کو اپنے وقت میں پڑھنا واجب ہوگا، اور اگر معمولی فصل کے ذریعہ تفریق ہوتو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جیسے دونوں نمازوں کے درمیان اذان واقامت اور وضو کے ذریعہ فصل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[۱]، اس لئے کہ حضرت اسامہؓ سے مروی ہے: "**أن النبیﷺ جاء المزدلفة فتوضأفأسبغ، ثم أقیمت الصلوة فصلی المغرب، ثم أناخ کل إنسان بعیرہ فی منزله، ثم أقیمت الصلاةفصلی، ولم یصل بینهما**"[۲] (نبی کریم ﷺ مزدلفہ تشریف لائے اور وضو کیا اور اچھی طرح وضو کیا پھر نماز کے لئے اقامت کہی گئی، آپ ﷺ نے مغرب کی نماز پڑھائی، پھر ہر شخص نے اپنے اونٹ کو اپنی منزل میں بیٹھایا، پھر دوسری نماز کی اقامت ہوئی اور آپ ﷺ نے نماز پڑھائی اور دونوں نمازوں کے درمیان کوئی اور نماز نہیں پڑھی)۔

بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ موالات سے ظہر کی سنت مستثنیٰ ہے، اور بعض دوسرے کی رائے ہے کہ تکبیرات تشریق مستثنیٰ ہیں[۳]۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ جمع بین الصلاتین میں (جمع تقدیم کی صورت میں) جب تک پہلی نماز کا وقت ختم نہ ہوجائے، طویل فصل کے ساتھ بھی جمع کرنا درست ہے[۴]۔

ط-طواف کے شوطوں کے درمیان موالات:

۱۱ - مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ طواف کے چکروں کے درمیان موالات واجب ہے، اگر طواف کے شوطوں میں موالات نہ کرے اور فصل طویل ہوجائے تو از سر نو طواف کرے گا، لیکن فصل طویل نہ ہوتو اسی پر بنا کرے گا، اس میں کوئی فرق نہیں کہ موالات خواہ عمداً ترک ہو یا سہواً مثلاً طواف کرنے والا ایک شوط ترک کردے یہ خیال کرکے کہ اس نے اس کو پورا کرلیا ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے طواف کے تمام شوط موالات کے ساتھ پورے کئے اور فرمایا: "**خذوا عنی مناسککم**"[۱] (تم لوگ اعمال حج مجھ سے سیکھ لو)، اور اس وجہ سے بھی کہ طواف نماز ہے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**الطواف بالبیت صلاۃ**"[۲] (بیت اللہ کا طواف کرنا نماز ہے)، لہذا نماز کی طرح اس میں بھی موالات شرط ہوگی اور قلیل وکثیر فصل کے سلسلہ میں عرف کا اعتبار ہوگا[۳]۔

حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ نے کہا: طواف کے شوطوں میں موالات سنت ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے (موالات) کے ساتھ طواف کیا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ان شوطوں کے درمیان بہت زیادہ تفریق کرنا مکروہ ہے[۴]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۳، الاختیار ۱/ ۱۴۹-۱۵۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۱، المجموع ۴/ ۲۷۵، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۳، المغنی ۲/ ۲۷۹۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ جاء المزدلفة فتوضأ فاسبغ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۳۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۱۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۳۔

(۴) المجموع ۴/ ۲۷۶۔

(۱) حدیث: "خذوا عني مناسککم" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۵/ ۱۲۵ طبع مجلس دائرۃ المعارف) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "الطواف بالبیت صلاۃ" کی روایت نسائی (۵/ ۲۲۲ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری) اور بیہقی نے السنن الکبری (۵/ ۸۷ طبع مجلس دائرۃ المعارف) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) الذخیرہ ۳/ ۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۱، المغنی ۳/ ۳۹۵۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۸-۱۶۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۱۔

ی-سعی کے اشواط میں موالات:

۱۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ سعی کے شوطوں میں موالات مستحب ہے، اس لئے کہ اگر اس میں بہت زیادہ تفریق کردے تو مکروہ ہوگا، اور از سرنو سعی کرنا مستحب ہوگا[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ موالات مسنون ہے[۲]۔

مالکیہ اور معتمد قول میں حنابلہ نے کہا: سعی کے شوطوں میں موالات سعی کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے[۳]۔

تفصیل: اصطلاح ''سعی'' (فقرہ/ ۲۳) میں ہے۔

ک-رمی جمرات میں موالات:

۱۳- جمرات میں ساتوں رمی کے درمیان موالات مسنون ہے، اس طور پر کہ اس میں وارد ذکر سے زیادہ فصل کرنا خلاف اولیٰ ہے[۴]۔

ل-زانی کی جلاوطنی میں موالات:

۱۴- شافعیہ کی رائے ہے کہ زانی کی جلاوطنی میں موالات شرط ہے جس جگہ سے اس کو شہر بدر کیا گیا ہے اگر مدت پوری ہونے سے پہلے وہاں واپس آجائے تو از سرنو مدت شروع کی جائے گی، تاکہ وحشت میں مبتلا کرنا مسلسل ہو یہاں تک کہ غربت ومسافرت میں اس کا سال پورا ہو۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر سال پورا ہونے سے پہلے وہ اپنے وطن واپس آجائے تو دوبارہ اس کو شہر بدر کیا جائے گا، یہاں تک کہ مسافرت کی حالت میں سال مکمل ہو اور گذری ہوئی مدت پر بنا کرے گا[۱]۔

م-لعان کے کلمات میں موالات:

۱۵- لعان میں آیت کریمہ میں مذکور لعان کے پانچوں کلمات کے درمیان موالات شرط ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَاءُ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِيْنَ وَالْخَامِسَةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَا اِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ''[۲] (اور جولوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں اور عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ اللہ کی قسم چار بار کھا کر کہے کہ بے شک مرد جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر اللہ کا غضب ہو اگر مرد سچا ہے)، لہذا طویل فصل موثر ہوگا، اس لئے یہ کلمات ایک چیز کے مانند ہیں اور ایک چیز کے اجزاء میں تفریق نہیں کی جاتی ہے، جیسے چند رکعات پر مشتمل نماز میں تفریق درست نہیں ہے[۳]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۸، فتح القدیر ۲/ ۱۵۶، ۱۵۷۔

(۲) المجموع ۸/ ۷۹۔

(۳) حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۷۴، کشاف القناع ۲/ ۴۸۵، ۴۸۷۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۴، الحاوی الکبیر ۵/ ۲۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۷، الفروع ۳/ ۵۱۲۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۳۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۱۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۸۔

(۲) سورۂ نور/ ۶، ۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰۸-۱۰۹، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۲۴۲، کشاف القناع ۵/ ۳۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۶۔

ن-خرید وفروخت میں ایجاب وقبول کے درمیان موالات:

۱۶- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ایجاب وقبول میں موالات شرط نہیں ہے جب تک دونوں مجلس میں موجود ہوں اور مجلس کے ختم کرنے والے کسی عمل میں مشغول نہ ہوں تو پھر ایجاب کے بعد قبول کا موخر ہونا نقصان دہ نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: عقد میں ایجاب وقبول میں موالات شرط ہے، دونوں کے درمیان طویل فصل نہ ہونا شرط ہے، اور طویل فصل مضر ہے، اس لئے کہ طویل فصل کی صورت میں دوسرا پہلے کا جواب نہیں بن سکتا جس عقد میں قبول شرط ہے اس میں ایجاب کے فوراً بعد پایا جانا شرط ہے ان کے نزدیک معمولی فصل مضر نہیں ہے (۲)۔

تفصیل: اصطلاح ''عقد'' (فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

س-قسم میں استثناء میں موالات:

۱۷-قسم میں استثناء کے صحیح ہونے کے لئے موالات شرط ہے اس طور پر کہ استثناء کلام سابق سے متصل ہو، لہذا اگر بغیر کسی عذر کے طویل خاموشی یا کسی اجنبی کلام کے ذریعہ فصل کردے تو استثناء درست نہیں ہوگا، اور اگر ''إلا'' جیسے الفاظ سے استثناء ہو تو ماقبل کی تخصیص نہیں کرے گا (۳)۔

تفصیل اصطلاح: ''استثناء'' (فقرہ/ ۱۶) میں ہے۔

ع-سلام کے جواب میں موالات:

۱۸- حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ سلام کا جواب فوراً دینا واجب ہے۔

ابن عابدین نے کہا: بغیر کسی عذر کے سلام کا جواب دینے میں تاخیر کرنا مکروہ تحریمی ہے، اس کا گناہ جواب سے ختم نہیں ہوگا، بلکہ توبہ کے ذریعہ ختم ہوگا۔

زرکشیؒ اور سیوطیؒ نے کہا: جن چیزوں میں موالات واجب ہے ان میں سلام کا جواب دینے میں موالات بھی ہے (۱)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۷، الہدایہ ۳/ ۲۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹- ۲۰، ۲/ ۲۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵، الحطاب ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۱۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۵، ۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۹- ۵۱۰، ۳/ ۱۰۰۔

ف-موالات کو ختم کرنے والا وقفہ:

۱۹-ابن سبکی سے نقل کرکے سیوطی نے کہا: موالات کو نقصان پہنچانے والے وقفہ کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ بعد والا عمل پہلے والے عمل سے الگ سمجھا جائے۔

لیکن یہ مسائل کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، اس لئے کہ بعض مسائل میں اتصال ضروری ہے جتنا دوسرے ابواب میں نہیں ہے، خود وقفہ کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، چنانچہ کبھی معمولی خاموشی قابل معافی ہے، لیکن معمولی کلام قابل معافی نہیں، اور عقد سے متعلق کلام معاف ہے اور غیر متعلق کلام معاف نہیں ہے، اسی طرح عذر کی بنیاد پر بعض وقفہ قابل عفو ہے اور بلا عذر قابل عفو نہیں ہے، چنانچہ اس کے چند مراتب ہوگئے جن میں اتصال کو سب سے زیادہ ختم کرنے والا غیر متعلق کثیر کلام ہے اور اس کا سب سے ادنی درجہ عذر کی بنیاد پر معمولی خاموشی ہے، پھر ان دونوں درجوں کے مابین چند درجات ومراتب ہیں جو عیاں ہیں (۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۶، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۲۴۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۰۸۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۱۰، الأشباہ والنظائر لابن الوکیل ۲/ ۱۲۹۔

موت

تعریف:

۱- موت لغت میں حیات کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "مات یموت فھو میّت ومیْت"[۱] اور اس کے نام: منون، منا، منیة، شعوب، سام، حمام، حین، ردی، ھلاک، ثکل، وفات اور خبال ہیں[۲]۔

"مقاییس اللغۃ"[۳] میں ہے: میم، واؤ اور تاء اصل صحیح ہیں، جو شئی سے طاقت کے جاتے رہنے پر دلالت کرتے ہیں، اسی سے حیات کی ضد موت بھی ہے۔

اور اصطلاح میں موت: جسم سے روح کا جدا ہونا ہے[۴]۔

غزالی نے کہا: جسم سے روح کے جدا ہونے کا مطلب جسم کے روح کی اطاعت سے نکل جانے کے سبب، جسم سے اس کے تصرف کا منقطع ہوجانا ہے[۵]۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، الکلیات للکفوی ۴/ ۲۷۸، أساس البلاغہ رص ۴۳۹، أنیس الفقہاء رص ۱۲۳۔
(۲) فقہ اللغہ للثعالبی طبع الدار العربیہ للکتاب رص ۱۳۳-۱۳۴۔
(۳) معجم مقاییس اللغہ لابن فارس ۵/ ۲۸۳۔
(۴) المجموع شرح المہذب ۵/ ۱۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲، تحریر ألفاظ التنبیہ للنووی رص ۹۴، قواعد الأحکام رص ۶۹۶ طبع دار الطباع بدمشق، مختصر منہاج القاصدین رص ۴۴۹، الفتاوی الحدیثیہ لابن حجر الہیتمی رص ۱۲۱۔
(۵) إحیاء علوم الدین ۴/ ۴۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الأربعین فی اصول الدین للغزالی رص ۲۷۵-۲۷۷۔

موت کی علامات:

۲- چونکہ موت کی حقیقت جاننا دشوار ہے، اس لئے فقہاء نے موت پر مرتب ہونے والے احکام کی بنیاد، بدن میں اس کی علامت کے ظاہر ہونے پر رکھی ہے، چنانچہ ابن قدامہ نے کہا: اگر میت کا معاملہ مشتبہ ہوجائے تو موت کی علامات کا ظاہر ہونا معتبر ہوگا، یعنی اس کے دونوں پیروں کا ڈھیلا پڑ جانا، اس کی دونوں ہتھیلیوں کا جدا ہوجانا، اس کی ناک کا ٹیڑھا ہوجانا، اس کے چہرہ کی کھال کا لٹک جانا اور اس کی دونوں کنپٹیوں کا دھنس جانا[۱]۔

روضۃ الطالبین میں ہے: اگر کسی کی موت ہوجائے، یعنی وہ کسی وجہ سے مرجائے اور اس پر موت کی علامات ظاہر ہوجائیں، مثلاً اس کے دونوں پیر ڈھیلے پڑ جائیں کھڑے نہ رہ سکیں، یا اس کی ناک ٹیڑھی ہوجائے، یا اس کی دونوں کنپٹیاں دھنس جائیں یا اس کے چہرہ کی کھال لٹک جائے، یا اس کی دونوں ہتھیلیاں اس کے بازو سے اکھڑ جائیں، یا اس کے دونوں خصیے اوپر چڑھ جائیں اور کھال لٹکی رہ جائے..... الخ تو اس کو غسل دینے اور اس کی تجہیز وتکفین میں جلدی کرنا مستحب ہے[۲]۔

علاوہ ازیں نبی علیہ السلام نے بتایا ہے کہ جانکنی میں مبتلا شخص کی آنکھ کا پھٹ جانا اس کی روح کے قبض کرلئے جانے اور اس کے جسم سے روح کے جدا ہوجانے کی ایک ظاہری علامت ہے، چنانچہ آپ علیہ السلام سے مروی ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا: "إن الروح إذا قبض تبعه البصر"[۳] (روح جب قبض کرلی جاتی ہے تو نگاہ اس

(۱) المغنی ۳/ ۳۶۷ طبع ہجر۔
(۲) روضۃ الطالبین ۲/ ۹۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۷، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۲۳، رد المحتار ۱/ ۵۷۰، أسنی المطالب ۱/ ۲۹۹۔
(۳) حدیث: "إن الروح إذا قبض......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۳۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے۔

کے پیچھے جاتی ہے)۔

نیز حضور علیہ السلام نے فرمایا: "إذا حضرتم موتاكم فأغمضوا البصر، فإن البصر يتبع الروح"[1] (جب اپنے مردوں کے پاس جاؤ تو آنکھیں بند کردو، اس لئے کہ نگاہ روح کے پیچھے جاتی ہے)۔

کیا موت جسم وروح دونوں پر آتی ہے یا صرف جسم پر:

۳- جمہور علماء اہل سنت و جماعت نے صراحت کی ہے کہ موت کے بعد روحیں لافانی ہوکر ہمیشہ کی آسائش یا دردناک عذاب میں باقی رہتی ہیں[2]، "الإحیاء" میں ہے: جس بات کی شہادت اعتبار کے ذرائع دے رہے ہیں اور جس پر آیات اور احادیث ناطق ہیں، یہ ہے کہ موت کا مطلب صرف حالت کا بدل جانا ہے، اور بدن سے جدائی کے بعد روح عذاب میں مبتلا ہوکر یا آسائش میں رہتے ہوئے باقی رہتی ہے[3]۔ زبیدی نے کہا: یہ اہل سنت و جماعت، فقہاء حجاز وعراق اور صفاتی متکلمین کا قول ہے[4]۔

احمد ابن قدامہ نے اس کی وضاحت اپنے ان الفاظ میں کی ہے: آیات واحادیث سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ موت کے بعد روح عذاب میں مبتلا ہوکر یا آسائش میں رہتے ہوئے باقی رہتی ہے، اس لئے کہ روح کبھی کبھی اعضاء سے تعلق کے بغیر طرح طرح کے رنج وغم سے تکلیف زدہ ہوتی ہے، اور قسم قسم کی خوشی ومسرت سے راحت محسوس کرتی ہے، لہٰذا جو خود روح کا وصف ہو وہ جسم سے جدائی کے بعد روح کے ساتھ باقی رہتا ہے، اور جو اس کو اعضاء کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے وہ روح کے جسم کی طرف دوبارہ لوٹائے جانے تک بدن کی موت سے معطل رہتا ہے[1]۔

اور روح موت سے ختم نہیں ہوتی ہے، اس پر اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا جاتا ہے: "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ"[2] (اور جو لوگ اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں انہیں ہرگز مردہ مت خیال کرو، بلکہ وہ لوگ اپنے پروردگار کے پاس زندہ ہیں رزق پاتے رہتے ہیں) نیز اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اس کے متعلق فرمایا: "جعل الله أرواحهم في أجواف طير خضر، ترد أنهار الجنة، تأكل من ثمارها، وتأوى إلى قناديل من ذهب في ظل العرش"[3] (اللہ تعالیٰ ان کی روحوں کو سبز پرندوں کے پیٹ میں ڈال دیتا ہے، وہ جنت کی نہروں کا پانی پیتے ہیں، اس کے پھل کھاتے ہیں، اور عرش کے سائے میں سونے کی قندیلوں میں پناہ لیتے ہیں)، اور اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن

---

(۱) حدیث: "إذا حضرتم موتاكم......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۶۸) نے حضرت شداد بن اوسؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۶۱ طبع دار الجنان) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) الروح لابن القیم رص ۵۰، الفتاوی الحدیثیہ لابن حجر الہیتمی رص ۱۲۱، إحیاء علوم الدین ۴/ ۴۲۲، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۴/ ۲۹۲-۲۹۶، لوامع الأنوار البہیہ للسفارینی ۲/ ۲۵، أسنی المطالب ۱/ ۲۹۷، فتح الباری ۳/ ۲۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲۹۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۴/ ۴۲۱۔

(۴) إتحاف السادة المتقین ۱۰/ ۳۷۶۔

(۱) مختصر منہاج القاصدین رص ۴۹۹-۵۰۰۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۶۹۔

(۳) حدیث: "جعل الله أرواحهم في أجواف طير......" کی روایت احمد (۱/ ۲۶۶ طبع المیمنیہ) نے اور حاکم نے مستدرک (۲/ ۸۸ طبع دار الکتاب العربی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے کہا: یہ حدیث مسلم کی شرط پر ہے اور صحیح ہے اور شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے۔

كان من أهل الجنة، فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة"[1] (تم میں سے کسی کی جب موت ہوجاتی ہے، توصبح وشام اس پر اس کا ٹھکانہ پیش کیا جاتا ہے، اگر وہ اہل جنت میں سے ہوتو اہل جنت کا، اور اہل جہنم میں سے ہوتو اہل جہنم کا، کہا جاتا ہے: یہ تمہارا ٹھکانہ ہے، تا آنکہ اللہ قیامت کے دن تمہیں وہاں بھیج دے)۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جسم سے جدائی کے بعد ارواح آسائش یا عذاب میں رہتی ہیں، تا آنکہ اللہ تعالی ان کو جسموں کی طرف واپس کردے، اگر روحوں کی موت واقع ہوجاتی تو آسائش اور عذاب اس سے منقطع ہوجاتا[2]۔

امام غزالی نے بدن کی موت کے بعد روح کی موت وحیات کی حالت کی وضاحت پیش کی ہے، انھوں نے کہا: یہ روح نہ تو کبھی فنا ہوتی ہے، نہ مرتی ہے، بلکہ موت سے صرف اس کی حالت بدل جاتی ہے اور اس کا مکان بدل جاتا ہے، چنانچہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوجاتی ہے، اور قبر اس کے حق میں یا تو جنت کا ایک باغ ہوتی ہے، یا جہنم کا ایک گڑھا، اس طرح بدن کو استعمال کرنے، اور حواس کے جال کے ذریعہ اس کی ابتدائی معرفت حاصل کرنے کے علاوہ بدن سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، تو بدن اس کا آلہ، سواری اور جال ہے، اور آلہ، سواری اور جال کے بیکار ہوجانے سے شکاری بیکار نہیں ہوجاتا[3]۔

ایک گروہ کی رائے ہے کہ جسم کی موت سے روح پر بھی فنا اور موت طاری ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ بھی نفس (جان) ہے[1]۔ اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ"[2] (ہر جان دار کو موت کا مزہ چکھنا ہے)، زبیدی نے کہا: متقدمین فقہاء اندلس کی ایک جماعت اس کی قائل ہے، ان میں عبد الاعلی بن وہب بن لبابہ بھی ہیں، اور متاخرین میں سہیلی اور ابن العربی ہیں[3]۔

ابن القیم نے کہا: صحیح قول یہ ہے کہ نفوس (جانوں) کی موت ان کا اپنے جسموں سے جدا ہوجانا اور ان سے نکل جانا ہے، اگر ان کی موت سے اتنی مقدار مراد ہوتو یہی موت کا مزہ چکھنا ہے، اور اگر یہ مراد ہو کہ وہ معدوم اور نابود ہوجاتی ہیں، نیز معدوم محض ہوجاتی ہیں، تو اس اعتبار سے ان کو موت نہیں آتی، بلکہ اپنی پیدائش کے بعد آسائش یا عذاب میں باقی رہتی ہیں[4]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-روح:

۴-اہل سنت کے متکلمین، فقہاء اور محدثین کی رائے ہے کہ روح[5] بدن میں سرایت کرجانے والا ایک لطیف جسم ہے، جس کے جانے سے زندگی کا خاتمہ ہوجاتا ہے، بعض محققین کی تعبیر یہ ہے کہ وہ ایک لطیف جسم ہے جو بدن میں اس طرح پیوست رہتا ہے جیسے سبز لکڑی میں پانی، نووی اور ابن عرفہ مالکی نے اسی پر یقین کیا ہے، اور دونوں نے اپنے علماء سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے[6]۔

---

(۱) حدیث: "إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۴۳ طبع السلفیہ)، مسلم (۴/ ۲۱۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الروح لابن القیم رص ۵۰۔

(۳) الأربعین فی أصول الدین للغزالی رص ۲۷۶۔

(۱) الروح رص ۵۰۔

(۲) سورۂ آل عمران / ۱۸۵۔

(۳) إتحاف السادة المتقین ۱۰/ ۳۷۷۔

(۴) الروح رص ۵۰۔

(۵) کفوی نے کہا: لفظ روح اگر نفس کے معنی میں ہوتو مؤنث ہے اور اگر مجہ (خون) کے معنی میں ہوتو مذکر ہے (کلیات ۲/ ۳۷۷)۔

(۶) شرح العقیدة الطحاویہ للغنیمی المیدانی رص ۱۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲۹، حاشیة

فیومی نے کہا: اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ روح وہ نفس ناطقہ ہے جس میں بیان کرنے اور خطاب کے فہم کی استعداد ہوتی ہے، اور جسم کے فنا ہونے پر فنا نہیں ہوتا، نیز وہ جوہر ہے عرض نہیں ہے [1]۔

موت اور روح کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

ب۔نفس:

۵-فقہاء، محدثین اور متکلمین میں سے جمہور اہل سنت کی رائے ہے کہ نفس سے مراد روح ہے۔

کہا جاتا ہے:"خرجت نفسه أي روحه" (اس کی جان یعنی روح نکل گئی) اور نفس کی تعبیر روح سے اور روح کی تعبیر نفس سے کی جاتی ہے [2]۔

ابن تیمیہ نے کہا: بدن کی تدبیر کرنے والی روح جو موت کے ذریعہ اس سے جدا ہوجاتی ہے، وہی ہے جس کا بدن میں نفخ کیا جاتا ہے، وہی وہ ''نفس'' بھی ہے جو موت کے ذریعہ اس سے جدا ہوجاتا ہے، اور اس کو نفس اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ وہ بدن کے لئے تدبیر کرتی ہے اور روح اس کی لطافت کے اعتبار سے کہا جاتا ہے [3]۔

اس پر ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے:"اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرٰى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى" [1] (اللہ جانوں کو قبض کرتا ہے ان کی موت کے وقت اور ان (جانوں) کو بھی جن کی موت نہیں آئی ہے، ان کے سونے کے وقت پھر وہ ان (جانوں) کو تو روک لیتا ہے جن پر موت کا حکم کر چکا ہے اور باقی (جانوں) کو ایک میعاد معین کے لئے رہا کر دیتا ہے)۔

ابن القیم نے کہا: یہاں قطعی طور پر انفس (سے مراد) ارواح ہیں [2]۔

اور نفس کی تقسیم نفس امارہ، نفس لوامہ اور نفس مطمئنہ سے کی جاتی ہے [3]، ابن تیمیہ نے بیان کیا ہے کہ بہت سے متاخرین کے نزدیک نفس سے اس کی مذموم صفات مراد لی جاتی ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: "فلان له نفس"، یعنی فلاں کا نفس مذموم حالتوں والا ہے، نیز چونکہ بدن سے تعلق کی حالت میں نفس پر اپنی خواہش کی اتباع غالب رہتی ہے، اسی لئے لفظ ''نفس'' سے اپنی خواہش کی اتباع کرنے والا نفس، یا نفس کا اپنی خواہش کی پیروی کرنا مراد لیا جاتا ہے، برخلاف روح کے کہ اس سے یہ مراد نہیں لی جاتی ہے [4]۔

فیومی نے کہا: اگر نفس سے مراد روح ہو تو وہ مؤنث ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ" [5] (پیدا کیا تم کو ایک جان سے) اور اگر شخص مراد ہو تو مذکر ہے [6]۔

اور کفوی نے ''کلیات'' میں نقل کیا ہے کہ انسان کے دو نفس

القلیوبی ۱ر ۳۲۰، عارضۃ الأحوذی ۱۱ر ۲۸۹، الشرح الصغیر للدردیر ۱ر ۵۴۲، الکلیات ۲ر ۳۷۳-۳۷۷، ۴ر ۳۴۸-۳۴۹، کشاف اصطلاحات الفنون ۱ر ۵۴۰-۵۴۸۔

(۱) المصباح المنیر، الروح لابن القیم رص ۲۸۶۔

(۲) الروح لابن القیم رص ۲۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المعتمد فی أصول الدین لأبی یعلی طبع دار المشرق رص ۹۵، فتح الباری ۳ر ۲۳۳، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۴ر ۲۲۵، رسالہ فی العقل والروح ۲ر ۲۱، بصائر ذوی التمییز ۵ر ۹۷، الکلیات ۴ر ۳۴۸، کشاف اصطلاحات الفنون ۲ر ۱۳۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، النظم المستعذب لابن بطال ۱ر ۱۲۴۔

(۳) رسالہ فی العقل والروح ۲ر ۳۶، ۳۷۔

(۱) سورۂ زمر ر ۴۲۔

(۲) الروح لابن القیم رص ۲۰۳۔

(۳) التعریفات للجرجانی رص ۱۲۷، التوقیف علی مہمات التعاریف للمناوی رص ۷۰۶، کشاف اصطلاحات الفنون ۲ر ۱۴۰۲، رسالہ فی العقل والروح ۲ر ۴۱۔

(۴) رسالہ فی العقل والروح ۲ر ۴۰۔

(۵) سورۂ نساء ر ۱۔

(۶) المصباح المنیر۔

ہوتے ہیں: نفس حیوانی اور نفس روحانی، نفس حیوانی موت کے بغیر اس سے جدا نہیں ہوتا ہے اور نفس روحانی جو اللہ کا ایک حکم ہے یہی سوتے وقت انسان سے جدا ہوجاتا ہے، اللہ تعالی کے اس ارشاد میں اسی طرف اشارہ ہے: "اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا" (اللہ جانوں کو قبض کرتا ہے ان کی موت کے وقت اور ان (جانوں) کو بھی جن کی موت نہیں آئی ہے)، پھر اللہ تعالی جب سونے والے کو زندگی (دینے) کا ارادہ کرتا ہے، تو اس کی روح لوٹا دیتا ہے، اور وہ بیدار ہوجاتا ہے، اور جب اس کی موت کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی روح روک لیتا ہے، اور اس کی موت ہوجاتی ہے، اللہ تعالی کے اس ارشاد کا یہی مطلب ہے: "فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى" (پھر وہ ان (جانوں) کو تو روک لیتا ہے جن پر موت کا حکم کر چکا ہے اور باقی جانوں کو ایک میعاد معین کے لئے رہا کر دیتا ہے)، جہاں تک نفس حیوانی کا تعلق ہے، تو وہ سونے کی حالت میں انسان سے جدا نہیں ہوتا، اسی وجہ سے سونے والا حرکت کرتا ہے، اور جب مر جاتا ہے تو یہ تمام چیزیں اس سے جدا ہوجاتی ہیں [1]۔

اور نفس و موت کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

ج-حیات (زندگی):

٦-لغت میں حیات موت کی ضد ہے، اور انسان میں حیات سے مراد وہ مزاجی قوت ہے جو احساس وحرکت کا تقاضہ کرتی ہے، حیات ہی اس ذات کی حرکت کا سبب ہوتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہو، فقہاء کے یہاں اس کا مفہوم: نفوس کے جسموں سے ملنے کا اثر ہے، وہ جسم انسانی میں روح کے جاری ہونے کے نتیجہ میں انسان میں

(۱) الکلیات ۴/۳۴۹۔

جاری ہوجاتی ہے، قزوینی نے نقل کیا ہے: روح ہی حیات ہے، اور حیات (زندگی) حی (زندہ) سے قائم رہنے والا ایک عرض ہے، چنانچہ جب تک یہ عرض اس میں پایا جائے گا، وہ زندہ رہے گا، اور جب معدوم ہوجائے گا، تو اس کی ضد یعنی موت آ جائے گی [1]۔

راغب اصفہانی نے بیان کیا ہے کہ "حیات" کا استعمال کئی طریقوں سے کیا جاتا ہے:

اول: اس قوت نامیہ کے لئے جو نباتات اور حیوان میں پائی جاتی ہے، اسی اعتبار سے کہا گیا ہے: "نبات حي" (زندہ نبات)، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْئٍ حَيٍّ" [2] (اور ہم نے پانی سے ہر جان دار چیز کو بنایا ہے)۔

دوم: قوت حساسہ (محسوس کرنے والی قوت) کے لئے، اسی وجہ سے حیوان کو حیوان کہا جاتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَآءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ" [3] (اور نہ زندے اور مردے برابر ہوسکتے ہیں)۔

سوم: عالمہ (جاننے والی) اور عاقلہ قوت کے لئے، جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ" [4] (بھلا ایک شخص جو کہ مردہ تھا، پھر ہم نے اس کو زندہ کر دیا)۔

چہارم: اس سے مراد غم کا خاتمہ ہے، اسی پر اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَآءٌ

(۱) التوقیف علی الأسباب التي أوجبت الاختلاف بین المسلمین لابن السید البطلیوسی ر ص ۱۲۲، رسالہ فی العقل والروح لابن تیمیہ ۲/۴۷، المعتمد لأبی یعلی ر ص ۹۷-۹۸، الفروق لأبی ہلال العسکری ر ۹۵-۹۶-۹۸، الکلیات ۲/۲۶۴، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/۳۹۸، مفید العلوم للقزوینی ر ص ۶۳۔

(۲) سورۂ انبیاء ر ۳۰۔

(۳) سورۂ فاطر ر ۲۲۔

(۴) سورۂ أنعام ر ۱۲۲۔

عِنْدَ رَبِّهِمْ"[1] (اور جو لوگ اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں انہیں ہرگز مردہ مت خیال کرو بلکہ وہ لوگ اپنے پروردگار کے پاس زندہ ہیں)، یعنی وہ لطف اندوز ہوتے رہتے ہیں، اس لئے کہ شہداء کی ارواح سے متعلق متعدد احادیث منقول ہیں۔

پنجم: ابدی اخروی حیات، یہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: "یَالَیْتَنِیْ قَدَّمْتُ لِحَیَاتِیْ"[2] (کاش! میں اپنی زندگی کے لئے کوئی عمل پہلے بھیج چکا ہوتا) اس سے مراد آخرت کی دائمی زندگی ہے۔

ششم: وہ حیات جو باری تعالی کی صفت ہے، اس لئے کہ جب اللہ سبحانہ وتعالی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ "حی" ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس پر موت صحیح ہے ہی نہیں، اور یہ بات صرف اللہ تبارک وتعالی کی ذات ہی کو حاصل ہے۔

پھر دنیا وآخرت کے اعتبار سے حیات کی دو قسمیں ہیں: دنیوی حیات، اور اخروی حیات، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ"[3] (اور تمہارے واسطے قصاص میں بڑی زندگی ہے)، یعنی جو شخص قتل پر اقدام کرنا چاہتا ہے وہ قصاص کی وجہ سے باز رہتا ہے تو اس میں لوگوں کی حیات (زندگی) ہوتی ہے[4]۔

اور موت وحیات کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے نقیض ہیں۔

د-اہلیت:

۷-شریعت میں اہلیت: انسان کا ایسی حالت میں ہونا جس میں حکم کا

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۶۹۔
(۲) سورۂ فجر / ۲۴۔
(۳) سورۂ بقرہ / ۱۷۹۔
(۴) المفردات للراغب رص ۲۶۸، یہی بحث "بصائر ذوی التمییز" ۲/ ۵۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات میں ہے۔

اس سے متعلق ہونا صحیح ہو[1]۔ مطلب یہ کہ اہلیت ایک ایسی صفت یا قابلیت ہے جس کو شارع شخص میں مقدر کر دیتا ہے، اور وہ اس کو تشریعی خطاب کے متعلق ہونے کا صحیح محل بنا دیتی ہے[2]۔

اور موت واہلیت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ موت اہلیت کے ختم ہونے کا ایک سبب ہے۔

ھ-ذمۃ:

۸- جرجانی کی تعریف کے مطابق ذمہ ایک وصف ہے جس کی وجہ سے آدمی اس کا اہل ہو جاتا ہے کہ اس کا حق اور اس پر کسی کا حق واجب ہو[3]۔

اور موت وذمہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ موت ذمہ کے ختم ہو جانے، کمزور ہو جانے یا مشغول ہو جانے کا ایک سبب ہے۔

موت کی قسمیں:

۹- فقہاء کے نزدیک موت کی تین قسمیں ہیں: حقیقی، حکمی اور تقدیری۔

حقیقی موت: وہ حقیقی اور یقینی طور پر روح کا جسم سے جدا ہو جانا ہے، اس کو مشاہدہ سے جان لیا جاتا ہے، اور یہ عدالت میں بینہ قائم کرنے سے ثابت ہو جاتی ہے۔

حکمی موت: وہ کسی شرعی سبب سے جو کسی شخص پر موت کا حکم لگانے کا متقاضی ہو، قاضی کی جانب سے اس پر موت کا حکم لگانا۔ (اگرچہ وہ ابھی زندہ ہو)۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی ایک مثال: مرتد اگر دار الحرب سے

(۱) فواتح الرحموت ۱/ ۱۵۶۔
(۲) کشف الأسرار للبخاری ۴/ ۱۳۵۷، تیسیر التحریر ۲/ ۲۴۹۔
(۳) التعریفات للجرجانی رص ۵۷۔

جا ملے، اور مرتد ہو کر اس کے دار الحرب سے جا ملنے کا حکم قاضی کی طرف سے صادر ہو جائے، تو حکم صادر ہونے کی وقت سے اس کو مردہ سمجھا جائے گا، اگر چہ وہ دار الحرب میں زندہ ہو اور کھا پی رہا ہو، چنانچہ اس کا مال اس کے ورثا کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا[1]۔ اس کی وجہ سرخسی نے یہ بیان کی ہے: ''اس لئے کہ امام اگر اس کو پالیتا تو حقیقتاً اس کو موت سے ہمکنار کر دیتا، بایں طور کہ اس کو قتل کر ڈالتا، لہذا جب وہ اس کے دار الحرب سے جا ملنے کے سبب اس سے عاجز ہو گیا تو حکماً اس کو مردہ قرار دے گا، اور اس کا مال تقسیم کر دے گا[2]۔

مالکیہ کے نزدیک اس کی ایک مثال: مفقود (وہ شخص جس کی خبر سے واقفیت نہ ہو، آثار منقطع ہو گئے ہوں، جگہ معلوم نہ ہو، اور موت و حیات کا پتہ نہ چلتا ہو) پر اگر قاضی اپنے نزدیک راجح ہو جانے والے حالات اور قرائن کی بنیاد پر اس کی موت کا حکم لگا دے، تو حکم کے اعتبار سے اسے مردہ سمجھا جائے گا، دسوقی نے کہا: اس لئے کہ یہ تمویت، یعنی موت کا حکم لگانا ہے، حقیقی موت نہیں ہے[3]۔ اس بنیاد پر اس کے ورثا میں سے اس وقت جو زندہ ہوگا، وہ اس کا وارث ہوگا جس کی موت اس سے پہلے ہوگئی ہوگی، وہ (وارث) نہیں ہوگا[4]۔

تقدیری موت: یہ اس جنین کی ہوتی ہے جس کی ماں پر جنایت کی وجہ سے مردہ ساقط ہو گیا ہو، جیسے کہ کوئی انسان کسی عورت کو مارے، اور وہ مردہ جنین ساقط کر دے، تو جنایت کرنے والے یا

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۱۰۳، ۱۱/ ۲۳، ۱۵/ ۱۰۸۔

(۲) المبسوط ۱۱/ ۳۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۹۔

(۴) الخرشی ۴/ ۱۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المعونۃ للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۸۲۰، المغنی ۱۱/ ۲۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۹۔

اس کے عاقلہ پر جنین کی دیت واجب ہوگی، اور یہ دیت اللہ تعالی کے فرائض کے مطابق جنین کے ورثا کو ملے گی، اس اعتبار سے کہ اس کو جنایت سے پہلے ماں کے پیٹ میں زندہ سمجھا جائے گا، پھر جنایت کی وجہ سے اس کی موت (مانی جائے گی)[1]۔

موت سے متعلق احکام:

موت سے کئی احکام متعلق ہوتے ہیں، ان میں چند یہ ہیں:

موت کی وجہ سے اہلیت اور ذمہ کا ختم ہو جانا:

۱۰- فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ موت حکم دینے کی بنیاد ہی کو منہدم کر دیتی ہے، اس لئے کہ وہ اداء اور قضاءً عبادات کی ادائیگی سے کلی عاجزی (پیدا کرتی) ہے، نیز اس لئے بھی کہ مردہ دار ابتلاء سے دار جزاء جا چکا ہے[2]۔ ابن نجیم نے کہا: موت دنیا کے ان تمام احکام کے منافی ہے جن میں حکم دینا ہو، اس لئے کہ حکم دینے کی بنیاد قدرت ہے، اور موت پوری کی پوری عاجزی ہے[3]۔

اور ذمہ چونکہ ایک انسانی خاصہ ہے، کیونکہ وہ آدمی کے ساتھ اس کے حمل میں رہنے کے وقت سے شروع ہوتا ہے، اور تاعمر وہ اس کے ساتھ باقی رہتا ہے، لہذا جب وہ مرجاتا ہے، تو اس کا ذمہ ختم ہو جاتا ہے اور اہلیت جاتی رہتی ہے۔

البتہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا صرف موت واقع

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۱۰، المغنی ۱۲/ ۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۵، أسنی المطالب ۴/ ۸۹-۹۵، الخرشی ۸/ ۳۲-۳۴، المبسوط ۱۵/ ۱۰۸، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۹، بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۶۔

(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۱۷۵۔

(۳) فتح الغفار شرح المنار ۳/ ۹۸۔

ہوتے ہی فوراً ہی ذمہ ختم ہوجاتا ہے، یا موت اس کو کمزور کردیتی ہے؟ یا موت کے بعد ترکہ سے حقوق کی وصول یابی تک علی حالہ باقی رہتا ہے، اس میں تین مذاہب ہیں جن کی تفصیل ''ذمۃ'' (فقرہ/ ۶-۹) میں دیکھی جائے۔

موت کی وجہ سے عمل کا ختم ہوجانا، اور زندوں کے عمل سے مردوں کے انتفاع کی غایت:

۱۱- اہل علم کے درمیان آدمی کی موت کی وجہ سے اس کے عمل کے منقطع ہوجانے کے بارے میں فی الجملہ کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ موت اداءً یا قضاءً عبادات کی ادائیگی سے کامل عاجزی ہے، نیز اس لئے بھی کہ میت دار ابتلاء اور دار تکلیف سے دار جزاء کی طرف کوچ کر چکا ہے[۱]، لیکن اپنی زندگی میں وہ جس عمل صالح کا سبب بنا ہو اس سے وہ فائدہ اٹھاتا ہے[۲]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له**''[۳] (جب انسان مرجاتا ہے تو تین کے سوا اس کے تمام اعمال ختم ہوجاتے ہیں: سوائے صدقہ جاریہ کے، یا نفع بخش علم کے، یا صالح اولاد کے جو اس کے لئے دعا کرتی رہے)، اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**إن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته علماً علّمه ونشره، أو ولداً صالحاً تركه، أو مصحفاً ورثه، أو مسجداً بناه، أو بيتاً لابن السبيل بناه، أو نهراً أجراه، أو صدقة أخرجها من ماله في صحته وحياته يلحقه من بعد موته**''[۱] (مومن کی موت کے بعد اس کے عمل اور نیکیوں میں سے اس کو حاصل ہونے والی چیزوں میں وہ علم ہے جس کو اس نے سکھایا اور پھیلایا ہو، یا وہ صالح اولاد ہے جس کو اس نے چھوڑا ہو، یا وہ مصحف ہے جس کو اس نے وراثت میں چھوڑا ہو، یا وہ مسجد ہے جس کی اس نے تعمیر کی ہو، یا مسافر کے واسطے وہ گھر ہے جس کو اس نے بنایا ہو، یا نہر ہے جس کو اس نے جاری کیا ہو، یا وہ صدقہ ہے جس کو اس نے اپنی صحت اور زندگی میں اپنے مال میں سے نکالا ہو (یہ سب چیزیں) موت کے بعد اس کو حاصل ہوتی ہیں)، اور حضرت جریر بن عبد اللہؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**من سن في الإسلام سنة حسنة، فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة، كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء**''[۲] (جو شخص اسلام میں کوئی اچھا طریقہ نکالے گا، تو اس کو اس کا ثواب، نیز اس کے بعد اس طریقہ پر جو عمل کرے گا اس کا ثواب اس کو ملے گا اور ان کے اجر میں ذرہ برابر بھی کمی نہیں کی جائے گی، اور جو شخص اسلام میں کوئی برا طریقہ شروع کرے گا اس پر اس کا گناہ، نیز اس کے بعد

---

(۱) فواتح الرحموت ۱/ ۱۷۵۔

(۲) الروح لابن القیم رص ۱۶۳۔

(۳) حدیث: ''إذا مات الإنسان انقطع عمله......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: ''إن مما يلحق المؤمن......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۸۸، ۸۹ طبع عیسی الحلبی) اور ابن خزیمہ (۴/ ۱۲۱ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۸۰ طبع دار الجنان) میں کہا: یہ سند مختلف فیہ ہے۔

(۲) حدیث: ''من سن في الإسلام سنة حسنة......'' کی روایت مسلم (۲/ ۷۰۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اس طریقہ پر جو عمل کرے گا اس کا گناہ اس کو ہوگا اور ان کے گناہوں میں ذرہ برابر بھی کمی نہیں ہوگی)۔

رہا اس عمل صالح سے فائدہ اٹھانا جس کا وہ اپنی زندگی میں سبب نہ بنا ہو، تو فقہاء اس کے بارے میں دو چیزوں میں فرق کرتے ہیں:

الف- مسلمانوں کا اس کے لئے دعا و استغفار کرنا، اس کے بارے میں نووی نے کہا: علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ مردوں کے لئے دعا کرنا ان کو نفع پہنچاتا ہے، اور اس کا ثواب ان کو پہنچتا ہے، ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِن بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيْمَانِ"(۱) (اور ان لوگوں کا (بھی حق ہے) جو ان کے بعد آئے (اور وہ) یہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں)، نیز اس کے علاوہ اس کے ہم معنی دوسری مشہور آیات ہیں اور مشہور احادیث سے (بھی ان کا استدلال) ہے، جیسے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "اللهم اغفر لأهل بقيع الغرقد"(۲) (یا اللہ! بقیع غرقد والوں کی مغفرت فرما)، اور جیسے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "اللهم اغفر لحيّنا وميتنا"(۳) (یا اللہ! ہمارے زندوں اور مردوں کی مغفرت فرما)۔

ب- زندہ لوگ جن دوسرے اعمال، جیسے حج، صدقہ، روزہ، نماز اور تلاوت قرآن وغیرہ کا ثواب مردوں کو بخشیں تو ان میں سے ہر ایک کی مشروعیت اور میت تک اس کے پہنچنے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل: اصطلاح "أداء" (فقرہ/ ۱۴)، "قراءۃ" (فقرہ/ ۱۸) اور "قربۃ" (فقرہ/ ۱۱) میں ہے۔

مردوں کو سلام کرنا اور ان کا جواب دینا:

۱۲- نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"ما من أحد مر بقبر أخيه المؤمن كان يعرفه في الدنيا، فسلم عليه إلا عرفه ورد عليه السلام"**(۱) (جو بھی اپنے ایسے مسلمان بھائی کی قبر سے گزرتا ہے جو اسے دنیا میں پہچانتا تھا، اور اسے سلام کرتا ہے، تو وہ اسے پہچان لیتا ہے، اور سلام کا جواب دیتا ہے)، نیز نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: **"أنه أمر بقتلى بدر، فألقوا في قليب، ثم جاء حتى وقف عليهم وناداهم بأسمائهم: يافلان ابن فلان، ويا فلان ابن فلان، هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً، فإني وجدت ما وعدني ربي حقاً، فقال له عمر: يا رسول الله، ما تخاطب من أقوام قد جيفوا، فقال عليه الصلاة والسلام: والذي بعثني بالحق، ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، ولكنه لا يستطيعون جوابا"**(۲) (آپ ﷺ نے بدر کے شہداء کے بارے میں حکم دیا،

---

(۱) سورۂ حشر/ ۱۰۔

(۲) حدیث: "اللهم اغفر لأهل البقيع" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۹ طبع عیسی الحلبی) نے ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے۔

(۳) حدیث: "اللهم اغفر لحينا و ميتنا" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۳۹ طبع حمص)، نسائی (۴/ ۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ترمذی (۳/ ۳۳۵ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "ما من أحد مر بقبر......" کی روایت ابن عبد البر نے الاستذکار (۲/ ۱۶۵ طبع دار قتیبہ دمشق) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، صاحب عون المعبود نے کہا: یہ حدیث حضرت ابن عباس سے مرفوعاً صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "أنه أمر بقتلى بدر فألقوا في قليب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳۰۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوطلحہؓ اور مسلم (۴/ ۲۲۰۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے۔

چنانچہ ان کو ایک کنواں میں ڈال دیا گیا، پھر آپ ﷺ تشریف لائے، حتی کہ ان کے پاس کھڑے ہوگئے، اور ان کو ان کے ناموں سے پکارا: اے فلاں ابن فلاں! اور اے فلاں ابن فلاں! تمہارے رب نے تم سے جو وعدہ کیا تھا کیا تم نے اس کو حق پایا؟ اس لئے کہ میرے رب نے مجھ سے جو وعدہ کیا تھا میں نے اسے حق پایا ہے! تو حضرت عمر نے کہا: یا رسول اللہ! ایسے لوگوں کو آپ کیا پکار رہے ہیں جو بدبودار ہو چکے ہیں، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس نے حق کے ساتھ مجھے مبعوث فرمایا ہے، جو کچھ میں کہہ رہا ہوں اسے تم ان سے زیادہ سننے والے نہیں ہو، لیکن وہ جواب نہیں دے سکتے)، نیز نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه إنه ليسمع قرع نعالهم**"(۱) (جب بندہ کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے، اور اس کے ساتھی اس کو چھوڑ کر واپس جاتے ہیں تو وہ ان کے جوتوں کی آہٹ سنتا ہے)، اسی لئے نبی کریم ﷺ نے مردوں کو سلام کرنے کا حکم دیا ہے، چنانچہ مروی ہے کہ آپ ﷺ اپنے صحابہ کو تعلیم دیتے تھے کہ جب وہ قبروں کی زیارت کریں تو کہیں: "**السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، وإنا إن شاء الله بكم للاحقون**"(۲) (اے اس گھر کے رہنے والے مسلمانو اور مومنو! تم پر سلام ہو، اور ہم ان شاء اللہ تم سے ضرور ہی آملیں گے)۔

ابن القیم نے کہا: یہ خطاب سننے اور سمجھنے والوں سے ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ خطاب معدوم اور جمادات سے خطاب کرنے کی طرح

(۱) حدیث: "إن العبد إذا وضع في قبره......" کی روایت مسلم (۲۲۰۰/۴-۲۲۰۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ کی ایک طویل حدیث کی ضمن میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "السلام على أهل الديار من المؤمنين......" کی روایت مسلم (۶۶۹/۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت بریدہ بن الحصیبؓ سے کی ہے۔

ہوتا، سلف کا اس پر اجماع ہے، اور اس پر تواتر کے ساتھ آثار موجود ہیں کہ مردہ زندہ شخص کی طرف سے اپنی زیارت کرنے کو جان جاتا ہے، اور اس سے خوش ہوتا ہے(۱)۔

العز بن عبد السلام کے فتاوی میں ہے: ظاہر یہ ہے کہ میت زیارت کرنے والے کو پہچان لیتا ہے، اس لئے کہ ہمیں مردوں کو سلام کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور شریعت ایسے شخص کو مخاطب کرنے کا حکم نہیں دے گی جو سنتا نہ ہو(۲)۔

برزخی زندگی میں مردوں کی روحوں کی واپسی:

۱۳ - یہاں برزخ سے مراد دنیا اور آخرت کے درمیان فصل کرنے والی چیز ہے، علماء نے کہا: برزخ کا زمان، مکان اور رہنے والا ہے، چنانچہ اس کا زمان موت سے روز قیامت تک ہے، اس میں رہنے والے ارواح ہیں، اور اس کا مکان اہل سعادت کی روحوں کے لئے قبر سے علیین تک ہے، اہل شقاوت کی روحوں کے لئے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جاتے، بلکہ وہ سجین میں قید رہتی ہیں، اور اللہ کی لعنت میں گرفتار رہتی ہیں(۳)۔ ابن القیم نے کہا: یہ جان لیا جانا چاہئے کہ قبر کا عذاب اور اس کی راحت برزخ کے عذاب اور اس کی راحت کا نام ہے، اور وہ دنیا وآخرت کے درمیان کی چیز ہے(۴)۔ اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَمِنْ وَّرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ اِلَى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ"(۵) (اور ان کے پیچھے پردہ ہے اس دن تک کہ اٹھائے جائیں)۔

علاوہ ازیں قبر میں سوال کئے جانے کے بارے میں علماء کا

(۱) الروح رص ۷، ۸۔

(۲) فتاوی العز بن عبد السلام رص ۴۴۔

(۳) شرح الخریدہ للدردیر مع حاشیۃ السباعی المالکی رص ۲۵ ۳ طبع ہجر۔

(۴) الروح رص ۱۰۳-۱۰۵۔

(۵) سورۂ مؤمنین ر ۱۰۰۔

اختلاف ہے کہ وہ بدن سے ہوتا ہے، یا روح سے، یا ایک ساتھ دونوں سے، اوراس کے متعلق چار اقوال ہیں (۱):

اول: جمہور اہل سنت کا قول ہے، روح جسم یا اس کے بعض حصہ کی طرف لوٹا دی جاتی ہے، اور میت کے جسم کے اجزاء کا متفرق ہونا اس سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی اس بات پر قادر ہے کہ جسم کے کسی جز کی زندگی لوٹا دے، اوراس سے سوال ہو، اسی طرح وہ تمام اجزاء کو جمع کرنے پر بھی قادر ہے، ابن حجر ہیتمی نے کہا: یہ جائز ہے کہ روح دوسرے حال اور دوسرے امر میں لوٹا دی جائے، اوراس کی واپسی سے مردہ زندہ ہوجائے، اسی کی تعبیر سوال کے لئے دو فرشتوں کی آمد کے وقت قبر کی زندگی سے کی جاتی ہے، تو جب مردہ کی طرف جسم اور روح کے لئے زندگی لوٹا دی جاتی ہے تو اس زندگی کے ساتھ مشروط احساسات بھی آجاتے ہیں، اس وقت مردہ سے سوال ہوتا ہے، اوراس کی طرف سے جواب ممکن ہوتا ہے (۲)۔

ابن تیمیہ نے کہا: قبر میں مردہ کے بدن کی طرف روح کا واپس آنا، اس دنیوی زندگی میں اس کی واپسی کی طرح نہیں ہوتا، اگرچہ بعض اعتبارات سے کبھی قبر کی واپسی زیادہ مکمل ہوتی ہے، جیسا کہ بعثت ثانیہ اس بعثت کی طرح نہیں ہوگی، اگرچہ بعثت ثانیہ زیادہ مکمل ہوگی، بلکہ اس دار (دنیا) برزخ اور قیامت میں سے ہر جگہ کے لئے اس کا مخصوص حکم ہے (۳)۔

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۴؍ ۲۹۲-۲۹۶، الروح رص ۶۲-۶۳، إتحاف السادہ المتقین ۱۰؍ ۳۷۷، شرح عقیدہ اہل السنہ للبابرتی رص ۱۲۷-۱۲۸، شرح العقیدۃ الطحاویہ للغنیمی رص ۱۱۶، النووی علی مسلم ۱۷؍ ۲۰۰-۲۰۱، فتح الباری ۳؍ ۲۳۵، شرح الخریدہ و حاشیۃ السباعی رس ۳۲۵-۳۲۶، المعتمد لابی یعلی رص ۱۷۸۔

(۲) الفتاوی الحدیثیہ رص ۱۲۱۔

(۳) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۴؍ ۲۷۴۔

اور ابن حجر عسقلانی نے کہا: سوال کے لئے قبر میں حیات کا مطلب دنیا میں متعارف مستقل حیات نہیں ہے، جس میں روح بدن سے قائم رہتی ہے، اس میں تدبیر وتصرف کرتی ہے، اور اسے ان چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے جن کی ضرورت زندوں کو پڑتی ہے، بلکہ یہ اس امتحان کے فائدہ کے لئے صرف ایک اعادہ ہے جس کے بارے میں احادیث صحیحہ موجود ہیں، لہذا یہ ایک عارضی اعادہ ہے (۱)۔

دوم: امام ابوحنیفہ اور غزالی کا قول ہے، یہ قول توقف کا ہے، غنیمی حنفی نے کہا: جان لو کہ اہل حق اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالی قبر میں مردہ کے اندر اس قدر ایک طرح کی زندگی پیدا کردیتا ہے، جس سے وہ تکلیف ولذت پاسکے، لیکن اس بات میں ان کا اختلاف ہے کہ روح لوٹائی جاتی ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہ سے توقف نقل کیا گیا ہے (۲)، اور غزالی نے کہا: یہ بعید نہیں ہے کہ قبر میں روح جسم کو لوٹا دی جاتی ہو، اور یہ بھی بعید نہیں ہے کہ حشر تک اسے مؤخر کردیا جاتا ہو، اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے کسی پر جو بھی فیصلہ کرتا ہے، اسے وہی زیادہ جانتا ہے (۳)۔

سوم: ابن جریر اور ایک جماعت کا قول ہے، سوال صرف بدن سے ہوتا ہے، اللہ تعالی اس میں ایسا احساس پیدا کردیتا ہے، جس سے وہ سنتا جانتا اور راحت وتکلیف محسوس کرتا ہے۔

چہارم: ابن ہبیرہ وغیرہ کا قول ہے، سوال صرف روح سے جسم کی طرف لوٹائے بغیر ہوتا ہے (۴)۔

۱۴- اسی اختلاف کی وجہ سے علماء کے درمیان برزخی زندگی میں قبر کی

(۱) فتح الباری ۳؍ ۲۴۰۔

(۲) شرح الغنیمی المیدانی علی العقیدہ الطحاویہ رص ۱۱۷۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۴؍ ۴۲۱۔

(۴) سابقہ مراجع۔

آسائش اورعذاب سے متعلق اختلاف ہوا ہے کہ کیا یہ صرف روح پر واقع ہوتا ہے، یا جسم پر، یا دونوں پر؟

چنانچہ ابن ہبیرہ اورغزالی کی رائے ہے کہ آسائش اور عذاب صرف روح کو ہوتا ہے (۱)۔

اور متکلمین وفقہاء میں سے جمہور اہل سنت و جماعت نے کہا: وہ روح وجسم دونوں کو ہوتا ہے (۲)۔ علامہ نووی نے کہا: راحت وعذاب پورے جسم یا اس کے بعض حصہ پر اس کی جانب یا اس کے کسی جز کی جانب روح کے اعادہ کے بعد ہوتا ہے (۳)۔ اور ابن تیمیہ نے کہا: عذاب وآسائش نفس و بدن دونوں کو ہوتی ہے اس پر اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے، نفس کو راحت وعذاب بدن سے الگ ہوکر ہوتا ہے، اور عذاب اس حال میں ہوتا ہے کہ روح بدن سے متصل ہوتی ہے اور بدن روح سے متصل ہوتا ہے، اس طرح راحت و عذاب اس حال میں دونوں کو اجتماعی طور پر ہوتا ہے، جس طرح روح کو بدن سے الگ ہوکر ہوتا ہے (۴)۔

ابن جریر کی رائے ہے کہ میت کو قبر میں عذاب اس کی طرف روح کے اعادہ کے بغیر ہوتا ہے، وہ تکلیف محسوس کرتا ہے، اگرچہ زندہ نہیں ہوتا (۵)۔

(۱) شرح الخریدہ للدردیر وحاشیۃ السباعی رص ۳۲۵، الأربعین فی اصول الدین للغزالی رص ۲۸۲، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۴ر ۲۶۲ - ۲۸۳، لوامع الأنوار البہیۃ للسفارینی ۲ر ۲۴-۲۶۔

(۲) لوامع الأنوار البہیہ ۲ر ۲۴، الروح لابن القیم رص ۳۷ - ۴۷، فتاوی ابن حجر العسقلانی ۴ر ۴۱۔

(۳) شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۷ر ۲۰۱۔

(۴) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۴ر ۲۸۲۔

(۵) المعتمد فی اصول الدین لابی یعلی رص ۱۷۸۔

موت سے روز قیامت تک کے درمیان مردوں کی ارواح کا ٹھکانا:

۱۵- ابن القیم نے کہا: اللہ تعالی نے تین دار بنائے ہیں، دار دنیا، دار برزخ، اور دار قرار، اور ہر دار کے لئے اس کے ساتھ مخصوص احکام مقرر کئے ہیں، اور اس انسان کو بدن اور روح سے مرکب کیا ہے، دنیا کے احکام جسموں پر مقرر کیا ہے اور ارواح کو ان کے تابع رکھا ہے، اسی لئے اس کے شرعی احکام کو زبان اور جوارح کی ظاہر ہونے والی حرکتوں پر مرتب قرار دیا ہے، اگرچہ نفوس اس کے خلاف بات کو چھپا رکھیں، اور برزخ کے احکام کو ارواح پر مقرر کیا ہے اور جسموں کو ان کے تابع رکھا ہے، تو جس طرح دنیا کے احکام میں ارواح اجسام کے تابع ہیں، اور ان کی تکلیف سے تکلیف اور ان کی راحت سے لذت محسوس کرتی ہیں، اسی طرح برزخ کے احکام میں اس کی آسائش و عذاب کے بارے میں اجسام ارواح کے تابع ہوتے ہیں (۱)۔ یہاں تک کہ جب قیامت کا دن ہوگا تو روحوں کو جسموں کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور وہ اپنی قبروں سے اٹھ کر رب العالمین کے سامنے کھڑے ہوں گے (۲)۔

اور برزخ دار جزاء کی ابتلاء ہے، اور برزخ کا عذاب، نیز اس کی آسائش، عذاب آخرت، نیز اس کی آسائش کی ابتدا ہے، اور وہ اسی سے مشتق اور اہل برزخ کی طرف پہنچنے والا ہے، اس پر دونوں فرشتوں کے سوال کے بعد قبر کی آسائش اور اس کے عذاب سے متعلق آنحضرت ﷺ سے منقول یہ روایت دلالت کرتی ہے: "فينادي مناد من السماء — في حق المؤمن الصادق — أن صدق عبدي، فافر شوه من الجنة، وافتحوا له باباً إلى

(۱) الروح لابن القیم رص ۹۱ کچھ تصرف کے ساتھ۔

(۲) الروح رص ۴۷۔

الجنة، وألبسوه من الجنة. قال: فيأتيه من روحها وطيبها، ويفتح له فيها مد بصره"(پھر مومن صادق کے حق میں) آسمان کا ایک منادی پکارے گا کہ میرے بندے نے سچ کہا، لہذا جنت سے اس کا فرش لگادو، اور اس کے لئے جنت کی طرف ایک دروازہ کھول دو، اور اسے جنت کا لباس پہنا دو، فرماتے ہیں: تو جنت کی ہوا اور خوشبو اس تک آئے گی، اور اس کے لئے تا حد نگاہ جنت میں (دروازہ) کھول دیا جائے گا)، اور کافر "فينادي مناد من السماء: أن كذب، فافرشوه من النار، وألبسوه من النار، وافتحوا له بابا إلى النار. قال: فيأتيه من حرها وسمومها، ويضيق عليه قبره، حتى تختلف فيه أضلاعه"[1] (کافر کے حق میں آسمان کا ایک منادی پکارے گا کہ اس نے جھوٹ بولا، لہذا اس کے لئے جہنم کا فرش بچھادو، اور اسے جہنم کا لباس پہنادو، اور جہنم کی طرف اس کے لئے ایک دروازہ کھول دو، فرماتے ہیں: تو اس کے پاس جہنم کی گرمی اور لو آئے گی، اور اس کی قبر تنگ کر دیجائے گی، یہاں تک کہ اس کی پسلیاں گتھم گتھا ہو جائیں گی)۔

موت سے قیامت کے دن تک کے درمیان مردوں کی ارواح کے ٹھکانا کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ آسمان میں رہتی ہیں یا زمین میں، اور کیا وہ جنت اور جہنم میں رہتی ہیں یا نہیں، اور کیا وہ جسموں میں ڈال دی جاتی ہیں یا مجرد رہتی ہیں تو یہ سب ان عظیم مسائل میں سے ہیں جن کی بابت لوگوں نے کلام کیا ہے، اور ان کو صرف شارع سے سن کر جانا جاسکتا ہے[2]۔

حافظ ابن حجر نے کہا: مومنوں کی روحیں علیین میں اور کفار کی روحیں سجین میں رہتی ہیں، اور ہر روح کو ایک طرح کا اتصال حاصل رہتا ہے، یہ اتصال معنوی ہوتا ہے، اور دنیوی زندگی کے اتصال سے مشابہت نہیں رکھتا، بلکہ انفصال کے اعتبار سے اس سے سب سے زیادہ مشابہ سونے والے کی حالت ہوتی ہے، بعض لوگوں نے اس کی تشبیہ سورج، یعنی سورج کی شعاؤں سے دی ہے، یہ ان متفرق احادیث کی تطبیق ہے کہ ارواح کا محل علیین اور سجین میں ہے، اور ارواح کے صحن ان کی قبروں کے صحن کے پاس ہوتے ہیں، جیسا کہ ابن عبدالبر نے جمہور سے نقل کیا ہے[1]۔

مرنے والے کے حقوق پر موت کا اثر:

خالص مالی حقوق پر موت کا اثر:

۱۶- خالص مالی حقوق وہ ہیں جو آخر میں مال میں تبدیل ہوجاتے ہیں، جیسے قرض داروں کے ذمہ میں رہنے والے دیون، ثمن وصول کرنے کے لئے مبیع کے روکنے کا حق، دین وصول کرنے کے لئے رہن کے روکنے کا حق، دیت واعضاء کے تاوان کا حق، اور حقوق ارتفاق، اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول-قرض داروں کے ذمہ میں رہنے والے دیون:

۱۷- اس پر فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دائن کی موت کا اثر اس کے ان دیون پر نہیں پڑتا ہے، جو قرض داروں پر واجب ہوں، اور اس کے دوسرے متروکہ اموال کی طرح وہ بھی اس کے ورثہ

(۱) حدیث: "نعيم القبر و عذابه......" کی روایت ابوداؤد (۵/۱۱۴ طبع حمص) اور حاکم (۱/۳۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۴/۲۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الروح لابن القیم ص ۱۲۹-۱۵۹، المعتمد لابی یعلی ص ۹۹، لوامع الأنوار البہیہ ۲/۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، فتاوی العز بن عبدالسلام ص ۴۴، قواعد الأحکام للعز ص ۶۹۷-۶۹۸۔

(۱) فتاوی الحافظ ابن حجر العسقلانی (مجموعہ الرسائل المنیریہ کے ساتھ طبع شدہ ۴/۴۰)۔

کی طرف منتقل ہوجائیں گے، اس لئے کہ ذمہ میں رہنے والے دیون اس اعتبار سے حقیقۃً یا حکماً مال ہیں کہ وصولی کے وقت وہ مال میں بدل جاتے ہیں (۱)۔

۱۸- حنفیہ نے بیوی کے نفقہ کے دین کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، خواہ وہ باہمی رضامندی سے مقرر ہوا ہو یا قضاء قاضی سے، انھوں نے کہا: یہ دین قبضہ سے پہلے بیوی کی موت ہوجانے پر ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ نفقہ ایک صلہ (عطیہ) ہے، اور ان کے نزدیک صلات (عطیات) حوالہ کئے بغیر مکمل نہیں ہوتے ہیں اور حوالگی سے پہلے موت ہوجانے پر ساقط ہوجاتے ہیں، الا یہ کہ بیوی نے قاضی کے حکم سے نفقہ بطور قرض لے لیا ہو، تو اس وقت وہ بیوی کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا، اسی طرح اقارب کے نفقہ کا دین بھی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک یہ جس کا حق ہو، اس کے قبضہ سے پہلے اس کی موت ہوجانے سے ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ نفقہ حاجت پوری کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے......الا یہ کہ جس کے لئے نفقہ واجب ہوا ہو، اس کو قاضی قرض لینے کی اجازت دے، اور وہ قرض لے لے، اس وقت وہ اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا، اقارب کے نفقہ کے دین کے بارے میں یہی قول بعض حنابلہ کا بھی ہے (۲)۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: زوجہ کا دین نفقہ دین صحیح ہے، خواہ باہمی رضامندی سے واجب ہوا ہو یا قضاء قاضی سے، اور حوالگی سے پہلے زوجہ کی موت ہوجانے سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ دوسرے دیون کی طرح اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا، رہا اقارب کا نفقہ تو اس کا وجوب ہمدردی کے طور پر اور حاجت پوری کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور وہ محض امتاع (فائدہ پہنچانا) ہے، لہذا وہ قرض نہیں ہوگا، الا یہ کہ اسے قاضی مقرر کرے تو اس وقت جس کے لئے واجب ہوا تھا اس کے لئے ثابت ہوجائے گا، اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے مرجانے سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا (۱)۔

۱۹- جمہور فقہاء کے نزدیک دیون، قرض خواہ کی زندگی میں جس حال میں رہے ہوں، اسی حال میں ورثا کی طرف منتقل ہوجاتے ہیں، چنانچہ ان میں جو فوری واجب الاداء ہوں وہ ورثا کی طرف فوری واجب الاداء ہوکر منتقل ہوں گے اور جو مؤجل یا قسط وار ہوں وہ اپنی اجل تک موخر ہونے کی حالت میں منتقل ہوں گے، اس لئے کہ ان کے نزدیک قرض خواہ کی موت سے اجل ساقط نہیں ہوتی (۲)۔

اور لیث، شعبی اور نخعی سے منقول ہے کہ جس کی موت ہوجائے، اور اس کا کوئی دین مؤجل ہو تو اس کی موت کے بعد اس کے ورثا کی طرف وہ فوری واجب الاداء ہوکر منتقل ہوگا، اور اس کی وفات سے اجل باطل ہوجائے گی (۳)۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۴، فتح القدیر ۵/ ۲۵۰، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۰/ ۵۱۳، بدائع الفوائد ۴/ ۱۲۳، القیاس لابن تیمیہ رص ۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۴/ ۳۹۴، المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۸۱، ردالمحتار ۳/ ۶۳۵، کشاف القناع ۴/ ۴۸۴، المغنی ۷/ ۵۷۸، البحر الرائق ۴/ ۲۰۵-۲۳۴۔

---

(۱) الأم ۵/ ۸۹، أسنی المطالب ۳/ ۴۳۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۱، شرح الخرشی ۴/ ۱۹۵، منح الجلیل ۳/ ۱۳۶، کشاف القناع ۴/ ۴۶۹، المغنی ۷/ ۵۷۸۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۷، ردالمحتار ۴/ ۵۳۲، الأم ۳/ ۲۱۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۵۶، ۳۵۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۳۹، الخرشی ۵/ ۲۶۷، المنتقی للباجی ۵/ ۸۶، القواعد لابن رجب رص ۳۴۳۔

(۳) المحلی ۸/ ۸۴، ۸۵۔

دوم: دیت اور اعضاء کا تاوان:

۲۰ - دیت اور تاوان دونوں مالی حق ہیں، جنایت کے بدلہ میں اس شخص کے لئے واجب ہوتے ہیں جس پر جنایت کی جائے۔

فقہاء دیت کا اطلاق جان کے بدلہ میں واجب ہونے والے مال پر، اور ارش (تاوان) کا اطلاق جان سے کم، اعضاء کے بدلہ میں واجب ہونے والے مال پر کرتے ہیں۔

تفصیل: اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/۴ اور اس کے بعد کے فقرات) اور ''ارش'' (فقرہ/۱) میں ہے۔

فقہی طور پر یہ بات ثابت شدہ ہے کہ دیت اور تاوان دونوں جنایت عمد میں جنایت کرنے والے پر اور خطا میں اس کے عاقلہ پر واجب ہوں گے، لیکن جب یہ ہوجائے کہ جس پر جنایت ہوئی تھی جنایت کے سبب اس کی موت ہوجائے، تاوان میں حق ثابت ہونے کے بعد اس کی وفات ہوجائے تو اس حق کا کیا حکم ہوگا؟ کیا اس کو اس کے ملک اور اس کے منجملہ اموال میں سمجھا جائے گا، اس طرح کہ اس سے اس کے دیون ادا کئے جائیں گے، اور اس کی وصیتیں نافذ کی جائیں گی، اور اس کے بعد جو بچ رہے گا، وہ اللہ کے حکم کے مطابق اس کے ورثہ کا ہوگا، یا اس کی ملکیت ثابت ہونے میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اور اس کے بجائے اس کے ورثا کا ہوجائے گا، اس طرح کہ اس سے اس کے دیون ادا نہیں کئے جائیں گے، اور اس سے اس کی کوئی وصیت نافذ نہ ہوگی؟ اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور معتمد قول کے مطابق شافعیہ کا قول ہے کہ دیت عمد اور خطا میت کی ملک میں پیدا ہونے والا مال ہے، اس لئے کہ وہ اس کی جان کا بدل ہے، اور اس کی جان اسی کی ہے، لہذا اس کا بدل بھی اسی کا ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ اس کے اعضاء کا بدل اس کی زندگی میں اسی کا ہوتا ہے، لہذا اس کی موت کے بعد بھی اس کا بدل اسی کا ہوگا، اور اس کی موت کے بعد اس کے لئے نئی ملکیت کا ہونا جائز ہوگا، جیسے کہ کوئی جال وغیرہ لگائے، اور اس کی موت کے بعد اس میں کوئی شکار گرے...... اس بنیاد پر اس سے اس کے دیون ادا کئے جائیں گے، اور اس کی وصیتیں نافذ کی جائیں گی، اور تجہیز وغیرہ جیسی اس کی تمام ضروریات اس سے پوری کی جائیں گی، پھر اس کے بعد اس میں سے جو کچھ بچ رہے گا، وہ وراثت کے قواعد کے مطابق اس کے ورثا کا ہوگا(۱)۔

ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے: ''**أن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نشد الناس بمنی: من کان عندہ علم من الدیۃ أن یخبرنی، فقام الضحاک بن سفیان الکلابی فقال: کتب إلي رسول اللہ ﷺ أن أورث امرأۃ أشیم الضبابی من دیۃ زوجھا... فقضی عمر بذلک. قال ابن شہاب: وکان أشیم قتل خطأ**''(۲) (حضرت عمر بن الخطابؓ نے منیٰ میں لوگوں میں اعلان کیا کہ جس کو دیت کا کوئی علم ہو، وہ مجھے خبر کرے، چنانچہ ضحاک بن سفیان کلابی کھڑے ہوئے اور کہا: نبی کریم ﷺ نے مجھے لکھا کہ میں اشیم ضبابی کی بیوی کو ان کے شوہر کی دیت کا وارث بناؤں...... تو حضرت عمر نے اسی کے مطابق فیصلہ

(۱) العقود الدریہ لابن عابدین ۲/ ۲۵۳، رد المحتار ۶/ ۵۹۷، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۶/ ۳، أسنی المطالب و حاشیۃ الرملی ۴/ ۳۵، مواہب الجلیل ۶/ ۲۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۴، المغنی ۸/ ۵۴۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۵۸، معالم السنن للخطابی ۴/ ۱۹۰۔

(۲) اثر: ''أن عمر بن الخطاب نشد الناس بمنی......'' کی روایت مالک نے موطأ (۲/ ۸۶۶-۸۶۷ طبع الحلبی) میں کی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۵۲) میں ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت عمر اور ان سے روایت کرنے والے یعنی سعید بن المسیب کے درمیان انقطاع کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

کر دیا، ابن شہاب نے کہا: اشیم کو خطاءً قتل کیا گیا تھا۔

باجی نے کہا: اس حدیث کا تقاضا ہے کہ اس حکم کا تعلق قتل خطا سے ہو، البتہ تمام فقہاء امصار کے نزدیک دیت عمد بھی اسی پر محمول ہے، اور ہمارے علم کے مطابق ان میں سے کسی نے بھی اس سلسلہ میں دیت عمد اور خطأ میں فرق نہیں کیا ہے، نیز وہ میت کے دوسرے اموال کی طرح ہے، شوہر، بیوی اور اخیافی بھائی وغیرہ اس کے وارث ہوں گے، یہ حضرت عمر، حضرت علی، شریح، شعبی، نخعی اور زہری سے مروی ہے [(۱)]، اور امام شافعی نے حضرت عمر کے اثر اور ان کے فیصلہ پر ان الفاظ سے تعلیق کی ہے: کسی کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عمد اور خطأ میں دیت کا وارث وہی ہوگا جو اس کے علاوہ میت کے دوسرے مال کا وارث ہوگا، اس لئے کہ اس کی ملکیت میت کی طرف سے ہوتی ہے، ہم اسی (رائے) کو اختیار کرتے ہیں، اور عمد وخطأ میں دیت کا وارث اسی کو قرار دیتے ہیں، جو اس کے علاوہ میت کے دوسرے مال کا وارث ہو، اور اگر مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی ہو) کی موت ہوجائے، اور اس کی دیت واجب ہوچکی ہو، تو اس کی موت کے بعد اس کے ورثا میں سے جس کا انتقال ہوجائے اس کو اس کی دیت کا حصہ ملے گا، مثلاً شروع دن میں کسی شخص پر جنایت کی جائے، اور اس کا انتقال ہوجائے، اور دن کے آخر میں اس کے کسی بیٹے کا انتقال ہوجائے، اور اس کے والد کی دیت تین سالوں میں لی جائے گی، تو جو بیٹا اس کے بعد کچھ گھڑی زندہ رہا تھا اس کی میراث والد کی دیت میں موجود رہے گی، جیسا کہ اس کے والد کا کوئی دین ہوتا تو اس میں ثابت رہتی، یہی حال اس کی بیوی اور دوسرے ان لوگوں کا ہوگا جو اس کے مرنے پر اس کی وراثت پاتے [(۲)]۔

دوم: اسحاق، ابوثور اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا قول ہے، یہی شافعیہ کا بھی ایک قول ہے، مکحول اور شریک سے بھی مروی ہے، دیت ابتداء ہی سے ورثا کے لئے ثابت ہوتی ہے، اور میت کی ملک بالکل نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ مقتول کی دیت اس کی موت کے بعد ہی واجب ہوتی ہے، اور جب وہ مرجائے گا تو اس کی ملکیت باطل ہوئے گی، اسی وجہ سے نہ یہ صحیح ہے کہ دیت سے اس کے دیون ادا کئے جائیں اور نہ یہ صحیح ہے کہ اس سے اس کی وصیتیں نافذ کی جائیں۔

انھوں نے اپنی رائے پر اس طرح استدلال کیا ہے: دیت مورث کی موت کے بعد خاندان کے لئے ایک حادث مال ہے، وہ مورث کی طرف سے کبھی اس کے وارث نہیں ہوئے، اس لئے کہ اس میں سے کچھ بھی اس کی زندگی میں اس کے لئے واجب نہیں ہوا تھا، لہذا یہ بات غلط ہے کہ اس کا دین ورثا کے اس مال سے ادا کیا جائے جس کا وہ اپنی زندگی میں کبھی مالک نہیں ہوا، اور اس سے اس کی وصیت نافذ کی جائے...... پھر موت سے میت کی ثابت شدہ املاک اس سے جاتی رہتی ہیں، تو اس کے بعد اس کے لئے کوئی نئی ملکیت کیسے ہوگی؟ اسی وجہ سے دیت کے مال سے اس کی وصیت نافذ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ میت اپنے مال کے کسی حصہ کی وصیت کرتا ہے، نہ کہ اپنے ورثہ کے مال کی [(۱)]۔

سوم- حقوق ارتفاق:

۲۱- حق ارتفاق سے مراد وہ حق ہے جو کسی جائداد پر دوسری ایسی جائداد کی منفعت کے لئے طے کیا گیا ہو جس کی ملکیت پہلی جائداد کے مالک کے علاوہ کسی اور کی ہو، فقہاء کے نزدیک حقوق ارتفاق

(۱) المنتقی شرح الموطأ ۷/ ۱۰۴۔

(۲) الأم ۶/ ۸۸-۸۹۔

(۱) المحلی ۱۰/ ۴۹۰، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۱، المغنی ۸/ ۵۴۸-۵۴۹، المبدع لبرہان الدین ابن مفلح ۶/ ۵۶۔

میں: حق شرب (کھیتی کی سینچائی کا حق)، حق مجری (پانی لے جانے کے راستہ کا حق)، حق مسیل (پانی بہنے کا حق)، حق مرور (گزرنے کا حق)، حق تعلّی (اوپر مکان بنانے کا حق) اور حق جوار داخل ہیں [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک حقوق ارتفاق انفرادی طور پر مال نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا جمع کرنا اور ذخیرہ کرنا ممکن نہیں ہے، اسی لئے انھوں نے کہا کہ انفرادی طور پر ان کی بیع، اجارہ اور ہبہ کرنا جائز نہیں ہے، لیکن مالی چیزوں سے ان کے تعلق کی وجہ سے وہ انہیں مالی حقوق سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے انہوں نے اس جائداد کے ساتھ اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے جس کی منفعت کے لئے اس کا ثبوت ہوا ہو۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ان حقوق کو از قبیل مالی سمجھا ہے، اور فی الجملہ انفرادی طور پر ان کی بیع اور ہبہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے [۲]۔

اور فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ حقوق صاحب حق کی موت سے ساقط نہیں ہوتے ہیں، بلکہ اس جائداد کے ساتھ جس کے فائدہ کے لئے یہ ثابت ہوئے تھے، اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ یہ مالی حقوق ہیں، اس میں مال کا مفہوم ہے، نیز وہ مالی چیزوں سے متعلق ہیں، لہذا ان پر موت کا کوئی اثر نہیں ہوگا، خواہ ان کو بالذات مالی کہا جائے، یا اعیان مالیہ سے متعلق حقوق (کہا جائے) [۳]۔

---

(۱) البحر الرائق ۱۴۸/۸، جامع الفصولین ۶۵/۱، منح الجلیل ۶۹/۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۱۸۹/۶، تبیین الحقائق ۴۳/۶، فتح القدیر ۴۲۸/۶۔

(۳) مجمع الأنہر ۵۶۷/۲، البدائع ۱۹۲/۶، تبیین الحقائق ۴۳/۶، نہایۃ المحتاج ۴۰۱/۴، أسنی المطالب ۲۲۶/۲، مواہب الجلیل ۶/۴، الفروق للقرافی ۲۷۵/۳، البہجہ علی التحفہ ۱۷/۲، القواعد لابن رجب رص ۳۴۳۔

چہارم: مرتہن کے حقوق:

۲۲ - رہن وہ مال ہے جس کو دین کے وثیقہ (مضبوطی) کے لئے رکھا جاتا ہے، تاکہ جس پر دین ہے اگر اس کی جانب سے وصولی دشوار ہو جائے تو اس کے ثمن سے وصولی کی جاسکے، اسی وثیقہ کی وجہ سے مرتہن تمام قرض خواہوں کے مقابلہ میں رہن کا زیادہ مستحق ہوگا، اس طرح کہ اگر راہن پر دوسرے دیون ہوں، جس کے لئے اس کا مال کافی نہ ہو، اور اس پر لازم دیون کی ادائیگی کے لئے رہن کو بیچا جائے تو مرتہن کو حق ہوگا کہ پہلے اس کے ثمن سے اپنے دین کو وصول کرے، پھر اگر کچھ باقی رہ جائے تو وہ بقیہ قرض خواہوں کا ہوگا [۱]۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مرتہن کے حقوق اس کی موت کی وجہ سے باطل نہیں ہوں گے، بلکہ اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائیں گے، اسی بنیاد پر جس میت کے دین کے مقابلہ میں رہن ہو، وہ ورثا کی طرف رہن کے ساتھ منتقل ہوجائے گا، اور ان کے پاس سامان رہن کے طور پر باقی رہے گا، اور اس سے مرتہن کے وہ تمام حقوق متعلق ہوں گے جو فقہاء کے یہاں معروف ہیں [۲]۔

۲۳ - اگر مرتہن رہن پر قبضہ کرنے سے پہلے مرجائے تو اس کے حقوق پر موت کی تاثیر کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیا وہ ورثا کی طرف منتقل ہوں گے، یا اس کی وفات کی وجہ سے ساقط ہوجائیں گے؟ دو اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، عین مرہونہ (رہن پر رکھے جانے والے سامان) پر قبضہ سے پہلے مرتہن کی

---

(۱) المغنی ۴۴۳/۶، شرح منتہی الإرادات ۲۲۸/۲، رد المحتار ۳۰۷/۵، مجلۃ الاحکام العدلیہ: مادہ (۷۰۱) اور مرشد الحیران العدلیہ: مادہ (۹۷۵)۔

(۲) العقود الدریہ لابن عابدین ۲۳۸/۲، الہدایہ و حواشیہا ۱۷۸/۱۰، الأم ۱۴۷/۳، مغنی المحتاج ۱۲۹/۲، حاشیۃ الدسوقی ۲۱۷/۳، تہذیب الفروق ۲۸۵/۳، القواعد لابن رجب رص ۳۴۳۔

موت سے رہن باطل ہوجاتا ہے اور ورثا کی طرف منتقل نہیں ہوتا، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک رہن قبضہ کے بغیر لازم نہیں ہوتا ہے، چنانچہ عقد رہن لازم ہونے سے پہلے اگر مرتہن مر جائے تو وہ باطل ہوجائے گا[۱]۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے کہ مرتہن کے حقوق اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجاتے ہیں، اور راہن کو مجبور کیا جائے گا کہ جب وہ مطالبہ کریں تو عین مرہونہ پر ان کو قبضہ دلائے، الا یہ کہ قبضہ دلانے میں تاخیر ہوجائے، یہاں تک کہ راہن مفلس ہوجائے یا بیمار ہوجائے یا مرجائے، اور یہ اس لئے ہے کہ مالکیہ کے نزدیک رہن قبضہ پر موقوف ہوئے بغیر صرف عقد سے لازم ہوجاتا ہے[۲]۔

پنجم-ثمن وصول کرنے کے لئے مبیع کو روکنے کا حق:

۲۴ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ بائع کو حق ہے کہ مبیع کو روک لے، اور اسے مشتری کے حوالہ کرنے سے انکار کرے، یہاں تک کہ اگر ثمن فوری واجب الاداء ہو تو وہ اسے وصول پالے یا اگر ثمن کا کچھ حصہ مؤجل ہو تو اس کا فوری واجب الاداء حصہ وصول پالے[۳]، ہاں اگر ثمن مؤجل ہو تو ثمن کی تاخیر پر دونوں کی رضامندی کا اعتبار کرتے ہوئے بائع کو روکنے کا حق نہیں ہوگا۔

(۱) الہدایہ مع تکملة الفتح ١٠/ ١٣٦، الأم ٣/ ١٣٩، مغنی المحتاج ٢/ ١٢٨، المغنی ٦/ ٤٤٦، الأشباه والنظائر للسیوطی رص ٢٨٠، شرح منتہی الإرادات ٢/ ٢٣٢، کشاف القناع ٣/ ٣٣٢، القواعد لابن رجب رص ٣٤٤، روضة الطالبین ٤/ ٦٥۔

(۲) التاودی علی التحفہ ١/ ١٦٨، المنتقی للباجی ٥/ ٢٤٨، حاشیة الدسوقی ٣/ ٢٣١، الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبد الوہاب ٢/ ٢، بدایة المجتہد ٢/ ٢٣٠۔

(۳) ردالمحتار ٤/ ٥٦١، نہایة المحتاج ٤/ ٩٦، ١٠٣، المجموع شرح المہذب ٩/ ٢٧٠، الخرشی ٥/ ١٥٩، البہجہ شرح التحفہ ٢/ ١٧۔

حنابلہ کے نزدیک بائع کو ثمن وصول کرنے کے لئے اس صورت میں مبیع کو روکنے کا حق نہیں رہے گا جب ثمن فوری واجب الاداء دین ہو، یعنی ایسا مال ہو جو نہ معین ہو نہ مؤجل، اور مجلس میں اس کے ساتھ موجود ہو، ہاں اگر ثمن جب مجلس سے غائب ہو، تو ثمن پر قبضہ کرنے کے لئے بائع کو مبیع کے روکنے کا حق حاصل ہوگا[۱]۔

اور چونکہ ثمن کی وصولیابی کے لئے مبیع کو روکنے کے سلسلہ میں بائع کا حق مالی حقوق، یعنی مال سے متعلق حقوق میں سے ہے، لہذا جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ صاحب حق اگر مرجائے تو اس کا حق ثابت ہوجانے کے بعد اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ (اس کی تمام مالی چیزوں کی طرح) اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور اس کے ثبوت کے بعد اس کے ساقط ہونے میں موت کا کوئی اثر نہیں ہوگا[۲]۔

خالص ذاتی حقوق پر موت کا اثر:

۲۵ - خالص ذاتی حقوق وہ ہیں جو انسان کے لئے اس کی شخصیت وذات، نیز اس کے اندر پائی جانے والی ان صفات اور خوبیوں کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں جو اس کو دوسروں سے ممتاز کرتی ہیں، جیسے حضانت کا حق، نفس و مال پر ولایت کا حق، ظہار کرنے والے کے لئے رجوع کا حق، ایلاء کرنے کے بعد فیئ (رجوع) کا حق، اور وظائف کے سلسلہ میں اصحاب وظائف کا حق، چنانچہ ان حقوق کے مالکان کی موت سے یہ ساقط ہوجاتے ہیں اور ان سے ان کی وراثت جاری نہیں ہوتی۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ٢/ ١٨٧، مجلة الأحکام الشرعیہ علی مذہب احمد: دفعہ (٣٢٩)۔

(۲) الأشباه والنظائر لابن نجیم رص ٢٩٧، تکملة المجموع للسبکی ١٢/ ١٩٣، الفروق للقرافی ٣/ ٢٧٧، تہذیب الفروق والقواعد السنیہ ٣/ ٢٨٥۔

تفصیل: اصطلاح ''ترکۃ'' (فقرہ/۳ اور اس کے بعد کے فقرات) نیز ''وظیفۃ'' میں دیکھی جائے۔

اور حد قذف کا مطالبہ کرنے، نیز جس پر تہمت لگائی گئی ہو اس کی موت کا اس حق پر اثر ہونے کے بیان میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل: اصطلاح ''قذف'' (فقرہ/۴۴) میں ہے۔

مالی اور ذاتی حقوق سے مشابہت رکھنے والے حقوق پر موت کا اثر:

۲۶- اس حقیقت کے پیش نظر کہ یہ حقوق دونوں چیزوں سے مشابہت رکھتے ہیں، یعنی مالی حق سے بھی اور ذاتی حق سے بھی، لہذا ایک مشابہت کو دوسری مشابہت پر غلبہ دلا کر اس سے ملحق کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان حقوق پر موت کے اثر کا بیان درج ذیل ہے:

اول- حق خیار:

۲۷- عقد کرنے والے کے لئے ثابت شدہ خیار کی نوعیت، اس کی حقیقت اور حق مالی یا حق شخصی سے مشابہ قرار دینے میں فقہاء کے اجتہاد کے اعتبار سے خیارات کے حقوق پر موت کی تاثیر مختلف ہوتی ہے اور یہ حسب ذیل طریقہ پر ہوتی ہے:

الف- خیار مجلس:

۲۸- خیار مجلس پر موت کے اثر کے بارے میں اس خیار کے قائل فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ کا اصح قول ہے کہ موت کی وجہ سے خیار وارث کی طرف منتقل ہوگا۔

دوم: حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ موت سے خیار ساقط ہوجائے گا۔

سوم: بعض حنابلہ کا قول ہے انھوں نے میت کی جانب سے اپنی زندگی میں اس کا مطالبہ کرنے یا مطالبہ نہ کرنے میں تفصیل کی ہے، اس طرح کہ پہلی صورت میں خیار وارث کی طرف منتقل ہوگا دوسری صورت میں نہیں [۱]۔

اور تفصیل: ''خیار'' (فقرہ/۱۳) میں ہے۔

ب- خیار قبول:

۲۹- خیار قبول: دوسرے فریق کی جانب سے ایجاب صادر ہونے کے بعد مجلس میں قبول کرنے یا نہ کرنے میں عقد کرنے والے کا حق ہے، اس پر موت کا اثر پڑنے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ اور شافعیہ کا قول ہے کہ متعاقدین میں سے کسی کی موت ہوجانے پر خیار قبول ساقط اور ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ ایجاب کرنے والے کی موت اس کے ایجاب کو ساقط کردے گی، اور جس کو ایجاب سے مخاطب کیا گیا ہے اس کی موت، اس لئے کہ حق قبول میں وراثت جاری نہیں ہوتی [۲]۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے کہ خیار قبول میں وراثت جاری ہوگی اور صاحب خیار کی موت سے ساقط نہیں ہوگا [۳]۔

ج- خیار عیب:

۳۰- خیار عیب: یہ مبیع میں کسی ناپسندیدہ وصف کے پائے جانے

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/۴۶، أسنی المطالب ۲/۴۹، المجموع ۹/۲۰۶-۲۲۲، نہایۃ المحتاج ۴/۸، الفروع ۴/۹۱، کشاف القناع ۳/۲۱۱، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/۵۶۔

(۲) ردالمحتار ۴/۲۹، الفتاوی الہندیہ ۳/۷، المجموع ۹/۱۱۔

(۳) الفروق للقرافی ۳/۲۷۷۔

کے سبب جو سامان یا قیمت میں ایسی کمی پیدا کر رہا ہو جس سے غرض صحیح فوت ہوتی ہو اور اس کی جنس میں اکثر وہ عیب نہ پایا جاتا ہو، مبیع کے واپس کرنے میں مشتری کا حق ہے۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ خیار عیب کے مستحق کی موت سے وہ وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ وہ مالی سامانوں سے متعلق اور ان ہی سے متصل ہوتا ہے [1]۔

شیرازی نے کہا: اس کے وارث کی طرف اس لئے منتقل ہوتا ہے کہ یہ عین کے ساتھ خاص ایک لازمی حق ہے، لہذا موت کی وجہ سے وارث کی طرف منتقل ہوگا، جیسے ثمن لانے تک مبیع روک لینے کا حق ہوتا ہے [2]۔

د- خیار شرط:

۳۱- خیار شرط یہ ایسا حق ہے جو متعاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کو شرط لگانے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور مدت معلومہ کے درمیان صاحب خیار کو فسخ عقد کا مالک بناتا ہے۔

صاحب خیار کی موت سے اس کے ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب کا قول ہے کہ صاحب خیار کی موت سے وہ ترکہ میں شامل چیزوں میں سے قرار پا کر وارث کی طرف منتقل ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ رہن اور ثمن وصول کرنے کے لئے مبیع روک لینے کی طرح مال کی اصلاح کے لئے ثابت شدہ حق ہے۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ وہ صاحب خیار کی موت سے ساقط ہو جائے گا، خیار خواہ بائع کو ہو یا مشتری کو اور صاحب خیار خواہ اصیل ہو یا نائب، زیلعی نے کہا: اس لئے کہ خیار میت کی ایک صفت ہے، کیونکہ خیار صرف مشیت اور ارادہ ہے، لہذا میت کے دوسرے اوصاف کی طرح وہ بھی منتقل نہیں ہوگا۔

سوم: حنابلہ کا قول ہے کہ موت سے پہلے صاحب خیار کے مطالبہ کرنے یا نہ کرنے میں تفصیل ہے۔ انھوں نے کہا: اگر خیار سے متعلق اپنے حق کا مطالبہ کئے بغیر صاحب خیار مر جائے تو خیار باطل ہو جائے گا اور اس کی طرف سے وراثت جاری نہیں ہوگی اور اگر موت سے پہلے اس کا مطالبہ کرے تو اس کی طرف سے وراثت جاری ہوگی، ان حضرات کے نزدیک اصل یہ ہے کہ خیار شرط میں وراثت جاری نہیں ہوگی، الا یہ کہ شرط لگانے والے کی طرف سے اپنی زندگی میں اس کا مطالبہ کیا جائے [1]۔

اس کی تفصیل: ''خیار شرط'' (فقرہ/ ۵۴) میں ہے۔

ھ- خیار رؤیت:

۳۲- خیار رؤیت یہ ایسا حق ہے جو اس کے مالک کے لئے اس عقد کے معین محل کی رؤیت کے وقت فسخ کرنے یا جاری رکھنے کو ثابت کرتا ہے جس پر اس نے عقد کر لیا ہو لیکن اس کو دیکھا نہ ہو۔

صاحب خیار کی موت سے اس کے ساقط ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۱، الفروق ۳/ ۲۷۵-۲۷۶، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۹۳، ردالمحتار ۴/ ۵۸۲، فتح القدیر ۶/ ۳۵۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۹۷، ۲۹۸۔

(۲) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۹۳۔

(۱) المبسوط ۱۳/ ۴۲، تبیین الحقائق ۴/ ۱۸، فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۱۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۵، المجموع ۹/ ۲۲۲، الخرشی ۴/ ۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۲، القواعد لابن رجب رص ۳۱۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۱-۲۱۲، الشرح الصغیر ۲/ ۱۴۴، الفروع ۴/ ۹۱، کشاف القناع ۴/ ۲۱۰-۲۲۵، الإنصاف ۴/ ۳۹۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۹۹۔

اول: حنفیہ کا قول ہے کہ صاحب خیار کی موت سے خیار ساقط ہوجائے گا اور اس کے ورثہ کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ صرف غور وفکر کے لئے ہوتا ہے، ضرر سے بچنے یا وصف میں کمی کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مشتری غور کرلے کہ کیا مبیع اس کے لئے مناسب ہے یا نہیں؟ اور ثبوت کے اعتبار سے اس کو خیار حکمی قرار دینے کے ساتھ ساتھ ان حضرات نے کہا: استعمال کے اعتبار سے اس کا ربط ارادہ سے ہے اور عاقد کی مشیت سے ربط رکھنے والے حقوق میں وراثت جاری نہیں ہوتی، اس لئے کہ وارث کی طرف اس کے منتقل ہونے کا مطلب اس کی طرف ارادہ اور مشیت کو منتقل کرنا ہے اور یہ محال ہے [1]۔

دوم: شافعیہ کا قول ہے کہ یہ خیار صاحب خیار کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے وارث کی طرف منتقل ہوگا [2]۔

و- مرغوب صفت کے فوت ہوجانے کا خیار:

۳۳- وصف مرغوب کے فوت ہوجانے کا خیار مشتری کا وہ حق ہے جو ایسے وصف مرغوب کے نہ پائے جانے پر اس کو فسخ عقد کے سلسلہ میں حاصل ہوتا ہے جس کی شرط معقود علیہ میں اس نے لگادی ہو۔

فقہاء کے نزدیک اس خیار کے مستحق کی موت سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے اور وہ اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجاتا ہے [3]۔

تفصیل: ''خیار فوات الوصف'' (فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۹۶۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۹۴۔

(۳) البحر الرائق ۶/ ۱۹، فتح القدیر ۵/ ۱۳۵، الفروق للقرافی ۳/ ۲۷۶۔

ز- خیار تعیین:

۳۴- خیار تعیین: مدت معینہ کے اندر ان چیزوں میں سے کسی ایک کو متعین کرنے میں عاقد کا حق ہے، جن میں سے کسی ایک غیر معین پر عقد واقع ہوا ہو۔

حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خیار تعیین صاحب خیار کی موت سے ساقط نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کے وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے اور وہ محل خیار میں سے جس کو منتخب کرنا چاہے اس کو متعین کرنے میں صاحب خیار کا قائم مقام ہوجاتا ہے، یہ اس لئے ہے کہ ان اشیاء کے ضمن میں جو محل خیار ہیں اس کے مورث کا ثابت شدہ مال ہے، لہذا وارث پر واجب ہوگا کہ جس کو لینا ہے اس کی تعیین کرے اور جو اس کا نہیں ہے اسے اس کے مالک کو لوٹا دے [1]۔

ح- خیار تغریر:

۳۵- خیار تغریر بائع کی طرف سے ایسی غلط فہمی میں ڈالنے والی باتوں کا شکار بن جانے پر جنھوں نے اس کو عقد پر آمادہ کردیا ہو، فسخ کے بارے میں مشتری کا حق ہے، اس میں وراثت جاری ہونے کے بارے میں حنفیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے تمرتاشی نے اسی کو ظاہر قرار دیا ہے (اور حصکفی نے اس کا اثبات کیا ہے) کہ خیار تغریر وارث کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ حقوق مجردہ میں سے ہے اور حقوق مجردہ میں وراثت نہیں جاری ہوتی ہے، ابن عابدین نے کہا: اس کی تائید ''بحر'' کی اس بحث سے ہوتی ہے کہ خیانت ظاہر ہونے کے خیار میں وراثت جاری نہیں ہوتی، اس لئے کہ فقہاء علت بیان کرتے ہیں کہ وہ خیار مجرد ہے، اس کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی حصہ

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۶۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۵، جامع الفصولین ۱/ ۲۴۵، الفروق للقرافی ۳/ ۲۷۶-۲۷۷۔

نہیں ہوتا ہے، بلکہ یہاں ایک ایسی بات بھی ہے جو بدرجہ اولی اس میں وراثت جاری ہونے کی نفی کرتی ہے، اس لئے کہ یہ خیار دھوکا دور کرنے کے لئے ہے اور جب اس خیار شرط میں وراثت جاری نہیں ہوتی جس کی ادائیگی زبان سے ہوتی ہے تو جس کی ادائیگی زبان سے نہ کی گئی ہو اسی میں وراثت کیسے جاری ہوگی، جبکہ وہ مختلف فیہ بھی ہے۔

اور ایک رائے میں خیار عیب کی طرح اس میں وراثت جاری ہوگی (۱)۔

ط-خیار نقد:

۳۶-خیار نقد: یہ ایسا حق ہے جس کی شرط عاقد لگاتا ہے، تاکہ دوسرے فریق کی طرف سے نقد ادا نہ کرنے کی صورت میں فسخ کرسکے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی، بلکہ صاحب خیار کی موت سے یہ حق ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ اس کا ایک وصف ہے اور اوصاف میں وراثت جاری نہیں ہوتی، نیز وہ اپنی اصل یعنی خیار شرط کے نمونہ پر ہے، ان کے نزدیک اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی (۲)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے اس کے ساقط ہونے یا اس میں وراثت جاری ہونے کو بیان نہیں کیا ہے، شافعیہ کے نزدیک وہ سرے سے جائز ہی نہیں ہے۔

دوم-حق شفعہ:

۳۷-شفعہ سے مراد: جوار کے ضرر کو دور کرنے کے لئے جائیداد کی ملکیت حاصل کرنے کا حق ہے۔

(۱) ردالمحتار ۴/۱۶۰-۱۶۱۔
(۲) ردالمحتار ۴/۵۵۔

اگر شفعہ لینے سے قبل صاحب حق شفعہ کی موت ہوجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا یہ حق اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہوگا یا اس کی موت سے ساقط اور ختم ہوجائے گا اور اس میں تین اقوال ہیں:

اول: شافعیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ حق شفعہ ایک مالی حق ہے، لہذا اس کی وراثت میت کی طرف سے اسی طرح جاری ہوگی، جیسے اس کے مال میں جاری ہوتی ہے اور اس کا مطالبہ کرنے میں وارث اس کا قائم مقام ہوگا (۱)۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ شفعہ لینے سے پہلے اگر شفیع کا انتقال ہوجائے تو اس کا شفعہ باطل ہوجائے گا، خواہ اس کی موت طلب سے پہلے ہوئی ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ شفعہ صرف ملکیت حاصل کرنے کا ایک خیار ہے اور وہ لینے یا نہ لینے میں ارادہ اور مشیت کا نام ہے اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی، الا یہ کہ شفعہ کا فیصلہ ہوجانے یا مشتری کے اس کے حوالہ کردینے کے بعد اس کا انتقال ہوا ہو (۲)۔

سوم: حنابلہ کا قول ہے شفعہ کے طلب کرنے سے پہلے یا بعد میں شفیع کے مرنے کی صورت میں تفصیل ہے، چنانچہ اگر طلب پر قدرت کے باوجود اس سے پہلے مرجائے تو اس کا شفعہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ ایک قسم کا خیار ہے جو مالک بننے کے لئے مشروع ہوا ہے اور قبول سے پہلے ایجاب کے مشابہ ہے، نیز اس لئے بھی کہ شفعہ پر اس کا قائم رہنا معلوم نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کو شفعہ کی خواہش نہ ہو، لہذا جس چیز کے ثبوت میں شک ہے وہ اس کے ورثا کی طرف منتقل نہیں ہوگی اور اگر اس کے طلب کرنے

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۱۹۱، أسنی المطالب ۳/۳، المنثور للزرکشی ۲/۵۶، بدایۃ المجتہد ۲/۲۶۰، الفروق ۳/۲۷۶، القواعد لابن رجب رص ۳۴۲۔
(۲) المبسوط ۱۴/۱۱۶، بدائع الصنائع ۵/۲۵، تبیین الحقائق ۵/۲۵۷۔

کے بعد شفیع کا انتقال ہوا ہو تو شفعہ اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا، اس لئے کہ طلب سے شفیع کے حق میں ملکیت منتقل ہوتی ہے، لہذا اس میں وراثت کا جاری ہونا واجب ہوگا[1]۔

تفصیل: اصطلاح "شفعہ" (فقرہ/۵۱) میں ہے۔

سوم-فضولی کے تصرفات کو جائز قرار دینے میں مالک کا حق:

۳۸-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ فضولی کے اس عقد کی اجازت دینے سے پہلے جو مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اگر اس کا انتقال ہوجائے تو اجازت دینے کے بارے میں اس کا حق اس کی موت کی وجہ سے باطل ہوجائے گا اور اس کے ورثا کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اجازت صرف مالک کی طرف سے صحیح ہوتی ہے، اس کے وارث کی طرف سے نہیں[2]۔ ان حضرات نے تقسیم کے سلسلہ میں فضولی کے تصرف کو اس سے مستثنی قرار دیا ہے، چنانچہ مالک کی اجازت پر اس کے موقوف ہونے کے باوجود اس کی موت کی وجہ سے اجازت میں اس کا حق باطل نہیں ہوتا، بلکہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک استحساناً اس کے وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ تقسیم مکمل ہوجانے کے بعد اس کے توڑ دینے پھر دوبارہ اس کا اعادہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی موت سے تقسیم باطل ہوجائے اور وارث کی طرف منتقل نہ ہو امام محمد کا قول یہی ہے، اس لئے کہ تقسیم بیع کی طرح مبادلہ ہے[3]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۴۵۔

(۲) فتح القدیر ۷/ ۵۴-۵۶، رد المحتار ۴/ ۵۸۲۔

(۳) فتح القدیر ۷/ ۵۶، البحر الرائق ۶/ ۱۶۰، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۲۱۲۔

چہارم-اجارہ، عاریت اور منفعت کی وصیت کے سبب منافع کا استحقاق:

۳۹-فقہاء کی اصطلاح میں منفعت: چیزوں کو استعمال کر کے ان سے حاصل کیا جانے والا فائدہ ہے۔

اور ان منافع پر موت کا اثر پڑنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جن کا مستحق کوئی شخص کسی چیز میں عقد اجارہ یا عاریت یا منفعت کی وصیت کے سبب ہوتا ہے کہ کیا موت کی وجہ سے اس میں اس کا حق باطل ہوجائے گا یا اس کی طرف سے اس میں وراثت جاری ہوگی؟ اور یہ اختلاف درج ذیل ہے:

الف-اجارہ:

۴۰-عقد اجارہ میں منافع کے استحقاق پر موت کا اثر پڑنے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ، اسحاق، بتی، ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے کہ مدت اجارہ ختم ہونے سے پہلے اگر کرایہ دار کا انتقال ہوجائے تو اس کی موت سے عقد فسخ نہیں ہوگا، بلکہ مدت اجارہ کے پورا ہونے تک منفعت کے حاصل کرنے میں اس کا وارث اس کا جانشین ہوگا، اس لئے کہ اجارہ ایک لازم عقد ہے، لہذا معقود علیہ کے صحیح سالم رہنے کی صورت میں عاقد کی موت سے فسخ نہیں ہوگا اور اس لئے بھی کہ عقد کے ذریعہ کرایہ دار منافع کا مالک ہوگیا ہے اور وہ مال ہے، لہذا اس کے وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا[1]۔

دوم: حنفیہ، ثوری اور لیث کا قول ہے کہ مدت اجارہ پوری

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۶۷، أسنی المطالب ۲/ ۴۳۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۱۷۰، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۳، ۴۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۷۳۔

ہونے سے پہلے کرایہ دار کی موت سے عقد اجارہ فسخ ہوجائے گا، معقود علیہ منافع میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا اور اس کے ورثا کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اس لئے کہ وراثت جانشینی ہے اور اس کا تصور صرف ان چیزوں میں ہوسکتا ہے جو دو زمانوں تک باقی رہیں، تاکہ پہلے وقت میں مورث کی ملک ہو اور دوسرے وقت میں وارث اس کا جانشین ہو اور کرایہ دار کی زندگی میں پائی جانے والی منفعت باقی نہیں رہتی کہ اس میں وراثت جاری ہو اور جو منفعت اس کے بعد پیدا ہوتی ہے، وہ اس کی ملک نہیں ہوتی کہ وارث اس میں اس کا جانشین بنے، اس لئے کہ وجود سے قبل ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اور جب ارث کی نفی ثابت ہوگئی تو عقد کا باطل ہونا متعین ہوگیا[۱]۔

ب- عاریت پر دینا:

۴۱- عاریت میں منافع کے استحقاق پر عاریت لینے والے کی موت کے اثر کے سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ عاریت پر دیئے جانے والے سامان کے منافع میں عاریت لینے والے کا حق شخصی حق ہے جو صاحب حق کی وفات سے ختم ہوجائے گا اس کے ورثا کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اس بنیاد پر عاریت لینے والے کی موت سے عاریت فسخ ہوجائے گی اور فوراً عاریت اس کے مالک کو لوٹا دینا اس کے ورثہ پر واجب ہوگا، اگرچہ وہ اس کا مطالبہ نہ کرے[۲]۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے کہ عاریت، خواہ مدت معینہ سے مقید ہو یا مطلق ہو، عاریت لینے والے کو مدت متعینہ میں یا اس مدت کے دوران جس میں لوگ مطلق ہونے کی صورت میں اس سے انتفاع کرتے ہیں، اس سے انتفاع کا حق ہوگا اور اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے اگر مستعیر کا انتقال ہوجائے تو باقی ماندہ مدت میں منفعت میں اس کا حق اس کی موت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا، سوائے ایک حالت کے کہ اگر عاریت پر دینے والا اس پر شرط لگادے کہ اس سے ذاتی طور پر صرف وہی نفع اٹھائے گا تو اس وقت باقی ماندہ مدت میں اس کی وراثت نہیں جاری ہوگی، اس لئے کہ اس حالت میں اس کو شخصی حق سمجھا جائے گا[۱]۔

ج- منفعت کی وصیت:

۴۲- اگر وصیت کی مدت پوری ہونے سے پہلے اس شخص کا انتقال ہوجائے جس کے لئے منفعت کی وصیت کی گئی ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس کی موت سے منفعت کی وصیت باطل ہوجائے گی یا اس کی مدت پوری ہونے تک منفعت اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گی؟ اس میں دو اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کا قول ہے کہ جس کے لئے وصیت کی گئی ہو اس کی موت کے بعد باقی رہ جانے والی مدت اس کی موت کی وجہ سے ساقط ہوجائے گی اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی، بلکہ سامان ملک کے حکم کے مطابق وصیت کرنے والے کے ورثا کی طرف لوٹ جائے گا، اس لئے کہ موصی (وصیت کرنے والے) نے موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) کے لئے حق ثابت کردیا تھا، تاکہ وہ اس کی ملک کے حکم پر اس کے منافع حاصل کرے، پھر اگر یہ حق موصی لہ کی موت کے بعد اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوگا تو گویا

(۱) ردالمحتار ۵/ ۵۴، تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۱۴۵-۱۴۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰، المغنی ۸/ ۴۳، المبسوط ۱۵/ ۱۵۳-۱۵۴، ۱۶/ ۵۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۱۴۵-۱۴۶، ردالمحتار ۵/ ۶۸۶، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۲، أسنی المطالب ۲/ ۳۳۲، کشاف القناع ۴/ ۳۷، المبسوط ۱۱/ ۱۴۳۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۳، الدسوقی ۳/ ۴۳۳، الفروق ۱/ ۱۸۷، البہجہ ۲/ ۲۷۴۔

موصیٰ کی رضامندی کے بغیر اس کی ملک سے ابتداءً اس کے مستحق ہوں گے اور یہ جائز نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ منفعت عرض ہے اور عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہتا کہ وراثت جاری ہونے کا محل بن سکے (۱)۔

دوم: شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ جس کے لئے منفعت کی وصیت کی ہے وہ اس منفعت کا مالک بن جاتا ہے، اس بنیاد پر اگر وہ مرجائے تو وہ اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگی، بلکہ اگر وصیت کسی متعین زمانہ سے مقید ہو تو باقی رہ جانے والی مدت میں یا ہمیشہ کے لئے ہو تو اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ مال ہے، لہذا دوسرے اموال کی طرح اس میں وراثت جاری ہوگی۔

ان حضرات نے اس سے ایک حالت کا استثناء کیا ہے، جبکہ منفعت موصیٰ لہ کی زندگی سے مقید ہو تو اس حالت میں منفعت میں موصیٰ لہ کا حق شخصی حق سمجھا جائے گا اور وہ اس کی وفات سے ساقط ہوجائے گا اور اس کے ورثا کی طرف منتقل نہیں ہوگا (۲)۔

پنجم: دیون کی اجل:

۴۳ - دیون میں اجل مدیون کا حق ہے اور یہ حق جس کے لئے ثابت ہو تو اس کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے دائن کے لئے اس سے دین کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہوگا، پھر اگر وہ مرجائے تو کیا اجل باطل ہوجائے گی اور اس کی موت سے دین فوری واجب الادا ہوجائے گا، یا پہلے کی طرح ثابت رہے گا اور اس سے اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ اجل ساقط ہوجائے گی اور مدیون کی موت سے دین فوری واجب الاداء ہوجائے گا اور اس پر واجب تمام دیون مؤجلہ اس کی موت سے فوری واجب الاداء ہوجائیں گے، خواہ ان کی مدتیں مختلف ہوں یہی قول شعبی، نخعی، سوار اور ثوری کا ہے (۱)۔

ابن رشد الحفید نے کہا: ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے دین کی ادائیگی کے بغیر وراثت جاری کرنے کو جائز قرار نہیں دیا ہے، لہذا ورثہ کو اس سلسلہ میں دو امور میں سے کسی ایک کا اختیار ہوگا یا تو دین کی اجل کے آنے تک میراث میں اپنے حقوق کو مؤخر کرنا نہیں چاہیں گے تو دین کو فوری واجب الاداء قرار دینا لازم ہوگا، یا دیون کی ادائیگی کا وقت آنے تک اپنی میراث کو مؤخر رکھنے پر راضی ہوں گے تو اس وقت دیون خاص کر ترکہ میں قابل ضمان ہوں گے، ان کے ذموں میں نہ ہوں گے (۲)۔ اور ابن قدامہ نے کہا: نیز اس لئے کہ وہ (تین حال سے) خالی نہ ہوگا یا تو میت کے ذمہ میں باقی ہوگا یا ورثا کے ذمہ یا مال سے متعلق ہوگا، میت کے ذمہ میں اس کا باقی رہنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ ذمہ ختم ہو چکا ہے اور میت سے اس کا مطالبہ ناممکن ہے اور نہ ہی ورثا کے ذمہ میں (باقی رہنا جائز ہوگا)، اس لئے

---

(۱) ردالمحتار ۵/۴۵۸، بدائع الصنائع ۶/۱۱۸، تکملۃ الفتح والعنایہ ۱۰/۴۸۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/۸۳، أسنی المطالب ۳/۵۶، القلیوبی وعمیرہ ۳/۱۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۲۶-۳۲۷، الخرشی ۸/۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۹۸، منح الجلیل ۴/۶۸۱، الزرقانی علی خلیل ۸/۱۹۷، کشاف القناع ۴/۳۷۵، القواعد لابن رجب رص ۲۰۹۔

(۱) المبسوط ۱۸/۱۸۷، العقود الدریہ لابن عابدین ۲/۲۲۵، بدائع الصنائع ۵/۲۱۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۴، الأم ۳/۲۱۲، المہذب ۱/۳۲۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۵۶، الخرشی ۵/۲۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۳۹، المدونہ ۱۳/۲۳۳، المبدع ۴/۳۲۶، الإنصاف للمرداوی ۵/۳۰۷، المغنی ۴/۴۸۶۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۲۸۶۔

کہ انہوں نے اس کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے اور نہ صاحب دین ان کے ذموں سے راضی ہے اور یہ ذمے مختلف اور جدا ہیں اور اس کو اعیان پر معلق کرنا اور اس کو موخر کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں میت اور صاحب دین کا ضرر ہے اور ورثہ کا اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے[1]۔

مالکیہ نے اس سے دو حالتوں کا استثناء کیا ہے، اور انھوں نے کہا: جن دونوں حالتوں میں موت کی وجہ سے دین مؤجل فوری واجب الاداء نہیں ہوتا ہے وہ یہ ہیں:

الف- اگر قرض خواہ مدیون کو قتل کرڈالے تو اس کا دین فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقت آنے سے پہلے ہی اس نے عجلت کرڈالی ہے، لہذا اس کو محرومی کی سزا دی جائے گی۔

ب- اگر مدیون دائن پر شرط لگادے کہ اس پر واجب دین موجل اس کی موت سے فوری واجب الادا نہیں ہوگا تو شرط پر عمل کیا جائے گا[2]۔

دوم: مذہب (مختار) میں حنابلہ کا قول ہے، اگر ورثا یا کوئی دوسرا رہن یا ترکہ کی قیمت یا دین میں سے اقل میں مالدار کفیل کے ذریعہ دین موجل کی توثیق کردیں تو مدیون کی موت سے وہ فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، اور اگر اس کے ذریعہ توثیق نہ ہو تو فوری واجب الاداء ہوجائے گا، اس لئے کہ کبھی ورثا مالدار نہیں ہوتے ہیں اور قرض دہندہ ان سے راضی نہیں ہوتا ہے تو یہ حق کے فوت ہوجانے کا سبب بن جاتا ہے، یہی قول ابن سیرین، عبداللہ بن الحسن، اسحاق اور ابوعبید کا ہے۔

اس پر ان کی دلیل یہ ہے کہ موت حقوق باطل کرنے والی نہیں بنائی گئی ہے وہ تو جانشینی کی میقات اور ورثا کے لئے علامت ہے، اس بنیاد پر دین حسب سابق میت کے ذمہ رہے گا اور جس طرح مفلس پر حجر (پابندی) لگانے کی صورت میں قرض دہندگان کے حقوق اس کے مال سے متعلق ہوجاتے ہیں، اسی طرح دین اس کے عین مال سے متعلق ہوجائے گا، چنانچہ اگر ورثا چاہیں کہ دین اور قرض خواہ کو اس کی ادائیگی اپنے اوپر لازم کرلیں، تاکہ مال میں تصرف کرسکیں تو ان کو اس کا اختیار نہیں ہوگا، الا یہ کہ قرض دہندہ راضی ہوجائے یا وہ مالدار ضامن حق کی توثیق کریں یا ایسے رہن کے ذریعہ جس سے اس کو حق کی ادائیگی کا بھروسہ ہوجائے[1]۔

سوم: امام احمد سے ایک روایت ہے جس کو حنابلہ میں سے ابومحمد جوزی نے مختار قرار دیا ہے کہ موت کی وجہ سے مطلقاً اجل ختم نہیں ہوتی ہے، اگرچہ ورثا یا دوسرے دین کی توثیق نہ کریں، اس لئے کہ اجل میت کا حق ہے، لہذا اس کے تمام حقوق کی طرح اس میں بھی وراثت جاری ہوگی، یہی قول طاؤس، ابوبکر بن محمد، زہری اور سعد بن ابراہیم کا ہے اور حضرت حسن سے (بھی) منقول ہے[2]۔

ششم- حق تحجیر:

۴۴- یہ حق اس شخص کے لئے ثابت ہوتا ہے جو ارض موات (بنجر اور ویران زمین) میں کچھ علامتیں لگانے کا کام انجام دے۔ (خواہ پتھر نصب کرکے، یا لکڑی گاڑ کر یا اس میں پائی جانے والی گھاس یا کانٹے وغیرہ کاٹ کر)، تاکہ پہلے قبضہ کی وجہ سے وہ لوگوں میں اس کا سب سے زیادہ حقدار بن جائے اور بعض فقہاء نے اس حق کے خاتمہ کے لئے ایک معین مدت مقرر کیا ہے، اس طرح کہ اس مدت

(۱) المغنی ۴/ ۴۸۶۔

(۲) الخرشی ۵/ ۲۶۶-۲۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۵-۲۶۶۔

(۱) المغنی ۴/ ۴۸۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۸۶، المبدع ۴/ ۳۲۶، الإنصاف للمرداوی ۵/ ۳۰۷۔

(۲) المغنی ۴/ ۴۸۶، المبدع ۴/ ۳۲۶۔

کے دوران کوئی اس سے مزاحمت نہیں کرسکتا وہ مدت تین سال ہے، اور بعض فقہاء نے مدت کی تحدید کو عرف وعادات کے اعتبار سے حاکم کی صوابدید پر موقوف کیا ہے۔

اگر متحجر (علامت لگانے والا) اپنے احتجار کی مدت معینہ پوری ہونے سے پہلے مرجائے تو کیا اس کی موت سے اس کا حق ساقط ہوجائے گا یا باقی ماندہ مدت میں اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا؟

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس حق میں وراثت جاری ہوگی اور وہ علامت لگانے والے کی موت سے ساقط نہیں ہوگا اور اس کے ورثا دوسروں کے مقابلہ زمین کے زیادہ حق دار ہوں گے [۱]۔

اور مالکیہ کے مذہب کا تقاضا بھی یہی ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں اصل یہ ہے کہ اموال کی طرح حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے، سوائے اس صورت کے جب مال کے مفہوم سے حق کے جدا ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوجائے اور تحجیر کا حق مال سے متعلق ہے اس سے جدا نہیں ہے، لہذا اس میں وراثت جاری ہوگی [۲]۔

ہفتم: خراجی زمینوں سے انتفاع کا حق:

۴۵- خراجی زمین: وہ ہے جس سے فائدہ اٹھانے والوں پر خراج مقرر کیا گیا ہو، خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم، خراج: عشر کے علاوہ زمین پر مقرر کئے جانے والے وہ حقوق ہیں جو بیت المال کو زمین کی جانب سے ادا کئے جاتے ہیں۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ خراجی زمینوں کو فی الجملہ مسلمانوں کے مفادات پر وقف شدہ مانتے ہیں، حنفیہ کہتے ہیں: یہ زمینیں ان کے

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۴۷، کشاف القناع ۴/ ۱۹۳، القواعد لابن رجب رص ۲۱۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۲۔

مالکان کی ملک ہیں اور تصرف کے تمام شرعی طریقوں کے مطابق انہیں اس میں تصرف کا اختیار ہے، اس بنیاد پر ان کی تمام املاک کی طرح موت سے ان زمینوں میں بھی وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ ان سے انتفاع کا حق ان پر ان کی ملکیت کے ثبوت کا ایک اثر ہی ہے [۱]۔

مسلمانوں کے مفادات پر ان کے وقف ہونے کے جمہور فقہاء کے قول کا یہ نتیجہ ہے کہ خراجی زمینوں سے فائدہ اٹھانے والے کسان وغیرہ ان کے مالک نہیں ہوں گے، لیکن بیت المال میں ان کے خراج کی ادائیگی کے بدلہ میں انہیں ان سے انتفاع کا حق رہے گا پھر موت سے ان کے ورثا کی طرف اس حق کے منتقل ہونے میں ان کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ، حنابلہ اور متاخرین مالکیہ کا قول ہے کہ خراجی زمین سے نفع اٹھانے کے حق میں صاحب حق کی طرف سے وراثت جاری ہوگی، چنانچہ اگر اس سے نفع اٹھانے والے کا انتقال ہوجائے تو یہ حق اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ ایک قابل وراثت مالی حق ہے [۲]۔

دوم: متقدمین فقہاء مالکیہ کا قول ہے کہ اگر خراجی زمین سے فائدہ اٹھانے والا مرجائے تو اس سے انتفاع میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا اور اس میں اس کی طرف سے وراثت جاری نہیں ہوگی اور امام کو اختیار ہوگا کہ مسلمانوں کے عام مفاد کے تقاضوں کے پیش نظر اس کے بعد جسے چاہے دیدے [۳]۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۱۷۷، ۱۷۸۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۳، فتح العلی المالک ۲/ ۲۴۵-۲۴۶، کشاف القناع ۳/ ۹۹، القواعد لابن رجب رص ۲۱۲، ۲۱۳، ۳۴۱-۳۴۲۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۳، ۴/ ۵۲-۵۳۔

ہشتم - جاگیر سے انتفاع کا حق:

۴۶ - حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ بیت المال کی جانب سے زمین کا مالک بنا کر اس کو بطور جاگیر دے، جیسا کہ وہ مال اس کے مستحق کو دیا کرتا ہے، پھر جب جاگیر دار مر جائے گا تو جاگیر اس کے تمام اموال کی طرح اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گی خواہ اس نے اس کو آباد اور زرخیز کیا ہو یا نہیں (۱)، جہاں تک اراضی موات (بنجر زمینوں) کو قابل کاشت بنانے کے لئے جاگیر میں دینے کا تعلق ہے تو اس کے حکم، نیز صاحب جاگیر کی موت سے وارث کی طرف حق منتقل ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ قابل کاشت بنائے بغیر جاگیر دار کو ملکیت حاصل نہ ہوگی، لیکن احیاء سے پہلے دوسرے کے مقابلہ میں وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا اور یہ حق اس کی موت کے بعد اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا (۲)۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ ہر بنجر زمین اور ہر وہ زمین جس میں کسی کی ملکیت نہ ہو امام کو اسے جاگیر میں دینے کا اختیار ہے، پھر اگر جاگیر دار اسے آباد کرے اور کاشت کے لائق بنائے تو وہ اس کی ملک بن جائے گی اور اس کی تمام املاک کی طرح اس میں اس کی طرف سے وراثت جاری ہوگی، لیکن اگر تین سال کی مدت تک اس کو کاشت کے لائق نہ بنائے اور آباد نہ کرے تو اس میں اس کا حق باطل ہوجائے گا اور وہ موات کی شکل میں اپنی حالت پر لوٹ جائے گی اور امام کو حق ہوگا کہ کسی اور کو یہ زمین دیدے (۱)۔

سوم: مالکیہ کا قول ہے کہ بنجر زمین کو جاگیر میں دینا محض مالک بنا دینا ہے، چنانچہ جس کو امام کچھ جاگیر دے گا وہ اس کی ملک بن جائے گی، اگرچہ وہ اس کو قابل کاشت نہ بنائے اور اسے آباد نہ کرے اور موت کی وجہ سے اس کی تمام املاک کی طرح وہ بھی اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گی (۲)۔

استغلال (پیداوار حاصل کرنے) کے لئے جاگیر دینے کے بارے میں جو بیت المال کی زمینوں میں اس شخص کے واسطے ہوتا ہے جس کا اس میں کوئی حق ہوتا ہے اور یہ دینا غلہ حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اس کو مالک نہیں بنایا جاتا ہے تو حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ نے کہا ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ بیت المال کے تابع زمین کو اس طرح منفعت کے طور پر عطا کردے کہ جس کو دی گئی ہے وہ اس کی منفعت کا مالک ہو، رقبہ کا مالک نہ ہو اور اس سے نفع اٹھانے کا حق شخصی حق سمجھا جائے گا اور یہ صاحب حق کی وفات سے ساقط ہوجائے گا اور اس کی طرف سے اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ عرف میں وہ جاگیر دار کی زندگی کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور دی ہوئی زمین اس کی موت کی وجہ سے حسب سابق وقف کی حالت میں بیت المال کی طرف لوٹ آئے گی (۳)۔

نہم - نجس چیزوں سے انتفاع میں اختصاص:

۴۷ - اختصاص کسی چیز میں ایسا حق ہے جس کا مستحق اس سے انتفاع

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۹۳، الخراج لابی یوسف رص ۶۰، ۶۱، المجموع للنووی ۶/ ۹۵، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳۷، الخرشی ۷/ ۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۶۰۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۴۴۷، المہذب ۱/ ۴۲۶، کشاف القناع ۴/ ۱۹۵، القواعد لابن رجب رص ۲۱۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۸۶، ردالمحتار ۴/ ۱۹۳، الخراج لابی یوسف رص ۶۰، ۶۱۔

(۲) المنتقی للباجی ۶/ ۳۰، شرح الخرشی ۷/ ۶۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۶۸۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۳۹۳، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴/ ۶۸، فتح العلی المالک ۲/ ۲۴۵-۲۴۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۵-۱۹۶، الأشباہ

کرنے میں مخصوص ہوتا ہے اور دوسرا کوئی اس میں اس کے ساتھ مزاحمت کا حق نہیں رکھتا ہے اور وہ چیز شرکت اور معاوضات کے لائق نہیں ہوتی ہے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نجس چیزوں کے ساتھ اختصاص کی چند صورتیں: وہ کتا ہے جس کو پالنا مباح ہو، جیسے پہرہ داری اور شکار کا کتا، نیز زیتون اور دوسری چیزوں کا وہ نجس تیل جس سے روشنی کر کے یا صابن وغیرہ میں تبدیل کر کے نفع اٹھانا جائز ہے (۲)، اور ان چیزوں سے، نیز ان جیسی چیزوں سے اختصاص سے ان کے نزدیک ملک حاصل نہیں ہوتی ہے، لیکن وہ صاحب اختصاص کو شرعاً جائز صورتوں میں ان سے محدود انتفاع کا حق دیتا ہے اور یہ حق موت سے صاحب اختصاص کے ورثا کی طرف منتقل ہوجاتا ہے اور اس کی موت سے ساقط نہیں ہوتا (۳)۔

حنفیہ اور بعض مالکیہ ان نجس چیزوں کو یا نجاست لگی چیزوں کو جن سے شرعاً انتفاع کی اجازت دی گئی ہے مال متقوم سمجھتے ہیں، جیسے گوبر، لید اور جانوروں کی حفاظت، اور شکار کے کتے وغیرہ، اس کی بنیاد پر صاحب اختصاص کی موت پر اس کے دوسرے اموال کی طرح اس میں بھی وراثت جاری ہوگی (۴)۔

دہم- قصاص لینے اور اس کے معاف کرنے کا حق:

۴۸- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قصاص

والنظائر للسیوطی رص ۳۲۷۔

(۱) القواعد لابن رجب رص ۲۰۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۲، القواعد لابن رجب رص ۲۰۵، قواعد الأحکام ۲/ ۸۶، المنثور فی القواعد ۳/ ۲۳۴۔

(۳) المجموع للنووی ۹/ ۲۱۱-۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۱، کشاف القناع ۳/ ۱۵۴، القواعد لابن رجب رص ۲۱۱۔

(۴) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۳-۱۴۴، الہدایہ مع الفتح ۶/ ۴۲۷، البہجہ ۲/ ۴۶،

شرائط پائے جانے پر صرف قتل عمد میں واجب ہوتا ہے اور وہ ورثا (اولیاء دم) کا حق ہے، لیکن اس حق کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے کہ کیا ورثہ کے لئے ابتداءً ثابت ہوتا ہے یا مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی) سے وراثت کے طور پر؟ اور وہ کون لوگ ہیں جو ان کی طرف سے اس کے مستحق ہوتے ہیں، اس میں تین اقوال ہیں:

اول: حنابلہ اور قول اصح میں شافعیہ، نیز امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ قصاص کا حق پہلے جنایت واقع ہونے کے سبب مجنی علیہ کے لئے ثابت ہوتا ہے، پھر اس کے تمام ورثا مردوں، عورتوں، بڑوں، چھوٹوں، نسب والوں اور سبب والوں کی طرف اس کے دوسرے اقوال اور املاک کی طرح منتقل ہوتا ہے، یہی قول عطاء، نخعی، حکم، حماد اور ثوری کا ہے۔

اس بنیاد پر جب حق ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا تو انہیں اختیار ہوگا، اگر چاہیں تو قصاص لیں اور چاہیں تو معاف کردیں اور اگر ان میں سے کوئی قصاص میں اپنا حق معاف کردے گا تو قصاص میں باقی لوگوں کا حق بھی ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں تجزی نہیں ہوتی اور باقی لوگوں کا حصہ مال میں بدل جائے گا اور معاف کرنے والے کو اس میں سے کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے حق کو اپنی رضامندی سے مفت ساقط کردیا ہے۔

اور جب قصاص ورثا کے معاف کردینے سے مال سے بدل جائے گا تو یہ مال اولاً مورث کا ہوگا، چنانچہ اس سے اس کے دیون ادا کئے جائیں گے، اس سے اس کی وصیت نافذ کی جائے گی اور جو بچ رہے گا وہ اس کے ورثا کا ہوگا (۱)۔

حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۹-۱۰۔

(۱) فتح الغفار ۳/ ۱۰۱، التلویح علی التوضیح ۲/ ۸۳۷ طبع کراچی، تکملہ فتح القدیر ۱۰/ ۲۴۲، ردالمحتار ۶/ ۵۳۶-۵۳۷، أسنی المطالب ۴/ ۳۵، الأم ۵/ ۱۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۳، المغنی ۱۱/ ۵۸۱، الإنصاف ۹/ ۴۸۲،

دوم: مالکیہ، ایک قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں جس کو ابن تیمیہ نے مختار قرار دیا ہے، امام احمد کا قول ہے کہ قصاص پہلے مجنی علیہ کا حق ہوتا ہے پھر خاص طور پر اس کے مذکر ورثا عصبات کی طرف منتقل ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ دفع عار کے لئے ثابت ہوتا ہے، لہذا ولایت نکاح کی طرح عصبات کے ساتھ مخصوص ہوگا(۱)۔

سوم: امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ قصاص مجنی علیہ کی جانب سے موروثی نہیں ہوتا، بلکہ وہ ابتداءً ورثا ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی غرض دل کو ٹھنڈا کرنا اور خون کا بدلہ لینا ہے اور میت کے لئے صرف وہی چیزیں واجب ہوتی ہیں جو اس کی تجہیز، اس کے دین کی ادائیگی اور اس کی وصیت کے نفاذ جیسی اس کی حاجت کے لائق ہوں اور قصاص ان میں سے کسی چیز کے لائق نہیں ہے، پھر ایک طرح سے جنایت اس کے ورثا پر واقع ہوئی ہے، اس لئے کہ وہ اس کی زندگی سے انتفاع کر رہے تھے، کیونکہ وہ اس سے انس حاصل کرتے اور مدد لیتے تھے اور ضرورت کے وقت اس کے مال سے نفع اٹھاتے تھے، لہذا ورثہ کے دل کو ٹھنڈا کرنے کے لئے اور ان کے حق پر جنایت واقع ہونے کے سبب قصاص ابتداء ان ہی کے لئے ثابت ہوگا، یہ نہیں کہ میت کے لئے ثابت ہو پھر ان کی طرف منتقل ہو اور میت کے دوسرے حقوق کی طرح اس میں وراثت جاری ہو، لیکن یہ حق اگر مال سے بدل جائے تو اس وقت وہ موروثی ہوجائے گا، اس لئے کہ قصاص کا ابتدا ہی سے ورثا کے حق کے طور پر ثابت ہونا صرف اس لئے تھا کہ وہ میت کی حاجت کے لائق نہیں تھا، پھر اگر قصاص پر صلح کر لینے یا معاف کر دینے کی وجہ سے وہ مال کی شکل میں دیت سے بدل گیا (اور

۴۸۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۸۳-۲۸۴۔

(۱) المنتقی للباجی ۷/ ۱۲۵، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۳۰، الخرشی ۸/ ۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۲۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۴، الإنصاف للمرداوی ۹/ ۴۸۲، ۴۸/۳، الإختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ رص ۲۹۳۔

مال تجہیز دیون کی ادائیگی اور وصایا کے نفاذ جیسی میت کی حاجات کے لائق ہوتا ہے) تو یہ ضرورت ختم ہوجائے گی اور ایسا ہوجائے گا کہ گویا مال ہی واجب تھا، اس لئے کہ بدل اسی وجہ سے واجب ہوتا ہے جس سے اصل واجب ہوتا ہے، لہذا میت کی حوائج سے بچنے والا مال اس کے ورثا کے لئے اصلاً نہیں، بلکہ جانشینی کے طور پر ہوگا(۱)۔

جان سے کم درجہ والی جنایت میں قصاص کے حق کے بارے میں جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس میں مجنی علیہ کی طرف سے وراثت جاری ہوتی ہے اور اس کی وصولی سے پہلے اس کی وفات سے ساقط نہیں ہوتا ہے، اور ورثا کے لئے اس کا ثبوت اس سے میراث کے طور پر ہوتا ہے نہ کہ ابتداءً(۲)۔ یہاں امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اعضاء میں حق قصاص ورثا کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے، الا یہ کہ موت سے پہلے مجنی علیہ اس کا مطالبہ کرے، لیکن اگر وہ اس کا مطالبہ نہ کرے تو وہ اس کی موت سے ساقط اور ختم ہوجائے گا(۳)۔

یازدہم- وصیت کے قبول کرنے میں موصیٰ لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) کا حق:

۴۹- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ معین موصیٰ لہ کی جانب سے وصیت کا قبول کرنا اس کے لئے ملک ثابت ہونے کی شرط ہے، اور اسے اپنی مرضی کے مطابق اس کے قبول کرنے، یا رد کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۸۳ طبع کراچی، فتح الغفار لابن نجیم ۳/ ۱۰۱-۱۰۲۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۱۱۴، العقود الدریہ لابن عابدین ۲/ ۲۴۶، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۴/ ۳۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۵، الفروق للقرافی ۳/ ۲۷۹، القواعد لابن رجب رص ۳۴۲-۳۴۳، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۹۰۔

(۳) القواعد لابن رجب رص ۳۴۱-۳۴۲۔

لیکن اگر موصی لہ موصی (وصیت کرنے والے) کے بعد قبول کرنے یا رد کرنے سے پہلے مرجائے تو کیا یہ حق اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوگا یا اس کی موت کی وجہ سے ساقط ہوجائے گا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ موصی کے بعد قبول کرنے یا رد کرنے سے پہلے موصیٰ لہ کا انتقال ہوجائے تو وصیت میں قبول کرنے یا رد کرنے کا حق اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ایک قابل وراثت حق ہے، لہذا اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ ورثا کے لئے ثابت ہوگا، اگر وہ چاہیں تو قبول کریں اور چاہیں تو رد کردیں۔

مالکیہ نے اس سے وہ صورت مستثنی کی ہے جب وصیت خاص اس کے لئے اور اس کی ذات کے لئے ہو تو اس وقت اس کی موت کی وجہ سے ساقط ہوجائے گی، اور یہ حق اس کے ورثا کی طرف منتقل نہیں ہوگا[۱]۔

دوم: حنفیہ اور بعض مالکیہ کا قول ہے کہ اگر موصی کی وفات کے بعد قبول یا رد سے پہلے موصی لہ کا انتقال ہوجائے تو موصی بہ (جس سامان کی وصیت کی گئی ہے) ورثا کے قبول کرنے کی ضرورت کے بغیر ہی اس کی ملک میں داخل ہوجائے گا، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک قبول سے مراد رد نہ کرنا ہے، تو جب موصی لہ کی طرف سے رد کرنے سے مایوسی ہو جائے گی تو حکماً اسے قبول کرنے والا سمجھا جائے گا[۲]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ٦/٦٦، أسنی المطالب ٣/٤٣، مواہب الجلیل ٦/٣٦٧، الخرشی ٨/١٦٩، المدونہ ١٥/٣٥، حاشیۃ الدسوقی ٤/٤٢٤، البہجہ ٢/٣١٢، شرح منتہی الإرادات ٢/٥٤٥، المبدع ٦/٢١، کشاف القناع ٤/٣٤٦، القواعد لابن رجب رص ٣٤٣، المغنی ٨/٤١٧۔

(۲) البدائع ٧/٣٣١-٣٣٢، الہدایہ مع تکملۃ الفتح والعنایہ ١٠/٤٢٩، مواہب الجلیل ٦/٣٦٧، المغنی ٨/٤١٧۔

سوم: مالکیہ میں سے ابہری اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے جس کو ابن حامد نے اختیار کیا ہے اور قاضی نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ یہی مذہب کا قیاس ہے کہ موصی لہ کے قبول کرنے سے پہلے اس کی موت سے وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ ایک ایسا عقد ہے جو قبول کا محتاج ہے تو جس کو قبول کرنے کا حق ہے اگر قبول کرنے سے پہلے ہی اس کا انتقال ہوجائے تو ہبہ کی طرح عقد باطل ہوجائے گا، نیز اس لئے بھی کہ وہ ایسا خیار ہے جس کا عوض نہیں دیا جاتا، لہذا خیار مجلس، خیار شرط اور شفعہ کی بنیاد پر لینے کے خیار کی طرح باطل ہوجائے گا[۱]۔

دوازدہم- ہبہ قبول کرنے اور اس پر قبضہ کرنے میں موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا جائے) کا حق:

۵۰- اگر قبول کرنے سے قبل موہوب لہ کا انتقال ہوجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس کی موت سے ہبہ باطل ہوجائے گا یا قبول کرنے کا حق اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا؟ دو اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ اگر قبول کرنے سے قبل موہوب لہ کا انتقال ہوجائے تو ہبہ باطل ہوجائے گا۔ اور اس کے بعد اس کے ورثا کو قبول کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس کی مشابہت اس صورت سے ہے جب بیع کا ایجاب کیا جائے اور قبول سے پہلے مشتری کا انتقال ہوجائے۔

اور اگر قبول کرنے کے بعد، قبضہ سے پہلے اس کا انتقال

(۱) مواہب الجلیل ٦/٣٦٧، المبدع ٦/٢١، المغنی ٨/٤١٧، القواعد لابن رجب رص ٣٤٣۔

ہوجائے تب بھی حنفیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک ہبہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ عقد لازم نہیں ہے اور قبضہ سے پہلے ملکیت منتقل نہیں ہوتی ہے اور اس سے پہلے ہی موہوب لہ کی موت ہوجانے سے یہ چیز معدوم ہوگئی ہے، نیز اس لئے کہ ہبہ ایک عطیہ ہے اور عطیات قبضہ سے پہلے موت ہوجانے سے باطل ہوجاتے ہیں، نیز اس لئے کہ اس سے پہلے وہ ایک جائز عقد ہے، لہذا وکالت اور شرکت کی طرح کسی ایک عقد کرنے والے کی موت سے باطل ہوجائے گا۔

اور شافعیہ نے قول معتمد میں ان سے اختلاف کیا ہے، چنانچہ انہوں نے قبضہ سے پہلے موہوب لہ کی موت ہوجانے سے ہبہ کے فسخ نہ ہونے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ یہ عقد انجام کار لازم ہوجاتا ہے، لہذا اخیار کی شرط کے ساتھ بیع کی طرح موت سے باطل نہیں ہوگا اور موہوب لہ کا وارث قبضہ کرنے میں اپنے مورث کا قائم مقام ہوگا[(۱)]۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے کہ اگر موہوب لہ مرجائے اور اسے ہبہ کا علم نہ ہوتو ہبہ باطل نہیں ہوگا اور قبول کرنے یا رد کرنے میں اس کے ورثا اس کے قائم مقام ہوں گے، الا یہ کہ واہب (ہبہ کرنے والے) نے لفظاً یا دلالت احوال سے موہوب لہ کی شخصیت اور ذات کا ارادہ کیا ہوتو اس وقت قبول کرنے سے پہلے اس کی موت ہوجانے سے ہبہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ یہاں حق شخصی ہے، لہذا اصاحب حق کی موت سے ساقط ہوجائے گا اور اس کے ورثا کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

لیکن اگر موہوب لہ کا انتقال ہبہ کے علم کے بعد ہوا ہو اور موت تک اس کی جانب سے رد کرنا ظاہر نہ ہوتو حکماً اس کو قبول کرنے والا

(۱) رد المحتار ۵/ ۵۰۱، المہذب ۱/ ۴۵۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۱۲، أسنی المطالب ۲/ ۴۸۲، کشاف القناع ۴/ ۳۰۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۲۰، المغنی ۸/ ۲۴۳، مرشد الحیران: مادہ (۸۳)، مجلۃ العدلیہ: مادہ (۸۴۹) اور مجلۃ الأحکام الشرعیہ علی مذہب احمد: مادہ (۹۰۵)۔

سمجھا جائے گا اور قبضہ کرنے میں اس کے ورثا اس کے قائم مقام ہوں گے، اسی طرح اگر اس نے صراحۃً قبول کیا ہو، لیکن موت آنے تک ہبہ پر قبضہ نہ کیا ہوتو اس کے قبضہ کے حق میں وراثت جاری ہوگی[(۱)]۔

سیزدہم- ہبہ سے رجوع کرنے میں ہبہ کرنے والے کا حق:

۵۱ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ وغیرہ کی رائے ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنے میں واہب کا حق اس کی موت سے ساقط ہوجائے گا اور اس کے بعد اس کے ورثہ کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہبہ سے رجوع کرنے کا خیار واہب کا شخصی حق ہے جو اس کے حق میں اس کے کچھ ذاتی اوصاف اور مقاصد کے لئے ثابت ہوتا ہے اور شخصی حق میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے۔

پھر شارع نے یہ حق صرف واہب کے لئے ثابت کیا ہے اور وارث واہب نہیں ہے۔

نیز وہ ایک حق مجرد ہے اور حقوق مجردہ میں ابتداءً وراثت جاری نہیں ہوتی ہے، ان میں وراثت صرف مال کے تابع ہوکر جاری ہوتی ہے اور واہب کے ورثا ہبہ کی ہوئی چیز کے وارث نہیں ہوتے ہیں جو مال ہے، لہذا اس سے تعلق رکھنے والے حقِ رجوع کے بھی وارث ہوں گے[(۲)]۔

(۱) الخرشی ۷/ ۱۰۶-۱۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۰۳، البہجہ ۲/ ۲۴۶، المدونہ ۱۵/ ۱۲۰۔

(۲) ردالمحتار ۵/ ۷۰۱، ۶/ ۷۶۲، تبیین الحقائق ۵/ ۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱، المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۱۱، أسنی المطالب ۲/ ۴۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۱، الفروق للقرافی ۳/ ۲۷۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۲۰، المغنی ۸/ ۲۴۳، القواعد لابن رجب رص ۳۴۲۔

مرنے والے کی ذمہ داریوں پرموت کا اثر:

شارع کی طرف سے فرض کردہ ذمہ داریوں پر موت کا اثر:

یہاں کچھ مالی اورغیر مالی ذمہ داریاں ہیں اور ذیل میں ہم ان ذمہ داریوں میں سے ہرایک پر موت کے اثرات کی تفصیل پیش کر رہے ہیں:

اول-مالی ذمہ داریاں:

الف-فرض زکاۃ:

۵۲-جس شخص کے مال میں زکوۃ واجب ہواور وہ اس کے ادا کرنے سے قبل مرجائے تو دین زکوۃ کے ساقط ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ جس شخص پر زکاۃ واجب ہوجائے اور وہ اس کی ادائیگی پر قادر ہواور وہ ادا نہ کرے اور مرجائے تو اس کی موت سے زکاۃ ساقط نہیں ہوگی اور اس کے رأس المال (پونجی) سے اس کا نکالنا واجب ہوگا، اگرچہ اس نے اس کی وصیت نہ کی ہو، یہی مذہب حضرت عطاء، حسن بصری، زہری، قتادہ، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر کا ہے، اس پر انہوں نے یہ دلیل دی ہے کہ دین زکاۃ ایک ایسا واجب مالی حق ہے جو زندگی کی حالت میں اس پر لازم تھا، لہذا کسی بندہ کے دین کی طرح اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا اور یہ نماز سے الگ ہے، اس لئے کہ وہ ایک بدنی عبادت ہے جس کی نہ وصیت صحیح ہے اور نہ اس میں نیابت ہوسکتی ہے، نیز آیت مواریث میں اللہ کے اس قول کے عموم سے (بھی ان کا استدلال ہے)"مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْدَيْنٍ"[۱] (بعد وصیت (نکالنے کے جس کی تم وصیت کرجاؤ)، اس طرح کہ اللہ نے تمام دیون کو عام رکھا ہے اور زکاۃ بھی ایک دین ہے جو اللہ تعالی مساکین، فقراء، غارمین (مقروضوں) اور ان تمام لوگوں کے لئے قائم ہے جن کے لئے کتاب مبین کی نص سے اللہ نے اس کو فرض قرار دیا ہے، نیز انکی دلیل وہ حدیث بھی ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا: **"يارسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ قال ﷺ: نعم. قال: فدين الله أحق أن يقضى"**[۱] (یارسول اللہ میری ماں کا انتقال ہوگیا ہے اور ان پر ایک مہینے کے روزے ہیں کیا یہ روزے میں ان کی جانب سے ادا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تمہاری ماں پر دین ہوتا تو تم اسے ان کی طرف سے ادا کرتے! تو انھوں نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا دین ادائیگی کا زیادہ حقدار ہے) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی کے حقوق ادائیگی کا زیادہ استحقاق رکھتے ہیں اور دین زکاۃ اسی میں سے ہے[۲]۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ جس کا انتقال ہوجائے اور اس پر دین زکاۃ ہو جس کی ادائیگی اس نے اپنی زندگی میں نہیں کی تو دنیا کے احکام میں اس کی موت سے ساقط ہوجائے گی اور اس کے ورثا پر اس کے ترکہ سے اس کا نکالنا اس وقت تک لازم نہیں ہوگا جب تک اس نے وصیت نہ کی ہو، اور اگر اس نے اپنے ترکہ سے اس کی ادائیگی کی وصیت کی ہو تو دوسری وصیتوں کی طرح زکاۃ بھی اس کے تہائی ترکہ سے نکالی جائے گی اور جو تہائی سے بڑھ جائے اس کا نفاذ ورثا کی

---

(۱) سورۂ نساء/۱۱۔

(۱) حدیث: "يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم شهر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۴۵، المجموع ۵/ ۳۳۵، ۶/ ۲۳۱۔

اجازت کے بغیر نہیں ہوگا، یہی قول ابن سیرین، شعبی، نخعی، حماد بن ابوسلیمان، حمید الطویل، عثمان بتی اور سفیان ثوری وغیرہ کا بھی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کے حقوق سے مقصود صرف افعال ہوتے ہیں، اس لئے کہ انہیں سے طاعت وفرمانبرداری ظاہر ہوتی ہے اور ان میں سے جو مالی ہوں تو مال مقصود، یعنی فعل سے متعلق ہو جاتا ہے اور تمام کے تمام افعال موت سے ساقط ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ دنیا میں ان کے ذریعہ طاعت کا ظاہر ہونا ناممکن ہو چکا ہے، لہذا اس مال کی وصیت کرنا جو افعال کا متعلق ہے میت کی طرف سے ابتداءً تبرع ہوگا، لہذا تہائی سے اس کا اعتبار ہوگا۔

نیز زکاۃ بطور عطیہ واجب ہوئی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اس کے مقابلے میں کوئی مالی عوض نہیں ہے اور عطیات حوالگی سے پہلے موت ہوجانے سے باطل ہوجاتے ہیں [۱]۔

حنفیہ نے کھیتوں اور پھلوں کی زکاۃ کو اس سے مستثنی رکھا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: اگر پیداوار موجود ہو تو ادائیگی سے پہلے موت ہوجانے سے وہ ساقط نہ ہوگی، لہذا جس پر عشر یا نصف عشر واجب ہو اور اس کی ادائیگی سے پہلے اس کا انتقال ہوجائے تو اسے اس کے ترکہ سے لیا جائے گا [۲]۔

سوم: مالکیہ کا قول ہے کہ جس کا انتقال ہوجائے اور اس پر زکاۃ ہو جس کی ادائیگی اس نے زندگی میں نہ کی ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا: یا تو وہ زکاۃ اسی موجودہ سال کی واجب الاداء ہوگی جس میں اس کا انتقال ہوا ہے یا گذشتہ چند سالوں کی ہوگی جن میں زکوۃ کی ادائیگی میں اس نے کوتاہی کی ہوگی۔

پہلی حالت: اگر زکاۃ اس موجودہ سال میں واجب الاداء ہو جس میں اس کا انتقال ہوا ہے تو وہ یا تو کھیتی، پھل اور جانوروں کی زکاۃ ہوگی یا عین (سونا یا چاندی) کی زکاۃ ہوگی۔

اگر اموال ظاہرہ مثلاً کھیت اور جانور وغیرہ کی زکاۃ ہو تو وہ اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگی، بلکہ کفن اور اس کی تجہیز سے پہلے ہی اس کے رأس المال سے نکالی جائے گی، خواہ اس نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس لئے کہ وہ اموال ظاہرہ میں سے ہے۔

اگر (اموال باطنہ میں سے) موجود سامان کی زکوۃ ہو تو اگر وہ اس کے واجب الاداء ہونے اور اپنے ذمہ میں باقی رہنے کا اقرار کرے اور اس کے نکالنے کی وصیت کرے تو وہ ورثا کی طرف سے جبراً رأس المال سے نکالی جائے گی، لیکن اگر اس نے اس کے واجب الاداء کا اعتراف کیا ہو اور اس کے باقی رہنے کا اعتراف نہ کیا ہو اور نکالنے کی وصیت نہ کی ہو تو ورثا کو اس کے نکالنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا نہ تہائی ترکہ سے نہ رأس المال سے، ان کو جبر کے بغیر نکالنے کا صرف حکم دیا جائے گا الا یہ کہ ورثا کو نہ نکالنے کی تحقیق ہوجائے تو اس وقت زکاۃ اس کے رأس المال سے جبراً نکالی جائے گی۔

اور اگر اس کے باقی رہنے کا اعتراف کیا ہو اور اس کے نکالنے کی وصیت کی ہو تو جبراً تہائی مال سے زکاۃ نکالی جائے گی۔

اور اگر اس کے باقی رہنے کا اعتراف کیا ہو اور نکالنے کی وصیت نہ کی ہو تو ان پر اس کے نکالنے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، انہیں اجبار کے بغیر اس کا حکم دیا جائے گا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اپنی موت سے پہلے اس نے نکال دی ہو اور اگر انہیں اس کے نہ نکالنے کا علم ہوجائے تو انہیں اس کے رأس المال سے نکالنے پر مجبور کیا جائے گا۔

دوسری حالت: اگر زکاۃ گزری مدت کی ہو اور اس نے ادائیگی میں کوتاہی کی ہو خواہ وہ زکاۃ عین ہو یا جانوروں کی ہو یا کھیت

(۱) فتح الغفار ۳/ ۹۸، ردالمحتار ۶/ ۷۶۰، بدائع الصنائع ۲/ ۵۳، فتح القدیر ۲/ ۳۵۹، المغنی ۴/ ۱۴۶، المجموع ۵/ ۳۳۵-۳۳۶، المبسوط ۲/ ۱۴۶۔

(۲) ردالمحتار ۲/ ۳۳۲، بدائع الصنائع ۲/ ۵۳۔

کی ہوتو اگر اس نے وصیت کی ہو یا اعتراف کیا ہو کہ وہ اس کے ذمہ میں باقی ہے تو تہائی مال سے اس کا نکالنا لازم ہوگا۔

اگر اس نے اس کا اعتراف نہ کیا ہو، نہ ہی اس کی وصیت کی ہو تو ورثا پر تہائی مال یا رأس المال سے اس کا نکالنا لازم نہیں ہوگا۔

اگر اس نے اپنی صحت میں گواہ بنالیا ہو کہ وہ اس کے ذمہ ہے اور اس نے کوتاہی نہیں کی ہے تو وہ اس کے رأس المال سے نکالی جائے گی۔

اگر اس نے اپنے مرض الموت میں اس پر گواہ بنایا ہو تو یہ وصیت کے درجہ میں ہوگا اور تہائی مال سے نکالی جائے گی (۱)۔

ب-صدقہ فطر:

۵۳-جس پر صدقہ فطر واجب ہوا گر وہ اس کے اداء کرنے سے قبل مرجائے تو اس سے اس کے ساقط ہونے پر موت کا اثر پڑنے کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ جس پر صدقہ فطر واجب ہوجائے اور وہ اس کی ادائیگی پر قادر ہو اور مرنے تک اس کو ادا نہ کرے تو وہ اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ترکہ سے اس کا نکالنا واجب ہوگا اگر چہ اس نے اس کی وصیت نہ کی ہو۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ جس پر صدقہ فطر واجب ہو اگر وہ اس کی ادائیگی سے پہلے مرجائے تو دنیاوی احکام میں اس کی موت سے ساقط ہوجائے گا اور جب تک اس کی وصیت نہ کرے اس کے ورثہ پر اس کے ترکہ سے اس کا نکالنا لازم نہیں ہوگا۔

اور اگر اس کی وصیت کی ہو تو اسے دوسری وصیتوں کی طرح اس کے تہائی مال سے نکالا جائے گا، یہ اس لئے ہے کہ صدقہ فطر بطور صلہ کے واجب ہے، دیکھتے نہیں کہ اس کے مقابلہ کوئی مالی عوض نہیں ہے اور عطیات حوالگی سے پہلے موت ہوجانے سے باطل ہوجاتے ہیں۔

سوم: مالکیہ کا قول ہے کہ موجودہ صدقہ فطر نکالنے سے پہلے اگر اس شخص کا انتقال ہوجائے جس پر وہ واجب ہے تو اسے زکاۃ عین کی طرح اس کے رأس المال سے نکالا جائے گا یہ اس وقت ہے جب اس نے اس کی وصیت کی ہو۔

لیکن اگر اس نے اس کی وصیت نہ کی ہو تو ورثا کو اس کے نکالنے کا حکم دیا جائے گا، لیکن ان کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر صدقہ فطر گذشتہ سالوں کی ہو جس میں اس نے کوتاہی کی ہو پھر اپنے مرنے سے پہلے اس کی وصیت کردی ہو تو اسے اس کے تہائی مال سے نکالا جائے گا۔

اور اگر اپنی صحت میں گواہ بنالے کہ وہ اس کے ذمہ میں ہے تو اسے اس کے رأس المال سے نکالا جائے گا، خواہ وہ اس کی وصیت کرے یا نہ کرے (۱)۔

ج-خراج اور عشر:

۵۴-حنفیہ نے کہا: اراضی خراج میں سے کسی زمین کے مالک کا انتقال اس سے خراج لئے جانے سے پہلے ہوجائے تو اس کے ترکہ سے خراج نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ خراج صلہ کے معنی میں ہے، لہذا زکاۃ کی طرح وصولی سے پہلے موت سے ساقط ہوجائے گا اور ترکہ کی طرف منتقل نہیں ہوگا پھر زمین کے خراج کا قیاس رأس کے

---

(۱) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۴۴۱/۴، الخرشی و حاشیۃ العدوی ۱۸۳/۸-۱۸۴-۱۹۷، بدایۃ المجتہد ۳۳۷/۲۔

(۱) فتح الغفار ۹۹/۳، ردالمحتار ۷۶۰/۲، بدائع الصنائع ۵۳/۲، فتح القدیر ۳۵۹/۲، المجموع ۳۳۵/۵-۳۳۶-۲۳۱، المغنی ۳۱۷/۴، الخرشی ۱۸۴/۸، حاشیۃ الدسوقی ۴۰۸/۴۔

خراج پر کیا جاتا ہے، کیونکہ دونوں میں ذلت کا مفہوم ہے اور جس طرح رأس کا خراج جس پر واجب ہو وصولی سے پہلے اس کی موت سے ساقط ہوجاتا ہے اسی طرح زمین کے خراج کا حکم ہوگا اور ورثا کی ملک کا اعتبار کرکے ان سے وصول کرنا ممکن نہیں ہوگا، اس لئے کہ گذشتہ سال اس زمین سے انتفاع پر وہ قادر نہیں تھے۔

اور اگر عشری زمین کا مالک مرجائے اور زمین میں کھیتی ہو تو علی حالہ اس سے عشر لیا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ سے ابن المبارک کی روایت میں ہے کہ انہوں نے عشر وخراج کو برابر رکھا ہے اور فرمایا: وہ زمین کے مالک کی موت سے ساقط ہوجائے گا، رہا ''ظاہر الروایہ'' میں تو موجود کھیتی فقراء اور زمین کے مالک کے درمیان مشترک ہوگی، اس کا دسواں حصہ فقراء کا حق ہوگا، اور نو حصے زمین کے مالک کا حق ہوگا، اسی لئے عشر واجب کرنے میں مالک کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے یہاں تک کہ مکاتب غلام مدیون بچہ اور مجنون کی زمین میں واجب ہوتا ہے، لہذا ایک شریک کی موت سے دوسرے کا حق باطل نہیں ہوتا ہے، لیکن اس کا محل باقی رہے گا اور یہ خراج کے برخلاف ہے اس اعتبار سے کہ اس کا محل ذمہ ہے اور اس کی موت سے اس کا ذمہ حقوق کے التزام کے لائق نہیں رہا اور ان چیزوں میں مال ذمہ کے قائم مقام نہیں ہوتا جن کا انداز عطیہ کا ہو[۱]۔

د- جزیہ:

۵۵- اگر ذمی جزیہ ادا کرنے سے سے پہلے مرجائے تو اس سے جزیہ کے ساقط ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ اور بعض حنابلہ کا قول ہے کہ جزیہ ذمی پر واجب ہو تو ادائیگی سے پہلے اس کی موت ہوجانے سے ساقط

(۱) المبسوط للسرخسی ۳/۵۰، بدائع الصنائع ۲/۵۳۔

ہوجائے گا خواہ سال گذرنے کے بعد مرا ہو یا درمیان میں اور اس کے ترکہ سے نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ یہ ایک سزا ہے، لہذا حدود کی طرح موت سے ساقط ہوجائے گی، نیز اس لئے بھی کہ اس کے اسلام قبول کرنے سے جزیہ ساقط ہوجاتا ہے، تو اسی طرح اس کی موت سے بھی ساقط ہوجائے گا۔

البتہ حنفیہ نے کہا: اگر وہ اس کی وصیت کرے تو دوسری وصیتوں کی طرح اس کے تہائی مال سے نکالا جائے گا[۱]۔

دوم: شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ اگر ذمی سال گذرنے کے بعد مرجائے تو اس سے جزیہ ساقط نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ اس کی زندگی میں اس پر واجب ہونے والا دین ہے، لہذا اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا بلکہ دوسرے مالی دیون کی طرح اس کے ترکہ سے لیا جائے گا۔

لیکن اگر درمیان سال میں مرجائے تو حنابلہ کے نزدیک اس کے ترکہ سے نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ سال پورا ہونے سے پہلے جزیہ واجب نہیں ہوتا ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک جزیہ ساقط نہیں ہوگا، سال کا جتنا حصہ گذر گیا ہے اس کی قسط اس کے ترکہ سے لی جائے گی، اس لئے کہ وہ اجرت کی طرح ہے[۲]۔

ھ- واجب کفارے، روزے اور حج کا فدیہ اور شکار کی جزا:

۵۶- جو مالی کفارات انسان پر واجب ہوتے ہیں، جیسے کفارۂ یمین، کفارۂ قتل خطا، کفارۂ ظہار اور رمضان میں عمداً افطار کرلینے کا کفارہ،

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۳، المنتقی للباجی ۲/۱۷۶، المغنی لابن قدامہ ۱۳/۲۲۲، الہدایہ مع الفتح ۲/۳۵۹، ۶/۵۲-۵۴، ردالمحتار ۴/۲۰۰۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/۱۳۰، کشاف القناع ۳/۱۲۲، المغنی ۱۳/۲۲۲، نہایۃ المحتاج ۸/۸۸-۸۹، أسنی المطالب ۴/۲۱۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۵۔

اسی طرح اس پر روزہ اور حج کا جو فدیہ لازم ہو، نیز شکار کی جزاء اگر ان کو ادا کرنے سے قبل انسان مرجائے تو اس پر موت کے اثر کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ کفارات اور ان جیسے مالی واجبات جیسے روزے اور حج کا فدیہ اور شکار کی جزاء ان کی ادائیگی سے پہلے اس شخص کی موت سے ساقط نہیں ہوں گے جس پر واجب ہوں اور اس کے رأس المال سے نکالے جائیں گے، خواہ وہ اس کی وصیت کرے یا نہ کرے[1]۔

اسی طرح شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس پر روزہ کا فدیہ واجب ہو اور وہ خوشحال ہو اور اس کی ادائیگی سے پہلے مرجائے تو وہ اس کے ترکہ سے نکالا جائے گا اور تمتع کرنے والا حج کے دوران یا اس سے فراغت کے بعد مرجائے اور اس کے پاس ہدی ہو اور اس وقت تک نہ نکالا ہو تو مذہب کے قول معتمد کے مطابق دوسرے ثابت شدہ دیون کی طرح اس کے ترکہ سے ہدی کا نکالنا واجب ہوگا[2]۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ دنیاوی احکام میں موت کی وجہ سے کفارات ساقط ہوجاتے ہیں، الا یہ کہ اگر اپنی وفات سے پہلے اس کی وصیت کر دے تو اس وقت دوسری وصیتوں کی طرح تہائی مال سے نکالا جائے گا اور ان میں سے جو تہائی سے زائد ہوگا وہ ورثا کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر وہ اس کی اجازت دے دیں تو نافذ ہوگا اور رد کر دیں تو باطل ہوجائے گا۔

روزہ اور حج کے فدیہ، نیز شکار کی جزاء کے بارے میں بھی یہی حکم ہوگا[3]۔

سوم: مالکیہ کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی صحت میں اپنے اوپر واجب کفارات کے بارے میں گواہ بنالے کہ وہ اس کے ذمہ میں ہیں اور اس نے ان کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں کی ہے تو اس کی موت ہوجانے پر انہیں اس کے رأس المال سے نکالا جائے گا، خواہ اس نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

البتہ اگر اس نے ان کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہو یہاں تک کہ اس کی موت ہوجائے اور اپنی صحت میں اس پر گواہ نہیں بنایا ہو کہ وہ اس کے ذمہ میں ہیں، لیکن اس نے ان کی وصیت کردی ہو تو انہیں اس کی تہائی مال سے نکالا جائے گا، حج کے فدیہ اور شکار کی جزاء کا حکم بھی یہی ہوگا۔

لیکن اگر وہ اس کی وصیت نہ کرے اور نہ گواہ بنائے کہ وہ اس کے ذمہ میں ہیں تو ورثا کو ترکہ سے اس کے نکالنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اگر تمتع کرنے والا جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد مرجائے تو اس پر واجب ہونے والا ہدی رأس المال سے نکالا جائے گا خواہ اس نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اور اگر جمرہ عقبہ کی رمی سے پہلے مرجائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا الا یہ کہ اگر وہ ہدی لایا ہو تو اس وقت اس کا ذبح کرنا متعین ہوجائے گا اگرچہ عرفہ میں وقوف سے پہلے ہی اس کا انتقال ہوجائے[1]۔

و- بیوی کا نفقہ:

۷۵- اگر بیوی اپنے آپ کو شرعی طور پر مطلوب طریقہ کے مطابق شوہر کے حوالہ کردے اور وہ ناشزہ نہ ہو تو اس کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/۵، ۶، المجموع ۶/۲۳۱-۲۳۲، کشاف القناع ۴/۴۰۳-۴۰۴، القواعد لابن رجب رص ۳۴۴۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۶/۲۵۹، ۷/۱۹۱-۱۹۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۵۳، فتح القدیر ۲/۳۵۸-۳۵۹، رد المحتار ۶/۷۶۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۳۳، ۴/۴۰۸، الخرشی و حاشیۃ العدوی ۲/۳۸۱، ۸/۱۸۳-۱۹۷۔

لیکن اگر شوہر نفقہ بیوی کے حوالہ نہ کرے تو شوہر کے ذمہ میں دین کے طور پر اس کے ثابت ہونے میں اور اگر ادائیگی سے پہلے مر جائے تو اس کے ترکہ میں اس کے واجب ہونے میں یا اداء کرنے سے پہلے مرنے پر اس کے ساقط ہونے کے بارے میں فقہا کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا (اگر چہ وہ تنگدست ہو) بشرطیکہ بیوی مباح تمتع سے اسے نہ روکے، اور اگر شوہر بیوی کا واجب نفقہ اس کو نہ دے تو نفقہ شوہر کے ذمہ میں بیوی کے دین کے طور پر واجب ہوجائے گا، اگر چہ اس کے لئے قاضی کا فیصلہ نہ صادر ہوا ہو، اسی وجہ سے ادائیگی سے پہلے شوہر کی موت ہوجانے سے وہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ دوسرے ثابت شدہ دیون کی طرح اس کے ترکہ سے لیا جائے گا [1]۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ بیوی کے لئے شوہر پر واجب ہونے والا نفقہ باہمی رضامندی یا قضاء قاضی کے بغیر اس کے ذمہ میں واجب دین نہیں ہوگا۔

اس بنیاد پر اگر قاضی اس کا فیصلہ کردے اور بیوی کو شوہر کے خلاف قرض لینے کا حکم دے اور وہ ایسا کرے تو یہ دین، نفقہ کی ادائیگی سے پہلے شوہر کی موت سے ساقط نہیں ہوگا۔

لیکن اگر قاضی اس کا فیصلہ کردے اور بیوی کو قرض لینے کا حکم نہ دے تو وہ شوہر کی موت سے ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ ایک صلہ ہے اور عطیات حوالگی سے پہلے موت ہوجانے سے ساقط ہوجاتے ہیں [2]۔

سوم: مالکیہ کا قول ہے کہ بیوی کے لئے شوہر پر واجب ہونے والا نفقہ تنگدستی کی حالت میں اس پر لازم نہیں ہوتا ہے، اس مدت میں بیوی اپنے اوپر جو کچھ خرچ کرے گی اس میں سے کچھ بھی اس سے واپس نہیں لے گی اور شوہر اگر اسی حالت میں مرجائے تو اس مدت کے نفقہ میں سے کچھ بھی بیوی کے لئے اس کے ترکہ میں واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس درمیان شوہر سے نفقہ ساقط تھا۔

لیکن اگر وہ خوشحال ہو تو بیوی کے نفقہ میں سے خوش حالی کے زمانہ میں اس پر جو کچھ واجب ہوگا وہ دوسرے دیون کی طرح اس کے ذمہ میں ثابت ہوجائے گا، اگر چہ قاضی نے اسے مقرر نہ کیا ہو اور ادائیگی سے پہلے اس کی موت ہوجانے سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ بندوں کے دوسرے دیون کی طرح اس کے ترکہ سے لیا جائے گا اور بیوی اس کے بارے میں دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار ہوگی [1]۔

ز- رشتہ داروں کا نفقہ:

۵۸- اگر کسی شخص پر رشتہ داروں کا نفقہ واجب ہو اور وہ اس کو ادا کرنے سے قبل مرجائے تو کیا اس کے ذمہ میں اس رشتہ دار کا نفقہ دین ہوگا اور اس کے ترکہ میں واجب ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ رشتہ داروں کا نفقہ جس پر واجب ہو نفقہ کے مستحق کی طرف ادائیگی سے پہلے اس شخص کی موت سے ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ ایک عطیہ ہے اور عطیات حوالگی سے پہلے موت ہوجانے سے باطل ہوجاتے ہیں، الا یہ کہ اگر قاضی اس کو مقرر کرے اور اس کے نام پر قرض لینے کا حکم دے اور مستحق ایسا کر ڈالے تو اس وقت وہ اس شخص کے ذمہ دین ہوجائے گا

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/۱۹۱-۲۰۱، أسنی المطالب ۳/۴۳۰-۴۳۲، المہذب ۲/۱۶۵، الأم ۵/۸۹، کشاف القناع ۴/۴۶۹، شرح منتہی الإرادات ۳/۲۴۷-۲۵۷، المغنی ۱۱/۳۶۶، ۳۶۷، المحرر للمجد ابن تیمیہ ۲/۱۱۵۔

(۲) فتح القدیر ۴/۳۹۴، رد المحتار ۳/۵۹۵۔

(۱) الخرشی ۵/۲۷۳، منح الجلیل ۳/۱۳۶۔

جس پر وہ لازم ہوا ہے اور ادائیگی سے پہلے اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ بندوں کے دوسرے دیون کی طرح اس کے ترکہ سے لیا جائے گا، کیونکہ حاکم کے مقرر کرنے اور دین لینے کا اس کے حکم دینے سے وہ مؤکد ہوگیا ہے[1]۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے کہ اقارب کا ثابت نفقہ ادا کرنے سے پہلے اس شخص کی موت سے ساقط ہوجاتا ہے جس پر وہ لازم ہو، الا یہ کہ اگر حاکم اس کا فیصلہ کردے یا کوئی شخص تبرع کے قصد کے بغیر جس کے لئے نفقہ واجب ہو اس پر خرچ کرے اور جس پر واجب تھا وہ مال دار ہو تو اس وقت وہ اس کے ذمہ دین ہوجائے گا اور ادائیگی سے قبل اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ آدمیوں کے ثابت شدہ ہونے والے دوسرے دیون کی طرح اس کے ترکہ سے لیا جائے گا[2]۔

ح-عاقلہ پر واجب ہونے والی دیت:

۵۹-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دیت خطا تین سالوں میں قسط وار ہوکر عاقلہ پر واجب ہوتی ہے۔

لیکن اس صورت میں ان کا اختلاف ہے اگر عاقلہ میں سے جس پر دیت واجب ہے کسی ایک کا انتقال ادائیگی سے پہلے ہوجائے تو کیا اس سے دیت ساقط ہوجائے گی، یا بطور دین اس کے ترکہ میں ہوگی اور اس میں تین اقوال ہیں:

اول: شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ عاقلہ میں سے کسی کا

(۱) فتح القدیر ۴؍۴۲۵، ردالمحتار ۳؍۶۲۵، زاد المعاد ۵؍۵۰۵ طبع مؤسسۃ الرسالہ، شرح منتہی الإرادات ۲؍۲۴۷-۲۵۷، الإنصاف ۹؍۴۰۳، کشاف القناع ۵؍۴۸۴، المحرر ۲؍۱۱۵، تحفۃ المحتاج ۸؍۳۴۹، نہایۃ المحتاج ۷؍۲۱۰-۲۱۱، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۳؍۴۴۴۔

(۲) الخرشی و حاشیۃ العدوی ۴؍۲۰۴-۲۰۵، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲؍۵۲۴۔

انتقال سال پورا ہونے کے بعد ہوجائے اور وہ مال دار ہو تو دیت اس پر ثابت ہوجائے گی اور وصیتوں اور میراث سے پہلے اس کے ترکہ سے لی جائے گی، لیکن اگر اس کا انتقال سال کے درمیان ہوا ہو یا وہ تنگدستی کی حالت میں مرا ہو تو اس پر دیت میں سے کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔

دوم: امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ عاقلہ میں سے کوئی سال گذرنے سے پہلے یا اس کے بعد مر جائے تو جو دیت اس پر مقرر کی گئی ہے اس میں سے کچھ بھی اس کے ترکہ میں واجب نہیں ہوگا، یہ اس لئے کہ اگر اس کی موت سال گذرنے سے پہلے ہوجائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جو غم خواری کے طور پر سال کے آخر میں واجب ہوتا ہے، لہذا وہ زکاۃ کے مشابہ ہوگا اور اگر سال گذرنے کے بعد مرے تب بھی اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ موت کی وجہ سے وہ وجوب کا اہل نہیں رہ گیا ہے۔

سوم: مالکیہ کا قول ہے کہ عاقلہ میں سے کسی فرد پر جو کچھ مقرر کیا گیا ہے اس پر لزوم کے وقت اس کے سارے شرائط موجود ہوں تو وہ اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وہ دین ہوگا جو اس کے ترکہ سے ادا کیا جائے گا، حتی کہ اس میں جو مؤجل ہوگا وہ اس کی موت سے فوری واجب الاداء ہوجائے گا[1]۔

ط-ضرر پہنچانے والا کام:

۶۰-اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص دوسرے کو ایسا ضرر پہنچائے جس میں مالی ضمان واجب ہوتا ہے تو وہ اس کے ذمہ میں دین ہوگا، اور اگر اس کی ادائیگی سے پہلے اس کا

(۱) المغنی ۱۲؍۷۴، نہایۃ المحتاج ۷؍۳۵۴، أسنی المطالب ۴؍۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۴؍۲۵۳، الخرشی ۸؍۷۴۔

انتقال ہوجائے تو اس کی وفات سے وہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وصیتوں اور میراث سے پہلے آدمیوں کے دوسرے دیون کی طرح اس کے ترکہ میں واجب ہوگا، خواہ اس کی وصیت کرے یا نہ کرے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دین'' (فقرہ/ ۲۰)۔

دوم - غیر مالی ذمہ داریاں:

الف - فرض حج:

۶۱ - جس کا انتقال حج واجب ہونے کے بعد ہوجائے اور اس کی ادائیگی پر قدرت کے باوجود اس نے حج نہ کیا ہو تو کیا اس کی موت سے اس سے حج ساقط ہوجائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ کا قول ہے اور وہی مالکیہ کے یہاں راجح مذہب ہے کہ دنیوی احکام میں اس کی موت کی وجہ سے اس سے حج ساقط ہوجائے گا اور اس کے ورثا پر لازم نہیں ہوگا، اور اس کی طرف سے حج ادا کرنے کے لئے اس کے ترکہ سے کچھ نہیں لیا جائے گا، الا یہ کہ اگر وہ اس کی وصیت کرے تو اس وقت دوسری وصیتوں کی طرح تہائی کے حدود میں رہتے ہوئے اس کو نافذ کیا جائے گا، یہی قول شعبی اور نخعی کا بھی ہے [(۱)]۔

اس پر ان کی دلیل یہ ہے کہ عبادات میں کوئی بھی کسی کا نائب نہیں ہوتا ہے، چنانچہ کوئی شخص دوسرے کی طرف سے نماز نہیں پڑھتا ہے ایسا ہی حج بھی ہے اور اللہ عزوجل کے قول: ''وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَاسَعَى'' [(۲)] (اور یہ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۵۹، الخرشی ۲/ ۲۹۶، الموافقات ۲/ ۱۷۴ - ۱۷۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۲۰، المغنی ۵/ ۳۸، المبسوط للسرخسی ۲۷/ ۱۴۶۔
(۲) سورۂ نجم/ ۳۹۔

کمایا) کا مدلول بھی یہی ہے۔

لیکن جس نے اپنی جانب سے حج کرنے کا حکم دیا ہو یا اس کی وصیت کی ہو تو اس میں اس کی سعی ہوتی ہے۔

دوم: شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ موت کی وجہ سے اس سے حج ساقط نہیں ہوگا اور اس کے پورے ترکہ سے اس کی قضا لازم ہوگی اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اس بنیاد پر اس کے وارث پر لازم ہوگا کہ اس کی جانب سے اس کے ترکہ سے حج کرے یا اگر اس کا ترکہ ہو تو ایسے شخص کو اجارہ پر رکھے جو اس کی طرف سے حج کرے۔

لیکن اگر اس نے کچھ بھی نہ چھوڑا ہو تو حج اس کے ذمہ میں باقی رہے گا اور اس کے وارث پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، یہی حضرت حسن، اور طاؤس کا بھی قول ہے [(۱)]۔

اس پر ان کا استدلال حضرت بریدہؓ کی اس روایت سے ہے کہ ایک خاتون حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا: ''**إن أمي ماتت ولم تحج قط، أفأحج عنها، قال: حجي عنها**'' [(۲)] (میری ماں کا انتقال ہوگیا ہے، انہوں نے کبھی حج نہیں کیا تو کیا میں ان کی طرف سے حج کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ان کی طرف سے حج کرو)، نیز حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے پوچھا: ''**یا رسول الله إن أبي مات ولم یحج، أفأحج عنه؟ قال: أرأیت لو کان علی أبیک دین، أکنت قاضیه؟ قال: نعم. قال: فدین الله أحق**'' [(۳)] (یا رسول اللہ! میرے والد کا انتقال ہوگیا اور انہوں نے حج نہیں کیا تو کیا میں ان کی

(۱) المجموع ۷/ ۱۰۹ - ۱۱۰، المغنی ۵/ ۳۸، القواعد لابن رجب رص ۳۴۴۔
(۲) حدیث: ''إن أمي ماتت ولم تحج......'' کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) حدیث: ''إن أبي مات ولم یحج......'' کی روایت نسائی (۵/ ۱۱۸ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری) نے کی ہے۔

طرف سے حج کروں؟ آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: تمہارا کیا خیال ہے اگر تمہارے والد پر دین ہوتا تو کیا تم اس کو ادا کرتے؟ انہوں نے کہا جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو اللہ کا دین زیادہ حق دار ہے (ادائیگی کا)، نیز یہ بھی کہ حج اس پر ثابت شدہ ایک حق ہے اور وہ زندگی میں اس پر لازم ہوا ہے اور یہ ایسا حق ہے جس میں نیابت ہوتی ہے، لہذا آدمی کے دین کی طرح موت سے ساقط نہیں ہوگا۔

ب-فرض نماز:

۶۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی کا انتقال ہوجائے اور اس کے ذمہ فرض نماز (باقی) ہو تو اس کی موت کی وجہ سے دنیاوی احکام اس سے ساقط ہوجائیں گے، اس لئے کہ نماز خالص بدنی عبادت ہے، لہذا اس کی ادائیگی میں کوئی میت کا نائب نہیں ہوگا، اس لئے کہ (بقول شاطبی) عبادت سے مقصود اللہ تعالی کے لئے خضوع اس کی طرف توجہ، اس کے سامنے تذلل اس کے حکم کے ماتحت فرمانبرداری اور اس کی یاد سے دل کو آباد کرنا ہے، یہاں تک کہ بندہ اپنے قلب و جوارح کے ساتھ اللہ کے ساتھ حاضر ہو، اس کا مراقب ہو، اس سے غافل نہ ہو اور اپنی طاقت کے مطابق اس کی خوشنودی اور اس کے قریب کرنے والی چیزوں میں سعی کرنے والا ہو اور نیابت اس مقصود کے منافی اور اس کے متضاد ہے، اس لئے کہ اس میں جب کوئی دوسرا اس کا نائب ہوگا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بندہ بندہ نہ ہو اور خضوع اور توجہ کے ساتھ خضوع کرنے والا اور توجہ کرنے والا مطلوب نہ ہو، اور جب دوسرا اس میں اس کا قائم مقام ہوگا تو وہ دوسرا ہی خضوع کرنے والا اور توجہ کرنے والا ہوگا، اور خضوع و توجہ وغیرہ تو عبودیت کی صفات سے متصف ہونا ہے اور اتصاف (متصف ہونا) متصف بہ (جو اس سے متصف ہو) کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور اس سے دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوتا [۱]۔

البتہ حنفیہ نے کہا: جس پر فوت شدہ نمازیں ہوں اگر وہ کفارہ کی وصیت کرے تو اس کے ولی (یعنی وہ شخص جس کو ولایت یا وراثت کی وجہ سے اس کے مال میں تصرف کی ولایت حاصل ہو) پر لازم ہوگا کہ اس کی طرف سے ہر نماز کے بدلے فطرہ کی طرح نصف صاع گیہوں دے اور دوسری وصیتوں کی طرح یہ بھی اس کے تہائی مال میں ہوگا اور اگر اس کی وصیت نہ کرے تو ناممکن ہونے کی وجہ سے دنیوی احکام میں یہ نمازیں اس سے ساقط ہوجائیں گی [۲]۔ اور (مذہب میں مشہور قول کے برخلاف) بعض شافعیہ نے کہا: ولی پر فوت شدہ نماز کی طرف سے ایک مدغلہ دے گا [۳]۔

ج-فرض روزہ:

۶۳ - شرعاً واجب روزہ کی چند قسمیں ہیں، چنانچہ ان میں سے بعض معین زمانہ سے محدود ہو کر واجب ہوتے ہیں، جیسے ہر سال ماہ رمضان کے روزے اور بعض دوسرے اعتبارات کی بنا پر واجب ہوتے ہیں جیسے کفارات کی تمام اقسام کے روزے (مثلاً کفارہ یمین اور کفارۂ ظہار) اور حج میں شکار، حلق کرانے اور متعہ کی جزاء کے روزے اور ان میں بعض بدل کے طور پر واجب ہوتے ہیں، جیسے رمضان کی قضا اور بعض ان سب کے علاوہ واجب ہوتے ہیں۔

اکثر اہل علم کی رائے ہے (جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا) کہ جس پر ان اسباب کی وجہ سے جن کی طرف اشارہ کیا گیا روزہ واجب

(۱) الموافقات ۲/ ۱۶۷، فتح القدیر ۲/ ۳۵۹-۳۶۰، المجموع ۶/ ۳۷۲، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۸۷، المنتقی ۲/ ۶۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۲۰، إعلام الموقعین ۴/ ۳۹۰۔
(۲) رد المحتار ۱/ ۴۷۳۔
(۳) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۳/ ۱۸۸۔

ہوجائے اوراس کی ادائیگی پر قادر نہ ہو پائے، خواہ وقت کی تنگی کی وجہ سے یا مرض یا سفر جیسے کسی عذر کی وجہ سے یا روزہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے اور اس کا عذر موت تک باقی رہے تو شرعاً اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور نہ اس کے ورثا پر روزے رکھنا واجب ہوگا اور نہ اس کے ترکہ سے کھانا کھلانا واجب ہوگا، اور نہ اس کے علاوہ کچھ واجب ہوگا (۱)۔

۶۴ - اور اگر وہ روزے رکھنے پر قادر ہو لیکن اس کو ادا نہ کرے اور مرجائے تو موت کی وجہ سے اس سے روزہ کے ساقط ہونے کے متعلق فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ، شافعیہ کا قول جدید، نیز مالکیہ اور حنابلہ کا ہے کہ اگر کسی کا انتقال ہوجائے اور اس پر رمضان یا کفارہ کا روزہ یا ان دونوں جیسا کوئی واجب روزہ باقی ہو تو دنیاوی احکام میں اس سے روزہ ساقط ہوجائے گا، لہذا اس کے ولی پر اس کی جانب سے روزہ رکھنا لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ فرض روزہ نماز کے قائم مقام ہے، لہذا اس میں کوئی کسی کی نیابت نہیں کرے گا (۲)۔

اس حالت میں ولی پر کیا واجب ہوگا اس کے بارے میں اس رائے والوں کے دو مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: حنفیہ اور مالکیہ کا ہے کہ ولی یا ورثا پر اس کی جانب سے کچھ کھلانا واجب نہیں ہوگا، الا یہ کہ اس نے اس کی وصیت کی ہو، لہذا اگر اس کی وصیت کرے تو دوسری وصیتوں کی طرح اس کے تہائی ترکہ سے نکالا جائے گا۔

دوسرا مذہب: حنابلہ اور مشہور مسلک کے مطابق شافعیہ کا ہے کہ ولی پر واجب ہوگا کہ اس کی جانب سے ہر ایک دن کے لئے ایک مسکین کو کھلائے، خواہ اس نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، یہی حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور لیث، اوزاعی، ثوری، ابن علیہ اور ابوعبید وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں (۱)۔

دوسرا قول: امام شافعی کا قول قدیم ہے کہ اگر کسی کا انتقال ہوجائے اور اس پر واجب روزہ باقی ہو تو اس کی جانب سے اس کا ولی روزہ رکھے گا اور یہ جائز ہوگا، اس پر لازم نہ ہوگا، نیز ولی کو اس کی طرف سے روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے میں اختیار ہوگا (۲)۔

اس پر ان حضرات نے حضرت عائشہؓ سے مروی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من مات وعليه صيام صام عنه وليه"** (۳) (اگر کسی کا انتقال ہوجائے اور اس پر روزے ہوں تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے گا)، نیز حضرت بریدہؓ کی اس حدیث سے: **"أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: إن أمي ماتت، وكان عليها صوم شهر، أفأصوم عنها؟ قال: صومي عنها"** (۴) (ایک خاتون نبی کریم ﷺ کے پاس آئیں اور عرض کیا: میری ماں کا انتقال ہوگیا ہے اور ان پر ایک مہینہ کے روزے ہیں تو کیا میں ان کی طرف سے روزے رکھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ان کی طرف سے روزے

(۱) المغنی ۳۹۸/۴، المجموع ۳۶۸/۶-۳۶۹، المبسوط ۸۹/۳-۹۰۔

(۲) فتح القدیر و العنایہ ۳۵۱/۲-۳۵۲-۳۵۸-۳۵۹، المجموع ۳۶۸/۶، ۳۷۲، المغنی ۳۹۸/۴، نہایۃ المحتاج ۱۸۴/۳، بدایۃ المجتہد ۲۹۹/۱، إعلام الموقعین ۳۹۰/۴، المنتقی ۶۳/۲۔

(۱) المغنی ۳۹۸/۴، بدایۃ المجتہد ۲۹۹/۱-۳۰۰، المجموع ۳۶۸/۶-۳۶۹، ۳۷۱، المنتقی ۶۳/۲، فتح القدیر مع العنایہ ۳۵۲/۲-۳۵۳-۳۵۷-۳۵۸-، الموافقات ۱۷۴/۲۔

(۲) المجموع ۳۶۸/۶-۳۶۹-۳۷۲، المغنی ۳۹۸/۴، نہایۃ المحتاج ۱۸۴/۳۔

(۳) حدیث عائشہؓ: "من مات وعليه صيام......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۹۲/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۸۰۳/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث بریدہ: "إن أمي ماتت وعليها صوم شهر......" کی روایت مسلم (۸۰۵/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

رکھو)۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے، انھوں نے کہا: "جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ فقال: لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها؟ قال: نعم. قال: فدين الله أحق أن يقضى"[۱] (ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! میری ماں کا انتقال ہوگیا ہے اور ان پر ایک مہینہ کے روزے ہیں تو کیا میں ان کی طرف سے ادا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تمہاری ماں پر دین ہوتا تو کیا تم اسے ان کی طرف سے ادا کرتے؟ انہوں نے کہا: ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تو اللہ کا دین ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے)۔

مکلّف کے اختیار سے ثابت شدہ واجبات پر موت کا اثر:

مکلّف کی اختیاری ذمہ داری وہ ہے جو اس کے ارادہ اور اختیار سے واجب ہوتی ہے، یہ التزام کبھی تو دو شخصوں کے ارادہ کے درمیان پورے ہونے والے باہمی ربط اور باہمی عقد کا اثر ہوتا ہے اور کبھی تنہا اپنے ارادہ سے اپنے اوپر لازم کرلینے والے عہد کا اثر ہوتا ہے۔

اول- وہ عقد والی ذمہ داریاں جو طرفین کے ارادہ سے پیدا ہوتی ہیں:

۶۵- ان ذمہ داریوں کے پیدا ہونے کی جگہ وہ عقد ہے جو عاقدین میں سے ایک کی جانب سے صادر ہونے والے ایجاب کو دوسرے کے قبول سے اس طرح مربوط کرنا ہے کہ اس کا اثر معقود علیہ پر ثابت ہوجائے[۲]۔

عقود سے پیدا ہونے والے واجبات کی تین قسمیں ہیں، جانبین کی طرف سے لازم عقود سے پیدا ہونے والے واجبات، جانبین کی جانب سے جائز (غیر لازم) عقود سے پیدا ہونے والے واجبات، ایک طرف سے لازم عقود سے پیدا ہونے والے واجبات اور اس کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

پہلی قسم: دونوں جانب سے لازم ہونے والے عقود:

الف- بیع:

۶۶- اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیع جب لازم ہوجائے، تو عاقدین میں سے ایک پر دوسرے کے تئیں جو ذمہ داری آئے گی وہ اس کی موت سے ساقط اور باطل نہیں ہوگی، لہذا اگر بائع کا انتقال ہوجائے تو مشتری کے تئیں اس پر جو ذمہ داری آئے گی اس کو پورا کرنے کا کام اس کے ورثا انجام دیں گے اور اگر مشتری (خریدار) مرجائے تو بائع کے تئیں اس پر عائد واجبات اور ذمہ داریوں کو پورا کرنے کا کام اس کے ورثا انجام دیں گے اور یہ اس کے ترکہ کے حدود میں ہوگا[۱]۔ ابن قدامہ نے کہا: اگر بائع اور مشتری کا انتقال ہوجائے تو ان دونوں کے ورثہ ان دونوں کی جگہ ہوں گے، اس لئے کہ دونوں کا مال اور دونوں کے حقوق کی وراثت لینے میں وہی کھڑے ہوتے ہیں تو اسی طرح ان چیزوں میں بھی (کھڑے ہوں گے) جو دونوں پر لازم ہورہا ہے یا دونوں کے حق میں ثابت ہورہا ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "عقد" (فقرہ/۶۱)۔

۶۷- فقہاء نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اگر دونوں

---

(۱) حدیث: "إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه......" کی تخریج فقرہ/ ۵۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) مرشد الحیران: مادہ (۲۶۲)۔

(۱) تكملة فتح القدير ۷/ ۲۰۴، المجموع للنووی ۹/ ۲۱۱، القواعد لابن رجب/ ص ۳۴۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۸۶۔

(۲) المغنی ۶/ ۲۸۶۔

عاقدوں میں سے کوئی ایک مفلس (دیوالیہ) ہوکر مرجائے اور انہوں نے عقد بیع سے پیدا ہونے والی ذمہ داریوں پر اس کے اثر کی تفصیل بیان کی ہے، اگرچہ فروع اور جزئیات میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

الف - اگر کوئی شخص کوئی چیز خریدے پھر بائع (فروخت کنندہ) کو اس کی قیمت کی ادائیگی کے بعد دیوالیہ ہوکر مرجائے تو مبیع خاص اس کی ملکیت ہوگی، خواہ اس نے بائع کی طرف سے اس پر قبضہ کیا ہو یا اس پر قبضہ نہ کیا ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

ب- اور اگر قیمت کی ادائیگی سے پہلے دیوالیہ ہوکر مرجائے تو دیکھا جائے گا:

اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا ہو تو حنفیہ نے کہا: بائع کو اس کو روک لینے کا اختیار ہے، یہاں تک کہ وہ خریدار کے ترکہ سے اس کی قیمت وصول کرلے، یا قاضی اس کو بیچ ڈالے اور اس کی قیمت سے بائع کو اس کا حق دے دے، اور اگر قیمت بائع کے حق سے زائد ہو تو زائد قیمت بقیہ غرماء کے حوالہ کردے گا، اور اگر قیمت بائع کے حق سے کم ہو تو بائع اس قیمت کو لے لے گا جس کے بدلے اس کو بیچا گیا ہے اور باقی میں دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوگا [1]۔

مالکیہ نے کہا: بائع اس کا (مبیع کا) زیادہ حق دار ہوگا، یعنی اسے بیع کو فسخ کرنے اور مبیع کو اپنے لئے وصول کرلینے کا حق ہوگا [2]۔

لیکن اگر مشتری (خریدار) نے مبیع پر قبضہ کرلیا ہو تو کیا بائع کو یہ حق ہوگا کہ اگر مبیع بعینہ باقی ہو تو اس کو لے لے اور روکے رکھے اور وہ مشتری پر حق رکھنے والے دوسرے اصحاب حقوق سے اس کا زیادہ حقدار ہو جیسا کہ اس وقت ہوتا جب سامان اس کے قبضہ میں ہوتا یا

(۱) ردالمحتار ۴/ ۵۶۴، الحجۃ علی أہل المدینۃ لمحمد بن الحسن ۲/ ۷۱۵، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: مادہ (۴۶۴) اور مجلۃ العدلیہ مادہ (۲۹۶)۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۵۴، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۵/ ۲۸۱۔

اپنی موت سے پہلے مشتری کے سامان پر قابض ہوجانے کے بعد بائع باقی قرض خواہوں کے مثل ہوجائے گا؟ اس میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا ہے کہ مبیع پر مشتری کے قبضہ کرلینے کے بعد بائع کو اس کے واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، بلکہ وہ قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوگا اور اسے سب کے سب تقسیم کریں گے [1]۔ اس پر ان حضرات کا استدلال نبی کریم علیہ السلام کی روایت سے ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**أيما رجل باع متاعا فأفلس الذي ابتاعه، ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئا، فوجد متاعه بعينه فهو أحق به، وإن مات المشتري، فصاحب المتاع أسوة الغرماء**" [2] (جو شخص بھی کوئی سامان بیچے اور اس کا خریدنے والا دیوالیہ ہوجائے، اور بیچنے والے نے قیمت میں سے کچھ پر بھی قبضہ نہیں کیا ہو، اور وہ بعینہ اپنا سامان پائے تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہوگا اور اگر مشتری مرجائے تو سامان والا غرماء کے ساتھ شریک ہوگا)۔

دوسرا قول: شافعیہ کا ہے کہ بائع کو اختیار ہے: اگر چاہے تو مبیع چھوڑ دے اور اس کی قیمت میں قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوجائے اور اگر چاہے تو اسے واپس لے لے اور دوسرے قرض

(۱) ردالمحتار ۴/ ۵۶۴، الحجۃ علی أہل المدینہ ۲/ ۷۱۵، بدائع الصنائع ۵/ ۲۵۲، نیز دیکھئے: مرشد الحیران مادہ (۴۶۳)، مجلۃ العدلیہ مادہ (۲۹۵)، شرح میارہ علی التحفہ ۲/ ۲۴۲، التاودی علی التحفہ ۲/ ۳۳۳، النووی علی مسلم ۱۰/ ۲۲۲، الإفصاح لابن ہبیرہ ص ۲۴۲، کشاف القناع ۳/ ۳۵۵، معالم السنن للخطابی ۳/ ۱۵۹، القوانین الفقہیہ ص ۳۴۸۔

(۲) حدیث: "أيما رجل باع......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ابوداؤد (۳/ ۷۹۱-۷۹۲ طبع حمص) نے حضرت ابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام سے مرسلاً کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

خواہوں کے مقابلہ میں اس کا وہ زیادہ حق دار ہوگا [۱]، یہ اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ قضى: أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه" [۲] (نبی کریم ﷺ نے فیصلہ فرمایا: جو شخص مرجائے یا دیوالیہ ہوجائے تو صاحب سامان اگر بعینہ اپنا سامان پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا)۔

ج- لیکن اگر بائع قیمت پر قبضہ کرنے کے بعد اور سامان مشتری کے حوالہ کرنے سے پہلے دیوالیہ ہوکر مرجائے تو اس حالت میں حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مشتری دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ میں مبیع کا زیادہ حقدار ہوگا، اس لئے کہ بائع کو اپنی زندگی میں اس کے روکنے کا حق نہیں تھا، بلکہ جب تک سامان موجود ہو مشتری کو اسے اپنے حوالہ کرنے پر مجبور کرنے کا اختیار ہوتا ہے، تو بائع کی موت کے بعد بھی اسے اس کے لینے کا حق ہوگا اس لئے کہ اس میں کسی طرح بھی قرض خواہوں کا کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ بائع کے پاس امانت کے طور پر ہے (اگر اس کے پاس ہلاک ہوجائے تو مضمون بالثمن ہے) اس بنیاد پر اگر مبیع بعینہ باقی ہو تو اسے لینے کا اور اگر بائع یا اس کے ورثا کے پاس ہلاک ہوگئی ہو تو اس کی قیمت واپس لینے کا اسے اختیار ہوگا [۳]۔

دیکھئے: اصطلاح "افلاس" (فقرہ ر ۳۷)۔

ب- سلم:

۶۸- اس بات میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اگر رب السلم سلم کا رأس المال ادا کرنے کے بعد مرجائے تو مسلم فیہ (سلم کی مبیع) مسلم الیہ (جس سے بیع سلم کی ہے) کے ذمہ میں رب السلم کا دین ہوگا اور اس کے ورثہ اس کے دوسرے مؤجل دیون کی طرح اس سے اس کے وصول کرنے میں اس کے قائم مقام ہوں گے۔

لیکن اگر ادائیگی کا زمانہ آنے سے پہلے مسلم الیہ کا انتقال ہوجائے تو کیا اس کی موت کی وجہ سے اجل باطل ہوجائے گی اور دین مسلم فوری واجب الاداء ہوجائے گا یا حسب سابق وہ اپنے وقت تک باقی رہے گا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا ہے کہ مسلم الیہ کی موت سے اجل باطل ہوجائے گی اور دین سلم فوری واجب الاداء ہوجائے گا اور اگر وہ موجود ہو تو فوراً اس کے ترکہ سے رب السلم کو اس کا حوالہ کرنا لازم ہوگا۔

لیکن اگر مسلم الیہ کی موت سے پیش آنے والے فوری واجب الاداء کے وقت وہ موجود نہ ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا اس کی وجہ سے عقد سلم فسخ کیا جائے گا یا نہیں؟ اور فسخ نہ کرنے کی صورت میں کیا ترکہ سے مسلم فیہ کی قیمت اس وقت تک کے لئے روک لی جائے گی جس میں وہ عام طور سے پایا جاتا ہے یا نہیں روکی جائے گی؟

چنانچہ حنفیہ نے کہا: اسے ترکہ سے حالاً (فوراً) لے لیا جائے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک بیع سلم کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ عقد کے وقت سے اداء کا وقت آنے تک بازاروں میں مسلم فیہ پایا جائے، یہ اس لئے ہے، تاکہ اس کے حوالہ کرنے پر ہمیشہ قدرت

---

(۱) النووی علی مسلم ۱۰ر ۲۲۲، معالم السنن للخطابی ۳ر ۱۵۹، نہایۃ المحتاج ۴ر ۳۲۵، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۲ر ۱۹۴۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ قضى أيما رجل مات......" کی روایت ابن ماجہ (۲ر ۷۹۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور بخاری (فتح الباری ۵ر ۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ر ۱۱۹۳ طبع عیسی الحلبی) دونوں نے بھی متقارب الفاظ سے اس کی روایت کی ہے۔

(۳) ردالمحتار ۴ر ۵۶۴، المنتقی للباجی ۵ر ۹۱، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: مادہ (۴۶۵)، اور مجلۃ العدلیہ: مادہ (۲۹۷)۔

رہے، اس لئے کہ اگر یہ شرط نہ ہو اور وقت آنے سے پہلے مسلم الیہ کا انتقال ہوجائے تو بعض اوقات مسلم فیہ کا حوالہ کرنا ناممکن ہوجائے گا اور اس کے نتیجہ میں غرر ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے کہا: مسلم الیہ کی موت سے مسلم فیہ فوری واجب الاداء ہوجائے گا، جیسا کہ مدیون کی موت سے دوسرے تمام مؤجل دیون کے فوری واجب الاداء ہونے کا حکم ہے اس حالت میں ترکہ سے مسلم فیہ کی حوالگی واجب ہوگی، الا یہ کہ ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے مسلم الیہ کی موت ہوجائے اور بازاروں میں مسلم فیہ موجود نہ ہو تو ترکہ کی تقسیم کو اس وقت تک کے لئے موقوف کردیا جائے گا جس میں اس کے پائے جانے کا غالب گمان ہو۔

حطاب نے کہا: اگر عادۃً مسلم فیہ کے پائے جانے کے وقت سے پہلے مسلم الیہ کا انتقال ہوجائے تو اس وقت تک ترکہ کی تقسیم کو موقوف رکھنا واجب ہوگا۔

ابن رشد نے کہا: صرف اس وقت موقوف رکھا جائے گا جب خوف ہو کہ مسلم فیہ کل ترکہ کے برابر ہوجائے گا، چنانچہ اگر ترکہ سے کم ہو تو اتنی مقدار روکیں گے جس کے بارے میں خیال ہو کہ مسلم فیہ کے لئے کافی ہوگی اور باقی کو تقسیم کردیں گے، یہ اشہب کی رائے کے برخلاف ہے، اس لئے کہ ان کی رائے ہے کہ اگر میت پر دین ہو تو تقسیم جائز نہیں ہے، اگرچہ دین معمولی ہو۔

ابن عبد السلام نے کہا: اگر مسلم الیہ پر کچھ دوسرے دیون ہوں تو اس پر ترکہ تقسیم کردیا جائے گا اور مسلم (رب المال) کے لئے اس وقت کی مسلم فیہ کی قیمت اکثر حالات میں معروف اتار چڑھاؤ کے مطابق لگادی جائے گی۔

اور ابن عبد السلام کے قول کا اتمام کرتے ہوئے بعض مالکیہ نے کہا: مسلم (رب المال) کے لئے اس کے حصہ میں آنے والے (ترکہ) کو موقوف رکھا جائے گا، یہاں تک کہ مسلم فیہ کی موجودگی کا وقت آجائے، پھر اس کے لئے وہ چیز خریدی جائے گی جس میں اس نے بیع سلم کی ہے، اگر اس سے کم پڑے تو اگر میت کا کوئی مال مل جائے تو میت کے ذمہ کو قیمت کے تابع کردیا جائے گا اور اگر بڑھ جائے تو صرف اس کے حق کے بعد خریدا جائے گا اور بقیہ کو وارث یا قرض دہندہ میں سے اس کا استحقاق رکھنے والے کے لئے چھوڑ دیا جائے گا [۱]۔

اصح قول میں شافعیہ نے کہا: اگر مسلم فیہ بازاروں میں موجود ہو تو اس کو حاصل کرنا اور اسے رب السلم کے حوالہ کرنا واجب ہوگا، اگرچہ وہ گراں ہو اور ثمن مثل سے بڑھ جائے، لیکن اگر وہ بازاروں میں موجود نہ ہو تو دفع ضرر کے لئے سلم کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ فسخ کردے یا مسلم فیہ کے پائے جانے تک صبر کرے، اور عقد فسخ نہیں ہوگا۔ (جیسا کہ اگر مشتری قیمت ادا کرنے سے مفلس ہوجائے)، اس لئے کہ مسلم فیہ ذمہ سے متعلق ہوتا ہے، اور ذمہ باقی ہے، اور مستقبل میں ادائیگی ممکن ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ عقد فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ اگر قبضہ سے پہلے مبیع تلف ہوجائے [۲]۔

دوسرا قول: قول معتمد میں حنابلہ کا ہے کہ اگر ورثہ یا کوئی دوسرا ترکہ اور دین میں سے کم کی توثیق رہن یا خوش حال کفیل کے ذریعہ کردیں تو مدیون کی موت سے مدت ختم نہ ہوگی، اور سلم کے دین کی وجہ سے مسلم الیہ کے ترکہ میں سے کسی چیز کو موقوف نہیں رکھا جائے گا۔

اگر اس کے ذریعہ توثیق نہ کی جائے تو فوری واجب الاداء

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۲۰۶، البحر الرائق ۶/ ۱۷۲، بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۵۳۵، نیز دیکھئے: البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۱۵۷-۱۵۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۴/ ۱۸۹-۱۹۰، فتح العزیز ۹/ ۲۴۵، اسنی المطالب ۲/ ۱۲۷۔

ہوجائے گا، اس لئے کہ ورثا کبھی مال دار نہیں ہوتے اور قرض خواہ ان سے راضی نہیں ہوتا تو یہ حق کے فوت ہونے کا سبب بن جائے گا[1]۔

ج-اجارہ:

۶۹-سامانوں کے اجارہ میں اجارہ پر دینے والے کی موت اور اعمال کے اجارہ میں مزدور کی موت کا اثر اس چیز پر پڑنے کے سلسلے میں جس کی ذمہ داری اس نے عقد اجارہ میں لی ہے فقہاء کے دومختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے کہ اجارہ پر دینے والے نے جو ذمہ داری لی ہے وہ اس کی موت سے باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اجارہ فسخ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اپنے حال پر باقی رہتا ہے، اس لئے کہ وہ ایک لازم عقد ہے، لہٰذا معقود علیہ کے محفوظ رہنے کی صورت میں عاقد کی موت سے فسخ نہیں ہوگا، اسی وجہ سے سامان کرایہ دار کے پاس باقی رہے گا، یہاں تک کہ اس سے اپنی باقی ماندہ منفعت حاصل کرے، اور موجر (اجارہ پر دینے والے) کے ورثا کو حق نہیں ہوگا کہ اسے اس سے نفع اٹھانے سے منع کریں، یہی اسحاق، بتی، ابوثور اور ابن المنذر کا بھی قول ہے[2]۔

جس عمل کی ذمہ داری مزدور نے لی ہے: وہ یا تو اس کی شخصیت اور ذات سے متعلق ہوگا، جیسا کہ اگر اس سے کہا ہو: میں نے تم کو اجیر بنایا یا تمہیں کرایہ پر لیا، تا کہ یہ کام کرو یا اس کے لئے یا اس عمل کے

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۸۶، المغنی ۶/ ۴۰۷-۵۶۸، الإنصاف ۵/ ۳۰۷، المبدع ۴/ ۳۲۶۔

(۲) الأم ۳/ ۲۵۵-۲۵۶، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۸۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۳-۳۱۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹، المغنی ۸/ ۴۳-۴۴، کشاف القناع ۴/ ۲۹-۳۱-۳۴، البہجہ ۲/ ۱۷۸-۱۸۱، أسنی المطالب ۲/ ۴۳۱-۴۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷-۲۸، الخرشی ۷/ ۳۰۔

لئے، یا اجیر کے ذمہ سے متعلق ہوگا، جیسے کہ کسی ایسے معین عمل کے لئے اس کو اجیر بنائے جو اس کے ذمہ لازم ہو، مثلاً اس پر خود سے کرنے کی شرط لگائے بغیر فلاں چیز کو فلاں جگہ لے جانے یا فلاں چیز کی سلائی کرنے کو لازم کردے، اسی کو فقہی اصطلاح میں ذمہ کا اجارہ کہا جاتا ہے۔

اگر ذمہ داری خود اجیر اور اس کی ذات سے متعلق ہو تو وہ اجیر کی موت سے ساقط اور ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ محل منفعت معقود علیہ کے فوت ہوجانے، اور باقی رہ جانے والی مدت سے متعلق عقد کی تنفیذ کی تکمیل کے محال ہونے کے پیش نظر اس کی موت سے اجارہ فسخ ہوجاتا ہے، البتہ گذرے ہوئے زمانہ میں اس کے مقابلہ میں مزدور کی اجرت کا جو حق ہوگا وہ ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ قبضہ کی وجہ سے وہ ثابت ہو چکا ہے۔

لیکن اگر ذمہ داری اجیر کے ذمہ سے متعلق ہو تو وہ اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگی اور دیکھا جائے گا: اگر اس کا کچھ ترکہ ہو تو اس سے ایسے شخص کو اجارہ پر رکھا جائے گا جو اس ذمہ داری کو مکمل اور پورا کرنے کا کام انجام دے، اس لئے کہ یہ اس پر ایک دین ہے، اور اگر اس کا ترکہ نہ ہو اور اس کے ذمہ سے متعلق کام کی تکمیل میں اس کے ورثا کو کوئی دلچسپی نہ ہو، تا کہ وہ اجرت کے مستحق ہوں تو مستاجر کو حالت افلاس میں ذمہ داری لینے والے کے مرنے کے سبب فسخ کا حق ثابت ہوگا[1]۔

دوسرا قول: حنفیہ، ثوری اور لیث کا ہے کہ اپنے سامانوں کو کرایہ پر دینے والے کی موت سے اور اپنے عمل پر اجیر بننے والے کی موت سے اجارہ فسخ ہوجائے گا، خواہ اس کا انتقال عقد کی تنفیذ سے پہلے ہو یا اس کے درمیان، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اجارہ پر دینے والے کی ملک سے منفعت حاصل کرنا ناممکن ہوجاتا ہے، تو لامحالہ عقد فسخ

(۱) سابقہ حوالے۔

ہوجائے گا اور مالک ومزدور دونوں کی ذمہ داری ختم ہوجائے گی[1]۔

البتہ حنفیہ نے بعض خاص حالات کا استثناء کیا ہے، اور کہا ہے کہ ان میں موجر کی موت سے اجارہ ضرورۃً فسخ نہیں ہوتا ہے، وہ حالات یہ ہیں:

الف- اگر مدت پوری ہونے سے پہلے موجر مرجائے اور اجارہ پر لی ہوئی زمین میں ہری کھیتی ہو، یعنی جو ابھی پکی نہ ہو تو عقد باقی رہے گا اور اس کی موت سے فسخ نہیں ہوگا، یہاں تک کہ کھیتی پک جائے اور اسی وقت عقد کی مدت پوری ہونے تک مقررہ اجرت اور مدت پوری ہونے کے بعد اجرت مثل واجب ہوگی، یہاں تک کہ کھیتی تیار ہوجائے۔

ب- اگر معین مکان تک کے لئے کوئی جانور اجارہ پر لے اور راستہ میں جانور کا مالک مرجائے تو کرایہ دار کو اگر وہاں تک پہنچنے کے لئے دوسرا جانور نہ ملے یا وہاں کوئی ایسا قاضی نہ ہو جس کے پاس معاملہ لے جائے، تو اس کو حق ہوگا کہ مقررہ مکان تک اجرت کے ساتھ جانور پر سواری کرے اور جانور والے کی موت سے عقد فسخ نہیں ہوگا[2]۔

تفصیل: اصطلاح ''اجارہ'' (فقرہ/ ۵۹-۷۲) میں ہے۔

د- مساقات:

۷۰- عقد مساقات پر مرتب ہونے والی ذمہ داریوں پر موت کی تاثیر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس میں برابر ہے، خواہ درخت یا کھجور کے درخت کے مالک نے مزدور کو اس کی سینچائی اور اصلاح پر قدرت دینے کی ذمہ داری لی ہو یا مزدور نے درخت کی خبر گیری اور ان تمام چیزوں کی انجام دہی کی ذمہ داری لی ہو جس کی ضرورت ہوتی ہے، اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کا ہے کہ عقد مساقات طرفین میں سے کسی کی موت سے فسخ نہیں ہوگا، خواہ عمل شروع کرنے سے پہلے ہو یا درمیان میں، اس لئے کہ یہ ایک لازم عقد ہے، لہذا اجارہ سے مشابہ ہوگا اور دونوں کی طرف سے وارث میت کے قائم مقام ہوگا، اس بنیاد پر:

میت اگر مساقات کا مزدور ہو تو اس کے ورثا کو حق ہوگا کہ عمل کے مکمل کرنے میں اس کے قائم مقام بنیں، بشرطیکہ وہ عمل سے واقف کار اور امانتدار ہوں، اور مالک یا اس کے ورثا پر لازم ہوگا کہ اگر وہ اس صفت پر ہوں تو انہیں عمل کا موقع دیں، اور اگر ورثا اس کام کو انجام دینے سے انکار کریں تو انہیں اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے مورث پر واجب حقوق میں سے صرف وہی حقوق وارث پر لازم ہوتے ہیں جن کی ادائیگی ترکہ سے ممکن ہو اور یہاں پر عمل اس قبیل سے نہیں ہے، اس حالت میں حاکم ترکہ سے ایسے شخص کو اجارہ پر رکھے گا جو یہ عمل انجام دے، اس لئے کہ وہ میت پر دین ہے، لہذا دوسرے دیون کے مشابہ ہوگا، اور اگر کوئی ترکہ نہ ہو اور ادائیگی میں ورثا تبرع نہ کریں تو رب المال کو فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ معقود علیہ کا حصول ناممکن ہے، جیسے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کی قیمت ناممکن ہوجائے۔

میت اگر درخت کا مالک ہو تو عقد مساقات فسخ نہیں ہوگا، اور عامل اپنے کام میں لگا رہے گا اور رب المال کے ورثا پر لازم ہوگا کہ اس کو کام کرنے اور جاری رکھنے کا موقع دیں اور اس سے تعرض نہ کریں، اور عمل کے پورا ہونے کے بعد عقد میں لگائی گئی شرط کے

(۱) المبسوط ۱۵/ ۱۵۳-۱۵۴، ۱۶/ ۵، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۱۴۵، ردالمحتار ۶/ ۸۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹-۲۳۰، المغنی ۸/ ۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۲۲۲-۲۲۳، ردالمحتار ۶/ ۸۳-۸۵، الفتاوی الخیریہ ۲/ ۱۳۱، العنایہ علی الہدایہ ۹/ ۱۴۵۔

مطابق وہ پھل سے اپنا حصہ لے لے گا [1]۔

دوسرا قول: حنفیہ کا ہے کہ کام شروع کرنے سے پہلے یا درمیان میں موت، یعنی درخت کے مالک یا مزدور کی موت سے مساقات باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ اجارہ کے مفہوم میں ہوتی ہے اوران حضرات کے یہاں یہی اصل ہے۔

پھر انہوں نے مسئلہ میں تفصیل کی ہے اور کہا ہے کہ اگر مزدور درخت کی نگرانی اور سینچائی کا کام انجام دے، اوراس میں تلقیح کرے، یہاں تک کہ وہ سبز گدر ہوجائے پھر درخت والے کا انتقال ہوجائے تو قیاس کے مطابق دونوں کے درمیان مساقات ختم ہوجائے گی، لیکن استحساناً عامل کو حق ہوگا کہ پھل تیار ہونے تک درخت کی نگرانی کا کام انجام دے اگر چہ درخت کے مالک کے ورثہ اس کو ناپسند کریں، اس لئے کہ درخت کے مالک کی موت سے عقد فسخ کردینے میں عامل کو ضرر پہنچانا اور عقد کی وجہ سے وہ جس چیز کا مستحق ہے، یعنی تیار ہونے تک پھلوں کو درختوں پر چھوڑے رکھنا اس کو باطل کردینا ہے اوراگر عقد ختم ہوجائے گا تو اسے تیار ہونے سے پہلے توڑنے کا حکم دیا جائے گا اوراس میں اس کو بڑا ضرر ہوگا، اسی لئے استحسان میں درخت کے مالک کی موت سے مساقات باطل نہیں ہوگی، اور اگر مزدور درخت کا کام جاری رکھنے سے انکار کرے اور پھل توڑنے اور انہیں گدر لے لینے پر اصرار کرے تو عقد ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ عقد کا باقی رکھنا اس سے ضرر دور کرنے کے لئے فرض کیا گیا تھا، لہذا اگر وہ ضرر کی ذمہ داری لینے پر راضی ہوگیا ہے تو اپنی پسند کے مطابق اسے حق حاصل ہوگا، البتہ وہ درخت والے کے ورثہ کو ضرر پہنچانے کا مالک نہیں ہوگا، لہذا مندرجہ ذیل طریقہ پر ان کے لئے خیار ثابت ہوگا:

الف- یہ کہ وہ گدر پھل اس شرط کے مطابق تقسیم کرلیں جس کی صراحت ان کے مورث اور عامل کے درمیان ہونے والے عقد میں کی گئی ہو۔

ب- یہ کہ وہ عامل کو گدر پھل میں سے اس کے حصہ کی قیمت دے دیں۔

ج- یہ کہ وہ گدر پھل پر اس کے تیار ہونے تک خرچ کریں اور اسے پھل میں سے عامل کے حصہ سے وصول کرلیں۔

لیکن اگر اس حالت میں مساقات کے مزدور کا انتقال ہوجائے تو استحساناً اس کی موت سے عقد باطل نہیں ہوگا اور اس کے ورثا کو حق حاصل ہوگا کہ درخت کی خبر گیری اور نگرانی میں اس کے قائم مقام بن جائیں، اگر چہ درخت والا اسے ناپسند کرے، اس لئے کہ وہ اس کے قائم مقام ہیں، الا یہ کہ ورثا کہیں: ہم اسے گدر ہونے کی حالت میں لیں گے اور گدر پھل ہی سے اپنے مورث کے حصہ کا مطالبہ کریں تو اس حالت میں درخت والے کو اسی جیسا خیار ہوگا جو ہم پہلے بیان کرچکے ہیں، یعنی وہ خیار جو اس کے ورثا کو اس صورت میں حاصل ہوتا ہے جب عامل درخت کی دیکھ بھال جاری رکھنے سے انکار کردے۔

لیکن اگر دونوں کا انتقال ہوجائے تو دیکھ بھال انجام دینے میں خیار عامل کے ورثا کو ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے قائم مقام ہیں اور درخت والے کی موت ہوجانے کی صورت میں یہ خیار عامل کو اپنی زندگی میں حاصل تھا تو اسی طرح اس کی موت کے بعد یہ خیار اس کے ورثا کو حاصل ہوگا اگر وہ اس سے انکار کریں تو یہ خیار درخت والے

---

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۳۹۹، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۵/ ۲۵۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۸۸، المدونہ ۱۲/ ۲۷، المغنی ۷/ ۵۴۲-۵۴۶۔

کے ورثا کو ہوگا، جیسا کہ ہم پہلی صورت میں بیان کر آئے ہیں [۱]۔

تیسرا قول: مذہب (مختار) کے مطابق حنابلہ کا ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت ہوجانے سے عقد مساقاۃ فسخ ہوجائے گا، چنانچہ اگر عامل یا درخت والا مر جائے تو مساقات فسخ ہوجائے گی، جیسا کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک اس کو فسخ کردے، اس کی بنیاد ان کے اس قول پر ہے کہ عقد مساقات طرفین کی طرف سے جائز (غیر لازم) عقود میں سے ہے۔

جب پھل کے ظاہر ہونے کے بعد دونوں میں سے کسی ایک کی موت سے مساقات فسخ ہوجائے تو پھل عقد میں لگائی گئی شرط کے مطابق دونوں میں تقسیم ہوگا اور عامل یا اس کے وارث پر عمل کو پورا کرنا لازم ہوگا اور اگر فسخ کے بعد دوسرے پھل ظاہر ہوجائیں تو عامل کا اس میں کوئی حق نہیں ہوگا اور اگر مساقات عامل کے عمل شروع کرنے کے بعد اور پھل ظاہر ہونے سے پہلے دونوں میں سے کسی ایک کی موت سے فسخ ہوجائے تو عامل کو اجرت مثل ملے گی اور ملکیت، نیز عمل میں عامل کا وارث اس کی موت کے بعد اس کا قائم مقام ہوگا اور اگر وارث لینے اور کام کرنے سے انکار کردے تو اسے مجبور نہیں کیا جائے گا اور حاکم ترکہ سے کسی ایسے شخص کو اجرت پر رکھے گا جو کام کرے اور اگر ترکہ نہ ہو یا ترکہ سے کسی کو اجرت پر رکھنا دشوار ہو تو ظاہر پھل میں اس کے حصہ میں سے عمل کی تکمیل کی ضرورت کے بقدر بیچ دیا جائے گا اور کسی شخص کو اجرت پر رکھا جائے گا جو کام کرے [۲]۔

(۱) تکملہ فتح القدیر مع العنایہ ۹/۴۸۱-۴۸۲، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۸۱-۲۸۲، تبیین الحقائق للزیلعی ۵/۲۸۵، المبسوط للسرخسی ۲۳/۵۶۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/۳۴۵، کشاف القناع ۳/۵۳۸-۵۳۹، المغنی ۵/۵۴۶، نیز دیکھئے: مجلۃ الأحکام الشرعیہ علی مذہب احمد کی دفعات ۱۹۶۵-۱۹۶۸۔

ھ- مزارعت:

۱۷- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مزارعت عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے فسخ ہوجائے گی، خواہ وہ عامل ہو یا زمین کا مالک، اس کی بنا اس پر ہے کہ ان حضرات کے نزدیک مزارعت طرفین کی جانب سے جائز (غیر لازم) عقود میں سے ہے [۱]۔

حنفیہ کے یہاں مسئلہ میں تفصیل ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: اگر زراعت سے پہلے دونوں میں سے کسی کا انتقال ہوجائے تو مزارعت فسخ ہوجائے گی، اس لئے کہ اس میں کاشتکار کے کسی مال کو باطل کرنا نہیں ہے اور جو عمل اس نے کیا ہے اس کے مقابلہ میں اسے کچھ نہیں ملے گا۔

لیکن اگر زراعت کے بعد دونوں میں سے کسی ایک کا انتقال ہوجائے تو استحساناً مزارعت باقی رہے گی اور یہ دونوں میں سے کسی ایک کو لاحق ہونے والے ضرر کو دفع کرنے کے لئے ہے اور قیاس یہ تھا کہ مزارعت باطل ہوجاتی، لیکن وہ کھیت کاٹنے تک حکماً باقی رہے گی۔

اور کاسانی نے لکھا ہے: اگر زمین والے کا انتقال ہوجائے اور کھیتی ہری ہو تو عمل خاص کر مزارع (کاشتکار) پر لازم ہوگا، اس لئے کہ عقد اگرچہ سبب فسخ، یعنی موت کے پائے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فسخ ہوگیا ہے، البتہ ہم نے مزارع سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے فرضی طور پر اس کو باقی رکھا، اس لئے کہ اگر عقد فسخ ہوجائے تو زمین والے کے لئے (کھیتی) اکھاڑ ڈالنے کا حق ثابت ہوجائے گا اور اس میں مزارع کا نقصان ہے، تو فرضی طور پر عقد کو باقی رکھنے میں اس کو عذر

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۸۴-۱۸۵، المبسوط للسرخسی ۲۳/۴۵، الہدایہ بشروحہا العنایہ وتکملۃ الفتح ۹/۴۷۳-۴۷۴، المغنی ۵/۵۴۶-۵۶۱، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۲/۳۴۵۔

قرار دیا گیا ہے، اور جب عقد باقی رہے گا تو عمل خاص کر مزارع پر ہوگا، جیسا کہ موت سے پہلے تھا۔

لیکن اگر مزارع کا انتقال ہوجائے اور کھیتی ہری ہو تو اس کے ورثا کو حق ہوگا کہ مزارعت کی شرط کے مطابق عمل کریں، اگرچہ صاحب زمین اس سے انکار کرے، اس لئے کہ کاٹ ڈالنے میں ان کا نقصان ہے اور تیار ہونے تک چھوڑے رکھنے میں زمین کے مالک کا کوئی نقصان نہیں ہے، اور اگر ورثا کھیتی اکھاڑ ڈالنا اور کام چھوڑ دینا چاہیں تو انہیں کام پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ عقد حقیقتاً فسخ ہو چکا ہے، البتہ ہم نے انہیں کا خیال کر کے ان کے اختیار سے اسے باقی رکھا ہے تو وہ اگر کام سے رک جائیں تو کھیتی مشترک باقی رہے گی اور زمین والے کو خیار ہوگا کہ یا تو اسے حصوں کے مطابق تقسیم کرے یا ہری کھیتی میں ان کے حصوں کی قیمت دے دے، یا اپنے ذاتی مال سے کٹائی کے وقت تک کھیت پر صرف کرتا رہے، پھر ان کے حصوں سے اسے وصول کرے، اس لئے کہ اس میں جانبین کی رعایت ہے [1]۔

و–حوالہ:

۲۷–عقد حوالہ میں اگر دین حوالہ کی وصولیابی سے قبل محال علیہ (دین جس کے ذمہ ڈالا گیا ہو) یا محیل (جس نے دین دوسرے کے ذمہ ڈالا ہو) کا انتقال ہوجائے تو اس باہمی عقد سے پیدا ہونے والی ذمہ داریوں پر ان کی موت کا اثر پڑنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ محال علیہ پر محال بہ دین

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۴–۱۸۵، المبسوط للسرخسی ۲۳/ ۴۵، الہدایہ مع العنایہ وتکملۃ فتح القدیر ۹/ ۴۷۳–۴۷۴–۴۷۷۔

(حوالہ کیا ہوا دین) لازم ہوگا اور محیل سے کبھی بھی اس کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حوالہ کے تقاضا کے مطابق وہ بری الذمہ ہوگیا ہے، لہذا محال (صاحب دین) کو کسی بھی حال میں محیل سے وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے اگر محال علیہ کا انتقال ہوجائے تو جو ذمہ داری اس نے لی ہے اس کی موت سے باطل نہیں ہوگی، بلکہ اس کے ترکہ سے لیا جائے گا اور اگر افلاس کی حالت میں مرجائے اور اس کا کچھ ترکہ نہ ہو تب بھی اس کی ذمہ داری باطل نہ ہوگی اور محال کو محیل سے وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ حوالہ ایک لازمی عقد ہے جو موت سے فسخ نہیں ہوتا ہے، لہذا محال علیہ کے ذمہ میں محال بہ دین کے باقی رہنے کی وجہ سے محیل سے وصول کرنا ممنوع ہوگا [1]۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محیل کی موت کا کوئی اثر حوالہ پر نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ بری الذمہ ہو چکا ہے اور دین، محال علیہ کے ذمہ منتقل ہوگیا ہے، لہذا صرف تنہا محال علیہ ہی سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، اس لئے کہ حوالہ ادائیگی کے درجہ میں ہے۔

دوم: حنفیہ کی رائے ہے کہ محال علیہ نے جس مال کی ذمہ داری لی ہے اس پر اس کی موت کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، لہذا اسے اس کے ترکہ سے لے کر محال کو دے دیا جائے گا۔

اگر محال علیہ مدیون ہو تو اس کا مال قرض خواہوں اور محال کے درمیان حصوں کے اعتبار سے تقسیم کر دیا جائے گا اور اگر محال کا کچھ دین باقی رہ جائے تو وہ اسے محیل سے وصول کرے گا۔

اگر دین حوالہ مؤجل ہو تو وہ محال علیہ کی وفات سے فوری واجب الاداء ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اپنی موت کی وجہ سے اجل

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۱۵، أسنی المطالب ۲/ ۲۳۲، کشاف القناع ۳/ ۳۸۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۵۷۔

سے مستغنی ہوگیا ہے۔

اس سے وہ صورت مستثنی ہے کہ اگر محال علیہ حالت افلاس میں مرجائے، اس لئے کہ اس صورت میں (اگر دین میں سے کچھ بھی ادا کرنے کے لئے کچھ نہ چھوڑا ہوتو) حوالہ پورے کے پورے دین میں ختم ہوجائے گا اور اگر بعض دین کی ادائیگی کے لئے کچھ چھوڑا ہوتو باقی دین میں ختم ہوجائے گا[۱]۔

لیکن اگر محیل کا انتقال ہوجائے تو مقید حوالہ پر اس کی موت کا اثر ہوگا، اگر چہ ان حضرات کے نزدیک اصل یہی ہے کہ محال علیہ کے ذمہ مین دین منتقل ہونے کی وجہ سے محیل بری الذمہ ہوجاتا ہے، لیکن اس میں محال کے حق کی سلامتی کی قید ہے، چنانچہ اپنے حق کے ضائع اور برباد ہونے کے خوف سے، دین سے محیل کے بری الذمہ ہونے کے باوجود اسے محیل سے وصول کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ بری ہونا یہاں پر اس وقت ہوگا جب محال کا حق سلامت رہے، لہذا گر حوالہ کے بعد اور محال علیہ سے محال کے مال وصول کرنے سے پہلے محیل کا انتقال ہوجائے تو حوالہ باطل ہوجائے گا، اور اگر محیل پر دوسرے بھی دیون ہوں تو محال قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوگا[۲]۔

لیکن اگر حوالہ مطلق ہوتو وہ محیل کی موت سے باطل نہیں ہوگا اور حوالہ پر اس کی موت کا کوئی اثر نہیں پڑے گا اور اس کی بنیاد جیسا کہ ''العقود الدریۃ'' میں یہ ہے:'' حوالۂ مطلقہ'' تبرع ہے اور اگر محال علیہ محیل کا مدیون ہوتو اس کے دین کے ساتھ مقید نہیں ہوگا، اسی لئے ادائیگی سے پہلے محیل کو اس کے مطالبہ کا حق ہوگا، لہذا حوالہ محیل کے قرض خواہوں کے درمیان اس کے دین کی تقسیم سے باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ محال اس کے قرض خواہوں میں باقی نہیں رہا ہے، بلکہ محال علیہ کے قرض خواہوں میں سے ہوگیا ہے، یہ سب چیزیں اس بات کی دلیل ہیں کہ حوالہ مطلقہ محیل کی موت سے باطل نہیں ہوتا، بلکہ محتال علیہ پر محال کا مطالبہ باقی رہتا ہے، اگر چہ اس سے محیل کا دین لے کر اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کردیا گیا ہو، یہ تفصیل فقہی قواعد پر قیاس کر کے ہے[۱]۔

سوم: مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر حوالہ مکمل ہوجائے تو دین محیل کے ذمہ سے محال علیہ کے ذمہ میں منتقل ہوجائے گا اور محال علیہ محال کے لئے اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا، لہذا اگر ادائیگی سے پہلے مرجائے تو محال یہ دین اس کے ترکہ سے لیا جائے گا اور کسی بھی حال میں محال کو محیل سے وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوگا اگر چہ محال علیہ حالت افلاس میں مرجائے، الا یہ کہ محال محیل پر شرط لگا دے کہ اگر محال علیہ کا انتقال ہوجائے گا یا وہ مفلس ہوجائے گا تو وہ اس سے وصول کرے گا تو اس وقت اگر محال علیہ مرجائے یا مفلس ہوجائے تو اس کو اپنی شرط کے مطابق حق ہوگا[۲]۔

دوسری قسم: ایک جانب سے لازم ہونے والے عقود:

ان عقود میں رہن اور کفالہ داخل ہیں، اس لئے کہ رہن راہن کی طرف سے لازم ہوتا ہے مرتہن کی طرف سے نہیں اور کفالہ کفیل کی طرف سے لازم ہوتا ہے، مکفول لہ کی طرف سے نہیں، اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

(۱) المبسوط ۲۰/ ۲۷، ردالمحتار ۵/ ۳۴۵، تکملہ فتح القدیر و العنایہ مع الہدایہ ۷/ ۲۴۵-۲۵۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۷، البحر الرائق ۶/ ۲۷۴، تبیین الحقائق ۴/ ۱۷۴، العقود الدریہ ۱/ ۲۹۲۔

(۱) العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۹۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۹۴-۹۵، الخرشی ۶/ ۱۷-۱۸، البہجہ ۲/ ۵۸۔

الف-رہن:

راہن کی ذمہ داریوں پر موت کا اثر پڑنے کے بارے میں فقہاء نے دو حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے:

۷۳-پہلی حالت: رہن رکھے گئے سامان پر مرتہن کے قبضہ کے بعد راہن کی موت: اس کا مطلب یہ ہے کہ رہن قبضہ کے بعد راہن کے حق میں لازم ہوجاتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے اور اس لزوم کا نتیجہ یہ ہے کہ تنہا اپنے ارادہ سے راہن کے لئے اس کو فسخ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر قبضہ کے بعد راہن کا انتقال ہوجائے تو عقد رہن سے پیدا ہونے والی اس کی ذمہ داری اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ رہن اس کی طرف سے لازم ہوگیا ہے اور ورثہ کو رہن رکھے گئے سامان سے متعلق مرتہن کے حق کو باطل کرنے کا کوئی حق نہیں ہوگا، اگرچہ وہ ان کی میراث ہو، اسی لئے دین کی وصولی تک سامان مرتہن کے قبضہ میں باقی رہے گا، ورنہ اگر اس سامان کے علاوہ سے وصولی ناممکن ہو تو اس کے حق کی ادائیگی کے لئے سامان بیچ دیا جائے گا، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے[1]۔

۷۴-دوسری حالت: قبضہ سے پہلے راہن کی موت:

رہن کے بعد اگر عین مرہونہ مرتہن کے حوالہ کرنے سے پہلے راہن کا انتقال ہوجائے تو اس کی ذمہ داریوں پر موت کا اثر پڑنے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ اور اصح قول کے مقابل میں شافعیہ کا قول ہے کہ قبضہ سے پہلے راہن کی موت سے رہن باطل ہوجاتا ہے اور موت سے اس کی ذمہ داری ختم ہوجاتی ہے اور اس کے ورثا پر سامان مرتہن کے حوالہ کرنا لازم نہیں رہتا اس طرح عین مرہونہ سے مرتہن کی خصوصیت نہیں رہتی، بلکہ وہ اپنے دین میں قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوتا ہے[1]۔

دوم: قول اصح میں شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ قبضہ سے پہلے راہن کی موت ہونے سے رہن باطل نہیں ہوتا، اس لئے کہ رہن کا انجام لازم ہونا ہوتا ہے، لہذا خیار کی شرط کے ساتھ بیع کی طرح وہ موت سے فسخ نہیں ہوگا اور اس کے ورثا چاہیں تو قبضہ دلانے میں اس کے قائم مقام ہوجائیں گے اور ان پر جبر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے ان کے مورث کے حق میں عقد رہن لازم نہیں تھا، لہذا اس کی موت سے لازم نہیں ہوگا اور ورثا مرتہن کے حوالہ کرنے یا نہ کرنے میں اس کے خیار کے وارث ہوں گے۔

البتہ اس حالت میں حنابلہ اور بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ان کے مورث پر مرتہن کے دین کے علاوہ کوئی دوسرا دین بھی ہو تو اس کے ورثہ کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ مرتہن کو عین مرہونہ کے ساتھ خاص کردیں، بلکہ اس کا قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہونا واجب ہوگا[2]۔

ب-کفالہ:

۷۵-فقہاء کے نزدیک کفالہ کی دو قسمیں ہیں: کفالہ بالمال، کفالہ

(۱) العقود الدریہ ۲/۲۳۸، العنایہ علی الہدایہ ۱۰/۱۷۵-۱۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۱۷، المنتقی ۵/۲۴۸، مغنی المحتاج ۲/۱۲۹، کشاف القناع ۳/۳۳۲، المغنی ۶/۵۳۱-۵۳۲۔

(۱) تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۶/۶۳، الخرشی ۵/۲۴۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۲۱۷، المہذب ۱/۳۰۷، فتح العزیز ۱۰/۷۶، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۲/۱۵۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/۲۵۱، أسنی المطالب ۲/۱۵۷، مغنی المحتاج ۲/۱۲۹، المہذب ۱/۳۰۷، فتح العزیز ۱۰/۷۶، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۳۲، کشاف القناع ۳/۳۳۲، القواعد ص ۳۴۴۔

بالنفس اور فقہاء کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مکفول لہ (جس کے لئے کفالہ کیا گیا ہو) (صاحب حق) کا انتقال ہوجائے تو کفالہ ساقط نہیں ہوگا، خواہ کفالہ بالمال ہو یا کفالہ بالنفس ہو اور حق دوسرے موروثی حقوق کی طرح اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا تو دین یا مکفول بہ کی حوالگی کا مطالبہ کرنے میں وہ اس کے قائم مقام ہوں گے [۱]۔

عقد کفالہ کے باطل ہونے میں کفیل کی موت سے پڑنے والے اثر میں کفالہ بالمال اور کفالہ بالنفس کے درمیان فرق کیا جاتا ہے اور اس کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

الف- کفالہ بالمال:

۷۶- فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ کفالہ بالمال میں ادائیگی مال سے متعلق کفیل کی ذمہ داری اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگی، بلکہ اس کے ترکہ سے لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا مال اس کی ادائیگی کے لائق ہے، لہذا اس کے وصی یا وارث سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ میت کا قائم مقام ہے [۲]۔

اگر مکفول بہ دین مؤجل ہو تو حنفیہ مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ کفیل کی موت سے وہ فوری واجب الاداء ہوجائے گا اور اس کے ترکہ سے فوراً لیا جائے گا، لیکن اس کے ورثا مکفول عنہ (جس شخص کی طرف سے کفالت لی گئی ہے)، سے اجل کے پورا ہونے سے پہلے واپس نہیں لیں گے اس لئے کہ مکفول عنہ کے حق میں اجل باقی ہے، نیز اس کو اس کی ضرورت

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/۱۷۱، أسنی المطالب ۲/ ۲۴۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۴۶-۲۵۴۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/۱۷۱، ردالمحتار ۵/ ۲۹۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۵۴، الخرشی ۶/ ۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۰۳۔

باقی ہے [۱]۔

اور مسلک کے معتمد قول میں حنابلہ نے اس میں ان حضرات سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر ورثا رہن یا مالدار کفیل کے ذریعہ دین کی توثیق کردیں تو کفیل کی موت سے مؤجل مکفول بہ دین فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، اس لئے کہ تاجیل میت کا ایک حق ہے، لہذا اس کے دوسرے حقوق کی طرح اس کی موت سے باطل نہیں ہوگا [۲]۔

ب- کفالہ بالنفس:

۷۷- مکفول بہ کو حاضر کرنے میں کفیل کی ذمہ داری پر اس کی موت کا اثر پڑنے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے کرخی کا ہے کہ مکفول بہ کو حاضر کرنے سے متعلق کفیل کی ذمہ داری اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگی اور اس کا ذمہ اس سے بری نہیں ہوگا، چنانچہ اس کے ورثا سے اس کو حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر وہ اس پر قادر نہ ہوں یا ایسا کرنا ناممکن ہو تو ترکہ سے دین کی وہ مقدار لے لی جائے گی جو مکفول بہ پر ہے [۳]۔

دوسرا قول: حنفیہ اور شافعیہ کا ہے کہ کفیل کی موت سے کفالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ کفیل کی طرف سے اس کی موت کے بعد مطلوب کو حوالہ کرنا نہیں پایا جاسکتا اور حوالگی کا مطالبہ اس کے ورثا سے نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ انہوں نے اس کے لئے کسی چیز کی کفالت

(۱) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۷۰-۱۷۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۴۵-۴۴۶، الخرشی ۶/ ۲۸، المغنی ۷/ ۸۳۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۵۲، کشاف القناع ۳/ ۳۷۴۔

(۳) الخرشی ۶/ ۲۸، کشاف القناع ۳/ ۳۷۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۵۴، البحر الرائق ۶/ ۲۳۰۔

نہیں لی ہے وہ اس کے جانشین اس کے لئے واجب حقوق میں ہوتے ہیں اس پر واجب حقوق میں نہیں، پھر مکفول لہ کے لئے اس کے ترکہ میں کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا مال اس واجب کی ادائیگی کے لائق نہیں ہے [1]۔

۷۸-اور اگر (کفالہ بالنفس) میں مکفول بہ کا انتقال ہوجائے تو کفالہ کفیل سے ساقط ہوجائے گا اور اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ شخص مکفول (جس شخص کا کفالہ لیا گیا تھا) جاتا رہا، لہذا کفیل اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہے، نیز اس لئے بھی کہ مکفول سے حاضری ساقط ہوگئی ہے تو اس کے تابع ہوکر کفیل بھی اس سے بری ہوجائے گا، اس لئے کہ جس کی وجہ سے اس نے ذمہ داری لی تھی وہ اصل سے ساقط ہوگیا ہے، لہذا فرع بھی بری ہوجائے گی جیسا کہ اگر جس کی طرف سے ضمان لیا گیا ہے وہ دین ادا کردے یا اسے اس سے بری کردیا جائے تو ضامن بری ہوجاتا ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، شریح، شعبی اور حماد ابن ابی سلیمان اسی کے قائل ہیں [2]۔

اور لیث وحکم نے اس میں ان سے اختلاف کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: کفیل پر اس پر پڑنے والا تاوان واجب ہوگا، اس لئے کہ کفیل حق کا ایک وثیقہ (اعتماد) ہے، لہذا اگر جس پر دین تھا اس کی طرف سے وصولی ناممکن ہوجائے تو رہن کی طرح وثیقہ سے لیا جائے گا، نیز اس لئے بھی کہ اس کا حاضر کرنا ناممکن ہوگیا ہے، لہذا جو اس پر ہے اس کے کفیل پر لازم ہوجائے گا، جیسا کہ اگر وہ غائب ہوجائے [1]۔

تیسری قسم: دونوں جانب سے غیر لازم عقود:

ان عقود میں قبضہ سے پہلے، ہبہ، عاریت پر دینا، قرض، وکالہ، شرکت اور مضاربت داخل ہیں، اور ان کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

الف-قبضہ سے پہلے ہبہ:

۷۹-قبضہ کے ذریعہ عقد کے لازم ہونے سے پہلے واہب کی موت سے ہبہ کے باطل ہوجانے کے متعلق فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ، بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ کا قول ہے کہ قبضہ سے پہلے واہب کی موت سے ہبہ باطل ہوجائے گا۔

اور حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ ہبہ مکمل ہونے سے پہلے ملکیت واہب کے ورثا کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔

اور مالکیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ ہبہ بھلائی کی ایک قسم کی ذمہ داری ہے جو کسی چیز پر معلق نہیں ہوتی اور قبضہ سے پہلے اگر ذمہ داری لینے والا دیوالیہ ہوجائے یا مرجائے تو اس کے خلاف اس میں کسی چیز کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

غیر معتمد قول میں ان کی موافقت کرنے والے شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ ایک جائز (غیر لازم) عقد ہے لہذا وکالت اور شرکت کی طرح دونوں میں سے کسی ایک عاقد کی موت سے باطل ہوجائے گا [2]۔

---

(۱) ردالمحتار ۵/ ۲۹۲، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۷۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۹، المبسوط ۱۹/ ۱۶۴۔

(۲) المبسوط ۱۹/ ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۵، التاج والإکلیل ۵/ ۱۱۵، أسنی المطالب ۲/ ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۳۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۵۴، المغنی ۷/ ۱۰۵۔

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۱۱۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۹۵، المغنی ۷/ ۱۰۵۔

(۲) ردالمحتار ۵/ ۷۰۰، العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۸۸، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام (بہامش فتاوی علیش) ۱/ ۲۱۸، المغنی ۸/ ۲۴۳، المہذب ۱/ ۴۵۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱۔

دوم: مذہب (مختار) میں شافعیہ و حنابلہ کا قول ہے کہ اگر واہب اپنے ہبہ پر قبضہ ہونے سے پہلے مرجائے تو عقد ہبہ فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ انجام کار لازم ہوتا ہے، لہذا خیار کی شرط کے ساتھ بیع کی طرح موت سے باطل نہیں ہوگا، اور قبضہ دلانے اور اس کی اجازت دینے میں واہب کا وارث اپنے مورث کے قائم مقام ہوگا اور اس سلسلہ میں اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو قبضہ دلائے چاہے تو نہ دلائے [1]۔

ب- عاریت پر دینا:

۸۰- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ معیر (عاریت پر دینے والے) کی موت سے عقد عاریہ فسخ ہوجائے گا اور مستعیر (عاریت پر لینے والے) کے لئے عاریت کے منافع میں معیر کا تبرع ختم ہوجائے گا اور معیر کے ورثا کی طرف عاریت کے لوٹانے میں جلدی کرنا مستعیر پر واجب ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ طرفین کی طرف سے جائز (غیر لازم) عقد ہے، لہذا وکالت اور شرکت کی طرح دونوں میں سے کسی کی بھی موت ہوجانے پر باطل ہوجائے گا۔

اور حنفیہ کے نزدیک باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سامان معیر کی موت کی وجہ سے اس کے وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور اس کے بعد منفعت اس کی ملکیت میں پیدا ہوگی، اور معیر نے مستعیر کو اپنی ملکیت دی تھی دوسرے کی ملکیت نہیں [2]۔

مالکیہ نے مسئلہ میں تفصیل کی ہے اور کہا ہے کہ: عاریت پر دینا ایک بھلائی ہے اور اس کا پورا کرنا لازم ہے، اس لئے کہ جو اپنے اوپر کوئی بھلائی لازم کرے تو وہ اس پر لازم ہوجاتی ہے اور جب تک قبضہ سے پہلے مر نہ جائے یا دیوالیہ نہ ہوجائے اس کے خلاف اس کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اس بنیاد پر: اگر عاریت کسی عمل کے ساتھ مقید ہو، جیسے ایک اردب (۲۴ صاع کا ایک پیمانہ) گیہوں پیسنا یا مستعار جانور پر کسی سمت اسے لاد کر لے جانا تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ معیر کے حق میں لازم ہوگا، یہاں تک کہ وہ کام پورا ہوجائے جس کے لئے عاریت پر لیا گیا ہے، اسی طرح اگر وہ کسی زمان کے ساتھ مقید ہو، جیسے مثلاً ایک دن یا ایک مہینہ، تو عاریت معیر کے حق میں لازم ہوگی، یہاں تک کہ اس سے انتفاع کرنے کے لئے مقرر کی گئی مدت پوری ہوجائے۔

لیکن اگر عاریت مطلق ہو (کسی عمل یا زمان کے ساتھ مقید نہ ہو) تو معیر کے حق میں عقد لازم نہیں ہوگا اور اسے حق ہوگا کہ جب چاہے اس کو واپس لے لے۔

اور حکم چونکہ اس طرح ہے، لہذا اگر عاریت پر مستعیر کے قبضہ کرنے کے بعد معیر کا انتقال ہوجائے اور اس کی مدت یا اس مقصد میں سے کچھ باقی رہ جائے جس کے لئے عاریت لی گئی تھی تو اس کی موت سے عاریت باطل نہیں ہوگی اور اس کی ذمہ داری ختم نہیں ہوگی اور عاریت پر لیا ہوا سامان مستعیر کے قبضہ میں باقی رہے گا، یہاں تک کہ وہ کام یا مدت کے پورا ہونے تک اس سے انتفاع کرلے، لیکن اگر عاریت پر مستعیر کے قبضہ کرنے سے پہلے معیر کا انتقال ہوجائے تو اس کی موت سے عاریت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ موت سے پہلے قبضہ کے ذریعہ عاریت مکمل نہیں ہوئی [1]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱، أسنی المطالب ۲/ ۲۸۲، المہذب ا/ ۴۵۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۲۰، المغنی ۸/ ۲۴۳۔

(۲) المبسوط ۱۱/ ۱۴۳، أسنی المطالب ۲/ ۳۳۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۰-۱۳۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۹۸، کشاف القناع ۴/ ۷۳۔

(۱) الخرشی ۶/ ۱۲۶، المدونہ ۱۵/ ۱۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۳، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للحطاب ۱/ ۲۱۸-۲۱۹۔

ج-وکالۃ:

۸۱- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وکالت مؤکل یا وکیل کی موت سے فسخ ہوجاتی ہے اور جانبین سے اس پر مرتب ہونے والی ساری ذمہ داریاں باطل ہوجاتی ہیں۔

جہاں تک مؤکل کا تعلق ہے تو اس لئے کہ توکیل اس کی اجازت سے قائم ہوا ہے اور وہ اس کا اہل ہے، لہذا جب موت کی وجہ سے اس کی اہلیت باطل ہوجائے گی تو اس کی اجازت بھی باطل ہوجائے گی اور حق دوسرے کی طرف، یعنی ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

اور جہاں تک وکیل کا تعلق ہے تو اس لئے کہ تصرف کرنے میں اس کی اہلیت اس کی موت کی وجہ سے زائل ہوجائے گی اور وکالت اس کا حق نہیں ہے کہ اس میں وراثت چلے [1]۔

بہوتی نے کہا: وکالت کا دارومدار زندگی اور عقل پر ہوتا ہے، لہذا اگر یہ نہ رہے گی تو وکالت کا صحیح ہونا بھی ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ بنیاد ہی ختم ہوگئی، یعنی تصرف کا اہل ہونا [2]۔

حنفیہ نے اس سے ایک صورت کو مستثنیٰ کیا ہے، یعنی اگر راہن عدل یا مرتہن کو اجل کے پورا ہونے پر رہن کو بیچ ڈالنے کا وکیل بنائے تو رہن کی بیع کی وکالت کی حالت میں مؤکل کی موت سے وکالت باطل نہیں ہوگی اور وکیل معزول نہیں ہوگا [3]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۳۷، ۳۹، المبسوط ۱۱/ ۱۸۱- ۲۱۳، ۱۹/ ۳۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۵، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۴۸، المہذب ۱/ ۳۶۴، میارۃ علی التحفہ ۱/ ۱۳۶، الخرشی ۶/ ۸۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۳، کشاف القناع ۳/ ۴۶۸، نیز دیکھئے: مجلۃ العدلیہ مادہ (۱۵۲۹)، المغنی ۷/ ۲۳۴۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۰۵۔

(۳) ردالمحتار ۵/ ۵۳۹، الہدایہ مع العنایہ وتکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۴۱، درر الحکام ۳/ ۶۶۴، نیز دیکھئے: مرشد الحیران مادہ (۹۷۱)، مجلۃ العدلیہ مادہ (۱۵۲۷)۔

حنابلہ نے ایک صورت کا استثناء کیا ہے کہ اگر وہ دوسرے کے حق میں تصرف کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنائے، جیسے یتیم کا وصی اور وقف کا نگراں، تو اس حالت میں مؤکل کی موت سے وکالت باطل نہیں ہوگی [1]۔

د-شرکت:

۸۲- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ شریکین میں سے کسی ایک کی موت سے (تمام انواع سمیت) عقد شرکت فسخ ہوجائے گا اور اس سے پیدا ہونے والی ذمہ داریاں باطل ہوجائیں گی۔

ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ وہ ایک جائز (غیر لازم) عقد ہے، لہذا وکالت کی طرح اس سے باطل ہوجائے گا۔

حنفیہ نے کہا: شرکت موت کی وجہ سے اس لئے باطل ہوجاتی ہے کہ اس میں وکالت ہوتی ہے یعنی شرکت کی ابتدا میں ضرورت کی وجہ سے وکالت کی شرط ہوتی ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت کے بغیر شرکت کی ابتداء نہیں ہوسکتی ہے اور وکالت کے باقی رہے بغیر ولایت باقی نہیں رہے گی [2]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۰۵، نیز دیکھئے: مجلۃ الاحکام الشرعیہ علی مذہب احمد مادہ (۱۲۱۱)۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۹۴، ردالمحتار ۴/ ۳۲۷، فتح العزیز ۱۰/ ۴۲۴، أسنی المطالب ۲/ ۲۵۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۶، المدونہ ۱۲/ ۸۴، المغنی ۷/ ۱۳۱، کشاف القناع ۳/ ۵۰۶-۵۰۷، اور مجلۃ الاحکام الشرعیہ الحنبلیہ کے مادہ (۱۸۳۲) میں ہے کہ دو شریکین میں سے کسی ایک کی موت اس کے جنون مطبق اور بے وقوفی کی وجہ سے اس پر حجر لگا دینے سے نیز ہر اس چیز سے شرکت باطل ہوجاتی ہے جس سے وکالت باطل ہوجاتی ہے۔

ھ-مضاربت:

۸۳- اگر مضاربت کا مال نقد ہو (یعنی مضاربت کے رأس المال کی جنس سے ہو) تو اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مضارب یا رب المال کی موت سے عقد مضاربت فسخ ہو جائے گا اور اس پر مرتب ہونے والی ذمہ داریاں باطل ہو جائیں گی، اس لئے کہ مضاربت میں وکالت داخل ہوتی ہے اور وکالت عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے فسخ ہوجاتی ہے اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی، لہذا مضاربت بھی اسی کے تابع ہوگی [1]۔

لیکن اگر مال تجارتی سامان کی شکل میں ہوتو دونوں میں سے کسی ایک کی موت سے عقد مضاربت کے باطل ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے مضاربت باطل ہو جائے گی، چنانچہ سامان تجارت بیچ دیا جائے گا، تا کہ تمام رأس المال نقد ہو جائے اور اسے مرنے والے کے ورثا اور باقی رہ جانے والے فریق کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا [2]۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے کہ مضاربت رب المال یا مضارب کی وفات سے باطل نہیں ہوگی۔

اگر رب المال کا انتقال ہوجائے تو اس کے ورثا مال میں اس

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۲، العقود الدریہ لابن عابدین ۲/ ۶۷-۶۸، ردالمحتار ۵/ ۶۵۴-۶۵۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳۷، الخرشی ۶/ ۲۱۳، المدونہ ۱۲/ ۱۳۰، المغنی ۷/ ۱۷۲۔

(۲) الہدایہ مع العنایہ و تکملہ فتح القدیر ۸/ ۴۷۰، البدائع ۶/ ۱۱۲، ردالمحتار ۵/ ۶۵۴-۶۵۵، أسنی المطالب ۲/ ۳۹۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳۷، المغنی ۷/ ۱۷۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۳۶، نیز دیکھئے: مجلۃ الاحکام الشرعیہ علی مذہب احمد مادہ (۱۸۶۵)، (۱۸۶۶)۔

کے جانشین ہوں گے اور عامل اپنی مضاربت پر باقی رہے گا، بشرطیکہ ورثا اسے باقی رکھنا چاہیں اور اگر عقد فسخ کرنا اور اپنا مال لینا چاہیں تو اس کے نقد ہونے کے بعد انہیں اس کا اختیار ہوگا۔

اگر مضارب کا انتقال ہوجائے تو اس کے ورثا مضاربت میں اس کے عمل کے حق میں اس کے جانشین ہوں گے اور اگر وہ اس میں عمل کرنا چاہیں تو رب المال کو ان سے (رأس المال) لے لینے کا اختیار صرف اسی وقت ہوگا جب وہ اس میں اتنی مقدار میں عمل کریں جو ان کے مورث کا (حصہ) تھا [1]۔

و-جعالہ (مزدوری):

۸۴- فقہاء مالکیہ، شافعیہ نے جعالہ (مزدوری) کی ذمہ داری پر موت کا اثر پڑنے میں مزدوری مقرر کرنے والے اور جس کے لئے مزدوری مقرر کی گئی ہو دونوں کی موت کے درمیان فرق کیا ہے، اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

جاعل (مزدوری مقرر کرنے والے) کی موت:

۸۵- شافعیہ اور قول مشہور میں مالکیہ کی رائے ہے کہ عامل (جس کے لئے مزدوری مقرر کی گئی ہو) کے کام شروع کرنے سے پہلے مزدوری مقرر کرنے والے کی موت سے "جعالہ" فسخ ہوجائے گا اور اس میں اس کی ذمہ داری باطل ہوجائے گی۔

ابن حبیب اور عیسی کی ظاہر الروایۃ میں ابن القاسم نے کہا: مزدوری مقرر کرنے والے کی موت سے جعالہ باطل نہیں ہوگا اور یہ اس کے ورثا پر لازم ہوجائے گا اور انہیں اس کا اختیار نہیں ہوگا کہ جس

(۱) المنتقی للباجی ۵/ ۱۷۴-۱۷۵، المدونہ ۱۲/ ۱۳۰، الخرشی ۶/ ۲۱۳، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۳۷۔

کے لئے مزدوری مقرر کی گئی ہے اسے کام سے روکیں۔

لیکن اگر عمل سے فارغ ہونے کے بعد مزدوری مقرر کرنے والے کا انتقال ہوجائے تو اس کی ذمہ داری پر اس کی موت کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس لئے کہ عمل مکمل اور ثابت ہو چکا ہے اور اس کے ترکہ میں عامل کے لئے مزدوری واجب ہوگی [۱]۔

اور اگر عامل کے کام شروع کرنے کے بعد، لیکن اس کے مکمل کرنے سے پہلے جاعل کا انتقال ہوجائے تو فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ کا قول ہے کہ اس کی موت سے جعالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ جعالہ طرفین کی طرف سے جائز (غیر لازم) عقود میں سے ہے، البتہ اگر عامل اس کی وفات کے بعد کام پورا کردے تو اس کی زندگی میں جو کام کیا ہے، مقررہ مزدوری میں سے اس کی قسط (حصہ) کا مستحق ہوگا اور جاعل کی موت کے بعد جو کچھ کام کیا ہے اس کے مقابلہ میں کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ورثا نے اس کے لئے اس کی ذمہ داری نہیں لی ہے [۲]۔

دوم: (علی بن زیاد اور اشہب کی روایت میں) امام مالک کا قول ہے کہ عامل کے کام شروع کرنے کے بعد جاعل کی موت سے جعالہ باطل نہیں ہوگا اور اس کے ورثا پر لازم ہوگا اور انہیں یہ اختیار نہیں ہوگا کہ عامل کو کام سے روکیں [۳]۔

مجعول لہ (جس کے لئے مزدوری مقرر کی گئی ہے) کی موت:

۸۶- اگر عامل (جس کے لئے مزدوری مقرر کی گئی ہے) کا انتقال کام شروع کرنے سے پہلے ہوجائے تو اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کی موت سے جعالہ باطل ہوجائے گا، البتہ مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ جاعل کی طرف سے قول ہی سے جعالہ لازم ہوجائے گا، اس قول کے مطابق اگر کام شروع کرنے سے پہلے مجعول لہ (جس کے لئے مزدوری مقرر کی گئی) کا انتقال ہوجائے تو عقد باطل نہیں ہوگا اور اس کے ورثا اس کے قائم مقام ہوں گے اور جاعل کو انہیں منع کرنے کا حق نہیں ہوگا [۱]۔

لیکن اگر کام شروع کرنے کے بعد اور اسے مکمل کرنے سے پہلے عامل کا انتقال ہوجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: مالکیہ کا قول ہے کہ کام شروع کرنے کے بعد عامل کی موت سے جعالہ باطل نہیں ہوگا اور اس کے ورثا اگر دیانت دار ہوں تو کام پورا کرنے میں اس کے قائم مقام ہوں گے اور جاعل کو انہیں کام سے روکنے کا اختیار نہیں ہوگا، اور اس حالت میں اگر ورثا کام پورا کردیں گے تو پوری مزدوری کے مستحق ہوں گے، کچھ اپنے مورث کے عمل کی وراثت میں اور کچھ اپنے عمل کے نتیجہ میں [۲]۔

دوم: شافعیہ کا قول ہے کہ اس کی موت سے جعالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ طرفین کی طرف سے جائز (غیر لازم) عقود میں سے ہے، چنانچہ اگر اس کے بعد اس کے ورثا کام کو مکمل کردیں تو

(۱) المقدمات الممہدات ۲/ ۱۷۹-۱۸۰، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام / ۲۸۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۷۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۵/ ۴۷۴، أسنی المطالب ۲/ ۴۴۳۔

(۳) المقدمات الممہدات ۲/ ۱۷۹ طبع دار الغرب الإسلامی۔

(۱) المقدمات الممہدات ۲/ ۳۰۸ طبع التنوسی۔

(۲) تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للحطاب ۱/ ۲۸۹، المقدمات الممہدات ۲/ ۳۰۸ طبع التنوسی۔

وہ مقررہ مزدوری میں سے صرف اپنے مورث کے عمل کی قسط کے مستحق ہوں گے اور اپنے مورث کی وفات کے بعد جو کام انہوں نے پورا کیا ہے اس میں انہیں کچھ نہیں ملے گا[(۱)]۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''بعالۃ'' (فقرہ/۶۷) میں ہے۔

ز- وصیت:

۸۷- فقہاء کی رائے ہے کہ جب تک موصی (وصیت کرنے والا) زندہ رہے وصیت اس کے حق میں لازم نہیں ہوگی، چنانچہ اسے حق ہوگا کہ اپنی زندگی میں جب چاہے اس سے رجوع کرے، اس لئے کہ وہ ایک عقد تبرع ہے جو مکمل نہیں ہوا ہے، اس لئے کہ اس کی تکمیل موصی کی موت سے ہوتی ہے، لہذا اس کے مکمل ہونے سے پہلے اس کا اس سے رجوع کرنا جائز ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ وصیت میں موصی کی موت کے بعد قبول کرنا معتبر ہوتا ہے اور ہر وہ عقد جس کے ایجاب سے قبول نہ ملا ہو ایجاب کرنے والے کو اس سے رجوع کا اختیار ہوتا ہے۔

اس بنیاد پر اگر موصی اپنی وصیت پر برقرار رہے تو اس کی وصیت باطل نہیں ہوگی اور اس کی موت سے اس کی ذمہ داری باطل نہیں ہوگی، بلکہ اس کی موت اس کی طرف سے وصیت کے لازم ہونے کو واجب کرنے والی اور اس سے رجوع کرنے میں اس کے حق کو ختم کردینے والی اور اس سے پیدا ہونے والی اور اس پر مرتب ہونے والی ذمہ داری کو ثابت کرنے والی مانی جائے گی[(۲)]۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۴۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۷۴۔

(۲) العنایہ علی الہدایہ ۱۰/ ۴۳۶، أسنی المطالب ۳/ ۶۳-۶۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۹۴، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۳۱۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۸۰-۳۸۱، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام ۱/ ۲۳۸-۲۳۹، المغنی ۸/ ۴۰۷، کشاف القناع ۴/ ۳۴۸۔

ح- نذر:

۸۸- جس پر نذر واجب ہو اگر اسے پورا کرنے سے پہلے اس کی موت ہو جائے تو کیا موت سے اس کی ذمہ داری باطل ہو جائے گی یا نہیں؟

فقہاء نے اس سلسلہ میں مالی نذر، جیسے صدقہ کرنا اور آزاد کرنا وغیرہ اور غیر مالی نذر جیسے نماز، روزہ، حج اور اعتکاف وغیرہ میں فرق کیا ہے، اس کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

الف- مالی نذر:

۸۹- جو شخص اپنی صحت اور اس جیسی حالت میں نذر مانے پھر اپنی نذر پوری کرنے سے پہلے مرجائے تو اس کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ اور مالکیہ کا ہے کہ اگر وہ وصیت کردے کہ نذر اس کے مال سے پوری کی جائے تو اس کی موت سے نذر ساقط نہ ہوگی اور دوسری وصیتوں کی طرح اس کے تہائی مال سے نکالی جائے گی اور اگر اس کی وصیت نہ کرے تو دنیا کے احکام میں نذر ساقط ہو جائے گی اور ورثاء پر اپنے مال سے اس کا نکالنا واجب نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ اسے تطوع کے طور پر (رضا کارانہ طور پر) کریں[(۱)]۔

دوسرا قول: شافعیہ اور حنابلہ کا ہے کہ اس کی موت سے نذر ساقط نہیں ہوگی، بلکہ اللہ کے دوسرے دیون کی طرح اس کے ترکہ کے رأس المال سے لی جائے گی، اس کی وصیت کرے یا نہ کرے[(۲)]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۵۳، رد المحتار ۶/ ۶۰۷، فتح القدیر ۲/ ۳۵۸، الزرقانی علی الموطا ۲/ ۱۸۵، المنتقی للباجی ۲/ ۶۲، ۶۳، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۸/ ۱۸۴۔

(۲) المجموع للنووی ۶/ ۲۳۱-۲۳۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵، ۶، فتح الباری ۱۱/ ۵۸۵، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۹۶-۹۷، المغنی ۳/ ۶۵۶، کشاف القناع ۴/ ۴۰۳-۴۰۴، القواعد لابن رجب رص ۳۴۴۔

ب- غیر مالی نذر:

۹۰- اس سلسلہ میں فقہاء نے نذر کی ہوئی چیز کے حج، روزہ، نماز یا اعتکاف ہونے کے درمیان مندرجہ ذیل فرق کیا ہے:

الف- اگر نذر نماز کی ہو اور نذر کرنے والا پڑھنے سے پہلے مرجائے تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کی موت سے وہ ساقط ہوجائے گی، لہذا میت کی طرف سے کوئی شخص نماز نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ نماز کا کوئی بدل نہیں ہے اور وہ ایک بدنی عبادت ہے جس کی ادائیگی میں کوئی میت کا نائب نہیں ہوسکتا[1]۔

ب- اور اگر نذر حج کی ہو اور کسی بھی شرعی عذر کی وجہ سے اس کی ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے ہی نذر کرنے والا مرجائے تو اس کے متعلق فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے کہ نذر اس سے ساقط ہوجائے گی اور اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا[2]۔

دوم: مذہب (مختار) میں حنابلہ کا قول ہے کہ اس کی طرف سے اس کے کل مال سے اتنا نکالنا واجب ہے جس سے اس کی طرف سے حج کرایا جاسکے، اگرچہ اس نے اس کی وصیت نہ کی ہو[3]۔

اور اگر اس کی ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد اس کا انتقال ہوجائے اور وہ حج نہ کرے تو اس کے ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ اور مالکیہ کا ہے کہ نذر کرنے والے کی وفات

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۵۹-۳۶۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۷، المجموع ۶/ ۳۷۲، المنتقی ۲/ ۶۳، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۲۰، المغنی ۱۳/ ۶۵۵-۶۵۶۔

(۲) المجموع ۸/ ۴۹۴، المغنی ۵/ ۳۸۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴، المبدع ۳/ ۸۹، المغنی ۵/ ۳۸، ۱۳/ ۶۵۵-۶۵۶۔

سے نذر ساقط ہوجائے گی اور ورثا پر اس کی طرف سے حج کرنا لازم نہیں ہوگا، لہذا اس پر جو حج واجب تھا اس کی قضا کے لئے اس کے ترکہ سے کچھ نہیں لیا جائے گا، الا یہ کہ اگر وہ اس کی وصیت کرے تو اس کے ترکہ کے تہائی کی حدود میں اس کی وصیت نافذ ہوگی[1]۔

دوسرا قول: شافعیہ اور حنابلہ کا ہے کہ قادر ہونے کی وجہ سے حج اس کے ذمہ دین ہوجائے گا اور اگر وہ مال چھوڑے تو پورے ترکہ سے اس کی قضا لازم ہوگی، یعنی اس کا وارث اس کی طرف سے حج کرے گا یا کسی کو اجیر رکھے گا جو اس کی طرف سے حج کرے، خواہ وہ وصیت کرے یا نہ کرے اور اگر مال نہ چھوڑے تو نذر اس کے ذمہ باقی رہے گی اور اس کی جانب سے اس کی قضا ورثہ پر لازم نہیں ہوگی[2]۔

ج- اگر نذر روزہ کی ہو اور نذر ماننے والا روزہ رکھنے سے پہلے مرجائے تو اس کے ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ اور مذہب مختار میں شافعیہ کا قول ہے کہ اس کی موت سے روزہ ساقط ہوجائے گا، لہذا اس کی طرف سے کوئی شخص روزہ نہیں رکھے گا، اس لئے کہ فرض روزہ، نماز کے قائم مقام ہوتا ہے لہذا جس طرح کوئی شخص کسی کی طرف سے نماز نہیں پڑھے گا، اسی طرح کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہیں رکھے گا[3]۔

دوم: حنابلہ کا نیز امام شافعی کا قول قدیم ہے کہ روزہ اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا اور اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے گا

(۱) العنایہ علی الہدایہ ۱۰/ ۷۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۲۰، الخرشی ۲/ ۲۹۶، المغنی ۵/ ۳۸۔

(۲) المجموع ۸/ ۴۹۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴، المبدع ۳/ ۹۸، المغنی ۵/ ۳۸، ۱۳/ ۶۵۶۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۳۵۳-۳۵۹، تکملۃ الفتح ۱۰/ ۷۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۹۹-۳۰۰، المنتقی للباجی ۲/ ۶۳، المجموع ۶/ ۳۶۸، المغنی ۱۳/ ۶۵۵۔

اس لئے کہ نذر دین کی طرح ذمہ میں واجب کرنا ہے، لہذا اس کی طرف سے اس کا ادا کرنا قابل قبول ہوگا، جیسا کہ اس کا دین ادا کرے گا۔

البتہ حنابلہ اور امام شافعی کے قول قدیم کے مطابق ولی پر روزہ رکھنا واجب نہیں ہوگا، بلکہ وہ اس کے ساتھ صلہ رحمی اور بھلائی کے طور پر اس کے لئے مستحب ہے (۱)۔

د- اور اگر نذر اعتکاف کی ہو اور اس کی ادائیگی سے پہلے نذر کرنے والا مرجائے تو اس کے ساقط ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور مذہب کے قول مشہور میں شافعیہ کا قول ہے کہ اس کی موت سے اعتکاف ساقط ہوجائے گا اور اس کی طرف سے اس کا ولی اعتکاف نہیں کرے گا۔

دوم: حنابلہ اور بعض شافعیہ کا قول ہے کہ وہ ساقط نہیں ہوگا اور صلہ رحمی اور بھلائی کے طور پر اس کا ولی اس کی طرف سے استحباباً اعتکاف کرے گا وجوب کے طور پر نہیں (۲)۔

ط- وعدہ:

۹۱- وعدہ خبر دینے والے کا مستقبل میں کوئی بھلائی کرنے کی خبر دینا ہے، اور وعدہ پورا کرنے کے واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ وعدہ کو پورا کرنا مستحب ہے واجب نہیں (۳)۔

(۱) المجموع ۶/ ۳۶۸-۳۶۹، المغنی ۸/ ۲۸، ۱۳/ ۶۵۵، إعلام الموقعین ۴/ ۳۹۰۔

(۲) المجموع ۶/ ۳۷۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۸۷، المغنی ۱۳/ ۶۵۵-۶۵۶۔

(۳) البیان والتحصیل لابن رشد ۸/ ۱۸، المبدع ۹/ ۳۴۵، العقود الدریہ لابن عابدین ۲/ ۳۲۱، التمہید لابن عبد البر ۳/ ۲۰۹، الفتوحات الربانیہ لابن علان ۶/ ۲۵۸-۲۵۹۔

قول مشہور میں مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر وعدہ کسی سبب سے مربوط ہو اور جس سے وعدہ کیا گیا ہے وہ سبب کو عمل میں لائے تو اس کا پورا کرنا واجب ہوگا اور جس سے وعدہ کیا گیا ہے اور وعدہ کرکے اس کو دھوکہ دیا گیا ہے اس سے ضرر دور کرنے کے لئے اور جس نے اس کو اس مشکل میں ڈالا ہے اس پر ذمہ داری کا بوجھ اٹھانے کا اثبات کرتے ہوئے وعدہ کرنے والے پر قضاءً وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ ضرر وضرار (نقصان اٹھانا یا پہنچانا) مشروع نہیں ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ اس سے وعدہ کرے کہ وہ جو گھر کو خریدنا چاہتا ہے اس کی قیمت وہ اسے قرض کے طور پر دے دے گا اور اس کے وعدہ پر بھروسہ کرکے موعود (جس سے وعدہ کیا گیا) اس کو خرید لے یا یہ کہ شادی کرنے میں وہ مہر کے برابر اس کو قرض دے دے گا اور وہ اس کے وعدہ پر اعتماد کرکے شادی کرلے (۱)۔

لیکن جس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، یہ ہے کہ وعدہ کرنے والا اگر اپنے وعدہ کو پورا کرنے سے پہلے مرجائے تو وعدہ ساقط ہوجائے گا، خواہ مطلق ہو یا کسی سبب پر معلق ہو اور موعود سبب کو عمل میں لاچکا ہو، جمہور فقہاء کے نزدیک تو اس لئے کہ وعدہ، وعدہ کرنے والے پر سرے سے لازم نہیں ہوتا ہے، مالکیہ کے نزدیک جو اس حالت میں وعدہ کے واجب ہونے کے قائل ہیں جس کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے، اس لئے کہ یہ بات ان کے یہاں طے شدہ ہے کہ بھلائی اس شخص پر جس نے اسے اپنے اوپر لازم کرلیا ہو اسی وقت تک لازم رہتی ہے جب تک وہ مر نہ جائے یا مفلس نہ ہوجائے اور موت سے اس کی ذمہ داری ساقط اور ختم ہوجاتی ہے، لہذا اس کے ترکہ سے اس کے لئے کچھ نہیں لیا جائے گا (۲)۔

(۱) تحریر الکلام فی مسائل الالتزام ۱/ ۲۵۶-۲۵۷، المنتقی ۳/ ۲۲۷، الفروق للقرافی ۴/ ۲۵، البیان والتحصیل ۸/ ۱۸۔

(۲) سابقہ حوالے۔

موزون

دیکھئے: ''مقادیر''۔

موسیقی

دیکھئے: ''معازف''۔

موضحہ

تعریف:

۱-موضحہ: لغت میں وضوح سے ماخوذ ہے: کہا جاتا ہے: "وضح الشيء وضوحا" چیز کھل گئی، ظاہر ہوگئی، اتضح بھی اسی طرح ہے۔

اور سر کے زخموں میں موضحہ: جو ہڈی تک پہنچ جائے اور اسے کھول دے، اور ایک قول ہے: وہ ہے جو گوشت اور ہڈی کے درمیان والی کھال کو چھیل ڈالے یا اسے پھاڑ دے، یہاں تک کہ ہڈی ظاہر ہوجائے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شجاج:

۲-لغت میں شجاج "شجه" کی جمع ہے اور شجہ چہرہ اور سر کا زخم ہے (۳)۔

فقہاء کے یہاں لفظ شجاج کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۴)۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/۱۸۰، المدونہ ۶/۳۱۶، شرح الرسالہ ۲/۲۴۲، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۲، بدائع الصنائع ۷/۲۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۵۰، مغنی المحتاج ۴/۲۶۔

موضحہ اور شجاج کے درمیان تعلق : موضحہ شجاج کی ایک قسم ہے۔

ب- باضعہ :

۳- لغت میں باضعہ: وہ زخم ہے جو گوشت کو پھاڑ دے، کھال کاٹ ڈالے اور ہڈی تک نہ پہنچے، نہ ہی اس سے خون بہے [۱]۔

اصطلاح میں باضعہ: جو کھال کے بعد گوشت کو بھی معمولی طور پر پھاڑ ڈالے [۲]۔

موضحہ اور باضعہ میں فرق: موضحہ سر کے ان زخموں میں سے ہے جو ہڈی تک پہنچ جائے اور اس کو ظاہر کردے اور باضعہ سر کا ایسا زخم ہے جو کھال کاٹ ڈالے اور ہڈی تک نہ پہنچے اور اسے ظاہر نہ کرے۔

موضحہ سے متعلق احکام:

کچھ احکام موضحہ سے متعلق ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف- موضحہ میں قصاص:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر موضحہ عمداً ہو تو اس میں قصاص ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ" [۳] (اور زخموں کا بدلہ ان کے برابر)، نیز اس لئے بھی کہ ہڈی تک اس کے پہنچ جانے کی وجہ سے ظلم وزیادتی کے بغیر اس کا قصاص پورا پورا لینا ممکن ہے اور بند دست سے ہتھیلی کاٹنے کے مشابہ ہے، نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے زخموں میں قصاص کی صراحت کی ہے، لہٰذا اگر وہ ہڈی تک پہنچنے والے ہر زخم میں واجب نہ ہو تو آیت کا حکم ساقط ہوجائے گا۔

البتہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر موضحہ سے کوئی دوسرا عضو مثلاً آنکھ بھی خراب ہوجائے تو ان کے نزدیک اس میں قصاص نہیں ہوگا، بلکہ دونوں میں دیت واجب ہوگی [۱]۔

ب- موضحہ میں قصاص لینے کا طریقہ:

۵- موضحہ میں ایسے آلہ سے قصاص نہیں لیا جائے گا جس سے اضافہ کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء" [۲] (اللہ نے ہر چیز اچھی طرح کرنے کو واجب فرمادیا ہے)، بلکہ استرہ یا اس کے لئے تیار کسی ایسے تیز ہتھیار سے لیا جائے گا جس سے اضافہ کا اندیشہ نہ ہو۔

قصاص وہی شخص لے گا جس کو اس کا علم ہو، جیسے جراح اور اس جیسے لوگ، لہٰذا اگر ولی کو اس سے واقفیت نہ ہو تو اسے نائب بنانے کا حکم دیا جائے گا [۳]۔

موضحہ میں قصاص لینے والا اگر اپنے حق پر اضافہ کردے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اضافہ مجرم کے حرکت کرنے کی وجہ سے ہوا ہو تو کوئی تاوان نہیں ہوگا، اور اگر عمداً اضافہ کیا ہے تو زیادتی میں اس سے قصاص لیا جائے گا، لیکن اس موضحہ کے مندمل ہونے کے بعد جو اس

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح، حاشیۃ الجمل ۵/۳۰۔

(۲) الاختیار ۵/۴۱، الدسوقی ۴/۲۵۱، روضۃ الطالبین ۹/۱۸۰، مغنی المحتاج ۴/۲۶، کشاف القناع ۶/۵۱۔

(۳) سورۂ مائدہ/۴۵۔

(۱) الاختیار ۵/۴۶، ابن عابدین ۵/۳۷۳، الشرح الصغیر ۴/۳۴۹، المدونہ ۶/۳۱۲، روضۃ الطالبین ۹/۱۹۱، مغنی المحتاج ۴/۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/۵۵۸، المغنی ۷/۷۰۳۔

(۲) حدیث: "إن الله كتب الإحسان......" کی روایت مسلم (۳/۱۵۴۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سابقہ حوالے۔

کے سر میں ہے اور اگر معاملہ مال کی طرف لوٹ آئے یا اپنا ہاتھ ہل جانے کی وجہ سے غلطی کر جائے تو ضمان واجب ہوگا، اور شافعیہ کے یہاں اس کی مقدار کے سلسلہ میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ تاوان دونوں پر تقسیم کیا جائے گا اور اضافہ کا حصہ واجب ہوگا اور دونوں قولوں میں اصح قول جو حنابلہ کا بھی مذہب ہے یہ ہے کہ مکمل تاوان واجب ہوگا۔

اگر قصاص لینے والا کہے: اضافہ میں مجھ سے غلطی ہوگئی ہے اور جس سے قصاص لیا گیا ہے وہ کہے: بلکہ تم نے عمداً اضافہ کیا ہے توقسم کے ساتھ قصاص لینے والے کی تصدیق کی جائے گی [(١)]۔

٦- اگر موضحہ اور اس جیسے زخم کا قصاص لینے کا ارادہ ہو تو اگر اس کی جگہ بال ہوں تو انہیں مونڈ ڈالے۔

جس کے سر میں زخم لگایا گیا ہے اس کے زخم کی جگہ کو دیکھے اور کسی لکڑی یا دھاگے سے اس کا طول معلوم کرے اور اسے زخم لگانے والے کے سر پر رکھے اور سیاہی وغیرہ سے دونوں کناروں پر علامت لگادے اور ایک ہتھیار لے جس کی چوڑائی زخم کی چوڑائی جیسی ہو، اس کو زخم کی ابتداء میں رکھے اور زخم کی لمبائی و چوڑائی کے برابر اسکو اس کے آخر تک کھینچ دے، گہرائی کی رعایت نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کی حد ہڈی ہے۔

تلوار سے موضحہ (کا قصاص) نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اضافہ کا اندیشہ ہے۔

اسی طرح اگر اس نے پتھر یا لکڑی سے موضحہ زخم لگایا ہو تب بھی اس سے ہتھیار سے قصاص لیا جائے گا۔

اگر اس کے پورے سر پر زخم لگادے اور پیمائش میں دونوں کے سر برابر ہوں تو اس کے بھی پورے سر پر زخم لگایا جائے گا۔

اگر زخم لگانے والے کا سر چھوٹا ہو تو اس کے پورے سر میں زخم لگایا جائے گا اور اس پر اکتفاء نہیں کیا جائے اور چہرہ و گدی سے اس کو پورا نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ دونوں محل جنایت نہیں ہیں، بلکہ اگر پورے سر پر موضحہ کا تاوان تقسیم کیا جائے تو باقی رہ جانے والے سر کے حصہ کا تاوان لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا یہی طریقہ متعین ہے۔

اگر زخم لگانے والے کا سر بڑا ہو تو پورے سر پر زخم نہیں لگایا جائے گا، بلکہ پیمائش کے ذریعہ اس کی مقدار معلوم کی جائے گی اور اس کی جگہ کی (تعیین) کا اختیار مجرم کو ہوگا۔

اگر وہ چاہے کہ اپنا کچھ حق سر کے اگلے حصہ سے وصول کرے اور کچھ پچھلے حصہ سے وصول کرے تو اسے یہ حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک موضحہ کے بدلہ میں دو موضحہ لے رہا ہے، اور اگر چاہے کہ کچھ کا قصاص لے لے اور باقی قصاص لینے پر قادر ہونے کے باوجود اس کے تاوان کا حصہ لے لے تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اسے اس کا اختیار نہیں ہوگا [(١)]۔

ج- موضحہ کا تاوان:

٧- موضحہ اگر خطاءً ہو تو اس میں پانچ اونٹ ہوں گے۔

ابن المنذر نے کہا: اس پر علماء کا اجماع ہے کہ اس کا تاوان مقرر ہے، چنانچہ حضرت عمرو بن حزمؓ کے نام حضور ﷺ کے خط میں ہے: "في الموضحة خمس من الإبل" [(٢)] (موضحہ میں

---

(١) تبیین الحقائق ١٠٦/٦، مغنی المحتاج ٣١/٤، روضۃ الطالبین ١٩١/٩، المغنی ٧/٠٦ ٧۔

(١) بدائع الصنائع ٣٠٩/٧، ردالمحتار ٣٧٣/٥، حاشیۃ الدسوقی ٢٥١/٤، روضۃ الطالبین ١٩٠/٩-١٩٢، المغنی لابن قدامہ ٧٠٤/٧-٧٠٦، کشاف القناع ٥٥٩/٥۔

(٢) حدیث: "في الموضحة خمس......" کی روایت نسائی (٥٨/٨ طبع

پانچ اونٹ ہوں گے)۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/۶۵) میں ہے۔

د-موضحہ میں سر اور چہرہ دونوں داخل ہیں:

۸- سر اور چہرہ میں موضحہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: موضحہ سر اور چہرہ دونوں میں برابر ہے، یہ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور حضرت شریح، مکحول، شعبی، نخعی، زہری، ربیعہ، عبید اللہ بن الحسن اور اسحاق بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ احادیث میں عموم ہے، اور حضرت ابوبکر اور حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: ''الموضحة في الرأس والوجه سواء''[۱] (موضحہ سر اور چہرہ دونوں میں برابر ہے)، لہذا دوسرے کی طرح اس کا تاوان بھی پانچ اونٹ ہوگا اور عیب کی زیادتی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ تاوان کے معاملہ میں بڑا اور چھوٹا موضحہ میں برابری کی جاتی ہے[۲]۔

مالکیہ نے کہا: سر کا موضحہ چہرہ کے موضحہ کی طرح ہوگا، البتہ اگر چہرہ عیب زدہ ہوجائے تو اس میں اس کے عیب کی وجہ سے اضافہ کردیا جائے گا۔

اگر موضحہ ناک یا نچلی داڑھ پر ہو تو اس میں حکومت (کسی عادل کا فیصلہ) ہوگی، اس لئے کہ وہ دماغ سے دور ہیں، لہذا باقی بدن کے موضحہ سے مشابہ ہیں[۱]۔

سعید بن المسیب نے کہا: چہرہ کا موضحہ سر کے موضحہ سے دوگنا ہے، لہذا چہرہ کے موضحہ میں دس اونٹ واجب ہوں گے، اس لئے کہ اس کا عیب زیادہ ہے، کیونکہ سر کے موضحہ کو بال اور عمامہ چھپائے رہتے ہیں[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/۶۵)۔

۹- موضحہ کا تاوان چھوٹے بڑے ظاہر اور بال میں چھپے ہوئے (سب میں) واجب ہوگا، اس لئے کہ موضحہ میں سب داخل ہیں اور موضحہ کی حد یہ ہے کہ جو ہڈی تک پہنچ جائے، خواہ صرف سوئی کی مقدار کے برابر ہو۔

اگر کسی کے سر میں کوئی زخم لگائے جو کچھ موضحہ ہو اور کچھ موضحہ سے کم ہو تو اس پر ایک موضحہ کے تاوان سے زیادہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر اس نے سب زخم موضحہ لگایا ہوتا تو ایک موضحہ کے تاوان سے زیادہ اس پر لازم نہیں ہوتا تو صرف بعض میں موضحہ لگانے میں اس سے زیادہ کا لازم نہ ہونا بدرجہ اولی ہوگا[۳]۔

ھ-سر اور چہرہ کے علاوہ کا موضحہ:

۱۰- جمہور فقہاء کے نزدیک سر اور چہرہ کے موضحہ کے علاوہ میں کچھ مقرر نہیں ہے، اس لئے کہ لفظ موضحہ کا اطلاق صرف چہرہ اور سر کے مخصوص زخم پر کیا جاتا ہے۔

دونوں خلفاء راشدین کا قول: ''موضحہ سر اور چہرہ دونوں برابر ہوتا ہے'' سے معلوم ہوتا ہے کہ باقی جسم اس کے برخلاف ہے، نیز اس

= المكتبة التجارية الكبرى) نے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کی روایت التلخیص (۴/۱۷، ۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کی ہے، اور اس کی سندوں پر کلام کیا ہے، نیز علماء کی ایک جماعت سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۱) اثر: ''الموضحة في الرأس......'' کی روایت نسائی نے السنن الکبری (۸/۸۲ طبع مجلس دائرۃ المعارف) میں کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۷۳، الجوہرۃ النیرہ ۲/۱۳۱ طبع اول، المغنی والشرح الکبیر ۹/۶۴۱، مغنی المحتاج ۴/۵۹-۶۰، کشاف القناع ۵/۵۵۹۔

---

(۱) المدونۃ الکبری ۶/۳۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۵۱۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۹/۶۴۱۔

(۳) ردالمحتار ۵/۳۷۲، الدسوقی ۴/۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/۵۸، المغنی والشرح الکبیر ۹/۶۴۲۔

لئے بھی کہ سر اور چہرہ کا عیب باقی جسم کے عیب کے مقابلہ میں زیادہ بڑھا ہوا ہے، نیز زیادہ پرخطر ہوتا ہے، لہذا وہ اس کے ساتھ ملحق نہیں ہوگا۔

پھر سارے بدن میں اس کو واجب کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عضو کے موضحہ میں اس کی دیت سے زیادہ واجب ہو، مثلاً کسی کی انگلی کی پور پر موضحہ لگا دیا جائے تو اس کی دیت تین اونٹ اور ایک اونٹ کا تہائی ہے اور موضحہ کی دیت پانچ اونٹ ہے۔

لیث بن سعد نے کہا: موضحہ جسم میں بھی ہوتا ہے، اوزاعی نے کہا: جسم کے زخم میں سر کے زخم سے نصف تاوان ہوگا، اس کو حضرت عطا خراسانی سے بھی نقل کیا گیا ہے، انھوں نے کہا: باقی جسم کے موضحہ میں پچیس دینار ہوں گے[1]۔

و- سر کے موضحہ کے عیب کا متجاوز ہونا:

۱۱- اگر کسی کے سر میں موضحہ زخم لگائے اور چھری گدی تک کھینچ لے جائے تو اس پر ایک موضحہ کا تاوان ہوگا اور گدی تک چھری کھینچنے کے لئے حکومت (عادل کا فیصلہ) ہوگی، اس لئے کہ گدی موضحہ کی جگہ نہیں ہے۔

اگر کسی کے سر میں موضحہ لگائے اور اس کے چہرہ تک کھینچ لے جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، اول: وہ ایک موضحہ ہوگا، اس لئے کہ موضحہ میں چہرہ اور سر دونوں برابر ہیں، لہذا دونوں ایک عضو کی طرح ہوں گے۔ دوم: یہ دو موضحہ ہیں، اس لئے کہ اس نے اس پر دو اعضاء میں موضحہ لگایا ہے، لہذا دونوں میں سے ہر ایک عضو کے لئے مستقل حکم ہوگا، جیسے کہ اگر اس کے سر میں موضحہ لگائے اور گدی تک لے جائے[2]۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر کسی کے سر پر ایسے دو موضحہ زخم لگائے جن کے درمیان فاصلہ ہو تو اس پر دو موضحہ زخموں کا تاوان ہوگا، اس لئے کہ یہ دو موضحہ ہیں، اور اگر دونوں کے درمیان فاصلہ کو زائل کردے تو ایک موضحہ کا تاوان ہوگا، اس لئے کہ پورا کا پورا اس کے فعل سے ایک موضحہ ہوگیا ہے، تو یہ اسی طرح ہوگا، جیسے کہ پورے پر دونوں کے درمیان باقی رہ جانے والے فاصلہ کے بغیر موضحہ لگایا ہو۔

اگر دونوں موضحہ بھر جائیں پھر دونوں کے درمیان والے فاصلہ کو زائل کردے تو اس کے اوپر تین موضحہ زخموں کا تاوان ہوگا، اس لئے کہ بھر جانے کی وجہ سے پہلے دونوں موضحہ زخموں کا تاوان اس پر ثابت ہو چکا ہے پھر اس پر تیسرے کی دیت لازم ہوگی۔

اگر دونوں موضحہ زخموں کے مندمل ہونے سے پہلے درمیانی فاصلہ کھوکھلا ہوکر زائل ہوجائے تو اس پر ایک تاوان سے زیادہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے فعل کا سرایت کرجانا اسی کے فعل کی طرح ہوتا ہے۔

اگر ان میں سے ایک مندمل ہوجائے اور اس کے فعل یا دوسرے کے سرایت کرجانے سے فاصلہ زائل ہوجائے تو اس پر دو موضحہ کا تاوان ہوگا۔

اگر کوئی اجنبی فاصلہ زائل کردے تو پہلے شخص پر دو موضحہ کا تاوان ہوگا اور دوسرے پر ایک موضحہ کا تاوان ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی کے فعل کی بنا دوسرے کے فعل پر نہیں ہے، لہذا دونوں میں سے ہر ایک اپنی جنایت کے حکم میں تنہا ہوگا۔

اگر جس پر جنایت کی گئی ہے وہ زائل کردے تو پہلے شخص پر دو موضحہ کا تاوان ہوگا، اس لئے کہ اس کی جنایت کی وجہ سے جو کچھ واجب ہے وہ کسی دوسرے کے فعل سے ساقط نہیں ہوگا۔

اگر دونوں میں اختلاف ہوجائے جنایت کرنے والا کہے:

---

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۶۴۲۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۶۴۳۔

دونوں کے درمیانی حصہ کو میں نے پھاڑا ہے اور جس پر جنایت کی گئی ہے کہے: نہیں، بلکہ میں نے پھاڑا ہے یا تیرے سوا دوسرے نے پھاڑا ہے تو جس پر جنایت کی گئی ہے اس کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ دو موضحہ زخموں کے تاوان کا سبب پایا جاچکا ہے اور جنایت کرنے والا اس کے زائل ہونے کا دعوی کررہا ہے اور جس پر جنایت کی گئی ہے اس کا انکار کررہا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے اور اصل اس کے ساتھ ہے [1]۔

اگر دو جگہ موضحہ لگائے پھر اندر سے دونوں کے درمیان والے گوشت کو کاٹ دے اور دونوں کے اوپر کی کھال چھوڑ دے تو اس میں دو قول ہیں: اول: ظاہر میں دونوں کے جدا ہونے کی وجہ سے دو موضحہ کا تاوان لازم ہوگا: دوم: باطن میں دونوں کے متصل ہونے کی وجہ سے ایک موضحہ کا تاوان ہوگا۔

اگر ایک زخم لگائے اور اس کے دونوں کناروں میں موضحہ کردے اور موضحہ سے کم ہو تو اس میں دو موضحہ کا تاوان ہوگا، اس لئے کہ دونوں کے درمیان والا زخم موضحہ نہیں ہے [2]۔

ز-موضحہ پر صلح کرنے کی وکالت:

۱۲-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی کو ایک موضحہ اور اس سے پیدا ہونے والی چیز میں صلح کا وکیل بنائے اور وہ دو موضحہ اور دونوں سے پیدا ہونے والی چیزوں پر صلح کرلے اور ضامن بن جائے تو جائز ہوگا اور نصف (مال) مؤکل پر ہوگا اور نصف وکیل پر لازم ہوگا، خواہ اس کا انتقال ہوجائے یا زندہ رہے، اس لئے کہ ایک موضحہ میں اس کے حکم کی پیروی کرنے والا ہے اور دوسرے میں کسی دوسرے اجنبی کی طرح صلح کرنے میں تبرع کرنے والا ہے۔

اگر اس کو کسی ایک موضحہ میں صلح کا وکیل بنالے جس کا دعوی اس نے فلاں کے خلاف کیا ہو اور وکیل اس پر اور اس کے علاوہ پر بھی صلح کرلے تو اس پر صلح جائز ہوگی اس کے علاوہ پر جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ مطالبہ کرنے والے کا وکیل صلح کے ذریعہ حق ساقط کرنے والا ہے اور اس کا ساقط کرنا اسی کے بقدر صحیح ہوگا جتنے کا حق والے نے اس کو حکم دیا ہو اور اس سے زائد میں وہ دوسرے اجنبی کی طرح ہوگا، لہذا اس کا ساقط کرنا سرے سے صحیح نہیں ہوگا۔

اگر مطلوب (جس سے قصاص یا تاوان کا مطالبہ کیا جارہا ہو) کسی کو عمداً (لگائے گئے) موضحہ میں صلح کا وکیل بنائے اور وکیل چند سالوں تک مؤکل کے غلام کی خدمت کرنے پر صلح کرلے تو صلح جائز ہوگی، اس لئے کہ اس کے غلام کی خدمت کی تعیین اس کے غلام کے رقبہ کی تعیین کی طرح ہے اور وہ صلح کے جواز سے مانع نہیں ہے، الا یہ کہ مؤکل اپنے غلام کی منفعت سے اپنی ملک زائل ہونے پر راضی نہ ہو تو اس میں اس کو خیار ہوگا، اگر چاہے تو اس سے راضی ہو اور اگر چاہے تو راضی نہ ہو، اور اس پر خدمت کی قیمت واجب ہوجائے۔

اگر وہ شراب، سور یا آزاد پر صلح کرلے تو یہ معاف کرنا ہوگا اور نہ حکم دینے والے پر کچھ واجب ہوگا نہ وکیل پر، اس لئے کہ قصاص مال نہیں ہے، مال تو اس میں صرف مقرر کرنے سے واجب ہوتا ہے اور جب مقرر کردہ مال نہیں ہے تو کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ طلاق میں ہے۔

اگر دو آدمی ایک آدمی کو موضحہ زخم لگادیں اور وہ دونوں میں سے متعین طور سے کسی ایک کے ساتھ ایک سو درہم پر صلح کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنادے تو جائز ہوگا، (جیسا کہ اگر وہ خود سے صلح کرلے) اور دوسرے شخص پر نصف تاوان ہوگا، اس لئے کہ جنایت کی وجہ سے

(۱) الدسوقی ۴/ ۲۷۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۶۴۳۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۶۴۳-۶۴۴، الدسوقی ۴/ ۲۷۱۔

دونوں میں سے ہر ایک پر نصف تاوان واجب ہے، قصاص واجب نہیں ہے ،اس لئے کہ جان سے کم والی (جنایات) میں فعل میں شریک ہونا وجوب قصاص سے مانع ہوتا ہے۔

اگر اسے وکیل بنائے: دونوں میں سے ایک سے مصالحت کرلو اور کسی کو متعین نہ کرے تو یہ جائز ہے،اس لئے کہ یہ ایسی جہالت ہے جس کا تدارک ہوسکتا ہے اور ایسی جہالت وکالت کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوتی ہے، پھر وکیل کو اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس سے چاہے صلح کرے۔

اسی طرح اگر زخم لگانے والا ایک ہو اور زخمی دو ہوں اور وہ دونوں سے صلح کرنے کا وکیل بنائے اور وہ ان میں سے کسی ایک سے مصالحت کرلے اور اس کی تعیین نہ کرے پھر وکیل کہے: وہ فلاں ہے تو بات اسی کی مانی جائے گی، اس لئے کہ جس کے ساتھ اس نے مصالحت کی ہے اس کے حق میں موکل کے حکم کو ماننے والا ہے اور وہی عقد کو کرنے والا ہے اور جس کے ساتھ اس نے عقد کیا ہے اس کی تعیین کا اختیار بھی اسی کو ہے،اس لئے کہ وہ ابتدا میں تعیین کا مالک ہے تو اسی طرح انتہاء میں بھی اس کی تعیین صحیح ہے۔

اگر ایک آزاد اور ایک غلام کسی موضحہ زخم میں شریک ہوں جو دونوں نے کسی شخص کو لگایا ہو اور آزاد شخص اور غلام کا آقا کسی کو وکیل بنادیں اور وہ دونوں کی طرف سے پانچ سو پر صلح کرلے تو غلام کے آقا پر اس کا نصف ہوگا، غلام کی قیمت کم ہو یا زیادہ اور آزاد شخص پر بھی اس کا نصف ہوگا،اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک سے نصف جنایت کا مطالبہ تھا۔

اگر اس کو کسی ایسے موضحہ زخم میں صلح کا وکیل بنائے جو کسی شخص نے اس پر لگایا ہو اور وہ اس موضحہ زخم پر مصالحت کرلے جو فلاں نے اسے لگایا ہو اور یہ نہ کہے کہ وہ فلاں جگہ ہے تو یہ جائز ہے،اس لئے کہ فلاں کی طرف اضافت کر کے اس نے اس کی تعیین کردی ہے اور فلاں کے فعل کا محل معلوم اور مشاہد ہے، چنانچہ اس کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہ رہے گی [1]۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۹/ ۱۵۴-۱۵۸، نیز دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۱۷۔

موقوذة

تعریف:

۱-لغت میں "موقوذه" وہ ہے جسے پھینکا جائے یا ڈنڈے یا پتھر سے ضرب لگائی جائے، یہاں تک کہ وہ تذکیہ کے بغیر مرجائے۔

اور وقیذ: وہ ہے جو بے ہوش ہوجائے اور پتہ نہ چلے کہ وہ مردہ ہے یا زندہ اور و قیذ وہ بھی ہے جو سخت بیمار اور موت کے قریب ہو۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-منخنقہ:

۲-منخنقه لغت میں وہ ہے جو گلا گھوٹنے یعنی دم گھٹنے سے مرجائے، خواہ یہ فعل اس کے ساتھ کوئی آدمی کرے یا کسی رسی میں یا دو لکڑیوں کے درمیان یا اسی جیسی چیز میں اتفاقی طور پر ہوجائے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

موقوذہ اور منخنقہ میں تعلق یہ ہے کہ ذبح نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں کا کھانا حرام ہے۔

(۱) المفردات فی غریب القرآن، المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۶/ ۴۸۔

(۲) المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۶/ ۴۸، روح المعانی ۳/ ۲۳۱۔

ب-متردیہ:

۳-لغت میں متردیه ردی، یعنی ہلاکت سے متفعله کے وزن پر ہے اور تردی: کا معنی ہلاکت کے درپے ہونا ہے، اسی لئے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "تَاللّٰهِ إِن كِدتَّ لَتُرْدِينِ" [۱] (اللہ کی قسم تو تو مجھے ہلاک ہی کرڈالنے کو تھا)۔

اور متردیہ وہ بکری وغیرہ ہے جو اوپر سے نیچے گرے اور مرجائے، خواہ پہاڑ سے یا کنویں وغیرہ میں گرے اور خواہ وہ خود گرے یا کوئی دوسرا اسے گرادے۔

اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

موقوذہ اور متردیہ میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ وہ ذبح کے بغیر مرگیا ہے۔

ج-نطیحہ:

۴-لغت میں نطیحہ: مفعولہ کے معنی میں فعیلہ کے وزن پر ہے اور وہ ایسی بکری ہے جسے دوسری بکری یا کوئی دوسرا جانور سینگ مارے اور وہ ذبح کرنے سے پہلے مرجائے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

موقوذہ و نطیحہ میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا گوشت کھانا حرام ہے، اس لئے کہ ذبح کے بغیر اس کی موت ہوئی ہے۔

(۱) سورۂ صافات/ ۵۶۔

(۲) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القران، تفسیر القرطبی ۶/ ۴۹، أحکام القران للجصاص ۲/ ۳۰۴، روح المعانی ۳/ ۲۳۱۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن، تفسیر القرطبی ۶/ ۴۹۔

د- ما أکل السبع:

۵- ما أکل السبع: وہ جانور جس کا شکار ذوناب (کچلی کے دانت والے) اور ناخن والے جانور، جیسے شیر، چیتا، لومڑی، بھیڑیا اور بجو وغیرہ نے کیا ہو[1]۔

موقوذہ اور ما أکل السبع کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اگر ذبح سے پہلے مرجائے تو اس کا کھانا حرام ہے۔

شرعی حکم:

۶- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر موقوذہ کا ذبح مکمل نہ ہو تو اس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے[2]، اس لئے کہ جن کا کھانا حرام ہے ان کے شمار میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ"[3] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے اور جو اونچے سے گر کر مرجائے اور جو کسی کی سینگ سے مرجائے اور جس کو درندے کھانے لگیں، سوائے اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کرڈالو)۔

علماء نے کہا: اہل جاہلیت چوپایوں کو لکڑی اور پتھر وغیرہ سے مارتے تھے، یہاں تک کہ انہیں مارڈالتے تھے پھر اس کو کھاتے تھے۔

نیز اس لئے کہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی علیہ السلام سے بے پروالے تیر کے شکار کے

(۱) تفسیر القرطبی ۶/ ۴۹، ۵۰، المفردات فی غریب القرآن۔

(۲) تفسیر القرطبی ۶/ ۴۸، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۰۴، صحیح مسلم مع شرح النووی ۱۳/ ۷۳-۷۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴، تفسیر روح المعانی ۲۳۱/۳۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۔

متعلق سوال کیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "ما أصاب بحده فكله، وما أصاب بعرضه فهو وقيذ"[1] (جو اس کی دھار کا شکار ہوا اس کو کھالو اور جو اس کی چوڑائی کا شکار ہو تو وہ وقیذ ہے)۔

ایک روایت میں ہے: "إذا أصبت بحده فكل، فإذا أصاب بعرضه، فإنه وقيذ، فلا تأكل"[2] (اگر اس کی دھار سے شکار کرلو تو کھالو اور اگر اس کی چوڑائی کا شکار ہو تو وہ وقیذ ہے، لہذا اسے نہ کھاؤ)، نووی نے کہا: وقیذ یعنی غیر دھاردار سے مارڈالا ہوا۔

اور موقوذہ جو ڈنڈے وغیرہ سے مارڈالا گیا ہو اور وقذ کی اصل توڑنے اور کوٹنے سے ہے۔

حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ گولی سے مارے گئے جانور کے متعلق فرمایا کرتے تھے: یہ موقوذہ ہے۔

۷- غلیل، پتھر اور معراض[3] (بے پر کے تیر) سے شکار کے متعلق علماء متقدمین ومتاخرین کا اختلاف رہا ہے، جیسا کہ قرطبی نے کہا۔

چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ہر وہ جانور جس کو غیر دھاردار چیز مثلاً ڈنڈا، پتھر یا کسی اور چیز سے مارڈالا گیا ہو وہ وقیذ ہے، اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا الا یہ کہ اس کو ذبح کیا جائے[4]۔

تفصیل: اصطلاح "صید" (فقرہ/ ۳۱-۳۶) میں ہے۔

(۱) حدیث: "ما أصاب بحده فكله....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۹۹/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۵۳۰/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا أصبت بحده فكل، فإذا أصاب بعرضه فإنه وقيذ فلا تأكل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶۰۳/۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) معراض مفتاح کے وزن پر ہے: وہ تیر جس میں پر نہ ہو (المصباح المنیر)۔

(۴) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۳۰۴، شرح صحیح مسلم للنووی ۱۳/ ۷۵، تفسیر القرطبی ۶/ ۴۸-۴۹، الاختیار ۴/ ۷-۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳، الشرح الصغیر ۲/ ۱۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۷۴، کشاف القناع ۶/ ۲۰۷-۲۰۸۔

موقوذہ کو ذبح کرنا:

۸-جصاص نے کہا: موقوذہ وغیرہ کے ذبح کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام محمد نے بیان کیا ہے کہ موت سے پہلے اگر اس کو ذبح کر لو تو اسے کھاؤ، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلَّا مَا ذَكَّيْتُم"،[۱] (مگر جس کو تم نے ذبح کر لیا) اس آیت کا تقاضا ہے کہ وہ جب تک زندہ ہو اس کو ذبح کیا جا سکتا ہے، اس سلسلہ میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اس جیسا جانور زندہ رہ سکے گا یا زندہ نہیں رہ سکے گا یا کم مدت تک باقی رہے گا یا زیادہ مدت تک باقی رہے گا، نیز اس لئے کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اگر اس کا کوئی حصہ حرکت کر رہا ہو تو اس کو ذبح کرنا صحیح ہوگا، اگر چوپایوں کو ایسے مہلک امراض لاحق ہو جائیں جن کے ساتھ وہ کبھی کم مدت یا زیادہ مدت تک زندہ رہتے ہیں تو ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ذبح کرنے سے وہ حلال ہو جائیں گے تو اسی طرح موقوذہ وغیرہ میں ہوگا[۲]۔

اسحاق نے کہا: جو اس کی مخالفت کرے گا وہ جمہور صحابہ اور عام علماء کی سنت کا مخالف ہوگا۔

بعض علماء نے کہا: جن میں امام ابو یوسف اور حسن بن صالح بھی ہیں، اور یہی امام مالک کا قول مشہور ہے اور یہی اہل مدینہ کا بھی قول ہے: اگر موقوذہ اور اس جیسا جانور اس حال کو پہنچ جائے جس کے ساتھ وہ زندہ نہیں رہ سکے گا تو اس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہوگا، اگرچہ موت سے پہلے ذبح مکمل ہو جائے[۳]۔

ابن العربی نے کہا: ان اشیاء کے بارے میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں، چنانچہ ان سے منقول ہے کہ جب تک اس کو صحیح طریقہ پر ذبح نہ کیا جائے نہیں کھایا جائے گا اور "موطا" میں ہے کہ اگر اس حال میں اسے ذبح کرے کہ اس کی سانس چل رہی ہو اور وہ حرکت کر رہا ہو تو اسے کھا لے اور یہی ان کا صحیح قول ہے جس کو انہوں نے اپنے ہاتھ سے لکھا ہے اور ہر شہر کے لوگوں کو عمر بھر اسے پڑھ کر سنایا ہے، لہذا نادر روایات کے مقابلہ میں وہی اولی ہے[۱]۔

(۱) سورۂ مائدہ/۳۔
(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/۳۰۵-۳۰۶، تفسیر القرطبی ۶/۵۰-۵۱۔
(۳) تفسیر القرطبی ۶/۵۰، أحکام القرآن للجصاص ۲/۳۰۶۔

(۱) تفسیر القرطبی ۶/۵۰-۵۱، أحکام القرآن للجصاص ۲/۳۰۵-۳۰۶۔

موقوف

تعریف:

۱-موقوف لغت میں: وقف فعل کا اسم مفعول ہے جس کا معنی ٹھہرنا، وقف کرنا اور منع کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "وقفت الدابة" چوپایا ٹھہر گیا" "وقفتها أنا" میں نے چوپایہ کو چلنے وغیرہ سے روک دیا، اور "وقفت الدار" میں نے گھر اللہ کے راستہ میں روک دیا (وقف کردیا)، لہذا وہ گھر موقوفہ ہے۔

بیٹھنے کی ضد پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: وقف الرجل: آدمی اپنے مجلس سے کھڑا ہوگیا، اور منع کرنے پر بھی بولا جاتا ہے: "وقفته عن الكلام" میں نے اس کو بات کرنے سے روک دیا[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں موقوف کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے:

پہلا معنی: ہر اس عین کو کہا جاتا ہے جس کو کچھ شرائط کے ساتھ نیکی اور بھلائی کے راستہ میں روک دیا جائے[2]۔

دوسرا معنی: موقوف عقد کو کہا جاتا ہے، یعنی وہ عقد جو اپنی اصل اور وصف کے اعتبار سے مشروع ہو اور اس سے حاصل ہونے والی ملکیت موقوف ہو اور اس سے دوسرے کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے اس کی ملکیت مکمل نہ ہو[3]۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۴، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۷۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

اور علماء حدیث کے نزدیک موقوف: صحابہ سے منقول ان کے حالات اور اقوال جو ان پر موقوف ہوں، ان کی نسبت نبی کریم ﷺ کی طرف نہ ہو[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-صدقہ:

۲-لغت میں صدقہ: جو اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنے کے طور پر دیا جائے[2]۔

اصطلاح میں: وہ عطیہ ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالی سے ثواب کی امید رکھی جائے[3]۔

موقوف اور صدقہ کے درمیان نسبت عموم خصوص کی ہے، چنانچہ ہر موقوف صدقہ نہیں ہے اور ہر صدقہ موقوف نہیں ہے۔

ب-موصی بہ (جس کی وصیت کی گئی ہو):

۳-موصی بہ وہ مال ہے جس کا تبرع انسان اپنی زندگی ہی میں موت کے بعد منسوب کرکے کرتا ہے[4]۔

اور موقوف و موصی بہ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اللہ تعالی سے ثواب حاصل کرنے کے لئے بلاعوض مال صرف کرنا ہے۔

(۱) علوم الحدیث لابن الصلاح رص ۴۱، التعریفات للجرجانی۔
(۲) لسان العرب، تاج العروس۔
(۳) التعریفات للجرجانی۔
(۴) رد المحتار ۵/ ۴۱۶ کچھ تصرف کے ساتھ۔

موقوف سے متعلق احکام:

اول-موقوف بمعنی وقف کیا ہوا سامان:

الف-جس کا وقف کرنا جائز ہے اور جس کا جائز نہیں ہے:

۴-موقوف کے بعض احکام میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ جمہور فقہاء: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جائداد اور منقول جیسے جانور، ہتھیار اور گھریلو سامان وغیرہ کا وقف کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**أما خالد فإنكم تظلمون خالدا، فإنه احتبس أدرعه وأعتده في سبيل الله**"[(۱)] (رہے خالد تو تم لوگ خالد پر ظلم کر رہے ہو، اس لئے کہ انہوں نے اپنی زرہوں اور جنگی سامانوں کو اللہ کے راستہ میں وقف کر دیا ہے)، نیز اس لئے بھی کہ تمام اوقات اور زمانوں میں بغیر کسی نکیر کے مساجد میں چٹائیوں، چراغوں اور زلالی (پاؤں پونچھنے کی چیزوں) کے وقف کرنے پر امت کا اتفاق رہا ہے[(۲)]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ سامان کو بھلائی کے لئے وقف کرنے میں شرط یہ ہے کہ وہ ان چیزوں پر ہو جن کو منتقل نہ کیا جا سکتا ہو، جیسے جائداد، چنانچہ ان کے نزدیک مقصود بالذات منقول کا وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے جائز ہونے کے لئے تابید شرط ہے اور منقول کے وقف میں تابید نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ ہلاکت کے قریب ہوتا ہے، لہذا مقصود بالذات اس کا وقف جائز نہیں ہوگا۔

اگر وہ غیر منقولہ جیسے جائداد کے تابع ہو کر وقف ہو تو جائز ہے[(۱)]۔

جائداد منقول اور منفعت کو وقف کرنے کے شرائط میں فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیلات ہیں۔

اس کی تفصیل: اصطلاح "وقف" میں دیکھی جائے۔

ب-وقف کے ذریعہ واقف سے موقوف کی ملکیت کا منتقل ہونا:

۵-وقف کے ذریعہ موقوف کی ملکیت کے منتقل ہونے میں فقہاء کے تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: تین اقوال میں سے قول اظہر میں شافعیہ، اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ موقوف کے عین کی ملک واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ سبحانہ وتعالی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

اللہ کی طرف منتقل ہونے کا مطلب: ملکیت مخصوص آدمی سے جدا ہو جاتی ہے، ورنہ تو تمام اشیاء اللہ سبحانہ وتعالی کی ملک ہیں، لہذا ملکیت نہ واقف کی ہوگی اور نہ موقوف علیہ کی (جس پر وقف کیا گیا ہو)۔

البتہ شافعیہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ملکیت وقف کے صیغوں میں سے کسی صحیح صیغہ کے صرف تلفظ سے منتقل ہو جاتی ہے۔

اور امام محمد بن الحسن کے نزدیک قول سے منتقل نہیں ہوتی ہے، یہاں تک کہ موقوف کا کوئی ولی مقرر کر کے موقوفہ سامان اس کے حوالہ کر دے۔

اللہ کی طرف ملک کے منتقل ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے کہ موقوف علیہ متعین ہو جیسے زید و عمرو یا عام جہت ہو، جیسے

---

(۱) حدیث: "أما خالد فإنكم تظلمون خالداً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۳۷۷، روضۃ الطالبین ۴/۳۱۵، اسنی المطالب ۲/۴۵۷-۴۵۸، المغنی ۵/۶۴۲، الخرشی ۷/۷۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۲۰، تبیین الحقائق ۳/۳۲۷۔

رباط (سرائے) مدارس، غازی اور فقراء[۱]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ سے مروی حدیث سے ہے وہ فرماتے ہیں: "أصاب عمر أرضا بخيبر فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها. فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط هو أنفس عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها" قال: فتصدق بها عمر؛ أنه لا يباع أصلها ولا يبتاع ولا يورث ولا يوهب. قال: فتصدق عمر في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقاً غير متمول فيه"[۲] (حضرت عمر نے خیبر میں ایک زمین حاصل کی، اور نبی کریم ﷺ کے پاس اس کے متعلق مشورہ کرنے آئے اور کہا: اے اللہ کے رسول: میں نے خیبر میں ایک زمین حاصل کی ہے، میں نے کبھی کوئی ایسا مال نہیں حاصل کیا ہے جو میرے نزدیک اس سے زیادہ عمدہ ہو تو آپ اس کے متعلق مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر چاہو تو اس کی اصل وقف کر دو اور اس کو صدقہ کر دو، فرماتے ہیں: تو حضرت عمر نے اس کو صدقہ کر دیا کہ اس کی اصل نہ بیچی جائے گی، نہ خریدی جائے گی، نہ وراثت میں دی جائے گی اور نہ ہبہ کی جائے گی، فرماتے ہیں: تو حضرت عمر نے فقراء، اعزاء، غلاموں، اللہ کی راہ، مسافر اور مہمان میں صدقہ کر دیا اس کی نگرانی کرنے والے پر اپنے لئے مال جمع کئے بغیر عرف کے مطابق اس سے کھانے یا دوست کو کھلانے میں کوئی گناہ نہیں ہوگا)۔

حضور ﷺ نے فرمایا: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"[۱] (جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا عمل اس سے منقطع ہوجاتا ہے، سوائے تین کے: سوائے صدقہ جاریہ کے، یا ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جائے یا ایسی صالح اولاد جو اس کے لئے دعا کرے)، نیز اس لئے کہ صحابہ تابعین اور ان کے بعد والوں کا آج تک اس پر تعامل رہا ہے تو یہ اجماع ہوا، نیز اس لئے بھی کہ وقف کے لازم ہونے کی حاجت ہے، تاکہ اس کا ثواب اس تک ہمیشہ پہنچتا رہے اور ملک کو ساقط کر کے اور اس کو اللہ کے لئے کر کے اس ضرورت کو پورا کرنا ممکن ہے، جیسا کہ مسجد میں ہوتا ہے اور واقف کی ملک سے وہ اسی طرح نکل جائے گا، جیسے مسجد نکل جاتی ہے۔

اسی لئے شافعیہ اور امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ صرف قول سے ملکیت زائل ہوجائے گی (جیسا کہ پہلے اشارہ گزر چکا ہے)، اس لئے کہ اس نے اللہ کے واسطے اپنا حق ساقط کر دیا، لہذا یہ آزاد کرنے کی طرح ہوگیا اور امام محمد نے کہا: متولی کے حوالہ کرنے تک ملکیت زائل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ صدقہ ہے، لہذا نافذ کئے ہوئے صدقہ کی طرح حوالگی اس کی شرط ہوگی، نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالی کو مالک بنانا بالقصد متحقق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ تمام اشیاء کا مالک ہے، البتہ بندہ کے حوالہ کرنے کے ضمن میں ثابت ہوجائے گا[۲]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹، تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۵، بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۱۔

(۲) حدیث: "أصاب عمر أرضاً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۲، أسنی المطالب ۲/ ۴۶۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۲۲۔

دوسری رائے: امام ابوحنیفہ، قول مشہور کے مطابق مالکیہ اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ موقوف شیٔ کو اگر مسجد نہ بنائے تو وہ واقف کی ملک میں باقی رہتی ہے اور ان کے نزدیک کچھ تفصیلات ہیں، جن کا بیان درج ذیل ہے:

امام ابوحنیفہ نے کہا: کسی ایسے قاضی کے فیصلہ کے بغیر جو اس کو جائز سمجھتا ہو ملکیت ختم نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے، لہذا اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔

ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "لا حبس عن فرائض الله"[1] (اللہ کے فرائض سے کوئی رکاوٹ (وقف) نہیں ہوگی)، نیز اس لئے کہ اس میں ملک باقی رہتی ہے، اس لئے کہ اس کی غرض اس کی آمدنی کا صدقہ کرنا ہے اور جب تک اصل اس کی ملکیت میں باقی نہ رہے اس کا تصور ممکن نہیں ہے، یہ آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ جو آپ ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا: "احبس أصلها وسبّل ثمرتها"[2] (اس کی اصل روک رکھو اور اس کا پھل اللہ کی راہ میں خیرات کردو)، یعنی اس کو اپنی ملک پر باقی رکھو اور اس کا پھل صدقہ کردو، ورنہ پوری زمین ہی مسبل (اللہ کی راہ میں خیرات میں دی ہوئی) ہوجاتی، نیز اس لئے کہ ملک کا نکل جانا اور کسی کا مالک نہ ہونا مشروع نہیں ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو سائبہ سے منع فرمایا ہے، یعنی جس کو مالک چھوڑ دیتا ہے اور اہل جاہلیت کے گمان کے مطابق اپنی ملک سے نکال دیتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ"[1] (اللہ نے نہ بحیرہ کو مشروع کیا ہے اور نہ سائبہ کو اور نہ وصیلہ کو نہ حامی کو)۔

ان حضرات نے اس میں اور زمین کے کسی ٹکڑے کو مسجد بنانے یا مسجد پر وقف کرنے اور آزاد کرنے میں فرق کیا ہے کہ ان دونوں کے ذریعہ ملکیت زائل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ بندے کے حق سے محفوظ ہوجاتا ہے، حتی کہ اس کے لئے اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں رہتا، اسی لئے اس سے بندہ کا حق منقطع نہیں ہوتا، حتی کہ اس کو اس میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے کہ اس کی آمدنیوں کو اس کے مصارف میں صرف کرے اور متولی مقرر کرے، نیز اس لئے کہ وہ غیر موجود آمدنی یا منفعت کا صدقہ کرنا ہے اور وہ وصیت کے علاوہ میں جائز نہیں ہے[2]۔

مالکیہ نے قول مشہور میں کہا: وقف کردہ سامان کی ملکیت واقف کے لئے ثابت رہتی ہے، اس لئے کہ وقف اسقاط کے باب سے نہیں ہے، لہذا اس سے ملکیت زائل نہیں ہوگی، بلکہ واقف کی ملک پر باقی رہے گا اور اپنی زندگی میں واقف کو اس کی اصلاح کا ارادہ کرنے والے کو منع کرنے کا حق ہوگا، تاکہ اصلاح اس کے نشانات تبدیل کردینے کا سبب نہ بنے، یہ حق اس کی موت کے بعد اس کے وارث کو ہوگا، اور وارث نہ روکے تو امام کو ہوگا یہ اس وقت ہوگا جب ورثا اصلاح کا کام انجام دیں ورنہ اس کی اصلاح دوسروں کے سپرد ہوگی۔

اور دوسرے قول میں شافعیہ نے کہا: موقوف کی ذات کی ملکیت

(۱) حدیث: "لا حبس عن فرائض الله" کی روایت دارقطنی نے السنن (۶۸/۴ طبع دار المحاسن قاہرہ) اور بیہقی نے السنن الکبری (۱۶۲/۶ طبع دائرۃ المعارف) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، دارقطنی نے کہا: اس کی اسناد صرف ابن لہیعہ نے اپنے بھائی سے کی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: "احبس أصلها وسبّل ثمرتها" کی روایت نسائی (۲۳۲/۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ابن ماجہ (۸۰۱/۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۱۰۳۔

(۲) تبیین الحقائق ۳۲۵/۳، الخرشی ۹۸/۷۔

واقف کے لئے باقی رہے گی، اس لئے کہ اس نے اصل کو روک لیا ہے اور پھل اللہ کی راہ میں خیرات کیا ہے اور اس کی وجہ سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے [۱]۔

تیسری رائے: حنابلہ اور تیسرے قول میں شافعیہ کی ہے کہ جس کو کسی شخص یا متعین جہت پر وقف کیا جائے اور جس کو عام جہت پر وقف کیا جائے دونوں میں فرق ہے، اس طرح کہ پہلا واقف کی ملکیت پر باقی رہے گا اور دوسرا اللہ تعالی کی ملک کی طرف منتقل ہوجائے گا، ان حضرات کی اس سلسلہ میں کچھ تفصیلات ہیں۔

حنابلہ نے کہا: اگر موقوف علیہ عام جہت ہو جیسے مدارس، سرائے، مساجد، فقراء اور غازی حضرات تو ملک رقبہ اللہ تعالی کی طرف منتقل ہوجائے گی، یہ مسئلہ ان کے نزدیک متفق علیہ ہے، اور اگر موقوف علیہ کوئی معین آدمی یا آدمیوں کی محدود تعداد ہو، جیسے: اس کی اولاد یا زید کی اولاد، تو ملک موقوف علیہ کی طرف منتقل ہوجائے گی اور وہ ہبہ کی طرح اس کا مالک ہوجائے گا۔

شافعیہ نے اپنے تیسرے قول میں کہا: موقوفہ چیز صدقہ سے ملحق کر کے موقوف علیہ کی طرف منتقل ہوجائے گی، یہ سب اس صورت میں ہوگا جب کسی شخص یا عام جہت پر وقف کرے، لیکن اگر زمین کے کسی حصہ کو مسجد یا مقبرہ بنائے تو وہ ملکیت سے علاحدہ ہوجائے گا اور قطعی طور پر آدمیوں کا اختصاص اس سے منقطع ہوجائے گا [۲]۔

ج- موقوف کے منافع سے فائدہ اٹھانا:

۶- کسی معین شخص پر وقف کردہ چیز کے منافع موقوف علیہ کی ملک ہیں جنہیں دوسری املاک کی طرح وہ خود یا دوسرے کے ذریعہ عاریت اور کرایہ پر دے کر حاصل کرے گا، لیکن کرایہ پر تبھی دے گا جب وہ نگراں ہو، یا نگراں نے کرایہ پر دینے کی اجازت دی ہو۔

اسی طرح مطلق رکھنے پر یا اس شرط پر کہ وہ موقوف علیہ کے لئے ہوں گے وقف کے بعد موقوف سے حاصل ہونے والے فوائد، جیسے جائداد کا کرایہ وغیرہ اور موقوف کے اضافے، جیسے پھل، اون اور دودھ کا وہ مالک ہوگا، یہی حکم شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں مطلق رکھنے پر یا اس کے لئے بچہ کی شرط لگانے پر وقف کے بعد پیدا ہونے والے بچہ کا ہوگا، لہذا پھل اور دودھ کی طرح وہ اس کا مالک ہوجائے گا اور شافعیہ کے ایک قول میں: بچہ اپنی ماں کے تابع ہوکر وقف ہوگا اور اگر وقف کے وقت جانور حاملہ ہو تو دوسرے قول کے مطابق اس کا بچہ وقف ہوگا اسی طرح پہلے قول کے مطابق بھی ہوگا، اس بنیاد پر کہ حمل معلوم ہوجاتا ہے، یہی ان حضرات کے نزدیک اصح ہے۔

اور اگر جانور مر جائے تو اس کی کھال موقوف علیہ کے ساتھ مخصوص ہوگی، اس لئے کہ وہ دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ مستحق ہے۔

یہ سب اس وقت ہے جب واقف نے اس کے علاوہ انتفاع کی صورتیں متعین نہ کی ہوں [۱]۔

د- اگر شئی موقوفہ ہلاک ہوجائے تو اس کے بدل کا حکم:

۷- اگر موقوفہ سامان ضمان دینے والے قبضہ کے تحت ہلاک ہوجائے تو موقوف علیہ اس کے بدل کا مالک نہیں ہوگا، بلکہ مسلسل ثواب کے جاری رہنے میں واقف کی غرض کی رعایت کرتے ہوئے اس کے ذریعہ اسی کے مثل خریدا جائے گا، تاکہ وہ اس کی جگہ وقف ہوجائے۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۰-۳۲۵، البدائع ۶/ ۲۲۱، الخرشی ۷/ ۹۸، الزرقانی ۷/ ۹۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۵۴، المغنی ۵/ ۶۰۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۷، الخرشی ۷/ ۹۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹-۳۹۰، شرح روض الطالب ۲/ ۴۷۰، کشاف القناع ۴/ ۲۵۶، المغنی ۵/ ۶۰۴۔

خریداری کرنے اور وقف کرنے کا ذمہ دار حاکم ہوگا، اس بنا پر کہ موقوف اللہ کی ملک ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ وقف کا کوئی خاص نگراں ہو یا نہ ہو۔

لیکن جس کو نگراں اپنے مال سے یا موقوف کی پیداوار سے خریدے یا جو تعمیر دونوں سے یا کسی ایک سے وقف کی جہت سے کرے تو اس کو وقف کرنے والا نگراں ہوگا، اسی طرح تلف شدہ سامان کے بدل میں حاکم جو کچھ خریدے گا وہ موقوف نہیں ہوگا، یہاں تک کہ حاکم اس کو وقف کرے۔

لیکن وقف شدہ چیز کی مرمت اور اس کی دیواروں کی اصلاح کا کام جو نگراں یا حاکم انجام دیتے ہیں وہ نیا وقف نہیں ہے، اس لئے کہ ہلاک شدہ سامان کے مثل سے اس کا بدل خریدنے کے مسئلہ میں سامان بالکلیہ فوت ہوگیا ہے، لیکن موقوفہ زمینیں باقی ہیں، اور مٹی پتھر اور ان سے تعمیر کردہ عمارت موقوف کے تابع وصف کی طرح ہیں [۱]۔

مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک: جدید وقف کے انشاء کے بغیر بدل وقف ہوجائے گا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وقف کرنا ممکن ہو تو وقف ہوجائے گا، ورنہ قیمت صدقہ کردی جائے گی [۲]۔

ھ- وقف کردہ غلام پر جنایت اور اس کی جنایت:

۸- اگر وقف کردہ غلام ہو اور اس کا قتل عمداً ہو تو موقوف علیہ کو نہ تو مفت معاف کرنے کا اختیار ہے، نہ قصاص لینے کا، اس لئے کہ وہ موقوف علیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ وہ مشترک غلام کی طرح ہے، لہذا اس کی قیمت سے اس کا بدلہ یعنی اس کا مثل خریدا جائے گا۔

خریدے ہوئے بدل میں مثلیت کے اعتبار کا مطلب: مذکر میں مذکر، مؤنث میں مؤنث، بڑے میں بڑے اور ان تمام اوصاف کا واجب ہونا ہے جن کے فرق سے اشیاء میں فرق ہوجاتا ہے، خاص کر جو صفت وقف میں مقصود رہی ہو، اس لئے کہ مقصد فوت ہوجانے والی چیز کی تلافی ہے اور یہ اس کے بغیر نہیں ہوگی۔

اور اگر جنایت عمداً اس کے بعض اعضاء کے کاٹنے کی ہو تو قصاص لینے کا حق وقف کردہ غلام کو ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے جس میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔

اگر وقف کردہ غلام اپنے اوپر کی گئی جنایت کو معاف کردے یا برابری نہ ہونے کے سبب یا خطا ہونے کے سبب جنایت سے قصاص واجب نہ ہو تو اگر جنایت ہاتھ یا پیر کاٹنے کی ہو جس میں آزاد میں نصف دیت ہوتی ہے تو اس میں غلام کی نصف قیمت واجب ہوگی، ورنہ آزاد ہی کے حساب سے واجب ہوگی اور تاوان سے اس کا مثل یا اس کے بدل کا حصہ خرید لیا جائے گا۔

اگر وقف کردہ غلام خطاءً جنایت کرے تو تاوان موقوف علیہ پر ہوگا بشرطیکہ موقوف علیہ معین ہو اور اس کے رقبہ سے متعلق نہیں ہوگی اس لئے کہ اس کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے جیسا کہ ام ولد میں ہوتا ہے۔

موقوف علیہ پر غلام کی قیمت سے زیادہ واجب نہیں ہوگا چنانچہ دونوں چیزوں یعنی قیمت یا جنایت کے تاوان میں سے جو کم ہو وہی واجب ہوگا [۱]۔

۹- اگر موقوف علیہ غیر معین ہو جیسے مساکین اور وہ جنایت کرے تو جنایت کا تاوان اس کی کمائی میں ہوگا، اس لئے کہ اس کا کوئی متعین مستحق نہیں ہے جس پر تاوان واجب کرنا ممکن ہو اور اس کے رقبہ سے

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۸۹، کشاف القناع ۴/ ۲۵۶-۲۵۷۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۹۰، ۹۱، کشاف القناع ۴/ ۲۵۷۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۵۷، المغنی ۵/ ۶۳۶-۶۳۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۰۔

متعلق کرنا بھی ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی کمائی میں متعین ہوگا۔

اگر موقوف ایسی جنایت کرے جس میں قصاص واجب ہوتا ہے تو قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ"[1] (کہ جان کا بدلہ جان ہے)۔

اگر اسے قصاص میں قتل کردیا جائے تو وقف باطل ہوجائے گا جیسا کہ اگر وہ اپنی طبعی موت سے مرجاتا اور اگر عضو کاٹا جائے تو اس کا باقی ماندہ وقف رہے گا[2]۔

و-کسی غیر مضمون (جس میں ضمان نہیں دیا جاتا) سبب سے موقوف کا ہلاک ہونا:

۱۰-شافعیہ نے کہا: اگر موقوف کی منفعت ختم ہوجائے جیسے درخت خشک ہوجائے آندھی یا سیلاب یا اس جیسی چیز اسے اکھاڑ ڈالے اور اس کے خشک ہونے سے پہلے جہاں لگا ہوا تھا اس کو وہاں لوٹانا ممکن نہ ہو تو مذہب (مختار کے مطابق) دوام کی فوت کی وجہ سے وقف ختم نہیں ہوگا، اگرچہ ابتداءً اس کا وقف کرنا ممنوع ہے[3]، بلکہ اس کے عین میں وقف کے دوام کو باقی رکھنے کے لئے تنہ کی حالت میں کرایہ وغیرہ کے ذریعہ اس سے فائدہ اٹھایا جائے گا اور اس کو نہ بیچا جائے گا نہ ہبہ کیا جائے گا اور ایک قول ہے: واقف کی شرط کے مطابق انتفاع کے ناممکن ہونے کی وجہ سے اسے بیچ دیا جائے گا اس قول کے مطابق قیمت کا حکم ہلاک شدہ وقف کی قیمت کی طرح ہوگا[4]۔

حنابلہ نے کہا: خشک ہوجانے والے موقوف درخت کی بیع اور موقوف تنہ اگر ٹوٹ جائے یا پرانا ہوجائے یا ٹوٹ جانے یا منہدم ہوجانے کا خوف ہورہا ہو تو اس کی بیع صحیح ہے، بہوتی نے صاحب "التلخیص" سے نقل کرتے ہوئے کہا: اگر وقف کیا ہوا تنہ ٹوٹنے کے یا اس کا گھر منہدم ہونے کے قریب ہوجائے اور معلوم ہوجائے کہ اگر تاخیر کی جائے گی تو قابل انتفاع نہیں رہ جائے گا تو مالیت کی رعایت کرتے ہوئے اسے بیچ دیا جائے گا، یا مصلحت حاصل کرنے کے لئے توڑ دیا جائے گا۔

اللہ کی راہ میں خیرات کئے ہوئے مدارس، سرائیں اور دوکانوں وغیرہ کے ویران ہوجانے پر ان کو بیچ دینا جائز ہے، اور وقف کردہ لکڑیوں کی چھیلن اور برادہ میں سے جو بچ رہے اس کی بیع جائز ہے، اگرچہ واقف نے اس حالت میں بیع نہ کرنے کی شرط لگائی ہو اس لئے کہ یہ شرط فاسد ہے[1]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله**"[2] (ان لوگوں کو کیا ہوگیا ہے جو ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں)۔

اگر موقوف کی بیع کی جائے تو اس کی قیمت اسی کے مثل میں یا اگر اس کے مثل میں ممکن نہ ہو تو اس کے بعض مثل میں صرف کی جائے گی اس لئے کہ بدل کو اس کے قائم مقام کرنے میں اس کی تابید اور مقصود کو پورا کرنا ہے، لہذا اس کا واجب ہونا متعین ہے اور اس کو اسی جہت میں صرف کیا جائے گا جو اس کا مصرف ہے اس لئے کہ مصرف کی رعایت ممکن ہوتے ہوئے اس کو تبدیل کرنا ممنوع ہے۔

اگر وہ جہت ختم ہوجائے جس کو واقف نے متعین کیا تھا تو اسی کے مثل جہت میں اس کو صرف کیا جائے گا، چنانچہ اگر کسی جگہ کے جہاد کرنے والوں پر وقف کیا ہو اور وہاں جہاد رک جائے تو حتی الامکان

(۱) سورۂ مائدہ ر ۴۵۔

(۲) المغنی ۵ر ۶۳۶، کشاف القناع ۴ر ۲۵۶-۲۵۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۲ر ۳۹۱، نہایۃ المحتاج ۵ر ۳۸۹۔

(۴) مغنی المحتاج ۲ر ۳۹۱-۳۹۲۔

(۱) کشاف القناع ۴ر ۲۹۳۔

(۲) حدیث: "ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳ر ۳۵۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲ر ۱۱۴۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

فی الجملہ واقف کی غرض حاصل کرنے کے لئے بدل دوسری جگہ جہاد کرنے والے دوسرے مجاہدین پر صرف کیا جائے گا [1]۔

ز-شیٔ موقوفہ کی آبادکاری:

۱۱-فقہاء کی رائے ہے کہ موقوف کو آباد کرنا لازم ہے تاکہ وقف ضائع نہ ہو اور اس کی اغراض ختم نہ ہوں۔

ان حضرات کا اس جہت کے بارے میں اختلاف ہے جس سے تعمیر پر خرچ کیا جائے گا:

چنانچہ حنفیہ اور قول مشہور میں مالکیہ کی رائے ہے کہ آبادی موقوف کی آمدنی سے ہوگی، خواہ واقف نے اس کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ واقف کی شرط کی پیروی کی جائے گی۔

اور تفصیل: اصطلاح ''وقف'' میں ہے۔

ح-موقوف کا ملبہ:

۱۲-حنفیہ نے کہا: اگر موقوف مکان منہدم ہو جائے تو اس کا ملبہ اگر ضرورت ہو تو اس کی تعمیر میں لگایا جائے گا، ورنہ ضرورت پڑنے تک اس کو محفوظ رکھا جائے گا اس لئے کہ تعمیر ضروری ہے، اس لئے کہ اس کے بغیر موقوف باقی نہیں رہے گا، تو آمدنی کو ہمیشہ مصرف میں صرف کرنا نہیں ہو پائے گا، اور ہمیشہ مصرف میں خرچ کرنے کی واقف کی غرض باطل ہو جائے گی، لہذا اگر ضرورت ہو تو اسی وقت اسے اس میں صرف کر دے۔

اگر ضرورت نہ ہو تو ضرورت پڑنے تک اسے روکے رکھے تاکہ حاجت کے وقت اس پر دشواری نہ ہو۔

ملبہ موقوف کی آمدنی کے مستحقین پر تقسیم نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ سامان یا اس کے کسی جز میں ان کا کوئی حق نہیں ہے ان کا حق تو صرف منافع میں ہے، لہذا ان پر ان کے حق کے علاوہ صرف نہیں کیا جائے گا، اور اگر خود اس کا دوبارہ لگانا ناممکن ہو تو اسے بیچ دیا جائے گا اور اس کی قیمت تعمیر میں لگائی جائے گی، اس لئے کہ بدل مبدل کے قائم مقام ہوتا ہے، لہذا اسے بدل کے مصرف میں لگایا جائے گا [1]۔

مالکیہ نے کہا: وقف کے ملبہ کو بیچنا جائز نہیں ہے اور ویران زمین کو غیر ویران زمین سے بدلنا بھی جائز نہیں ہے، البتہ مسجد کی توسیع کے واسطے جائز ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی مسجد منہدم ہو جائے اور اسے دوبارہ بنانا ناممکن ہو تو کسی حال میں اس کی بیع جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کی زمین میں نماز پڑھ کر فی الحال اس سے انتفاع ممکن ہے، ہاں اگر اس کے ملبہ پر اندیشہ ہو رہا ہو تو اسے توڑ دیا جائے گا اور اس کو محفوظ رکھا جائے گا تاکہ اگر حاکم مناسب سمجھے تو اس سے کسی دوسری مسجد کی تعمیر کی جائے گی اور قریب ترین مسجد زیادہ مستحق ہوگی، اور اذرعی نے کہا: جس جماعت کے ساتھ مخصوص مسجد منہدم ہوتی ہے اگر اس جماعت کی کوئی مخصوص مسجد موجود ہو تو وہی متعین ہوگی اگرچہ دور ہو [2]۔

دوم: موقوف تصرف موقوف کے معنی میں:

۱۳-حنفیہ نے کہا: جو تصرف دوسرے کے حق میں اس کی اجازت کے بغیر ہو خواہ وہ تملیک ہو جیسے بیع اور شادی کرانا یا اسقاط ہو جیسے طلاق اور آزاد کرنا اور کوئی اس کی اجازت دینے والا ہو، یعنی اس کے

---

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۹۳۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۸، البحر الرائق ۵/ ۲۳۔

(۲) الخرشی ۷/ ۹۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۲۔

ہونے کی حالت میں کسی کو اجازت دینے کا حق ہو تو وہ موقوف ہو کر منعقد ہوگا، لیکن اگر کوئی اس کی اجازت دینے والا نہ ہو تو وہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا[۱]۔

لہذا مثلاً اگر کوئی بچہ بیچے پھر ولی کی اجازت سے پہلے بالغ ہوجائے اور بلوغ کے بعد خود اس کو جائز قرار دے تو جائز ہوگا اس لئے کہ عقد کی حالت میں اس کی اجازت دینے والا تھا اور وہ ولی ہے، لیکن اگر بچہ مثلاً بلوغ سے پہلے اپنی بیوی کو طلاق دے دے، اور بلوغ کے بعد خود اس کو جائز قرار دے تو طلاق صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد کے وقت اسقاط کی اجازت دینے والا کوئی نہیں تھا اس لئے کہ ولی اپنے زیر ولایت رہنے والے کی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا مالک نہیں ہے، لہذا اس کی اجازت کا مالک بھی نہیں ہوگا[۲]۔

دیکھئے: "البیع الموقوف"۔

موقوف کی قسمیں:

۱۴ - حنفیہ نے موقوف تصرف کی دو قسمیں کی ہیں: صحیح ہونے کے لائق موقوف اور موقوف فاسد[۳]۔

صحیح ہونے کے لائق موقوف: وہ ہے جو اپنے اصل وصف میں صحیح ہو اور اس میں ملکیت موقوف ہو اور غیر کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے ملکیت مکمل نہ ہو[۴]، اس میں دوسرے کے حق میں اس کی اجازت کے بغیر کیا جانے والا ہر تصرف داخل ہے، خواہ تصرف تملیک ہو جیسے فضولی اور مجور بچہ و مجور غلام کی بیع یا اسقاط ہو جیسے طلاق دینا اور آزاد کرنا۔

(۱) ردالمحتار ۴/ ۱۳۵۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۱۳۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴، ۱۳۵۔

(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

تملیک میں حقیقی تملیک جیسے بیع اور اس جیسی وہ چیزیں جو ملکیت کو منتقل کرتی ہیں اور حکمی تملیک جیسے شادی کرانا، داخل ہیں اور یہ صحیح کی ایک قسم ہے[۱]۔

اور موقوف فاسد وہ ہے جو اپنی اصل میں مشروع ہو وصف میں مشروع نہ ہو[۲] جیسے مکرہ کی بیع اور دوسرے فاسد تصرفات۔

اس نوع کو یہ حضرات موقوف فاسد کا نام دیتے ہیں، چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ کے نزدیک قبضہ کے بغیر اس سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر اکراہ کی حالت میں بیع کرے، اور اکراہ کی حالت میں حوالہ کردے، تو امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن کے نزدیک اس میں ملکیت ثابت ہوجائے گی۔

امام زفر نے کہا: حالت اکراہ میں حوالگی سے ملکیت ثابت نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ اجازت پر موقوف ہے، لہذا اس سے پہلے ملک حاصل نہیں ہوگی، اور تینوں ائمہ (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد) نے کہا: بیع کا رکن اس کے محل کی طرف منسوب ہو کر اس کے اہل سے صادر ہوا ہے اور فساد اس کی شرط یعنی رضا نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ دوسری فاسد شرائط کی طرح ہوگا اور قبضہ سے ملکیت ثابت ہوجائے گی حتی کہ اگر اس پر قبضہ کرے اور آزاد کردے اس میں کسی طرح کا ایسا تصرف کرے (جس کو توڑنا ممکن نہیں) تو جائز ہوگا اور دوسری فاسد بیوع کی طرح اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی۔

مالک کی اجازت سے مفسد یعنی اکراہ اور عدم رضا دور ہوجائے گا اور جائز ہوجائے گا، البتہ اکراہ سے بیچنے والے کا واپس لینے کا حق ختم نہیں ہوگا، اگر چہ بار بار اس کی بیع ہو چکی ہو اور بائع اس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴، ۱۳۵۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

سے راضی نہ ہوا ہو[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی انسان دوسرے کی ملک میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرے تو اس تصرف کا نفاذ اس کی اجازت پر موقوف ہوگا جس کو اجازت دینے کا حق ہو اس کی مثال جیسے فضولی کا دوسرے کی ملک بیچنا کہ اس کا نفاذ اس کے مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا[۲]۔

اور جیسے غاصب کا غصب کی ہوئی چیز کو مغصوب منہ (جس سے غصب کی) کے علاوہ کسی دوسرے سے بیچنا[۳]۔

اور جیسے فضولی کی طلاق، کہ وہ صحیح ہے اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہے[۴]۔

۱۵ - اور وقف کا استعمال فقہاء شافعیہ عبادات اور عقود میں جو چیز پیدا ہوجاتی ہے اس کو بیان کرنے کے لئے کرتے ہیں، پہلے کی مثال میں بچہ کا حج ہے اگر حج کے آخری اعمال تک بچہ رہے تو نفل ہوگا اور عرفہ میں وقوف سے پہلے اگر بالغ ہوجائے تو فرض سے بدل جائے گا۔

اس کی ایک مثال: اگر کسی پر سہو کے سجدے ہوں اور وہ سجود سہو کی ادائیگی سے پہلے بھول کر سلام پھیر دے پھر فوراً ہی یاد آجائے تو اس کے سلام کے صحیح ہونے میں دو اقوال ہیں: اگر ہم اس کو صحیح قرار دیں تو سجود کا محل فوت ہو چکا ہے اور اگر ہم اس کو باطل قرار دیں تو اگر سجدہ کرے گا تو وہ نماز میں باقی رہے گا اور اگر حدث کرے گا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اگر سجود چھوڑ دے تو امام نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ وہ نماز میں ہے اور سلام ضروری ہے۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ سلام موقوف ہے اگر سجدہ کرلے گا تو واضح ہوجائے گا کہ وہ نماز میں ہے اور اگر چھوڑ دے گا تو واضح ہوجائے گا کہ وہ نماز سے نکل گیا ہے[۱]۔

جہاں تک عقود کا تعلق ہے تو ان میں تین مسائل کی تعبیر وقف سے کی جاتی ہے:

اول: امام شافعی کے قول قدیم میں فضولی کی بیع: یہ وقف صحت ہے یعنی صحیح ہونا اجازت پر موقوف ہے، لہذا اجازت کے بغیر صحیح نہ ہوگی، اس کو نووی نے اکثر فقہاء سے نقل کیا ہے اور رافعی نے امام سے نقل کیا ہے کہ صحیح ہونا نافذ ہوگا اور اجازت پر موقوف صرف ملکیت ہوگی۔

دوم: اپنے مورث کا مال اس کو زندہ گمان کرتے ہوئے بیچ دینا اور یہ وقف تبیین ہے، یعنی اس میں عقد صحیح ہوگا اور ہم اسے نہیں جانتے پھر دوسرے حال میں بات واضح ہوگئی تو یہ ایسے معاملہ کے ظاہر ہونے پر موقوف ہے جو عقد ہی کے وقت تھا اور اس میں ملکیت عقد ہی کے وقت سے ہوگی اور اس میں کوئی خیار نہیں ہوگا۔

سوم: غاصب کے تصرفات: وہ یہ ہے کہ اگر کچھ مال غصب کرے اور اسے بیچ ڈالے اور اس کی قیمت میں اس طرح کا تصرف کرڈالے کہ بیع ختم کر کے اس کو واپس لینا مشکل یا ناممکن ہوجائے تو ان حضرات کے یہاں ایک قول میں مالک کو اختیار ہے کہ اجازت دے دے اور اس کی قیمت سے حاصل ہونے والی چیز لے لے[۲]۔

۱۶ - شافعیہ کے نزدیک موقوفہ تصرفات کی صرف چھ قسمیں ہیں:

اور امام صاحب نے عقود میں باطل وقف اس کو کہا ہے کہ عقد کسی ایسی شرط کے وجود پر موقوف ہو جو کبھی کبھار پائی نہ جائے، جیسے فضولی کی بیع۔

---

(۱) تکملہ فتح القدیر ۸/۱۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/۸۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۲۔

(۳) الخرشی ۶/۱۴۶۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/۳۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۹۵۔

(۱) المنثور ۳/۳۳۸-۳۴۵۔

(۲) المنثور للزرکشی ۳/۳۴۰-۳۴۱، مغنی المحتاج ۲/۱۵۔

یہ چھ قسمیں یہ ہیں:

اول: جو بیع کے بعد کسی شرط کے حاصل ہونے پر موقوف ہوتو وہ امام شافعی کے جدید قول میں باطل ہے، اس لئے کہ وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔

دوم: جو عقد سے پہلے کی وضاحت اور انکشاف پر موقوف ہوتو وہ صحیح ہے، جیسے اپنے باپ کا مال اس کو زندہ گمان کرتے ہوئے بیچ ڈالنا۔

اور رافعی نے اس کے ساتھ اس کو بھی شامل کیا ہے: اگر غلام اس گمان کے ساتھ بیچے کہ وہ آبق (بھاگا ہوا) یا مکاتب ہے، حالانکہ وہ اپنے کو عاجز قرار دے چکا تھا یا اس نے کتابت فسخ کردی تھی، اسی طرح اگر دوسرے کے لئے اس گمان کے ساتھ خریدے کہ وہ فضولی ہے، پھر واضح ہو کہ اس نے اسے اس کا وکیل بنایا تھا تو قول اصح میں بیع صحیح ہوگی اس قول کی بناء پر کہ: وکالت قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتی اور اس کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بھی وہ وکیل ہوتا ہے۔

سوم: جو کسی تعدی کے منقطع ہونے پر موقوف ہو، تو اس میں دو قول ہیں: اصح قول باطل ہونا ہے، جیسے دیوالیہ شخص کا اپنا مال بیچنا پھر اس سے پابندی ختم کردی جائے جبکہ مال اس کی ملکیت میں باقی ہو۔

دوسرا قول: وہ پابندی کے ختم ہونے پر موقوف ہے اگر پابندی ختم ہوجائے تو نافذ ہوجائے گی ورنہ نہیں، اس قول کی بنیاد پر یہ وقف تبیین ہے۔

چہارم: جو خاص حکمی پابندی کے ختم ہونے پر موقوف ہو، مثلاً غلام اپنی آزادی پر دو گواہ پیش کردے، اور ان کی تعدیل نہ ہوئی ہوتو حاکم تعدیل ہونے تک اس غلام میں تصرف کرنے کے بارے میں آقا پر پابندی لگادے گا، چنانچہ آقا اگر اس حالت میں اس کو بیچ دے، پھر ان کا غیر عادل ہونا ظاہر ہوتو یہ دیوالیہ ہونے کی صورت میں موقوف ہونے کے قول کے مطابق ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے بلکہ اس سے زیادہ اولی ہے اس لئے کہ یہ اس سے زیادہ خاص ہے، اس لئے کہ حجر یہاں خاص کر سامان پر پایا جارہا ہے اور وہاں عمومی ہے۔

پنجم: جو غیر حاکم کی طرف سے شرعی پابندی کی وجہ سے موقوف ہو اس میں دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: محابات (دوسروں کی مدد) کے ذریعہ مریض کا تصرف جو تہائی کی مقدار سے بڑھ رہا ہو، اس میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ: وہ باطل ہے اور دونوں میں اصح قول یہ ہے کہ ورثا کی اجازت پر موقوف ہے، اگر وارث اس کی اجازت دے دے تو صحیح ہے، ورنہ باطل ہے۔

دوسری صورت: اگر کسی موجود سامان کی جو اس کے مال کا تہائی ہے وصیت کرے اور باقی مال غائب ہو اور ورثا موجودہ مال کے دو تہائی میں تصرف کریں پھر غائب مال کا ضائع ہونا ظاہر ہو تو رافعی نے اس کو فضولی کی بیع کے ساتھ شامل کیا ہے اور نووی نے ان کی مخالفت کی ہے اور اس کو اپنے وارث کی حیات کا گمان کرتے ہوئے اس کے مال کو بیچ ڈالنے کے ساتھ شامل کیا ہے، زرکشی نے کہا: یہ زیادہ درست ہے، اس لئے کہ یہاں تصرف اس کی ملک میں ہے، لہذا فضولی کی بیع کے مقابلہ میں یہ بیٹے کی بیع سے زیادہ مشابہ ہے۔

ششم: جو مصنوعی یعنی مکلّف کے اختیار سے پابندی کی وجہ سے موقوف ہو جیسے راہن مرتہن کی اجازت کے بغیر رہن رکھی گئی چیز بیچ لے تو یہ قول جدید کے مطابق باطل ہے اور قول قدیم کے مطابق جس میں تصرفات کے موقوف ہونے کو جائز قرار دیا گیا ہے، یہ چھڑانے یا نہ چھڑانے پر موقوف ہوگی اور امام نے اس کو دیوالیہ شخص کے اپنا مال بیچ لینے سے ملحق قرار دیا ہے۔

ساتھ ہی شافعیہ کے نزدیک ممنوع موقوف صرف ابتداء میں

ہوتا ہے، برقرار رہنے میں نہیں ہوتا ہے، اسی لئے انھوں نے کہا: اگر کوئی عورت مرتد ہوجائے تو نکاح کا برقرار رہنا موقوف ہوگا، اگر عدت کے اندر اسلام لے آئے تو نکاح برقرار رہے گا ورنہ وہ بائنہ ہوجائے گی اور کسی مرتد عورت سے ابتداءً نکاح جائز نہیں ہوگا۔

اگر خیار دونوں کو حاصل ہو تو کبھی عقد صحیح ہوتا ہے اور ملکیت قول اصح میں زمانہ خیار میں مبیع کی ملکیت پر موقوف ہوتی ہے۔

موصی لہ کی ملکیت موت کے بعد اور قبول کرنے سے پہلے اصح یہ ہے کہ موقوف ہوتی ہے، اگر قبول کرے تو ہمیں معلوم ہوجائے گا کہ موت کے وقت سے مالک ہے ورنہ ہمیں معلوم ہوجائے گا کہ وہ وارث کی ملک میں ہے۔

اسی طرح مرتد کا اپنے مال کا مالک ہونا ہے اگر توبہ کرے تو واضح ہوجائے گا کہ اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی اور اگر حد میں قتل کردیا جائے یا اپنی طبعی موت مرجائے تو ہمیں پتہ چل جائے گا کہ اس کی ملکیت ارتداد کے وقت سے زائل ہوگئی ہے [۱]۔

سوم - احادیث میں موقوف:

۱۷ - یہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ان کے اقوال اور افعال وغیرہ جو ان پر موقوف ہوں ان کی نسبت نبی کریم علیہ السلام کی طرف نہ ہو۔

پھر اس میں بعض وہ ہیں جن میں سند صحابی تک متصل ہوتی ہے تو یہ موقوف موصول میں سے ہوگی، اور بعض کی سند متصل نہیں ہوتی تو وہ اسی (قاعدہ) کے مطابق جو نبی کریم علیہ السلام تک مرفوع حدیث کے سلسلہ میں معروف ہے، موقوف غیر موصول ہوگی [۲]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) المنثور للزرکشی ۳/۳۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) مقدمہ ابن الصلاح رص ۴۱-۴۲۔

مولی العتاقۃ

تعریف:

۱ - "مولی العتاقة" دو لفظوں سے مرکب ہے: مولی اور عتاقہ۔

اور مولی: کا اطلاق لغت میں کئی معانی پر ہوتا ہے: اس کو چچا کے لڑکے، عام عصبہ، حلیف یعنی مولی الموالاۃ (دوستی یا معاہدہ کا آقا) مولی العتاقۃ (آزاد کرنے والا) آزاد کردہ نیز اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جس کے ہاتھ پر کوئی شخص اسلام قبول کرے [۱]۔

لغت میں عتاقہ: تو وہ "عتق العبد عتاقة" باب ضرب سے ہے: یعنی غلامی سے نکل گیا [۲]۔

اصطلاح میں مولی العتاقہ: آزاد کرنے والا ہے، یعنی جس کو ولاء عتاقہ حاصل ہوتی ہے اور یہ اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کا کوئی پورا غلام یا غلام کا بعض حصہ آزاد ہوجائے مستقل طور پر نافذ اعتاق کے ذریعہ ہو یا کسی عوض کے ذریعہ جیسے اپنے پاس سے غلام کا بیچ دینا یا ضمناً ہو جیسے اس کا دوسرے سے کہنا: میری طرف سے اپنا غلام آزاد کردو اور وہ قبول کرلے یا اس سے کتابت کرکے اس کو مدبر بناکر، ام ولد بناکر، یا قرابت کے ذریعہ ہو اس طور پر کہ وراثت، خریداری یا ہبہ کے ذریعہ اپنے اقارب میں سے کسی ایسے کا مالک ہوجائے جو اس پر آزاد ہوجاتے ہیں۔

(۱) المصباح المنیر، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) المصباح المنیر، قواعد الفقہ للبرکتی۔

ولاء عتاقہ کو ولاء نعمت بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کردہ پر انعام کیا اس طرح کہ حکماً اسے زندہ کردیا۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَإِذ تَقُولُ لِلَّذِی أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ"[1] (اور (اس وقت کو بھی یاد کیجئے) جب آپ اس شخص سے کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے بھی فضل کیا ہے، اور آپ نے بھی اس پر عنایت کی ہے)، یعنی اللہ نے ہدایت دے کر اس پر انعام فرمایا اور آپ نے آزاد کر کے اس پر انعام فرمایا[2]۔

متعلقہ الفاظ:

مولی الموالاۃ

۲-مولی الموالاۃ: وہ مجہول النسب شخص ہے جو معروف النسب سے بھائی چارہ اور معاہدہ کرے اور کہے: اگر میرے ہاتھ سے کوئی جنایت ہوجائے تو اس کی دیت تمہارے عاقلہ پر واجب ہوگی اور اگر مجھے کوئی مال حاصل ہو تو میری موت کے بعد وہ تمہارا ہوگا۔

اس عقد کو موالات کہتے ہیں، اور معروف النسب شخص کو مولی الموالاۃ کہتے ہیں[3]۔

مولی العتاقہ سے متعلق احکام:

آزاد کرنے سے ولاء کا ثبوت:

۳-اس میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس کا کوئی غلام نافذ اعتاق کے ذریعہ آزاد ہوجائے، خواہ مستقل طور پر یا کسی عوض کے ذریعہ جیسے خود سے غلام کی بیع کرنا یا اعتاق کی کسی قسم کے

(۱) سورۂ أحزاب ۳۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۵۰۶، تبیین الحقائق ۵/۱۷۵، بدائع الصنائع ۴/۱۶۰، کشاف القناع ۴/۴۹۸۔

(۳) المصباح المنیر، قواعد الفقہ للبرکتی۔

ذریعہ جیسے مکاتب مدبر اور ام ولد بنانا یا ایسے رشتہ دار کے مالک ہونے سے جو اس پر آزاد ہوجائے تو اسے اس کی ولاء حاصل ہوگی اور اس کو مولی العتاقہ کہا جائے گا۔

اور اگر اسے اپنے اوپر کسی واجب کی طرف سے آزاد کرے، مثلاً قتل، ظہار یا رمضان کے دن میں جماع، یا فقہاء کے اختلاف کے ساتھ غیر جماع سے افطار کرنے کا کفارہ یا ایلاء کا کفارہ، کفارۂ یمین، یا کفارہ نذر تب بھی اسے اس کی ولاء حاصل ہوگی[1]، اس لئے کہ حضور ﷺ کا قول: "الولاء لمن أعتق"[2] (ولاء اس کی ہے جو آزاد کرے) عام ہے، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "الولاء لحمة كلحمة النسب"[3] (ولاء نسب ہی کی طرح کی قرابت ہے)، اور حضرت حسن سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "الميراث للعصبة، فإن لم يكن عصبة فالولاء"[4] (میراث عصبہ کی ہوگی اگر عصبہ نہ ہو تو ولاء چلے گی) اور منقول ہے: "أن رجلا مات على عهد رسول الله ﷺ ولم يدع وارثا إلا عبدا هو أعتقه، فأعطاه النبي ﷺ ميراثه"[5] (نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص کا انتقال ہوگیا

(۱) بدائع الصنائع ۴/۱۶۰، تبیین الحقائق ۵/۱۷۵، مغنی المحتاج ۴/۵۰۶، کشاف القناع ۴/۴۹۸۔

(۲) حدیث: "الولاء لمن أعتق" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۸۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۱۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الولاء لحمة كلحمة النسب" کی روایت حاکم (۴/۳۴۱) اور بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/۲۹۲) میں حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث: "الميراث للعصبة......" کی روایت سعید بن منصور نے سنن (۱/۵۷ طبع علمی برس) میں حضرت حسنؒ سے مرسلاً کی ہے۔

(۵) حدیث: "أن رجلا مات على عهد رسول الله ﷺ......" کی روایت ترمذی (۴/۴۲۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

اور اس نے کوئی وارث سوائے ایک غلام کے نہیں چھوڑا جس کو اس نے آزاد کیا تھا تو نبی کریم علیہ السلام نے اس کی میراث اسے عطا فرمادی)۔

اس پر علماء کا اجماع ہے کہ مولی العتاقہ کا آزاد کردہ اگر مرجائے اور اس کے علاوہ کسی کو وارث نہ چھوڑے تو وہ اس کا وارث ہوگا۔

وراثت میں مولی العتاقہ کی ترتیب:

۴- وراثت دلانے میں مولی العتاقہ ذوی الارحام پر مقدم ہوگا، اور اگر اصحاب فرائض کو دینے کے بعد ترکہ میں سے کچھ بچ جائے اور کوئی عصبہ نسبی نہ ہو تو جمہور صحابہ تابعین اور ان کے بعد کے علماء کے نزدیک اصحاب فروض پر رد کرنے سے مقدم ہوگا، اور عصبہ نسبی سے موخر ہوگا[1]۔

چنانچہ اگر کسی شخص کا انتقال ہوجائے اور اپنے پیچھے اپنی بیٹی اور اپنا مولی چھوڑے تو اس کی بیٹی کو نصف ملے گا اور باقی اس کے مولی کا ہوگا اور اگر کسی ذورحم اور اپنا مولی چھوڑے تو مال اس کے مولی کا ہوگا اس کے ذورحم کا نہ ہوگا۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ (اصحاب فرائض پر) رد کرنا مولی العتاقہ پر مقدم ہوگا، انہیں دونوں حضرات نیز ابن مسعودؓ سے منقول ہے: مولی العتاقہ پر ذوی الارحام مقدم ہوں گے۔ ابن قدامہ نے کہا: شاید یہ حضرات اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں: "وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلٰى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ"[1] (اور کتاب اللہ میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں)۔

اگر آزاد کردہ کا کوئی نسبی عصبہ ہو یا پورا ترکہ لینے والا کوئی صاحب فرض ہو تو مولی کو کچھ نہیں ملے گا۔

ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فلأولى رجل ذكر**"[2] (فرائض کو اہل فرائض تک پہنچاؤ، پھر جو بچ جائے تو سب سے قریبی مرد شخص کو ملے گا)۔

قرابت کا عصبہ مولی العتاقہ سے زیادہ حق دار ہوگا، اس لئے کہ اس کو قرابت سے تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ بہ مشبہ سے زیادہ قوی ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ نسب ولاء سے قوی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے حرمت، نفقہ، قصاص کا ساقط ہونا اور گواہی کا رد ہونا متعلق ہوتا ہے اور اس میں سے کچھ بھی ولاء سے متعلق نہیں ہوتا ہے[3]۔

دیکھئے: اصطلاح "إرث" (فقرہ/ ۶۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

کافر کے لئے ولاء کا ثابت ہونا:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مسلمان پر کافر کے لئے ولاء ثابت

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۵۹، تبیین الحقائق ۵/ ۱۷۵، ۶/ ۲۳۸-۲۴۶، الدسوقی ۴/ ۴۶۷-۴۱۶، مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۶، ۳/ ۴، ۲۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۴۸-۳۴۹۔

(۱) سورۂ أحزاب/ ۶۔

(۲) حدیث: "ألحقوا الفرائض بأهلها ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۱۵۹، تبیین الحقائق ۵/ ۱۷۵، ۶/ ۲۳۸-۲۴۶، الدسوقی ۴/ ۴۱۶-۴۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴، ۲۰، ۵۰۶، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۴۸-۳۴۹۔

ہوگی جیسا کہ اس کے برعکس کا حکم ہے، اگر چہ دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے اور دونوں کے دین کے اختلاف کی حالت میں وراثت کے جاری نہ ہونے پر ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم"[1] (مسلمان کافر کا اور کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا)، نیز وہ میراث ہے، لہذا نسب کی میراث کی طرح ہی دین کا اختلاف اس سے مانع ہوگا نیز دین کا اختلاف نسب کی بنیاد پر میراث سے مانع ہے تو ولاء کی بنیاد پر میراث سے بھی مانع ہوگا جیسا کہ قتل اور غلامی کا حکم ہے، اس کی تحقیق یوں ہے: نسب کی وجہ سے میراث حاصل ہونا زیادہ قوی ہے تو جب اقوی کے لئے مانع ہے تو کمزور کے لئے بدرجہ اولی مانع ہوگا، نیز نبی کریم ﷺ نے اپنے اس ارشاد کے ذریعہ ولاء کو نسب سے ملحق کیا ہے: "الولاء لحمة كلحمة النسب"[2] (ولاء نسب ہی کی طرح قرابت ہے)، تو جس طرح نسب کے صحیح ہونے اور اس کے ثابت ہونے کے باوجود دین کا اختلاف وراثت کے جاری ہونے سے مانع ہوتا ہے، اسی طرح ولاء کے صحیح ہونے اور اس کے ثابت ہونے کے باوجود اس سے مانع ہوگا، اگر دونوں اسلام پر متفق ہوجائیں تو دونوں ہم نسبوں کی طرح ایک دوسرے کے وارث ہوں گے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کافر کسی مسلمان کو آزاد کرے (خواہ وہ اس کا مالک اس کے مسلمان رہنے کی حالت میں ہوا ہو یا اس نے اس کے پاس رہتے ہوئے اسلام قبول کیا ہو) یا اسے اس کی طرف سے آزاد کیا جائے تو کافر کو مسلمان پر ولاء حاصل نہیں ہوگی، بلکہ اس

(١) حدیث: "لا يرث المسلم الكافر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(٢) حدیث: "الولاء لحمة كلحمة النسب" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

کی ولاء مسلمانوں کے لئے ہوگی اور مذہب (مختار) کے مطابق اگر وہ اسلام قبول کرلے تب بھی اس کی طرف نہیں لوٹے گی۔

اور اگر مسلمان کسی کافر کو آزاد کرے تو اگر مسلمان کا اس کے دین والے سے کوئی رشتہ داری نہ ہو تو اس کا مال بیت المال کا ہوگا اور اگر کفار رشتہ دار ہوں تو ولاء ان کو حاصل ہوگی اور اگر وہ اسلام قبول کرلے تو ولاء اس کے مسلمان آقا کی طرف لوٹ آئے گی۔

حضرت علیؓ اور حضرت عمر بن عبد العزیز سے منقول ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، یہ امام احمد سے بھی ایک روایت ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح "إرث" (فقرہ/ ۱۸)۔

ولاء کا منتقل ہونا:

٦- مولی العتاقہ کی طرف سے بیع یا ہبہ کے ذریعہ ولاء کا منتقل کرنا، یا اپنے آزاد کردہ کو اس کی اجازت دینا کہ جس سے چاہے موالات کرے صحیح نہیں ہے، اور نہ مولی کی موت سے ولاء منتقل ہوگی اور اس کے ورثا اس کے وارث نہیں ہوں گے، مولی کے لئے ولاء کے باقی رہتے ہوئے وہ صرف اس سے حاصل شدہ مال کے وارث ہوں گے[2] اس لئے کہ حدیث ہے: "نهى النبي ﷺ عن بيع الولاء وعن هبته، وقال: الولاء لحمة كلحمة النسب"[3] (نبی کریم ﷺ نے ولاء کی بیع اور ہبہ کی ممانعت فرمائی ہے اور فرمایا: ولاء نسب ہی کی طرح کی قرابت ہے)، اور آپ ﷺ نے

(١) ردالمحتار ۵/ ٦٧، الدسوقی ۴/ ۴۱۵-۴۱٦، مغنی المحتاج ۴/ ۵۰٦، المغنی ٦/ ۳۴۹-۳۵۲۔

(٢) سابقہ حوالے۔

(٣) حدیث: "الولاء لحمة كلحمة النسب" کی روایت فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

فرمایا:"لعن الله من تولی غیر موالیه"[۱] (اللہ اس پر لعنت فرمائے جو اپنے غیر مولی کو ولی بنائے)، نیز معناً اس میں وراثت جاری ہوتی ہے، لہذا قرابت کی طرح منتقل نہیں ہوگی[۲]۔

غلام کو اس شرط پر آزاد کرنا کہ مولی العتاقہ کو ولاء حاصل نہیں ہوگی:

۷-اگر اپنے غلام کو اس شرط پر آزاد کرے کہ اسے اس کی ولاء حاصل نہیں ہوگی، یا یہ کہ وہ سائبہ (آزاد) ہوگا، یا اس شرط پر کہ ولاء کسی دوسرے کو حاصل ہوگی تو اس کی ولاء باطل نہیں ہوگی اور اس کے نسب ہی کی طرح منتقل نہیں ہوگی[۳]، اس لئے کہ حدیث ہے:"ما کان من شرط لیس في کتاب الله فهو باطل، وإن کان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق"[۴] (جو شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے تو وہ باطل ہے، اگرچہ سو شرطیں ہوں اللہ کا فیصلہ ہی زیادہ صحیح ہے اور اللہ کی شرط ہی زیادہ مضبوط ہے)، نیز حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الولاء لمن أعتق"[۵] (ولاء آزاد کرنے والے کو حاصل ہوگی)، اور آپ علیہ السلام کا فرمان ہے:"الولاء لحمة کلحمة النسب"[۶] (ولاء نسب کی طرح کی قرابت ہے)۔

تو جیسے انسان کا نسب ختم نہیں ہوتا اور نہ منتقل ہوتا ہے اسی طرح ولاء عتاقہ بھی ختم نہیں ہوگی، اسی لئے جب حضرت بریرہ کے مالکوں نے ان کی ولاء حضرت عائشہؓ کے خلاف ہونے کی شرط لگائی تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "اشتریها وأعتقیها واشترطي لهم الولاء، فإن الولاء لمن أعتق"[۱] (انہیں خرید لو اور آزاد کردو اور ولاء کی شرط ان پر کرلو، اس لئے کہ ولاء آزاد کرنے والے کو حاصل ہوتی ہے) یعنی ولاء تبدیل کرنے کی شرط لگانا کچھ بھی فائدہ مند نہیں ہوگا، اور روایت ہے: "أن رجلا جاء إلی عبدالله رضي الله عنه فقال: إني أعتقت غلاما لي وجعلته سائبة، فمات وترک مالا، فقال عبد الله: إن أهل الإسلام لا یسیّبون، وإنما کانت تسیب أهل الجاهلیة، وأنت وارثه وولي نعمته، فإن تحرجت من شئ فأدناه نجعله في بیت المال"[۲] (ایک شخص حضرت عبداللہؓ کے پاس آیا اور اس نے کہا: میں نے اپنا ایک غلام آزاد کیا اور اس کو سائبہ (آزاد) کردیا اور وہ مرگیا ہے اور اس نے کچھ مال چھوڑا ہے تو حضرت عبداللہ نے فرمایا: اہل اسلام سائبہ (آزاد) نہیں بناتے ہیں، سائبہ تو اہل جاہلیت بناتے تھے اور تم اس کے وارث اور ولی نعمت ہو، اگر تم کچھ تنگی محسوس کرو تو اس

---

(۱) حدیث:"لعن الله من تولی......" کی روایت احمد (۱/ ۳۰۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۱۰۳ طبع القدسی) میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) المغنی ۶/ ۳۵۲، سابقہ حوالے۔

(۳) ردالمحتار ۵/ ۱۷۴، الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۲، مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۷، کشاف القناع ۴/ ۴۹۸، المغنی ۶/ ۳۵۲-۳۵۳۔

(۴) حدیث:"ما کان من شرط لیس في کتاب الله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) حدیث:"الولاء لمن أعتق" کی روایت فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۶) حدیث:"الولاء لحمة کلحمة النسب" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث:"اشتریها واشترطي......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۴۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) اثر:"أن رجلا جاء إلی عبد الله......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/ ۳۰۰ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے، بخاری نے اس کی روایت مختصراً کی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے اس کا متن یہ ہے:"إن أهل الإسلام لا یسیبون وإن أهل الجاهلیة کانوا یسیبون" (فتح الباری ۱۲/ ۴۰ طبع السلفیہ)۔
نیز دیکھئے: کشاف القناع ۴/ ۴۹۸، سابقہ حوالے۔

کی قریب ترین صورت یہ ہے کہ ہم اسے بیت المال میں رکھ لیں گے)۔

امام احمد نے حضرت عبداللہؓ کی روایت میں کہا: اگر کوئی اپنے غلام کو سائبہ کر کے آزاد کرے، بایں طور کہ کہے: میں نے تم کو سائبہ کر کے آزاد کیا تو غلام پر آزاد کرنے والے کی ولاء نہیں ہوگی گویا کہ اس نے اسے اللہ کے لئے کر دیا اور اللہ کے حوالہ کر دیا، امام احمد نے کہا: حضرت عمرؓ نے فرمایا: سائبہ اور صدقہ اسی دن کے لئے ہوتا ہے اور جب کوئی شخص اپنے غلام سے کہے: میں نے تم کو سائبہ کر کے آزاد کیا تو اس پر اس کو ولاء نہیں ہوگی، چنانچہ اگر وہ مر جائے اور کچھ مال چھوڑے اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو اس کے مال سے کچھ غلام خریدے جائیں گے اور انہیں امام احمد کی صراحت کے مطابق آزاد کر دیا جائے گا، انھوں نے کہا: حضرت ابن عمرؓ نے ایک غلام سائبہ کر کے آزاد کیا اور وہ مر گیا تو حضرت ابن عمرؓ نے اس کے مال سے کچھ غلام خریدے اور انہیں آزاد کر دیا اور اس کی ولاء مسلمانوں کی ایک جماعت کو حاصل ہوگی [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح ''سائبۃ'' (فقرہ ر ۳)۔

ولاء کی وراثت:

۸-اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس کا کوئی نسبی عصبہ نہ ہو اور اس کا آزاد کرنے والا موجود ہو تو اس کا مال اور مال کے ملحقات (یا فروض یا فرض کے بعد باقی رہنے والا) اسی کا ہوگا، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ آپ ﷺ کا یہ فرمان مطلق ہے: ''إنما الولاء لمن أعتق'' [۲] (ولاء تو اس کی ہے جو آزاد کرے)، نیز اس لئے کہ آزاد کرنے کے ذریعہ انعام مرد و عورت دونوں کی طرف سے پایا جاتا ہے، لہذا اس سے وراثت پانے میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔

اور اگر آزاد کرنے والا موجود نہ ہو تو اس کے یعنی آزاد کرنے والے کے عصبہ کو ولاء حاصل ہوگی [۱]۔

ان کی ترتیب اسی طرح ہوگی، جیسے نسب میں ہوتی ہے چنانچہ معتق (یعنی آزاد کرنے والے) کا بیٹا مقدم ہوگا، پھر اس کا بیٹا اگر چہ نیچے کا ہو، پھر اس کا باپ، پھر دادا اگر چہ اوپر کا ہو۔

لیکن شافعیہ نے کہا: اظہر یہ ہے کہ معتق کا ہوگا یا علاتی بھائی اور اس کا بھتیجا مولی العتاقہ کے دادا پر مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ بنوت ابوت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ان حضرات نے نسب میں اختلاف اس لئے کیا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کا اس پر اجماع ہے کہ بھائی دادا کو ساقط نہیں کرے گا اور ولاء میں کوئی اجماع نہیں ہے، لہذا وہ قیاس کی طرف چلے گئے [۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ارث'' (فقرہ ر ۵۱)۔

خواتین کو ولاء کی وراثت:

۹-عورتیں ولاء کی وارث نہیں ہوتی ہیں، سوائے اس کے جس کو وہ براہ راست خود آزاد کریں یا اس کی طرف نسب یا ولاء سے منسوب ہو اس لئے کہ حدیث ہے: ''ليس للنساء من الولاء إلا ما أعتقن، أو أعتق من أعتقن، أو كاتبن أو كاتب من كاتبن، أو

(۱) المغنی ۶ر ۳۵۳۔
(۲) حدیث: ''إنما الولاء لمن أعتق'' کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۱) رد المحتار ۵ر ۷۴-۷۵، الدسوقی ۴ر ۴۲۰، مغنی المحتاج ۳ر ۲۰، المغنی ۶ر ۳۷۴۔
(۲) الدسوقی ۴ر ۴۲۰، مغنی المحتاج ۳ر ۲۰-۲۱۔

دبرن أو دبر من دبرن، أو جر ولاء معتقهن"[1] (عورتوں کو ولاء حاصل نہیں ہوگی، سوائے اس کی ولاء کے جس کو وہ آزاد کریں یا ان کا آزاد کردہ آزاد کرے یا جس کو وہ مکاتب بنائیں یا ان کا مکاتب جس کو مکاتب بنائے یا وہ مدبر بنائیں یا ان کا مدبر مدبر بنائے یا ان کا آزاد کردہ ولاء کھینچ لائے)۔

نیز مالکیت کی صفت کا ثبوت اور قوت آزاد کردہ کو اسی (عورت) کی طرف سے حاصل ہوتی ہے تو وہی اس کو زندہ کرنے والی ہوگی، لہذا ولاء میں آزاد کردہ اسی کی طرف منسوب ہوگا۔

اور اگر مولی العتاقہ کا انتقال ہوجائے پھر اس کے بعد اس کے آزاد کردہ کا انتقال ہوجائے اور وہ کوئی مرد عصبہ نہ چھوڑے تو اس کی وراثت مسلمانوں کی جماعت کو ہوگی اور اس کی بیٹیوں اور بہنوں کو کوئی حق نہیں ہوگا تنہا ہوں یا سب جمع ہوں، لہذا اگر مولی العتاقہ ایک لڑکا اور ایک لڑکی کو چھوڑ کر مرے پھر آزاد کردہ مرجائے، اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو آزاد کردہ جو کچھ چھوڑے گا، مولی العتاقہ کے لڑکے کا ہوگا اور لڑکی کا کچھ بھی نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر چچازاد بھائی اور صلبی بیٹی کو چھوڑے تو مال چچازاد بھائی لے گا اور صلبی لڑکی کے لئے کچھ بھی نہیں ہوگا[2]۔

مولی العتاقہ کے لئے ثابت ہونے والے دوسرے حقوق:

۱۰- مولی العتاقہ کے لئے اپنے آزاد کردہ کی نماز (جنازہ) پڑھانے کی ولایت، نیز اس کی کم عمر اولاد پر نکاح کی ولایت ثابت ہوتی ہے اور اس کے ذمہ اس کی طرف سے دیت واجب ہوتی ہے[1]۔

(۱) حدیث: "لیس للنساء من الولاء إلا ما أعتقن......" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۱۵۴ طبع المکتب الإسلامی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا: غریب ہے اور بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/ ۳۰۶ طبع دائرۃ المعارف) میں حضرت علی، حضرت ابن مسعود اور حضرت زید بن ثابتؓ سے نقل کیا ہے کہ یہ حضرات ولاء عصبہ میں سے بڑے کے لئے کرتے تھے، اور عورتوں کو وارث نہیں بناتے تھے سوائے اس کی ولاء کے جس کو وہ آزاد کریں یا ان کا آزاد کردہ آزاد کرے۔

(۲) سابقہ حوالے، تبیین الحقائق ۵/ ۱۷۸۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۷۸، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۸-۴۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۷، ۳/ ۱۵۱، ۴/ ۹۶۔

مولی الموالاۃ

تعریف:

۱-مولی الموالاۃ دوالفاظ سے مرکب ہے:مولی اور موالاۃ۔

مولی "ولاء" سے ماخوذ ہے یعنی نصرت اور محبت اور مولی کا اطلاق چچا زاد بھائی ، عام عصبہ، معتَق (بالفتح آزاد کردہ)اور معتِق (بالکسر آزاد کرنے والا)، نیز حلیف اور مددگار پر ہوتا ہے [۱]۔

لغت میں موالات فعل "والی" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "والاہ موالاۃ ولاءً" باب مفاعلہ سے یعنی اس کی متابعت کی۔

اصطلاح میں "مولی الموالاۃ" یہ ہے کہ کوئی مجہول النسب شخص کسی معروف النسب شخص سے بھائی چارہ کرے اور اس کے ساتھ دوستی کرے، بایں طور کہ کہے: آپ میرے مولی ہیں اگر میں مرجاؤں گا تو آپ میرے وارث ہوں گے اور اگر میں جنایت کروں تو میری طرف سے دیت دیں گے اور دوسرا کہے: میں نے قبول کیا، یا کہے: میں نے تم سے موالات کی اور وہ عقد میں وراثت اور دیت کے ذکر کے بعد کہے: میں نے قبول کیا: اس عقد کو موالات کہتے ہیں اور معروف النسب شخص کو مولی الموالاۃ کہتے ہیں [۲]۔

(۱) المصباح المنیر ،ردالمحتار ۵/ ۷۵،البحرالرائق ۸/ ۳۷،قواعدالفقہ للبرکتی۔

(۲) المصباح المنیر ، شرح السراجیہ ص ۹ طبع مصطفیٰ الحلبی، قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی۔

متعلقہ الفاظ:

مولی العتاقہ:

۲-مولی العتاقہ وہ ہے جس کو ولاء عتاقہ حاصل ہو اور یہ اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کا کوئی پورا غلام یا غلام کا بعض حصہ آزاد ہوجائے خواہ مستقل طور پر نافذ اعتاق کے ذریعہ یا کسی عوض کے ذریعہ جیسے غلام کو اپنے پاس سے بیچنا یا ضمناً ہو جیسے اس کا دوسرے سے کہنا: تم اپنا غلام میری طرف سے آزاد کردو اور دوسرا اسے قبول کرلے یا اس سے کتابت کرکے اس کو مدبر بنالے، ام ولد بنادے یا قرابت کے ذریعہ ہو، اس طور پر کہ اپنے اقارب میں سے کسی ایسے کا مالک وراثت، خریداری یا ہبہ کے ذریعہ ہوجائے جو اس پر آزاد ہوجائے [۱] اور دونوں میں نسبت یہ ہے کہ مولی العتاقہ اور مولی الموالات دونوں میں سے ہر ایک ان لوگوں کے نزدیک میراث کا ایک سبب ہے جو مولی الموالاۃ کے لئے میراث باقی رہنے کے قائل ہیں۔

مولی الموالات سے متعلق احکام:

مولی الموالات کی میراث:

۳-مولی الموالات کی میراث کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ ، ابن شبرمہ، ثوری اور اوزاعی کی رائے ہے کہ عقد موالات ارث کا کوئی سبب نہیں ہے [۲]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ عقد موالات ارث کا ایک سبب ہے اور اس کا درجہ مولی العتاقہ کے بعد ہے ،لہذا اگر کوئی مکلّف شخص کسی مسلمان شخص کے ہاتھ پر اسلام قبول کرے اور اس سے اس پر

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۷۵، بدائع الصنائع ۴/ ۱۶۰، مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۴، کشاف القناع ۲/ ۴۹۸۔

(۲) البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۵۹۳، شرح المحلی علی ہامش القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۳۷، المغنی ۶/ ۳۸۱۔

موالات کرے اوراس سے معاہدہ کرے کہ وہ اس کا وارث ہوگا، مثلاً کہے: آپ میرے مولی ہیں اگر میں مرجاؤں گا تو آپ میرے وارث ہوں گے اور اگر میں جنایت کروں گا تو آپ میری طرف سے دیت دیں گے اور دوسرا کہے: میں نے قبول کیا تو یہ عقد صحیح ہوگا اگر وراثت اور دیت کے ذکر کے بعد وہ مرجائے گا تو وہ اس کا وارث ہوگا اور اس کی دیت اس کے ذمہ ہوگی اور اس کی وراثت اس کو ملے گی۔

اسی طرح اگر دونوں جانب سے وراثت اور دیت کی شرط لگائی جائے تو اگر دونوں میں سے کوئی پہلے مرجائے گا تو دوسرا اپنے ساتھی کا وارث ہوگا[1]۔

اور ہر ایک کے اپنے دلائل ہیں، تفصیل: اصطلاح ''إرث'' (فقرہ/ ۵۲) میں ہے۔

عقد موالات کے معتبر ہونے کے شرائط:

۴- حنفیہ کے نزدیک عقد موالات کے صحیح ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں:

الف- عقد میں میراث اور دیت کا ذکر کیا جائے، اس لئے کہ یہ اسی پر واقع ہوتی ہے، لہذا عقد میں اس کا ذکر کرنا ضروری ہوگا اور اگر دونوں طرف سے وراثت اور دیت کی شرط لگائی جائے تب بھی اسی طرح ہوگا، اس لئے کہ یہ ممکن ہے، لہذا فقہاء حنفیہ کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے[2]۔

ب- وہ مجہول النسب ہو، علماء حنفیہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ان میں سے بعض کی رائے ہے کہ اس کا مجہول النسب ہونا شرط نہیں ہے، ابن عابدین نے کہا: یہی مختار ہے۔

ج- اس پر نہ ولاء عتاقہ ہو، نہ ایسی ولاء موالات ہو جس کی طرف سے دیت دی جاچکی ہو، چنانچہ اگر اس کی طرف سے دیت دی جاچکی ہے تو اس کو منتقل ہونے کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ دیت کے ذریعہ عقد مؤکد ہو چکا ہے۔

د- وہ آزاد بالغ اور عاقل ہو، لہذا اگر باشعور بچہ یا کسی غلام کے ساتھ عقد کرے گا تو باپ اور آقا کی اجازت کے بغیر منعقد نہیں ہوگا، اگر باپ اجازت دے دے تو صحیح ہوگا اور عقد بچہ کا ہوگا اسی طرح آقا کی اجازت سے غلام کے ساتھ اس کا عقد صحیح ہوجائے گا، البتہ عقد آقا کے لئے ہوگا، غلام عقد میں اس کا وکیل ہوگا۔

ھ- وہ نہ عربی ہو نہ کسی عربی کا مولی ہو، اس لئے کہ عربوں کی باہمی نصرت قبائل کے ذریعہ ہوتی ہے اور اس نے موالات سے بے نیاز کردیا ہے۔

و- بیت المال نے اس کی طرف سے دیت نہ دی ہو اس لئے کہ اس وقت اس کی ولاء مسلمانوں کی جماعت کے لئے ہوگی، لہذا وہ ان میں سے متعین طور سے کسی کی طرف اس کے پھیرنے کا مالک نہیں ہوگا۔

رہا اسلام تو وہ شرط نہیں ہے، چنانچہ مسلمان کا ذمی سے موالات کرنا، اس کے برعکس کرنا اور ذمی کا ذمی سے کرنا جائز ہے، اگرچہ نیچے والے نے اسلام قبول کرلیا ہو، اس لئے کہ موالات مسلمان اور ذمی کی طرف سے مسلمان یا ذمی کے لئے صحیح ہونے میں وصیت کی طرح ہے، لیکن دونوں کے درمیان اس اعتبار سے فرق ہے کہ موصی لہ دین کے اختلاف کے باوجود موصی کی موت کے بعد وصیت کا مستحق ہوجاتا

---

(۱) ردالمحتار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۷۸، تبیین الحقائق ۵/ ۱۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۱۷۹-۱۸۰، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۸۶-۱۸۷، ابن عابدین ۵/ ۷۸-۷۹۔

ہے، برخلاف مولی کے کہ دین کے اختلاف کے ساتھ وہ وارث نہیں ہوتا[1]۔

عقد کے بعد مولی سے غیر کی طرف سے منتقل ہونا:

۵-جب تک اس کی طرف سے دیت نہ دی گئی ہو اس وقت تک متعاقدین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کی موجودگی میں اپنے ساتھی کی موالات سے کسی دوسرے کی طرف منتقل ہوجانا جائز ہے، اس لئے کہ وصیت اور وکالت ہی کی طرح یہ عقد بھی لازم نہیں ہے، لہذا دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ اپنے ساتھی کے علم کے ساتھ تنہا اسے فسخ کردے اور اگر دوسرا غائب ہو، تو اسے اس کے فسخ کا اختیار نہیں ہوگا اگرچہ یہ عقد لازم نہیں ہے، اس لئے کہ عقد دونوں کے درمیان تام ہو چکا ہے جس طرح شرکت، مضاربت اور وکالت میں ہوتا ہے، اور یہ کسی ضرر سے خالی نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ نیچے والے کی موت ہوجائے اور اعلی اس کا مال میراث میں لے لے، اور وہ اس پر قابل ضمان ہوجائے یا نیچے والا اس گمان سے کچھ غلام آزاد کرے کہ اس کے غلاموں کی دیت مولی اعلی پر ہوگی، تو وہ صرف اسی پر واجب ہوجائے گی اور اس سے اسے ضرر ہوگا، لہذا دوسرے کی موجودگی کے بغیر فسخ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اگر نیچے والا اپنے پہلے مولی کی غیر موجودگی میں دوسرے سے عقد موالات کرلے تو موالات صحیح ہوگی اور پہلا عقد فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ فسخ حکمی ہے، لہذا اس میں علم کی شرط نہ ہوگی، جیسے کہ شرکت اور مضاربت میں ہے۔

ایسا صرف اس لئے ہے کہ ولاء نسب کی طرح ہے اگر ایک شخص سے ثابت ہوجائے تو دوسرے سے اس کے ثبوت کے منافی ہوگی، لہذا وہ ضرورۃً فسخ ہوجائے گی۔

اس سلسلہ میں عورت مرد کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ تصرف کی اہل ہے۔

یہ اس وقت ہے جبکہ اس کی طرف سے دیت نہ دی گئی ہو اور اگر اس کی طرف سے دیت دے دی گئی ہو تو اس کو غیر کی طرف پھیرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ عقد کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہوجانے کی وجہ سے وہ مؤکد ہوگیا ہے، نیز اس کا مقصود حاصل ہو چکا ہے اور اس سے قضا کا اتصال ہو چکا ہے، نیز اس لئے کہ اس کی طرف سے دیت دیئے جانے سے قبل پھر جانے کی ولایت اس اعتبار سے ہے کہ وہ عقد تبرع ہے، اس طرح کہ اس کی مدد اور اس کی جنایت کی دیت دے کر اس نے تبرع کیا ہے، لہذا جب اس نے اس کی طرف سے دیت دے دی تو وہ ہبہ میں عوض کی طرح ہوگئی، اسی طرح اس کا بیٹا اپنے والد کی طرف سے جنایت کے تحمل کے بعد نہیں پھیرے گا اسی طرح اس نے اس کے لڑکے کی طرف سے دیت دے دی تو لڑکے یا باپ کو دوسرے کی طرف پھیرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں ایک ذات کی طرح ہیں[1]۔

موالات میں لڑکے کا اپنی ماں کے تابع ہونا:

۶-اگر کوئی عورت موالات کرے اور بچہ جنے تو لڑکا موالات میں اس کے تابع ہوگا۔

اسی طرح اگر وہ (عورت) اقرار کرے کہ وہ فلاں کی مولاۃ (حلیف) ہے (اور اس کے ساتھ کم سن بچہ ہو جس کا باپ معروف نہ ہو) تو اپنے اوپر اس کا اقرار صحیح ہوگا اور اس کا لڑکا اس کے تابع ہوگا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۷۹، البدائع ۴/۱۷۱۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/۱۷۹-۱۸۱، البحر الرائق ۸/۷۸-۷۹، أحکام القرآن للجصاص ۲/۱۸۶-۱۸۷، ابن عابدین ۵/۷۸-۷۹۔

اور دونوں مقرلہ کے مولی ہوجائیں گے، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ ولاء نسب کی طرح ہے اور یہ اس کم سن بچہ کے حق میں جس کا باپ معروف نہ ہو، نفع محض ہے، لہذا ہبہ قبول کرنے کی طرح ماں کو اس کا اختیار ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہ کے صاحبین نے کہا: دونوں صورتوں میں اس کا لڑکا اس کے تابع نہیں ہوگا اس لئے کہ ماں کو اس کے مال میں کوئی ولایت حاصل نہیں ہے، تو اگر اس کے نفس میں ولایت نہ ہو تو یہ بدرجہ اولی ہوگا[1]۔

مولی الموالات کی وراثت:

۷ - حنفیہ کے نزدیک مولی الموالات عصبہ کے طور پر وارث ہوگا، لہذا اپنے علاوہ کسی وارث کے نہ ہونے پر وہ تمام ترکہ لے گا اور وراثت لینے میں عصبہ کے تینوں اقسام عصبہ بالنفس، عصبہ بالغیر اور عصبہ مع الغیر سے مؤخر کیا جائے گا۔

اسی طرح اسے مولی العتاقہ سے بھی مؤخر کیا جائے گا، اس لئے کہ مولی العتاقہ کو وراثت دلانے پر اجماع ہے اور مولی الموالات کو وراثت دلانے میں اختلاف ہے۔

اسے ذوی الارحام سے بھی مؤخر رکھا جائے گا، اس لئے کہ عقد موالات انہیں دونوں کا عقد ہے، لہذا وہ دونوں کے علاوہ پر اثر انداز نہیں ہوگا اور ذوی الارحام شرعی طور پر وارث ہیں، لہذا دونوں کو اس کے باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اگر اعلی کا انتقال ہوجائے، پھر اسفل کا انتقال ہو تو اس کی وارث اعلی کی صرف مذکر اولاد ہوگی مؤنث نہیں[2]۔

(۱) سابقہ حوالے۔
(۲) سابقہ حوالے۔

مولود

تعریف:

۱ - لغت میں **مولود** "**ولادۃ**" کا اسم مفعول ہے، اور پیدا شدہ بچہ کو "**ولید**" کہا جاتا ہے۔

اور **ولد**: ہر وہ چیز ہے جس کو کوئی چیز جنے، وہ مذکر، مؤنث تثنیہ اور جمع سب پر بولا جاتا ہے[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

سقط (ناتمام بچہ):

۲ - لغت میں سقط: وہ مذکر یا مؤنث بچہ ہے جو مکمل ہونے سے پہلے اپنی ماں کے پیٹ سے اس حال میں گرجائے کہ اس کی بناوٹ واضح ہوچکی ہو[3]، کہا جاتا ہے: **سقط الولد من بطن امه** (بچہ اپنی ماں کے پیٹ سے ساقط ہوگیا)، اور وقع (واقع ہوگیا) نہیں بولا جاتا: اس بچہ کو سقط کہتے ہیں، س کے کسرہ، فتح اور ضمہ کے ساتھ، لیکن کسرہ زیادہ محفوظ اور کثیر الاستعمال ہے[4]۔

اصطلاح میں "سقط" ناتمام بچہ ہے اور ایک قول ہے: جو اپنی

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط، تاج اللغہ۔
(۴) لسان العرب، مختار الصحاح، القاموس المحیط۔

ماں کے پیٹ سے مردہ ساقط ہوجائے [1]۔

مولود اور سقط کے درمیان نسبت یہ ہے کہ مولود مدت حمل مکمل ہونے کے بعد پیدا ہوتا ہے، لیکن سقط مدت حمل مکمل ہونے سے پہلے ہی گر جاتا ہے:

مولود سے متعلق احکام:

مولود کی زندگی کی علامتیں اور اس سے متعلق احکام:

۳- مولود کی زندگی کی علامتیں وہ ہیں جن سے زندگی معلوم ہو، یعنی دودھ پینا، چلّانا، حرکت کرنا کھانسنا یا سانس لینا [2]۔

اس کی تفصیل: ''حیاۃ'' (فقرہ/۱۶)، ''استہلال'' (فقرہ ۲-۹) اور ''تغسیل المیت'' (فقرہ/۲۵) میں ہے۔

مولود کی زندگی ظاہر ہونے پر چند شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں جن میں سب سے اہم اس کے لئے اہلیت وجوب کا ثابت ہونا ہے۔

اہلیت وجوب سے مراد: انسان کی یہ صلاحیت ہے کہ اس کے حقوق دوسروں پر ہوں اور اس پر دوسرے کے واجبات ہوں خواہ یہ بذات خود ہو یا جس کو اس پر ولایت حاصل ہے اس کے واسطہ سے ہو اس اہلیت کی بنیاد حیات ہے، چنانچہ وہ ہر زندہ انسان کے لئے ثابت ہوتی ہے، اور جب تک وہ زندہ رہے باقی رہتی ہے اور جب اس کا انتقال ہوجاتا ہے تو اس سے الگ ہوجاتی ہے [3]۔ چنانچہ اگر وہ مرجائے تو اس کو غسل دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۵۸۸ طبع دوم ۱۳۸۶ھ، ۱۹۶۶ء۔

(۳) کشف الأسرار للبزدوی ۴/ ۱۳۶۰-۱۳۶۸، التلویح والتوضیح فی اصول الفقہ ۲/ ۱۶۴، شرح المنار لابن ملک رص ۹۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح السراجیہ رص ۲۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۷/ ۱۹۸-۲۰۰ طبع ۱۴۰۳ھ، ۱۹۸۳ء۔

اور اگر اسے قتل کیا گیا ہو تو دیت واجب ہوگی [1]۔

اور مولود کی ولادت سے اس کی ولادت پر معلق طلاق اور آزادی وغیرہ واقع ہوجائیں گی [2]۔

دیکھئے: اصطلاح ''اہلیۃ'' (فقرہ/۶ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

مولود کے دونوں کانوں میں اذان واقامت کہنا اور اس کی تحنیک:

۴- فی الجملہ فقہاء کی رائے ہے کہ جب بچہ پیدا ہو تو اس کے داہنے کان میں اذان اور اس کے بائیں کان میں اقامت کہنا مستحب ہے، اسی طرح اس کی تحنیک بھی مستحب ہے۔

تفصیل: ''اذان'' (فقرہ/۵۱) اور ''تحنیک'' (فقرہ/۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مولود کا سر مونڈنا:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ بچہ کی پیدائش کے ساتویں دن اس کا سر مونڈنا اور بال کے برابر سونا یا چاندی صدقہ کرنا مستحب ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ بچہ کا بال مونڈنا مباح ہے۔

تفصیل: ''حلق'' (فقرہ/۵) میں ہے۔

مولود کا نام رکھنا:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ بچہ کی پیدائش کے ساتویں دن اس کا نام رکھنا مستحب ہے۔

(۱) المہذب للشیرازی ا/ ۱۳۴، المغنی ۷/ ۱۹۸-۲۰۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۳۔

تفصیل: ''تسمیہ'' (فقرہ/۶ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مولود کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا:

۷-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو مسلمان رمضان کے آخری دن غروب آفتاب سے پہلے پیدا ہو اس کی طرف سے صدقۂ فطر نکالا جائے گا۔

لیکن جو اس دن غروب آفتاب کے بعد اور عید الفطر کے طلوع فجر سے پہلے پیدا ہو تو اس کی طرف سے صدقہ فطر نکالنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کو ''زکاۃ الفطر'' (فقرہ/ ۸) میں دیکھا جائے۔

مولود کا ختنہ کرنا:

۸-مولود کا ختنہ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ ان میں سے بعض کی رائے ہے کہ مرد کا ختنہ کرنا سنت ہے اور دوسروں نے کہا کہ واجب ہے۔

البتہ عورت کے بارے میں بعض کی رائے ہے کہ وہ واجب ہے اور دوسروں کی رائے ہے کہ وہ مستحب ہے، کچھ لوگوں نے کہا کہ وہ مکرمہ (شرف کی بات اور بہتر) ہے۔

اسی طرح مولود کے ختنہ کے وقت کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

تفصیل: اصطلاح ''ختان'' (فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مولود کے دونوں کانوں کو چھیدنا (سوراخ کرنا):

۹-مولود کے دونوں کانوں میں سونے وغیرہ کے زیورات پہننے کے لئے ان میں سوراخ کرنے کے بارے میں شافعیہ کے یہاں اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض نے کہا کہ جائز ہے اور دوسروں نے کہا کہ وہ سنت ہے اور ان کے علاوہ نے لڑکے اور لڑکی کے درمیان فرق کیا ہے، لڑکے کے لئے حرام قرار دیا اور لڑکی کے لئے اجازت دی۔

غزالی وغیرہ نے کہا: بچی کے کانوں میں سونے یا اس جیسی چیز کے زیورات پہنانے کے لئے اس کے کان میں سوراخ کرنے کی رخصت کا علم مجھے نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تکلیف دہ زخم ہے اور اس جیسے زخم میں قصاص واجب ہوتا ہے، لہذا فصد پچھنا اور ختنہ جیسی کسی اہم ضرورت کے بغیر یہ جائز نہیں ہوگا اور زیورات سے آراستہ ہونا اہم نہیں ہے تو اگرچہ اس کا رواج ہے، مگر وہ حرام ہے اور اس سے روکنا واجب ہوگا اس پر اجارہ کرنا صحیح نہیں ہے اور اس کام پر لی گئی اجرت حرام ہے (۱)۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ زینت کے لئے بچیوں کے کان میں سوراخ کرنا جائز ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور بچوں کے لئے مکروہ ہے، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ بچی کو زیور کی حاجت ہے، لہذا کان میں سوراخ کرنا اس کے حق میں مصلحت ہے، بچہ اس کے برخلاف ہے، جیسا کہ جاہلیت میں اہل عرب بچی کے کانوں میں سوراخ کرتے تھے اور آنحضرت ﷺ نے ان پر نکیر نہیں فرمائی (۲)۔

دیکھئے: اصطلاح ''تزین'' (فقرہ/ ۱۸)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۶، حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی للمنہاج ۴/ ۲۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰-۳۱۔

(۲) تحفۃ المولود ص ۱۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۹، فتح القدیر ۱۰/ ۳۳۱، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۱۱۔

پوری مدت رضاعت تک مولود کو دودھ پلانا:

۱۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ کو جب تک دودھ پلانے کی ضرورت رہے اس وقت تک اس کو دودھ پلانا واجب ہے۔

اوران کا اس کے بارے میں جس پر یہ واجب ہوتا ہے نیز اس کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے۔

اور اس کی تفصیل: ''رضاع'' (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مولود کی حضانت (پرورش کرنا):

۱۱-شرعی طور پر مولود کی پرورش کرنا واجب ہے، اس لئے کہ گود کا بچہ حفاظت ترک کرنے سے بسا اوقات ہلاک ہوجاتا، یا نقصان اٹھاتا ہے، لہٰذا اہلاکت سے اس کو محفوظ رکھنا واجب ہوگا۔

تفصیل: ''حضانت'' (فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مولود کا نفقہ:

۱۲-فقہاء کی رائے ہے کہ اگر نابالغ بچے فقیر ہوں اور باپ کے پاس ان پر خرچ کرنے کے لئے مال ہو تو ان کا نفقہ باپ پر واجب ہوگا (خواہ بچہ ہو یا بچی)[1]۔

اس کی تفصیل: ''نفقۃ'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

دین میں بچہ کا اپنے والدین کے تابع ہونا:

۱۳-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر باپ اسلام قبول کرلے اور اس کے چھوٹے بچے ہوں، تو انھیں اپنے باپ کے تابع کر کے ان کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اعتبار والدین میں سے کسی ایک ہی کے اسلام کا ہوگا اور تابع ہونے کی بنیاد پر نابالغ بچوں کے اسلام کا فیصلہ کیا جائے گا، امام مالک نے کہا: ماں یا دادا کے اسلام کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ دادا اور اس کے اوپر والوں کے اسلام کے تابع کر کے نابالغ پوتوں اور جوان کے حکم میں ہوں ان کے اسلام کا حکم دیا جائے گا، اگر چہ باپ زندہ ہو اور کافر ہو۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''اسلام'' (فقرہ/ ۲۵، ۲۶) میں ہے۔

مولود کا پیشاب:

۱۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ اور بچی اگر کھانا کھانے لگیں اور دو سال کے ہوجائیں تو ان کا پیشاب بڑے کے پیشاب کی طرح نجس ہوگا۔

بچہ اور بچی اگر کھانا نہ کھائیں اور رضاعت کی مدت میں ہوں تو ان کا پیشاب طہارت حاصل کرنے کے واجب ہونے کے بارے میں حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک دوسری نجاستوں کی طرح ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ بچہ اور بچی کے پیشاب کے درمیان فرق ہے، چنانچہ بچہ کے پیشاب پر پانی کا چھینٹا مارا جائے گا اور بچی کے پیشاب کا دھونا واجب ہوگا۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''صغر'' (فقرہ/ ۲۶) میں ہے۔

مولود کے تھوک اور رال کا حکم:

۱۵- فی الجملہ فقہاء کی رائے ہے کہ مطلقاً انسان کا تھوک پاک

---

(۱) الہدایہ ۱/ ۴۲ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہے (۱)۔

ابن القیم نے کہا: مولود کا تھوک اور اس کی رال ان مسائل میں سے ہے جن میں ابتلاء عام ہے اور شارع کو معلوم ہے کہ بچہ قے کثرت سے کرتا ہے اور اس کا منہ دھونا ممکن نہیں ہے اور اس کی رال پرورش کرنے والے پر برابر بہتی رہتی ہے، شریعت نے نہ اس سے کپڑوں کے دھونے کا حکم دیا، نہ ان میں نماز سے منع کیا اور نہ بچہ کے تھوک سے بچنے کا حکم دیا، چنانچہ فقہاء کی ایک جماعت نے کہا: یہ ان نجاستوں میں سے ہے جن کو مشقت اور حاجت کی وجہ سے معاف کر دیا گیا ہے، جیسے سڑکوں کی کیچڑ، استجمار (ڈھیلے استعمال کرنے) کے بعد والی نجاست اور خف اور جوتے کو زمین پر رگڑنے کے بعد ان کے تلے کی نجاست، بلکہ بچہ کی رال حاجت کی وجہ سے اس کے منہ کو پاک کر دیتی ہے، جیسے کہ بلی کی رال اس کے منہ کو پاک کر دیتی ہے (۲)۔ اس پر حضرت ابوقتادہؓ سے مروی اس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے: "**أن النبيﷺ كان يصغي الإناء إلى الهر حتى يشرب، ثم يتوضأ بفضله**" (۳) (نبی کریم ﷺ برتن بلی کی طرف جھکا دیتے تھے، تاکہ وہ پی لے پھر اس کے جوٹھے سے وضو فرماتے تھے)۔

اس کی تفصیل: اصطلاح "نجاسۃ" میں ہے۔

چلانے والے بچہ کی موت سے متعلق احکام:

۱۶ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر بچہ زندہ نکلے اور چلائے بایں طور کہ وہ چیخے اور اس کی آواز ظاہر ہو جائے یا اکثر حصہ نکلنے کے بعد اس کی زندگی پر دلالت کرنے والی کوئی چیز پائی جائے تو اس کا نام رکھا جائے گا غسل دلایا جائے گا، کفن دیا جائے گا اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی دفن کیا جائے گا وارث ہوگا اور اس سے وراثت جاری ہوگی (۱)، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إذا استهل الصبي ورث وصلي عليه**" (۲) (اگر بچہ چلائے تو وارث ہوگا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی)، نیز اس لئے کہ اسلام میں میراث اور دیت میں اس کے لئے دنیا کا حکم ثابت ہو چکا ہے، لہذا دوسرے کی طرح اسے غسل دلایا جائے گا اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی (۳)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۴۶، الزرقانی ۱/۲۴، تحفۃ المحتاج ۱/۲۹۴، کشاف القناع ۱/۱۹۴۔

(۲) تحفۃ المودود بأحکام المولود ص ۱۵۴۔

(۳) حدیث ابی قتادہ: "أن النبيﷺ كان يصغي الإناء إلى الهر......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۱/۲۴۶) میں کی ہے۔

---

(۱) البحر الرائق ۲/۲۰۲، فتح القدیر ۲/۴۶۵، الدر المختار ۱/۸۲۸-۸۳۰، الشرح الصغیر ۱/۲۷۴، بدایۃ المجتہد ۱/۳۰۹، مغنی المحتاج ۱/۳۴۹، المہذب ۱/۱۳۴، المغنی لابن قدامہ ۳/۲۸۹، کشاف القناع ۲/۱۱۶۔

(۲) حدیث: "إذا استهل الصبي ورث......" کی روایت حاکم (۴/۳۴۹) نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) المہذب ۱/۱۳۴۔

میاہ

تعریف:

۱-لغت میں میاہ ''ماء''(پانی) کی جمع ہے، اور ماء(پانی) معروف ہے، اور اس کا ہمزہ ہاء سے بدلا ہوا ہے، اس کی اصل ''موہ'' ہے (م اور واؤ) کی حرکت کے ساتھ واؤ متحرک اور اس کا ماقبل مفتوح تھا، لہذا اس کو الف سے بدل دیا گیا، پھر ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا۔

اس کی جمع قلت أمواہ اور جمع کثرت میاہ آتی ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں پانی: وہ سیال اور لطیف جسم ہے جس سے ہر نامی و بڑھنے والی چیز کی زندگی (قائم) ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

طہارت:

۲-لغت میں طہارت کا معنی نظافت ہے۔

اصطلاح میں اس سے مراد: مخصوص صفت کے ساتھ مخصوص اعضاء کا دھونا ہے[۳]۔

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح، القاموس المحیط، أساس البلاغہ ۴/۲۹۹-۳۰۰، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/۲۰۲ طبع دار المعرفہ بیروت، حاشیۃ الرملی الکبیر بہامش أسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/۵ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ مصر، حاشیۃ القلیوبی ۱/۱۸ طبع عیسی الحلبی مصر، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱/۴۵ طبع عیسی الحلبی ۱/۳۰ طبع دار المعارف مصر۔

(۳) مختار الصحاح، التعریفات للجرجانی۔

میاہ اور طہارت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ میاہ (پانی) طہارت کا ذریعہ ہے۔

پانی کی قسمیں:

پانی کی صفت کے اعتبار سے اس کو چار قسموں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے:

مطلق، مستعمل، مسخن (گرم کیا ہوا) مختلط (ملا ہوا)۔

ماء مطلق:

۳-فقہاء کی اصطلاح میں ماء مطلق وہ پانی ہے جس کو کسی قید کے بغیر پانی کہا جائے[۱]۔

اور ایک قول ہے: مطلق وہ پانی ہے جو اپنی خلقی وصف پر باقی ہو[۲]۔

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ ماء مطلق فی ذاتہ پاک اور دوسرے کو پاک کرنے والا ہے[۳]۔

فقہاء نے اس قسم کے پانی کی تعبیر طہور سے کی ہے، البتہ طہور کے مطلب میں ان کا اختلاف ہو گیا ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ وہ طاہر اور پاک کرنے والا ہے۔

ان حضرات کا استدلال مندرجہ ذیل ہے:

اول: طہور کا لفظ شریعت کی زبان میں پاک کرنے والا کے معنی میں آیا ہے، اس میں سے کچھ یہ ہیں:

(۱) الشرح الکبیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۴ طبع دار الفکر بیروت، مغنی المحتاج ۱/۱۷۔

(۲) کفایۃ الأخیار فی حل غایۃ الاختصار ۱/۱۷-۱۸ طبع الشؤون الدینیہ قطر۔

(۳) فتح القدیر ۱/۶۸، ۶۹، مواہب الجلیل ۱/۴۳ طبع دار الفکر، کفایۃ الأخیار ۱/۱۷، الروض المربع ۱/۱۱ طبع دار الکتب العربیہ، المغنی ۱/۷، المجموع ۱/۸۴۔

الف- اللہ تعالی کا ارشاد: "وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا"[1] (اور ہم آسمان سے پانی برساتے ہیں خوب پاک و صاف(کرنے والا))، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد:(طھورا) سے مراد وہ پانی ہے جس سے طہارت حاصل کی جاسکے، اس کی تفسیر اللہ تعالی کا یہ قول کررہا ہے: "وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ"[2] (اورآسمان سے تمہارے اوپر پانی اتار رہا تھا کہ اس کے ذریعہ تمہیں پاک کردے) تو یہ آیت پہلی آیت کے مطلب کی تفسیر کررہی ہے[3]۔

ب-حضرت جابر بن عبداللہؓ کے واسطے سے مروی یہ حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي المغانم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة**"[4] (مجھے ایسی پانچ چیزیں دی گئیں ہیں، جو مجھ سے پہلے کسی کو نہیں دی گئیں، ایک مہینہ کی مسافت سے رعب پڑ جانے کے ذریعہ میری مدد کی گئی، اور زمین کو میرے لئے سجدہ گاہ اور طہور بنایا گیا لہذا میری امت کے جس شخص پر نماز کا وقت آجائے تو وہ نماز پڑھ لے، اور میرے لئے اموال غنیمت کو حلال کیا گیا، مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں کیا گیا، مجھے شفاعت عطا کی گئی، اور نبی خاص کر اپنی قوم کی طرف بھیجا جاتا ہے، اور مجھے تمام لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہے)۔

اس حدیث کی دلالت کی وجہ واضح ہے، اس لئے کہ طہور سے اگر صرف طاہر مراد ہوتا، تو اس میں کوئی خصوصیت نہیں ہوتی، اس لئے کہ پاک تو وہ ہر ایک کے حق میں ہے، اور حدیث تو محض خصوصیت ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے، اور نبی کریم ﷺ، نیز آپ کی امت کو مٹی سے طہارت حاصل ہوجانے کی خصوصیت دی گئی[1]۔

ج- حضرت انسؓ کی مرفوعاً حدیث ہے: "**جعلت لي كل أرض طيبة مسجدا وطهورا**"[2] (میرے لئے ہر طیبہ (پاکیزہ) زمین کو سجدہ گاہ اور طہور بنایا گیا ہے)۔

آنحضرت ﷺ نے خبر دی کہ ہر طیب زمین کو آپ کے لئے سجدہ گاہ اور طہور بنایا گیا ہے، اور "طیبہ" طاہر کو کہتے ہیں، تو اگر طہور کا معنی بھی طاہر ہو، تو تحصیل حاصل لازم آئے گا، اور آپ ﷺ کے تعلق سے تحصیل حاصل محال ہے، لہذا متعین ہوگیا کہ اس سے مراد وہ ہے جو دوسرے کو پاک کرنے والی ہو[3]۔

د- نبی کریم ﷺ سے مروی حدیث ہے کہ آپ ﷺ سے سمندر کے پانی سے وضو کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**"[4] (اس کا پانی پاک کرنے والا ہے، اور اس کا مردار حلال ہے)۔

---

(۱) سورۂ فرقان/۴۸۔
(۲) سورۂ أنفال/۱۱۔
(۳) المجموع ۱/۸۵۔
(۴) حدیث جابر: "أعطيت خمسالم يعطهن أحد قبلي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۳۶) اور مسلم (۱/۳۷۰-۳۷۱) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

---

(۱) الذخیرہ ۱/۱۵۹، المجموع ۱/۸۵، المغنی ۱/۷۔
(۲) حدیث انس: "جعلت لي كل أرض طيبة مسجدا و طهورا" کی روایت ابن الجارود نے المنتقی (رص ۵۱) میں کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۱/۴۳۸) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔
(۳) فتح الباری ۱/۴۳۸ طبع السلفیہ۔
(۴) حدیث: "هو الطهور ماؤه، الحل ميتته" کی روایت ترمذی (۱/۱۰۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

تو آپ ﷺ نے اپنے ان الفاظ سے، سمندر کے پانی سے طہارت حاصل کرنے کے حکم سے متعلق ان کے سوال کا جواب دیا ہے، تو اگر وہ حضرات طہور سے مطہر نہ سمجھتے تو ان کا جواب پورا نہ ہوتا[1]۔

دوم: یہ کہ اہل عرب نے اسم فاعل اور صیغہ مبالغہ میں فرق کیا ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: قاعد وہ ہے جس سے قعود (بیٹھنا) پایا جائے، اور قعود: وہ ہے جس سے یہ چیز بار بار ہو، لہذا مناسب ہے کہ متعدی اور لازم ہونے کے اعتبار سے طہور اور طاہر میں فرق کیا جائے، چنانچہ طہور اسماء متعدیہ میں سے ہے، یعنی جو دوسرے کو پاک کرے اور طاہر لازم اسماء میں سے ہے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک مذہب (مختار) یہ ہے کہ طہور کا معنی طاہر ہے یہی حضرت حسن بصری، سفیان، ابوبکر الاصم اور ابن داؤد سے منقول بھی ہے[3]۔

ان حضرات کا استدلال مندرجہ ذیل ہے:

اول: اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا"[4] (اور ان کا پروردگار ان کو پاکیزہ شراب پینے کو دے گا)۔

اور یہ معلوم ہے کہ اہل جنت کو کسی حدث یا نجاست سے طہارت حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی تو معلوم ہوا کہ طہور سے مراد طاہر ہے[5]۔

دوم: عورتوں کے وصف میں جریر کا قول: "**عذاب الثنايا ريقهن طهور**" (وہ عورتیں میٹھے ثنایا (سامنے کے دو دانت) والی

(۱) المجموع ۱/ ۸۵، المغنی ۱/ ۷۔
(۲) المغنی ۱/ ۷۔
(۳) البحر الرائق ۱/ ۷۰، المجموع ۱/ ۸۴۔
(۴) سورۂ انسان / ۲۱۔
(۵) البحر الرائق ۱/ ۷۰، الذخیرہ ۱/ ۱۶۰، المجموع ۱/ ۸۴۔

ہیں اور ان کا تھوک طہور ہے) اور تھوک سے پاکی حاصل نہیں کی جاتی، بلکہ اس سے اس کی مراد طاہر ہونا ہے[1]۔

سوم: معنوی طور پر طہور سے تطہیر معلوم ہوتی ہے، اس طرح کہ یہ مبالغہ کا صیغہ ہے، چنانچہ شکور اور غفور میں جو مبالغہ ہے وہ غافر اور شاکر میں نہیں ہے، لہذا ضروری ہے کہ طہور میں ایک ایسا زائد معنی ہو جو طاہر میں نہ ہو اور پانی کی طہارت میں یہ مبالغہ تطہیر کے اعتبار کے بغیر نہیں ہوگا، اس لئے کہ نفس طہارت میں دونوں صفتیں برابر ہیں تو اس کو تطہیر کی صفت اس طرح حاصل ہوگی، اس لئے نہیں کہ طہور مطہر کے معنی میں ہے[2]۔

ماء مطلق کی انواع:

۴- ماء مطلق کی انواع جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے یہ ہیں:

اول: آسمان کا پانی: یعنی جو اس سے نازل ہو، یعنی بارش اور اسی میں شبنم بھی ہے، اس میں اصل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ"[3] (اور اتارا تم پر آسمان سے پانی تا کہ اس سے تم کو پاک کرے)۔

دوم: سمندر کا پانی: اس میں اصل وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ نے کی ہے انھوں نے کہا: ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول! ہم سمندر ی سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لے جاتے ہیں، اگر ہم اس سے وضو کرلیں تو پیاسے ہوجائیں گے، تو کیا سمندر کے پانی سے وضو کرلیں تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**هو الطهور ماؤه الحل**

(۱) البحر الرائق ۱/ ۷۰، المجموع ۱/ ۸۴-۸۵۔
(۲) البحر الرائق ۱/ ۷۰، الكشاف للزمخشری ۳/ ۹۵ طبع دار المعرفہ بیروت۔
(۳) سورۂ انفال / ۱۱۔

میتتہ"[1] (اس کا پانی طہور ہے اور اس کا مردار حلال ہے)۔

سوم: دریا کا پانی:

چہارم: کنویں کا پانی: اس میں اصل حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: کہا گیا: اے اللہ کے رسول! کیا ہم بضاعہ کے کنویں سے وضو کریں؟ جبکہ وہ ایسا کنواں ہے جس میں حیض کے چیتھڑے، کتوں کے گوشت اور بدبودار چیزیں ڈالی جاتی ہیں (یعنی راستوں اور میدان کا سیلاب ان چیزوں کو اس کنویں کی طرف لے جاتا تھا، ان کو عمداً اور قصداً اس میں نہیں ڈالا جاتا تھا)، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إن الماء طهور لا ينجسه شيء**"[2] (پانی طہور ہے اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی)۔

پنجم: چشمہ کا پانی: یعنی جو زمین سے ابلتا ہے۔

ششم: برف کا پانی: یعنی جو آسمان سے سیال کی شکل میں برسے، پھر جم جائے[3]۔ یا جس کو نئے مصنوعی آلات کے ذریعہ پوری طرح جما دیا جائے۔

ہفتم: اولہ کا پانی: یعنی جو آسمان سے جما ہوا گرے، پھر زمین پر پگھل جائے، اس کو حب الغمام (اولہ) اور حب المزن (اولہ) بھی کہا جاتا ہے[4]۔

برف اور اولہ کے پانی کے بارے میں اصل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كان رسول الله ﷺ يسكت بين التكبير وبين القراءة إسكاتة – قال: أحسبه قال: هنية –، فقلت: بأبي وأمي يا رسول الله، إسكاتك بين التكبير والقراءة ما تقول ؟ قال: "أقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم نقني من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد**"[1] (نبی کریم ﷺ تکبیر اور قراءت کے درمیان کچھ سکوت فرماتے تھے، راوی کہتے ہیں: میرا گمان ہے کہ انہوں نے کہا: "کچھ دیر تک" تو میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے ماں باپ آپ ﷺ پر قربان، تکبیر اور قراءت کے درمیان اپنے سکوت میں آپ کیا کہتے ہیں، فرمایا: میں کہتا ہوں اے اللہ! میرے گناہوں اور میرے درمیان اس طرح دوری فرما دے، جیسے تو نے مشرق ومغرب میں دوری کی ہے، اے اللہ! مجھے لغزشوں سے اس طرح پاک وصاف کر دے جیسے سفید کپڑے کو گندگی سے صاف کیا جاتا ہے، اے اللہ میرے گناہوں کو پانی برف اور اولہ سے دھو دیجئے)۔

ماء مطلق کی بعض انواع کے استعمال کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کوئی کراہت کا قائل ہے، کوئی عدم کراہت کا، کوئی ان کے صحیح ہونے کا قائل ہے، کوئی صحیح نہ ہونے کا، ان انواع کی تفصیل ذیل میں درج ہے:

اول- سمندر کا پانی:

۵- حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ حدثوں اور نجاستوں سے پاکی حاصل کرنے میں سمندر کے پانی کو استعمال کرنا کسی کراہت کے بغیر جائز ہے، یہی جمہور صحابہ اور تابعین کا مذہب

---

(۱) حدیث: "هو الطهور ماؤه......" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث ابی سعید: "أنه قيل لرسول الله ﷺ: أنتوضأ من بئر بضاعة؟......" کی روایت ترمذی (۱/ ۹۵-۹۶) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۱۸۔

(۴) مختار الصحاح، المعجم الوجیز۔

(۱) حدیث ابی ہریرہ: "كان رسول الله ﷺ يسكت بين التكبير والقراءة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۲۷) نے کی ہے۔

ہے[1]۔

امام ترمذی فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ کے اکثر فقہاء صحابہ کی رائے میں جن میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ بھی ہیں سمندر کے پانی میں کوئی حرج نہیں ہے[2]، ان حضرات کا اس پر استدلال نبی کریم ﷺ کے اس قول سے ہے: "**هو الطهور ماؤه، الحل ميتته**"[3] (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)، نیز اس لئے کہ سمندر کے پانی کو مطلق پانی کہا جاتا ہے، لہذا اس سے طہارت حاصل ہوجائے گی۔

نووی نے کہا: حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت سعید بن المسیب اور ابن عبدالبر سے منقول ہے کہ اس سے طہارت حاصل کرنا مکروہ ہے[4]۔

دوم- برف کا پانی:

۶- برف کا پانی اگر پگھل جائے تو اس سے طہارت حاصل کرنے کے جائز ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

پگھلنے سے پہلے اس کے استعمال کرنے میں ان کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: مالکیہ اور حنابلہ کی رائے اور حنفیہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ پگھلنے سے پہلے جب تک وہ ٹپکنے اور عضو پر بہنے نہ لگے برف سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔

صاحب "الدر المختار" نے کہا: حدث کو مطلقاً ماء مطلق سے دور کیا جاتا ہے، یعنی اطلاق کے وقت جو سمجھا جائے جیسے: آسمان وادیوں، چشموں، کنوؤں اور سمندروں کا پانی اور پگھلی ہوئی برف جو ٹپکنے لگے[1]۔

اور صاحب "الشرح الکبیر" نے کہا: وہ یعنی ماء مطلق ایسا پانی ہے جس کو کسی قید کے بغیر پانی کہا جاسکے، اگرچہ اسے شبنم سے جمع کر لیا جائے یا جم جانے کے بعد پگھل جائے، یعنی سیال ہوجائے، جیسے برف یعنی جو سیال ہونے کی حالت میں گرے پھر زمین پر جم جائے[2]۔

اور "صاحب المغنی"[3] کہتے ہیں: برف اور اولے سے پگھل جانے والا پانی طہور ہے، اس لئے کہ وہ آسمان سے گرنے والا پانی ہے اور نبی کریم ﷺ کی دعا میں ہے: "**اللهم اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد**"[4] (اے اللہ پانی برف اور اولے سے میری خطاؤں کو دھو دیجئے)۔

اگر برف لے اور اسے اعضاء پر پھیرے تو اس سے طہارت حاصل نہیں ہوگی، اگرچہ اس سے عضو تر ہوجائے اس لئے کہ واجب تو دھونا ہے اور اس کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ پانی عضو پر بہہ جائے، ہاں اگر وہ ہلکی ہو، اور پگھل جائے اور اس کا پانی عضو پر بہہ جائے تو اس سے دھونا حاصل ہوجائے گا اور اس کے لئے کافی ہوجائے گا۔

دوسرا قول: حنفیہ میں سے امام ابویوسف اور امام اوزاعی کی رائے ہے کہ اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ نہ

---

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۶۸-۶۹، مواہب الجلیل ۱/ ۴۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۷، الکافی ۱/ ۳۔

(۲) سنن الترمذی ۱/ ۱۰۱-۱۰۲۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۴) المجموع ۱/ ۹۰-۹۱۔

(۱) الدر المختار بہامش حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۱۰۲ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۱/ ۳۴، المجموع ۱/ ۸۱-۸۲۔

(۳) المغنی ۱/ ۱۸۔

(۴) حدیث: "اللهم اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

ٹپکے(۱)۔

طحطاوی نے کہا: مصنف کا قول: (اس طرح کے ٹپکنے لگے) ہی قابل اعتماد ہے، اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر نہ ٹپکے تب بھی جائز ہے(۲)۔

نووی نے کہا: ہمارے اصحاب نے امام اوزاعی سے اس سے وضو کا جائز ہونا نقل کیا ہے، اگر چہ وہ نہ بہے اور دھوئے جانے اور مسح کئے جانے والے (دونوں طرح کے اعضاء) میں وہ کافی ہوگی، اور یہ روایت اگر ان سے صحیح ہے تو ضعیف یا باطل ہے، اس لئے کہ اس کو نہ دھونا کہہ سکتے ہیں نہ اس کے ہم معنی(۳)۔

تیسرا قول: شافعیہ نے گرمی کی شدت، جسم کی حرارت اور برف کی نرمی کی وجہ سے عضو پر اس کے بہنے اور نہ بہنے کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ اگر وہ عضو پر بہے تو صحیح قول کے مطابق وضو صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ عضو پر پانی کا بہنا پایا گیا اور ایک قول ہے کہ صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کو دھونا نہیں کہا جاتا اس کی حکایت ایک جماعت نے کی ہے، جس میں ماوردی اور دارمی بھی ہیں، اور اگر نہ بہے تو دھوئے جانے والے (اعضاء) میں بغیر کسی اختلاف کے صحیح نہیں ہوگا اور مسح کئے جانے والی (اشیاء)، یعنی سر، خف اور پٹی کا مسح کرنا صحیح ہوگا یہی ان کا مذہب مختار ہے(۴)۔

سوم- زمزم کا پانی:

۷- حدث سے طہارت حاصل کرنے یا نجاست زائل کرنے میں زمزم کے پانی کو استعمال کرنے کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن شعبان کی رائے ہے کہ حدث دور کرنے میں زمزم کا پانی استعمال کرنا بلا کراہت جائز ہے، نجاستوں کے ازالہ میں (اس کا استعمال) اس کے اکرام اور شرف کے پیش نظر مکروہ ہے(۱)۔

دوسرا قول: مالکیہ کی رائے ہے کہ مطلقاً کسی کراہت کے بغیر آب زمزم کا استعمال کرنا جائز ہے، یعنی خواہ حدث سے طہارت حاصل کرنے میں یا نجاست زائل کرنے میں استعمال ہو(۲)۔

تیسرا قول: ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ مطلقاً، یعنی حدث اور نجاست دونوں کے ازالہ میں اس کا استعمال کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: **"لا أحلها لمغتسل يغتسل في المسجد وهي لشارب ومتوضئ حل وبل"**(۳) (میں اسے کسی غسل کرنے والے کے لئے حلال قرار نہیں دیتا جو مسجد میں غسل کرے، وہ پینے والے اور وضو کرنے والے کے لئے حلال اور مباح ہے۔

چہارم- ماء آجن (بدبودار بدرنگ پانی):

۸- یہ وہ پانی ہے جو جگہ میں دیر تک رہنے کی وجہ سے کسی چیز کی ملاوٹ کے بغیر بدل جائے(۴)، اسی کے قریب قریب ماء آسن

---

(۱) الدر المختار بحاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۱۰۲، المجموع ۱/ ۸۲۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۱۰۲۔

(۳) المجموع ۱/ ۸۱-۸۲۔

(۴) المجموع ۱/ ۸۱، ۸۲۔

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۷۹-۱۸۰ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰، المجموع ۱/ ۹۲، حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۴۰ طبع عیسی الحلبی۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی شرح رسالہ ابن ابی زید القیر وانی بأعلی حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۳۹ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) منار السبیل شرح الدلیل ۱/ ۱۰، ۱۱ طبع المکتب الإ سلامی۔
اور اثر حضرت ابن عباس: "لا أحلها لمغتسل يغتسل في المسجد ......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۱/ ۱۳۶) میں کی ہے۔

(۴) مختار الصحاح، المغنی ۱/ ۱۴۔

(بدبودار، بدرنگ پانی) ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''آجن'' (فقرہ/۱)، اور اصطلاح ''طہارۃ'' (فقرہ/۱۰)۔

فقہاء کی رائے ہے کہ بغیر کراہت کے آجن پانی کا استعمال کرنا جائز ہے۔

حنفیہ میں سے صاحب ''ملتقی الابحر'' نے کہا: ماء مطلق سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، جیسے آسمان، چشمہ، کنواں، وادیوں اور سمندروں کا پانی، اگرچہ کوئی پاک چیز، جیسے مٹی، زعفران، اشنان اور صابون اس کے بعض اوصاف کو بدل دے یا ٹھہرنے کی وجہ سے بدبودار ہوجائے[1]۔

مالکیہ میں سے صاحب ''اقرب المسالک'' نے کہا: کسی ایسی چیز سے پانی کا متغیر ہوجانا جو اسی سے پیدا ہو، جیسے مچھلی، کیڑے طحلب (لام کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ) (کائی) نقصان دہ نہیں ہے، اسی طرح اگر پانی میں کوئی چیز ڈالے بغیر دیر تک ٹھہرنے کی وجہ سے تبدیلی ہوتو وہ بھی نقصان دہ نہیں ہے[2]۔

شافعیہ میں سے رملی کبیر نے کہا: دیر تک ٹھہرنے کی وجہ سے، یا کسی مجاور کی وجہ سے یا کسی ایسی چیز کی وجہ سے جس سے پانی کا بچانا دشوار ہوتا ہے زیادہ بدل جانے والے پانی کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ مطلق نہیں ہے بلکہ وہ مطلق ہے[3]۔

اس پر ان حضرات نے نصوص مطلقہ سے استدلال کیا ہے، نیز اس سے احتراز ممکن نہیں ہے، لہذا یہ اس سے مشابہ ہوگیا جس سے

(۱) مجمع الأنہر شرح ملتقی الأبحر ۱/۲۷-۲۸۔

(۲) أقرب المسالک إلی مذہب الإمام مالک بأعلی الشرح الصغیر ۱/۹۴ طبع عیسی الحلبی۔

(۳) حاشیۃ الرملی بہامش أسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/۸۔

اس کا بچانا ناممکن ہے[1]۔

ابن سیرین سے بدبودار پانی کے استعمال کی کراہت منقول ہے۔

صاحب ''بدایۃ المجتہد'' نے کہا: فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ پانی سے عام طور سے جدا نہ ہونے والی چیزیں پانی میں جو تبدیلی پیدا کریں ان سے طہارت اور تطہیر کی صفت اس سے ختم نہیں ہوتی، سوائے اس شاذ اختلاف کے جو بدبودار پانی کے بارے میں ابن سیرین سے منقول ہے[2]۔

نووی نے کہا: ٹھہرنے کی وجہ سے متغیر ہوجانے والے پانی کے بارے میں تو ابن المنذر نے کراہت نہ ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے۔ سوائے ابن سیرین کے کہ انہوں نے اسے مکروہ قرار دیا ہے[3]۔

مستعمل پانی:

فقہاء نے ماء مستعمل کی مراد اور اس کے حکم میں اختلاف کیا ہے اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک ماء مستعمل:

۹ - امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک ماء مستعمل: وہ پانی ہے جس سے حدث زائل کیا جائے یا قربت کے طور پر بدن میں استعمال کیا جائے، جیسے قربت کی نیت سے وضو پر وضو کرنا یا فرض ساقط کرنے کے لئے وضو کرنا۔

(۱) المجموع ۱/۹۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۱/۴۰، اور مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۵۸ طبع دارالفکر میں جو کچھ آیا ہے اس کا متن یہ ہے: ابن سیرین سے منقول ہے کہ وہ بدبودار پانی سے وضو مکروہ سمجھتے تھے۔

(۳) المجموع ۱/۹۱۔

امام محمد بن الحسن کے نزدیک یہ وہ پانی ہے جسے قربت انجام دینے کے لئے استعمال کیا جائے۔

امام زفر کے نزدیک یہ وہ پانی ہے جسے ازالہ حدث کے لئے استعمال کیا جائے۔

حنفیہ کے یہاں مذہب (مختار) یہ ہے کہ پانی صرف بدن سے علیحدہ ہوجانے سے مستعمل ہوجاتا ہے[1]۔

ان حضرات کے یہاں ماء مستعمل کی مراد کے سلسلہ میں اسی اختلاف کا اثر مندرجہ ذیل صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے:

الف- اگر قربت کی ادائیگی کی نیت سے وضو کرے، جیسے فرض نماز، نماز جنازہ، مسجد میں داخل ہونا، مس مصحف اور تلاوت قرآن وغیرہ۔

تو اگر وہ محدث ہوگا تو دونوں سببوں، یعنی ازالہ حدث اور قربت کی ادائیگی کے پائے جانے کی وجہ سے بلا اختلاف پانی مستعمل ہوجائے گا۔

اور اگر محدث نہ ہوتو ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد) کے نزدیک قربت کی ادائیگی کی وجہ سے پانی مستعمل ہوجائے گا، اس لئے کہ وضو پر وضو نور علی نور ہوتا ہے اور امام زفر کے نزدیک ازالہ حدث کے نہ پائے جانے کی وجہ سے پانی مستعمل نہیں ہوگا۔

ب- اگر ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے وضو یا غسل کرے تو اگر وہ محدث ہوتو امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام زفر کے نزدیک ازالہ حدث کی وجہ سے پانی مستعمل ہوجائے گا، اور امام احمد کے نزدیک قربت کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے وہ مستعمل نہیں ہوگا اور اگر وہ محدث نہ ہوتو بالاتفاق پانی مستعمل نہیں ہوگا۔

(۱) فتح القدیر ۸۹/۱-۹۰۔

ج- اگر ماء مقید، جیسے گلاب کے پانی وغیرہ سے وضو کرے تو بالاتفاق وہ مستعمل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، لہذا نہ ازالہ حدث پایا جائے گا اور نہ ہی قربت کی ادائیگی ہوگی۔

د- اگر پاک اشیاء جیسے پودوں، پھلوں، برتنوں اور پتھروں وغیرہ کو دھوئے یا عورت گندھے ہوئے آٹے یا مہندی وغیرہ سے اپنا ہاتھ دھوئے تو پانی مستعمل نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک ماء مستعمل حدث کو پاک کرنے والا نہیں ہے، ہاں معتمد قول راجح کے مطابق نجاست کا (پاک کرنے والا) ہے، اس لئے اس سے حقیقی نجاست کا ازالہ جائز ہے[1]۔

مالکیہ کے یہاں ماء مستعمل:

۱۰- مالکیہ کی رائے ہے کہ ماء مستعمل: وہ پانی ہے جسے حدث دور کرنے یا نجاست کے حکم کو زائل کرنے میں استعمال کیا جائے اور حدث دور کرنے میں استعمال کیا جانے والا پانی وہ ہے جو اعضاء سے ٹپکے یا اس میں لگا ہو یا اس سے الگ ہوجائے (اور الگ ہونے والا معمولی ہو) یا اس میں عضو دھویا ہو[2]۔

ان حضرات کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ وہ طاہر مطہر (پاک اور پاک کرنے کی صلاحیت رکھنے والا) ہے، لیکن دوسرے پانی کی موجودگی میں جبکہ وہ کم ہو حدث دور کرنے یا مستحب غسلوں میں اس کو استعمال کرنا مکروہ ہے، اور قول راجح کے مطابق نجاست زائل کرنے یا برتن وغیرہ دھونے میں اس کا دوبارہ استعمال کرنا مکروہ نہیں ہوگا۔

دسوقی نے کہا: کراہت دو چیزوں سے مقید ہے: وہ ماء مستعمل کم ہو، جیسے وضو اور غسل کا برتن اور دوسرا پانی پایا جائے ورنہ کوئی

(۱) بدائع الصنائع ۶۶/۱-۶۷، الدر المختار ورد المحتار ۱۳۴/۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴۱/۱-۴۲۔

کراہت نہیں ہوگی، اسی طرح اس صورت میں بھی کوئی کراہت نہیں ہے اگر تھوڑے مستعمل پانی میں غیر مستعمل ماء مطلق ڈال دیا جائے اور اگر اسی جیسا مستعمل پانی اس میں ڈال دیا جائے یہاں تک کہ وہ زیادہ ہوجائے تو کراہت ختم نہیں ہوگی، اس لئے کہ جو حکم اجزاء کے لئے ثابت ہوگا کل کے لئے بھی ثابت ہوگا، اور ابن عبد السلام نے کراہت کی نفی ہوجانے کو ظاہر قرار دیا ہے [1]۔

دردیر نے کہا: وہ تھوڑا پانی جو غسل کے برتن کے بقدر یا کم ہو اور جسے کسی حدث میں استعمال کیا گیا ہو، تین شرط کے ساتھ اس کا کسی حدث میں استعمال کرنا مکروہ ہے: یہ کہ وہ کم ہو، اسے حدث دور کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہو نجاست کے حکم کو دور کرنے میں نہیں، اور اس کا دوبارہ استعمال حدث دور کرنے میں ہو [2]۔

اس بنیاد پر جس پانی کو نجاست کے حکم کو دور کرنے میں استعمال کیا گیا ہو اس کا استعمال کرنا اس کے لئے مکروہ نہیں ہوگا، اور جس پانی کو حدث میں استعمال کیا گیا ہو نجاست کے حکم کے دور کرنے میں اس کا استعمال کرنا مکروہ نہیں ہوگا، اور کراہت کی تعلیل کے سلسلہ میں راجح یہ ہے کہ اس کی طہوریت میں اختلاف ہے [3]۔

شافعیہ کے یہاں ماء مستعمل:

۱۱ - شافعیہ کے یہاں ماء مستعمل: وہ قلیل پانی ہے جس کو کسی حدث سے فرض طہارت حاصل کرنے میں استعمال کیا گیا ہو، جیسے اس میں پہلی مرتبہ دھونا یا بدن یا کپڑے سے نجاست زائل کرنے میں استعمال کیا گیا ہو، لیکن نفل طہارت جیسے دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا تو قول جدید میں اصح یہ ہے کہ وہ طہور ہے [1]۔

اور شافعیہ قلیل پانی میں جو دو قلہ کے برابر نہ ہو اور کثیر پانی میں جو دو قلہ یا اس سے زیادہ ہو فرق کیا ہے۔

چنانچہ قول جدید میں ان کی رائے یہ ہے: قلیل، ماء مستعمل طاہر غیر مطہر ہے، لہذا نہ وہ حدث دور کرے گا اور نہ نجاست زائل کرے گا، اس لئے کہ سلف صالح نہ اس سے نہ اس میں سے جو ان پر ٹپکتا تھا اس سے احتراز کرتے تھے۔

چنانچہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "**جاء رسول الله ﷺ يعودني وأنا مريض لا أعقل فتوضأ وصب علي من وضوئه فعقلت**" [2] (رسول اکرم ﷺ میری عیادت کرنے تشریف لائے، جبکہ میں بیمار اور بے ہوش تھا تو آپ ﷺ نے وضو فرمایا اور اپنے وضو کا پانی مجھ پر ڈالا تو مجھے ہوش آ گیا)۔

نیز سلف صالح نے (اپنے پاس پانی کی قلت کے باوجود) دوبارہ استعمال کرنے کے ماء مستعمل کو جمع نہیں کیا، بلکہ وہ تیمّم کی طرف منتقل ہوگئے، اسی طرح انہوں نے اسے پینے کے لئے جمع نہیں کیا اس لئے کہ وہ گھناؤنا ہوتا ہے۔

اور اگر ماء مستعمل اکٹھا کیا جائے اور وہ دو قلہ ہوجائے تو اصح قول کے مطابق وہ طہور ہے [3]۔

ماء مستعمل کے استعمال کی ممانعت کی علت میں اختلاف ہے، شربینی نے کہا: اصح یہی ہے اس لئے کہ وہ مطلق نہیں ہے، جیسا کہ نووی وغیرہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

---

(۱) سابقہ حوالہ۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/۵۶۔
(۳) الشرح الصغیر ۱/۵۶، أقرب المسالک ۱/۵۶، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۷۴-۷۶۔

(۱) المہذب ۱/۸۔
(۲) حدیث جابر: "جاء رسول الله ﷺ يعودني......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۰۱) اور مسلم (۳/۱۲۳۵) نے کی ہے۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/۲۱۔

قول جدید کے مطابق اگر مستعمل کو جمع کیا جائے اور وہ دوقلہ ہوجائے تو اصح قول میں وہ طہور ہوگا، اس لئے کہ نجاست استعمال سے زیادہ سخت چیز ہے اور نجس پانی کو اگر جمع کیا جائے، یہاں تک کہ وہ دوقلہ ہوجائے، یعنی اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی ہو تو قطعی طور پر وہ طہور ہوجائے گا تو مستعمل بدرجہ اولی ایسا ہوجائے گا اور قول اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ وہ دوبارہ طہور نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی طاقت استعمال کے ذریعہ پوری پوری حاصل کرلی گئی ہے، لہذا وہ گلاب وغیرہ کے پانی سے جاملا ہے، یہ ابن سریج کا اختیار کردہ ہے[1]۔

شیرازی نے کہا: ماء مستعمل کی دو قسمیں ہیں: ایک جس کو حدث کی طہارت میں استعمال کیا گیا ہو، ایک وہ جس کو نجاست سے طہارت میں استعمال کیا گیا ہو جو حدث کی طہارت میں استعمال کیا گیا ہو تو اس میں دیکھا جائے گا اگر اس کو حدث دور کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے تو وہ پاک ہے، اس لئے کہ وہ پاک پانی ہے جو پاک محل سے ملا ہے، لہذا پاک ہوگا، جیسا کہ اگر اس سے کوئی پاک کپڑا دھویا جائے۔

پھر فرمایا: اور جو نجاست میں استعمال کیا گیا ہو تو اس میں دیکھا جائے گا:

اگر اپنے محل سے جدا ہوجائے اور متغیر ہوجائے تو وہ نجس ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"إن الماء لا ينجسه شيئ إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه"**[2] (پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی، الا یہ کہ جو اس کی بو، مزہ اور رنگ پر غالب ہوجائے)۔

اور اگر وہ متغیر نہ ہو تو اس میں تین اقوال ہیں:

اول: وہ طاہر ہے، یہ ابوالعباس اور ابواسحاق کا قول ہے، اس لئے کہ یہ ایسا پانی ہے کہ نجاست سے اس کی حفاظت کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا تغیر کے بغیر نجس نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر کثیر پانی میں نجاست گرجائے۔

دوم: وہ نجس ہوجائے گا، یہ ابوالقاسم انماطی کا قول ہے، اس لئے کہ یہ نجاست سے ملنے والا تھوڑا پانی ہے، لہذا یہ اس پانی کے مشابہ ہوگا جس میں نجاست گرجائے۔

سوم: اگر وہ جدا ہوجائے اور جگہ پاک ہو تو پاک ہوگا اور اگر جدا ہوجائے اور جگہ نجس ہو تو نجس ہوگا، یہ ابوالعباس بن القاص کا قول ہے، اس لئے کہ الگ ہونے والا محل میں باقی رہ جانے والے کا ایک حصہ ہے لہذا اس کا حکم نجاست اور طہارت میں اس کے حکم جیسا ہوگا[1]۔

حنابلہ کے یہاں ماء مستعمل:

۱۲ - حنابلہ نے کہا: جو پانی حدث دور کرنے یا نجاست زائل کرنے میں استعمال کیا گیا ہو اور اس کا کوئی وصف نہ بدلا ہو تو وہ طاہر غیر مطہر ہوگا، نہ حدث دور کرے گا نہ نجاست زائل کرے گا یہ ان حضرات کے یہاں ظاہر مذہب ہے۔

امام احمد کی ایک دوسری روایت ہے کہ وہ طاہر مطہر ہے۔

جو پانی مستحب طہارت میں استعمال کیا گیا ہو جیسے تجدید وضو، وضو میں دوسری تیسری مرتبہ دھونا اور جمعہ وعیدین وغیرہ کے لئے غسل

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۲۱۔

(۲) حدیث: "إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۷۴) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۱۳۱) میں بیان کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

(۱) المہذب ۱/۸۔

کرنا تو اس کے متعلق دو روایات ہیں:

اول: وہ رفع حدث میں استعمال کئے ہوئے پانی کی طرح ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک مشروع طہارت ہے اور اس صورت سے مشابہ ہے کہ اگر اس سے غسل جنابت کیا ہو۔

دوم: وہ طہوریت سے مانع نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ نماز سے مانع نہیں ہے، اور اس پانی سے مشابہ ہے جس سے ٹھنڈک حاصل کی گئی ہو اور اگر طہارت مشروع نہ ہو تو پانی کا استعمال اس میں کچھ بھی موثر نہیں ہوگا، جیسے اگر وضو میں چوتھی بار دھونا پانی کے استعمال میں کچھ بھی مؤثر نہیں ہوگا، اور یہ ایسا ہوگا جیسے اس سے ٹھنڈک حاصل کرے یا اس سے اپنا کپڑا دھوئے۔ اور اس میں روایت کا اختلاف نہیں ہے کہ جس کو ٹھنڈک حاصل کرنے اور صفائی کرنے میں استعمال کیا جائے وہ مطلق ہونے کی صفت پر باقی رہتا ہے، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

جو حدث کے علاوہ کسی تعبدی حکم میں استعمال کیا گیا ہو جیسے رات کو سونے سے اٹھ کر ہاتھوں کو دھونا، تو اگر ہم کہیں کہ یہ واجب نہیں ہے تو اس کا استعمال پانی میں موثر نہیں ہوگا اور اگر ہم اس کے وجوب کے قائل ہوں تو قاضی نے کہا: وہ طاہر غیر مطہر ہوگا اور ابوالخطاب نے اس میں دو روایتیں ذکر کی ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ وہ مطلق نہیں رہے گا، اس لئے کہ اس کو تعبدی طہارت میں استعمال کیا گیا ہے تو وہ رفع حدث میں استعمال کئے ہوئے کے مشابہ ہوگا، نیز حدیث ہے: **"أن النبی صلی الله علیه وسلم نهی أن یغمس القائم من نوم اللیل یده في الإناء قبل غسلها"**[1] (نبی کریم ﷺ نے رات کی نیند سے اٹھنے والے کو اپنا ہاتھ دھونے سے پہلے اس کو برتن میں ڈالنے سے منع فرمایا ہے)، تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ ممنوع ہے۔

دوسری روایت ہے کہ وہ اپنے مطلق ہونے پر باقی ہے، اس لئے کہ اس نے کوئی حدث دور نہیں کیا ہے، اور اس سے مشابہ ہے جس کو ٹھنڈک حاصل کرنے میں استعمال کیا جائے[1]۔

گرم پانی:

وہ یا تو دھوپ کے اثر سے گرم ہوا ہوگا، یا کسی اور چیز کے اثر سے گرم ہوا ہوگا۔

الف- دھوپ کے اثر سے گرم ہونے والا پانی:

۱۳- دھوپ کے اثر سے گرم ہونے والے پانی کو فقہاء "ماء مشمس" (دھوپ کھایا ہوا پانی) کہتے ہیں۔

اور اس کے استعمال کے حکم میں ان کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: کراہت کے بغیر مطلقاً اس کا استعمال کرنا جائز ہے، خواہ یہ استعمال بدن میں ہو یا کپڑے میں۔

حنابلہ اور جمہور حنفیہ اسی کے قائل ہیں، اور بعض فقہاء مالکیہ وشافعیہ جیسے نووی اور رویانی کا بھی یہی قول ہے[2]۔

دوسرا قول: اس کا استعمال کرنا مکروہ ہے، اپنے معتمد قول میں مالکیہ، مذہب مختار میں شافعیہ اور بعض حنفیہ کی یہی رائے ہے۔

خطیب شربینی نے کہا[3]: شرعی طور پر دھوپ کھایا ہوا پانی یعنی جس کو دھوپ نے گرم کر دیا ہو مکروہ تنزیہی ہے، یعنی بدن میں طہارت

---

(۱) حدیث: "نهی ﷺ أن یغمس القائم من نوم اللیل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۶۳) اور مسلم (۱/ ۲۳۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) المغنی ۱/ ۱۸-۲۱۔

(۲) الشرح الکبیر ۱/ ۴۲، الأم ۱/ ۳، المغنی ۱/ ۱۷-۲۰، المجموع ۱/ ۸۷-۸۹، الدر المختار علی رد المحتار ۱/ ۲۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۔

میں یا اس کے علاوہ کھانے پینے میں اس کا استعمال کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ امام شافعی نے حضرت عمرؓ سے نقل کیا ہے: وہ دھوپ کھائے ہوئے پانی سے غسل کرنا مکروہ سمجھتے تھے اور فرماتے تھے: اس سے برص (سفید داغ کا مرض) ہوتا ہے [1]، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ گرم علاقہ میں ہو، یعنی دھوپ اس کو اس کی حالت سے دوسری حالت میں تبدیل کر دیتی ہو، جیسا کہ ''بحر'' میں اصحاب کے حوالہ سے نقدین کے علاوہ کسی ڈھالے ہوئے برتن کے بارے میں نقل کیا ہے، یعنی جن پر ہتھوڑا چلایا گیا ہو، جیسے تانبہ وغیرہ، نیز اسے حرارت کی حالت میں استعمال کیا جائے، اس لئے کہ دھوپ اپنی حدت سے اس سے چکناہٹ کو جدا کر دیتی ہے، جو پانی کے اوپر رہتی ہے، اور جب اپنی حرارت کے ساتھ بدن سے ملتی ہے تو اندیشہ ہوتا ہے کہ اس کو سکیڑ دے اور خون رک جائے اور برص پیدا ہو جائے۔

دردیر نے کہا: دھوپ کھایا ہوا، یعنی دھوپ میں گرم کیا ہوا پانی گرم علاقوں مثلاً حجاز میں مکروہ ہے، مصر و روم جیسے علاقوں میں (مکروہ) نہیں ہے۔

اور ''الشرح الکبیر'' میں دردیر کے قول: ''قابل اعتماد قول کراہت کا ہے'' کو دسوقی نے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: اس کو ابن الفرات نے امام مالک سے نقل کیا ہے، اور اہل مذہب کی ایک جماعت نے اسی پر اقتصار کیا ہے۔

اور یہ کراہت طبی ہے نہ کہ شرعی، اس لئے کہ یہ وضو یا غسل کے اکمال سے مانع نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر اس کی کراہت شدت حرارت کے سبب ہو تو یہ شرعی کراہت ہوگی، اور دونوں کراہتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ شرعی کراہت کے چھوڑنے والے کو ثواب ہوتا ہے، طبی کراہت کے چھوڑنے میں نہیں [1]۔

اور ابن عابدین نے کہا: ہم مندوبات وضو میں بیان کر چکے ہیں کہ ان میں یہ بھی ہے کہ وضو دھوپ زدہ پانی سے نہ ہو، ''الحلیہ'' میں اس کی ممانعت سے متعلق حضرت عمرؓ کی صحیح روایت سے استدلال کرتے ہوئے اس کی صراحت کی ہے، اسی لئے ''الفتح'' میں اس کی کراہت کی صراحت ہے، اور اسی کے مثل ''البحر'' میں ہے۔

اور ''معراج الدرایہ'' اور ''القنیہ'' میں ہے: دھوپ کھائے پانی سے طہارت حاصل کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا، جبکہ انہوں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تھا: "لا تفعلي يا حميراء فإنه يورث البرص" [2] (حمیراء! ایسا نہ کرو، اس لئے کہ اس سے برص پیدا ہوتا ہے)، اور ''الغایہ'' میں ہے: دھوپ زدہ پانی گرم علاقہ میں ڈھالے ہوئے برتن میں استعمال کرنا مکروہ ہے [3]۔

ب- دھوپ کے علاوہ سے گرم کیا ہوا پانی:

۱۴- مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ آگ سے گرم کئے ہوئے پانی کا استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے متعلق ممانعت ثابت نہیں ہے، اور اس لئے کہ آگ کی قوت تاثیر سے اس کی چکناہٹ دور ہو جاتی ہے۔ شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگرچہ گرم کسی نجاست مغلظہ سے کیا گیا ہو، اگرچہ ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ

---

(۱) اثر عمر: "أنه كان يكره الاغتسال بالماء المشمس" کی روایت امام شافعی نے الأم (۱/۳) میں کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/۲۲) میں کہا ہے کہ اسکی سند میں ایک بہت ہی ضعیف راوی ہیں۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۴۔

(۲) حدیث: "لا تفعلي يا حميراء، فإنه يورث البرص" کی روایت دارقطنی (۱/۳۸) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور بیان کیا ہے کہ اس میں ایک متروک راوی ہے، اور کہا: بہت غریب ہے۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۱۸۰۔

اس میں توقف کرنا چاہئے۔

سخت گرم یا سخت ٹھنڈے پانی کے بارے میں مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ طہارت میں مکروہ ہے، اس لئے کہ اسباغ (اچھی طرح کرنے) سے مانع ہے [1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نجاست سے گرم کئے گئے پانی کی تین قسمیں ہیں:

اول: اجزاء نجاست میں سے کچھ کا پانی تک پہنچنا متحقق ہوجائے تو اگر پانی کم ہو تو اسے نجس کردے گا۔

دوم: نجاست کے اجزاء میں سے کسی کا بھی پانی تک پہنچنا متحقق نہ ہو اور حائل مضبوط نہ ہو تو پانی اصل طہارت پر ہوگا اور اس کا استعمال مکروہ ہوگا۔

سوم: اگر حائل مضبوط ہو تو قاضی کہتے ہیں کہ کراہت ہوگی اور شریف ابوجعفر اور ابن عقیل کے نزدیک مختار یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ پہلے والی صورت کے برخلاف اس کی نجاست میں متردد نہیں ہے۔

ابوالخطاب نے نجاست سے گرم کئے گئے پانی کی کراہت میں علی الاطلاق دو روایتیں بیان کی ہیں [2]۔

مخلوط پانی:

وہ کسی پاک شئی کے ساتھ مخلوط ہوگا یا کسی نجس کے ساتھ مخلوط ہوگا۔

اول- کسی پاک چیز سے مخلوط پانی کا حکم:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی پاک چیز پانی میں مل جائے (اور اس کے کم ہونے کی وجہ سے پانی میں تغیر نہ ہو) تو اس سے طہارت حاصل کرنا ممنوع نہ ہوگا، اس لئے کہ پانی اپنے مطلق ہونے پر باقی ہے۔

اسی طرح اس پر وہ متفق ہیں کہ اگر کوئی ایسی پاک چیز پانی میں مل جائے جس سے بچنا ممکن نہ ہو (جیسے کائی، خز (ریشم) اور پانی میں اگنے والی دوسری چیزیں، اسی طرح درخت کے وہ پتے جو پانی میں گرتے ہیں یا ہوا انہیں لے جاتی ہے، اور اس میں ڈال دیتی ہے اور وہ لکڑی، بھونسہ اور گندھک وغیرہ جسے سیلاب بہالے جائے) اور وہ اس سے متغیر ہوجائے تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس سے بچنا بہت مشکل ہے [1]۔

لیکن جس پانی میں کوئی ایسی پاک چیز مل جائے جس سے بچنا ممکن ہو (جیسے زعفران، صابون اور ان جیسی چیزیں) اور اس سے پانی کے اوصاف ہی سے کوئی ایک وصف بدل جائے تو اس کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء کی دو مختلف جماعتیں ہیں:

پہلی جماعت: حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ وہ طاہر اور مطہر ہے، البتہ حنفیہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ تبدیلی پکانے سے یا ملنے والی چیز کے اجزاء کے غالب آجانے سے نہ ہو کہ پانی گاڑھا ہوجائے۔ صاحب ''ہدایہ'' نے کہا: ایسے پانی سے پاکی حاصل کرنا جائز ہے، جس میں کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بدل دے، جیسے سیلاب کا پانی اور وہ پانی جس میں دودھ، زعفران، صابون یا اشنان مل جائے......، آگے فرماتے ہیں، اور ایسے پانی سے (پاکی حاصل کرنا) جائز نہیں ہے جس پر دوسری چیز غالب آجائے اور اس پانی کو پانی کی طبیعت

---

(۱) الشرح الکبیر ۱ر ۴۵، نہایۃ المحتاج ۱ر ۷، مغنی المحتاج ۱ر ۱۹-۲۰۔

(۲) المغنی ۱ر ۱۷-۱۸۔

(۱) الہدایہ علی فتح القدیر ۱ر ۷، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۱ر ۴۶، المہذب ۱ر ۵، المغنی ۱ر ۱۳۔

سے نکال دے، جیسے مشروبات، سرکہ اور باقلا کا پانی، اس لئے کہ ان کو ماء مطلق نہیں کہا جاتا ہے اور باقلا وغیرہ کے پانی کا مطلب یہ ہے کہ جو پکانے سے متغیر ہوگیا ہو، چنانچہ اگر پکائے بغیر بدل گیا ہو تو اس سے وضو کرنا جائز ہے [۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: امام احمد سے ان کے اصحاب کی ایک جماعت نے جن میں ابوالحارث، میمونی اور اسحاق بن منصور بھی ہیں نقل کیا ہے کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے [۲]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس قول سے ہے: "**فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا**" [۳] (پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)، چنانچہ اللہ تبارک وتعالی نے نماز کے ارادہ کے وقت ماء (پانی) کو نکرہ لاکر اس کے استعمال کا حکم دیا ہے، اور پانی کے موجود نہ ہونے اور اس کے استعمال پر قادر نہ ہونے کے بغیر تیمّم کو مباح قرار نہیں دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ پاک ہے اور اس کی موجودگی میں تیمّم کرنا جائز نہیں ہے، خواہ اس میں گرنے والی چیز مشک ہو یا شہد ہو یا اس جیسی کوئی اور چیز ہو [۴]۔

نیز حضرت ام ہانیؓ سے مروی یہ حدیث ہے، انھوں نے کہا: "**إن رسول الله ﷺ اغتسل هو وميمونة من إناء واحد في قصعة فيها أثر العجين**" [۵] (نبی کریم ﷺ اور حضرت میمونہؓ نے ایک ہی برتن سے ایک ایسی لگن سے وضو فرمایا جس میں گندھے آٹے کا اثر تھا)۔

(۱) الہدایہ علی فتح القدیر ار ۶۲، الہدایہ ار ۸۔
(۲) المغنی ار ۱۲، المحرر ار ۲۔
(۳) سورۂ نساء ر ۴۳۔
(۴) المغنی ار ۱۲۔
(۵) حدیث ام ہانی: "أن رسول الله ﷺ اغتسل هو وميمونة من إناء واحد......" کی روایت نسائی (ار ۱۳۱) اور بیہقی (ار ۷) نے کی ہے، اور بیہقی نے مجاہد اور حضرت ام ہانی کے درمیان اس کی سند میں انقطاع کا اشارہ کیا ہے۔

اس حدیث سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ایسے پانی سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے جس میں کوئی ایسی پاک چیز مل گئی ہو جس سے احتراز ممکن ہو، اس لئے کہ اختلاط اگر طہارت حاصل کرنے سے مانع ہوتا تو رسول اللہ ﷺ ایسے پانی سے غسل نہ فرماتے جس میں آٹے کا اثر تھا، لہذا اس سے اس کا پاک ہونا معلوم ہوتا ہے [۱]، نیز اس لئے کہ پانی اپنی اصل بناوٹ کے اعتبار سے طہور ہوتا ہے اور اس سے ایسی پاک چیز ملی ہے جس سے نہ تو پانی کا نام ختم ہوا ہے، نہ اس کی رقت نہ اس کا جریان (بہنا) تو وہ تیل کے ذریعہ متغیر ہوجانے والے یا کائی اور اس جیسی چیز سے مختلط ہوجانے والے کے مشابہ ہوگیا ہے [۲]۔

دوسری جماعت: یعنی مالکیہ، شافعیہ اور ایک دوسری روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ وہ طاہر غیر مطہر ہے۔

صاحب "اسہل المدارک" نے کہا: طاہر مثلاً دودھ کے ذریعہ متغیر ہوجانے والا پانی فی نفسہ طاہر غیر مطہر ہے، اس کو عادی چیزوں جیسے پکانے اور پینے میں استعمال کیا جائے گا اور عبادت، جیسے وضو اور غسل میں استعمال نہیں کیا جائے گا [۳]۔

نووی نے کہا: کسی ایسی غیر مطہر چیز کی ملاوٹ سے جس کی ضرورت پانی کو نہیں ہوتی ہے پانی بدل جائے تو اس سے طہارت حاصل کرنا ممنوع ہے، یہی ہمارا مسلک ہے [۴]۔

ابن قدامہ نے کہا: جس پانی میں کوئی ایسی پاک چیز مل جائے جس سے بچنا ممکن ہو اور اس کی کوئی ایک صفت (مزہ، رنگ یا بو) میں تبدیلی پیدا کردے، جیسے باقلا کا پانی، چنے کا پانی اور زعفران کا پانی تو

(۱) تبیین الحقائق ار ۱۲، المغنی ار ۱۵۔
(۲) المغنی ار ۱۲۔
(۳) أسہل المدارک ار ۳۸۔
(۴) المجموع ار ۱۰۴۔

اس سے وضو کرنے کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے، اور اس کے متعلق ہمارے امام رحمہ اللہ سے روایات مختلف آئی ہیں، چنانچہ ان سے ایک روایت یہ ہے کہ اس سے طہارت حاصل نہیں ہوگی، قاضی ابویعلی نے کہا: یہی روایت اصح ہے اور اختلاف میں ہمارے اصحاب کے یہاں یہی منصور (مدد یافتہ) ہے [۱]۔ مرداوی نے کہا: یہی روایت راجح مذہب ہے [۲]۔

انہوں نے اس سے استدلال کیا ہے کہ وہ غیر طہور کی ملاوٹ سے متغیر ہوجانے والا پانی ہے، اور اس غیر طہور سے احتراز ممکن ہے، لہذا باقلا کے ابالے ہوئے پانی کی طرح اس سے بھی وضو جائز نہیں ہوگا، نیز پانی کا ایسے طاہر سے ملنا جس سے احتراز ممکن ہو جیسے زعفران اور اس جیسی چیز اس کو مطلق ہونے سے خارج کر دیتا ہے، اسی لئے اس کے پینے سے وہ حانث نہیں ہوگا جس نے قسم کھائی ہو کہ پانی نہیں پیئے گا، نیز اس کا قیاس گلاب کے پانی پر کیا گیا ہے۔

دوم-کسی طاہر کی مجاورت سے متغیر ہوجانے کی صورت میں پانی کا حکم:

۱۶-اگر پانی کسی پاک چیز مثلاً تیل یا پاک سخت چیز مثلاً لکڑی یا کافور کی مجاورت [۳] (پڑوس) سے متغیر ہوجائے تو اگر وہ پانی میں فنا نہ ہوجائے اور اس میں گھل نہ جائے تو وہ پانی حنفیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک طاہر مطہر ہے، اس لئے کہ یہ تغیر صرف مجاورت کی جہت سے ہے، لہذا مضر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو مطلق پانی کہنا ممنوع

(۱) المغنی ۱/۱۲۔

(۲) الانصاف ۱/۳۲۔

(۳) مجاور: جو دیکھنے میں ممتاز ہو اور ایک قول یہ ہے کہ ملے ہوئے کے برخلاف جس کا الگ کرنا ممکن ہو اور ایک قول یہ ہے کہ اعتبار عرف کا ہوگا۔ اسنی المطالب (۱/۸)۔

نہیں ہے، لہذا یہ ایسا ہوگا کہ پانی کسی ایسی چیز کی بو سے جو اس کے بغل میں رہی ہو خوشبودار ہوجائے [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر قول یہ ہے کہ کسی پاک مجاور، مثلاً لکڑی اور تیل خواہ یہ خوشبودار ہوں یا نہ ہوں یا مٹی ڈالنے سے بدلنے والا پانی مضر نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے اس کا تغیر پہلے میں بودار ہونے کی وجہ سے اور دوسرے میں گدلا ہوجانے سے اس کو مطلق پانی کہنا ممنوع نہیں ہے [۲]۔

مالکیہ کے یہاں معتمد قول میں اور شافعیہ قول اظہر کے مقابل قول میں ان کی رائے ہے کہ ملاوٹ سے متغیر ہوجانے والے پر قیاس کرکے وہ طاہر غیر مطہر ہے [۳]۔

اگر پاک مجاور فناء ہوجائے اور پانی میں گھل جائے تو اس کا حکم طاہر کے حکم کی طرح ہوگا۔

سوم-کسی نجاست سے مخلوط پانی کا حکم:

۱۷-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر پانی میں کوئی نجاست مل جائے اور اس کے کسی ایک وصف کو بدل دے تو وہ نجس ہوجائے گا، پانی خواہ کم ہو یا زیادہ۔

ابن المنذر نے کہا: اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ کم یا زیادہ پانی میں اگر نجاست گر جائے اور پانی کا مزہ، رنگ یا بو کو بدل دے تو وہ جب تک اس طرح رہے نجس ہوگا۔

اگر پانی میں نجاست مل جائے اور اس کے کسی وصف کو نہ بدلے تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۵، تبیین الحقائق ۱/۲۰، الشرح الصغیر ۱/۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۵، المغنی ۱/۱۳۔

(۲) شرح المنہاج ۱/۱۹۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۵، المہذب ۱/۵۔

پہلا قول: اگر پانی میں کوئی نجاست مل جائے اور اس کے کسی وصف کو نہ بدلے تو وہ پاک ہوگا، خواہ پانی کم ہو یا زیادہ، یہ امام مالک کی ایک روایت ہے اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک ہے، بعض شافعیہ اسی کے قائل ہیں، اور صحابہ و تابعین کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے۔

ابن رشد نے کہا: ان حضرات کا اختلاف اس پانی کے بارے میں ہے جس میں کوئی نجاست مل جائے اور اس کے کسی وصف کو نہ بدلے، ایک جماعت نے کہا: وہ پاک ہے، خواہ پانی کم ہو یا زیادہ، یہی امام مالک سے ایک روایت ہے[۱]۔

اور ابن قدامہ نے کہا: اگر دو قلہ سے کم پانی میں نجاست مل جائے اور اس سے پانی متغیر نہ ہو تو مشہور مذہب میں وہ نجس ہو جاتا ہے اور امام احمد سے ایک دوسری روایت ہے کہ پانی کم ہو یا زیادہ تغیر کے بغیر نجس نہیں ہوگا[۲]۔

اس قول کے اصحاب کا استدلال اس روایت سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إن الماء لاينجسه شيئ، إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه**"[۳] (بلاشبہ پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی سوائے اس کے کہ جو اس کے بو، مزہ اور رنگ پر غالب آجائے)۔

دوسرا قول: پانی کے کم یا زیادہ ہونے کے درمیان فرق ہے، چنانچہ اگر پانی کم ہو تو نجس ہو جائے گا اور اگر زیادہ ہو تو نجس نہیں ہوگا۔

حنفیہ کی یہی رائے ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے، نیز شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب اور حنابلہ کے یہاں قول مشہور

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/۴۱۔

(۲) المغنی ۱/۲۳۔

(۳) حدیث: "إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه......" کی تخریج فقرہ/۱۱ میں گذر چکی ہے۔

ہے، یہی صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت کی بھی رائے ہے[۱]۔

۱۸- لیکن کم یا زیادہ پانی کے درمیان حد فاصل کے بارے میں اس قول کے اصحاب کے تین مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: یہ حنفیہ کا مذہب ہے، ان کی رائے ہے کہ پانی اگر اس حال میں ہو کہ اس کا بعض بعض کی طرف پہنچ جاتا ہو تو وہ قلیل ہے اور نہ پہنچتا ہو تو کثیر ہے۔

اور پہنچنے میں اعتبار حرکت دینے کا ہوگا، چنانچہ اگر پانی اس حال میں ہو کہ اگر اس کے ایک کنارے کو حرکت دی جائے تو دوسرا کنارا متحرک ہو جائے تو وہ اس میں ہوگا جو پہنچتا ہے اور اگر متحرک نہ ہو تو وہ نہ پہنچنے والے میں ہوگا۔

اور حرکت دینے کے طریقہ میں ان کا اختلاف ہے: چنانچہ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ وہ شدت کے بغیر غسل کے ذریعہ حرکت دینے کا اعتبار ہوگا اور امام محمد نے ان سے نقل کیا ہے کہ وہ وضو کے ذریعہ حرکت دینے کا اعتبار ہوگا، اور ایک روایت کے مطابق غسل اور وضو کے بغیر ہاتھ کے ذریعہ (حرکت دینے کا اعتبار ہوگا)[۲]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث سے ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا، فإنه لا يدري أين باتت يده**"[۳] (اگر تم میں سے کوئی اپنی نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ برتن میں ہرگز نہ ڈالے، یہاں تک کہ اس کو

(۱) بدائع الصنائع ۱/۷۱، بدایۃ المجتہد ۱/۴۱، مغنی المحتاج ۱/۲۱، المغنی ۱/۲۳، المجموع ۱/۱۱۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۷۱-۷۲۔

(۳) حدیث: "إذا استيقظ أحدكم من نومه......" کی روایت مسلم (۱/۲۳۳) نے کی ہے۔

دھولے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا کہ اس کا ہاتھ رات کہاں رہا)۔

تو برتن کا پانی اگر ہاتھ ڈالنے سے نجس نہ ہوجاتا تو نجاست کے وہم سے ممانعت کا کوئی مطلب نہیں ہوتا اور یہ بات معلوم ہے کہ برتن کے پانی کو اگر کوئی آدمی اس کے ایک کنارے سے حرکت دے تو دوسرے کنارے تک حرکت پہنچ جائے گی [(۱)]۔

نیز حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب: أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب**" [(۲)] (اگر تمہارے برتن میں کتا منہ ڈال دے تو وہ اس طرح پاک ہوگا کہ اس کو سات مرتبہ دھولے جن میں پہلی بار مٹی سے ہو)۔

تو اگر برتن میں کتا منہ ڈال دے نبی کریم ﷺ نے برتن کو سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا ہے جس میں پہلی بار مٹی سے ہو، حالانکہ کتے کا منہ ڈالنا پانی کے رنگ، مزہ یا بو کو نہیں بدلتا ہے، صرف اس کو حرکت دیتا ہے [(۳)]۔

دوسرا مذہب: یہ امام مالک کا مذہب ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر اس کا رنگ مزہ یا بو بدل جائے تو وہ قلیل ہے اور اگر نہ بدلے تو کثیر ہے [(۴)]۔

ان کا استدلال حضرت ابو امامہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الماء لا ينجسه شيئ إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه**" [(۵)] (پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی سوائے اس کے جو اس کی بو مزہ اور رنگ پر غالب آجائے)، اور ایک روایت میں ہے: "**إن الماء طاهر، إلا إن تغير ريحه أو طعمه أو لونه بنجاسة تحدث فيه**" [(۱)] (پانی پاک ہوتا ہے، الا یہ کہ اس کی بو، مزہ، یا رنگ اس میں پیدا ہونے والی کسی نجاست سے بدل جائے)، ان دونوں روایتوں سے معلوم ہو رہا ہے کہ طاہر اور نجس کے جاننے میں تغیر اور عدم تغیر کا اعتبار ہے اور جب یہ بات ہے تو قلیل و کثیر کے درمیان حد فاصل وہی ہوگا، اس صورت پر قیاس کر کے کہ اگر پانی نجاست پر گذرے تو جب تک متغیر نہ ہو اپنی طہارت پر باقی رہتا ہے۔

تیسرا مذہب: یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر پانی دو قلہ ہو تو کثیر، ورنہ قلیل ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی کریم ﷺ سے اس پانی کے متعلق دریافت کیا گیا جو بیابان میں ہوتا ہے اور اس کے پاس چوپائے اور درندے آتے جاتے رہتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث**" (اگر پانی دو قلہ ہو تو وہ حدث (نجاست) نہیں اٹھاتا) اور ایک روایت میں ہے: "**إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيئ**" [(۲)] (پانی جب دو قلہ ہوجائے تو اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۷۲۔

(۲) حدیث: "طهور إناء أحدكم......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۴) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۷۲۔

(۴) الشرح الکبیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۔

(۵) حدیث: "إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه......" کی تخریج فقرہ/ ۱۱ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "إن الماء طاهر إلا إن تغير ريحه......" کی روایت بیہقی (۱/ ۲۶۰) نے کی ہے، اور کہا: حدیث قوی نہیں ہے۔

(۲) حدیث ابن عمر: "أن النبي ﷺ سئل عن الماء يكون في الفلاة......" کی پہلی حدیث کی روایت ترمذی (۱/ ۹۷) اور حاکم (۱/ ۱۳۲) نے کی ہے، اور دوسری حدیث حاکم نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

تو دوقلہ پانی کی حد بیان کرنے اور اس سے نجاست کی نفی کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جو دوقلہ سے کم ہو وہ نجس ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اگر دوقلہ اور دوقلہ سے کم کا حکم یکساں ہوتا تو تحدید کا کوئی معنی نہیں ہوتا[1]۔

نیز اس لئے کہ اصول اس بات پر مبنی ہیں کہ نجاست کا ازالہ اگر مشکل ہو اور اس سے بچنا ناممکن ہو تو وہ معاف ہوتی ہے، جیسے: پسو کا خون، پیشاب کا ٹپکنا اور استحاضہ اور جب احتراز دشوار نہ ہو تو اس سے معافی نہیں ہوگی، جیسے خون کے علاوہ دوسری نجاستیں، اور یہ معلوم ہے کہ کم پانی کی حفاظت دشوار نہیں ہے اور زیادہ کی دشوار ہے، لہذا جو دشوار تھا اس میں معافی دی گئی غیر دشوار میں نہیں دی گئی اور شریعت نے قلت کی حد دوقلہ بیان کی ہے، لہذا اس پر اعتماد کرنا متعین ہے اور جس تک حدیث پہنچ جائے اس کے لئے اس سے عدول کرنا جائز نہیں ہوگا[2]۔

بہنے اور ٹھہرنے کی حالت میں نجاست ملے پانی کا حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

اس سلسلہ میں فقہاء کے اقوال مندرجہ ذیل ہیں:

اول- حنفیہ کا مذہب:

۱۹- فقہاء حنفیہ نے پانی کے جاری یا ٹھہرے ہوئے ہونے کے درمیان فرق کیا ہے:

چنانچہ اگر پانی میں نجاست گر جائے اور وہ جاری ہو اور نجاست غیر مرئی (دکھائی نہ پڑنے والی) ہو، اور پانی کا کوئی وصف نہ بدلے تو وہ ان کے نزدیک پاک ہوگا۔

کاسانی نے کہا: اگر پانی میں (نجاست) گر جائے تو اگر وہ جاری ہو تو:

الف- اگر نجاست غیر مرئی ہو، جیسے پیشاب اور شراب وغیرہ تو جب تک اس کا رنگ، مزہ یا بو بدل نہ جائے وہ نجس نہیں ہوگا، اور جس جگہ سے چاہے وضو کرے، خواہ اس جگہ سے جہاں نجاست گری ہو یا دوسری جگہ سے، امام محمد نے اسی طرح بیان کیا ہے۔

پھر فرمایا: امام ابوحنیفہ سے اس جاہل کے سلسلہ میں منقول ہے جو جاری پانی میں پیشاب کردے اور ایک شخص اس کے اسفل میں ہو تو کیا اس سے وضو کرے گا؟ انھوں نے کہا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ جاری پانی اس میں سے ہے جس کا بعض بعض تک نہیں پہنچتا تو جس پانی سے وہ وضو کر رہا ہے ہوسکتا ہے کہ وہ نجس ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پاک ہو اور پانی دراصل پاک ہوتا ہے، لہذا شک کی بنیاد پر ہم اس کی نجاست کا حکم نہیں لگائیں گے۔

ب- اور اگر نجاست مرئی ہو، جیسے مردار جثہ وغیرہ تو اگر کل پانی جثہ پر گذرتا ہو تو جثہ کے اسفل سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ یقینی طور پر نجس ہے اور نجس پانی بہنے کی وجہ سے پاک نہیں ہوجاتا۔

اور اگر اکثر پانی جثہ پر گذرتا ہو تب بھی اسی طرح ہوگا، اس لئے کہ اعتبار غالب کا ہوتا ہے۔

اور اگر جثہ پر کم پانی گذرتا ہو اور اکثر طاہر پر گذرتا ہو تو جثہ کے اسفل سے وضو کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ شرعی احکام میں مغلوب معدوم کے حکم میں ہوتا ہے۔

اور اگر اس پر آدھا یا آدھے سے کم جاری ہو تو قیاس یہ ہے کہ اس سے وضو جائز ہوگا، اس لئے کہ پانی یقینی طور پر پاک تھا، لہذا شک کی بنیاد پر اس کے نجس ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

---

(۱) المجموع ۱/ ۱۱۴، المغنی ۱/ ۲۵۔

(۲) المجموع ۱/ ۱۱۶۔

اور استحسان میں: احتیاط جائز نہیں ہوگا [۱]۔

اور بہنے کی حد میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض نے کہا: وہ ہے جو تنکا اور پتہ کو بہالے جائے۔

اور بعض نے کہا: اگر وہ اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص پانی میں چوڑائی میں اپنا ہاتھ رکھ دے تو بہاؤ ختم نہ ہوتو وہ جاری پانی ہوگا ورنہ نہیں۔

اور امام ابو یوسف سے منقول ہے: اگر اس حال میں ہو کہ انسان اگر دونوں ہتھیلیوں سے چلو میں پانی لے تو سطح زمین چلو لینے سے ظاہر نہ ہوتو وہ جاری پانی ہوگا ورنہ نہیں۔

ایک قول ہے: لوگ جس کو جاری سمجھیں وہ جاری ہے اور جس کو نہ سمجھیں وہ نہیں ہے، کاسانی نے کہا: یہ تمام اقوال میں اصح ہے۔

اور اگر پانی ٹھہرا ہوا ہو اور کم ہوتو نجس ہوجائے گا اور اگر کثیر ہوتو نجس نہیں ہوگا [۲]۔

دوم- مالکیہ کا مذہب:

۲۰- دسوقی نے کہا: کم پانی میں (جو وضو یا غسل کے برتن کے بقدر یا اس سے کم ہو) اگر قطرہ کے مثل تھوڑی نجاست گر جائے اور اس میں تبدیلی نہ کرے تو حدث کے دور کرنے میں یا نجاست کے ازالہ میں اور مطہر پانی پر موقوف عمل میں، مثلاً مسنون و مستحب طہارت میں اس کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔

رہا عادت میں اس کا استعمال کرنا تو اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، تو کراہت طہور پر موقوف ہونے والی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۱۷ طبع علمیہ۔

پھر فرمایا: کراہت میں سات قیود ہیں: جس پانی میں نجاست گری ہے وہ تھوڑا ہو، اور جو نجاست اس میں گری ہے وہ ایک قطرہ یا اس سے بھی کم ہو، وہ اس میں تبدیلی نہ پیدا کرے، دوسرا پانی موجود نہ ہو، اس کا کوئی مادہ، مثلاً کنواں نہ ہو، وہ جاری نہ ہو، اس کے استعمال کا ارادہ ان چیزوں میں ہو جو طہور پر موقوف ہوتی ہیں، جیسے حدث کے دور کرنے، نجاست کے ازالہ اور مستحب وضو اور غسلوں میں، چنانچہ اگر ان قیود میں سے ایک بھی نہ پائی جائے تو کوئی کراہت نہ ہوگی [۱]۔

سوم- شافعیہ کا مذہب:

۲۱- شیرازی کہتے ہیں: اگر پانی میں نجاست گر جائے تو وہ پانی ٹھہرا ہوا ہوگا یا جاری ہوگا یا کچھ ٹھہرا ہوا اور کچھ جاری ہوگا۔

الف- اگر وہ ٹھہرا ہوا ہو، تو نجاست میں غور کیا جائے گا اگر نجاست ایسی ہو جو آنکھ سے نظر آئے، جیسے شراب، پیشاب یا ایسا مردار ہو جس میں بہنے والا خون ہوتا ہے، تو غور کیا جائے گا۔

اگر اس کا کوئی وصف مزہ، رنگ یا بو بدل جائے تو وہ نجس ہوگا، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: "**الماء لا ینجس إلا ما غیر ریحه أو طعمه**" [۲] (پانی کو صرف وہی چیزیں نجس کرتی ہیں جو اس کی بو یا مزہ بدل دیں)، آپ ﷺ نے مزہ اور بو کی صراحت فرمائی ہے اور رنگ کو انہیں پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ وہ بھی انہیں دونوں کے ہم معنی ہے [۳]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۳۔

(۲) حدیث: "الماء لا ینجس ......" کی روایت بیہقی (۱/۲۶۰) نے حضرت ابو امامہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث قوی نہیں ہے۔

(۳) نووی نے المجموع (۱/۱۱۱) میں کہا: مصنف نے کہا کہ مزہ اور بو کی صراحت کی گئی ہے اور رنگ کو ہم نے انہیں دونوں پر قیاس کرلیا ہے" گویا انھوں نے یہ

اگر کچھ پانی متغیر ہو اور کچھ نہیں ہوا تو کل پانی نجس ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ ایک ہی پانی ہے، لہذا یہ درست نہیں ہوگا کہ کچھ نجس ہو کچھ نہ ہو۔

اور اگر تبدیلی نہ ہوئی ہو تو غور کیا جائے گا، اگر پانی دو قلہ سے کم ہو تو نجس ہوگا اور اگر دو قلہ یا اس سے زیادہ ہو تو وہ پاک ہوگا، اس لئے کہ آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا: "**إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث**"[1] (اگر پانی دو قلہ ہو تو نجاست نہیں اٹھائے گا)، نیز اس لئے کہ قلیل پانی کو برتنوں میں رکھ کر نجاست سے اس کی حفاظت کرنا ممکن ہے، اور نجاست سے کثیر پانی کی حفاظت ممکن نہیں ہے، لہذا دو قلوں کو دونوں کے درمیان حد فاصل بنا دیا گیا۔

پھر فرمایا: اور اگر نجاست ایسی ہو جو آنکھ سے نظر نہ آئے تو اس میں تین اقوال ہیں:

ہمارے اصحاب میں بعض نے کہا: اس کا کوئی حکم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے، لہذا وہ گوبر کے غبار جیسا ہوگا۔

اور ان میں سے بعض نے کہا: اس کا حکم دوسری نجاستوں کے حکم جیسا ہوگا، اس لئے کہ وہ یقینی نجاست ہے، لہذا وہ اس نجاست کی طرح ہوگی جو آنکھ سے نظر آئے۔

اور ان میں سے بعض نے کہا کہ اس میں دو اقوال ہیں:

اسی طرح اگر وہ جاری ہو تو اس کا حکم بیان کیا اور فرمایا:

ب- اگر پانی جاری ہو اور اس میں جاری نجاست ہو، جیسے مردار اور پرندے کا بدبودار پوٹا تو اس سے پہلے والا پانی پاک ہوگا اس لئے کہ وہ نجاست تک نہیں پہنچا ہے، لہذا وہ اس پانی کی طرح ہے جس کو لوٹے سے نجاست پر انڈیلا جا رہا ہو، اور اس کے بعد والا بھی پاک ہے، اس لئے کہ نجاست اس تک نہیں پہنچی ہے، رہا وہ پانی جو نجاست کے اوپر نیچے دائیں اور بائیں چاروں طرف سے ہو تو اگر وہ دو قلہ ہو اور متغیر نہ ہو تو پاک ہوگا اور اگر دو قلہ سے کم ہے تو وہ ٹھہرے ہوئے کی طرح نجس ہوگا۔

ابو العباس بن القاص نے کہا: اس میں ایک دوسرا قول بھی ہے جو قول قدیم ہے کہ تغیر کے بغیر جاری پانی نجس نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ نجاست پر گذرنے والا پانی ہے، لہذا تغیر کے بغیر نجس نہیں ہوگا، جیسے وہ پانی جس سے نجاست زائل کی گئی ہو۔

اور اگر نجاست ٹھہری ہوئی ہو اور پانی اس کے اوپر جاری ہو تو اس سے پہلے اور اس کے بعد والا پانی پاک ہوگا اور جو اس پر جاری ہو اگر دو قلہ ہوگا تو پاک ہوگا اور اگر دو قلہ سے کم ہوگا تو نجس ہوگا اسی طرح اس کے بعد اس پر جو جاری ہوگا وہ بھی نجس ہوگا، اور اس میں کچھ بھی پاک نہیں ہوگا، یہاں تک کہ کسی جگہ ٹھہر جائے اور دو قلہ ہو جائے۔

شیرازی نے مزید کہا: اگر کچھ جاری اور کچھ ٹھہرا ہوا ہو، بایں طور کہ دریا میں کوئی پست جگہ ہو جس میں پانی ٹھہرتا ہو اور اس کے بغل میں پانی جاری ہو اور راکد (ٹھہرا ہوا) میں بہاؤ کی ہیئت زائل ہو گئی ہو اور راکد میں کوئی نجاست گر جائے اور وہ پانی دو قلوں سے کم ہو تو اگر اپنے محاذی بہاؤ سے مل کر دو قلے ہو جاتا ہے تب تو وہ پاک ہوگا۔

اور اگر دو قلہ نہ ہو تو نجس ہوگا اور اس کے بغل کا ہر بہاؤ نجس ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ کسی جگہ دو قلے اکٹھا ہو جائیں تو پاک ہو جائے گا[1]۔

= بات اس لئے کہی ہے کہ وہ اس روایت سے واقف نہیں ہو سکے جس میں رنگ کا ذکر ہے۔ وہ سنن ابن ماجہ اور بیہقی میں موجود ہے (دیکھئے: سنن ابن ماجہ ۱؍ ۱۷۴، سنن البیہقی ۱؍ ۲۶۰)۔

(۱) حدیث: "**إن كان الماء قلتين لم يحمل الخبث**" کی تخریج فقرہ؍ ۱۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المہذب ۱؍ ۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

چہارم-حنابلہ کا مذہب:

۲۲-حنابلہ نے کہا: اگر نجاست کے ملنے سے پانی میں تبدیلی ہو جائے تو وہ نجس ہوگا۔

اور اگر تبدیلی نہ ہو اور پانی کم ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت: وہ نجس ہوجائے گا، یہی مذہب (مختار) ہے، اصحاب اسی پر ہیں، اور اس روایت کا عموم نجاست کا متقاضی ہے، خواہ آنکھ سے نظر آئے یا نہیں اور یہی صحیح اور مذہب (مختار) ہے۔

دوسری روایت: وہ نجس نہیں ہوگا، یہ اختلاف راکد پانی میں ہے۔

جاری پانی کے بارے میں امام احمد سے منقول ہے کہ اگر اس کا کل دوقلہ تک پہنچ رہا ہو تو وہ راکد کی طرح ہوگا نجاست دفع کردے گا بشرطیکہ نجاست اس میں تبدیلی نہ کرے، ورنہ نہیں، مذہب (مختار) یہی ہے۔

''الحاوی الصغیر'' میں ہے: اصح روایت میں تھوڑا جاری پانی تغیر سے پہلے نجس نہیں ہوگا اور امام احمد سے منقول ہے کہ ہر بہاؤ کا اعتبار اسی پر کیا جائے گا، قاضی اور ان کے اصحاب نے اسی کو اختیار کیا ہے اور فرمایا: مذہب (مختار) یہی ہے[1]۔

نجس پانی کو پاک کرنا:

۲۳-نجس پانی کو پاک کرنے کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا مندرجہ ذیل اختلاف ہے:

کاسانی نے کہا: برتنوں وغیرہ میں موجود ناپاک پانی کو پاک کرنے کے طریقہ میں مشائخ کا اختلاف ہے، چنانچہ ابوجعفر ہندوانی اور ابواللیث نے کہا: اگر برتن میں پاک پانی داخل ہو اور اس کا کچھ

(۱) الإنصاف ۱/۵۶-۵۷۔

حصہ نکل جائے اور اس میں نجاست ظاہر نہ ہو تو اس کے پاک ہوجانے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ وہ جاری پانی ہوگیا ہے اور اس میں نجاست کے باقی رہنے کا یقین نہیں ہے۔

ابوبکر اعمش نے کہا: وہ پاک نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اس میں جو پانی ہو اس کے مثل تین بار پانی اس میں داخل ہو اور نکلے تو یہ اس کو تین بار دھونے کے مثل ہوجائے گا۔

ایک قول ہے: اگر نجس پانی کے بقدر پانی اس سے نکل جائے تو وہ پاک ہوجائے گا، جیسے کنواں جب نجس ہوجائے تو اس میں جو پانی ہے پورا نکال لینے پر اس کے پاک ہوجانے کا حکم لگایا جائے گا[1]۔

مالکیہ نے کہا: نجس پانی میں اس کے تغیر کے ختم ہونے تک پانی انڈیلنے اور اضافہ کرنے سے پاک ہوجائے گا۔

اگر خود بخود یا کچھ پانی نکالنے سے تغیر ختم ہوجائے تو اس میں دو اقوال ہیں[2]۔

تفصیل: اصطلاح ''طہارۃ''، فقرہ/۱۶ میں ہے۔

جس پانی کو پاک کرنے کا ارادہ ہے اگر وہ دوقلہ سے کم ہو یا دوقلہ کے برابر یا زیادہ ہو تو ان دونوں میں شافعیہ وحنابلہ نے فرق کیا ہے[3]۔

الف-اگر پانی دوقلہ سے کم ہو تو اس کی تطہیر پانی بڑھا کر ہوگی۔

اور بڑھانے سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایک ہی دفعہ میں پانی انڈیل دیا جائے، بلکہ مراد بقدر امکان تسلسل سے پانی پہنچانا ہے یا ساقیہ (رہٹ) کے ذریعہ یا ڈول ڈول کرکے یا بارش کا پانی اس کی طرف بہا دیا جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۸۷، فتح القدیر ۱/۵۵۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۶-۴۷، شرح الخرشی ۱/۷۹۔
(۳) المہذب ۱/۶۷، المجموع ۱/۱۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/۳۵۔

البتہ شافعیہ نے کہا: دوقلہ تک ہوجانے سے اضافہ ہوجاتا ہے، خواہ جس پانی سے اس کو بڑھایا گیا ہے وہ پاک ہو یا نجس ہو کم ہو یا زیادہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث"[1] (جب پانی دوقلہ ہوجائے تو نجاست نہیں اٹھائے گا)۔

حنابلہ نے کہا: بڑھانا دوقلہ پاک پانی کے ذریعہ ہوگا، اس لئے کہ اگر دوقلوں پر نجس پانی آجائے تو جب تک اس سے اس میں تغیر نہ ہوجائے اس کو نجس نہیں کرتا، تو اسی طرح اس وقت ہوگا جب آنے والا وہ ہو، اور ان دونوں قلوں کی طہارت کا حکم لگانے سے لامحالہ جس کے ساتھ دونوں قلے ملے ہوئے ہوں ان کی طہارت کا حکم ہوجائے گا۔

ب-اور اگر پانی دوقلوں کے برابر ہوتو یا تو وہ نجاست سے متغیر نہیں ہوا ہوگا اور اس وقت صرف بڑھالینے سے پاک ہوجائے گا۔

یا نجاست کی وجہ سے متغیر ہوا ہوگا، تو دو چیزوں میں سے ایک سے پاک ہوگا، کثیر بنانے سے بشرطیکہ تغیر زائل ہوجائے یا اس کو چھوڑ دینے سے یہاں تک کہ دیر تک ٹھہرنے کی وجہ سے اس کا تغیر زائل ہوجائے۔

اس وقت اس کے بعض حصہ کو لے لینے سے وہ پاک نہیں ہوگا، اگرچہ اس کی وجہ سے تغیر زائل ہوجائے، اس لئے کہ نجاست ہونے کی حالت میں وہ دوقلوں سے کم ہوجائے گا۔

ج-اور اگر پانی دوقلوں سے زیادہ ہوتو اس کی دو حالتیں ہوں گی۔

اول: تغیر کے بغیر نجس ہوتو کثیر بنائے بغیر اس کو پاک کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

دوم: نجاست کی وجہ سے اس میں تغیر ہوگیا ہوتو اس کی تطہیر تین چیزوں میں سے کسی ایک سے ہوگی، زیادہ کر لینے سے، ٹھہرنے کے سبب اس کے تغیر کے ختم ہوجانے سے یا اس سے اتنا نکال لینے سے جس سے تغیر ختم ہوجائے اور اس کے بعد وہ دوقلہ یا زیادہ باقی رہ جائے اور اگر تغیر زائل ہونے سے پہلے دوقلہ سے کم بچے تو تغیر اس کو نجس کرنے کی علت نہیں رہ جائے گا، اس لئے کہ وہ تغیر کے بغیر نجس ہے، لہذا اس کے زائل ہونے سے اس کا نجس ہونا زائل نہیں ہوگا، اسی لئے کثیر پانی نکالنے اور دیر تک ٹھہرنے کی وجہ سے پاک ہوجاتا ہے، قلیل پاک نہیں ہوتا، اس لئے کہ کثیر کو ناپاک کرنے کی علت چونکہ تغیر ہے، لہذا علت کے زائل ہوجانے سے اس کا ناپاک ہونا زائل ہوجاتا ہے، جیسے اگر شراب سرکہ بن جائے اور قلیل کو نجس کرنے کی علت ملاقات (ملنا) ہے نہ کہ تغیر، لہذا نجاست کے زائل ہونے میں اس کا زائل ہونا موثر نہیں ہوگا[1]۔

اگر مٹی یا گچ سے تغیر ختم ہوجائے تو اس کے پاک ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: پاک نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس میں کافور یا مشک ڈالی جائے اور اس سے نجاست کی بو زائل ہوجائے تو پاک نہیں ہوگا، نیز مٹی اور گچ اپنی ذات سے نجاست کو دور نہیں کرتے تو دوسرے سے بدرجہ اولی دور نہیں کریں گے، شافعیہ کے یہاں اصح یہی ہے۔

دوم: پاک ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کے نجس ہونے کی علت تغیر ہے اور وہ زائل ہو چکا ہے، لہذا اس کا ناپاک ہونا ختم ہوجائے گا، جیسا کہ اگر اس کے ٹھہرنے کی وجہ سے یا دوسرے پانی کا اضافہ کرنے کی وجہ سے زائل ہوجائے، اور یہ کافور اور مشک سے الگ ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس میں بو باقی ہو اور کافور و مشک

---

(۱) حدیث: "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" کی تخریج فقرہ ۱۷/ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغنی ۱/۳۶۔

کی بو کے غلبہ کی وجہ سے ظاہر نہ ہو رہی ہو [1]۔

کنوؤں کے پانی کو پاک کرنا:

۲۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کنواں کا پانی اگر نجس ہوجائے تو اس کی پاکی پانی بڑھانے سے ہوگی یہاں تک کہ تغیر زائل ہوجائے، اور تکثیر چھوڑ دینے سے ہوگی یہاں تک کہ پانی بڑھ جائے اور کثرت کی حد تک پہنچ جائے یا اس میں پاک پانی ڈالنے سے ہوگی، یہاں تک کہ اس حد تک پہنچ جائے۔

اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ پاکی حاصل کرنے کا ایک معتبر طریقہ پانی کا نکالنا بھی ہے۔

اور حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کنواں کا پانی نجس ہوجائے تو اس کی پاکی صرف پانی نکالنے سے ہوگی۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''آبار'' (فقرہ/۲۱-۳۲) میں ہے۔

برتنوں کا مخلوط ہوجانا اور ان کے پاک پانی کا نجس پانی سے مشتبہ ہوجانا:

۲۵- اگر برتن ایک جگہ رکھے ہونے کی حالت میں مخلوط ہوجائیں اور ان میں سے بعض میں پاک پانی اور دوسرے بعض میں نجس پانی ہو اور آدمی پر معاملہ مشتبہ ہوجائے، اور ان بعض برتنوں میں موجود پانی کے علاوہ دوسرے پاک پانی کے حاصل کرنے پر اس کو قدرت نہ ہو تو اس مسئلہ میں فقہاء کے پانچ مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: ان میں پاک کو معلوم کرنے کے لئے اس پر کوشش اور تحری کرنا واجب ہوگا، اگر وہ کوشش کرے اور کسی ظاہر علامت کے

(۱) المہذب ۱/۶-۷، المجموع ۱/۱۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سبب ان میں سے کسی ایک کے پاک ہونے کا اسے ظن غالب ہو جائے تو اس کے لئے اس سے پاکی حاصل کرنا جائز ہوجائے گا، ورنہ نہیں۔

جمہور شافعیہ [1] اور بعض مالکیہ [2] اسی کے قائل ہیں۔

ان حضرات نے اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ''فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا'' [3] (پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی سے تیمم کرلیا کرو)، اور یہ شخص پانی پانے والا ہے، لہذا تیمم جائز نہیں ہوگا، بلکہ اجتہاد واجب ہوگا، نیز پاکی حاصل کرنا نماز کے صحیح ہونے کی ایک شرط ہے جس کی طرف اجتہاد کے ذریعہ پہنچنا ممکن ہے، لہذا قبلہ نیز احکام میں اور تلف کی جانے والی چیزوں کی قیمت لگانے میں اجتہاد کرنے پر قیاس کر کے اجتہاد واجب ہوگا اگرچہ کبھی کبھی اس میں غلطی واقع ہوجاتی ہے [4]۔

دوسرا قول: اگر پاک پانی کے برتنوں کی تعداد نجس پانی کے برتنوں کی تعداد سے زیادہ ہو تو اجتہاد و تحری اس پر واجب ہوگی، اور اگر پاک پانی کے برتنوں کی تعداد نجس پانی کے برتنوں کی تعداد کے مساوی یا کم ہو تو اس کے لئے تحری جائز نہیں ہوگی، بلکہ وہ تیمم کرے گا۔

حنفیہ [5] اور بعض حنابلہ [6] اسی کے قائل ہیں۔

ان حضرات کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''دع ما يريبك إلى ما لا يريبك'' [7] (جو تمہیں شک میں مبتلا کرے اسے چھوڑ کر (اس کو

(۱) المجموع ۱/۱۸۰، مغنی المحتاج ۱/۲۶۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/۱۷۱، تہذیب الفروق ۱/۲۲۸ طبع عالم الکتب بیروت۔
(۳) سورۂ مائدہ/۶۔
(۴) المجموع ۱/۱۸۱۔
(۵) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۱/۲۱ طبع دوم طبع المطبعۃ الازہریہ۔
(۶) المغنی ۱/۶۰۔
(۷) حدیث: ''دع ما يريبك......'' کی روایت ترمذی (۴/۶۶۸) نے کی

اختیار کرو) جو تمہیں شک میں نہ ڈالے) اور نجاست کی کثرت شک میں مبتلا کر رہی ہے، لہذا اس کو چھوڑنا اور اس چیز کی طرف جانا جس میں کوئی شک نہیں ہے، یعنی تیمّم کرنا واجب ہوگا، نیز اصول سے یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حرام کی کثرت اور حلال و حرام کی برابری ممانعت میں اس کے حرام ہونے کے حکم کو غالب کرنے کا سبب ہوتی ہے، جیسے بہن یا بیوی کسی اجنبی عورت سے مل جائے۔

اور اس چیز پر قیاس کر کے کہ اگر پانی اور پیشاب مشتبہ ہو جائیں تو اس میں اجتہاد نہیں کرے گا بلکہ تیمّم کرے گا[۱]۔

تیسرا قول: اشتباہ کے وقت مختلط پانیوں میں مطلقاً تحری جائز نہیں ہوگی، بلکہ سب کو ترک کر دے گا اور تیمّم کرے گا۔

یہ مالکیہ میں سے سحنون[۲] کا ایک قول ہے، اور شافعیہ میں سے ابو ثور اور مزنی[۳]، نیز امام احمد اور ان کے اکثر صحابہ بھی اسی کے قائل ہیں[۴]۔

ان حضرات کا استدلال اس طرح ہے کہ اجتہاد کرے گا تو نجس میں بھی کبھی واقع ہو سکتا ہے، نیز طاہر کا اشتباہ نجس سے ہے، لہذا اس میں اجتہاد جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر پانی اور پیشاب میں اشتباہ ہو جائے[۵]۔

پھر ان حضرات کا آپس میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک روایت میں امام احمد نے کہا: تیمّم نہیں کرے گا، یہاں تک کہ پانی بہادے تاکہ پانی کا نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) المغنی ۱/۶۱۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/۱۷۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۸۔

(۳) المجموع ۱/۱۸۱۔

(۴) المغنی ۱/۶۱، کشاف القناع ۱/۳۲-۳۳۔

(۵) المجموع ۱/۱۸۱، المغنی ۱/۶۱۔

سحنون، ابو ثور اور مزنی نے کہا: تیمّم کرے گا، اگرچہ پانی نہ بہایا ہو اس لئے کہ وہ معدوم کی طرح ہے۔

چوتھا قول: ایک برتن کے اضافہ کے ساتھ نجس برتن کی تعداد کے بقدر وضو کرے گا اور نماز پڑھے گا۔

یہی ابن ماجشون کا قول ہے اور یہی سحنون کا دوسرا قول ہے[۱]۔

ان کا استدلال اس طرح ہے کہ اس آدمی کے ساتھ اس حالت میں ایسا پانی ہے جس کی طہارت یقینی ہے اور اس کے استعمال کے یقینی ہونے کا کوئی راستہ نہیں ہے، الا یہ کہ نجس (برتن) کی تعداد کی بقدر، نیز ایک مزید برتن سے وضو کرے اور نماز پڑھے، لہذا اس پر یہی لازم ہوگا۔

پانچواں قول: اجتہاد اور ظن کے بغیر جس سے بھی پاکی حاصل کرنا چاہے جائز ہوگا یہ شافعیہ کا ایک قول ہے[۲]۔

ان کا استدلال اس طرح ہے کہ تمام برتنوں میں اصل پانی کا پاک ہونا ہے۔

نجس پانی سے کاشت کی زمین کی سینچائی کرنا:

۲۶ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن عقیل کی رائے ہے کہ جس کھیتی کو نجس پانی سے سینچا جائے وہ پاک ہوگی اور اگر کھیتی کے ظاہر کو نجس پانی لگ جائے تو وہ نجس ہو جائے گا اور دھو کر اس کو پاک کرنا واجب ہوگا۔

حنابلہ کے یہاں مذہب (مختار) یہ ہے کہ وہ کھیتیاں اور پھل جن کو نجاستوں سے سینچا جائے یا نجاستوں کو کھاد کے طور پر ڈالا جائے

(۱) مواہب الجلیل ۱/۱۷۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۸۔

(۲) المجموع ۱/۱۸۰۔

حرام ہوں گے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے، انھوں نے کہا: "**كنا نكري أرض رسول الله** ﷺ **ونشترط عليهم أن لا يدملوها بعذرة الناس**"[1] (ہم نبی کریم ﷺ کی زمین کرایہ پر دیتے تھے اوران پر شرط لگادیتے تھے کہ آدمیوں کے پاخانہ کو کھاد میں نہ ڈالیں)، نیز اس لئے کہ وہ نجاستوں سے غذا پاتے ہیں اوراس کے اجزاء اسی میں پروان چڑھتے ہیں اور استحالہ سے طہارت حاصل نہیں ہوتی، اس لئے اگر اسے پاک چیزوں سے سینچا جائے تو وہ پاک ہوجائے گا، جیسے جلالہ (نجاست خور) کو اگر روک لیا جائے اور پاک چیزیں کھلائی جائیں[2]۔

(۱) اثر ابن عباس: "كنا نكري......" کی روایت بیہقی (۱۳۹/۶) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۱۷/۵، شرح الخرشی ۸۸/۱، حاشیۃ الدسوقی ۵۲/۱، مغنی المحتاج ۸۱/۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۷۲/۱۱-۷۳۔

میاومۃ

تعریف:

۱-لغت میں میاومۃ: "ياومه مياومة و يواما" سے ماخوذ ہے: یعنی دنوں کے حساب سے معاملہ کرنا، "يا ومت الرجل مياومة ويواما": یعنی میں نے آدمی سے ایک دن کے لئے معاملہ کیا یا اس کو مزدور رکھا[1]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اجل (مدت):

۲-لغت میں کسی چیز کی اجل: اس کی وہ مدت اور وقت ہے جس میں وہ واجب الاداء ہوجائے[2]۔

اور اصطلاح میں: وہ آنے والی مدت ہے جس کی طرف کسی معاملہ کی نسبت کی جائے۔

اجل اور میاومۃ (یومیہ) کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں محدود وقت ہیں، البتہ چند چیزوں میں دونوں مختلف ہیں:

الف-میاومۃ میں وقت ایک دن یا چند دنوں سے مقرر کیا جاتا ہے، لیکن اجل دنوں، مہینوں یا اس سے بھی زیادہ سے مقرر کی جاتی ہے۔

ب-میاومہ کا محل منفعت ہے، لیکن اجل کبھی منفعت کے لئے

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس، لسان العرب۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط۔

ہوتی ہے کبھی غیر منفعت کے لئے جیسے تنگدست مدیون کے لئے، مثلاً ایک سال کی اجل مقرر کرنا۔

ب- تاقیت (وقت مقرر کرنا):

۳- لغت میں تاقیت: أقت یا وقت کا مصدر ہے، اس کا معنی وقت مقرر کرنا ہے، اور اس میں وہ چیز داخل ہے جس کے لئے حین یا غایت کے طور پر مقدر کیا گیا ہو، تم کہتے ہو: "وقته لیوم کذا" (اس کے لئے فلاں دن کا وقت مقرر کیا)، جیسے "أجلته" (میں نے اس کے لئے اجل مقرر کی) میں ہے[1]۔

اصطلاح میں: کوئی چیز فی الحال ثابت ہو اور محدود وقت میں ختم ہو جائے[2]۔

اور میاومہ اور تاقیت دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ دونوں میں وقت کی حد بندی ہوتی ہے، البتہ میاومہ کی مدت کے مقابلہ میں تاقیت میں مدت کبھی کم یا زیادہ ہوتی ہے۔

دیکھئے: اصطلاح "تاقیت" (فقرہ/۱)۔

ج- مشاہرہ:

۴- لغت میں مشاہرہ: ماہ بماہ معاملہ کرنا ہے، اور "شاهر الأجیر مشاهرة وشهارا" کا معنی ہے: ایک مہینہ کے لئے اس کو مزدوری پر رکھا۔

مشاہرہ، شہر (مہینہ) سے ماخوذ ہے، جیسے معاومہ عام (سال) سے ماخوذ ہے[3]۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

میاومہ اس بات میں مشاہرہ سے متفق ہے کہ دونوں میں سے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) الکلیات ۲/ ۱۰۳۔
(۳) لسان العرب۔

ہر ایک منفعت کا مقررہ وقت ہے، البتہ مشاہرہ مہینہ سے مقرر ہوتا ہے، اور میاومہ ایک دن یا اس سے کئی گنا زیادہ سے مقرر ہوتا ہے۔

میاومہ سے متعلق احکام:

الف- میاومہ کا حکم:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ (ایک دن یا چند دنوں سے منفعت کی مدت مقرر کرنے کے معنی میں) اگر فریقین میاومہ پر متفق ہوں تو وہ جائز ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إجارۃ" (فقرہ ۳۵، ۷۳، ۷۴)، "اعارۃ" (فقرہ/ ۹، ۱۲)۔

ب- میاومہ کی مدت اور دن کی تعیین:

۶- میاومہ اپنی اصل، یعنی یوم سے ماخوذ ہے، اور شرعاً یوم، طلوع فجر ثانی سے لے کر غروب آفتاب تک پھیلے ہوئے زمانہ سے متعین ہے، برخلاف نہار کے، اس لئے کہ وہ طلوع آفتاب سے لے کر غروب آفتاب تک پھیلا ہوا زمانہ ہے، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے: "صمت الیوم" (میں نے یوم کا روزہ رکھا)، "صمت النهار" (میں نے نہار کا روزہ رکھا) نہیں کہا جاتا ہے[2]۔

اور یوم کی تعیین کبھی عرف سے بھی ہوتی ہے، "مجلۃ الأحکام العدلیۃ" میں ہے: اگر کوئی شخص کسی کو مزدور رکھے کہ وہ ایک دن کام کرے، تو وہ اس خاص کام میں شہر کے عرف کے مطابق طلوع آفتاب سے لے کر عصر یا غروب تک کام کرے گا[3]۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۷، ۸، تبیین الحقائق ۵/ ۱۰۸-۱۰۹، مجلۃ الأحکام العدلیۃ: مادہ (۴۹۵)، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۵-۲۷۶، کشاف القناع ۴/ ۲۲-۲۳۔
(۲) الکلیات ۵/ ۱۱۸۔
(۳) مجلۃ الأحکام العدلیۃ: مادہ (۴۹۵)۔

میتۃ

تعریف:

۱-لغت میں میتۃ اپنی موت مرنے والے جانور کو کہا جاتا ہے، یہ موت سے ماخوذ ہے، جو روح کا جسم سے جدا ہونا ہے، رہا مِیتۃ (میم کے کسرہ کے ساتھ) تو وہ حال اور ہیئت کے لئے ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "مات میتة حسنة" (وہ اچھی موت مرا)، "مات میتة جاهلية" (جاہلی موت مرا) وغیرہ (۱)۔

اور اصطلاحی معنی کے بارے میں جصاص نے کہا: شریعت میں میتۃ ذبح کے بغیر مرے ہوئے جانور کا نام ہے، وہ مردار کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ آدمی کی طرف سے کسی سبب کے بغیر ہی اپنی موت مرجاتا ہے، اور کبھی آدمی کے فعل سے اس صورت میں میتۃ ہوجاتا ہے، جبکہ اس کا فعل اس کو حلال کرنے والے ذبح کے طریقہ پر نہ ہو (۲)۔

اسی طرح زندہ جانور سے جدا کئے گئے عضو کو بھی شرعاً میتۃ کہا جاتا ہے، جیسے: ہاتھ، پیر، اِلیہ (دنبہ کی چکتی) وغیرہ، خواہ اصل جانور ماکول اللحم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "ما قطع من البهيمة وهي حية، فهي ميتة" (۳)

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، تحریر الفاظ التنبیہ للنووی رص ۹۴، تہذیب الأسماء واللغات ۲/۱۴۶، أنیس الفقہاء للقونوی رص ۱۲۳۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۱/۱۳۲۔

(۳) حدیث: "ما قطع من البهيمة......" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۷۷ طبع

(جانور کا جو حصہ اس کے زندہ رہنے کی حالت میں کاٹا جائے وہ میتۃ ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تذکیہ:

۲-لغت میں تذکیہ "ذکی" کا مصدر ہے، اور اسم ذکاۃ ہے، یعنی کسی بھی چیز، نیز ذبیحہ کو مکمل کرنا، کہا جاتا ہے: "ذكيت الذبيحة" اگر تم اس کے ذبح کو مکمل کردو، اور مذکاۃ ذکی کا اسم مفعول ہے۔

اور شرعی اصطلاح میں: تذکیہ ایک ذریعہ ہے جس سے اختیاری طور پر خشکی والے جانور کے کھانے کی حلق کی طرف رسائی حاصل ہوتی ہے (۱)۔ قاضی ابن العربی نے اپنے ان الفاظ سے اس کی تعریف کی ہے: شریعت میں تذکیہ سے مراد ذبح کئے جانے والے جانور میں خون بہانا اور گلے کی رگوں کا کاٹنا ہے، نحر کئے جانے والے جانور میں نحر کرنا (سینہ پر زخم لگانا) اور جس پر قدرت نہ ہو اس کو زخمی کرنا درانحالیکہ اس کی طرف توجہ کی نیت ہو اور اللہ کے ذکر سے اس کو ملالیا ہو (۲)۔

میتۃ اور تذکیہ کئے ہوئے جانور میں نسبت تضاد کی ہے، اس طرح کہ تذکیہ کئے ہوئے جانور کا کھانا حلال ہے، اور میتۃ کا کھانا حلال نہیں ہے۔

حمص) اور ترمذی (۴/۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوواقد لیثی سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حسن غریب ہے۔

(۱) المصباح المنیر، ردالمحتار ۵/۱۸۶، أحکام القرآن للجصاص ۳/۳۰۰، الخرشی ۳/۲، کشاف القناع ۶/۲۰۱، کفایۃ الأخیار ۲/۱۳۷، بدایۃ المجتہد ۱/۴۴۷، التفریع لابن الجلاب ۱/۴۰۱، الکافی لابن عبد البر ۱/۴۲۸ طبع الریاض۔

(۲) أحکام القرآن لابن العربی ۲/۵۴۱۔

ب-منخنقہ:

۳-منخنقہ: وہ ہے جو (رسی یا رسی کے علاوہ سے) گلا گھٹنے سے مرجائے، چاہے قصداً یا اتفاقی طور پر، بایں طور کہ جانور اپنے بندھن میں پھنس جائے اور اس کی وجہ سے مرجائے۔

رازی نے کہا: جاننا چاہئے کہ منخنقہ کی چند قسمیں ہیں، ایک یہ کہ اہل جاہلیت بکری کا گلا گھوٹتے تھے، پھر جب مرجاتی تو اس کو کھاتے تھے، ایک وہ جس کا گلا شکاری کی رسی سے گھونٹ دیا جائے، ایک وہ جو کسی درخت کی دولکڑیوں کے درمیان اپنا سر داخل کرے اور گلا گھٹنے سے مرجائے۔

منخنقہ میتہ کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ جب وہ اس حال میں مر گئی کہ اس کا خون نہیں بہا، تو وہ اپنی موت مرنے والے کی طرح ہوگئی، البتہ وہ میتہ سے اس میں الگ ہے کہ گلا گھونٹ دیئے جانے کے سبب حلق دبنے سے مرتی ہے[1]۔

لہذا میتہ منخنقہ سے عام ہے۔

ج-موقوذہ:

۴-موقوذہ وہ جانور ہے جس پر ضرب لگائی جائے، یہاں تک کہ مرجائے، کہاجاتا ہے: "وقذها وأوقذها" جب اس کو ضرب لگائے، یہاں تک کہ وہ مرجائے، اور موقوذہ میں وہ بھی داخل ہے جس کو بندوق کی گولی سے مارا جائے اور وہ مرجائے، ضحاک نے کہا: اہل جاہلیت اپنے معبودوں کے لئے چوپایوں کو لکڑی سے مارتے تھے، یہاں تک کہ انہیں مارڈالتے تھے، پھر ان کو کھالیتے تھے۔

موقوذہ میتہ کی ایک قسم ہے، اس اعتبار سے کہ وہ تذکیہ کے بغیر مرا ہے[1]۔

میتہ موقوذہ سے عام ہے۔

د-متردیہ:

۵-متردی: ردی، یعنی ہلاکت میں واقع ہونے والا، اور متردیہ وہ ہے جو پہاڑ سے گرجائے یا کنویں میں جا پڑے یا بلند جگہ سے گرجائے اور مرجائے۔

متردیہ میتہ کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ وہ تذکیہ کے بغیر مرا ہے[2]۔

اور میتہ متردیہ سے عام ہے۔

ھ-نطیحہ:

۶-نطیحہ وہ ہے جس کو سینگ ماری جائے، یہاں تک کہ مرجائے، جیسے دو مینڈھے سینگ لڑائیں، یہاں تک کہ دونوں مرجائیں یا دونوں میں سے ایک مرجائے۔

نطیحہ میتہ کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ وہ تذکیہ کے بغیر مرا ہے[3]۔

اور میتہ نطیحہ سے عام ہے۔

---

(۱) تفسیر الفخر الرازی ۱۱/ ۱۲۳، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۳۸، الکشاف ۱/ ۳۲۲۔

(۱) أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۳۸، التسہیل لعلوم التنزیل رص ۱۶۷، تفسیر الفخر الرازی ۱۱/ ۱۳۳، الکشاف ۱/ ۳۲۲، أحکام القرآن لإلکیا الہراس ۳/ ۴۲، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۹۷۔

(۲) الکشاف للزمخشری ۱/ ۳۲۲، التسہیل لابن جزی رص ۱۶۷، تفسیر الرازی ۱۱/ ۱۳۳۔

(۳) احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۳۸، الکشاف ۱/ ۳۲۲، تفسیر الرازی ۱۱/ ۱۳۳، التسہیل رص ۱۶۷، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۹۸۔

و-میت:

۷-لغت میں میت (تشدید کے ساتھ اور بغیر تشدید کے): کہا جاتا ہے: مَیْت و مَیّت دونوں ایک معنی میں ہیں، اور اس میں مذکر و مؤنث برابر ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا"[1] (تاکہ ہم اس کے ذریعہ سے مردہ بستی میں جان ڈال دیں) نیز ارشاد ہے: "وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ"[2] (اور ہر طرف سے اس پر موت آئے گی اور وہ (کسی طرح) مرنہ چکے گا)، اور میت وہ ہے جو زندگی سے جدا ہو جائے، اس کی جمع اموات اور موتی ہے[3]۔

اور اصطلاح میں: جو زندگی سے جدا ہو جائے، موتی عاقل کی جمع ہے اور میتون مذکر عاقل کی جمع کے ساتھ خاص ہے، اور میتات تشدید کے ساتھ مؤنث عاقل کی جمع کے لئے خاص ہے اور تشدید کے بغیر جانوروں کے لئے ہے[4]۔

میت اور میتۃ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں زندگی سے جدا ہو چکے ہیں۔

ز-نصب پر ذبح کیا ہوا جانور:

۸-نصب وہ پتھر ہیں جن کو بیت حرام کے ارد گرد نصب کر دیا گیا تھا، اہل جاہلیت انہیں پتھروں پر ذبح کرتے اور انہیں پر گوشت کے ٹکڑے کاٹتے تھے اور اسی وجہ سے ان پتھروں کی تعظیم کرتے تھے، اور اس عمل سے ان کا تقرب حاصل کرتے تھے، ابن جزی نے کہا: وہ بت نہ تھے، اس لئے کہ بت مشکل ہوتے ہیں اور نصب مشکل نہیں

(۱) سورۂ فرقان ر ۴۹۔
(۲) سورۂ ابراہیم ر ۱۷۔
(۳) لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

تھے، ان کو انصاب بھی کہا جاتا ہے، واحد نصاب ہے، ایک قول ہے کہ نُصُب واحد ہے اور اس کی جمع انصاب ہے[1]۔

اور جس کو نصب پر ذبح کیا جائے شرعی اصطلاح میں وہ میتۃ میں داخل ہے، اور میتۃ نصب پر ذبح کئے جانے والے سے عام ہے۔

ح-درندہ کا کھایا ہوا:

۹-"أكيلةُ السبع" وہ اس چوپایہ کا باقی ماندہ ہے جس کو درندہ نے کھایا ہو یا اس کو شکار کیا ہو، حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ وغیرہ نے کہا: اگر درندہ کسی جانور کو زخمی کر دیتا اور اس کو مار ڈالتا اور اس میں سے کچھ کھا لیتا تو اہل جاہلیت بچے رہنے والے حصہ کو کھا لیتے تھے، چنانچہ اللہ تعالی نے اس کو حرام قرار دیا[2]۔

شرعی اصطلاح میں درندہ کا کھایا ہوا میتۃ میں داخل ہے، اور میتۃ اس سے عام ہے۔

میتۃ سے متعلق احکام:

میتۃ سے کچھ احکام متعلق ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

میتۃ کے کھانے کی حرمت:

۱۰-وسعت اور اختیار کی حالت میں مردار کے کھانے کی حرمت پر فقہاء کا اجماع ہے[3]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا

(۱) التسہیل لابن جزی ر ص ۱۶۸، الکشاف ۱ر ۳۲۲، تفسیر الرازی ۱۱ر ۱۳۴۔
(۲) تفسیر الرازی ۱۱ر ۱۳۴، أحکام القرآن لابن العربی ۲ر ۵۳۹۔
(۳) تبیین الحقائق ۵ر ۱۸۵، الکافی لابن عبد البر ۱ر ۴۳۹ طبع الریاض، أحکام القرآن لابن العربی ۱ر ۵۲، لباب اللباب لابن راشد القفصی ر ص ۷۵، بدایۃ المجتہد ۱ر ۴۶۴-۴۶۵، شرح منتہی الإرادات ۳ر ۳۹۶، المبدع ۹ر ۱۹۳، کشاف القناع ۶ر ۱۸۸، المغنی لابن قدامہ ۱۳ر ۳۳۰ طبع ہجر۔

حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"[۱] (اس نے تو تم پر بس مردار اور خون اور سور کا گوشت اور جو (جانور) غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو، حرام کی ہے، لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں، بے شک اللہ بڑا بخشنے والا ہے، بڑا رحمت والا ہے)۔

اپنی موت مر جانے والے مردار کا کھانا حرام کئے جانے کی حکمت کی تعبیر امام رازی نے اپنے ان الفاظ سے کی ہے: جان لو کہ مردار کو حرام قرار دینا عقلوں کے موافق ہے، اس لئے کہ خون ایک انتہائی لطیف جوہر ہے، اگر کوئی جانور اپنی موت مر جائے تو خون اس کی رگوں میں رک جائے گا، بدبودار ہوجائے گا اور خراب ہوجائے گا، اور اس کے کھانے سے بڑے بڑے نقصانات ہوں گے[۲]۔

اور جس مردار کو (ذبح کے بغیر) غیر مشروع طریقہ کار پر مار ڈالا جائے اس کے کھانے کی حرمت کی وضاحت امام ابن القیم نے اپنے ان الفاظ سے کی ہے: اس لئے کہ اللہ تعالی نے خباثث کو ہمارے اوپر حرام کیا ہے، اور تحریم کا سبب خبث کبھی ہم پر ظاہر ہوتا ہے اور کبھی مخفی رہتا ہے، تو جو ظاہر تھا شارع نے اس کی صفت بیان کرنے کے علاوہ اس کے لئے کوئی اور علامت بیان نہیں کی، اور جو مخفی تھا اس کے خبث کو بتانے والی علامت مقرر کردی۔

چنانچہ میتہ میں خون کا رک جانا ظاہری سبب ہے، لیکن مجوسی مرتد اور بسم اللہ کہنا چھوڑنے والے کے ذبیحہ میں اور جو اپنے ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لے، ان میں خود ان لوگوں کے ذبح نے ذبح شدہ جانور

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۷۳۔

(۲) تفسیر الرازی ۱۱/ ۱۳۲۔

میں ایسا خبث پیدا کردیا ہے جو اس کے حرام ہوجانے کا سبب ہے، ذبیحہ پر بتوں، ستاروں اور جن کے ناموں کو ذکر کرنا اس میں خبث پیدا کرتا ہے، اور ایک اللہ تعالی کا نام ذکر کرنا اس میں پاکیزگی پیدا کرتا ہے، اس کا انکار صرف وہی شخص کرے گا جس کو علم، ایمان اور شریعت کے ذوق کے حقائق کا کم حصہ نصیب ہوا ہو[۱]۔

۱۱- جہاں تک مجبوری اور اضطرار کی حالت کا تعلق ہے تو فقہاء کی رائے ہے کہ اس وقت مردار کا کھانا جائز ہے، چنانچہ جو شخص مردار کھانے پر مضطر ہوجائے، چاہے کسی ظالم کی طرف سے مجبور کردینے والے اکراہ کے سبب، یا فاقہ زدگی میں بھوک کے سبب، یا ایسے فقر کے سبب جس میں مردار کے علاوہ اس کو کچھ نہ ملے تو اس کے لئے ضرورت کی وجہ سے مردار حلال ہوجائے گا[۲]، اس لئے کہ قرآن کریم میں مردار کو حرام قرار دیئے جانے کے بعد مذکور ہے: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"[۳] (ہاں جو کوئی بھوک کی شدت سے بے قرار ہوجائے، گناہ کی طرف رغبت کئے بغیر، سو اللہ بڑا مغفرت والا ہے، بڑا رحمت والا ہے)، نیز اللہ سبحانہ و تعالی نے فرمایا: "فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"[۴] (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہوجائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں، بے شک اللہ بڑا بخشنے والا، بڑا رحمت والا ہے)۔

زیلعی نے کہا: ظاہر ہے کہ حرمت حالتِ اختیار کے ساتھ خاص

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۱۵۴۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۵۶-۱۵۹، ردالمحتار ۵/ ۲۱۵، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۱۳/ ۳۳۰۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۱۷۳۔

(۴) سورۂ مائدہ / ۳۔

ہے، اور حالت اضطرار میں مباح ہے [۱]، اس لئے کہ ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں [۲]۔

۱۲- مردار کے کھانے کو مباح کرنے والی ضرورت کی تعریف میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

اول: اپنی ہلاکت کا اندیشہ یقینی ہو یا غالب گمان ہو، یہ مالکیہ کا مشہور قول ہے [۳]۔

دوم: اسے اپنے مرجانے، خوفناک مرض ہوجانے یا اس کے بڑھ جانے یا اس کے طول اختیار کرجانے یا اپنے ساتھیوں سے بچھڑ جانے کا اندیشہ ہو، یا چلنے پھرنے یا سواری کرنے سے کمزور پڑ جانے کا اندیشہ ہو، تو اس ڈرنے والے کو مضطر کہا جائے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے [۴]۔

سوم: اس کے نہ کھانے سے اپنی جان یا بعض اعضاء کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو، یہ اس جگہ ہوگا جہاں سوائے میتہ کے کچھ نہ ملے، یا اس کے علاوہ موجود ہو، لیکن اسے ایسی دھمکی کے ذریعہ اس کے کھانے پر مجبور کیا جائے جس سے اس کو اپنی جان یا بعض اعضاء کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو رہا ہو، یہ حنفیہ کا مذہب ہے [۵]۔

یہ تفصیل آدمی کے علاوہ مردار میں ہے، مردہ آدمی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل: اصطلاح ''ضرورۃ'' (فقرہ/۱۰) میں ہے۔

۱۳- اضطرار کے وقت مردار کے کھانے کے حکم میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: واجب ہے، چنانچہ جو مردار کھانے پر مضطر ہو جائے، اس پر اس کا کھانا واجب ہوگا، لہذا اگر وہ کھانے سے باز رہے اور صبر کرے، یہاں تک کہ مر جائے تو گنہگار ہوگا، یہ جمہور فقہاء حنفیہ کا قول، مالکیہ کا ایک قول، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا صحیح قول ہے [۱]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ'' [۲] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو) اس لئے کہ اس حال میں قدرت کے باوجود نہ کھانا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا'' [۳] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو، بے شک اللہ تمہارے حق میں بڑا مہربان ہے)، نیز اس لئے بھی کہ وہ اپنے لئے اللہ کی حلال کردہ چیز کے ذریعہ اپنے آپ کو زندہ رکھنے پر قادر ہے، لہذا اس کا کھانا اسی طرح اس پر لازم ہوگا، جیسے اگر حلال کھانا ہونے پر ہوتا [۴]۔

دوم: مباح ہے، یہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف، مالکیہ میں

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۸۵۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۲۱)، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۴، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۴، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۳۱۷، إیضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک للونشریسی رص ۳۶۵۔

(۳) الخرشی ۳/ ۲۸، عقد الجواہر الثمینہ ۱/ ۶۰۳، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۴۳۹ طبع الریاض، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸، لباب اللباب للقفصی رص ۷۵، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۷۶، الذخیرۃ للقرافی ۴/ ۱۰۹۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۶، المجموع للنووی ۹/ ۴۲، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۹۰، کشاف القناع ۶/ ۱۹۴، شرح المنتہی ۳/ ۴۰۰، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۴۴۔

(۵) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۵۹، تبیین الحقائق ۵/ ۱۸۵۔

(۱) رد المحتار ۵/ ۲۱۵، تبیین الحقائق ۵/ ۱۸۵، أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۵۷، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۶، التسہیل لابن جزی رص ۶۹، المجموع للنووی ۹/ ۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۶، کشاف القناع ۶/ ۱۹۴، شرح المنتہی ۳/ ۴۰۰، المبدع ۹/ ۲۰۵، المغنی ۱۳/ ۳۳۱، عدۃ الصابرین لابن القیم رص ۳۰، الذخیرہ ۴/ ۱۱۰، الإنصاف ۱۰/ ۳۷۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۴) المغنی ۱۳/ ۳۳۲۔

سحنون، شافعیہ میں سے ابو اسحاق شیرازی کا قول ہے، نیز حنابلہ کا ایک قول ہے، اس بنیاد پر اگر مضطر اس کے کھانے سے باز رہے، یہاں تک کہ مر جائے، تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا (۱)۔ اس لئے کہ کھانے کا مباح ہونا رخصت ہے، لہذا دوسری رخصتوں کی طرح یہ بھی اس پر واجب نہیں ہوگی، نیز نجاست سے بچنے اور عزیمت اختیار کرنے میں اس کا ایک مقصد ہے، اور بسا اوقات مردار کھانے پر اس کا دل راضی نہیں ہوتا، ان ہی وجوہ سے وہ دراصل حلال سے جدا ہے (۲)۔

سوم: مستحب ہے، یہ بعض حنابلہ کا قول ہے (۳)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ضرورۃ" (فقرہ/۱۰) اور "أطعمۃ" (فقرہ/۹۰)۔

مردار کی وہ مقدار جس کا کھانا مضطر کے لئے مباح ہے:

۱۴ - مردار کی اس مقدار کے بارے میں جس کا کھانا مضطر کے لئے مباح ہے، فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، حنابلہ، قول اظہر میں شافعیہ، مالکیہ میں سے ابن ماجشون اور ابن حبیب وغیرہم کا قول ہے کہ مضطر کے لئے مردار میں سے اس کے سد رمق کی مقدار کے علاوہ کھانا جائز نہیں ہے (۴)، یعنی جس سے اس کی جان بچ سکے، صاوی نے کہا: رمق سے مراد زندگی ہے، اور سد رمق اس کی حفاظت کرنا ہے (۱)۔

اس لئے کہ جو ضرورت کی وجہ سے مباح کیا جاتا ہے اس کو ضرورت ہی کے بقدر رکھا جاتا ہے (۲) اور یہ اس لئے ہے کہ اللہ تعالی نے مردار کو حرام قرار دیا ہے، اور جس کی طرف اضطرار ہو جائے اسے مستثنی قرار دیا ہے، لہذا جب ضرورت پوری ہو جائے تو حرمت، ابتداء حال ہی کی طرح لوٹ آئے گی (۳)۔

اس کی وضاحت اس سے ہوتی ہے کہ سد رمق کے بعد وہ مضطر نہیں ہے، لہذا اس کی علت کے زائل ہو جانے سے حکم زائل ہو جائے گا، اس لئے کہ مقررہ قاعدہ ہے کہ عدم اور وجود میں حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے (۴)۔

دوم: مالکیہ کا معتمد قول، شافعیہ کا ایک قول اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ مضطر کے لئے آسودہ ہونے تک مردار سے کھانا جائز ہے، اس لئے کہ ضرورت تحریم کو ختم کر دیتی ہے، لہذا دوسرے کھانوں کی طرح وہ مباح ہو جاتا ہے (۵)، یہ اس لئے کہ حضرت جابر بن سمرۃؓ سے روایت ہے: "**أن رجلا نزل الحرة، فنفقت عنده ناقة، فقالت له امرأته: اسلخها حتى نقدد**

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/۱۸۵، الذخیرہ ۴/۱۱۰، المجموع شرح المہذب ۹/۴۰، المغنی ۱۳/۳۳۲۔

(۲) المغنی ۱۳/۳۳۲۔

(۳) المبدع ۹/۲۰۵۔

(۴) الدر المختار مع رد المحتار ۵/۲۱۵، أحکام القرآن للجصاص ۱/۱۵۷-۱۶۰، تفسیر الرازی ۵/۲۴، الإشراف للقاضی عبد الوہاب ۲/۲۵۷، أحکام القرآن لابن العربی ۱/۵۵-۵۶، بدایۃ المجتہد ۱/۴۶۷، المجموع ۹/۴۳، مغنی المحتاج ۴/۳۰۷، المغنی لابن قدامہ ۱۳/۳۳۰، کشاف القناع ۶/۱۹۴، شرح المنتہی ۳/۴۰۰، المبدع ۹/۲۰۶، کفایۃ الأخیار ۲/۱۴۳۔

---

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/۱۸۳۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم رص ۹۵، مجلۃ الاحکام العدلیہ: مادہ ۲۲، المنثور فی القواعد ۲/۳۲۰، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۴۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۳/۴۰۰۔

(۴) کفایۃ الاخیار ۲/۱۴۴۔

(۵) أحکام القران لابن العربی ۱/۵۵، عقد الجواہر الثمینۃ لابن شاس ۱/۶۰۳، الذخیرۃ للقرافی ۴/۱۰۹، الشرح الصغیر للدردیر ۲/۱۸۴، التسہیل لابن جزی رص ۶۹، لباب اللباب للقفصی رص ۷۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸، التفریع لابن الجلاب ۱/۴۰۷، الکافی لابن عبد البر ۱/۴۳۹، الخرشی ۳/۲۸، بدایۃ المجتہد ۱/۴۶۶، المجموع شرح المہذب ۹/۴۰-۴۲، کفایۃ الأخیار ۲/۱۴۴، المبدع ۹/۲۰۶، المغنی ۱۳/۳۳۱، تفسیر الرازی ۵/۲۴۔

شحمها ولحمها ونأكله، فقال: حتی أسأل رسول اللهﷺ، فسأله فقال: هل عندک غنی یغنیک؟ قال: لا، قال: فکلوها"[۱] (ایک آدمی حرہ میں اترا، اور اس کی اونٹنی مرگئی تو اس کی بیوی نے اس سے کہا: اس کی کھال اتارلو، تاکہ ہم اس کی چربی اور گوشت کاٹ لیں اور کھالیں، اس شخص نے کہا: نبی کریم ﷺ سے پوچھ لینے پر! چنانچہ اس نے آپ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے پاس اس سے بے نیاز کرنے والی مالداری ہے؟ اس نے کہا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تب اسے کھالو)۔

سوم: عبداللہ بن حسن عنبری کا قول ہے کہ اسے اختیار ہے کہ اس سے بھر پیٹ کھائے، یہ سد رمق کی مقدار سے زیادہ ہے[۲]۔

مردار سے مضطر کا زادراہ لینا:

۱۵- اگر مضطر کو حالت ضرورت کے باقی رہنے کا اندیشہ ہو تو کیا اس کے لئے مردار سے توشہ لینا جائز ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور قول اصح میں حنابلہ کا قول ہے کہ اس کو اس کا اختیار ہے، اور اگر ضرورت نہ رہے تو اسے پھینک دے گا، اس لئے کہ اپنی ضرورت دور کرنے اور حاجت پوری کرنے کے لئے نہ تو اس کو ساتھ رکھنے میں کوئی نقصان ہے، نہ اس کو تیار کرنے میں، اور اپنی ضرورت کے بغیر اس میں سے نہیں کھائے گا[۱]۔

(۱) حدیث جابر بن سمرہ: "أن رجلا نزل الحرة......" کی روایت ابوداؤد (۱۶۶/۴، ۱۶۷ طبع حمص) اور احمد (۱۰۴/۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، منذری (۳۲۶/۵ طبع دار المعرفہ) نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے، اور شوکانی نے نیل الأوطار (۳۰/۹ طبع دار الجلیل) میں کہا: اس کی سند میں کوئی مطعون نہیں ہے۔

(۲) تفسیر الرازی ۲۴/۵، أحکام القرآن للجصاص ۱۶۰/۱۔

دوم: ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایسی چیز میں توسع اختیار کرنا ہے جو ضرورت کے بغیر مباح نہیں ہے[۲]۔

مردار کے ذریعہ علاج ومعالجہ کا حکم:

۱۶- اگر علاج کرانے میں مردار کے کھانے کی حاجت ہو تو اس کے ذریعہ علاج کرانے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس طرح کہ مسلمان کو علم ہو جائے کہ اس میں شفاء ہے، اور اس کے علاوہ کوئی دوسری دوا اس کو نہ ملے، خواہ وہ تنہا ہو، یا مرکب دواؤں میں سے کسی میں دوسرے کے ساتھ ملا ہوا ہو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: مباح ہے، یہ حنفیہ کا قول، نیز شافعیہ کا صحیح مذہب ہے[۳]، اس لئے کہ: "أنهﷺ أباح للعرنیین شرب أبوال الإبل وألبانها للتداوی"[۴] (حضور ﷺ نے عرنیین کے لئے علاج کے واسطے اونٹ کے پیشاب اور دودھ پینے کو مباح قرار دیا)، العز بن عبد السلام نے کہا: اس لئے کہ عافیت اور سلامتی کی مصلحت

(۱) الذخیرہ للقرافی ۱۰۹/۴، عقد الجواہر الثمینہ ۶۰۳/۱، الشرح الصغیر للدردیر ۱۸۴/۲، لباب اللباب للقفصی رص ۷۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۸، الکافی لابن عبد البر ۴۳۹/۱، بدایۃ المجتہد ۴۷۶/۱، التفریع لابن الجلاب ۴۰۷/۱، کفایۃ الأخیار ۱۴۴/۲، مغنی المحتاج ۳۰۷/۴، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۱۴۲/۱، کشاف القناع ۱۹۴/۶، شرح منتہی الإرادات ۴۰۰/۳، المغنی ۳۳۳/۱۳، مغنی المحتاج ۳۰۷/۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳۳۳/۱۳۔

(۳) رد المحتار ۲۱۵/۴، البدائع ۶۱/۱، المجموع للنووی ۵۰/۹، نیل الأوطار ۲۰۴/۸۔

(۴) حدیث: "أنهﷺ أباح للعرنیین شرب أبوال الإبل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۴۲/۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۹۶/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

نجاست سے اجتناب کی مصلحت سے بڑھی ہوئی ہے [۱]۔

دوم: ناجائز ہے، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے [۲]، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام سے منقول ہے: "**إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها**" [۳] (اللہ نے میری امت کی شفاء کسی ایسی چیز میں نہیں رکھی ہے جو اس پر حرام کردی گئی ہو)۔

ابن القیم نے کہا: محرمات سے علاج کرنا عقلاً بھی قبیح ہے، اور شرعاً بھی، شرعاً تو گزشتہ حدیث کی وجہ سے ہے، اور عقلاً اس لئے ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس کو صرف اس کے خبث کی وجہ سے حرام قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت پر کسی پاکیزہ چیز کو سزا کے طور پر حرام نہیں کیا، جس طرح بنی اسرائیل پر اپنے اس قول سے اس کو حرام کیا تھا: "**فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ**" [۴] (سو یہود کی (ایسی ہی) زیادتیوں کے باعث ہم نے ان پر بہت سی چیزیں جو ان پر حلال تھیں)، اس امت پر جو کچھ بھی حرام کیا اس کے خبث کی وجہ سے حرام کیا، اس کا اس کو حرام کرنا ان سے پرہیز کرانے اور اس کے کھانے سے بچانے کے لئے ہوا، تو یہ مناسب نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ بیماریوں اور تکلیفوں سے شفاء طلب کی جائے، اس لئے کہ وہ اگرچہ بیماری کو دور کرنے

(۱) قواعد الأحکام ۱/۱۴۲ طبع دار الطباع دمشق۔

(۲) التفریع لابن الجلاب ۱/۴۰۸، الذخیرۃ للقرافی ۴/۱۱۲، نیز دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۱/۴۶۷، تفسیر الرازی ۵/۲۵، المغنی ۱۳/۳۴۳، مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۱/۵۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "**إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها......**" کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح (۴/۲۳۳ طبع الرسالہ) میں اور ابویعلی نے المسند (۱۲/۴۰۲ طبع دار المامون) میں حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/۸۶ طبع القدسی) میں کہا: حسان بن مخارق کے علاوہ اس کے بقیہ رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں، ابن حبان نے ان کو ثقہ کہا ہے۔

(۴) سورۂ نساء/۱۶۰۔

میں موثر ہوتی ہو، لیکن اپنی اندرونی خبث کی طاقت سے دل میں بیماری سے بھی بڑا زہر چھوڑ دیتی ہے، تو اس سے علاج کرانے والا جسم کی بیماری کو دل کی بیماری کے بدلہ زائل کرنے کی کوشش کرے گا [۱]۔

مردار کی نجاست:

۱۷- فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ مردار نجس العین ہے، اللہ نے اس کے کھانے کو اپنے اس قول سے حرام قرار دیا ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**" [۲] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار)، اور اس کو اپنے اس قول کے ذریعہ رجس (گندگی) بتایا ہے: "**قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ**" [۳] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں (اور) کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کے لئے جو اسے کھائے، سوا اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے)، اور لغت میں رجس گندگی اور نجاست ہے، رازی نے مردار کی نجاست پر اجماع نقل کیا ہے [۴]، یہ آدمی کے علاوہ مردار کے بارے میں ہے، رہا مردہ آدمی تو اس کی تفصیل: اصطلاح "نجاسۃ" میں دیکھی جائے۔

میتۃ کے انفحہ کی نجاست:

۱۸- ماکول اللحم جانور کے مردار کے انفحہ (بکری کے بچہ کے پیٹ سے نکلنے والی ایک چیز) کی نجاست کے بارے میں جو کبھی پنیر کے

(۱) زاد المعاد ۴/۱۵۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۔

(۳) سورۂ انعام/۱۴۵۔

(۴) تفسیر الفخر الرازی ۵/۱۹۔

بنانے میں استعمال کیا جاتا ہے، فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور ظاہر مذہب میں حنابلہ کا قول ہے کہ وہ نجس ہے، اور اس سے بنایا گیا پنیر نجس ہوگا، اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ مردار کو حرام قرار دینا اس کے تمام اجزاء کو حرام قرار دینا ہے، اور اس میں سے انفحہ بھی ہے۔

دوم: امام ابوحنیفہ کے صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر وہ سیال ہو تو اپنے ظرف کی نجاست کی وجہ سے نجس ہوگا، اور اگر ٹھوس ہو تو اس کے ظاہر کو دھو دیا جائے گا اور کھا لیا جائے گا۔

سوم: امام ابوحنیفہ اور ایک روایت میں جسے ابن تیمیہ نے راجح قرار دیا ہے، امام احمد کا قول ہے کہ وہ پاک ہے، اس لئے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم جب مدائن میں داخل ہوئے تو انہوں نے پنیر کھایا، حالانکہ وہ اس انفحہ سے بنایا جاتا ہے جو بکری کے بچوں سے لیا جاتا ہے، اور ان کے ذبائح مردار ہوتے ہیں [۱]۔

مردار کے دودھ کا نجس ہونا:

۱۹- ماکول اللحم جانور کے مردار سے نکلنے والے دودھ کی نجاست کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: امام ابوحنیفہ اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ شرعاً وہ پاک اور ماکول ہے [۲]، ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُمْ مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّارِبِينَ" [۱] (اور بے شک تمہارے لئے مویشیوں میں بھی بڑا سبق ہے، ان کے پیٹ میں جو کچھ ہوتا ہے گوبر اور خون (کے قسم) سے اس کے درمیان سے صاف اور پینے والوں کے لئے خوشگوار دودھ ہم تمہیں پینے کو دیتے ہیں)، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس کی صفت خالص ہونا بتایا ہے، لہذا اس کے بہنے کی جگہ کے نجس ہونے سے نجس نہیں ہوگا اور اس کی صفت سائغ ہونا بتایا، اور یہ اس کی حلت کا متقاضی ہے، نیز اس کو احسان کے طور پر ذکر کیا ہے، اور احسان حلال سے ہوتا ہے، نہ کہ حرام سے۔

دوم: جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا قول ہے کہ وہ نجس ہے، اس کا کھانا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" [۲] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار)، اس لئے کہ مردار کو حرام قرار دینا اس کے تمام اجزاء کو حرام قرار دینا ہے، اور دودھ اسی میں سے ہے، نیز اس لئے کہ وہ ایک نجس ظرف میں ایک سیال چیز ہے، لہذا وہ اس کی وجہ سے نجس ہو جائے گا، جیسے اگر اسے نجس برتن میں دوہا جائے [۳]۔

مردار سے نکلنے والے انڈے کی نجاست:

۲۰- ماکول اللحم مردار سے جدا ہونے والے انڈے کی نجاست کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۶۳، ۵/ ۴۳، تبیین الحقائق ۱/ ۲۶، البحر الرائق ۱/ ۱۱۲، تفسیر الفخر الرازی ۵/ ۱۹، أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۴۷، الخرشی ۱/ ۸۵، لباب اللباب ص ۵۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، أحکام القرآن لإلکیا الہراس ۱/ ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۰۰، المبدع ۹/ ۲۰۹، ۱/ ۱۴۷، الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۱/ ۴۸۰، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۵۳۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۴۳، تبیین الحقائق ۱/ ۲۶، أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۴۷، تفسیر الرازی ۵/ ۱۹، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۱۰۲۔

---

(۱) سورۂ نحل/ ۶۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۸۵، البدائع ۵/ ۴۱-۴۳، تفسیر الرازی ۵/ ۱۹، التفریع ۱/ ۴۰۸، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۴۳۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۰، الخرشی ۱/ ۸۵، المجموع ۱/ ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، أحکام القرآن لإلکیا الہراس ۱/ ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۴، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۱/ ۱۰۲۔

اول: حنابلہ، اصح میں شافعیہ، نیز ابن المنذر کا قول ہے کہ مردار مرغی کے پیٹ سے نکالے گئے انڈے کا چھلکا اگر سخت ہو گیا ہو تو وہ انڈا پاک ہوگا، اور اس کا کھانا حلال ہوگا، اس لئے کہ چھلکا اگر سخت ہوجائے تو ماکول (کھائی جانے والی چیز) اور مردار کے درمیان حاجز (رکاوٹ) بن جائے گا، لہذا وہ حلال ہوگا، لیکن اس کے چھلکے کے ٹھوس ہونے سے پہلے انڈا نجس ہوگا، اسے نہیں کھایا جائے گا[۱]۔

نیز اس لئے کہ وہ مردار کا جز نہیں ہے، بلکہ وہ اس میں رکھا ہوا ہے، اس کے ساتھ متصل نہیں ہے، لہذا وہ اس صورت میں بچہ سے مشابہ ہے، جبکہ وہ مردار سے زندہ نکلے، نیز اس لئے کہ وہ ایک ایسے جاندار سے نکلا ہے کہ اس سے اس کی اصل کے مثل پیدا ہوتا ہے، لہذا وہ زندہ بچہ سے مشابہ ہوگا، اور شافعیہ کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس انڈے کا ظاہر نجس ہے[۲]۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے اور شافعیہ کے یہاں بھی ایک قول ہے کہ وہ پاک ہے، اس کا کھانا مطلقاً جائز ہے، خواہ اس کا چھلکا سخت ہوا ہو یا نہیں[۳]۔

سوم: مالکیہ اور لیث ابن سعد کا قول ہے، نیز شافعیہ کا بھی ایک قول ہے کہ وہ مطلقاً نجس ہے، اور اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مردار ہی کا ایک جز ہے[۴]۔

تفصیل: ''أطعمۃ'' (فقرہ/۸۱) میں ہے۔

(۱) تفسیر الرازی ۱۹/۵، المجموع ۲۴۴/۱، المغنی ۷۵/۱۔
(۲) المجموع ۲۴۴/۱، المغنی ۱۰۱/۱۔
(۳) أحکام القرآن للجصاص ۱۲۰/۱-۱۴۹، البدائع ۴۳/۵، تبیین الحقائق ۲۶/۱، المجموع ۲۴۴/۱۔
(۴) التفریع لابن الجلاب ۴۰۸/۱، الکافی لابن عبد البر ۴۳۹/۱ طبع الریاض، المجموع ۲۴۴/۱، المغنی ۷۵/۱، أحکام القرآن للجصاص ۱۴۸/۱۔

مردار کے جن اعضاء سے انتفاع حلال ہے:

۲۱- فقہاء کی رائے ہے کہ بعض طریقوں سے مردار سے انتفاع جائز ہے، اگرچہ ان کے درمیان یہاں کچھ اختلاف ہے، اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

الف- دباغت کے بعد مردار کی کھال:

۲۲- دباغت سے پہلے مردار کی کھال کی نجاست کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن دباغت کے ذریعہ اس کی طہارت کے سلسلہ میں ان کے پانچ مختلف اقوال ہیں[۱]:

اول: حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ خنزیر کے علاوہ تمام مردار کی کھالیں دباغت سے پاک ہوجاتی ہیں، شافعیہ نے کتے کی کھال کا بھی استثناء کیا ہے۔

دوم: مالکیہ اور قول مشہور میں حنابلہ کا قول ہے کہ دباغت سے مردار کی کھال پاک نہیں ہوتی ہے، مالکیہ نے کہا: لیکن اس دباغت دی گئی کھال سے فائدہ اٹھانا اور اس کی نجاست کے باوجود خشک چیزوں، نیز تنہا پانی میں اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا، دوسری سیال چیزوں میں جائز نہیں ہوگا۔

سوم: حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور مالکیہ میں سے سحنون اور ابن عبد الحکیم کا قول ہے کہ تمام کھالیں، حتی کہ خنزیر کی کھال بھی دباغت سے پاک ہوجائے گی۔

چہارم: ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ دباغت سے

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۱۴۲/۱، البدائع ۸۵/۱، الشرح الصغیر للدردیر ۵۲/۱، الذخیرۃ ۱۶۶/۱، التفریع ۴۰۸/۱، بدایۃ المجتہد ۷۸/۱، الکافی لابن عبد البر ۴۳۹/۱، المجموع ۲۱۷/۱، أحکام القرآن لإلکیا الہراس ۷۱/۱، تفسیر الرازی ۱۶/۵، مغنی المحتاج ۷۸/۱، المغنی ۸۹/۱-۹۴، الإنصاف ۸۶/۱، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۹۵/۲۱۔

صرف اس مردار کی کھال پاک ہوگی، جو زندگی کی حالت میں پاک ہو۔

پنجم: اوزاعی، ابوثور اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ صرف ماکول اللحم جانوروں کے مردار کی کھالیں پاک ہوں گی۔

دیکھئے: ''دباغۃ'' (فقرہ/۹ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ب- مردار کا اون اور بال:

۲۳- مردار ماکول اللحم جانور کے اون اور بال سے انتفاع کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں[۱]:

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور مذہب مختار میں حنابلہ کا قول ہے کہ مردار کا اون اور بال پاک ہیں، ان سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، یہی حضرت حسن، ابن سیرین، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، لیث بن سعد، اوزاعی اور ابن المنذر وغیرہ کا قول ہے۔

ان حضرات نے اس پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ''[۲] (اور ان کے اون اور ان کے روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی چیزیں بنائیں)، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ذبح کردہ اور مردار کے درمیان فرق کئے بغیر سب کے لئے اباحت عام رکھی ہے، نیز اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کا ذکر احسان کے موقع پر کیا

(۱) تبیین الحقائق ۱/۲۶، أحکام القرآن للجصاص ۱/۱۴۹، البدائع ۱/۶۳، الذخیرہ ۱/۱۸۳، التفریع ۱/۴۰۸، مدارج السالکین ۳/۲۶۰، الکافی لابن عبد البر ۱/۴۳۹، أحکام القرآن لابن العربی ۳/۱۱۲۹، بدایۃ المجتہد ۱/۷۸، المجموع ۱/۲۳۱، الإنصاف ۱/۹۲، تفسیر الرازی ۵/۱۵، المغنی ۱/۱۰۶۔

(۲) سورۂ نحل/۸۰۔

ہے، اور احسان ایسے نجس سے نہیں ہوتا جس سے فائدہ اٹھانا حلال نہ ہو۔

ان حضرات نے مردار کے بارے میں نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے بھی استدلال کیا ہے: ''إنما حرم أکلها''[۱] (حرام صرف اس کا کھانا ہے)، جصاص نے کہا: نبی کریم علیہ السلام نے مردار کے حرام کرنے سے اللہ تعالیٰ کی مراد ظاہر کر دی، تو جب بال، اون اور ہڈی وغیرہ ماکول میں سے نہیں ہیں، تو تحریم میں وہ داخل نہیں ہوں گے[۲]۔

اسی طرح ان حضرات نے اس بات سے بھی استدلال کیا ہے کہ یہ بال اور اون ایسے اجسام ہیں جن سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، اس لئے کہ یہ بدبو اور فساد کا شکار نہیں ہوتے، لہذا دباغت کی ہوئی کھالوں کی طرح اس کی طہارت کا فیصلہ کرنا واجب ہوگا، نیز مردار کی نجاست لعینہ نہیں ہوتی، بلکہ اس میں بہنے والے خون اور نجس رطوبات کے سبب ہوتی ہے، اور وہ ان چیزوں میں نہیں پائی جاتیں۔

قرافی نے کہا: ہماری دلیل یہ ہے کہ موت سے پہلے یہ چیزیں پاک ہیں، لہذا استصحاب پر عمل کرتے ہوئے اس کے بعد بھی پاک رہیں گی[۳]، نیز ان کو موت لاحق نہیں ہوتی، اس لئے کہ موت سے مراد وہ صفت ہے جو عدم حیات کے بعد پیدا ہوتی ہے، اور اون بال میں زندگی تھی ہی نہیں کہ ان میں موت اس کی جانشین ہوتی[۴]۔

دوم: مذہب مختار میں شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ مردار کا اون اور بال نجس ہیں، ان سے انتفاع حلال

(۱) حدیث: ''إنما حرم أکلها'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۵۵) اور مسلم (۱/۲۷۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۱/۱۵۰۔

(۳) الذخیرہ ۱/۱۸۴۔

(۴) أحکام القرآن لابن العربی ۳/۱۱۲۹۔

نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مردار ہی کا ایک جز ہیں، اور اللہ تعالی کا ارشاد: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"[1] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) اس کے تمام اجزاء کی تحریم کے بارے میں عام ہے۔

ج- مردار کی ہڈی اور سینگ:

۲۴- مردار ماکول اللحم جانور کی ہڈی، سینگ، کھر اور ناخن سے فائدہ اٹھانے کے حکم میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: مذہب مختار میں شافعیہ، نیز مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ یہ نجس ہیں، ان سے فائدہ اٹھانا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قَالَ مَن يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِيَ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ"[2] (کہنے لگا کون زندہ کرے گا ہڈیوں کو جبکہ وہ بوسیدہ ہوگئی ہوں، آپ کہہ دیجئے انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں اول بار پیدا کیا تھا)، اس طرح کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیزیں زندہ تھیں، لہذا موت کے وقت مردار ہوں گی، اور جب ثابت ہوگیا کہ وہ مردار ہیں تو واجب ہوگا کہ ان سے فائدہ اٹھانا حرام ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا یہ ارشاد: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"[3] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) عام ہے۔

دوم: حنفیہ، مالکیہ میں سے ابن وہب، اور ایک روایت میں جسے ابن تیمیہ نے مختار قرار دیا ہے، امام احمد کا قول ہے کہ یہ چیزیں پاک ہیں، ان سے فائدہ اٹھانا حلال ہے، اس لئے کہ یہ ایسے اجسام ہیں جن سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، اس لئے کہ یہ بدبو اور فساد کا شکار نہیں ہوتے، لہذا دباغت دی ہوئی کھالوں کی طرح ان کی طہارت کا

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) سورۂ یس/ ۷۸، ۷۹۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۳۔

فیصلہ کرنا واجب ہوگا، نیز مردار کی نجاست لعینہ نہیں ہوتی، بلکہ اس میں بہنے والے خون اور نجس رطوبات کے سبب ہوتی ہے، اور وہ ان چیزوں میں نہیں پائی جاتیں[1]۔

جانور کو مردار کھلانا:

۲۵- چوپایوں، جانوروں، تربیت یافتہ کتا، پرندہ تربیت یافتہ باز وغیرہ کو کھلا کر مردار سے فائدہ اٹھانے کے جائز ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ جانور کو مردار کھلائے گا تو وہ اس مردار سے فائدہ اٹھائے گا، اور اللہ تعالی کے ارشاد: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"[2] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے[3]۔

جصاص نے کہا: ہمارے اصحاب کا قول ہے: مردار سے فائدہ اٹھانا کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے، اس کو کتوں اور شکاری پرندوں کو بھی نہ کھلائے، اس لئے کہ یہ اس سے انتفاع کی ایک قسم ہے، حالانکہ اللہ تعالی نے مردار کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے، اور اس کے ذریعہ ممانعت کے حکم کو موکد کیا ہے، لہذا اس کی کسی چیز سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوگا، البتہ اگر

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۶۳، تبیین الحقائق ۱/ ۲۶، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۴۹، الإنصاف للمرداوی ۱/ ۹۲، الذخیرۃ للقرافی ۱/ ۱۸۳، التفریع لابن جلاب ۱/ ۴۰۸، تفسیر الرازی ۵/ ۱۵، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۴۳۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۷۸، أحکام القرآن لإلکیا الہراس ۱/ ۷۲، المجموع شرح المہذب ۱/ ۲۳۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۹، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ/ ص ۲۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۳۲، تفسیر الفخر الرازی ۵/ ۱۶۔

کسی دلیل سے اس کی کوئی چیز مخصوص کردی جائے تو اس کا تسلیم کرنا واجب ہوگا [۱]۔

ابن قدامہ نے کہا: امام احمد نے فرمایا: میری رائے نہیں ہے کہ تربیت یافتہ کتے یا تربیت یافتہ پرندہ کو مردار کھلایا جائے، اس لئے کہ یہ اس کو مردار کا خوگر بنادے گا، اور اگر کتا کھالے تو اس کے مالک پر میں کوئی گناہ نہیں سمجھتا، اور امام احمد نے غالباً اس کو مکروہ سمجھا کہ تربیت یافتہ کتا اگر شکار کرے اور مارڈالے تو اس سے کھائے، اس لئے کہ اس نے اس کو مردار کھلا کر اس کو خوگر بنا دیا ہے [۲]۔

دوم: مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ اپنے کتے اور اپنے پرندہ، یعنی تربیت یافتہ باز کو مردار کھلانا جائز ہے، اسی طرح اپنے ان چوپایوں کو چارہ میں مردار کھلانا جائز ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ جانور ماکول اللحم نہیں ہیں، نیز یہ ایسی چیز میں مردار کا استعمال کرنا ہے جو اتلاف کے قائم مقام ہے اور اس میں کوئی نقصان بھی نہیں ہے، حنابلہ نے کہا: اسی طرح ماکول اللحم جانوروں مثلاً اونٹ کو نجس غذائیں چارہ میں دینا مباح ہے، بشرطیکہ جلد ہی ان کو ذبح کرنے یا دوہنے کا ارادہ نہ ہو، اس لئے کہ ان جانوروں کو چراگاہ میں ان کے اختیار پر چھوڑ دینا جائز ہے، اور یہ معلوم ہے کہ وہ نجاست بھی چر لیتے ہیں، اور اگر ان کو جلدی میں کھانا یا دوھنا ہو تو ان کو چارہ میں نجاست کھلانا حرام ہوگا، اگر چہ ذبح کرنے اور دوہنے میں تاخیر ہوجائے [۳]۔

سوم: بعض مالکیہ کا قول ہے کہ چوپایوں اور جانوروں کو چارہ میں نجس کھانا کھلانا مطلقاً جائز ہے، خواہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم، ابن جلاب نے کہا: ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم جانوروں کو چارہ میں نجس کھانا دینے میں کوئی حرج نہیں ہے [۱]۔

ھ- مردار کی چربی سے کھالوں اور کشتیوں پر پینٹ کرنا اور روشنی حاصل کرنا:

۲۶- اس کے جواز میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ مردار کی چربی سے روشنی کرنے وغیرہ کے ذریعہ فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، اور نہ اس سے کشتیوں اور کھالوں کے اوپری حصہ پر پینٹ کرنا جائز ہے [۲]۔

اس پر انہوں نے نبی کریم ﷺ سے منقول اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام فقيل: يا رسول الله، شحوم الميتة، فإنه يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: لا، هو حرام - ثم قال ﷺ: قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم شحومها، جملوه، ثم باعوه، فأكلوا ثمنه"** [۳] (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور اور بتوں کی بیع حرام کردی ہے، تو سوال کیا گیا: اے اللہ کے رسول! مردہ کی چربی (کا کیا حکم ہوگا)، اس لئے

---

(۱) احکام القرآن ۱؍۱۳۲۔
(۲) المغنی ۱۳؍۳۵۰۔
(۳) الکافی لابن عبد البر ۱؍۴۳۹، المغنی ۱۳؍۳۵۰، مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ رص ۲۵، المبدع ۹؍۲۰۴، کشاف القناع ۶؍۱۹۲، شرح منتہی الإرادات ۳؍۳۹۹۔

(۱) التفریع ۱؍۴۰۷۔
(۲) أحکام القرآن للجصاص ۱؍۱۴۵، أحکام القرآن الکریم لإلکیا الہراس ۱؍۱۷، المغنی ۱۳؍۳۴۹، تفسیر الرازی ۵؍۱۶۔
(۳) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴؍۴۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍۱۲۰۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

کہ اس سے کشتیوں پر پینٹ کیا جاتا ہے اور کھالوں پر ملا جاتا ہے اور لوگ اس سے روشنی حاصل کرتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''نہیں وہ حرام ہے'' پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ یہود کو ہلاک کرے، اللہ نے جب اس کی چربی ان پر حرام کردی، تو انہوں نے اسے پگھلا لیا، پھر اس کو بیچ ڈالا، اور اس کی قیمت کھالی)، اس طرح نبی کریم ﷺ نے واضح فرمادیا کہ اللہ تعالی اگر کوئی چیز حرام کرتا ہے تو علی الاطلاق حرام کرتا ہے، اور اس کی تحریم کے تحت اس سے انتفاع کی تمام قسمیں داخل ہوجاتی ہیں، اور ان میں سے بیع بھی ہے۔

دوم: حضرت عطاء کا قول ہے کہ مردار کی چربی کشتیوں کے ظاہری حصہ پر ملنا جائز ہے[1]۔

سوم: ابن تیمیہ کا قول ہے کہ نجاستوں سے نفع اٹھانا جائز ہے، اس میں مردار کی چربی اور دوسری چیزیں یکساں ہیں، اور منقول ہے کہ ابن منصور کی روایت میں امام احمد نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے[2]۔

تحریم سے مستثنی مردار:

۲۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سمندری مردار پاک ہے اور اس کا کھانا جائز ہے[3]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ**''[4] (تمہارے لئے دریائی شکار اور اس کا کھانا جائز کیا گیا، تمہارے نفع کے لئے اور قافلوں کے لئے)، اور حضرت ابوبکر صدیق، حضرت ابن عباس اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے صحیح روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''**صید البحر**'' وہ ہے جس کا شکار سمندر سے کیا جائے، اور ''**طعامه**'' وہ ہے جو سمندر میں مرجائے[1]۔

نیز سمندر کے پانی کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**هو الطهور ماؤه، الحل ميتته**''[2] (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)۔

اسی طرح جمہور کی رائے ہے کہ مردار ٹڈی پاک ہے اس کا کھانا جائز ہے، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''**أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان، فالحوت والجراد، وأما الدمان، فالكبد والطحال**''[3] (ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے ہیں، دو مردار مچھلی اور ٹڈی ہیں، اور دو خون کلیجی اور تلی ہیں)۔

ابن القیم نے اس استثنائی حکم کی علت اپنے ان الفاظ سے بیان کی ہے: مردار کو حرام اسی لئے کیا گیا کہ اس کے اندر رطوبتیں، فضلات اور خراب خون جمع ہوجاتے ہیں، اور ذبح چونکہ اس خون اور فضلات کو زائل کردیتا ہے، لہذا وہ حلت کا سبب ہوتا ہے، ورنہ موت تحریم کی متقاضی نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ موت، جیسے دوسرے

---

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۴۵، أحکام القرآن لإلکیا الھراس ۱/ ۱۷۔

(۲) الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ للبعلی رص ۲۶۔

(۳) البدائع ۵/ ۳۵، المبسوط ۱۱/ ۲۴۹، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۳۵۷، التفریع ۱/ ۴۰۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۶، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۶۷، ۴۶۵، الذخیرہ ۱/ ۱۷۹، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۲، الشرح الصغیر ۲/ ۱۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۷، المجموع ۹/ ۲۳-۳۱، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۹۹، المغنی ۱۳/ ۲۹۹-۳۴۵، کشاف القناع ۶/ ۱۹۲۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔

---

(۱) فتح الباری ۹/ ۵۲۹، سنن البیہقی ۹/ ۲۵۴۔

(۲) حدیث: ''هو الطهور ماؤه الحل ميتته'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۴ طبع حمص) اور ترمذی (۱/ ۱۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: ''أحلت لنا ميتتان......'' کی روایت احمد (۲/ ۹۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے (بلوغ المرام رص ۲۸ طبع دار إحیاء العلوم)۔

طریقوں سے ہوتی ہے ذبح سے بھی ہوتی ہے، اور اگر جانور میں خون اور ایسے فضلات نہ ہوں جن کو ذبح زائل کرتا ہے تو وہ موت سے حرام نہیں ہوگا، اور اس کے حلال ہونے کے لئے ذبح شرط نہیں ہوگا جیسے ٹڈی، اسی لئے وہ چیزیں موت سے نجس نہیں ہوتیں جن میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے، جیسے مکھی، شہد کی مکھی وغیرہ، مچھلی بھی اسی قسم میں سے ہے، اس لئے کہ اگر اس میں خون اور فضلات ہوتے جو اس کی موت کی وجہ سے ہوجاتے تو بغیر ذبح کے مرنے کی وجہ سے حلال نہیں ہوتی [۱]۔ (دیکھئے: "أطعمة"، فقرہ/ ۱۵، ۵۳)

(۱) زاد المعاد ۳/ ۳۹۳۔

میراث

دیکھئے: "إرث"۔

میزاب

تعریف:

۱- لغت میں میزاب: نالی (پائپ) ہے جس کے ذریعہ کسی عمارت کی چھت یا بلند زمین سے پانی نیچے کیا جاتا ہے [۱]۔

مرزاب اور مزراب میزاب کے ہم معنی ہیں۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

میزاب سے متعلق احکام:

میزاب سے چند احکام متعلق ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

اسے شارع عام (بڑے راستے) کی طرف نکالنا:

۲- جمہور فقہاء: حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ شارع عام (بڑے راستے) کی طرف پرنالہ کا نکالنا جائز ہے، اس لئے کہ: **"أن عمرؓ خرج في يوم جمعة، فقطر ميزاب عليه للعباس، فأمر به فقلع، فقال العباس: قلعت ميزابي، والله ما وضعه حيث كان إلا رسول الله ﷺ بيده. فقال عمر رضي الله عنه: والله لا يضعه إلا أنت بيدک، ثم لايكون لک سلم إلا عمر. قال: فوضع العباس رجليه**

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

علي عاتقي عمر ثم أعاده حيث كان"[(۱)] (حضرت عمرؓ ایک جمعہ کے دن نکلے تو ان پر حضرت عباسؓ کے پرنالہ سے پانی ٹپکا، تو آپ نے اس کے بارے میں حکم دیا، چنانچہ اسے اکھاڑ دیا گیا، تو حضرت عباس نے کہا: آپ نے میرا پرنالہ اکھاڑ دیا، اللہ کی قسم! جہاں پر وہ تھا، وہاں اس کو کسی اور نے نہیں، نبی کریم ﷺ نے اپنے دست مبارک سے لگایا تھا، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اللہ کی قسم! اسے آپ ہی اپنے ہاتھ سے لگائیں گے، پھر آپ کے لئے صرف عمر ہی سیڑھی بنے گا، راوی کہتے ہیں: چنانچہ حضرت عباس نے اپنے پیر حضرت عمر کے مونڈھوں پر رکھا، اور پرنالہ جہاں تھا دوبارہ وہیں کرلیا) اور جو عمل حضور ﷺ نے کیا ہو جب تک آپ کے ساتھ اس عمل کے مخصوص ہونے کی دلیل نہ قائم ہوجائے، دوسرے کے لئے اس کا کرنا جائز ہوگا، نیز ضرورت اس کی متقاضی ہوتی ہے، اور اس کے پانی کا گھر کی طرف پھیرنا اس کے لئے ممکن نہیں ہوتا، نیز تمام اسلامی بلاد میں کسی نکیر کے بغیر لوگ یہ عمل کرتے رہے ہیں، یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب اس سے کوئی ضرر نہ ہو، امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف نے مزید کہا ہے: لوگوں میں سے کسی نے اس کو اس عمل سے روکا نہ ہو[(۲)]۔

حنابلہ نے کہا: پرنالوں کو عام راستہ کی طرف نکالنا جائز نہیں ہے، اور آر پار والی گلی کی طرف اس کا نکالنا امام (خلیفہ) اس کے نائب اور اس گلی کے باشندوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک فضاء میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے، لہذا یہ ناجائز ہوگا، خواہ گزرنے والوں کو ضرر ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ ابھی ضرر نہ ہو تو انجام کار ضرر ہوگا، جیسا کہ اگر گلی آر پار نہ ہو، نیز وہ راستہ اور راستہ والوں کو نقصان پہنچائے گا، لہذا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اس میں چبوترہ یا چھجا بنانا جو راستہ والوں کیلئے نقصان دہ ہو، اور اس میں جو ضرر ہے مخفی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا پانی گذرنے والوں پر گرے گا، اور کبھی اس میں پیشاب یا نجس پانی بہہ آئے گا اور ان کو نجس کردے گا، راستہ میں پھسلن پیدا کرے گا اور اس میں کیچڑ کردے گا[(۱)]۔ تفصیل: ''طریق'' (فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

پرنالہ کے بارے میں مقدمہ کرنا:

پرنالوں کو راستہ کی طرف نکالنے میں مقدمہ کرنا:

۴- امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا: اگر کوئی شخص عام راستہ کی طرف پرنالہ نکالنا چاہے، تو اگر وہ امام کی اجازت کے بغیر اس کو نصب کرنا چاہے تو ہر ایک آدمی کو، چاہے مسلمان ہو یا ذمی اسے نصب کرنے سے روکنے کا حق ہوگا، خواہ اس میں ضرر ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اس میں امام کی رائے پر ایسی چیز میں جرات دکھانا ہے جس کی تدبیر امام کے ذمہ ہے، لہذا ہر ایک شخص کو اس کے روکنے کا حق ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد نے کہا: اگر اس میں کوئی ضرر نہ ہو تو کسی کو اس کے روکنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ شرعاً اسے اس کے لگانے کی اجازت ہے، تو یہ ایسا ہی ہوگا، جیسے اگر امام نے اس کو اجازت دی ہو[(۲)]۔

(۱) حديث: ''أن عمر رضي الله عنه خرج في يوم جمعة......'' کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۶۶/۶) میں کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴۵/۳) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ للأتاسی ۱۷۲/۴-۱۷۳ دفعہ ۱۲۳۰، البحر الرائق ۳۹۵/۸، تبیین الحقائق ۱۴۲/۶، المغنی ۵۵۴/۴ طبع الریاض، الحاوی للماوردی ۴۵/۸، روضۃ الطالبین ۳۲۰/۹، الإنصاف ۲۵۵/۵، تبصرۃ الحکام ۲۴۲/۲۔

(۱) المغنی ۵۵۴/۴، الإنصاف ۲۵۵/۵۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۳۳۰/۸-۳۳۱ طبع دار صادر بیروت، الدسوقی ۳۶۸/۳، مغنی المحتاج ۱۸۲/۲-۱۸۳، الإنصاف ۲۵۵/۵۔

پرنالہ ہٹانے میں مقدمہ کرنا:

۴-امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر کوئی شخص عام راستہ کی طرف پرنالہ نکالے، تو جو لوگ مقدمہ کرنے کے اہل ہیں (جیسے عاقل بالغ آزاد مسلمان یا ذمی) ان میں سے ہر ایک کو اس سے توڑنے کے مطالبہ کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو خود اور اپنے جانوروں کے ساتھ گزرنے کا حق ہے، تو اسے اس کے توڑنے کے بارے میں مقدمہ کرنے کا بھی حق ہوگا، جیسا کہ ملک مشترک میں ہوتا ہے۔

امام ابویوسف اور امام محمد نے کہا: کسی کو بھی اس کا حق نہیں ہوگا، امام محمد کے قول پر تو ظاہر ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس کو امام کی طرف سے گویا اجازت یافتہ قرار دیا ہے، لہذا اسے کوئی بھی نہیں ہٹائے گا، البتہ امام ابویوسف نے کہا: پرنالہ نصب کرنے سے پہلے اس میں ہر ایک کو قبضہ حاصل تھا، اور جو لگا رہا ہے وہ اسے خاص اپنے قبضہ میں کرنا چاہ رہا ہے، لیکن اس کے رکھ دینے کے بعد وہ اس کے قبضہ میں ہوگیا ہے، اب جو اس سے نزاع کرے گا وہ اپنے آپ سے دفع ضرر (کی ضرورت) کے بغیر اس کے قبضہ کو باطل کرنا چاہے گا، اس لئے وہ متعنت (تکلیف پہنچانے والا) ہوگا[1]۔

اتاسی نے کہا: کسی راستہ میں کچھ گھر ہوں جن کے قدیمی پرنالہ اس راستہ کے رخ پر نصب ہوں اور اس سے اس صحن کی طرف پھیلے ہوئے ہوں جو اس کے اسفل میں واقع اور قدیمی زمانہ سے جاری ہے تو اس صحن والے کو اس قدیم نالی کے بند کرنے کا حق نہیں ہوگا، اگر بند کردے تو حاکم کی طرف سے بندش ختم کردی جائے گی، اور قدیم ہیئت پر لوٹا دیا جائے گا، اس لئے کہ بندش سے وہ اس صحن سے ضرر دور کرنا چاہتا ہے اور اس میں اس راستہ کا ضرر ہے جس کی طرف پرنالہ نصب کئے ہوئے ہیں اور یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ راستہ اگر خاص ہو تو اس میں خاص ضرر کا اسی کے مثل سے دفع کرنا ہے اور ضرر کو اس کے مثل سے زائل نہیں کیا جاتا اور راستہ اگر عام ہو تو اس میں ضرر خاص کو ضرر عام کے بدلہ دور کرنا ہے، حالانکہ ضرر خاص کو ضرر عام دور کرنے کے لئے برداشت کیا جاتا ہے اور خاص راستہ سے پرنالوں کو ہٹانے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ قدیم ہیں اور نہ ہی عام راستہ سے (ہٹانے کی کوئی صورت ہے)، اس لئے کہ ضرر متحقق نہیں ہوا ہے کیونکہ مذکورہ صحن کی طرف پانی کا بہاؤ قدیمی ہے تو واضح ہوگیا کہ راستہ سے خاص و عام دونوں مراد ہیں، جیسا کہ اطلاق کا تقاضا ہوتا ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی شخص ایسا پرنالہ نصب کرے جو گزرنے والوں کو نقصان پہنچانے والا ہو تو لوگوں میں سے ہر ایک کو حق ہوگا کہ اس سے اس کے ہٹانے کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ یہ ازالہ منکر میں سے ہے، لیکن اس کو صرف حاکم ہٹائے گا کوئی اور نہیں، اس لئے کہ اس میں فتنہ ہونے کا اندیشہ ہے[2]۔

پرنالہ کا پانی بہانے کے حق میں اختلاف:

۵-حنفیہ نے کہا: اگر پرنالہ کسی شخص کے گھر کے رخ پر لگا دیا گیا ہو اور پانی جاری کرنے اور بہانے کے حق کے سلسلہ میں دونوں میں اختلاف ہوجائے تو وہ اگر پانی نہ بہنے کی حالت میں ہو تو بینہ کے بغیر پانی جاری کرنے اور بہانے کا مستحق نہیں ہوگا، اور گھر والے کو بھی پرنالہ کاٹنے کا حق نہیں ہوگا، فقیہ ابواللیث نے نقل کیا ہے کہ اگر پرنالہ پرانا ہو اور چھت کی ڈھلوان اس کے گھر کی طرف ہو، اور معلوم ہو کہ

(۱) العنایہ بہامش تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۳۰-۳۳۱، تبیین الحقائق ۶/ ۱۴۲۔

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۴/ ۱۷۲-۱۷۳ دفعہ ۱۲۳۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۳۔

ڈھلوان پرانی ہے نئی نہیں بنائی گئی ہے تو وہ حضرات مستحسن قرار دیتے ہیں کہ اسے پانی بہانے کا حق دیا جائے اور اگر پانی جاری رہنے کی حالت میں دونوں میں اختلاف ہوجائے تو ایک قول ہے کہ بات پرنالہ والے کی معتبر ہوگی اور اسے پانی جاری رکھنے کا حق ہوگا، اور ایک قول ہے کہ اسے استحقاق نہیں ہوگا اور اگر اس پر بینہ قائم کردے کہ اسے پانی بہانے کا حق حاصل ہے اور وہ بیان کرے کہ وہ حق اس پرنالہ سے بارش کے پانی کے لئے ہے تو وہ بارش کے پانی کے لئے ہوگا، اور اس کو حق نہ ہوگا کہ اس میں غسل اور وضو کا پانی بہائے اور اگر وہ بیان کرے کہ وہ حق وضو اور غسل کے پانی کے لئے ہے تو اسے اسی طرح مانا جائے گا اور اسے حق نہیں ہوگا کہ اس میں بارش کا پانی بہائے اور اگر وہ کہے کہ اسے اس میں پانی بہانے کا حق ہے اور بارش یا غیر بارش کے پانی کی وضاحت نہ کرے تو صحیح ہوگا، اور بات گھر کے مالک کی اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگی کہ وہ بارش کے پانی کے لئے ہے یا وضو اور غسل کے پانی کے لئے ہے، بعض مشائخ حنفیہ کا قول ہے کہ یہ شہادت پرنالہ کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی راستہ کے حق میں قبول کی جائے گی [۱]۔

پرنالہ کے پانی سے وضو اور غسل کرنا:

۶ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ طہارت کی نیت کرتے ہوئے اگر کوئی شخص پرنالہ کے نیچے یا بارش کے نیچے کھڑا ہوجائے اور پانی اس کے بال اور کھال تک پہنچ جائے تو یہ اس کے وضو یا غسل کے لئے کافی ہوگا [۲]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۱۰۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۳-۱۰۵، المجموع ۲/ ۱۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۴، المغنی ۱/ ۲۱۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۵۳۔

مالکیہ اور مزنی کی رائے ہے کہ ملے بغیر جسم پر پانی کا بہا دینا غسل میں کافی نہیں ہوگا [۱]۔

شافعیہ میں سے متولی اور رویانی نے کہا: اس پرنالہ کے پانی کے بارے میں جس کی نجاست کا گمان ہو اس کی طہارت اور نجاست کا یقین نہ ہو، دو قول ہیں اور مختار اس کی پاکی کا یقین کرنا ہے، اس لئے کہ اگر وہاں نجاست ہوگی تو دھل جائے گی [۲]۔

پرنالہ کا گرنا اور ضمان میں اس کا اثر پڑنا:

۷ - جمہور فقہاء (حنفیہ شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص راستہ میں پرنالہ لگائے اور وہ کسی انسان پر گر جائے اور وہ مرجائے تو دیت اس کے عاقلہ پر ہوگی، اس لئے کہ وہی اس کے ہلاک ہونے کا سبب بنا ہے، اور راستہ کی فضا میں وہی اپنے عمل سے تعدی کرنے والا ہے، اور یہ ضمان کے اسباب میں سے ہے [۳]۔

حنفیہ اور شافعیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: اگر راستہ کی طرف پرنالہ نکالے اور وہ کسی آدمی پر گرجائے اور اس کی جان لے لے تو دیکھا جائے گا: اگر اسے وہ کنارہ لگا ہے جو دیوار میں تھا تو اس میں کوئی ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کنارہ کو اپنی ملکیت میں لگایا تھا اور یہ تعدی نہیں ہے اور اگر اسے دیوار سے نکلا ہوا کنارہ لگا ہے تو پرنالہ والا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس میں تعدی کرنے والا ہے، کیونکہ اس نے اس کے ذریعہ راستہ کی فضا مشغول کردیا ہے، اس لئے کہ اس کے لئے یہ ممکن تھا کہ اس کو دیوار میں

(۱) الدسوقی ۱/ ۱۳۴-۱۳۵، المجموع ۲/ ۱۸۵۔

(۲) المجموع ۱/ ۲۰۹۔

(۳) العنایہ بہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۳۰-۳۳۱ طبع دار صادر بیروت لبنان، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۲-۱۸۳، کشاف القناع ۳/ ۴۰۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۲۰۔

پیوست رکھتا۔ اور اس پر کوئی کفارہ نہیں ہوگا اور میراث سے محروم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ حقیقت میں قاتل نہیں ہے اور اگر معلوم نہ ہو کہ دونوں میں سے کون گوشہ لگا ہے تو قیاس میں اس پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ضمان میں شک ہوگیا ہے اور استحساناً نصف ضمان دے گا اور اگر دونوں گوشے لگے ہوں اور یہ معلوم ہوجائے تو نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں ہوگی، اگر کوئی شخص اپنے کسی پرنالہ میں پانی بہائے اور پرنالہ کے نیچے دوسرے کا سامان ہو جو اس سے خراب ہوجائے تو استحساناً وہ ضامن ہوگا[(۱)]۔

شافعیہ نے کہا: اگر پرنالہ کسی چیز پر گر جائے اور اسے تلف کردے تو قول جدید میں وہ قابل ضمان ہوگا، اس لئے کہ یہ سڑک سے فائدہ اٹھانا ہے، لہذا اس کے جائز ہونے میں انجام کی سلامتی کی شرط ہوگی اور اگر کچھ پرنالہ دیوار کے اندر اور کچھ اس سے باہر ہو اور باہر والا پورا یا کچھ گر جائے اور کوئی چیز تلف کردے تو پورا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ ایسی چیز کو تلف کرنا ہے جو خاص کر اس کے حق میں قابل ضمان ہے، اور اگر اندر اور باہر کا پورا پرنالہ گر جائے اس طرح کہ وہ جڑ سے اکھڑ جائے تو اصح قول کے مطابق نصف ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ تلف اس کی ملکیت میں داخل سے (بھی) ہوا ہے جس کا ضامن وہ نہیں ہے، اور خارج سے (بھی) ہوا ہے جس کا ضمان وہ ہے، لہذا دونوں نوعوں پر تقسیم کردیا جائے گا، خواہ داخلی لگا ہو یا خارجی اور مقدار میں برابر ہوں یا نہ ہوں، اور اصح کے مقابل قول میں دیت داخل اور خارج پر تقسیم کی جائے گی اور خارج کا حصہ واجب ہوگا اور تقسیم وزن سے کی جائے گی، ایک قول یہ بھی ہے کہ پیائش سے کی جائے گی۔

اور اگر پرنالہ سے گرنے والا پانی کسی چیز کو لگ جائے اور اسے تلف کردے تو اگر کچھ دیوار میں اور کچھ باہر ہو تو نصف کا ضامن ہوگا اور اگر اس کا پانی زمین میں پہنچ جائے پھر اس سے کوئی انسان ہلاک ہوجائے تو بغوی نے کہا: قیاس اس میں بھی ضامن بنانے کا ہے[(۱)]۔

مالکیہ نے کہا: اور شافعیہ کا قول قدیم بھی یہی ہے: اگر اس کا پرنالہ کسی انسان کے سر پر گر جائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے وہی کیا ہے جس کی اجازت اس کو دی گئی ہے، نیز وہ پانی کو پھیرنے کی ضرورت کے لئے ہے[(۲)]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شخص امام کی اجازت کے بغیر آر پار ہونے والی گلی میں یا آر پار نہ ہونے والی گلی میں رہنے والوں کی اجازت کے بغیر پرنالہ نکالے اور وہ کسی انسان پر گر جائے اور اسے ہلاک کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک ایسے سبب سے ہلاک ہوا ہے جس میں تعدی کی گئی ہے اور اگر نقصان کے بغیر امام کی اجازت سے ہو یا آر پار نہ ہونے والی (گلی) کے باشندوں کی اجازت سے ہو تو تعدی نہ ہونے کی وجہ سے ضمان نہیں ہوگا[(۳)]۔

(۱) العنایہ بہامش تکملہ فتح القدیر ۸/۳۳۱، مجمع الضمانات رص ۱۷۷، الفتاوی الہندیہ ۶/۴۱، الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/۳۶۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۸۵، ۸۶۔

(۲) التاج والإکلیل ۶/۲۲۲، تبصرۃ الحکام ۲/۲۴۲، القلیوبی ۴/۱۴۸۔

(۳) کشاف القناع ۶/۱۸۔

میزان

تعریف:

۱-میزان: "وزن الشیٔ وزنا وزنة" (کسی چیز کا وزن کرنا) سے ماخوذ ہے۔

ابومنصور نے کہا: میں نے عربوں کو دیکھا کہ پتھر اور لوہے کے ہموار کئے ہوئے ان اوزان کو جن سے کھجور وغیرہ تولتے ہیں موازین کہتے ہیں اس کا واحد میزان ہے، یہ وہی مثاقیل ہیں جس کا واحد مثقال ہے (تولنے کا باٹ) اور جس آلہ سے چیزوں کو وزن کیا جاتا ہے اس کو بھی میزان (ترازو) کہتے ہیں۔

اور ایک میزان کو بھی موازین کہنا جائز ہے، قرآن پاک میں ہے: "وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا" [۱] (اور ہم قیامت کے دن میزان عدل قائم کریں گے سو کسی پر ذرا بھی ظلم نہیں ہوگا)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کیل:

۲-کیل: "کال یکیل کیلا" سے ماخوذ ہے، اسم کیلة ہے، مکیال وہ ہے جس سے چیزوں کو ناپا جاتا ہے، کیل بھی اسی کے مثل ہے، جمع اکیال ہے [۱]۔

میزان اور کیل کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں شرعی مقداروں کی اصل ہیں اور مقدار معلوم کرنے کے آلات میں سب سے زیادہ مستعمل ہیں [۲]۔

ب-مثقال:

۳-مثقال ایک معیار ہے جس سے چیزوں کو تولا جاتا ہے اور کسی چیز کی مثقال اس کے مثل سے اس کا ہم وزن ہے، نیز مثقال سونے کے مثاقیل کا واحد ہے، مثقال ایک درہم اور ایک درہم کے تین بٹہ سات (۳/۷) کے ہم وزن ہوتا ہے یا وہ اس سے اندازہ کی ہوئی مقدار کا نام ہے [۳]۔

میزان اور مثقال کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ اشیاء کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔

ج-رطل:

۴-رطل ایک معیار ہے جس سے چیزیں تولی جاتی ہیں اور اس کی (راء) کو کسرہ دینا فتحہ دینے سے زیادہ مشہور ہے، فقہاء نے کہا: اگر مطلقاً رطل بولا جائے تو اسے بغدادی رطل پر محمول کیا جائے گا، یہ بارہ اوقیہ کا ہوتا ہے، اس لئے کہ شرعی رطل وہی ہے [۴]۔

رطل اور میزان کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں سے چیزوں کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔

---

(۱) سورۂ انبیاء/ ۴۷۔
(۲) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) حاشیۃ الشیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ۳/ ۵۹۔
(۳) المصباح المنیر، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۔
(۴) المحلی شرح المنہاج ۲/ ۱۶، تحفۃ المحتاج ۳/ ۱۴۴۔

میزان سے متعلق احکام:

۵- میزان، شرعی مقادیر کے معلوم کرنے کے دو آلوں، یعنی کیل اور میزان میں سے ایک ہے اور مسلمانوں کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کم تول کر یا ناپ میں کمی کرکے وزن میں کمی کرنا حرام ہے، قرآن میں بار بار اس سے منع کیا گیا ہے اور دونوں کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور کم تولنے والوں کو ویل کی وعید سنائی گئی ہے، یعنی ہلاکت یا عذاب کی اور کم ناپ کر یا کم تول کر کسی بھی طرح سے ان میں خلل ڈالنے کو زمین میں فساد پھیلانا قرار دیا گیا ہے، اور تول میں کمی کرنے والوں پر آنے والی وعید اس بات کا اشارہ کر رہی ہے کہ وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ"[(۱)] (بڑی خرابی ہے (ناپ تول میں) کمی کرنے والوں کی، کہ جب لوگوں سے ناپ کر لیں پورا ہی لے لیں اور جب انہیں ناپ کر یا تول کر دیں تو گھٹا دیں)۔

اور ویل جہنم کی ایک وادی ہے یا ہلاکت ہے۔

اور تطفیف: ناپ تول میں کمی کرنا ہے، اور اللہ تعالی نے اپنے نبی حضرت شعیب علیہ وعلی نبینا الصلاۃ والسلام کی گفتگو ان کی قوم کے ساتھ نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے: "وَلَا تَنقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَاتَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَآئَهُمْ وَلَاتَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ"[(۲)] (اور ناپ تول میں کمی نہ کرو، میں تو تم کو فراغت کی حالت میں دیکھتا ہوں اور میں ڈرتا ہوں تمہارے لئے گھیر لینے والے دن کے عذاب سے، اور اے میری قوم ناپ تول انصاف کے ساتھ پوری پوری کیا کرو اور لوگوں کا ان کی چیزوں میں نقصان مت کیا کرو اور زمین میں فساد کرتے نہ پھرو)۔

(۱) سورۂ مطففین ر ۱، ۳۔

(۲) سورۂ ہود ر ۸۴-۸۵۔

اور "عثو" مطلقاً فساد پھیلانا ہے، خواہ حقوق کا کم کردینا ہو یا اور کچھ، لہذا وہ تخصیص کے بعد عام کرنے کی قبیل سے ہے اور "عثی عثیا" بھی کہا جاتا ہے اور "عثی" کا معنی فساد میں مبالغہ کرنا ہے۔

تو اس معاملہ میں حد سے تجاوز کرنے کو زمین میں فساد پھیلانا قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ اس چیز کو بدل دینا ہے جس کو عدل کے ساتھ معاملہ کرنے کے قانون میں اللہ نے مقرر کیا ہے اور جس سے اہل زمین کے حالات کی اصلاح کی ہے[(۱)]۔

وزن کی جانے والی چیزوں کی مقدار معلوم کرنے میں معتبر وزن:

۶- اصل یہ ہے کہ اس بات کو جاننے کے لئے کہ کیا چیز موزونی ہوگی کیا مکیلی ہوگی اور شرعی مقدار کیا ہوگی، وہ پیمانہ معتبر ہوگا جو نبی کریم علیہ السلام کے عہد میں مکہ میں رائج رہا ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "المكيال مكيال أهل المدينة والوزن وزن أهل مكة"[(۲)] (مکیال اہل مدینہ کا معتبر ہوگا اور وزن اہل مکہ کا معتبر ہوگا)، اس کے متعلق فقہاء کی کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: جس چیز کے موزون ہونے کی صراحت کی ہو،

(۱) حاشیۃ الشیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ۳ ر ۵۹ سورۂ ہود کی آیات ۸۴-۸۵ کی تفسیر میں۔

(۲) حدیث: "المكيال مكيال أهل المدينة....." کی روایت نسائی (۵ ر ۵۴ طبع التجاریۃ الکبری) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر التلخیص (۲ ر ۱۷۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہتے ہیں: ابن حبان دارقطنی اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

جیسے سونا چاندی تو وہ اسی طرح رہے گی کبھی نہیں بدلے گی اور جس چیز کے کیلی ہونے کی صراحت کی ہے، جیسے گیہوں، جو، کھجور اور نمک تو وہ اسی طرح رہے گی کبھی نہیں بدلے گی، اگر چہ برابری سے ہو، اس لئے کہ نص عرف سے زیادہ قوی ہوتی ہے، لہذا اولی کے ذریعہ اقوی کو ترک نہیں کیا جائے گا اور جس کے بارے میں شارع نے صراحت نہ کی ہو اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا، امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ عرف کا اعتبار مطلقاً کیا جائے گا، اگر چہ وہ نص کے خلاف ہو، اس لئے کہ اس چیز میں کیل یا وزن کرنے کی صراحت صرف اس لئے ہے کہ اس وقت (عرف) وعادت وہی تھی اور وہ (عرف و) عادت بدل گئی ہے، لہذا حکم بھی بدل جائے گا[1]۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ شریعت سے جس کے متعلق منقول ہو کہ اس کو ناپا جاتا تھا، جیسے گیہوں تو اس میں مماثلت کیل سے ہوگی وزن سے نہیں ہوگی اور شریعت سے جس کے متعلق منقول ہو کہ اس میں وزن کیا جاتا ہے، جیسے نقد تو اس میں مماثلت وزن سے ہوگی کیل سے نہیں ہوگی، لہذا نہ وزن کے ذریعہ گیہوں کو گیہوں سے بیچنا جائز ہوگا، نہ کیل کے ذریعہ نقد کو نقد سے بیچنا جائز ہوگا، اور اگر شریعت سے کسی چیز میں کوئی معین معیار منقول نہ ہو تو عام عرف کے مطابق کریں گے، جیسے گوشت کہ تمام شہروں میں اس کو وزن کیا جاتا ہے یا خاص عرف کے مطابق کریں گے، جیسے گھی، دودھ، زیتون کا تیل اور شہد کہ اس میں الگ الگ شہروں میں الگ الگ معیار ہے اور ہر جگہ اس کے عرف پر عمل کیا جائے گا اور اگر سفر یا کسی بادیہ کی وجہ سے اس چیز میں وزن کرنا دشوار ہو جو اس کا معیار ہے تو تحری جائز ہوگی، بشرطیکہ کثرت کی وجہ سے تحری دشوار نہ ہو[2]۔

تفصیل اصطلاح ''ربا'' (فقرہ/٢٧)، اور ''مقادیر'' میں ہے۔

شافعیہ نے کہا: کیلی وزنی ہر چیز میں لوگ صرف اہل مکہ اور اہل مدینہ کی اقتداء کریں گے، اگر چہ دوسرے تمام شہروں میں تبدیلی ہو جائے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کے عہد میں جو چیز وزنی تھی اور وزن سے اس کی مقدار معلوم کی جاتی تھی تو تمام شہروں میں اس کی مقدار وزن ہی سے معلوم ہوگی اور کیل سے اس کی مقدار معلوم کرنا جائز نہیں ہوگا اور نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں مکہ میں رائج وزن سے تولا جائے گا اور جو چیز نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں کیلی تھی تو وہ سارے شہروں میں اس کی مقدار کیل، نیز مدینہ کے کیل سے معلوم کی جائے گی وزن سے اس کی مقدار معلوم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ ظاہر ہے کہ نبی کریم ﷺ اس پر مطلع ہوئے اور اس کو اسی پر برقرار رکھا اور بعد میں جو کچھ پیدا ہو گیا ہو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اور نبی کریم ﷺ کے عہد میں جس کا کیلی یا وزنی ہونا یا کسی ایک کا غالب ہونا معلوم نہ ہو، یا آپ ﷺ کے عہد میں حجاز میں اس کا پایا جانا معلوم نہ ہو، یا آپ ﷺ کے عہد کے علاوہ میں اس کا پایا جانا یا آپ ﷺ کے بعد اس کا پیدا ہونا یا آپ ﷺ کے عہد میں ان دونوں کا استعمال نہ ہونا معلوم ہو جائے، یا غلبہ کا پتہ لگ جائے، لیکن متعین نہ ہو یا بھول واقع ہو جائے تو اس میں بیع کی حالت میں حجاز کا عرف معتبر ہوگا اور اگر اس میں ان کا کوئی عرف نہ ہو، تو اگر اس کا سائز درمیانی کھجور سے بڑا ہو تو وہ اس صورت میں حتمی طور پر وزنی ہوگا اس لئے کہ اس عہد میں اس میں کیل کا ہونا معلوم نہیں ہے ورنہ اگر اس کا سائز درمیان کھجور کے مثل ہو جیسے بادام یا اس سے کم ہو تو اس کے بارے میں احتمال رہے گا لیکن قاعدہ ہے کہ شرعاً جس کی حد بندی نہ کی گئی ہو اس میں عرف سے فیصلہ کیا جائے گا، اس کا تقاضا ہے کہ بیع کی حالت میں اس میں بیع والے شہر کی عادت کا لحاظ کیا جائے اور اگر

---

(١) ردالمحتار ٤/١٨١۔

(٢) حاشیۃ الدسوقی ٣/٥٣۔

عادت الگ الگ ہوتو ظاہر بات اس کے متعلق یہ ہے کہ اس میں غالب کا اعتبار ہوگا اور اگر کوئی غالب نہ ہوتو اکثر سے زیادہ مشابہت رکھنے والے سے ملحق کردیا جائے اور اگر یہ بھی نہ ہوتو اس میں کیل وزن دونوں جائز ہوں گے، اور ایک قول ہے کہ (صرف) کیل (جائز) ہے، اس لئے کہ جن چیزوں میں منقول ہے ان میں اکثر کیلی ہیں اور ایک قول ہے کہ وزن معتبر ہوگا اس لئے کہ وہ زیادہ ضبط کرنے والا ہوتا ہے۔ اور ایک قول ہے کہ اسے مساوی اختیار ہوگا اور ایک قول ہے کہ اس کی کوئی معتبر المعیار اصل ہوتو اصل ہی کا اعتبار کیا جائے گا[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ کیل کا مرجع نبی کریم ﷺ کے عہد میں مدینہ کا عرف ہے اور وزن کا مرجع نبی کریم ﷺ کے عہد میں مکہ کا عرف ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''المكيال مكيال المدينة والوزن وزن مكة'' (مکیال (ناپ کا پیمانہ) مدینہ کا معتبر ہوگا اور وزن مکہ کا معتبر ہوگا)، اور نبی کریم ﷺ کا کلام صرف احکام کی وضاحت ہی پر محمول کیا جائے گا، تو نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں جو مدینہ کا مکیال تھا کیل کے تفاضل سے تحریم اسی کی طرف لوٹے گا اس کے بعد اس کا تبدیل ہونا جائز نہیں ہوگا اور یہی حال موزون کا ہوگا اور جس کا ان دونوں جگہ، یعنی مکہ اور مدینہ میں کوئی عرف نہ ہوتو اس کی جگہ کے عرف کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں جس کی حد نہ ہو اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، جیسے حرز (حفاظت) اور قبضہ اور اگر ان شہروں میں اختلاف ہو جو اس کی جگہیں ہیں تو ان میں سے غالب کا اعتبار ہوگا اور اگر کوئی غالب نہ ہوتو حجاز میں موجود اشیاء میں جس کے ساتھ مشابہت زیادہ ہوگی کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اس لئے کہ نئی

(۱) المحلی شرح المنہاج ۲/ ۱۶۹، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۴/ ۲۷۸۔

چیزوں کو منصوص علیہ میں سے سب سے زیادہ مشابہ کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے[1]۔

تول میں کمی کی سزا:

۷- کم تول کر یا کم ناپ کر وزن میں دھوکا دینا ایک جرم ہے اس پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے اور اس کے متعلق قرآن کریم کی متعدد آیات میں شدید وعید وارد ہوئی ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ أَلَا يَظُنُّ أُولَائِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ''[2] (بڑی خرابی ہے (ناپ تول میں) کمی کرنے والوں کی، کہ جب لوگوں سے ناپ کرلیں پورا ہی لے لیں اور جب انہیں ناپ یا تول کردیں تو گھٹا دیں، کیا انہیں اس کا یقین نہیں کہ وہ زندہ اٹھائے جائیں گے ایک بڑے سخت دن میں، جس دن کہ (تمام) لوگ پروردگار کے روبرو کھڑے ہوں گے) اور حدیث میں ہے: ''من غشنا فليس منا''[3] (جو ہمیں دھوکا دے وہ ہم میں سے نہیں)۔

شریعت نے دنیا میں اس جرم کی کوئی متعین سزا مقرر نہیں کی ہے اور جو اس طرح ہو اس کی سزا تعزیر ہوتی ہے، جیسا کہ فقہاء نے کہا: ہر وہ گناہ جس کی متعین سزا شارع کی جانب سے نہ ہو اس کی سزا حاکم کی صواب دید کے مطابق تعزیر ہوگی، اگرچہ وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہو۔

تفصیل اصطلاح ''تعزیر'' (فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۶۲-۲۶۳۔

(۲) سورۂ مطففین/ ۱، ۶۔

(۳) حدیث: ''من غشنا فليس منا'' کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

میسر

تعریف:

۱-میسر لغت میں: عربوں کا بے پر کے تیروں سے جوا کھیلنا[۱] ہے۔

صاحب ''قاموس'' نے کہا: یہ بے پر کے تیروں سے کھیلنا ہے یا نرد ہے یا ہر جوا ہے[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ابن حجر مکی نے کہا: میسر جوا ہے چاہے جس قسم کا ہو، محلی نے کہا: حرام جوئے کی صورت فائدہ اٹھانے اور تاوان بھرنے کے درمیان تردد ہونا ہے۔

امام مالک نے کہا: میسر کی دو قسمیں ہیں: کھیل کا میسر اور جوئے کا میسر، کھیل کے میسر میں نرد، شطرنج اور تمام لہو ولعب ہیں اور جوئے کا میسر وہ ہے جس پر لوگ شرط لگاتے ہیں، ابن تیمیہ کا قول بھی اسی کے مثل ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ازلام (بے پر کا تیر):

۲-ازلام: وہ لکڑیاں ہیں جو استقسام کے لئے مخصوص ہوں اور ازلام سے استقسام کا مطلب اس چیز کی معرفت طلب کرنی ہے جو شخص کی قسمت میں لکھ دی گئی ہو، یعنی وہ اچھی ہے یا بری اور اس کا استعمال جوا میں بھی ہوتا ہے۔

تو میسر اور استقسام بالأزلام کے درمیان مشترک معنی فرد کے لئے متعدد امور کے درمیان تردد کا ہونا ہے، لیکن دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ استقسام تصرف کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، میسر کی طرح مال لینے کے لئے نہیں[۱]۔

ب-سبق (آگے بڑھنے کی شرط):

۳-لغت میں سبق (سین اور با کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی شرط لگانا ہے۔

اصطلاح میں: جس پر دوڑ میں دو مقابلہ کرنے والے شرط لگائیں[۲]۔

یہ میسر سے خاص ہے۔

ج-رہان (گھوڑ دوڑ پر شرط لگانا):

۴-رہان اور مراہنہ: گھوڑوں پر شرط لگانا اور دوڑ میں مقابلہ کرنا ہے۔

تراہنا: اگر ہر ایک ایک رہن نکالے، تا کہ اگر دوڑنے والا غالب آجائے تو سب لے لے۔

رہان کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) القاموس المحیط۔
(۳) التعریفات للجرجانی رص ۱۷۹، تفسیر القرطبی ۳؍۵۳، تفسیر الرازی ۶؍۴۶، شرح الترمذی لابن العربی ۷؍۱۸، الجمل علی المنہج ۲؍۴۲۵، الزواجر عن

= اقتراف الکبائر لابن حجر الہیتمی المکی ۲؍۲۰۰، المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۴؍۲۲۶، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۲؍۲۴۲۔
(۱) المیسر والقداح لابن قتیبہ رص ۳۶، تفسیر القرطبی ۶؍۲۹۱، جواہر الإکلیل ۱؍۲۲۶۔
(۲) المصباح، مغنی المحتاج ۴؍۳۱۱۔

اورنسبت یہ ہے کہ رہان میسر کی ایک قسم ہے، یہ میسر سے خاص ہے[۱]۔

د-غرر:

۵-لغت میں غرر (غین اور راء کے فتحہ کے ساتھ) تغریر کا اسم مصدر ہے، یعنی خطر اور دھوکا۔

اصطلاح میں: جس کا انجام معلوم نہ ہو، پتہ نہ ہو کہ ہوگا یا نہیں[۲]۔

غرر اور میسر کے درمیان نسبت ظاہر ہے، وہ یہ ہے کہ غرر میسر سے عام ہے۔

ھ-نرد اور اس سے مشابہ چیزیں:

۶-لسان العرب میں ہے: نرد ایک معروف چیز ہے جس سے کھیلا جاتا ہے، فارسی ہے، معرب کیا گیا ہے عربی نہیں ہے، یہ نردشیر ہے۔

قلیوبی نے کہا: نرد وہی ہے جو آج کل طاولہ سے معروف ہے اور اس کے جیسا وہ ہے جو اس کی طبیعت کا ہے جس کو بعض فقہاء اشباہ نرد سے تعبیر کرتے ہیں[۳]۔

اور تعلق یہ ہے کہ نرد اور اس کی اشباہ کو جوئے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

شرعی حکم:

۷-فقہاء کا فی الجملہ میسر کی حرمت پر اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"[۱] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام، سو اس سے بچے رہو، تاکہ فلاح پاؤ)۔

میسر کی تحریم کی حکمت:

۸-میسر کی حرمت کی حکمت پر اللہ تعالی کے اس ارشاد میں صراحت ہے: "إِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ أَنْتُم مُّنتَهُوْنَ"[۲] (شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ، شراب اور جوئے کے ذریعہ سے ڈال دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے، سو اب بھی تم باز آ ؤگے)، اسی طرح اس کی بھی صراحت ہے کہ میسر میں گناہ ہے، یہ اللہ کے اس ارشاد میں ہے: "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا"[۳] ((لوگ) آپ سے شراب اور قمار کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں اور ان کا گناہ ان کے فائدوں سے کہیں بڑھا ہوا ہے)۔

ابن تیمیہ نے کہا: میسر کا بگاڑ سود کے بگاڑ سے بڑھا ہوا ہے، اس لئے کہ اس میں دو مفسدے ہیں، حرام ذریعہ سے مال کھانا اور حرام کھیل کود کرنا کہ وہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روک دیتا ہے اور دشمنی

(۱) القاموس المحیط، المصباح، المغرب، الفروسیۃ لابن القیم ۵، ۱۹۔
(۲) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی۔
(۳) لسان العرب، القلیوبی ۴/ ۳۱۹۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۱۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۱۹۔

اور بغض میں ڈال دیتا ہے، اس لئے سود سے پہلے میسر حرام کردیا گیا[(۱)]۔

ابن حجر مکی نے کہا: میسر سے روکنے اور اس کے معاملہ کو بڑھا کر پیش کرنے کا سبب یہ ہے کہ وہ اس باطل کے ذریعہ لوگوں کا مال کھانا ہے جس کی ممانعت اللہ نے اس ارشاد سے کی ہے: "**لَا تَأْكُلُوْا أَموَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ**"[(۲)] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ)۔

پھر انہوں نے یہ حدیث بیان کی ہے: "**من حلف فقال في حلفه: واللات والعزى فليقل: لا إله إلا الله، و من قال لصاحبه: تعال أقامرک فليتصدق**"[(۳)] (جو قسم کھائے اور اپنی قسم میں کہے: لات وعزی کی قسم تو وہ لا الہ إلا اللہ کہہ لے اور جو اپنے ساتھی سے کہے: آؤ تمہارے ساتھ جوا کھیلوں تو وہ صدقہ کرے)، اور کہا: تو جب صرف لینے کا تقاضا کفارہ اور صدقہ کا مطالبہ کرنا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا گناہ بہت بڑا ہے تو عمل کرنے اور اس میں مبتلا ہوجانے کے بارے میں تمہارا کیا گمان ہے[(۴)]۔

میسر کی قسمیں:

۹ - متعدد فقہاء نے میسر کی دو قسمیں کی ہیں: لہو والا میسر، یعنی جس میں مال نہیں ہوتا اور جوئے والا میسر، یعنی جس میں مال ہوتا ہے،

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/ ۳۳۷، القرطبی ۳/ ۵۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۳) حدیث: "**من حلف، فقال في حلفه: واللات والعزى فليقل: لا إله إلا الله......**" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۶۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۶۸-۱۲۶۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) الزواجر ۲/ ۱۹۸، اسی طرح قرطبی کی بحث انکی تفسیر ۳/ ۵۸ میں ہے

متقدمین میں سے یہ تقسیم جن کی طرف منسوب ہے ان میں امام مالک بھی ہیں اور متاخرین میں ابن تیمیہ اور ابن القیم ہیں[(۱)]۔

امام مالک نے کہا: میسر کی دو قسمیں ہیں، کھیل کا میسر چنانچہ نرد، شطرنج اور تمام لہو اسی میں سے ہیں اور جوئے کا میسر، یعنی جس پر لوگ شرطیں لگاتے ہیں، قاسم بن محمد بن ابوبکر سے پوچھا گیا: میسر کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہر وہ چیز جو اللہ کے ذکر اور نماز سے غافل کردے وہ میسر ہے[(۲)]۔

میسر سے متعلق احکام:

لہو والے میسر کا حکم:

۱۰ - لہو کا میسر، مثلاً مال ساتھ لئے بغیر نرد اور شطرنج کھیلنا، اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل: اصطلاح "لعب" (فقرہ/ ۴، ۵) میں ہے۔

جوئے کے میسر کا حکم:

۱۱ - جوئے کے میسر کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے:

شافعیہ نے کہا: اگر اس میں دونوں طرف سے مال کی شرط لگائی جائے کہ کھیلنے والوں میں سے جو غالب ہوگا مال اس کا ہوگا تو یہ حرام جوا ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس وقت وہ ایک کبیرہ گناہ ہوگا ان میں سے رملی نے کہا: عقد اور مال لینا دونوں حرام ہیں، اس لئے کہ وہ دونوں طرف سے یا ایک طرف سے غصب ہے[(۳)]۔

(۱) مختصر فتاوی ابن تیمیہ للبعلی ص/ ۵۲۶-۵۳۰-۵۳۱، الفروسیۃ لابن القیم/ ۱۷۴۔

(۲) تفسیر القرطبی ۳/ ۵۲، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/ ۲۴۲۔

(۳) البدائع ۵/ ۱۲۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۳۲، القوانین الفقہیہ/ ۱۰۵، القلیوبی ۴/ ۳۱۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۴۶۷، الزواجر لابن حجر ۲/ ۲۰۰۔

طالب جوا کا صدقہ کرنا:

۱۲- میسر سے متعلق احکام میں سے طالب جوا کا صدقہ کرنا بھی ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، انھوں نے کہا: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من حلف فقال في حلفه: واللات والعزى فليقل: لا إله إلا الله، و من قال لصاحبه: تعال أقامرک فليتصدق**"(۱) (جو قسم کھائے اور اپنی قسم میں کہے: لات وعزی کی قسم تو وہ لا الہ الا اللہ پڑھ لے اور جو اپنے ساتھی سے کہے: آؤ میں تم سے جوا کھیلوں تو وہ صدقہ کرے)۔

نووی نے کہا(۲): علماء نے کہا: اس معصیت کے بارے میں اپنی گفتگو کی غلطی کا کفارہ ادا کرنے کے طور پر صدقہ کا حکم ہوا ہے، خطابی نے کہا: اس کا مطلب یہ ہے کہ جتنی مقدار سے جوا کھیلنے کا حکم دیا تھا اتنی مقدار کا صدقہ کرے۔

نووی نے کہا: صحیح بات جس پر محققین ہیں (اور وہی حدیث کا ظاہر بھی ہے) کہ وہ اس مقدار کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ وہ جو کچھ میسر ہو اور جس کو صدقہ کہا جا سکے صدقہ کر دے اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے: "**فليتصدق بشيء**"(۳) (کچھ صدقہ کر دے)۔

میسر سے حاصل ہونے والی کمائی:

۱۳- جواری جو بھی کماتا ہے وہ خبیث کمائی ہے اور جواباز اور دھوکہ باز کی کمائی کے مثل وہ مال حرام ہے اور کسب خبیث میں واجب یہ ہوتا ہے کہ اس کے مالکان اگر معلوم ہوں تو ان کو لوٹائے، ورنہ فقراء کو دے کر اس سے ذمہ فارغ کر لیا جائے(۱)۔

اس کی تفصیل: اصطلاح "کسب" (فقرہ/۱۷)، اور "حسبۃ" (فقرہ/۳۴) میں ہے۔

میسر کے آلات کی خرید وفروخت:

۱۴- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد) کی رائے ہے کہ آلات لہو کی بیع باطل ہے، منعقد نہیں ہوتی اور نرد وشطرنج لہو کے آلات کے حکم میں ہیں، ان حضرات نے اس کے لئے کئی احادیث سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک وہ ہے جس کی روایت حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ثمن الخمر حرام، ومهر البغي حرام، وثمن الكلب حرام، والكوبة حرام وإن أتاک صاحب الكلب يلتمس ثمنه فاملأ يديه ترابا، والخمر والميسر وكل مسكر حرام**"(۲) (شراب کی قیمت حرام ہے، گناہ (زنا) کا مہر حرام ہے، کتے کی قیمت حرام ہے اور نرد حرام ہے، اگر کتے کا مالک تیرے پاس اس کی قیمت مانگنے آئے تو اس کے دونوں ہاتھ مٹی سے بھر دو اور شراب اور جوا اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے)، خطابی نے کہا: اس میں ہر اس حیلہ کا باطل ہونا بیان کیا گیا ہے جس کو حرام تک رسائی کے لئے اختیار کیا جائے۔

امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ ان کا بیچنا صحیح، لیکن مکروہ تحریمی ہے۔

---

(۱) حدیث: "**من حلف فقال في حلفه واللات والعزى......**" کی تخریج فقرہ/۸ میں گذر چکی ہے۔

(۲) شرح صحیح مسلم ۱۱/۱۱۸۔

(۳) حدیث: "**فليتصدق بشيء**" کی روایت مسلم (۳/۱۲۶۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/۱۲۷-۱۳۰۔

(۲) حدیث: "**ثمن الخمر حرام......**" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۲/۸۱ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ دوسرا ایڈیشن) اور دارقطنی نے السنن (۳/۷ طبع دار المحاسن قاہرہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ طبرانی کے ہیں۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''بیع منہی عنہ'' (فقرہ/ ۱۹) میں ہے۔

جوا کھیلنے والے کوسلام کرنے کا حکم:

۱۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ان فساق کوفسق میں مشغول ہونے کی حالت میں سلام کرنا مکروہ ہے جو اپنے فسق کو کھلم کھلا کرنے والے ہوں، مثلاً جوا کھیلنے والا۔

ان میں بعض کی رائے ہے کہ اگر ان کے کام سے روک دینے کی نیت ہوتو سلام کرنا مکروہ نہیں ہے [1]۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''سلام'' (فقرہ/ ۲۰) میں ہے۔

جوا کھیلنے والے کی گواہی:

۱۶- جوئے والا میسر جس میں مال کی شرط ہو اس کا کھیلنا گناہ کبیرہ ہے، لہذا اس کی وجہ سے گواہی رد کر دی جائے گی، اگر چہ ایک ہی مرتبہ کھیلا ہو، البتہ لہو والا میسر گناہ صغیرہ ہے، لہذا اس کی وجہ سے اصرار کے بغیر گواہی رد نہیں کی جائے گی [2]۔

مرغینانی نے کہا: اگر شطرنج کے ذریعہ جوا کھیلے تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی اور اگر جوا نہ کھیلے تو ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس میں تاویل کی گئی ہے۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''لعب'' (فقرہ/ ۶) میں ہے۔

جوا کھیلنے والے کی سزا:

۱۷- معاصی کی ممانعت کے لئے کارروائی کرنا حاکم پر واجب ہے اور ان میں جوا بھی ہے اور اس پر اس کی تعزیر کرنا ضروری ہے جس پر اس کا کھیلنا ثابت ہو جائے، اس لئے کہ تعزیر ہر اس معصیت میں ہوتی ہے جس میں نہ کوئی حد ہو نہ کفارہ [3]۔

دیکھئے: ''تعزیر'' (فقرہ/ ۱)۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۹، الفروع لابن مفلح ۶/ ۵۲۵۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۳۲، شرح المحلی للمنہاج ۴/ ۳۱۹-۳۲۰، الفروع لابن مفلح ۶/ ۵۷۳۔

(۱) القلیوبی ۴/ ۳۱۹۔

میسرۃ

تعریف:

۱-سین کے ضمہ اور فتح کے ساتھ میسرہ لغت میں عسر (تنگدستی) کی ضد ہے، میسر اور یسر بھی اس کے مثل ہے، اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا"[۱] (سو مشکلات کے ساتھ آسانی ہونے والی ہے، بے شک مشکلات کے ساتھ آسانی ہونے والی ہے)۔

اور میسرہ اور یسار سے مراد مالداری ہے، اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"[۲] (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

عسر (تنگدستی):

۲-لغت میں عسر یسر کی ضد ہے، اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا"[۴] (سو مشکلات کے ساتھ آسانی ہونے والی ہے، بے شک مشکلات کے ساتھ آسانی ہونے والی ہے)۔

اور عسرہ: وجود مال کی دشواری، "أعسر فلان": فلان نے تنگی پیدا کردی، اور "یوم عسیر": جس دن معاملہ دشوار اور سخت ہو، اسی سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ"[۱] (تنگی کے وقت میں)۔ اور عسرني الرجل: آدمی نے تنگی کے وقت مجھ سے کسی چیز کا مطالبہ کیا، اس معنی میں فقر کو عسر کہا گیا ہے۔

اور "أعسر الرجل" (الف کے ساتھ) محتاج ہوا، اور "عسر": (فتحہ کے ساتھ) معاملات میں آدمی کی درگزر کم ہوئی۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

عسر اور میسر کے درمیان تضاد کی نسبت ہے۔

اجمالی حکم:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مدیون مالدار ہو، دین فوری واجب الاداء ہو اور صاحب دین اس کا مطالبہ کرے تو ٹال مٹول اور تاخیر کے بغیر دین کا ادا کرنا اس پر واجب ہوگا[۳]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته"[۴] (مالدار کا ٹال مٹول کرنا اس کی عزت اور سزا کو جائز

(۱) سورۂ انشراح / ۵-۶۔
(۲) سورۂ بقرہ / ۲۸۰۔
(۳) المفردات فی غریب القرآن، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۴) سورۂ انشراح / ۵-۶۔

(۱) سورۂ توبہ / ۱۱۷۔
(۲) المفردات فی غریب القرآن، المصباح المنیر۔
(۳) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۳۷۱-۳۷۵، أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/ ۴۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، أحکام القرآن لإلکیاالہراس ۱/ ۳۶۳۔
(۴) حدیث: "لي الواجد يحل......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۵، ۴۶ طبع حمص) اور نسائی (۷/ ۳۱۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت شرید بن سوید الثقفی سے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۵/ ۶۲) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

کردیتا ہے)، اور اگر امکان کے باوجود اپنے اوپر واجب دین کی ادائیگی سے گریز کرے تو وہ ظالم ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "مطل الغني ظلم"[1] (مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)۔

وہ کس سزا کا مستحق ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیا وہ اسے قید کرائے گا یا ساتھ لگا رہے گا۔

تفصیل: اصطلاح ''اعسار'' (فقرہ/ ۱۵) میں ہے۔

۴- ہاں اگر مدیون قاضی یا قرض خواہ کے پاس ثابت ہوجانے والی اپنی تنگدستی کے سبب فوری واجب الاداء دین کی ادائیگی سے عاجز ہو تو خوشحالی تک مہلت دینا مستحب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ"[2] (اور اگر تنگ دست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے اور اگر معاف کردو تو تمہارے حق میں (اور) بہتر ہے اگر تم علم رکھتے ہو)، نیز حضرت بریدہ اسلمیؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "من أنظر معسرا فله بكل يوم مثله صدقة، قال: ثم سمعته يقول: من أنظر معسرا فله بكل يوم مثليه صدقة. قلت: سمعتک يا رسول الله تقول: من أنظر معسرا فله بكل يوم مثله صدقة، ثم سمعتک تقول: من أنظر معسرا فله بكل يوم مثليه صدقة؟ قال: له بكل يوم صدقة قبل أن يحل الدين ، فإذا حل الدين فأنظره فله بكل يوم مثليه صدقة"[3] (جو شخص کسی تنگ دست کو مہلت دے تو اسے روزانہ اسی کے مثل صدقہ کا اجر ملتا ہے، راوی نے کہا: پھر میں نے آپ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: جو شخص کسی تنگ دست کو مہلت دے تو اسے روزانہ اس کے دو چند صدقہ کا اجر ملتا ہے، میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ: میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو تنگدست کو مہلت دے اس کو روزانہ اسی کے مثل صدقہ کا اجر ملتا ہے، پھر میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو تنگ دست کو مہلت دے، اس کو روزانہ دو چند صدقہ کا اجر ملتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: دین کے فوری واجب الاداء ہونے سے پہلے اسے روزانہ ایک صدقہ کا اجر ملتا ہے اور اگر دین فوری واجب الاداء ہوجائے اور وہ اسے مہلت دے تو اسے روزانہ دو چند صدقہ کا اجر ملتا ہے)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "من أنظر معسرا أو وضع عنه أظله الله في ظله"[1] (جو کسی تنگ دست کو مہلت دے یا اس سے ساقط کردے تو اللہ اسے اپنے سایہ میں رکھے گا)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "حوسب رجل ممن كان قبلكم فلم يوجد له من الخير إلا أنه كان يخالط الناس، وكان موسرا، فكان يأمر غلمانه أن يتجاوزوا عن المعسر قال: قال الله عزوجل: نحن أحق بذلک منه، تجاوزوا عنه"[2] (تم سے پہلی امتوں میں سے ایک شخص کا محاسبہ کیا گیا تو اس کے علاوہ اس کے پاس کوئی بھلائی نہیں ملی کہ وہ لوگوں سے ملتا جلتا تھا اور خوشحال تھا تو وہ اپنے غلاموں کو حکم دیتا تھا کہ تنگ دست سے چشم پوشی کریں، کہا: اللہ نے فرمایا: ہم اس سے زیادہ چشم پوشی کرنے کے

(۱) حدیث: "مطل الغني ظلم" کی روایت بخاری (۴/ ۴۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۳) حدیث بریدہ: "من أنظر معسرا فله بكل......" کی روایت احمد (۵/ ۳۶۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۱۳۵ طبع القدسی) میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) حدیث: "من أنظر معسرا أو وضع عنه......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۳۰۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوالیسرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "حوسب رجل ممن كان قبلكم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابومسعودؓ سے کی ہے۔

حقدار ہیں، اس سے چشم پوشی کرو)۔

دیکھئے: ''اعسار'' (فقرہ/ ۱۵)۔

میعاد

دیکھئے: ''أجل''۔

میقات

دیکھئے: ''مواقیت''۔

میل

دیکھئے: ''مقادیر''۔

میت

تعریف:

۱- لغت میں یا کی تخفیف اور تشدید کے ساتھ میت: جو زندگی سے جدا ہوجائے، اس کی جمع اموات ہے، اور (یا کی تشدید کے ساتھ) میت: جو میت کے حکم میں ہو، لیکن موت واقع نہ ہوئی ہو، اس کی جمع اموات اور موتی ہے۔

کہا جاتا ہے: ''مات یموت موتا فهو میت'' تشدید اور تخفیف کے ساتھ اور ہمزہ کے ذریعہ اس کو متعدی بنایا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے: ''أماته الله'' (اللہ نے اسے موت دے دی)، رہا زندہ تو صرف تشدید کے ساتھ میت کہلاتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''إِنَّکَ مَیِّتٌ وَإِنَّهُم مَّیِّتُونَ''[1] (آپ کو بھی مرنا ہے اور انہیں بھی مرنا ہے)، یعنی وہ عنقریب مرجائیں گے[2]۔

اصطلاح میں میت: جو زندگی سے جدا ہوجائے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حی:

۲- حی لغت میں: کہا جاتا ہے: ''حیی یحی حیاة'' باب سمع سے ''فهو حی''، اور ہمزہ کے ذریعہ اس کو متعدی بنایا جاتا ہے اور کہا جاتا

(۱) سورۂ زمر/ ۳۰۔
(۲) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

ہے: "أحياه الله" (اس کو اللہ نے زندہ کیا) "واستحييته" (دو یاؤں کے ساتھ) جب تم اسے زندہ چھوڑ دو، قتل نہ کرو، لہذا حی میت کی ضد ہے [۱]۔

اصطلاح میں حی وہ ہے جو حیات سے متصف ہو، اور حیات وہ صفت ہے جس میں یہ موجود ہو ظاہری طور پر اس میں علم وقدرت کی صلاحیت ہوتی ہے [۲]۔

میت اور حی میں تضاد کی نسبت ہے۔

ب-محتضر:

۳- جو نزع کی حالت میں ہو، یعنی موت کے قریب ہو، کہا جاتا ہے: "حضره الموت و احتضره"، یعنی موت اس کے قریب ہے اور وہ نزع کی حالت میں ہے [۳]۔

محتضر اور میت کے درمیان نسبت یہ ہے کہ احتضار موت کا پیش خیمہ ہے۔

میت سے متعلق احکام:

الف-میت کے چہرہ کا بوسہ لینا:

۴- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ میت کے چہرہ کا بوسہ لینا جائز ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أنه ﷺ قبّل عثمان بن مظعون بعد موته" [۴] (آپ ﷺ نے حضرت عثمان بن مظعون کی موت کے بعد ان کے چہرہ کا بوسہ لیا)، اور ثابت ہے: "أن أبا بكر رضي الله عنه قبّل وجه رسول الله ﷺ بعد موته" [۱] (حضرت ابوبکر ؓ نے حضور ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کے چہرہ کا بوسہ لیا)۔

سب کی رائے ہے کہ اہل میت کے لئے مستحب ہے اور دوسروں کے لئے جائز ہے، شافعیہ نے صالح میت کے ساتھ خاص کیا ہے، غیر صالح کا بوسہ لینا مکروہ ہوگا [۲]۔

ب-میت کی دونوں آنکھوں کا بند کرنا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موت ثابت ہونے کے بعد میت کی دونوں آنکھیں موند دینا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: "دخل رسول الله ﷺ على أبي سلمة وقد شق بصره فأغمضه، ثم قال: إن الروح إذا قبض تبعه البصر" [۳] (نبی کریم ﷺ ابوسلمہ کے پاس اس حال میں آئے کہ ان کی نگاہ پھٹی رہ گئی تھی تو آپ ﷺ نے انہیں بند کردیا، پھر فرمایا: جب روح قبض کی جاتی ہے تو نگاہ اس کا پیچھا کرتی ہے)۔

شداد بن اوس کی روایت ہے، انھوں نے کہا: نبی کریم ﷺ

---

(۱) القاموس، المحیط، لسان العرب۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) حدیث: "أنه ﷺ قبل عثمان بن مظعون بعد موته......" کی روایت ابوداؤد (۳/۵۱۳ طبع حمص) اور ترمذی (۳/۳۰۶ طبع التجاریۃ الکبری) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۴/۳۰۸) میں کہا: اس

= کی سند میں عاصم بن عبید اللہ بن عاصم بن عمر بن الخطاب ہیں، اور ان پر کئی ائمہ نے کلام کیا ہے۔

(۱) اثر: "أن ابابكر رضي الله عنه قبل وجه رسول الله ﷺ بعد موته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۱۴۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) البنایہ شرح الہدایہ ۹/۳۲۵، ۳۲۶، نہایۃ المحتاج ۳/۱۸، ۱۹، القلیوبی ۱/۳۴۴، مطالب أولی النہی ۱/۸۴۱، المغنی ۲/۴۰۷۔

(۳) حدیث: "إن الروح إذا قبض تبعه البصر" کی روایت مسلم (۲/۶۳۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

نے فرمایا:"إذا حضرتم موتاكم فأغمضوا البصر، فإن البصر يتبع الروح، وقولوا خيرا فإن الملائكة تؤمن على ماقال أهل الميت"[1] (جب اپنے مردوں کے پاس آؤ تو آنکھ بند کردو، اس لئے کہ نگاہ روح کا پیچھا کرتی ہے اور بھلی بات کہو، اس لئے کہ اہل میت جو کچھ کہتے ہیں ملائکہ اس پر آمین کہتے ہیں)۔

نیز میت کی آنکھیں اگر کھلی رہ جائیں اور اس کے سرد ہونے تک بند نہ کی جائیں تو کھلی باقی رہیں گی اور وہ قبیح المنظر ہوجائے گا۔

میت کی آنکھ بند کرنے والا کہے گا:"بسم الله وعلى ملة رسول الله" (اللہ کے نام سے اور رسول اکرم ﷺ کی ملت پر)۔

امام احمد نے کہا: اگر عورت محرم ہو تو وہ میت کی آنکھ بند کرسکتی ہے، انھوں نے کہا: حائضہ اور جنبی کے لئے اس کی آنکھ بند کرنا اور اس کے قریب ہونا مکروہ ہے[2]۔

ج- میت کے پاس سے حائضہ نفساء اور جنبی کو نکالنا:

۶- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ میت کے پاس سے نفاس والی عورت کو نکال دینا مناسب ہے، اسی طرح ان کے یہاں ایک رائے کے مطابق حائضہ عورت کو بھی نکال دینا چاہئے[3]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جس پر موت کی علامتیں ظاہر ہوجائیں حائضہ اور نفساء کو اس کے پاس سے ہٹا دینا مناسب ہے اور یہ ہٹانا فرشتوں کی وجہ سے ہوگا۔ ابن حبیب نے کہا: مستحب یہ ہے کہ حائضہ اور کافر عورت نہ آئیں اور اس کے پاس، نیز اس کے قریب ناپاک آدمی نہ ہو[1]۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حائضہ اور جنبی کے لئے میت سے قریب ہونا مکروہ ہے[2]، اس لئے کہ حدیث ہے:"لا تدخل الملائكة بيتا فيه جنب"[3] (فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کوئی جنبی ہو)۔

دیکھئے: ''احتضار'' (فقرہ/ ۳)۔

د- موت کے بعد میت کی تلقین:

۷- موت کے بعد میت کی تلقین کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ بعض کی رائے ہے کہ اس کی تلقین کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "لقنوا موتاكم لاإله إلا الله"[4] (اپنے مردوں کو لا الہ الا اللہ کی تلقین کرو)۔

بعض کی رائے ہے کہ اس کی تلقین نہیں کی جائے گی۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تلقین'' (فقرہ/ ۵)، ''احتضار'' (فقرہ/ ۷) میں ہے۔

ھ- جنبی اور حائضہ کا میت کو غسل دینا:

۸- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جنبی اور حائضہ کا میت کو غسل دینا بلا کراہت جائز ہے، اس لئے کہ مقصود پاک کرنا ہے اور وہ

(۱) حدیث:"إذا حضرتم موتاكم فأغمضوا البصر......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۶۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۶۱ طبع دار الجنان) میں کہا: اس کی سند حسن ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۲، الخرشی ۲/ ۱۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۴، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۳۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۳۹، المغنی ۲/ ۴۵۱-۴۵۲۔

(۳) الدر المختار ۱/ ۵۷۲۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۴، الحطاب ۲/ ۲۱۸۔

(۲) مطالب أولی النہی ۱/ ۸۳۹۔

(۳) حدیث:"لا تدخل الملائكة بيتا فيه جنب" کی روایت احمد (۱/ ۸۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، احمد شاکر نے کہا: اس کی سند صحیح ہے (۲/ ۵۲ طبع دار المعارف مصر)۔

(۴) حدیث:"لقنوا موتاكم لا إله إلا الله" کی روایت مسلم (۲/ ۶۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

جنبی اور حائضہ سے بھی حاصل ہوجاتا ہے، نیز غسل دینے والے کا پاک ہونا شرط نہیں ہے[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جنبی کا میت کو غسل دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ اپنی پاکی پر قادر ہے اور حائضہ کا غسل دینا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنی طہارت پر قادر نہیں ہے[۲]۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ حائضہ کے لئے غسل دینا مکروہ قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اگر وہ خود غسل کرے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا تو اسی طرح اگر وہ غسل دے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا[۳]۔

و-میت کی داڑھوں کو باندھنا اور جوڑوں کو نرم کرنا:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی ایسی چوڑی پٹی سے میت کی داڑھوں کو باندھ دینا مستحب ہے جو اس کے سر کے اوپر باندھ دی جائے گی، تاکہ اس کا منہ کھلا نہ رہ جائے اور اس میں کیڑے مکوڑے داخل نہ ہوجائیں اور وہ بدشکل نہ ہوجائے اور غسل دیتے وقت منہ میں پانی نہ چلا جائے۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ میت کے جوڑوں کو نرم کرنا مستحب ہے، یہ اس طرح ہوگا کہ اس کی کلائی اس کے اوپری بازو (عضد) کی طرف، پنڈلی کو ران کی طرف اور ران کو پیٹ کی طرف لوٹایا جائے، پھر پھیلایا جائے، اور اس کی انگلیوں کو اس طور پر نرم کیا جائے گا کہ انہیں اندرونی ہتھیلی کی طرف لوٹایا جائے پھر پھیلایا جائے، تاکہ اس کو غسل دینے اور کفن دینے میں آسانی ہو، اس لئے کہ روح جدا ہونے کے بعد بدن میں کچھ حرارت رہ جاتی ہے، لہذا اگر اس وقت جوڑوں کو نرم کرلیا جاتا ہے تو وہ نرم ہوجاتے ہیں، ورنہ ان کو نرم کرنا ناممکن ہوجاتا ہے[۱]۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے: اس کے جوڑوں کو نرم کرنے کا کام ہوگا چاہے تیل جیسی چیز سے ہوا گر نرم کرنا اس پر موقوف ہوجائے، تاکہ اس کو غسل دینا آسان ہو[۲]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر جوڑوں کو نرم کرنا ناممکن ہوتو چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ اس کے اعضاء ٹوٹ جائیں اور اس کی وجہ سے مثلہ ہوجائے[۳]۔

ز-میت کو قبلہ رخ کرنا:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ میت کو قبلہ رو کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ وہ تمام جہت میں سب سے اشرف ہے، لیکن میت کو قبلہ رو کرنے کے طریقہ میں ان کے چند مختلف اقوال ہیں:

چنانچہ حنفیہ کی رائے ہے کہ مسنون یہ ہے کہ قریب المرگ کو قبر میں قبلہ رو کرنے کی طرح اس کے دائیں پہلو پر قبلہ رو کیا جائے اور اس کو اس طرح پیٹھ کے بل لٹانا بھی جائز ہے کہ اس کے دونوں پیر قبلہ کی طرف ہوں، لیکن اس کا سر کچھ اٹھا دیا جائے گا، تاکہ وہ قبلہ رو ہوجائے، ایک قول یہ بھی ہے کہ قول اصح کے مطابق جس طرح آسان ہو اسے اسی طرح رکھا جائے گا اور اگر یہ اس پر دشوار ہوتو اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا[۴]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کو دائیں پہلو قبلہ رو کرنا مستحب ہے

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۴، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۹، القلیوبی ۱/ ۳۴۵، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۴۶، المغنی ۲/ ۴۵۲۔

(۲) الخرشی ۲/ ۱۳۷-۱۳۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۳۰۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۴، الخرشی ۲/ ۱۲۲، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۰، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۳۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۱۸۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۴۰۔

(۳) المغنی ۲/ ۴۵۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۰، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۹۔

اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو بائیں پہلو پر، اگر یہ ممکن نہ ہو تو پیٹھ کے بل اس طرح لٹا دینا کہ اس کے دونوں پیر قبلہ کی طرف ہوں اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو پیٹ کے بل اس طرح لیٹا دینا کہ سر قبلہ کی طرف ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ ایسا اس کی آنکھیں پھٹ جانے کے بعد ہو اس سے پہلے نہیں، تاکہ یہ عمل اسے گھبراہٹ میں نہ ڈالے (۱)۔

صحیح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ جس طرح اسے لحد میں قبلہ رو رکھا جاتا ہے، اسی طرح اس کو دائیں پہلو پر قبلہ رو رکھنا مستحب ہے، اور جگہ کی تنگی یا اس کے پہلو کی کسی بیماری یا کسی اور وجہ سے اگر دائیں پہلو پر اس کو کرنا دشوار ہو تو اسے بائیں پہلو پر رکھا جائے گا، اگر یہ بھی دشوار ہو تو اسے گدی کے بل اس طرح کر دیا جائے کہ اس کا چہرہ اور دونوں تلوے قبلہ کی طرف ہوں، بایں طور کہ اس کا سر تھوڑا سا اوپر اٹھا دیا جائے، مثلاً اس کے سر کے نیچے کوئی اونچی چیز رکھ دی جائے، تاکہ اس کا چہرہ قبلہ کی طرف ہو جائے۔

اور صحیح کے مقابل قول یہ ہے کہ یہ استلقاء (چت لٹانا) ہی افضل ہے اور اگر یہ دشوار ہو تو اسے دائیں پہلو پر لٹا دیا جائے، یہ بھی دشوار ہو تو بائیں پہلو پر لٹا دیا جائے (۲)۔

اور میت کو قبلہ رو کرنے سے متعلق حنابلہ کے دو قول ہیں:

اول: اسے دائیں پہلو پر کر دیا جائے، مذہب کا قول صحیح یہی ہے۔

دوم: گدی کے بل چت لٹا دیا جائے اور اس کا سر کچھ اونچا کر دیا جائے، تاکہ اس کا چہرہ آسمان کے بجائے قبلہ کی طرف ہو جائے۔

قاضی نے کہا: اگر جگہ کشادہ ہو تو پہلو کے بل کیا جائے، ورنہ

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۹، الشرح الصغیر ۱/ ۵۶۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۰-۳۳۱۔

پشت کے بل، بعض نے شرط لگائی ہے کہ موت کا یقین ہونے سے پہلے اسے قبلہ رو نہ کیا جائے، اور مذہب کا قول صحیح یہ ہے کہ اس سے پہلے، قبلہ رو کرنا اولی ہے (۱)۔

ح - میت کے بدن کو ڈھانکنا:

۱۱ - فقہاء کی رائے ہے کہ میت کو غسل دیتے وقت اس کو ڈھانکنا مستحب ہے، البتہ ڈھانکنے کی مقدار کیا ہے اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کی رائے ہے کہ غسل دیتے وقت میت کو ڈھانکنا مستحب ہے، ڈھانکنے کی واجب مقدار ''ظاہر الروایہ'' کے مطابق صرف عورت غلیظہ کا چھپانا ہے اور ایک قول ہے کہ مطلقاً اس کی عورت غلیظہ اور خفیفہ دونوں کو چھپایا جائے گا (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر میت کے معاملہ کا ذمہ دار آقا یا شوہر ہو تو مستحب ہے کہ میت کو غسل دینے والا اس کے ناف سے گھٹنا تک کے حصہ کو چھپائے، لیکن اگر ذمہ دار اجنبی ہو تو ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کو چھپانا واجب ہوگا (۳)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر وہ محرم ہو تو اس کے کپڑے نکالنے کے بعد کسی ہلکے کپڑے سے اس کے تمام بدن کو ڈھانکنا مستحب ہے، اور کپڑے کا کنارا اس کے سر کے نیچے اور دوسرا کنارہ پیروں کے نیچے کر دیا جائے گا، تاکہ وہ نہ کھلے اور ہلکے کپڑے کے ذریعہ بھاری کپڑے سے احتراز کیا جائے گا، اس لئے کہ بھاری کپڑا اسے گرم کر دے گا اور اس میں تغیر پیدا کر دے گا، اور حضرت عائشہؓ سے مروی

(۱) الإنصاف ۲/ ۴۶۵-۴۶۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۰۶۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۴۔
(۳) شرح الخرشی ۲/ ۱۱۷۔

ہے کہ انہوں نے کہا: "سجي رسول الله ﷺ حين مات بثوب حبرة"[1] (نبی کریم ﷺ کا جب وصال ہوا تو آپ ﷺ کو ایک یمنی چادر سے ڈھانپ دیا گیا)۔

رہا محرم تو اس کے اتنے ہی حصہ کو چھپایا جائے گا جس کی تکفین واجب ہوتی ہے، قلیوبی نے صراحت کی ہے کہ محرم مرد کا سر اور محرم عورت کا چہرہ نہیں ڈھانپا جائے گا اور مستحب ہے کہ میت کو کسی قمیص میں غسل دیا جائے، اس لئے کہ یہ اس کے لئے زیادہ پردہ پوش ہے[2]۔

حنابلہ نے کہا: جب اس کو غسل دینا شروع کرے تو اس کی ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کو چھپانا واجب ہوگا، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا: "لا تبرز فخذك، ولا تنظرن إلى فخذ حي ولا ميت"[3] (اپنی ران ظاہر نہ کرو اور کسی زندہ یا مردہ کی ران ہرگز نہ دیکھو)، یہ تفصیل اس کے علاوہ کی ہے جس کی عمر سات سال سے کم ہو، چنانچہ سات سال سے کم عمر کی میت کو برہنہ غسل دینے میں کوئی حرج نہیں ہے[4]۔

قاضی نے کہا: سنت یہ ہے کہ غسل ایسی باریک قمیص میں دیا جائے جس میں پانی داخل ہو سکے اور اس کے بدن تک پانی پہنچنے سے مانع نہ ہو، اور اپنا ہاتھ قمیص کی آستین میں داخل کرے گا اور پانی

(۱) حدیث عائشہؓ: "سجي رسول الله ﷺ حين مات بثوب حبرة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۲۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۵۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) القلیوبی ۱/۳۲۲، مغنی المحتاج ۱/۳۳۲-۳۳۳۔

(۳) حدیث: "لا تبرز فخذك......" کی روایت ابوداؤد (۳/۵۰۱-۵۰۲ طبع حمص) نے کی ہے، ابوداؤد نے کہا: اس حدیث میں نکارت ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱/۲۷۸) میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس کے ضعیف ہونے کی علت بیان کی ہے۔

(۴) مطالب اولی النہی ۱/۸۵۳۔

ڈالتے ہوئے اسے اس کے بدن پر پھیرے گا اور اگر قمیص تنگ ہو تو قمیص کی کلی کا سرا پھاڑ دے اور اپنا ہاتھ اس سے داخل کرے[1]۔

ط-میت کی موت کے بعد اور غسل دینے سے پہلے قرآن کی تلاوت کرنا:

۱۲-حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ میت کی موت کے بعد اور غسل دینے سے پہلے اس پر تلاوت قرآن مکروہ ہے[2]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ میت کے پاس سورۂ یسین، نیز سورۂ فاتحہ کا پڑھنا مستحب ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "قراءة" (فقرہ/۱۷-۱۸)۔

ی-میت کو غسل دینا:

۱۳-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مسلمان کو غسل دینا واجب کفایہ ہے۔

اس کی حقیقت اور حکم، نیز اس کو غسل کون دے گا اور غسل دینے کی کیفیت اور اس سے متعلقہ احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تغسیل المیت"۔

ک-میت کو کفن دینا:

۱۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ میت کو اتنا کفن دینا جس سے وہ چھپ جائے فرض کفایہ ہے، اس کی حقیقت، حکم اور کیفیت کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تکفین"۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۲/۳۱۵۔

(۲) ردالمحتار ۱/۵۷۴، جواہر الإکلیل ۱/۱۱۳۔

(۳) الإنصاف ۲/۴۶۵۔

ل-میت کو اٹھانا:

۱۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنازہ کو اٹھانا فرض کفایہ ہے، اور اٹھانے کی کیفیت اور اٹھانے والوں کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل: اصطلاح ''جنائز'' (فقرہ/۱۱، ۱۳) میں ہے۔

م-میت کو دفن کرنا:

۱۶-اگر ممکن ہو تو میت کا دفن کرنا بالا جماع فرض کفایہ ہے۔

اس کی حقیقت، حکم، اس کے دفن کی افضل جگہ، دفن کا زیادہ حق دار نیز اس کی کیفیت، وقت اور اس سے متعلق احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دفن''۔

ن-میت کی قبر کھولنا:

۱۷-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کسی عذر یا صحیح غرض کے بغیر قبر کھولنا ممنوع ہے، اور قبر کھولنے کو جائز قرار دینے والے اعذار میں یہ بھی ہے کہ زمین یا کفن غصب کردہ ہوں یا قبر میں کچھ مال گر جائے، ان اعذار سے متعلق فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل بھی ہے، جس کو اصطلاح ''قبر'' (فقرہ/۲۱) اور ''نبش'' میں دیکھا جائے۔

س-میت کو منتقل کرنا:

۱۸-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ دفن کرنے کے بعد میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا مطلقاً ناجائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک دفن سے پہلے اسی طرح دفن کے بعد چند شرائط کے ساتھ میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا جائز ہے۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''دفن'' (فقرہ/۴) اور ''نبش'' میں ہے۔

ع-میت پر زنا کی تہمت لگانا:

۱۹-جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ جو کسی میت پر زنا کی تہمت لگائے اس پر حد جاری کی جائے گی۔

اور اس میں ان کا اختلاف ہے کہ حد قائم کرنے کا مطالبہ کرنے کا حق کس کو ہوگا۔

چنانچہ حنفیہ کی رائے ہے کہ حد قائم کرنے کا مطالبہ کرنے کا حق اس شخص کو ہوگا جس کے نسب میں میت پر قذف کرنے سے عیب واقع ہو رہا ہو، یعنی اصول اور فروع کو خواہ اوپر اور نیچے کے ہوں، اگرچہ مطالبہ کرنے والا وراثت سے محجوب ہو یا قتل، یا غلامی، یا کفر یا لڑکی کی اولاد ہونے کے سبب محروم ہو، اور خواہ اقرب موجود ہو یا وہ معاف کردے یا بہتان لگانے والے کی تصدیق کردے اس لئے کہ جزئیت یعنی میت کے ان کا جز ہونے یا ان کے میت کا جز ہونے کے سبب ان کو عار لاحق ہو رہی ہے۔

اور اگر کہے: اے دو زنا کاروں کی اولاد، جبکہ اس کے والدین کا انتقال ہو چکا ہو تو اس پر ایک حد ہوگی (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی کا انتقال اپنے اوپر تہمت لگانے والے پر حد لگنے سے پہلے ہو جائے تو اس کے وارث کو اس کے مطالبہ کا حق ہوگا، اگرچہ غلامی اور کفر جیسی کوئی رکاوٹ اسے وراثت سے روک دے، بشرطیکہ اس کی زندگی ہی میں اس پر بہتان لگایا ہو۔

اور اگر اس کی موت کے بعد اس پر تہمت لگائی ہو تو اس کے وارث کو حد کے مطالبہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس کو عار لاحق ہو رہی ہے۔

جن ورثہ کو حد کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے وہ مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی) کی اولاد ہے، اور اس میں لڑکے اور لڑکیاں سب

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۷۱/۳۔

شامل ہیں، چاہے نیچے کے ہوں اور مقذوف کا باپ ہے، چاہے اوپر کا ہو۔

چنانچہ اگر کوئی شخص کسی میت پر تہمت لگائے تو اس کی اولاد کو، خواہ نیچے ہی کی ہو اور باپ کو، خواہ اوپر ہی کا ہو یہ حق حاصل ہوگا کہ اس کا مطالبہ کریں اور جو اس کا مطالبہ کرے گا حد کے سلسلہ میں وہی اس کو پکڑے گا اگر چہ وہاں کوئی اس سے زیادہ میت سے قرب رکھنے والا موجود ہو، اس لئے کہ یہ ان سب پر لازم آنے والا عیب ہے اور ان لوگوں کے ہوتے ہوئے بھائیوں اور دوسرے عصبہ کو مطالبہ کا حق نہیں ہوگا اور اگر ان لوگوں میں کوئی نہ ہو تو مطالبہ کا حق عصبہ کو ہوگا اور بہنوں اور جدات کو بھی مطالبہ کا حق ہوگا، اِلا یہ کہ اس کی اولاد ہو۔

اور اگر اس مقذوف کا کوئی وارث نہ ہو تو اجنبی کو اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا [1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جو کسی میت پر زنا کی تہمت لگائے اس پر حد جاری کی جائے گی اور حد کے مطالبہ کا حق وارث کو ہوگا، الا یہ کہ وہ معاف کردے اور مقذوف کا وارث اگر کچھ مال لینے کے بدلہ معاف کرے تو حد ساقط ہوجائے گی اور مال واجب نہیں ہوگا اور اگر بعض ورثا معاف کردیں تو قول اصح کے مطابق بقیہ کو حد لگوانے کا حق ہوگا، اس لئے کہ وہ عار ہے اور عار جس طرح سب کو لازم آتی ہے اسی طرح ایک پر بھی لازم آتی ہے۔

اور حد قذف کے وارث ہونے والے کے بارے میں شافعیہ کے چند مختلف اقوال ہیں:

سب میں اصح قول: مال اور قصاص کی طرح تمام ورثا۔

دوم: زوجین کے علاوہ تمام ورثا۔

سوم: شادی کرانے کی ولایت کی طرح صرف مرد عصبات، اس لئے کہ یہ دفع عار کے لئے ہوتی ہے۔

چہارم: شادی کرانے ہی کی طرح بیٹوں کے علاوہ مرد عصبات پھر ان کے بعد سلطان کو حق ہوگا۔

کوئی شخص اپنے مورث پر زنا کی تہمت لگائے اور مقذوف کا انتقال ہوجائے تو اگر وہ وراثت پانے والا ہے تو اس سے حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ قذف قتل کے برخلاف مانع ارث نہیں ہے۔

اگر کوئی اولاد اپنے والد پر زنا کی تہمت لگائے اور باپ کا انتقال ہوجائے اور وہ تہمت لگانے والے کو اور ایک دوسرے بیٹے کو چھوڑے تو اس مسئلہ میں حد کا وارث ہونے والے کے متعلق اختلاف ہے، چنانچہ اگر ہم یہ کہیں: اگر ایک مستحق معاف کردے تو دوسرے کو پوری حد لگوانے کا اختیار ہوگا تب تو دوسرے بیٹے کو پوری حد لگوانے کا حق ہوگا اور اگر یہ کہیں: پوری حد ساقط ہوجائے گی تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا اور اگر ہم یہ کہیں: معاف کرنے والے کا حصہ ساقط ہوگا تو دوسرے بیٹے کو نصف حد لگوانے کا اختیار ہوگا [1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر عورت پر زنا کی تہمت لگائی جائے اور وہ زندہ ہو تو اس کی اولاد کو مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اور اگر اس کے مرنے کے بعد اس پر تہمت لگائی جائے (خواہ مسلمان ہو یا کافر آزاد ہو یا باندی) تو اگر بیٹا مطالبہ کرے اور وہ مسلمان اور آزاد ہو تو تہمت لگانے والے پر حد لگائی جائے گی اور مذہب (مختار) یہی ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے نسب میں عیب لگایا ہے، نیز اس لئے کہ اس کی ماں پر تہمت لگا کر وہ اس کی نسبت اس طرف کر رہا ہے کہ وہ زنا سے پیدا ہوا ہے، اور وراثت کے طور پر حد قائم کرنے کا مستحق نہیں ہوگا، اسی لئے اس کے محصن ہونے کا اعتبار ہوگا اور اس کی ماں کے احصان کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ قذف بیٹے ہی کو ہے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۹، شرح الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۸/ ۹۰۔

(۱) روضۃ الطالبین ۸/ ۳۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۲۔

ابوبکر نے کہا: کسی مردہ عورت پر تہمت لگانے سے حد واجب نہیں ہوگی، اسی طرح جدہ کا قیاس زندگی اور موت دونوں میں ماں پر کیا جائے گا۔

اگر اس کے باپ، دادا یا اس کی ماؤں کے علاوہ اس کے کسی رشتہ دار پر اس کی موت کے بعد تہمت لگائے تو خرقی کے ظاہر کلام کے مطابق اس پر تہمت لگانے سے حد واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کی ماں پر تہمت لگانے میں اس کے نسب کی نفی کرنے کی وجہ سے اس کے حق کے طور پر حد واجب ہوتی ہے، میت کے حق کے طور پر نہیں، اسی لئے جس عورت پر تہمت لگائی گئی اس کے محصنہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور لڑکے کے محصن ہونے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور جب مقذوف امہات کے علاوہ کوئی ہو تو تہمت سے اس کے نسب کی نفی نہیں ہوگی، لہذا حد واجب نہیں ہوگی۔

اگر مقذوف کا انتقال ہوجائے اور وہ حد کا مطالبہ نہ کرے تو حد ساقط ہوجائے گی اور اگر اس نے اس کا مطالبہ کیا ہو تو مذہب کا قول صحیح یہ ہے کہ حد ساقط نہیں ہوگی اور اس کا مطالبہ کرنا ورثا کا حق ہوگا۔

اور حد قذف میں حق تمام ورثا کو ہوگا، یہاں تک کہ زوجین میں سے ایک کو مذہب کے صحیح قول کے مطابق حق ہوگا، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے۔

قاضی نے کہا: زوجین کے علاوہ بقیہ ورثا کو ہوگا، مغنی میں ہے: حق عصبہ کو ہوگا، ابن عقیل نے کہا: وارث کی عدم موجودگی کے وقت مذہب کے قیاس کے مطابق امام بھی اس حق کا وارث ہوگا۔

اور اگر بعض ورثا معاف کردیں تو مذہب کے صحیح قول میں باقی کے لئے پوری حد لگائی جائے گی [۱]۔

ف- میت کے بال مونڈنا اور ناخن تراشنا:

۲۰- میت کے بال مونڈنے، ان میں کنگھی کرنے یا عورت کے بال گوندھنے اسی طرح بدن کے بقیہ بال جیسے داڑھی مونچھ بغل اور زیر ناف کے بال کے حکم میں فقہاء کی کچھ تفصیل ہے۔

اس کی تفصیل: اصطلاح ''شعر''، ''صوف''، ''وبر'' (فقرہ/ ۴، ۵، ۶) اور ''حلق'' (فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

اسی طرح میت کے ناخن تراشنے کے حکم میں ان کا اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تغسیل المیت'' (فقرہ/ ۹)۔

ص- ناتمام بچہ کو غسل دینا، اس پر نماز جنازہ پڑھنا اور اس کو دفن کرنا:

۲۱- سقط وہ بچہ یا بچی ہے جو بناوٹ ظاہر ہوجانے کی حالت میں مکمل ہونے سے پہلے ساقط ہوجائے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر پیدا ہونے والا بچہ آواز نکالے تو اسے غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس کے علاوہ حالت میں اختلاف ہے، جسے اصطلاح ''جنین'' (فقرہ/ ۲۲) میں دیکھا جائے۔

ق- میت کو مسجد میں داخل کرنا اور اس میں اس کی نماز جنازہ پڑھنا:

۲۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ میت کو جامع مسجد یا محلّہ کی مسجد میں داخل کرنا اس میں نماز جنازہ پڑھنا مکروہ تحریمی ہے اور ایک قول میں مکروہ تنزیہی ہے۔ کمال نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، مالکیہ کی رائے ہے کہ مکروہ ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جائز ہے۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''جنائز'' (فقرہ/ ۳۸) دیکھی جائے۔

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/ ۲۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۱۰/ ۲۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ر- اگر میت کو نماز جنازہ پڑھنے سے پہلے دفن کر دیا جائے تو اس کی قبر پر نماز جنازہ پڑھنا:

۲۳- اگر میت کو نماز جنازہ پڑھنے سے پہلے دفن کر دیا گیا ہو تو اس کی قبر پر نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جنائز'' (فقرہ ۳۷)۔

ش- میت کے بدن کی طہارت:

۲۴- عام حنفیہ کی رائے ہے کہ میت، موت کی وجہ سے نجس ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں بہتا خون ہوتا ہے اسی طرح تمام حیوانات موت سے نجس ہو جاتے ہیں جن کے دم سائل ہوتا ہے، مذہب کا قول اظہر یہی ہے۔

حنفیہ کا اختلاف ہے کہ اس کی نجاست خبث کی ہے یا حدث کی؟ ایک قول ہے کہ اس کی نجاست خبث کی ہے، اور یہی اظہر ہے، لہذا اگر غسل دینے سے پہلے کسی کنویں میں گر جائے تو اسے نجس کر دے گی، اسی طرح اگر کسی میت کو غسل دینے سے پہلے اٹھائے اور اس کی نماز پڑھے تو اس کی نماز درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ میت غسل دیئے بغیر پاک نہیں ہوتی ہے، یہ مسلمان کی شرافت کی وجہ سے ہے۔

رہا کافر تو وہ غسل دینے کے بعد بھی نجس رہتا ہے، لہذا اگر کوئی کافر غسل دیئے جانے کے بعد کنویں میں گر جائے تو وہ کنویں کو نجس کر دے گا۔

ایک قول ہے کہ یہ نجاست حدث کی ہے۔ ''فتح'' میں ہے: حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے: **''سبحان الله، إن المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا''** (۱) (سبحان اللہ! مومن نہ زندگی میں نجس ہوتا ہے، نہ موت ہونے پر)، اگر یہ حدیث صحیح ہو تو اس کو راجح قرار دینا واجب ہوگا کہ نجاست حدث کی ہوتی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے انھوں نے کہا: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **''لا تنجسوا موتاكم، فإن المسلم لا ينجس حيا ولاميتا''** (۱) (اپنے مردوں کو نجس نہ سمجھو، اس لئے کہ مسلمان نہ زندگی میں نجس ہوتا ہے، نہ موت ہونے پر)۔

حنفیہ میں سے محمد بن شجاع کی رائے ہے کہ آدمی کے شرف کے پیش نظر اس کے اجزاء میں بہتے خون کے سرایت کر جانے کی وجہ سے وہ موت سے نجس نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ نجس ہو جائے تو غسل دینے سے اس کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جائے گا، جیسا کہ جانوروں میں جن کی موت ہو جانے سے نجاست کا حکم لگایا گیا ہے، حالانکہ آدمی غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ امام محمد سے منقول ہے کہ اگر میت غسل دینے سے پہلے کنویں میں گر جائے تو کنویں کو نجس کر دینے کا سبب ہوگا اور اگر غسل دینے کے بعد گرے تو اس کی نجاست کا سبب نہیں ہوگا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ موت سے نجس نہیں ہوتا ہے، لیکن حدث کی وجہ سے اس کو غسل دینا واجب

---

(۱) حدیث: ''سبحان الله، إن المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا'' کی

= روایت بخاری (فتح الباری ۱/۳۹۰) اور مسلم (۱/۲۸۲) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں، اور صحیحین میں (حيا أو ميتا) کے الفاظ نہیں ہیں، حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے موقوفاً مکمل روایت آئی ہے، اس کی روایت سعید بن منصور نے کی ہے، جیسا کہ فتح الباری (۳/۱۲۷) میں ہے اور اس سیاق کے ساتھ حضرت ابن عباس کی روایت دارقطنی (۲/۷۰) کے یہاں مرفوعاً آئی ہے اور ابن حجر نے تغلیق التعلیق (۲/۴۶۱ طبع المکتب الإسلامی) میں حضرت ابن عباس پر موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: ''لا تنجسوا موتاكم، فإن المسلم لا ينجس حيا ولا ميتا'' کی روایت حاکم نے المستدرک (۱/۳۸۵ طبع دائرۃ المعارف) میں نیز دارقطنی (۲/۷۰ طبع الفنیۃ المتحدہ) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التغلیق (۲/۴۶۱) میں حضرت ابن عباسؓ پر اس کے موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

ہے، اس لئے کہ جوڑوں کے ڈھیلا ہوجانے اور عقل زائل ہوجانے کی وجہ سے موت سے پہلے حدث ہوتا ہے، اور تطہیر کے حق میں بدن کے اجزاء الگ الگ نہیں ہوتے، لہذا پوری میت کا غسل واجب ہوگا[۱]۔

اور قول معتمد میں مالکیہ، قول اظہر میں شافعیہ مذہب کے قول صحیح میں حنابلہ اور حنفیہ میں سے بلخی کی رائے ہے کہ مردہ آدمی، خواہ وہ کافر ہو پاک ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"[۲] (اور ہم نے عزت دی ہے آدم کی اولاد کو)، اور ان کو مشرف قرار دینے کا تقاضا ہے کہ موت سے ان کی نجاست کا حکم نہ لگایا جائے، نیز حدیث ہے: "لا تنجسوا موتاكم فإن المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا" (اپنے مردوں کو نجس نہ سمجھو اس لئے کہ مومن نہ زندہ رہنے کی حالت میں نجس ہوتا نہ مردہ ہونے کی حالت میں)، عیاض نے کہا: نیز اس کو غسل دینا اور اس کا اکرام کرنا اس کو نجس قرار دینے کے منافی ہیں، اس لئے کہ جو میت پاخانہ کے درجہ میں ہو اس کو غسل دینے کا کوئی مطلب نہیں ہوسکتا[۳]۔

جہاں تک اللہ تعالی کے اس ارشاد کا تعلق ہے: "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ"[۴] (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں) تو مراد عقیدہ کی نجاست ہے یا یہ کہ ہم ان سے نجاست کی طرح بچیں جسموں کی نجاست مراد نہیں ہے، اسی لئے ثابت ہے: "ربط النبي ﷺ الأسير في المسجد"[۵] (نبی ﷺ نے قیدی کو مسجد میں باندھا)، اور اللہ تعالی نے اہل کتاب کے کھانے کو حلال قرار دیا۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ اختلاف غیر انبیاء کے جسموں کے بارے میں ہے، اس لئے کہ انبیاء کے جسموں کی طہارت متفق علیہ ہے اور ابن العربی مالکی نے شہداء کو بھی ان کے ساتھ کردیا ہے، اختلاف صرف مسلمان اور کافر دونوں میں مردہ آدمی کی طہارت اور نجاست میں ہے۔

چنانچہ بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ مردہ آدمی نجس ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: ہوسکتا ہے کہ کافر موت سے نجس ہوجائے اس لئے کہ حدیث: "المؤمن لاينجس" (مومن نجس نہیں ہوتا) صرف مسلمان کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور کافر کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی اور مسلمان کی طرح اس کا احترام بھی نہیں ہے[۱]۔

آدمی سے الگ کئے ہوئے حصہ کا حکم:

۲۵ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس عضو کو آدمی سے الگ کردیا گیا ہو وہ طہارت یا نجاست میں اسی کے حکم میں ہوگا۔

چنانچہ قول صحیح میں حنفیہ کی رائے ہے کہ آدمی کا بال جو اکھاڑا ہوا نہ ہو پاک ہے، اس کے برخلاف اکھاڑا ہوا بال چکنائی کا حامل ہونے کی وجہ سے ناپاک ہوگا۔

یہی حکم میت کی ہڈی اور اس کے پٹھے کا ہے کہ یہ دونوں مذہب کے قول مشہور کے مطابق پاک ہیں، یہی حکم مذہب کے قول ظاہر کے مطابق دانت کا ہے کہ وہ پاک ہے، اس لئے کہ ان میں خون نہیں ہوتا اور نجس کرنے والی چیز خون ہی ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۷۳، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۹۔
(۲) سورۂ اسراء/ ۷۰۔
(۳) الخرشی ۱/ ۸۸، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸، المغنی مع الشرح ۱/ ۴۰۔
(۴) سورۂ توبہ/ ۲۸۔
(۵) حدیث: "ربط النبي ﷺ الأسير في المسجد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۵۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) الخرشی ۱/ ۸۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۱-۲۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۰، ۴۱۔

یہی حکم میت کے ناخن کا ہے کہ اگر وہ چکنائی سے خالی ہوتو پاک ہے (۱)۔

معتمد قول میں مالکیہ کی رائے ہے کہ آدمی سے علاحدہ کئے جانے والا عضو مطلق پاک ہے، خواہ اس کی زندگی کی حالت میں ہو یا مرنے کے بعد ہو اس کی بنیاد اس قول پر ہے کہ مردہ آدمی پاک ہے دوسرے قول کے مطابق آدمی سے جو عضو علاحدہ کیا جائے وہ مطلقاً نجس ہوگا (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ طہارت کے سلسلہ میں آدمی سے علاحدہ ہونے والا عضو مردہ آدمی کے حکم میں ہوگا (۳)۔

حنابلہ نے کہا: آدمی کے اجزا اور اس کے حصوں کا حکم اس کے کل کے حکم کی طرح ہوگا، خواہ اس کی زندگی میں علاحدہ ہو یا اس کی موت کے بعد، اس لئے کہ یہ اس کے کل کے اجزا ہیں، لہذا ان کا حکم دوسرے پاک اور نجس جانوروں کی طرح ہوگا، نیز اس لئے کہ ان کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، لہذا وہ بھی کل کی طرح پاک ہوں گے اور قاضی نے کہا: صرف ایک روایت ہے کہ وہ نجس ہیں، اس لئے کہ ان کا احترام نہیں ہے (۴)۔

ت- آدمی سے علاحدہ کئے جانے والے عضو کو غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ پڑھنا:

۲۶- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جب میت کا کچھ حصہ پایا جائے تو اس کو غسل دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے شام میں کچھ ہڈیوں کی نماز جنازہ پڑھی، حضرت ابوعبیدہؓ نے کچھ سروں کی نماز جنازہ پڑھی، اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عتاب بن اسید کے ہاتھ کی نماز جنازہ پڑھی جس کو ایک پرندہ نے جنگ جمل کے موقع پر مکہ میں ڈال دیا تھا (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اگر آدمی کا سر یا اس کا ایک حصہ پایا جائے تو اسے نہ غسل دیا جائے گا نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، بلکہ اسے دفن کر دیا جائے گا، الا یہ کہ اس کے نصف سے زائد حصہ پایا جائے، خواہ بغیر سر ہی کے ہو اس کو غسل دیا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی (۲)۔

مالکیہ نے کہا: جسم کے دو تہائی سے کم کو غسل نہیں دیا جائے گا اور جسم سے مراد سر کے علاوہ ہے، لہذا اگر سر کے ساتھ نصف جسم یا اس سے زیادہ (مگر) دو تہائی سے کم پایا جائے تو قول معتمد کے مطابق اسے غسل نہیں دلایا جائے گا اور اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، یعنی مکروہ ہوگی، اس لئے کہ میت کا وجود غسل کے لئے شرط ہے، لہذا اگر میت کا بعض حصہ پایا جائے تو حکم اکثر کا ہوگا اور کم یعنی دو تہائی سے کم کا کوئی حکم نہیں ہوگا۔

اور اکثر سے کم کی نماز جنازہ ترک کرنے کی علت مکروہ، یعنی غائب کی نماز جنازہ پڑھنے میں پڑ جانے کا خوف ہے، ''التوضیح'' میں ہے: اس لئے کہ میت کی نماز جنازہ پڑھنے کے لئے ہمیں اس کی حاضری کے بغیر مخاطب نہیں کیا جاتا ہے، اور اس کے اکثر کی موجودگی اس کے کل کی موجودگی جیسی ہے اور اقل کی موجودگی عدم وجود کے درجہ میں ہے (۳)۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۸۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۸۰۔
(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۔

(۱) المہذب ۱/ ۱۴۱، المغنی مع شرح الکبیر ۱/ ۴۱۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۶۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۶۔

دیکھئے: ''تغسیل المیت'' (فقرہ ۲۶)۔

ث- پانی کے سلسلہ میں میت اور زندہ کا اختلاف:

۲۷-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر میت، جنبی، حائضہ اور محدث جمع ہوجائیں اور پانی ان میں سے کسی کی ملک ہوتو وہی اس کے لئے اولی ہوگا، اس لئے کہ وہی اپنی ملک کا زیادہ حقدار ہے، اس کے بعد فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر پانی ان میں سے کسی کی ملک ہوتو وہی اس کے لئے اولی ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنی ملک کا زیادہ حقدار ہے۔

لیکن اگر پانی مباح ہوتو حائضہ اور محدث کے مقابلہ میں جنبی پانی کا زیادہ حقدار ہوگا اور نماز جنازہ پڑھنے کے لئے میت کو تیمّم کرادیا جائے گا، یہی عورت اور محدث کریں گے اور دونوں اس کی اقتداء کرلیں گے، اس لئے کہ جنابت حدث کے مقابلہ میں زیادہ سخت ہے اور عورت امامت کے لائق نہیں ہے۔

''السراج'' میں ہے: میت اولی ہوگی، اس لئے کہ اس کو غسل دینے کا مقصد صفائی ہے اور وہ مٹی سے حاصل نہیں ہوگی۔

''الظہیریہ'' سے نقل کیا گیا ہے کہ پہلا قول اصح ہے، ''السراج'' میں یہ بھی ہے: اگر پانی صرف محدث کے لئے کافی ہوتو وہی اس کے لئے اولی ہوگا، اس لئے کہ وہ حدث دور کردے گا۔

لیکن اگر پانی مشترک ہوتو اگر ان میں سے ہر ایک کا حصہ اس کے لئے کافی نہ ہوتو ان میں سے ہر ایک کو چاہئے کہ اپنا حصہ میت کے لئے صرف کرے، اور جنبی یا دوسرے کو تنہا کل پانی خرچ کرنے کا موقعہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ میت کے حصہ سے مشغول ہے اور جنابت کا سخت ہونا میت کے حصہ کے استعمال کو مباح نہیں کرے گا، لہذا جنبی اولی نہیں ہوگا، اس کے برخلاف اگر پانی مباح ہو اور اس سے جنابت دور کرنا ممکن ہوتو جنبی اولیٰ ہوگا[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر پانی والا مرجائے اور اس کے ساتھ کوئی زندہ جنبی محدث یا غیر جنبی شخص ہوتو میت کو زندہ محدث پر ملک کے حق کی وجہ سے فوقیت دی جائے گی، الا یہ کہ زندہ پر پیاس کا خوف ہوتو وہ اس وقت اس کے مالک کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہوگا اور میت کو تیمّم کرادیا جائے گا، تاکہ جان کی حفاظت ہوسکے اور ورثا کو پانی کی قیمت کا ضمان ادا کردے گا۔

لیکن اگر پانی زندہ اور مردہ کے درمیان مشترک ہوتو شرکت کی وجہ سے زندہ کے پہلو کو راجح قرار دیتے ہوئے اس کو فوقیت دی جائے گی، اگرچہ اس کو پیاس کا اندیشہ نہ ہو، اور میت کے حصہ کی قیمت کا ضمان ادا کردے گا[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر میت جنبی اور ایسی حائضہ جس کا خون بند ہوچکا ہو اکٹھا ہوجائیں اور وہاں (پانی) اتنا ہی ہو جو ان میں سے کسی ایک کے لئے کافی ہوتو اگر ان میں سے کسی ایک ہی کا ہوتو پانی والا اس کا زیادہ حق دار ہوگا، اس لئے کہ وہ خود اس کا حاجت مند ہے، لہذا دوسرے پر اس کا صرف کرنا جائز نہ ہوگا، چنانچہ اگر اس کو دوسرے پر صرف کردے اور تیمّم کرے تو اس کا تیمّم صحیح نہیں ہوگا۔

اور اگر پانی دونوں کا ہوتو اس میں دونوں برابر ہوں گے۔

اگر پانی مباح ہو یا ان کے علاوہ کسی کا ہو اور وہ ان میں سے کسی ایک پر صرف کرنا چاہے تو میت اولی ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کی آخری طہارت ہے اور جنبی و حائضہ پانی کے پاس جائیں گے اور غسل کریں گے۔

اور اگر میت اور ایسا زندہ جس کے بدن پر نجاست لگی ہوئی ہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۹۔

(۲) الخرشی ۱/ ۱۹۹-۲۰۰۔

جمع ہوجائیں اور پانی دونوں میں سے صرف ایک ہی کے لئے کافی ہوگا تو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: نجاست والا اولی ہوگا، اس لئے کہ اس کی طہارت کا کوئی بدل نہیں ہے اور میت کی طہارت کا ایک بدل ہے، یعنی تیمّم، لہذا نجاست والا پانی کا زیادہ مستحق ہوگا، مذہب صحیح یہی ہے۔

دوم: میت اولی ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کی آخری طہارت ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر جنبی میت اور ایسی عورت جس پر حیض کا غسل واجب ہوا کٹھے ہوجائیں اور ان کے ساتھ کچھ پانی ہو جو ان میں سے صرف ایک کے لئے کافی ہو تو وہ اگر ان میں سے کسی ایک کی ملک ہو تو وہی اس کا زیادہ مستحق ہوگا، اس لئے کہ وہ خود اس کا حاجت مند ہے، لہذا دوسرے پر اس کا صرف کرنا جائز نہیں ہوگا، اس کا مالک چاہے میت ہو یا دونوں زندوں میں سے کوئی ایک ہو۔

اگر پانی کسی دوسرے کا ہو اور وہ ان میں سے کسی ایک کو دینا چاہے تو امام احمد سے دو روایتیں ہیں:

اول: میت اس کی زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ اس کا غسل اس کی آخری طہارت ہے، لہذا اس کی طہارت کا کامل ہونا مستحب ہوگا اور زندہ پانی کے پاس جائے گا اور غسل کرے گا، نیز اس لئے کہ میت کے غسل کا مقصد اس کی صفائی ہے، اور وہ تیمّم سے حاصل نہیں ہوگی اور زندہ کا مقصد اپنے غسل سے نماز کو مباح کرنا ہے اور یہ چیز مٹی سے حاصل ہوجائے گی۔

دوم: زندہ اولی ہوگا، اس لئے کہ پانی کی موجودگی میں اس کو غسل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور میت سے موت کے سبب غسل ساقط ہوگیا ہے، خلال نے اسی کو مختار قرار دیا ہے۔

اور وہ اگر کسی جگہ پانی پائیں تو وہ زندوں کا ہوگا، اس لئے کہ مردہ کچھ نہیں پاتا ہے، اور اگر پانی میت کا ہو اور کچھ اس میں سے بچ جائے تو وہ اس کے ورثا کا ہوگا اور اگر اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو زندہ کو قیمت کے بدلہ اسے لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ چھوڑ دینے سے وہ ضائع ہوجائے گا۔

بعض حنابلہ نے کہا: اسے اس کو لینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے مالک نے اس کی اجازت نہیں دی ہے، الا یہ کہ پیاس کی وجہ سے اس کو اس کی حاجت ہو، تو ضمان دینے کی شرط سے اسے لے لے گا[1]۔

(۱) المہذب ۱؍۴۲، المجموع ۲؍۲۷۳۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱؍۲۷۷-۲۷۸۔

تراجم فقہاء

جلد ۳۹ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

آمدی (یہ ۱۱۹۰ھ میں باحیات تھے)

یہ عبدالوہاب بن حسین بن ولی الدین آمدی ہیں۔
بعض تصانیف: "الولدية في آداب البحث والمناظره" کی شرح ہے۔
[ہدیۃ العارفین ۶۴۳/۵]۔

ابراہیم نخعی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی حسین (؟......؟)

یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی حسین بن حارث بن عامر بن نوفل قرشی نوفلی مکی ہیں، انھوں نے حارث بن جمیلہ، حسن بصری، شہر بن حوشب، طاؤس بن کیسان اور عطا بن ابی رباح وغیرہ سے روایت کی ہے، اوران سے ابواسحاق ابراہیم بن مفضل مخزومی، ابراہیم بن نافع مکی، سفیان بن عیینہ، سفیان ثوری، عبدالملک بن جریج، مالک بن انس، عثمان بن اسود اور محمد بن اسحاق وغیرہ نے روایت کی ہے۔

امام احمد، نسائی اور ابوذرعہ نے کہا: ثقہ ہیں۔

ابوحاتم نے کہا: صالح ہیں اور ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

ابن سعد نے کہا: آپ قلیل الحدیث تھے۔

ابن عبدالبر نے کہا: سب کے نزدیک ثقہ ہیں، نیز فقیہ اور مناسک کے عالم ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۴۸۶/۵؛ ثقات ابن حبان ۴۳/۷، طبقات خلیفہ ص ۲۸۴؛ تہذیب الکمال ۲۰۵/۱۵-۲۰۷، تہذیب التہذیب ۲۹۳/۵]

ابن ابی زید قیروانی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن البناء: یہ حسن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریر: یہ محمد بن جریر الطبری ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجزری: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجلاب: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جماعہ: یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر عسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر ہیتمی: یہ احمد بن حجر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحنبلی (۵۵۴-۶۳۴ھ)

یہ عبد الرحمٰن بن نجم بن عبد الوہاب بن عبد الواحد انصاری، خزرجی، سعدی، عبادی، اصلاً شیرازی، دمشقی ہیں، لقب ناصح الدین اور کنیت ابوالفرج ہے، ابن حنبلی کے نام سے معروف ہیں، حنبلی فقیہ اور واعظ ہیں۔

انہوں نے اپنے والد، نیز قاضی ابوالفضل محمد شہرزوری اور حافظ ابوموسی مدینی سے حدیث سنی، بہت سے علاقوں میں گئے اور وہاں کے فضلاء اور صلحاء سے ملے، ان سے مذاکرات کئے اور ان سے علم حاصل کیا۔

چند مدارس میں تدریس کی خدمت انجام دی، جیسے اپنے دادا کے مدرسہ شرف الإسلام اور صاحبیہ کا مدرسہ، شیخ موفق الدین کے بعد مذہب کے صدر آپ ہی رہے۔

بعض تصانیف: "**تاريخ الوعاظ**"، "**الإنجاد في الجهاد**" اور "**الاستسعاد بمن لقيت من صالح العباد**"

[ذیل طبقات الحنابلہ ۲/ ۱۹۳]

ابن داؤد (۲۵۵-۲۹۷ھ)

یہ محمد بن داؤد بن علی بن خلف ہیں، کنیت ابو بکر نسبت اصبہانی ظاہری ہے۔ آپ اپنے والد کے مسلک پر فقیہ، مناظر، عالم، ادیب، فصیح شاعر اور مؤرخ تھے، اپنے والد کے بعد صدارت افتاء سنبھالی، اور ان کے حلقہ میں ان کے جانشین ہوئے۔

ذہبی نے کہا: آپ کو حدیث اور صحابہؓ کے اقوال میں پوری بصیرت حاصل ہے۔ آپ مجتہد تھے اور کسی کے مقلد نہیں تھے۔

اپنے والد کے علاوہ جن حضرات سے علم حاصل کیا ان میں عباس دوری، ابوقلابہ رقاشی اور احمد بن ابی خیثمہ، نیز ان کے طبقہ کے

لوگ ہیں۔اور آپ سے نفطویہ، قاضی ابوعمر بن یوسف اور ایک جماعت نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف:"الزهرة" آداب اور شعر میں "التقصي" فقہ میں، نیز "الوصول في معرفة الأصول"، "الفرائض" اور "المناسک"۔
[الفہرست رص ۴۶۰، تاریخ بغداد ۲۵۶/۵، سیر أعلام النبلاء ۱۰۹/۱۳]

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (حفید) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاش: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الشاط: یہ قاسم بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شعبان: یہ محمد بن القاسم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم، الزہری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن علان: یہ محمد علی بن محمد علان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن علیہ: یہ اسماعیل بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الفرات (۱۴۲-۲۱۳ھ)
یہ اسد بن الفرات بن سنان، بنوقیس کے مولی ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، مالکی فقیہ قیروان کے قاضی اور فاتح سپہ سالاروں میں سے ایک تھے، آپ نے تونس میں علی بن زیاد سے علم فقہ حاصل کیا اور ان سے مؤطا کی سماعت کی، پھر مشرق کا سفر کیا اور امام مالک سے ملاقات کی اور ان کے پاس مسلسل رہے اور ان سے مؤطا وغیرہ کی سماعت کی، پھر عراق گئے اور امام ابویوسف، امام محمد بن الحسن اور اسد بن عمرو سے ملے، پھر مصر میں ابن القاسم سے کچھ مسائل حاصل کیا جن کا نام ''الاسدیہ'' پڑا، انہیں لے کر قیروان آئے اور ایک بڑی جماعت نے مؤطا کے ساتھ ان مسائل کی سماعت کی۔

بعض تصانیف: ''الأسدیه''۔

[ترتیب المدارک ۱/۴۶۵؛ ریاض النفوس ۱/۲۵۴-۲۸۰]۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسلمہ: دیکھئے: محمد بن مسلمہ:

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن منصور: یہ اسحاق بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحیی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

الابہری: یہ محمد بن عبداللہ بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۲۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوامامہ: یہ صدی بن عجلان الباہلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبداللہ بن ابی قحافہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکرالأصم (؟-۲۰۱ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن کیسان الأصم ہیں، اوران کو ابن کیسان بھی کہاجاتا ہے، یہ معتزلہ کے شیوخ میں سے ہیں، البتہ انہوں نے حضرت علیؓ سے انحراف کی وجہ سے ان کو اپنے مخلص اصحاب سے خارج کردیا تھا،'' طبقات المعتزلہ'' میں ہے: وہ فصاحت، تفقہ اور پرہیزگاری میں لوگوں میں سب سے بڑھے ہوئے تھے۔ ابوہذیل کے ان سے کچھ مناظرات ہوئے، ان سے علم حاصل کرنے والوں میں ابراہیم بن علیہ ہیں۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "خلق القرآن"، "الحجة والرسل"، "الأسماء الحسنى" اور "افتراق الأمة"۔

[الفہرست لابن الندیم رص ۳۵۴، سیر أعلام النبلاء ۹/ ۴۰۲، طبقات المعتزلہ رص ۵۶]

ابوبکرالأعمش (؟-؟)

یہ محمد بن سعید بن محمد بن عبداللہ ہیں، کنیت ابوبکر ہے، اعمش سے معروف تھے، حنفی فقیہ ہیں، ابوبکر محمد بن احمد اسکاف سے علم فقہ حاصل کیا، آپ سے آپ کے بیٹے ابوالقاسم عبیداللہ اور فقیہ ابوجعفر ہندوانی نے علم فقہ حاصل کیا۔

[الجواہر المضیئہ ۳/ ۱۶۰، ۴/ ۲۹، طبقات الفقہاء لطاش کبری زادہ/ ۵۹]۔

ابوبکرصدیق:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذرچکے۔

ابوبکر بن محمد: یہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذرچکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذرچکے۔

ابوجعفرہندوانی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذرچکے۔

ابوالحارث (؟-؟)

یہ احمد بن محمد ہیں، کنیت ابوالحارث صائغ ہے، امام احمد بن حنبل کے اصحاب میں سے ہیں، مسائل کی اکثر روایات آپ ہی سے ہیں۔

ابوبکرخلال نے کہا: ابوالحارث صائغ ابوعبداللہ کے اصحاب میں سے ہیں، ابوعبداللہ ان سے مانوس تھے اوران کو فوقیت دیتے اوران کا اکرام کرتے تھے، وہ ان کے یہاں معزز مقام پر فائز تھے، انہوں نے ابوعبداللہ سے بہت سے مسائل کے دس سے زیادہ جلدوں میں نقل کئے ہیں اوران سے اچھی طرح روایت کی ہے۔

[تاریخ بغداد ۵/ ۱۲۸؛ طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ۱/ ۷۴]۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذرچکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذرچکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذرچکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالعباس: یہ احمد بن عمر بن سریج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالعباس بن القاص: یہ احمد بن ابواحمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبداللہ بن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید بن حربویہ (؟-۳۱۹ھ)

یہ علی بن الحسین بن حرب بن عیسی ہیں، کنیت ابوعبید بن حربویہ ہے، نسبت بغدادی ہے، ان کو ابن حرب بھی کہا جاتا ہے، محدث اور شافعی فقیہ نیز مسلک کے بڑے لوگوں میں سے ایک رکن ہیں، آپ نے ابوثور اور داؤد ظاہری کی شاگردی اختیار کی، عجلی، الحسن بن عرفہ، زید بن اخزم اور زعفرانی اور ان کے طبقہ سے سماعت کی، ان سے ابوعمرو بن حیویہ، ابوبکر بن مقری، ابوحفص بن شاہین اور ایک جماعت نے روایت کی ہے، آپ اختلاف، معانی، اور قیاس کے عالم اور قرآن وحدیث کے علم سے واقف تھے، آپ مصر میں قاضی رہے۔

[تہذیب الأسماء واللغات ۲/۲۵۸، سیر أعلام النبلاء ۱۴/۵۳۶، طبقات الشافعیہ الکبری ۳/۴۴۶]۔

ابوعلی: یہ حسن بن الحسین بن ابی ہریرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالقاسم الأنماطی: یہ عثمان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابولبابہ البدری (؟-؟)

یہ حضرت بشیر بن عبدالمنذر انصاری مدنیؓ صحابی ہیں، بدر میں شریک ہوئے اور کہا جاتا ہے کہ جس وقت نبی کریم علیہ السلام روحاء سے بدر کی طرف روانہ ہوئے تو آپ کو مدینہ کا والی بنادیا اور ان کا سہم مقرر کیا اور معاوضہ دیا، لہذا آپ بدر میں شرکت کرنے والے کی طرح ہوئے پھر بدر کے بعد جنگوں میں شریک ہوئے اور آپ نقباء میں سے ایک تھے، عقبہ میں شریک ہوئے آپ نے نبی کریم علیہ السلام اور حضرت عمر بن الخطاب سے روایت کی ہے اور آپ سے آپ کے دونوں صاحبزدگان سائب اور عبدالرحمٰن، نیز عبداللہ بن عمر بن

الخطاب، سالم بن عبداللہ بن عمر اور نافع وغیرہ نے روایت کی ہے۔

آپ کی وفات حضرت علیؓ کی خلافت میں ہوئی اور کہا جاتا ہے کہ پچاس کے بعد ہوئی، خلیفہ نے کہا: آپ کی وفات حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد ہوئی۔

[تہذیب التہذیب ۱۲/ ۲۱۴]۔

ابواللیث: یہ نصر بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابومحمد الجوزی: یہ یوسف بن عبدالرحمٰن الجوزی ہیں:

ان کے حالات ج ۲۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابومسعود البدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوموسی الأشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأبی: یہ محمد بن خلیفہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

الأتاسی: یہ خالد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

اجہوری: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

احمد: یہ احمد بن محمد بن حنبل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأزہری: یہ محمد بن احمد الأزہری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن منصور:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأسیفع الجہنی (؟-؟)

آپ نے نبی کریم ﷺ کا زمانہ پایا ہے، لیکن آپ ﷺ

سے ملاقات نہیں کر پائے۔

[الإصابہ ۱/۲۰۰]۔

اُشہب: یہ اشہب بن عبد العزیز ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

اصطخری: یہ حسن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

امام: یہ امام الحرمین، عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبد الملک بن عبد اللہ ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

اُم سلیم: یہ ام سلیم بنت ملحان ہیں:

ان کے حالات ج۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

اُم عطیہ: یہ نسیبہ بنت کعب ہیں:

ان کے حالات ج۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

اُم ھانی: یہ اُم ھانی بنت اَبی طالب ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

انس: یہ انس بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

اَوزاعی: یہ عبد الرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البارزی: یہ ابراہیم بن مسلم بن ہبۃ اللہ ہیں:

ان کے حالات ج۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

البتی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

بریدہ الأسلمی: یہ بریدہ بن الحصیب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

البعلی: یہ محمد بن ابی الفتح بن ابی الفضل ہیں:
ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن سمرہ:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

جرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

جریر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

جصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحجاوی: یہ موسی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حذیفہ: یہ حذیفۃ بن الیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن: یہ الحسن بن یسار البصری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ حسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حفصہ: یہ حفصہ بنت عمر بن الخطاب ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حماد: یہ حماد بن أبی سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

حمید الطویل (٦٨-١٤٠ھ)
یہ حمید بن ابی حمید ہیں، کنیت ابوعبیدہ نسبت خزاعی بصری ہے، ثقہ بصری تابعین میں سے ایک ہیں، نیز حافظ اور ثقہ تھے، آپ نے حضرت انس بن مالکؓ، حضرت موسی بن انس، اسحاق بن عبداللہ بن

الحارث اور الحسن البصری وغیرہ سے روایت کی ہے، اوران سے ابن علیہ، دونوں حماد، زہیر بن معاویہ اور شعبہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن معین، ابوحاتم اور عجلی نے آپ کو ثقہ قرار دیا ہے۔

ابوحاتم نے مزید کہا: حسن کے اکابر تلامذہ میں قتادہ اور حمید الطویل ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۷/۲۵۲؛ میزان الاعتدال ۱/۶۱۰؛ تہذیب التہذیب ۳/۳۸؛ شذرات الذہب ۱/۲۱۱]۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخطیب البغدادی: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی: یہ محمد بن احمد الشربینی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خواہرزادہ: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

د

الدارمی: یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الراغب الأصفہانی: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعہ: یہ ربیعہ بن عبدالرحمٰن بن فروخ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ محمد بن احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزبیدی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن عبداللہ بن بہادر، شافعی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن عبداللہ، شمس الدین المصری الحنبلی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزندوستی (۴۰۰ھ کے آس پاس وفات ہوئی)
ان کے نام میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول ہے کہ الحسین بن یحیی بن علی بن عبداللہ ہیں، اور ایک قول ہے کہ: یحیی بن علی بن عبداللہ ہیں، اور ایک قول ہے کہ: علی بن یحییٰ الزندوستی ہیں، اور ایک قول ہے کہ: الزندوستی ہیں، آپ بخاری مبتغی، زاہد، نیز حنفی فقیہ تھے،

آپ نے ابوحفص سفکر دی، محمد بن ابراہیم میدانی اور عبداللہ بن فضل خیزاخزی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ”شرح الجامع الکبیر“ فروع میں شیبانی کی، ”روضة العلماء“، ”المبکیات“، ”متحیر الألفاظ للتجانس“ اور ”نظم الفقه“۔

[الفوائد البہیہ ص۲۲۵؛ الجواہر المضیہ ۴/۲۲۲؛ ہدیۃ العارفین ۵/۳۰۷]۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

زبید بن الصلت (؟-؟)

یہ زبید (تصغیر کے ساتھ) بن الصلت بن معدیکرب الکندی، مدنی ہیں، ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے، انھوں نے حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے، اور ان سے عروہ، زہری، ابراہیم بن قارظ اور قتادہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن معین نے کہا: ثقہ ہیں۔

[تعجیل المنفعہ ۱/۵۶۲؛ الإصابہ ۲/۶۲۹]۔

س

السبکی الکبیر: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابراہیم:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سفیان: یہ سفیان بن سعید الثوری ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سلمہ بن الأ کوع: یہ سلمہ بن عمرو بن سنان ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

سلیمان بن صرد(۲۸ق ھ-۶۵ھ)

یہ سلیمان بن صرد بن الجون بن ابی الجون ہیں، کنیت ابومطرف نسبت خزاعی ہے، کہاجاتا ہے کہ ان کا نام یسار تھا، نبی کریم ﷺ نے اسے بدل دیا، یہ صحابی نیز سالاروں اور سرداروں میں سے ہیں، انھوں نے نبی کریم ﷺ ، حضرت علی، حضرت ابی، حضرت حسن، حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے، اوران سے ابواسحاق سبیعی، یحیی بن یعمر، عبداللہ بن یسار اور ابوالضحی نے روایت کی ہے۔

آپ فیاض اور فاضل تھے، حضرت علی کے ساتھ جنگ جمل اور صفین میں شریک ہوئے اور مبارزت میں حوشب کو قتل کیا، ترانوے سال کی عمر میں '' عین الوردۃ'' میں شہید ہوئے، ان سے پندرہ احادیث مروی ہیں۔

[الإصابہ ۳/ ۱۷۲؛ الاستیعاب ۳/ ۲۱۰]۔

سند: یہ سند بن عنان بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

سہل بن سعد الساعدی:
ان کے حالات ج۸ ص...... میں گذر چکے۔

السہیلی: (۵۰۸ اور ایک قول کے مطابق ۵۰۹-۵۸۱ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن احمد بن اصبغ ہیں، کنیت ابوالقاسم خثعمی نسبت سہیلی اندلسی مالکی ہے، وہ محدث، حافظ، مورخ، نحوی، قاری اور ادیب ہیں، انھوں نے تجوید سلیمان بن یحیی وغیرہ سے حاصل کی، اور ابن العربی اور قاضی ابوبکر وغیرہ اکابرین سے روایت کی۔

بعض تصانیف: ''التعریف والإعلام فیما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام''، ''القصیدة العینیه''، ''الروض الأنف''، ''نتائج الفکر''، ''کتاب شرح آیة الوصیه'' فرائض میں، ''مسألة رؤیة الله عز و جل في المنام''۔

[الدیباج ص۱۵۱؛ شذرات الذہب ۴/ ۲۷۱، البدایہ والنہایہ ۱۲/ ۳۱۸؛ تذکرۃ الحفاظ ۴/ ۱۳۷؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۴۷]۔

سوار: یہ سوار بن عبداللہ بن سوار ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ قاسم بن مرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شداد بن اوس:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشریف ابوجعفر: یہ عبدالخالق بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص...... میں گذر چکے۔

شریک: یہ شریک بن عبداللہ النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشلبی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخان: حنفیہ کے یہاں شیخین سے مراد یہ دو حضرات ہوتے ہیں:
۱-ابوحنیفہ: ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔
۲-ابویوسف: ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب أقرب المسالک: یہ احمد بن محمد الدردیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الإنصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب البحر الرائق: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب بدایۃ المجتہد: یہ محمد بن احمد بن رشد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الخلال: یہ عبدالعزیز بن جعفر، ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الرعایہ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب روضۃ الناظر: یہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الشرح الکبیر: یہ احمد بن محمد الدردیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب فتح القدیر: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الفصول: یہ علی بن عقیل، ابوالوفاء البغدادی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب فواتح الرحموت (؟ - ۱۲۲۵ھ)
یہ عبد العلی محمد بن نظام الدین محمد الانصاری ہیں، کنیت ابوالعیاش، نسبت السہالوی لکھنوی ہندی ہے۔
بعض تصانیف: "الأركان الأربعة في العبادة"، "ترجمة منار الأنوار" فارسی میں، "سلم المنورق" پرحاشیہ، "شرح الصدر الشيرازى لهداية الحكمة"، پر حاشیہ "شرح التحرير لابن الهمام" اور "فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت"۔
[ہدیۃ العارفین ۵/۲۸۶]

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب ملتقی الأبحر: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابوبکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الصاحبان:
اس لفظ کی مراد کا بیان ج ۱ ص...... میں گذر چکا۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الصید لانی: یہ محمد بن داؤد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

الصیمری (؟-۳۸٦ھ)

یہ عبد الواحد بن الحسین بن محمد ہیں، کنیت ابو القاسم نسبت الصیمری الشافعی ہے، فقیہ، اصولی اور قاضی ہیں۔

ابو اسحاق نے "الطبقات" میں کہا: الصیمری نے بصرہ میں سکونت اختیار کی، اور قاضی ابو حامد المروزی کی مجلس کے حاضر باش رہے، اور ان کے شاگرد ابو فیاض البصری سے علم فقہ حاصل کیا، آپ کے پاس لوگ مختلف ممالک سے آئے، آپ مسلک کے حافظ اور حسن التصانیف تھے، اور کہا: یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن سے قاضی ماوردی نے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "الإیضاح" فقہ شافعیہ کی فروع میں، "أدب المفتي والمستفتي"، "الإرشاد في شرح الهدایه" اور "القیاس والعلل"۔

[تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۲٦۵؛ طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/ ۳۳۹؛ معجم المؤلفین ٦/ ۲۰۷]

ض

الضحاک: یہ ضحاک بن مخلد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

الضحاک بن سفیان الکلابی (؟-؟)

یہ ضحاکؓ بن سفیان بن عوف بن کعب بن ابو بکر بن کلاب ہیں، کنیت ابو سعید نسبت العامری الکلابی ہے، یہ صحابی ہیں، آپ بڑے بہادر تھے، تنہا ان کو ۱۰۰ سواروں کے برابر سمجھا جاتا تھا، جب رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے لئے چلے تو آپ کو بنو سلیم کا امیر بنایا، اس لئے کہ وہ نو سو تھے اور آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "هل لكم في رجل يعدل مائة يوفيكم ألفا؟" (کیا تمہیں ایسے آدمی کی رغبت ہے جو سو کے برابر ہو اور تمہیں پورا ایک ہزار کردے) چنانچہ آپ ﷺ نے حضرت ضحاک کے ذریعہ انہیں پورا کر دیا، نبی کریم ﷺ نے آپ کو بنو کلاب کے صدقات وصول کرنے کے لئے بھیجا تھا، ان سے سعید بن المسیب اور حسن بصری نے روایت کی ہے۔

[أسد الغابہ ۲/ ۴۲۹؛ الإصابہ ۲/ ۲۷۷؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۴۴۴]

ط

طاشکبری زادہ (۹۰۱-۹٦۸ھ)

یہ احمد بن مصطفیٰ بن خلیل ہیں، لقب عصام الدین کنیت ابو الخیر نسبت رومی حنفی ہے، جو طاشکبری زادہ سے معروف ہیں، عالم تھے، بہت سے علوم میں مہارت تھی، حدیث وتفسیر اپنے والد سے حاصل کی، پھر محمد قوجوی کے پاس قراءت (حدیث) کی، اور ان کے ساتھ لگے رہے، پھر آپ کو قسطنطنیہ کا قاضی بنایا گیا۔

بعض تصانیف: "مفتاح دار السعادة و مصباح السيادة"، علوم کے موضوعات پر، "الشقائق النعمانية في علماء

العثمانیه"،"شرح العوامل المائة للجرجانی" نحو میں، "المعالم من علم الکلام"،"شرح الفوائد الغیاثیه" معانی و بیان میں۔

[شذرات الذہب ۸/ ۳۵۲؛البدر الطالع ۱/ ۱۲۱، العقد المنظوم ۲/ ۲۹۹؛ معجم المؤلفین ۲/ ۷]

طاووس: یہ طاووس بن کیسان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبادہ بن صامت:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عباس بن عبد المطلب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبد الأعلی بن وہب (؟-۲۶۱ھ)
یہ عبد الاعلی بن وہب بن عبد الاعلی ہیں، کنیت ابو وہب نسبت القرطبی اور کہا جاتا ہے کنیت ابن عبد الرحمٰن ہے، آپ قریش کے مولی تھے، یحیی بن یحیی سے سماعت کی، مشرق کی طرف سفر کیا، اور مدینہ میں مطرف بن عبد اللہ سے مصر میں اصبغ اور علی بن معبد سے اور افریقہ میں سحنون سے سماعت کی، ابن لبابہ نے آپ سے سماعت کی، نیز طویل مدت تک آپ کے ساتھ رہے، ان سے ابن وضاح نے بھی سماعت کی ہے، آپ حافظ تھے اور علم نحو اور لغت میں ماہر تھے، یہ قرطبہ میں شوری کے پانچ ارکان میں سے ایک تھے، معتزلہ کی کتابوں کا مطالعہ کیا، اور ان کو قدریہ کہا گیا، ان چار فقہاء میں سے ایک تھے جو شہادات وغیرہ سے متعلق قرطبہ میں امیر کے پاس جاتے تھے، بہت زیادہ حق گو، زاہد اور امراء کے خیر خواہ تھے۔

[ترتیب المدارک ۴/ ۲۴۵؛ الدیباج المذہب ۲/ ۵۴؛ بغیۃ الوعاۃ ۲/ ۷۱]

عبد اللہ: یہ عبد اللہ بن احمد بن حنبل ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبد اللہ بن الحسن:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

عبد اللہ بن السائب (؟-؟)
یہ عبد اللہ بن السائب بن ابی السائب صیفی بن عابد ہیں، کنیت

ابوعبدالرحمٰن وابوالسائب ہے، نسبت قرشی مخزومی مکی ہے، مکہ کے استاذ قراءت تھے، صحابیت اور روایت کا شرف حاصل ہے، انھوں نے قرآن پاک حضرت ابی بن کعب سے پڑھا، اسی طرح ان سے، نیز حضرت عمرؓ سے حدیث نقل کی ہے، ان سے ابن ابی ملیکہ اور عطاء وغیرہ نے حدیث کی روایت کی، ایک قول ہے کہ حضرت ابن الزبیر کی امارت میں ان کی وفات ہوئی۔

[سیر أعلام النبلاء ۳/۳۸۸؛ الإصابہ ۴/۱۰۲]

عبداللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالوہاب البغدادی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبیداللہ بن الحسن العنبری:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان البتی: یہ عثمان بن مسلم البتی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عدی بن حاتم:

ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

العرباض بن ساریہ:

ان کے حالات ج ۳۳ ص...... میں گذر چکے۔

عروہ: یہ عروہ بن الزبیر بن العوام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء: یہ عطاء بن ابی رباح ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عطاء الخراسانی: یہ عطاء بن میسرہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲۷ ص...... میں گذر چکے۔

علاء الدین السمر قندی (؟-۵۷۵ھ)

یہ محمد بن احمد بن ابی احمد ہیں، لقب علاء الدین کنیت ابومنصور

ہے اور ایک قول ہے کہ کنیت ابو بکر سمرقندی ہے، حنفی فقیہ ہیں، ابوالمعین میمون المکحولی اور صدر الاسلام ابوالیسر البزدوی سے علم فقہ حاصل کیا، اور خود ان سے ان کی عالمہ فاضلہ صاحبزادی فاطمہ نے علم فقہ حاصل کیا، اسی طرح ان کے شوہر ابوبکر بن مسعود کاسانی وغیرہ نے بھی ان سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "تحفة الفقهاء"۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۸۵؛ الجواہر المضیہ ۳/ ۱۸؛ تاج التراجم رص ۲۵۲؛ معجم المؤلفین ۶/ ۲۱۲]

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

علی بن زیاد: یہ علی بن زیاد التونسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن عبسہ: یہ عمرو بن عبسہ السلمی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الغنیمی: یہ عبدالغنی بن طالب ہیں:
ان کے حالات ج ۳۵ ص...... میں گذر چکے۔

ف

فخر الدین الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

فضل بن سلمہ (؟-۳۱۹ھ)

یہ فضل بن سلمہ بن جریر بن منخل ہیں، کنیت ابوسلمہ نسبت الجہنی ہے، ان کے مولی بجائی ہیں، اصلاً البیرہ کے تھے، مالکی فقیہ ہیں، اپنے شہر اور افریقہ کے شیوخ سے حدیث کی سماعت کی، جیسے سعید بن نمر، ابن مجلون، اور احمد بن سلیمان وغیرہ، یحیی بن عمر اور سحنون کے شاگردوں کی ایک جماعت سے ملاقات کی ہے، اور حماس اور ان کے جیسے فقہ سے شغف رکھنے والوں کے ساتھ لگے رہے۔

علی بن الحسن نے کہا: آپ لوگوں میں روایات کی سب سے زیادہ واقفیت رکھنے والے اور امام مالک کے تلامذہ کے اختلاف کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے، ابن الفرضی نے کہا: امام مالک کے مذہب پر فقہ کے حافظ اور اس میں دور دور تک شہرت رکھنے والے تھے، آپ کے پاس حدیث کی سماعت، نیز فقہ حاصل کرنے کے لئے لوگ دور دراز سے سفر کر کے آتے تھے۔

ان سے ان کے بیٹے ابوسلمہ، نیز احمد بن سعید بن حزم اور سعید بن عثمان وغیرہ نے حدیث کی سماعت کی ہے۔

بعض تصانیف: "الواضحة"، "الموازية" ان کی ایک اور کتاب ہے جس میں انھوں نے "الموازيه" اور "المستخرجه" کو جمع کیا ہے، "المدونه" کا اختصار بھی کیا ہے۔

[ترتیب المدارک ۲۲۱/۵؛ الدیباج رص ۲۱۹؛ شجرة النور الزکیہ رص ۸۲؛ معجم المؤلفین ۶۸/۸]

الفیومی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

ق

القابسی: یہ علی بن محمد بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد بن ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی: یہ محمد بن الحسین، ابویعلی الفراء ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ، ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابوبکر: یہ محمد بن الطیب ہیں جو باقلانی سے معروف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

القاضیان: ان دونوں سے مراد (یہ ہیں):
۱-قاضی حسین: ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔
۲-قاضی ابو الطیب: ان کے حالات ج۶ص...... میں گذر چکے۔

قبیصہ بن المخارق (؟-؟)

یہ قبیصہ بن المخارق بن عبداللہ بن شداد بن معاویہ بن ابوربیعہ بن نہیک ہیں، کنیت ابوبشر نسبت الہلالی البصری ہے، آپ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں وفد میں آئے تھے۔

بخاری، ابن ابی حاتم، اور ابن حبان نے کہا: ان کو صحابیت کا شرف حاصل ہے، انھوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، اور خود ان سے ان کے بیٹے قطن، نیز کنانہ بن نعیم اور ابوعثمان النہدی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[أسد الغابہ ۴/۸۳، ۸۴؛ الإصابہ ۳/۲۲۲؛ تہذیب التہذیب ۸/۳۵۰]

قتادہ: یہ قتادہ بن دعامہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

القزوینی: یہ عبدالغفار بن عبدالکریم ہیں:
ان کے حالات ج۲۰ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد بن سلامہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

القمولی: یہ احمد بن محمد بن ابی حزم ہیں:
ان کے حالات ج۳۸ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الکسائی: یہ علی بن حمزہ الأسدی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

کعب بن مالک:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الکفوی: یہ ایوب بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد: یہ مجاہد بن جبر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المحب الطبری: یہ احمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن شجاع الثلجی (۱۸۱-۲۶۶ھ)

یہ محمد بن شجاع الثلجی ہیں، ان کو ابن الثلجی بھی کہا جاتا ہے، کنیت ابوعبداللہ نسبت بغدادی حنفی ہے، حسن بن زیاد کے تلامذہ میں سے ہیں، اپنے زمانہ میں اہل عراق کے فقیہ، اور فقہ، حدیث اور قراءت قرآن میں ممتاز تھے، یحیی بن آدم، وکیع اور ابن علیہ سے روایت کی، اور یزیدی کے پاس پڑھا، معتزلہ کے مسلک کی طرف کچھ جھکاؤ تھا۔

بعض تصانیف: "المناسک"، "تصحیح الآثار"، "النوادر" اور کتاب "المضاربه"۔

[الجواہر المضیہ ۲/ ۶۰؛ الفوائد البہیہ ص۱۷۱؛ شذرات الذہب ۲/ ۱۵۱]

محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان (؟-؟)

یہ محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان ہیں، نسبت قرشی عامری ہے، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابوسعید، حضرت فاطمہ بنت قیس، حضرت زید بن ثابت، حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے بھائی سلیمان، نیز یحیی بن ابی کثیر، یحیی بن سعید الأنصاری، زہری اور الحارث بن عبدالرحمٰن وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابوحاتم نے کہا: وہ تابعین میں سے ہیں۔

ابن سعد، ابوزرعہ اور نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

ابن سعد نے کہا: آپ کثیر الحدیث ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۵/ ۲۸۳؛ تہذیب الکمال ۲۵/ ۵۹۶؛ تہذیب التہذیب ۹/ ۲۹۴]۔

محمد بن مسلمہ (؟-۲۰۶ھ)

یہ محمد بن مسلمہ بن محمد بن ہشام بن اسماعیل ہیں، کنیت ابوہشام ہے۔ یہی ہشام مدینہ کے وہ امیر ہیں جن کی طرف ہشامی مد کی نسبت کی جاتی ہے، ابن مسلمہ امام مالک کے تلامذہ میں فقہاء مدینہ میں سے ایک تھے، اور ان میں سب سے بڑے فقیہ تھے، امام مالک سے روایت کی اور ان سے علم فقہ حاصل کیا، وہ ثقہ مامون اور حجت نیز علم و تقوی کے جامع تھے، ان کی کچھ فقہی کتابیں تھیں جو ان سے حاصل کی گئیں۔

[الدیباج المذہب ص ۲۲۷]۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن أبی بکر ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

المروروذی (؟-۲۸۲ھ)

یہ محمد بن احمد بن حمید بن نعیم بن شماس المروروذی ہیں، عفان بن مسلم، سلیمان بن حرب، عبدالصمد بن حسان اور زکریا بن عدی سے روایت کی ہے، اور ان سے احمد بن کامل القاضی، ابوسہل بن زیاد، ابن خزیمہ اور ابوبکر الشافعی نے روایت کی ہے۔

ابوبکر خلال نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا: انھوں نے ابوعبد اللہ سے ایسے مسائل کی روایت کی ہے جو دوسروں کے پاس نہیں ہیں، ثقہ ہیں اور مروالروذ کے باشندہ ہیں۔

بعض تصانیف: امام احمد سے منقول ان کے کچھ مسائل ہیں، جن کو

"مسائل ابن شماس" کہا جاتا ہے۔

[تاریخ بغداد ۱/ ۲۹۲؛ المنہج الأحمد ۱/ ۳۲۷، طبقات الحنابلہ ۱/ ۲۶۴]۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

المسعودی (۵۲۲-۵۸۴ھ)

یہ محمد بن عبدالرحمٰن بن محمد بن مسعود بن احمد ہیں، کنیت ابوعبداللہ نسبت المسعودی البندھی ہے۔

ابن خلکان نے کہا: آپ شافعی فقیہ اور ادیب تھے، طلب حدیث میں سفر کیا، اور دمشق، بغداد، اصبہان، خراسان، کوفہ، موصل اوراسکندریہ وغیرہ میں بہت سے حضرات سے حدیث کی سماعت کی۔

بعض تصانیف: "شرح المقامات"۔

[طبقات الشافعیہ لابن قاضی شہبہ ۲/ ۷۳؛ طبقات الشافعیہ لابن الصلاح ۲/ ۸۵۶]۔

مسلم بن الحارث (؟-؟)

یہ مسلم بن ابوبکرہ نفیع بن الحارث ہیں، نسبت ثقفی البصری ہے، اپنے والد سے روایت کی ہے، اوران سے عثمان الشحام، سعید بن جمہان، ابوالفضل بن خلف الانصاری، اور ابوحفص سعید بن سلمہ نے روایت کی ہے، ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔

العجلی نے کہا: بصری تابعی ہیں، ثقہ ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۲۳]۔

المطرزی: یہ ناصر بن عبدالسید بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

معاویہ بن الحکم:

ان کے حالات ج۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

معقل بن سنان الأشجعی:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

مقدسی (۹۲۰-۱۰۰۴ھ)

یہ علی بن محمد بن علی بن خلیل الخزرجی ہیں، لقب نور الدین ہے، ابن غانم سے معروف ہیں، اصلاً مقدسی ہیں، قاہرہ میں رہتے تھے، اپنے زمانہ میں حنفیہ کے سردار تھے، علی بن نجار الحنبلی، ابن الشلبی، ناصر الدین الطبلاوی، اللقانی مالکی، ابو الحسن البکری اور الشہاب الرملی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور آپ سے دونوں شہاب، یعنی الغنیمی اور الخفاجی نیز ابوالمعالی الطالوی وغیرہ نے علم فقہ حاصل کیا۔

تازندگی فتوی دیا، "الاشرفیۃ" کی امامت مشیخت، تدریس اور پڑھانے کے ذمہ دار رہے۔

بعض تصانیف: "کنز الدقائق" کی ایک شرح ہے، جس میں ابن نجیم پر کچھ اعتراضات ہیں، اس کی تکمیل نہیں کر سکے، آپ کی مزید کتابیں یہ ہیں: "أوضح رمز علی نظم الکنز"، "شرح

الأشباه والنظائر"، "الفائق في اللفظ الرائق" اور "بغية المرتاد لتصحيح الضاد"۔

[خلاصۃ الأثر ۳/ ۱۸۰؛ کشف الظنون ۱/ ۹۹، ۲/ ۱۵۵؛ معجم المؤلفین ۵/ ۱۹۵]۔

مکحول:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

منوفی (۸۵۷-۹۳۹ھ)

یہ علی بن محمد بن محمد بن محمد بن خلف ہیں، لقب نور الدین، کنیت ابوالحسن نسبت المنوفی المصری ہے، جوشاذی سے معروف ہیں، مالکی فقیہ اور محقق تھے، النور السنہوری سے علم حاصل کیا، اور انہیں سے، نیز شہاب بن الأقطع، عمر الثنائی اور السیوطی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور فقہ میں مفید کتابیں لکھیں۔

بعض تصانیف: فقہ میں "عمدة السالک"، "تحفة المصلی" ابن ابی زید قیروانی کے رسالہ کی شرح میں "غاية الأمانی" اور "كفاية الطالب الربانی"، "شفاء العليل فی لغات خليل"، "شرحان على البخاری" اور "شرح صحيح مسلم" ہیں۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۲۷۲؛ الأعلام ۵/ ۱۶۴؛ معجم المؤلفین ۷/ ۲۳۰؛ نیل الابتہاج ص ۲۱۲]۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

میمون بن مہران:

ان کے حالات ج۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

المیمونی (؟-۲۷۴ھ)

یہ عبدالملک بن عبدالحمید بن مہران ہیں، کنیت ابوالحسن نسبت المیمونی الرقی ہے، حنبلی فقیہ ہیں، ابن علیہ، ابومعاویہ، علی بن عاصم، اسحاق ازرق اور یزید بن ہارون وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، ابوبکر الخلال نے ان کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا: امام احمد کے تلامذہ میں المیمونی بلند پایہ شخص ہیں، ۲۰۵ھ سے ۲۲۷ھ تک امام احمد کے ساتھ رہے، امام احمد ان کا اکرام کرتے تھے، اور ان کے پاس سولہ جلدوں میں امام احمد سے "کچھ مسائل" منقول ہیں۔

[طبقات الحنابلہ ۱/ ۲۱۲؛ الأرشد في ذكر أصحاب الإمام احمد ۲/ ۱۴۲]۔

ن

نافع: یہ مدنی ہیں کنیت ابوعبداللہ ہے:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

النعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج۵ ص......میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص......میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن اکثم:

ان کے حالات ج۳ ص......میں گذر چکے۔

و

وائل بن حجر:

ان کے حالات ج۷ ص......میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۴۰

نائحہ ـــــــ نفاذ

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعة فقهية

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۴۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۳	انبیاء کی تصویر کا حکم	۸۱
۲۴	اللہ کے نبی محمد ﷺ	۸۱
۲۵	الف ۔ نبی اکرم محمد ﷺ کی اقتدا و پیروی کرنا	۸۱
۲۶	ب ۔ نبی اکرم محمد ﷺ کی خصوصیات	۸۲
۲۷	ج ۔ محمد ﷺ پر ایمان لانا	۸۳
۲۹	د ۔ محمد ﷺ سے محبت رکھنا	۸۳
۲۹	ھ ۔ نبی کریم ﷺ کے لئے خیر خواہی	۸۵
۳۰	و ۔ نبی کریم ﷺ کی تعظیم وتوقیر	۸۵
۳۱	آپ ﷺ کو پکارنے اور آپ کا نام لینے میں آپ کی توقیر	۸٦
۳۲	آپ ﷺ کے وصال کے بعد آپ کی توقیر اور آپ کے پاس آواز کو پست کرنا	۸٦
۳۳	نبی کریم ﷺ کی آل اور آپ کے صحابہ کی توقیر اور ان کے ساتھ بھلائی ومحبت کا معاملہ کرنا	۸۷
۳۴	ز ۔ نبی کریم ﷺ پر درود وسلام بھیجنا	۸۸
۳۵	ح ۔ نبی کریم ﷺ کے لئے وسیلہ کی دعا کرنا	۸۸
۳٦	ط ۔ نبی کریم ﷺ کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا	۸۹
۳۷	ی ۔ نبی کریم ﷺ کی شفاعت طلب کرنا	۸۹
۳۸	ک ۔ نبی کریم ﷺ یا کسی دوسرے نبی کی قسم کھانا	۸۹
۳۹	ل ۔ نبی کریم ﷺ اور آپ کے آثار سے برکت حاصل کرنا	۸۹
۴۰	م ۔ نبی کریم ﷺ کے نام پر نام رکھنا اور آپ کی کنیت پر کنیت رکھنا	۹۰
۴۱	ن ۔ نبی کریم ﷺ کی اطاعت کا واجب ہونا	۹۰
۴۲	س ۔ نبی کریم ﷺ کے طبعی افعال میں آپ کی اتباع کرنا	۹۰
۴۳	ع ۔ نبی کریم ﷺ کا اجتہاد	۹۱
۴۴	ف ۔ جس نے نبی کریم ﷺ کی تنقیص کی یا آپ کو حقیر جانا یا ایذا پہنچائی اس کا حکم	۹۱
۴۵	ص ۔ نبی کریم ﷺ کے بارے میں گفتگو کرنے میں بے ادبی کرنے والے کا حکم	۹۱
۴٦	ق ۔ نبی کریم ﷺ کی تکذیب کرنے والے کا حکم	۹۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۴	ز۔ نذر مبہم	۱۸۷
۲۵	اپنے تمام مملوکہ مال کے صدقہ کرنے کی نذر	۱۸۹
۲۶	مطلق نماز یا روزہ کی نذر کا حکم	۱۹۲
۲۶	الف۔ مطلق نماز کی نذر	۱۹۲
۲۷	ب۔ مطلق روزہ کی نذر	۱۹۳
۲۸	صوم دہر کی نذر	۱۹۴
۲۹	غیر معینہ مہینے کے روزہ کی نذر	۱۹۵
۳۰	ایسے مہینہ کے روزہ کی نذر جس کی ابتدا کسی غائب شخص کے آنے کے دن سے ہو اور اتفاق سے اس کا آنا رمضان کے شروع میں ہو	۱۹۶
۳۱	غائب کے آنے کے دن کے روزہ کی نذر ماننا، اتفاق سے اس کا آنا ایسے دن میں ہوا جس دن روزہ رکھنا حرام ہے	۱۹۷
۳۲	جس نے مطلق ایک سال کے روزہ کی نذر مانی اس کے روزہ کا طریقہ (یعنی تسلسل واجب ہے یا نہیں)	۲۰۰
۳۳	تسلسل کے ساتھ نذر مانے ہوئے غیر معین روزہ میں عذر کی وجہ سے یا بلا عذر روزہ ترک کردینا	۲۰۱
۳۳	الف۔ مسلسل روزہ کی نذر میں بلا عذر روزہ چھوڑ دینا	۲۰۱
۳۴	ب۔ مسلسل روزہ میں عذر کی وجہ سے نذر ماننے والے کا روزہ چھوڑ دینا	۲۰۲
۳۵	نذر مانے ہوئے معین روزہ میں عذر کی وجہ سے یا بلا عذر روزہ ترک کردینا	۲۰۴
۳۶	الف۔ معین روزہ میں بلا عذر ترک روزہ کا حکم	۲۰۴
۳۷	ب۔ معین روزہ میں عذر کی وجہ سے نذر ماننے والے کا روزہ ترک کردینا	۲۰۵
۳۸	روزہ کے لئے متعین مدت کے درمیان روزہ کے صحیح ہونے کی شرطیں نہ پائی جائیں	۲۰۷
۴۰	اعتکاف کی نذر اور اس کی وجہ سے نذر ماننے والے پر کیا واجب ہوگا	۲۰۸
۴۰	اول۔ معین مکان میں اعتکاف کی نذر	۲۰۸
۴۱	الف۔ مسجد حرام میں اعتکاف کرنے کی نذر	۲۰۸
۴۲	ب۔ نبی کریم ﷺ کی مسجد میں اعتکاف کرنے کی نذر ماننا	۲۱۰
۴۳	ج۔ مسجد اقصی میں اعتکاف کرنے کی نذر	۲۱۱
۴۴	د۔ تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد میں اعتکاف کرنے کی نذر ماننا	۲۱۴
۴۵	دوم۔ معین زمانہ میں اعتکاف کرنے کی نذر ماننا	۲۱۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۶	سوم۔ معین زمانہ میں نذر مانے ہوئے اعتکاف میں داخل ہونے اور نکلنے کا وقت	۲۱۷
۴۷	الف۔ کسی خاص رات کے اعتکاف کی نذر میں داخل ہونے اور نکلنے کا وقت	۲۱۷
۴۸	ب۔ کسی خاص دن کے اعتکاف کی نذر میں داخل ہونے اور نکلنے کا وقت	۲۱۸
۴۹	ج۔ کسی مہینہ کے اعتکاف کی نذر میں داخل ہونے اور نکلنے کا وقت	۲۱۹
۵۰	د۔ رمضان کے آخری عشرہ کے اعتکاف کی نذر میں داخل ہونے اور نکلنے کا وقت	۲۲۰
۵۱	چہارم۔ نذر مانے ہوئے اعتکاف میں تسلسل کا حکم	۲۲۱
۵۱	الف۔ جس نذر مانے ہوئے اعتکاف میں تسلسل کی شرط لگائی گئی ہو اس میں تسلسل کا حکم	۲۲۱
۵۲	ب۔ جس نذر مانے ہوئے اعتکاف میں تسلسل کی شرط نہ لگائی گئی ہو اس میں تسلسل کا حکم	۲۲۱
۵۳	پنجم۔ اعتکاف کرنے والا اپنے نذر مانے ہوئے اعتکاف کے دوران اپنے اوپر روزہ کو لازم کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا	۲۲۲
۵۵	بیت اللہ تک پیدل جانے کی نذر ماننا	۲۲۴
۵۶	پیدل بیت اللہ جانے کی نذر کو پورا کرنے سے عاجز شخص کا حکم	۲۲۵
۵۷	پیدل مکہ یا اس کے کسی حصہ میں جانے کی نذر ماننا	۲۲۷
۵۸	پیدل مدینہ منورہ، بیت المقدس یا ان کی مساجد تک جانے کی نذر ماننا	۲۲۹
۵۹	جس شخص پر حج فرض ہو اس کا اسی سال بیت اللہ کے حج کی نذر ماننا	۲۳۰
۶۰	مسجد حرام یا مسجد اقصی میں نماز پڑھنے کی نذر ماننا	۲۳۱
۶۰	الف۔ مسجد حرام میں نماز پڑھنے کی نذر	۲۳۱
۶۱	ب۔ مسجد اقصی میں نماز پڑھنے کی نذر ماننا	۲۳۳
۶۲	مکہ کے علاوہ کے لئے ہدی کی نذر ماننا	۲۳۴
۶۳	تعیین کے بغیر ہدی کی نذر ماننا	۲۳۶
۶۴	ایسی طاعت کی نذر جس کی طاقت نذر ماننے والے کو نہ ہو یا قدرت کے بعد اس کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے	۲۳۷
۶۵	نذر مانی ہوئی طاعت پر عمل کرنے سے قبل موت آجائے	۲۴۰
۶۵	اول: جو شخص حج کی نذر مانے اور اس کو ادا کرنے سے پہلے مر جائے	۲۴۰
۶۵	الف۔ جو شخص حج کی نذر مانے اور اس کی ادائیگی پر قادر ہونے سے قبل مر جائے	۲۴۰
۶۶	ب۔ اگر کوئی شخص حج کی نذر مانے اور اس کی ادائیگی پر قدرت کے باوجود مر جائے	۲۴۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۳۴	نسیان	۲۹۵-۳۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲	ناشزہ کی تادیب کا مشروع ہونا اور اس کی تادیب کا حق	۳۲۵
۱۳	نشوز میں تادیب کیسے ہوگی	۳۲۶
۱۴	الف۔ وعظ	۳۲۷
۱۵	ب۔ ہجر	۳۲۸
۱۶	ج۔ ضرب	۳۲۹
۱۷	کیا ضرب کے مشروع ہونے کے لئے نشوز کی تکرار شرط ہے	۳۳۱
۱۸	تادیب کی مار میں ضمان	۳۳۲
۱۹	تادیب میں ترتیب	۳۳۳
۲۰	نشوز کے بارے میں زوجین کا اختلاف	۳۳۴
۲۱	شوہر کا نشوز یا اس کا اعراض کرنا	۳۳۵
۲۲	شوہر کا ظلم کرنا	۳۳۷
۲۳	زوجین میں سے ہر ایک کا دوسرے پر ظلم کرنا	۳۳۸
۲۴	زوجین کے درمیان شقاق کی صورت میں حکم بنانا	۳۳۹
۲۵	الف۔ وہ حالات جن میں حکمین بھیجے جائیں گے	۳۴۰
۲۶	ب۔ حکمین کے بھیجنے کا مخاطب اور اس کا حکم	۳۴۰
۲۷	ج۔ حکمین کا زوجین کے خاندان سے ہونا	۳۴۰
۲۸	د۔ حکمین کی شرطیں	۳۴۱
۲۹	ھ۔ حکمین کی صفت اور ان دونوں کی صلاحیت	۳۴۲
۳۴	و۔ ایک حکم کی تقرری	۳۴۶
۳۵	ز۔ حکمین کو کیا کرنا چاہئے	۳۴۷
۳۶	ح۔ زوجین میں سے کسی کا غائب یا مجنون ہونا	۳۴۸
۳۷	ط۔ حکمین کو وکیل بنانے سے زوجین کا گریز اختیار کرنا	۳۴۹
۱-۵	**نصاب**	۳۵۰-۳۵۰
۱	تعریف	۳۵۰
۲	متعلقہ الفاظ: مقدار	۳۵۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	جس حصہ میں حق شفعہ دائر ہے اس میں دوسرے کا حق نکل آئے	۳۵۵
۱۴	جس حصہ میں حق شفعہ کا دعوی ہے اس کے ہلاک ہونے کا تاوان	۳۵۵
۱۵	پنجم۔ مشترک غلام میں حصہ کا آزاد کرنا	۳۵۵
۱-۱۵	**نصیحت**	۳۵۶-۳۶۴
۱	تعریف	۳۵۶
۲	متعلقہ الفاظ: خدیعہ، غش، توبیخ	۳۵۶
۵	شرعی حکم	۳۵۷
۶	دین میں نصیحت کا درجہ	۳۵۸
۷	نصیحت کس کے لئے واجب ہوگی اور کیسے ہوگی	۳۵۸
۸	نصیحت کی ضرورت	۳۶۰
۹	پوشیدہ طور پر نصیحت کرنا	۳۶۱
۱۰	نصیحت کرنے میں اخلاص	۳۶۱
۱۱	نصیحت کرنے والے کی اہلیت	۳۶۲
۱۲	نصیحت مکارم اخلاق میں سے ہے	۳۶۲
۱۳	غائب کے لئے نصیحت	۳۶۳
۱۴	ذمی اور کافر کے لئے نصیحت	۳۶۳
۱۵	مسلمان زندگی میں اور مرنے کے وقت بھی نصیحت کرے گا	۳۶۴
۱-۴	**نضح**	۳۶۵-۳۶۶
۱	تعریف	۳۶۵
۲	نضح سے متعلق احکام	۳۶۵
۲	استنجاء کے بعد شرم گاہ اور پائجامہ پر پانی چھڑکنا	۳۶۵
۳	نضح کے ذریعہ بچہ کے پیشاب کو پاک کرنا	۳۶۵
۴	اونٹ کے ذریعہ سیراب کردہ پیداوار کی زکاۃ	۳۶۶
۱-۷	**نطفہ**	۳۶۷-۳۶۸
۱	تعریف	۳۶۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
	قول دوم	۳۷۵
	قول سوم	۳۷۷
	قول چہارم	۳۷۷
۸	مرد کا بوڑھی اجنبی عورت کو دیکھنا	۳۷۸
۹	مرد کا نابالغہ بچی کو دیکھنا	۳۷۹
۱۰	مرد کا اپنی محرم عورتوں کو دیکھنا	۳۷۹
۱۱	جن مردوں کو شہوت نہ ہو ان کا عورت کو دیکھنا	۳۸۰
۱۲	نابالغ لڑکے کا اجنبی عورت کو دیکھنا	۳۸۲
۱۳	مراہق (قریب البلوغ بچہ) کا عورت کو دیکھنا	۳۸۳
۱۴	مرد کا عورت کے جدا شدہ عضو کو دیکھنا	۳۸۴
۱۵	مرد کا پانی یا آئینہ کی راہ سے عورت کو دیکھنا	۳۸۵
۱۶	مرد کا مردہ عورت کو دیکھنا	۳۸۵
۱۷	مرد کا مرد کو دیکھنا	۳۸۵
۱۸	مرد کا بے ریش نوجوان کا چہرہ دیکھنا	۳۸۶
۱۹	عورت کا مرد کو دیکھنا	۳۸۶
۱۹	عورت کا اجنبی مرد کو دیکھنا	۳۸۶
۲۰	عورت کا اپنے محرم مردوں کو دیکھنا	۳۸۹
۲۱	عورت کا عورت کو دیکھنا	۳۹۰
۲۲	مسلمان عورت کا کسی عورت کو دیکھنا	۳۹۰
۲۳	کافرہ عورت کا مسلمان عورت کو دیکھنا	۳۹۱
۲۴	بدکار عورت کا پاک دامن عورت کو دیکھنا	۳۹۴
۲۵	زوجین کا ایک دوسرے کو دیکھنا	۳۹۴
۲۶	انسان کا خود اپنی شرمگاہ کو دیکھنا	۳۹۶
۲۷	خنثی کا دیکھنا	۳۹۶
۲۸	جس کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے اس کی طرف دیکھنے میں رخصت	۳۹۶
۲۹	اچانک نگاہ پڑ جانا	۳۹۶

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

نائحہ

تعریف:

۱-لغت میں نائحہ اس عورت کو کہا جاتا ہے جو میت پر روئے اور اس کے محاسن کو بیان کرے[۱]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

۲-فقہاء کی رائے ہے کہ نوحہ کرنے والی عورت کو سزا دی جائے گی، اور توبہ کرنے تک اس کو قید میں رکھا جائے گا[۳]، اوزاعی کا بیان ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے رونے کی آواز سنی تو اندر داخل ہوئے، ان کے ساتھ ایک آدمی اور تھا اور ان کو مارنے لگے، جب نوحہ کرنے والی عورت کے پاس پہنچے تو اس کو مارا، یہاں تک کہ اس کا دوپٹہ گر گیا، تو آپ نے فرمایا کہ مارو، کیونکہ یہ نوحہ کرنے والی ہے، اور قابل احترام نہیں ہے، یہ تمہارے غم کی وجہ سے نہیں رو رہی ہے، بلکہ تم سے روپے لینے کے لئے اپنے آنسو بہا رہی ہے، یہ تمہارے مردوں کو ان کی قبروں میں اور زندوں کو ان کے گھروں میں ایذا پہنچا رہی ہے، یہ صبر کرنے سے روکتی ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صبر کرنے کا حکم دیا ہے،

(۱) المغرب للمطرزی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۴، شرح المنہاج للمحلی ۱/ ۳۴۳، الزواجر ۱/ ۱۶۱۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۳۱۸ طبع الامیریہ۔

اور بے صبری کا حکم دیتی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے[۱]۔

شیرازی نے کہا ہے کہ محتسب (انسداد جرائم کا نگراں) اظہار غم کے لئے جمع ہونے کی جگہوں اور مقابر کی نگرانی کرے گا، اگر میت پر رونے والی اور نوحہ کرنے والی کسی عورت کو پائے گا تو اس کو سزا دے گا اور اس کو منع کرے گا، کیونکہ نوحہ کرنا حرام ہے[۲]، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "النائحة ومن حولها في النار"[۳] (نوحہ کرنے والی اور اس کے پاس رہنے والے جہنم میں داخل ہوں گے)۔

اس موضوع سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نیاحہ"۔

ناب

دیکھئے: "سن"۔

(۱) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۱۶۰ طبع دار المعارف۔

(۲) نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ رص ۱۱۰ طبع دار الثقافہ بیروت۔

(۳) حدیث: "النائحة ومن حولها في النار" کی روایت شیزاری نے ان الفاظ کے ساتھ نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ (رص ۱۱۰ طبع دار الثقافہ) میں کی ہے، اور حدیث کی کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا ہے، ان الفاظ کے ساتھ کس نے اس حدیث کی روایت ہے ہمیں معلوم نہ ہوسکا، البتہ طبرانی (۱۲/ ۴۲۶، ۴۲۷ طبع العراق) نے ایک مرفوع روایت ان الفاظ میں ذکر کی ہے: "النائحة ومن حولها من امرأة عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" اسے ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۱۹۱ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں دو راوی ہیں جن کا ذکر نہیں ملتا ہے۔

نار

دیکھئے: ’’إحراق‘‘۔

نازلہ

دیکھئے: ’’قنوت‘‘، ’’جائحہ‘‘۔

ناضّ

تعریف:

۱ - ناض، لغت میں: نض فعل سے اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: **نض الماء** پانی تھوڑا تھوڑا بہا، **ماء ناض** کا معنی ہے دیر تک باقی رہنے والا پانی، کہا جاتا ہے: **نض الثمن**: آسانی سے اور جلدی وصول ہوا، **نض**: خاموش درہم، سامان میں ناض اس کو کہتے ہیں جو نوٹ یا نقد کی صورت میں ہو جائے، اہل حجاز دراہم ودنانیر کو نض اور ناض کہتے ہیں، اور اس کو ناض اس وقت کہتے ہیں جب وہ سامان کے بعد نقدی ہو جائے، اس لئے کہ کہا جاتا ہے: **مانض بیدی منه شئ** (مجھ کو اس سے کچھ حاصل نہیں ہوا) حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے: وہ نقد مال سے زکاۃ لیتے تھے [(۱)]۔ اور یہ وہ مال ہے جو سونا یا چاندی ہو، نوٹ یا نقدی ہو [(۲)]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [(۳)]۔

ناض سے متعلق احکام:

زکاۃ تجارت کے وجوب کے لئے نقد ہونے کی شرط لگانا:

۲ - اگر تاجر مدیر ہو یعنی وہی خرید وفروخت کرتا ہو جیسے دوکان کے

(۱) حدیث عمرؓ: ’’**کان یأخذ الزکاۃ من ناض المال**‘‘ کی روایت ابن الاثیر (النہایہ ۵/ ۲۷ طبع دار الفکر) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۳۵، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۶۸، کشاف القناع ۳/ ۵۰۶۔

مالک، تو سامان تجارت کی زکاۃ کے بارے میں مشہور مذہب کے مطابق مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ کچھ مال نقد ہوجائے، خواہ کم ہی کیوں نہ ہو، مثلاً ایک درہم ہی کیوں نہ ہو، البتہ ایک درہم سے کم کا اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر ایک درہم یا اس سے زائد نقد ہوجائے تو وہ سال کے آخر میں اپنے سامان تجارت کی قیمت لگائے گا، اور قیمت لگائی گئی اشیاء کی طرف سے زکاۃ سے نقد ادا کرے گا، خود سامان زکاۃ نہیں دے گا، خواہ یہ نقد شروع سال سے ہو یا درمیان یا آخر سال میں ہو[1]۔

اشہب نے ذکر کیا ہے کہ نصاب کے برابر نقد ہونا شرط ہے، اور ابن حبیب نے کہا ہے کہ وہ بہرحال زکاۃ ادا کرے گا، خواہ کچھ بھی نقد نہ ہوا ہو[2]۔

لہذا اگر تاجر کے پاس کچھ بھی نقد نہ ہو تو اس پر زکاۃ واجب نہ ہوگی، سحنون نے ابن القاسم سے پوچھا کہ اس شخص کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے، جو تجارت کے لئے اپنے مال میں لین دین کرتا ہے، مگر اس کے پاس کچھ بھی نقد نہیں ہوتا ہے، چنانچہ اس نے اپنے تمام موجود مال کے بدلہ میں گندم خریدلیا، اور جب وہ مہینہ آیا جس میں وہ قیمت لگاتا ہے تو اس کا پورا مال جس میں تجارت کرتا ہے گندم ہے، تو انہوں نے جواب دیا کہ میں اس گندم کا چالیسواں حصہ ناپ کر کے مساکین کو زکاۃ میں دوں گا، قیمت نہیں لگاؤں گا ابن القاسم نے کہا ہے کہ مجھ سے امام مالک بن انس نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص تجارت میں اپنے مال میں لین دین کرتا ہے اور اس کو کچھ بھی نقد حاصل نہیں ہوتا ہے وہ سامان کو صرف سامان سے فروخت کرتا ہے تو یہ شخص قیمت نہیں لگائے گا اور اس پر زکاۃ واجب نہ ہوگی، یعنی جب تک اس کا کچھ مال نقد نہ ہوجائے قیمت نہیں لگائے گا، اور اس پر زکاۃ واجب نہ ہوگی، امام مالک نے فرمایا: جو شخص نقد اور سامان دونوں کے بدلہ فروخت کرتا ہے وہی قیمت لگائے گا[1]۔

"الحطاب" میں ہے: مشہور یہ ہے کہ نقد کے بغیر زکاۃ واجب نہ ہوگی، اور اگر سامان کو سامان سے فروخت کرے گا تو اس پر زکاۃ واجب نہ ہوگی، الرجراجی نے لین دین کرنے والے کے بارے میں کہا ہے کہ اگر وہ زکاۃ کو ساقط کرنے لئے وسیلہ کے طور پر سامان کو سامان سے فروخت کرتا ہے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے، اس پر مذہب کے تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اور اس کے پاس جو بھی مال ہوگا اس کی زکاۃ اس سے وصول کی جائے گی، ابن جزی نے کہا ہے: جو شخص سامان کو سامان سے فروخت کرتا ہے اور اس کے ثمن میں سے کچھ بھی اس کو نقد حاصل نہیں ہوتا ہے اس پر زکاۃ واجب نہ ہوگی، البتہ اگر وہ ایسا زکاۃ سے راہ فرار اختیار کرنے کے لئے کرتا ہے تو زکاۃ اس سے ساقط نہ ہوگی[2]۔

اگر کافر تاجر اسلام قبول کرلے، اور وہ لین دین کرتا ہو اور اس کے اسلام لانے کے بعد اس کو کچھ نقد حاصل ہوجائے تو خواہ ایک ہی درہم ہو تو اس کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ وہ اپنے سامان اور دیون کی قیمت لگائے گا اور اس کے اسلام قبول کرنے کے بعد سال پورا ہونے پر اس کے پاس جو بھی نقد وسامان ہوگا اس کی زکاۃ ادا کرے گا، ایک قول یہ ہے کہ لین دین کرنے والے سامان میں سے جو کچھ اس نے فروخت کیا ہے اس کے ثمن پر قبضہ کرنے کے بعد سال شمار کرے گا اگر وہ نصاب کے برابر ہو، اس لئے کہ اس کی حیثیت فائدہ کی طرح ہوگی، لہذا اگر نصاب سے کم ہوگا تو اس پر زکاۃ واجب

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۷۳، ۴۷۴، الحطاب ۲/ ۳۲۰۔
(۲) الحطاب ۲/ ۳۲۰۔

(۱) المدونہ ۱/ ۲۵۴، ۲۵۵۔
(۲) الحطاب ۲/ ۳۲۱۔

نہ ہوگی[1]۔

مال مضاربت کے بارے میں ''المواق'' میں ہے کہ ابن رشد نے کہا ہے: اگر کام کرنے والا رب المال کے ساتھ موجود ہو اور دونوں لین دین کرتے ہوں تو جب تک مال نقد نہ ہوجائے اور وہ دونوں الگ نہ ہوجائیں ان پر زکاۃ واجب نہ ہوگی، اگرچہ اس کے قبضہ میں مال چند سال تک رہ جائے[2]۔

''الدسوقی'' میں ہے: اگر عامل اور رب المال دونوں لین دین کرتے ہوں تو ان میں سے کسی ایک کے لئے بھی نقد ہوجانا کافی ہے، اور اگر صرف عامل لین دین کرتا ہو تو ضروری ہے کہ اس کے پاس کچھ نقد ہوجائے۔

اللقانی نے کہا ہے: کہ اس کے لئے نقد ہونا شرط ہے جس کے لئے فیصلے کا حق ہو[3]۔

شافعیہ کے نزدیک تجارت کے نفع کو اصل کے ساتھ ملانے اور نہ ملانے کے بارے میں نقد ہونے کا اثر ظاہر ہوگا۔

چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ سال کے دوران تجارت سے حاصل ہونے والا نفع سال میں اصل مال کے ساتھ ضم کیا جائے گا، اگر نقد نہ ہو لہذا اگر کوئی سامان دوسو روپے میں خریدے، اور سال پورا ہونے سے چند لمحہ قبل اس کی قیمت تین سو روپے ہوجائے تو وہ سال کے آخر میں مکمل سامان کی زکاۃ ادا کرے گا، خواہ یہ نفع خود سامان میں اضافہ کی وجہ سے ہوا ہو، مثلاً جانور ہو اور وہ موٹا ہوگیا ہو یا بازار میں گرانی کی وجہ سے حاصل ہوا ہو۔

لیکن اگر کل نقد ہوجائے، اور جو راس المال نصاب ہو اس کی جنس درہم یا دینار ہوجائے اور اس کو آخر سال تک روک رکھے یا سال پورا ہونے سے قبل اس سے کوئی سامان خرید لے تو نفع کی زکاۃ الگ اس کے سال کے پورے ہونے پر اور اصل کی زکاۃ الگ اس کا سال پورا ہونے پر نکالے گا، یہ اظہر قول کے مطابق ہے، اور خواہ یہ نقد بیع کی وجہ سے ہوا ہو یا کسی اجنبی کے ضائع کرنے کی وجہ سے ہوا ہو، لہذا اگر کوئی سامان دوسو درہم میں خریدے اور چھ ماہ کے بعد اس کو تین سو درہم میں فروخت کردے اور درہم سال کے مکمل ہونے تک باقی رکھے یا اس سے کوئی سامان خرید لے اور سال کے آخر میں اس کی قیمت تین سو درہم کے برابر ہو تو وہ دوسو درہم کی زکاۃ ادا کرے گا اور پھر دوسرے چھ ماہ گزرنے پر ایک سو درہم کی زکاۃ ادا کرے گا، اظہر کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ اصل کا سال پورا ہونے پر نفع کی زکاۃ بھی ادا کرے گا جیسا کہ مادہ جانور میں سال پورا ہونے پر ان سے پیدا ہونے والے بچوں کی زکاۃ بھی ادا کی جاتی ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب نقد راس المال کی جنس سے ہو، لیکن اگر جس نقد سے سامان فروخت کیا گیا ہے وہ راس المال کی جنس سے نہ ہو تو وہ سامان کو سامان سے فروخت کرنے کی طرح ہوگا یعنی نفع کو اصل کے ساتھ ملا دیا جائے گا، یہی راجح مذہب ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو راس المال کے جنس سے ہونے میں ہے۔

اور اگر راس المال نصاب سے کم ہو، مثلاً کوئی سامان سو درہم میں خریدے اور چھ ماہ کے بعد اس کو دوسو درہم میں فروخت کردے اور اس کو خریداری سے سال پورا ہونے تک باقی رکھے اور ہم صرف سال کے آخر میں نصاب کے پورا ہونے کا اعتبار کریں تو اگر مرجوح قول کے مطابق نقد نفع کو اصل کے ساتھ ملا دیں تو دونوں کی زکاۃ ادا کرے گا، اور اگر راجح قول کے مطابق نفع کو اصل کے ساتھ نہ ملائیں تو نفع کے سو درہم کی زکاۃ چھ ماہ کے بعد ادا کرے گا، اور اصل کے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۷۷۔

(۲) المواق بہامش الحطاب ۲/ ۳۲۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۷۷۔

سودرہم کی زکاۃ اس سے قبل تجارت کا سال پورا ہونے پر ادا کرے گا اس لئے کہ نقد ہونا اس کے نصاب ہونے کو ختم نہیں کرے گا۔

اور اگر ہم پورے سال میں یا سال کے دونوں کناروں میں نصاب کے ہونے کا اعتبار کریں تو سب کے سال کی ابتدا فروخت کرنے اور نقد ہوجانے کے وقت سے ہوگی، اور جب سال پورا ہوجائے گا تو دوسو کی زکاۃ ادا کرے گا [۱]۔

شرکت کے فسخ کرنے میں نقد ہونے کا اثر:

۳- شرکت جائز غیر لازم عقد ہے، ہر ایک شریک کو عقد شرکت کے فسخ کردینے کا اختیار ہوتا ہے۔

یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، البتہ بعض فقہاء نے شرکت کے فسخ کرنے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مال شرکت نقد یعنی دراہم یا دنانیر کی شکل میں ہو، اگر مال شرکت سامان کی شکل میں ہو تو عقد شرکت کو فسخ کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ مال کے نقد ہونے تک شرکت باقی رہے گی، یہ فی الجملہ ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "شرکۃ العقد" (فقرہ/ ۵۶، ۵۷)۔

عقد مضاربت کے فسخ کرنے میں نقد ہونے کا اثر:

۴- اگر مضاربت کا راس المال نقد ہوجائے یعنی درہم یا دینار کی شکل میں ہوجائے، تو متعاقدین میں سے ہر ایک کے لئے عقد مضاربت فسخ کردینا جائز ہے، اس لئے کہ عقد مضاربت عقود غیر لازمہ میں سے ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۹، شرح المحلی مع القلیوبی ۲/ ۲۹، ۳۰، الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۲۶۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۹، ۲۷۰۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۰۹، ۱۱۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۳۵، مغنی المحتاج

لیکن اگر راس المال نقد نہ ہو مثلاً سامان کی شکل میں ہو تو اگر دونوں فسخ پر راضی ہوں تو جائز ہے [۱]۔

اور اگر رب المال یا عامل اس کے نقد کرانے کا مطالبہ کرے تو مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر رب المال یا عامل مال کو نقد کرانے کا مطالبہ کرے تو صرف قاضی غور کرے گا کہ اس کو ابھی نقد کرالینا بہتر ہے یا تاخیر سے نقد کرانا اچھا ہوگا اور اسی کے مطابق حکم دے گا، تو اگر دونوں اس کو نقد کرانے پر متفق ہوجائیں تو جائز ہے، اسی طرح اگر قیمت لگا کر سامان کو تقسیم کرلینے پر متفق ہوجائیں تو یہ بھی درست ہے، اور اگر شرعی حاکم نہ ہو تو مسلمانوں کی جماعت یہ کام کرے گی اور اس کے لئے دو مسلمان کافی ہوں گے، العدوی نے اس کو ظاہر قرار دیا ہے کہ اگر ایک آدمی بھی ماہر ہو اور دونوں اس کے فیصلہ پر راضی ہوں تو یہ بھی کافی ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ فسخ کے وقت اگر راس المال سامان ہو اور مالک اس کو نقد کرانے کا مطالبہ کرے تو عامل پر اس کو نقد کرانا لازم ہوگا، خواہ مال میں نفع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اور اگر فسخ کے وقت مال نقد ہو لیکن راس المال کی جنس سے نہ ہو یا راس المال کی جنس سے تو ہو مگر اس کی حالت میں صحیح نہ ہو اور ٹوٹے ہوئے ہوں، تو یہ سامان کے حکم میں ہے۔

اور اگر مالک نقد کرانے کا مطالبہ نہ کرے تو نقد کرانا واجب نہ ہوگا، البتہ اگر مال، محجور علیہ کا ہو اور اس کا فائدہ نقد کرانے میں ہو تو نقد کرانا واجب ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ اگر نفع نہ ہو تو عامل پر نقد کرانا واجب نہ ہوگا، کیونکہ اس میں اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے [۳]۔

= ۲/ ۳۱۹، ۳۲۰، کشاف القناع ۳/ ۵۰۶، ۵۲۱، المغنی ۵/ ۶۴۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۵۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۹، المغنی ۵/ ۶۴۔

(۲) الشرح الکبیر ۳/ ۵۳۵، ۵۳۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۰۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ عقد مضاربت فسخ ہوجائے اور مال سامان کی شکل میں ہو اور رب المال سامان سے اپنا مال لینے پر راضی ہوجائے تو اس کو اس کا حق ہے، وہ سامان کی قیمت لگائے گا اور عامل کو اس کا حصہ دیدے گا، اس لئے کہ اس نے عامل سے بیع کو ساقط کردیا، اور نفع میں اس کی تصدیق کی، لہذا اس کو اپنا مال فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، جس کے فروخت کرنے میں عامل کو کوئی فائدہ نہ ہو، اگر یہ عامل کے نفع کو ختم کرنے کا حیلہ نہ ہو مثلاً گرمی میں اونی کپڑا خرید لے تا کہ جاڑا میں نفع حاصل کرے یا اسی طرح کا کوئی کام کرے تو اس کے نفع میں عامل کا حق باقی رہے گا، پھر اگر قیمت لگانے اور عامل کو اس کا حصہ دینے کے بعد قیمت بڑھ جائے تو عامل اس سے کچھ مطالبہ کرنے کا حق دار نہیں ہوگا، جیسا کہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے بعد اس کی قیمت بڑھ جائے۔

اور اگر رب المال اس سامان سے اپنا مال لینے پر راضی نہ ہو اور فروخت کرنے کا مطالبہ کرے، یا عقد مضاربت کو فسخ کئے بغیر ابتدا ہی میں بیع کا مطالبہ کرے تو اس کو اس کا حق ہے، اور اس کو فروخت کرنا اور اس کے ثمن پر قبضہ کرنا عامل پر لازم ہوگا، اگرچہ مال میں نفع نہ ہو، اس لئے کہ عامل پر لازم ہے کہ جیسے مال نقد لیا ہے، اسی طرح نقد واپس کرے، اور اگر عامل پورا راس المال نقد کردے اور مالک باقی کے نقد کرنے کا بھی مطالبہ کرے تو عامل پر راس المال کی طرح باقی کو نقد کرانا بھی لازم ہوگا۔

اور اگر راس المال درہم ہو اور نقد دینار ہوجائے یا اس کے برعکس ہو یعنی راس المال دینار ہو اور نقد درہم ہوجائے تو وہ سامان کے حکم میں ہے، اگر رب المال اس پر راضی ہوجائے ورنہ عامل پر لازم ہوگا، کہ راس المال جیسا تھا اس جنس میں نقد کرائے [۱]۔

(۱) کشاف القناع ۳/۵۲۱۔

اگر رب المال بیع کا مطالبہ کرے اور عامل انکار کرے تو صاحب ''المغنی'' نے دو صورتیں ذکر کی ہیں:

اول یہ کہ عامل کو بیع پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ جیسا اس سے نقد لیا ہے، اسی طرح نقد واپس کرنا اس پر لازم ہے۔

دوم یہ کہ اگر مال میں نفع نہ ہو یا نفع میں سے اپنا حق ساقط کردے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ فسخ کی وجہ سے اس کا حق تصرف ختم ہوگیا ہے، اور وہ مال کے بارے میں اجنبی ہوگیا ہے، اور یہ اس وکیل کے مشابہ ہوگیا جو ایسی چیز خریدے جس کا واپس کرنا ضروری ہے، اور اس کی واپسی کے قبل ہی اس کی وکالت ختم ہوجائے [۱] (تو اس پر اس چیز کو واپس کرنا ضروری نہ ہوگا)۔

اور اگر عامل بیع کا مطالبہ کرے اور رب المال انکار کرے اور مال میں بظاہر نفع ہو تو رب المال کو بیع پر مجبور کیا جائے گا، یہ اسحاق اور ثوری کا قول ہے، اس لئے کہ نفع میں عامل کا حق ہے، اور وہ فروخت کئے بغیر ظاہر نہیں ہوسکے گا، اور اگر بظاہر نفع نہ ہو تو اس کو فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں عامل کا کوئی حق نہیں ہے، اور اس کا مالک اس کو اسی حال میں رکھنے پر راضی ہے، لہذا اس کو فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا [۲]۔

عقد مضاربت کے فسخ ہوجانے کے بعد اس کے مکمل کرنے میں نقد ہونے کا اثر:

۵ - جن صورتوں میں عقد مضاربت فسخ ہوجاتا ہے ان میں رب المال یا عامل کا مرجانا ہے، اسی طرح ان دونوں میں سے کسی کا پاگل ہوجانا ہے، اس لئے کہ عقد مضاربت عقد جائز (غیر لازم) ہے، لہذا وکالت کی طرح دونوں میں سے کسی ایک کی موت یا جنون سے فسخ

(۱) المغنی ۵/۶۵۔

(۲) المغنی ۵/۶۴، کشاف القناع ۳/۵۲۰۔

ہوجاتا ہے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے [۱]۔

اگر عقد مضاربت کسی ایک کی موت کی وجہ سے فسخ ہوتو مال کے نقد یا سامان کی شکل میں ہونے کے بارے میں فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیلات ہیں:

حنفیہ نے کہا ہے کہ متعاقدین میں سے کسی ایک کی موت کی صورت میں عقد مضاربت باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ عقد مضاربت میں وکالت بھی ہوتی ہے، اور مؤکل یا وکیل کی موت سے وکالت باطل ہوجاتی ہے، خواہ عامل کو رب المال کے مرجانے کا علم ہو یا نہ ہو اس لئے کہ یہ عزل حکمی ہے، لہذا علم پر موقوف نہ ہوگا جیسا کہ وکالت میں ہوتا ہے، البتہ اگر راس المال سامان ہو تو نقد ہونے تک وکیل کو فروخت کرنے کا حق ہوگا [۲]۔

صاحب ''الدر مختار'' نے ''البزازیہ'' سے نقل کیا ہے کہ اگر عامل مرجائے اور مال سامان ہو تو اس کا وصی اس کو فروخت کرے گا اور اگر رب المال مرجائے اور مال نقد ہو تو تصرف کے حق میں وکالت باطل ہوجائے گی، اور اگر مال سامان کی شکل میں ہو تو رب المال کے شہر کے علاوہ دوسری جگہ سفر کرنے کے حق میں وکالت باطل ہوجائے گی، تصرف کے حق میں باطل نہ ہوگی، لہذا اس کو حق ہوگا کہ سامان یا نقد کے بدلہ اس کو فروخت کرے [۳]۔

مالکیہ کے نزدیک عاقدین میں سے کسی کی موت سے عقد مضاربت فسخ نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر ان میں سے کوئی مرجائے تو اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا [۴]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۲، الدر المختار علی حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۹، المغنی ۵/ ۶۶۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۲۔
(۳) الدر المختار ۴/ ۴۸۹۔
(۴) التفریع لابن الجلاب ۳/ ۱۹۶۔

الدردیر نے کہا ہے کہ اگر نقد ہونے سے قبل عامل مرجائے تو اس کے امانت دار وارث کو حق ہے کہ اپنے مورث کے عمل کے مطابق اس کو مکمل کرے اور اگر وارث امانت دار نہ ہو تو اس پر واجب ہے کہ کوئی ایسا شخص لائے جو مورث کی طرح امانت دار اور قابل بھروسہ ہو، اگر ورثاء ایسے امانت دار اور قابل بھروسہ کسی شخص کو نہ لاسکیں تو نفع یا اجرت میں سے کچھ لئے بغیر مال اس کے مالک کو سپرد کردیں گے [۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر مالک مرجائے یا پاگل ہوجائے اور مال سامان کی شکل میں ہو، تو موت کی صورت میں ورثاء کی اجازت کے بغیر اور جنون کی صورت میں ولی کی اجازت کے بغیر عامل کو عاقد کی اجازت پر اکتفاء کرتے ہوئے اس کو نقد کرنے اور تقاضا کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ اس کی حیات میں اس کو حق تھا، اس کے برخلاف اگر عامل مرجائے تو اس کے ورثہ مالک کی اجازت کے بغیر اس کو فروخت نہیں کرسکتے ہیں، اس لئے کہ مالک نے ان کے تصرف پر رضامندی ظاہر نہیں کی ہے، لہذا اگر مالک بیع کی اجازت دینے سے گریز اختیار کرے تو قاضی کی طرف سے کوئی امین اس کا ذمہ دار ہوگا، مالک کے ورثاء عامل کو عقد مضاربت پر برقرار نہیں رکھ سکتے ہیں، اسی طرح مالک عامل کے ورثاء کو اس پر برقرار نہیں رکھ سکتا ہے، اس لئے کہ یہ ازسرنو عقد مضاربت کرنا ہے اور سامان پر یہ عقد جائز نہیں ہے، اور اگر مال نقد کی صورت میں ہو خواہ راس المال کی جنس سے نہ ہو تو سب کو برقرار رکھنا جائز ہے، لہذا یہ کافی ہوگا کہ مالک کے ورثاء عامل سے کہیں کہ آپ جس کام پر مقرر تھے ہم اس پر آپ کو برقرار رکھتے ہیں اور وہ اس کو قبول کرلے، یا مالک عامل کے ورثاء سے کہے کہ تمہارا مورث جس کام پر مقرر تھا میں تم لوگوں کو اس کام پر برقرار رکھتا ہوں،

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۳۶۔

اور وہ اس کو سمجھ کر اس کو قبول کرلیں، اور کبھی کبھی سابق عقد کے واجبات کے مطابق نیا عقد کرنے کے لئے برقرار رکھنے کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ عقد مضاربت کرنے والوں میں سے کوئی بھی مرجائے یا پاگل ہوجائے تو عقد فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ عقد جائز (غیر لازم) ہے، لہذا ان دونوں میں سے کسی ایک کی موت یا جنون سے فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ توکیل ختم ہوجاتی ہے، پھر اگر موت یا جنون رب المال کو ہوا اور اس کا وارث یا ولی اس کو مکمل کرنا چاہے اور مال نقد کی صورت میں ہو تو یہ جائز ہے، راس المال اور نفع میں اس کا حصہ دونوں مل کر راس المال قرار پائے گا، اور نفع میں عامل کا حصہ شرکت ہوگی جو عام ہوگی، اور یہ عموم مانع نہ ہوگا اس لئے کہ شریک ہی عامل ہے اور یہ چیز تصرف سے مانع نہ ہوگی، اور اگر مال سامان کی صورت میں ہوا اور وہ اس کو پورا کرنا چاہیں تو امام احمد کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ انہوں نے علی بن سعید کی روایت میں کہا ہے کہ اگر رب المال مرجائے تو ورثاء کی اجازت کے بغیر عامل کے لئے خرید وفروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عامل عقد مضاربت پر باقی رہے گا، اس لئے کہ یہ عقد مضاربت کی تکمیل ہے، اس کی ابتدا نہیں ہے، نیز اس لئے کہ عقد مضاربت سامان میں اس لئے ممنوع ہے کہ علاحدگی کے وقت اس کا مثل یا اس کی قیمت واپس کرنی ہوگی، اور یہ الگ الگ وقت میں الگ الگ ہوتے ہیں، اور یہ صورت حال یہاں موجود نہیں ہے کیونکہ راس المال سامان کے علاوہ ہے اور اس کا حکم باقی ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ عامل کو حق ہے کہ اس کو فروخت کردے تاکہ راس المال حوالہ کردے اور باقی کو تقسیم کرلے۔

القاضی نے ایک دوسرا قول ذکر کیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عقد مضاربت موت کی وجہ سے باطل ہو چکا ہے، اور یہ از سرنو سامان پر عقد مضاربت کیا جارہا ہے، یہ قول قیاس کے مطابق ہے، اس لئے کہ اگر مال نقد ہو تو یہ ایک نیا عقد مضاربت ہوگا اور نفع میں عامل کا حصہ اس کی شرکت ہوگی جو اس کے ساتھ خاص ہوگی، رب المال کے لئے نہیں ہوگی۔

اور اگر مال خسارہ یا تلف کے ساتھ نقد کی صورت میں ہو تو ابتداء مضاربت کی حالت میں اس میں سے جو موجود ہوگا وہ راس المال ہوگا، لہذا اگر ہم یہاں از سرنو عقد مضاربت کرنے کو جائز قرار دیں اور ان کی بنا عقد مضاربت ہو تو نفع میں سے عامل کا حصہ اس کے ساتھ خاص نہیں رہ جائے گا، اور نفع میں سے ان دونوں کا حصہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، اور مال کے کم ہونے کی صورت میں عامل کے حق میں سامان کا حساب اس کی قیمت سے زیادہ کے ساتھ کیا جائے گا، اور یہ صورت عقد مضاربت میں جائز نہیں ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

امام احمد کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ وہ ورثاء کی اجازت سے خرید وفروخت کرے گا جیسا کہ عقد مضاربت کے فسخ ہونے کے بعد اس کی خرید وفروخت کرے گا۔

اور اگر عامل مرجائے یا پاگل ہوجائے اور مالک اس کے وارث یا ولی کے ساتھ از سرنو عقد مضاربت کرنا چاہے تو اگر مال نقد کی صورت میں ہو تو جائز ہے جیسا کہ ہم نے رب المال کے مرنے کی صورت میں کہا ہے، اور اگر مال سامان کی شکل میں ہو تو از سرنو عقد مضاربت کرنا جائز نہ ہوگا، البتہ اس طریقہ سے جائز ہوسکتا ہے جس طرح سامان پر نیا عقد مضاربت جائز ہوتا ہے، یعنی سامان کی قیمت لگائی جائے گی، اور عقد کے دن اس کی جو قیمت ہوگی اس کو راس

(۱) اسنی المطالب ۲/ ۳۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۹، ۳۲۰۔

المال قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ جس کی طرف سے عمل ہوا تھا وہ مر چکا یا پاگل ہو چکا ہے اور اس کا عمل ختم ہو چکا ہے، اس نے کوئی اصل نہیں چھوڑی ہے جس پر اس کا وارث بنیاد رکھے۔

اگر مال نقد کی صورت میں ہو تو اس میں از سر نو عقد مضاربت کرنا جائز ہوگا اگر اس کو پسند کرے، لیکن اگر دونوں از سر نو عقد مضاربت نہ کریں تو وارث کے لئے خرید وفروخت کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ رب المال صرف اس کے مورث کے عمل پر راضی ہوا تھا[1]۔

عقد مضاربت کے متعدد ہونے کی صورت میں نقد ہونے کا اثر:

٦ - مالکیہ نے کہا ہے کہ پہلے مال کے بعد جس میں عامل عقد مضاربت کے طور پر کام کر رہا تھا رب المال نے اس کو دوسرا مال دے دیا تو اگر پہلا مال دراہم یا دنانیر کی شکل میں نقد ہو گیا ہو، یعنی اس نے خرید کردہ سامان کو فروخت کر کے اس کے ثمن دراہم یا دنانیر پر قبضہ کر لیا ہو، تو دوسرے مال میں دو شرطوں کے ساتھ عقد مضاربت جائز ہوگا۔

شرط اول یہ کہ پہلا مال نفع نقصان کے بغیر راس المال کے برابر نقد کی صورت میں ہو گیا ہو، اس طرح کہ راس المال ایک ہزار تھا اور نقد بھی ایک ہزار ہو گیا ہو، اور اگر نفع یا نقصان کے ساتھ نقد ہوا ہو تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر نفع کے ساتھ نقد ہوا ہو تو عامل کا نفع ضائع ہو جائے گا، اور اگر نقصان کے ساتھ نقد ہوا ہو تو دوسرا عقد کے خسارہ کی تلافی کرے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ دونوں کا حصہ یکساں ہو، اس طرح کہ دوسرے مال میں عامل کا نفع پہلے مال میں نفع کی طرح سے ہو مثلاً دونوں میں نفع کا تہائی ہو۔

اگر دوسرے مال میں عامل کے لئے مقرر شدہ نفع کا حصہ اس کے خلاف ہو جو پہلے مال میں مقرر کیا گیا ہے تو جائز نہ ہوگا، ان دونوں شرطوں کا تذکرہ خلیل نے کیا ہے۔

دردیر اور دسوقی نے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ اگر پہلا راس المال کے برابر نقد ہوا ہو تو دینا مطلقا جائز ہوگا، خواہ دونوں میں نفع کا حصہ یکساں ہو یا الگ الگ ہو اگر دونوں نے ملانے کی شرط لگا دی ہو، ورنہ مطلقاً ناجائز ہوگا، خواہ دونوں میں نفع کا حصہ یکساں ہو یا الگ الگ ہو[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر رب المال عامل کو دو وقت میں دو ہزار دے تو عامل رب المال کی اجازت کے بغیر دونوں کو نہیں ملائے گا، اس لئے کہ دونوں کے لئے عقد الگ الگ ہے، لہذا دو عقد ہوں گے، اگر پہلے مال میں عامل کے تصرف کرنے سے قبل رب المال اس کو ملانے کی اجازت دے دے تو جائز ہے، اسی طرح اگر تصرف کرنے کے بعد بھی ملانے کی اجازت دے دے تو جائز ہے، بشرطیکہ پہلا مال نقد کی صورت میں ہو گیا ہو اور پورے مال میں ایک عقد مضاربت ہو جائے گا، اور اگر پہلے مال میں عامل نے تصرف کر دیا ہے اور وہ ابھی نقد کی شکل میں نہیں ہوا ہے، اور اس کو ملانے کی اجازت دے دی ہے تو ملانا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ پہلے عقد کا حکم برقرار ہے، لہذا اس کا نفع ونقصان اس کے ساتھ خاص ہوگا[2]۔

(۱) المغنی ۵/۶۶، ۶۷۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۱۷۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۲۵۔

(۲) کشاف القناع ۳/۵۱۶۔

ناظر

تعریف:

۱- لغت میں ناظر: نظر سے اسم فاعل ہے، نظر کا معنی کسی چیز کو دیکھنے اور اس کو سمجھنے کے لئے نگاہ وبصیرت کو استعمال کرنا ہے۔ **نظرت فی الأمر** کا معنی ہے: میں نے اس میں غور وفکر کیا [1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں وقف کا ناظر وہ شخص ہے جو وقف کا نگراں اور اس کی حفاظت کا ذمہ دار ہو، اس کی آمدنی کی حفاظت کرے اور اس کے واقف کی شرطوں کو نافذ کرے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قیم:

۲- لغت میں القیم قام بالأمر قیاماً وقوماً کا اسم ہے، یعنی اس نے انتظام ونگہبانی کا اہتمام کیا۔

فقہاء کی اصطلاح میں: قیم وہ شخص ہے جس کو قاضی ایسے شخص کی وصیتوں کو نافذ کرنے کے لئے مقرر کرے جس نے کسی متعین شخص کو وصیت نہ کی ہوتا کہ اس کی وصیت کو نافذ کرے، بچوں، پاگلوں اور سفہاء میں جو مجور (پابند) ہوں ان کے امور کی نگرانی کرے، اور جو لوگ مفقود (گم شدہ) ہوں اور ان کا کوئی وکیل نہ ہو، ان کے اموال کی حفاظت کرے، مالکیہ اس کو مقدم القاضی کہتے ہیں۔

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۶۹۔

ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ دونوں کو مسلمانوں کے مصالح اور ان کے اموال کی حفاظت ونگرانی کے لئے مقرر کیا جاتا ہے، البتہ قیم کو قاضی مقرر کرتا ہے اور ناظر کو کبھی قاضی مقرر کرتا ہے، اور کبھی واقف مقرر کرتا ہے [1]۔

ب- متولی:

۳- المتولی لغت میں **تولی الأمر** سے اسم فاعل ہے، جب کوئی کسی چیز کی ذمہ داری قبول کرلے اور اس کا انتظام کرے، کہا جاتا ہے: **تولیت فلانا** (میں نے اس کی پیروی کی اور اس سے راضی ہوا)۔

فقہاء کی اصطلاح میں: متولی وہ شخص ہے، جس کو مال وقف میں تصرف کرنے اور اس کے معاملات کے انتظام کی نگرانی سپرد کی جائے۔

دونوں میں تعلق: ابن عابدین نے ''الخیریہ'' سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ فقہاء کے کلام میں قیم، متولی، ناظر ایک ہی معنی میں ہیں، پھر کہا ہے: اگر الگ الگ استعمال ہو تو یہ ظاہر ہے [2]۔ لیکن اگر واقف متولی اور اس پر ناظر کی شرط لگادے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے تو ناظر سے مراد نگراں ہوگا۔

ج- وصی:

۴- لغت میں وصی اسماء اضداد میں سے ہے، اس کو بھی کہتے ہیں جو کسی کو وصی مقرر کرے اور اس کو بھی کہتے ہیں جس کو وصی مقرر کیا جائے، اس معنی میں وصی فعیل کے وزن پر مفعول کے معنی میں ہوگا،

(۱) غریب القرآن للأصفہانی، المعجم الوسیط، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۸، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۱۔

(۲) غریب القرآن للأصفہانی، المعجم الوسیط، المصباح المنیر، قواعد الفقہ للبرکتی، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۱۔

جمع اوصیاء ہے، کہا جاتا ہے: "أوصیت إلیه بمال" یعنی میں نے اس کے لئے مال کی وصیت کی، أوصیته بولده یعنی میں نے بچہ پر اس کومہربانی کرنے کے لئے کہا[1]۔

اصطلاح میں: وصی اس شخص کو کہتے ہیں جس کو وصیت کنندہ کی موت کے بعد ان معاملات میں تصرف کرنے کا اختیار دیا جائے جن میں وصیت کنندہ کو تصرف کرنے کا اختیار تھا، یعنی اس کے قرضوں کی ادائیگی، ان کی وصولی، امانتوں کو واپس کرنا، ان کو واپس لینا، اس کی وصیت کو نافذ کرنا اگر کوئی وصیت ہو، اور اس کی اولاد پر ولایت کا ہونا جن پر خود اس کو ولایت حاصل ہو، یعنی جو بچے ہوں، پاگل ہوں، اور جن میں رشد محسوس نہ ہو، ان کے اموال کی حفاظت ونگرانی کرنا اور اس کی مصلحت کے مطابق ان کے اموال میں تصرف کرنا[2]۔

ناظر اور وصی میں تعلق یہ ہے کہ ناظر وقف کے معاملات کا ذمہ دار ہوتا ہے اور وصی وصیت وغیرہ کی تنفیذ کا ذمہ دار ہوتا ہے، اس لئے وصی عام ہے۔

اجمالی حکم:

۵ - فقہاء ناظر کے احکام کے بارے میں بحث کرتے ہیں کہ کیا ان کو واقف مقرر کرے گا یا قاضی؟ اور اس کی شرطیں کیا ہیں جن کا مکمل پایا جانا ضروری ہے، تاکہ وہ وقف کے اموال کے انتظام کرنے کا اہل ہوسکے، اور وقف کے اموال میں تصرف کرنے کے سلسلہ میں اس کے اختیارات کیا ہوں گے؟ اور جب اس کی اہلیت کی کوئی شرط مفقود ہوجائے تو کس کو حق ہوگا کہ ناظر کو معزول کردے، اور کیا ایک وقف کے مال کے لئے چند ناظر کا ہونا جائز ہے؟

ان احکام کی تفصیلات اصطلاح "وقف" میں ہے۔

نافلہ

دیکھئے: "نفل"۔

---

(۱) المصباح المنیر، المفردات للأصفہانی، المعجم الوسیط، لسان العرب، مغنی المحتاج ۳؍۷۳، حاشیہ ابن عابدین ۵؍۴۱۴، ۷؍۴۴۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵؍۴۱۴، ۷؍۴۴۴، جواہر الإکلیل ۲؍۹۹، مغنی المحتاج ۳؍۷۳، ۷۴، المغنی لابن قدامہ ۶؍۱۳۴، ۱۳۵۔

ناقصہ

تعریف:

۱- لغت میں ناقصہ نقص سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: **نقص الشئ ینقص نقصا نقصانا** حصہ میں کم ہونا، گھٹ جانا، انتقص: کسی چیز کے مکمل ہونے کے بعد اس کا کچھ حصہ کم ہوگیا[1]۔

اصطلاح میں: حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ناقصہ اس مسئلہ کو کہتے ہیں جس میں (اصحاب فرائض) اصل مسئلہ سے کم ہوں، اور وہاں کوئی عصبہ بھی نہ ہو۔

حنابلہ اس مسئلہ کو ناقصہ کہتے ہیں جس میں نہ عول ہو، نہ رد ہو اور اس میں کوئی عصبہ ہو۔

جمہور کے نزدیک جو مسئلہ ناقصہ ہے، وہ حنابلہ کے نزدیک رد ہے[2]۔

مسئلہ ناقصہ کو کبھی قاصرہ اور عادلہ بھی کہتے ہیں[3]۔

مسئلہ ناقصہ کے نقصان کی وجہ:

۲- مسئلہ ناقصہ کے نقصان کی وجہ اصل مسئلہ سے سہام (حصوں) کا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) المبسوط ۲۹/۱۶۰، ۱۶۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/۵۰۱ طبع بولاق، شرح الزرقانی ۸/۲۱۵، حاشیۃ الجمل ۴/۳۶، کشاف القناع ۴/۴۳۰، مطالب اولی النہی ۴/۵۸۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/۳۱ طبع المنار۔

(۳) المبسوط ۲۹/۱۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/۵۰۱۔

کم ہوجانا ہے، مسائل کے اصول جمہور فقہاء کے نزدیک صرف تین ہیں:

اول: عادلہ: یہ وہ اصل ہے جس میں اصحاب فرائض کے سہام اصل مسئلہ کے ساتھ برابر ہوں، مثلاً کوئی عورت شوہر، ماں اور ایک اخیافی بھائی کو چھوڑ کر مرجائے تو شوہر کو نصف، ماں کو تہائی اور اخیافی بھائی کو چھٹا حصہ ملے گا۔

دوم: ناقصہ (یا قاصرہ، یا عادلہ یا مسئلۃ الرد) یہ وہ اصل ہے جس میں اصحاب فرائض کے سہام اصل مسئلہ سے کم ہوجائیں، مثلاً کوئی عورت شوہر اور ماں کو چھوڑ کر مرجائے تو شوہر کو نصف، اور ماں کو تہائی ملے گا اور چھٹا حصہ جو ورثاء کے سہام سے زائد ہے باقی رہ جائے گا۔

سوم: عائلہ، یہ وہ اصل ہے جس میں اصحاب فرائض کے سہام، اصل مسئلہ سے زیادہ ہوجائیں مثلاً کوئی عورت شوہر، حقیقی بہن اور ماں کو چھوڑ کر مرجائے تو اس صورت میں شوہر کو نصف، حقیقی بہن کو نصف اور ماں کو تہائی ملے گا، یہاں اصحاب فرائض کے سہام اصل مسئلہ سے ثلث زائد ہیں[1]۔

مسئلہ ناقصہ میں کن چیزوں کا مکمل پایا جانا ضروری ہے:

۳- چونکہ مسئلہ ناقصہ کی تعریف میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس لئے اس میں کن چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے، اس میں بھی ان کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مسئلہ ناقصہ میں دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط: ورثاء کے سہام اصل مسئلہ سے کم ہوں، اگر زائد

(۱) المبسوط ۲۹/۱۶۰، ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۶/۴۶۸، شرح الزرقانی ۸/۲۱۵، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/۳۶، المغنی لابن قدامہ ۶/۲۸۷۔

ہو جائیں تو عائلہ اور برابر ہوں تو عادلہ ہے۔

دوسری شرط: ورثاء میں عصبہ میں سے کوئی نہ ہو، اگر ان میں عصبہ میں سے کوئی ہوگا تو وہ عصبہ ہونے کی وجہ سے ترکہ کا باقی لے لے گا، اصحاب فرائض پر رد نہیں کیا جائے گا[1]۔

ان کے نزدیک اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کوئی عورت شوہر اور ماں کو چھوڑ کر مر جائے، تو شوہر کو نصف اور ماں کو تہائی ملے گا، اور چھٹا حصہ جو ورثاء کے سہام سے زائد ہے باقی رہ جائے گا[2]۔

مسئلہ ناقصہ میں حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس میں عول اور رد نہ ہو اور اس میں عصبہ میں سے کوئی ہو[3] جیسے کوئی عورت شوہر اور باپ کو چھوڑ کر مر جائے[4]۔

مسئلہ ناقصہ کا حکم:

۴ - جمہور علماء کی رائے ہے کہ مسئلہ ناقصہ میں اصحاب فرائض کے سہام دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ کو رد کرنا واجب ہے، لیکن کن لوگوں پر رد کیا جائے گا اس کے بارے میں ان کے تین مختلف اقوال ہیں۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "إرث" (فقرہ/ ۶۳، ۷۳)۔

(۱) الاختیار ۵/ ۹۹، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۶۸، مواہب الجلیل ۶/ ۴۱۴، طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۶۵ طبع دار الفکر، حاشیۃ البیجوری علی ابن قاسم ۲/ ۷۷ طبع الحلبی، الإقناع لشرف الدین المقدسی ۳/ ۹۳ طبع دار المعرفہ۔

(۲) المبسوط ۲۹/ ۱۶۰، ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۶۸، شرح الزرقانی ۸/ ۲۱۵، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۴/ ۳۶، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۸۷۔

(۳) مطالب اولی النہی ۴/ ۵۸۰۔

(۴) شرح منتہی الارادات ۱/ ۵۹۶۔

ناقوس

دیکھئے: "اہل کتاب"، "معابد"۔

نباش

تعریف:

۱- نباش لغت میں نبش سے ماخوذ ہے، یعنی دفن شدہ شئ کو نکالنا، کہا جاتا ہے: نبش المستور اور نبش عن المستور یعنی اس نے ظاہر کیا۔

نباش (کفن چور) وہ شخص ہے جو مردوں کی قبریں ان کے کفن اور زیورات چرانے کے لئے کھودتا ہے، نباشہ کفن چرانے کا پیشہ ہے[1]، فقہاء کی اصطلاح میں نباش وہ شخص ہے جو دفن کرنے کے بعد مردوں کے کفن چراتا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

سارق:

۲- لغت میں سارق کا معنی دوسرے کا مال چھپا کر لینے والا ہے، یہ سرقہ سے ماخوذ ہے یعنی جس چیز کے لینے کا حق نہ ہو اس کو چھپا کر لینا۔

اصطلاح میں سارق وہ شخص ہے جو دوسرے کے مال کو مال کے مناسب محفوظ جگہ سے چھپا کر ظلماً لے لے[3]۔

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) البحر الرائق ۵/۶۰، فتح القدیر ۵/۱۳۷، الحاوی الکبیر ۱۷/۱۸۴۔
(۳) المفردات فی غریب القرآن، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، مغنی المحتاج ۴/۱۵۸۔

نباش اور سارق میں یہ تعلق ہے کہ نباش سارق سے خاص ہے۔

طرار:

۳- لغت میں طرار وہ شخص ہے جو روپیوں کی تھیلی کاٹتا ہے، اور مالک کی غفلت میں اس کو لے لیتا ہے[1]۔

اصطلاح میں: طرار وہ شخص ہے جو تھیلی، جیب اور بٹوہ کو کاٹ دیتا ہے اور اس میں جو کچھ ہوتا ہے مالک کی غفلت میں اس کو آہستہ سے نکال لیتا ہے[2]۔

الخادمی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ طرار وہ شخص ہے جو بیدار شخص کا مال اس کی غفلت میں لے لیتا ہے[3]۔

طرار اور نباش میں تعلق یہ ہے کہ دونوں ناحق خفیہ طور پر کوئی چیز لیتے ہیں، البتہ طرار اموال لیتا ہے جبکہ نباش کفن لیتا ہے۔

نباش سے متعلق احکام:

نباش سے متعلق بعض احکام درج ذیل ہیں:

نباش کو چور سمجھنا:

۴- اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نباش حرام کام کا ارتکاب کرنے والا ہے، البتہ نباش کو چور سمجھا جائے گا یا نہیں، اس پر چور کے احکام، ہاتھ کاٹنا وغیرہ جاری ہوں گے، یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) المغنی ۸/۲۵۶، فتح القدیر ۵/۱۵۰۔
(۳) منافع الدقائق فی شرح مجامع الحقائق، لابی سعید الخادمی ص ۷۵ طبع الآستانہ۔

قول اول: جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، حنفیہ میں امام ابو یوسف، ابراہیم نخعی، حماد بن ابی سلیمان، ربیعہ بن ابی عبدالرحمن، اسحاق بن راہویہ، حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز کا ہے کہ نباش چور سمجھا جائے گا، اور اس پر چوروں کے احکام جاری ہوں گے، لہذا اگر مردوں کا اتنا کفن چرائے جو نصاب سرقہ کے برابر ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ کفن مال متقوم ہے، اور محفوظ جگہ یعنی قبر سے چرایا گیا ہے، جس طرح آبادی میں بند مکان محفوظ سمجھا جاتا ہے، کیونکہ یہی رواج ہے اگر چہ اس میں کوئی نہ ہو، اسی طرح قبر بھی رواج کے مطابق مردہ کے کفن کے لئے محفوظ جگہ سمجھی جائے گی۔

ان حضرات نے جن دلائل سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ**"[1] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو ان کے کرتوتوں کے عوض میں، اللہ کی طرف سے بطور عبرت ناک سزا کے، اور اللہ بڑا قوت والا ہے، بڑا حکمت والا ہے)، سرقہ میں نباش بھی داخل ہے، اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے: "**سارق أمواتنا كسارق أحيائنا**"[2] (ہمارے مردوں کا چور ہمارے زندوں کے چور کی طرح ہے)، یحیی نسائی سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے نباش کے بارے میں لکھ کر پوچھا تو انہوں نے لکھا کہ وہ چور ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۲) اثر حضرت عائشہؓ کی روایت بیہقی نے (معرفۃ السنن ۱۲/ ۴۰۹ طبع دار الوعی حلب) میں کی ہے، اور ابن ابی شیبہ (۱۰/ ۳۴ طبع الدار السلفیہ) نے اس کی روایت ابراہیم اور شعبی پر موقوف ہونے کی صورت میں کی ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں: "**يقطع سارق أمواتنا كما يقطع سارق أحيائنا**"۔

اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه ومن نبش قطعناه**"[1] (جو جلائے گا ہم اس کو بھی جلائیں گے، جو ڈبوئے گا ہم اس کو بھی ڈبو دیں گے، اور جو قبر کھود کر کفن چرائے گا ہم اس کا ہاتھ کاٹ لیں گے)، فقہاء نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے مکمل نصاب کے برابر مال محفوظ مقام سے چرایا ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے، لہذا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا جیسا کہ اگر وہ کسی زندہ کا لباس چراتا (تو ہاتھ کاٹا جاتا) اس لئے کہ آدمی ہر حال میں محترم ہے، خواہ زندہ ہو یا مردہ ہو، نیز اس لئے کہ چوری خفیہ طور پر مال کو لینے کا نام ہے، اور یہ معنی نباش میں بھی پایا جاتا ہے، اور کفن کا کپڑا مردہ کو پہنانے سے قبل مال تھا تو مردہ کو پہنا دینے سے اس میں کوئی خلل نہیں پیدا ہو جائے گا، رہا محفوظ ہونا تو ابتداء آفرینش سے لوگوں میں یہ رواج ہے کہ وہ قبروں میں کفن کو محفوظ سمجھتے ہیں، اور قبر سے زیادہ محفوظ مقام پر اس کے محفوظ کرنے کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، تو تمام لوگوں کے متفق ہونے کی وجہ سے قبر کفن کے لئے محفوظ متعین مقام ہوگی، اور اس کے محفوظ ہونے میں کسی طرح کا شبہ باقی نہیں رہ جائے گا، اس لئے کہ عام طور پر قبر سے زیادہ مضبوط مقام پر اس کو محفوظ نہیں کیا جاتا ہے[2] اور اس لئے کہ نبی ﷺ سے مروی ہے: "**أنه أمر بقطع المختفی**"[3] (آپ نے مختفی کا ہاتھ کاٹنے

(۱) حدیث: "**من حرق حرقناه......**" کی روایت بیہقی (معرفۃ السنن ۱۲/ ۴۰۹، ۴۱۰ طبع دار الوعی حلب) نے حضرت براءؓ سے کی ہے، پھر کہا کہ اسناد میں بعض راوی مجہول ہیں۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۹/ ۱۵۹، ۱۶۱، البحر الرائق ۵/ ۶۰، فتح القدیر ۵/ ۱۳۷، الدسوقی ۴/ ۳۴۰، الحاوی الکبیر ۱۷/ ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۶، کشاف القناع ۶/ ۱۳۸۔

(۳) حدیث: "**أنه أمر بقطع المختفي**" کے مرفوع ہونے کا علم نہیں ہو سکا البتہ حضرت عمر بن عبدالعزیز پر موقوف ہو کر مروی ہے، اس کے الفاظ معمر سے اس طرح منقول ہیں: "**بلغني أن عمر بن عبدالعزيز قطع نباشا**" اس کی

کا حکم دیا ہے) اصمعی کہتے ہیں کہ اہل حجاز نباش کو مختفی کہتے ہیں یا تو اس لئے کہ وہ کفن کو چھپ کر لیتا ہے یا اس لئے کہ مردہ کا کفن لے لینے سے اس کا اظہار ہوجاتا ہے، کبھی اس کو مظہر بھی کہتے ہیں، اس طرح یہ اسماء اضداد میں سے ہے۔

جمہور کی ایک دلیل یہ روایت بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے میدان عرفات میں ایک کفن چور کا ہاتھ کاٹا، یہ حاجیوں کے جمع ہونے کی جگہ ہے، اس لئے وہاں جو کچھ ہوا وہ اس زمانہ کے علماء پر مخفی نہ رہا ہوگا، ان میں سے کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، نیز اس لئے کہ مردہ کا بدن قابل ستر ہے، اس کا چھپانا واجب ہے، لہذا مناسب ہے کہ اس کو چھپانے والی چیز کے چرانے میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو، نیز اس لئے کہ جس مال کا اس کے مالکان کے پاس باقی رکھنا واجب ہے اس کی حفاظت کے لئے چوری میں ہاتھ کاٹنا مقرر کیا گیا ہے، تاکہ لوگ اس کو لینے میں خوف محسوس کریں، لہذا مردہ کے کفن کی چوری میں دو وجوہ سے ہاتھ کاٹنا زیادہ ضروری ہے، ایک تو یہ کہ وہ خود اپنی حفاظت پر قدرت نہیں رکھتا ہے، دوسرے یہ کہ اگر اس سے لے لیا جائے تو دوبارہ اس کے انتظام پر وہ قادر نہیں ہے [۱]۔

یہ فی الجملہ جمہور کا مذہب ہے، بعض تفصیلات اور شرطوں میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

۵ - مالکیہ وحنابلہ کی رائے، شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول (اور یہی ان حنفیہ کے کلام کا مفہوم ہے جو ہاتھ کاٹنے کے قائل ہیں) یہ ہے کہ کفن چور کا ہاتھ کاٹنے میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ قبر جس سے کفن لیا گیا ہے شہر کے مانوس قبرستان میں ہو، بلکہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، خواہ قبر آبادی سے قریب ہو یا دور ہو، قبر کفن کے لئے محفوظ جگہ ہے، خواہ کہیں بھی ہو، اگر اس کو رواج کے مطابق پاٹ دیا گیا ہو، اور اس لئے کہ عام طور پر مردوں سے خوف محسوس ہوتا ہے [۱]۔

اس مسئلہ میں شافعیہ نے اصح قول کے مطابق ان سے اختلاف کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: کفن چور کا ہاتھ کاٹنے میں یہ شرط ہے کہ جس قبر سے اس نے کفن چرایا ہے وہ یا تو محفوظ گھر میں ہو یا شہر کے آباد (علاقوں کے) قبرستانوں میں سے کسی قبرستان میں ہو یا ایسے قبرستان میں ہو جو آبادی کے کنارہ پر ہو، کہ جس وقت کفن چرایا جاتا ہے اس وقت اس آبادی سے آنے والوں کا پیچھے رہ جانا شاذ ونادر ہو، یا ایسے قبرستان میں ہو جس پر باتنخواہ نگراں مقرر ہوں کہ وہ بھی محفوظ مکان کے درجہ میں ہے۔

اگر مقبرہ شہروں سے دور ہو یا غیر محفوظ جنگل میں ہو اور اس پر کوئی رکھوالی کرنے والا نہ ہو تو اصح قول کے مطابق ان کے نزدیک کفن چور کا ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وقت قبر محفوظ نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ وہ کسی خوف وخطر کے بغیر کفن لے سکتا ہے [۲]۔

۶ - شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ کفن چور کا ہاتھ کاٹنے میں یہ شرط ہے کہ کفن مشروع ہو، اگر کفن غیر مشروع ہو مثلاً مرد کو تین لفافوں سے زیادہ میں کفنایا گیا ہو، یا عورت کو پانچ کپڑوں سے زیادہ کفن دیا گیا ہو، اور اس نے اس زائد کپڑے کو چرا لیا ہو تو اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ شرعاً اس کی اجازت نہ ہونے کی وجہ سے قبر اس کے لئے محفوظ جگہ نہیں ہے، جیسا کہ اگر کفن کے ساتھ کوئی دوسری چیز رکھ دی جائے، یا مردہ کے ساتھ خوشبو کا ڈبہ، سونا، چاندی یا جواہرات رکھ دیئے جائیں تو ان میں سے کسی چیز کے لے لینے میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ یہ مشروع نہیں ہے، اور

= روایت ابن ابی شیبہ (۱۰/ ۴۳ طبع الدار السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۴۰، کشاف القناع ۶/ ۱۳۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۹، المبسوط للسرخسی ۹/ ۱۶۰، الحاوی الکبیر ۱۷/ ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۴۰، کشاف القناع ۶/ ۱۳۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۶۔

(۲) الحاوی الکبیر للماوردی ۱۷/ ۱۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۹۔

مردہ کے ساتھ اس کو قبر میں چھوڑ دینا مال کو ضائع کرنا ہے اور ایک قسم کی حماقت ہے، لہذا وہ قبر میں محفوظ نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مردہ کو تابوت میں چھوڑ دیا جائے اور وہ تابوت کو چرالے تو اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ یہ مشروع نہیں ہے، چنانچہ تابوت میں دفن کرنے سے منع کیا گیا ہے، لہذا قبر اس کے لئے محفوظ جگہ نہ ہوگی۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر کفن بہت قیمتی ہو کہ اس جیسا کفن چوکیدار کے بغیر چھوڑنے کا رواج نہ ہو تو اس کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[1]۔

ظاہر مذہب کے مطابق مالکیہ کی رائے ہے کہ کفن چور کا ہاتھ کاٹنے میں کفن کا مشروع ہونا شرط نہیں ہے، لہذا اگر کسی کو دس کپڑوں میں دفن کیا جائے تو جو شخص شرعی کفن سے زائد کپڑے کو چرائے گا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، ''المدونہ''، ''الرسالۃ''، ''الجلاب'' اور ''التلقین'' سے یہی ظاہر ہوتا ہے[2]۔

۷- جمہور فقہاء جو کفن چور کے ہاتھ کاٹنے کو جائز کہتے ہیں ان کی رائے ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹنے کے لئے یہ شرط ہے کہ قبر گہری ہو، جس قدر گہری قبر کھودنے کا رواج ہو، نیز اس کو عرف ورواج کے مطابق پاٹ دیا گیا ہو، لہذا اگر قبر گہری نہ ہو یا رواج کے مطابق پاٹی نہ گئی ہو تو اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[3]۔

اسی طرح ان حضرات کے نزدیک کفن کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے میں یہ شرط ہے کہ کفن کو مردہ کے بدن سے اتارنے کے بعد پوری طرح قبر سے نکال لے، لہذا اگر لحد سے فضا کی طرف نکالے، اور کسی

(۱) الحاوی الکبیر ۱۷/ ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۶، کشاف القناع ۶/ ۱۳۸، ۱۳۹، الدسوقی ۴/ ۳۴۰۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۳۴۰۔

(۳) الحاوی الکبیر ۱۷/ ۱۹۰، کشاف القناع ۶/ ۱۳۸، ۱۳۹۔

خوف وغیرہ سے باہر نکالے بغیر اس کو چھوڑ دے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اس کو محفوظ جگہ سے پوری طرح نہیں نکالا ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر کفن کو میت کے ساتھ پوری قبر سے نکال لے، اور اس کے بدن سے نہ اتارے تو اس کا ہاتھ کاٹنے میں دو اقوال ہیں:

اول: اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس نے کفن کو مردہ کے بدن پر باقی چھوڑ دیا ہے۔

دوم: اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس نے کفن کو اس کی محفوظ جگہ سے باہر نکال لیا ہے[1]۔

ہاتھ کاٹنے میں ان کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ کفن میں مردہ موجود ہو، لہذا اگر مردہ کو کوئی درندہ کھا جائے، سیلاب اس کو بہالے جائے اور کفن باقی رہ گیا ہو اور اس کو کوئی چور چرالے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، البتہ مالکیہ نے کہا ہے کہ مردہ سڑگل جائے اور کفن باقی رہ جائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ قبر کا کفن کے لئے محفوظ جگہ ہونا ختم نہیں ہوا ہے۔

بعض شافعیہ نے ہاتھ کاٹنے میں یہ شرط لگائی ہے کہ قبر قابل احترام ہو تاکہ غصب کردہ زمین میں موجود قبر اس حکم سے نکل جائے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ خود مردہ بھی قابل احترام ہو تاکہ حربی کافر اس حکم سے نکل جائے[2]۔

۸- جو فقہاء کفن چور کو سارق قرار دیتے ہیں، ان کے درمیان اختلاف ہے کہ سمندر کو کفن کے لئے محفوظ مقام قرار دیا جائے گا؟ کہ اس کے چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور یہ اس وقت ہوسکتا ہے کہ جب مردہ کو

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۹، الحاوی ۱۷/ ۱۸۷، ۱۹۰، کشاف القناع ۶/ ۱۳۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۹، ۱۷۰، کشاف القناع ۶/ ۱۳۸، ۱۳۹، دیکھئے: الحاوی الکبیر ۱۷/ ۱۸۹۔

کفن کے ساتھ سمندر میں بہادیا جائے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ قبر اور سمندر دونوں کفن کے لئے محفوظ جگہ ہیں، لہذا اس کے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، دسوقی نے کہا ہے کہ جب تک مردہ کفن میں ہو کفن کے لئے سمندر کا محفوظ مقام ہونا ظاہر ہے، البتہ اگر کوئی شخص سمندر وغیرہ میں ڈوب جائے تو اس کے بدن پر موجود سامان کو چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ جس مردہ کو سمندر میں بہادیا جائے اس کے کفن کے لئے سمندر محفوظ جگہ نہیں ہے، لہذا اس کے لینے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ یہ بالکل واضح اور ظاہر ہے، یہ ایسا ہی ہے کہ اگر مردہ کو قبر کے کنارے رکھ دیا جائے اور کوئی اس کا کفن لے لے، اگر پانی میں ڈوب جائے تو اس کے لینے والے کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ پانی میں اس کو بہا دینا، اس کو محفوظ کرنا نہیں قرار دیا جائے گا، جیسا کہ اگر اس کو زمین کے اوپر چھوڑ دے اور آندھی وغیرہ کی وجہ سے وہ مٹی میں چھپ جائے[2]۔

۹ - دوسرا قول: امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا ہے، یہی قول حضرت ابن عباسؓ، ثوری، اوزاعی، مکحول اور زہری کا بھی ہے کہ کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا قطع علی المختفي"**[3] (مختفی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا) اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ مروان بن الحکم کے پاس ایک کفن چور کا معاملہ لایا گیا تو انہوں نے اس کو سزا دی مگر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا، حالانکہ اس وقت مدینہ میں صحابہ کی ایک جماعت اور علماء تابعین موجود تھے، ان میں سے کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، نیز اس لئے کہ مردہ کے اعضاء اس کے کفن سے زیادہ قابل احترام ہیں، اور جب اس کے اعضاء کا ضمان ساقط ہے تو اس کے کفن کے بارے میں ہاتھ کاٹنا بدرجہ اولی ساقط ہوگا، نیز اس لئے کہ مملوک محفوظ مال کی چوری میں ہاتھ کاٹنا واجب ہوتا ہے، اور یہاں یہ اوصاف نہیں پائے جاتے ہیں[1]۔

"البحر الرائق" میں کہا ہے: کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ اس کی ملکیت میں شبہ پیدا ہوگیا ہے، کیونکہ درحقیقت مردہ کی ملکیت نہیں ہے، اور وارث کی ملکیت بھی نہیں ہے، اس لئے کہ مردہ کی حاجت مقدم ہے، اور ہاتھ کاٹنے کا جو مقصد ہے، یعنی برائی سے رکنا اس میں خلل ہے، اس لئے کہ یہ جرم خود ہی نادر الوجود ہے، اس حکم میں صحیح قول کے مطابق وہ قبر بھی داخل ہے، جو تالا بند گھر میں ہو، اسی طرح وہ بھی اس حکم میں داخل ہے کہ قافلہ میں تابوت ہو جس میں مردہ رکھا ہوا ہو اس میں سے کفن چرالے، اسی طرح اگر قبر سے کفن کے علاوہ کوئی دوسرا کپڑا چرالے، اس لئے کہ یہ سب محفوظ نہیں ہیں، اور اس گھر سے جس میں مردہ کی قبر ہے، کفن کے علاوہ کوئی دوسرا مال چرائے تو بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ قبر کی زیارت کے لئے گھر میں داخل ہونے کی اجازت ہے، یہی حکم اس گھر سے چوری کرنے کا ہے جس میں مردہ رکھا ہوا ہو، کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ مردہ کا جنازہ تیار کرنے کے لئے گھر میں داخل ہونے کی اجازت ہے، یہ سب سے زیادہ ظاہر ہے، اس لئے کہ عام طور پر گھر میں داخل

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۴۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۰۔

(۳) حدیث: "لاقطع علی المختفي" کی روایت زیلعی (نصب الرایہ ۳/ ۳۶۷ طبع المجلس العلمی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ غریب ہے، پھر ذکر کیا ہے ابن ابی شیبہ نے اس کی روایت حضرت ابن عباسؓ پر موقوف کر کے کی ہے: "**لیس علی النباش قطع**" یہ حدیث مصنف (۱۰/ ۳۶ طبع الدار السلفیہ) میں ہے۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۹/ ۱۵۶، ۱۵۹، البحر الرائق ۵/ ۶۰، دیکھئے: الحاوی الکبیر ۱۷/ ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر مع الحواشی ۵/ ۱۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہونے کی اجازت ہوتی ہے [۱]۔

ابن الہمام نے ''فتح القدیر'' میں کہا ہے: کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ کفن کے مال ہونے میں کمی ثابت ہے، اس لئے کہ مال اس کو کہا جاتا ہے جس کی رغبت ہوتی ہے، اور اس میں بخل سے کام لیا جاتا ہے، اور جس شخص کو معلوم ہوجائے کہ اس کپڑے میں مردہ کو کفنایا گیا تھا تو وہ کفن سے نفرت کرے گا، شاید ہی کوئی ایسا ہو جس کو نفرت نہ ہو، نیز شریعت نے حد کو اس لئے مشروع قرار دیا ہے کہ برائی سے روکا جاسکے، لہذا یہ اس برائی میں ہوگی جو کثرت سے پائی جاتی ہو، جس برائی کا وجود ہی نادر و نایاب ہو، اس میں حد مشروع نہیں ہوگی، کیونکہ وہ بے ضرورت جگہ پر ہوجائے گی، اس لئے کہ اس سے رکنا طبعی طور پر پایا ہی جاتا ہے جیسا کہ ہم نے چوپائے سے وطی کرنے میں حد کے واجب ہونے کے سلسلہ میں کہا ہے [۲]۔

کفن چور کا فریق:

۱۰- کفن کی چوری میں فریق کون ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے، شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کے بارے میں فریق کفن کا پہلا مالک ہوگا۔

لہذا اگر کفن میت کے ترکہ سے یا ورثاء کی طرف سے ہوتو ورثاء ہی اس کی چوری میں فریق ہوں گے، اسی لئے اگر کوئی وارث یا کسی وارث کی اولاد چرائے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اگر کوئی شخص قبر کھول کر اس سے کفن لے لے اور کفن میت کے ترکہ سے دیا گیا ہوتو ورثاء لینے والے سے اس کا مطالبہ کریں گے، اس لئے کہ وہ ان کی ملکیت ہے، اور اگر میت کو درندہ کھا جائے، یا سیلاب میں بہ جائے اور کفن باقی رہ جائے تو اللہ کے قانون کے مطابق ورثاء اس کو آپس میں تقسیم کرلیں گے [۱]۔

اور اگر کفن کسی اجنبی یا کسی سردار کی طرف سے اس کے مال سے ہوتو مطالبہ کرنے والا مستحق فریق کفن کا پہلا مالک اجنبی یا سردار ہوگا، اس لئے کہ میت کی طرف ملکیت کو منتقل کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ ابتداء مالک نہیں ہوسکتا ہے، لہذا کفن دینے والا ایسی عاریت پر دینے والا ہوگا جس میں رجوع نہ ہو جیسے دفن کے لئے زمین عاریت پر دینا ہے۔

اور اگر کفن بیت المال سے ہوتو امام المسلمین فریق ہوگا [۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے: کفن کی چوری میں ورثاء فریق ہوں گے، اس لئے کہ مطالبہ کرنے میں وہی میت کے قائم مقام ہیں، اور اگر ورثاء نہ ہوں تو اس کے دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی نائب امام فریق ہوگا، اگر کفن اجنبی کی طرف سے ہوتو بھی اس کی چوری میں ورثاء ہی فریق ہوں گے، اس لئے کہ وہ اپنے مورث کے قائم مقام ہیں۔

اور اگر میت کو مثلاً درندہ کھا جائے اور کفن باقی رہ جائے تو یہ اس کا ہوگا جس نے تبرع کیا ہے، ورثاء کا نہ ہوگا، بہوتی نے کہا ہے کہ بہت لوگوں نے اسی کو قطعی کہا ہے، صاحب ''الاقناع'' نے اس کو یقین کے ساتھ کہا ہے، اس لئے کہ میت کو مالک بنانا ناممکن ہے، لہذا یہ بقدر حاجت اباحت ہوگی، اور جب ضرورت ختم ہوجائے گی تو اس کے مالک کے لئے متعین ہوجائے گا [۳]۔

---

(۱) البحر الرائق شرح کنز الحقائق ۶۰/۵، المبسوط ۱۵۹/۹، ۱۶۰، فتح القدیر ۱۳۷/۵۔

(۲) فتح القدیر ۱۳۸/۵۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱۶۹/۴، ۱۷۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۱۶۹/۴، دیکھئے: الحاوی الکبیر ۱۷، ۱۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) کشاف القناع ۱۳۸/۶۔

نبش

تعریف:

۱- لغت میں نبش، نبشت الارض نبشا سے ماخوذ ہے، زمین کوکھودنا، کہاجاتا ہے:نبشت السر یعنی میں نے رازکوظاہر کیا، کہاجاتا ہے:نبشت الأرض والقبر والبئر، نبشت المستور، نبشت عن المستور، یعنی ظاہر کرنا،نبش کا معنی دفن کردہ شی کا نکالنا ہے،اسی سے نباش (کفن چور) ماخوذ ہے، جومردوں کے کفن اورزیورات چرانے کے لئے ان کی قبریں کھولتا ہے،نباشہ کامعنی: قبر کھولنےکاپیشہ[۱] (کفن چرانے کاپیشہ) ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

نبش سے متعلق احکام:

نبش سے متعلق چنداحکام درجہ ذیل ہیں:

اول: بوسیدہ ہونے سے قبل بلاضرورت قبرکوکھولنا:

۲-اس زمین سے متعلق ماہر باخبر لوگوں کے نزدیک بوسیدہ ہونے سے قبل قبرکو کھولنا حرام ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے اگر یہ کام بلاضرورت ہو،اس لئے کہ اس میں میت کی بےحرمتی ہے[۳]۔

(۱) المصباح المنیر ،المغرب فی ترتیب المعرب،المعجم الوسیط۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲،جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۸، ۱۱۷، مغنی المحتاج

دوم: بوسیدہ ہونے سے قبل ضرورت کی وجہ سے قبرکوکھولنا:

۳-اس پرفقہاء کااتفاق ہے کہ بوسیدہ ہونے سے قبل قبر کھولنا اگرکسی ضرورت یا شرعی غرض سے ہوتو جائز ہے، ان اغراض میں سے وہ بھی ہے جس کاتعلق مالی حقوق سے ہواور وہ بھی ہے جس کاتعلق خودمیت کےحقوق سے ہواوروہ بھی ہے جس کاتعلق قبرکی جگہ سے ہو[۱]۔

اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف-قبرمیں گرے ہوئے مال کی وجہ سے اس کوکھولنا:

۴- فی الجملہ فقہاء کی رائے ہے کہ اگر قبر میں قابل قیمت مال گرجائے اورمردہ کے ساتھ دفن ہوجائے،توقبرکھول کر مال نکال لیا جائے گا،جس مال کے نکالنے کے لئے قبرکھولی جائے گی، اس کے لئے کسی متعین حد کی شرط نہیں ہے، بلکہ اگر مال تھوڑا بھی ہوتو یہ جائز ہے، خواہ ایک ہی درہم ہوجیسا کہ حنفیہ ومالکیہ نے کہا ہے، یا ایک انگوٹھی ہوجیسا کہ شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے[۲]۔

اس کھولنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں، کہ کیا یہ واجب ہے یا نہیں؟ اور کیا اس میں شرط ہے کہ میت میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو یا شرط نہیں ہے؟

راجح مذہب کے مطابق شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قبر میں مال کے گرجانے کی صورت میں اس کا کھولنا واجب ہے اگرچہ میت

= ۱/ ۳۶۶، ۳۶۷، دلیل الفالحین ۴/ ۵۶۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۱۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴،المجموع للنووی ۵/ ۳۰۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۲، ۵۵۳،المجموع للنووی ۵/ ۳۰۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷،مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۶، المجموع للنووی ۵/ ۳۰۰، ۳۰۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۳، کشاف القناع ۲/ ۱۴۵۔

میں تغیر پیدا ہوگیا ہو، اگرچہ مال ترکہ کا ہو یا بیت المال کا ہو، جب تک اس کا مالک چشم پوشی نہ کرے، لہذا اگر مالک اس کا مطالبہ نہ کرے تو قبر کھولنا حرام ہوگا، جیسا کہ بعض فقہاء شافعیہ نے کہا ہے، شربینی خطیب نے کہا ہے کہ کفن پر قیاس کرتے ہوئے بظاہر یہی رائے قابل اعتماد ہے، زرکشی نے کہا ہے کہ جب تک مال کا مالک مجور علیہ (پابند) نہ ہو یا ان لوگوں میں سے نہ ہو جن کے بارے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے، ابن القاسم عبادی نے کہا ہے کہ یہ رائے ظاہر ہے بعض فقہاء کی رائے ہے کہ قبر کھولنا واجب ہے، خواہ اس کا مالک مطالبہ کرے یا نہ کرے، اور خواہ میت میں تغیر واقع ہوگیا ہو، اس لئے کہ اس میں اس کو چھوڑ دینا یا مال کو ضائع کرنا ہے [۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ مٹی ڈالنے کے بعد صرف آدمی کے حق کی وجہ سے نکالا جائے گا مثلاً قبر میں کوئی سامان گرجائے یا غصب کئے ہوئے کپڑے میں کفنایا گیا ہو، یا اس کے ساتھ مال دفن ہوگیا ہو اگرچہ مال ایک ہی درہم ہو [۲]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ جن چیزوں کی وجہ سے قبر کھولی جاتی ہے ان میں سے یہ بھی ہے کہ بھول کر اس کے ساتھ مال رہ جائے مثلاً کوئی کپڑا یا انگوٹھی یا دنانیر، لیکن اگر مال میت کے علاوہ کسی دوسرے کا ہو تو مطلقاً نکالا جائے گا، اور اگر میت کا ہو تو جب قیمتی ہو اور ورثاء چشم پوشی سے کام نہ لیں تو نکالا جائے گا [۳]۔

مالکیہ نے قبر کھولنے کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ میت میں تغیر نہ ہوا ہو، لہذا اگر میت میں تغیر ہوگیا ہو تو غیر وارث کو اس کا عوض لینے پر مجبور کیا جائے گا، اور اس کے وارث کے لئے کچھ نہ

(۱) المجموع للنووی ۵/۳۰۰، ۳۰۳، تحفۃ المحتاج مع الحاشیتین ۳/۲۰۴، مغنی المحتاج ۱/۳۶۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۰۲، فتح القدیر ۲/۱۰۱۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/۱۱۷، الخرشی وبہامشہ حاشیۃ العدوی ۲/۱۴۴، ۱۴۵۔

ہوگا، جیسا کہ وارث کو کچھ نہیں ملے گا اگر مال قیمتی نہ ہو یعنی ایسا مال ہو جس کی پرواہ نہیں کی جاتی ہے [۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر قبر میں ایسا مال گرجائے جو عرف میں قابل قیمت ہو یا اس کا مالک اس میں ڈال دے تو قبر کھولی جائے گی اور اس سے بعینہ وہی مال لے لیا جائے گا کہ اس کے لینے میں کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ مروی ہے: **"أن المغيرة بن شعبةؓ وضع خاتمه في قبر رسول الله ﷺ ثم قال: خاتمي، فدخل وأخذه وكان يقول: أنا أقربكم عهداً برسول الله ﷺ"** [۲] (حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی انگوٹھی رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک میں رہ گئی تو انہوں نے کہا کہ میری انگوٹھی! پھر اندر گئے اور اس کو لے لیا، اور وہ کہتے تھے کہ میں تم لوگوں کے مقابلہ میں رسول اللہ ﷺ سے زیادہ قریب العہد ہوں) امام احمد نے کہا ہے کہ اگر قبر کھودنے والا اپنا پھاوڑا قبر میں بھول جائے تو قبر کھولنا جائز ہے [۳]۔

ب- اس مال کی وجہ سے قبر کھولنا جس کو میت نے نگل لیا ہو:

۵ - حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کا مال نگل لے اور اس کے پاس کوئی مال نہ ہو، اور مرجائے تو کیا اس کا پیٹ پھاڑا جائے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں:

پہلا قول: اس پر قیمت واجب ہوگی، اس کا پیٹ نہیں پھاڑا

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۱۱۷، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۲/۱۴۴، ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "أن المغيرہ بن شعبه وضع خاتمه ......" کی روایت ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۲۹/۶۰ طبع دار الفکر) میں کی ہے، اور نووی نے المجموع (۵/۳۰۰ طبع المنیریہ) میں کہا ہے کہ حضرت مغیرہ کی حدیث ضعیف اور غریب ہے، پھر ابو احمد الحاکم سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

(۳) کشاف القناع ۲/۱۴۵۔

جائے گا، اس لئے کہ اس میں ادنی یعنی مال کو بچانے کے لئے اعلیٰ یعنی آدمی کی حرمت باطل ہوگی، نیز اس لئے کہ مسلمان کا احترام مرنے کے بعد اسی طرح واجب ہے جیسے اس کی زندگی میں واجب ہے، اگر مال نگل جائے اور وہ فضلات کے ساتھ باہر نہ نکلے تو زندگی میں اس کا پیٹ نہیں پھاڑا جائے گا، یہ متفق علیہ ہے، تو اسی طرح مرنے پر بھی نہیں پھاڑا جائے گا۔

دوسرا قول: اس کا پیٹ پھاڑا جائے گا، اس لئے کہ آدمی کا حق اللہ تعالیٰ کے حق پر مقدم ہے، اور تعدی کرنے والے ظالم کے حق پر بھی مقدم ہے، نیز اس لئے کہ اگرچہ آدمی کی حرمت مال کی حرمت سے اعلیٰ وافضل ہے، لیکن اس نے تعدی کر کے اپنے احترام کو خود ہی ختم کر دیا ہے، حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ قول زیادہ بہتر ہے، اور اگر اس نے مال چھوڑا ہوگا، تو جو کچھ نگل لیا ہے، اس کا تاوان لیا جائے گا اور اس کا پیٹ نہیں پھاڑا جائے گا، یہ متفق علیہ ہے، اسی طرح مطلقاً زندہ آدمی کا پیٹ نہیں پھاڑا جائے گا، صرف اس کے احترام کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ اس کی وجہ سے اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے [۱]۔

البتہ حنفیہ نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ نگلنے والے کے پیٹ کے پھاڑنے کا حکم دفن کرنے کے پہلے اور اس کے بعد الگ الگ ہوگا، یا دونوں صورتوں میں یکساں حکم ہوگا؟ ان کے کلام کا قریب ترین مفہوم یہ ہے کہ دونوں برابر ہوں گے، یعنی نگلے ہوئے مال کو برآمد کرنے کے لئے اس کا پیٹ پھاڑا جائے گا، یہاں تک کہ اس کے دفن کرنے کے بعد بھی اور اس غرض کے لئے اس کی قبر کھولنے کے بعد ایسا کیا جائے گا، جیسا کہ اگر اس کے ساتھ مال دفن ہوجائے (تو اس کی قبر کھولی جائے گی)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، فتح القدیر ۲/ ۱۰۲ طبع دار احیاء التراث العربی۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر اپنی زندگی میں مال نگل جائے اور مرجائے اور مال ابھی اس کے پیٹ میں ہو تو اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا، خواہ اس کا مال ہو یا کسی دوسرے کا ہو، بشرطیکہ مال زیادہ ہو جو نصاب زکاۃ کے برابر ہوجائے، البتہ اس میں یہ قید ہے کہ یہ اس صورت میں ہوگا جبکہ اس پر بینہ قائم ہوجائے [۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر میت موتی یا کوئی دوسرا مال نگل جائے تو دیکھا جائے گا، اگر اس نے اپنا مال نگل لیا ہے تو خطیب وغیرہ نے اس کو راجح کہا ہے کہ مال نکالنے کے لئے اس کی قبر نہیں کھولی جائے گی اور اس کا پیٹ نہیں چاک کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اپنی حیات میں اپنا مال ضائع کیا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ اگر اپنا مال نگل جائے تو اس کو برآمد کرنے کے لئے اس کی قبر کھولی جائے گی اور اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے مرنے کے بعد یہ مال اس کے ورثاء کا ہوگیا ہے، لہذا یہ اجنبی کے مال کی طرح ہوگا [۲]۔

اگر نگلا ہوا مال دوسرے کا ہو پھر وہ مرجائے اور دفن کر دیا جائے اور اس کا مالک مطالبہ کرے اور ورثاء میں سے کوئی یا ان کے علاوہ کوئی دوسرا آدمی اس کے بدل کا ضامن نہ ہو تو واجب ہوگا کہ مال کو برآمد کرنے کے لئے اس کی قبر کھولی جائے اور اس کا پیٹ چاک کیا جائے، اور اس کے مالک کو دے دیا جائے، لیکن اگر ورثاء میں سے کوئی یا کوئی دوسرا آدمی اس کا ضامن ہوجائے یا صاحب مال کو اس کا بدل ادا کر دے تو اس وقت اس کی قبر کو کھولنا اور اس کے پیٹ کو چاک کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اس کا بدل اس کے قائم مقام ہوگا اور مردہ بے حرمتی سے بچ جائے گا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا اگر مال کا مالک

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۰۴، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۵۲، المجموع للنووی ۵/ ۳۰۰، ۳۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۶۔

اپنے مال کا مطالبہ نہ کرے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ اس کی قبر نہیں کھولی جائے گی، اس کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا، بلکہ نگلے ہوئے مال کی قیمت اس کے ترکہ میں واجب ہوگی، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ قال: **كسر عظم الميت ككسره حياً**"[۱] (مردہ کی ہڈی کو توڑنا زندگی میں اس کے توڑنے کی طرح ہے) انہوں نے کہا ہے کہ اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ موتی وغیرہ کو برآمد کرنے کے لئے زندگی میں ہڈی کو توڑنا اور پیٹ کو چاک کرنا جائز نہیں ہے، تو یہی حکم موت کے بعد بھی ہوگا[۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر نگل جائے اور اس کی مالیت ابھی باقی ہو مثلاً انگوٹھی نگل لے، اور اس کا مالک مطالبہ کرے تو قبر نہیں کھولی جائے گی، بلکہ اس کا تاوان اس کے ترکہ سے ادا کیا جائے گا تاکہ ضرر کے بغیر اس کی حرمت بچائی جاسکے، اور اگر میت کے ترکہ کے نہ ہونے یا کسی دوسری وجہ سے اس کے نگلے ہوئے مال کا تاوان ادا کرنا ممکن نہ ہو تو قبر کھولی جائے گی، اور اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا، اور مال لے کر اس کے مالک کو دے دیا جائے گا، اور یہ اس وقت ہوگا کہ وارث یا کوئی دوسرا آدمی بطور تبرع مالک کو اس کے مال کی قیمت نہ دے دے ورنہ صاحب مال کے ضرر کے بغیر اس کی حرمت کو بچانے کے لئے قبر نہیں کھولی جائے گی، اور اگر دوسرے کا مال اس کے مالک کی اجازت سے نگل لے تو جس مال کو اس کے مالک کی اجازت سے نگلا ہے اس کا ضامن نہیں ہوگا، اور اس کے مالک کو حق نہ ہوگا کہ میت کے ترکہ سے اس کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ خود اسی نے اس کو اس کا موقع دیا ہے، اور میت کے بوسیدہ ہونے سے قبل نہ اس کی قبر کھولی جائے گی، نہ اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا، اس لئے کہ مال کے مالک نے خود ہی اجازت دے کر اس کو اپنے مال پر مسلط کیا ہے، تو اب وہ میت کے مال کی طرح ہے[۱]۔

اگر اس کا جسم بوسیدہ ہوجائے اور غالب گمان ہو کہ مال ابھی تک باقی ہوگا، اور میت کے اعضاء سے الگ ہو کر ظاہر ہوگیا ہوگا، تو اس وقت قبر کھولنا اور مال نکال کر اس کے مال کو دے دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن هذا قبر أبي رغال وكان بهذا الحرم يدفع عنه، فلما خرج أصابته النقمة التي أصابت قومه بهذا المكان فدفن فيه، وآية ذلك أنه دفن معه غصن من ذهب إن أنتم نبشتم عنه أصبتموه معه، فابتدره الناس فاستخرجوا الغصن**"[۲] (یہ ابورغال کی قبر ہے، وہ اس حرم میں اپنے کو محفوظ رکھتا تھا، جب نکلا تو اس کو وہ سزا ملی جو اس جگہ اس کی قوم کو ملی تھی، اور یہیں دفن کیا گیا، اس کی علامت یہ ہے کہ اس کے ساتھ سونے کی ایک شاخ دفن کی گئی ہے، اگر تم اس کی قبر کو کھولو گے تو اس کو اس کے ساتھ پاؤ گے، تو لوگوں نے جلدی کی اور شاخ کو برآمد کرلیا) نیز اس لئے کہ اس کو چھوڑ دینا مال کو ضائع کرنا ہے[۳]۔

---

(۱) حدیث: "كسر عظم الميت ككسره حياً" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۴۴ طبع حمص) اور ابن حبان نے اپنی صحیح (الاحسان ۷/ ۴۳۷ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں کی ہے، اور ملا علی قاری نے مرقات (۲/ ۳۸۰) میں ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۰۴، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۳۵۲، المجموع للنووی ۵/ ۳۰۰، ۳۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۶۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۱۴۵، ۱۴۶۔

(۲) حدیث: "هذا قبر أبي رغال......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۶۴ طبع حمص) نے کی ہے، ابوالطیب (عون المعبود ۸/ ۳۴۶ طبع دار الفکر) نے کہا ہے کہ اس میں بجیر بن ابی بجیر مجہول ہیں۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۱۴۵، ۱۴۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۲۔

اور اگر اپنا مال نگل لے تو اس کے جسم کے بوسیدہ ہونے سے قبل اس کی قبر نہیں کھولی جائے گی، اس لئے کہ یہ اپنی حیات میں اپنے مال کو ہلاک کرنا ہے، یہ ایسا ہے کہ اس نے خود اس کو ضائع کر دیا، البتہ اس پر قرض ہو تو اس کی قبر کھولی جائے گی اور اس کا پیٹ چاک کر کے مال نکالا جائے گا، اور اس کی طرف سے اس پر واجب قرض ادا کیا جائے گا، تا کہ جلد از جلد اس کا ذمہ قرض سے بری ہو جائے [(۱)]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اگر اپنا مال نگل لے تو اگر تھوڑا ہو تو ممکن ہے کہ چھوڑ دیا جائے، اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہو تو اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا، اور مال نکال لیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں مال کو ضائع ہونے سے بچانا ہے اور ان ورثاء کو فائدہ پہنچانا ہے، جن کا حق اس کی بیماری میں اس کے مال سے متعلق ہو گیا ہے [(۲)]۔

ج - غصب کردہ کفن کی وجہ سے قبر کو کھولنا:

۶ - اگر غصب کردہ کفن میں میت کو کفنایا گیا ہو تو اس کی وجہ سے اس کی قبر کو کھولنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر میت کو غصب کردہ کپڑے میں کفنایا گیا ہو تو قبر کھولی جائے گی۔

مالکیہ کی رائے بھی حنفیہ کی رائے کے موافق ہے کہ غصب کردہ کفن کی وجہ سے قبر کھولی جائے گی، البتہ انہوں نے چند شرطیں لگائی ہیں:

اول: کفن کا مالک اس کی قیمت لینے سے انکار کرے۔

دوم: میت میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، اگر تغیر ہو گیا ہو تو کفن کے مالک کو وارث سے اس کی قیمت لینے پر مجبور کیا جائے گا۔

سوم: اتنی مدت نہ گذر گئی ہو جس میں کفن کا خراب ہو جانا یقینی ہو، ورنہ قبر نہیں کھولی جائے گی، بلکہ کفن کے مالک کو اس کی قیمت دی جائے گی [(۱)]۔

غصب کردہ کفن کی وجہ سے قبر کے کھولنے کو راجح قرار دینے میں شافعیہ کے تین اقوال ہیں:

نووی نے کہا ہے کہ اگر میت کو غصب کردہ یا چوری کے کپڑے میں دفن کر دیا جائے تو اس کے بارے میں تین اقوال ہیں:

سب سے اصح قول یہ ہے کہ جس طرح غصب کردہ زمین میں دفن کئے ہوئے کی قبر کھولی جاتی ہے، اسی طرح اس کی قبر بھی کھولی جائے گی، بغوی اور دوسرے فقہاء شافعیہ نے اسی کو قطعی کہا ہے، امام غزالیؒ، متولیؒ اور رافعیؒ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

دوسرا قول: قبر کھولنا جائز نہیں ہے بلکہ کپڑے کے مالک کو اس کی قیمت دی جائے گی، اس لئے کہ کپڑا گویا ہلاک ہو چکا ہے، نیز اس کا کپڑا اتارنے میں اس کی بے حرمتی زیادہ ہے، اس کو القاضی ابو الطیب نے اپنی تعلیق میں نیز ابن الصباغ اور العبدری نے قطعی کہا ہے، یہی دارمی اور ابو حامد کا قول ہے، اس کو شیخ ابو حامد اور محاملی نے دوسرے اصحاب شافعیہ سے نقل کیا ہے۔

تیسرا قول: اگر میت میں تغیر ہو گیا ہو اور اس کے کھولنے میں اس کی بے حرمتی ہو تو قبر نہیں کھولی جائے گی ورنہ کھولی جائے گی، صاحب ''العدۃ'' اور شیخ نصر المقدسی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، شیخ ابو حامد اور محاملی نے اصحاب شافعیہ سے نقل کرنے کے بعد اپنے لئے اسی کو اختیار کیا، دارمی نے بھی اسی کو مختار کہا ہے۔

امام نووی نے کہا ہے کہ اگر مرد کو ریشمی کپڑے میں دفن کر دیا جائے تو رافعی نے کہا ہے کہ غصب کردہ کپڑے کی طرح اس کی قبر کے

(۱) کشاف القناع ۲/ ۱۴۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، فتح القدیر ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷، الخرشی مع العدوی ۲/ ۱۴۴، ۱۴۵۔

کھولنے میں یہ تینوں اقوال ہوں گے، میں نے کسی دوسرے کا یہ قول نہیں دیکھا ہے، اور یہ قول محل غور وفکر ہے، مناسب یہ ہے کہ غصب کردہ کے برخلاف، اس میں قبر کھولنا جائز نہ ہو، اس لئے کہ غصب میں قبر کھولنا مالک کے حق کی وجہ سے ہوتا ہے، فقہاء شافعیہ نے کہا ہے کہ یہی قول معتمد ہے، اس لئے کہ یہ حق اللہ ہے اور حق اللہ میں چشم پوشی سے کام لیا جاتا ہے [۱]۔

شربینی الخطیب نے کہا ہے: اگر غصب کردہ زمین یا غصب کردہ کپڑے میں دفن کردیا جائے اور ان کے مالک ان کا مطالبہ کریں تو اگرچہ میت میں تغیر ہوگیا ہو، اور اگرچہ اس میں بے حرمتی ہے، مگر قبر کھولی جائے گی تاکہ حق اس کے مستحق کو پہنچایا جاسکے، البتہ ان کے مالکان کے لئے بہتر یہ ہے کہ چھوڑ دیں، غصب کردہ کپڑے کی صورت میں اس وقت قبر کھولنا جائز ہوگا جبکہ میت کو کفنانے کے لئے دوسرا کپڑا موجود ہوگا ورنہ قبر کھولنا جائز نہ ہوگا، شیخ ابو حامد وغیرہ کے کلام کا مقتضا یہی ہے، اس لئے کہ اگر ہمیں کوئی کپڑا نہ ملے تو اس کے مالک سے زبردستی لیا جائے گا، ننگے نہیں دفن کیا جائے گا، یہی "البحر" وغیرہ میں ہے، اور اسی کو اذرعی نے اصح کہا ہے [۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر میت کو غصب کردہ کپڑے میں دفن کردیا جائے، اور اس کا مالک اس کا مطالبہ کرے تو قبر نہیں کھولی جائے گی، بلکہ اس کے ترکہ سے اس کا تاوان دیا جائے گا، اس لئے کہ میت کی بے حرمتی کے بغیر ضرر کو دور کرنا ممکن ہے، اگر ترکہ کے نہ ہونے کی وجہ سے یا کسی دوسری وجہ سے تاوان دینا ممکن نہ ہو، تو قبر کھولی جائے گی اور غصب کردہ کفن لے کر اس کے مالک کو دے دیا جائے گا، اگر بطور تبرع کفن کی قیمت ادا کرنے والا کوئی نہ ہو، خواہ

(۱) المجموع للنووی ۲۹۹/۵، مغنی المحتاج ۳۶۶/۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۶۶/۱۔

وارث ہو یا کوئی دوسرا شخص ہو، اگر کوئی اس کی قیمت ادا کردے تو اس وقت قبر نہیں کھولی جائے گی، اس لئے کہ میت کی بے حرمتی کے بغیر ضرر کو دور کرنا ممکن ہے [۱]۔

ان کے نزدیک ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر کفن اپنی حالت پر باقی ہو تو قبر کھولی جائے گی تاکہ مال اس کے مالک کو لوٹایا جاسکے، اور اگر بوسیدہ ہوگیا ہو تو اس کی قیمت اس کے ترکہ سے ادا کی جائے گی [۲]۔

د- اگر غصب کردہ زمین میں میت کو دفن کیا جائے تو قبر کھولنے کا حکم:

۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر میت کو غصب کردہ زمین میں دفن کردیا جائے اور اس کا مالک اس کی قیمت لینے پر راضی نہ ہو بلکہ قبر کھولنے کا مطالبہ کرے تو اس کی قبر کو کھولنا جائز ہے، اس لئے کہ زمین میں قبر کے رہنے میں ضرر دائمی اور زیادہ ہوگا، نیز اس کی ملکیت کو ناحق مشغولیت سے خالی کردینا ضروری ہے۔

فقہاء نے کہا ہے کہ مالک کے لئے بہتر ہے کہ میت کے بوسیدہ ہونے تک قبر کھولنے کو چھوڑ دے، کیونکہ اس میں میت کی بے حرمتی ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ مالک کو اختیار ہے کہ میت کو نکال دے یا قبر کو زمین کے برابر کردے تاکہ اس میں مثلاً کھیتی کرسکے، اس لئے کہ اس کا حق زمین کے ظاہر اور باطن دونوں میں ہے، لہذا اگر چاہے گا تو زمین کے باطن میں اپنا حق چھوڑ دے گا اور چاہے گا تو وصول کرلے گا۔

مالکیہ نے قبر کھولنے کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے

(۱) کشاف القناع ۱۴۵/۲۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵۵۴/۲۔

کہ میت میں تغیر واقع نہ ہوا ہو، لہذا اگر میت میں تغیر ہو گیا ہو تو مالک کو عوض لینے پر مجبور کیا جائے گا۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ قبر کھولنا واجب ہے، خواہ میت میں تغیر واقع ہو گیا ہو اور خواہ اس میں میت کی بے حرمتی ہوتا کہ حق دار کو اس کا حق دیا جا سکے (۱)۔

ھ-حمل کی وجہ سے حاملہ عورت کی قبر کا کھولنا:

۸-حمل کی وجہ سے حاملہ کی قبر کے کھولنے کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: شافعیہ کا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی عورت دفن کر دی جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو اور اس کی زندگی کی امید ہو، اس طرح کہ اس پر چھ ماہ یا اس سے زائد گذر گئے ہوں، تو اس کی قبر کھولی جائے گی، اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا، اور بچہ کو نکال لیا جائے گا، تا کہ واجب کا تدارک ہو سکے، کیونکہ دفن سے قبل اس کے پیٹ کو چاک کرنا واجب تھا، البتہ اگر بچہ کی زندگی کی امید نہ ہو تو عورت کی قبر نہیں کھولی جائے گی، اور اگر دفن نہ کی گئی ہو، تو چھوڑ دی جائے گی تا کہ بچہ مرجائے پھر دفن کی جائے گی (۲)۔

دوسرا قول: مالکیہ وحنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حاملہ کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا، بہوتی نے کہا ہے کہ اگر حاملہ مرجائے اور بچہ کی زندگی کی امید ہو تو حمل کی وجہ سے اس کا پیٹ چاک کرنا حرام ہے، خواہ مسلم ہو یا ذمیہ ہو، اس لئے کہ اس میں موہوم زندگی کی بقاء کے لئے یقینی بے حرمتی کا ارتکاب کرنا ہے، اس لئے کہ غالب اور ظاہر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۶، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۰۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۴، کشاف القناع ۲/ ۱۴۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۷، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۰۵۔

یہ ہے کہ بچہ زندہ نہیں رہے گا (۱)، امام احمد کی دلیل نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "**كسر عظم الميت ككسر عظم الحي**" (۲) (مردہ کی ہڈی کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ کی ہڈی کو توڑنا)۔

سوم: خود میت کے حقوق کے تعلق سے قبر کھولنا:

۹-میت کے حقوق کی وجہ سے قبر کے کھولنے کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً میت کو غسل دینے یا اس کو کفن دینے یا اس پر نماز جنازہ پڑھنے سے قبل ہی دفن کر دیا گیا ہو، یا قبلہ کی دوسری طرف رخ کر کے دفن کر دیا گیا، یا اس طرح کی کوئی دوسری خامی رہ گئی ہو، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف-غسل سے قبل میت کو دفن کرنا:

۱۰- اگر میت کو غسل یا تیمم کے بغیر دفن کر دیا گیا ہو تو اس کی قبر کو کھولنا جائز ہے یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں:

حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس پر مٹی ڈال دینے کے بعد غسل کے لئے قبر نہیں کھولی جائے گی، خواہ میت میں تغیر ہو گیا ہو یا نہ ہوا ہو، اس لئے کہ اس میں اس کی بے حرمتی ہے، نیز اس لئے کہ قبر کھولنا ایک طرح کا مثلہ ہے، جس سے منع کیا گیا ہے (۳) جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر میت کو غسل

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۷، ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، کشاف القناع ۲/ ۱۴۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۱، ۵۵۲۔

(۲) حدیث: "كسر عظم الميت......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۳) اس کے بارے میں حدیث موجود ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن النهبى والمثلة"، اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ سے کی ہے۔

یا تیمّم کے بغیر دفن کر دیا گیا ہو تو اس کو غسل دینے کے لئے قبر کو کھولنا واجب ہے، اس لئے کہ غسل دینا واجب ہے، لہذا اگر بدبو یا اعضاء کے الگ الگ ہونے کے ذریعہ اس میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو تو اس کا تدارک کیا جائے گا ورنہ چھوڑ دیا جائے گا۔

شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس کا کوئی جزء بھی باقی ہو تو قبر کھولی جائے گی[۱]۔

ب-میت کو کفنانے کے لئے قبر کھولنا:

۱۱- حنفیہ کی رائے، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر میت کو بغیر کفن کے دفن کر دیا گیا تو اس کی قبر نہیں کھولی جائے گی، شافعیہ وحنابلہ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ میت کو کفن دینے کا مقصد اس کی پردہ پوشی ہے، اور یہ مقصد مٹی کے ذریعہ حاصل ہو گیا ہے، نیز قبر کھولنے میں میت کی بے حرمتی ہے۔

اصح کے بالمقابل شافعیہ کا قول اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ قبر کھول کر کفن دیا جائے گا، اس لئے کہ کفن دینا واجب ہے، لہذا وہ غسل کے مشابہ ہوگا[۲]۔

ج-میت پر نماز جنازہ پڑھنے کے لئے اس کی قبر کھولنا:

۱۲- حنفیہ وشافعیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک رائے جس کو القاضی نے مختار کہا ہے، یہ ہے کہ میت پر نماز پڑھنے کے لئے اس کی قبر نہیں کھولی جائے گی، اس لئے کہ اس میں میت کی بے حرمتی ہے، نیز قبر پر نماز جنازہ پڑھ لینا ممکن ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: ''أن أسود- رجلاً أو أمرأة- كان يقمّ المسجد فمات، ولم يعلم النبي ﷺ بموته، فذكره ذات يوم قال: مافعل ذلک الإنسان؟ قالوا: مات يا رسول الله، قال: أفلا آذنتموني؟ فقالوا: إنه كان كذا و كذا - قصته - قال: فحقروا شأنه قال: فدلوني على قبره - فأتى قبره فصلى عليه''[۱] (ایک حبشی مسجد میں رہا کرتا تھا وہ مر گیا اور حضور اکرم ﷺ کو اس کی موت کی خبر نہ ہو سکی، ایک دن اس کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا: وہ آدمی کیا ہو گیا؟ صحابہ نے جواب دیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ وہ تو مر گیا، آپ ﷺ نے فرمایا: تم لوگوں نے مجھ کو کیوں نہ بتایا، ان لوگوں نے کہا کہ اس کا معاملہ ایسا ویسا تھا، راوی کہتے ہیں کہ حضرات صحابہ نے ان کی شان کو بہت گھٹا کر بتایا تو آپ ﷺ نے فرمایا: مجھے اس کی قبر بتاؤ، چنانچہ آپ ﷺ ان کی قبر پر تشریف لے گئے اور ان کی نماز جنازہ ادا کی)۔

امام احمد کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی قبر کھول کر اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی اس لئے کہ اس کو ایک واجب پر عمل کے بغیر دفن کر دیا گیا ہے، لہذا اس واجب پر عمل کرنے کے لئے قبر کھولی جائے گی جیسا کہ اگر بغیر غسل کے دفن کر دیا جائے اور قبر پر نماز جنازہ تو صرف ضرورت کے وقت پڑھی جائے گی۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ میت میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، لہذا اگر میت میں تغیر ہو گیا ہو تو کسی بھی حال میں قبر نہیں کھولی جائے گی[۲]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر میت پر نماز جنازہ نہ پڑھی گئی ہو تو اس کو

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۶، ۳۶۷، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۰۵، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۴۔

(۱) حدیث: ''أن أسود- رجلاً أو امرأة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۰۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۰۴، ۲۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۶، ۳۶۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۳۔

نماز کے لئے نکالا جائے گا بشرطیکہ نماز کا موقع فوت نہ ہوگیا ہو، یعنی اس میں تغیر ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو، اگر تغیر کا اندیشہ ہوگا تو اس کی قبر پر نماز جنازہ ادا کی جائے گی (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جنائز'' (فقرہ/ ۳۷)۔

د- اگر میت غیر قبلہ کی طرف دفن کردیا گیا ہو تو قبر کو کھولنا:

۱۳- اگر میت کو غیر قبلہ کی طرف دفن کر دیا گیا ہو تو اس کی قبر کھولنے کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

اول: شافعیہ، حنابلہ اور ابوثور کا قول ہے کہ واجب کی تلافی کے لئے قبر کھول کر میت کو قبلہ کی طرف پھیر دینا واجب ہے، البتہ اگر تغیر واقع ہوگیا ہو یا پھٹ جانے کا اندیشہ ہو تو چھوڑ دیا جائے گا، قبر نہیں کھولی جائے گی (۲)۔

دوسرا قول: حنفیہ کا ہے کہ اگر میت کو غیر قبلہ کی طرف دفن کر دیا گیا ہو تو اس کو بے حرمتی سے بچانے کے لئے قبر نہیں کھولی جائے گی (۳)۔

چہارم: میت کو دوسری جگہ منتقل کرنے کے لئے قبر کھولنا:

۱۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ میت کو دوسری جگہ منتقل کرنے کے لئے قبر کھولنا جائز نہیں ہے، ایک عورت کے بارے میں جس کے بیٹے کو اس کے غائبانہ میں دوسرے شہر میں دفن کر دیا گیا، وہ صبر نہیں کرسکی اور اس کو منتقل کرنا چاہا، تو مشائخ حنفیہ نے متفقہ طور پر جواب دیا کہ اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے، لہذا بعض متاخرین کا اس کو جائز قرار دینا

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۱۴۲۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۰۴، ۲۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۶، ۳۶۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، فتح القدیر ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲۔

ہرگز قابل التفات نہیں ہے، اس بارے میں مشائخ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، کہ اس کی قبر نہیں کھولی جائے گی حضرت یعقوب اور حضرت یوسف علیہما وعلی نبینا الصلوۃ والسلام کو ان کے آباء واجداد کے ساتھ جمع کرنے کے لئے مصر سے شام منتقل کیا گیا تو یہ ہم سے پہلے کی شریعت ہے، ہمارے لئے اس کے مشروع ہونے کی تمام شرطیں موجود نہیں ہیں (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ میت کو جس جگہ دفن کیا گیا ہے اس سے بہتر جگہ میں دفن کرنے کی غرض سے اس کو منتقل کرنے کے لئے اس کی قبر کو کھولنا جائز ہے، مثلاً کسی نیک شخص کے بغل میں دفن کرنا تاکہ اس کو اس کی برکتیں حاصل ہوں، یا جس کو اس کے ساتھ دفن کیا گیا ہے اس سے علاحدہ الگ قبر میں اس کو تنہا دفن کرنا، ان مقاصد کے لئے اس کی قبر کو کھولنا جائز ہے (۲)، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کا قول ہے: **"دفن مع أبي رجل، فلم تطب نفسي حتى أخرجته فجعلته في قبر على حدة، وفي رواية: كان أول قتيل- يعني يوم أحد- ودفن معه آخر في قبر، ثم لم تطب نفسي أن أتركه مع الأخر، فاستخرجته بعد ستة أشهر، فإذا هو كيوم وضعته هنية غير أذنه"** (۳) (میرے والد کے ساتھ ایک آدمی کو دفن کیا گیا، مجھ کو اچھا نہیں لگا، یہاں تک کہ میں نے ان کو نکالا اور الگ ایک قبر میں دفن کر دیا، ایک روایت میں ہے کہ وہ غزوۂ احد میں پہلے شہید تھے، ان کے ساتھ ایک قبر میں ایک دوسرے آدمی کو دفن کیا گیا، پھر مجھے اچھا نہیں لگا کہ ان کو کسی دوسرے کے ساتھ چھوڑ دوں، میں نے چھ ماہ کے بعد ان کو نکالا تو وہ ٹھیک اسی طرح تھے جس طرح میں نے

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۰۱، ۱۰۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۶۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۸۶، ۱۴۲۔

(۳) حدیث حضرت جابرؓ: ''دفن مع أبي رجل......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۱۴، ۲۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ان کو قبر میں رکھا تھا...... سوائے ان کے کان کے کہ وہ کچھ متاثر تھا)۔

حنابلہ نے میت کو اس کی جگہ سے بہتر جگہ کی طرف منتقل کرنے کے لئے قبر کھولنے سے اس شہید کو مستثنیٰ کیا ہے جس کو اس کی شہادت کی جگہ میں دفن کیا گیا ہو، لہٰذا موضع شہادت سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے لئے اس کی قبر نہیں کھولی جائے گی، یہاں تک کہ اگر اس کو منتقل کر دیا گیا ہو تو اس کو موضع شہادت کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اس لئے کہ شہید کو اس کی شہادت کی جگہ میں دفن کرنا سنت ہے [۱]۔ اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے شہداء احد کے بارے میں ارشاد فرمایا: "**ادفنوا القتلى في مصارعهم**" [۲] (شہداء کو ان کے مقام شہادت میں دفن کرو)۔

شہداء کے علاوہ کے بارے میں ابن قدامہ نے "المغنی" میں کہا ہے کہ صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے لوگ جنگلات میں دفن کئے جاتے رہے ہیں [۳]۔

پنجم: کسی دوسرے کو اس کے ساتھ دفن کرنے کے لئے قبر کھولنا:

۱۵ - مالکیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ کسی دوسرے مردہ کے لئے ایسے مردہ کی قبر کھولنا حرام ہے جس کی لاش ابھی باقی ہو، (یعنی بوسیدہ نہ ہوئی ہو) اس لئے کہ اس میں پہلے مردہ کی بے حرمتی ہے، جب یقین ہو جائے یا غالب گمان ہو کہ مردہ پرانا ہو گیا ہے، اس کی ہڈی بوسیدہ ہو چکی ہو گی تو اس کی قبر کھول کر اس میں دوسرے کو دفن کرنا جائز ہوگا، اور یہ مدت الگ الگ ممالک اور آب و ہوا کے اعتبار سے الگ الگ ہو سکتی ہے، چنانچہ سرد علاقوں کے مقابلہ میں گرم علاقوں میں مردہ جلد بوسیدہ ہو جائے گا۔

اور اگر اس کے بوسیدہ ہونے میں شک و شبہ ہو تو واقف کار ماہرین کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر قبر کھودے اور اس میں ہڈیاں ملیں تو ان کو وہیں دفن کر کے مٹی جیسی تھی اسی طرح اس کو برابر کر دے گا، کسی دوسرے مردہ کو اس میں دفن کرنا جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مردہ بوسیدہ ہو جائے تو دفن کی جگہ پر کاشت کاری وغیرہ کرنا جائز ہے بشرطیکہ واقف کی شرائط کی خلاف ورزی نہ ہو یا قبرستان مباح عام نہ ہو [۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مردہ بوسیدہ ہو کر مٹی ہو جائے تو دوسرے کو اس کی قبر میں دفن کرنا، اس پر کاشت کرنا یا مکان بنانا جائز ہے [۲]۔

ششم: کسی صحیح مقصد کی خاطر کفار کی قبریں کھولنا:

۱۶ - حنفیہ نے کہا ہے کہ مال کو طلب کرنے کے لئے کفار کی قبریں کھولنا جائز ہے، حنابلہ کی رائے یہی ہے [۳]۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر مشرکین کی قبروں میں مال ہو تو اس کے لئے ان کی قبریں کھولنا جائز ہے جیسا کہ ابورغال کی قبر [۴]، اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۸۶، ۱۴۲۔

(۲) حدیث: "ادفنوا القتلى في مصارعهم" کی روایت نسائی (۴/ ۷۹ طبع التجاریہ الکبری) اور عبدالرزاق (المصنف ۵/ ۲۷۸ طبع المجلس العلمی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۴۱ طبع ہجر۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۱۴۳، ۱۴۴، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۱۴۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۶۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۵، کشاف القناع ۲/ ۱۴۴۔

(۴) ابورغال ان حبشیوں کا رہنما تھا جو کعبہ کو منہدم کرنے کی غرض سے مکہ آئے تھے، وہ راستہ میں مر گئے، لوگ اس کی قبر پر پتھر پھینکتے ہیں، دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۱۴۴۔

مروی ہے: آپ ﷺ نے فرمایا: "هذا قبر أبي رغال...... وآية ذلک أن معه غصنا من ذهب إن أنتم نبشتم عنه أصبتموه معه فابتدره الناس فاستخرجوا الغصن"[۱] (یہ ابورغال کی قبر ہے......اس کی علامت یہ ہے کہ اس کے ساتھ سونے کی ایک شاخ دفن کی گئی ہے، اگر تم اس کی قبر کو کھولو گے تو اس کو اس کے ساتھ پاؤ گے، تو لوگوں نے جلدی کی اور شاخ کو برآمد کرلیا)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی کافر کو حرم میں دفن کر دیا جائے تو اس کی قبر کھول کر اس کو حرم سے باہر نکال دیا جائے گا[۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مشرکین کی قبروں پر مسجد بنانے کے لئے ان کو کھولنا جائز ہے[۳]۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کی مسجد کی جگہ مشرکین کی قبریں تھیں، آپ ﷺ نے ان کو کھود کر اس پر مسجد بنانے کا حکم دیا[۴]۔

(۱) حدیث ابی رغال کی تخریج فقرہ / ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۷۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۱۴۴۔

(۴) حدیث: "موضع مسجد النبی ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

نبہرجہ

تعریف:

۱- نبھرج اور نبھرجۃ دونوں عجمی الفاظ ہیں، عربی میں ان کو استعمال کیا گیا ہے، ابن الاعرابی نے کہا ہے کہ بھرج باطل ادنی درہم ہے، اہل عرب کے نزدیک ہر ردکردہ شئ کو بہرج اور نبہرج کہتے ہیں، بہرج کا معنی باطل گھٹیا شئ ہے۔

اصطلاح میں: حنفیہ نے کہا ہے کہ نبہرجہ کھوٹا ردی درہم ہے، یا وہ دراہم ہیں جن کو تاجر حضرات رد کر دیتے ہیں، یا حکومت کے ٹکسال کے علاوہ دوسری جگہ ڈھالا گیا ہو[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جیاد:

۲- جیاد، جید کی جمع ہے، دراہم جیاد وہ دراہم ہیں جو خالص چاندی کے ہوں، تجارتوں میں رائج ہوں، بیت المال میں رکھے جاتے ہوں[۲]۔

ان دونوں میں تضاد کا تعلق ہے۔

ب- ستوقہ:

۳- الستوقہ: پیتل کے وہ دراہم ہیں جن پر چاندی کا پانی چڑھایا

(۱) لسان العرب، التعریفات للجرجانی، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۱۸، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) لسان العرب، ابن عابدین ۴/ ۲۱۸۔

گیا ہو، اس کا تانبا اس کی چاندی سے زیادہ ہو[۱]۔

الجرجانی نے کہا ہے کہ ستوقہ وہ درہم ہے جس کا کھوٹ چاندی سے زائد ہو[۲]۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں کھوٹ زیادہ ہوتا ہے، اور ستوقہ نبہرج سے زیادہ گھٹیا ہوتا ہے۔

نبہرجہ سے متعلق احکام:

نبہرجہ کے ساتھ آپس میں معاملہ کرنا:

۴ - نبہرجہ کھوٹ والے دراہم ہیں، اس قسم کے درہم میں اگر چاندی زیادہ ہو تو یہ خالص درہم کے حکم میں ہے، اس لئے کہ اس میں جو کھوٹ ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لہذا اس میں خالص درہم کے احکام جاری ہوں گے، اور کھوٹا ہونے کی حالت میں بھی اس کے ذریعہ آپس میں معاملہ کرنا جائز ہوگا، اگر چہ اس میں کھوٹ کی مقدار کا علم نہ ہو، اور بعض فقہاء کے نزدیک اس میں زکاۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ جس درہم میں چاندی، کھوٹ پر غالب ہو اس کو مطلقاً درہم کہا جاتا ہے، اور شریعت نے درہم کے نام سے ہی زکاۃ واجب کی ہے۔

اگر کھوٹ غالب ہو تو وہ چاندی کے حکم میں نہیں ہوگا، پھر دیکھا جائے گا اگر رائج ہو یا تجارت کی نیت ہو تو اس کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اگر ان معمولی دراہم کے اعتبار سے جن میں چاندی غالب ہوتی ہے اور زکاۃ واجب ہوتی ہے، نصاب کے برابر ہو جائے تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں[۳]۔

اگر وہ بطور ثمن رائج نہ ہوں، اور تجارت کی نیت بھی ان میں نہ ہو تو ان میں زکاۃ واجب نہ ہوگی، البتہ اگر اس میں جو چاندی ہے وہ

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۱۸۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) البحر الرائق ۲/ ۲۴۵۔

چاندی کے نصاب یعنی دوسو درہم کے برابر ہو جائے یا اس میں تجارت کی نیت ہو تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زیوف'' (فقرہ/ ۶-۸)۔

نبہرجہ کو جیاد سے فروخت کرنا:

۵ - جید کو ردی اور نبہرجہ سے فروخت کرنا اگر برابر نہ ہو تو جائز نہ ہوگا[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زیوف'' (فقرہ/ ۹)۔

(۱) البحر الرائق ۲/ ۲۴۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸۳۔

نبوت

تعریف:

۱- لغت میں نبوۃ نبا ینبو سے ماخوذ ہے یاالنبأ سے ماخوذ ہے، نبأ الشئ کا معنی بلند ہونا ہے، اسی سے نبی ماخوذ ہے، جس کا لغوی معنی اونچی زمین ہے۔

ابن منظور نے کہا ہے: کہ نبی زمین کی اس علامت کو بھی کہتے ہیں جس سے رہنمائی حاصل کی جاتی ہے، جیسے پہاڑ وغیرہ۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس سے ''نبی'' مشتق ہے، اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سب سے برتر ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ ان سے ہدایت ورہنمائی ملتی ہے۔

ابن السکیت نے کہا ہے کہ اگر ''نبی'' نبوۃ اور نباوۃ سے ماخوذ ہو جس کا معنی زمین کا بلند ہونا ہے، تو اس لئے ہوگا کہ نبی کا مقام بہت اونچا ہوتا ہے اور وہ تمام مخلوقات میں سب سے اشرف ہوتے ہیں، اس صورت میں یہ مہموز نہ ہوگا۔

جن لوگوں نے اس کو نبأ (مہموز) سے ماخوذ قرار دیا ہے، انہوں نے إنباء کے معنی کا لحاظ کیا ہے، جس کا معنی خبر دینا ہے، اہل عرب بولتے ہیں: انبأت فلانا نبوءۃ یعنی میں نے اس کو خبر دی، اسی سے نبی ماخوذ ہے، جس کی اصل نبیء ہے، یعنی فعیل کے وزن پر ہے، مفعول یا فاعل کے معنی میں ہے، یعنی جس کو خبر دی گئی ہے، یا جو خبر دینے والا ہے، پھر ہمزہ میں تسہیل ہوگئی ہے۔

فراء نے کہا ہے کہ نبی أنبأ عن الله سے ماخوذ ہے، پھر ہمزہ متروک ہوگیا ہے۔

زجاج نے کہا ہے کہ النبیین اور الانبیاء میں جس قرأت پر اتفاق ہے اس میں ہمزہ متروک ہے، اہل مدینہ کی ایک جماعت نے اس لفظ میں پورے قرآن میں ہمزہ کو باقی رکھا ہے، مگر ہمزہ کو چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے [۱]۔

اصطلاح میں نبوت: لوگوں میں ایک جماعت کی رائے ہے کہ یہ نبی کی ذات میں ایک صفت ہے، جبکہ دوسری جماعت کا خیال ہے کہ یہ نبی کی ذات میں ثابت شدہ کوئی صفت نہیں ہے، بلکہ محض ان کے ساتھ خطاب الٰہی کے تعلق کا نام ہے۔

صحیح یہ ہے کہ نبوت دونوں کو جامع ہے، چنانچہ نبوت نبی کی ذات میں ثابت شدہ صفت بھی ہے، اور محض ان کے ساتھ خطاب الٰہی کے تعلق کی نسبت سے صفت اضافیہ بھی ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

رسالت:

۲- لغت میں الرسالة إرسال کے معنی میں اسم مصدر ہے، کہا جاتا ہے: أرسلت إلى فلان یعنی میں نے اس کے پاس بھیجا، نیز کہا جاتا ہے: أرسلته في رسالة، میں نے اس کو پیغام دے کر بھیجا، لہٰذا وہ مرسل بھی ہے، اور رسول بھی ہے [۳]۔

الرسالة اصطلاح میں: کسی شخص کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام لوگوں یا بعض لوگوں تک احکام پہنچانے کے لئے بھیجا ہوا ہونا، دونوں میں تعلق یہ ہے کہ رسالت نبوت سے خاص ہے۔

---

(۱) لسان العرب المحیط، فتح الباری ۶/ ۳۶۱۔

(۲) کتاب النبوات لابن تیمیہ ص ۳۸۹، دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۳) لسان العرب، التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

نبی کی نبوت کے دلائل:

۳- اللہ تعالیٰ جب کسی کو رسول بنا کر بھیجتا ہے اور لوگوں کو حکم دیتا ہے کہ اس کی تصدیق کریں اور ان کی اطاعت وفرمانبرداری کریں تو یہ حکم اس وقت مکمل ہوتا ہے جب رسول کے ساتھ علامات، دلائل، قرائن اور معجزات ہوں، جو اس کی رسالت کے صحیح ہونے اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں اس کے سچ بولنے پر حجت ہوں، عقلمند آدمی کے اطمینان کے لئے جس کو عناد وانکار نہ ہو، یہ کافی ہے کہ جو شخص ان معجزات کو لے کر آیا ہے، وہ اس اللہ کی طرف سے بھیجا ہوا ہے جو ہر چیز پر قادر ہے، اس لئے کہ یہ آیات ومعجزات عام عادات کے خلاف اور انسان کی طاقت وقوت سے باہر ہوتے ہیں، ساتھ ہی ساتھ نبی ان کے ذریعہ لوگوں کو چیلنج کرتا ہے اور ان کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرتا ہے، اور انسان اس کا مقابلہ کرنے اور اس کا مثل لانے سے عاجز ہوتا ہے[1]۔

اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں جس وقت ان کو عصا اور عیب کے بغیر ان کے ہاتھ کی سفیدی کا معجزہ دیا، ارشاد فرمایا: "فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَّبِّكَ إِلٰى فِرْعَوْنَ وَمَلَائِهِ"[2] (سو یہ دو سندیں ہیں تمہارے پروردگار کی طرف سے فرعون اور اس کے سرداروں کے پاس (جانے کے لئے))، اور اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کی رسالت کے بارے میں ارشاد فرمایا: "يٰأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَ كُمْ بُرْهٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوْرًا مُّبِيْنًا"[3] (اے لوگو! تمہارے پاس یقیناً ایک دلیل تمہارے پروردگار کے پاس سے آ چکی ہے اور ہم تمہارے اوپر ایک کھلا ہوا نور اتار چکے)۔

(۱) مثلاً دیکھئے، کتاب النبوات رص ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۶، اعلام النبوۃ رص ۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، للماوردی، المواقف للعضد رص ۳۳۹ وغیرہ۔

(۲) سورۂ قصص ر ۳۲۔

(۳) سورۂ نساء ر ۱۷۴۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيا أو حاه الله إلّي، فأرجو أني أكثرهم تابعاً يوم القيامة"**[1] (ہر نبی کو اتنی نشانیاں دی گئیں جن کے برابر لوگ ان پر ایمان لائے اور مجھ کو جو کچھ دیا گیا وہ صرف وہی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے میرے پاس بھیجا، مجھے امید ہے کہ قیامت کے دن میری اتباع کرنے والے سب سے زیادہ ہوں گے)۔

سابق انبیاء کی شریعتیں:

۴- سابقہ شریعتوں کے جو احکام قرآن و حدیث میں تو مذکور نہیں ہیں، لیکن جو کتابیں سابقہ انبیاء کی طرف منسوب ہیں، جیسے تورات، انجیل، ان میں ان کا ذکر ہے، وہ احکام ہمارے لئے مشروع نہیں ہیں، اس پر سب کا اتفاق ہے، اور ہم سے شرعاً اس کا مطالبہ بھی نہیں ہے کہ سابقہ کتابوں کے احکام کو تلاش ومعلوم کریں خواہ ان کا تعلق کسی بھی مسئلہ سے ہو۔

چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نبی کریم ﷺ کے پاس ایک کتاب لے کر آئے جو ان کو بعض اہل کتاب سے ملی تھی، اور آپ کے پاس پڑھنا شروع کیا تو آپ ﷺ ناراض ہوگئے اور فرمایا: **"أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لو أن موسى ﷺ كان حياً ماوسعه إلا أن يتبعني"**[2] (ابن الخطاب کیا تم کو اس سلسلہ میں کوئی حیرانی

(۱) حدیث: "ما من الأنبياء نبي ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹ر ۳، ۱۳ر ۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ر ۱۳۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب......" کی روایت احمد (۳ر ۳۸۷ طبع المیمنیہ) نے مفصل کی ہے، ابن حجر نے اس کو فتح الباری (۱۳ر ۳۳۴ طبع السلفیہ) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے رجال ثقہ

ہے؟ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ وقدرت میں میری جان ہے اگر موسیٰ زندہ ہوتے تو ان کو میری اتباع کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہوتا)۔

۵- جن گذشتہ شرائع کا ذکر قرآن میں ہے یا جن کا تذکرہ حضور ﷺ سے منقول احادیث میں ہے، اگر ان کا تعلق دین کے اصول سے ہو جیسے اللہ تعالیٰ پر، اس کے رسولوں پر، حساب پر، قیامت کے دن پر ایمان لانا وغیرہ تو یہ ہمارے حق میں بھی ثابت ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصَّىٰ بِهٖ نُوحاً وَّالَّذِیْ أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖ إِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰى أَنْ أَقِيْمُوْا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ''[1] (اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کیا ہے اور جس کا ہم نے ابراہیم اور موسیٰ اور عیسیٰ کو بھی حکم دیا تھا یعنی یہ کہ اس دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا) بہت سے انبیاء کے ذکر کے بعد اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''أُولٰئِکَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰهُمُ اقْتَدِهْ''[2] (یہی وہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت کی تھی سو آپ بھی ان کے طریقہ پر چلئے)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْکَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ''[3] (پھر ہم نے آپ کی طرف وحی بھیجی کہ ابراہیم کے طریقہ پر چلئے جو بالکل ایک رخ کے تھے، اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھے)۔

۶- کتاب وسنت میں انبیاء سابقین کے جو جزوی احکام منقول ہیں،

= ہیں، البتہ مجالد میں تھوڑا ضعف ہے، متھوکون کا معنی متحیرون ہے (لسان العرب)۔

(۱) سورۂ شوریٰ / ۱۳۔

(۲) سورۂ انعام / ۹۰۔

(۳) سورۂ نحل / ۱۲۳۔

اور ان کو رد کرنے یا منسوخ کرنے کی کوئی خبر ہماری شریعت میں نہیں ہے، ان کے بارے میں جمہور علماء کی رائے ہے کہ وہ ہمارے لئے مشروع ہیں۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ ہمارے لئے مشروع نہیں ہیں، اگرچہ ہماری شریعت میں ان کو برقرار رکھنے والی چیز منقول ہو[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''شرع من قبلنا'' (فقرہ / ۳) اور ''اصولی ضمیمہ''۔

نبوت کا دعوی کرنے والے اور اس کی تصدیق کرنے والے کا حکم:

۷- جو شخص اپنے لئے یا کسی دوسرے کے لئے نبوت کا دعوی کرے وہ یقیناً جھوٹا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں صراحت کردی ہے کہ محمد ﷺ خاتم النبیین یعنی آخری نبی ہیں، ان کے بعد قیامت تک کوئی نبی نہیں آئے گا[2]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ ولكن رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّنَ''[3] (محمد ﷺ تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں، البتہ اللہ کے رسول ہیں اور (سب) نبیوں کے ختم پر ہیں)، نبی

(۱) المستصفی للغزالی ۱/ ۲۴۵ طبع بولاق، البحر المحیط للزرکشی ۶/ ۳۹ الکویت، وزارۃ الاوقاف، روضۃ الناظر لابن قدامہ مع شرحہا للشیخ عبدالقادر بدران ۱/ ۴۰۰، ۴۰۲ القاہرہ، المکتبۃ السّلفیہ، تفسیر القرطبی ۸/ ۲۱۱، البدایۃ والنہایہ لابن کثیر ۲/ ۱۵۳، ۱۵۴ القاہرہ، المکتبۃ التجاریہ، اقتضاء الصراط المستقیم لابن تیمیہ/ ص ۱۷۲، مکتبۃ انصار السنہ بالقاہرہ، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح لابن تیمیہ ۴/ ۳۳۔

(۲) فتح الباری (۱۳/ ۸۶ المکتبۃ السّلفیہ، القاہرہ ۱۳۷۰ھ) الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح لابن تیمیہ ۴/ ۲۷۲، شرح العقیدۃ الطحاویہ لابن ابی العز الاذرعی اس کے مؤلف کے قول: ''وخاتم الأنبیاء'' کے ضمن میں۔

(۳) سورۂ احزاب / ۴۰۔

کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أنا خاتم النبيين"(۱) (میں آخری نبی ہوں) نیز ارشاد گرامی ہے:"فضلت على الأنبياء بست......" الحديث (مجھ کو انبیاء پر چھ چیزوں کے ذریعہ فضیلت دی گئی ہے)اس میں یہ جملہ بھی ہے:"وختم بي النبيون"(۲) (مجھ پر نبوت کا سلسلہ ختم کیا گیا ہے)، نیز ارشاد ہے:"سيكون في أمتي كذابون ثلاثون كلّهم يزعم أنه نبي، وأنا خاتم النبيين لا نبي بعدي"(۳) (میری امت میں تیس کذاب ہوں گے،ان میں سے ہر ایک دعوی کرے گا کہ وہ نبی ہے، حالانکہ میں آخری نبی ہوں، میرے بعد کوئی نبی نہ ہوگا)۔

اس مسئلہ پر پوری امت کا اجماع ہے کہ یہ دین کا بدیہی علم ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جو شخص دعوی کرے کہ وہ محمد علیہ السلام کے ساتھ رسالت میں شریک ہے یا یہ کہے کہ قلب کی صفائی اور نفس کی تہذیب کے ذریعہ نبوت ورسالت کا حاصل کرنا جائز ہے، وہ کافر ہوجائے گا۔

اسی طرح اگرچہ وہ نبوت کا دعوی نہ کرے مگر یہ دعوی کرے کہ اس کے پاس وحی آتی ہے،تو کافر ہوجائے گا(۴)،قاضی عیاض نے کہا ہے کہ رسالت ونبوت کے دعوی دار کے کافر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے،انہوں نے کہا ہے کہ مشہور قول کے مطابق اس کی توبہ قابل قبول ہے(۱)۔

عبدالقاہر بغدادی نے کہا ہے: کہ اہل سنت نے نبوت کے ہر مدعی کو کافر کہا ہے،خواہ اسلام سے پہلے ہو جیسے زرادشت، یوراسف، مانی، دیصان، مرقیون اور مزدک یا اسلام کے آنے کے بعد ہو، جیسے مسیلمہ،سجاح، اسود بن یزید العنسی اوران کے بعد کے تمام مدعیان نبوت(۲)۔

۸ - جو شخص نبوت کے کسی مدعی کی تصدیق کرے گا تو وہ مدعی نبوت کی طرح کفر کی وجہ سے مرتد ہوجائے گا(۳)،اس لئے کہ اس نے ایسے امر کا انکار کیا ہے،جس پر پوری امت کا اجماع ہے۔

قرافی نے اشہب سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اگر نبوت کا مدعی ذمی ہو اور اعلانیہ دعوی کرے تو اس سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر توبہ کرلے گا تو ٹھیک ہے ورنہ قتل کردیا جائے گا(۴)، ابن القاسم نے کہا ہے کہ نبوت کے مدعی کو قتل کردیا جائے گا،خواہ خفیہ دعوی کرے یا اعلانیہ کرے۔

اور جو شخص کسی دوسرے آدمی کی نبوت کا دعوی کرے تو وہ مرتد ہوجائے گا(۵)،عبدالقاہر نے کہا ہے کہ اہل سنت نے اس شخص کو کافر کہا ہے جو ائمہ کے لئے الوہیت یا نبوت کا دعوی کرے، جیسے سبئیہ،

---

(۱) حدیث:"أنا خاتم النبيين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۵۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۹۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:"فضلت على الأنبياء بست......" کی روایت مسلم (۱/۳۷۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "سيكون في أمتي كذابون......" کی روایت ابوداؤد (۴/۴۵۲ طبع حمص) اور ترمذی (۴/۴۹۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے،اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

(۴) جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۲/۲۷۸، الذخیرہ ۲/۲۳، ۱۲/۲۸ بیروت، دار الغرب الإسلامی ۱۹۹۳ء۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۲۸۱، الشفا فی حقوق المصطفی مع شرحہ للشیخ علی القاری ۴/۵۰۷، ۴۸۷، محمد حسنین مخلوف، القاہرہ مطبعۃ المدنی۔

(۲) الفرق بین الفرق لعبد القاہر البغدادی رص ۳۰۲، بیروت، دار المعرفہ ۱۴۱۵ھ۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج للنووی ۴/۱۷۵، القاہرہ، عیسی الحلبی، الذخیرہ ۱۲/۲۲۔

(۴) الذخیرہ ۱۲/۲۳۔

(۵) الذخیرہ ۱۲/۲۷، قرافی نے کہا ہے کہ اس کے کافر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

بیانیہ، خطابیہ اوران کے قائم مقام (۱) ۔

نبیذ

دیکھئے: ''أشربۃ''۔

(۱) الفرق بین الفرق رص ۳۰۲۔

نبی

تعریف:

۱- نبی لغت میں انباء سے ماخوذ فعیل کا صیغہ ہے، اس کا معنی خبر دینا ہے، نبی، فعیل کے وزن پر مہموز ہے، اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دیتا ہے، ہمزہ کو یاء سے بدل کر ادغام کرنا رائج لغت ہے، قرأت سبعہ میں دونوں طرح پڑھا گیا ہے (۱) ۔

اصطلاح میں نبی: عبدالقاہر بغدادی نے کہا ہے: نبی ہر وہ شخص ہے جس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرشتہ کے ذریعہ وحی نازل ہو اور خارق عادات کرامات کے ذریعہ اس کی تائید کی گئی ہو (۲) ۔

ایسا نہیں ہے کہ جس کے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی آجائے وہ نبی ہو جائے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَأَوْحَىٰ رَبُّکَ إِلَى النَّحْلِ'' (۳) (اور آپ کے پروردگار نے شہد کی مکھی کے دل میں القاء کیا)، نیز ارشاد ہے: ''وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ'' (۴) (اور ہم نے موسی کی والدہ کو الہام کیا کہ تم انہیں

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، فتح الباری ۶/۳۶۱، النبوات لابن تیمیہ رص ۲۷۱، ۳۵۵، ۳۵۸، دار الکتاب العربی، بیروت طبع ۲، ۱۴۱۱ھ۔
(۲) تفسیر القرطبی ۱۲/۸۰ القاہرہ، دار الکتب المصریہ، اعلام النبوۃ للماوردی رص ۳۸ القاہرہ، مکتبۃ الکلیات الازہریہ ۱۳۹۱ھ، النبوات لابن تیمیہ رص ۳۰۱، کشاف القناع ۱/۶، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب (۱/۳۵) طبع دار الفلاح ۱۴۰۳ھ۔
(۳) سورۂ نحل ر ۶۸۔
(۴) سورۂ قصص ر ۷۔

دودھ پلاؤ)، ارشاد ہے: "وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي"[۱] (اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب میں نے حواریوں کو حکم دیا کہ ایمان لاؤ مجھ پر اور میرے پیغمبر پر)، ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ یہ لوگ جن سے ہم کلامی ہوتی ہے اور جن کو خطاب کر کے الہام ہوتا ہے ان کے پاس وحی آتی ہے، مگر وہ معصوم انبیاء نہیں جن کی ہر بات قابل تصدیق ہو[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

رسول:

۲- لغت میں رسول کا معنی بھیجا ہوا، مذکر مونث، واحد وجمع سب کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، قرآن کریم میں ہے: "إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ"[۳] (ہم پروردگار عالم کے رسول ہیں) اس کی جمع رسل وأرسل بھی آتی ہے[۴]۔

اصطلاح میں: رسول وہ انسان ہے، جس کو اللہ تعالیٰ اپنے احکام کی تبلیغ کے لئے لوگوں کے پاس بھیجتا ہے[۵]۔

رسول نبی سے خاص ہے، الکلبی اور الفراء نے کہا ہے کہ ہر رسول نبی ہے لیکن ہر نبی رسول نہیں ہے[۶]۔

نبیوں اور رسولوں کی تعداد:

۳- اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں بعض انبیاء کا ذکر ان کے نام کے ساتھ مختلف مقامات پر کیا ہے، ان میں اٹھارہ رسول ہیں جن کا ذکر

(۱) سورۂ مائدہ/ ۱۱۱۔
(۲) النبوات رص ۲۷۳۔
(۳) سورۂ شعراء/ ۱۶۔
(۴) المعجم الوسیط۔
(۵) التعریفات للجرجانی۔
(۶) التعریفات للجرجانی۔

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: "وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ" تا "وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا، وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ"[۱] (یہ تھی ہماری دلیل جو ہم نے ابراہیم کو ان کی قوم کے مقابلہ پر دی تھی...... اور ہم نے ہدایت دی تھی اسماعیل اور یسع اور یونس اور لوط کو اور ان میں سے) ہر ایک کو ہم نے جہان والوں پر فضیلت دی تھی) دوسرے سات حضرات کا ذکر دوسری جگہوں پر ہے، اور وہ حضرت آدم، ادریس، ہود، صالح، شعیب، ذوالکفل اور محمد خاتم النبیین صلوات اللہ وسلامہ علیہم اجمعین ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں یہ صراحت کی ہے کہ یہاں کچھ دوسرے رسول بھی ہیں، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ"[۲] (اور (دوسرے) پیمبروں پر کہ ان کا حال ہم پیشتر آپ سے بیان کر چکے ہیں (ہم نے وحی بھیجی تھی) اور (ایسے) پیمبروں پر (بھی) کہ ان کا حال ہم نے آپ سے بیان نہیں کیا)، نیز ارشاد ہے: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ مِنْهُم مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ"[۳] (اور ہم نے آپ سے پیشتر بہت سے پیمبر بھیجے جن میں سے بعض کا حال ہم نے آپ سے بیان کیا ہے اور ان میں سے بعض کا حال ہم نے آپ سے نہیں بیان کیا ہے)۔

آخری نبی:

۴- بعثت کے اعتبار سے سب سے آخری نبی محمد ﷺ ہیں، اس پر پوری امت کا اجماع ہے، اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی

(۱) سورۂ انعام/ ۸۳، ۸۶۔
(۲) سورۂ نساء/ ۱۶۴۔
(۳) سورۂ غافر/ ۷۸۔

ہے: "إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به و يعجبون له ويقولون: هلا وُضعت هذه اللبنة! قال: فانا اللبنة، وأنا خاتم النبيين"[1] (میری اور مجھ سے پہلے انبیاء کی مثال اس شخص کی طرح ہے جس نے کوئی مکان بنایا، اچھا اور خوبصورت مکان بنایا، البتہ ایک کنارے ایک اینٹ کی جگہ خالی چھوڑ دی، لوگ اس کا طواف کرتے ہیں، اس کو پسند کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اینٹ کیوں نہیں رکھی گئی؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ میں وہ اینٹ ہوں اور میں آخری نبی ہوں)۔

اولوالعزم رسول:

۵- اللہ تعالیٰ نے اولو العزم رسولوں کا ذکر کیا ہے، ارشاد ہے: "فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ"[2] (آپ صبر کیجئے جیسا کہ ہمت والے پیمبروں نے صبر کیا تھا)، عزم سے مراد اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دینے اور اس کا کلمہ بلند کرنے میں قوت وشدت سے کام لینا، ہشیاری و دور اندیشی سے کام لینا اور کام کو کر گزرنا، منع کرنے والوں کی بات نہ سننا، اور اس میں سستی و کاہلی نہ کرنا ہے۔

اولوالعزم رسولوں کی تعیین کے بارے میں علماء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: تمام رسول، یا حضرت یونس بن متی علیہ السلام کے علاوہ تمام رسول اولوالعزم ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(۱) حدیث: "إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۹۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ احقاف/ ۳۵۔

"فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ"[1] (تو آپ اپنے پروردگار کی تجویز پر صبر سے بیٹھے رہئے اور مچھلی والے (پیمبر) کی طرح نہ ہو جایئے)، ایک قول یہ ہے کہ حضرت آدمؑ بھی ان میں سے نہیں ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا"[2] (اور (بہت زمانہ) قبل ہم آدم کو ایک حکم دے چکے تھے سو ان سے غفلت ہوگئی اور ہم نے ان میں پختگی نہ پائی)۔

دوسرا قول: اولوالعزم بعض رسول ہیں، پھر ان کے اسماء گرامی کی تعیین میں دس سے زائد مختلف اقوال ہیں، سب سے مشہور قول وہ ہے جو مجاہد نے کہا ہے: وہ پانچ ہیں: حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ اور حضرت محمد علیہ السلام علیہم اجمعین[3]۔

ان حضرات کا ذکر جن کے نبی ہونے میں اختلاف ہے:

جن حضرات کی نبوت میں اختلاف ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف- خضر:

٦- حضرت خضر حضرت موسیٰؑ کے معاصر ہیں، ان دونوں کا قصہ سورۂ الکہف میں مذکور ہے، ان کا شمار ان انبیاء میں ہوتا ہے، جن کی نبوت متفق علیہ نہیں ہے[4]، قرطبی نے کہا ہے کہ جمہور کے نزدیک خضر نبی ہیں، ایک قول یہ ہے کہ وہ نیک بندے تھے نبی نہیں تھے، لیکن

(۱) سورۂ قلم/ ۴۸۔

(۲) سورۂ طٰہ/ ۱۱۵۔

(۳) تفسیر ابن کثیر ۴/ ۱۷۲، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۲۲۰، ۲۲۱، شرح العقیدۃ الطحاویہ رص ۳۱۱۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۲، الذخیرہ للقرافی ۱۲/ ۳۰، الزواجر عن اقتراف الکبائر للہیثمی ۱/ ۵۴ القاہرہ طبع دار الحدیث ۱۴۱۴ھ، تفسیر القرطبی ۱۱/ ۱۶، ۳۹۔

اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "أَتَيْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا"[۱] (جس کو ہم نے اپنا ایک خاص فضل مرحمت کیا تھا اور ہم نے اسے اپنے پاس سے ایک (خاص) علم سکھایا تھا)، سے ان کی نبوت معلوم ہوتی ہے، اوران کی طرف سے حکایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "وَمَا فَعَلْتُه عَنْ أَمْرِىْ"[۲] (اور یہ (کوئی کام) میں نے اپنی رائے سے نہیں کیا)، کا تقاضا ہے کہ وہ نبی ہیں[۳]۔

ب-لقمان:

۷- حضرت لقمان کا ذکر اس سورت میں ہے جو ان کے نام سے موسوم ہے، بعض علماء ان کی نبوت کے قائل ہیں، علامہ ابن کثیر نے کہا ہے کہ جمہور سلف کی رائے ہے کہ وہ نبی نہیں تھے، ان کا نبی ہونا صرف حضرت عکرمہ سے منقول ہے[۴]۔

ج-ذوالکفل:

۸- ذوالکفل کا تذکرہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ الأنبیاء میں کیا ہے: "وَإِسْمٰعِيْلَ وَإِدْرِيْسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ الصّٰبِرِيْنَ، وَأَدْخَلْنٰهُمْ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُمْ مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ"[۵] (اور اسماعیل اور ادریس اور ذوالکفل (کا تذکرہ کیجئے) یہ سب ثابت قدم رہنے والوں میں سے تھے اور ہم نے ان (سب) کو اپنی رحمت (خاص) میں داخل کرلیا تھا بے شک وہ (سب) صالح لوگوں میں سے تھے)

(۱) سورۂ کہف/ ۶۵۔
(۲) سورۂ کہف/ ۸۲۔
(۳) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۹۹، البدایہ والنہایہ ۱/ ۲۹۹، ۳۹۸۔
(۴) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۴۴۳، دیکھئے: البدایہ والنہایہ ۲/ ۱۲۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۲، الذخیرہ للقرافی ۱۲/ ۳۰۔
(۵) سورۂ انبیاء/ ۸۵، ۸۶۔

ابن کثیر نے کہا ہے کہ قرآن کریم میں ان کا ذکر حضرات انبیاء کے ساتھ کرنے اور ان کی تعریف کرنے سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ نبی تھے، انہوں نے کہا ہے کہ یہی مشہور ہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ وہ نبی نہیں تھے، وہ صرف ایک دانشور، نیک، انصاف پسند اور عادل آدمی تھے، انہوں نے لکھا ہے کہ ابن جریر نے توقف سے کام لیا ہے، واللہ اعلم[۱]۔

د-عزیر:

۹- ابن کثیر نے کہا ہے کہ مشہور یہ ہے کہ حضرت عزیر انبیاء بنی اسرائیل میں سے ایک نبی ہیں[۲]۔

نبیوں کے ساتھ مخصوص احکام:

۱۰- حضرات انبیاء دوسرے انسانوں کی طرح مکلّف ہیں، جو چیز ان کی امتوں کے حق میں مشروع ہے وہ فی الجملہ ان کے حق میں بھی مشروع ہے، البتہ کچھ احکام ایسے بھی ہیں جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں، ان میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں:

الف-ان پر صدقہ کا حرام ہونا:

۱۱- خاص طور پر محمد رسول اللہ ﷺ پر صدقہ حرام ہے، خواہ صدقہ فرض ہو یا نفل ہو، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس"[۳] (صدقہ آل

(۱) البدایہ والنہایہ ۱/ ۲۲۵۔
(۲) البدایہ والنہایہ ۲/ ۴۶۔
(۳) حدیث: "إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبدالمطلب بن ربیعہ بن الحارثؓ سے کی ہے۔

محمد کے لئے مناسب نہیں ہے، یہ تو محض لوگوں کا میل ہے) آپ کے حالات کے بیان میں مذکور ہے کہ آپ ﷺ ہدیہ کھاتے تھے، صدقہ نہیں کھاتے تھے (۱)۔

بعض فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، مثلاً قلیوبی نے کہا ہے کہ صدقہ لینا اور اس کو قبول کرنا جائز ہے، مگر نبی کے لئے جائز نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے کہ بظاہر تمام انبیاء کے لئے بھی حلال نہیں ہے (۲)۔

ب- ان کے اموال میں وراثت جاری نہ ہوگی بلکہ ان کے بعد سب صدقہ ہوں گے:

۱۲- اس کی دلیل یہ حدیث ہے: **"لاتقتسم ورثتي ديناراً ولادرهماً، ماتركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة"** (۳) (میرے ورثاء دینار و درہم کو تقسیم نہیں کریں گے، اپنی ازواج کے نفقہ اور اپنے عامل کے اخراجات کے بعد جو کچھ چھوڑوں گا وہ صدقہ ہے) دوسری حدیث ہے: **"إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ورثوا العلم"** (۴) (علماء انبیاء کے وارث ہیں، اور انبیاء نے درہم و دینار وراثت میں نہیں چھوڑا بلکہ انہوں نے وراثت میں صرف علم چھوڑا ہے) علامہ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرات انبیاء کو اس سے محفوظ رکھا ہے کہ وہ وراثت میں دنیا کا مال چھوڑیں، تاکہ جو لوگ ان کی نبوت کے بارے میں اعتراض کرتے ہیں، ان کو یہ شبہ نہ ہو کہ انہوں نے دنیا طلب کی اور اس کو اپنے ورثاء کے لئے وراثت کے طور پر چھوڑا۔

ایک قول کے مطابق: یہ صرف ہمارے نبی محمد ﷺ کی خصوصیت ہے، دوسرے کسی نبی کی یہ خصوصیت نہ تھی، یہ ابن عطیہ کا قول ہے، جیسا کہ تفسیر قرطبی میں ہے، انہوں نے کہا کہ نبی کریم ﷺ کا قول: "لا نورث" ایک آدمی کا اپنے بارے میں جمع کے صیغہ سے تعبیر کرنے کے قبیل سے ہے (۱)، انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے ظاہر سے استدلال کیا ہے، ارشاد باری ہے: **"وَوَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوُدَ"** (۲) (اور داؤد کے جانشین سلیمان ہوئے)، حضرت زکریا کی طرف سے حکایت کرتے ہوئے ارشاد ہے: **"فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا، يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ"** (۳) (مجھے (خاص) اپنے پاس سے وارث دے جو میرا بھی وارث بنے اور اولاد یعقوب کا بھی وارث بنے)۔

---

(۱) حدیث: "أنه يأكل الهديه ولا يأكل الصدقة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور بخاری کے الفاظ یہ ہیں: "كان رسول الله ﷺ إذا أتى بطعام سأل عنه: أهدية أم صدقة؟ فإن قيل: صدقة قال لأصحابه: كلوا، ولم يأكل، وإن قيل: هدية، ضرب بيده ﷺ فأكل معهم"۔

(۲) القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۰۴، ۱۰۱۔

(۳) حدیث: "لا تقتسم ورثتي ديناراً ولا درهماً......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۴۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، ورثوا العلم" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۸ طبع عزت عبید

= دعاس) اور ترمذی (۵/ ۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابودرداءؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے: ہمیں اس کا علم صرف عاصم بن رجاء بن حیوۃ سے ہوا ہے، میرے نزدیک سند متصل نہیں ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۱/ ۸۱، ۸۲، تفسیر ابن کثیر ۳/ ۱۱۱، الذخیرہ للقرافی ۱۳/ ۱۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۱۴، العواصم من القواصم لابن العربی ص ۱۴، شائع کردہ محب الدین الخطیب۔

(۲) سورۂ نمل/ ۱۶۔

(۳) سورۂ مریم/ ۵، ۶۔

ج- نبی کو وہیں دفن کیا جائے گا جہاں ان کا وصال ہو:

۱۳- نبی کو وہیں دفن کیا جائے گا جہاں ان کا وصال ہو، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا: "مادفن نبی قط إلا في مكانه الذي توفي فيه" [1] (کسی نبی کو ان کی جائے وصال سے الگ نہیں دفن کیا گیا، چنانچہ حضور ﷺ کے لئے ان کے مکان میں قبر تیار کی گئی)۔

انبیاء کے تعلق سے امت پر ثابت شدہ احکام:

الف- انبیاء کی نبوت اور رسولوں کی رسالت پر ایمان کا واجب ہونا:

۱۴- اس امت کے ہر مکلّف پر واجب ہے کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی نبوت کے لئے چنا اور اپنی رسالت کے لئے انتخاب فرمایا ان پر ایمان لائے، ان پر ایمان کے دو درجے ہیں:

ایمان مجمل: یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام انبیاء پر اجمالاً ایمان لائے، خواہ ان کے نام جانتا ہو یا ان سے ناواقف ہو۔

ایمان مفصل: یعنی اس طرح ایمان لائے کہ نوح علیہ السلام نبی ورسول ہیں، اسی طرح حضرت ابراہیم اور دوسرے تمام انبیاء جن کی نبوت یقینی ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں دونوں داخل ہیں: "قُوْلُوْا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَآ اُوْتِيَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى وَمَآ اُوْتِيَ النَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ" [1] (کہہ دو کہ ہم تو ایمان رکھتے ہیں اللہ پر اور اس پر جو ہم پر اتارا گیا اور جو ابراہیم اور اسماعیل اور اسحاق اور یعقوب اور اولاد (یعقوب) پر اتارا گیا اور جو موسیٰ وعیسیٰ کو دیا گیا اور اس پر جو دوسرے انبیاء کو ان کے پروردگار کی طرف سے دیا گیا اور ہم ان میں سے کسی کے درمیان بھی فرق نہیں کرتے اور ہم اللہ ہی کے حکم بردار ہیں)۔

جو شخص اجمالاً ان پر ایمان نہ لائے یا جن کی نبوت پر امت کا اجماع ہے، ان میں سے کسی کی نبوت میں شک وشبہ کرے تو وہ کافر ہوگا۔

جن کی نبوت پر امت کا اجماع نہیں ہے اگر ان میں سے کسی کے بارے میں کوئی شک وشبہ کرے جیسے حضرت خضر اور حضرت لقمان، تو اس کو کافر نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ ان کی نبوت یقینی نہیں ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ چونکہ حضرات انبیاء کرام کی تعداد یقینی طور پر معلوم نہیں ہے، اس لئے مناسب ہے کہ کہے کہ میں تمام حضرات انبیاء کرام پر ایمان لایا جن میں سب سے اول حضرت آدم اور سب کے آخر حضرت محمد ﷺ ہیں، یہ اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے کہ وہ ایک لاکھ چوبیس ہزار ہیں، اور ان میں رسول تین سو تیرہ ہیں، اس لئے کہ یہ خبر واحد ہے [2]۔

ب- انبیاء کی اطاعت ان کی اتباع اور ان سے محبت رکھنا:

۱۵- تمام مکلّف انسانوں پر واجب ہے کہ جو انبیاء ورسول ان کے

---

(۱) حدیث: "ما دفن نبی قط إلا في مكانه الذي توفي فيه" کی روایت مالک نے الموطا (۱؍۲۳۱ طبع عیسی الحلبی) میں حضرت ابوبکر الصدیقؓ سے کی ہے، ابن عبدالبر نے التجرید (رص ۲۵۵ طبع القدسی) میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اگرچہ کسی ایک سند میں متصل نہیں پائی گئی ہے، لیکن وہ صحیح ہے، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے ثابت سندوں کے ساتھ محفوظ ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ؍ ۱۳۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱؍ ۲۵۴، المنہاج للنووی وشرحہ للمحلی ۴؍ ۱۷۵، دیکھئے: الإیمان لابن تیمیہ رص ۲۶۸، شرح العقیدۃ الطحاویہ رص ۳۱۱۔

پاس بھیجے گئے ہیں، وہ ان کو جس کام کا حکم دیں اس میں ان کی اطاعت کریں، اس لئے کہ وہ صرف اسی کام کا حکم دیتے ہیں جس کا حکم اللہ تعالیٰ دیتا ہے۔

محمد رسول اللہ ﷺ سے قبل جتنے انبیاء گذرے ہیں ان میں ہر رسول خاص کر اپنی قوم کے پاس بھیجا گیا، چنانچہ حضرت نوحؑ کی رسالت ان کی قوم کے لئے تھی، حضرت ہودؑ کی رسالت قوم عاد کے لئے تھی، حضرت صالحؑ کی رسالت قوم ثمود کے لئے تھی، اور حضرت موسیٰؑ کی رسالت صرف ان کی قوم بنی اسرائیل کے لئے تھی، بنی اسرائیل کے علاوہ دوسرے لوگ حضرت موسیٰؑ کی اطاعت اور ان کی اتباع کے مکلّف نہیں تھے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلٰى قَوْمِهٖ"[1] (بالیقین ہم نے نوح کو ان کی قوم کی طرف بھیجا)، نیز ارشاد ہے: "وَإِلٰى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوْدًا"[2] (اور (قوم) عاد کی طرف ہم نے ان کے بھائی ہود کو بھیجا)، نیز ارشاد ہے: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلٰى ثَمُوْدَ أَخَاهُمْ صٰلِحًا"[3] (اور ہم نے قوم ثمود کے پاس ان کے بھائی صالح کو بھیجا)، نیز ارشاد ہے: "وَإِلٰى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا"[4] (اور مدین کی طرف ہم نے ان کے بھائی شعیب کو بھیجا)، نیز ارشاد ہے: "وَإِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖ، يٰقَوْمِ لِمَ تُؤْذُوْنَنِيْ وَقَدْ تَّعْلَمُوْنَ أَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ"[5] (اور وہ (وقت یاد کرو) جب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ اے میرے قوم والو! تم مجھے کیوں ایذاء پہنچاتے ہو، درآنحالیکہ تم خوب جانتے ہو کہ میں تمہاری طرف اللہ کا رسول ہوں)، اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ

(۱) سورۂ اعراف/۵۹۔
(۲) سورۂ ہود/۵۰۔
(۳) سورۂ نمل/۴۵۔
(۴) سورۂ ہود/۸۴۔
(۵) سورۂ صف/۵۔

کے بارے میں کہا ہے: "وَرَسُوْلًا إِلٰى بَنِيْ إِسْرَآئِيْلَ"[1] (اور وہ پیغمبر ہوگا بنی اسرائیل کے لئے)۔

البتہ محمد رسول اللہ ﷺ کی رسالت عام ہے، لہٰذا جو انسان آپ کی دعوت کو سنے گا وہ اس بات کا مکلّف ہے کہ آپ پر ایمان لائے، آپ کی اطاعت اور آپ کی اتباع کرے، دین اسلام میں داخل ہو، اور اس کے احکام کی پابندی کرے، اللہ تعالیٰ نے آپ کو مخاطب کرکے فرمایا: "وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ"[2] (اور ہم نے آپ کو دنیا بھر کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے)، نیز ارشاد ہے: "وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَنَذِيْرًا"[3] (اور ہم نے تو آپ کو سارے ہی انسانوں کے لئے (پیمبر بنا کر) بھیجا ہے بطور خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے کے)، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي......" (مجھے پانچ چیزیں دی گئیں جو مجھ سے قبل کسی نبی کو نہیں دی گئیں)، اس میں ذکر ہے: "كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود"[4] (ہر نبی صرف اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتا تھا اور میری بعثت ہر کالے گورے انسان کی طرف ہے) سابقہ ادیان کے ماننے والوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے دین پر ثابت قدم رہے اور اسی پر اکتفا کرے بلکہ محمد رسول اللہ ﷺ پر ایمان لانا اور آپ کی اتباع کرنا اس پر لازم ہے، اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کو دوہرا اجر ملے گا، اللہ تعالیٰ نے علماء نصاریٰ کی ایک جماعت کے بارے میں جو حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کے ساتھ

(۱) سورۂ آل عمران/۴۹۔
(۲) سورۂ انبیاء/۱۰۷۔
(۳) سورۂ سباء/۲۸۔
(۴) حدیث: "أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي......" کی روایت مسلم (۱/۳۷۰، ۳۷۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

حبشہ سے آئے اور اسلام قبول کیا(۱)، ارشاد فرمایا: "اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِهٖ هُمْ بِهٖ يُؤْمِنُوْنَ، وَاِذَا يُتْلٰى عَلَيْهِمْ قَالُوْٓا اٰمَنَّا بِهٖٓ اِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّنَآ اِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهٖ مُسْلِمِيْنَ، اُولٰٓئِكَ يُؤْتَوْنَ اَجْرَهُمْ مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوْا"(۲) (جن لوگوں کو ہم نے کتاب اس (قرآن) کے قبل دے رکھی ہے وہ اس پر ایمان لاتے ہیں اور جب یہ ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے تو کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے بے شک یہ حق ہے ہمارے پروردگار کی طرف سے اور ہم تو اس سے پہلے بھی (اسے) مانتے تھے، ان لوگوں کو ان کا دہرا اجر ملے گا، اس لئے کہ یہ پختہ رہے)، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين: رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه، وأدرك النبي ﷺ فآمن به وصدّقه واتبعه، فله أجران"(۳) (تین آدمیوں کو ان کا اجر دوہرا دیا جائے گا اہل کتاب کا ایک آدمی جو اپنے نبی پر ایمان لایا اور محمد رسول اللہ ﷺ کو بھی پایا اور آپ پر بھی ایمان لایا، آپ کی تصدیق کی، آپ کی اتباع کی تو اس کو دوہرا اجر ملے گا)۔

محمد رسول اللہ ﷺ کی امت میں سے کوئی اس کا مکلّف نہیں ہے کہ سابق ادیان کی کتابوں کی طرف رجوع کرے تا کہ ان سے احکام معلوم کرے اور جو کچھ ان میں ہے اس پر عمل کرے، البتہ ان ادیان کے جو احکام قرآن وسنت میں مذکور ہیں، جمہور کے نزدیک ہم ان کے پابند ہیں، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نبوۃ"، "شرع من قبلنا" (فقرہ/ ۳)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۳/ ۲۹۶۔
(۲) سورۂ قصص/ ۵۲، ۵۴۔
(۳) حدیث: "ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۳۴، ۱۳۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

ج- انبیاء کے احترام کا واجب ہونا:

۱۶- حضرات انبیاء کرام کی توقیر ہر مکلف پر واجب ہے، یعنی ان کی عظمت کرنا، ان کے ذکر کا احترام کرنا، ہر ایسے قول وعمل سے پرہیز کرنا جس سے ان کی ناقدری ہو، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا يقولن أحدكم إني خير من يونس بن متى"(۱) (تم میں سے کوئی مجھ کو یونس بن متی سے بہتر نہ کہے) یعنی اس طرف اشارہ ہے کہ ان پر فضیلت دینا ان کے مقام کو گھٹانا ہے، علامہ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ حضرات انبیاء کے حقوق، ان کی تعظیم وتوقیر کرنے اور ان سے ایسی محبت کرنے میں ہیں جو جان، مال اور اولاد کی محبت سے مقدم ہو، اسی طرح ان کی اطاعت وفرمانبرداری کو ترجیح دینے اور ان کے سنن کی اتباع وغیرہ میں ہے(۲)۔

د- انبیاء کرام پر درود وسلام بھیجنا:

۱۷- قرآن کریم میں ہم لوگوں کو محمد رسول اللہ ﷺ پر درود وسلام بھیجنے کا حکم دیا گیا ہے۔

رہے دوسرے انبیاء تو قرآن کریم میں سورۂ صافات میں حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت موسی، حضرت ہارون اور حضرت الیاس پر سلام بھیجنے کا ذکر ہے، اور سورت کے آخر میں تمام رسولوں پر سلام بھیجا گیا ہے، ارشاد ربانی ہے: "وَسَلٰمٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ"(۳) (اور سلام ہو پیمبروں پر)، سورۂ مریم میں حضرت یحیی اور حضرت عیسیؑ پر سلام بھیجنے کا ذکر ہے(۴) نیز ارشاد ربانی ہے:

(۱) حدیث: "لايقولن أحدكم إني خير من يونس بن متى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۵۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔
(۲) اقتضاء الصراط المستقیم/ ص ۳۳۶۔
(۳) سورۂ صافات/ ۱۸۱۔
(۴) سورۂ مریم/ ۱۵، ۳۳۔

"قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلٰمٌ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفٰى"[1] (آپ کہہ دیجئے کہ ہر تعریف اللہ ہی کے لئے ہے اور اس کے ان بندوں پر سلام ہو جنہیں اس نے منتخب کیا)، اسی وجہ سے علماء کرام میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کہ حضرات انبیاء کرام پر سلام بھیجنا مستحب ہے، اس لئے کہ ارشاد ربانی مثلاً: "وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِيْنَ، سَلٰمٌ عَلٰى إِبْرَاهِيْمَ"[2] (اور ہم نے پیچھے آنے والوں میں یہ بات رہنے دی کہ ابراہیم پر سلام ہو) اس پر دلیل ہے، "فِي الْآخِرِيْنَ" کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ محمد ﷺ کی امت مراد ہے، ایک قول یہ ہے کہ ان کے بعد کی تمام امتیں مراد ہیں، دونوں اقوال کے مطابق یہ مشروعیت کی دلیل ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا سلّمتم عليّ فسلموا على المرسلين، فإنما أنا رسول من المرسلين"[3] (جب تم لوگ مجھ پر سلام بھیجو تو تمام انبیاء پر بھی سلام بھیجا کرو، اس لئے کہ میں ان ہی میں کا ایک رسول ہوں)۔

رہا ان پر درود بھیجنا تو اس کے بارے میں خصوصیت سے کوئی صحیح خاص نص موجود نہیں ہے، اسی وجہ سے ایک قول میں امام مالک کی رائے جس کو صاحب "الشفاء" نے ذکر کیا ہے، اور امام مالک کے بعض شاگردوں نے بھی ذکر کیا ہے یہ ہے کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی نبی پر درود بھیجنا مشروع نہیں ہے، درود وسلام کو جمع کرنا محمد رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت ہے۔

(۱) سورۂ نمل / ۵۹۔

(۲) سورۂ صافات / ۱۰۸، ۱۰۹۔

(۳) حدیث: "إذا سلمتم عليَّ فسلموا على المرسلين، فإنما أنا رسول من المرسلين" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۲۳/ ۱۱۶ طبع الحلبی) میں حضرت قتادہؓ سے مرسلاً کی ہے، اور السخاوی نے القول البدیع ص ۵۲، ۵۳ میں اس کے شواہد ذکر کر کے اس کے قوی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لیکن جمہور علماء نے کہا ہے کہ محمد رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنے پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے انبیاء پر بھی درود بھیجنا جائز اور مستحب ہے، نیز اس لئے کہ ان میں اکثر جو حضرات ابراہیمؑ کی ذریت میں سے ہیں ابراہیمی درود كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم میں پہلے ہی داخل ہیں، نووی نے "الاذکار" میں کہا ہے کہ تمام قابل لحاظ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ تمام انبیاء اور فرشتوں پر مستقل درود بھیجنا جائز و مستحب ہے[1]۔

ابن کثیر نے اس اثر کو نقل کیا ہے جس کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی سند کے ساتھ کی ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے لکھا کہ کچھ لوگوں نے آخرت کا کام کر کے دنیا حاصل کی ہے، اور کچھ قصہ گو لوگوں نے نبی کریم ﷺ پر درود کے برابر اپنے خلفاء اور امراء پر درود بھیجنا شروع کر دیا ہے، جب آپ کے پاس میرا یہ خط پہنچے تو حکم دیجئے کہ وہ درود صرف انبیاء پر بھیجیں اور تمام مسلمانوں کے لئے دعاء کریں[2]۔

ھ- انبیاء کے درمیان تفریق کا حکم:

۱۸- ایمان لانے میں اللہ تعالیٰ اور انبیاء کے درمیان فرق کرنا یا انبیاء میں بعض بعض میں فرق کرنا جائز نہیں ہے، لہذا جو شخص اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے اور تمام انبیاء کا کفر کرے یا بعض انبیاء پر ایمان لائے اور دوسرے بعض کا کفر کرے تو وہ مؤمن کہلانے کا مستحق نہیں ہوگا، اور جن لوگوں پر ایمان لایا ان پر ایمان لانے کی وجہ سے کفر کے استحقاق سے باہر نہیں ہوگا، اس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيْدُوْنَ أَنْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اللّٰهِ وَرُسُلِهِ، وَيَقُوْلُوْنَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيْدُوْنَ أَنْ

(۱) تفسیر القرطبی ۱۵/ ۹۰، ۱۴۲، شرح الشفا ۳/ ۸۳۰، الأذکار للنووی ص ۹۹ دمشق، دار الملاح، دیکھئے: جلاء الأفہام لابن القیم ص ۳۱۲ طبع المنیر یہ۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۵۱۷۔

يَتَّخِذُوْا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا، أُوْلٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابًا مُّهِيْنًا" [1] (بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے پیمبروں سے کفر کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے پیمبروں کے درمیان فرق رکھیں اور یہ کہتے ہیں کہ ہم کسی پر تو ایمان لائے ہیں اور کسی کے ہم منکر ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ ایک راہ درمیانی نکالیں، تو یہی لوگ حقیقی کافر ہیں اور ہم نے کافروں کے لئے ایک عذاب رسوا کرنے والا تیار کر رکھا ہے)، یہ اس لئے کہ حضرات انبیاء ایک دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں، تو جو شخص اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے یا بعض رسولوں پر ایمان لائے تو اس کو اس کا ایمان کچھ بھی نفع نہ دے گا، اگر وہ کسی بھی رسول کا کفر کرے، اور جو ایسا کرے گا وہ دراصل اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرے گا جس نے ان کے پاس نبوت کی وحی بھیجی، نیز تمام انبیاء کے ساتھ کفر کرے گا۔

سابقہ ادیان کی اتباع کرنے والوں کو جنہوں نے محمد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کفر کیا ہے جو لوگ مؤمن کہتے ہیں وہ درحقیقت شریعت کی خلاف ورزی اور قرآن کے ساتھ معارضہ کرنے والے ہیں [2]۔

ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ اس لئے کہ ہر اس نبی پر ایمان لانا واجب ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے اہل زمین کی طرف بھیجا ہے، لہذا جو شخص حسد، عصبیت یا خواہشات نفس کی وجہ سے ان کی نبوت کو رد کر دیتا ہے تو ظاہر ہوجاتا ہے کہ جس نبی پر وہ ایمان لایا ہے اس کا ایمان شرعی ایمان نہیں ہے، بلکہ وہ صرف کسی غرض، خواہش نفس یا عصبیت کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ اگر وہ ان کے رسول ہونے کی وجہ سے ان پر ایمان لاتے تو ان جیسے دوسرے نبی پر بھی ضرور ایمان

(۱) سورۂ نساء/ ۱۵۰، ۱۵۱۔

(۲) تفسیر القرطبی ۶/ ۶۔

لاتے خصوصا اس نبی پر جس کی نبوت کے دلائل واضح اور برہان وحجت قوی ہیں [1]۔

اللہ تعالیٰ نے حضرات انبیاء کرام سے وعدہ لیا ہے کہ وہ ایک دوسرے کی تصدیق کریں گے، اور ان میں سے کسی کو جس میں علم ونبوت ہو اس کی اتباع اور نصرت سے نہیں روکیں گے جو اس کے بعد مبعوث ہوا ہو [2]، ارشاد ربانی ہے: "وَإِذَا أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيِّيْنَ لَمَآ اٰتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ، وَلَتَنْصُرُنَّهٗ، قَالَ ءَ أَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلٰى ذٰلِكُمْ إِصْرِي، قَالُوْا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوْا وَأَنَا مَعَكُمْ مِّنَ الشّٰهِدِيْنَ، فَمَنْ تَوَلّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ" [3] (اور (وہ وقت یاد کرو) جب اللہ نے انبیاء سے عہد لیا کہ جو کچھ میں تمہیں کتاب وحکم (کی قسم) سے دوں پھر تمہارے پاس کوئی رسول اس (چیز) کی تصدیق کرنے والا آئے جو تمہارے پاس ہے تو تم ضرور اس (رسول) پر ایمان لانا اور ضرور اس کی نصرت کرنا پھر فرمایا تم اقرار کرتے ہو اور اس پر میرا عہد قبول کرتے ہو؟ وہ بولے ہم اقرار کرتے ہیں، فرمایا تو گواہ رہنا اور میں (بھی) تمہارے ساتھ گواہوں میں سے ہوں پھر جو کوئی اس کے بعد بھی روگردانی کرے گا، سو یہی لوگ تو نافرمان ہیں)، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ: "**والذي نفسي بيده لو أن موسى عليه السلام كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعني**" [4] (اس ذات کی قسم جس

(۱) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۵۷۲۔

(۲) تفسیر القرطبی ۴/ ۱۲۴، ۱۲۵، تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۷۷، ۳۷۸۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۸۱، ۸۲۔

(۴) حدیث: "والذي نفسي بيده لو أن موسى كان حياً......" کی روایت احمد (۳/ ۳۸۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱۳/ ۳۳۴ طبع السلفیہ) میں ذکر کر کے لکھا ہے کہ اس کے رجال ثقہ ہیں، صرف مجالد میں کچھ ضعف ہے۔

کے قبضہ میں میری جان ہے اگر موسی علیہ السلام زندہ ہوتے تو ان کو میری اتباع کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہوتا)، لہذا یہ زیادہ مناسب ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام وحضرت عیسی علیہ السلام کے ماننے والوں پر یہ لازم ہو کہ وہ محمد ﷺ پر ایمان لائیں اور ان کی اتباع کریں ورنہ وہ یقیناً کافر ہوں گے۔

اس حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جو یہ کہے کہ محمد ﷺ تو صرف خاص طور پر جاہلیت عرب کے پاس بھیجے گئے تھے، حضرت موسی اور حضرت عیسیؑ کے ماننے والوں پر ان کی اتباع ضروری نہیں ہے[1]۔

انبیاء میں کسی کو کسی سے افضل قرار دینا:

۱۹- اس بارے میں علماء کرام میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حضرات انبیاء کے مختلف درجات ہیں، اور ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل ہیں، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّنَ عَلٰى بَعْضٍ وَّاٰتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوْرًا"[2] (اور ہم نے بعض نبیوں کو بعض (دوسرے) نبیوں پر فضیلت دی ہے اور ہم نے داؤد کو زبور عطا کی)، نیز ارشاد ہے: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللّٰهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجٰتٍ"[3] (ان رسولوں میں سے ہم نے بعض کو بعض پر فضیلت دے رکھی ہے، ان میں وہ بھی ہیں جن سے اللہ نے کلام کیا ہے، ان میں سے بعض کے درجے اس نے بلند کئے ہیں)، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أنا سيد الناس يوم القيامة"[4] (میں قیامت کے دن تمام لوگوں کا سردار ہوں گا)۔

انبیاء میں جو رسول ہیں وہ ان سے افضل ہیں جو رسول نہیں ہیں، قرطبی نے کہا ہے کہ جن کو رسول بنایا گیا ان کو رسالت کے ذریعہ دوسروں پر فضیلت دی گئی، اور نبوت میں سب برابر ہیں۔

رسولوں میں سب سے افضل وہ ہیں جو ان میں اولوالعزم ہیں، یہ قول حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے۔

ان سب میں مطلقاً افضل حضرت محمد ﷺ ہیں، پھر ان کے بعد ابراہیم علیہ السلام پھر حضرت موسی علیہ السلام پھر حضرت عیسی علیہ السلام ہیں، مشہور قول یہی ہے، ابن کثیر نے یہی کہا ہے۔

نبی کریم ﷺ سے جو مروی ہے کہ آپ نے انبیاء میں ایک دوسرے کو افضل کہنے سے منع فرمایا ہے جیسا کہ آپ کا ارشاد ہے: "لا تخيّروا بين الأنبياء"[1] (انبیاء میں ایک دوسرے کو بہتر نہ کہو)، نیز ارشاد ہے: "لاتفضلوا بين أنبياء الله"[2] (اللہ تعالیٰ کے نبیوں میں کسی کو کسی سے افضل نہ کہو)، نیز ارشاد ہے: "لا تخيّروني على موسى"[3] (مجھ کو حضرت موسی علیہ السلام سے بہتر نہ کہو)، نیز ارشاد ہے: "لا يقولن أحدكم إني خير من يونس بن

(۱) الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح لابن تیمیہ ۱/ ۱۳۹، ۱۶۱، ۱۷۶ مطبعۃ المجد۔
(۲) سورۂ اسراء/ ۵۵۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۵۳۔
(۴) حدیث: "أنا سيد الناس يوم القيامة" کی روایت بخاری (فتح الباری

= ۶/ ۳۷۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۸۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۱) حدیث: "لا تخيروا بين الأنبياء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۷۰) اور مسلم (۴/ ۱۸۴۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث: "لا تفضلوا بين أنبياء الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۵۰، ۴۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۴۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "لا تخيروني على موسى" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۴۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

متی"،(۱) (تم میں سے کوئی مجھ کو یونس بن متی سے بہتر نہ کہے) تو اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ احادیث آیات تفضیل کے نازل ہونے سے قبل کی ہیں، اور جب آپ کو بتایا گیا کہ آپ اولاد آدم کے سردار ہیں اس سے قبل کی ہیں، اس بنیاد پر اب ایک دوسرے کو افضل کہنا جائز ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے تواضع کے طور پر ارشاد فرمایا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ صرف اس میں مشغول رہنے سے منع کیا گیا ہے، تاکہ اس کے نتیجہ میں کسی کا ذکر غیر مناسب طریقہ پر نہ ہو جائے اور ان کا احترام بحث ومباحثہ کم نہ ہو جائے۔

ابن عطیہ اور ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ معین طور پر کسی کو مفضول کہنے سے منع کیا گیا ہے، اس کے برخلاف اگر غیر معین طور پر کسی کو کسی سے افضل کہا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

"الطحاویہ" کے شارح نے کہا ہے کہ ممنوع وہ تفضیل ہے جو عصبیت، فخر، حمیت اور خواہش نفسانی کے طور پر ہو یا اس طرح ہو کہ جس کو مفضول کہا جائے اس کی تنقیص لازم آ رہی ہو۔

قرطبی کے نزدیک مختار یہ ہے کہ ممنوع صرف وہ تفضیل ہے جو نبوت کے اعتبار سے ہو، کیونکہ یہ ایک ہی صفت ہے اس میں کوئی کمی یا زیادتی نہیں ہے، اس میں سب برابر ہیں، تفضیل حالات، خصوصیات، کرامات اور عنایات کی زیادتی میں ہے(۲)۔

(۱) حدیث: "لا يقولن أحدكم إني خير من يونس بن متى" کی تخریج فقرہ/۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۳/۲۶۱، ۲۶۳، تفسیر ابن کثیر ۳/۴۷، ۱/۳۰۴، فتح الباری ۶/۴۵۲، لوامع الأنوار البهية للسفارينی ۱/۴۹، ۵۰، الصارم المسلول ر ص ۵۶۶۔

انبیاء اور دوسرے لوگوں کے مابین کسی کو کسی سے افضل قرار دینا:

۲۰- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ حضرات انبیاء دوسرے تمام انسانوں سے اور تمام اولیاء سے افضل ترین ہیں، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ آتَيْنٰهَآ إِبْرٰهِيْمَ عَلٰى قَوْمِهٖ"...... وَإِسْمٰعِيْلَ وَالْيَسَعَ وَيُوْنُسَ وَلُوْطًا، وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰلَمِيْنَ"(۱) (یہ تھی ہماری دلیل جو ہم نے ابراہیم کو ان کی قوم کے مقابلہ پر دی تھی......(اور ہم نے ہدایت دی تھی) اسماعیل اور یسع اور یونس اور لوط کو اور (ان میں سے) ہر ایک کو ہم نے جہان والوں پر فضیلت دی تھی) اٹھارہ نبیوں کے ذکر کے بعد ارشاد ہے: "وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰلَمِيْنَ" اس سے واضح ہوتا ہے کہ ہر نبی تمام انسانوں سے افضل ہے: نیز ارشاد ربانی ہے: "وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ فَضَّلَنَا عَلٰى كَثِيْرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِيْنَ"(۲) (اور ہم نے داؤد اور سلیمان کو (ایک خاص) علم عطا فرمایا اور وہ دونوں کہنے لگے (ساری) تعریف اللہ ہی کے لئے ہے جس نے ہمیں اپنے بہت سے ایمان والے بندوں پر فضیلت دی)، طحاوی نے کہا ہے کہ ہم کسی بھی ولی کو کسی بھی نبی سے افضل نہیں کہتے ہیں، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ایک نبی تمام اولیاء سے افضل ہے۔

اختلاف یہ ہے کہ انبیاء افضل ہیں یا فرشتے؟ حنفیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ بنی آدم کے خواص یعنی انبیاء تمام فرشتوں سے افضل ہیں، اور بنی آدم کے عوام یعنی متقی حضرات عام فرشتوں سے افضل ہیں، ان کے نزدیک یہ مسئلہ ظنی اور مختلف فیہ ہے، چنانچہ حنفیہ کی ایک جماعت سے جس میں امام ابوحنیفہ بھی ہیں اس مسئلہ میں توقف کرنا

(۱) سورۂ انعام/ ۸۳، ۸۶۔

(۲) سورۂ نمل/ ۱۵۔

مروی ہے، کیونکہ یقینی علم نہیں ہے، اور جس چیز کا علم یقینی نہ ہو اسے اس کے عالم کے سپرد کر دینا زیادہ بہتر ہے۔

عبدالقاہر بغدادی نے کہا ہے کہ مطلقاً اہل سنت انبیاء کو فرشتوں سے افضل کہتے ہیں، انہوں نے کہا ہے کہ اس کے برخلاف حسین بن فضل اور اکثر قدریہ کہتے ہیں کہ فرشتے انبیاء سے افضل ہیں (۱)۔

انبیاء کے نام پر نام رکھنا:

۲۱ - انبیاء کے نام پر نام رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ بعض فقہاء نے اس کو مستحب کہا ہے، اس بارے میں ابو وہب الجشمی کی حدیث موجود ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "تسموا بأسماء الأنبياء" (۲) (انبیاء کے نام پر نام رکھو) علامہ ابن القیم نے کہا ہے کہ سعید بن المسیب کا قول ہے: اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ نام انبیاء کے نام ہیں، انہوں نے کہا کہ صحیح حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ اور عبدالرحمٰن سب سے زیادہ پسندیدہ نام ہیں (۳)۔

حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا:

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۵۴، الفرق بین الفرق ص ۳۴۳، تفسیر القرطبی ۶/ ۲۶، تفسیر فتح القدیر للشوکانی ۱/ ۵۴۲، الکشاف و بذیلہ الإنصاف لابن المنیر ۱/ ۴۶۰، شرح العقیدۃ الطحاویہ ۲/ ۴۱۷۔

(۲) حدیث: "تسموا بأسماء الأنبياء" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۳۷ طبع حمص) اور احمد (۴/ ۳۴۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ذہبی نے میزان الاعتدال (۳/ ۸۸ طبع الحلبی) میں لکھا ہے کہ صحابی سے روایت کرنے والے راوی مجہول ہیں۔

(۳) تحفۃ المودود بأحکام المولود لابن القیم ص ۶۶ تصحیح و تعلیق عبدالحکیم شرف الدین، جس حدیث کو ابن القیم نے ذکر کیا ہے، وہ حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے: "إن أحب أسمائكم إلى الله عبدالله وعبدالرحمن" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

"ولد لي الليلة غلام فسميته باسم أبي إبراهيم" (۱) (آج رات مجھے ایک لڑکا پیدا ہوا، میں نے اس کا نام اپنے والد ابراہیم کے نام پر رکھا)۔

ایک قول یہ ہے کہ انبیاء کے نام پر نام رکھنا مکروہ ہے، علامہ ابن القیم نے کہا ہے کہ جن لوگوں کی یہ رائے ہے غالباً ان کا مقصد انبیاء کے نام کو ابتذال (بے وقعتی) سے بچانا ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "تسمیۃ" (فقرہ/ ۱۱)۔

کسی نبی کو تکلیف پہنچانے والے یا ان کی توہین کرنے والے کا حکم:

۲۲ - کوئی شخص کسی ایسے نبی کو ایذاء پہنچائے جن کے نبی ہونے پر امت کا اجماع ہے، یا ان کو گالی دے، یا ان کی توہین کرے، یا ان کو جھٹلائے یا ان پر جھوٹ بولنے کو جائز قرار دے تو وہ کافر ہو جائے گا، اور ہمارے نبی محمد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ یہ حرکتیں کرنے والے کا جو حکم ہوگا وہی اس کا بھی ہوگا، اس لئے کہ حضرات انبیاء کرام کو اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں پر فضیلت دی ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: "وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰلَمِيْنَ" (۳) (اور ہر ایک کو ہم نے جہان والوں پر فضیلت دی تھی)، لہذا ان میں سے کسی کی تنقیص کرنا قرآن کریم کو جھٹلانا ہے۔

ان میں سے جس کی نبوت میں اختلاف ہے، ان کا حکم الگ ہے، قاضی عیاض نے کہا ہے کہ ان میں جس کی نبوت میں اختلاف ہے، ان کو گالی دینے والے اور ان کا انکار کرنے والے کا حکم ان کے

(۱) حدیث: "ولدلي الليلة غلام فسميته باسم أبي إبراهيم" کی روایت مسلم (۴/ ۱۸۰۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) تحفۃ المودود ص ۶۱، کشاف القناع ۳/ ۲۶۔

(۳) سورۂ انعام/ ۸۶۔

حکم کی طرح نہیں ہے جن کی نبوت پر امت کا اجماع ہے، اس لئے کہ ان کے لئے یہ احترام ثابت نہیں ہے، البتہ ان کی تنقیص کرنے والے اور ان کو ایذا پہنچانے والے کی تعزیر و تادیب کی جائے گی، جن کی شان میں گستاخی کی گئی، ان کے مقام کا لحاظ کرتے ہوئے تعزیر کی جائے گی خصوصاً ان میں سے جن کی فضیلت اور جن کا صدیق ہونا معروف و مشہور ہوا گرچہ ان کی نبوت ثابت نہ ہو، انہوں نے مزید کہا ہے کہ ان کی نبوت کا انکار اگر اہل علم کی طرف سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے، اور اگر عوام الناس کی طرف سے ہو تو اس جیسے مسئلہ میں مشغول ہونے سے ان کی تنبیہ کی جائے گی، اگر دوبارہ ایسا کرے گا تو اس کو سزا دی جائے گی (۱)۔

انبیاء کی تصویر کا حکم:

۲۳-فقہاء کا کہنا ہے کہ ہر ذی روح کی تصویر بنانا فی الجملہ حرام ہے اور انبیاء کی تصویر بنانا بدرجہ اولی حرام ہے، اس لئے کہ اس میں فتنہ کا اندیشہ ہے، نیز یہ اندیشہ بھی ہے کہ ان کی تصاویر اور مجسموں کی عبادت تک معاملہ پہنچ جائے، جیسا کہ جاہل نصاری کرتے ہیں۔

چنانچہ مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ان کے بارے میں ارشاد فرمایا: "**إن أولئک إذا کان فیهم الرجل الصالح فمات بنوا علی قبره مسجداً، وصوروا فیه تلک الصور، فأولئک شرار الخلق عند اللّٰه یوم القیامة**" (۲)

(ان لوگوں میں جب کوئی نیک آدمی ہوتا اور وہ مرجاتا تو اس کی قبر پر مسجد بناتے اور اس میں اس کی تصویریں رکھتے، یہ لوگ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے نزدیک مخلوق میں سب سے بدتر ہوں گے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جب بیت اللہ میں تصویریں دیکھیں تو اس میں داخل نہیں ہوئے، یہاں تک کہ آپ کے حکم سے اس کو مٹا دیا گیا، آپ نے دیکھا کہ حضرت ابراہیم، حضرت اسماعیل علیہما السلام کے دونوں ہاتھوں میں ازلام (تیر) ہیں تو فرمایا: "**قاتلهم اللّٰه، واللّٰه إن استقسما بالأزلام قط**" (۱) (اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کرے، اللہ کی قسم ان دونوں حضرات نے ازلام کے ذریعہ کبھی تقسیم نہیں کیا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "اصطلاح" تصویر" (فقرہ ۲۶)۔

اللہ کے نبی محمد ﷺ:

۲۴-اللہ تعالیٰ نے محمد رسول اللہ ﷺ کا انتخاب فرمایا اور ان کو نبوت سے سرفراز فرمایا، ان کو دونوں جہاں کے لئے رحمت بنایا، جن وانس کا رسول بنایا، آپ پر نبوت کو ختم فرمایا، چنانچہ آپ کے بعد تاقیامت کوئی نبی نہ ہوگا۔

آپ سے، آپ کے افعال سے اور آپ سے متعلق مکلفین کے افعال سے کچھ احکام متعلق ہیں، ان میں سے کچھ ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:

الف-نبی اکرم محمد ﷺ کی اقتدا و پیروی کرنا:

۲۵-اللہ تعالیٰ کا بندہ ہونے کی وجہ سے نبی کریم ﷺ جس چیز

---

(۱) الشفا وشرحہ ۵/ ۴۹۲، ۵۰۳، دیکھئے: الصارم المسلول علی شاتم الرسول لابن تیمیہ رص ۵۶۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۰، ۲۸۲، ۳۶۰، الذخیرہ للقرافی ۱۲/ ۲۰، ۲۷، الزواجر عن اقتراف الکبائر للہیثمی ۱/ ۵۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۳، ۱۳۵۔

(۲) حدیث: "إن أولئک إذا کان فیهم الرجل الصالح......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۶) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "أن النبی ﷺ لما رأی الصور فی البیت......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۳۸۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

کے مکلّف ہیں فی الجملہ پوری امت اس کی مکلّف ہے، البتہ کچھ چیزیں مستثنیٰ ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ خاص رکھا ہے، اور آپ کی خصوصیت قرار دیا ہے، آپ کی اقتدا کرنا اور آپ کے افعال کی پیروی کرنا امت پر واجب ہے، اس کی دلیل آپ کا یہ ارشاد ہے: "صلوا كما رأيتموني أصلي"(۱) (جس طرح مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح تم بھی نماز ادا کرو)، نیز ارشاد ہے: "خذوا عنی مناسككم"(۲) (مجھ سے حج کے احکام سیکھ لو)، نیز ارشاد نبوی ہے: "لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"(۳) (میں روزے رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں، نماز پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں، عورتوں سے شادی بھی کرتا ہوں، لہذا جو میری سنت سے اعراض کرے گا اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہ ہوگا) اسی طرح اللہ تعالی کا یہ قول بھی دلیل ہے: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهُ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوْ اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْأٰخِرَ"(۴) (رسول اللہ ﷺ میں ایک عمدہ نمونہ موجود ہے تمہارے لئے یعنی اس کے لئے جوڈرتا ہو اللہ اور روز آخرت سے)۔

حضرات صحابہؓ اس آیت سے مذکورہ مشابہت پر استدلال کرتے تھے، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کا ارشاد ہے: اللہ کی قسم اس مال کے

(۱) حدیث: "صلوا كما رأيتموني أصلي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت مالک بن الحویرثؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "خذوا عني مناسككم" کی روایت مسلم (۲/۹۴۳ طبع الحلبی) اور البیہقی (۵/۱۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے، اور الفاظ بیہقی کے ہیں۔

(۳) حدیث: "لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) سورۂ احزاب/۲۱۔

بارے میں اللہ کے رسول ﷺ کو جو کچھ کرتے ہوئے میں نے دیکھا ہے، اس میں سے کوئی کام میں نہیں چھوڑوں گا، بلکہ اس کو ضرور ادا کروں گا، مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں اس میں سے کچھ بھی چھوڑ دوں گا تو گمراہ ہو جاؤں گا۔

اسی طرح جب حضرت عمرؓ نے حجر اسود کو بوسہ دیا تو فرمایا کہ میں جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے، نہ کوئی نقصان پہنچا سکتا ہے اور نہ کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے، اگر میں نے اپنے حبیب ﷺ کو تجھے بوسہ دیتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا تو تجھ کو بوسہ نہ دیتا، اللہ کے رسول ﷺ کی ذات گرامی میں تمہارے لئے بہتر نمونہ موجود ہے، اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ ایک صحابی اپنی سواری سے اترے، وتر کی نماز ادا کی پھر ان سے جا ملے، انہوں نے پوچھا کہ کہاں رہ گئے تھے، انہوں نے کہا مجھے اندیشہ ہوا کہ صبح ہو جائے گی، اس لئے اتر کر وتر کی نماز ادا کر لی ہے، تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ کیا تمہارے لئے اللہ کے رسول اللہ ﷺ کی ذات میں بہترین نمونہ نہیں ہے انہوں نے کہا: ہاں کیوں نہیں، حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول ﷺ اونٹ پر وتر پڑھ لیا کرتے تھے(۱)۔

نبی اکرم محمد ﷺ کی خصوصیات:

۲۶ - دنیا و آخرت میں نبی کریم ﷺ کی کچھ خصوصیات اور کچھ درجات ہیں، جو کسی انسان کو حاصل نہیں ہیں، ان خصوصیات کی چند قسمیں ہیں:

اول: بعض احکام شرعیہ جن کا تعلق آپ کی امت سے نہیں

(۱) دیکھئے: المعتمد لابی الحسین البصری ۱/۳۷۷، المغنی لعبد الجبار ۱۷/۲۵۷، ان دونوں حضرات نے اس قاعدہ پر اجماع نقل کیا ہے، الإحکام للآمدی ۱/۲۶۵، انہوں نے اس میں اختلاف نقل کیا ہے، تیسیر التحریر ۳/۱۲۰، فتح الباری ۱۱/۹۴۔

ہے، جیسے آپ کی وراثت کا جاری نہ ہونا وغیرہ۔

دوم: آخرت میں عزت افزائی مثلاً آپ کو شفاعت کا موقع دینا، آپ کا سب سے پہلے جنت میں داخل ہونا وغیرہ۔

سوم: دنیوی فضائل مثلاً آپ کا لوگوں میں سب سے زیادہ سچا ہونا۔

چہارم: معجزات، جیسے چاند کا دوٹکڑے ہوجانا وغیرہ۔

جو احکام شرعیہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ خاص ہیں وہ واجب ہیں، یا حرام ہیں یا مباح ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اختصاص'' (فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

ج- محمد ﷺ پر ایمان لانا:

۲۷- ہر مکلّف پر واجب ہے کہ اللہ کے رسول محمد ﷺ جو شریعت لے کر آئے ہیں اس میں ان کی تصدیق کرے، اس کے بغیر ایمان مکمل نہ ہوگا۔

اسی طرح ہر مکلّف پر واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور محمد رسول اللہ ﷺ کی رسالت کی شہادت دے، اس لئے کہ یہ شہادت اسلام کا ایک رکن ہے، ارشاد ربانی ہے: ''فَأٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالنُّوْرِ الَّذِيْ أَنْزَلْنَا''[1] (تو اب اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور اس نور پر بھی جو ہم نے نازل کیا ہے)، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله''[2] (مجھے حکم ملا ہے کہ میں اس وقت تک لوگوں سے جنگ کروں جب تک وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار نہ کرلیں، اور مجھ پر اور میری لائی ہوئی شریعت پر ایمان نہ لائیں، جب وہ ایسا کرلیں گے تو مجھ سے اپنی جان اور اپنے مال محفوظ کرلیں گے الا یہ کہ کوئی حق ان پر ہو، اور ان کا حساب اللہ تعالیٰ پر ہوگا)۔

اس میں تفصیل ہے جس کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''اِسلام'' (فقرہ/ ۱۶، ۲۰)۔

د- محمد ﷺ سے محبت رکھنا:

۲۸- ہر مسلمان پر واجب ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے علاوہ کسی آدمی یا کسی چیز سے جتنی محبت کرتا ہے اس سے زیادہ اللہ ورسول سے محبت رکھے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: ''قُلْ إِنْ كَانَ أٰبَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَ إِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيْرَتُكُمْ وَأَمْوَالُ اقْتَرَفْتُمُوْهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَجِهَادٍ فِي سَبِيْلِهٖ، فَتَرَبَّصُوْا حَتّٰى يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَمْرِهٖ، وَاللّٰهُ لَايَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ''[1] (آپ کہہ دیجئے کہ اگر تمہارے باپ اور تمہارے لڑکے اور تمہارے بھائی اور تمہاری بیویاں اور تمہارا کنبہ اور وہ مال جو تم نے کمائے ہیں اور وہ تجارت جس کے بگڑ جانے سے تم ڈر رہے ہو اور وہ گھر جنہیں تم پسند کرتے ہو (یہ سب) تم کو اللہ اور اس کے رسول سے اور اس کی راہ میں جہاد کرنے سے زیادہ عزیز ہوں تو منتظر رہو یہاں تک کہ اللہ اپنا حکم بھیج دے اور اللہ نافرمان لوگوں کو مقصود تک نہیں پہنچاتا)، قاضی عیاض کا کہنا ہے کہ اس میں تحریض وتنبیہ اور دلیل وحجت ہے کہ آپ کی محبت لازم وفرض ہے اور بڑی اہمیت کی حامل ہے اور یہ آپ کا حق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو

(۱) سورۂ تغابن/ ۸۔

(۲) حدیث: ''أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا......'' کی روایت مسلم = (۱/ ۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۴۔

جن کا مال اور اولاد ان کو اللہ اور اس کے رسول سے زیادہ محبوب ہوں، تنبیہ کی ہے اور دھمکی دیتے ہوئے کہا ہے: "حَتّٰی یَأْتِیَ اللّٰہُ بِأَمْرِہٖ"، پھر آیت کے آخر میں ان کو فاسق کہا ہے[1]۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا یؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیه من ولده ووالده والناس أجمعین**"[2] (تم میں کوئی شخص اس وقت تک مؤمن نہیں ہوسکتا ہے جب تک کہ میں اس کے نزدیک اس کی اولاد، والد اور تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہوجاؤں) حضرت عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! آپ مجھ کو اپنی جان کے علاوہ ہر چیز سے زیادہ عزیز ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**والذی نفسي بیده حتی أکون أحب إلیک من نفسک**" **فقال عمر: فإنه الآن واللّٰہ لأنت أحب إلي من نفسي، فقال النبي ﷺ: الآن یا عمر**"[3] (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے جب تک میں تمہاری جان سے بھی زیادہ محبوب نہ ہوجاؤں (تو مؤمن نہیں ہوسکتا) پھر حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ اب اللہ کی قسم آپ مجھ کو اپنی جان سے زیادہ محبوب ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: اے عمر! اب (تم مؤمن ہوگئے)۔

آپ کی محبت میں آپ کی سنت کی محبت، اس کی اتباع، اس کی حرص کرنا، اس کے حدود کی پابندی کرنا داخل ہے، اسی طرح آپ کی متقی اور نیک آل کی محبت اور آپ کے صحابہ مہاجرین وانصار کی محبت بھی داخل ہے[1] جیسا کہ حضرت حسن وحسینؓ کے بارے میں آپ ﷺ کی حدیث میں ہے: "**اللهم إني أحبهما فأحبهما وأحب من یحبهما**"[2] (اے اللہ! میں ان دونوں سے محبت رکھتا ہوں، آپ بھی ان دونوں سے محبت کیجئے، اور جو ان دونوں سے محبت رکھے اس سے بھی محبت کیجئے) نیز ارشاد نبوی ہے: "**اللّٰہ اللّٰہ في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذی اللّٰہ، ومن آذی اللّٰہ فیوشک أن یأخذه**"[3] (اللہ سے ڈرو اللہ سے ڈرو میرے صحابہ کے بارے میں، میرے بعد ان کو نشانہ نہ بناؤ، جو ان سے محبت کرے گا وہ میری محبت کی وجہ سے ان سے محبت کرے گا، اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ان سے بغض رکھے گا، جو ان کو ایذا پہنچائے گا، وہ مجھ کو ایذا پہنچائے گا، اور جو مجھ کو ایذا پہنچائے گا، وہ اللہ تعالیٰ کو ایذا پہنچائے گا، اور جو اللہ تعالیٰ کو ایذا پہنچائے گا تو اللہ تعالیٰ اس کو سزا دے گا)۔

نبی کریم ﷺ کی محبت اس طرح پیدا ہوگی جیسا کہ قاضی

---

(۱) الشفا ۳/۵۳۵، ۵۳۸۔

(۲) حدیث: "لا یؤمن أحدکم حتی أکون أحب إلیه من ولده ووالده والناس أجمعین" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث حضرت عمرؓ: "یا رسول اللہ ﷺ لأنت أحب إليّ من کل شيء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۵۲۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن ہشامؓ سے کی ہے۔

(۱) الشفا وشرحہ ۳/۵۶۱، ۵۸۳، دیکھئے: دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین لابن علان ۱/۴۵۹، الکویت، دار البیان، جامع العلوم والحکم لابن رجب رص ۱۵۰، بیروت، دار الخیر، الصارم المسلول علی شاتم الرسول لابن تیمیہ رص ۴۲۶۔

(۲) حدیث: "اللهم إني أحبهما وأحب من یحبهما" کی روایت ترمذی (۵/۶۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے کی ہے، اور اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۸۸ طبع السلفیہ) نے: "و أحب من یحبهما" کے بغیر کی ہے۔

(۳) حدیث: "اللّٰہ اللّٰہ في أصحابي......" کی روایت ترمذی (۵/۶۹۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ غریب ہے، اس حدیث کا علم ہم کو صرف اسی طریقہ سے ہوا ہے۔

عیاض نے کہا ہے کہ آپ ﷺ نے کتاب وحکمت اپنی امت کو دے کر ان پر احسان وانعام کیا ہے، ان کی سیدھی راہ کی طرف رہنمائی کی ہے، ان پر شفقت ومہربانی کی ہے، آپ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے ان کو جہنم کی آگ سے نجات دی ہے [۱] (ان پر غور کیا جائے)۔

ھ- نبی کریم ﷺ کے لئے خیرخواہی:

۲۹- نبی کریم ﷺ کے لئے خیرخواہی واجب ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے: "الدين النصيحة، قالوا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" [۲] (دین سراپا نصیحت ہے، صحابہ نے عرض کیا: کس کے حق میں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے لئے، اس کی کتاب، اس کے رسول، ائمہ مسلمین اور عام مسلمانوں کے لئے) خطابی نے کہا کہ نصیحت ایسا کلمہ ہے کہ جس کے حق میں نصیحت ہو اس کے لئے ہر قسم کے خیر کے ارادہ کی تعبیر اس سے کی جاتی ہے، رسول اللہ ﷺ کے لئے نصیحت یہ ہے کہ آپ کی نبوت کی تصدیق کی جائے، آپ کے اوامر ونواہی میں پوری پوری اطاعت کی جائے، آپ کی نصرت وحمایت کی جائے، ابوبکر الخفاف نے کہا ہے کہ آپ ﷺ کے لئے نصیحت یہ ہے کہ آپ کی حیات میں اور وصال کے بعد آپ کی حمایت کی جائے، آپ کی سنت کو تلاش کر کے اس کو زندہ کیا جائے، اس کی طرف سے دفاع کیا جائے، اس کی نشر واشاعت کی جائے، اسی کے مثل ابوبکر الآجری نے بھی کہا ہے، انہوں نے مزید اضافہ کیا ہے کہ آپ کے لئے نصیحت یہ ہے کہ آپ کی تعظیم وتوقیر، بڑائی اور شدت محبت کا التزام کیا جائے، آپ کی سنت

(۱) الشفا ۳/ ۵۹۱، ۵۹۶۔

(۲) حدیث: "الدين النصيحة......" کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت تمیم الداریؓ سے کی ہے۔

کے سیکھنے اور آل واصحاب سے محبت پر ثابت قدم رہا جائے، جو آپ کی سنت کو ناپسند کرے، اس سے انحراف کرے اس سے بغض رکھا جائے، اس سے علاحدگی اختیار کی جائے، اور اس سے بچا جائے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "النصیحۃ"۔

و- نبی کریم ﷺ کی تعظیم وتوقیر:

۳۰- نبوت ورسالت، جو انسان کی پہنچ سے بلند وبرتر ہے، اس کے علو مقام کی وجہ سے نبی کریم ﷺ کی تعظیم وتوقیر واجب ہے، ارشاد ربانی ہے: "إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا" [۲] (بے شک ہم نے آپ کو گواہ اور بشارت دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے (اس لئے) تا کہ تم لوگ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور اس کی مدد کرو اور اس کی تعظیم کرو اور صبح وشام اس کی تسبیح میں لگے رہو)، قرطبی نے کہا ہے کہ تعزروہ کا معنی ہے کہ تم ان کی تعظیم اور ان کی بڑائی کرو، تعزیر کا معنی تعظیم وتوقیر ہے، ایک قول ہے کہ تعزروہ کا معنی یہ ہے کہ ان کی نصرت ومدد کرو اور ان کی طرف سے مدافعت کرو، پھر فرمایا: توقروہ، یعنی ان کو سردار بناؤ، ان دونوں افعال میں ضمیر ہاء نبی کریم ﷺ کی طرف لوٹ رہی ہے [۳]۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ تعزیر ایک جامع لفظ ہے، اس میں آپ ﷺ کی نصرت وتائید اور آپ ﷺ سے ہر تکلیف دہ چیز کو روکنا داخل ہے، اسی طرح توقیر بھی ایک جامع لفظ ہے، اس میں ہر قسم کی بڑائی واکرام جس میں اطمینان وسکون ہو، داخل ہے، نیز یہ کہ آپ

(۱) شرح الشفا ۳/ ۲۰۲، ۲۰۵۔

(۲) سورۂ فتح/ ۸، ۹۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۲۶۶۔

ﷺ کے ساتھ عزت افزائی کا معاملہ کیا جائے جس کے ذریعہ وقار کے خلاف تمام چیزوں سے آپ ﷺ کی حفاظت ہو (۱)۔

ہم ذیل میں نبی کریم ﷺ کی توقیر سے متعلق کچھ اہم مسائل کا تذکرہ کررہے ہیں۔

آپ ﷺ کو پکارنے اور آپ کا نام لینے میں آپ کی توقیر:

۳۱- حضرات صحابہؓ کو حکم دیا گیا کہ جس وقت وہ لوگ آپ ﷺ کو پکاریں تو آپ کی توقیر کریں، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "لَا تَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا" (۲) (تم لوگ رسول کے بلانے کو ایسا مت سمجھو جیسا تم میں ایک دوسرے کو بلاتا ہے)، یعنی یا محمد نہ کہا کرو جیسا کہ تم لوگ آپس میں ایک دوسرے کو نام لے کر پکارتے ہو، بلکہ یا نبی اللہ، یا رسول اللہ کہا کرو (۳)۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو یا محمد، یا احمد یا اباالقاسم کہہ کر پکارنے سے منع کیا ہے، اور حکم دیا کہ یا نبی اللہ، یا رسول اللہ کہا کرو، انہوں نے کہا ہے کہ حضرات صحابہ آپ کو اس طرح کیوں مخاطب نہیں کریں گے جبکہ خود اللہ تعالیٰ نے آپ سے خطاب کرنے میں آپ کا اکرام کیا ہے، ایسا اکرام کسی دوسرے نبی کا نہیں کیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں کبھی بھی آپ کو نام لے کر خطاب نہیں کیا ہے (۴) بلکہ ارشاد ربانی ہے: "يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ" (۵) (اے نبی آپ اپنی بیویوں سے فرمادیجئے) "يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللّٰهَ" (۱) (اے نبی اللہ سے ڈرتے رہئے) "يٰأَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ" (۲) (اے (ہمارے) پیغمبر جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ (سب) آپ لوگوں تک پہنچا دیجئے)، حالانکہ ارشاد ربانی ہے: "يٰأٰدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ" (۳) (اے آدم بتلادو انہیں ان کے نام)، "يٰنُوْحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ" (۴) (اے نوح یہ تمہارے گھر والوں ہی میں سے نہیں ہے) "يٰإِبْرٰهِيْمُ أَعْرِضْ عَنْ هٰذَآ" (۵) (اے ابراہیم اسے جانے دو)، "يٰمُوْسٰى إِنِّيْ اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ" (۶) (اے موسیٰ میں نے تمہیں انسانوں پر ممتاز کیا)، "يٰعِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِيْ عَلَيْكَ وَعَلٰى وٰلِدَتِكَ" (۷) (اے عیسیٰ بن مریم میرا انعام اپنے اور اپنی والدہ کے اوپر یاد کرو)۔

ہمارے حق میں آپ ﷺ کے ذکر کے وقت آپ کی توقیر مشروع ہے، لہذا صرف آپ ﷺ کا اسم گرامی صلاۃ وسلام کے بغیر لینا نامناسب ہوگا۔

دیکھئے: اصطلاح "الصلاۃ علی النبی ﷺ" (فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

آپ ﷺ کے وصال کے بعد آپ کی توقیر اور آپ کے پاس آواز کو پست کرنا:

۳۲- امام مالک، عبدالرحمٰن بن مہدی اور ابن سیرین وغیرہم کی

(۱) الصارم المسلول ص/ ۴۲۷۔
(۲) سورۂ نور/ ۶۳۔
(۳) النبوات لابن تیمیہ ص/ ۲۷۰، تفسیر القرطبی ۱۶/ ۲۶۷، ۳۰۶، ۱۲/ ۳۲۲، الشفا للقاضی عیاض ۳/ ۶۱۶۔
(۴) الصارم المسلول ص/ ۴۲۷، ۴۲۸۔
(۵) سورۂ احزاب/ ۲۸۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۱۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۷۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۳۳۔
(۴) سورۂ ہود/ ۴۶۔
(۵) سورۂ ہود/ ۷۶۔
(۶) سورۂ اعراف/ ۱۴۴۔
(۷) سورۂ مائدہ/ ۱۱۰۔

رائے ہے کہ جب حضور ﷺ کی حدیث پڑھی جائے تو تمام حاضرین پرواجب ہوگا کہ اس پر اپنی آواز بلند نہ کریں اور نہ اس سے بےتوجہی برتیں، جیسا کہ آپ کی مجلس میں آپ کی گفتگو کے وقت ضروری تھا، ابوبکر بن العربی نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ کا احترام آپ کے وصال کے بعد اسی طرح ضروری ہے جس طرح آپ کی حیات مبارکہ میں ضروری تھا، آپ کے وصال کے بعد آپ سے منقول کلام کی عظمت وہی ہے جو آپ کی زبان مبارک سے سنے ہوئے کلام کی تھی، لہذا جب آپ کا کلام پڑھا جائے تو تمام حاضرین پرواجب ہے کہ اس پر اپنی آواز بلند نہ کریں اور نہ اس سے بےتوجہی کریں، جیسا کہ آپ کی مجلس میں آپ کی گفتگو کے وقت ضروری تھا، قاضی عیاض نے کہا ہے کہ آپ ﷺ کے وصال کے بعد آپ کی تعظیم وتوقیر اسی طرح ضروری اور لازم ہے، جس طرح آپ کی حیات مبارکہ میں لازم تھی، یعنی جب آپ کا ذکر مبارک ہو، آپ کی حدیث اور آپ کی سنت کا تذکرہ ہو، آپ کا نام مبارک سنا جائے، آپ کی سیرت کا بیان ہو، آپ کی اولاد اور اہل خاندان کے ساتھ معاملہ ہو، آپ کے اہل بیت اور حضرات صحابہ کی تعظیم کا مسئلہ ہو، ہر موقع پر آپ کی تعظیم وتوقیر لازم ہے، نیز انہوں نے کہا ہے کہ آپ کے وصال کے بعد آپ کی قبر مبارک کے پاس بھی تعظیم وتوقیر کی رعایت ضروری ہے[۱]۔

نبی کریم ﷺ کی آل اور آپ کے صحابہ کی توقیر اور ان کے ساتھ بھلائی ومحبت کا معاملہ کرنا:

۳۳- حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ کے اہل بیت کے بارے میں ان کی رعایت کرو، نیز کہا ہے کہ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، نبی کریم ﷺ کی قرابت مجھ کو اپنے رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے۔

رہے صحابہ کرام تو اللہ تعالیٰ نے ان کے ایمان، احسان اور جہاد کی وجہ سے ان کی تعریف کی ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "**مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗٓ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ**"[۱] (محمد اللہ کے پیمبر ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں وہ تیز ہیں کافروں کے مقابلہ میں (اور) مہربان ہیں آپس میں)، نیز فرمایا: "**لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ**"[۲] (بے شک اللہ خوش ہوا ان مسلمانوں سے جب کہ وہ آپ سے بیعت کر رہے تھے درخت کے نیچے)، نیز ارشاد ہے: "**وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ**"[۳] (اور (جو) مہاجرین وانصار میں سے سابق ومقدم ہیں اور جتنے لوگوں نے نیک کرداری میں ان کی پیروی کی اللہ ان (سب) سے راضی ہوا اور وہ (سب) اس سے راضی ہوئے)، حضرات انصار کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إن الله اختارلي واختار لي أصحاباً، فجعل لي منهم وزراء وأنصارا وأصهاراً، فمن سبّهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين**"[۴] (اللہ تعالیٰ نے میرا انتخاب کیا، اور میرے لئے صحابہ کا انتخاب کیا، ان

---

(۱) تفسیر القرطبی ۱۶/ ۳۰۷، الشفا للقاضی عیاض ۳/ ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۶۰، أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۴۶۔

(۱) سورۂ فتح/ ۲۹۔

(۲) سورۂ فتح/ ۱۸۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۱۰۰۔

(۴) حدیث: "إن الله اختار لي......" کی روایت طبرانی نے الاوسط (۱/ ۲۸۲ طبع مکتبۃ المعارف) میں حضرت عویم بن ساعدہؓ سے کی ہے، الہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۱۷) میں کہا ہے کہ اس میں ایک راوی غیر معروف ہیں۔

میں سے کچھ کو میرا وزیر بنایا، کچھ کو مددگار بنایا کچھ کو سسرالی رشتہ دار بنایا، لہذا جو ان کو گالے دے گا اس پر اللہ تعالیٰ، تمام فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت ہوگی)۔

قاضی عیاض نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی توقیر اور آپ کے ساتھ بھلائی میں یہ بھی داخل ہے کہ آپ کے اصحاب کی توقیر کی جائے، ان کے ساتھ بھلائی واحسان کا معاملہ کیا جائے، ان کا حق پہچانا جائے، ان کی اچھی تعریف کی جائے، ان کے لئے دعاء واستغفار کیا جائے، ان میں آپس میں جو اختلافات ہوئے ہیں، ان کے بارے میں توقف کیا جائے جو ان سے عداوت رکھے اس سے دشمنی رکھی جائے، مؤرخین کی جو خبریں ان میں سے کسی کی شان کے خلاف ہوں ان سے اعراض کیا جائے، ان میں سے کسی کا تذکرہ برائی کے ساتھ نہ کیا جائے [۱]۔

ز- نبی کریم ﷺ پر درود وسلام بھیجنا:

۳۴- نبی کریم ﷺ پر درود وسلام بھیجنا مشروع ہے، اس کا حکم دیا گیا ہے، ارشاد ربانی ہے: "إِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰئِكَتَهُ، يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ يٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ أٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا" [۲] (بے شک اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر رحمت بھیجتے ہیں، اے ایمان والو تم بھی آپ پر رحمت بھیجا کرو اور خوب سلام بھیجا کرو)۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ بعض مواقع پر نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا واجب ہے، جبکہ دوسرے بعض مواقع پر درود بھیجنا مستحب ہے۔

درود وسلام کے الفاظ، ان کے اوقات اور احکام کے بارے میں تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "الصلاۃ علی النبی ﷺ" (فقرہ/۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ح- نبی کریم ﷺ کے لئے وسیلہ کی دعا کرنا:

۳۵- فقہاء کی رائے ہے کہ مسلمان کے لئے مسنون ہے کہ آخرت میں نبی کریم ﷺ کے درجات کی بلندی کی دعا کرے یعنی ان کے لئے وسیلہ کی درخواست کرے، اس دعا کا موقع اذان کے مکمل ہونے اور مؤذن کا جواب دینے کے بعد ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع روایت ہے: "**إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل مايقول، ثم صلّوا عليّ، فإنه من صلّى عليّ صلاةً صلى الله عليه بها عشراً، ثم سلوا الله لي الوسيلة، فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل الله لي الوسيلة حلّت له الشفاعة**" [۱] (جب تم مؤذن کی اذان سنو تو وہ جو کچھ کہتا ہے تم بھی کہو، پھر مجھ پر درود بھیجو، کیونکہ جو شخص مجھ پر ایک بار درود بھیجے گا، اس کے بدلہ میں اللہ تعالیٰ اس پر دس بار درود بھیجے گا، پھر اللہ تعالیٰ سے میرے لئے وسیلہ کی درخواست کرو، وسیلہ، جنت میں ایک منزل ہے، اس میں اللہ تعالیٰ کا کوئی ایک ہی بندہ رہے گا، مجھے امید ہے کہ وہ بندہ میں ہی ہوں گا، جو شخص میرے لئے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ کی دعا کرے گا اس کے لئے میری سفارش واجب ہوگی)۔

اس کے مندوب الفاظ وہ ہیں جو حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث میں نبی کریم ﷺ سے منقول ہیں، آپ نے فرمایا: "**من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة**

---

(۱) الشفا للقاضی عیاض ۳/۶۷۰، ۶۸۲، ۶۸۵، شرح العقیدۃ الطحاویہ ص ۴۶۷۔

(۲) سورۂ احزاب/۵۶۔

(۱) حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ: "**إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول......**" کی روایت مسلم (۱/۲۸۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

والصلاة القائمة آت محمداً الوسيلة والفضيلة، وابعثه مقاماً محموداً الذي وعدته حلّت له شفاعتي يوم القيامة"[1] (جوشخص اذان سن کر یہ کہے: اے اللہ! اے اس دعوت تامہ اور صلاۃ قائمہ کے رب! محمد ﷺ کو وسیلہ اور فضیلت عطا فرما اور ان کو اس مقام محمود میں پہنچا جس کا تو نے وعدہ کیا ہے، تو قیامت کے دن اس کے لئے میری شفاعت واجب ہوگی)۔

بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ مذکورہ دعا اقامت کے وقت بھی مسنون ہے[2]۔

ط- نبی کریم ﷺ کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا:

۳۶- نبی کریم ﷺ کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا یعنی آپ پر ایمان لانے اور آپ سے محبت کرنے کے واسطہ سے دعا کرنا جائز ہے، اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، مثلاً کہے: "أسألک بنبیک محمد ﷺ" اور مقصد یہ ہو کہ نبی کریم ﷺ پر ایمان لانے اور ان سے محبت کرنے کے طفیل میں آپ سے سوال کرتا ہوں، اور اپنے ایمان ومحبت کی بدولت آپ کا قرب چاہتا ہوں وغیرہ۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "توسل" (فقرہ ۸، ۱۴)۔

ی- نبی کریم ﷺ کی شفاعت طلب کرنا:

۳۷- آپ کی حیات مبارکہ میں آپ سے شفاعت کی درخواست کرنا جائز ہے، جیسا کہ جب حضرت بریرہؓ کو آزادی ملی اور ان کو اختیار ملا کہ اگر وہ چاہیں تو اپنے شوہر کے ساتھ رہ سکتی ہیں، اور چاہیں تو علاحدگی اختیار کرسکتی ہیں، تو آپ ﷺ نے ان کے شوہر حضرت مغیث کے لئے سفارش فرمائی کہ بریرہ ان کے ساتھ ازدواجی رشتہ برقرار رکھیں تو حضرت بریرہؓ نے عرض کیا کہ مجھے ان کے ساتھ رشتہ برقرار نہیں رکھنا ہے[1]۔

اسی طرح قیامت کے دن لوگ آپ سے شفاعت کی درخواست کریں گے تو آپ اللہ تعالیٰ سے شفاعت فرمائیں گے تاکہ حساب جلد کرلیا جائے، جیسا کہ صحیح حدیث میں منقول ہے۔

آپ کے وصال کے بعد آپ سے شفاعت کی درخواست کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس طرح کہ بندہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور کہے کہ اے اللہ! ہمارے بارے میں اپنے نبی محمد ﷺ کی شفاعت قبول فرما۔

دیکھئے: اصطلاح "شفاعۃ" (فقرہ ۶، ۸)۔

ک- نبی کریم ﷺ یا کسی دوسرے نبی کی قسم کھانا:

۳۸- انبیاء کی قسم کھانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ انبیاء کی قسم کھانا مکروہ ہے، جبکہ دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ یہ حرام ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أیمان" (فقرہ ۷۴، ۵۱)۔

ل- نبی کریم ﷺ اور آپ کے آثار سے برکت حاصل کرنا:

۳۹- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے آثار

---

(۱) حدیث جابر بن عبداللہؓ: "من قال حين يسمع النداء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۲۸ طبع سوم، تفسیر ابن کثیر ۲/ ۵۳، فتح القدیر علی الہدایہ ۱/ ۲۵۰ مکہ، المکتبۃ التجاریہ، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/ ۴۲۲، المہذب للشیرازی تحقیق محمد الزحیلی ۱/ ۲۰۴، بیروت دار القلم۔

(۱) حدیث: "لا حاجة لي فيه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۴۰۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

سے برکت لینا مشروع ہے، سیرت، شمائل اور حدیث کے علماء نے ایسی بہت سی احادیث ذکر کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ متعدد شکلوں میں نبی کریم ﷺ اور آپ کے آثار سے برکت حاصل کرتے تھے۔

ابن رجب نے کہا ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ صرف نبی کریم ﷺ کے آثار سے برکت حاصل کرتے تھے، خود آپس میں ایک دوسرے کے آثار سے برکت نہیں حاصل کرتے تھے، اسی طرح حضرات تابعین صحابہ کرام کی جلالت قدر کے باوجود ان کے آثار سے برکت نہیں لیتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف نبی کریم ﷺ کے آثار سے ہی برکت لینا مشروع ہے، مثلاً آپ کے وضو وغیرہ سے برکت لینا۔

ابن حجر اور نووی نے کہا ہے کہ اسی پر دوسرے آثار کو بھی قیاس کیا جائے گا(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تبرک'' (فقرہ/۶ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

م- نبی کریم ﷺ کے نام پر نام رکھنا اور آپ کی کنیت پر کنیت رکھنا:

۴۰- نبی کریم ﷺ کے نام پر نام رکھنے اور آپ کی کنیت پر کنیت رکھنے میں علماء کے چند مختلف اقوال ہیں:

آپ کے نام پر نام رکھنا تو جائز ہے لیکن آپ کی کنیت پر کنیت رکھنا جائز نہیں ہے۔

مطلقاً دونوں جائز ہیں۔

آپ کے نام ''محمد'' اور آپ کی کنیت ''ابوالقاسم'' دونوں کو جمع کرنا حرام ہے۔

آپ کی حیات مبارکہ میں کنیت اور نام کو جمع کرنا حرام ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تسمیۃ'' (فقرہ/۱۱)، اور ''کنیۃ'' (فقرہ/۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ن- نبی کریم ﷺ کی اطاعت کا واجب ہونا:

۴۱- نبی کریم ﷺ کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر واجب قرار دیا ہے، ارشاد ربانی ہے: ''يَآأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ''(۱) (اے ایمان والو اطاعت کرتے رہو اللہ اور اس کے رسول کی اور اس سے روگردانی نہ کرو درآنحالیکہ تم سن رہے ہو)، نیز ارشاد ہے: ''مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ وَمَنْ تَوَلّٰى فَمَآ أَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا''(۲) (جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ ہی کی اطاعت کی اور جو کوئی روگردانی کرلے تو ہم نے آپ کو ان پر نگراں کر کے نہیں بھیجا ہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''طاعۃ'' (فقرہ/۶)۔

س- نبی کریم ﷺ کے طبعی افعال میں آپ کی اتباع کرنا:

۴۲- دین کے امور میں نبی کریم ﷺ کی اتباع واجب ہے، پوری امت پر خواہ مجتہد ہوں یا مقلد واجب ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

---

(۱) الحکم الجدیرۃ بالإذاعۃ من قول النبی ﷺ: بعثت بالسیف بین یدی الساعۃ، لابن رجب الحنبلی ص ۴۶، فتح الباری ۳/ ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۴، شرح صحیح مسلم للنووی (۵/ ۱۶۱، ۷/ ۳ ۱۴/ ۴۴)۔

(۱) سورۂ انفال/۲۰۔

(۲) سورۂ نساء/۸۰۔

رہے آپ ﷺ کے طبعی افعال تو اس میں کچھ تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''اتباع'' (فقرہ/ ۳، ۴)، اور ''اصولی ضمیمہ''۔

ع- نبی کریم ﷺ کا اجتہاد:

۴۳- نبی کریم ﷺ سے صادر ہونے والے احکام کے بارے میں علماء اصول کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: یہ سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی کردہ ہیں، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: ''وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوىٰ، إِنْ هوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيْدُ الْقُوَىٰ''[1] (اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں (ان کا کام) تو تمام تر وحی ہی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے، ان کو تو بڑی طاقت والے نے علم سکھایا ہے)۔

دوم: ان میں اکثر تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی کردہ ہیں خواہ قرآن ہو یا اس کے علاوہ ہو، اور بعض آپ نے اپنے اجتہاد سے فرمایا ہے[2]۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

ف- جس نے نبی کریم ﷺ کی تنقیص کی یا آپ کو حقیر جانا یا ایذا پہنچائی اس کا حکم:

۴۴- قرآن کریم میں نبی کریم ﷺ کی تنقیص یا آپ کے حقیر جاننے کو بہت بڑا جرم قرار دیا گیا ہے، اور ایسا کرنے والے پر لعنت کی گئی ہے، ارشاد ربانی ہے: ''إِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ،

(۱) سورۂ نجم/ ۳، ۵۔

(۲) تیسیر التحریر ۱/ ۱۸۹، ۴/ ۱۸۳، ۲۳۶، القاہرہ، مصطفی الحلبی، إحکام الأحکام للآمدی ۳/ ۴۳، ۴۴، ۴/ ۲۲۲، ۲۸۲، القاہرہ مکتبۃ المعارف، الرسالہ للإمام الشافعی ▯ الشیخ أحمد شاکر/ ص ۹۲، اصول البزدوی وشرح البخاری ۳/ ۹۲۶، ۹۳۳۔

لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِي الدُّنْيَا وَالْأٰخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُّهِيْنًا''[1] (بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا پہنچاتے رہتے ہیں، ان پر اللہ لعنت کرتا ہے دنیا اور آخرت میں اور ان کے لئے عذاب ذلیل کرنے والا تیار کر رکھا ہے)، نیز ارشاد ہے: ''وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوْضُ وَنَلْعَبُ، قُلْ أَبِا للّٰهِ وَاٰيٰتِهٖ، وَرَسُوْلِهٖ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُوْنَ، لَاتَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمٰنِكُمْ إِنْ نَّعْفُ عَنْ طَآئِفَةٍ مِّنْكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوْا مُجْرِمِيْنَ''[2] (اور اگر آپ ان سے سوال کیجئے تو کہہ دیں گے کہ ہم تو محض مشغلہ اور خوش طبعی کر رہے تھے، آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ (اب) باتیں نہ بناؤ، تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد اگر ہم تم میں سے ایک گروہ کو معاف بھی کر دیں تو ایک کو تو سزا دیں گے ہی، اس لئے کہ وہ مجرم رہیں گے)، فقہاء کی رائے ہے کہ جو ایسا کرے گا وہ کافر ہو جائے گا[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ردة'' (فقرہ/ ۱۵ اور اس کے بعد کے فقرات)، ''سب'' (فقرہ/ ۱۱، ۱۸)، ''استخفاف'' (فقرہ/ ۵، ۷)۔

ص- نبی کریم ﷺ کے بارے میں گفتگو کرنے میں بے ادبی کرنے والے کا حکم:

۴۵- قاضی عیاض نے کہا ہے کہ جس کا مقصد مذمت کرنا، عیب

(۱) سورۂ احزاب/ ۵۷۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۵، ۶۶۔

(۳) الصارم المسلول علی شاتم الرسول لابن تیمیہ/ ص ۵۲۷، ۵۲۹، الشفا فی حقوق المصطفی وشرحہ ۴/ ۲۷۶، ۱۹۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۰، ۲۹۱، الذخیرہ للقرافی ۱۲/ ۱۸۔

لگانا، گالی دینا، تکذیب کرنا نہ ہو، لیکن ایسا مجمل کلام کرے یا ایسا مشکل لفظ استعمال کرے جس کو آپ ﷺ پر اور کسی دوسرے پر محمول کرنا ممکن ہو یا اس کی مراد واضح سمجھ میں نہ آئے کہ سلامتی مراد ہے یا شر مراد ہے، تو اس کے بارے میں علماء میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ آپ ﷺ کے احترام کی عظمت کے پیش نظر اس کو قتل کر دیا جائے گا، دوسرا قول یہ ہے کہ شبہ کی وجہ سے اس سے حد تو ساقط ہو جائے گی، کیونکہ اس کا کلام واضح نہیں بلکہ اس میں احتمال ہے، البتہ اگر توبہ نہ کرے تو اس کو سزا دی جائے گی۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کوئی ایسا عام لفظ استعمال کرے جس میں نبی کریم ﷺ بھی شامل ہوں، مثلاً بنو ہاشم کو گالی گلوج کرے[1]۔

ق- نبی کریم ﷺ کی تکذیب کرنے والے کا حکم:

۴٦- نبی کریم ﷺ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولنا، بہت بڑے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرنا ہے، نبی کریم ﷺ سے مروی ہے آپ نے ارشاد فرمایا: "**إن كذباً علی ليس ككذب علی احد، فمن كذب علی متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار**"[2] (مجھ پر جھوٹ بولنا کسی دوسرے پر جھوٹ بولنے کی طرح نہیں ہے، لہذا جو جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ بولے گا اس کو اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالینا چاہئے)، خواہ اس کا مقصد نیک ہو یا برا ہو، مثلاً طاعات کی ترغیب کے لئے احادیث وضع کرنا۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ جو ایسا کرے گا وہ کافر ہو جائے گا، ان ہی میں ابو محمد جوینی بھی ہیں، ابن المنیر نے اسی کو مختار کہا ہے، اس کی وجہ ابن تیمیہ نے یہ بیان کی ہے کہ نبی کریم ﷺ پر جھوٹ بولنا دراصل اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولنا ہے، اور اندر سے دین کو فاسد کرنا ہے۔

بعض روایات حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خواب میں نبی کریم ﷺ سے سننے کے دعوی میں آپ پر جھوٹ بولنا، بھی حرام ہونے میں داخل ہے[1]، ارشاد نبوی ہے: "**من رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثل بي، ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**"[2] (جو مجھ کو خواب میں دیکھے گا وہ درحقیقت مجھ ہی کو دیکھے گا، اس لئے کہ شیطان میری شکل میں نہیں آسکتا ہے، جو مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولے گا اس کو اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالینا چاہئے)۔

(۱) شرح الشفا ۵/ ۱۹۲، ۲۴۲۔

(۲) حدیث: "إن كذباً عليّ ليس ككذب على أحد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱٦۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور مسلم نے اپنی صحیح (۱/ ۱۰ طبع عیسی الحلبی) کے مقدمہ میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

(۱) الصارم المسلول علی شاتم الرسول رص ۱۷۹، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۵، فتح الباری ۱/ ۲۰۲، ۳/ ۱٦۲۔

(۲) حدیث: "من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۰۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

نتر

تعریف:

۱-نتر نون کے بعد تاء کے ساتھ جیسا کہ فقہاء نے لکھا ہے، لغت میں اس کا معنی کسی چیز کو سختی یا ترشی کے ساتھ دبانا ہے، یہ باب نصر سے ہے، کہا جاتا ہے: استنتر من بوله، یعنی استنجاء کے وقت اپنے ذکر کو دبا کر اس سے پیشاب کے باقی حصہ کو نکالنا۔

نتر کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استنجاء:

۲-لغت میں استنجاء نجا سے ماخوذ ہے [۲] جس کا معنی ہے: درخت کو جڑ سے کاٹنا، ایک قول یہ ہے کہ وہ النجوۃ سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے: بلند زمین، اس لئے کہ آدمی اس کے ذریعہ اپنے کو لوگوں سے چھپاتا ہے [۳]۔

استنجاء کا اصطلاحی معنی ہے: پیشاب پاخانہ کے راستہ سے نکلنے والی نجاست کو اس کے نکلنے کی جگہ سے پاک وصاف کرنا [۴]۔

بعض فقہاء نے اس کا نام استطابہ رکھا ہے، طیب یعنی پاکی حاصل کرنا اور یہ ڈھیلا اور پانی دونوں سے حاصل ہوتا ہے۔

اسی طرح بعض دوسرے فقہاء اس کو استنقاء کہتے ہیں، یعنی پتھر، مٹی کا ڈھیلا یا ان جیسی چیزوں سے صفائی حاصل کرنا البتہ استجمار صرف پتھر سے استنجاء کو کہتے ہیں، یہ جمار سے ماخوذ ہے، جس کا معنی چھوٹا پتھر ہے [۱]۔

نتر اور استنجاء میں تعلق یہ ہے کہ نتر استنجاء کا مقدمہ ہے۔

ب-استبراء:

۳-استبراء کا لغوی معنی خلاصی طلب کرنا ہے [۲]۔

اصطلاحی معنی حدث سے پاکی طلب کرنا ہے، اور یہ اس طرح ہوگا کہ پیشاب پاخانہ کی جگہ پر جو نجاست ہو اس کو پوری طرح دور کر دیا جائے [۳]۔

نتر اور استبراء کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، چنانچہ ہر نتر استبراء ہے لیکن ہر استبراء نتر نہیں ہے۔

نتر سے متعلق احکام:

نتر کی جگہ اور اس کا موقع:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نتر کی جگہ آلۂ تناسل ہے، اس کا موقع قضاء حاجت کے بعد ہے [۴]، البتہ عورت کے استبراء کی

(۱) القلیوبی ۱/۴۱، الدسوقی ۱/۱۱۰، القاموس المحیط، دیکھئے: معجم مقاییس اللغہ لابن فارس ۳۸۶/۵ طبع الحلبی، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: ''نتر''۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) دیکھئے: لسان العرب، مادہ: ''نجا'' أسنی المطالب ۱/۴۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/۱۸ طبع دارالکتاب العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۰ طبع

= دارالفکر، أسنی المطالب ۱/۴۴، کشاف القناع ۱/۵۸ طبع عالم الکتب۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۰ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۱۰، ۱۱۱، أسنی المطالب ۱/۴۴، کشاف القناع ۱/۵۸۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/۲۸۲ طبع دارالفکر۔

(۴) حاشیۃ الطحطاوی ص ۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۰۹، ۱۱۰، أسنی المطالب ۱/۴۹، نہایۃ المحتاج ۱/۱۴۱، ۱۴۲، الإنصاف ۱/۱۰۲ طبع دار إحیاء التراث العربی،

کیفیت کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ عورت کو اس کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وہ تھوڑی دیر ٹھیر جائے گی پھر استنجاء کرلے گی[۱]۔

مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ عورت کے حق میں استبراء یہ ہے کہ وہ اپنا ہاتھ پیڑو پر رکھ کر دبائے گی، اس کے حق میں یہی نتر کے قائم مقام ہے، خنثی مشکل مرد وعورت دونوں والا عمل کرے گا، اس میں احتیاط ہے[۲]۔

نتر کا حکم:

۵-نتر کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

الف۔ پہلا قول: نتر واجب ہے، یہ حنفیہ[۳] اور مالکیہ[۴] کا قول ہے، قاضی حسین[۵]، بغوی[۶] اور شافعیہ میں سے نووی نے اس کو مختار کہا ہے۔

قاضی حسین نے صرف اس صورت میں واجب کہا ہے جبکہ اس کو غالب گمان ہو کہ اگر نتر نہیں کرے گا تو استنجاء کے بعد اس سے کچھ نکل سکتا ہے[۷]۔

ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "**استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه**"[۱] (پیشاب سے بچا کرو، کیونکہ اکثر عذاب قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے)۔

اور یہ حدیث بھی ہے: "**إذا بال أحدكم فلينتر ذكره ثلاثا**"[۲] (جب تم میں سے کوئی پیشاب کرے تو اس کو اپنا آلۂ تناسل تین بار دبا لینا چاہئے)، یہ حدیث آلۂ تناسل کے نچوڑنے کے حکم میں صریح ہے۔

ب۔ دوسرا قول: نتر مستحب ہے، یہ شافعیہ[۳] وحنابلہ[۴] کا قول ہے، شافعیہ نے یہ دلیل دی ہے کہ بظاہر پیشاب ختم ہونے کے بعد دوبارہ نہیں آتا ہے[۵]۔

نتر کے حکم میں اختلاف کا اثر:

۶-نتر کے حکم میں سابق اختلاف کی روشنی میں دوسرے قول کے مطابق جس میں نتر کو مندوب ومستحب کہا گیا ہے، اگر کوئی شخص اپنے آلۂ تناسل کو نہ دبائے اور پیشاب کے بند ہونے کے بعد استنجاء کرے

= کشاف القناع ۱/ ۶۵، الأم ۱/ ۲۲ طبع دار المعرفہ۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۹، ۱۱۰، اسنی المطالب ۱/ ۴۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۱، ۱۴۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۰۔

(۴) حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۱/ ۱۵۲، ۱۵۳ طبع دار الباز، مواہب الجلیل ۱/ ۲۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۲۔

(۶) شرح السنہ ۱/ ۳۷۵ طبع المکتب الإسلامی۔

(۷) نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۲۔

---

(۱) حدیث: "استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه......" کی روایت دارقطنی نے السنن (۱/ ۱۲۸ طبع الفنیۃ المتحدہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ درست بات یہ ہے کہ یہ مرسل ہے، پھر حضرت ابن عباسؓ سے اس کا ایک شاہد ذکر کیا ہے جس کو انہوں نے حضور علیہ السلام کی طرف منسوب کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "**عامة عذاب القبر من البول فتنزهوا من البول**" پھر دارقطنی نے کہا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۲) حدیث: "إذا بال أحدكم فلينتر ذكره ثلاثاً......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۱۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت یزداد بن فساءہؓ سے کی ہے، اور البوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۹۷ دار الجنان) میں لکھا ہے کہ کہا جاتا ہے کہ یزداد کا صحابی ہونا ثابت نہیں ہے، اور زمعہ ضعیف ہیں۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۴۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۴۱، ۱۴۲، شرح المحلی مع القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۴۱ طبع عیسی الحلبی۔

(۴) الإنصاف ۱/ ۱۰۲، کشاف القناع ۱/ ۶۵۔

(۵) أسنی المطالب ۱/ ۴۹، شرح المحلی مع القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۴۱۔

پھر وضو کرے تو اس کا استنجاء کرنا صحیح ہے، اور اس کا وضو بھی کامل ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ کوئی دوسری چیز نہیں نکلے گی، انہوں نے کہا ہے کہ استنجاء پیشاب کو ختم کر دیتا ہے، لہذا اس کا استنجاء اور وضو باطل نہ ہوگا الا یہ کہ کسی شی کے نکلنے کا یقین ہوجائے [۱]۔

لیکن پہلے قول کے مطابق جس میں نتر کو واجب کہا گیا ہے اس کا استنجاء فاسد ہوگا، اور اس کا وضو اور اس کی نماز باطل ہوگی [۲]۔

نتر کا طریقہ اور اس کی شرط:

۷- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ آلۂ تناسل کا نتر دو انگلیوں کے ذریعہ ہوگا جن کو آلۂ تناسل کی جڑ سے اس کے منہ تک گذارے گا، شافعیہ نے اس کے لئے بائیں ہاتھ کے انگوٹھے اور اس کے قریب کی انگلی کو مقرر کیا ہے جبکہ حنابلہ نے کہا ہے کہ اپنی بیچ والی انگلی کو آلۂ تناسل کے نیچے اور انگوٹھے کو اس کے اوپر رکھے گا [۳]، حنفیہ کے نزدیک نتر کا طریقہ یہ ہے کہ آلۂ تناسل کو دبائے [۴]۔

نتر کی شرط کے بارے میں جمہور فقہاء کی [۵] رائے ہے کہ نرمی اور آہستگی کے ساتھ ہو، مالکیہ نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ زور سے نتر کے نتیجہ میں اس کی رگیں ڈھیلی ہوجائیں گی تو قطرہ ختم نہیں ہوگا اور اس سے مثانہ کو ضرر پہنچے گا، ممکن ہے کہ ایستادگی ختم ہوجائے یا اس میں کمزوری پیدا ہوجائے جس سے زوجہ کا حق متاثر ہو [۶]۔

(۱) المجموع ۲/ ۹۴ طبع المکتبۃ العالمیہ۔
(۲) شرح صحیح مسلم ۳/ ۲۰۵۔
(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۲۸۲، أسنی المطالب ۱/ ۴۹، کشاف القناع ۱/ ۶۵۔
(۴) حاشیۃ الطحطاوی رص ۲۴۔
(۵) حاشیۃ الطحطاوی رص ۲۴، حاشیۃ الدسوقی ر ۱۰۹، ۱/ ۱۱۰، أسنی المطالب ۱/ ۴۹، نہایۃ المحتاج ر ۱۴۱، ۱/ ۱۴۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۵۵ طبع الریاض۔
(۶) حاشیۃ العدوی ۱/ ۱۵۲، ۱۵۳، حاشیۃ الرہونی علی الزرقانی ۱/ ۱۶۴ طبع دار الفکر۔

نتر کی تعداد:

۸- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ [۱] کا اس پر اتفاق ہے کہ آلۂ تناسل کے نتر کی تعداد تین ہے، اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "إذا بال أحدکم فلینتر ذکرہ ثلاثا" [۲] (جب تم میں سے کوئی پیشاب کرے تو اس کو اپنا آلۂ تناسل تین بار دبالینا چاہئے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ آلۂ تناسل کو دبائے گا، پیشاب سے اس کے استبراء کے لئے تعداد کی کوئی حد مقرر نہیں ہے [۳]، شافعیہ میں سے نووی اور مالکیہ میں سے دسوقی کے نزدیک یہی مختار ہے۔

نووی نے کہا ہے کہ مقصد یہ ہے کہ غالب گمان ہوجائے کہ پیشاب کے راستہ میں کچھ باقی نہیں رہ گیا ہے، جس کے نکلنے کا اندیشہ ہو، بعض لوگوں کو یہ مقصود معمولی دبانے سے حاصل ہوجاتا ہے، بعض لوگوں کو کھانسنے کی ضرورت ہوتی ہے، بعض لوگوں کو چند قدم چلنا پڑتا ہے، بعض لوگ تھوڑی دیر ٹھہر جاتے ہیں، اور بعض لوگوں کو ان میں سے کسی کی ضرورت نہیں پڑتی ہے [۴]۔

دسوقی نے کہا ہے کہ مندوب یہ ہے کہ زور سے دبانے کے بجائے ہلکا دبایا جائے تا آنکہ غالب گمان ہوجائے کہ پیشاب باقی نہیں رہا ہے، خواہ تین بار ہو یا کم وبیش ہو [۵]۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۲۸۲، أسنی المطالب ۱/ ۴۹، الإنصاف ۱/ ۱۰۲، کشاف القناع ۱/ ۶۵۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۲۸۲، حدیث: "إذا بال أحدکم......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔
(۳) حاشیۃ الطحطاوی رص ۲۴۔
(۴) المجموع ۲/ ۹۴، دیکھئے: أسنی المطالب ۱/ ۴۹۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

نتف

تعریف:

۱-نتف کا لغوی معنی: بال یا پر اکھیڑنا، یا سفید بال اکھیڑنا ہے، یہ باب ضرب سے آتا ہے، کہا جاتا ہے: **نتفت الشعرو الریش أنتفه نتفاً** یعنی میں نے چمٹی یا انگلیوں سے بال اکھیڑا، اکھیڑے ہوئے بالوں میں سے جو اکھڑ کر گر جائے اس کو **نُتاف** اور **نتافه** کہتے ہیں، **نتافة الإبط** کا معنی بغل سے اکھیڑا ہوا بال ہے، آلہ کو **منتاف** کہتے ہیں، انگلیوں سے اکھیڑی ہوئی گھاس وغیرہ کو **نتفه** کہتے ہیں، اس کی جمع نُتف آتی ہے[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حلق:

۲- حلق کا ایک معنی: استرہ وغیرہ کسی ہتھیار سے انسان کے بال کو دور کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **حلق شعره حلقاً وحلاقاً** اس نے استرہ وغیرہ سے بال کو مونڈا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

نتف اور حلق میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں بال صاف کیا جاتا ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، المغرب۔
(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔

ب-استحداد:

۳-استحداد کا لغوی معنی: استرہ وغیرہ سے صرف زیر ناف بالوں کا مونڈنا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[1]۔

نتف اور استحداد میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں بال کو دور کیا جاتا ہے۔

ج-حفّ:

۴-حف کا لغوی معنی: چہرہ کا بال دور کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **حفت المرأة وجهها حفاً:** عورت نے چہرہ کا بال دور کرکے اس کو سنوارا[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نتف اور حف میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں بال کو صاف کیا جاتا ہے۔

نتف سے متعلق احکام:

نتف سے متعلق چند احکام درج ذیل ہیں:

محرم کا بال اکھیڑنا:

۵-فقہاء کی رائے ہے کہ احرام کھولنے سے پہلے اکھیڑ کر یا کسی دوسرے ذریعہ سے محرم کے بال کو صاف کرنا حرام ہے، خواہ سر، داڑھی، مونچھ، بغل اور زیر ناف کے بال ہوں، یا بدن کے کسی دوسرے حصہ کے بال ہوں، بدن کے کسی بھی حصہ سے ایک بال کا بھی اکھیڑنا حرام ہے، اگر ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا، اور اس پر فدیہ

(۱) لسان العرب، نیل الأوطار ۱/ ۱۲۲۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

لازم ہوگا، اگر سر یا داڑھی کے بال میں کنگھی کرے اور اس کی وجہ سے کچھ بال اکھڑ جائیں تو یہ بھی حرام ہے، اور فدیہ واجب ہوگا، اگر فدیہ نہیں دے گا تو حرام تو نہیں ہوگا مگر مکروہ ہوگا، اگر کنگھی کرے اور بال اکھڑ جائے تو فدیہ لازم ہوگا، اگر کوئی بال گرے اور اس کو شبہ ہو کہ کنگھی سے گرا ہے یا پہلے ہی سے اکھڑا ہوا تھا تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اس پر فدیہ نہ ہوگا (۱)۔

نتف کے حرام ہونے کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ" (۲) (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)، نتف کو حلق پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ وہ بھی اسی معنی میں ہے، آیت میں حلق کے لفظ سے اس کی تعبیر اس لئے کی گئی ہے کہ عام طور پر بال کو دور کرنے کے لئے اسی کا استعمال کیا جاتا ہے (۳)۔

حرم میں شکار کا پر اکھیڑنا:

۶- حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر حرم میں شکار کا پر اتنا اکھیڑ دے کہ وہ پکڑنے والے سے اپنے کو نہ بچا سکے تو اس پر فدیہ لازم ہوگا، فدیہ کے واجب ہونے کے لئے تمام پر کا اکھیڑنا شرط نہیں ہے، بلکہ پر کا اتنا حصہ اکھیڑنا شرط ہے جس سے وہ اپنی حفاظت نہ کر سکے (۴)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ محرم اگر شکار کا اتنا پر اکھیڑ دے کہ اب وہ نہ اڑ سکے اور نہ ہی اس کا محفوظ ہونا معلوم ہو تو اس پر جزا واجب ہوگی، اور اگر وہ اڑ سکتا ہے تو جزا واجب نہ ہوگی، اگر اس نے اس کا وہ بال اکھیڑ دیا جس کے بغیر وہ نہیں اڑ سکتا ہے پھر اس کو اپنے پاس روک رکھا اور اس کی جگہ پر دوسرا بال نکل آیا اور اس کو چھوڑ دیا تو اس پر جزا واجب نہ ہوگی (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک جیسا کہ ماوردی نے کہا ہے اگر حرم میں یا احرام کی حالت میں کسی قابل ضمان شکار پرندہ کا پر اکھیڑ دے تو دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو پر کے اکھیڑنے کے باوجود وہ اپنی حفاظت کر سکتا ہے یا پر اکھیڑنے کے بعد اپنی حفاظت نہیں کر سکتا ہے، اگر پر اکھیڑنے کے باوجود وہ اپنی حفاظت کر سکتا ہے تو اس پر بحث دو فصلوں میں ہوگی:

اول: نتف کی وجہ سے اس کے نقص کا تاوان۔

دوم: تلف کی وجہ سے اس کے نقص کا تاوان۔

رہا نتف کی وجہ سے اس کے نقصان کا تاوان تو اس کی تین قسمیں ہیں:

اول: جو پر اکھیڑ دیا گیا ہے اس کی جگہ پر دوسرا پر نہ اگ سکے تو اس کی وجہ سے جو نقص ہوگا اس کا تاوان اس پر واجب ہوگا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پر کے اکھیڑنے سے قبل اس کی قیمت کیا ہو سکتی ہے، مثلاً اگر دس درہم ہو پھر پر کے اکھیڑنے کے بعد اس کی قیمت لگائی جائے گی، مثلاً اگر نو درہم ہو تو معلوم ہوگا کہ دونوں قیمتوں کے درمیان دسویں حصہ کا فرق ہے، اب جس پرندہ کا پر اکھیڑا گیا ہے اس کو دیکھا جائے گا، اگر ایسا پرندہ ہے اس میں بکری واجب ہے تو امام شافعی کے نزدیک ایک بکری کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا، اور مزنی کے نزدیک بکری کا دسواں حصہ واجب ہوگا، اور اگر ایسا پرندہ ہے جس کی قیمت واجب ہوتی ہے تو اس کی قیمت میں جو نقص ہوا ہے اس کا تاوان واجب ہوگا، یعنی ایک درہم واجب ہوگا (۲)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۰۴، الدسوقی ۲/ ۶۰، حاشیۃ الجمل ۲/ ۵۱۱، ۵۱۲، تحفۃ المحتاج ۴/ ۱۷۰، الروضہ ۳/ ۱۳۵، کشاف القناع ۲/ ۴۲۱، ۴۲۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۴/ ۱۷۰، کشاف القناع ۲/ ۴۲۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۱۶۔

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۶۷۔

(۲) الحاوی الکبیر ۴/ ۳۳۷ طبع دار الکتب العلمیہ۔

اگر اکھیڑے ہوئے پر کی جگہ دوسرا پر نکل آئے اور پرندہ پر اکھیڑنے سے قبل جس حالت میں تھا اسی حالت میں ہوجائے تو اس کے بارے میں دواقوال ہیں:

اول: اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ جیسا تھا ویسا ہوگیا ہے۔

دوم: نیا پر نکلنے سے قبل اکھیڑنے کی وجہ سے جونقص ہوا تھا، اس کا تاوان واجب ہوگا، اس لئے کہ اکھیڑنے کی وجہ سے جس پر کا تاوان واجب ہوگا وہ نکلے ہوئے پر کے علاوہ ہے، یہ دونوں اقوال دراصل امام شافعی کے دوسرے ان دواقوال سے مستنبط ہیں جو اس مسئلہ میں ہیں کہ اگر کسی نے کسی کا دانت توڑ دیا، اس نے اس کی دیت وصول کرلی پھر نیا دانت نکل آیا تو کیا جو دیت وصول کی گئی ہے وہ واپس لی جائے گی یا نہیں لی جائے گی؟ اگر پرندہ بھاگ جائے اور یہ معلوم نہ ہوسکے کہ نیا پر نکل آیا ہے یا نہیں تو اس کے بارے میں ایک ہی قول ہے کہ اس کے نقص کا تاوان اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اپنی حالت پر باقی ہوگا[۱]۔

۷- اگر تلف ہوجائے تو اس کی جان کے تاوان کی تین قسمیں ہیں:

اول: اکھیڑنے کی وجہ سے تلف ہوا ہے یعنی اکھیڑنے کے بعد وہ بھاگنا چاہے، اور مشقت اٹھا کر اڑ جائے پھر شدت تکلیف کی وجہ سے گر جائے اور مرجائے تو اس پر اس کی جان کا ضمان ہوگا، اس کے نقص کا تاوان ساقط ہوجائے گا، اگر ایسا پرندہ ہے کہ اس میں بکری واجب ہوتی ہے تو اس پر بکری واجب ہوگی، اور اگر ایسا پرندہ ہے کہ اس کی قیمت واجب ہوتی ہے تو پر کے اکھیڑنے سے قبل اس کی جو قیمت ہوگی وہ واجب ہوگی۔

دوم: اکھیڑنے کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے مرجائے، یا تو طبعی موت مرجائے یا نتف کے علاوہ کسی دوسرے سبب سے مرجائے تو اس پر اس کی جان کا تاوان نہیں ہوگا البتہ اس کے نقص کا تاوان ہوگا۔

سوم: یہ معلوم نہ ہوسکے کہ اکھیڑنے کی وجہ سے مرا ہے یا کسی دوسری وجہ سے مرا ہے تو احتیاط تو یہ ہے کہ پورا فدیہ دے اور اس کی جان کا تاوان دے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اکھیڑنے کی وجہ سے اس کی موت ہوئی ہو، لیکن لازم صرف اس کے نقص کے بقدر ہی اس پر تاوان ہوگا، اس لئے کہ اس کے بھاگ جانے کے بعد موت آنا بظاہر کسی دوسری وجہ سے ہے۔

اگر پر اکھیڑنے کی وجہ سے پرندہ اپنی حفاظت نہ کرسکے تو اس پر واجب ہوگا کہ اس کو روک رکھے، اس کو کھلائے پلائے تاکہ دیکھا جائے کہ آئندہ اس کا کیا حال ہوتا ہے، اگر اس نے اس کو روک کر کھلایا پلایا، تو پھر اگر وہ زندہ تو رہ گیا مگر ٹوٹے ہوئے ہاتھ پیر والے کی طرح اپاہج ہوکر رہ گیا تو اس پر اس کی جان کا تاوان اور پورے کا فدیہ واجب ہوگا، اس لئے کہ شکار اسی وقت تک ہے جب وہ اپنی حفاظت خود کرسکے لہٰذا جب اس کی جنایت (زیادتی) کی وجہ سے اپنی حفاظت کرنے کے لائق نہیں رہا تو گویا اس کو تلف کردیا[۱]۔

اگر وہ زندہ رہا اور اپنی حفاظت کرنے کے لائق بھی رہا اور پر اکھیڑنے سے قبل جیسا تھا ویسا ہی ہوگیا تو اس میں دواقوال ہیں:

اول: اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں کوئی نقص نہیں رہ گیا ہے۔

دوم: پر نکل آنے کے بعد اپنی حفاظت کرنے کے لائق ہوگیا، اور پر اکھڑی ہوئی حالت میں اپنی حفاظت کے لائق نہیں تھا، دونوں حالتوں کے درمیان قیمتوں میں جو فرق ہوگا اس کا تاوان اس پر واجب ہوگا، اگر نتف کے بعد شکار غائب ہوجائے اور یہ معلوم نہ

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) الحاوی الکبیر ۴/ ۳۳۸۔

ہو سکے کہ وہ اپنی حفاظت خود کرنے کے لائق ہے یا نہیں؟ البتہ اس کی جنایت معلوم ہو تو اس پر اس کی جان کا تاوان ہوگا، اس لئے کہ جب تک یہ معلوم نہ ہوجائے کہ وہ خود اپنی حفاظت کرنے کے لائق ہے یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اپنی حفاظت خود کرنے کے لائق نہیں ہے، اور جو شکار اپنی حفاظت خود نہ کر سکے اس میں اس کی قیمت واجب ہوتی ہے، اگر شکار مر جائے تو اگر اکھیڑنے کی وجہ سے مرا ہے تو اس پر اسکی قیمت کا تاوان یا اس کے مثل کا فدیہ واجب ہوگا، کیونکہ اس کی موت اس کی جنایت (زیادتی) کی وجہ سے ہوئی ہے، اور اگر نتف کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے مرا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ دوسرا سبب ایسا ہے کہ اگر صرف وہی ہوتا تو اس سے شکار کے ضمان کا تعلق نہ ہوتا مثلاً اس کو کوئی درندہ پھاڑ دے یا کوئی حلال (غیر محرم) اس کو قتل کر دے تو پہلی جنایت کرنے والے پر اس کا پورا فدیہ واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کا ضامن تھا۔

اگر دوسرا سبب ایسا ہے کہ اگر صرف وہی ہوتا تو اس سے شکار کے ضمان کا تعلق ہوتا، مثلاً اس کو کوئی محرم قتل کر دے یا کوئی حلال (غیر محرم) اس کو قتل کر دے اور شکار حرم میں ہو تو اگر نتف کی وجہ سے پہلے شخص کی جنایت ثابت رہ گئی ہے اور پرندہ اس حال میں شفا یاب ہوا ہے کہ وہ اپنی حفاظت خود کرنے کے لائق نہیں رہا ہے، تو اس صورت میں پہلے شخص پر پورا فدیہ لازم ہوگا، اس لئے کہ اسی نے پرندہ کو اپنی حفاظت سے معذور کر دیا ہے، اور دوسرے شخص پر بھی پورا فدیہ لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک زندہ شکار کو قتل کیا ہے، پھر اگر ایسا پرندہ ہے جس کا تاوان بکری کے ذریعہ ہوتا ہے تو پہلے شخص پر ایک پوری بکری واجب ہوگی اور دوسرے شخص پر بھی ایک پوری بکری واجب ہوگی، اگر اس کا تاوان قیمت کے ذریعہ ادا ہوتا ہو تو پہلے پر اس کی قیمت واجب ہوگی یعنی جس وقت وہ اپنی حفاظت خود کر سکتا تھا اس حالت میں اس کی جو قیمت ہوگی وہ واجب ہوگی اور دوسرے پر اس کی وہ قیمت ہوگی جو اپنی حفاظت نہ کر سکنے کی حالت میں اس کی ہوگی، اور اگر نتف کے ذریعہ پہلے کی جنایت ٹھہری نہیں ہے اور پرندہ شفایاب نہیں ہوا ہے، تو اگر دوسرا اس کو ہلاک کرنے کی وجہ سے قاتل ہوا ہے مثلاً اس کو ذبح کر دیا، یا اس کے پیٹ کو پھاڑ کر اس کی آنتیں باہر نکال دی تو تندرستی اور اکھڑی ہوئی حالت کے درمیان جو فرق ہوگا وہ پہلے پر واجب ہوگا، اس لئے کہ پر اکھیڑ کر اس نے زخمی کیا ہے اور دوسرے پر پورا فدیہ واجب ہوگا اس لئے کہ ہلاک کرنے کی وجہ سے وہ قاتل ہے، اور اگر دوسرے نے اس کو ہلاک کئے بغیر زخمی کیا تو دونوں برابر ہوں گے اور دونوں قاتل ہوں گے اور دونوں پر نصف نصف فدیہ واجب ہوگا۔

اگر شکار اپنی حفاظت کرنے کے لائق نہیں تھا، اور نظروں سے اوجھل ہونے کے بعد مر گیا ہے اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ پہلی جنایت کی وجہ سے مرا ہے یا اس جنایت کے علاوہ کسی دوسرے سبب سے مرا ہے، تو اس پر پورا فدیہ واجب ہوگا، اس لئے کہ پہلی جنایت کے بعد کسی دوسرے سبب کا ہونا غیر یقینی ہے، لہذا اس کی وجہ سے یقین کا حکم ساقط نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ پہلا شخص اس کی پوری قیمت کا ضامن ہو گیا ہے، لہذا جس کا ضامن ہوا اس میں کچھ بھی شک کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا، امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کسی پرندہ کو تیر مارا اور اس کو ایسا زخمی کر دیا کہ وہ اپنی حفاظت خود نہیں کر سکتا ہے تو اس صورت میں وہی حکم ہوگا جو بال اکھیڑنے کی صورت میں ہوگا (۱)۔

۸- حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر محرم شکار کا پر یا اس کا بال اکھیڑ دے، اور جو اکھیڑا ہے، وہ اُگ آئے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ نقص ختم ہو چکا ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے زخم بھر جائے، اگر پر وغیرہ کے

(۱) الحاوی الکبیر ۳۳۸/۴، ۳۳۹۔

اکھیڑنے کی وجہ سے شکار اپنی حفاظت خود کرنے کے لائق نہیں رہا تو یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ زخم کی وجہ سے وہ اپنی حفاظت کرنے کے لائق نہ رہ جائے، اس صورت میں اس پر مکمل شکار کی جزا واجب ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کو بیکار کرکے گویا اس کو ضائع کردیا اور اگر پر اکھیڑنے کے بعد شکار غائب ہوگیا اور اس کی خبر معلوم نہیں ہے تو اس پر نقص کا تاوان ہوگا (۱)۔

چہرہ کا بال اکھیڑنا:

۹- عورت کے چہرہ کا بال اکھیڑنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ یہ اس نمص (بال اکھیڑنا) میں داخل ہے، جو ممنوع ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حسن کے لئے گودنے والی، گودوانے والی، بال اکھیڑنے والی، اور دانتوں میں فاصلہ کرانے والی اور اللہ تعالیٰ کی تخلیق کو بدلنے والی پر لعنت فرمائی ہے (۲)۔

دوسرے فقہاء اس کے خلاف ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تنمص'' (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

بغل کا بال اکھیڑنا:

۱۰- بغل کا بال اکھیڑنا سنن فطرت میں سے ہے جس کا تذکرہ حدیث نبوی میں ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"الفطرة خمس- أو خمس من الفطرة-: الختان والاستحداد ونتف الإبط وتقليم الأظفار وقص الشارب"** (۳) (پانچ چیزیں سنت ہیں، ختنہ کرنا، موئے زیر ناف صاف کرنا، بغل کا بال اکھیڑنا، ناخن تراشنا اور مونچھ کا بال کاٹنا) اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بغل کا بال اکھیڑنا مشروع ہے، اس کا حکم دیا گیا ہے، اگر حلق یا بال صفا پوڈر کے ذریعہ یا اور کسی ذریعہ سے بال صاف کرلیا جائے تو اصل سنت ادا ہوجائے گی، البتہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ اکھیڑ کر صاف کیا جائے جیسا کہ حدیث میں اس کا ذکر ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''فطرة'' (فقرہ/ ۱۰)۔

سفید بال کا اکھیڑنا:

۱۱- اگر زینت اختیار کرنا مقصود نہ ہو تو سفید کو اکھیڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح ''لحية'' (فقرہ/ ۱۴)۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۴۶۷۔

(۲) حدیث: **"لعنه النبي ﷺ الواشمات والمستوشمات والمتنمصات"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: **"الفطرة خمس- أو خمس من الفطرة-: الختان**
= **والاستحداد......"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۳۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۱۔

نثار

تعریف:

۱- نثار لغت میں نثر الشئ ینثر، نثراً ونثاراً سے ماخوذ ہے، یعنی اس نے اس کو بکھیرا[۱]، نثار نون کے زیر کے ساتھ اور ایک لغت میں نون کے پیش کے ساتھ بھی ہے، نثر کا اسم فعل ہے اور کبھی منثور کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے کہ کتاب مکتوب کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے[۲]۔

اللیث نے کہا ہے کہ نثار کسی شی کو بکھیرنا یعنی الگ الگ پھینکنا ہے، جیسے اخروٹ، بادام اور شکر کا بکھیرنا، اسی طرح دانہ بکھیرنا ہے جب اس کو بویا جائے۔

نثار (نون کے پیش کے ساتھ) دسترخوان کے آس پاس بکھری ہوئی روٹیاں اور دوسری اشیاء ہیں[۳]۔

نثر المتوضئ واستنثر کا معنی ہے: اس نے ناک میں پانی ڈالا، بعض فقہاء نے دونوں میں فرق کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ ناک میں پانی ڈالنا استنشاق ہے، اور ناک میں موجود رینٹ وغیرہ کو باہر کرنا استنثار ہے[۴]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۵]۔

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) لسان العرب۔
(۴) المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس ۵/۳۸۹ طبع عیسی الحلبی۔
(۵) نہایۃ المحتاج ۶/۳۷۱ طبع الحلبی، شرح المنہج مع حاشیۃ الجمل ۴/۲۷۷ طبع

متعلقہ الفاظ:

توزیع:

۲- توزیع کا لغوی معنی تقسیم کرنا اور الگ الگ کرنا ہے[۱]، کہا جاتا ہے: **وزعت المال توزیعا**: میں نے اس کو الگ الگ قسموں میں تقسیم کیا، اسی طرح **توزعناہ** یعنی ہم نے آپس میں اس کو تقسیم کرلیا[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نثار اور توزیع میں تعلق یہ ہے کہ ہر نثار توزیع ہے مگر ہر توزیع نثار یا نثر نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۳- حنفیہ کی رائے، شافعیہ کا اصح قول، بعض مالکیہ کی رائے اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ عقد نکاح وغیرہ کے موقع پر دراہم وشکر وغیرہ بکھیرنا جائز ہے، اور اس کو اٹھالینا مباح ہے[۳]۔

امام مالک کی رائے، حنابلہ کا راجح مذہب اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ بکھیرنا اور اس کو اٹھانا مکروہ ہے[۴]، ان کی دلیل ارشاد نبوی ہے: **"النھبۃ لاتحل"**[۵] (لوٹی ہوئی چیز حلال نہیں ہے)، نیز ارشاد نبوی ہے: **"من انتھب نھبۃ**

= داراحیاء التراث العربی۔
(۱) القاموس المحیط، لسان العرب۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۴۵، مواہب الجلیل ۴/۶، نہایۃ المحتاج ۶/۳۷۱، الإنصاف ۸/۳۴۰، ۳۴۱۔
(۴) مواہب الجلیل ۴/۶، الإنصاف ۸/۳۴۰، ۳۴۱، نہایۃ المحتاج ۶/۳۷۱۔
(۵) حدیث: "النھبۃ لاتحل" کی روایت حاکم (۲/۱۳۴ طبع دائرۃ المعارف) اور ابن ماجہ (۲/۱۲۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ثعلبہ بن الحکم سے کی ہے، البوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/۲۸۶ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

فلیس منا"(۱) (جولوٹ کا مال لے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

کس کے لئے لینا جائز ہے اور کس کے لئے جائز نہیں ہے:

۴ - حنفیہ نے کہا ہے جیسا کہ "الفتاوی الہندیہ" میں ہے کہ نہبہ کا مالک اگر اجازت دے دے تو جائز ہے، لہذا اگر کوئی شخص شکر کی کچھ مقدار یا دراہم کی کچھ تعداد لوگوں کے سامنے رکھ دے اور کہے کہ جو چاہے اس میں سے کچھ لے لے، یا کہے: جو اس میں سے کچھ لے گا وہ اس کا ہوجائے گا، تو جو اس میں سے کچھ لے گا وہ اس کا مالک ہوجائے گا، کسی دوسرے کو حق نہ ہوگا کہ وہ چیز اس سے لے لے، اگر شکر بکھیرے، اور اس کو اٹھانے سے قبل کوئی شخص آجائے جو بکھیرنے کے وقت حاضر نہیں تھا، اور اس میں سے کچھ لینا چاہے تو کیا اس کو یہ حق ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ اس کو لینے کا حق ہوگا، فقیہ ابوجعفر نے کہا ہے کہ اس کو یہ حق نہیں ہے۔

اگر شکر بکھیرے اور وہ کسی کے دامن یا آستین میں گر جائے تو اگر اس نے اپنا دامن یا آستین اس لئے پھیلایا کہ اس میں شکر گرے تو کسی دوسرے کو حق نہ ہوگا کہ اس کو لے لے، اگر لے لے گا تو دامن وآستین والے کو حق ہے کہ اس سے واپس لے لے، اور اگر دامن اور آستین کو نہیں پھیلایا تھا تو شکر لینے والے کا ہوجائے گا، دامن وآستین والا اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو شکر یا درہم شادی میں بکھیرنے کے لئے دے اور وہ اس میں سے کچھ اپنے لئے رکھ لینا چاہے تو اگر دی ہوئی چیز دراہم ہے تو اس کو یہ حق حاصل نہ ہوگا، اسی طرح اس کو یہ حق بھی نہ ہوگا کہ کسی دوسرے کو بکھیرنے کے لئے دے دے، اور جب بکھیرے گا تو اس کو اس میں سے کچھ اٹھانے کا حق نہ ہوگا، اگر دی ہوئی چیز شکر ہو تو اس کو حق ہے کہ عام طور پر لوگ جتنا رکھ لیتے ہوں، اتنا رکھ لے، اسی کو فقیہ ابواللیث نے مختار کہا ہے، ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کو یہ حق نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اس کے مالک کی رضامندی کے علم کی وجہ سے اٹھالینا جائز تو ہے لیکن چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے، ایک قول ہے کہ اس کا اٹھانا مکروہ ہے، کیونکہ یہ گھٹیا کام ہے، ہاں اگر معلوم ہو کہ بکھیرنے والا اس کو نہیں اٹھائے گا اور اس کا اٹھالینا مروت کے خلاف نہ ہو تو اس کو چھوڑ دینا اولی نہ ہوگا (۲)، بکھیری ہوئی چیز کو اٹھانے والے کی شہادت رد نہیں کی جائے گی (۳)۔

اسی طرح ان کے نزدیک ازار وغیرہ کے ذریعہ فضاء سے لے لینا مکروہ ہے، اگر اس کو فضاء سے لے لے یا اس کو اٹھالے یا اس کے لئے اپنا دامن پھیلا دے اور اس میں گرجائے تو وہ مالک ہوجائے گا، اور اگر اس کے لئے اپنا دامن نہ پھیلائے تو اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ نہ تو مالک بننے کا ارادہ موجود ہے اور نہ اس کے لئے کوئی عمل کیا ہے، البتہ وہ دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہوگا، اگر کوئی دوسرا اس کو لے لے گا تو وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اور اگر اس کے لینے کے ارادہ سے قبل ہی اس کی گود سے گرجائے یا کھڑا ہوجائے اور وہ گرجائے، تو اس کی خصوصیت ختم ہوجائے گی، اگر اس کو جھاڑ دے تو یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ زمین پر گرجائے یعنی اس کی خصوصیت ختم ہوجائے گی (۴)۔

(۱) حدیث: "من انتهب نهبة فليس منا" کی روایت ترمذی (۴۳۱/۳ طبع الحلبی) نے حضرت عمران بن حصین سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۴۵/۵، ۳۴۶ کچھ تصرف کے ساتھ۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳۷۱/۶۔

(۳) أسنی المطالب ۳۴۷/۴ طبع المكتبة الإسلامية، مغنی المحتاج ۲۳۹/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) شرح المنہج وحاشیۃ الجمل ۲۷۸/۴، نہایۃ المحتاج ۳۷۱/۶، مغنی المحتاج ۲۳۹/۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر ان پر بکھیرا جائے کہ وہ جس طرح کھایا جاتا ہے اس طرح کھائیں اس کو نہ لوٹیں، تو ایسی صورت میں لوٹنا حرام ہوگا، حلال یا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے نکالنے والے کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح کھایا جاتا ہے اس کے کھانے میں سب برابر رہیں، تو جو شخص اپنے ساتھیوں کے ساتھ جتنا کھاتا ہے اس سے زیادہ لے گا تو حرام وناجائز لے گا۔

اگر ان پر بکھیرا جائے کہ وہ اس کو لوٹیں تو اس کو امام مالک نے مکروہ کہا ہے، دوسرے لوگوں نے اجازت دی ہے اور انہوں نے انتہاب کی نہی میں یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مراد اس چیز کا لوٹنا ہے جس کے لوٹنے کی اجازت نہیں ہے [۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ جس کی گود میں بکھیری ہوئی چیز میں سے کچھ آجائے تو وہ اس کا مالک ہوگا، اسی طرح جو شخص اس میں سے کچھ لے لے تو وہ اس کا مالک ہوگا، ان دونوں صورتوں میں مطلقا یہی راجح مذہب ہے، ایک قول یہ ہے کہ ارادہ کے بغیر مالک نہ ہوگا [۲]۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۶ قدرے تصرف کے ساتھ۔
(۲) الإنصاف ۸/ ۳۴۰، ۳۴۱۔

نجاست

تعریف:

۱ - لغت میں نجاست کا معنی گندگی ہے، کہا جاتا ہے: **تنجس الشيء** چیز ناپاک ہوگئی، گندگی میں آلودہ ہوگئی [۱]۔

اصطلاح میں شافعیہ نے نجاست کی تعریف یہ کی ہے: ایسی گندگی جو نماز کے صحیح ہونے سے مانع ہو جہاں رخصت نہ ہو [۲]۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ایسی حکمی صفت ہے کہ جس کے اندر یہ صفت ہو اس کی نماز اس کی وجہ سے مباح نہ ہوگی [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - طہارت:

۲ - طہارت کا لغوی معنی: میل اور گندگی سے صفائی حاصل کرنا اور ہر عیب لگانے والی چیز سے بری ہونا ہے [۴]۔

اصطلاح میں طہارت ایسی حکمی صفت ہے کہ جس کے اندر ہو اس کی نماز مباح ہے [۵]۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) القلیوبی علی المنہاج ۱/ ۶۸، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۱۲۲۔
(۳) الشرح الکبیر ۱/ ۳۲۔
(۴) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، التعریفات للجرجانی۔
(۵) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۳۰۔

طہارت ان عبادات کی ادائیگی کی بنیاد ہے، جو طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی ہیں، مثلاً نماز، طواف، قرآن چھونا اور یہ اس حدث یا نجاست کو زائل کرنے سے حاصل ہوتی ہے جو بدن، کپڑا یا مکان کے ساتھ قائم یا اس میں لگی ہوتی ہے۔

ب-استنجاء:

۳-لغت میں استنجاء کا ایک معنی کسی شئ سے خالی ہونا ہے، کہا جاتا ہے: **استنجیت الشجرة** میں نے اس کو اس کی جڑ سے کاٹ دیا[1]۔

اصطلاح میں استنجاء کا معنی پا[illegible]نہ اور پیشاب کے راستہ سے جو گندگی نکلے اس کو دھوکر یا پتھر وغیرہ سے پونچھ کر، نکلنے کی جگہ اور اس کے آس پاس سے دور کرنا ہے۔

استنجاء صرف پیشاب پاخانہ کے راستہ سے نجاست کو دور کرنے کے ساتھ خاص ہے باقی بدن یا کپڑے سے اس کا تعلق نہیں ہے، نجاست اور استنجاء میں تعلق یہ ہے کہ استنجاء نجاست کو محل سے دور کرنے اور اس کو پاک کرنے کا ذریعہ ہے۔

ملاحظہ ہو: اصطلاح ''استنجاء'' (فقرہ/۱)۔

کیا چیز نجس ہے اور کیا نجس نہیں ہے:

۴- حنفیہ نے نجس اشیاء کی دو قسمیں کی ہیں: نجاست غلیظہ، نجاست خفیفہ، انہوں نے کہا ہے کہ انسان کے بدن سے نکلنے والی ہر وہ چیز جس کے نکلنے سے وضو یا غسل واجب ہوجاتا ہے، نجاست غلیظہ ہے جیسے پاخانہ، پیشاب، منی، مذی، ودی، پیپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو، پیپ جس میں خون کی آمیزش ہو، قی جو بھر منہ ہو، حیض، نفاس اور استحاضہ کا خون، اور اسی طرح چھوٹے بچے اور بچی کا پیشاب خواہ وہ ابھی کھاتے ہوں یا نہ کھاتے ہوں، شراب، بہنے والا خون، مردار کا گوشت، غیر ماکول اللحم کا پیشاب، لید، گوبر، پاخانہ، کتے کا پاخانہ، مرغی، بطخ اور مرغابی کی بیٹ، درندے جانوروں، بلی، چوہے کا پاخانہ، سانپ کا پاخانہ اور اس کا پیشاب، جونک کا پاخانہ، جونک اور چھپکلی کا خون اگر وہ بہنے والا ہو، یہ تمام اشیاء نجاست غلیظہ ہیں۔

انہوں نے حلال جانور اور گھوڑے کے پیشاب اور حرام پرندوں کی بیٹ کو نجاست خفیفہ میں شمار کیا ہے۔

مردار کے وہ اجزا جن میں خون نہیں ہوتا ہے، اگر سخت ہوں جیسے سینگ، ہڈی، دانت، کھر، ٹاپ، پھٹے ہوئے کھر، بال، اون، پٹھا، سخت نسیں یہ اشیاء نجس نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ چیزیں مردار نہیں ہیں[1]، کیونکہ ارشاد ربانی ہے: ''وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَاثًا وَمَتَعًا إِلَىٰ حِيْنٍ''[2] (اور ان کے اون اور ان کے روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدہ کی چیزیں بنائیں)۔

مالکیہ نے پاک اشیاء کو ناپاک اشیاء سے ممتاز کرنے پر گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

الف۔تمام جمادات جو نشہ آور نہ ہوں پاک ہیں۔

ب۔تمام جانور پاک ہیں۔

ج۔تمام مردار ناپاک ہیں۔

د۔کھانے والی اشیاء کے کیڑے سب پاک ہیں، کھانے کے ساتھ ان کو کھانا حرام نہیں ہے، اور جس جانور میں بہنے والا خون نہیں ہے وہ مرنے سے ناپاک نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جس پانی یا سیال چیز

---

(۱) لسان العرب۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۵، ۴۶، بدائع الصنائع ۱/ ۶۰۔

(۲) سورۂ نحل/ ۸۰۔

میں وہ مرجائیں وہ ناپاک نہیں ہوگا[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اشیاء میں اصل طہارت ہے، اس کے لئے ضابطہ کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں: جمادات اور حیوانات۔

جمادات کل کے کل پاک ہیں۔

حیوان جو زندہ ہو، کتا، سور اور ان دونوں کی فروع کے علاوہ سب طاہر ہیں۔

حیوان کا جزء مردار کے حکم میں ہے۔

مردار سب ناپاک ہیں، البتہ مچھلی، ٹڈی، آدمی، جنین کی ماں کو ذبح کرنے کے بعد جنین اور وہ شکار جس کو ذبح کرنے کا موقع نہ مل سکے، پاک ہیں۔

حیوان سے جدا ہونے والا جزء یا تو اس سے رستا ہے، جیسے پسینہ، تو اس کا حکم زندہ جانور کے حکم کی طرح ہے، یا تو جسم کے اندر اس میں تغیر ہوتا ہے، جیسے پیشاب تو وہ نجس وناپاک ہے، الا یہ کہ مستثنی ہو[۲]۔

نجاست کی تقسیم، نجاست عینی اور نجاست حکمی:

۵ - فقہاء نے نجاست کی مختلف تقسیمیں کی ہیں، ایک تقسیم وہ ہے جس میں وہ نجاست کی دو قسمیں کرتے ہیں: عینی وحکمی، اس سلسلہ میں حنفیہ کہتے ہیں: نجاست عینی سے مراد خبث اور نجاست حکمی سے مراد حدث ہے۔

انہوں نے خبث کی تعریف میں کہا ہے کہ وہ ایسی چیز ہے جو شرعا گندی سمجھی جاتی ہو۔

حدث کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ایک شرعی وصف ہے، جو بدن کے اعضاء میں پایا جاتا ہے اور طہارت کو ختم کردیتا ہے[۱]، خواہ اصغر ہو یا اکبر ہو، چنانچہ اس کے رہتے ہوئے مثلاً نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، جب تک کہ نماز کا ارادہ کرنے والا طہارت حاصل نہ کرلے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنه لا تتم صلاة لأحد من الناس حتی یتوضأ فیضع الوضوء مواضعه**"[۲] (کسی آدمی کی نماز اس وقت تک صحیح نہیں ہوسکتی ہے جب تک کہ وہ پوری طرح وضو نہ کرلے) لہذا حدث نجاست حکمیہ سے طہارت کو واجب کرتا ہے۔

خبث کے دور ہونے سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ سے فرمایا: "**اغسلي عنک الدم وصلي**"[۳] (خون دھوکر نماز پڑھ لیا کرو) دھونے سے نجاست حقیقی سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے[۴]۔

حکمی نجاست کا جس قدر وجس طرح دور کرنا شرط ہے اس سے کچھ حصہ کا بھی رہ جانا حکمی نجاست کو باقی رکھے گا جبکہ اس کو دور کرنے والے ذریعہ کا استعمال نہ کیا گیا ہے، لہذا جس کو حدث اصغر لاحق ہو اس کے لئے یہ حدث مثلاً نماز کی ادائیگی سے مانع ہوگا، یہاں تک کہ

---

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۱/۱۱۔

(۲) حاشیۃ البرلسی مع القلیوبی علی الشرح المحلی للمنہاج ۱/ ۶۸، ۶۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۶۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۶۰، مغنی المحتاج ۱/ ۷۷۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۸، ۲۰۵ طبع بولاق۔

(۲) حدیث: "إنه لا تتم صلاة لأحد من الناس......" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۵/ ۳۸ طبع وزارۃ الأوقات العراقیہ) میں حضرت رفاعہ الزرقی سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۱۰۴ مطبوعہ القدسی) میں کہا ہے کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) حدیث: "اغسلي عنک الدم وصلي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۶۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) الاختیار شرح المختار ۱/ ۴۳ طبع مطبعۃ حجازی، القاہرہ۔

پانی کی موجودگی میں وضو کرلے اور اگر پانی موجود نہ ہو تو تیمّم کی تمام شرائط کی رعایت کرتے ہوئے تیمّم کرلے، اور جس کو حدث اکبر لاحق ہوجائے، اس کے لئے یہ حدث غسل کرنے تک نماز سے مانع ہوگا، اس تفصیل کے مطابق نجاست حکمیہ کا تھوڑا سا حصہ بھی نماز کے جواز سے مانع ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

نجاست عینیہ (حقیقیہ) میں غلیظہ وخفیفہ ہونے کے اعتبار سے حکم الگ الگ ہے، نجاست حقیقیہ اگر تھوڑی ہو تو معاف ہے، اور یہ نجاست غلیظہ میں ہتھیلی کے گہرے حصہ کے برابر سے کم ہے (ایک درہم سے کم ہے) اور نجاست خفیفہ میں کپڑے یا بدن کے چوتھائی حصہ سے کم ہے، نجاست مرئیہ (دیکھی جانے والی نجاست) میں عین نجاست کے دور ہوجانے سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے، اور غیر مرئیہ (نہ دکھائی دینے والی نجاست) میں تین بار دھونے سے طہارت حاصل ہوتی ہے [1]۔

شافعیہ کہتے ہیں: عینیہ وہ ہے جو اپنے سبب کے پائے جانے کی جگہ سے ادھر اُدھر تجاوز نہ کرے، جیسے نجاسات، اور حکمیہ وہ ہے جو سبب کے پائے جانے کی جگہ سے دوسری جگہ بھی تجاوز کرجائے، چنانچہ پیشاب پاخانہ کے نکلنے کی وجہ سے وضو کے اعضاء دھوئے جاتے ہیں، اور منی کے نکلنے سے پورا بدن دھویا جاتا ہے۔

کبھی کبھی مجاز کے طور پر حکمیہ اس نجاست کو کہتے ہیں جس کا کوئی مزہ یا کوئی رنگ یا بو نہ ہو [2]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حدث ایک وصف ہے جو نماز وغیرہ سے مانع ہے، اور جو اپنے سبب کے پائے جانے کے وقت پورے بدن میں یا صرف اعضاء وضو میں شرعاً مقرر ہوتا ہے۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۴۵، ۵۲، العنایہ بہامش فتح القدیر ار ۱۳۲، ابن عابدین ار ۲۱۵ طبع سوم۔

(۲) القلیوبی ار ۶۹،۱۷۔

اور خبث ایک وصف ہے جو شرعاً عین نجاست کے ساتھ موجود ہوتا ہے [1]۔

اس سلسلہ میں وہ کہتے ہیں: نجاست حدث اور خبث ہے، حدث وہ مانع ہے جو سبب کے پائے جانے کی وجہ سے اعضاء کے ساتھ قائم ہوتا ہے، سبب پیشاب وغیرہ ہو یا جنابت، حیض یا نفاس ہو۔

اگر نماز پڑھنے کا ارادہ کرنے والے کے لئے ممنوع کپڑا یا جگہ ہو تو اس کو خبث سے طہارت حاصل کرنا کہتے ہیں، حدث وخبث صرف مطلق پانی سے ہی دور ہوسکتے ہیں۔

حدث کی دو قسمیں ہیں: اکبر اور اصغر، اکبر جنابت، حیض اور نفاس ہے، اصغر، پیشاب، پاخانہ، ہوا، مذی اور ودی ہے۔

خبث وہ نجاست ہے جو آدمی کی ذات یا کپڑے یا جگہ کے ساتھ قائم رہتی ہے۔

ان ہی اشیاء کی تعبیر احداث اور اخباث سے کی جاتی ہے، مطلق پاک پانی کے بغیر ان سے طہارت حاصل نہیں ہوتی ہے، مطلق پانی وہ ہے جو اپنے وجود میں آنے والی حالت پر باقی ہو، یا اس چیز کی وجہ سے اس میں تبدیلی آتی ہے جو اکثر اس سے الگ نہیں ہوتی ہے، مثلاً پانی کا زیادہ دنوں تک رہ جانا یا اس سے پیدا ہونے والی چیز، ارشاد ربانی ہے: "وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا" [2] (اور ہم آسمان سے پانی برساتے ہیں خوب پاک وصاف (کرنے والا))، ماء طہور وہ ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے پاک ہو، اور دوسرے کو پاک کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے بارش، دریا اور کنویں کا پانی بشرطیکہ اس کے تینوں اوصاف، رنگ، بو اور مزہ میں سے کوئی وصف نہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ار ۳۱، ۳۳، جواہر الإکلیل ار ۵۔

(۲) سورۂ فرقان ر ۴۸۔

بدلا ہو[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: حدث ایک وصف ہے جو بدن کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اور نماز وغیرہ سے مانع ہوتا ہے، حدث اصغر میں یہ وصف وضو سے دور ہوتا ہے، اور حدث اکبر (جنابت، حیض اور نفاس) میں غسل سے دور ہوتا ہے۔

خبث گندگی اور پلیدی ہے، اس کی صفائی پانی سے دھوکر کی جاتی ہے، پانی حدث کو ختم کرتا ہے اور خبث کو زائل کرتا ہے[2]، ارشاد ربانی ہے: "وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُمْ بِهٖ"[3] (اور آسمان سے تمہارے اوپر پانی اتار رہا تھا کہ اس کے ذریعہ سے تمہیں پاک کردے)، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"اللهم اغسل خطاياى بالماء والثلج والبرد"**[4] (اے اللہ! میری خطایا کو پانی، برف اور اولے سے دھودیجئے) سمندر کے بارے میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"هو الطهور ماؤه الحل ميتته"**[5] (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ خبث صرف نجاست حقیقیہ کو کہتے ہیں، پھر انہوں نے نجاست حقیقیہ (خبث) کی دو قسمیں کی ہیں: مغلظہ، مخففہ۔

جس کی نجاست میں دلائل یکساں ہوں وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مغلظہ ہے، خواہ اس میں علماء کا اختلاف ہو، اور اس میں عموم بلوی ہو یا نہیں، ورنہ وہ مخففہ ہوگی۔

امام ابو یوسف وامام محمد نے کہا ہے کہ جس کی نجاست پر علماء کا اتفاق ہو اور اس میں عموم بلوی نہ ہو وہ مغلظہ ہے ورنہ مخففہ ہے، ان حضرات نے دلائل کا لحاظ نہیں کیا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ نجاست عینیہ (خبث) کی تین قسمیں ہیں: مغلظہ، مخففہ اور متوسطہ۔

پہلی قسم: جو کتا، سور یا ان دونوں سے یا ان میں سے کسی ایک سے پیدا شدہ کسی چیز سے ملنے کی وجہ سے نجس ہو۔

دوسری قسم: جو ایسے بچہ کے پیشاب کی وجہ سے نجس ہو جو ابھی دودھ کے علاوہ کچھ نہیں کھاتا ہے۔

تیسری قسم: جو ان دونوں کے علاوہ کسی چیز سے نجس ہو[1]۔

آدمی کی طہارت ونجاست:

٦ - فقہاء کی رائے ہے کہ زندہ آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر پاک ہے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ اٰدَمَ"[2] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)، نیز اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"أن النبي ﷺ أنزل وفد ثقيف في المسجد"**[3] (نبی کریم

(١) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ١ر ٣٢، ٤٠، الشرح الصغیر ١ر ٢٥، ٣٦، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ١ر ٣٤ طبع دار الفکر۔

(٢) منار السبیل فی شرح الدلیل ١ر ٨ المکتب الإسلامی، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ١ر ٣٨، شائع کردہ مکتبۃ الفلاح، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ١ر ١٤ طبع دار الکتاب۔

(٣) سورۂ انفال ر ١١۔

(٤) حدیث: "اللهم اغسل خطاياى بالماء والثلج والبرد" کی روایت بخاری (فتح الباری ٢ر ٢٢٧ طبع السلفیہ) اور مسلم (١ر ٤١٩ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(٥) حدیث: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته" کی روایت ابوداؤد (١ر ٦٤ طبع حمص) اور ترمذی (١ر ١٠١ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(١) مراقی الفلاح رص ٨٢، مغنی المحتاج ١ر ٨٣، ٨٥۔

(٢) سورۃ الإسراء ر ٧٠۔

(٣) حدیث: "أنزل النبي ﷺ وفد ثقيف في المسجد" کی روایت ابوداؤد (٣ر ٤٢١ طبع حمص) نے حضرت حسن بصری سے عثمان بن ابی العاصؓ کے واسطہ سے کی ہے، المنذری نے مختصر السنن (٤ر ٢٤٤) میں کہا ہے کہ حسن بصری نے عثمان بن ابی العاصؓ سے نہیں سنا ہے۔

ﷺ نے وفد ثقیف کو مسجد میں اتارا) اگر ان کے بدن ناپاک ہوتے تو مسجد کی پاکی کی خاطر ان کو وہاں نہ اتارتے (۱)۔

جو آدمی مرجائے اس کے بارے میں عام مشائخ حنفیہ کی رائے ہے کہ موت کی وجہ سے وہ ناپاک ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس میں بہنے والا خون ہوتا ہے، جیسا کہ دوسرے وہ تمام جانور جن میں بہتا ہوا خون ہوتا ہے، مرنے کی وجہ سے ناپاک ہوجاتے ہیں، اسی لئے اگر وہ کنویں میں گرجائے تو کنواں ناپاک ہوجائے گا، البتہ اگر مسلمان ہو تو غسل دینے کے بعد اس کے اکرام کی خاطر اس کے پاک ہونے کا حکم ہوجائے گا، اور اگر کافر ہو تو غسل کے بعد بھی پاک نہ ہوسکے گا اور جو اس کو اٹھائے ہوئے ہوگا اس حالت میں اس کی نماز صحیح نہ ہوگی (۲)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مردار آدمی اگرچہ کافر ہو معتمد قول کے مطابق پاک ہے، ابن القاسم، ابن شعبان اور ابن عبدالحکم کی رائے اس کے نجس ہونے کی ہے۔

قاضی عیاض نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو غسل دینا اور اس کا اکرام کرنا اس کو نجس قرار دینے کے خلاف ہے، اس لئے کہ جو میت بمنزلہ نجاست کے ہو اس کو غسل دینے کا کوئی معنی ہی نہیں ہوسکتا ہے، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے سہیل بن بیضاءؓ کی نماز جنازہ مسجد میں ادا کی (۳)، نیز مروی ہے: "**أنه ﷺ قبل عثمان**

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۷، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۳۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۳ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۵ طبع حجازی، بدائع الصنائع ۱/ ۲۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۱۔

(۳) حدیث: "صلاته عليه الصلاة والسلام على سهيل بن بيضاء في المسجد" کی روایت مسلم (۲/ ۶۶۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

بن مظعونؓ بعد الموت" (۱) (نبی کریم ﷺ نے حضرت عثمان بن مظعون کا ان کے مرنے کے بعد بوسہ لیا) اگر وہ نجس ہوتے تو آپ ﷺ ایسا ہرگز نہ کرتے (۲)۔

اسی طرح شافعیہ بھی کہتے ہیں کہ مردار آدمی خواہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم ہو پاک ہے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ**" (۳) (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)، ان کی عزت افزائی کا تقاضا ہے کہ زندگی میں مرنے کے بعد ان کو پاک کیا جائے نیز ان کے اکرام کا تقاضا ہے کہ مرنے کے بعد ان کو ناپاک نہ کہا جائے، اور اس بارے میں مسلمان اور غیر مسلم دونوں برابر ہیں، رہا ارشاد ربانی: "**إِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ**" (۴) (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں)، تو اس سے مراد اعتقاد کی نجاست ہے، یا یہ مقصود ہے کہ نجاست کی طرح ان سے بھی بچا جائے، ان کے بدن کا ناپاک ہونا مراد نہیں ہے (۵)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ صحیح اور راجح مذہب یہ ہے کہ آدمی زندہ و مردہ دونوں حالتوں میں پاک ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن المؤمن لا ينجس**" (۶) (مؤمن ناپاک نہیں ہوتا

(۱) حدیث: "**قبل النبي ﷺ عثمان بن مظعون بعد الموت**" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۱۳ طبع حمص) اور ترمذی (۳/ ۳۰۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۲) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/ ۶۴، ۶۵ طبع دار الفکر، الشرح الکبیر ۱/ ۵۳، ۵۴۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۷۰۔

(۴) سورۂ توبہ/ ۲۸۔

(۵) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۳۰۔

(۶) حدیث: "إن المؤمن لاينجس" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۸۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ہے)، نیز اس لئے کہ وہ آدمی ہے، اگر موت کی وجہ سے ناپاک ہوجائے گا تو دوسرے تمام جانداروں کی طرح جونا پاک ہوجاتے ہیں اور وہ دھونے سے پاک نہیں ہوتے ہیں، یہ بھی پاک نہیں ہوگا۔

انہوں نے مسلم اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اس لئے کہ آدمی ہونے میں نیز زندگی میں دونوں برابر ہیں، البتہ ہوسکتا ہے کہ کافر موت کی وجہ سے ناپاک ہوجائے، کیونکہ حدیث مسلمان کے بارے میں ہے اور کافر کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی ہے، اور مسلمان کی طرح وہ قابل احترام نہیں ہے [(۱)]۔

۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ آدمی کے اجزاء اور اس کے اعضاء کا حکم اس کے پورے بدن کے حکم کی طرح ہے، خواہ اس کی حیات میں وہ جدا ہوا ہو یا اس کے مرنے کے بعد، اس لئے کہ یہ اس کے بدن ہی کے اجزاء ہیں، نیز اس لئے کہ ان پر نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، لہذا پورے بدن کی طرح اعضاء بھی پاک ہوں گے [(۲)]۔

حنابلہ میں سے قاضی نے لکھا ہے کہ اعضاء نجس ہیں، ایک ہی روایت ہے، اس لئے کہ وہ قابل احترام نہیں ہیں، کیونکہ ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی ہے [(۳)]۔

زندہ جانوروں کی طہارت ونجاست:

الف- کتا:

۸- طہارت ونجاست کے اعتبار سے کتے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۵، مراقی الفلاح رص ۴۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴، الإقناع للشربینی ۱/ ۳۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۵، ۴۶۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ کتا نجس العین ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے، البتہ اس کا جوٹھا اور اس کی رطوبات نجس ہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ کتا طاہر العین ہے، اس لئے کہ ان کا قول ہے کہ اشیاء میں اصل طہارت ہے، لہذا ہر زندہ جانور خواہ کتا ہو پاک ہے، اسی طرح اس کا پسینہ، آنسو، ناک کا پانی اور لعاب پاک ہیں۔

اسی طرح کتے کے بال اور شکار میں کتے کی کاٹی ہوئی جگہ کے حکم میں نجاست وطہارت کے اعتبار سے فقہاء میں اختلاف ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ نجس ہے، جبکہ بعض دوسرے فقہاء کی رائے اس کے طاہر ہونے کی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''کلب'' (فقرہ/ ۱۵، ۱۹)، ''شعر''، ''صوف''، ''وبر'' (فقرہ/ ۱۹)، ''صید'' (فقرہ/ ۴۴)۔

ب- خنزیر:

۹- حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ سور نجس العین ہے، اسی طرح اس کے تمام اعضاء اور اس سے الگ ہونے والی تمام چیزیں مثلاً پسینہ اور لعاب سب ناپاک ہیں، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: ''**قُلْ لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّآ أَن يَكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ**'' [(۱)] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو میں (اور) کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کے لئے جو اسے کھائے سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل گندا ہے یا جو فسق (کا ذریعہ) ہو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا)، اللہ تعالی کے ارشاد: ''**أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ**

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

رِجْسٌ‘‘، میں ضمیر خنزیر کی طرف لوٹ رہی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عین خنزیر اوراس کے تمام اجزاء حرام ہیں۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عین خنزیر زندہ رہنے کی حالت میں پاک ہے، اس لئے کہ ہر زندہ میں اصل طہارت ہے، نجاست عارض ہوتی ہے، اس لئے زندگی کی وجہ سے اس کی ذات پاک ہوگی، اسی طرح اس کا پسینہ، لعاب، آنسو اور ناک کا پانی پاک ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ’’خنزیر‘‘ (فقرہ ر ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

شکاری جانور اور شکاری پرندے:

۱۰- شکاری جانور اور شکاری پرندوں کی طہارت ونجاست کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ شکاری جانور جیسے شیر، تیندوا، بھیڑیا چیتا اور بندر اسی طرح شکاری پرندے جیسے شکرہ، باز اور چیل، سب نجس ہیں (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ تمام جانور جو زندہ ہوں پاک ہیں، ایک قول یہ ہے کہ کتا، سور اور مشرک ناپاک ہیں (۲)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ کتا، سور اور ان دونوں سے یا کسی ایک سے پیدا شدہ جانور ناپاک ہے، ان کے علاوہ تمام جانور اور ان کا جوٹھا پاک ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ جانور کی دو قسمیں ہیں: نجس اور طاہر۔

پہلی قسم: نجس، اس کی دو انواع ہیں:

(۱) تبیین الحقائق ار ۳۱، ۳۴، مراقی الفلاح رص ۵ طبع الحلبی، الاختیار شرح المختار ار ۱۸ طبع حجازی، فتح القدیر ار ۷۴، ۷۶۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۷ طبع دار القلم، بیروت، پہلا ایڈیشن۔

(۳) روضۃ الطالبین ار ۱۳ طبع المکتب الإسلامی۔

پہلی نوع: وہ نجس ہے ایک ہی روایت ہے، وہ کتا، سور اور ان دونوں سے یا ان میں سے کسی ایک سے پیدا ہونے والا جانور ہے، وہ نجس عین ہے، اس کا جوٹھا اور اس سے نکلنے والی تمام اشیاء نجس ہیں:

دوسری نوع: اس میں اختلاف ہے، یہ بلی اور جسامت میں اس سے چھوٹے جانوروں کے علاوہ تمام درندے جانور ہیں، اسی طرح تمام شکاری پرندے، پالتو گدھا اور خچر بھی ہیں، امام احمد سے منقول ہے کہ ان کا جوٹھا نجس ہے۔

دوسری قسم: اس کی ذات، اس کا جوٹھا اور پسینہ پاک ہے، اس کی تین انواع ہیں:

اول: آدمی، دوم: تمام حلال جانور، سوم: بلی اور جسامت میں اس سے چھوٹے جانور (۱)۔

مردار جانور کی طہارت ونجاست:

الف- وہ مردار جانور جس میں بہنے والا خون نہیں ہے:

۱۱- عام فقہاء کی رائے ہے کہ جس جاندار میں بہنے والا خون نہیں ہے، جیسے مکھی، مچھر وغیرہ اگر وہ تھوڑے پانی یا کسی سیال چیز میں گر کر مرجائے تو جس میں گر کر مرا ہے وہ ناپاک نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه، فإن في إحدى جناحيه داء والأخرى شفاء"** (اگر تم میں سے کسی کے پینے کی چیز میں مکھی گر جائے تو اس کو ڈبو دے پھر اس کو نکال دے، اس لئے کہ اس کے ایک پر میں بیماری ہوتی ہے، اور دوسرے میں شفاء ہوتی ہے) ایک دوسری روایت میں ہے: **"وإنه يتقي بجناحه الذي فيه الداء"** (۲) (وہ اس پر کے

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ار ۴۱، ۴۴۔

(۲) حدیث: "إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶ر ۳۵۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی

ذریعہ اپنا بچاؤ کرتی ہے جس میں بیماری ہوتی ہے) اور کبھی کبھی اس کے ڈبونے سے اس کی موت ہوجاتی ہے، تو اگر اس کے مرنے سے وہ چیز نجس ہوجاتی تو آپ ڈبونے کا حکم نہیں دیتے۔

شافعیہ کے نزدیک مشہور قول کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ جس چیز میں وہ گر کر مرجائے وہ ناپاک ہوجائے گی، جیسے دوسرے تمام مردار کی وجہ سے ناپاک ہوجاتی ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اختلاف وہاں ہے، جہاں وہ پیدا نہ ہوا ہو، اگر اسی میں پیدا ہوا ہو اور اسی میں مرجائے تو یقینی طور پر وہ چیز ناپاک نہ ہوگی، جیسے سرکہ کا کیڑا[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس جانور میں بہنے والا خون نہیں ہے اس کی دو قسمیں ہیں: اول وہ جو پاک چیزوں میں پیدا ہوتا ہے تو وہ زندگی کی حالت میں بھی پاک ہوتا ہے، اور مرنے پر بھی پاک رہتا ہے، دوم وہ جو نجاستوں میں پیدا ہوتا ہے، جیسے پا□نہ کا کیڑا تو وہ زندہ، مردہ دونوں حالتوں میں نجس ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ نجاست سے پیدا ہوتا ہے، لہذا نجس ہوگا جیسے کتا اور سور کا بچہ نجس ہوتا ہے۔

مروزی کی ایک روایت میں امام احمد نے کہا ہے کہ پا□نہ اور پا□نہ کے ٹینک میں پیدا ہونے والا کیڑا اگر برتن یا غلہ میں گر جائے تو پانی بہادیا جائے، کنویں کا کیڑا گندگی نہیں کھاتا ہے، اور وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے[2]۔

= ہے اور دوسری روایت ابوداؤد (۴؍ ۱۸۳ طبع حمص) نے کی ہے۔

(۱) مراقی الفلاح ص؍ ۷، ۱۰ طبع الحلبی، الاختیار شرح المختار ۱؍ ۱۴، فتح القدیر ۱؍ ۵۷، الشرح الکبیر للدسوقی ۱؍ ۴۸، ۴۹، مغنی المحتاج ۱؍ ۲۳، ۲۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۱؍ ۳۹، ۴۰۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱؍ ۳۹، ۴۰۔

ب- دریائی اور پانی وخشکی دونوں میں رہنے والا مردار جانور:

۱۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ جس جانور کی پیدائش پانی میں ہوا گر وہ پانی میں مرجائے تو اس کی وجہ سے پانی ناپاک نہ ہوگا جیسے مچھلی، مینڈک اور کیکڑا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**"[1] (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مرنے کی وجہ سے وہ جانور خود ناپاک نہیں ہوتا ہے، اور جب وہ خود ناپاک نہ ہوگا تو جس پانی میں مرے گا، وہ بھی ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح اگر پانی سے باہر مر کر اس میں گر جائے تو بھی پانی ناپاک نہ ہوگا۔

اگر پانی کے علاوہ مثلاً سرکہ، دودھ وغیرہ میں مرجائے تو امام محمد سے منقول ہے کہ ناپاک نہ ہوگا، خواہ اس میں پھول جائے یا نہ پھولے، ان سے منقول ہے کہ انہوں نے دریائی اور خشکی کے مینڈک کو یکساں قرار دیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر خشکی کے مینڈک میں بہنے والا خون ہو تو پانی ناپاک ہوجائے گا اور یہی صحیح ہے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک پانی کے جانور پاک ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**" (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)، لہذا اس حدیث کی وجہ سے دریائی مردار جانور پاک ہے، خواہ طبعی موت سے مر کر اوپر پایا جائے یا اس کے ساتھ کوئی عمل کیا گیا ہو اور اس کی وجہ سے مرجائے، مثلاً مسلمان یا مجوسی کا شکار کرنا، یا آگ میں ڈال دیا جائے، یا مٹی میں چھپا دیا جائے، اور اس کی وجہ سے مرجائے یا کسی مچھلی یا پرندے کے پیٹ میں مردہ پایا جائے۔

(۱) حدیث: "هو الطهور ماؤه......" کی تخریج فقرہ؍ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱؍ ۱۴ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶، فتح القدیر ۱؍ ۵۷۔

کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ خشکی میں زیادہ دیر زندہ نہ رہ سکے جیسے مچھلی، یا زیادہ دیر زندہ رہ سکے جیسے دریائی مینڈک اور دریائی کچھوا۔

عبدالحق سے منقول ہے کہ خشکی کا مردار مینڈک نجس ہے، جو دریائی جانور، خشکی میں زیادہ دیر زندہ رہ سکے جیسے گھڑیال، اس کے مردار کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ وہ پاک ہے، یہی رائے امام مالک اور اکثر اصحاب مالکیہ کی ہے، البتہ اس کے خلاف شاذ قول بھی ہے[(۱)]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ دریا کا مردار جانور پاک اور اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے دریا کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے: "**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**" (اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)۔

انہوں نے کہا ہے کہ جو جانور پانی اور خشکی دونوں میں زندگی گذارتا ہے جیسے پانی کا پرندہ مثلاً بطخ، مرغابی وغیرہ وہ حلال ہے، البتہ اس کا مردار یقیناً حرام ہے، مشہور قول کے مطابق مینڈک اور کیکڑا حرام ہیں، زہریلے جانور یقیناً حرام ہیں، صحیح قول کے مطابق گھڑیال اور اصح قول کے مطابق کچھوا حرام ہے[(۲)]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ مردار مچھلی اور وہ تمام دریائی جانور جو صرف پانی میں زندہ رہ سکتے ہیں، مباح ہیں، لہذا زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں پاک ہوں گے، اگر ایسا نہ ہو تو ان کا کھانا مباح نہ ہوگا، اگر اس سے پانی بدل جائے تو پانی ناپاک نہ ہوگا کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

دریائی جانور جو خشکی میں زندہ رہ سکتے ہیں، جیسے مینڈک، گھڑیال اور ان کے مشابہ دوسرے جانور، مرنے کی وجہ سے ناپاک ہوجاتے ہیں، لہذا اگر قلیل پانی میں مرجائیں تو پانی ناپاک ہوجائے گا، کثیر پانی میں بھی اگر تغیر ہوجائے تو ناپاک ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر پانی کے علاوہ دوسری چیز ناپاک ہوسکتی ہے تو پانی بھی ناپاک ہوجائے گا، جیسا کہ خشکی کے جانور کا حکم ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا جانور ہے جس میں بہتا ہوا خون ہے، اور اس کا مردار مباح نہیں ہے، لہذا وہ پانی کے پرندہ کے مشابہ ہوگا، اور اس کا حکم مچھلی سے الگ ہوگا، کیونکہ مردار مچھلی مباح ہے، اور اگر پانی کے علاوہ دوسری چیز میں مچھلی مرجائے تو وہ چیز ناپاک نہیں ہوتی ہے[(۱)]۔

ج- خشکی کا مردار جانور:

۱۳ - فقہاء کی رائے ہے کہ مچھلی اور ٹڈی کے علاوہ تمام مردار جانور ناپاک ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**أحلت لنا ميتتان ودمان: فأما الميتتان فالحوت والجراد وأما الدمان فالكبد والطحال**"[(۲)] (ہمارے لئے دو مردے اور دو خون حلال ہیں، مردے مچھلی اور ٹڈی ہیں، خون جگر اور تلی ہیں)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "میتۃ"۔

د- جانور سے جدا شدہ عضو:

۱۴ - فی الجملہ فقہاء کی رائے ہے کہ زندہ جانور کا جو عضو جدا ہوجائے

---

(۱) أسهل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/ ۴۸، ۴۹، دار الفکر، الشرح الکبیر وحاشية الدسوقي علیہ ۱/ ۴۹، ۲/ ۱۱۵، الشرح الصغیر ۱/ ۴۵، ۲/ ۱۱۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۸، ۲۱۶، شرح الزرقانی ۱/ ۲۱، ۲۲۔

(۲) المہذب ۱/ ۲۵۷، شرح المنہاج وحاشیہ عمیرہ والقلیوبی علیہ ۴/ ۲۵۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۷۵ طبع المکتب الإسلامی۔

(۱) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۴۰ دار الکتاب العربی۔

(۲) حدیث: "أحلت لنا ميتتان ودمان......" کی روایت احمد (۲/ ۹۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن عمر سے مرفوعاً کی ہے، اور بیہقی (۱/ ۲۵۴) نے ابن عمرؓ سے موقوفاً کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۶۲۱) میں لکھا ہے کہ اس کی روایت احمد اور دارقطنی نے مرفوعاً کی ہے، اور انہوں کہا ہے کہ موقوف اصح ہے، بیہقی نے بھی موقوف کو راجح کہا ہے، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ یہ مرفوع

وہ مردار کے حکم میں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة"(۱) (زندہ جانور کا جو عضو کاٹ لیا جائے وہ مردار ہے)۔

بعض دوسری چیزوں میں اختلاف ہے، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ سور کے علاوہ دوسرے مردار جانور کا بال، ہڈی، پٹھا مشہور قول کے مطابق کھر، سینگ جو چکنائی سے خالی ہو، اوراسی طرح ہر وہ عضو جس میں زندگی نہ ہو، یہ وہ عضو ہوتا ہے جس کے کاٹنے سے جانور کو تکلیف نہ ہو جیسے پر، چونچ اور کھر، یہ سب پاک ہیں۔

اس کے دونوں کانوں کے بارے میں اختلاف ہے، "البدائع" میں ہے کہ نجس ہیں، اور "الخانیہ" میں ہے کہ نہیں، "الاشباہ" میں ہے کہ زندہ شخص سے جدا ہونے والا عضو مردار کے حکم میں ہے، البتہ خود اس شخص کے حق میں پاک ہے، اگرچہ زیادہ ہو(۲)۔

دیکھئے: "اطعمۃ" (فقرہ ر ۴۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ بال و پر کے علاوہ مردار کے تمام اجزاء ناپاک ہیں۔

جانور کے اجزاء اگر اس کی زندگی میں اس سے الگ کر لئے جائیں تو بال اور اون کے علاوہ تمام اجزاء بالاتفاق نجس ہیں، اور اگر اس کی موت کے بعد الگ کئے گئے ہوں تو اگر مردہ جانور کو پاک قرار دیا جائے تو اس کے تمام اجزاء پاک ہوں گے، اور اگر اس کو نجس قرار دیا جائے تو اس کا گوشت نجس ہوگا۔

مردار کی ہڈی، سینگ، دانت اور کھر نجس ہیں، البتہ مردار کے بال اور اون پاک ہیں(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ زندہ سے جدا کیا ہوا حصہ اس کے مردار کی طرح ہے، یعنی اگر مردار پاک ہوگا تو وہ حصہ بھی پاک ہوگا، اور اگر مردار نجس ہوگا تو وہ حصہ بھی نجس ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "ماقطع من البهيمة وهى حية فهى ميتة" (زندہ جانور کا جو عضو کاٹ لیا جائے وہ مردار ہے)، لہذا آدمی، مچھلی اور ٹڈی سے جدا کیا ہوا حصہ پاک ہوگا اور دوسرے جانور کا جدا کیا ہوا حصہ نجس ہوگا، البتہ حلال جانور کا بال، اون، اور پر بالاجماع پاک ہیں، اگرچہ جانور سے اکھیڑ لیا جائے، ارشاد ربانی ہے: "وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثٰثًا وَمتعًا إِلٰى حِيْنٍ"(۲) (اور ان کے اون اور ان کے روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی چیزیں بنائیں)، یہ اس صورت پر محمول ہے کہ ذبح کے بعد لیا گیا ہو، یا زندگی میں معروف طریقہ پر لیا گیا ہو(۳)۔

انہوں نے کہا ہے کہ مردار کی نجاست میں اس کے تمام اجزاء ہڈی، بال، اون، پشم وغیرہ سب داخل ہیں، اس لئے کہ ان سب میں زندگی ہوتی ہے(۴)۔

= کے حکم میں ہے۔

(۱) حدیث: "ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة" کی روایت ابوداؤد (۳ر ۲۷۷ طبع حمص) اور ترمذی (۴ر ۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابی واقد اللیثی سے کی ہے، ترمذی نے کہا ہے: حسن غریب ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۱۳۷، ۱۳۸ طبع سوم، المطبعۃ الأمیریۃ الکبری ۱۳۲۳ھ، الاختیار شرح المختار ۱ر ۱۵ مطبعہ حجازی۔

(۱) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱ر ۵۱، ۵۲، الشرح الصغیر ۱ر ۴۹، ۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۴۹، ۵۴۔

(۲) سورۂ نحل ر ۸۰۔

(۳) الإقناع للشربینی الخطیب ۱ر ۳۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۱ر ۷۸۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مردار کی ہڈی، سینگ، ناخن، پٹھا، کھر اس کے بال کی جڑ اگر اکھیڑا جائے، پر کی جڑ اگر اکھیڑا جائے، وہ تر ہو یا خشک ہو، سب ناپاک ہیں، اس لئے کہ یہ سب مردار کے اجزاء ہیں، لہذا مردار کے مشابہ ہوں گے، نیز اس لئے کہ بال اور پر کی جڑیں گوشت کا جزء ہیں جو ابھی مکمل بال یا پر نہیں بنے ہیں۔

جو جانور اپنی حیات میں پاک ہے مثلاً بکری، اس کے مردار کا اون پاک ہے، اس کا بال، پشم اور پر پاک ہیں، اگر چہ ان کا گوشت کھانا حلال نہ ہو، جیسے بلی، اور جسامت میں اس سے چھوٹے جانور، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "**وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَاثًا وَمَتَعًا إِلَى حِينٍ**" (اور ان کے اون اور ان کے روئیں اور ان کے بالوں سے (تمہارے) گھر کا سامان اور ایک مدت تک چلنے والی فائدے کی چیزیں بنائیں)، یہ آیت احسان جتانے کے لئے لائی گئی ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ زندگی وموت کی دونوں حالتیں اس میں داخل ہوں گی، پر کو ان ہی تینوں پر قیاس کیا گیا ہے۔

زندہ جانور کی سینگ، چکتی، کھر اور چمڑا الگ کر لئے جائیں تو طہارت یا نجاست میں ان کا حکم وہی ہوگا جو اس جانور کے مردار کی طہارت ونجاست کا حکم ہوگا[1] اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة**" (زندہ جانور کا جو عضو کاٹ لیا جائے وہ مردار ہے)۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات "شعر"، "صوف"، "وبر" (فقرہ/ ۱۷ اور اس کے بعد کے فقرات)، "عظم" (فقرہ/ ۲)، "اظفار" (فقرہ/ ۱۲)۔

ھ- جانور کی کھال:

۱۵ - جانور کی کھال یا تو مردار کی کھال ہوگی یا غیر ماکول اللحم زندہ جانور کی کھال ہوگی۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مردار کی کھال ناپاک ہے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ دباغت کے بعد وہ پاک ہوسکتی ہے یا نہیں۔

حنفیہ وشافعیہ کی رائے اور ماکول اللحم کے مردار کی کھال کے بارے میں امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، البتہ سور کی کھال ان کے نزدیک نجس العین ہونے کی وجہ سے پاک نہیں ہوتی ہے۔

مالکیہ میں سے سحنون اور ابن عبد الحکم سے منقول ہے کہ بشمول سور تمام جانوروں کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے۔

شافعیہ نے بھی کتے کی کھال کو مستثنی کیا ہے، اسی طرح حنفیہ میں سے امام محمد نے ہاتھی کی کھال کو مستثنی کیا ہے، مالکیہ کا مشہور معتمد قول اور حنابلہ کا راجح قول یہ ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ غیر ماکول اللحم زندہ جانور کی کھال ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتی ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جس جانور کی کھال ان کے نزدیک دباغت سے پاک ہوجاتی ہے، وہ شرعی ذبح سے بھی پاک ہوجاتی ہے، تفصیلات کے لئے دیکھئے: اصطلاحات "جلد" (فقرہ/ ۸، ۱۰)، "دباغۃ" (فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات)، "طہارۃ" (فقرہ/ ۲۳)۔

انسان اور جانوروں کے بدن سے نکلنے والی اشیاء کا حکم:

الف- تھوک، رینٹ اور بلغم:

۱۶ - حنفیہ کی رائے ہے کہ بلغم پاک ہے، لہذا جو بلغم قے کرے

(۱) کشاف القناع ۱/ ۵۶، ۵۷۔

اگر چہ منہ بھر کر ہو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ وہ پاک ہے، اس لئے کہ: "**لأنه ﷺ أخذ طرف ردائه فبزق فيه وردَّ بعضه على بعض**"،(۱) (نبی کریم ﷺ نے اپنی چادر کا کنارہ لیا اور اس میں تھوکا اور چادر میں ہی اس کو جذب کر دیا)، اسی وجہ سے سر سے اترنے والا بلغم بالاجماع ناقض وضو نہیں ہے، اس کی چکنائی کی وجہ سے اس میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے، اور اس کے اوپر جو نجاست ہوتی ہے وہ بہت کم ہوتی ہے، اور قلیل ناقض نہیں ہے، صفراء اس کے برخلاف ہے، اس میں نجاست سرایت کر جاتی ہے۔

امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر بلغم معدہ سے نکلے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ معدہ محل نجاست ہے، لہذا وہ صفراء کے مشابہ ہو جائے گا(۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ زندہ دریائی ہو یا خشکی کا ہو، کتا ہو، یا آدمی ہو، مسلمان ہو یا کافر ہو ان سب کا لعاب یعنی بیداری یا نیند میں ان کے منہ سے بہنے والا سیال مادہ پاک ہے، اگر اس کی زردی اور بدبو کی وجہ سے محسوس ہو کہ وہ معدہ سے نکلا ہے تو ناپاک ہوگا اور اس وقت اس کو لعاب نہیں کہا جائے گا، اگر مسلسل نکلے تو معاف ہوگا ورنہ نہیں، اسی طرح رینٹ یعنی ناک سے نکلنے والا سیال مادہ بھی پاک ہے(۳)۔

بلغم پاک ہے، وہ رینٹ کی طرح تیار ہوتا ہے، آدمی وغیرہ کے سینہ سے نکلتا ہے یا سر سے آتا ہے، کیونکہ وہ حضرات زندگی کی وجہ سے معدہ کی طہارت کے قائل ہیں، لہذا اس سے جو بھی نکلے گا وہ پاک ہوگا اور قے کی نجاست کی علت اس کا فساد کی طرف منتقل ہونا ہے(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جاندار کے اندر سے جو کچھ نکلتا ہے وہ اندر تیار ہو کر جمع نہیں ہوتا ہے بلکہ رستا رہتا ہے، مثلاً لعاب، آنسو، پسینہ اور رینٹ تو جس جانور سے نکلا ہے اسی کے حکم میں ہوگا یعنی اگر جانور نجس ہوگا تو یہ سب اشیاء بھی نجس ہوں گی اور اگر جانور پاک ہوگا تو یہ چیزیں بھی پاک ہوں گی۔

وہ کہتے ہیں کہ معدہ سے چڑھنے والا بلغم ناپاک ہے۔ اس کے برخلاف سر سے آنے والا، حلق یا سینہ سے نکلنے والا بلغم پاک ہوگا(۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں: کہ آدمی کا تھوک، رینٹ اور بلغم پاک ہے، چنانچہ حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے: "**أن النبي ﷺ رأي نخامةً في القبلة فشق ذلک عليه حتى رؤي في وجهه، فقام فحكه بيده فقال: إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه– أو: إن ربه بينه وبين القبلة– فلا يبزقن أحدكم قبل قبلته، ولكن عن يساره أو تحت قدميه ثم أخذ طرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض فقال: أو يفعل هكذا**"،(۳) (نبی کریم ﷺ نے قبلہ کی سمت میں بلغم دیکھا تو آپ کو گراں معلوم ہوا، چہرہ مبارک پر گرانی کے آثار نظر آئے، پھر آپ ﷺ کھڑے ہوئے اور اس کو اپنے ہاتھ سے کھرچ

(۱) حدیث: "**أن النبي ﷺ أخذ طرف ردائه فبزق فيه ورد بعضه على بعض**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۱۳ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۱۸ طبع الحلبی، الاختیار شرح المختار ۱/ ۹ طبع الحلبی۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۸، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/ ۶۴، ۶۵۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱، الشرح الصغیر ۱/ ۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۶ طبع المکتب الإسلامی، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۳۲، قلیوبی مع المنہاج ۱/ ۶۹، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۷۴۔

(۳) حدیث انسؓ: "**أن النبي ﷺ رأى نخامة في القبلة......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۰۷، ۵۰۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

دیا، پھر فرمایا: جب تم میں سے کوئی اپنی نماز میں کھڑا ہوتا ہے تو وہ اپنے رب سے سرگوشی کرتا ہے، یا آپ علیہ السلام نے فرمایا: اس کے اور قبلہ کے درمیان اس کا رب ہوتا ہے، لہذا کوئی قبلہ کی سمت میں نہ تھوکے بلکہ بائیں جانب یا اپنے پیروں کے نیچے تھوکے، پھر آپ علیہ السلام نے اپنی چادر کا کنارہ لیا، اس میں تھوکا اور اس میں اس کو جذب کر دیا اور فرمایا کہ یا اس طرح کردے) اگر نجس ہوتا تو آپ نماز کی حالت میں کپڑے میں جذب کرنے اور پیر کے نیچے ڈالنے کا حکم نہ کر دیتے۔

سر سے اترنے والے اور سینہ سے نکلنے والے بلغم میں کوئی فرق نہیں ہے۔

حلال جانور کا تھوک پاک ہے، اور جو جانور حلال نہیں ہیں اور ان سے بچنا ممکن ہے، ان کی دو قسمیں ہیں:

اول: کتا، سور، یہ دونوں اپنے تمام اجزاء اور فضلات کے ساتھ نجس ہیں، اور ان سے نکلنے والی ہر شئی ناپاک ہے۔

دوم: ان دونوں کے علاوہ درندے جانور، شکاری پرندے، خچر، گدھا ہیں، امام احمد سے منقول ہے کہ یہ سب اپنے تمام اجزاء اور فضلات کے ساتھ نجس ہیں، البتہ اگر بہت کم ہو تو معاف ہے، ان سے ایک دوسری روایت بھی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا حکم آدمی کے حکم کی طرح ہے، یعنی ان کا تھوک بھی پاک ہے (۱)۔

ب- قئی و قلس (معدہ سے نکلنے والا پانی):

۱۷- شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قئی نجس ہے، اس لئے کہ وہ کھانا ہے جو معدہ میں بدبو اور فساد کی طرف منتقل ہو گیا ہے، لہذا نجس ہوگا (۲) اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عمارؓ سے فرمایا: "إنما **یغسل الثوب من خمس...... وعد منها القيء**" (۱) (کپڑا صرف پانچ چیزوں کی وجہ سے دھویا جائے گا...... اور آپ نے ان میں قئی کو بھی شمار کیا)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر قئی منہ بھر کر ہو تو نجس ہے، اور کم ہو تو پاک ہے، امام ابو یوسف کا مختار قول یہی ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ نجس وہ قئی ہے جو کھانے کی حالت سے بدل گئی ہو، چنانچہ اگر اس کی تبدیلی صفراء یا بلغم کی وجہ سے ہو، اور وہ کھانے کی حالت سے نہ بدلی ہو تو پاک ہوگی (۳)۔

لہذا اگر کھٹے پن وغیرہ کے ذریعہ تبدیلی ہوئی ہوگی تو ناپاک ہوگی، بظاہر "المدونہ" سے یہی معلوم ہوتا ہے (۴)۔

۱۸- قلس (قاف کے زبر اور لام کے سکون کے ساتھ)، جیسا کہ مالکیہ نے کہا ہے: وہ پانی ہے جس کو معدہ یا ریاح معدہ کے منہ سے اوپر کی طرف پھینکتی ہے، کبھی کبھی اس کے ساتھ کچھ کھانا بھی ہوتا ہے (۵)۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ قلس نجس ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "**قال رسول الله** صلی اللہ علیہ وسلم **من أصابه قئ أو رعاف أوقلس أو مذی فلینصرف**

(۱) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/۳۳۷، ۳۴۷۔

(۲) المہذب ۱/۵۳، ۵۴، منہاج الطالبین مع شرح المحلی ۱/۷۰، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۳۱، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۵۳، المغنی لابن

= قدامہ مع الشرح ۱/۱۷۵، ۱۷۶۔

(۱) حدیث: "إنما یغسل الثوب من خمس......" کی روایت دار قطنی (۱/۱۲۷ طبع الفنیہ المتحدہ) نے حضرت عمار بن یاسرؓ سے کی ہے، پھر دار قطنی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں دو راوی ضعیف ہیں۔

(۲) فتح القدیر ۱/۱۴۱، مراقی الفلاح ص ۱۶، ۱۸، ۳۰ طبع الحلبی، الاختیار شرح المختار ۱/۸، ۹ طبع حجازی۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۱، جواہر الإکلیل ۱/۹، مواہب الجلیل ۱/۹۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۸۶، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/۶۳ طبع دار الفکر۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۵۱۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۵۱، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۸۶۔

فليتوضأ، ثم ليبن على صلوته وهو في ذلك لايتكلم"[1] (جس کوقئ نکسیر، قلس یا مذی پیش آجائے تو جا کر وضو کرے پھر اپنی نماز پر بناء کرے، درمیان میں بات نہ کرے)۔

انہوں نے کہا ہے کہ صرف نجاست ہی کے نکلنے سے طہارت ختم ہوتی ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ قئ کی طرح قلس بھی پاک ہے جب تک کہ کھانے کی حالت سے نہ بدلا ہو، اگر بدل جائے تو نجس ہوگا[3]۔

ج-جگالی کرنے والے جانور کی جگالی:

۱۹- الجرة (جیم کے زیر کے ساتھ)، حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ اونٹ، گائے، بھینس یا بکری کے پیٹ سے اس کے منہ تک آنے والی چیز جرۃ (جگالی) ہے[4]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ اونٹ یا دوسرے جانور جگالی کرنے کے لئے جس کو اپنے پیٹ سے نکالیں وہ جرہ ہے[5]۔

امام زفر کے علاوہ دیگر حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کی لید کی طرح وہ بھی نجس ہے، کیونکہ وہ اس کے پیٹ میں چھپا ہوتا ہے، جیسا کہ اگر پانی اس کے پیٹ میں پہنچ جائے تو وہ اس کے پیشاب کے حکم میں ہوتا ہے، اسی طرح جگالی اس کی لید کے حکم میں ہوگی اور صرف وہی جانور جگالی کرتا ہے جس کو اوجھ ہو۔

مالکیہ کے یہاں یہ مسئلہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک زندگی کی وجہ سے مباح الأکل جانور کا معدہ پاک ہے، اور اس سے جو پت اور صفراء نکلے وہ بھی پاک ہے[1]۔

د-جانور کا پسینہ:

۲۰- جانور کے پسینہ کی طہارت ونجاست کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

ان کی رائے ہے کہ حلال جانور کا پسینہ پاک ہے، دوسرے جانوروں کے پسینہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عرق" (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ھ-دودھ:

۲۱- دودھ کسی آدمی کا ہوگا یا کسی جانور کا، اگر زندہ آدمی کا دودھ ہو تو بالاتفاق پاک ہے، اور اگر کسی حلال زندہ جانور کا ہو تو بھی بلا اختلاف پاک ہے۔

اس کے علاوہ جانور کے حلال ہونے میں اختلاف کی وجہ سے اس کے دودھ کے بارے میں بھی اختلاف ہو گیا ہے، لہذا جس جانور کا کھانا حلال ہے اس کا دودھ پاک ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "لبن" (فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

---

(۱) حدیث حضرت عائشہؓ: "من أصابه قيئ أو رعاف أوقلس أو مذي، فليتوضأ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۸۵، ۳۸۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۲۳ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۶، ۲۷، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۱۷۶، ۳۴۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۱، مواہب الجلیل ۱/ ۹۴، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۸۶۔

(۴) مراقی الفلاح ۳۰، الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۱ طبع مصطفی الحلبی۔

(۵) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۳۱۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۳، القلیوبی علی المنہاج ۱/ ۲۷، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۳۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۲۰۲، مواہب الجلیل ۱/ ۹۴، ۹۵ طبع دار الفکر، المغنی ۲/ ۸۸ طبع مکتبۃ الریاض، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹۔

و-اِنفحہ:

۲۲-إنفحة: ایک سفید صفراوی مادہ ہے جو چمڑے کی تھیلی میں ہوتا ہے، اور جو بکری یا بھیڑ یا دودھ پیتے بچہ کے پیٹ سے نکالا جاتا ہے، اس میں سے تھوڑا سا تازہ دودھ میں ڈال دیا جاتا ہے، تو وہ جم جاتا ہے، گاڑھا ہوجاتا ہے اور پنیر بن جاتا ہے، انفحہ کے چمڑے کو ہی تب کرش کہتے ہیں جب جانور گھاس کھانے لگتا ہے[(۱)]۔

انفحہ اگر شرعی طور پر ذبح کئے ہوئے جانور سے لیا جائے تو وہ بالاتفاق پاک ہے، اور اس کا کھانا حلال ہے، شافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ ذبح کیا ہوا جانور دودھ کے علاوہ کچھ نہ کھاتا ہو۔

اگر مردار یا غیر شرعی طور پر ذبح کئے ہوئے جانور سے لیا جائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک نجس ہے، اور اس کا کھانا حرام ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پاک ہے اور اس کا کھانا حلال ہے، خواہ سخت ہو یا سیال ہو، انہوں نے دودھ پر قیاس کیا ہے۔

صاحبین نے کہا ہے کہ اگر سخت ہو تو اس کے ظاہر کو دھو کر کھانا جائز ہے، اگر سیال ہو تو نجس ہے، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اس کا برتن نجس ہوگیا ہے، لہٰذا اس کا کھانا حلال نہ ہوگا[(۲)]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اطعمۃ'' (فقرہ/ ۸۵)۔

ز-خون، پیپ:

۲۳-فقہاء کی رائے ہے کہ خون نجس ہے، اس لئے کہ حضرت اسماءؓ کی حدیث ہے: **''جاء ت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: أرأيت إحدانا تحيض في الثوب كيف تصنع؟ قال: تحته ثم تقرصه بالماء وتنضحه وتصلي فيه''**[(۳)] (ایک خاتون نبی کریم ﷺ کے پاس آئی اور عرض کیا: آپ کیا فرماتے ہیں، اگر کسی عورت کے کپڑے میں حیض کا خون لگ جائے تو وہ کیا کرے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو کھرچ دے گی، پانی کے ساتھ چٹکی سے ملے گی، اور اس کو دھوئے گی، اور اس میں نماز ادا کرے گی)، نیز عمار بن یاسرؓ سے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''إنما يغسل الثوب من المني والبول والدم''**[(۱)] (کپڑے کو منی، پیشاب اور خون کی وجہ سے دھویا جائے گا) یہی حکم قیح (خون کی آمیزش کے بغیر پیپ) اور صدید (خون آلود پیپ) کا بھی ہے، کیونکہ یہ دونوں اس کے مثل ہیں۔

فقہاء نے شہید کے بدن پر اس کے لگے ہوئے خون کو مستثنیٰ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ جب تک خون اس کے بدن پر ہوگا پاک رہے گا، اس لئے کہ شہداء احد کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''زملوهم بدمائهم فإنه ليس كلم يكلم في الله إلا يأتي يوم القيامة يدمى، لونه لون الدم وريحه ريح المسك''**[(۲)] (ان کو ان کے خون کے ساتھ لپیٹ دو، اس لئے کہ جو زخم اللہ کے راستہ میں لگتا ہے وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ زخم سے خون بہتا ہوا ہوگا، اس کا رنگ خون کا ہوگا مگر اس کی خوشبو مشک کی طرح ہوگی) اگر خون شہید کے بدن سے جدا ہوجائے گا تو وہ ناپاک ہوگا۔

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۲) البدائع ۵/ ۴۳، الخرشی علی خلیل ۱/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۸۹۔

(۳) حدیث حضرت اسماءؓ: ''تحته ثم تقرصه بالماء وتنضحه، وتصلي = فيه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۰ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۴۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: ''إنما يغسل الثوب من المني والبول......'' کی تخریج فقرہ/ ۱۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: ''زملوهم بدمائهم فإنه ليس كلم يكلم......'' کی روایت نسائی (۴/ ۷۸ طبع التجاریۃ الکبری) اور احمد (۵/ ۴۳۱ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن ثعلبہ سے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، اور سیوطی نے (فیض القدیر ۴/ ۶۵ طبع التجاریۃ الکبری) میں کہا ہے کہ صحیح ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ انسان کا خون جو زخم کے منہ پر ہوتا ہے، بہتا نہیں ہے، وہ معاف ہے، نیز کھٹمل اور پسو کا خون بھی معاف ہے، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اور اس میں حرج بھی ہے (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جانور کے بدن سے جدا ہونے والا بہتا ہوا خون درہم سے کم ہوتو معاف ہے (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر خون، پیپ عرف میں کم ہوتو معاف ہے، خواہ اسی کا ہو کہ جدا ہوا پھر لوٹ آیا یا کسی دوسرے کا ہو، البتہ کتا اور سور اور ان سے پیدا شدہ جانور کے خون کا کوئی حصہ خواہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو، معاف نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نجاست غلیظہ ہے، اگر خود اسی آدمی کا خون ہو جو اس سے جدا نہیں ہوا ہے جیسے پھوڑا اور زخم کا خون اور فصد کی جگہ کا خون تو تھوڑا ہو یا زیادہ معاف ہے، پسینہ کے ساتھ مل کر پھیل گیا ہو یا نہیں پھیلا ہو۔

پسو اور کھٹمل وغیرہ کا خون جس میں عام ابتلا ہے، اور اس سے بچنا دشوار بھی ہے، معاف ہے، اور جہاں خون معاف ہے وہ جگہ ہے جہاں خون دوسرے عضو کے ساتھ نہ ملا ہو، لہذا اگر دوسرے عضو کے ساتھ مل جائے مثلاً آنکھ سے خون نکل آئے، یا مسوڑھا خون آلود ہوجائے تو اس میں سے کچھ بھی معاف نہیں ہے۔

جو نجاست نظر نہ آسکے خواہ وہ نجاست غلیظہ ہی ہو معاف ہے، اس لئے کہ اس سے بچنا دشوار ہے (۳)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ تھوڑا سا خون اور اس سے پیدا ہونے والی پیپ، سیال اور کھانے کی چیز کے علاوہ میں معاف ہے، یعنی نماز میں وہ معاف ہے، اس لئے کہ اکثر انسان اس سے محفوظ نہیں رہ پاتا ہے، اور اس سے بچنا دشوار بھی ہے، اور کم مقدار جو معاف ہے، وہ ہے

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۰، ۳۱، مراقی الفلاح ۱۷، ۳۰ طبع الحلبی۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۵، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۸۷۔

(۳) الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۸۲، ۸۳۔

جس کو انسان خود زیادہ نہ سمجھے، خون کی مقدار معاف ہے، پیپ وغیرہ میں اس سے زیادہ کی مقدار معاف ہوگی اور وہ خون معاف ہے جو آدمی یا پاک جانور کا ہو اور سبیلین میں سے کسی سے نہ نکلا ہو، اگر سبیلین میں سے کسی سے نکلا ہو، تو وہ معاف نہیں ہے، نجس جانور مثلاً کتا اور سور سے نکلا ہوا خون بھی معاف نہیں ہے، اگر کسی کپڑے میں متفرق جگہ خون وغیرہ ہو تو ان سب کو اکٹھا کیا جائے گا، اگر زیادہ ہو تو معاف نہیں ہوگا، پسو، کھٹمل وغیرہ جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا ہے، ان کا خون معاف ہے (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح ''عفو'' (فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات) ''معفوات'' (فقرہ/ ۳ اور بعد کے فقرات)۔

ح- حیض، استحاضہ اور نفاس کا خون:

۲۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض، نفاس اور استحاضہ کا خون نجس ہے (۲)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: **''جاء ت فاطمه بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت يا رسول الله إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: لا، إنما ذلک عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتک فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنک الدم ثم صلي''** (۳) (فاطمہ بنت ابی حبیش نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۹۰، ۱۹۱۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶، مراقی الفلاح ر ۳۰، اسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/ ۱۰۴، المہذب ۱/ ۵۳، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۳۱۷۔

(۳) حدیث حضرت عائشہؓ: ''إنما ذلک عرق وليس بحيض......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۶۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اے اللہ کے رسول! مجھ کو حیض آتا ہے، اور میں پاک نہیں ہوتی ہوں، تو کیا نماز چھوڑ دوں، آپ نے فرمایا کہ نہیں! یہ صرف رگ کا خون ہے، حیض نہیں ہے، جب تم کو حیض آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب بند ہوجائے تو خون کو دھو کر نماز پڑھا کرو)۔

عبادات کے روکنے میں، حیض، نفاس اور استحاضہ کے اثرات کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''استحاضہ'' (فقرہ ر ۲۵ اور اس کے بعد کے فقرات)، ''حیض'' (فقرہ ر ۳۳ اور اس کے بعد کے فقرات) ''نفاس''۔

ط- مشک، زباد اور عنبر:

۲۵- حنفیہ کی رائے ہے کہ مشک پاک اور حلال ہے، ہر حال میں کھانا جائز ہے، اسی طرح اس کا نافہ بھی صحیح قول کے مطابق مطلقا پاک ہے، اس کے خشک یا تر ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، خواہ ذبح کئے ہوئے جانور سے نکالا گیا ہو، یا غیر مذبوح سے، خواہ ابھی اس حال میں ہو کہ اگر پانی لگ جائے تو خراب ہوجائے یا ایسی حالت میں نہ ہو۔

اسی طرح زباد بھی پاک ہے، اس لئے کہ وہ خوشبو سے بدل گیا ہے، اسی طرح عنبر بھی پاک ہے، جیسا کہ ''الدر المنتقی'' میں ہے، خزانۃ الروایات میں ''جواہر الفتاوی'' سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ زباد پاک ہے، ''المنہاجیہ من مختصر المسائل'' میں ہے کہ مشک پاک ہے، اس لئے کہ وہ اگرچہ خون ہے مگر بدل چکا ہے، اسی طرح زباد اور عنبر بھی پاک ہیں (۱)۔

شافعیہ کی رائے جیسا کہ نووی نے کہا ہے یہ ہے کہ مشک پاک ہے، اور اس کا نافہ اگر ہرن کی زندگی میں الگ کرلیا جائے تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں، اصح قول یہ ہے کہ جنین کی طرح پاک ہے، اور اگر مرنے کے بعد جدا کیا گیا ہو تو صحیح قول کے مطابق دودھ کی طرح نجس ہے، ایک قول کے مطابق سخت انڈے کی طرح پاک ہے۔

زباد پاک ہے، اس لئے کہ وہ بحری بلی کا دودھ ہے، یا خشکی کی بلی کا پسینہ ہے، اور یہی اصح قول ہے، جامد حالت میں لیا گیا ہو یا سیال حالت میں لیا گیا ہو، اس میں جو تھوڑا بال ہو وہ عرف کے اعتبار سے معاف ہوتا ہے۔

عنبر بھی پاک ہے، اس لئے کہ وہ صحیح قول کے مطابق سمندری پودا ہے، البتہ اگر سمندر کا کوئی جانور اس کو نگل لے پھر اس کو اُگل دے تو نجس ہوگا، اس لئے کہ وہ قی ہے اور اس کی سیاہی سے اس کو پہچانا جائے گا (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: مشک کے پاک ہونے اور اس کے کھانے کے حلال ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یہ جما ہوا خون ہے جو کسی کسی ہرن میں پایا جاتا ہے، اور اس کی اصلاح ہوچکی ہوتی ہے، اسی طرح اس کا نافہ بھی پاک ہے، یہ مشک کی تھیلی ہے، جو کسی کسی ہرن میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کی خوشبو استعمال کی ہے (۲) اگر ناپاک ہوتا تو آپ ﷺ اس کی خوشبو استعمال نہیں کرتے (۳)۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر ر ۶۷، الفتاوی الخانیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۱ر ۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۱۳۹، ۱۴۰، مراقی الفلاح ر ص ۳۳، فتح القدیر ۱ر ۱۴۱، ۱۴۷۔

(۱) القلیوبی علی المنہاج ۱ر ۶۷، روضۃ الطالبین ۱ر ۱۷، الإقناع للشربینی ۱ر ۲۶، نہایۃ المحتاج ۱ر ۲۲۴۔

(۲) حدیث: "أن الرسول ﷺ تطیب بالمسک" کی روایت مسلم (۲ر ۸۴۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱ر ۶۵، ۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۵۲، جواہر الإکلیل ۱ر ۹، حاشیۃ الزرقانی ۱ر ۲۷۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مشک اور اس کا نافہ دونوں پاک ہیں، وہ دراصل ہرن کی ناف ہے، اسی طرح زباد بھی پاک ہے، اس لئے کہ وہ خشکی کی بلی کا پسینہ ہے، اور ''الاقناع'' میں ہے کہ وہ ناپاک ہے اس لئے کہ وہ بلی سے بڑے کسی جانور کا پسینہ ہے اور عنبر پاک ہے[(۱)]۔

ی- پیشاب اور پا□نہ:

۲۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آدمی کا پا□نہ اور پیشاب اور حرام جانور کا پا□نہ، پیشاب ناپاک ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **''جاء أعرابي فبال في طائفة المسجد، فزجره الناس، فنهاهم النبي ﷺ، فلما قضى بوله أمر النبي ﷺ بذنوب من ماء فأهريق عليه''**[(۲)] (ایک دیہاتی آیا اور مسجد کے ایک کونہ میں اس نے پیشاب کر دیا، لوگوں نے اس کو ڈانٹ ڈپٹ کیا، آپ ﷺ نے لوگوں کو منع فرمایا، اور جب وہ شخص پیشاب سے فارغ ہوا تو آپ ﷺ نے اس پر ایک ڈول پانی بہانے کا حکم دیا، چنانچہ پانی بہادیا گیا)، نیز ارشاد نبوی ہے: **''استنزهوا من البول''**[(۳)] (پیشاب سے بچو) نیز آپ ﷺ نے عمار بن یاسرؓ سے ارشاد فرمایا: **''إنما يغسل الثوب من خمس من الغائط والبول والقيء والدم والمني''**[(۱)] (کپڑا صرف پانچ چیزوں کی وجہ سے دھویا جائے گا: پا□نہ، پیشاب، قے، خون اور منی)۔

حلال جانور کے پا□نہ پیشاب کی نجاست، اسی طرح پرندوں کی بیٹ کی نجاست میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن اور امام زفر کی رائے ہے کہ جانور کی زندگی میں اور اس کو شرعی طور پر ذبح کرنے کے بعد حلال جانور کا پا□نہ و پیشاب پاک ہے، اس لئے کہ عرنیین کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان کو اونٹ کے پیشاب اور دودھ پینے کا حکم دیا[(۲)]، اگر ناپاک ہوتا تو آپ ان لوگوں کو اس کا حکم نہ دیتے، نیز نبی کریم ﷺ نے بکریوں کے بیٹھنے کی جگہ میں نماز ادا کی ہے[(۳)]، نیز اس لئے کہ اگر حلال جانور کا پا□نہ پیشاب پاک نہ ہو، تو جس غلہ کو بیل گاہتے ہیں وہ ناپاک ہوجائے گا، کیونکہ وہ پیشاب سے محفوظ نہیں رہ پاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی رائے ہے کہ حلال جانور کا پیشاب نجس ہے، البتہ اس کی نجاست خفیفہ ہے، اور اس کا پا□نہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نجس ہے، اور اس کی نجاست غلیظہ ہے، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کی نجاست خفیفہ ہے۔

حنفیہ کے نزدیک غلیظہ وخفیفہ میں فرق یہ ہے کہ نجاست خفیفہ کی زیادہ مقدار معاف ہے، اور نجاست غلیظہ کی کم مقدار معاف ہے، ورنہ

---

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، مطالب اولی النہی ۱/ ۲۳۷، ۲۳۸، ۶/ ۳۰۸۔

(۲) حدیث: ''جاء أعرابي فبال في طائفة المسجد'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۳۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: ''استنزهوا من البول'' کی روایت دارقطنی نے اپنی سنن (۱/ ۱۲۸ طبع الفنیہ المتحدہ) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور انہوں نے کہا: درست یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے، پھر حضرت ابن عباسؓ کی حدیث قریب قریب ان ہی الفاظ میں ذکر کی ہے، اور اس کے بعد کہا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۱) حدیث: ''إنما يغسل الثوب من خمس: من الغائط والبول......'' کی تخریج فقرہ/ ۱۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: ''أمر الرسول ﷺ العرنيين بشرب أبوال الإبل'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۹۶ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''صلاته ﷺ في مرابض الغنم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

اس سے طہارت کی کیفیت میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے غلیظ اور خفیف ہونے کی وجہ سے طہارت میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔

حرام پرندوں کی بیٹ حنفیہ کے نزدیک نجس ہے، اور اس کی نجاست خفیفہ ہے، اور حلال پرندوں کی بیٹ پاک ہے، البتہ مرغی، پالتو بطخ اور مرغابی کی بیٹ نجس ہے، اور اس کی نجاست غلیظہ ہے، کیونکہ اس میں بدبو ہوتی ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ حلال جانور کا پاخانہ پیشاب اسی طرح پرندے کی بیٹ ناپاک ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس استنجاء کرنے کے لئے دو پتھر اور گوبر لائے گئے تو آپ نے دونوں پتھر لے لیا اور گوبر کو واپس کر دیا اور فرمایا: ''ھذا رکس''[۱] (یہ نجس ہے) رکس کا معنی نجس ہے۔

نبی کریم ﷺ نے عرنیین کو اونٹ کے پیشاب پینے کا جو حکم دیا تھا وہ علاج کی غرض سے تھا، اور اگر طاہر موجود نہ ہو تو خالص شراب کے علاوہ دوسری کسی نجس چیز سے علاج کرنا جائز ہے، نیز اس لئے کہ حلال جانوروں کا پاخانہ پیشاب بدن میں جاکر متفرق ہوجاتے ہیں، اور جو چیز بھی بدن کے اندر متفرق ہوجاتی ہے وہ نجس ہوتی ہے[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''ذرق'' (فقرہ/ ۳، ۵)، ''روث'' (فقرہ/ ۲، ۳)۔

(۱) حدیث: ''ھذا رکس'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۵۶ طبع السّلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۸۰، ۸۱، الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۶، ۴۸، الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۰، ۳۳ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۳۶، مراقی الفلاح ص/ ۳۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۱، الشرح الصغیر ۱/ ۴۷، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۱/ ۱۷۴، المجموع ۲/ ۵۵۰، المغنی ۱/ ۷۳۱، ۷۳۲، مطالب اولی النہی ۱/ ۲۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۷۹۔

ک-منی، مذی اور ودی:

۲۷-فقہاء کی رائے ہے کہ مذی نجس ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی حدیث میں آلۂ تناسل کو اس سے دھونے اور وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھ کو کثرت سے مذی نکلتی تھی، اور چونکہ آپ کی صاحبزادی میرے نکاح میں تھیں، اس لئے نبی کریم ﷺ سے پوچھنے میں مجھ کو شرم آتی تھی، تو میں نے مقداد بن الاسود سے کہا، انہوں نے پوچھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **''یغسل ذکرہ ویتوضأ''**[۱] (آلۂ تناسل کو دھوکر وضو کیا جائے گا)، نیز اس لئے کہ وہ حدث کے راستہ سے نکلتی ہے، اس سے کوئی پاک چیز پیدا نہیں کی جاتی ہے، اس لئے وہ پیشاب کی طرح ہوگی۔

اسی طرح فقہاء کی رائے ہے کہ ودی ناپاک ہے۔

منی کی طہارت ونجاست کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ ومالکیہ کی رائے ہے کہ منی ناپاک ہے، اور شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ منی پاک ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''مذی'' (فقرہ/ ۴)، ''منی'' (فقرہ/ ۵) اور ''ودی''۔

ل-عورت کی شرم گاہ کی رطوبت:

۲۸-امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ عورت کی شرمگاہ کے اندرونی حصہ کی رطوبت پاک ہے، جس طرح بدن کی دوسری تمام رطوبات پاک ہیں، امام ابو یوسف وامام محمد کی رائے ہے کہ یہ ناپاک ہے۔

شرمگاہ کے باہری حصہ کی رطوبت بالاتفاق پاک ہے۔

(۱) حدیث: ''یغسل ذکرہ ویتوضأ'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۷۹ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۴۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

اگر نجاست اپنی جگہ پر ہوتو بالاتفاق اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[(۱)]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ حرام جانور کی شرم گاہ کی رطوبت ناپاک ہے، اور حلال جانور کی پاک ہے جب تک کہ وہ نجس چیز نہ کھائے، اور آدمی کی شرم گاہ کی رطوبت راجح قول کے مطابق ناپاک ہے، اس میں بعض لوگوں کا اختلاف ہے جو اس کی طہارت کے قائل ہیں[(۲)]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ آدمی اور پاک جانور کی شرم گاہ کی رطوبت نجس ہے بلکہ اصح قول کے مطابق پاک ہے، خواہ جانور حرام ہو، اس لئے کہ وہ پسینہ کے حکم میں ہے، اصح قول کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ وہ ناپاک ہے، اس لئے کہ وہ محل نجاست میں پیدا ہوتی ہے، وطی کرنے والے کا آلۂ تناسل اس سے ناپاک ہوجائے گا[(۳)]۔

صحیح مذہب کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت کی شرمگاہ کی رطوبت پاک ہے، اس لئے کہ اس کی منی کو پاک کہا گیا ہے، اگر ہم اس کی شرم گاہ کی رطوبت کو ناپاک قرار دیں تو اس کی منی کو بھی ناپاک کہنا پڑے گا۔

ان کی دوسری روایت، جس کو ابواسحاق بن شاقلا نے مختار کہا ہے اور افادات میں اس کو صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ شرم گاہ کی رطوبت ناپاک ہے، القاضی نے کہا ہے کہ جماع کی حالت میں اس میں سے جو لگے گا وہ ناپاک ہوگا اس لئے کہ وہ مذی سے خالی نہیں رہ سکتا ہے[(۴)]۔

شراب کا حکم:

۲۹ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ پیشاب اور خون کی طرح شراب بھی نجس ہے، اس لئے کہ اس کا حرام ہونا ثابت ہے، اور اس کو رجس کہا گیا ہے، ارشاد ربانی ہے: "**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ**"[(۱)] (شراب اور جوا اور بت پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں)، لغت میں رجس گندگی اور بدبودار چیز کو کہتے ہیں۔

بعض فقہاء کی رائے جن میں امام مالک کے استاذ ربیعہ، صنعانی اور شوکانی بھی ہیں، یہ ہے کہ وہ پاک ہے، انہوں نے اصل سے استدلال کیا ہے، اور آیت میں موجود لفظ رجس کو حکمی نجاست پر محمول کیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أشربۃ" (فقرہ/ ۳۰، ۳۲ اور اس کے بعد کے فقرات) اور "تخلیل" (فقرہ/ ۱۳، ۱۴)۔

نجاست سے ملنے والی چیز کا حکم:

الف- دو خشک چیزوں کا ملنا، یا پاک خشک چیز کا ناپاک سیال یا تر چیز سے یا اس کے برعکس ملنا:

۳۰ - حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر ناپاک بستر یا مٹی سونے والے کے پسینہ یا اس کے قدم کی تری سے بھیگ جائیں اور نجاست کا اثر بدن یا قدم پر ظاہر ہوجائے تو یہ دونوں ناپاک ہوجائیں گے ورنہ نہیں، اسی طرح اگر کوئی پاک خشک کپڑا کسی ایسے ناپاک تر کپڑے میں جو نچوڑنے سے نہ ٹپکے لپیٹ دیا جائے گا تو ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح اگر پاک تر کپڑا کسی خشک ناپاک زمین پر پھیلا دیا جائے اور اس کی وجہ سے زمین گیلی ہوجائے مگر نجاست کا اثر کپڑے میں ظاہر نہ ہوتو کپڑا ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح اگر ہوا نجاست سے گذر کر کپڑے میں لگ جائے تو جب تک نجاست کا اثر کپڑے میں ظاہر نہ ہوگا کپڑا ناپاک نہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۲، ۲۰۸، ۲۳۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، مواہب الجلیل ۱/ ۱۰۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۸۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۸، ۲۲۹، تحفۃ المحتاج ۱/ ۳۱۵، ۳۱۶۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۱۹۵، مطالب اولی النہی ۱/ ۲۳۷، الإنصاف ۱/ ۳۴۱۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔

ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ کپڑا اگر تر ہوتو ناپاک ہوجائے گا اس لئے کہ نجاست اس میں لگ جائے گی۔

اگر ریاح خارج ہو اور مقام پا خانہ تر ہوتو صحیح قول یہ ہے کہ نکلنے والی ہوا پاک ہوگی، لہذا بھیگا ہوا کپڑا ناپاک نہ ہوگا[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر مطلق پانی کے بجائے مقید پانی سے نجاست اس کی جگہ سے دور کردی جائے اور تری باقی رہ جائے اور اس سے کوئی خشک چیز ملے یا سوکھ جائے اور اس سے کوئی بھیگی ہوئی چیز ملے تو صحیح مذہب کے مطابق محل نجاست سے ملنے والی چیز ناپاک نہ ہوگی، اس لئے کہ نجاست باقی نہیں ہے، صرف اس کا حکم باقی ہے، اور وہ متعدی نہیں ہوتا ہے، صحیح مذہب کے بالمقابل ایک قول یہ ہے کہ مقید پانی محض ملتے ہی ناپاک ہوجاتا ہے، لہذا جو باقی رہے گا وہ ناپاک ہوگا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تر محل سے کوئی خشک چیز ملے گی یا خشک محل سے کوئی بھیگی ہوئی چیز ملے گی تو وہ محض ملتے ہی ناپاک ہوجائے گی[۲]۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر پاک اشیاء سے کوئی ناپاک چیز ملے اور ان دونوں میں ایک خشک ہو اور دوسری بھیگی ہوئی ہو، تو پاک چیز ناپاک چیز کے ساتھ ملنے کی وجہ سے ناپاک ہوجائے گی[۳]۔

ب-کسی سیال یا جامد چیز میں نجاست کا گرنا:

۳۱-اگر کوئی نجاست گھی وغیرہ کسی پاک سیال چیز میں گرجائے تو اگر وہ جامد (جما ہوا) ہوتو فقہاء کی رائے ہے کہ نجاست کے آس پاس والے حصہ کو پھینک دیا جائے گا، اور باقی حصہ استعمال کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت میمونہؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول اللہ ﷺ سے گھی میں گرجانے والی چوہیا کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"ألقوها وما حولها فاطرحوه، وكلوا سمنكم"**[۱] (چوہیا کو اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینک دو اور اپنا باقی گھی کھاؤ)۔

لیکن اگر گھی وغیرہ سیال ہوتو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

مالکیہ، شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ ناپاک ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہ کی حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ سے گھی میں مرجانے والی چوہیا کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إن كان جامدا! فألقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه"**[۲] (اگر جامد ہوتو چوہیا کو اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینک دو اور اگر سیال ہوتو اس کے قریب نہ جاؤ)۔

حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ سیال پانی کی طرح ہے، جن چیزوں سے پانی ناپاک ہوتا ہے، ان ہی چیزوں سے وہ بھی ناپاک ہوگا۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۸۵، حاشیہ ابن عابدین ار ۲۳۱، ۲۲۱، ۲۲۳، ۵ر ۴۶۸، الفتاوی الہندیہ ار ۴۱، ۴۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ار ۸۰، جواہر الإکلیل ار ۱۳، مواہب الجلیل ار ۱۶۵، شرح الزرقانی ار ۵۰۔

(۳) المہذب ار ۵۵، کشاف القناع ار ۱۸۴، ۱۸۸، مغنی المحتاج ار ۸۳۔

(۱) حدیث حضرت میمونہؓ: "ألقوها وما حولها فاطرحوه، وكلوا سمنكم" کی روایت بخاری (فتح الباری ار ۳۴۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن كان جامداً فألقوها وماحولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه" کی روایت ابوداؤد (۴ر ۱۸۱ طبع حمص) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اپنی جامع (۴ر ۲۵۷ طبع الحلبی) میں کہا ہے کہ حدیث محفوظ نہیں ہے، پھر انہوں نے بخاری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس روایت کو غلط قرار دیا ہے۔

۳۲-سیال چیز کونجاست سے پاک کرناممکن ہے یا نہیں، اس کے بارے میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سیال چیز کونجاست سے پاک کرنا ممکن نہیں ہے، ان کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی سابقہ حدیث ہے۔

حنفیہ کے نزدیک فتوی اس پر ہے کہ سیال چیز کونجاست سے پاک کرناممکن ہے [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح '' مائع'' (فقرہ/ ۳، ۴)، '' طہارۃ'' (فقرہ/ ۱۵)۔

ج-نجاست سے ملنے والے پانی:

۳۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر پانی میں نجاست مل جائے اور اس کے کسی ایک وصف کو بدل دے تو پانی ناپاک ہوجائے گا، خواہ پانی کم ہو یا زیادہ ہو۔

ابن المنذر نے کہا ہے کہ اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ قلیل وکثیر پانی میں اگر نجاست گرجائے اور پانی کے رنگ یا مزہ یا بوکو بدل دے تو جب تک پانی ایسا رہے گا ناپاک رہے گا۔

اگر نجاست پانی میں گرجائے لیکن اس کے کسی وصف کو نہ بدلے تو اس کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح '' میاہ'' (فقرہ/ ۱۷، ۲۳)۔

د-محل طہارت سے جدا ہونے والا پانی:

۳۴-جس پانی سے حدث یا خبث دور کیا جائے اس پانی میں پاک کرنے کی صلاحیت باقی رہتی ہے یا نہیں؟ اور وہ ناپاک ہوجاتا ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح '' میاہ'' (فقرہ/ ۹، ۱۲)۔

ھ-کنویں کا ناپاک ہونا:

۳۵-حنفیہ نے کہا ہے کہ چھوٹا کنواں، جو سوا سکوائر ذراع سے کم ہو، اس میں نجاست کے گرنے سے اس کا پانی ناپاک ہوجائے گا، اگر چہ نجاست کم ہو مثلاً خون یا شراب کا ایک قطرہ ہو، جانوروں کا پا[illegible] نہ اس سے مستثنی ہے، اگر اس کا تمام پانی نکال دیا جائے تو کنواں پاک ہوجائے گا، اسی طرح اگر سور کنویں میں گر جائے تو اگر چہ زندہ نکال لیا جائے اور اس کا منہ پانی میں نہ پہنچے پھر بھی کنویں کا سارا پانی نکالا جائے گا، کیونکہ سور نجس العین ہے۔

اگر کنویں میں کتا مرجائے تو سارا پانی نکالا جائے گا، اگر نہ مرے بلکہ زندہ نکل آئے اور اس کا منہ پانی میں نہ پہنچا ہو تو پانی ناپاک نہ ہوگا، اس لئے کہ صحیح مذہب کے مطابق کتا نجس العین نہیں ہے۔

اسی طرح اگر بکری یا آدمی کنویں میں مرجائے تو اس کا سارا پانی نکالا جائے گا، اس لئے کہ ایک حبشی کے مرنے کی وجہ سے زمزم کا سارا پانی نکالا گیا تھا، حضرات صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ نے اس کا حکم دیا اور کسی نے نکیر نہیں کی۔

اگر جانور کنویں میں پھول جائے تو اگر چہ جانور چھوٹا ہو کنویں کا سارا پانی نکالا جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں نجاست پھیل جاتی ہے، اگر کنویں کا سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو اوسط ڈول سے دوسو ڈول پانی ضرور نکالا جائے گا، اوسط ڈول وہ ہوگا جو اس کنویں میں اکثر استعمال کیا جاتا ہے، اگر تمام پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو دوسو ڈول کی مقدار کو امام محمدؒ نے واجب قرار دیا ہے، انہوں نے دجلہ کے قریب بغداد

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۲، فتح القدیر ۱/ ۱۴۷، مواہب الجلیل ۱/ ۱۰۸، شرح الزرقانی ۱/ ۳۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۹، ۱۰، الشرح الصغیر ۱/ ۵۶، ۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۸، ۵۹، المنہاج وقلیوبی علیہ ۱/ ۲۶، المہذب ۱/ ۵۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۶، کشاف القناع ۱/ ۱۸۸، الإنصاف ۱/ ۶۷۔

کے کثیر پانی والے کنوؤں کو دیکھا تو اس کا فتوی دیا۔

اگر کنویں میں مرغی یا بلی یا جسامت میں ان کے برابر کوئی جانور گر کر مرجائے، پھولے پھٹے نہیں تو کنویں سے اس جانور کو نکالنے کے بعد چالیس ڈول پانی نکالنا ضروری ہوگا، چالیس ڈول کی مقدار حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرغی کے بارے میں منقول ہے، مرغی کے برابر جانور کو بھی اسی کے حکم میں رکھا گیا ہے، پچاس یا ساٹھ ڈول تک اضافہ کردینا مستحب ہے، اس لئے کہ عطاء اور شعبی سے یہی مروی ہے، اگر کنویں میں چوہیا یا اس کے برابر کوئی دوسرا جانور مثلاً عصفور (کبوتر سے چھوٹے تمام پرندے) گر کر مرجائے، پھولے پھٹے نہیں تو اس کو کنویں سے نکالنے کے بعد بیس ڈول پانی نکالنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ کنویں میں ایک چوہیا گر کر مرگئی اور فوراً نکال دی گئی تو حضرت انسؓ نے فرمایا کہ بیس ڈول پانی نکالا جائے، تیس ڈول تک اضافہ کردینا مستحب ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اوسط ڈول کی جو مقدار مقرر کی گئی ہے، اس سے وہ ڈول بڑا ہو جس کا ذکر حضرت انسؓ کے اس اثر میں ہے، اور اتنا پانی نکال دینے کے بعد، کنواں، ڈول، رسی چرخی اور نکالنے والے کا ہاتھ سب پاک ہوجائیں گے، یہ امام ابو یوسف اور حسن سے منقول ہے، اس لئے کہ ان کی نجاست پانی کی نجاست کی وجہ سے تھی، لہذا پانی کے پاک ہونے کے بعد دفع حرج کے لئے ان کو بھی پاک قرار دیا جائے گا جیسا کہ شراب کا سرکہ بن جانے کے بعد اس کا مٹکہ بھی پاک ہوجاتا ہے اور جیسا کہ اگر ناپاک ہاتھ سے لوٹا کا دستہ پکڑ کر ہاتھ دھوئے تو جب ہاتھ پاک ہوگا تو لوٹا کا دستہ بھی پاک ہوجائے گا۔

کنواں اونٹ وبکری کی مینگنی، گھوڑے، گدھے اور خچر کی لید اور گائے کے گوبر سے ناپاک نہیں ہوتا ہے، صحیح مذہب کے مطابق شہروں اور جنگلات کے کنوؤں میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی طرح ظاہر الروایہ کے مطابق خشک وتر اور ٹوٹے ہوئے اور صحیح وسالم کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ ضرورت میں سب داخل ہیں، البتہ اگر زیادہ ہوں تو ناپاک ہوجائے گا، زیادہ وہ ہوگا جس کو دیکھنے والا زیادہ سمجھے یا جب کنویں سے ڈول کے ذریعہ پانی نکالا جائے تو کوئی ڈول ایک دو مینگنی سے خالی نہ ہو، اسی کو "المبسوط" میں صحیح قرار دیا ہے، اور قلیل وہ ہے جس کو دیکھنے والا قلیل سمجھے، یہی معتمد قول ہے۔

کبوتر اور عصفور (کبوتر سے چھوٹے تمام پرندے) کی بیٹ سے اور جس جانور میں بہنے والا خون نہیں ہے، جیسے مچھلی اور مینڈک اس کے مرنے سے آدمی اور حلال جانور کے گرنے سے، بشرطیکہ زندہ نکال لیا جائے اور اس کے بدن پر یقینی طور پر نجاست نہ ہو، خچر، گدھا، شکاری پرندے اور وحشی جانور کے گرنے سے صحیح مذہب کے مطابق پانی ناپاک نہ ہوگا۔

اگر گرنے والے جانور کا لعاب پانی میں پہنچ جائے تو جو لعاب کا حکم ہوگا وہی پانی کا بھی ہوگا، اگر کنویں میں کوئی مردہ پایا جائے اور اس کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو تو اگر پھولا نہیں ہے تو ایک دن ورات سے اور اگر پھول گیا ہو تو تین دن اور تین رات سے کنواں ناپاک سمجھا جائے گا[1]۔

۳۶- مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر کنویں میں خشکی کا ایسا جانور مرجائے جس میں بہنے والا خون ہے، تو اگر پانی کا رنگ یا مزہ یا بو کو بدل دے تو تمام پانی نکالنا واجب ہوگا، تا آنکہ تبدیلی ختم ہوجائے اور اپنی حالت پر پاک ہوکر واپس آجائے، اگر خود ہی یہ تغیر ختم ہوجائے تو ظاہر یہ ہے کہ اپنی اصلی حالت پر لوٹ آئے گا، لہذا پاک ہوجائے گا، اس میں ابن القاسم کا اختلاف ہے، البنانی نے کہا ہے کہ ارجح یہ ہے کہ وہ

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر۲۱، ۲۲، الاختیار شرح المختار ۱ر۱۶، ۱۷ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶، فتح القدیر ۱ر۶۸، ۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۱ر۱۴۱، ۱۴۸۔

پاک ہوجائے گا، یہی امام مالک سے ابن وہب کا نقل کردہ قول ہے، اسی کو خلیل اور اجھوری نے معتمد کہا ہے، عبدالباقی نے کہا ہے کہ پاک نہ ہوگا، ابن رشد نے ابن وہب کے قول کو راجح کہا ہے۔

اگر پانی نہ بدلے تو جتنا پانی ہے اس کے بقدر نکال دینا مستحب ہے، خواہ پانی کم ہو یا زیادہ، خواہ جانور چھوٹا ہو یا بڑا، اگر زندہ گرے یا مردہ ڈالا جائے اور نکال لیا جائے، تو نہ پانی نکالا جائے گا نہ کوئی کراہت ہوگی۔

''المدونہ'' میں ہے: ایسا جانور جس میں بہنے والا خون ہے اگر ایسے پانی میں مرجائے جس میں چشمہ نہیں ہے، جیسے گڑھا تو اس میں سے نہ پیا جائے گا، نہ وضو کیا جائے گا، پورا پانی نکال دیا جائے گا، اور جس پانی میں چشمہ ہوگا اس کا حکم اس کے برخلاف ہے۔

''العتبیہ'' میں ہے: ایک کنویں میں چوہیا گر کر مرگئی اور پھٹ گئی، اس کا پانی کپڑوں میں لگا تو امام مالک نے ان کپڑوں کے بارے میں کہا کہ کپڑا دھویا جائے اور اس وقت کی نماز دوبارہ ادا کی جائے۔

دردیر نے ''اقرب المسالک'' میں کہا ہے کہ اگر خشکی کا جانور کم یا زیادہ پانی میں مرجائے، اس پانی کے لئے چشمہ ہو یا نہ ہو جیسے حوض، اور جانور میں بہنے والا خون ہو یعنی اگر اس کو زخمی کیا جائے تو خون نکلے، تو جانور کے چھوٹا بڑا ہونے اور پانی کے کم وبیش ہونے کے اعتبار سے اتنا پانی نکالا جائے گا کہ غالب گمان ہوجائے کہ پانی میں اس کی روح کے نکلنے کے وقت اس کے منہ سے جو فضلات نکلے ہوں گے وہ ختم ہوگئے۔

پانی نکالنے والا ڈول کو بھر کر نہیں نکالے گا، بلکہ تھوڑا کم رہنے دے گا تا کہ چکنائی اوپر ہوکر دوبارہ پانی میں نہ چلی جائے، مدار اس پر ہے کہ فضلات کے ختم ہونے کا غالب گمان ہوجائے۔

اگر جانور مرنے سے قبل پانی سے نکال لیا جائے، یا مردہ حالت میں اس میں گرے یا پانی جاری ہو یا بہت زیادہ ہو مثلاً بہت بڑا تالاب ہو یا جانور سمندری ہو جیسے مچھلی یا خشکی کا جانور ہو مگر اس میں بہنے والا خون نہ ہو جیسے بچھو اور مکھی ہو تو پانی نکالنا مستحب نہ ہوگا، جس طرح پانی نکالنے کے بعد اس کو استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے، اسی طرح پانی نکالنے سے قبل بھی اس کا استعمال کرنا مکروہ نہ ہوگا، یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اس جانور کی وجہ سے پانی میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی ہو، لہٰذا اگر رنگ یا بو یا مزہ بدل جائے تو پانی ناپاک ہوجائے گا، اس لئے کہ مردار نجس ہے [1]۔

۳۷- شافعیہ نے کہا ہے کہ کنویں کا پانی ناپاک ہونے اور نجاست کے دور ہونے کے اعتبار سے دوسرے پانی کی طرح ہے، لہٰذا اگر قلیل ہوگا تو نجاست کے گرنے سے ناپاک ہوجائے گا، تو مناسب نہ ہوگا کہ اس کا پانی نکالا جائے تا کہ اس کے بعد چشمہ سے پاک پانی اُبل آئے، اس لئے کہ اگر تمام پانی نکال بھی دیا جائے تو کنویں کی گہرائی تو ناپاک رہ جائے گی، اور پانی نکالنے کی وجہ سے کنویں کی دیواریں بھی نجس ہوجائیں گی بلکہ مناسب یہ ہوگا کہ اس کو چھوڑ دیا جائے تا کہ پانی میں اضافہ ہوکر وہ کثیر ہوجائے۔

اگر چشمہ سے پانی نکلنا بہت کم ہو اور پانی کے کثیر ہونے کی امید نہ ہو تو باہر سے اس میں پانی ڈالا جائے گا، تا کہ کثیر ہوجائے اور اگر کوئی تبدیلی ہوگئی ہو تو وہ بھی ختم ہوجائے۔

اگر پانی کثیر اور پاک ہو اور کوئی ناپاک چیز مثلاً چوہیا اس میں ریزہ ریزہ ہوکر مل جائے اور اس کے بال پانی میں پھیل جائیں، تو پانی کثیر ہونے اور تغیر کے نہ ہونے کی وجہ سے پاک ہوجائے گا مگر اس

(۱) اسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/ ۴۳، ۴۵، الشرح الصغیر ۱/ ۴۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۴۰، حاشیۃ الرہونی ۱/ ۵۸، ۵۹۔

کا استعمال کرنا نہایت دشوار ہوگا، اس لئے کہ جو ڈول بھی نکالا جائے گا اس میں کچھ نہ کچھ نجاست ہوگی، لہذا مناسب ہوگا کہ تمام پانی نکال دیا جائے تا کہ بال بھی اس میں سے نکل جائے۔

اگر چشمہ بہت زیادہ پانی دینے والا ہو اور تمام پانی کو نکالنا دشوار ہو تو اتنا پانی نکالا جائے گا کہ غالب گمان ہو جائے کہ تمام بال پانی کے ساتھ نکل گیا ہو، اس کے بعد کنویں میں جو پانی باقی رہ جائے گا اور جو نیا پانی آئے گا سب پاک ہوگا، اس لئے کہ نہ تو نجاست کے باقی رہ جانے کا یقین ہے اور نہ غالب گمان ہے، بال کے باقی رہ جانے کا محض احتمال مضر نہ ہوگا۔

اگر اس کے بعد کوئی بال پایا جائے گا تو اس کے مطابق حکم ہوگا، لیکن مذکورہ مقدار میں پانی نکالنے سے قبل اگر غالب گمان ہو کہ کوئی ڈول نجاست سے خالی نہ ہوگا البتہ نجاست کا یقین نہ ہو تو اس کے استعمال کے جائز ہونے میں دو اقوال ہیں [1]۔

۳۸- رہے حنابلہ تو اسحاق بن منصور نے کہا ہے کہ امام احمد سے اس کنویں کے بارے میں پوچھا گیا جس میں کوئی انسان پیشاب کر دے، تو انہوں نے فرمایا کہ اس کا پانی نکالا جائے گا یہاں تک کہ لوگ تھک جائیں، میں نے کہا کہ اس کی حد کیا ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ تمام پانی نکالنے پر قادر نہ ہوں، ابوعبداللہ سے کہا کہ اگر تالاب میں پیشاب کر دیا جائے تو انہوں نے کہا کہ تالاب کا مسئلہ تو آسان ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور انہوں نے اس کنویں کے بارے میں جس کا چشمہ جاری نہ ہو بلکہ رکا ہوا ہو کہا کہ وہ جاری کے درجہ میں نہیں ہے، یعنی پیشاب کی وجہ سے ناپاک ہو جائے گا اگر اس کا پانی نکالنا ممکن ہو۔

قلیل اور کثیر پیشاب میں کوئی فرق نہیں ہے، مہنا نے کہا ہے کہ میں نے امام احمد سے بہت زیادہ پانی والے کنویں کے بارے میں دریافت کیا جس میں پیشاب لگا ہوا کپڑا اگر جائے تو انہوں نے کہا کہ پورا پانی نکالا جائے گا، اور جس پانی میں پیشاب کا ایک قطرہ گر جائے اس کے بارے میں کہا کہ اس سے وضو نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نجاستوں میں قلیل و کثیر میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، اگر پانی کے کنویں سے متصل دوسرا کنواں ہو جس میں پیشاب یا کوئی دوسری نجاست ہو، پانی تک نجاست کے سرایت کرنے میں شک وشبہ ہو تو وہ اپنی اصل کے مطابق پاک رہے گا، امام احمد نے کہا ہے کہ کنواں اور نالے کا حکم الگ ہوگا جب تک بو یا مزہ نہ بدل جائے، حسن نے کہا ہے کہ جب تک رنگ یا بو نہ بدل جائے اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اصل طہارت ہے، شک کی وجہ سے طہارت زائل نہ ہوگی، اگر کوئی اس کی حقیقت جاننا چاہے تو نجس کنویں میں مٹی کا تیل یا پٹرول ڈال دے، اگر اس کی بو پانی میں پائی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کا اثر پانی تک پہنچتا ہے، ورنہ نہیں پہنچتا ہے۔

اگر کنویں کا ناپاک پانی نکال دیا جائے اس کے بعد اس میں پانی نکل آئے، یا باہر سے اس میں پانی ڈالا جائے تو وہ پاک ہوگا اس لئے کہ کنویں کی زمین ان جملہ اراضی میں سے ہے جن پر اگر بہت پانی بہا دیا جائے تو پاک ہو جاتی ہے، اگر کنویں کے کنارے ناپاک ہو جائیں تو کیا ان کو دھونا واجب ہے؟ اس میں دو روایات ہیں، اول یہ کہ واجب ہے، اس لئے کہ وہ نجس ہے، لہذا کنویں کی چوٹی کے مشابہ ہوگا، دوسری روایت ہے کہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے مشقت ہوگی، لہذا اس سے درگذر کیا جائے گا جیسے استنجاء کی جگہ اور جوتے کا نچلا حصہ [1]۔

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۲۵ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۶۳، ۶۷۔

(۱) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۷ ۳، ۸ ۳ دار الکتاب العربی۔

نجاست کے حامل اور جس کو دوران نماز نجاست لگ جائے اس کی نماز:

۳۹- حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص گندا انڈا جس کی زردی خون ہوگئی ہو، اٹھا کر نماز ادا کرے تو اس کی نماز درست ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنے معدن (اصل جگہ) میں ہے، اور کوئی شئ جب تک اپنے معدن میں ہو، نجس نہیں ہوتی ہے، اس کے برخلاف اگر جس شیشی میں پیشاب بند ہو اس کو اٹھا کر نماز ادا کرے تو نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ پیشاب اپنے معدن میں نہیں ہے۔

اگر اس کا سر ناپاک خیمہ سے لگ جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، کیونکہ سمجھا جائے گا کہ وہ نجاست کا حامل ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ نماز کی حالت میں نمازی کے بدن پر نجاست کا گرنا خواہ نفل نماز ہی کیوں نہ ہو، نماز کو باطل کردیتا ہے، وہ نماز کو توڑ دے گا خواہ مقتدی ہو اگر نجاست اس کے بدن پر برقرار رہے، یا اس کا اتنا حصہ باقی رہ جائے جو قابل معافی نہیں ہے، بشرطیکہ جس وقت میں نماز ادا کررہا ہے، اس میں وسعت وگنجائش ہو، خواہ اختیاری ہو یا ضروری ہو، یعنی اتنا وقت باقی رہے جس میں کم از کم ایک رکعت کی گنجائش ہو، نیز یہ بھی شرط ہے کہ اگر نماز کو توڑ دے گا تو اس کو پانی مل جائے گا جس سے نجاست کو دور کرسکے، یا دوسرا کپڑا مل جائے جس کو پہن سکے، نیز یہ بھی شرط ہے کہ نجاست کا حامل کوئی دوسرا نہ ہو، ورنہ نماز نہ توڑے گا، کیونکہ ایسی صورت میں نماز باطل نہ ہوگی، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی بچے کا بدن یا کپڑا ناپاک ہو وہ نمازی کے ساتھ اس طرح لٹک جائے کہ بچہ کا تعلق زمین سے بھی برقرار رہے، تو ظاہر مذہب کے مطابق نماز صحیح ہوگی (۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۱۱، ۲۶۹، ۲۷۰، مراقی الفلاح رص ۱۱۲، ۱۱۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/۶۵، ۷۰، جواہر الإکلیل ۱/۱۱، شرح الزرقانی ۱/۴۳، ۴۱۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر اپنی نماز میں کسی پاک جاندار کو اٹھالے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**أن النبی ﷺ کان یصلي وهو حامل أمامة بنت زینب بنت رسول الله ﷺ، فإذا سجد وضعها وإذا قام حملها**" (۱) (نبی کریم ﷺ اپنی بیٹی زینب کی صاحبزادی امامہ کو اٹھا کر نماز پڑھتے تھے، جب سجدہ کرتے تو ان کو رکھ دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو اٹھا لیتے تھے) نیز اس لئے کہ جاندار میں جو نجاست ہے وہ اپنے معدن میں ہے، لہذا وہ اس نجاست کے مشابہ ہوگی جو خود نمازی کے پیٹ میں ہے، اگر بوتل میں نجاست بند ہو اس کو اٹھا کر نماز ادا کرے تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ نماز جائز ہوگی، اس لئے کہ نجاست بوتل سے باہر نہیں نکلے گی، تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسے کسی پاک جانور کو اٹھا کر نماز پڑھے، لیکن راجح مذہب یہ ہے کہ نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ ایسی نجاست اٹھائے ہوئے ہے جو معاف نہیں ہے، اور وہ اپنے معدن میں بھی نہیں ہے، تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اگر اپنی آستین میں نجاست اٹھالے (۲)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر بوتل میں بند نجاست کو اٹھا کر نماز ادا کرے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی نجاست اٹھا رکھی ہے جو نہ معاف ہے، اور نہ اپنے معدن میں ہے تو یہ ایسا ہی ہے جیسے اپنی آستین میں نجاست اٹھالے۔

انہوں نے کہا ہے کہ اگر اس پر نجاست گر جائے پھر الگ ہوجائے یا وہ فوراً اس کو الگ کردے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کو اپنے جوتے میں نجاست کا علم ہوا تو آپ

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ کان یصلي وهو حامل أمامة بنت زینب بنت رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۹۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابی قتادہ انصاریؓ سے کی ہے۔

(۲) المہذب ۱/۶۸، المجموع ۳/۱۵۰۔

نے اس کو اتار دیا اور اپنی نماز پوری کی[1]، نیز اس لئے کہ تھوڑی نجاست معاف ہے، تو تھوڑی دیر کے لئے بھی معاف ہوگی، جیسا کہ تھوڑی دیر کے لئے کشف عورت ہوجائے[2]۔

نجاستوں سے بچنا:

۴۰ - فقہاء کی رائے ہے کہ کسی ناپاک چیز سے قرآن کو لکھنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اس کو نجاست میں پھینکنا یا اس کو نجاست سے آلودہ کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح تفسیر، حدیث یا علوم شرعیہ کی کتابوں کے کسی حصہ کو نجاست میں ڈالنا یا اس کو نجاست سے آلودہ کرنا جائز نہیں ہے۔

فقہاء کی رائے ہے کہ مساجد کو نجاستوں سے پاک رکھنا واجب ہے، لہذا مسجد میں نجاست کو داخل کرنا یا جس کے بدن یا کپڑے پر نجاست ہو اس کا مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، شافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ مسجد کے گندا ہونے کا اندیشہ ہو، اسی طرح اس کو نجاست یا ناپاک چیز سے تعمیر کرنا جائز نہیں ہے[3]۔

فقہاء کی رائے ہے کہ نماز کے وقت بدن، کپڑوں اور مکان کو نجاست سے بچانا واجب ہے[4]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تین ملعون چیزوں سے بچنا واجب ہے، یعنی لوگوں کی راہ، پانی کے گھاٹ اور نفع بخش سایہ میں پیشاب پا□نہ کرنا منع ہے، اس لئے کہ حضرت معاذؓ کی مرفوع حدیث ہے: "اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل"[1] (لعنت کی تین جگہوں سے بچو: پا□نہ کرنا گھاٹ میں، راستے میں اور سایہ میں) اسی طرح پھل دار درخت کے نیچے اور ٹھہرے ہوئے پانی میں پا□نہ کرنا ممنوع ہے[2]۔

نجاستوں سے طہارت حاصل کرنا:

۴۱ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی کے بدن کو، اس کے کپڑے کو اور جس جگہ نماز ادا کر رہا ہے، اس کو نجاستوں سے پاک کرنا واجب ہے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ"[3] (اور اپنے کپڑوں کو پاک رکھئے)، نیز ایک خاتون سے جنہوں نے کپڑے میں لگے ہوئے حیض کے خون کے بارے میں دریافت کیا تھا، آپ نے ارشاد فرمایا: "**تحته ثم تقرصه بالماء وتنضحه، وتصلي**

(۱) حدیث: "**خلع النبي ﷺ نعليه لما علم بالنجاسة فيهما**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۶ طبع حمص) اور حاکم (مستدرک ۱/ ۲۶۰ طبع دائرۃ المعارف) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ مسلم کی شرط کی مطابق صحیح ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۸۹، ۲۹۲، الإنصاف ۱/ ۴۸۷، ۴۸۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۵۷، ۱۶۷ دار الکتاب العربی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۶، ۳/ ۲۲۳، ۲۸۴، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، ۲/ ۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۴۴، قلیوبی ۴/ ۱۷۶، الزواجر ۱/ ۲۶، المغنی ۱/ ۱۴۸، روض الطالب ۲/ ۶۲، الفروع ۱/ ۱۸۸، ۱۹۳۔

(۴) مراقی الفلاح ر ص ۵۹، ۶۰، الاختیار شرح المختار ۱/ ۴۳ طبع المصطفی الحلبی ۱۹۳۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۰۰، المہذب ۱/ ۶۶، ۶۸،

الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۱۶۹، ۱۷۰، شرح المنہاج للمحلی ۱/ ۱۸۰، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۱۳۷، ۱۴۷ طبع دار الکتاب العربی۔

(۱) حدیث: "**اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۹ طبع حمص) اور حاکم (مستدرک ۱/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے کہا ہے: صحیح ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۹، مراقی الفلاح ر ص ۱۴، شرح المنہاج للمحلی ۱/ ۴۰، ۴۱، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۲۷، المہذب ۱/ ۳۳، المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/ ۱۵۶، ۱۵۷ طبع دار الکتاب العربی، روضۃ الطالبین ۱/ ۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۶، ۱۰۷، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/ ۶۹۔

(۳) سورۂ مدثر ر ۴۔

فیہ"[1] (تو اس کو رگڑ دے گی، پانی سے دھوئے گی، اس پر پانی بہا دے گی اور اس میں نماز ادا کرے گی)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "طہارۃ" (فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

اگر دباء میں شراب رکھی جائے تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ:

۴۲ - حنفیہ کی رائے ہے کہ دباء (کدو جس کا گودا نکال کر بطور برتن استعمال کیا جائے) اور اس جیسے برتن میں شراب رکھنے سے قبل اگر نبیذ بنائی جائے تو اس کے پاک اور حلال ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے، اگر پہلے اس میں شراب رکھی جائے پھر اس میں نبیذ بنائی جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر برتن پرانا ہو تو تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا، اور اگر نیا ہو تو امام محمد کے نزدیک پاک نہ ہوگا، اس لئے کہ شراب اس میں سرایت کر جائے گی، اس کے برخلاف پرانے میں سرایت نہیں کرے گی۔

امام ابو یوسف کے نزدیک اس کو تین بار دھویا جائے گا اور ہر بار اس کو سکھا دیا جائے گا، یہ ان اشیاء کو دھونے کے مسائل میں سے ہے جن کو نچوڑا نہ جا سکے۔

ایک قول یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں بار بار پانی بھرا جائے گا، جب پانی بالکل صاف نکلنے لگے کہ اس کا رنگ، بو اور مزہ بدلا ہوا نہ ہو تو اس کے پاک ہونے کا حکم دے دیا جائے گا[2]۔

(۱) حدیث: "تحتہ ثم تقرصہ......" کی تخریج فقرہ/ ۲۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۴۸۔

نجاست اور ناپاک اشیاء کی بیع:

۴۳ - حنفیہ کی رائے ہے کہ نجاست کی بیع جائز نہیں ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے کہا ہے کہ سور کے بال کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نجس العین ہے، لہذا اس کی اہانت کے لئے اس کی بیع جائز نہیں ہے، لیکن انہوں نے ضرورت کی بنیاد پر سینے کے لئے اس سے انتفاع کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ یہ عمل اس کے بغیر انجام نہیں پا سکتا ہے[1]۔

اسی طرح انہوں نے دباغت سے قبل مردار کی کھال فروخت کرنے سے منع کیا ہے، اس لئے کہ وہ قابل انتفاع نہیں ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا تنتفعوا من المیتۃ بإھاب ولا عصب"**[2] (مردار کی کھال اور پٹھے سے فائدہ نہ اٹھاؤ)، اہاب اس چمڑے کو کہا جاتا ہے جس کو دباغت نہ دی گئی ہو، دباغت کے بعد اس کو فروخت کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ دباغت کے بعد چمڑا پاک ہو جاتا ہے البتہ دباغت سے قبل ناپاک رہتا ہے[3]۔

کتا، تیندوا اور درندہ کی بیع جائز ہے، اس میں سدھایا ہوا اور غیر سدھایا ہوا دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ نگہبانی اور شکار پکڑنے میں ان سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، لہذا وہ مال ہیں جن کی بیع جائز ہے، ایذاء پہنچانے والے جانوروں کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ قابل انتفاع نہیں ہیں[4]، امام ابو یوسف سے منقول ہے

(۱) فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۵/ ۲۰۲، المطبعۃ الکبری الأمیریہ ۱۳۱۶ھ۔

(۲) حدیث: "لا تنتفعوا من المیتۃ بإھاب......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۷۰، ۳۷۱ طبع حمص) اور ترمذی (۴/ ۲۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عکیمؓ سے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں، اور کہا ہے: حدیث حسن ہے۔

(۳) فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۵/ ۲۰۳ المطبعۃ الکبری الأمیریہ ۱۳۱۶ھ۔

(۴) فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۵/ ۵۷ ۱۳ المطبعۃ الکبری الأمیریہ ۱۳۱۶ھ۔

کہ کاٹ کھانے والے کتے کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ قابل انتفاع نہیں ہے، نیز اس لئے کہ مروی ہے: "أنه ﷺ نهى عن ثمن الكلب إلا كلب صيد" (۱) (نبی کریم ﷺ نے شکار کے علاوہ دوسرے کتے کے ثمن سے منع فرمایا ہے)۔

شراب اور سور کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الذي حرم شربها حرم بيعها" (۲) (جس ذات نے اس کا پینا حرام کیا ہے اسی ذات نے اس کی بیع بھی حرام کی ہے)۔

بیع وشراء جیسے معاملات میں اہل ذمہ مسلمانوں کی طرح ہیں، اس لئے کہ ان کے حقوق اور ذمہ داریاں وہی ہیں جو مسلمانوں کی ہیں، نیز اس لئے کہ وہ مسلمانوں کی طرح بیع وشراء ودیگر تصرفات کے نتائج کے ذمہ دار اور اس کو انجام دینے کے محتاج ہیں، البتہ صرف شراب اور سور میں مستثنیٰ ہیں، لہذا شراب پر ان کا عقد کرنا ایسا ہی ہے جیسے شیرہ پر کسی مسلمان کا عقد کرنا اور سور پر ان کا عقد کرنا ایسا ہے جیسے مسلمان کا بکری پر عقد کرنا، کیونکہ ان کے اعتقاد کے مطابق یہ مال ہیں، اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کے عقائد میں دخل اندازی نہ کریں، اس کی دلیل حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ہے: ان کو اس کی بیع کرنے دو اور اس کے ثمن سے عشر وصول کرو (۳)۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ نهى عن ثمن الكلب إلا كلب صيد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابی مسعودؓ انصاری سے استثناء کے بغیر کی ہے، اور ترمذی (۳/ ۵۷۹ طبع الحلبی) نے اس کی روایت استثناء کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ اس طریق سے یہ حدیث صحیح نہیں ہے، یہ حدیث حضرت جابرؓ کے طریق سے بھی مروی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الذي حرم شربها حرم بيعها" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۵/ ۳۶۰ المطبعۃ الکبری الامیریہ ۱۳۱۶ھ، کتاب

ابو اللیث نے ذکر کیا ہے کہ اگر سانپ دوا میں قابل انتفاع ہو تو اس کی بیع جائز ہے، اور اگر قابل انتفاع نہ ہو تو جائز نہیں ہے، ناپاک تیل کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ وہ چراغ جلانے میں قابل انتفاع ہے، بیع کے جائز ہونے میں وہ گوبر اور کھاد کی طرح ہے، لیکن آدمی کا پا[illegible] نہ مٹی ملائے بغیر قابل انتفاع نہیں ہے، لہذا اس کی بیع ملی ہوئی مٹی کے تابع ہو کر ہی جائز ہو سکتی ہے، اس کے برخلاف خون کی بیع مطلقاً جائز نہیں ہے (۱)۔

مشہور قول کے مطابق مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو ناپاک چیز پاک کرنے کے قابل ہو مثلاً ناپاک کپڑا، اس کی بیع جائز ہے، اور جو پاک کرنے کے لائق نہ ہو جیسے نجس تیل تو اس کی بیع جائز نہیں ہے (۲)۔

"أسہل المدارک" میں الخرشی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مردار کی کھال اور زندہ سے حاصل کی گئی کھال نجس ہے، اگرچہ دباغت دے دی جائے پھر بھی امام مالک کے مشہور قول کے مطابق اس کی بیع جائز نہیں ہے، نہ اس پر نماز ادا کی جا سکتی ہے، ابن رشد نے کہا ہے کہ اس کی ظاہری اور باطنی طہارت میں اس کی دباغت کا کوئی اثر نہ ہوگا (۳)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ مبیع کی ایک شرط اس کی ذات کا پاک ہونا بھی ہے، لہذا نجس العین کی بیع صحیح نہ ہوگی، خواہ استحالہ کے ذریعہ اس کی طہارت ممکن ہو، جیسے مردار کی کھال یا ممکن نہ ہو جیسے گوبر اور کتا، خواہ سدھایا ہوا ہو، اور شراب اگرچہ وہ (ملک صحیح کی وجہ سے) محترم

= الخراج لأبی یوسف رص ۲۱۰ طبع السلفیہ۔

(۱) فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۵/ ۳۵۷، ۳۵۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/ ۵۵۔

ہو، اس لئے کہ :"نهى عن ثمن الكلب"[1] (نبی کریم ﷺ نے کتے کے ثمن سے منع فرمایا ہے)، اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے:"إن اللّٰه ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"[2] (اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے شراب، مردار، سور اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے) ان ہی پر ان چیزوں کو بھی قیاس کیا گیا ہے جو ان کے معنی میں ہیں۔

جس ناپاک کو پاک کرنا ممکن نہیں ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے، جیسے سرکہ، دودھ، سالن اور اینٹ جو گوبر ملا کر بنائی گئی ہو، اس لئے کہ وہ نجس العین کے حکم میں ہے، اور جس کو پاک کرنا ممکن ہو، جیسے ناپاک کپڑا تو اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ اس کو پاک کرنا ممکن ہے[3]۔

حنابلہ کی رائے امام احمد کے ظاہر کلام کے مطابق یہ ہے کہ ناپاک کی بیع جائز نہیں ہے، جس تیل میں نجاست گر جائے اس کے بارے میں ابوموسیٰ نے کہا ہے کہ اس کو ستو میں ملا دو اور اس کو فروخت کر دو، البتہ کسی مسلمان سے نہ بیچو اور اس کو بتا دو۔

امام احمد سے ابوالخطاب نے روایت کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ کسی کافر کے ہاتھ فروخت کیا جائے گا، بشرطیکہ اس کو اس کی نجاست کا علم ہو، اس لئے کہ ان کے اعتقاد کے مطابق وہ حلال ہے اور اس کا کھانا مباح ہے۔

ابن قدامہ نے امام احمد کے ظاہر کلام کے لئے نبی کریم ﷺ کے ارشاد سے استدلال کیا ہے، ارشاد نبوی ہے:"لعن اللّٰه اليهود، إن الله حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن الله إذا حرم على قوم أكل شئ حرم عليهم ثمنه"[1] (اللہ تعالیٰ یہود پر لعنت کرے، اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی کو حرام کر دیا تو انہوں نے اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کھائی حالانکہ جب اللہ تعالیٰ کسی قوم پر کسی چیز کے کھانے کو حرام کرتا ہے، تو اس کی قیمت کو بھی حرام کر دیتا ہے) وہ اس کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں پھر بھی ہمارے لئے جائز نہیں ہے کہ ہم ان کے ہاتھ اس کو فروخت کریں، جیسے شراب وسور[2] (ان کے یہاں جائز ہیں مگر ہم ان کے ہاتھ نہیں بیچ سکتے)۔

نجاست سے اور ناپاک چیز سے پاک کئے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا:

۴۴ - حنفیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ ناپاک تیل سے انتفاع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے مکہ میں فتح مکہ کے دن نبی کریم ﷺ کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس؟ قال: لا هو حرام"[3] (اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے شراب،

(۱) حدیث:"نهى عن ثمن الكلب" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث:"إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۔

(۱) حدیث:"لعن الله اليهود إن الله حرم عليهم الشحوم......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۸ طبع حمص) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع عیسی الحلبی) نے "إن الله إذا حرم شيئا" کے ذکر کے بغیر کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱۱/ ۸۷، ۸۸ طبع دارالکتاب العربی، کشاف القناع ۳/ ۱۵۶۔

(۳) حدیث:"إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير" کی

مردار، سور اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، آپ سے دریافت کیا گیا: اے اللہ کے رسول! مردار کی چربی کے بارے میں آپ کا کیا ارشاد ہے؟ اس کو کشتی پر ملا جاتا ہے، اس سے چمڑے کو تر کیا جاتا ہے، لوگ اس کو جلا کر اس سے روشنی حاصل کرتے ہیں، آپ نے فرمایا: نہیں وہ حرام ہے)۔

اسی طرح حنفیہ کی رائے ہے کہ موچیوں کے لئے ضرورت کی وجہ سے سور کے بال سے انتفاع جائز ہے، حالانکہ وہ نجس العین ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ اس کے بغیر یہ کام نہیں ہوسکتا ہے، نیز اس لئے کہ دوسری چیز سے اس کے جیسا کام نہیں ہوگا[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ کھانے پینے کی ناپاک چیز اور ناپاک لباس سے انتفاع جائز ہے، جیسے تیل، دودھ، سرکہ اور نبیذ، لیکن نجاست یعنی جس کی ذات ہی نجس ہے، جیسے پیشاب پاخانہ وغیرہ اس سے انتفاع جائز نہیں ہے، البتہ اگر مردار کے چمڑا کو دباغت دے دی جائے تو دباغت کے بعد خشک اشیاء میں اور پانی میں اس سے انتفاع جائز ہے، اسی طرح مردار کو کتوں کے سامنے ڈال دینا جائز ہے، اس لئے کہ مردار کو کتوں کے سامنے ڈال دینا بھی انتفاع ہے، کیونکہ یہ اس چیز کو فراہم کرنا ہے جس کو کتے اپنے مالک کے پاس کھاتے ہیں، رہٹ وغیرہ میں تیل لگانے کے لئے مردار کی چربی سے انتفاع جائز ہے، اینٹ پر آگ جلانے کے لئے یا پتھر پر آگ جلانے کے لئے تاکہ وہ گچ بن جائے مردار کی ہڈی سے انتفاع جائز ہے یا کوئی ضرورت نجس سے انتفاع کی داعی ہو تو جائز ہوگا، مثلاً کسی کے حلق میں لقمہ پھنس جائے اور وہاں شراب کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ ہو تو شراب کے ذریعہ لقمہ کو اندر کرنا جائز ہوگا، اسی طرح مضطر کے لئے مردار کا کھانا جائز ہے یا کھیتی کی سینچائی کے لئے پانی میں پاخانہ ملانا تو وہ غیر مسجد میں جائز ہوگا، مسجد میں نہیں، پس ناپاک تیل کو نہیں جلایا جائے گا الا یہ کہ چراغ مسجد سے باہر ہو اور روشنی مسجد میں ہو تو جائز ہے، ناپاک سے تعمیر نہیں کرے گا اگر کرلے تو منہدم نہیں کرے گا، کیونکہ اس میں ضیاع مال ہے، اور آدمی کے کھانے پینے کے علاوہ میں استعمال ہوسکتا ہے، کیونکہ آدمی کے لئے ناپاک چیز کھانا پینا حرام ہے کہ اس سے پیٹ ناپاک ہوجائے گا اور پاک کرنا ممکن نہ ہوگا اور نہ اس سے تیل لگائے گا، البتہ اس سے تیل لگانا راجح قول میں مکروہ ہے، اگر اسے یہ معلوم ہو کہ اس کے پاس ایسی چیز ہے جس سے نجاست دور کرسکے گا

آدمی کے کھانے اور مسجد کے علاوہ سے مراد یہ ہے کہ ناپاک کو چراغ میں استعمال کیا جائے، اور اس سے صابون تیار کیا جائے، پھر اس سے کپڑا دھونے کے بعد پاک پانی سے دھودیا جائے، اس کو رسی گاڑی اور رہٹ پر ملا جاسکتا ہے، جانوروں کو کھلایا پلایا جاسکتا ہے[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ خشک چیزوں میں نجاست اور ناپاک چیز کا استعمال کرنا جائز ہے، مثلاً ناپاک ہڈی سے بنے ہوئے برتن کا استعمال کرنا، اسی طرح دباغت سے قبل مردار کا چمڑا استعمال کرنا، مردار کی ہڈی کو جلا کر روشنی حاصل کرنا، البتہ مکروہ ہے[۲]۔

ناپاک تیل کو جلا کر روشنی حاصل کرنے کے بارے میں حنابلہ کے یہاں روایات مختلف ہیں، اکثر روایات میں اس کو مباح کہا گیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس سے روشنی حاصل کرنے کا حکم دیا، اور اس کو کشتی پر ملنا جائز ہے، امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ

= تخریج فقرہ/ ۴۳ میں گذر چکی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۳۱، طبع سوم ۱۳۲۳ھ المطبعۃ الأمیریہ الکبری، فتح القدیر والعنایہ بہامشہ ۵/ ۲۰۲، ۳۵۷، ۳۵۹ المطبعۃ الکبری الأمیریہ ۱۳۱۶ھ۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۰، ۶۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰، أسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/ ۵۴، ۵۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۴۴۔

اس سے روشنی حاصل کرنا جائز نہیں ہے، یہی ابن المنذر کا قول بھی ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ سئل عن شحوم الميتة تطلى بها السفن وتدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال: لا، هو حرام" [۱] (آپ ﷺ سے مردار کی چربی کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کو کشتی پر ملا جاتا ہے اور اس سے چمڑے کو تر کیا جاتا ہے، لوگ اس کو جلا کر اس سے روشنی حاصل کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں وہ حرام ہے)۔

اس سے روشنی حاصل کرنے کے مباح ہونے کے بارے میں انہوں نے کہا ہے کہ وہ تیل ہے اور ضرر کے بغیر اس سے انتفاع ممکن ہے، اس لئے پاک چیز کی طرح جائز ہوگا، مروی ہے کہ جو آٹا قوم ثمود کے کنوؤں کے پانی سے گوندھا گیا تھا، آپ ﷺ نے صحابہ کو اس کے کھانے سے منع فرمایا اور ان کو حکم دیا کہ اسے اونٹوں کو کھلا دیں [۲]، یہ تیل نہ تو مردار ہے، نہ مردار کی چربی سے حاصل ہوا ہے، لہذا حدیث میں داخل ہوگا، جب یہ بات ثابت ہوگئی، تو وہ اس سے اس طرح روشنی حاصل کرے گا کہ اس کے ہاتھ میں نہ لگے اور اس کی نجاست اس کی طرف متعدی نہ ہو۔

ابوعبداللہ کی رائے یہ نہیں ہے کہ اس کو چمڑے پر ملا جائے، انہوں نے کہا کہ اس سے پانی کے برتن اور مشک بنائے جائیں۔

حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ اس کو چمڑے پر لگایا جائے، امام احمد نے اس پر تعجب کا اظہار کیا اور کہا: یہ حیرت انگیز بات ہے کہ ایک چیز پہنی جائے اور اس میں ایسی چیز لگائی جائے جس میں مردار ہو، گویا امام احمد کے قول کے مطابق ایسا انتفاع جس کے نتیجہ میں آدمی ناپاک ہوجائے جائز نہیں ہے، اور اگر ناپاک نہ ہو تو جائز ہے، رہا اس کا کھانا تو اس کے حرام ہونے میں کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "وإن كان مائعاً فلا تقربوه" [۱] (اور اگر سیال ہو تو اس کے قریب نہ جاؤ) اور اس لئے بھی کہ نجس چیز خبیث ہے، اور اللہ تعالیٰ نے تمام خبائث کو حرام قرار دیا ہے۔

مردار اور سور کی چربی سے کسی طرح کا بھی انتفاع جائز نہیں ہے، نہ چراغ وغیرہ میں جلا کر روشنی حاصل کرنا جائز ہے، اور نہ کشتی اور چمڑے پر لگانا جائز ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس؟ قال: لا، هو حرام" [۲] (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، سور اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، آپ سے دریافت کیا گیا: اے اللہ کے رسول! مردار کی چربی کے بارے میں آپ ﷺ کا کیا ارشاد ہے؟ اس کو کشتی پر ملا جاتا ہے، اس سے چمڑے کو تر کیا جاتا ہے، لوگ اس کو جلا کر اس سے روشنی حاصل کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں وہ حرام ہے)۔

اگر ناپاک تیل روشنی کے لئے جلایا جائے تو اس کا دھواں ناپاک ہوگا، اس لئے کہ وہ اسی کا بدلا ہوا جزء ہے، اور بدلنے سے طہارت نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر کسی چیز سے لگ جائے اور تھوڑا ہو تو معاف ہوگا، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا وہ پسو کے

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ سئل عن شحوم الميتة......" کی تخریج فقرہ/ ۴۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) قوم ثمود کے کنوؤں کے پانی سے گوندھے گئے آٹے کو نہ کھانے سے متعلق حدیث: "بماء من آبار ثمود" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۳۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۸۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "وإن كان مائعاً فلا تقربوه" کی تخریج فقرہ/ ۳۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الميتة......" کی تخریج فقرہ/ ۴۳ میں گذر چکی ہے۔

خون کے مشابہ ہوگا، اور اگر زیادہ ہوگا تو معاف نہ ہوگا[1]۔

جو چیز اکثر حالات میں ناپاک رہتی ہو اس کا استعمال:

۴۵- جو چیز اکثر حالات میں ناپاک رہتی ہو اس کے استعمال کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مشرکین کے برتنوں کو دھونے سے قبل ان میں کھانا پینا مکروہ ہے، اس کے باوجود دھونے سے قبل ان میں کھالے تو جائز ہوگا اور وہ حرام کھانے پینے والا نہیں سمجھا جائے گا، لیکن یہ اس صورت میں ہے کہ برتنوں کے ناپاک ہونے کا علم اس کو نہ ہو، اگر اس کو علم ہو تو دھونے سے قبل ان میں کھانا پینا جائز نہ ہوگا، اگر کھائے گا تو حرام کھانے پینے والا ہوگا، وہ مرغی کے جوٹھے کی طرح ہے کہ اگر معلوم ہو کہ اس کی چونچ پر نجاست تھی تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

مشرکین کے پائجامہ میں نماز پڑھنا ان کے برتنوں میں کھانے پینے کی طرح ہے، اگر معلوم ہو کہ ان کے پاجامے ناپاک ہیں تو ان میں نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا، اور اگر علم نہ ہو تو ان میں نماز مکروہ ہوگی، اور اگر پڑھ لے تو نماز ہو جائے گی[2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ کافر کے کپڑے میں فرض یا نفل نماز پڑھنا حرام ہے، مرد ہو یا عورت ہو، کتابی ہو، یا غیر کتابی ہو، کپڑا اس کے جسم سے متصل ہو یا متصل نہ ہو، کپڑا ایسا ہو کہ اس میں نجاست کے لگنے کا امکان ہو، جیسے دامن اور شرم گاہ کے آس پاس رہنے والا کپڑا یا ایسا نہ ہو جیسے عمامہ اور شال، نیا ہو یا پرانا ہو، البتہ اس کی طہارت کا یقین یا غالب گمان ہو تو نماز جائز ہوگی، کافر کا بنا ہوا کپڑا اس کے برخلاف ہے، جب تک اس کی نجاست کا یقین یا غالب گمان نہ ہو اس کو طہارت پر محمول کیا جائے گا، اور اس میں نماز پڑھی جائے گی، اسی

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۸۶، ۸۸ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۷۔

طرح شک کی صورت میں اس کے بنائے ہوئے تمام سامان پاک سمجھے جائیں گے، خواہ اس کو وہ اپنے گھر میں تیار کرے، اس میں ابن عرفہ کا اختلاف ہے۔

جس کپڑے پر دوسرا آدمی سوتا ہو اس پر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اکثر حالات میں وہ منی وغیرہ کی وجہ سے ناپاک ہوگا، یہ اس صورت میں ہے کہ جو شخص اس پر سوتا ہے، اس کے بارے میں طہارت میں محتاط ہونے کا یقین یا غالب گمان نہ ہو، ورنہ اس میں نماز پڑھی جائے گی، اسی طرح اگر کپڑے کا مالک قابل بھروسہ ہو اور وہ اس کی طہارت کی خبر دے تو اس میں نماز پڑھی جاسکتی ہے۔

مہمان خانوں، گھاس اور بیٹھنے کی جگہوں پر جو فرش بچھائے جاتے ہیں، ان میں نماز پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ اس پر سونے والے اکثر اس فرش پر کوئی دوسری چیز بچھا کر سوتے ہیں، لہذا اگر کوئی چیز گرے گی بھی تو فرش کے اوپر ڈالی ہوئی چیز میں لگے گی اور فرش اکثر حالات میں پاک ہی رہے گا[1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی شئ میں نجاست کا غالب گمان ہو حالانکہ اصل اس میں پاک ہونا ہو، جیسے ہمیشہ شراب پینے والوں اور نجاست میں رہنے والوں کے کپڑے مثلاً مجوس، مجنون، بچے اور قصائی، تو اصل پر عمل کرتے ہوئے ان کے پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اسی طرح یہ حکم وہاں بھی ہوگا جہاں عموم بلوی ہو جیسے جانوروں کا پسینہ اور ان کا لعاب وغیرہ[2]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کفار کے کپڑوں اور برتنوں کی طہارت کا علم ہو یا ان کا حال معلوم نہ ہو تو وہ پاک ہیں، اسی طرح ہمیشہ شراب پینے والے کا برتن اور اس کے کپڑے اور اکثر نجاست میں رہنے والے کا برتن اور اس کے کپڑے پاک ہیں۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۱، ۶۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۔

دودھ پلانے والی حائضہ، بچہ اور ہمیشہ شراب پینے والوں وغیرہ کے کپڑوں میں نماز پڑھنا درست ہے، اس لئے کہ اصل ان کی طہارت ہے، البتہ عبادت میں احتیاط کی بنا پر مکروہ ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ ان کی نجاست کا علم نہ ہو ورنہ ان میں نماز درست نہ ہوگی[1]۔

ناپاک رنگ سے خضاب کرنا اور کپڑوں کو رنگنا:

۴۶-فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کسی ناپاک چیز سے خضاب کیا جائے یا رنگا جائے تو وہ تین بار دھونے سے پاک ہوجائے گا، لہذا اگر کوئی مرد یا عورت ناپاک مہندی سے خضاب کرے اور اس کو تین بار دھولے تو پاک ہوجائے گا، البتہ اگر عین نجاست سے خضاب کیا جائے تو اس وقت پاک ہوگا جب اس کا عین، مزہ اور بوختم ہوجائے، اور پانی صاف نکل آئے، رنگ کا باقی رہنا معاف ہے، اس لئے جس کو دور کرنے میں مشقت ہو، اس کا باقی رہ جانا مضر نہیں ہوتا ہے، اسی قبیل سے خون میں رنگا ہوا کپڑا ہے کہ وہ نجس ہے، یہی حکم اس کپڑے سے رنگے ہوئے کپڑے کا ہے جو پانی میں رہنے والے کیڑوں کے علاوہ ہو، جن میں بہنے والا خون ہوتا ہے کہ وہ نجس ہے، اس لئے کہ یہ کیڑے مردار ہیں، خون ان میں جم جاتا ہے۔

شافعیہ میں سے قلیوبی نے مزید کہا ہے کہ نجاست سے رنگے ہوئے کپڑے کے غسالہ کا صاف ہوجانا ضروری ہے، اور یہ کافی ہے کہ نجاست سے رنگے ہوئے کپڑے کو بہت زیادہ پانی میں ڈبو دیا جائے، یا اسی طرح اس پر تھوڑا پانی بہادیا جائے، اس سے کپڑا بھی پاک ہوجائے گا اور اس کا رنگ بھی پاک ہوجائے گا[2]۔

دیکھئے: اصطلاح ''اختضاب'' (فقرہ/۱۵)۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۵۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۲۹، ۲۳۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۰، مواہب الجلیل ۱/ ۱۶۳، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۷۵۔

نجاست سے دھونی دینا:

۴۷-فقہاء کی رائے ہے کہ نجاست یا ناپاک چیز سے دھونی دینا جائز نہیں ہے، جن چیزوں سے دھونی دینا صحیح ہے، ان میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ پاک ہو یعنی نجاست نہ ہو، نہ ناپاک ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استجمار'' (فقرہ/ ۲۸)۔

نجاست سے علاج کرنا:

۴۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فی الجملہ انتہائی مجبوری کے بغیر نجاست سے علاج کرانا جائز نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تداوی'' (فقرہ/ ۸)۔

ناپاک پانی کے ذریعہ کھیتی کی سینچائی کرنا اور نجاست کھاد میں ڈالنا:

۴۹-حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ناپاک پانی سے کھیتی اور پھل کی سینچائی کی جائے تو وہ ناپاک نہ ہوں گے نہ حرام ہوں گے[1]۔

دیکھئے: ''اَطعمۃ'' (فقرہ/ ۱۱)۔

اس سلسلہ میں مالکیہ کہتے ہیں کہ نجاست سے سیراب کی گئی کھیتی پاک ہے، اگر اس کے اوپر نجاست لگ جائے تو اس کو دھودیا جائے[2]، اگر کھیتی کی سینچائی کے لئے پانی میں پاخانہ ملادیا جائے تو جائز ہے[3]، نجاست جیسے پاخانہ وغیرہ کی وجہ سے بدل جانے والا بھی نجس ہے، نہ کسی کھانے میں اس کا استعمال ہوگا نہ کسی عبادت میں، البتہ کھیتی کی سینچائی اس سے کی جائے گی اور چوپایوں کو پلایا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۷، الخرشی ۱/ ۸۸، تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۴۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۱۔

جائے گا [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ گوبر پراگنے والی کھیتی کے متعلق اصحاب کا کہنا ہے کہ وہ نجس العین نہیں ہے، البتہ نجاست کے لگنے سے ناپاک ہوجاتی ہے، اگراسے دھودیا جائے تو پاک ہوجائے گی، اگر خوشہ نکل آئے تو اس سے نکلنے والا دانہ پاک ہوگا [۲]، اگر کوئی چوپایہ دانہ نگل جائے پھر اس کو صحیح، سالم اگل دے تو اگر اس کی سختی باقی ہو کہ اگر کھیت میں ڈال دیا جائے تو اگ آئے تو اس کا عین پاک ہوگا، البتہ اس کے ظاہر کو دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ اگرچہ وہ دانہ اس کی غذا ہوگیا ہے مگر بدل کر فاسد نہیں ہوا ہے تو یہ ایسا ہی ہے کہ وہ گٹھلی کو نگل جائے، البتہ اگر اس کی سختی ختم ہوگئی ہو کہ اگ نہ سکے تو وہ نجس العین ہے [۳]۔

جن کھیتیوں اور پھلوں کی سینچائی نجاستوں کے ذریعہ ہو یا ان میں نجاست کھاد میں دی جائے وہ حنابلہ کے نزدیک حرام ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "**كنا نكرى أرض رسول الله ﷺ و نشترط عليهم أن لا يدملوها بعذرة الناس**" [۴] (ہم رسول اللہ ﷺ کی زمین کرایہ پر دیتے تھے، اور یہ شرط لگادیتے تھے کہ وہ لوگوں کا پاخانہ کھاد میں نہ دیں گے) نیز اس لئے کہ وہ نجاسات سے غذا حاصل کرتی ہیں، نجاستوں کے اجزاء ان میں سرایت کرتے ہیں، اور استحالہ سے پاک نہ ہوں گی۔

ابن عقیل نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ مکروہ ہو، حرام نہ ہو، نہ اس پر ناپاک ہونے کا حکم لگایا جائے، اس لئے کہ نجاست اس کے اندر بدل جاتی ہیں، اور بدل جانے سے پاک ہوجائے گی، جیسے خون جانور کے اعضاء میں بدل کر دودھ ہوجائے اور سعد بن ابی وقاصؓ اپنی زمین میں پاخانہ ڈالتے تھے اور کہتے تھے کہ ایک ٹوکرا عرہ ایک ٹوکرا گندم ہے، العرۃ لوگوں کا پاخانہ ہے [۱]۔

اسی وجہ سے انہوں نے جن کھیتیوں میں نجاست کھاد میں دی جائے، یا جس کھیتی یا پھل کی سینچائی ناپاک پانی سے ہو اس کے کھانے کو مکروہ کہا ہے [۲] اور کہا ہے کہ جب اس کے پاک پانی سے سینچائی کی جائے گی اور عین نجاست ختم ہوجائے گی، تب حلال ہوگا، "الانصاف" میں ابن عقیل کا قول منقول ہے کہ نہ وہ ناپاک ہے نہ حرام ہے، بلکہ استحالہ کی وجہ سے پاک ہے، جیسے خون دودھ بن کر پاک ہوجاتا ہے، "التبصرۃ" میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔

انہوں نے کہا ہے کہ حلال جانور کا گوبر پاک ہے، اس کو کھاد میں استعمال کیا جائے تو کھیتی حرام نہ ہوگی [۳]۔

جانوروں کو نجاست یا ناپاک چارہ کھلانا:

۵۰ - مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ چوپایوں کو نجاست یا ناپاک چارہ کھلانا جائز ہے [۴]، اسی طرح انہوں نے کہا ہے کہ جو پانی نجاست کی وجہ سے بدل گیا ہو اسے چوپایوں کو پلانا اور اس سے کھیتی کی سینچائی کرنا جائز ہے [۵]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حقنہ کے ذریعہ علاج کرنے میں، جانور کو پلانے میں اور آلۂ تناسل میں ٹپکانے میں شراب سے انتفاع حرام

(۱) اسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/۶۱۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱/۱۷۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱/۱۸، المکتب الإسلامی۔
(۴) حدیث: "كنا نكري أرض رسول الله ﷺ......" کی روایت بیہقی (السنن ۶/۱۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حدیث ضعیف ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱۱/۲۷، ۷۳ طبع دار الکتاب العربی۔
(۲) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱/۲۵۶۔
(۳) الانصاف ۱۰/۳۶۸، المغنی مع الشرح ۱۱/۸۲۔
(۴) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی علیہ ۱/۶۱، روضۃ الطالبین ۳/۲۷۹ المکتب الإسلامی، القلیوبی علی شرح المنہاج ۱/۶۷۔
(۵) اسہل المدارک شرح إرشاد السالک ۱/۳۵۔

ہے، یہ اس لئے کہ نجاست سے انتفاع حرام ہے، اور جب جانور کو نجاست پلانا حرام ہے تو اس کا کھلانا بھی حرام ہوگا(۱)۔

حنابلہ نے ایسی چیز ان جانوروں کو کھلانے کی اجازت دی ہے جن کے گوشت کا کھانا جائز نہیں ہے، حلال جانور کو کھلانے کی اجازت نہیں دی ہے، البتہ اگر حلال جانور کو کھلا دے گا تو تین دن تک ذبح نہیں کرے گا، جیسا کے جلالہ کا حکم ہے، چنانچہ امام احمد سے پوچھا گیا کہ کسی نانبائی نے روٹی پکائی اور اس میں سے کچھ فروخت کر دیا پھر جس پانی سے آٹا گوندھا تھا اس میں دیکھا کہ ایک چوہیا ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ روٹی کسی کے ہاتھ فروخت نہ کرے اور اگر فروخت کر دیا ہے تو اس کو واپس لے لے اور اگر خریدار کو نہیں جانتا ہو تو اس کا ثمن صدقہ کر دے اور روٹی حرام جانوروں کو کھلا دے، حلال جانور کو نہ کھلائے البتہ اس کو کھلا دے گا تو تین دن ذبح نہ کرے گا جیسا کے جلالہ کا حکم ہے(۲)، انہوں نے کہا کہ یہ مردار کے درجہ میں نہیں ہے، بلکہ اس میں اشتباہ ہو گیا ہے، ان سے کہا گیا کہ وہ حجام کی کمائی کے درجہ میں ہے جو اونٹ کو کھلا دیتا ہے، انہوں نے جواب دیا: یہ میرے نزدیک اس سے بھی سخت ہے، غلام کو نہیں کھلائے گا البتہ جانوروں کو کھلا دے گا، ان سے پوچھا گیا کہ اس کی دلیل کیا ہے تو فرمایا کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن قوما اختبزوا من آبار الذين مسخوا، فأمرهم رسول الله ﷺ أن يهرقوا ما استقوا من بئارها، وأن يعلفوا الإبل العجين، وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كان تردها الناقة"(۳) (جن لوگوں کی صورتیں مسخ کر دی گئی تھیں ان کے کنوؤں سے کچھ لوگوں نے روٹی پکائی تو نبی کریم ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ ان کے کنوؤں سے جو پانی لیا ہے اس کو پھینک دیں اور آٹا اونٹ کو کھلا دیں اور ان کو حکم دیا کہ جس کنویں پر اونٹنی پانی پیتی تھی اس سے پانی لیں)۔

نجاست کے درجات:

الف-نجاسات غلیظہ:

۵۱- امام ابوحنیفہ کے نزدیک نجاست مغلظہ وہ نجاست ہے جس کی نجاست کے بارے میں کوئی نص موجود ہو، اور اس کے خلاف کوئی دوسری نص نہ ہو اور اس سے بچنے میں کوئی حرج بھی نہ ہو، اگر چہ اس میں اختلاف ہو، اس لئے کہ اجتہاد نص کا معارض نہیں ہوسکتا ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک مغلظہ وہ ہے جس کی نجاست متفق علیہ ہو اور اس کے لگنے میں عموم بلوی نہ ہو۔

نجاست غلیظہ کی جو مقدار نماز سے مانع ہے، وہ یہ ہے کہ درہم سے زائد ہو، اگر سیال ہو تو درہم کی پیائش کا اعتبار ہوگا اور اگر جامد ہو تو وزن کا اعتبار ہوگا(۱)۔

انہوں نے کہا ہے کہ انسان کے بدن سے جس چیز کے نکلنے کی وجہ سے طہارت واجب ہو وہ نجاست غلیظہ ہوگی، جیسے پا[illegible]نہ، پیشاب خون، پیپ اور قی، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یہی حکم منی کا بھی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے ارشاد فرمایا: "إن كان رطباً فاغسليه، وإن كا يابساً فافركيه"(۲)

---

(۱) العنایہ بہامش فتح القدیر ۸/۷۵۱ طبع المطبعۃ الکبری الأمیریہ ۱۳۱۸ھ۔

(۲) المغنی لابن قدامہ مع الشرح ۱۱/۸۸ دار الکتاب العربی۔

(۳) حدیث: "فأمرهم رسول الله ﷺ أن يهريقوا......" کی تخریج فقرہ/۴۴ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/۳۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۲) حدیث: "إن كان رطباً فاغسليه وإن كان يابساً فافركيه" کے بارے میں ابن الجوزی نے التحقیق (۱/۱۰۷ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کہا ہے کہ یہ حدیث معروف نہیں ہے، صرف یہ منقول ہے کہ حضرت عائشہؓ نبی کریم ﷺ کے حکم کے بغیر ایسا کرتی تھیں پھر حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ میں کبھی کبھی اپنی انگلیوں سے رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ دیتی تھی، اس کی روایت ترمذی (۱/۱۹۹) نے کی ہے، اور اس کی اصل مسلم

(اگر تر ہوتو اس کو دھودو اور خشک ہوتو اس کو کھرچ دو) نیز نبی کریم ﷺ نے حضرت عمار بن یاسر سے ارشاد فرمایا: "إنما يغسل الثوب من خمس: وذكر منها المنى"[۱] (کپڑے کو پانچ چیزوں کی وجہ سے دھویا جائے گا، آپ نے ان میں سے منی کا ذکر کیا) اگر بدن میں لگ جائے اور خشک ہوجائے توحسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ کھرچنے سے پاک نہ ہوگا اور کرخی نے کہا ہے کہ پاک ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں عموم بلوی ہے، اور کھرچنے پر اکتفاء کرنا اس کی طہارت کی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ سے صحت کے ساتھ یہ منقول ہے کہ وہ فرک کے قائل نہیں ہیں نماز اس میں جائز ہے اگر اس کو پانی لگ جائے گا، تو امام صاحب کے نزدیک اس کی نجاست لوٹ آئے گی، اس میں صاحبین کا اختلاف ہے۔

یہی حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک حرام جانور کے پاخانہ وپیشاب کا ہے، اس لئے کہ ان کی نجاست نص سے ثابت ہے، اور اس کے خلاف کوئی دوسری نص موجود نہیں ہے، لید کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "هي رجس"[۲] (وہ گندگی ہے) گوبر بھی اسی کے مثل ہے، نیز اس لئے کہ وہ بدل کر بدبودار اور فاسد ہوگیا ہے، وہ جانور سے جدا ہوتا ہے، اس سے بچنا ممکن بھی ہے، لہذا آدمی کی طرح ہوگا۔

یہی حکم چوہیا کے پیشاب اور اس کے پاخانہ کا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد: "استنزهوا من البول"[۳] (پیشاب سے بچو) مطلق ہے، پانی میں اس سے بچنا ممکن ہے، البتہ کھانے اور کپڑے میں اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا ان دونوں میں معاف ہے۔

اسی طرح چھوٹے لڑکے اور لڑکی کا پیشاب بھی نجاست غلیظہ ہے، خواہ وہ کھانا کھاتے ہوں یا نہ کھاتے ہوں، اس لئے کہ مذکورہ بالا حدیث میں کوئی تفصیل نہیں ہے، حضرت علیؓ کی حدیث میں، جو بچے ابھی نہیں کھاتے ہوں ان کے پیشاب کے بارے میں نضح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ينضح بول الغلام، ويغسل بول الجارية"[۱] (بچہ کے پیشاب کو ہلکے سے دھویا جائے گا اور بچی کے پیشاب کو (اہتمام سے) دھویا جائے گا)، لفظ نضح دھونے کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، حضرت مقداد بن الاسودؓ نے جب آپ ﷺ سے مذی کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے ان کو کہا: "توضأ وانضح فرجک"[۲] (وضو کرو اور اپنی شرم گاہ کا نضح کرو) یعنی اس کو دھودو، لہذا اس حدیث میں بھی نضح کا معنی دھونا ہوگا، تاکہ دونوں حدیثوں میں موافقت ہوجائے۔

اس پر فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے کہ پالتو بطخ اور مرغی کی بیٹ نجاست غلیظہ ہے[۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ کتا یا سور یا ان دونوں سے پیدا شدہ یا ان میں سے کسی ایک سے پیدا شدہ جانور کے کسی چیز سے ملنے سے جو نجس

= (۲۳۸/۱) میں ہے۔

(۱) حدیث: "إنما يغسل الثوب من خمس......" کی تخریج فقرہ/ ۱۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "هي رجس" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۵۶/۱ طبع السلفیہ) اور ابن ماجہ (۱۱۴/۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، اور بخاری کے الفاظ یہ ہیں، "هذا ركس" (کاف کے ساتھ)۔

(۳) حدیث: "استنزهوا من البول......" کی تخریج فقرہ/ ۲۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "ينضح بول الغلام......" کی روایت ابوداؤد (۲۶۳/۱ طبع حمص) اور ترمذی (۵۰۹/۲ طبع التجاریۃ الکبری) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱۸۷/۱ طبع دار الکتب العلمیہ) میں اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے۔

(۲) حدیث: "توضأ وانضح فرجک" کی روایت مسلم (۲۴۷/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الاختیار شرح المختار ۳۲/۱، ۳۳، ۳۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

ہو وہ نجاست غلیظہ ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک نجس (نجاست) وہ ہے جس کی ذات ہی ناپاک ہو جیسے پیشاب، پا□نہ وغیرہ اور متنجس (ناپاک) وہ ہے جو اصل میں پاک ہو مگر اس میں نجاست لگ گئی ہو (۲)۔

نجاست سے طہارت حاصل کرنے کے اعتبار سے حنابلہ نے اس کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: کتا، سور اور ان دونوں سے یا ان میں سے کسی ایک سے پیدا شدہ جانور کی نجاست، اس کو سات بار دھونے سے پاک ہوگا جس میں ایک بار مٹی سے دھویا جائے گا۔

دوم: جو بچہ ابھی کھانا نہ کھاتا ہو اس کے پیشاب کی نجاست، یہ پیشاب جہاں لگ گیا ہو اس کو پانی میں ڈبو دینے سے طہارت حاصل ہو جائے گی۔

سوم: ان دونوں کے علاوہ جو ناپاک ہوں وہ سات بار صاف صاف دھونے سے پاک ہو جائیں گے، اس میں مٹی سے دھونا ضروری نہیں ہے (۳)۔

نجاسات خفیفہ:

۵۲ - جس نجاست کی طہارت ونجاست کے بارے میں دو متعارض نص ہوں امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ نجاست خفیفہ ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جس کی نجاست میں اختلاف ہو وہ نجاست خفیفہ ہے، اس لئے کہ اجتہاد نص کی طرح حجت شرعی ہے۔

نجاست خفیفہ جب تک چوتھائی کپڑے تک نہ پہنچ جائے نماز

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۸۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۶۰۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۱۸۳، ۱۸۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۹۷، ۱۰۱۔

سے مانع نہ ہوگی، اس لئے کہ شریعت کے بعض احکام میں چوتھائی کو کل کے قائم مقام رکھا گیا ہے، مثلاً سر کا مسح اور اس کا حلق کرانا، پھر ایک قول ہے کہ پورے کپڑے کی چوتھائی مراد ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ کپڑے کے جس حصہ میں نجاست لگی ہے اس کی چوتھائی مراد ہے جیسے آستین اور دامن وغیرہ، امام ابو یوسف کے نزدیک ایک مربع بالشت ہے، اور امام محمد کے نزدیک ایک مربع ذراع ہے، امام محمد سے ایک روایت ہے کہ دو قدم کی جگہ ہے، اور مختار چوتھائی ہے، امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، مبتلی بہ کی رائے پر موقوف ہے، اس لئے کہ زیادہ سمجھنے میں لوگوں کے خیالات الگ الگ ہوتے ہیں (۱)۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک نجاستوں میں لید اور گوبر نجاست خفیفہ ہیں، اس لئے کہ راستوں میں عموم بلوی ہے اور اس کی نجاست میں اختلاف بھی ہے (۲)۔

حلال جانور کا پیشاب، گھوڑے کا پیشاب، مچھلی کا خون، خچر اور گدھے کا لعاب، حرام پرندوں کی بیٹ، نجاست خفیفہ ہے، امام محمد کے نزدیک حلال جانور کا پیشاب پاک ہے، اس لئے کہ عرنیین کی حدیث میں ہے کہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ میں آئے، مدینہ کی آب وہوا ان کو راس نہیں آئی، ان کے رنگ زرد ہو گئے، ان کے پیٹ پھول گئے، تو اللہ کے رسول ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ باہر صدقہ کے اونٹ کے پاس جائیں اور ان کے دودھ اور پیشاب پئیں، وہ لوگ نکلے، اور پیا اور تندرست ہو گئے (۳)، اگر اونٹ کا پیشاب ناپاک ہوتا

(۱) الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۰، ۳۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱/ ۳۱ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۳) حدیث: "أمر رسول الله ﷺ بأن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۹۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

تو اس کے حرام ہونے کی وجہ سے آپ ﷺ اس کے پینے کا حکم ہرگز نہ دیتے، حالانکہ خود نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم**"(۱) (اللہ تعالیٰ نے جن اشیاء کو تم پر حرام کیا ہے ان میں اس نے تمہارے لئے شفا نہیں رکھی ہے)۔

امام محمد کے نزدیک گھوڑے کا پیشاب پاک ہے، مچھلی کا خون دراصل خون نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دھوپ میں سفید ہوجاتا ہے، امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ نجس ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ وہ نجاست خفیفہ ہے، خچر اور گدھے کا لعاب نصوص کے تعارض کی وجہ سے نجاست خفیفہ ہے، حرام پرندوں کی بیٹ اس لئے نجاست خفیفہ ہے کہ اس میں عموم بلوی ہے، اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ فضاء میں بیٹ کردیتے ہیں، امام محمد سے منقول ہے کہ حرام پرندوں کی بیٹ نجاست غلیظہ ہے، اس لئے کہ یہ پرندے لوگوں کے ساتھ مل جل کر نہیں رہتے ہیں، لہذا عموم بلوی نہیں ہے (۲)۔

جو بچہ ابھی دو سال کا نہ ہوا ہو اور ابھی دودھ کے علاوہ کچھ نہ کھاتا ہو تو شافعیہ کے نزدیک صرف اس کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے، لڑکی اور خنثی کا پیشاب نجاست غلیظہ ہے، اس لئے کہ جہاں بچہ کا پیشاب لگ جائے اور اس کو پاک کرنے کا ارادہ ہو تو پیشاب لگے ہوئے پر پانی چھڑک دیا جائے گا جو پوری نجاست پر پھیل جائے اگرچہ نہ بہے، لیکن بچی اور خنثی مشکل کا پیشاب جہاں لگ جائے اس کو دھونا واجب ہے، اور دھونا اس وقت ہوگا جب پانی بہہ جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**يغسل من بول الجارية ويرش من بول الغلام**"(۱) (بچی کے پیشاب کو دھویا جائے اور بچہ کے پیشاب پر پانی چھڑکا جائے) خنثی بھی بچی کے حکم میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک تیسری قسم ہے، اور وہ نجاست متوسطہ ہے، یہ نجاست غلیظہ وخفیفہ کے علاوہ ہے۔

اگر عین نہ ہو یعنی اس کے وجود کا تو یقین ہو مگر اس کا رنگ، بو اور مزہ کچھ بھی محسوس نہ ہو تو اس سے طہارت حاصل کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ محل نجاست پر چھڑکاؤ سے زیادہ پانی ڈال دیا جائے کہ بہہ جائے۔

اور اگر عین موجود ہو تو اس کے عین کو دور کرنے کے بعد اس کے بو اور مزہ کو دور کرنا بھی ضروری ہے، خواہ اس میں زحمت کیوں نہ ہو، کیونکہ اس کا باقی رہنا عین کے باقی رہنے کی علامت ہے۔

اور اگر رنگ یا بو کو دور کرنا دشوار ہو تو اس کا باقی رہنا مضر نہ ہوگا، اور مشقت کی وجہ سے محل پاک ہوجائے گا، البتہ اگر آسانی سے دور ہوسکے تو اس کا باقی رہنا مضر ہوگا، کیونکہ یہ عین کے باقی رہنے کی علامت ہے۔

بو کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اس کا باقی رہنا مضر ہے، نووی نے کہا ہے کہ اگر دونوں ایک ساتھ ایک جگہ باقی رہیں تو صحیح قول کے مطابق مضر ہوں گے، اس لئے کہ اس صورت میں عین کے باقی رہنے کی علامت زیادہ قوی ہوگی دوسرا قول یہ ہے کہ مضر نہیں، کیونکہ اگر یہ دونوں الگ الگ ہوں تو مضر نہ ہوں گے، تو اسی طرح ایک ساتھ ہونے کی صورت میں بھی مضر نہ ہوں گے (۲)۔

نجاست سے طہارت حاصل کرنے کے اعتبار سے حنابلہ نے

---

(۱) حدیث: "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم" کی روایت بیہقی (السنن الکبری ۱۰؍۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵؍۸۶ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ ابویعلی اور بزار نے اس کی روایت کی ہے ابویعلی کے رجال حسان بن مخارق کے علاوہ صحیح کے رجال ہیں، ابن حبان نے حسان کو ثقہ کہا ہے۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۱؍۳۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۱) حدیث: "يغسل من بول الجارية ويرش......" کی روایت ابوداؤد (۱؍۲۶۲ طبع حمص) اور نسائی (۱؍۱۵۸ طبع التجاریۃ الکبری) اور حاکم (مستدرک ۱؍۱۶۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابی سمحؓ سے کی ہے، اور حاکم نے کہا ہے کہ صحیح ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱؍۸۵۔

اس کی تین قسمیں کی ہیں:

اول کتا، سور ان دونوں سے یا ان میں سے کسی ایک سے پیدا شدہ جانور کی نجاست، اس کو سات بار دھونے سے طہارت حاصل ہوگی، جس میں ایک بار مٹی سے دھویا جائے۔

دوم: جو بچہ ابھی کھانا نہ کھاتا ہو اس کے پیشاب کی نجاست، یہ پیشاب جہاں لگ جائے اس کو پانی میں ڈبو دینے سے طہارت حاصل ہو جائے گی۔

سوم: ان دونوں کے علاوہ جو ناپاک ہوں سات بار صاف صاف دھونے سے پاک ہو جائیں گے، اس میں مٹی سے دھونا ضروری نہیں ہے[1]۔

ج- جو نجاسات معاف ہیں:

۵۳- حنفیہ کی رائے ہے کہ نجاست غلیظہ میں چند امور معاف ہیں:

نجاست غلیظہ اگر گاڑھی ہو تو ایک درہم کے وزن کے بقدر معاف ہے، اس کی مقدار بیس قیراط بتائی گئی ہے، اور اگر نجاست پتلی یا سیال ہو تو ایک درہم کی پیمائش کے بقدر معاف ہے، اس کی مقدار انگلیوں کے جوڑ کے اندر ہتھیلی کی گہرائی کے برابر بتائی گئی ہے، شارع کی طرف سے اس کے معاف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی، ورنہ اگر ایک درہم کے بقدر ہو تو بالاجماع مکروہ تحریمی ہے، اگر اس سے کم ہو تو مکروہ تنزیہی ہوگی۔

بلی اور چوہیا کا پیشاب اور ان دونوں کا پاخانہ جن چیزوں میں مجبوری ظاہر ہو معاف ہے، لہذا اگر گندم میں چوہیا کا پاخانہ ہو اور اتنا زیادہ بھی نہ ہو کہ اس کا اثر ظاہر ہو تو معاف ہوگا، اگر اس کا پیشاب کنویں میں گر جائے تو ضرورت کی وجہ سے معاف ہوگا، اس کے برخلاف اگر اس کا پیشاب یا پاخانہ مثلاً کسی کپڑا یا برتن میں لگ جائے تو معاف نہ ہوگا، اس لئے کہ یہاں بچنا ممکن ہے، بلی کا پیشاب اگر کپڑے وغیرہ پر لگ جائے تو ضرورت کی وجہ سے معاف ہوگا اس کے برخلاف اس کا پیشاب پاخانہ کپڑے کے علاوہ اگر کسی دوسری چیز میں لگ جائے تو معاف نہ ہوگا۔

نجاست کی بھاپ اور گوبر کا غبار معاف ہے، لہذا اگر پاخانہ پر ہوا چلے اور کپڑے کو لگے تو کپڑا ناپاک نہ ہوگا البتہ اگر نجاست کا اثر کپڑے پر ظاہر ہوگا تو ناپاک ہو جائے گا، ایک قول یہ ہے کہ اگر تر ہوگا تو ناپاک ہو جائے گا، اس لئے کہ نجاست اس کے ساتھ متصل ہو جائے گی۔

پیشاب کی چھینٹ اگر سوئی کی نوک کی طرح باریک ہو کہ نظر نہ آئے تو معاف ہے، اگرچہ پورے بدن یا پورے کپڑے پر ہو، اس لئے کہ ضرورت کی وجہ سے وہ کالعدم سمجھا جائے گا، اسی طرح جو خون قصاب کو لگ جاتا ہے، ضرورت کی وجہ سے اس کے حق میں معاف ہے، لیکن اگر کسی کپڑے پر چھینٹ لگے اور وہ کپڑا قلیل پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، اس لئے کہ اس وقت کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی کے مثل اس مکھی کا اثر بھی ہے جو کسی نجاست پر بیٹھے پھر نمازی کے کپڑے پر بیٹھ جائے تو معاف ہے۔

میت کا غسالہ (دھوون) اگر نہلانے والے کو لگ جائے کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو جب تک نہلانے میں رہے گا، معاف ہوگا۔

شاہراہ کا کیچڑ، اگرچہ نجاست مخلوط ہو جب تک نجاست کی ذات نظر نہ آئے معاف ہے۔

نجاست کے خفیفہ ہونے کا اثر غیر سیال چیز میں ظاہر ہوگا، اس لئے کہ اگر سیال چیز میں نجاست پڑ جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گی، اس میں غلیظہ اور خفیفہ کا کوئی فرق نہ ہوگا، نہ اس میں وزن یا مساحت کا کوئی اعتبار ہوگا۔

اونٹ اور بکری کی مینگنی اگر کنویں یا برتن میں گر جائے تو معاف ہے، البتہ اگر بہت زیادہ ہو، یا ٹوٹ جائے اور جس چیز میں گری ہے

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۸۳، ۱۸۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۹۷، ۱۰۱۔

اس میں اس کا رنگ ظاہر ہوجائے تو معاف ہوگی۔

قلیل مقدار جو معاف ہے، وہ ہے جس کو دیکھنے والا قلیل سمجھے، اس کا برعکس کثیر کہلائے گا۔

گدھے کی لید، گائے اور ہاتھی کا گوبر ضرورت اور عموم بلوی کی حالت میں معاف ہے، خواہ خشک ہو یا تر ہو[1]۔

۵۴ - مالکیہ نے جن نجاستوں کو معاف قرار دیا ہے، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ نجاست کا از خود بہہ جانا، مثلاً پیشاب یا پاخانہ، یا مذی یا ودی یا منی میں سے کوئی اگر از خود بہہ جائے تو اس کو بدن سے یا کپڑا یا اس جگہ سے دھونا جہاں سے دوسری جگہ منتقل ہونا ممکن نہ ہو، واجب نہ ہوگا، اگرچہ روزانہ ایک بار ہی پیش آئے۔

ب۔ بواسیر کی تری اگر مریض کے ہاتھ یا کپڑے میں لگ جائے، خواہ روزانہ ایک ہی بار ہو تو معاف ہے، مگر ہاتھ کا دھونا معاف نہ ہوگا، البتہ اگر روزانہ دو بار سے زیادہ ہاتھ میں لگ جائے تو معاف ہوگا، کپڑے اور بدن میں روزانہ ایک مرتبہ ہونا کافی ہے، لیکن ہاتھ کے بارے میں روزانہ دو بار سے زیادہ ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ اگر زیادہ نہ ہو تو ہاتھ کا دھونا دشوار نہیں ہے، اس کے برخلاف کپڑے اور بدن کو دھونا دشوار ہے۔

ج۔ دودھ پلانے والی عورت کے بدن یا کپڑے پر بچہ کا پیشاب پاخانہ لگ جائے تو معاف ہے، اگرچہ اس کا بچہ نہ ہو، اگر بچہ کے پیشاب پاخانہ کرتے وقت اس سے بچنے کی کوشش کرلے، لیکن اس کے لئے مندوب یہ ہے کہ نماز کے لئے دوسرا کپڑا رکھے۔

د۔ ذبح کرنے والے، بیت الخلاء کا پاخانہ نکالنے والے، اور زخموں کا علاج کرنے والے طبیب کے بدن یا کپڑے پر جو نجاست لگ جائے وہ معاف ہے، البتہ ان کو نماز کے لئے دوسرا کپڑا رکھنا مندوب ہے۔

ھ۔ نمازی کے بدن یا اس کے کپڑے یا اس کی جگہ پر اس کا یا کسی دوسرے کا خون لگ جائے، جس کا خون لگا ہے وہ آدمی ہو یا کوئی جانور ہو، خواہ سور کیوں نہ ہو، معاف ہے، بشرطیکہ اس کی مقدار بغلی درہم کی مقدار سے زیادہ نہ ہو، بغلی درہم سے مراد وہ کالا دائرہ ہے جو خچر کے اگلے پیر میں ہوتا ہے، وزن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس سلسلہ میں خون کی طرح پیپ بھی ہے، اس میں خون کی آمیزش ہو یا نہ ہو۔

و۔ جو شخص گھوڑا، خچر یا گدھا وغیرہ کو چرانے، چارہ کھلانے یا اس کو باندھنے وغیرہ کی خدمات انجام دیتا ہے، اگر اس کے بدن یا کپڑے یا جگہ کو ان جانوروں کا پیشاب یا پاخانہ لگ جائے تو معاف ہے، اس لئے کہ اس سے بچنا بہت دشوار ہے۔

ز۔ مکھی، مچھر یا چھوٹی چیونٹی اگر نجاست پر بیٹھے اور اس میں سے کچھ اٹھا لے جو اس کے پیر یا منھ میں لگ جائے پھر وہ نمازی کے بدن یا کپڑے پر بیٹھ جائے تو معاف ہے، اس لئے کہ اس سے بچنا مشکل ہے، البتہ بڑی چیونٹی کا اثر معاف نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بہت نادر ہے۔

ح۔ پچھنا لگانے کے بعد اس کی جگہ کو کپڑا وغیرہ سے صاف کردیا جائے مگر خون کا اثر باقی رہ جائے تو زخم کے اچھا ہونے تک وہ معاف ہے، اچھا ہونے کے بعد اس کو دھوئے گا۔

ط۔ بارش کے پانی اور کیچڑ میں نجاست مل گئی ہو، اور یہ راستہ میں موجود ہو، خواہ بارش ختم ہوگئی ہو، اگر کسی کے بدن یا کپڑے پر لگ جائے تو تین شرطوں کے ساتھ معاف ہے:

اول: ملی ہوئی نجاست کیچڑ یا پانی سے حقیقت میں یا غالب گمان میں زیادہ نہ ہو۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۰، مراقی الفلاح رص ۸۴، ۸۵، ۱۸۸، ۱۹۰۔

دوم: پانی یا کیچڑ کے بجائے صرف نجاست نہ لگے۔

سوم: اس پانی یا کیچڑ کے لگنے میں اس شخص کے عمل کو دخل نہ ہو، مثلاً کیچڑ اور پانی سے خالی راستہ کو چھوڑ کر ایسا راستہ اختیار کرے جس میں پانی اور کیچڑ ہو۔

ی۔ایک سے زائد پھوڑوں سے بہنے والی پیپ، خواہ خود بہے یا اس کو نچوڑا جائے، اگر چہ بلا ضرورت نچوڑا جائے، اس لئے کہ پھوڑوں کی کثرت سے غالب گمان ہوتا ہے کہ ان کو نچوڑنے کی ضرورت ہے، لہذا اس سے جو بہے گا معاف ہوگا، اگر چہ درہم کی مقدار سے زائد ہو، اور اگر ایک پھوڑا ہو تو جو خود بہے گا یا ضرورت کی وجہ سے نچوڑا جائے گا، وہ معاف ہے اور جو بلا ضرورت نچوڑا جائے گا وہ معاف نہ ہوگا البتہ اگر درہم سے کم ہو تو وہ بھی معاف ہوگا۔

ک۔پسو کی بیٹ اگر چہ زیادہ ہو اور اگر چہ اس نے بہتا ہوا خون پیا ہو نجس ہے مگر معاف ہے، رہا اس کا خون تو وہ دوسرے خون کی طرح ہے، درہم بغلی سے زائد ہوگا تو معاف نہ ہوگا جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

ل۔سونے والے کے منہ سے نکلنے والا پانی اگر معدہ سے نکل رہا ہو، یعنی زرد اور بدبودار ہو تو نجس ہے، لیکن اگر برابر نکلتا ہو تو اس شخص کے حق میں معاف ہے۔

م۔مردار کھٹمل اگر تین یا اس سے کم ہوں تو معاف ہے۔

ن۔ پا[illegible]نہ و پیشاب کے راستہ سے پتھر وغیرہ کے ذریعہ عین نجاست دور کردی جائے اور اس کا اثر باقی رہ جائے تو وہ معاف ہے، جب تک زیادہ پھیلی ہوئی نہ ہو، اگر پھیل گئی ہو تو پانی سے اس کو دھونا متعین ہے، اسی طرح عورت کی پیشاب گاہ سے نجاست کو دور کرنے کے لئے پانی کا استعمال کرنا متعین ہے [۱]۔

ان کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ نجاست کی راکھ مطلقاً پاک ہے، خواہ آگ نے نجاست کو پوری طرح جلا دیا ہو یا نہیں۔

البتہ ظاہر مذہب کے مطابق نجاست کا دھواں ناپاک ہے، اسی کو لخمی، تونسی، مازری، ابوالحسن اور ابن عرفہ نے مختار کہا ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہی مشہور ہے، ابن رشد کے نزدیک راکھ کی طرح نجاست کے دھواں کا پاک ہونا مختار ہے [۱]۔

انہوں نے کہا ہے کہ عورت کے خشک کپڑے کے دامن سے نجس کا غبار لگ جائے تو وہ معاف ہے [۲]۔

۵۵- شافعیہ نے کہا ہے کہ چند چیزیں معاف ہیں:

جو نجاست معتدل بینائی کے ذریعہ محسوس نہ ہو سکے، خواہ نجاست غلیظہ ہو۔

پتھر سے استنجاء کرنے کے بعد محل پر باقی رہ جانے والا اثر اس آدمی کے حق میں معاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''استنجاء'' (فقرہ/ ۲۳)۔

اسی قبیل سے سڑک کی وہ کیچڑ ہے جس میں واقعی نجاست ملی ہوئی ہو، لیکن اگر اس مٹی کی نجاست میں شک یا گمان ہو تو وہ پاک ہے، معاف شدہ نجس نہیں ہے، چند شرطوں کے ساتھ ہی نجاست معاف ہوتی ہے۔

اول: اس پر نجاست ظاہر نہ ہو۔

دوم: گذرنے والا اس نجاست سے بچنے کی پوری کوشش کرے یعنی اپنے کپڑے کے کنارہ کو نہ لٹکائے، جہاں چھینٹ اڑ رہی ہو، ادھر نہ جائے۔

سوم: پیدل یا سواری یا چلتے ہوئے اس کو نجاست لگ جائے، لیکن اگر زمین پر گر جائے اور اس کے کپڑے آلودہ ہو جائیں تو

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۱، ۷۸۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۷، ۵۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۴۔

معاف نہ ہوگا، اس لئے کہ ایسا واقعہ شاذ ونادر ہی ہوتا ہے۔

چہارم: نجاست کپڑا یا بدن میں ہو۔

ان کے نزدیک گوشت اور اس کی ہڈی پر باقی رہنے والا خون معاف ہے، ایک قول ہے کہ وہ پاک ہے، الحلیمی اور ایک جماعت کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناپاک ہے، مگر معاف ہے، یہی ظاہر مذہب ہے جیسا کہ شربینی الخطیب نے کہا ہے۔

اسی قبیل سے نجاست کا دھواں ہے، وہ ناپاک ہے مگر عرف میں کم ہو تو معاف ہے۔

نجاست کی بھاپ اگر آگ کی وجہ سے اوپر آئے تو ناپاک ہے، اس لئے کہ آگ اپنی قوت سے نجاست کے اجزاء کو جدا کر دیتی ہے، لیکن اگر کم ہو تو معاف ہے، اگر آگ کے واسطہ سے نہ ہو، مثلاً بیت الخلاء کی نجاست سے نکلنے والی بھاپ ہو تو پاک ہے۔

زرکشی نے صراحت کی ہے کہ خشک نجاست کا غبار پاک ہے۔

سونے والے کے منہ سے بہنے والا پانی اگر معدہ سے نکلا ہو مثلاً بدبودار زرد نکلے تو ناپاک ہے، (مگر معاف ہے) اگر معدہ سے نہ نکلا ہو یا معدہ سے ہونے میں شک ہو تو پاک ہوگا۔

ایک قول یہ ہے کہ اگر اس میں تغیر ہو گیا ہو تو ناپاک ہوگا، ورنہ پاک ہوگا، اگر اس کی کثرت کی وجہ سے کوئی اس میں مبتلا ہو تو ''الروضہ'' میں کہا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ معاف ہے [(۱)]۔

۵٦ - حنابلہ کی رائے ہے کہ نجاست غلیظہ محل نجاست کی وجہ سے تین جگہوں میں معاف ہے:

اول: محل استنجاء، پتھر سے استنجاء کرنے میں صفائی اور عدد کے مکمل کرنے کے بعد اس کا اثر باقی رہ جائے تو وہ معاف ہے۔

دوم: اگر موزہ یا جوتے کے نیچے نجاست لگ جائے اور اس کو زمین پر رگڑ دے کہ نجاست کی ذات دور ہوجائے تو اس میں تین روایات ہیں، ایک یہ کہ اس پر رگڑ دینا کافی ہے، یہی پہلی روایت ہے، جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ دوسری تمام نجاستوں کی طرح اس کو بھی دھونا واجب ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ پیشاب و پا[illegible]نہ سے اس کو دھونا واجب ہے، ان کے علاوہ دوسری نجاستوں سے دھونا ضروری نہیں ہے۔

سوم: اگر اس کی ہڈی میں ناپاک ہڈی جوڑی جائے اور وہ جڑ جائے تو اگر ضرر کا اندیشہ ہو تو اس کو اکھاڑنا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اندر رہنے والی نجاست ہے، اور اس کو دور کرنے میں ضرر ہے، لہذا وہ رگ میں موجود خون کے مشابہ ہوگی۔

تھوڑا خون و پیپ بھی معاف ہے، تھوڑا وہ ہے جس کو انسان خود تھوڑا سمجھے، اور تھوڑا صرف اس وقت معاف ہے جبکہ وہ کسی سیال یا کھانے کی چیز میں نہ ہو۔

سلس البول کی صورت میں پوری طرح تحفظ کے بعد جو تھوڑا بہت پیشاب نکل آئے تو وہ معاف ہے، کیونکہ اس سے بچنا بہت مشکل ہے۔

نجاست کا دھواں، اس کا غبار اور بھاپ جب تک اس میں نجاست کی صفت ظاہر نہ ہو، معاف ہے۔

جو نجاست معاف ہے اگر تھوڑے پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک ہوجائے گا۔

جو نجاست کسی آدمی کی آنکھ میں لگ جائے اور اس کے دھونے میں ضرر ہو تو معاف ہے۔

سڑک کے کیچڑ میں جس کا ناپاک ہونا نجاست کے ملنے کی وجہ سے یقینی ہو، اگر اس کا تھوڑا سا حصہ لگ جائے تو معاف ہے [(۱)]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۷۹، ۸۱، ۱۹۲، المنثور فی القواعد ۳/۲٦٦۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۲۵۷، ۲۹۷، المغنی ۱/۴۱۱، ۴۱۲ طبع دار الفکر، شرح منتہی الإرادات ۱/۱۰۲، ۱۰۳، کشاف القناع ۱/۱۹۲۔

نجش

تعریف:

۱-لغت میں نجش کا ایک معنی جوش دلانا، کھود کرید کرنا ہے، نجش (جیم کے سکون کے ساتھ) مصدر ہے، اور اس کے زبر کے ساتھ ہو تو اسم مصدر ہے، وہ یہ ہے کہ خریداری کے ارادہ کے بغیر محض دوسرے کو دھوکہ دینے کے لئے سامان کی قیمت میں اضافہ کیا جائے اور وہ دھوکہ کھا جائے، ایسا ہی نکاح وغیرہ میں بھی ہوتا ہے، اسم فاعل ناجش ہے، مبالغہ کا صیغہ **نجاش** ہے، **لاتناجشوا** کا معنی ہے کہ ایسا نہ کرو(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سوم (بھاؤ کرنا):

۲-سوم لغت میں **سام البائع السلعة سوماً** سے ماخوذ ہے، یعنی فروخت کے لئے سامان کو پیش کرنا اور قیمت بتلانا، **سامها المشتری و استامها** کا معنی اس کی بیع طلب کرنا ہے(۳)۔

اصطلاح میں معنی یہ ہے کہ بائع اپنے سامان کو کسی قیمت کے عوض پیش کرے اور جو آدمی اس کے خریدنے کا خواہشمند ہو وہ اس کو اس سے کم قیمت میں طلب کرے، اور سوم و نجش میں تعلق یہ ہے کہ ناجش خریداری کا خواہش مند نہیں ہوتا ہے، اور مساوم (بھاؤ کرنے والا) اس کا خواہش مند ہوتا ہے۔

ب-مزایدہ (نیلامی کی بولی بولنا):

۳-لغت میں مزایدہ کا معنی ہے: بیع کے لئے پیش کردہ سامان کی قیمت میں اضافہ کرنے میں مقابلہ کرنا(۱)۔

اصطلاح میں مزایدہ یہ ہے کہ سامان پر زیادہ بولی لگانے کا اعلان کیا جائے اور لوگ ایک دوسرے پر بڑھ چڑھ کر قیمت میں اضافہ کریں، سب سے زائد قیمت پر بولی بند ہوجائے، اور وہ شخص سامان لے لے(۲)۔

مزایدہ اور نجش میں تعلق یہ ہے کہ نجش کرنے والا خریداری کا ارادہ نہیں رکھتا ہے، جبکہ نیلامی بولنے والا خریداری کا ارادہ رکھتا ہے۔

شرعی حکم:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نجش حرام ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لاتلقوا الرکبان ولایبیع بعضکم علی بیع بعض ولا تناجشوا ولایبیع حاضر لباد ولاتصروا الغنم**"(۳) (تجارتی قافلوں سے آگے بڑھ کر نہ ملو، تم میں سے کوئی دوسرے کی بیع پر بڑھ کر بیع نہ کرے، نجش نہ کرو، کوئی شہری کسی دیہاتی کے لئے بیع نہ کرے، اور دودھ زیادہ معلوم ہونے کے لئے بکری کے

(۱) محیط المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس، معجم مقاییس اللغۃ، المعجم الوسیط۔
(۲) القوانین الفقہیہ/۲۹۰، فتح القدیر ۶/۱۰۸، الدسوقی ۳/۱۵۹، مغنی المحتاج ۲/۳۷۔
(۳) حدیث: "لا تلقوا الرکبان" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

تھن میں دودھ نہ روکو) نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: " أن رسول الله ﷺ نهى عن النجش" [۱] (آپ ﷺ نے نجش سے منع فرمایا)۔

مالکیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ثمن سامان کی قیمت سے زائد کردے تو بالاتفاق ممنوع ہے، اگر قیمت سے زیادہ نہ ہو بلکہ زیادتی کی وجہ سے قیمت کے برابر ہوجائے، یا زیادتی کے باوجود قیمت سے کم رہے تو مازری کے کلام کے ظاہر کے مطابق ممنوع ہے اور امام مالک کے کلام کے ظاہر کے مطابق جائز ہے، اور ابن العربی کے کلام کے مطابق مندوب ہے، امام اور مازری کے کلام کے مطابق قیمت سے زائد ہونے کی طرح ممنوع ہے۔

اگر بائع کو ناجش کے بارے میں علم ہو پھر بھی وہ خاموش رہے اور بیع ہوجائے تو خریدار کو اختیار ہے کہ اس کو رد کردے، اور اگر اس کو علم نہ ہوسکے تو خریدار کے لئے گفتگو کا کوئی موقع نہیں ہے اور نہ بیع فاسد ہوگی، گناہ ایسا کرنے والے کو ہوگا [۲]۔

شافعیہ کے نزدیک خاص طور پر اس نہی کا علم ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ نجش دھوکہ ہے اور اس کا حرام ہونا ہر شخص کو معلوم ہے [۳]۔

سبکی نے کہا ہے کہ جس کو حرام ہونے کا علم نہ ہو، وہ عند اللہ گنہگار نہ ہوگا، قاضی حضرات کے لئے ظاہر حکم کے اعتبار سے جس کی حرمت مشہور ہو اس کے کرنے والے کے لئے علم کا اعتراف کرنا ضروری نہیں ہے، البتہ اگر حرمت مخفی ہو تو اس کا حکم اس کے خلاف ہے بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک گنہگار نہ ہوگا، اگرچہ علم حاصل کرنے میں کوتاہی کرے [۱]۔

(۱) حدیث: "نهى عن النجش" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۵۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۸، العنایہ بہامش فتح القدیر ۵/ ۲۳۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۹۲، المغنی ۴/ ۲۷۸، حواشی الشروانی، ابن قاسم ۴/ ۳۱۵۔

(۳) حاشیۃ الشروانی وابن قاسم ۴/ ۳۱۵۔

بیع نجش کا صحیح یا فاسد ہونا:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ بیع نجش صحیح ہے، اس لئے کہ نجش عاقد کا کام نہیں ہے، بلکہ ناجش کا عمل ہے، اس لئے بیع میں اس کا اثر نہ ہوگا [۲]۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ بیع نجش صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے منع کیا گیا ہے، اور نہی کا تقاضا ہے کہ وہ فاسد ہو [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "بیع منہی عنہ" (فقرہ/ ۱۲۸)۔

رد کرنے میں مشتری کا خیار:

۶- حنفیہ نے کہا ہے کہ بیع نجش میں خریدار کو اختیار ہے کہ رد کردے یا ثمن کے بدلہ میں اس کو رکھ لے، کیونکہ فساد عقد کے اندر نہیں ہے، نہ صحت کی شرطوں میں ہے بلکہ خارج میں زائد معنی کی وجہ سے ہے [۴]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر بائع کو ناجش کے بارے میں علم ہو تو مشتری کو حق ہے کہ اگر مبیع موجود ہو تو اس کو واپس کردے یا اس کو رکھ لے، اگر مبیع ختم ہوگئی ہو تو اگر چاہے تو قبضہ کے دن اس کی جو قیمت ہو وہ ادا کرے اور اگر چاہے تو نجش کا ثمن ادا کرے، اور اگر بائع کو علم نہ ہوسکے تو خریدار کے لئے کلام کی گنجائش نہیں ہے، اور نہ بیع فاسد ہوگی،

(۱) الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۹۲۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۷۸، العنایہ بہامش فتح القدیر ۵/ ۲۳۹، تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۱۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۸، المغنی ۴/ ۲۷۸۔

(۴) فتح القدیر ۶/ ۱۰۸ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

جس نے ایسا کیا ہے وہ گنہ گار ہوگا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ خریدار کو کوئی اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے کوتاہی کی ہے، نہ خود غور وفکر کیا اور نہ ماہرین کی طرف رجوع کیا، اور اصح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو خیار ہوگا، اس لئے کہ تصریہ (دودھ زیادہ معلوم ہونے کے لئے تھن میں روک دینا) کی طرح دھوکہ دیا گیا ہے[2]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر بیع نجش میں ایسا غبن (نقصان) ہو کہ عام طور پر ایسا غبن نہیں ہوتا ہے تو خریدار کو اختیار ہے کہ بیع کو فسخ کردے یا باقی رکھے، اگر اس کے مثل غبن ہوتا رہتا ہے تو اس کو کچھ اختیار نہیں ہے، خواہ نجش بائع کی موافقت کے ساتھ ہوا ہو یا اس کی موافقت کے بغیر ہوا ہو[3]۔

نجوم

دیکھئے: ''تنجیم''۔

نحاس

دیکھئے: ''معدن''۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۶۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۔

(۳) المغنی ۴/ ۲۳۴، ۲۳۵۔

نحر

تعریف:

۱-نحر لغت میں نحر ینحر نحراً سے ماخوذ ہے، یعنی سینہ کے اوپری حصہ پر مارنا، کہا جاتا ہے: **نحر البعیر ینحرہ نحراً** اس کے نحر کی جگہ پر اس طرح نیزہ مارنا کہ سینہ کے اعلیٰ حصہ سے حلق ظاہر ہوجائے(۱) اسی معنی میں ارشاد ربانی ہے: "فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ"(۲) (سو آپ اپنے پروردگار کی نماز پڑھیئے اور قربانی کیجئے)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، البرکتی نے کہا ہے کہ اونٹ کی رگیں جو اس کے سینہ کے نزدیک اس کی گردن کے نچلے حصہ میں ہوتی ہیں، ان کے کاٹنے کو نحر کہتے ہیں(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

عقر:

۲-اونٹ یا بکری کے کھڑے ہونے کی حالت میں ان کے پایوں کو تلوار سے کاٹنا، لغت میں عقر کہلاتا ہے، پھر اہل عرب نے اس کو قتل کرنے اور ہلاک کرنے کے معنی میں استعمال کیا، اور خاص طور پر اس کو نحر کے معنی میں استعمال کیا ہے، فقہاء اس کو اس کاری زخم کے معنی

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح۔
(۲) سورۂ کوثر/ ۲۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

میں استعمال کرتے ہیں، جو جانور کے بدن کے کسی بھی حصہ میں لگایا جائے، جس سے اس کی موت ہوجائے، اگر اس کو ذبح کرنے پر قدرت نہ ہو(۱)۔

نحر اور عقر میں تعلق یہ ہے کہ عقر عام ہے۔

نحر سے متعلق احکام:

الف-نحر کے ذریعہ ذبح کرنے کا طریقہ:

۳- ذبح کرنے کا ایک طریقہ نحر بھی ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اونٹ کو نحر کرنا اور اس کے علاوہ دوسرے جانوروں کو ذبح کرنا مستحب ہے، ارشاد ربانی ہے: "فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ" (سو آپ اپنے پروردگار کی نماز پڑھئے اور قربانی کیجئے)، نیز ارشاد ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً"(۲) (تمہیں اللہ حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو)، مجاہد نے کہا ہے کہ ہم لوگوں کو نحر کا حکم دیا گیا اور بنی اسرائیل کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کی بعثت جس قوم میں ہوئی ان کے چوپائے اونٹ تھے، تو نحر مسنون ہوا، اور بنی اسرائیل کے چوپائے گائے بیل تھے تو ان کو ذبح کا حکم دیا گیا(۳) ثابت ہے: **"أن رسول الله ﷺ نحر بدنة وضحى بكبشين أقرنين ذبحهما بيده"**(۴) (رسول اللہ ﷺ نے

(۱) لسان العرب، بدائع الصنائع ۵/ ۴۳، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۵۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۶۷۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۷۵ طبع الریاض، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۱۹، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۸۵، عقد الجواہر الثمینہ ۱/ ۵۸۸ طبع دار العرب الإسلامی۔
(۴) حدیث: **"أن رسول الله ﷺ نحر بدنة وضحى بكبشين شطر من حديث في الحج أنه لما دخل مكة أمرهم أن يحلوا، و نحر النبي ﷺ بيده سبع بدن قياماً وضحى بالمدينة كبشين أملحين أقرنين"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۵۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے،

ایک بدنہ (اونٹ) کا نحر کیا اور دو سینگ والے مینڈھے کی قربانی اپنے دست مبارک سے کی)۔

مالکیہ نے اونٹ میں نحر کرنے کو واجب قرار دیا ہے، دیکھئے: ''ذبائح'' (فقرہ/۱۱)۔

ب-نحر کئے جانے والے جانور کو ذبح کرنا اور ذبح کئے جانے والے جانور کو نحر کرنا:

۴- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نحر کئے جانے والے جانور کو اگر ذبح کر دیا جائے یا ذبح کئے جانے والے جانور کو نحر کر دیا جائے تو ذبیحہ حلال ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: **''أن رسول الله ﷺ نحر عن آل محمد في حجة الوداع بقرة واحدة''**[۱] (نبی کریم ﷺ نے حجۃ الوداع میں آل محمد ﷺ کی طرف سے ایک گائے نحر کی)، نیز اس لئے کہ یہ محل ذبح میں ذبح کرنا ہے، لہذا دوسرے جانور کی طرح اس کا کھانا بھی جائز ہوگا[۲]، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''أمرر الدم بماشئت''**[۳] (جیسے چاہو خون بہادو)، حضرت اسماءؓ فرماتی ہیں: **''نحرنا على عهد رسول الله ﷺ فرساً فأكلناه''**[۱] (ہم نے عہد نبوی میں ایک گھوڑے کو نحر کیا اور اس کو کھایا)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر ضرورت کی وجہ سے نحر کئے جانے والے جانور کو ذبح کر دیا یا ذبح کئے جانے والے جانور کو نحر کر دیا مثلاً ہلاکت کی جگہ میں گر گیا تھا تو جائز ہے، اور اس کا کھانا حلال ہے، اگر مجبوری نہ ہو تو نہیں کھایا جائے گا[۲]۔

ج-ایام نحر:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک ایام نحر تین دن ہیں، یوم نحر اور اس کے بعد دو دن، چوتھا دن ایام ذبح میں نہیں ہے، اگرچہ لوگ منی میں رہ جائیں، اس لئے کہ وہ ایام ذبح میں سے نہیں ہے، اگر کوئی اپنی ہدی رات میں نحر کر دے تو دوبارہ نحر کرے گا، کیونکہ کسی کے لئے جائز نہیں ہے کہ نحر کی رات میں اپنا ہدی نحر کرے[۳]۔

شافعیہ کے نزدیک ایام نحر چار دن ہیں، یوم نحر اور اس کے بعد تشریق کے تین دن، اس لئے کہ حدیث ہے: **''كل ايام التشريق ذبح''**[۴] (تشریق کے چاروں دنوں میں ذبح ہے)۔

دیکھئے: ''ایام تشریق'' (فقرہ/۴)۔

= اور بخاری (الفتح ۱۰/۹) کی دوسری روایت میں ہے: ''أنه انكفأ إلى كبشين أقرنين أملحين فذبحهما بيده''۔

(۱) حدیث عائشہؓ: ''أن رسول الله ﷺ نحر عن آل محمد في حجة الوداع بقرة......'' کی روایت ابوداؤد (۲/۳۶۱ طبع حمص) اور ابن ماجہ (۲/۱۰۴۷ عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور حافظ ابن حجر نے اس کو فتح الباری (۳/۵۵۱ طبع السلفیہ) میں ذکر کیا ہے، پھر ابو ہریرہؓ سے ایک شاہد ذکر کر کے اس کو قوی قرار دیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۴۱، الفتاوی الہندیہ ۵/۲۸۸، أسنی المطالب ۱/۵۴۱، المغنی والشرح الکبیر ۱۱/۴۷، ۴۸۔

(۳) حدیث: ''أمرر الدم بماشئت'' کی روایت ابوداؤد (۳/۲۵۰ طبع حمص) اور نسائی (۷/۲۲۵ طبع التجاریۃ الکبری) اور حاکم (۴/۲۴۰ طبع دائرۃ المعارف) نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے کی ہے، اور حاکم نے کہا ہے کہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

(۱) قول حضرت اسماءؓ: ''نحرنا على عهد رسول الله ﷺ فرساً فأكلناه'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۶۴۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المنتقی شرح المؤطا ۳/۱۰۷، عقد الجواہر الثمینہ ۱/۵۸۹، المدونہ ۲/۶۵، المقدمات لابن رشد ۱/۳۲۴۔

(۳) المدونہ ۲/۷۳، المقنع ۳/۵۳۵، نہایۃ المحتاج ۸/۱۰۶۔

(۴) حدیث: ''كل أيام التشريق ذبح'' کی روایت احمد (۴/۸۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/۲۵ طبع القدسی) میں کہا ہے کہ اس کی روایت احمد نے اور طبرانی نے الاوسط میں کی ہے اور احمد وغیرہ کے رجال ثقہ ہیں۔

د-نحر کی شرطیں:

۶-نحر کے صحیح ہونے کے لئے وہی شرطیں ہیں جو اصطلاح ''ذبائح'' (فقرہ/۱۱، ۱۶، ۲۱ اور اس کے بعد کے فقرات میں مذکور ہیں)۔

ھ-نحر کے مستحبات:

۷-نحر میں مستحب یہ ہے کہ اونٹ تین پیروں پر کھڑا رہے، آگے والا بایاں پیر بندھا ہوا ہو، اور اگر اس کو لٹا دیا جائے تو بھی جائز ہے، مگر پہلی صورت افضل ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ نحر کئے جانے والے جانور کو قبلہ رخ کردے گا اور خود جانور کے اگلے دائیں پیر کی جانب جو بندھا ہوا نہ ہوگا کھڑا ہوگا اور اپنے بائیں ہاتھ سے اس کے اوپر والا ہونٹ پکڑ لے گا، اور بسم اللہ کہہ کر اپنے دائیں ہاتھ سے اس کے لبہ (حلق کے نیچے کا گڈھا) پر نیزہ مارے گا[۱]۔

نحر کے وقت اونٹ کا تین پیروں پر کھڑا رہنا مستحب ہے، اس کی دلیل ارشاد ربانی ہے: ''فَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ'' [۲] (سو تم انہیں کھڑے کر کے ان پر اللہ کا نام لیا کرو)، ابن عباسؓ نے فرمایا ہے: ''معقولة على ثلاثة'' [۳] (ایک پیر باندھ کر تین پیروں پر کھڑا ہو)، اس بارے میں بعض احادیث بھی ہیں، مثلاً: ''أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليسرى قائمة على مابقي من قوائمها'' [۴] (نبی کریم ﷺ اور حضرات صحابہ کرامؓ اونٹ کو اس طرح نحر کرتے تھے کہ اس کا آگے والا بایاں پیر بندھا ہوا ہوتا اور باقی تین پیروں پر وہ کھڑا رہتا تھا)۔

نحلہ

دیکھئے: ''ہبہ''۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۴۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۱، المقنع ۱/ ۷۰۴ طبع السلفیہ، المغنی ۸/ ۵۸۶، أسنی المطالب ۱/ ۵۴۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۷، الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۹۔

(۲) سورۂ حج/ ۳۶۔

(۳) أثر ابن عباسؓ: کی روایت بیہقی (السنن الکبری ۵/ ۲۳۷ طبع دائرۃ المعارف) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا ينحرون البدنة

= معقولة......'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۷۱ طبع حمص) نے کی ہے، اور ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری (۳/ ۵۵۳ طبع السلفیہ) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور اس سے سکوت اختیار کیا ہے۔

نُخاع

تعریف:

۱- لغت میں نخاع ایک سفید رگ ہے جو گردن کے اندرونی حصہ سے شروع ہوکر ریڑھ کی ہڈیوں سے گذرتے ہوئے دم کی جڑ تک پہنچتی ہے (۱) نون کے پیش کے ساتھ اہل حجاز کی ایک لغت ہے، بعض اہل عرب اس کو زبر اور بعض دوسرے اس کو زیر دیتے ہیں (۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مُخ:

۲- لغت میں مُخ کا معنی ہڈی اور گودا، بھیجا، آنکھ کی چربی، گھاس اور ہر چیز کا خالص ہے، "التہذیب" میں ہے: پیٹھ کی ہڈیوں کا گودا (۴)۔

"المصباح" میں ہے: ہڈی میں پائی جانے والی چربی ہے، اور کبھی بھیجے کو بھی مخ کہتے ہیں (۵)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نخاع اور مخ میں تعلق یہ ہے کہ مخ نخاع سے عام ہے۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) المصباح المنیر، دیکھئے: القاموس المحیط۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/۲۸۸ طبع الأمیریہ، فتح الباری ۹/۶۴۱ طبع السلفیہ۔
(۴) القاموس المحیط، لسان العرب۔
(۵) المصباح المنیر۔

ب- فقرہ:

۳- فقرہ، فا کے زیر و زبر کے ساتھ، ریڑھ کی ہڈیاں جو گردن کے قریب پیٹھ کے بالائی حصہ سے شروع ہوکر دم کی جڑ تک پہنچتی ہیں (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نخاع اور فقرہ میں تعلق یہ ہے کہ فقرہ نخاع کا ظرف اور اس کا محافظ ہے۔

نخاع سے متعلق احکام:

بعض احکام کا تعلق نخاع سے ہے، ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

اول: ذبائح میں:

۴- ذبح میں نخع سے منع کیا گیا ہے (۲)، اور یہ ایک حدیث میں ہے: "**نهى رسول الله ﷺ أن تنخع الشاة إذا ذبحت**" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے اس سے روکا ہے کہ جب بکری کو ذبح کیا جائے تو اس میں نخع کیا جائے) نخع کا معنی ذبح میں چھری کو نخاع تک پہنچا دینا ہے (۴) ذبح میں نخع کے بارے میں فقہاء کے

(۱) القاموس المحیط، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۲) عمدۃ القاری ۲۱/۱۲۲ طبع المنیریہ۔
(۳) حدیث: "**نهى رسول الله ﷺ أن تنخع الشاة إذا ذبحت**"، ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں: "**نهى رسول الله ﷺ عن الذبيحة أن تفرس قبل أن تموت**" کی روایت ابن عدی (الکامل ۴/۱۳۵۷ طبع دار الفکر) اور بیہقی (السنن ۹/۲۸۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن عدی کی ایک روایت میں اس کی تفسیر "**أن تنخع**" سے کی گئی ہے، اور بیہقی نے کہا ہے کہ یہ ضعیف سند ہے۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۹۶ طبع دار الفکر۔

درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ذبائح'' (فقرہ ۳۶، ۴۲)۔

دوم: زخمی کرنے میں:

۵- فقہاء نے زخم کی انواع میں اس زخم کو ذکر کیا ہے، جو نخاع تک پہنچ جائے، جیسے ہاشمہ، منقلہ اور ہر ایک کا شرعی حکم بھی ذکر کیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''شجاج'' (فقرہ ۴، ۱۱)، ''دیات'' (فقرہ ۶۶، ۶۷)، ''منقلۃ''، ''ہاشمۃ''۔

نخامہ

تعریف:

۱- کھکھارنے پر جو بلغم اور مادہ آدمی کے سینہ یا ناک سے نکلتا ہے، لغت میں اس کو نخامہ کہتے ہیں [۱]۔

نخاعہ ہی کو نخامہ بھی کہتے ہیں جیسا کہ المطرزی نے کہا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، قلیوبی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ نخامہ ایک گاڑھا فضلہ ہے جو دماغ سے اترتا ہے، یا پیٹ سے اوپر آتا ہے [۲]۔

البعلی نے صاحب ''المطالع'' سے نقل کیا ہے کہ نخامہ بلغم ہے جس کو آدمی سینہ سے نکال کر پھینکتا ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مخاط (رینٹ):

۲- مخاط: صرف ناک سے نکلنے والا مادہ ہے [۴]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نخامہ اور مخاط میں تعلق یہ ہے کہ نخامہ، مخاط سے عام ہے۔

---

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی، دیکھئے: المصباح المنیر۔

(۲) القلیوبی علی شرح المحلی ۲/ ۵۵۔

(۳) المطلع علی أبواب المقنع ص ۱۴۸۔

(۴) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط۔

ب-قلس:

۳- قلس (قاف کے زبر اور لام کے سکون کے ساتھ)، وہ مادہ ہے جو حلق سے نکلتا ہے، منہ بھر کر ہو، یا اس سے کم ہو، وہ قے نہیں ہے، اگر متلی کے ساتھ ہو تو قے ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نخامہ اور قلس میں تعلق یہ ہے کہ نکلنے کی جگہ کے اعتبار سے نخامہ قلس سے عام ہے۔

نخامہ سے متعلق احکام:

نخامہ سے متعلق کچھ احکام ہیں، جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

نخامہ کی طہارت ونجاست:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نخامہ اگر سر سے آئے، یا سینہ سے نکلے یا حلق کے آخری کنارے سے نکلے تو پاک ہے۔

جو نخامہ معدہ سے چڑھ کر آئے تو اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ وہ نجس ہے [۲]۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے اور حنفیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ وہ پاک ہے، اس لئے کہ سینہ اور سر کے بلغم کی طرح بدن سے پیدا ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز کی حالت میں بلغم کو اپنی چادر کے کنارے میں جذب کیا [۳]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مختار الصحاح۔

(۲) ابن عابدین ۱/۹۴، تبیین الحقائق ۱/۳۲۶، شرح الزرقانی ۱/۲۶، جواہر الإکلیل ۱/۹، الشرح الصغیر ۱/۶۹ ۴، تحفۃ المحتاج ۱/۲۹۴، مغنی المحتاج ۱/۷۹۔

(۳) حدیث: "أخذ النخامة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۱۳ طبع

اسی وجہ سے اس کے چڑھنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اگرچہ معدہ سے نکلے [۱]۔

روزہ کی حالت میں نخامہ کا نگلنا:

۵- اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں نخامہ نگل جائے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ یہ حرام ہے، اور اس سے روزہ فاسد ہوجائے گا جبکہ دوسرے فقہاء کی رائے اس کے خلاف ہے، یہ فی الجملہ ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صوم" (فقرہ/۷۹)۔

مسجد میں کھنکار پھینکنا:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مسجد کی زمین میں، اس کی دیواروں پر یا اس کی چٹائی پر بلغم اور کھنکار پھینکنا حرام ہے، بلکہ مسجد کو ہر قسم کی گندگیوں سے پاک رکھنا واجب ہے، خواہ ناپاک نہ ہو جیسے نخامہ وغیرہ [۲]۔

رسول اللہ ﷺ سے مروی ایک حدیث میں ہے: **"البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها"** [۳] (مسجد میں تھوک پھینکنا گناہ ہے، اس کا کفارہ اس کو دفن کردینا ہے)۔

محض تھوک کو گناہ کہنا اس کے حرام ہونے کی واضح دلیل ہے،

= السّلفیہ) نے حضرت انسؓ سے "وهو في الصلاة" کے بغیر کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۴، الاختیار ۱/۱۰، جواہر الإکلیل ۱/۹، الشرح الصغیر ۱/۸۹ ۴، الزرقانی ۱/۲۶، کشاف القناع ۱/۱۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۲۰۲، حاشیۃ الجمل ۱/۴۴۳، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۱۰، الآداب الشرعیہ ۳/۳۹۳۔

(۳) حدیث: "البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۵۱۱ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/۳۹۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

البتہ دفن کر دینے سے یہ گناہ ختم ہو جائے گا، اور اگر دفن نہ کیا جائے تو باقی رہے گا(۱)۔

اور اگر مسجد کی دیوار پر ہو تو اس کو صاف کرنا اور اس کی جگہ خوشبو لگانا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے(۲)۔

مروی ہے: "**أن النبي ﷺ رأى نخامة في جدار المسجد فتناول حصاة فحكها فقال: إذا تنخم أحدكم فلا يتنخمن قبل وجهه ولا عن يمينه، وليبصق عن يساره أو تحت قدمه اليسرى**"(۳) (نبی کریم ﷺ نے مسجد کی دیوار پر تھوک دیکھا تو ایک کنکری لے کر اس کو کھرچ دیا اور فرمایا: جب تم میں سے کوئی تھوکے تو سامنے یا داہنی طرف نہ تھوکے بلکہ بائیں طرف یا بائیں قدم کے نیچے تھوک دے)۔

"الفتاوی الہندیہ" میں ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد میں تھوک پھینکنے پر مجبور ہو جائے تو چٹائی کے نیچے اس کو پھینکنے کے مقابلہ میں چٹائی کے اوپر پھینکنا اہون (کم برا) ہے، اس لئے کہ چٹائی درحقیقت مسجد نہیں ہے، اگر مسجد میں چٹائی نہ ہو تو اس کو زمین کے اندر دفن کر دے، زمین کے اوپر نہ چھوڑے(۴)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ مسجد میں تھوکنا اس کے کھرچ دینے کے باوجود مکروہ ہے، امام مالکؒ سے منقول ہے کہ اگر مسجد میں کنکری بچھائی گئی ہو تو اپنے آگے، بائیں اور قدم کے نیچے تھوک کر دفن کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگر دفن نہ کر سکے تو مسجد میں کسی بھی حال میں نہ تھوکے، خواہ لوگوں کے ساتھ ہو یا تنہا ہو(۱)۔

(۱) سابقہ مراجع، نیل الأوطار ۲/ ۳۵۷۔
(۲) الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۹۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۲۔
(۳) حدیث: "رأى نخامة في جدار المسجد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور سیاق بخاری کا ہے۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۱۰، دیکھئے: مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۲۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳۔

نخیل

دیکھئے: "زکاۃ"۔

ندب

تعریف:

۱-ندب (نون کے زبر کے ساتھ)، نَدَبَ فعل کا مصدر ہے، لغت میں اس کا معنی کسی کام کے لئے بلانا، آمادہ کرنا ہے، اسی سے ندب المیت ہے، میت پر رونا اور اس کی خوبیاں شمار کرنا[۱]۔

علماء اصول اور فقہاء کی اصطلاح میں، ندب ایسا حکم ہے کہ بلاضرورت اس کے بدل کے بغیر اس کو چھوڑ دینا قابل مذمت نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ ندب ایسا کام ہے کہ اس کے کرنے میں ثواب ہو اور اس کے چھوڑنے میں کوئی گناہ نہ ہو[۲]۔

ایک قول یہ ہے کہ ندب کسی کام کو چھوڑنے کے بجائے اس کے کرنے کا مطالبہ کرنا ہے، اس کا کرنا ثواب کا سبب ہو اور اس کو مندوب کہا جاتا ہے[۳]۔

۲- اس اعتبار سے مندوب، مستحب، تطوع، نفل اور مرغب فیہ مترادف الفاظ ہیں، جمہور علماء اصول اور فقہاء کی رائے یہی ہے۔

اس کو مندوب اس لئے کہا گیا ہے کہ شارع نے اس کی دعوت دی ہے، اس کے ثواب اور اس کی فضیلت کو بیان کیا ہے، یہ ندب المیت سے ماخوذ ہے، یعنی اس کی خوبیاں شمار کرنا۔

مستحب اس لئے کہا گیا ہے کہ شارع کو پسند ہے اور اس کو

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) روضۃ الناظر ۱/ ۱۱۲، ۱۳۱، بہامشہ نزہۃ الخاطر طبع مکتبۃ المعارف بالریاض۔

(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

فضیلت دی ہے۔

نفل اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ فرض سے زائد ہے، اور اس سے ثواب میں اضافہ ہوتا ہے۔

اس کا نام تطوع ہے، اس لئے کہ اس کا کرنے والا لازمی حکم کے بغیر اپنی طرف سے بطور تبرع کرتا ہے[۱]۔

ایک قول یہ ہے کہ ندب یعنی مندوب وہ ہے جو فرائض، واجبات اور سنن سے زائد ہو[۲]۔

تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

مندوب سے متعلق احکام:

مندوب مامور بہ ہے یا مامور بہ نہیں ہے؟

۳- اس بارے میں علماء اصول کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور کی رائے ہے کہ مندوب، مامور بہ ہے، اس لئے کہ امر تقاضا کرنا اور طلب کرنا ہے، اور مندوب مطلوب ہے، لہذا وہ امر کی حقیقت میں داخل ہے۔

دوسرے کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ مندوب امر میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ أَمْرِهٖ أَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ"[۳] (ان لوگوں کو جو اللہ کے حکم کی مخالفت کررہے ہیں، ڈرنا چاہئے کہ کہیں ان پر (دنیا ہی میں) کوئی آفت نہ نازل ہوجائے یا انہیں کوئی دردناک عذاب آ پکڑے)، اور مندوب میں یہ جائز نہیں ہے[۴]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۸۴، قواعد الفقہ للبرکتی، شرح المنہج وحاشیۃ للشیخ سلیمان الجمل ۱/ ۴۷۸، تحفۃ المنہاج لابن حجر الہیثمی ۲/ ۲۱۹۔

(۲) قواعد الفقہ، ابن عابدین ۱/ ۷۰۔

(۳) سورۂ نور/ ۶۳۔

(۴) نزہۃ الخاطر ۱/ ۱۱۴، ۱۱۵، المستصفی ۱/ ۷۵۔

تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

میت پر رونا:

۴- میت کے محاسن کو شمار کرکے اس پر آہ وزاری کرنا حرام ہے، شمائل ومحاسن سے مراد میت کے اندر پائی جانے والی طبعی خوبیاں ہیں، جیسے کہنا، **واکھفاہ، واجبلاہ** یا اسی طرح کے جملے کہنا[۱]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''**ما من میت یموت فیقوم باکیہ فیقول: واجبلاہ! واسیداہ! أو نحو ذلک، إلا وکّل بہ ملکان یلھزانہ: أھکذا کنت؟**''[۲] (جب کوئی آدمی مرجاتا ہے اور اس پر رونے والا کہتا ہے، **واجبلاہ، واسیداہ** یا اس قسم کے جملے کہتا ہے تو اس پر دو فرشتے مقرر کئے جاتے ہیں جو اس کو مارتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کیا تو ایسا تھا؟)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نیاحۃ''۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۳۵۶، تحفۃ المحتاج ۳/۱۳۹، کشاف القناع ۲/۱۶۳۔

(۲) حدیث: ''**ما من میت یموت فیقوم باکیہ فیقول: واجبلاہ! واسیداہ!......**'' کی روایت ترمذی (۳/۳۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے، اور کہا ہے کہ حسن غریب ہے۔

ندرت

تعریف:

۱- لغت میں **ندرۃ، ندر الشئ ندوراً** سے ماخوذ ہے، جو باب نصر سے ہے، اس کا معنی گرنا یا کسی چیز سے نکلنا، یا علاحدہ ہوجانا ہے، اسی سے **نادر الجبل** ہے، پہاڑ کا نکلا ہوا حصہ، کہا جاتا ہے، **ندر فلان من قومہ**، نکل جانا، **ندر العظم من موضعہ** زائل ہونا، اسم **الندرۃ** (نون کے زبر کے ساتھ) ہے، ایک لغت میں پیش بھی ہے، مگر یہ نادر ہے۔

ندرۃ: سونے یا چاندی کا ٹکڑا جو کان میں پایا جائے، **ندر فلان فی علم وفضل**، علم وفضل میں بڑھ جانا کہ اس کی مثال بہت کم ہو، **ندر الکلام ندارۃ** (نون کے زبر کے ساتھ)، فصیح ہونا، عمدہ ہونا، عجیب وغریب ہونا۔

اندر: نادر قول یا فعل کا اختیار کرنا[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں نادر وہ ہے جس کا وجود کم ہو اگر چہ قیاس کے خلاف نہ ہو، اگر قیاس کے خلاف ہوگا تو شاذ ہوگا[۲]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ **ندرۃ** (نون کے زبر اور دال کے سکون کے ساتھ)، خالص سونا یا چاندی کا ٹکڑا ہے، جس کی صفائی کی ضرورت نہ ہو، یہ عیاض وغیرہ کی تفسیر ہے[۳]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۸۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غالب:

۲- غالب، غلبة کا اسم فاعل ہے، اس کا ایک معنی قہر ہے، یعنی دبانا، کہا جاتا ہے: غلبة یعنی اس کو دبالیا اس کا ایک معنی کثرت بھی ہے، کہا جاتا ہے غلب علی فلان الکلام یعنی یہ اس کی اکثر عادات میں سے ہے [۱]۔

فقہاء نے اس کو دونوں معانی میں استعمال کیا ہے۔

غلبہ کے معنی میں ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر کوئی شخص بلاد روم میں مال غنیمت میں سے کچھ خریدے اور اس پر دشمن غالب آجائے تو اس پر کچھ بھی ثمن واجب نہ ہوگا [۲]۔

کثرت کے معنی میں ''المواق'' نے کہا ہے کہ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ شہر میں جو کھانا زیادہ رائج ہو اس میں سے صدقہ فطر نکالا جائے گا [۳]۔

ندرۃ اور غالب میں تضاد کا تعلق ہے۔

ب-شاذ:

۳- شاذ لغت میں شذ، یشذ شذوذا سے ماخوذ ہے، باب نصر اور ضرب سے آتا ہے، دوسرے سے علاحدہ ہونا، شذ کا معنی بھاگنا بھی ہے۔

اصطلاح میں بقول جرجانی شاذ وہ ہے جو قیاس کے مخالف ہو، خواہ اس کا وجود کم ہو یا زیادہ ہو۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ نادر وہ ہے جس کا وجود بہت کم ہو، اگرچہ قیاس کے خلاف نہ ہو، اور شاذ وہ ہے جو قیاس کے خلاف ہو [۱]۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) المغنی ۸/۴۴۶۔
(۳) التاج والإکلیل للمواق ۲/۳۶۷۔

اول: ندرت (بمعنی قلت) سے متعلق احکام:

کبھی نادر کو غالب پر مقدم کرنا:

۴- قرافی نے کہا ہے کہ غالب کا اعتبار کرنا اور اس کو نادر پر مقدم کرنا اصل ہے، اور یہی شریعت کی شان ہے، جیسے سفر میں اکثر مشقت ہوتی ہے، اس لئے غالب حال کی بنیاد پر سفر میں قصر اور افطار کا حکم ہے، اسی طرح دشمن اور فریق کی طرف سے اکثر ظلم ہوتا ہے، اسی لئے ان کی شہادت ممنوع ہے۔

۵- لیکن کبھی کبھی بندوں پر رحم کے پیش نظر شریعت غالب کو نظر انداز کرکے اس پر نادر کو مقدم کردیتی ہے، اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

الف۔ اگر کوئی عورت نکاح کرے اور چھ ماہ پر بچہ پیدا ہوا تو ممکن ہے کہ یہ عقد سے قبل وطی کی وجہ سے ہو اور یہی اکثر ہے یا ممکن ہے کہ عقد کے بعد وطی کی وجہ سے ہو اور یہ نادر ہے، اس لئے کہ اکثر بچے نو ماہ سے پہلے پیدا نہیں ہوتے ہیں، چھ ماہ پر جو پیدا ہوتا ہے اکثر ناتمام رہتا ہے، لیکن شریعت نے غالب کے حکم کو نظر انداز کرکے نادر کے حکم کو باقی رکھا، اور بندے پر مہربانی کے پیش نظر اس کو عقد کے بعد وطی سے پیدا ہونے والا قرار دیا، تاکہ ان کی پردہ پوشی ہو اور ان کی عزت بچی رہے [۲]۔

ب۔ جوتوں میں اکثر نجاست لگ جاتی ہے، خاص طور سے جب سال بھر جوتا استعمال کرے اور جوتا پہن کر پا[illegible]نہ پیشاب کی جگہوں پر جائے، تو اکثر اس میں نجاست لگ ہی جائے گی، اس

(۱) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی۔
(۲) الفروق للقرافی ۴/۱۰۴۔

کانجاست سے محفوظ رہنا شاذ و نادر ہی ہوگا، اس کے باوجود شریعت نے غالب کے حکم کو نظر انداز کردیا، اور نادر کے حکم کو باقی رکھا، چنانچہ جوتا پہن کر نماز پڑھنا سنت میں مذکور ہے، یہ سب بندوں پر رحم اور وسعت کے پیش نظر ہے (۱)۔

ج۔ چٹائیاں اور فرش جو طویل مدت تک استعمال کی وجہ سے سیاہ ہوجائیں، اس پر ننگے پیر والے، بچے، نمازی بے نمازی چلتے ہیں، غالب یہ ہے کہ ان میں نجاست ضرور لگی ہوگی، اس کا نجاست سے محفوظ اور باقی رہنا شاذ و نادر ہی ہوگا، اس کے باوجود حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے ایک چٹائی پر پانی چھڑکنے کے بعد نماز ادا کی جو طویل استعمال کی وجہ سے کالی ہوگئی تھی (۲) اور ظاہر ہے کہ پانی چھڑکنے سے نجاست دور نہ ہوگی، بلکہ اور پھیل جائے گی، یہاں بھی شریعت نے غالب کے حکم پر نادر کے حکم کو مقدم رکھا ہے (۳)۔

د۔ نماز کے باب میں جو لوگ ننگے پاؤں راستوں میں چلتے ہیں، پا□نہ پیشاب کی جگہوں پر جاتے ہیں، اکثر ان کے پیروں میں نجاست لگ ہی جاتی ہے، نجاست سے ان کا محفوظ رہنا شاذ و نادر ہی ہے، اس کے باوجود ننگے پیر والے کو اپنے دونوں پیروں کو دھوئے بغیر شریعت نے نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے، اسی طرح جوتے میں نماز پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ ننگے پیر چلتے تھے اور اس کی وجہ سے اپنی نماز میں کوئی عیب نہیں محسوس کرتے تھے، اس لئے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو مبارک جوتوں میں نماز ادا کرتے ہوئے دیکھا ہے (۱)، اور یہ معلوم ہے کہ ننگے پیر ہونا نجاست کو برداشت کرنے میں جوتے سے زیادہ ہلکا ہے، شریعت نے بندوں پر وسعت کے پیش نظر نادر کے حکم کو غالب کے حکم پر مقدم رکھا ہے (۲)۔

ان مثالوں وغیرہ کے ذکر کرنے کے بعد قرافی نے لکھا ہے کہ شریعت میں اس باب کے نظائر بہت ہیں، صاحب شرع کو حق ہے کہ اپنی شریعت میں جس حکم کو باقی رکھنا چاہے باقی رکھے اور جس کو چاہے اپنے قواعد سے مستثنی کرے، وہ اپنے بندوں کے مصالح سے زیادہ واقف ہے، لہذا جو شخص نادر کے بجائے غالب کے حکم کو برقرار رکھنا چاہے اس کے لئے ضروری ہے کہ یہ دیکھ لے کہ غالب کو شریعت نے نظر انداز کیا ہے یا نہیں؟ اس وقت اس پر اعتماد کرے، ہر حال میں غالب کا اعتبار کرنا خواہ وہ جیسا بھی ہو، اجماع کے خلاف ہے (۳)۔

نادر اور غالب کو ایک ساتھ نظر انداز کرنا:

٦ ۔ کبھی کبھی بندوں پر رحم و کرم کے پیش نظر شریعت نادر اور غالب دونوں کو نظر انداز کر دیتی ہے، اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

الف۔ اگر بچوں کی تعداد بہت ہو تو اموال کے بارے میں ان کی شہادت میں صدق کا پہلو غالب ہے، اور ان کا جھوٹا ہونا نادر ہے، مگر شریعت نے بندوں پر خاص طور پر مدعی علیہ پر رحم و کرم کے پیش نظر ان کے صدق کا اعتبار نہیں کیا، اور نہ ان کے کذب کا فیصلہ کیا، بلکہ ان کو مہمل چھوڑ دیا، البتہ زخم اور قتل کے بارے میں امام مالک اور فقہاء کی ایک جماعت نے ان کی شہادت قبول کی ہے۔

---

(۱) الفروق ۴/۱۰۵۔

(۲) حدیث: "صلاة النبي ﷺ علی حصیر قد اسودّ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۵۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ بن مالک سے کی ہے۔

(۳) الفروق ۴/۱۰۶۔

(۱) حدیث: "صلاة النبي ﷺ بنعله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۹۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۹۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) الفروق ۴/۱۰۶۔

(۳) الفروق ۴/۱۰۷۔

ب۔ بدن کے احکام کے بارے میں عورتوں کی ایک بڑی جماعت کی شہادت: ان کا صدق غالب ہے، ان کا کذب نادر ہے خصوصا جبکہ ان میں عدالت موجود ہو، شریعت نے مدعی علیہ پر مہربانی کے پیش نظر ان کے صدق کو نظر انداز کر دیا اس پر کوئی حکم نہیں لگایا نہ ان کے کذب کا حکم دیا[(۱)]۔

ج۔ مدعی طالب کا قسم کھانا جبکہ وہ اہل خیر وصلاح میں سے ہو اس کا سچا ہونا غالب ہے، اس کا جھوٹا ہونا شاذ و نادر ہے، مدعی علیہ پر رحم وکرم کے پیش نظر شریعت نے اس کے صدق کا اعتبار کر کے اس کی یمین کے مطابق حکم نہیں دیا بلکہ اس پر بینہ پیش کرنے کو واجب قرار دیا، اس کے جھوٹے ہونے کا بھی حکم نہیں لگایا۔

د۔ بدن کے احکام کے بارے میں ایک عادل کی شہادت: اس کا سچا ہونا غالب ہے، اور اس کا جھوٹا ہونا نادر ہے، شریعت نے بندوں پر خاص طور پر مدعی علیہ پر رحم وکرم کے پیش نظر اس کے صدق کی بنیاد پر کوئی حکم نہیں دیا، نہ اس کو جھوٹا قرار دیا۔

ھ۔ قاضی کا اپنے حق میں فیصلہ کرنا جبکہ وہ عادل ہو اور تقوی و پرہیزگاری میں ممتاز ہو، غالب یہ ہے کہ وہ صرف حق کے مطابق ہی فیصلہ کرے گا، حق کے خلاف شاذ و نادر ہی اس کا فیصلہ ہوسکتا ہے، پھر بھی شریعت نے اس کے صحیح اور باطل ہونے کو یکساں نظر انداز کر دیا ہے[(۲)]۔

نادر کو غالب کے ساتھ لاحق کرنا:

۷- زرکشی نے ایک عنوان قائم کیا ہے: ''کیا نادر کو غالب کے ساتھ لاحق کیا جاسکتا ہے؟'' اور اس کی چار قسمیں کی ہیں:

اول: نادر کو یقینی طور پر غالب کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، مثلاً کوئی لڑکی پیدائشی طور پر باکرہ نہ ہو تو نکاح میں اس سے اجازت لینے کے سلسلہ میں اس کو یقینی طور پر باکرہ کے حکم میں رکھا جائے گا۔

دوم: نادر یقینی طور پر غالب کے ساتھ لاحق نہ کیا جائے گا، مثلاً چھٹی زائد انگلی دیت کے حکم میں یقینی طور پر اصلی انگلی کے ساتھ لاحق نہیں کی جائے گی، اور مشرق میں رہنے والا کسی مغربیہ سے نکاح کرے تو بچہ اس کے ساتھ لاحق نہ ہوگا۔

سوم: اصح قول کے مطابق نادر کو غالب کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، جیسے شرمگاہ سے نادر چیز کے نکلنے سے وضو کا ٹوٹنا۔

چہارم: اصح قول کے مطابق نادر کو غالب کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا، مثلاً جو چیزیں مدت خیار میں بہت جلد خراب ہوجاتی ہیں ان کے بارے میں اصح قول کے مطابق خیار شرط ثابت نہ ہوگا[(۱)]۔

نادر اگر دائمی نہ ہو تو وہ قضاء کا متقاضی ہے:

۸- زرکشی نے اس کی مثال دی ہے کہ جو شخص لکڑی پر بندھا ہوا ہو وہ نماز ادا کرے گا اور پھر اس کا اعادہ کرے گا، سفر کی حالت میں جس پر قبلہ مشتبہ ہوجائے وہ نماز دہرائے گا، جنگ کی حالت میں نماز کی صورت کو مستثنی قرار دیا ہے، حالانکہ اس کے ارکان میں خلل ہوتا ہے، اس کے باوجود قضاء واجب نہیں ہوتی ہے، یہ قاعدہ کے خلاف ہے، اس لئے کہ یہ نادر ہے، اس میں دوام نہیں ہوتا ہے، اور اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہے، لیکن یہ رخصت ہے جو قابل قبول ہے[(۲)]، کیونکہ یہ اللہ تعالی کی طرف سے ہے، ارشاد ربانی ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ

---

(۱) الفروق ۴/ ۱۰۹۔
(۲) الفروق ۴/ ۱۰۹، ۱۱۰۔

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۲۴۳، ۲۴۴۔
(۲) المنثور ۳/ ۲۴۴۔

رُكْبَانًا"[۱] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہوتوتم پیدل ہی (پڑھ لیا کرو) یا سواری پر)۔

نادر اگر دائمی ہوتو وہ غالب کے حکم میں ہوتا ہے:

۹- زرکشی نے اس قاعدہ کی مثال میں مستحاضہ غیر متحیرہ کو پیش کیا ہے کہ وہ حدث کے باوجود نماز کی قضا نہ کرے گی، اس لئے کہ اگر چہ یہ نادر ہے لیکن دائمی ہے، اسی طرح سفر کی حالت میں نماز میں قصر کرنا جائز ہے، اگر چہ مسافر کو مشقت لاحق نہ ہو، اسی طرح پسو کے خون کا اثر معاف ہے، اس لئے کہ یہ دائمی ہے[۲]۔

چند صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں:

اول: منہ پر جو بال ہوں، وہ اگر چہ گنجان ہوں، ان کے ظاہر وباطن کو دھونا واجب ہے، ان کا گنجان ہونا اگر چہ نادر ہے، مگر جب ہوگا تو دائمی ہوگا، اس کے باوجود فقہاء نے اس کو غالب کے ساتھ لاحق نہیں کیا ہے کہ صرف ظاہر کا دھونا کافی ہوجائے۔

دوم: استحاضہ سے پتھر کے ذریعہ استنجاء کرنے میں مذی کی طرح دو اقوال ہیں: اس لئے کہ وہ نادر ہے، ایسا نووی نے کہا ہے اور اختلاف کرنا مشکل ہے، اس لئے کہ وہ دائمی ہے، اور نادر اگر دائمی ہوتو وہ غالب کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے، اور مناسب یہ تھا کہ جواز کا حکم قطعی ہو۔

سوم: بواسیر کا خون نادر ہے، اور جب ہوتا ہے تو دائمی ہوتا ہے، اس کے باوجود اس کے بارے میں دو اقوال ہیں، اظہر قول کے مطابق پتھر کے ذریعہ اس سے استنجاء کرنا جائز ہے۔

چہارم: کسی آدمی کا سبیلین کے علاوہ کوئی الگ مخرج کھل جائے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۹۔

(۲) المنثور ۳/ ۲۴۴، ۲۴۵۔

اور اس سے نکلنے والی نجاست کو ہم ناقض وضو قرار دیں تو کیا اس میں پتھر کا استعمال کرنا کافی ہوجائے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ صورت نادر ہے، اور صرف پتھر پر اکتفاء کرنا قیاس کے خلاف ہے، لہذا اس کو سبیلین کے حکم میں نہیں رکھا جاسکتا حالانکہ اگر یہ ہوگا تو دائمی ہوگا[۱]۔

جس چیز میں بیع سلم کیا جائے اس میں ندرت:

۱۰- شافعیہ نے کہا ہے کہ جس چیز کا وجود نادر ہو اس میں بیع سلم صحیح نہیں ہے، مثلاً ایسی جگہ شکار کا گوشت جہاں اس کا پایا جانا انتہائی دشوار ہو، اس لئے کہ اس کی سپردگی کا کوئی بھروسہ نہیں ہے، ہاں اگر بیع سلم نقد ہو اور جہاں مسلم فیہ کا پایا جانا نادر ہے، وہاں مسلم فیہ موجود ہو تو بیع سلم صحیح ہوگی، رملی نے کہا ہے کہ یہ قابل غور وفکر ہے اور شبراملسی نے کہا ہے کہ معتمد قول ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، اس میں صاحب "الاستقصاء" کا اختلاف ہے۔

اسی طرح اس چیز میں بیع سلم جائز نہیں ہے کہ اگر اس کے تمام اوصاف جن کا ذکر بیع سلم میں ضروری ہے، ذکر کردیئے جائیں تو اس کا پایا جانا انتہائی دشوار ہوجائے، جیسے بڑے بڑے موتی، یاقوت وغیرہ قیمتی جواہرات، اس لئے کہ اس میں جسامت، وزن، شکل اور چمک وغیرہ کو ذکر کرنا ضروری ہے، اور ان تمام اوصاف کا جمع ہوجانا انتہائی نادر ہے۔

اسی طرح باندی میں بیع سلم جائز نہیں ہے، اگر چہ اس کی صفات کم ہوں مثلاً حبشی باندی اور اس کی بہن یا اس کی اولاد، یا اس کی پھوپھی یا خالہ، یا بکری اور اس کے بچہ میں، اس لئے کہ مشترکہ صفات کے ساتھ دو کا جمع ہونا بہت نادر ہے، اسی طرح بیع سلم مرغابی اور اس

(۱) حوالہ سابق۔

کے بچوں میں یا مرغی اور اس کے بچوں میں صحیح نہیں ہے، اگر چہ بچوں کی تعداد ذکر کر دی جائے، اس میں اذرعی کا اختلاف ہے، اس لئے کہ ماں اور اس کے بچوں کا وجود بہت دشوار ہے [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ جس چیز کا وجود نادر ہو اس میں بیع سلم صحیح نہیں ہے، جیسے اتنے بڑے موتی کہ عادۃً اتنے بڑے موتی نہ پائے جاتے ہوں [۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مسلم فیہ میں یہ شرط ہے کہ جہاں بیع سلم ہو رہی ہے، وہاں وہ عام طور پر پایا جائے، اگر ادائیگی کے وقت مسلم فیہ کا وجود شاذ و نادر ہو جیسے رطب وعنب میں، ایسے وقت میں بیع سلم کرنا جو اس کا موسم نہ ہو بیع سلم صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ جس وقت اس کی ادائیگی واجب ہوگی، اس کو سپرد کرنا اکثر حالات میں ممکن نہ ہوگا [۳]۔

نادر الوجود میں عقد مضاربت:

۱۱- شافعیہ نے کہا ہے کہ رب المال کے لئے مضارب پر ایسی شئ کی خریداری کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، جس کا وجود شاذ و نادر ہو، جیسے چتکبرے گھوڑے، لال یاقوت اور سیاہی مائل ریشم، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ شاذ و نادر پائی جانے والی چیز اس کو نہ ملے، الخطیب شربینی نے کہا ہے: مجھے نووی کے کلام سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ اگر نوع نادر الوجود نہ ہو تو عقد مضاربت صحیح ہے، اگر چہ فی الحال وہ موجود نہ ہو، جیسے تازہ پھل، اس لئے کہ اس میں تعیین نہیں ہوتی ہے، انہوں نے کہا کہ یہی حکم اس وقت ہے جبکہ وہ نادر ہو مگر ایسی جگہ عقد مضاربت ہو رہا ہے کہ اس جگہ وہ اکثر پایا جاتا ہے، اسی کے قائل ماوردی اور رویانی بھی ہیں، لیکن اگر وہ نادر الوجود اشیاء کی خریداری سے منع کر دے تو عقد صحیح ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر رب المال عامل پر ایسی چیز کی خریداری کی شرط لگا دے جس کی قلت کی وجہ سے خریداری دشوار ہو تو یہ جائز نہ ہوگا، اگر عقد ہو جائے اور اس پر عمل نہ ہو سکے تو عقد فسخ ہو جائے گا، اور اس میں اس جیسے معاملہ کی اجرت ہوگی [۲]۔

حنابلہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر رب المال مضارب پر ایسی چیز کے خریدنے کی شرط لگا دے جو عام طور پر نہیں پائی جاتی ہے جیسے لال یاقوت، چتکبرے گھوڑے وغیرہ تو یہ عقد جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک خاص قسم کی مضاربت ہے، جس میں نفع پوری طرح ممنوع نہیں ہے، لہذا یہ عقد صحیح ہوگا، جیسا کہ یہ شرط لگا دے کہ صرف ایسی نوع میں تجارت کرے جو عام طور پر پائی جاتی ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے کہ اس کو کسی متعین نوع کے ساتھ مخصوص کر دینا صحیح ہے، تو کسی متعین سامان کے ساتھ خاص کر دینا بھی صحیح ہوگا جیسے وکالت میں جائز ہے [۳]۔

عدت پوری ہونے میں ندرت:

۱۲- اگر مطلقہ حیض کے ذریعہ عدت گذار رہی ہو اور وہ عدت پوری ہو جانے کی خبر دے تو کتنی مدت میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اس بارے میں فقہاء حنفیہ میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: کہ ساٹھ دنوں سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور امام ابو یوسف وامام محمد فرماتے ہیں کہ ۳۹ر دنوں میں اس کی تصدیق کی جائے گی، صاحبین کے نزدیک اس کا حساب اس طرح ہوگا، یوں سمجھا

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۱۹۸/۴، مغنی المحتاج ۱۱۰/۲۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲۱۵/۳۔
(۳) کشاف القناع ۳۰۳/۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۳۱۱/۲، ۳۱۲۔
(۲) الشرح الصغیر ۶۸۸/۳۔
(۳) المغنی ۶۸/۵، ۶۹۔

جائے گا کہ اس نے طہر کے آخری جزء میں اس کو طلاق دی اور اس کا حیض اقل حیض یعنی تین دنوں والا ہے اور اس کا طہر اقل طہر یعنی پندرہ دنوں والا ہے، تو تین بار حیض کے ایام نو دن ہوں گے اور پندرہ، پندرہ دنوں کے دو طہر تیس دن ہوں گے، لہذا انتالیس دنوں میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ وہ امین ہے، تو جب وہ ایسی چیز کی خبر دے گی جس کا ہونا ممکن ہے تو اس کی خبر کو قبول کرنا واجب ہوگا۔

لیکن سرخسی نے کہا ہے کہ صاحبین نے جو کچھ کہا ہے اس کا کوئی معنی نہیں ہے، اس لئے کہ اس مدت میں اس عورت کی تصدیق کرنا ایسے امور کا اعتبار کئے بغیر ممکن نہیں ہے جو سب کے سب شاذ و نادر ہیں، مثلاً یہ کہ طلاق طہر کے بالکل آخری جزء میں ہو، اور اس کا حیض اقل مدت حیض ہو، اس کا طہر اقل مدت طہر ہو، عدت پوری ہونے کے بعد اس کی خبر دینے میں بالکل تاخیر نہ کرے۔

امین اگر ایسی چیز کی خبر دے کہ اس میں نادر امور کا اعتبار کئے بغیر اس کی تصدیق ممکن نہ ہو تو اس میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، مثلاً وصی اگر کہے کہ میں نے بچہ پر ایک دن میں سو درہم خرچ کر دیا ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، حالانکہ اس نے جو کچھ کہا ہے وہ ممکن ہے اس طرح کہ اس کے لئے نفقہ خریدے وہ چوری ہو جائے پھر اس کے مثل خریدے اور وہ جل جائے پھر اس کے مثل خریدے اور وہ تلف ہو جائے، تو ان امور کے نادر ہونے کی وجہ سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اسی طرح یہاں بھی تصدیق نہیں کی جائے گی (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر عورت ایسی مدت میں عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے جس میں اس کا پورا ہونا شاذ و نادر ہو مثلاً ایک ماہ میں پوری ہو جانے کا دعوی کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مہینہ کی پہلی رات کے اول حصہ میں اس کو طلاق دے اور وہ اس وقت پاک ہو، پھر اس کو حیض آ جائے، اور فجر کے قبل بند ہو جائے، پھر سولہویں رات میں آئے اور وہ بھی فجر کے قبل بند ہو جائے، پھر مہینہ کے آخری دن غروب کے بعد حیض آئے، اس لئے کہ اس حالت میں ایام میں طہر کا اعتبار ہوتا ہے تو اس بارے میں عورتوں سے معلومات حاصل کرنا ضروری ہے، اگر وہ اس کے حق میں گواہی دیں، یعنی وہ گواہی دیں کہ عورتوں کو اس طرح بھی حیض آتا ہے، عورت کے اس دعوی میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اگر ایسی مدت میں عدت کے پوری ہونے کا دعوی کرے کہ اس مدت میں اس کا پورا ہونا نہ اکثر حالات میں ممکن ہو نہ شاذ و نادر حالات میں ممکن ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، نہ اس بارے میں عورتوں سے دریافت کیا جائے گا (۱)۔

دوم: ندرت بمعنی معدن سے متعلق احکام:

۱۳- مالکیہ نے کہا ہے کہ ندرت (معدن) کے پانے والے پر رکاز کی طرح خمس (پانچواں حصہ) واجب ہے، خواہ اس کا پانے والا آزاد ہو یا غلام ہو، خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو، خواہ نابالغ ہو یا بالغ ہو، خواہ معدن نصاب کے برابر ہو یا کم ہو، یہ امام مالک سے ایک روایت میں ابن القاسم کا قول ہے، اور یہ مسلمانوں کے عام مصالح میں خرچ کیا جائے گا، آٹھ مصارف کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا، یہ اس لئے کہ ابن القاسم نے اس کو رکاز میں شمار کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک رکاز وہ سونا یا چاندی ہے جو زمین کے اندر پایا جائے، خواہ زمین میں اس کو دفن کیا گیا ہو یا دفن سے خالی ہو۔

ابن نافع کے نزدیک اس میں زکاۃ واجب ہوگی، یعنی

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۳/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۲/ ۴۲۲، ۴۲۳۔

چالیسواں حصہ واجب ہوگا، اس لئے کہ ابن نافع اس کو معدن میں شمار کرتے ہیں، کیونکہ ابن نافع کے نزدیک رکاز صرف اس کو کہتے ہیں جس کو آدمی دفن کرے، اور اس کا مصرف وہی ہوگا جو زکاۃ کا مصرف ہے، یعنی اٹھ مصارف میں صرف کیا جائے گا۔

ابن سحنون نے کہا ہے کہ اگر ندرت نصاب سے کم ہو تو اس میں سے خمس (پانچواں حصہ) نہیں لیا جائے گا۔

ندرت اس معنی میں جس کو مالکیہ نے ذکر کیا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک معدن یا رکاز میں داخل ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''رکاز'' (فقرہ/۱۰)، ''معدن'' (فقرہ/۶)۔

ندم

دیکھئے: ''توبۃ''۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۱/۴۸۹، ۴۹۰۔

نذر

تعریف:

۱- لغت میں نذر کا معنی نحب ہے، یعنی انسان جس کی نذر مانے اور اس کو اپنے اوپر واجب قرار دے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ''نذر علی نفسه لله كذا، يَنْذِرُ يَنْذُرُ، نذراً، نذوراً اس نے اللہ تعالیٰ کے لئے نذر مانی، اسی طرح کہا جاتا ہے: أنذر نذراً جبکہ رضا کارانہ طور پر اپنے اوپر کوئی عبادت، صدقہ وغیرہ واجب کرے[1]۔

نذر کا اصطلاحی معنی کسی عاقل بالغ شخص کا اپنے اختیار سے اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے اوپر ایسی چیز کو لازم کرنا ہے، جس کو شریعت نے اس پر لازم نہ کیا ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فرض:

۲- لغت میں فرض کا ایک معنی واجب کرنا ہے، کہا جاتا ہے: فرض الأمر، اس کو واجب کیا، فرض علیہ اس کو اس پر واجب کیا[3]۔

اصطلاحی معنی: انسان کو جس کے کرنے پر ثواب دیا جائے اور اس کے چھوڑنے پر سزا دی جائے وہ فرض ہے[4]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) کشاف القناع عن متن الإقناع ۶/ ۲۷۳، الشرح الصغیر ۲/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵۴، الاختیار ۴/ ۷۶، ۷۷، البدائع ۵/ ۸۲۔
(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۴) الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۰۲، کشاف القناع ۱/ ۸۳۔

نذر اور فرض میں تعلق یہ ہے کہ نذر وہ ہے جس کو آدمی نے خود اپنے اوپر واجب کیا ہو، اور فرض وہ ہے جس کو شریعت نے اس پر واجب کیا ہو۔

ب-تطوع:

۳- لغت میں تطوع کا معنی تبرع ہے، یعنی اپنی خوشی سے کوئی کام کرنا[۱]۔

اصطلاح میں غیر واجب عبادت کو تطوع کہتے ہیں[۲]۔

تطوع اور نذر میں تعلق یہ ہے کہ نذر میں کام کو اپنے اوپر لازم کیا جاتا ہے، جبکہ تطوع سے التزام نہیں ہوتا ہے۔

ج-یمین:

۴- لغت میں یمین کا ایک معنی قسم کھانا ہے، اس لئے کہ اہل عرب جب قسم کھاتے تھے تو ان میں سے ہر ایک اپنا دایاں ہاتھ اپنے ساتھی کے دائیں ہاتھ پر مارتا تھا[۳]۔

اصطلاح میں یمین کا معنی: غیر ثابت امر کو واجب کرنا ہے، خواہ ماضی ہو یا مستقبل، نفی ہو یا اثبات، ممکن ہو یا ناممکن، حال کا علم ہو یا اس سے ناواقفیت ہو[۴]۔

نذر کا مشروع ہونا:

۵- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نذر صحیح ہے، اور اگر اطاعت کی نذر ہو تو اس کو پورا کرنا واجب ہے[۵]۔

فقہاء نے کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے اس پر استدلال کیا ہے۔

کتاب اللہ میں اس سلسلہ میں چند آیات ہیں، مثلاً ارشاد باری ہے: "وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ"[۱] (اور اپنے واجبات کو پورا کریں)، نیک لوگوں کے بارے میں ارشاد باری ہے: "يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا"[۲] (یہ لوگ واجبات کو پورا کرتے رہتے اور اس دن سے ڈرتے رہتے ہیں جس کی سختی عام ہوگی)۔

نیز ارشاد ربانی ہے: "وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ، فَلَمَّا آتَاهُم مِّن فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ، فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ"[۳] (اور ان میں وہ بھی ہیں جو اللہ سے عہد کرتے ہیں کہ اگر وہ اپنے فضل سے ہمیں (مال) عطا کردے تو ہم خوب (اس میں سے) صدقہ کریں گے اور ہم خوب نیک نیک کام کیا کریں پھر جب اللہ نے ان کو اپنے فضل سے (مال) دے دیا تو لگے وہ اس میں بخل کرنے اور روگردانی کرنے اور منہ پھیرے ہوئے تو وہ تھے ہی، سو (اللہ نے) ان کی سزا میں ان کے قلوب میں نفاق قائم کردیا جو اس کے پاس جانے کے دن تک رہے گا اس سبب سے کہ انہوں نے اللہ سے اور اس کے خلاف کیا جو کچھ اس سے وعدہ کر چکے تھے اور اس لئے

---

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۱۱۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۳۲۰۔
(۵) الہدایہ، فتح القدیر والعنایہ ۴/ ۲۶، ۲۷، ردالمحتار ۳/ ۶۶، ۶۷، بدائع الصنائع
= ۶/ ۲۸۸۳، ۲۸۸۸، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/ ۳۱۸، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی علیہ ۳/ ۵۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۰، ۳۰۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۲، المغنی ۹/ ۱، ۲، کشاف القناع ۶/ ۲۷۳۔

(۱) سورۂ حج/ ۲۹۔
(۲) سورۂ انسان/ ۷۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۷۵، ۷۷۔

کہ وہ جھوٹ بولتے رہے)۔

اس سلسلہ میں بہت سی احادیث مروی ہیں، مثلاً حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه**"[1] (جو شخص اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی نذر مانے وہ اس کی اطاعت کرے اور جو اس کی نافرمانی کی نذر مانے وہ اس کی نافرمانی نہ کرے) حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان کے والد حضرت عمر بن الخطابؓ نے اللہ کے رسول ﷺ سے دریافت کرتے ہوئے عرض کیا: "**يا رسول الله إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف يوماً في المسجد الحرام، فكيف ترى؟ قال: اذهب فاعتكف يوماً**" (اے اللہ کے رسول میں نے عہد جاہلیت میں مسجد حرام میں ایک دن اعتکاف کرنے کی نذر مانی ہے، تو اس سلسلہ میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جاؤ ایک دن اعتکاف کرلو)، دوسری روایت میں ہے: "**أنه قال للنبي ﷺ: يا رسول الله، إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام فقال النبي ﷺ: أوف بنذرك**"[2] (انہوں نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے زمانہ جاہلیت میں مسجد حرام میں ایک رات اعتکاف کرنے کی نذر مانی ہے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کرلو)۔

عمران بن الحصینؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم إن بعدكم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن**"[1] (میری امت کے بہتر لوگ وہ ہیں جو میرے زمانہ میں ہیں، پھر جو ان کے بعد ہیں، پھر جو ان کے بعد ہیں، پھر تمہارے بعد کچھ لوگ ہوں گے جو گواہی دیں گے حالانکہ ان سے گواہی دینے کو نہیں کہا جائے گا، خیانت کریں گے ان کو امین نہیں سمجھا جائے گا، نذر مانیں گے اور اس کو پورا نہیں کریں گے اور ان میں موٹاپا ظاہر ہوگا)۔

اجماع کے رد سے دلیل یہ ہے کہ ابن رشد (الحفید) نے نقل کیا ہے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عبادت میں مطلق نذر لازم ہوتی ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ فی الجملہ نذر کے صحیح ہونے اور اس کو پورا کرنے کے لازم ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے[2]۔

نذر کا حکم:

۶ - نذر کے شرعی حکم میں فقہاء کے دو مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: نذر مندوب الیہ ہے، اگرچہ نذر مندوب کی نوع میں بعض فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل ہے۔

چنانچہ حنفیہ کی رائے ہے کہ نذر مشروع عبادت ہے، اور اللہ تعالیٰ کے لئے صرف ایسی عبادت کی نذر ماننا صحیح ہے کہ اس قسم کی عبادت واجب ہو۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نذر مطلق مستحب ہے، اور وہ ایسی نذر ہے جس کو آدمی زمانہ ماضی میں ہوئے کسی کام پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کے لئے اپنے اوپر واجب کرتا ہے۔

---

(۱) حدیث: "من نذر أن يطيع الله فليطعه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۵۸۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۸۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۷۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور پہلی روایت مسلم کی ہے، اور دوسری بخاری کی ہے۔

(۱) حدیث: "خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/۴۲۲، المغنی ۹/۱۔

شافعیہ میں قاضی، غزالی اور متولی کی رائے ہے کہ نذر عبادت ہے۔

ابن الرفعہ نے کہا ہے: ظاہر ہے کہ نیکی کی نذر میں وہ عبادت ہے، دوسرے میں نہیں[1]۔

یہ رائے رکھنے والے فقہاء نے کتاب وسنت اور قیاس سے استدلال کیا ہے، کتاب اللہ میں نیک لوگوں کی صفت بیان کرتے ہوئے ارشاد ربانی ہے: "يُوْفُوْنَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُوْنَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيْراً"[2] (یہ لوگ واجبات کو پورا کرتے رہتے اور اس دن سے ڈرتے رہتے ہیں جس کی سختی عام ہوگی)، نیز ارشاد ربانی ہے: "وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ"[3] (اور اپنے واجبات کو پورا کریں)۔

احادیث میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه**"[4] (جو شخص اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی نذر مانے وہ اس کی اطاعت کرے اور جو اس کی نافرمانی کی نذر مانے وہ اس کی نافرمانی نہ کرے)۔

رہی عقلی دلیل تو فقہاء نے کہا ہے کہ نذر مختلف عبادات مثلاً نماز، روزہ صدقہ اور حج وغیرہ کا ذریعہ ہے، اور ذرائع ووسائل مقاصد کے حکم میں ہوتے ہیں، لہذا نذر بھی عبادت ہوگی[5]۔

فقہاء نے کہا ہے کہ مسلمان ایسی مقصود عبادات کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کا محتاج ہے جن کو چھوڑ دینا جائز ہے، تاکہ نیک انجام حاصل ہو، اور وہ آخرت میں اعلیٰ درجات اور سعادت عظمی کا حاصل کرنا ہے، اس سلسلہ میں اس کی طبیعت اس کی اطاعت پر آمادہ نہیں ہوتی ہے، بلکہ نقد نقصان یعنی مشقت کی وجہ سے اس کو روکتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کے چھوڑ دینے میں کوئی ضرر نہیں ہے، لہذا ایسے سبب کو اختیار کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے ترک کرنا جائز نہ رہے، بلکہ ان فرائض میں داخل ہوجائے جو متعین ہیں، اور یہ نذر کے ذریعہ حاصل ہوسکتا ہے، کیونکہ واجب ہونا، ترک کے نقصان کے اندیشہ سے اس کو اس کے حاصل کرنے پر آمادہ کرے گا، اس طرح اس کا مقصد حاصل ہوجائے گا[1]۔

دوسرا رجحان: نذر ماننا مکروہ ہے، یہ فی الجملہ مالکیہ، شافعیہ کے نزدیک ہے اور حنابلہ کا صحیح مذہب یہی ہے، البتہ بعض فقہاء کے نزدیک اس قسم کی نذر میں کچھ تفصیل ہے۔

نذر مکرر میں مالکیہ کی یہی رائے ہے، یہ وہ نذر ہے جس کو ادا کرنا نذر ماننے والے پر بار بار واجب ہوتا ہے، مثلاً ہر جمعرات کو روزہ رکھنا، یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ نذر ماننے والے پر ایسے اوقات میں بھی اس کو ادا کرنا واجب ہوگا جس میں ادا کرنا اس کے لئے نہایت دشوار ہوگا، ایسی صورت میں وہ خوش دلی اور خالص نیت کے بغیر تکلیف کے ساتھ ادا کرے گا۔

نذر معلق میں یہی الباجی اور ابن شاس کا قول ہے، اس لئے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کے تقرب کی خالص نیت نہیں رہتی ہے، بلکہ اس میں نذر ماننے والا معاوضہ کی راہ پر گامزن ہوتا ہے، ابن رشد نے اس کو مباح کہا ہے۔

القرطبی مالکی نے کہا ہے کہ جس کے بارے میں یہ اندیشہ ہو کہ اس کو اعتقاد ہوجائے گا کہ نذر کی وجہ سے قریبی مقصد لازمی طور

---

(١) ردالمحتار علی الدرالمختار ٣/٦٦، المقدمات الممہدات ١/٤٠٤، ٤٠٥، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل علی مختصر سیدی خلیل ٣/٣١٩، زاد المحتاج بشرح المنہاج ٤/٤٩٠، مغنی المحتاج ٤/٣٥٤۔

(٢) سورۂ انسان/٧۔

(٣) سورۂ حج/٢٩۔

(٤) حدیث: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه......**" کی تخریج فقرہ/٥ میں گذر چکی ہے۔

(٥) زاد المحتاج ٤/٤٩١۔

---

(١) بدائع الصنائع ٦/٢٨٨٣۔

پر حاصل ہوجاتا ہے یا یہ کہ اللہ تعالیٰ نذر کی وجہ سے اس کام کو پورا کر دیتا ہے، اس کے حق میں نذر حرام ہے، اور جس شخص کا ایسا اعتقاد ہو اس کے لئے نذر کا ارادہ کرنا حرام و ناجائز ہے، جس کو اس طرح کے اعتقاد کا اندیشہ نہ ہو اس کے حق میں مکروہ ہے۔

امام شافعی سے صراحت کے ساتھ نذر کی کراہت کا قول منقول ہے، شافعیہ میں نووی اسی کے قائل ہیں، شافعیہ میں سے رملی نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ کراہت نذر لجاج کے ساتھ خاص ہے [1]۔ اس لئے کہ وہ کوئی بھلائی کا کام نہیں کرتا ہے، بلکہ اس کے ذریعہ محض بخیل سے کچھ نکال لیا جاتا ہے، اس کے برخلاف اطاعت کی نذر ہے کہ وہ مندوب الیہ ہے، اس لئے کہ وہ عبادت ہے، اور طاعت کا ذریعہ ووسیلہ ہے، اور وسائل مقاصد کے حکم میں ہوتے ہیں، اور اس لئے کہ نذر ماننے والے کو اس کی نذر پر واجب کے ثواب کی طرح ثواب ملتا ہے۔

حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ نذر مکروہ ہے، بہوتی نے کہا ہے: نذر مصدری معنی میں مکروہ ہے، اگرچہ عبادت کی نذر ہو، ابن حامد نے کہا ہے کہ راجح مذہب یہ ہے کہ وہ مباح ہے [2]۔

اس رائے کے قائلین نے سنت اور عقل سے استدلال کیا۔

سنت نبوی میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی حدیث ہے: **"نهى النبي ﷺ عن النذر، وقال: إنه لايرد شيئاً، وإنما يستخرج به من البخيل"** [1] (نبی کریم ﷺ نے نذر سے منع فرمایا، اور کہا کہ یہ کسی چیز کو ٹال نہیں سکتی ہے، اس کے ذریعہ صرف بخیل سے کچھ مال نکلوالیا جاتا ہے)۔

استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ: اللہ کے رسول ﷺ نے اس حدیث میں نذر سے منع فرمایا ہے، اس حدیث میں ممانعت کی کیا وجہ ہے، اس میں علماء کا اختلاف ہے، بعض علماء نے اس کو حقیقت یعنی حرمت پر محمول کیا ہے، قرطبی نے کہا ہے کہ بظاہر مجھ کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ جس کے بارے میں یہ اندیشہ ہو کہ اس کو اعتقاد ہوگا کہ نذر کی وجہ سے مقصد جلد حاصل ہوجاتا ہے اور اللہ تعالیٰ نذر کی وجہ سے اس کام کو جلد کر دیتا ہے، اس کے حق میں حرام ہے، لہذا اس حالت میں نذر ماننا حرام ہوگا، اور جس کو اس طرح کا اعتقاد نہ ہو اس کے حق میں کراہت ہوگی [2]۔

رہی عقلی دلیل تو فقہاء نے کہا ہے کہ اگر نذر مستحب ہوتی تو اللہ کے رسول ﷺ اور آپ کے صحابہ اس پر ضرور عمل پیرا ہوتے، لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا ہے، ان کا اس کو نہ کرنا اس کی کراہت کی علامت ہے [3]۔

نذر کے الفاظ:

۷- نذر کے الفاظ کے بارے میں فقہاء نے یہ اعتبار کیا ہے کہ جو شخص الفاظ سے تعبیر کرسکتا ہو اس کی جانب سے لفظ کے ذریعہ ہو، اور اس لفظ سے نذر مانتے ہوئے عمل کا التزام معلوم ہوتا ہو، یہ اس لئے کہ

---

(۱) نذر لجاج یہ ہے کہ نذر ماننے والا کسی عبادت کے کرنے یا نہ کرنے کے التزام پر معلق کر کے اپنے کو کسی کام سے روکتا ہے یا اس کے کرنے پر آمادہ کرتا ہے، اس کو یمین اللجاج والغضب، یمین الغلق اور نذر الغلق بھی کہا جاتا ہے، (روضۃ الطالبین ۳؍۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۸؍۲۱۹)۔

(۲) المقدمات الممہدات ۱؍۴۰۴، ۴۰۵، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳؍۳۱۹، ۳۲۰، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۳؍۹۳، ۹۴، نہایۃ المحتاج ۸؍۲۱۸، زاد المحتاج ۴؍۴۹۰، ۴۹۱، المغنی ۹؍۱، کشاف القناع ۶؍۲۷۳، الإنصاف ۱۱؍۱۱۷۔

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن النذر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱؍۴۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍۱۲۶۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) مواہب الجلیل ۳؍۳۱۹، ۳۲۰، المغنی ۹؍۱، کشاف القناع ۶؍۲۷۳۔

(۳) المغنی ۹؍۱، کشاف القناع ۶؍۲۷۳۔

نذر میں اصل مدار لفظ ہی پر ہے، کیونکہ نذر ماننے ہوئے مندوب کو نذر کے ذریعہ وجوب کی طرف منتقل کرنے والا شرعی سبب یہی لفظ ہے، لہذا اس میں لفظ کے بغیر محض نیت کافی نہ ہوگی۔

نذر کی نیت کے ساتھ لکھنا، یا گونگا کا ایسا اشارہ جو سمجھ میں آجائے، اور اس سے نذر معلوم ہو یا اس سے عقود کی کیفیت کا التزام سمجھ میں آئے لفظ کے قائم مقام ہوتا ہے[۱]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص نذر مانے اور اپنے زبانی یا تحریری صیغہ میں لفظ نذر کی صراحت کردے تو ایسے صیغہ سے اس کی نذر منعقد ہوجائے گی اور جس چیز کی نذر مانی ہے وہ اس پر لازم ہوجائے گی۔

فقہاء کا اختلاف صرف اس صورت میں ہے جبکہ نذر کا صیغہ لفظ نذر سے خالی ہو، مثلاً کہے: **للّٰه عليّ كذا** اور نذر نہ کہے، ایسے صیغہ سے اس کی نذر منعقد ہوجائے گی اور جس چیز کی نذر مانی وہ اس پر لازم ہوجائے گی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں دو آراء ہیں:

پہلی رائے: نذر منعقد ہوجائے گی، اور وہ چیز نذر ماننے والے پر بھی لازم ہوجائے گی اگرچہ وہ اپنے صیغہ سے لفظ نذر کی صراحت نہ کرے، بشرطیکہ ایسا صیغہ استعمال کرے جس سے اس کا التزام معلوم ہو، یہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، ایک شخص نے کہا: "**عليّ المشي إلى الكعبة للّٰه**" تو انہوں نے فرمایا کہ یہ نذر ہے، اس کو جانا چاہئے، اسی کے مثل سعید بن المسیب، القاسم بن محمد، یزید بن ابراہیم التیمی کا قول ہے، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے، ابن قدامہ نے علماء کی ایک جماعت سے یہی نقل کیا ہے[۲]۔

یہ رائے رکھنے والے فقہاء نے کہا ہے کہ صیغہ میں لفظ نذر کا ذکر نہ کرنا، نذر کے لازم ہونے میں اثر انداز نہ ہوگا، اس لئے کہ جن اقوال کا اثر نذر کی طرح ہوتا ہے، ان کا مقصود نذر رہی ہے اگرچہ اس میں لفظ نذر کی صراحت نہ ہو[۱]۔

اسی طرح انہوں نے کہا ہے کہ جو شخص **للّٰه عليّ كذا** کہتا ہے اور لفظ نذر ذکر نہیں کرتا ہے، اس میں لفظ "**عليّ**" اپنے اوپر واجب کرنے کے لئے ہے، اس لئے اگر **علي المشئ إلى بيت الله تعالىٰ** کہے گا تو اپنے اوپر اس کو واجب کرے گا، لہذا یہ اس پر لازم ہوجائے گا، جیسا کہ اگر **هو عليّ نذر** کہتا[۲]۔

دوسری رائے: جب تک صیغہ میں لفظ نذر کی صراحت نہ کرے، نذر منعقد نہ ہوگی، یہ سعید بن المسیب اور القاسم بن محمد کا دوسرا قول ہے[۳]۔

ان حضرات نے دلیل عقلی سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ نذر ایسی چیز کے واجب ہونے کی خبر دیتی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے نذر ماننے والے پر واجب نہیں کیا ہے، اس لئے وجوب کی جہت کی صراحت ضروری ہے[۴]۔

نذر کی اقسام:

۸- فقہاء نے نذر کی چند تقسیمیں کی ہیں:

چنانچہ حنفیہ نے نذر کی دو قسمیں کی ہیں:

---

(۱) ردالمحتار ۳/ ٦٦، مواہب الجلیل ۳/ ۳۱۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۲۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۳، کشاف القناع ٦/ ۲۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ٦/ ۲۸٦۲، ۲۸٦۹، ۲۸۷۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۱۷، = ۳۱۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۲۲، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۰، ۲۲۱، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۲، المغنی ۹/ ۳۳، کشاف القناع ٦/ ۲۷۳۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۳۱۸، بدایۃ المجتہد ۴۲۲۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۴۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/ ۳۱۷، ۳۱۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۲۲، المغنی ۹/ ۳۳۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۲۲۔

پہلی قسم: نذر مسمی (نامزد نذر) یہ وہ نذر ہے جس میں نذر ماننے والا روزہ، نماز، یا صدقہ وغیرہ میں سے جس کی نذر مانے اس کی صراحت کردے، یہ نذر کبھی مطلق ہوتی ہے، اس میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں ہوتی ہے، اور نہ وہ کسی شرط پر معلق ہوتی ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ نے اس کو زمانہ ماضی میں جو نعمت دی ہے اس پر اس کا شکر ادا کرنے کے لئے یا بلا کسی سبب کے نذر ماننے والا ابتداءً اس کو اپنے اوپر واجب کرتا ہے۔

اور کبھی نذر کسی شئی کے حاصل ہونے کے ساتھ مقید یا کسی شرط پر معلق ہوتی ہے، مثلاً نذر ماننے والا اس کو کسی شئی کے حصول کی شرط پر معلق کرکے اپنے اوپر واجب کرتا ہے، اور وہ شئی خواہ نذر ماننے والے کا عمل ہو، واجب ہو یا حرام ہو، یا کسی دوسرے بندہ کا عمل ہو یا اللہ تعالیٰ کا عمل ہو۔

دوسری قسم: نذر مبہم، یعنی جس نذر میں نذر ماننے والے کی کوئی نیت نہ ہو اور اس نے واجب ہونے والے عمل کو متعین نہ کیا ہو [1]۔

مالکیہ نے نذر کے مطلق اور مقید ہونے کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں: نذر مطلق، نذر مقید یا معلق علی شرط اور اس اعتبار سے بھی کہ اس سے کوئی معین عمل واجب ہوتا ہے، یا نہیں اس کی دو قسمیں کی ہیں، نذر مسمی اور نذر مبہم اور ان کے نزدیک ان دونوں کا مفہوم وہی ہے جو حنفیہ کے نزدیک ہے [2]۔

شافعیہ نے نذر کی غرض کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: طاعت وعبادت کی نذر، مطلق ہونے یا کسی شرط پر معلق ہونے کے اعتبار سے اس کی دو انواع ہیں:

پہلی نوع: نذر مطلق، اس میں نذر ماننے والا کسی شرط پر معلق کئے بغیر ابتداءً اپنے اوپر نذر کو لازم کرتا ہے۔

دوسری نوع: نذر المجازاۃ، اس میں نذر ماننے والا کسی نعمت کے حاصل ہونے یا کسی مصیبت کے دور ہونے کی وجہ سے اپنے اوپر کسی عبادت کو لازم کرتا ہے۔

دوسری قسم: **نذر اللجاج والغضب**، اس میں نذر ماننے والا کسی عبادت کے کرنے یا نہ کرنے کے التزام پر معلق کرکے اپنے کو کسی کام سے روکتا ہے، یا اس کے کرنے پر آمادہ کرتا ہے، اس کو یمین اللجاج والغضب، یمین الغلق اور نذر الغلق بھی کہا جاتا ہے۔

اسی طرح انہوں نے ملتزم بہ (جس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے) کے اعتبار سے نذر کی تین قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: **نذر الطاعہ**: یعنی ایسی چیز کو اپنے اوپر لازم کرنا جو اللہ تعالیٰ کی طاعت سمجھی جاتی ہے، اور طاعت کی تین انواع ہیں:

پہلی نوع: واجبات، جیسے پانچوں نمازیں، رمضان کا روزہ اور شراب نہ پینا۔

دوسری نوع: عبادات مقصودہ یعنی جو اس لئے مشروع ہیں کہ ان کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جائے اور یہ معلوم ہو کہ شارع نے لوگوں کو عبادت کے طور پر اس کے ادا کرنے کا حکم دیا ہے، جیسے روزہ، نماز، صدقہ، حج اور اعتکاف۔

تیسری نوع: وہ طاعات جو عبادات ہونے کی وجہ سے مشروع نہیں ہیں، بلکہ وہ محض پسندیدہ اعمال واخلاق ہیں، ان کے عظیم فوائد کی وجہ سے شارع نے ان کی ترغیب دی ہے، کبھی کبھی اس سے اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کی جاتی ہے، تو اس وقت اس میں ثواب بھی ملتا ہے، جیسے مریضوں کی عیادت، مسلمانوں میں سلام کا رواج دینا، چھینکنے والے کو دعاء رحمت دینا۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۶، ۲۷، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۲، ۲۸۸۳، ۲۸۸۷، ۲۸۸۸۔

(۲) المقدمات الممہدات ۱/ ۴۰۴، ۴۰۵، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/ ۳۱۹، کفایۃ الطالب الربانی ۳/ ۵۶، ۹۹۔

دوسری قسم: نذر المعصیة، یعنی جس چیز کی شریعت نے نفی کی ہو اس کو اپنے اوپر لازم کرنا مثلاً شراب پینا، قتل کرنا یا نماز ترک کرنا۔

تیسری قسم: نذر المباح، یعنی ایسی چیز کو اپنے اوپر لازم کرنا جس کی ترغیب شریعت نے نہ دی ہو، جیسے کھانا، پینا، سونا، کھڑا رہنا[۱]۔

حنابلہ میں ابن قدامہ نے نذر کی سات قسمیں بیان کی ہیں: نذر اللجاج والغضب، نذر الواجب، نذر المستحیل، نذر المستحیل کی مثال انہوں نے ذکر کی ہے کہ مثلاً کوئی گذشتہ کل کے روزہ کی نذر مانے، یہ اجمالی طور پر اس سے الگ نہیں ہے جو پہلے گذرا۔

بہوتی نے نذر کی چھ قسمیں بیان کی ہیں، نذر اللجاج والغضب، النذر المطلق، نذر المباح، نذر المکروہ، اس کی مثال میں انہوں نے طلاق یا ترک سنت کی نذر کو ذکر کیا ہے، نذر المعصیہ اور نذر طاعت[۲]۔

نذر کی اقسام میں سے ہر قسم کا حکم ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

الف- نذر اللجاج:

۹- نذر اللجاج: وہ نذر ہے جس میں نذر ماننے والا کسی عبادت کے کرنے یا نہ کرنے کے التزام کی تعلیق کے ساتھ اپنے کو کسی کام سے روکتا ہے، یا اس کو کرنے پر آمادہ کرتا ہے، مثلاً نذر ماننے والا کہے: (اگر میں فلاں سے بات کروں یا اس کو نہ ماروں تو مجھ پر حج یا ایک سال کا روزہ واجب ہوگا) یا کہے کہ اگر میں سچا نہ ہوں گا تو مجھ پر روزہ ہے[۳]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۳، ۲۹۸، ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۰، ۲۲۴۔
(۲) المغنی ۹/ ۲، ۲، الکافی ۴/ ۴۱۷، ۴۲۲، کشاف القناع ۶/ ۲۷۴، ۲۷۶۔
(۳) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۳/ ۹۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱۹، کشاف القناع ۶/ ۲۷۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۴۔

اس قسم میں نذر ماننے والے پر کیا لازم ہوگا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۱۰- بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اس کو اختیار ہے کہ جس چیز کی نذر مانی ہے اس کو پورا کرے یا اس کی طرف سے کفارہ یمین ادا کرے اگر اس کی شرط پائی جائے، یہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے، اس لئے کہ وہ پہلے کہتے تھے کہ نذر کو پورا کرنا لازم ہے، مگر اپنی آخری عمر میں انہوں نے اس طرف رجوع کرلیا تھا، اور یہ اختیار اس وقت ہے جبکہ نذر ماننے والا شرط کو پوری کرنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو، یہ امام محمد بن الحسن کا قول ہے، اور اصحاب امام شافعی میں اہل عراق کا اظہر قول ہے، یہی نووی کا قول اور حنابلہ کا مشہور مذہب ہے[۱]۔

ان حضرات نے سنت اور عقل سے استدلال کیا ہے۔

سنت مطہرہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا نذر في معصية الله، وكفارته كفارة يمين**"[۲] (اللہ کی معصیت میں نذر نہیں ہے، اور اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہوگا)، عمران بن حصینؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا نذر في غضب، وكفارته كفارة يمين**"[۳] (غضب میں نذر نہیں ہے، اور اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہوگا) استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ یہ نذر یمین کی طرح ہے، لہذا شرط پائے جانے کی

(۱) الہدایہ والعنایہ وفتح القدیر ۴/ ۲۷، ۲۸، الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۶۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱۹، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۳، الکافی ۴/ ۴۱۷، کشاف القناع ۶/ ۲۷۵۔
(۲) حدیث: "لانذر في معصية الله، وكفارته كفارة يمين" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کو معلول قرار دیا ہے، کیونکہ زہری نے ابوسلمہ سے اس کو نہیں سنا ہے۔
(۳) حدیث: "لا نذر في غضب، وكفارته كفارة يمين" کی روایت نسائی (۷/ ۲۸ طبع التجاریۃ الکبری) نے کی ہے، پھر انہوں نے کہا ہے کہ اس میں ایک ضعیف راوی ہیں، اس حدیث میں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

صورت میں نذر ماننے والے کو اختیار ہوگا کہ جس چیز کی نذر مانی ہے اس کو پورا کرے یا یمین باللہ تعالیٰ کی طرح کفارہ ادا کرے، اس لئے کہ حدیث میں اس نذر کے کفارہ کو یمین کے کفارہ کی طرح کہا گیا ہے۔

رہی عقلی دلیل تو انہوں نے کہا ہے کہ نذر اللجاج والغضب اس حیثیت سے نذر کے مشابہ ہے کہ اس میں طاعت کا التزام ہے، اور اس حیثیت سے یمین کے مشابہ ہے کہ اس کا اور یمین کا مقصد ایک ہی ہے، ان دونوں کے موجب (حکم و مصداق) کے اعتبار سے دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے، اسی طرح ان کو بیکار رکھنا بھی ممکن نہیں ہے، لہذا دونوں میں اختیار دینا متعین ہے[۱]۔

انہوں نے کہا ہے کہ نذر کی اس قسم میں نذر ماننے والے کو نذر کے پورا کرنے اور کفارہ ادا کرنے میں اختیار دینا دونوں صفات کا جامع ہے، چنانچہ اگر اس کو نذر مانا جائے تو اس کے پورا کرنے کو اختیار کر کے نذر ماننے والا ذمہ داری سے بری ہوسکتا ہے، اور اگر اس کو یمین قرار دیں تو اس کی طرف سے کفارہ کی ادائیگی کو اختیار کر کے عہدہ برآ ہوجائے گا، بہرحال وہ دونوں کی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائے گا[۲]۔

اسی طرح انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ نذر اللجاج میں یمین کا معنی یعنی روکنا پایا جاتا ہے، اور وہ اپنے ظاہر کے لحاظ سے نذر ہے، لہذا نذر ماننے والے کو اختیار ہوگا کہ نذر پوری کرے یا کفارہ ادا کرے، دونوں میں سے جو چاہے اختیار کرے قلیل یعنی کفارہ اور کثیر یعنی منذور میں اختیار دینا ایک جنس میں دو مختلف معانی کے اعتبار سے جائز ہے، جیسا کہ اگر آقا اپنے غلام کو جمعہ کی نماز کی اجازت دے

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱۹، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۳، کشاف القناع ۶/ ۲۷۵۔

(۲) الکافی ۴/ ۴۱۷۔

دے تو اس کو اختیار ہوگا، جمعہ کی دو رکعت ادا کرے یا ظہر کی چار رکعت ادا کرے، نذر اور یمین دو مختلف معانی ہیں، اس لئے کہ نذر ایسی مقصود طاعت ہے جو واجب لعینہ ہے، اور یمین ایسی مقصود طاعت ہے جو واجب لغیرہ ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کو بچانے کی خاطر واجب ہے[۱]۔

۱۱ - بعض فقہاء کی رائے ہے کہ نذر ماننے والے نے اس نذر میں جس چیز کو متعین کیا ہے اس کو پورا کرنا اس پر لازم ہے، یہ قول حضرت علی بن ابی طالب سے مروی ہے، یہی امام ابوحنیفہ کا ظاہر الروایہ ہے، جمہور حنفیہ کا قول اور مالکیہ کا مشہور مذہب بھی یہی ہے، شافعیہ کے مذہب میں بھی ایک قول یہی ہے[۲]۔ ان حضرات نے کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور عقل سے استدلال کیا ہے۔

کتاب اللہ میں ارشاد ربانی ہے: "وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ"[۳] (اور اپنے واجبات کو پورا کریں)، نیک لوگوں کی شان میں ارشاد ربانی ہے: "يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا"[۴] (یہ لوگ واجبات کو پورا کرتے رہتے اور اس دن سے ڈرتے رہتے ہیں جس کی سختی عام ہوگی)، استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ ان دونوں آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق نذر کو پورا کرنا واجب ہے، اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے کہ نذر مطلق ہو یا کسی شرط پر معلق ہو، اسی طرح یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص نذر کو پورا نہیں کرے گا وہ گنہ گار ہوگا۔

(۱) الہدایہ والعنایہ ۴/ ۲۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۳، الہدایہ والعنایہ وفتح القدیر ۴/ ۲۷، المقدمات الممہدات ۱/ ۴۰۵، شرح الزرقانی ۳/ ۹۲، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱۹۔

(۳) سورۂ حج/ ۲۹۔

(۴) سورۂ انسان/ ۷۔

سنت نبوی میں چند احادیث ہیں، مثلاً حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه"[1] (جس نے نذر مانی کہ اللہ کی اطاعت کرے گا وہ اطاعت کرے اور جس نے نذر مانی کہ اس کی نافرمانی کرے گا وہ نافرمانی نہ کرے)، حضرت ابن عمرؓ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: نذرت نذراً في الجاهلية فسألت النبي ﷺ بعدما أسلمت فأمرني أن أوفي بنذري"[2] (میں نے زمانہ جاہلیت میں ایک نذر مانی، اسلام لانے کے بعد نبی کریم ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے مجھ کو اپنی نذر پوری کرنے کا حکم دیا) ان احادیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ ان تمام احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر نذر اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں ہو تو اس کو پورا کرنا واجب ہے، اور نذر اللجاج بھی چونکہ اسی قبیل سے ہے اس لئے اس کو پورا کرنا واجب ہوگا۔

عقل سے استدلال میں ان حضرات نے کہا ہے کہ نذر کو پورا کرنا دراصل اس کام کو کرنا ہے جو نذر میں داخل ہے، اور وہ کفارہ نہیں ہے، اس لئے کہ دراصل اس طریقہ پر تصرف کا اعتبار ہوتا ہے جس کو تصرف کرنے والے نے واقع کیا ہے، خواہ تنجیزاً ہو یا کسی شرط پر معلق ہو اور یہاں تصرف کرنے والے نے شرط کے پائے جانے کے وقت اس کو اپنے اوپر نذر بنا کر واقع کیا ہے، اور وہ مذکورہ طاعت کو واجب کرنا ہے، کفارہ کو واجب کرنا نہیں ہے[3]۔

(۱) حدیث: "من نذر أن يطيع الله فليطعه" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث حضرت عمر بن الخطابؓ: "نذرت نذراً في الجاهلية....." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۸۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور اس کی اصل صحیحین میں موجود ہے جیسا کہ فقرہ/ ۵ میں گذرا ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۵۔

اسی طرح انہوں نے کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے ایک شرط کے مقابلہ میں ایک عبادت کو اپنے اوپر لازم کیا ہے، لہذا اس شرط کے پائے جانے کے وقت وہ عبادت اس پر لازم ہوگی[1]۔

اسی طرح انہوں نے مزید کہا ہے کہ معلق بالشرط، شرط کے پائے جانے کے وقت منجز کی طرح ہوتا ہے، تو یہ ایسا ہوگا گویا مشروط کے پائے جانے کے وقت اس نے کہا: لله عليّ كذا[2]۔

۱۲- بعض فقہاء کی رائے ہے کہ نذر ماننے والے پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا، لہذا وہ کفارہ کے ذریعہ اپنی اس نذر سے بری الذمہ ہوگا، یہ حضرت عمر بن الخطاب، ان کے صاحب زادے حضرت عبد اللہ، ابن عباس، عائشہ، حفصہؓ اور ام سلمہؓ سے منقول ہے اور یہی بعض مالکیہ کا قول ہے، اور مذہب شافعی میں ایک قول ہے، جس کو بعض شافعیہ نے اظہر کہا ہے، اور یہی امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت ہے[3]۔

ان حضرات نے کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور عقل سے استدلال کیا ہے۔

کتاب اللہ میں ارشاد ربانی ہے: "لَايُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمٰنِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمٰنَ فَكَفَّارَتُهُ، إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَاتُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"[4] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مؤاخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا

(۱) زاد المحتاج ۴/ ۴۹۳۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر ۴/ ۲۷، ۲۸۔

(۳) التاج والإکلیل ۳/ ۳۱۶، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۳/ ۹۲، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۱۹، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۲، الکافی ۴/ ۴۱۷۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب کہ تم حلف اٹھا چکے ہو)، اس آیت سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ نذر اللجاج اپنے سابق مفہوم کے اعتبار سے یمین ہے، اس لئے کہ غیر اللہ کی یمین شرط وجزا ہے، اور نذر اللجاج بھی اسی طرح ہے، لہذا شرط کے پائے جانے کے وقت اس میں قسم کا کفارہ واجب ہوگا۔

سنت نبوی میں چند احادیث ہیں، مثلاً حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا نذر في غضب و كفارته كفارة يمين**"[1] (غصہ میں نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے)، نیز حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**كفارة النذر كفارة يمين**"[2] (نذر کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہے) ان احادیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ ان دونوں احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نذر اللجاج والغضب میں قسم کا کفارہ کافی ہے، اور نذر ماننے والے پر نذر پوری کرنا لازم نہیں ہے، رملی نے کہا ہے کہ حضرت عقبہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر نذر ماننے والا نذر پوری نہ کر سکے تو اس میں کفارہ واجب ہوگا، اور یہ بات یقینی ہے کہ نذر طاعت میں کفارہ نہیں ہے، لہذا یہ متعین ہے کہ حدیث میں کفارہ واجب کرنے والی نذر سے مراد نذر اللجاج ہے[3]۔

عقلی دلیل کے بارے میں ان حضرات نے کہا ہے کہ نذر اللجاج والغضب یمین باللہ تعالیٰ کے معنی میں ہے، اس لئے کہ یمین

(۱) حدیث: "لا نذر في غضب......" کی تخریج فقرہ/۱۰ میں گذر چکی ہے۔
(۲) حدیث: "كفارة النذر كفارة اليمين" کی روایت مسلم (۱۲۶۵/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۲۱۹/۸۔

باللہ تعالیٰ کا مقصود حنث کے لزوم کے اندیشہ سے محلوف علیہ سے باز رہنا یا اس کو حاصل کرنا ہے، اور یہ معنی اس نذر میں بھی پایا جاتا ہے، اس لئے کہ اگر نذر ماننے والا کہے گا: **إن فعلت كذا فعليّ حجة** تو اس کا مقصد شرط کے حاصل کرنے سے باز رہنا ہوگا اور اگر کہے گا: **إن لم افعل كذا فعليّ حجة** تو اس کا مقصود شرط کو حاصل کرنا ہوگا، اور یہ سب حنث کے اندیشہ سے ہوگا، لہذا یہ نذر یمین باللہ تعالیٰ کے معنی میں ہوگی اور حنث کے وقت نذر ماننے والے پر کفارہ لازم ہوگا[1]۔

ب-نذر الطاعہ:

۱۳- نذر الطاعہ سے مقصود ایسی چیز کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے، جو اللہ تعالیٰ کی اطاعت شمار ہوتی ہے، خواہ وہ عبادت کے طور پر مشروع ہو، جیسے نماز، روزہ اور حج وغیرہ یا اس طریقہ پر تو مشروع نہ ہو، مگر شارع نے اس کو حاصل کرنے کی ترغیب دی ہو اور کبھی اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کی جاتی ہو، جیسے مریضوں کی عیادت کرنا، مسلمانوں میں سلام کا رواج دینا، چھینکنے والے کو رحمت کی دعا دینا، خواہ اس کی نذر مطلق ہو یا مقید ہو یا کسی شرط پر معلق ہو۔

اول: عبادات مقصودہ کی نذر:

۱۴- ان عبادات سے مراد وہ عبادتیں ہیں جو اس لئے مشروع ہیں کہ ان کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جائے، اور شریعت کی طرف سے واجب ہونے میں ان کی اصل موجود ہو، جیسے نماز، روزہ، حج، اعتکاف اور صدقہ وغیرہ، لہذا اگر کوئی شخص، ان عبادات میں سے کسی کی بھی نذر مانے، خواہ مطلق نذر مانے یا کسی شرط پر معلق کر کے

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۸۴/۶۔

مانے تو اس کو پورا کرنا اس پر لازم ہوگا، اس پر اہل علم کا اجماع ہے، جیسا کہ نووی اور ابن قدامہ نے نقل کیا ہے، یا یہ نذر کسی حاصل شدہ نعمت کے مقابلہ میں ہو یا کسی مصیبت کے دور ہونے کی وجہ سے ہو[1]۔

فقہاء نے ان عبادات کی نذر کے پورا کرنے کے وجوب پر اس ارشاد ربانی کے عموم سے استدلال کیا ہے: "وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ"[2] (اور اپنے واجبات کو پورا کریں) یہ آیت مطلق نذر کو پورا کرنے پر دلالت کرتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلايعصه**"[3] (جس نے نذر مانی کہ اللہ کی اطاعت کرے گا وہ اطاعت کرے اور جس نے نذر مانی کہ اس کی نافرمانی کرے گا وہ نافرمانی نہ کرے) اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی کسی عبادت مثلاً نماز، صدقہ، عمرہ وغیرہ کی نذر مانے گا اس کی یہ نذر اللہ تعالیٰ کی طاعت میں ہوگی اور اللہ کے رسول ﷺ نے ایسے شخص پر جو اس طرح کی نذر مانے اپنی نذر پوری کرنے کو واجب قرار دیا ہے، لہذا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اس قسم کی نذر کو پورا کرنا واجب ہے۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ اس پر علماء کا اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ایسی عبادت کی نذر مانے جو مقصود لذاتہ ہو تو اس کو پورا کرنا اس پر واجب ہوگا، خواہ اس کا التزام اللہ تعالیٰ سے قربت کے لئے بغیر شرط کے کرے یا کسی نعمت کے حاصل ہونے یا کسی مصیبت کے دور ہونے پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کے لئے اس کو اپنے اوپر لازم کرے، اس اجماع کو نووی اور ابن قدامہ نے نقل کیا ہے[1]۔

دوم: عبادات غیر مقصودہ کی نذر:

۱۵ - ان عبادات سے مراد وہ عبادات ہیں جو بطور عبادت مشروع نہیں ہیں بلکہ وہ اچھے پسندیدہ اخلاق واعمال ہیں جن کے عظیم فوائد کی وجہ سے شارع نے ان کی ترغیب دی ہے اور کبھی کبھی ان سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کی جاتی ہے، جیسے مساجد کی تعمیر، جنازہ کے ہمراہ جانا، چھینکنے والے کو رحمت کی دعا دینا وغیرہ، جن کی کوئی اصل فرائض میں نہیں ہے۔

نذر کے ذریعہ ایسی عبادات کو اپنے اوپر لازم کرنے کا حکم کیا ہوگا اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ نذر کے ذریعہ ان عبادات میں سے کسی کو بھی اپنے اوپر لازم کر لینا صحیح ہے، اور اس کو پورا کرنا لازم ہے، یہی رائے مالکیہ وحنابلہ کی ہے، اور شافعیہ کا صحیح مذہب بھی یہی ہے۔

ان حضرات فقہاء نے نذر کے ذریعہ ان عبادات کو اپنے اوپر لازم کرنے کے صحیح ہونے اور اس کو پورا کرنے کے لازم ہونے پر ان آیات کے عموم سے استدلال کیا ہے، جو اس پر دلالت کرتی ہیں، جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اسی طرح انہوں نے حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه**" (جس نے نذر مانی کہ اللہ کی اطاعت کرے گا وہ

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۶، ردالمحتار ۳/ ۶۷، ۶۸، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۴، ۲۸۶۵، المقدمات الممہدات ۱/ ۴۰۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۱۸، کفایۃ الطالب الربانی ۳/ ۵۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۱، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۴، ۵۰۹، المغنی ۹/ ۲، الکافی ۴/ ۴۲۲، کشاف القناع ۶/ ۲۷۷۔

(۲) سورۂ حج/ ۲۹۔

(۳) حدیث: "من نذر أن يطيع الله......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۱، المغنی ۹/ ۲۔

اطاعت کرے اور جس نے نذر مانی کہ اس کی نافرمانی کرے گا وہ نافرمانی نہ کرے)، نیز حضرت عمرؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے انہوں نے کہا: "إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام فقال النبي ﷺ: أوف بنذرك"[1] (میں نے عہد جاہلیت میں نذر مانی تھی کہ مسجد حرام میں ایک رات اعتکاف کروں گا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اپنی نذر پوری کرو)، رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں احادیث میں حکم دیا ہے کہ اگر اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طاعت میں نذر ہوتو اس کو پورا کیا جائے، جو شخص سابقہ عبادات میں سے کسی کو نذر کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کرے گا وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی نذر مانے گا، لہذا ان میں سے جس کی نذر مانی ہے اس کو پورا کرنا اس پر لازم ہوگا۔

اسی طرح انہوں نے قیاس سے بھی استدلال کیا ہے کہ شارع نے ان عبادات کی ترغیب دی ہے اور ان کو حاصل کرنے پر آمادہ کیا ہے، اور بندہ ان کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرتا ہے، لہذا یہ عبادات مقصودہ کے درجہ میں ہوں گی[2]۔

انہوں نے مزید کہا ہے کہ اگرچہ ان عبادات کی اصل فرائض میں نہیں ہے، اس کے باوجود نذر کے ذریعہ اس کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح ہے اور اس کو پورا کرنا واجب ہے، اس کو اس پر قیاس کیا جائے گا کہ اگر نذر ماننے والا اپنے اوپر (عام) قربانی کو لازم کرے یا ہدی (حرم کی قربانی)، اعتکاف یا عمرہ کو واجب کرے تو بالاتفاق نذر کے ذریعہ ان کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح ہے، حالانکہ یہ بھی فرائض میں سے نہیں ہیں[3]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے بطور طاعت کے

(۱) دونوں حدیثوں کی تخریج فقرہ ۵ میں گذر چکی ہے۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۵، زاد المحتاج ۴/ ۵۰۹۔
(۳) المغنی ۹/ ۳۔

اپنے اوپر ایک عبادت کو لازم کیا ہے، لہذا نذر کی وجہ سے اس پر وہ عبادت لازم ہوگی، اس کو ان عبادات کے التزام پر قیاس کیا ہے جن کی اصل فرائض میں ہے، اور جس پر علماء کا[1] اتفاق ہے۔

دوسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ نذر کے ذریعہ ان عبادات میں سے کسی کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہیں ہے، اور ان کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے اور شافعیہ کے مذہب میں ایک قول ہے[2]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ان عبادات کی اصل فرائض میں نہیں ہے، لہذا نذر کے ذریعہ ان کا التزام بھی درست نہ ہوگا، اس لئے کہ نذر بندہ کا واجب کرنا ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے کے اعتبار سے صحیح ہوگا، کیونکہ ابتداء بندہ کو واجب کرنے کا حق نہیں ہے، البتہ جس عبادت کو اللہ تعالیٰ نے واجب کیا ہے اس جیسی عبادت میں بندہ کے واجب کرنے کو ہم اس لئے صحیح قرار دیتے ہیں کہ نذر سے متعلق مصلحت حاصل ہوتو چونکہ یہ طاعات عبادات کے قبیل سے نہیں ہیں، اس لئے نذر کے ذریعہ ان کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہ ہوگا[3]۔

ج - نذر المعصیہ (گناہ کی نذر):

۱۶ - نذر المعصیہ یعنی شارع نے جس چیز سے منع کیا ہے اس کو اپنے اوپر لازم کرنا مثلاً شراب نوشی، قتل، حدث کی حالت میں نماز پڑھنے، یا اپنے بچے کو ذبح کرنے کی نذر ماننا وغیرہ۔

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۴، ۲۸۶۵، الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۶۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۵، الاختیار ۴/ ۷۷، الدر المختار ۳/ ۶۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۵۔

حنفیہ، شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ نذر منعقد نہ ہوگی، نہ صحیح ہوگی، جمہور حنفیہ نے نذر المعصیہ کے عدم انعقاد میں یہ قید لگائی ہے کہ جس کی نذر مانی ہے، وہ حرام لعینہ ہو یا اس میں عبادت کا کوئی پہلو نہ ہو، اگر اس میں عبادت کا کوئی پہلو ہوگا، مثلاً یوم عید کے روزہ کی نذر مانی تو یہ نذر منعقد ہوگی، اور دوسرے دن روزہ رکھ کر اس نذر کو پورا کرنا واجب ہوگا، اور اگر اسی دن یعنی عید کے دن ہی روزہ رکھ لے تو عہدہ برآ ہوجائے گا۔

حنفیہ میں سے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ معصیت کی نذر یمین ہوگی، اور اس صورت میں نذر ماننے والے پر حانث کی طرح اس کی طرف سے کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا، علامہ طحاوی نے کہا ہے کہ اگر نذر کی نسبت گناہ کی طرف کرے مثلاً کہے: **لله علّي أن أقتل فلانا** تو یہ یمین ہوگی، اور حانث ہونے کی وجہ سے اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ معصیت کی نذر منعقد اور صحیح ہوگی، البتہ اس کو پورا کرنا حلال نہ ہوگا[1]۔

ان حضرات نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلايعصه**"[2] (جس نے نذر مانی کہ اللہ کی اطاعت کرے گا وہ اطاعت کرے اور جس نے نذر مانی کہ اس کی نافرمانی کرے گا وہ نافرمانی نہ کرے)۔

نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا نذر في معصية الله وكفارته كفارة يمين**"[1] (اللہ کی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہوگا)، عمران بن حصین سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا وفاء لنذر في معصية**"[2] (معصیت کی نذر پوری نہیں کی جائے گی)، ان احادیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی کو نذر کے ذریعہ ایسی چیز کو اپنے اوپر لازم نہ کرنا چاہئے جس کا شمار اللہ تعالیٰ کی معصیت میں ہو، اور اس کا تقاضا ہے کہ منہی عنہ فاسد ہو، اسی طرح ان احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس جیسی نذر کو پورا کرنا حلال نہیں ہے، ان احادیث میں نذر کو پورا کرنے سے جو نہی وارد ہوئی ہے، اس کا تقاضا یہی ہے۔

معصیت کی نذر کو پورا کرنا حلال نہیں ہے، اس پر ابن قدامہ نے فقہاء کا اجماع نقل کیا ہے[3]۔

اسی طرح ان حضرات نے قیاس سے بھی استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معصیت کسی بھی حال میں حلال نہیں ہے، خواہ نذر کے طور پر ہو یا اس کے بغیر ہو[4]، نیز نذر کا حکم یہ ہے کہ جس چیز کی نذر مانی ہے وہ واجب ہو، اور فعل معصیت کا واجب ہونا محال ہے[5]۔

۱۷- چونکہ اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ معصیت کی نذر کو پورا کرنا حلال نہیں ہے، اس لئے اگر نذر ماننے والا اس کو پورا کرے گا تو گنہگار ہوگا، اور اس پر کوئی کفارہ نہ ہوگا، اگر پورا نہ کرے گا تو اچھا ہوگا، البتہ اس صورت میں اس پر کیا واجب ہوگا اس سلسلہ میں

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۶، ردالمحتار ۳/ ۶۸، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۴، المقدمات الممہدات ۱/ ۴۰۴، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۳/ ۹۳، کفایۃ الطالب الربانی ۳/ ۵۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۳، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۴، ۴۹۵، المغنی ۹/ ۳، الکافی ۴/ ۴۱۹، کشاف القناع ۶/ ۲۷۵۔

(۲) حدیث: "من نذر أن يطيع الله......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "لانذر في معصية الله......" کی تخریج فقرہ/ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث حضرت عمران بن حصینؓ: "لا وفاء لنذر في معصية......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۹/ ۳۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۵) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۴۔

فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس قول کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص معصیت کی نذر مانے پھر اس کو پورا نہ کرے تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا، یہ قول حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، حضرت عمران بن حصین اور حضرت سمرہ بن جندبؓ سے مروی ہے، یہی سفیان ثوری کا قول ہے، یہی حنفیہ کی رائے ہے، یہی امام شافعی کا ایک قول ہے، جس کو بیہقی نے مختار کہا ہے اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے [(۱)]۔

ان حضرات کا مستدل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا نذر في معصية الله، وكفارته كفارة يمين**" [(۲)]، نیز حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: "**سمعت رسول الله** ﷺ **يقول: النذر نذران فما كان من نذر في طاعة الله فذلک لله وفيه الوفاء، وما كان من نذر في معصية الله فذلک للشيطان ولا وفاء فيه ويكفره مايكفر اليمين**" [(۳)] (نذر کی دو قسمیں ہیں جو نذر اللہ تعالیٰ کی طاعت میں ہو وہ اللہ تعالیٰ کے لئے ہے، اس کو پورا کرنا واجب ہے، اور جو نذر اللہ تعالیٰ کی معصیت میں ہو وہ شیطان کے لئے ہے، اس کو پورا نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی طرف سے قسم کے کفارہ کی طرح کفارہ دیا جائے گا)۔

ان دونوں احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جو نذر اللہ تعالیٰ کی معصیت میں ہو، اس کو پورا کرنا حلال نہیں ہے، اور جو اس کو پورا نہیں کرے گا اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ جو شخص کسی گناہ کے کرنے پر قسم کھائے، تو اس کی اس قسم کی طرف سے اس پر کفارہ لازم ہوتا ہے، تو اسی طرح اس پر قیاس کرتے ہوئے اگر اس کی نذر مانے گا تو بھی اس پر کفارہ لازم ہوگا [(۱)]۔

انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ نذر کا حکم یمین کے حکم کی طرح ہے، تو جو اپنی نذر پوری نہ کر سکے، اگر وہ معصیت ہو تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا [(۲)]، نذر کے یمین ہونے کی دلیل حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی یہ حدیث ہے: "**نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله حافية فأمرتني أن أستفتي لها رسول الله** ﷺ **فاستفتيته فقال: لتمش ولتركب**" [(۳)] (میری بہن نے بیت اللہ تک ننگے پیر پیدل جانے کی نذر مانی، اور مجھ کو کہا کہ میں اس کے لئے اللہ کے رسول ﷺ سے مسئلہ دریافت کروں، چنانچہ میں نے پوچھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ وہ جائے البتہ سوار ہو کر جائے)، ایک دوسری روایت میں ہے: "**إن الله تعالىٰ لا يصنع بشقاء أختک شيئاً فلتركب ولتختمر ولتصم ثلاثة أيام**" [(۴)] (اللہ تعالیٰ کو تمہاری بہن کی سختی سے کچھ لینا دینا نہیں ہے، وہ سوار

---

(۱) ردالمحتار ۳/ ۶۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۲۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۰، المغنی ۹/ ۱، ۳، الکافی ۴/ ۴۱۹، کشاف القناع ۶/ ۲۷۶۔

(۲) حدیث: "لانذر في معصية الله" کی تخریج فقرہ/ ۱۰ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "النذر نذران فما كان من نذر في طاعة الله......" کی روایت نسائی (۷/ ۲۹ طبع التجاریۃ الکبری) اور بیہقی (السنن الکبری ۱۰/ ۷۰ طبع دائرۃ المعارف) نے کی ہے، اور نسائی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۵، الکافی ۴/ ۴۱۹۔

(۲) المغنی ۹/ ۴، ۵، کشاف القناع ۶/ ۲۷۶۔

(۳) حدیث حضرت عقبہ بن عامرؓ: "نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۶۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) حدیث: "إن الله لا يصنع بشقاء أختک شيئاً......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے: یہ حدیث حسن ہے۔

ہولے، اور سر پر دوپٹہ ڈال لے اور تین دن روزہ رکھے)، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میری بہن نے پیدل چل کر حج کرنے کی نذر مان لی ہے تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله لا يصنع بشقاء أختک شيئاً، فلتحج راکبة ولتکفر عن يمينها"[۱] (اللہ تعالیٰ کو تمہاری بہن کی سختی سے کچھ لینا دینا نہیں ہے، وہ سوار ہوکر حج کرے اور اپنی یمین کی طرف سے کفارہ ادا کرے)۔

دوسرا قول: اس قول کے قائلین کی رائے ہے کہ جو شخص کسی معصیت کی نذر مانے تو اس کو پورا نہ کرے اور اس پر کوئی کفارہ بھی نہیں ہوگا، یہ رائے مسروق اور شعبی سے منقول ہے، یہی رائے مالکیہ کی ہے، یہی شافعیہ کا مذہب ہے، جمہور شافعیہ نے اس کو قطعی کہا ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے[۲]۔

ان حضرات کی دلیل چند احادیث ہیں، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "بينا النبي ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم فسأل عنه فقالوا: أبو اسرائيل نذر أن يقوم ولا يقعد، ولا يستظل، ولايتکلم، ويصوم، فقال النبي ﷺ: مره فليتکلم وليستظل وليقعد وليتم صومه"[۳] (نبی کریم ﷺ ہم لوگوں کو خطبہ دے رہے تھے کہ آپ نے ایک آدمی کو کھڑا ہوا دیکھا، اس کے بارے میں دریافت کیا، تو لوگوں نے بتایا کہ یہ ابواسرائیل ہیں، انہوں نے نذر مانی ہے کہ کھڑے رہیں گے، نہ بیٹھیں گے، نہ سایہ میں جائیں گے، نہ بات کریں گے اور روزہ رکھیں گے، تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہہ دو کہ بات کریں، سایہ میں جائیں اور بیٹھیں اور اپنا روزہ پورا کریں)، حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے کہ انصار کی ایک عورت گرفتار ہوگئی، ایک رات اس کو قید سے رہائی ملی اور وہ ایک اونٹنی پر سوار ہوئی، اور اس نے نذر مانی کہ اگر اللہ تعالیٰ نے اس کو اس اونٹنی پر نجات دے دی تو وہ اس اونٹنی کی قربانی کرے گی، لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "سبحان الله بئسما جزتها، نذرت لله إن نجاها الله عليها لتنحرنها، لا وفاء لنذر في معصية، ولا فيما لايملک العبد" (سبحان اللہ، اس عورت نے برا بدلہ دیا، اس نے نذر مانی کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کو اس اونٹنی پر نجات دے گا تو وہ اس کی ضرور قربانی کرے گی حالانکہ نہ تو معصیت میں نذر پوری کی جاتی ہے اور نہ اس چیز میں جس کا مالک بندہ نہ ہو) دوسری روایت میں ہے: "لا نذر في معصية الله"[۱] (اللہ کی معصیت میں نذر نہیں ہے)۔

استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت ابن عباسؓ والی حدیث میں اس روزہ کو پورا کرنے کا حکم دیا جو کہ طاعت ہے، اور جو نہ طاعت ہے اور نہ معصیت یعنی کھڑا رہنا، سایہ میں نہ جانا، کلام چھوڑ دینا اس کو پورا کرنے سے منع فرمایا اور نذر ماننے والے کو کفارہ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا، اسی طرح جس عورت نے اونٹنی کی قربانی کی نذر مانی تھی اس کو بھی کفارہ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا، اگر اس نذر کو پورا نہ کرنے کی صورت میں کفارہ واجب ہوتا تو

(۱) حدیث: "إن الله لا يصنع بشقاء أختک شيئاً......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۹۷، ۵۹۸ طبع حمص) اور حاکم مستدرک (۴/ ۳۰۲ طبع دائرۃ المعارف) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی ۳/ ۵۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۲۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۰، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۵، المغنی ۹/ ۴۔

(۳) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "بينا النبي ﷺ يخطب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۸۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث حضرت عمران بن حصینؓ: "أن امرأة من الأنصار أسرت......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ ابواسرائیل کو اور اس انصاری عورت کو کفارہ ادا کرنے کا حکم ضرور دیتے۔

اسی طرح ان حضرات نے حضرت عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا نذر إلا فيما يبتغى به وجه الله**"[1] (نذر صرف اس عمل میں ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہو) نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلايعصه**"[2] (جس نے نذر مانی کہ اللہ کی اطاعت کرے گا وہ اطاعت کرے اور جس نے نذر مانی کہ اس کی نافرمانی کرے گا وہ نافرمانی نہ کرے)۔

ان دونوں احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معصیت میں نذر نہیں ہونی چاہئے، اور جو اس طرح کی نذر مانے گا اس کے لئے اس کو پورا کرنا حلال نہ ہوگا، معصیت کی نذر پورا نہ کرنے والے پر اللہ کے رسول ﷺ نے کوئی کفارہ واجب نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو معصیت کی نذر پوری نہ کرے اس پر کوئی کفار نہیں ہے۔

نیز ان حضرات نے کہا ہے کہ نذر اطاعت کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے، اور یہ معصیت کا التزام ہے، نیز یہ غیر منعقد نذر رہے، لہذا عقلاً اس کی وجہ سے کچھ واجب نہ ہوگا، جیسے غیر منعقدہ یمین میں کچھ واجب نہیں ہوتا ہے[3]۔

د-نذر المباح:

۱۸- نذر المباح: ایسے عمل کی نذر ماننا ہے جس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی ترغیب منقول نہ ہو جیسے کھانا، پینا اور سواری کرنا، کھڑا ہونا بیٹھنا، سونا وغیرہ[1]۔

یہ نذر منعقد ہوگی یا نہیں؟ مباحات کا التزام صحیح ہے یا نہیں؟ اگر یہ نذر منعقد وصحیح ہو تو اس کے پورا کرنے کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: جو شخص کسی مباح کی نذر مانے تو اس کی نذر منعقد نہ ہوگی، اور نذر کے ذریعہ مباح کا التزام صحیح نہ ہوگا، اور بدرجہ اولی اس کو پورا کرنا اس پر لازم نہ ہوگا، یہ رائے حنفیہ اور بعض مالکیہ کی ہے اور یہی شافعیہ کا راجح مذہب ہے[2]۔

ان حضرات نے اس نذر کے منعقد نہ ہونے اور اس کے صحیح نہ ہونے پر حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "**بينا النبي ﷺ يخطب إذ هو برجل قائم، فسأل عنه، فقالوا: هذا أبوإسرائيل نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم، فقال النبي ﷺ: مره فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه**"[3] (نبی کریم ﷺ ہم لوگوں کو خطبہ دے رہے تھے کہ آپ ﷺ نے ایک آدمی کو کھڑے ہوئے دیکھا، اس کے بارے میں دریافت کیا تو لوگوں نے بتایا کہ یہ ابواسرائیل ہیں، انہوں نے نذر مانی ہے کہ کھڑے رہیں گے، نہ بیٹھیں گے، نہ سایہ میں جائیں گے، نہ بات کریں گے اور روزہ رکھیں گے تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان سے کہہ دو کہ بات کریں، سایہ میں جائیں، بیٹھیں اور اپنا روزہ پورا کریں) اور "**لا نذر إلا فيما يبتغى**

---

(۱) حدیث: "لانذر إلا فيما يبتغى به وجه الله" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۸۲ طبع حمص) اور احمد مسند (۲/ ۱۸۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من نذر أن يطيع الله فليطعه......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۳) المغنی ۹/ ۴، الکافی ۴/ ۴۱۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۱۸، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۴۔

(۳) حدیث: "مره فليتكلم وليستظل......" کی تخریج فقرہ/ ۱۷ میں گذر چکی ہے۔

به وجه الله"[1] (نذر صرف اس عمل میں ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہو)، سے بھی استدلال کیا ہے، نیز حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "نذرت امرأة أن تمشي إلى بيت الله، فسئل نبي الله ﷺ عن ذلك فقال: إن الله لغني عن مشيها، مروها فلتركب"[2] (ایک عورت نے پیدل بیت اللہ جانے کی نذر مانی، اس کے بارے میں نبی ﷺ سے دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ کو اس کے پیدل چلنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کہہ دو کہ سوار ہوجائے)، نیز حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ رأى شيخا يهادى بين ابنيه فقال: مابال هذا؟ قالوا: نذر أن يمشي قال: إن الله عن تعذيب هذا نفسه لغني، وأمره ان يركب"[3] (نبی کریم ﷺ نے ایک بوڑھے شخص کو دیکھا کہ اپنے دو بیٹوں کے درمیان گھسٹ کر چل رہا ہے، تو پوچھا کہ اس کو کیا ہوگیا ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ اس نے پیدل چلنے کی نذر مان رکھی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کو ضرورت نہیں ہے کہ یہ شخص اپنے کو عذاب میں مبتلا کرے، اور اس کو سوار ہونے کا حکم دیا) ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل نہ ہو اس کی نذر منعقد نہیں ہوتی ہے، پیدل چلنے، کھڑے رہنے، سایہ میں نہ جانے یا بات چیت چھوڑ دینے کی نذر، اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی نذر نہیں ہے، اور نہ اس سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہوتی ہے، اور اس جیسی نذر منعقد نہیں ہوتی ہے اور نہ نذر کے ذریعہ ان امور کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح ہوتا ہے، اسی لئے جس نے کھڑے رہنے کی نذر مانی تھی اس کو بیٹھنے کا حکم دیا، جس نے پیدل چلنے کی نذر مانی تھی اس کو سوار ہوجانے کا حکم دیا، جس نے سایہ میں نہ جانے کی نذر مانی تھی اس کو سایہ میں جانے کا حکم دیا، جس نے بات چیت نہ کرنے کی نذر مانی تھی اس کو گفتگو کرنے کا حکم دیا، آپ ﷺ کے ان احکام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان چیزوں کی نذر منعقد نہیں ہوتی ہے۔

ان حضرات کی دلیل حضرت قیس بن ابی حازم سے مروی وہ حدیث بھی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے اس عورت کو بات چیت کرنے کا حکم دیا جس نے خاموشی کے ساتھ حج کرنے کی نذر مان لی تھی، ان حضرات نے کہا ہے کہ مباح کو قربت نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوتا ہے، اور جس کی یہ حالت ہو اس کو نذر کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہ ہوگا[1]۔

دوسری رائے: اس رائے کے ماننے والوں کا کہنا ہے کہ جو کسی مباح کی نذر مانے اس کی نذر منعقد اور صحیح ہوگی، البتہ اس کو پورا کرنا اس پر لازم نہ ہوگا، بلکہ اس کو کرنے اور نہ کرنے میں اختیار ہوگا، یہی رائے بعض مالکیہ کی ہے اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے[2]۔

ان حضرات کی دلیل بعض احادیث ہیں مثلاً بریدہ بن الحصیب کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک غزوہ میں نکلے، جب اس سے واپس لوٹے تو ایک کالی باندی آئی اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ آپ کو صحیح سالم واپس لائے گا تو میں آپ کے سامنے دف بجاؤں گی اور گاؤں گی، رسول اللہ ﷺ نے اس کو کہا: "إن كنت نذرت فاضربي وإلا

(۱) حدیث: "لا نذر إلا فيما يبتغى به......" کی تخریج فقرہ ۱۷ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث انسؓ: "نذرت امرأة أن تمشي إلى بيت الله......" کی روایت ترمذی (۱۱۱/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ رأى شيخاً يهادى بين ابنيه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷۸/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۶۳/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۶۴/۶۔

(۲) المقدمات الممہدات ۴۰۴/۱، مواہب الجلیل ۳۱۸/۳، المغنی ۵/۹، الکافی ۴۱۸/۴، کشاف القناع ۲۷۵/۶۔

فلا، فجعلت تضرب"[1] (اگر تم نے نذر مان لی تھی تو بجالو ورنہ چھوڑ دو، تو وہ بجانے لگی)۔

استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ اس باندی نے اس نذر کے مطابق اپنے اوپر لازم کرلیا تھا کہ اللہ تعالیٰ اگر آپ ﷺ کو غزوہ سے صحیح سالم واپس لائے گا تو آپ کے سامنے دف بجائے گی، اور گانا گائے گی، باہر گئے ہوئے شخص کی آمد پر دف بجانا اور گانا گانا فقہاء کے نزدیک مباح ہے[2]۔ اس نے نذر کے ذریعہ جس چیز کو اپنے اوپر لازم کرلیا تھا، آپ ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مباح کی نذر منعقد اور صحیح ہوتی ہے، اور نذر ماننے والا اگر چاہے تو اس کو پورا کرسکتا ہے۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ دلیل عقلی یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی مباح کام پر قسم کھائے تو وہ اس کو پورا کرے گا، تو اسی طرح اس صورت میں حکم ہوگا جب آدمی کسی مباح چیز کی نذر مانے، اس لئے کہ نذر یمین کی طرح ہے[3]۔

مباح کی نذر پوری نہ کرنے کی صورت میں اس پر کیا واجب ہوگا:

۱۹ - مباح کی نذر ماننے والا، اگر اس کو پورا نہ کرے تو اس پر کیا واجب ہوگا، اور اس پر کفارہ لازم ہوگا یا نہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے، دو اقوال ہیں:

پہلا قول: اس قول کے قائلین کی رائے ہے کہ اگر کوئی مباح کی نذر مانے اور اس کو پورا نہ کرسکے تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح اور راجح مذہب ہے، اور حنابلہ کے یہاں ایک غیر معروف قول ہے[1]۔

جو شخص مباح کی نذر کو پورا نہ کرے اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، اس کی دلیل وہ احادیث ہیں جن سے اس نذر کے پورا کرنے کے عدم وجوب پر استدلال کیا گیا ہے۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ مباح کی نذر غیر منعقد نذر ہے، لہذا اس کی وجہ سے کچھ واجب نہ ہوگا، جیسا کہ یمین غیر منعقدہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا ہے[2]، اسی طرح جب مباح کی نذر میں نذر ماننے والے نے جس چیز کی نذر مانی ہے اس کو کرنا واجب نہیں ہوتا ہے، تو اس پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا جیسا کہ ناممکن کی نذر میں ہوتا ہے[3]۔

انہوں نے مزید کہا ہے کہ مباح کی نذر، ایسی نذر ہے جو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی نذر نہیں ہے، لہذا اس کو پورا نہ کرنے میں کفارہ لازم نہ ہوگا[4]۔

دوسرا قول: اس قول کے قائلین کی رائے ہے کہ جو شخص کسی مباح کی نذر مانے اور اس کو پورا نہ کرسکے تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا، یہ شافعیہ کے مذہب میں ایک مرجوح قول ہے، اسی کو بعض اصحاب شافعی نے قطعی کہا ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے[5]۔

---

(۱) حدیث: "إن كنت نذرت فاضربي......" کی روایت ترمذی (۵/ ۶۲۰، ۶۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح غریب ہے۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۲۱۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۲۹، المغنی ۱۲/ ۴۰، نیل المآرب ۲/ ۲۱۱، احیاء علوم الدین ۶/ ۱۵۱، ۱۵۴۔

(۳) المغنی ۹/ ۵۔

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۶۷، کفایۃ الطالب الربانی ۳/ ۵۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۴، المغنی ۹/ ۵، الکافی ۴/ ۴۱۸۔

(۲) المغنی ۹/ ۴۔

(۳) سابقہ مراجع ۹/ ۵، ۶۔

(۴) حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۴۔

(۵) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۴، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۶، المغنی ۹/ ۵، الکافی ۴/ ۴۱۸، الإنصاف ۱۱/ ۱۲۱۔

ان حضرات کی دلیل حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے: "نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله حافية فأمرتني أن أستفتي لها رسول الله ﷺ فاستفتيته فقال: لتمش ولتركب" (میری بہن نے بیت اللہ تک ننگے پیر پیدل جانے کی نذر مانی اور مجھ کو کہا کہ میں اس کے لئے رسول اللہ ﷺ سے مسئلہ دریافت کروں، چنانچہ میں نے پوچھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ وہ جائے البتہ سوار ہوکر جائے)، دوسری روایت میں ہے: "إن الله لايصنع بشقاء أختك شيئا فلتركب ولتختمر ولتصم ثلاثة أيام"(۱) (اللہ تعالیٰ کو تمہاری بہن کی سختی سے کچھ لینا دینا نہیں ہے، وہ سوار ہولے، سر پر دوپٹہ ڈال لے اور تین دن روزہ رکھے)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إن أختي نذرت أن تحج ماشية، فقال النبي ﷺ: إن الله لايصنع بشقاء أختك شيئاً، فلتحج راكبة ولتكفر عن يمينها"(۲) (ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میری بہن نے پیدل چل کر حج کرنے کی نذر مانی ہے، تو نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کو تمہاری بہن کی سختی سے کچھ لینا دینا نہیں ہے، وہ سوار ہوکر حج کرے اور اپنی یمین کی طرف سے کفارہ ادا کرے)، استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ ان دونوں احادیث میں نذر ماننے والی خواتین نے ایک مباح عمل یعنی پیدل بیت اللہ جانے کو اپنے اوپر لازم کیا تھا، رسول اللہ ﷺ نے اس نذر کو پورا نہ کرنے کا حکم دیا اور کہا کہ دونوں کفارہ یمین ادا کریں، جیسا کہ دوسری حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے، اور پہلی حدیث میں کفارہ کی ایک صورت یعنی تین دن روزہ رکھنے کا حکم دیا ہے۔

ان حضرات نے قیاس سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ نذر یمین ہے، اگر کوئی شخص کسی مباح کے کرنے یا اس کے چھوڑنے پر قسم کھالے اور حانث ہوجائے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی مباح کی نذر مانے اور اس کو پورا نہ کرسکے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا(۱)۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ جو شخص معصیت کی نذر پوری نہ کرے اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا نذر في معصية، وكفارته كفارة يمين"(۲) (معصیت میں نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہوگا) اور جب معصیت کی نذر میں کفارہ واجب ہوتا ہے تو مباح کی نذر میں بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا(۳)۔

ھ- واجب کی نذر:

۲۰ - واجب وہ عمل ہے کہ اس کے کرنے والے کی تعریف اور اس کے چھوڑ دینے والے کی مذمت کی جاتی ہے، اور مختلف اعتبار سے اس کی الگ الگ تقسیم ہوتی ہے، واجب کے افراد کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: واجب معین، واجب مخیّر، اس وقت کے اعتبار سے جس میں اس کو ادا کیا جاتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: ایسا واجب جس کے وقت میں وسعت ہو اور ایسا واجب جس کے وقت میں تنگی ہو اور

(۱) حدیث حضرت عقبہ بن عامرؓ: "نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله حافية......" کی تخریج فقرہ/۱۷ میں گذر چکی ہے۔
(۲) حدیث ابن عباسؓ: "جاء رجل إلى النبي ﷺ......" کی تخریج فقرہ/۱۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغنی ۹/۴، ۵۔
(۲) حدیث: "لا نذر في معصية، وكفارته......" کی تخریج فقرہ/۱۰ میں گذر چکی ہے۔
(۳) الکافی ۴/۱۸ ۴۔

جن لوگوں پر واجب ہوتا ہے ان کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: واجب علی العین، واجب علی الکفایہ۔

جمہور فقہاء کے نزدیک فرض واجب کا مرادف ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک فرض وہ ہے جس کی دلیل قطعی ہو اور واجب وہ ہے جس کی دلیل ظنی ہو (۱)۔

ذیل میں اس واجب کی نذر کا حکم بیان کیا جا رہا ہے، جو واجب علی العین، یا واجب علی الکفایہ ہو۔

اول: واجب علی العین کی نذر:

۲۱ - واجب علی العین کی نذر سے مراد اس عمل کی نذر ماننا ہے جس کے کرنے یا نہ کرنے کو شارع نے مکلفین پر الگ الگ صراحت کے ساتھ نص کے ذریعہ واجب کیا ہو جیسے رمضان کا روزہ، پانچوں نمازوں کی ادائیگی، شراب نہ پینا، زنا نہ کرنا، وغیرہ ان واجبات کی نذر یا ان جیسے واجبات کی نذر جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور اکثر حنابلہ کے نزدیک منعقد نہ ہوگی اور نذر کے ذریعہ ان کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہ ہوگا، خواہ اس کو کسی نعمت کے حصول یا مضرت کے دفع پر معلق کرنے یا نذر ماننے والا ابتداءً نذر کو کسی شرط پر معلق کئے بغیر اپنے اوپر اس کو لازم کرے، ان ہی واجبات کی طرح، نذر کے ذریعہ واجب مخیّر کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے، جیسے کفارہ کی ایک صورت کو لازم کرنا (۲)۔

اس نذر کے منعقد ہونے اور واجب علی العین کے التزام کے صحیح نہ ہونے پر قیاس سے بھی استدلال کیا گیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس چیز کی نذر مانی گئی ہے، وہ شریعت کے واجب کرنے سے واجب ہے، لہذا نذر کے ذریعہ اس کو اپنے اوپر لازم کرنے کا کوئی معنی ہی نہیں رہ جاتا ہے، کیونکہ واجب شدہ کو واجب کرنے کا کوئی تصور ہی نہیں کیا جاسکتا (۱)، نیز انہوں نے کہا ہے کہ واجب طاعت میں نذر کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، اسی طرح حرام معصیت کے ترک میں بھی نذر کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ نذر ماننے والے پر اس کا ترک شریعت کی وجہ سے واجب ہے، نذر کی وجہ سے واجب نہیں ہے (۲)، انہوں نے مزید کہا ہے کہ نذر اپنے اوپر لازم کرنا ہے، اور جس کی نذر مانی گئی ہے، وہ نذر سے قبل شرع کے لازم کرنے کی وجہ سے نذر ماننے والے پر واجب علی العین ہے، اور جو پہلے ہی سے لازم ہو اس کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہیں ہے، جیسے محال کی نذر صحیح نہیں ہے (۳)۔

دوم: واجب علی الکفایہ کی نذر:

۲۲ - واجب علی الکفایہ وہ ہے جس کو شریعت نے مکلفین پر اس طرح واجب کیا ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ان کی طرف سے ادا کردے تو باقی تمام لوگوں سے گناہ ساقط ہوجائے گا، اور اس کی ادائیگی کو سب لوگ چھوڑ دیں تو چھوڑنے کی وجہ سے سب لوگ گنہ گار ہوں گے، مثلاً مُردوں کی تجہیز وتکفین، ان کو غسل دینا، سلام کا جواب دینا، بعض حالات میں جبکہ جہاد کے لئے نکلنا مسلمانوں پر واجب علی العین نہ ہوجائے اس کے لئے نکلنا اور جنازہ کی نماز وغیرہ (۴)۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر واجب علی

(۱) إرشاد الفحول للشوکانی رص ۶۔
(۲) رد المحتار ۳/ ۶۸، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۳، شرح الزرقانی ۳/ ۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۳، ۲۲۴، المغنی ۹/ ۶، کشاف القناع ۶/ ۲۷۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵۷۔
(۲) المقدمات الممہدات ۱/ ۴۰۴۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۳، ۲۲۴، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۵، المغنی ۹/ ۶، الکافی ۴/ ۴۲۱، کشاف القناع ۶/ ۲۷۴۔
(۴) الإحکام فی اصول الأحکام للآمدی ۱/ ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۷۔

الکفایہ کی ادائیگی نذر سے قبل ہی نذر ماننے والے پر متعین ہو تو نذر کے ذریعہ اس کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہیں ہے، اور اگر نذر سے قبل اس کی ادائیگی اس پر متعین نہ ہو تو نذر کے ذریعہ اس کو نذر ماننے والے کا اپنے اوپر لازم کرنے کا کیا حکم ہے، اس میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس قول کے قائلین کی رائے ہے کہ نذر کے ذریعہ واجب علی الکفایہ کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہیں ہے، یہ رائے حنفیہ کی ہے، اور یہی ایک قول شافعیہ کے مذہب میں بھی ہے [(۱)]۔

ان حضرات نے قیاس سے استدلال کیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ واجب علی الکفایہ ابتدا ہی سے شریعت کے واجب کرنے کی وجہ سے مکلّف پر واجب ہے، لہذا نذر کے ذریعہ اس کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ واجب شدہ کو واجب کرنے کا کوئی تصور نہیں کیا جا سکتا [(۲)]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ نذر اپنے اوپر لازم کرنے کو کہتے ہیں، اور واجب شدہ طاعات میں نذر کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ نذر کے بغیر ہی ان کا کرنا شریعت کی طرف سے واجب ہے، اور جو خود لازم ہو اس کو پھر اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس کے انعقاد یا اس کے پورا کئے جانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے، چنانچہ یہ ناممکن پر قسم کھانے کی طرح ہو جائے گا [(۳)]۔

دوسرا قول: اس قول کے قائلین کی رائے ہے کہ واجب علی الکفایہ کو نذر کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کرنا صحیح ہے، اور اس کو پورا کرنا واجب ہے، یہ رائے مالکیہ کی ہے، اور شافعیہ کے مذہب میں یہی اصح ہے، اسی پر جمہور شافعیہ ہیں [(۱)]۔

ان حضرات نے سنت اور قیاس سے استدلال کیا ہے، سنت میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه'' [(۲)] (جو شخص اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی نذر مانے وہ اس کی اطاعت کرے اور جو اس کی نافرمانی کی نذر مانے وہ اس کی نافرمانی نہ کرے) استدلال اس طرح ہے کہ واجب علی الکفایہ میں اللہ تعالیٰ کی طاعت ہے، اور نذر کے ذریعہ اس کو اپنے اوپر لازم کرنا، ایسی چیز کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے، جس میں اللہ سبحانہ تعالیٰ کی طاعت ہے، اس حدیث سے اس نذر کا صحیح ہونا اور اس کی ادائیگی کا واجب ہونا معلوم ہوتا ہے۔

قیاس سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ جو چیز شریعت کی طرف سے واجب ہے، اگر کوئی بندہ اس کی نذر مانے یا اس پر اللہ تعالیٰ سے معاہدہ کرے یا اس پر رسول ﷺ یا امام سے بیعت کرے یا ایک جماعت آپس میں اس پر حلف اٹھائے تو ان عقود کا تقاضا ہے کہ وہ دوبارہ واجب ہو، اور یہ وجوب محض امر اول سے ثابت شدہ وجوب کے علاوہ ہوگا، تو گویا یہ دو طریقوں سے واجب ہوگا، اور اس کے ترک سے شریعت کی وجہ سے واجب شدہ اور نذر کے ذریعہ واجب شدہ کا ترک لازم آئے گا [(۳)]۔

اس کے علاوہ حنابلہ نے واجب علی العین اور واجب علی الکفایہ کے درمیان نذر کے بارے میں کوئی تفریق نہیں کی ہے، بلکہ انہوں نے واجب کی نذر کا حکم بیان کیا ہے، اور ترجیح وتصحیح میں ان کے

---

(۱) الدرالمختار وردالمحتار ۳/ ۶۸، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۲، الفواکہ الدوانی ۳/ ۶۳۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۲۔

(۳) المقدمات الممہدات ۱/ ۴۰۴۔

(۱) المقدمات الممہدات ۱/ ۴۰۴، الفواکہ الدوانی ۱/ ۶۳۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۴، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۵۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۷۴۔

درمیان آپس میں کچھ اختلاف ہے، چنانچہ المرداوی نے کہا ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق واجب میں نذر صحیح نہیں ہے، یہی رائے اصحاب کی ہے، لیکن انہوں نے ''المغنی'' سے ایک احتمال نقل کیا ہے اور ''الکافی'' سے نقل کیا ہے کہ مذہب کے قیاس کے مطابق واجب میں نذر منعقد ہوگی اور اگر اس کو ادا نہیں کرے گا تو کفارہ واجب ہوگا۔

البہوتی نے کہا ہے کہ واجب میں نذر منعقد ہوتی ہے، لہذا اگر اس کو ادا نہیں کرے گا تو کفارہ ادا کرے گا، اور اکثر حنابلہ کے نزدیک کسی واجب میں نذر منعقد نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ نذر میں اپنے اوپر لازم کرنا ہوتا ہے، اور جو خود لازم ہو اس کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، پھر الموفق سے نقل کیا ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ نذر یمین کی طرح ہے، اور جو یمین میں واجب ہوتا ہے وہ نذر میں بھی واجب ہوتا ہے، البتہ اگر نذر والی چیز عبادت ہو اور اس کو کرنا ممکن ہو تو اس کو پورا کرنا لازم ہوگا[(۱)]۔

و-نذر مستحیل (ناممکن کی نذر):

۲۳-نذر مستحیل: ایسی چیز کی نذر ماننا ہے جس کا وجود میں لانا عقلاً یا شرعاً محال و ناممکن ہو، عقلا ناممکن کی مثال گذشتہ کل کے روزہ کی نذر ماننا ہے، شرعاً محال کی مثال ایام حیض کے روزہ کی نذر یا رات کے روزہ کی نذر ماننا ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس قسم کی نذر منعقد نہیں ہوتی ہے، اور اس کے پورا نہ کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے، یہ اس لئے کہ اس کے منعقد ہونے اور اس کے پورا کرنے کا کوئی تصور ہو ہی نہیں سکتا ہے، اور شرعاً جس کا وجود قابل تصور نہ ہو اس کی نذر بھی صحیح نہیں ہوتی ہے، تو یہ ایسا ہی ہوگا، جیسے کسی ناممکن کام کے کرنے پر قسم کھائی جائے اور جب اس قسم میں حانث ہونے کی صورت میں کفارہ لازم نہیں ہوتا ہے، تو ناممکن کی نذر کے پورا نہ کرنے میں بدرجہ اولی کفارہ واجب نہ ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے جس کو صاحب ''الکافی'' نے یہ کہتے ہوئے نقل کیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یمین غموس کی طرح اس میں بھی کفارہ واجب ہو[(۱)]۔

ز-نذر مبہم (غیر واضح نذر):

۲۴-مبہم نذر: اس نذر کو کہتے ہیں جس سے بری الذمہ ہونے کے لئے کسی عمل کو متعین نہ کیا گیا ہو، مثلاً نذر ماننے والا کہے: ''للّٰه عليّ نذر''، اور اس نذر کے ذریعہ جس عمل کو اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کو بیان نہ کرے کہ وہ روزہ ہے؟ نماز ہے؟ حج ہے؟ یا کوئی دوسری عبادت ہے[(۲)]۔

اس نذر کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ منعقد ہوگی، یا منعقد نہ ہوگی، اور اگر منعقد ہوگی تو اس کو پورا کرنا لازم ہوگا یا نہیں؟ اگر کہا جائے کہ منعقد ہوگی اور اس کو پورا کرنا لازم ہوگا تو کیا واجب ہوگا۔

جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ مبہم نذر منعقد اور صحیح ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کی طرح ہے، اور اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، البتہ اس کی وجہ سے کیا واجب ہوگا اس بارے میں دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: نذر مبہم کی وجہ سے قسم کا کفارہ واجب ہوگا، یہ رائے حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، یہی حسن بصری، عطاء، طاؤس،

(۱) الإنصاف ۱۱/ ۱۱۸، ۱۱۹، کشاف القناع ۶/ ۲۷۴۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۶۸، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۳، المغنی ۹/ ۶، الکافی ۴/ ۴۲۱، کشاف القناع ۶/ ۲۷۴۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی علیہ ۳/ ۵۹۔

قاسم بن محمد، سالم، شعبی، نخعی، عکرمہ، سعید بن جبیر اور ثوری کا قول ہے، اسی کے مطابق مالکیہ کا مذہب ہے، اور اس کی صراحت امام شافعی نے کی ہے، جمہور شافعیہ اسی کے قائل ہیں۔

شافعیہ میں سے قاضی حسین نے کہا ہے کہ اگر ہم اس نذر کے پورا کرنے کو نذر ماننے والے پر واجب کریں گے تو اس پر ایک ایسی عبادت واجب ہوگی جس کو نذر کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کرنا جائز ہوگا اور اس کی تعیین اس پر چھوڑ دی جائے گی۔

یہاں مذہب میں ایک دوسرا قول بھی ہے، وہ یہ ہے کہ نذر ماننے والے کو اختیار ہے کہ نذر پوری کرے یا کفارہ ادا کرے، حنابلہ کی رائے ہے کہ جو شخص مبہم نذر مانے اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا (۱)۔

دوسری رائے: یہ رائے حنفیہ کی ہے، اس نذر کی وجہ سے کیا واجب ہوگا؟ اس میں ان کے یہاں تفصیل ہے، ان کی رائے ہے کہ جو شخص مبہم نذر مانے اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا، اور اگر اس کی کوئی نیت ہوگی تو جس چیز کی نیت ہوگی وہی واجب ہوگی، خواہ نذر مطلق ہو یا کسی شرط پر معلق ہو، لہذا اگر روزہ نماز، حج یا عمرہ کی نیت کرے گا تو اگر نذر مطلق ہوگی تو فوراً اس کو پورا کرنا واجب ہوگا اور اگر کسی شرط پر معلق ہوگی تو شرط کے پائے جانے پر اس کو پورا کرنا واجب ہوگا، اس میں نذر ماننے والے کی طرف سے کفارہ ادا کر دینا کافی نہ ہوگا، اور اگر روزوں کی نیت کرے گا اور ان کی تعداد متعین نہیں کرے گا، تو اس پر تین دنوں کے روزے واجب ہوں گے، اور اگر کھانا کھلانے کی نیت کرے گا لیکن کتنے لوگوں کو کھلانا

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۷۱، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۷، ۲۸۸۸، التاج والإکلیل ۳/ ۳۱۹، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۳/ ۵۹، شرح الزرقانی ۳/ ۹۲، المقدمات الممہدات ۱/ ۴۰۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۶، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۷۰، المغنی ۹/ ۳، الکافی ۴/ ۴۱۸۔

ہے، ان کی متعین تعداد کی نیت نہ ہوگی، تو دس مساکین کو فی کس نصف صاع گندم دے گا، اس لئے کہ اگر اس کی کوئی نیت نہ ہوتی تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوتا، کیونکہ نذر مبہم یمین ہے، اور اس کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہے، لہذا جو اس نے نیت کی ہے اس کو کفارہ کی کسی شکل کی طرف پھیر دیا جائے گا، اور اگر کہا مجھ پر صدقہ ہے تو اس پر نصف صاع ہوگا اور اگر کہا مجھ پر روزہ ہے تو اس پر ایک دن کا روزہ لازم ہوگا، اور اگر کہا مجھ پر نماز ہے تو اس پر دو رکعت نماز واجب ہوگی، اس لئے کہ نماز کی کم مقدار دو رکعت ہوتی ہے، نذر میں اس کا اعتبار کیا جائے گا (۱)۔

حنفیہ نے اس سلسلہ میں سنت مطہرہ اور اجماع صحابہؓ سے استدلال کیا ہے۔

سنت مطہرہ میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**كفارة النذر كفارة اليمين**" (۲) (نذر کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہے) ان کی ایک دوسری روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**كفارة النذر إذا لم يسم كفارة يمين**" (۳) (غیر معین نذر کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہوگا) اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من نذر نذراً لم يسمه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً لايطيقه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً اطاقه فليف به**" (۴) (جو مبہم نذر مانے اس کا کفارہ قسم کے

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۷۱، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۷، ۲۸۸۸۔

(۲) حدیث: "كفارة النذر كفارة اليمين" کی تخریج فقرہ/ ۱۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "كفارة النذر إذا لم يسم كفارة يمين" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا ہے: حسن صحیح غریب ہے۔

(۴) حدیث: "من نذر نذراً لم يسمه فكفارته كفارة يمين......" کی

کفارہ کی طرح ہے، اور جو ایسی نذر مانے کہ اس کو پورا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو اس کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہے، اور جو ایسی نذر مانے جس کو پورا کرسکتا ہے تو اس کو پورا کرے)۔

ان دونوں احادیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی دوسری روایت اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نذر مبہم، جس کی ذمہ داری سے بری الذمہ ہونے کے لئے کسی عمل کو متعین نہ کیا گیا ہو، منعقد اور صحیح ہوتی ہے، اور اس کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہے، اور حضرت عقبہ کی پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نذر یمین کی طرح ہے، اور جو یمین میں واجب ہوتا ہے وہی نذر میں بھی واجب ہوتا ہے، لہذا اگر نذر صحیح ہو اور اس کو پورا کرنا ممکن ہو تو پوری کی جائے گی، ورنہ اس میں قسم کا کفارہ واجب ہوگا، اور نذر مبہم میں کوئی عمل متعین نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ نذر پوری کی جائے، لہذا اس میں قسم کا کفارہ واجب ہوگا۔

رہا صحابہ کرامؓ کا اجماع، تو حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ نذر مبہم میں کفارہ واجب ہوگا، اور ابن قدامہ نے ان حضرات صحابہ کرام کے ذکر کے بعد لکھا ہے کہ ہمارے علم کے مطابق ان کے زمانہ میں کوئی ان کا مخالف نہیں تھا، لہذا یہ اجماع ہوگا[1]۔

نذر مبہم کے بارے میں دوسرا رجحان یہ ہے کہ وہ منعقد نہیں ہوتی ہے، بلکہ وہ نذر باطل ہے، یہ رائے بعض شافعیہ کی ہے[2]۔

= روایت ابوداؤد (۳/ ۶۱۴ طبع حمص) نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱۱/ ۵۸۷) میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ پر اس کا موقوف ہونا راجح ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی والرشیدی علیہ ۸/ ۲۲۱۔

اپنے تمام مملوکہ مال کے صدقہ کرنے کی نذر:

۲۵- جو شخص اپنے تمام مملوک مال کے صدقہ کی نذر مان لے اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چھ رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص اپنے تمام مملوک مال کے صدقہ کی نذر مان لے اس پر اس نذر کی وجہ سے کچھ لازم نہ ہوگا، اور نہ اس پر کفارہ واجب ہوگا، یہ حضرت عائشہؓ، حضرت حفصہؓ اور حضرت زینب بنت ام سلمہؓ سے مروی ہے، یہی حکم بن عتیبہ، شعبی، حارث العکلی، سعید بن المسیب اور قاسم بن محمد کا قول ہے، یہاں شافعیہ کے مذہب میں ایک قول ہے جس کو امام غزالی نے صحیح قرار دیا ہے، اور بعض شافعیہ نے اس کو قطعی کہا ہے کہ یہ نذر لغو ہے، اس لئے کہ اگر وہ **مالی صدقة یامالی فی سبیل الله** کہے گا تو اس نے کوئی ایسا صیغہ جس سے اپنے اوپر لازم کرنا سمجھا جائے ذکر نہیں کیا ہے، لہذا اس پر کچھ لازم نہ ہوگا[1]۔

ان حضرات کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "**وَءَ اتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهُ وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا**"[2] (اور تو قرابت دار کو (بھی) اس کا حق ادا کر اور محتاج اور مسافر کو (بھی ان کا حق) اور مال کو فضولیات میں نہ اڑا)، نیز ارشاد ربانی ہے: "**وَأٰتُوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهٖ، وَلَا تُسْرِفُوْا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ**"[3] (اور اس کا حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کردیا کرو اور اسراف مت کرو۔ بے شک اللہ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا ہے)، اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی راہ میں صدقہ کرنے اور خرچ کرنے کا حکم دیا، لیکن انسان جو بھی صدقہ

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۷۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۲۶۔

(۳) سورۂ انعام/ ۱۴۱۔

کرے اس میں اسراف اور فضول خرچی سے منع بھی کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کا اپنے تمام مملوکہ مال کو صدقہ کر دینا شارع کو پسند نہیں ہے اور نذر کے ذریعہ اس کو اپنے اوپر لازم کر لینا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں یہ اللہ تعالیٰ کی طاعت میں نذر ماننا نہیں ہے۔

اسی طرح انہوں نے سنت مطہرہ سے چند احادیث کے ذریعہ بھی استدلال کیا ہے، مثلاً کعب بن مالک سے اس حدیث میں مروی ہے جس میں غزوہ تبوک سے پیچھے رہ جانے کا ذکر ہے، کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ میری توبہ کی تکمیل یہ ہے کہ اپنا مال اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کو صدقہ کردوں، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**أمسک علیک بعض مالک فھو خیر لک قلت: أمسک سھمي الذي بخیبر**"[1] (اپنا کچھ مال اپنے پاس رکھ لو، یہ تمہارے حق میں اچھا ہوگا، میں نے کہا: خیبر میں جو میرا حصہ ہے اس کو رکھ لیتا ہوں)۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک آدمی انڈے کے برابر سونا لے کر حاضر ہوا، اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھ کو یہ کان میں ملا، آپ اس کو لے لیں، یہ صدقہ ہے اس کے علاوہ میرے پاس کچھ نہیں ہے تو آپ ﷺ نے چند بار اعراض کیا، وہ شخص اپنے اس جملہ کو بار بار دہرا رہا تھا، پھر آپ نے اس کو لے لیا اور اس کو پھینک کر مارا، اگر اس کو لگ جاتا تو سخت چوٹ لگتی یا وہ زخمی ہو جاتا پھر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**یأتي أحدکم بما یملک فیقول: ھذہ صدقة ثم یقعد یستکف الناس، خیر الصدقة ما کان عن ظھر غنی**" (تم میں سے کوئی آدمی اپنا مال لے کر آتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صدقہ ہے پھر بیٹھ جاتا ہے، اور لوگوں کے سامنے بھیک کے لئے ہاتھ پھیلاتا ہے، بہترین صدقہ وہ ہے جو بے نیازی کے ساتھ ہو) ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**خذ عنا مالک لا حاجة لنا به**"[1] (اپنا مال لے جاؤ ہمیں اس کی ضرورت نہیں ہے)۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص اپنے تمام مملوک مال کے صدقہ کی نذر مانے اس کی یہ نذر یمین ہے، اور اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا، یہ رائے حضرت عمرؓ، ان کے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے منقول ہے، اور یہی حسن بصری، طاؤس، عطاء بن ابی رباح، عکرمہ، اوزاعی، قتادہ اور سلیمان بن یسار کا قول ہے، اور یہی امام احمد بن حنبل سے ایک روایت ہے[2]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**کفارة النذر کفارة الیمین**"[3] (نذر کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نذر کا حکم قسم کے حکم کی طرح ہے، جو شخص اپنی قسم میں حانث ہو جائے اس کا کفارہ لازم ہوتا ہے، اسی طرح اگر نذر ماننے والا اپنی نذر پوری نہ کر سکے تو اس پر قسم کے کفارہ کی طرح کفارہ لازم ہوگا۔

---

(۱) حدیث: "أمسک علیک بعض مالک فھو خیر لک......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "یأتي أحدکم بما یملک فیقول: ھذہ صدقة......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۱۰ طبع حمص) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۲/ ۲۵۴) میں ایک راوی کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) المغنی ۹/ ۷۔

(۳) اس حدیث کی تخریج فقرہ/ ۱۲ میں گذر چکی ہے۔

تیسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص اپنے کل مال کے صدقہ کی نذر مان لے اس کے لئے اس مال کا ایک تہائی صدقہ کر دینا کافی ہوجائے گا، یہ رائے زہری، لیث بن سعد کی ہے اور سعید بن المسیب کا دوسرا قول ہے، اور یہی مالکیہ کی رائے ہے اور یہی جمہور حنابلہ کا مذہب ہے (۱)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت حسین بن السائب بن ابی لبابہ کی یہ حدیث ہے کہ ابولبابہؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول! میری توبہ کی تکمیل یہ ہے کہ میں اپنا آبائی علاقہ چھوڑ کر آپ کے ساتھ بس جاؤں، اور اپنا مال اللہ اور اس کے رسول کے لئے صدقہ کردوں تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"یجزئ عنک الثلث"** (۲) (ایک تہائی کافی ہے)، غزوہ تبوک میں پیچھے رہ جانے والے واقعہ سے متعلق کعب بن مالک کی حدیث میں ہے کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میری توبہ کی تکمیل یہ ہے کہ میں اپنا سارا مال، اللہ اور اس کے رسول کے لئے صدقہ کردوں تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے عرض کیا کہ آدھا مال! آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے عرض کیا ایک تہائی! تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، میں نے کہا: **"فإني سأمسک سهمي من خيبر"** (۳) (تو میں اپنا خیبر والا حصہ روک لیتا ہوں) ان دونوں احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اپنے تمام مملوک مال کے صدقہ کی نذر مان لے اس کے لئے اس کا تہائی صدقہ کر دینا کافی ہوجائے گا، دونوں احادیث کا واضح مفہوم یہی ہے۔

چوتھا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص اپنے کل مال کے صدقہ کی نذر مان لے اس پر اس کل مال کا صدقہ کرنا واجب ہوجائے گا، ایک روایت میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک رائے یہی ہے، اسی طرح سالم بن عبداللہ اور قاسم بن محمد سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: یہ مال اپنی لڑکیوں پر صدقہ کرے گا، شعبی اور نخعی سے صحیح طور پر منقول ہے کہ وہ دونوں حضرات اس پر اس کو لازم قرار دیتے تھے جو اس نے خود اپنے اوپر لازم کیا ہے، حنفیہ کے نزدیک یہی قیاس کے مطابق ہے۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ اگر اس کو یمین کے درجہ میں رکھا جائے تو اس کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہوگا اور نذر ماننے والے پر کل مال کے صدقہ کرنے کو لازم قرار دینا شافعیہ کے مذہب میں ایک قول ہے (۱)۔

اس رجحان کے حامل فقہاء کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه"** (۲) (جس نے اللہ کی اطاعت کی نذر مانی وہ اس کی اطاعت کرے اور جس نے اس کی نافرمانی کی نذر مانی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی طاعت کی نذر مانے اس پر لازم ہے کہ اس نذر کے ذریعہ جس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کو پورا کرے، جس نے اپنے تمام مملوک مال کے صدقہ کرنے کی نذر مانی اس نے اپنے اوپر ایسی چیز لازم کی ہے جو اللہ تعالیٰ کی طاعت ہے، لہذا اس کو پورا کرنا اور اپنے تمام مال کو صدقہ کرنا اس

(۱) شرح الزرقانی وحاشیۃ البنانی ۳/ ۹۵، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۳/ ۶۳، ۶۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۲۱، المغنی ۹/ ۷، الکافی ۴/ ۴۲۲، کشاف القناع ۶/ ۲۸۷۔

(۲) حدیث: "یجزیء عنک الثلث......" کی روایت احمد (۳/ ۴۵۳ طبع المیمنیہ) اور ابن حبان نے اپنی صحیح (الاحسان ۸/ ۱۶۴، ۱۶۵ طبع مؤسسۃ الرسالۃ) میں کی ہے۔

(۳) حدیث: "سأمسک سهمي من خيبر......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۱۴ طبع حمص) نے کی ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۷، المغنی ۹/ ۸، البدائع ۶/ ۲۸۷۲، ۲۸۷۳ طبع مطبعۃ الإمام۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

پر لازم ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک قیاس کا تقاضا ہے کہ اس میں تمام مال داخل ہو، اس لئے کہ مال اس کو کہتے ہیں جس کو آدمی جمع کرے جیسا کے ملک اس کو کہتے ہیں جس کا مالک ہو، لہذا ملک کی طرح تمام مال اس میں داخل ہوگا [۱]۔

پانچواں رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص اپنا کل مال صدقہ کرنے کی نذر مانے، اس کے لئے اپنے مال کا چالیسواں حصہ (مقدار زکاۃ) صدقہ کردینا کافی ہوجائے گا، یہ حضرت ابن عباس کی دوسری روایت اور حضرت ابن عمرؓ کی تیسری روایت ہے، یہی ربیعہ کا قول ہے، عبدالعزیز بن الماجشون سے منقول ہے کہ انہوں نے ربیعہ کے اس قول کو پسند کیا [۲]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت عثمان بن ابی حاضر کی یہ روایت ہے کہ ایک خاتون نے قسم کھالی اور کہا کہ اگر میں ایسا نہ کروں گی تو میرا مال اللہ کی راہ میں صدقہ ہے، اور میری باندی آزاد ہے، تو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے کہا کہ باندی تو آزاد ہوجائے گی، رہا اس کا قول: "مالی فی سبیل الله" تو وہ اپنے مال کی زکاۃ کے بقدر صدقہ کرے گی۔

نیز انہوں نے کہا کہ نذر مطلق میں اگر نذر ماننے والا اپنے کل مال کے صدقہ کرنے کو اپنے اوپر لازم کرلے تو اس سے مراد شریعت میں جو معروف مقدار ہے وہ ہوگی اور شریعت میں صرف زکاۃ کی مقدار یعنی چالیسواں حصہ صدقہ کرنا واجب ہے [۳]۔

چھٹا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مالي صدقة کہے تو اس کے مملوک اموال میں جن میں زکاۃ واجب ہوتی ہے، ان کا صدقہ کرنا اس پر لازم ہوگا، یعنی زکاۃ والے اموال کی جنس کو صدقہ کرے گا اگرچہ زکاۃ کے نصاب کے برابر نہ ہو، ان اموال میں وہ مال داخل نہ ہوگا جس میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، لہذا رہائشی مکانات، اثاثے، کپڑے اور وہ سامان جن میں تجارت مقصود نہ ہو وغیرہ کو صدقہ کرنا اس پر لازم نہ ہوگا، یہ حنفیہ کی رائے ہے، اور انہوں نے کہا ہے کہ یہ استحسان ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ نذر جس کے ذریعہ آدمی اپنے اوپر کچھ لازم کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے اوامر کے ساتھ معتبر ہے، اس لئے کہ وجوب تو سب ہی میں، اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے ہوتا ہے، بندہ کی طرف سے تو صرف اس سبب کا اختیار کرنا پایا جاتا ہے، جس سے اللہ تعالیٰ کا واجب کرنا معلوم ہوا، اور امر میں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب جو ایجاب ہے، وہ زکاۃ ہے جس کا حکم ارشاد ربانی میں ہے: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا" [۱] (آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، اس کے ذریعہ سے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے)، نیز ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ فِيْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ، لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ" [۲] (اور جو اپنے مال میں حق رکھتے ہیں جانا ہوا سوالی اور بے سوالی (سب) کا) وغیرہ، اس کا تعلق کسی مال سے ہوتا ہے اور کسی مال سے نہیں ہوتا ہے، تو ایسا ہی نذر میں بھی ہوگا [۳]۔

مطلق نماز یا روزہ کی نذر کا حکم:

الف - مطلق نماز کی نذر:

۲۶ - اگر کوئی شخص مطلق نماز کی نذر مانے، اس میں کتنی رکعت

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۷۳۔
(۲) المغنی ۹/ ۷۔
(۳) المغنی ۹/ ۷۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۰۳۔
(۲) سورۂ معارج/ ۲۴، ۲۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۷۳۔

پڑھے گا اس کو متعین نہ کرے اور نہ اس کی نیت ہی کرے تو اس پر کیا لازم ہوگا، تو اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو مطلق نماز کی نذر مانے اس کے لئے دو رکعت نماز پڑھ لینا کافی ہوجائے گا، یہی رائے حنفیہ اور مالکیہ کی ہے، امام شافعی نے اسی کی صراحت کی ہے، ان کے اصحاب کا مشہور مذہب یہی ہے، یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے [۱]۔

ان حضرات فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں جو نماز واجب ہے اس کی کم از کم مقدار دو رکعت ہے، لہذا مطلق نذر کو اسی پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ جس نذر کو آدمی اپنے اوپر واجب کرتا ہے، وہ شریعت کے واجب کردہ کے اعتبار سے ہی ہوتا ہے، لہذا مطلق نماز کی نذر ماننے والے پر دو رکعت نماز لازم ہوگی [۲]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ کم از کم دو رکعت کو ہی نماز کہتے ہیں، لہذا نذر ماننے والے پر دو رکعت ادا کرنا لازم ہوگا، اس سے زائد اس پر لازم نہ ہوگا، کیونکہ اس زائد کو نہ تو شریعت نے واجب کیا ہے، اور نہ لغت کے اعتبار سے واجب ہے [۳]۔

اسی طرح انہوں نے مزید کہا ہے کہ فرض میں ایک رکعت کافی نہیں ہے، لہذا نذر میں بھی کافی نہ ہوگی جیسے سجدہ [۴]۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص مطلق نماز کی نذر مانے اس کے لئے ایک رکعت پڑھ لینا کافی ہوگا، یہ شافعیہ کا دوسرا قول ہے، اور امام احمد بن حنبل سے ایک روایت ہے [۱]۔

ان حضرات فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ نماز کی کم از کم مقدار ایک رکعت ہے، اس لئے کہ وتر مشروع نماز ہے اور وہ ایک رکعت ہے [۲]۔

ب- مطلق روزہ کی نذر:

۲۷- اگر کوئی شخص مطلق روزہ کی نذر مانے، کتنے روزے رکھے گا اس کی تعداد متعین نہ کرے، نہ اس کی نیت کرے تو اس سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو مطلق روزہ کی نذر مانے اس پر ایک دن کا روزہ رکھنا لازم ہوگا، یہ رائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے [۳]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ شرع میں تنہا روزہ ایک دن سے کم کا نہیں ہے، لہذا جو مطلق روزہ کی نذر مانے گا اس پر ایک دن کا روزہ لازم ہوگا، کیونکہ یہ یقینی ہے [۴]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ ایک دن کا روزہ کم سے کم مقدار ہے، جو روزہ میں کافی ہے، اور جس کو روزہ کہا جاتا ہے، لہذا یہی لازم اور یقینی ہوگا اور اس سے زائد لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ زیادتی نہ شرعاً لازم

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۸، مواہب الجلیل ۳/ ۳۲۰، کفایۃ الطالب الربانی ۳/ ۵۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۴، المغنی ۹/ ۱۱، الکافی ۴/ ۴۲۳، کشاف القناع ۶/ ۲۷۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۴، المغنی ۹/ ۱۱، الکافی ۴/ ۴۲۳۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی ۳/ ۵۷۔

(۴) کشاف القناع ۶/ ۲۷۹، الکافی ۴/ ۴۲۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۴، المغنی ۹/ ۱۱، الکافی ۴/ ۴۲۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۴، المغنی ۹/ ۱۱، الکافی ۴/ ۴۳۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/ ۳۲۰، کفایۃ الطالب الربانی ۳/ ۲۵۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۰۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۳، المغنی ۹/ ۱۱، الکافی ۴/ ۴۲۴، کشاف القناع ۶/ ۲۷۹۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۳، المغنی ۹/ ۱۱، کشاف القناع ۶/ ۲۷۹۔

ہے، نہ لغتاً لازم ہے [۱]۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر تین دنوں کا روزہ لازم ہوگا، یہ حنفیہ کی رائے ہے [۲]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ مطلق روزہ کی نذر مبہم نذر ہے، اس لئے کہ اس میں روزہ کی تعداد نہیں بیان کی گئی ہے، اور نذر مبہم یمین ہے، اور اس کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہے، لہذا اگر نذر ماننے والے نے روزہ کی نذر مانی، اور نذر میں روزہ کی تعداد کے بارے میں اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس روزہ کو کفارہ کے روزہ کی طرف پھیر دیا جائے گا اور وہ تین دنوں کا روزہ ہے [۳]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ بندہ کا واجب کرنا اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے معتبر ہے، اور اللہ تعالیٰ نے جو روزے واجب کیا ہے اس میں کم از کم تین دنوں کا روزہ ہے، اور وہ قسم کے کفارہ میں ہے، لہذا نذر مطلق میں یہی واجب ہوگا [۴]۔

صوم دہر کی نذر:

۲۸ – حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جو دہر کے روزہ کی نذر مانے گا اس پر پورے دہر کا روزہ لازم ہوگا، البتہ اس کی نذر میں رمضان داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ ایام رمضان کا روزہ صرف فرض کے لئے ہی ہوسکتا ہے، اسی طرح اس کی نذر میں عیدین اور تشریق کے ایام بھی داخل نہ ہوں گے، لہذا ان ایام میں نذر کے روزے نہیں رکھے جائیں گے، اور نہ ان ایام کی قضاء کی جائے گی، کیونکہ یہ ایام روزہ کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں، اس طرح کی نذر ماننے والا اگر رمضان میں روزہ چھوڑ دے گا تو اس کی قضاء کرے گا اور جو کفارات اس پر واجب ہوں گے ان کے روزے بھی رکھے گا جیسے ظہار، قتل، قسم اور رمضان کے دن میں جماع کرنے کا کفارہ، یہ روزے نذر پر مقدم ہوں گے، کیونکہ یہ روزے شریعت کی طرف سے واجب ہیں، لہذا اس روزہ پر مقدم ہوں گے، جس کو آدمی نے خود اپنے اوپر نذر کے ذریعہ لازم کیا ہے، جیسے فرض حج، نذر مانے ہوئے حج پر مقدم ہوتا ہے، اگر اپنے اس روزہ کے درمیان کسی عذر کی وجہ سے یا بلا عذر روزہ نہیں رکھے گا، تو جن ایام کا روزہ نہیں رکھا ہے ان کی قضاء نہیں کرے گا، اس لئے کہ پورا زمانہ نذر مانے ہوئے روزہ میں گھرا ہوا ہے، البتہ بلا عذر روزہ چھوڑ دینے کی وجہ سے اس پر فدیہ لازم ہوگا۔

اس فدیہ کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے، حنفیہ نے اس کی مقدار جن ایام میں روزہ نہیں رکھا ہے ان میں سے ہر دن کی طرف سے نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو مقرر کیا ہے۔

مالکیہ میں سے ابن القاسم نے کہا ہے کہ ہر دن کی طرف سے ایک مد کھانا کھلائے گا، انہوں نے رمضان کے روزہ میں کوتاہی کے کفارہ پر قیاس کیا ہے، اس لئے کہ وہ ایسا کفارہ ہے جو ایسی جگہ جان بوجھ کر روزہ چھوڑنے کی وجہ سے واجب ہوا ہے، جس میں روزہ چھوڑنا جائز نہ تھا، اور یہ بھی اسی طرح ہے۔

مالکیہ میں سے سحنون نے کہا ہے کہ اس پر ساٹھ مساکین کا کھانا کھلانا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے جان بوجھ کر ایسا روزہ چھوڑا ہے جس کی تلافی وہ نہیں کرسکتا ہے، لہذا رمضان شریف میں جان بوجھ کر روزہ چھوڑنے کے مشابہ ہوگا، کیونکہ اس میں بھی تلافی ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ اگر زندگی بھر روزہ رکھے گا تو بھی اس کی تلافی نہ ہوگی۔

شافعیہ نے اس کی مقدار ہر دن کی طرف سے ایک مد کھانا مقرر

---

(۱) کفایۃ الطالب الربانی ۳؍۵۷۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۳؍۷۱، بدائع الصنائع ۶؍۲۸۸۸۔

(۳) بدائع الصنائع ۶؍۲۸۸۸۔

(۴) رد المحتار ۳؍۷۱۔

کیا ہے، خواہ گندم، جو، کھجور ہو یا اس کے علاوہ شہر کے کھانوں میں سے کوئی کھانا ہو۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کی مقدار ہر دن کے لئے نصف صاع گندم یا ایک صاع جو یا کھجور مقرر ہے[1]۔

غیر معین مہینے کے روزہ کی نذر:

۲۹ - فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص غیر معین مہینہ کی نذر مانے تو اس کو اختیار ہے کہ کسی چاند کے مہینہ کی ابتدا سے اس کا روزہ رکھے یا عدد کے ذریعہ روزہ رکھے، اگر کسی چاند کے مہینہ کی ابتدا سے روزہ رکھے گا اور مسلسل روزہ رکھے گا (یعنی بیچ میں ناغہ نہیں کرے گا) تو وہ مہینہ اگر چہ ۲۹؍دن کا ہو اس کی نذر کی طرف سے کافی ہوجائے گا اور اگر چاند کے مہینہ کے کچھ حصے گذر جانے کے بعد روزہ رکھے گا یا عدد کے ذریعہ ایک ماہ روزہ رکھے گا تو احتیاطاً تیس ایام کا روزہ اس کے لئے کافی ہوگا، اگر چہ لفظ شہر (ماہ) میں ۲۹؍دن کا احتمال بھی ہوتا ہے، اس لئے کہ مہینہ دو چاند کے بیچ کے ایام کو کہا جاتا ہے، خواہ تام ہو یا ناقص ہو، اسی طرح تیس دن کو بھی مہینہ کہا جاتا ہے، تو نذر ماننے والا ان دونوں میں سے جس پر بھی عمل کرلے گا، ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائے گا۔

بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ صفت کے بارے میں اختلاف ہے کہ جب روزہ رکھے گا تو کیا اس کے روزہ میں تسلسل شرط ہے، یا اس میں فصل بھی ہوسکتا ہے، اس میں دو آراء ہیں:

پہلی رائے: اس رائے کے حامل فقہاء کا خیال ہے کہ جو غیر معین مہینہ کے روزہ کی نذر مانے، اور اس میں تسلسل کی شرط نہ لگائے، تو اس کو اختیار ہے کہ مسلسل روزہ رکھے، یا بیچ میں ناغہ کرکے الگ الگ رکھے، اور اگر اس میں تسلسل کی شرط لگادے گا تو اس پر یہ لازم ہوجائے گا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے، اور بعض حنابلہ کا ایک قول ہے[1]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ روزہ کی بنیاد تسلسل پر نہیں ہے، بلکہ تفریق پر ہے، اس لئے کہ ہر دو دن کے درمیان ایسا وقت ہے جس میں روزہ کی صلاحیت نہیں ہے، اور وہ رات ہے، لہذا روزہ دار کو تسلسل اور تفریق میں اختیار ہوگا[2]۔ اسی طرح ان کی دلیل ہے کہ مہینہ دو چاند کے درمیانی وقت کو کہتے ہیں، اور تیس دن کو بھی کہتے ہیں، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسی نذر ماننے والے کے لئے تیس دن روزہ رکھنا کافی ہے، لہذا تسلسل اس پر لازم نہ ہوگا، جیسا کہ اگر تیس دن روزہ کی نذر مانے تو اس پر تسلسل لازم نہ ہوگا، البتہ اگر تسلسل کی شرط لگادے گا تو تسلسل واجب ہوگا[3]۔

دوسری رائے: اس رائے کے حامل فقہاء کا خیال ہے کہ جو شخص غیر معین مہینہ کے روزہ کی نذر مانے اس پر مسلسل روزہ رکھنا لازم ہوگا، خواہ تسلسل کی شرط لگائے یا نہ لگائے، روزہ میں تفریق کرنا کافی نہ ہوگا، یہ ابوثور کا قول ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے[4]۔

---

(۱) ردالمحتار ۳/۱۷، الکفایہ علی الہدایہ للمرغینانی ۲/۲۷۶، مواہب الجلیل ۲/۴۳۳، ۴۴۹، المجموع ۶/۲۵۹، روضۃ الطالبین ۳/۳۱۸، نہایۃ المحتاج ۸/۲۲۵، زاد المحتاج ۴/۴۹۶، المغنی ۳/۷۸، ۹/۳۳، کشاف القناع ۶/۲۷۹۔

---

(۱) ردالمحتار ۳/۱۷، فتح القدیر ۴/۲۷، بدائع الصنائع ۶/۲۸۹۲، ۲۸۹۳، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۲/۴۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۳۸، ۵۴۰، روضۃ الطالبین ۳/۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۸/۲۲۵، ۲۲۶، المغنی ۹/۲۷، الکافی ۴/۴۲۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۳، المغنی ۹/۲۸۔

(۳) المغنی ۹/۲۷، الکافی ۴/۴۲۵۔

(۴) المغنی ۹/۲۷، ۲۸، الکافی ۴/۴۲۵، کشاف القناع ۶/۲۸۱، الإنصاف ۱۱/۱۴۳۔

ان حضرات فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ مہینہ مسلسل ایام کا نام ہے، لہذا مہینہ کے روزہ کی نذر میں صرف وہی روزہ کافی ہوگا جو مسلسل ہو، نیز یہ کہ مطلق مہینہ تسلسل کا متقاضی ہے، لہذا صرف اسی طریقہ پر روزہ رکھا جائے گا، اور ان حضرات نے اس صورت پر قیاس کیا ہے جس میں روزہ میں تسلسل کی نیت کرے [۱]۔

ایسے مہینہ کے روزہ کی نذر جس کی ابتدا کسی غائب شخص کے آنے کے دن سے ہو، اور اتفاق سے اس کا آنا رمضان کے شروع میں ہو:

۳۰-کسی نے ایسے مہینہ کے روزہ کی نذر مانی جس کی ابتدا کسی غائب شخص کے آنے کے دن سے ہو، اور اتفاق سے اس کا آنا رمضان کے شروع میں ہو تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے، دو اقوال ہیں:

پہلا قول: اس قول کے قائل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص ایسی نذر مانے، اس کی نذر منعقد ہوگی، اس لئے کہ اس کو پورا کرنا ممکن ہے، اگر معلوم ہو کہ آنے والا کل یا پرسوں مثلاً آئے گا تو وہ رات ہی سے روزہ کی نیت کرلے گا، اور اس کا یہ روزہ رمضان کی طرف سے بھی ادا ہوجائے گا، نذر کے لئے کوئی دوسرا روزہ اس پر لازم نہ ہوگا، اور نہ اس پر کوئی کفارہ واجب ہوگا۔

یہ قول حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عکرمہ کے اس قول کے مطابق ہے، جو ان دونوں حضرات نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے جس نے ابھی حج نہ کیا ہو اور وہ حج کی نذر مان لے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اس کا حج دونوں کے لئے یعنی فرض اور نذر کے لئے کافی ہوجائے گا، یہی حنفیہ کی رائے ہے، اور یہی مالکیہ کے مذہب میں ایک قول ہے، اور یہی شافعیہ کی رائے اور حنابلہ میں سے الخرقی کا قول بھی ہے، اور امام احمد کے اس قول کے مطابق ہے جو انہوں نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے جس نے ابھی حج نہ کیا ہو اور وہ حج کی نذر مان لے کہ وہ جو ادا کرے گا دونوں کے لئے ادا ہوجائے گا [۱]۔

ان حضرات فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ اس نذر ماننے والے پر اپنا فرض روزہ رکھنا لازم ہے، نذر کی طرف سے نہ دوسرا روزہ ہوگا اور نہ کفارہ لازم ہوگا، اللہ تعالیٰ نے رمضان کے روزہ کا جو حکم دیا ہے وہ نذر پر مقدم ہوگا، اس لئے نذر ماننے والے کو یہ حق نہیں کہ وہ رمضان میں یا اس کے کسی حصہ میں اللہ نے جس روزہ کا حکم دیا ہے اس کے علاوہ کوئی روزہ رکھ سکے، صحت اور اقامت کی حالت میں، رمضان کا مہینہ اسی کے روزہ کے لئے مخصوص ومتعین ہے، فرض کے علاوہ نذر، کفارہ یا کسی بھی دوسرے روزہ کی گنجائش اس میں نہیں ہے، لہذا اس نذر سے نہ کوئی حکم متعلق ہوگا نہ کوئی کفارہ واجب ہوگا [۲]، نیز نذر ماننے والے نے روزہ میں یوم کی قید لگائی ہے، اور غائب کا قدوم ایسے وقت میں نہیں پایا گیا ہے، جو روزہ کے قابل ہو، اس لئے کہ قدوم کا دن فرض روزہ میں مشغول ہے، لہذا وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس میں کوئی دوسرا روزہ رکھا جاسکے [۳]، نیز نذر والے نے ایک خاص متعین وقت میں روزہ کی نذر مانی ہے اور اس نے اس وقت میں روزہ رکھ بھی لیا ہے، لہذا نذر کے ذریعہ اس نے جو کچھ اپنے اوپر لازم کیا ہے، اس کو ادا بھی کردیا ہے [۴]۔

(۱) الکافی ۴/۴۲۵، المغنی ۹/۲۷، کشاف القناع ۶/۲۸۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۸۷۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۵۳۹، نہایۃ المحتاج ۸/۲۱۶، زاد المحتاج ۴/۵۰۱، المغنی ۹/۲۰، الکافی ۴/۴۲۷، ۴۲۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۲۸۷۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/۲۲۷۔

(۴) المغنی ۹/۲۰، الکافی ۴/۴۲۸۔

دوسرا قول: اس قول کے قائل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص ایسی نذر مانے اس کی نذر منعقد ہوگی، اور رمضان میں روزہ، فرض روزہ کی طرف سے کافی ہوگا، مگر نذر مانے ہوئے روزہ کی طرف سے کافی نہ ہوگا، اور نذر کے روزہ کی قضاء اس پر لازم ہوگی اور روزہ کے لئے معینہ وقت سے اس کی تاخیر کی وجہ سے کفارہ ادا کرے گا۔

یہ قول حضرت ابن عمرؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عروہ کے اس قول کے مطابق ہے، جو انہوں نے اس شخص کے بارے میں کہا ہے جس نے ابھی حج نہ کیا ہو، اور حج کی نذر مان لے، انہوں نے کہا ہے کہ پہلے فرض حج ادا کرے گا، پھر نذر کا حج ادا کرے گا اور یہی حنابلہ کا مشہور مذہب ہے (۱)۔

ان حضرات فقہاء نے قیاس سے استدلال کیا ہے، اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ یہ نذر صحیح ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طاعت میں نذر ہے، اور اکثر اس کو پورا کرنا ممکن بھی ہوتا ہے، لہذا یہ منعقد ہوگا، اور اس سے روزہ واجب ہوگا، جیسا کہ اگر ایسا اتفاق شعبان میں ہو جائے اور نذر ماننے والے پر لازم ہوگا کہ نذر کی قضاء کرے، کیونکہ اس کا حکم اس شخص کے حکم کی طرح ہے، جو اس مہینہ میں روزہ ترک کردے، اس لئے کہ اس نے نذر کی طرف سے روزہ نہیں رکھا ہے (۲)۔

یہاں مالکیہ کے مذہب میں ایک دوسرا قول ہے: اگر کسی نے نذر مانی کہ فلاں غائب کے آنے کے دن روزے رکھے گا، اتفاق سے اس کا آنا رمضان کے پہلے دن ہوا تو اس کا روزہ نہ نذر کی طرف سے کافی ہوگا نہ فرض کی طرف سے کافی ہوگا اور اس پر موجودہ رمضان کے لئے ایک دن کی قضاء واجب ہوگی، نذر کے لئے اس پر قضاء نہ ہوگی، اس لئے کہ نذر مانا ہوا خاص وقت کے ساتھ متعین ہے، اور وہ وقت فوت ہو چکا ہے (۱)۔

غائب کے آنے کے دن کے روزہ کی نذر ماننا، اتفاق سے اس کا آنا ایسے دن میں ہوا جس دن روزہ رکھنا حرام ہے:

۳۱- کسی نے غائب کے آنے کے دن کے روزہ کی نذر مانی، اتفاق سے اس کا آنا ایسے دن میں ہوا جس دن روزہ رکھنا حرام ہے، مثلاً عید الفطر یا عید الاضحیٰ کا دن ہو یا ایام تشریق کا کوئی دن ہو، ایسے وقت میں اس کا آنا پایا گیا کہ نذر ماننے والی عورت حیض یا نفاس میں تھی تو اس حالت میں نذر ماننے والے پر کیا واجب ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کے چار مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اس نذر ماننے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا، نہ اس پر کفارہ واجب ہوگا، یہ حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے ایک دن روزہ کی نذر مانی تھی، اتفاق سے وہ عید الفطر یا عید الاضحیٰ کا دن تھا، فرمایا، اللہ تعالیٰ نے نذر کے پورا کرنے کا حکم دیا ہے، اور اللہ کے رسول ﷺ نے اس دن کے روزہ سے منع فرمایا ہے، امام زفر نے کہا ہے کہ جو شخص یوم عید یا ایام تشریق کے روزہ کی نذر مانے اس کی نذر صحیح نہ ہوگی اور اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، امام محمد بن الحسن نے اس عورت کے بارے میں جس نے غائب کے آنے کے دن کے روزہ کی نذر مانی تھی اور اس کا آنا ایسے دن میں ہوا تھا کہ وہ اس میں حائضہ تھی، فرمایا کہ اس نذر کی وجہ سے اس عورت پر کچھ لازم نہ ہوگا۔

اس نذر کی وجہ سے کچھ لازم نہ ہونا، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اور یہی حنابلہ کے مذہب میں ایک قول ہے (۲)۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۲۰، ۲۱، الکافی ۴/ ۲۷، ۴۲۸، ۴۲۸، کشاف القناع ۶/ ۲۳۸۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۰، الکافی ۴/ ۴۲۸۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۳۹۳، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۲۳۸۔
(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۶، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۳، ۲۸۶۵، مواہب الجلیل

ان حضرات فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ روزہ میں غائب کے آنے کے دن کی قید ہے اور آنا ایسے زمانہ میں نہیں پایا گیا جو روزہ کے قابل ہو، لہذا نذر ماننے والے پر روزہ لازم نہ ہوگا، اسی طرح اس پر کفارہ بھی لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ کفارہ تو اس پر روزہ کے لازم ہونے کے نتیجہ میں ہوتا ہے [1]، اسی طرح انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ نذر مانا ہوا گرچہ معصیت نہیں ہے مگر اتفاق سے معصیت بن گیا ہے، اس لئے کہ جس آنے پر اس نے روزہ معلق کیا ہے وہ ایسے دن میں پایا گیا ہے کہ اس میں روزہ حرام ہے، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معصیت کی نذر کو پورا کرنا نذر ماننے والے کے لئے حلال نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا وفاء لنذر في معصية" [2] یہ نذر، نذر المعصیۃ کے درجہ میں ہے، لہذا اس کی وجہ سے کچھ بھی لازم نہ ہوگا [3]۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو ایسی نذر مانے اس کی نذر منعقد اور صحیح ہوگی البتہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ اس دن روزہ رکھے بلکہ اس کی جگہ پر کسی دوسرے دن روزہ رکھ لے گا اور اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، یہ حسن بصری، اوزاعی، ابوعبید اور قتادہ کا قول ہے، اس عورت کے بارے میں جس نے غائب کے آنے کے دن کے روزہ کی نذر مانی اور اس کا آنا ایسے دن میں ہوا کہ وہ حائضہ تھی، امام ابو یوسف نے فرمایا اور یہی حنفیہ کا مذہب بھی ہے کہ جو عید یا ایام تشریق کے روزہ کی نذر مانے اس کی نذر منعقد ہوگی اور ان ایام کے علاوہ میں جن کے روزہ کی نذر مانی ہے اس کو پورا کرنا واجب ہوگا، اور اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہوگا، یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے اور اسی کے قائل ان کے بعض اصحاب ہیں [1]۔

ان حضرات فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ اس نذر ماننے والے نے نذر کے ذریعہ واجب شدہ روزہ کو فوت کر دیا ہے، لہذا اس پر اس کی قضا لازم ہوگی، جیسا کہ اگر بھول کر روزہ چھوڑ دے، اور اس پر کفارہ اس لئے لازم نہیں ہوگا کہ شریعت نے اس کو اس دن کے روزہ سے منع کر دیا ہے تو وہ اس شخص کی طرح ہوگیا جس پر اکراہ کیا گیا ہو [2]۔

اسی طرح انہوں نے کہا ہے کہ یہاں نذر مانا ہوا، امر یعنی غائب کے آنے کے وقت روزہ رکھنا، ایسے روزہ پر محمول ہے جو مشروع ہے تو جب غائب کے آنے کا دن اتفاق سے ایسا دن ہوگیا جس میں روزہ رکھنا حرام ہے، تو اس میں اس کا روزہ نہ رکھنا عذر کی وجہ سے ہوگا، اور عذر شارع کا اس دن کے روزہ سے منع کرنا ہے تو یہ اس شخص کے مشابہ ہوگیا جس نے کسی عذر کی وجہ سے رمضان کا روزہ چھوڑ دیا اور جب ایسا ہوگا تو روزہ چھوڑنے کی وجہ سے اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا تو ایسا ہی حکم نذر ماننے والے کا بھی ہوگا [3]۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ جس نے غائب کے آنے کے دن کے روزہ کی نذر مانی اس نے مقصود عبادت کی نذر مانی ہے، لہذا اس کی نذر صحیح ہوگی جیسا کہ اگر روزہ کی نذر ان ایام کے علاوہ میں ہوتی جن میں غائب کا آنا پایا گیا ہے [4]۔

= ۲/ ۴۵۲، ۴۵۳، کفایۃ الطالب الربانی ۳/ ۵۵، المقدمات ۱/ ۴۰۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۱۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۷، زاد المحتاج ۴/ ۵۰۱، المغنی ۹/ ۲۲، الکافی ۴/ ۴۲۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۷، زاد المحتاج ۴/ ۵۰۱۔

(۲) حدیث: "لا وفاء لنذر في معصية" کی تخریج فقرہ/ ۱۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۵، المغنی ۹/ ۲۲۔

(۱) رد المحتار ۳/ ۶۸، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۳، ۲۸۶۵، فتح القدیر ۴/ ۲۶، المغنی ۹/ ۲۲، الکافی ۴/ ۴۲۹۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۲۔

(۳) الکافی ۴/ ۴۲۹۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۵۔

تیسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو ایسی نذر مانے، اس کی نذر صحیح اور منعقد ہوگی، البتہ وہ اس دن روزہ نہیں رکھے گا، بلکہ اس کی جگہ پر کسی دوسرے دن روزہ رکھے گا، اور اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا، یہ حکم بن عتیبہ اور حماد بن ابی سلیمان کا قول ہے، اور عطاء سے منقول ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے شوال کے روزہ کی نذر مان لی فرمایا کہ وہ عید الفطر کے دن افطار کرے گا، پھر اس کی جگہ پر ذی قعدہ میں کسی دن روزہ رکھ لے گا اور اس کے ساتھ دس مساکین کو کھانا کھلائے گا، یہ رجحان امام احمد کی ایک روایت ہے، اور اکثر حنابلہ کا قول ہے [۱]۔

ان حضرات فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ اس نذر ماننے والے نے نذر کے ذریعہ ایسی چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے جس کا پورا کرنا اکثر حالات میں ممکن ہے، لہذا اس کی نذر منعقد ہوگی، جیسا کہ اگر ایسے دن میں آنا ہوتا جس میں روزہ رکھنا حرام نہ ہوتا اور جس دن یہ غائب آیا ہے، اس دن روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ شارع نے اس دن کے روزہ کو حرام قرار دیا ہے، البتہ نذر ماننے والے پر قضاء لازم ہوگی اس لئے کہ اس کی نذر منعقد ہے اور عذر کی وجہ سے روزہ فوت ہوگیا ہے، اور روزہ کے فوت ہونے کی وجہ سے اس پر کفارہ لازم ہوگا، جیسا کہ اگر کسی مرض کی وجہ سے فوت ہوجاتا [۲]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے جس دن کے روزہ کی نذر مانی ہے، اس دن روزہ نہیں رکھا ہے تو ایسا ہوگیا کہ اس نے جمعرات کے دن کے روزہ کی نذر مانی اور اس دن روزہ نہیں رکھ سکا اور اس سے اس کی نذر کا منعقد ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ جس کی طرف نذر کی نسبت کی ہے وہ ایسا زمانہ ہے کہ اس میں نفل روزہ صحیح ہوتا ہے، لہذا روزہ کے لئے اس کی نذر منعقد ہوگی جیسا کہ اگر نفل روزہ کی حالت میں صبح کرتا اور اس کے پورا کرنے کی نذر مان لیتا [۱]۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے نذر کے ذریعہ جس روزہ کو اپنے اوپر لازم کیا ہے وہ روزہ اس پر واجب ہے، جس کی قضاء رمضان کی طرح اس پر لازم ہوگی اور اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا اس لئے کہ نذر یمین کی طرح ہے اور نذر کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہوتا ہے [۲]۔

چوتھا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ یہ نذر منعقد اور صحیح ہے، اور نذر ماننے والا اگر اس دن روزہ رکھے گا جس دن روزہ رکھنا حرام ہے تو اس کا روزہ صحیح ہوجائے گا، اور اس کی نذر کی طرف سے کافی ہوجائے گا، عید کے دونوں دنوں کے روزہ کے بارے میں حنفیہ کا یہی مذہب ہے، اور اس بارے میں امام احمد سے یہی ایک روایت ہے [۳]۔

ان حضرات فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ نذر مانے ہوئے روزہ کا واقع ہونا ایسے دن میں متعین ہوجائے جس دن روزہ رکھنا حرام ہے، تو وہ روزہ ہونے کی حیثیت سے عبادت ہے، اور جس میں عبادت کا پہلو ہو اس کی نذر ماننا صحیح ہے اور اس کو پورا کرنا اس پر لازم ہے [۴]۔

اسی طرح انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے جس کی نذر مانی ہے اس کو پورا کردیا ہے، تو یہ ایسا ہی ہوگیا جیسے وہ معصیت کی نذر مانے اور اس کو پورا کردے [۵]۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۲۱، ۲۲، الکافی ۴/ ۴۲۹، کشاف القناع ۶/ ۲۸۰۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۲۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۲۲، کشاف القناع ۶/ ۲۸۰۔
(۲) الکافی ۴/ ۴۲۹۔
(۳) رد المحتار ۳/ ۶۸، فتح القدیر ۴/ ۲۶، المغنی ۹/ ۲۲۔
(۴) رد المحتار ۳/ ۶۸، فتح القدیر ۴/ ۲۶۔
(۵) المغنی ۹/ ۲۲۔

جس نے مطلق ایک سال کے روزہ کی نذر مانی اس کے روزہ کا طریقہ (یعنی تسلسل واجب ہے یا نہیں):

۳۲- جس شخص نے ایک سال کے روزہ کی نذر مانی اور اس نے روزہ کو مطلق رکھا اس میں تسلسل کی قید نہیں لگائی تو اس کے روزہ کا طریقہ کیا ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا نذر ماننے والے پر مسلسل سال بھر کا روزہ واجب ہوگا یا الگ الگ اس کا روزہ رکھنا بھی اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اس میں دو رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو مطلق ایک سال کے روزہ کی نذر مانے اس پر مسلسل سال بھر کا روزہ لازم نہ ہوگا، بلکہ اس بارے میں اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو الگ الگ روزہ رکھے (یعنی بیچ میں ناغہ کردے) اور اگر چاہے تو مسلسل روزہ رکھے، یہ حنفیہ کی رائے ہے، نذر مانے ہوئے روزہ کو جن ایام میں ادا نہیں کرے گا، اس سال کے بعد ان کی قضاء نذر ماننے والے پر لازم ہوگی۔

لیث بن سعد نے کہا ہے کہ پورے سال روزہ رکھے گا، اور رمضان اور عیدین کے دن کی قضاء کرے گا، اور ایام تشریق میں روزہ رکھے گا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جو شخص غیر معین سال کے روزہ کی نذر مانے اس پر واجب ہوگا کہ بارہ ماہ روزہ رکھے جس میں رمضان، عیدین کے دن، ایام منیٰ اور حیض ونفاس کے ایام نہ ہوں اور دوسرے سال ان کی قضاء کرے گا۔

یہی رجحان شافعیہ کا بھی ہے، چنانچہ ان کی رائے ہے کہ نذر ماننے والے کو اختیار ہے کہ اگر ناغہ کرکے روزہ رکھے تو تین سو ساٹھ دن روزہ رکھے یا چاند کے مہینہ سے بارہ ماہ روزہ رکھے ہر ماہ میں مکمل مہینہ روزہ رکھے، ایسی صورت میں ناقص مہینہ بھی کامل کے حکم میں ہوگا، اگر کسی مہینہ میں مکمل ماہ روزہ نہ رکھ سکے تو تیس دن پورے کرے گا اور اگر چاہے تو ایک سال مسلسل روزہ رکھے، رمضان، عیدین، ایام تشریق اور حیض ونفاس کے ایام کی قضاء کرے، یہی راجح مذہب ہے، ان کے یہاں ایک قول یہ بھی ہے کہ تین سو ساٹھ دن روزہ رکھنے کے بعد ہی اپنی نذر سے بری الذمہ ہوگا، اور بعض اصحاب کی رائے ہے کہ نذر ماننے والا اگر محرم سے محرم تک یا کسی بھی مہینہ سے اسی کے مثل مہینہ تک روزہ رکھ لے گا تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا، رمضان، عیدین اور ایام تشریق کی قضاء اس پر لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ ایسے شخص کے بارے میں یہ کہنا کہ اس نے سال بھر روزہ رکھا صحیح ہوگا، اور جو شافعیہ کا مذہب ہے یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، اور بعض حنابلہ کا ایک قول ہے [(۱)]۔

نذر مانے ہوئے سال کے روزہ میں تسلسل کے لازم نہ ہونے پر ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ سال متفرقہ کو بھی سال کہنا صحیح ہے، لہذا نذر ماننے والے کی نذر میں وہ داخل ہوگا، اس لئے اس پر لازم ہوگا کہ اگر چاہے تو چاند کے مہینہ سے بارہ ماہ روزہ رکھے، اور اگر چاہے تو تعداد کے اعتبار سے ایک سال کا روزہ رکھے، الغرض اس پر صرف بارہ ماہ کا روزہ رکھنا لازم ہوگا، اس لئے کہ نذر کو ایسے سال پر محمول کرنا ممکن ہے جس میں رمضان، اور ایسے ایام نہ ہوں جن میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے، لہذا اس کی نذر ان ہی ایام کے لئے ہوگی جن میں نذر منعقد ہوسکتی ہے [(۲)]۔

---

(۱) ردالمحتار ۳/۷۱، فتح القدیر ۲/ ۱۰۴، ۴/ ۲۷، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۳، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۲/ ۴۵۲، الدسوقی ۱/ ۵۳۹، ۵۴۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۶، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۹، المغنی ۹/ ۲۵، الکافی ۴/ ۴۲۷۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۵۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ روزہ کی بنیاد تسلسل پر نہیں بلکہ تفریق پر ہے، اس لئے کہ ہر دو روزوں کے درمیان ایسا وقت آتا ہے جس میں روزہ رکھنا صحیح نہیں ہے، وہ وقت رات ہے، لہذا روزہ رکھنے والے کو حق ہے کہ ناغہ کر کے روزہ رکھے یا مسلسل رکھے (۱)۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے سال کے روزہ کی اپنی نذر میں تسلسل کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے، لہذا سال کے روزہ میں اس پر تسلسل واجب نہ ہوگا، اور اس کو حق ہوگا کہ چاند کے حساب سے ایک سال کا روزہ رکھے یا تین سو ساٹھ دن روزہ رکھے، اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں سے جس صورت میں بھی روزہ رکھے گا اس کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس نے ایک سال کا روزہ رکھا ہے، اور جس کی نذر مانی ہے اس کو پورا کر دیا ہے (۲)۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص مطلق ایک سال کے روزہ کی نذر مانے اس پر لازم ہے کہ اس سال کا روزہ مسلسل رکھے، یہ ایک روایت امام احمد سے ہے، اور یہی ان کے اصحاب کا مشہور مذہب ہے، اس مذہب کے مطابق اس سال کے روزہ میں رمضان کا مہینہ اور عیدین کے ایام داخل نہیں ہوں گے۔

جس سال کا روزہ نذر کی وجہ سے اس پر لازم ہے، اس سال کے ایام میں ایام تشریق داخل ہوں گے یا نہیں، اس بارے میں دو روایات ہیں، اول یہ کہ ان ایام کا روزہ اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ اس سال کا حصہ ہیں، دوم یہ کہ ان ایام کا روزہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ اس سے منع کیا گیا ہے۔

اس مذہب کے مطابق نذر ماننے والے پر بارہ ماہ کا روزہ لازم

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۳، المغنی ۹/ ۲۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۶، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۹۔

ہوگا، اس میں رمضان اور وہ ایام داخل نہ ہوں گے جن میں روزہ رکھنا ممنوع ہے، لہذا اگر نذر ماننے والا کسی مہینہ کی ابتداء سے روزہ شروع کرے گا تو چاند کے حساب سے گیارہ ماہ پورا روزہ رکھے گا، البتہ شوال کا روزہ عدد کے ذریعہ پورا کرے گا، کیونکہ شروع ماہ سے روزہ نہیں رکھ سکے گا، اور اگر کسی ماہ کے بیچ سے رکھنا شروع کرے گا تو اس ماہ کا روزہ عدد کے ذریعہ پورا کرے گا اور باقی ماہ کو چاند کے حساب سے پورا کرے گا۔

بہر حال اس پر لازم ہوگا کہ رمضان اور ان ایام کے روزہ کی قضاء کرے جن کا روزہ ممنوع ہے (۱)۔

نذر مانے ہوئے سال کے روزہ میں تسلسل کے واجب ہونے کے بارے میں ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مطلق سال سے مسلسل سال مراد لیا جائے گا، لہذا نذر ماننے والے پر اس طرح روزہ رکھنا لازم ہوگا، نیز اس لئے کہ اس نے اپنی نذر میں ایک سال کو متعین کیا ہے، تو اس سے مکمل سال مقصود ہوگا (۲)۔

تسلسل کے ساتھ نذر مانے ہوئے غیر معین روزہ میں عذر کی وجہ سے یا بلا عذر روزہ ترک کر دینا:

الف- مسلسل روزہ کی نذر میں بلا عذر روزہ چھوڑ دینا:

۴۳- اگر نذر ماننے والا تسلسل کے ساتھ نذر مانے ہوئے غیر معین روزہ میں بلا عذر روزہ چھوڑ دے تو از سر نو کفارہ کے بغیر روزہ رکھنا اس پر لازم ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے (۳)۔

روزہ چھوڑ دینے کے بعد از سر نو روزہ کے لازم ہونے کے

(۱) المغنی ۹/ ۲۵، الکافی ۴/ ۴۲۷، کشاف القناع ۶/ ۲۷۹۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۵، کشاف القناع ۶/ ۲۷۹۔

(۳) ردالمحتار ۳/ ۷۱، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۱۲، المغنی ۹/ ۲۶، الکافی ۴/ ۴۲۶، کشاف القناع ۶/ ۲۸۱، ۲۸۲۔

سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل قیاس اور عقلی دلیل ہے۔

قیاس یہ ہے کہ نذر ماننے والے نے اپنے اوپر تسلسل کے ساتھ روزہ رکھنے کو واجب کیا ہے اور یہ واجب کرنا صحیح ہے، کیونکہ تسلسل کی صفت مزید قربت ہے، اس لئے کہ اس کی رعایت کرنے میں نذر ماننے والے کو زیادہ مشقت ہوگی، اور شریعت میں اس مشقت کا اعتبار کیا گیا ہے جیسا کہ قتل، ظہار، یمین اور رمضان کے دن میں روزہ چھوڑ دینے کے کفارہ میں ہے، لہذا نذر کے ذریعہ اس کو اپنے اوپر لازم کرنا صحیح ہوگا، اور نذر ماننے والے نے جیسا اپنے اوپر لازم کیا ہے، اسی طرح اس پر لازم ہوگا، اور جب نذر ماننے والا اس صفت کو چھوڑ دے گا اور جیسا اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کو ادا نہیں کرے گا، تو از سرنو روزہ رکھے گا جیسا کہ ظہار اور قتل کے کفارہ میں ہے [1]۔

اسی طرح اگر نذر ماننے والا نذر مانے ہوئے تسلسل کو بلا عذر چھوڑ دے گا حالانکہ اس کو ادا کرسکتا تھا تو اس کو ادا کرنا اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ کسی خاص دن کے روزہ کی نذر مانے اور اس سے قبل اس کو ادا کردے [2]۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر ترک روزہ سے قبل گذرے ہوئے روزہ پر بناء کرنا نذر ماننے والے کے لئے جائز ہوتو جس تسلسل کو اس نے نذر کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کیا ہے، وہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ درمیان میں روزہ کا ترک پایا گیا ہے [3]۔

ب- مسلسل روزہ میں عذر کی وجہ سے نذر ماننے والے کا روزہ چھوڑ دینا:

۳۴- جس مدت میں تسلسل کے ساتھ روزہ رکھنے کی نذر مانی گئی ہے اس کے درمیان ترک روزہ کا متقاضی عذر کبھی تو روزہ سے مانع ہوتا ہے، جیسے حیض، نفاس، یا کبھی اس میں روزہ چھوڑ دینے کی اجازت ہوتی ہے جیسے مرض اور سفر یا کبھی اس مدت میں اس لئے روزہ ترک کیا جاتا ہے کہ شارع نے اس مدت میں بعض ایام کے روزہ کو ممنوع قرار دیا ہے، جیسے عیدین اور تشریق کے ایام۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نذر ماننے والا اگر مذکورہ اسباب میں سے کسی بھی وجہ سے روزہ ترک کردے گا تو اس کی وجہ سے وہ تسلسل ختم ہوجائے گا جس کی شرط روزہ میں لگائی گئی ہے، اور ترک روزہ کے بعد از سرنو روزہ رکھنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ نذر ماننے والے پر وہی لازم ہوگا جس کی نذر اس نے مانی ہے اور اس نے اپنی نذر میں تسلسل کو اپنے اوپر لازم کیا ہے اور اگر وہ مسلسل روزہ نہیں رکھے گا تو اس نے جس کی نذر مانی ہے، اس کو ادا کرنے والا نہ ہوگا، لہذا از سرنو روزہ رکھنا اس پر لازم ہوگا تا کہ اس نے جس طرح ادا کرنے کی نذر مانی ہے، اسی طریقہ پر اس کو ادا کرسکے [1]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ایام عیدین اور ایام تشریق میں روزہ چھوڑ دینے سے تسلسل ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایام شرعاً مستثنیٰ ہیں، البتہ جب ان کی قضاء کرے گا تو پہلے جو روزہ رکھ چکا ہے، اس سے متصل کرکے مسلسل ان کی قضاء کرے گا تا کہ تسلسل کی شرط پر عمل ہوجائے، یہی حنابلہ کا مذہب بھی ہے، البتہ انہوں نے نذر ماننے والے پر قضاء وکفارہ کو واجب قرار دیا ہے۔

اگر ترک روزہ حیض ونفاس کی وجہ سے ہوتو شافعیہ کی رائے ہے کہ اس سے تسلسل ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، البتہ جن ایام میں روزہ نہیں رکھا گیا ان کی قضاء واجب ہوگی یا نہیں؟ اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: مذہب میں اظہر قول یہ ہے کہ قضاء

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۳۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۶، الکافی ۴/ ۴۲۶۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۸۱۔

(۱) ردالمحتار ۳/ ۷۱، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۳۔

واجب ہوگی، اس لئے کہ حیض ونفاس کا زمانہ اپنی ذات کے اعتبار سے روزہ کے قابل ہے، لہذا قضاء واجب ہوگی جیسا کہ نذر ماننے والی عورت حیض ونفاس کی وجہ سے رمضان کا روزہ ترک کردے، نووی نے کہا ہے کہ بلکہ قول اظہر جس کے قائل جمہور ہیں، یہ ہے کہ قضاء واجب نہ ہوگی، اس دوسرے قول کو فقہاء مذہب کی ایک جماعت نے صحیح قرار دیا ہے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ حیض ونفاس کے ایام جب روزہ کے قابل نہیں ہیں، اگرچہ اس مانع کے عارض ہونے کی وجہ سے ہے تو نذر میں وہ ایام داخل نہ ہوں گے۔

حنابلہ کی رائے بھی یہ ہے کہ اس وجہ سے روزہ کو چھوڑنا تسلسل کو ختم نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ ترک روزہ عذر کی وجہ سے ہے، البتہ انہوں نے اس وجہ سے روزہ چھوڑنے والی عورت کو اختیار دیا ہے کہ یا تو ازسرنو روزہ رکھے اور اس صورت میں اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے جس طرح ادا کرنے کی نذر مانی ہے اسی طرح ادا کردیا ہے، یا اس کے ترک روزہ سے قبل جو روزے گذر گئے ہیں، ان ہی پر بناء کرے، اس صورت میں اپنی نذر کی مخالفت کی وجہ سے کفارہ ادا کرے گی، اس لئے کہ جس چیز کی نذر مانی ہے اس کے چھوڑنے کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا، اگرچہ اس کو ادا کرنے سے عاجز ہے۔

اگر مدت کے دوران ترک روزہ مرض کی وجہ سے ہو تو شافعیہ کے مذہب میں اظہر قول کے مطابق نذر ماننے والا روزہ ترک کردے گا تو تسلسل ختم ہوجائے گا اور ازسرنو روزہ رکھنا اس پر لازم ہوگا، ایک دوسرا قول ہے کہ تسلسل ختم نہ ہوگا اور نذر ماننے والا گذرے ہوئے روزہ پر بناء کرے گا۔

گذشتہ مسئلہ میں جن ایام میں اس نے روزہ چھوڑ دیا ہے، ان کی قضاء واجب ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو اقوال ہیں:

حنابلہ کی رائے ہے کہ نذر ماننے والا اگر ایسے مرض کی وجہ سے روزہ ترک کرے جس میں ترک روزہ واجب ہو مثلاً روزہ سے اس کی جان کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کے اس ترک روزہ کی وجہ سے حکماً تسلسل ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے عذر کی وجہ سے روزہ ترک کیا ہے، البتہ اس کو اختیار ہے کہ یا تو ازسرنو روزہ رکھے، اس صورت میں اس پر کوئی کفارہ نہ ہوگا، اس نے جس طرح ادا کرنے کی نذر مانی ہے، اسی طرح ادا کردیا ہے، یا ترک روزہ سے قبل جو روزہ رکھا ہے اس پر بناء کرے، اس حالت میں اس پر کفارہ لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی نذر میں مخالفت کی ہے، کیونکہ نذر مانی ہوئی چیز کو ترک کردینے سے کفارہ لازم آتا ہے۔

اور اگر ترک روزہ ایسے سبب کی وجہ سے ہوا ہے جس میں روزہ ترک کردینا جائز ہوجاتا ہے مثلاً سفر کی وجہ سے روزہ ترک کردے تو شافعیہ کے مذہب میں اظہر قول کے مطابق اور حنابلہ کے مذہب میں ایک قول میں اس ترک روزہ سے تسلسل ختم ہوجائے گا، اور نذر ماننے والے پر ازسرنو روزہ رکھنا لازم ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے اختیار سے روزہ ترک کیا ہے۔

یہاں شافعیہ کے مذہب میں ایک دوسرا قول بھی ہے اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اس ترک روزہ سے تسلسل ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ نذر ماننے والے نے ایسے عذر کی وجہ سے روزہ ترک کیا ہے جو رمضان میں ترک روزہ کا متقاضی ہے، لہذا یہ اس مرض کے مشابہ ہوگا جس میں روزہ ترک کردینا واجب ہوتا ہے، البتہ حنابلہ کے مذہب کے مطابق ترک روزہ کے ایام کی قضاء اس پر لازم ہوگی، یہی شافعیہ کے مذہب میں ایک قول ہے۔

ان کے مذہب میں دوسرا قول یہ ہے کہ ان ایام میں قضاء اس پر لازم نہ ہوگی[1]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۱۰، ۳۱۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۵، ۲۲۶، المغنی ۹/ ۲۵، ۲۶، کشاف القناع ۶/ ۲۸۲۔

نذر مانے ہوئے معین روزہ میں عذر کی وجہ سے یا بلا عذر روزہ ترک کردینا:

۳۵-کسی نے معین مہینہ یا معین جمعہ کو روزہ کی نذر مانی پھر اپنے روزہ کے دوران ایک دن یا اس سے زیادہ دن روزہ چھوڑ دیا تو جو روزہ اس نے رکھا ہے اس کا حکم عذر کی وجہ سے یا بلا عذر ترک روزہ کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-معین روزہ میں بلا عذر ترک روزہ کا حکم:

۳۶-معین روزہ میں نذر ماننے والا بلا عذر روزہ ترک کردے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس میں دو رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ نذر مانے ہوئے روزہ کے لئے جو مہینہ متعین ہے اس کے دوران اگر کوئی شخص روزہ ترک کردے تو اس ترک روزہ کی وجہ سے تسلسل ختم نہ ہوگا، اور از سرنو روزہ رکھنا اس پر لازم نہ ہوگا، بلکہ ترک روزہ سے قبل جو روزہ رکھ لیا ہے اسی پر بناء کرے گا، اور جن دنوں میں روزہ ترک کردیا ہے، دوسرے مہینہ میں ان کی قضاء کرے گا، یہ رائے حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی ہے اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے [1]۔

ان حضرات فقہاء نے قیاس سے استدلال کیا ہے، یعنی جس نے وقت معین کے روزہ میں بلا عذر روزہ ترک کردیا ہے اس نے اپنے اختیار سے نذر کی ادائیگی کو فوت کردیا، لہذا اس پر قضاء واجب ہوگی، از سرنو روزہ نہیں رکھے گا، اس لئے کہ تسلسل وقت معین کی وجہ سے تھا، اپنی ذات کے اعتبار سے وہ مقصود نہیں تھا، جیسا کہ رمضان کی قضاء میں ہوتا ہے [1]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے اپنی نذر کے ذریعہ مسلسل روزہ رکھنے کو اپنے اوپر واجب نہیں کیا ہے، تسلسل تو صرف اس لئے واجب ہوتا ہے کہ ایام ملے ہوتے ہیں، کیونکہ اگر مثلاً کسی خاص مہینہ کے روزہ کی نذر مانے تو اس مہینہ کے ایام ملے ہوئے ہوں گے، اور مسلسل بھی ہوں گے، لہذا اس پر صرف ان ہی ایام کی قضاء واجب ہوگی جن میں روزہ ترک کیا ہے، جیسا کہ اگر رمضان میں کسی دن روزہ ترک کردے تو اس پر صرف اسی دن کی قضاء لازم ہوگی [2]۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ معین مہینہ کے روزہ میں تسلسل صرف اس وجہ سے لازم ہے کہ جس وقت میں روزہ رکھنا ہے وہ متعین ہے، شرط کی وجہ سے تسلسل واجب نہیں ہے، لہذا اس کے دوران ترک روزہ سے وہ باطل نہ ہوگا، جیسا کہ رمضان میں ہوتا ہے [3]۔

جیسا کہ انہوں نے عقلی استدلال بھی کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر نذر ماننے والے پر از سرنو روزہ رکھنا لازم قرار دیا جائے تو اکثر روزہ اس وقت میں ادا ہوگا جس کو اس نے متعین نہیں کیا ہے، اور اگر وہ اپنا روزہ پورا کرلے اور جن ایام میں روزہ چھوڑ دیا ہے ان کی قضاء کرلے تو وہ اکثر روزہ کو اس وقت میں ادا کرنے والا ہوگا جس کو اس نے متعین کیا ہے، لہذا یہ زیادہ بہتر ہوگا [4]۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ نذر کے روزہ کے لئے معین مہینہ کے دوران جو شخص روزہ ترک کردے تو

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳؍۷۱، فتح القدیر ۴؍۲۷، بدائع الصنائع ۶؍۲۸۹۳، شرح الحواشی ۲؍۲۵۱، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۲؍۴۲۸، ۴۲۹، ۴۵۲، روضۃ الطالبین ۳؍۱۱، نہایۃ المحتاج ۸؍۲۵۵، زاد المحتاج ۴؍۴۹۷، المغنی ۹؍۲۹، الکافی ۴؍۴۲۶۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸؍۲۲۵، زاد المحتاج ۴؍۴۹۷۔
(۲) رد المحتار ۳؍۷۱، فتح القدیر ۴؍۲۷، بدائع الصنائع ۶؍۲۸۹۳۔
(۳) روضۃ الطالبین ۳؍۳۱۱، المغنی ۹؍۲۹، الکافی ۴؍۴۲۶۔
(۴) بدائع الصنائع ۶؍۲۸۹۳، المغنی ۹؍۲۹۔

اس ترک کی وجہ سے روزہ میں تسلسل نہیں رہ جائے گا اور روزہ ترک کرنے کے بعد از سرنو روزہ رکھنا اس پر لازم ہوگا، یہ امام احمد سے ایک دوسری روایت ہے، اور اس کے اصحاب کا مشہور مذہب ہے، البتہ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ نذر کی تاخیر کی وجہ سے نذر ماننے والے پر کفارہ لازم ہوگا[(۱)]۔

ان حضرات فقہاء نے عقلی استدلال یہ کیا ہے کہ معین جمعہ یا معین مہینہ متصل ایام پر ہی بولا جاتا ہے، متفرق ایام پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے اور نذر ماننے والے پر صرف وہی لازم ہوتا ہے جس کی اس نے نذر مانی ہے، لہذا اگر متعین روزہ کو مسلسل ادا نہ کرے تو وہ اپنی نذر کو ادا کرنے والا نہ ہوگا، لہذا از سرنو روزہ رکھنا اس پر لازم ہوگا تاکہ جس طریقہ پر ادا کرنے کی نذر مانی ہے اسی طریقے پر ادا ہوجائے۔

انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ معین مہینہ کا روزہ نذر کی وجہ سے مسلسل رکھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ نذر ماننے والے نے ایک خاص صفت کے ساتھ اس کو اپنے اوپر واجب کیا ہے، پھر روزہ ترک کرکے اس صفت کو فوت کردیا ہے، لہذا بلاعذر روزہ ترک کردینے کی وجہ سے اس کا روزہ باطل ہوجائے گا، جیسا کہ اگر اپنے اوپر مسلسل روزہ رکھنے کو واجب کرتا، لہذا اس پر لازم ہوگا کہ از سرنو روزہ رکھے اور نذر کی تاخیر کی وجہ سے کفارہ ادا کرے[(۲)]۔

ب- معین روزہ میں عذر کی وجہ سے نذر ماننے والے کا روزہ ترک کردینا:

۳۷- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ابوعبید کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص نذر مانے ہوئے معین روزہ میں عذر کی وجہ سے روزہ ترک کردے تو اس کے اس ترک روزہ کی وجہ سے تسلسل ختم نہ ہوگا اور نہ ترک روزہ کے بعد از سرنو روزہ رکھنا اس پر لازم ہوگا، بلکہ ترک روزہ سے قبل جو روزے گذر گئے ہیں، ان پر بناء کرنا اس کے لئے کافی ہوجائے گا[(۱)]، البتہ اس حالت میں نذر ماننے والے پر کیا لازم ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس قول کے قائل فقہاء کی رائے ہے کہ اس نذر ماننے والے نے جن ایام میں روزہ ترک کردیا ہے ان ایام کی قضاء اس پر لازم ہوگی اور اس پر کوئی کفارہ واجب نہ ہوگا، یہ حنفیہ اور ابوعبید کی رائے ہے، اور جو شخص نذر کے لئے معین مدت کے دوران سفر کی وجہ سے روزہ ترک کردے اس کے بارے میں مالکیہ وشافعیہ کا اصح قول یہی ہے۔

البتہ بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ قضاء مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔

یہاں شافعیہ کے مذہب میں اس شخص کے حق میں جو مرض کی وجہ سے روزہ ترک کردے، قضا کے واجب ہونے کا ایک قول ہے جسے ابن کج نے راجح قرار دیا ہے اور یہی قول اس عورت کے حق میں ہے جو حیض یا نفاس کی وجہ سے روزہ ترک کردے، شافعیہ کے مذہب میں اظہر کے بالمقابل ہے اور امام احمد سے ایک روایت کے مطابق یہی مذہب ہے[(۲)]۔

ان حضرات فقہاء نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ جس نے کسی متعین وقت میں نذر کے ذریعہ اپنے اوپر روزہ کو واجب کیا ہے

---

(۱) المغنی ۹/ ۲۸، ۲۹، الکافی ۴/ ۴۲۶، کشاف القناع ۶/ ۲۸۱۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۸، ۲۹، الکافی ۴/ ۴۲۶، کشاف القناع ۶/ ۲۸۱۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۷، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۳، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/ ۴۲۸، شرح الخرشی ۳/ ۲۵۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۱۰، ۳۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۵، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۷، المغنی ۹/ ۲۵، ۲۹، الکافی ۴/ ۴۲۶، کشاف القناع ۶/ ۲۸۱۔
(۲) رد المحتار ۳/ ۷۱، سابقہ مراجع۔

اس نے اپنے اوپر مسلسل روزہ رکھنے کو واجب نہیں کیا ہے، تسلسل تو صرف ایام کے متصل ہونے کی وجہ سے اس پر واجب ہو گیا ہے، اس لئے کہ اگر وہ کسی خاص مہینہ کے روزہ کی نذر مانے گا تو اس کے ایام متصل ہوں گے اور وہ مسلسل بھی ہوں گے، لہذا اس پر صرف ان ایام کی قضا واجب ہوگی جن میں اس نے روزہ ترک کیا ہے، جیسا کہ اگر رمضان کے کسی دن میں روزہ ترک کردے تو اس پر صرف اسی دن کی قضا واجب ہوگی اگرچہ رمضان کے مہینہ کا روزہ مسلسل واجب ہوتا ہے تو ایسا ہی حکم معین روزہ میں روزہ کے ترک کا بھی ہوگا[1]۔

اسی طرح انہوں نے کہا ہے کہ نذر مانے ہوئے روزہ کا حکم مشروع روزہ کی طرح ہوگا، جو شخص رمضان میں کسی عذر کی وجہ سے روزہ ترک کردے تو اس پر صرف ترک کئے ہوئے روزہ کی قضا لازم ہوتی ہے، اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے، تو اسی طرح اس نذر مانے ہوئے معین روزہ کا حکم بھی ہوگا[2]۔

اسی طرح انہوں نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ جس نے نذر مانے ہوئے روزہ کو ایسے عذر کی وجہ سے چھوڑا ہے جو ترک روزہ کا متقاضی ہے تو اس نے اس کو شارع کے حکم سے چھوڑا ہے، لہذا اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اپنے تمام مال کو صدقہ کرنے کی نذر مانے اور صرف اس کا ایک تہائی صدقہ کرے[3]۔

ان کی دلیل یہ بھی ہے کہ جو عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے روزہ ترک کرے گی اس پر قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ حیض ونفاس کا زمانہ اپنی ذات کے اعتبار سے قابل صوم ہے، روزہ کا ترک کرنا کسی دوسرے معنی کی وجہ سے ہے جو اس زمانہ میں پایا جاتا ہے، لہذا اس کی قضا واجب ہوگی، جیسا کہ اگر حیض یا نفاس والی عورت حیض یا نفاس کی

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۳۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۹۔
(۳) الکافی ۴/ ۴۲۶۔

وجہ سے رمضان میں روزہ ترک کردے[1]۔

دوسرا قول: اس قول کے قائل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص متعین روزہ میں کسی عذر کی وجہ سے روزہ ترک کردے اس پر نہ قضا واجب ہوگی نہ کفارہ لازم ہوگا۔

یہی رائے مالکیہ کی اس شخص کے بارے میں ہے جو مرض کی وجہ سے روزہ ترک کردے یا کوئی عورت، حیض یا نفاس کی وجہ سے روزہ ترک کردے، اور شافعیہ کے مذہب میں اس شخص کے حق میں یہی معتمد قول ہے جو کسی مرض کی وجہ سے روزہ ترک کردے، ان کے مذہب میں اس عورت کے بارے میں جو حیض یا نفاس کی وجہ سے روزہ ترک کردے یہی اظہر قول ہے[2]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حیض یا نفاس کے ایام جب اس مانع کے عارض ہوجانے کی وجہ سے قابل صوم نہیں رہتے ہیں، تو نذر میں یہ داخل بھی نہ ہوں گے اور ان کی قضا بھی واجب نہ ہوگی اور کفارہ تو قضا کے واجب ہونے کا نتیجہ ہے، نیز اس لئے کہ یہ معین ایام ان کے زمانہ کے فوت ہونے سے فوت ہوگئے[3]۔

تیسرا قول: اس قول کے قائل فقہاء کی رائے ہے کہ جو نذر مانے ہوئے معین روزہ میں کسی عذر کی وجہ سے روزہ ترک کردے تو اس پر قضا وکفارہ دونوں واجب ہوں گے، یہی حنابلہ کا مذہب ہے[4]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نذر ماننے والے نے نذر مانے

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۵، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۷۔
(۲) مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۲/ ۴۲۸، ۴۵۲، شرح الخرشی ۲/ ۲۵۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۱۰، ۳۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۵، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۷۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۵، زاد المحتاج ۴/ ۴۹۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۱۰، مواہب الجلیل ۲/ ۴۲۸، ۴۲۹۔
(۴) المغنی ۹/ ۲۹، الکافی ۴/ ۴۲۶، کشاف القناع ۶/ ۲۸۱۔

ہوئے روزہ کے وقت کو متعین کرکے اپنے اوپر مسلسل روزہ کو واجب کیا ہے، اس لئے کہ جن ایام معینہ کے روزہ کی نذر مانی گئی ہے وہ ایام مسلسل ہیں، لہذا اگر ان ایام کے درمیان روزہ ترک کرے گا تو ترک روزہ کی وجہ سے قضا واجب ہوگی اور نذر کی صفت کے ترک کی وجہ سے اس پر کفارہ لازم ہوگا، اس لئے کہ جب حضرت عقبہؓ کی بہن نے پیدل مکہ جانے کی نذر مان لی، اور اپنی نذر کے وصف کو پورا کرنے سے عاجز رہ گئیں تو نبی کریم ﷺ نے کفارہ کو لازم قرار دیا[1]، حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ ان کی بہن نے بغیر دوپٹہ کے پیدل چلنے کی نذر مان لی پھر نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: "إن الله لا يصنع بشقاء أختك شيئًا فلتركب ولتختمر ولتصم ثلاثة أيام" (بے شک اللہ تعالیٰ کو تمہاری بہن کی سختی سے کچھ لینا دینا نہیں ہے، وہ سوار ہولے، سر پر ڈوپٹہ ڈال لے اور تین دن روزہ رکھے) ایک دوسری روایت میں ہے: "ولتكفر عن يمينها"[2] (اور اپنی یمین کی طرف سے کفارہ ادا کرے)۔

روزہ کے لئے متعین مدت کے درمیان روزہ کے صحیح ہونے کی شرطیں نہ پائی جائیں؟

۳۸-جس وقت روزہ کی شرطیں پوری طرح موجود تھیں اس وقت کسی نے متعین روزہ کی نذر مانی، پھر نذر کے ذریعہ جس مدت کا روزہ متعین کیا گیا اس کے دوران یہ تمام شرطیں یا بعض شرطیں موجود نہیں رہیں تو یا تو روزہ کے صحیح ہونے کی شرط اس مدت کے درمیان حیض کی وجہ سے مفقود ہوگی یا نفاس کی وجہ سے یا جنون کی وجہ سے مفقود ہوگی۔

اگر روزہ کے صحیح ہونے کی شرط حیض یا نفاس کی وجہ سے مفقود ہو تو اس کی تفصیل گذشتہ مسئلہ میں گذر چکی ہے۔

۳۹-اگر روزہ کے صحیح ہونے کی شرط جنون کی وجہ سے مفقود ہو تو اس سلسلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: اس قول کے قائل فقہاء کی رائے ہے کہ کسی شخص نے نذر کے ذریعہ جس مدت کے روزہ کو متعین کیا اس مدت کے دوران اس پر جنون طاری ہو جائے یا پوری مدت میں اس پر جنون طاری رہے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، یہی رائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے[1]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مجنون روزہ کے واجب ہونے کے وقت اہل نہیں رہا، لہذا اس کی قضا اس پر لازم نہ ہوگی، جیسا کہ اگر رمضان کے مہینہ میں ایسا ہو جائے[2]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ مجنون روزہ کے لئے متعین مدت کے دوران مکلّف نہیں ہے، لہذا اس کے افاقہ کے بعد دوسرے وقت میں اس پر اس کی قضا واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ جس زمانہ میں وہ قضاء کرے گا اس میں اس نے نذر کو معین نہیں کیا ہے، لہذا اس میں روزہ رکھنا اس کے زمانہ کے علاوہ میں روزہ رکھنا پایا جائے گا[3]۔

دوسرا قول: اس قول کے قائل فقہاء کی رائے ہے کہ جس مدت کے روزہ کو نذر کے ذریعہ متعین کیا ہے، اس کے دوران اگر وہ مجنون ہو جائے تو اس پر اس کی قضا لازم ہوگی، یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی ابوثور کا قول ہے[4]۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ/۱۱ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۲۶، نہایۃ المحتاج ۸/۲۲۵، المغنی ۹/۲۹، الکافی ۴/۴۳۰، کشاف القناع ۶/۲۸۱۔

(۲) المغنی ۹/۲۹، الکافی ۴/۴۳۰، کشاف القناع ۶/۲۷۱۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۱/۵۲۶۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/۲۸۹۴، المغنی ۹/۲۹۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مجنون نذر اور قضا کی حالت میں مکلّف بنائے جانے کا اہل ہے، لہذا نذر ماننے ہوئے روزہ کی قضا اس پر لازم ہوگی، جیسا کہ بے ہوش کا حکم ہے [۱]، اسی طرح انہوں نے کہا ہے کہ جس وقت وہ مکلّف تھا اس نے کسی خاص مہینہ کے روزہ کی نذر مانی پھر اس نے روزہ چھوڑ دیا تو اس نے واجب کو اپنے وقت سے فوت کر دیا اور وہ اس پر دین ہوگیا اور اللہ کے نبی علیہ السلام نے دین کو ادا کرنے کا حکم دیا ہے، اسی وجہ سے اگر رمضان اپنے وقت سے فوت ہوجائے تو اس کی قضا لازم ہوتی ہے [۲]۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ نذر کے وقت روزہ کا واجب ہونا، اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے ہوتا ہے، لہذا نئے ایجاب کا اعتبار کیا جائے گا، اور اللہ تعالیٰ جس چیز کو بندوں پر ابتداءً واجب کرے وہ ان سے اداء یا قضاء کے بغیر ساقط نہیں ہوتی ہے، تو اسی طرح اس میں بھی ہوگا [۳]۔

اعتکاف کی نذر اور اس کی وجہ سے نذر ماننے والے پر کیا واجب ہوگا؟

معین وقت یا معین جگہ کے اعتبار سے اعتکاف کی نذر کا حکم بھی الگ الگ ہوگا، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: معین مکان میں اعتکاف کی نذر:

۴۰- کسی نے کسی خاص جگہ میں اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو جس جگہ کو اس نے نذر میں متعین کیا ہے وہ یا تو تینوں مساجد (مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد بیت المقدس) میں سے کوئی مسجد ہوگی، یا جس کو

(۱) المغنی ۹/ ۲۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۴۔
(۳) سابقہ مراجع۔

متعین کیا ہے وہ ان مساجد کے علاوہ ہوگی، اس کی تعیین کا حکم درج ذیل ہے اور نذر میں اس کے تعیین کی جگہ متعین ہوگی یا نہیں؟

الف- مسجد حرام میں اعتکاف کرنے کی نذر:

۴۱- کوئی شخص مسجد حرام میں اعتکاف کرنے کی نذر مانے تو اس میں اعتکاف کرنا اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ان کے درمیان اختلاف صرف اس بارے میں ہے کہ نذر ماننے ہوئے اعتکاف کے لئے یہ مسجد اس طرح متعین ہوجائے گی کہ کسی دوسری مسجد میں اعتکاف کرنا کافی نہ ہوگا، یا اعتکاف کے لئے اس طرح متعین نہ ہوگی، اس بارے میں دو رجانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص مسجد حرام میں اعتکاف کرنے کی نذر مانے، اس کے لئے کسی دوسری مسجد میں اعتکاف کرنا کافی نہ ہوگا، حنفیہ میں سے امام زفر نے یہی کہا ہے اور مالکیہ کی یہی رائے ہے، یہی شافعیہ کا راجح مذہب ہے، جمہور شافعیہ نے اسی کو قطعی کہا ہے، یہی حنابلہ کی بھی رائے ہے [۱]۔

ان حضرات نے سنت نبوی سے استدلال کیا ہے، اور ان کے پاس عقلی دلیل بھی ہے۔

سنت نبوی میں وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے زمانہ جاہلیت میں مسجد حرام میں ایک رات اعتکاف کرنے کی نذر مانا ہے تو ان سے رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "أوف بنذرک" [۲]، اللہ کے رسول علیہ السلام نے حضرت عمرؓ کو مسجد حرام میں اعتکاف کرنے

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۰۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۴، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۱/ ۵۴۷، التاج والإکلیل ۲/ ۴۶۰، المجموع ۶/ ۴۷۹، ۴۸۱، المغنی ۳/ ۲۱۵۔
(۲) حدیث: "أوف بنذرک......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

کی نذر کو پورا کرنے کا حکم دیا، اگر کسی دوسری مسجد میں اعتکاف کر لینا کافی ہوتا تو آپ اس کو ضرور بیان فرماتے، جیسا کہ اس شخص کے بارے میں بیان فرمایا تھا جس نے مسجد اقصی میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تھی کہ مسجد مکہ میں نذر مانی ہوئی نماز کو ادا کر لینا اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے: "أن **رجلاً قام یوم الفتح، فقال: یا رسول الله، إني نذرت لله إن فتح الله علیک مکة أن أصلي في بیت المقدس رکعتین، قال: صل ھھنا، ثم أعاد علیه، فقال: صل ھھنا، ثم أعاد علیه، فقال: شأنک إذن**"[1] (فتح مکہ کے دن ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ تعالی آپ کو مکہ فتح کرادے گا تو میں بیت المقدس میں دو رکعت نماز ادا کروں گا، آپ ﷺ نے فرمایا: یہیں پڑھ لو، اس نے دوبارہ عرض کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہیں پڑھ لو، پھر اس نے سہ بارہ عرض کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تب جہاں چاہو پڑھ لو)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نذر ماننے والے کے لئے کسی دوسری مسجد میں اعتکاف کرنا کافی نہ ہوگا۔

عقلی دلیل کے بارے میں ان حضرات نے کہا ہے کہ مسجد حرام تمام مساجد میں افضل ترین ہے، لہذا جائز نہ ہوگا کہ اس کا فرض اس سے کم درجہ کی مسجد میں ادا کرنے سے ساقط ہوجائے[2]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے مخصوص جگہ میں اعتکاف کرنے کو اپنے اوپر لازم کیا ہے، تو اگر دوسری جگہ ادا کرے گا تو جو اس پر واجب ہے اس کو ادا کرنے والا نہ ہوگا، لہذا واجب کی

(۱) حدیث: "إني نذرت لله إن فتح الله علیک مکة......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۰۲ طبع حمص) نے کی ہے، ابن دقیق العید نے اس کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی تلخیص (۴/ ۶ ۴۳ طبع دار الکتب العلمیہ) میں ہے۔

(۲) المجموع ۶/ ۷۹ ۴، المغنی ۳/ ۲۱۵۔

ذمہ داری سے بری الذمہ نہ ہوگا[1]۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ بندہ نے جس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے وہ اللہ کے واجب کرنے سے معتبر ہوا ہے اور خاص جگہ کی قید اس میں ہے، لہذا اس کو دوسری جگہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے حرم میں قربانی کرنا، عرفہ میں وقوف کرنا، بیت اللہ کا طواف کرنا اور صفا ومروہ کے درمیان سعی کرنا، اسی طرح بندہ نے نذر کے ذریعہ جس چیز کو واجب کیا ہے، مناسب ہے کہ اس میں اس قید کا لحاظ رکھا جائے جو اس نے اس میں لگائی ہے[2]۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ کوئی شخص مسجد حرام میں اعتکاف کرنے کی نذر مانے تو وہ مسجد نذر کی وجہ سے متعین نہ ہوگی اور کسی دوسری مسجد میں اعتکاف کرنا اس کے لئے کافی ہوجائے گا، یہ حنفیہ کی رائے ہے اور شافعیہ کے مذہب میں ایک قول یہی ہے[3]۔

ان حضرات نے عقلی دلیل بھی بیان کی ہے یعنی نذر سے مقصود اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنا ہے، لہذا نذر میں صرف وہی داخل ہوگا، جو تقرب کا ذریعہ ہو اور اس جگہ کی ذات جس میں اعتکاف کرے گا تقرب کا ذریعہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایک جگہ ہے جہاں قربت (عبادت) ادا کی جاتی ہے، لہذا وہ خود قربت (تقرب کا ذریعہ) نہیں ہوسکتی اس لئے متعینہ جگہ اس کی نذر کے تحت داخل نہیں ہوگی، اور اس کی قید معتبر نہ ہوگی، لہذا اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا یکساں ہوگا[4]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۱۰۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۴، المجموع ۶/ ۴۸۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۹۸۔

(۴) سابقہ مراجع۔

نیز ان حضرات نے کہا ہے کہ شریعت میں معروف یہ ہے کہ قربت کا التزام واجب ہوتا ہے، اور شریعت میں بندہ کا عبادت کو کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص کر دینے کا اعتبار کرنا ثابت نہیں ہے، بلکہ یہ حق صرف اللہ تعالیٰ کو ہے، لہذا اس کے التزام کے ذریعہ اصل قربت کے لزوم کی وجہ سے مکان کے ساتھ تخصیص کا لزوم ثابت نہ ہوگا، لہذا وہ لغو ہوگا اور جو قربت ہے صرف وہی لازم رہ جائے گی[(۱)]۔

ب- نبی کریم علیہ السلام کی مسجد میں اعتکاف کرنے کی نذر ماننا:

۴۲- کوئی شخص مسجد نبوی میں اعتکاف کرنے کی نذر مانے تو اس میں اعتکاف کرنا اس کے لئے کافی ہوجائے گا، البتہ فقہاء کے درمیان اختلاف اس میں ہے کہ نذر مانے ہوئے اعتکاف کے لئے یہ مسجد متعین ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں تین رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد نبوی میں اعتکاف کی نذر مانے گا تو نذر کی وجہ سے یہ مسجد متعین ہوجائے گی، البتہ نذر ماننے والے کے لئے مسجد حرام میں اعتکاف کر لینا کافی ہوجائے گا، لیکن مسجد اقصی میں اعتکاف کرنا کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ فضیلت میں مسجد اقصی، مسجد حرام اور مسجد نبوی سے کم درجہ کی ہے، اسی طرح دوسری کسی بھی مسجد میں ادا کرنا کافی نہ ہوگا، یہ سعید بن المسیب کا قول ہے، یہی مالکیہ کی رائے ہے، شافعیہ کے مذہب میں اصح قول یہی ہے اور یہی حنابلہ کی بھی رائے ہے[(۲)]۔

(۱) فتح القدیر ۲۶/۴، رد المحتار ۱۷/۳۔

(۲) التاج والإكليل ۴۶۰/۲، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ۵۴۷/۱، المجموع ۴۸۲/۶، المغنی ۲۱۵/۳۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام**"[(۱)] (میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے علاوہ کسی بھی دوسری مسجد میں ایک ہزار نمازوں سے بہتر ہے) حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ایک دوسری روایت میں اضافہ کے ساتھ ہے: "**وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة فيما سواه**"[(۲)] (مسجد حرام میں ایک نماز دوسری مسجد میں ایک لاکھ نمازوں سے افضل ہے)۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ شریعت میں سفر کرکے مسجد نبوی تک جانے کا حکم ہے[(۳)]، لہذا نذر کے ذریعہ مسجد حرام کی طرح وہ بھی متعین ہوگی[(۴)]۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد نبوی میں اعتکاف کی نذر مانے تو اعتکاف کے لئے یہ مسجد متعین نہ ہوگی، اور نذر ماننے والے کے لئے جائز ہوگا کہ کسی دوسری مسجد میں اعتکاف کر لے اگر چہ وہ فضیلت میں اس سے کم درجہ

(۱) حدیث: "صلاة في مسجدي هذا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶۳/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۰۱۲/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "صلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة......" کی روایت ابن ماجہ (۴۵۱/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے کہا: یہ صحیح اسناد ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں، (۲۵۰/۱ طبع دار الجنان)۔

(۳) اس کی دلیل نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا ومسجد الحرام ومسجد الأقصى**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶۳/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۰۱۴/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) المہذب مع المجموع ۴۷۹/۶۔

کی ہو، یہ رائے حنفیہ کی ہے اور شافعیہ کے مذہب میں ایک قول یہی ہے [(۱)]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مسجد نبوی کے لئے سفر کرنا شرعاً واجب نہیں ہے، لہذا دوسرے تمام مساجد کی طرح یہ بھی نذر کی وجہ سے متعین نہ ہوگی [(۲)]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ نذر کا مقصد اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے، لہذا نذر میں صرف وہی چیز داخل ہوگی جو قربت ہو اور اعتکاف کی جگہ قربت نہیں ہے، کیونکہ وہ ایسی جگہ ہے جہاں قربت ادا کی جاتی ہے، لہذا کوئی خاص جگہ نذر میں داخل نہ ہوگی نہ نذر ماننے والا اس کی قید لگا سکتا ہے، اور نہ ہی نذر میں اس کے ذکر کرنے سے کوئی فائدہ ہوگا [(۳)]۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ نذر کی وجہ سے قربت واجب ہوتی ہے، عبادت کو کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص کرنا صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے، کسی بندہ کو یہ حق حاصل نہیں ہے، لہذا نذر کے ذریعہ عبادت کو کسی جگہ کے ساتھ خاص کرنا لغو ہوگا اور نذر صرف عبادت کی واجب ہوگی [(۴)]۔

تیسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص اپنے اعتکاف کے لئے نبی کریم ﷺ کی مسجد کو متعین کرلے تو اس کے متعین کردینے سے یہ مسجد متعین ہوجائے گی اور نذر ماننے والے کے لئے کسی بھی دوسری مسجد میں اعتکاف کرنا کافی نہ ہوگا، خواہ دوسری مسجد اس مسجد سے افضل ہی کیوں نہ ہو، یہ قول امام زفر کا ہے اور

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۰۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۴، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۹، المجموع ۶/ ۴۸۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۹۸۔
(۲) المہذب مع المجموع ۶/ ۴۸۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۹۔
(۴) فتح القدیر ۴/ ۲۶، رد المحتار ۳/ ۷۱۔

ابن قدامہ نے اس کو بعض علماء سے نقل کیا ہے [(۱)]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو سب سے بہتر جگہ میں دفن کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو مکہ سے مدینہ منتقل کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ افضل ہے، اسی وجہ سے نذر ماننے والے کے لئے کسی بھی دوسری مسجد میں اعتکاف کرنا کافی نہ ہوگا، اگرچہ وہ مسجد حرام ہی کیوں نہ ہو [(۲)]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے ایک خاص جگہ میں اعتکاف کرنے کو اپنے اوپر واجب کیا ہے، اگر دوسری جگہ اعتکاف کرے گا تو نذر کے ذریعہ جس کو واجب کیا ہے اس کو ادا کرنے والا نہ ہوگا، لہذا واجب کی ذمہ داری سے بری الذمہ نہ ہوگا [(۳)]۔

انہوں نے مزید کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے جس چیز کو اپنے اوپر واجب کیا وہ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے معتبر ہے اور اس میں ایک خاص جگہ کی قید ہے، لہذا کسی دوسری جگہ اس کو ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے حرم میں قربانی کرنا، عرفہ میں وقوف کرنا اس کے علاوہ وہ تمام مقامات جن کو اللہ تعالیٰ نے عبادات کے لئے مقرر کر رکھا ہے، یہی حکم اس کا بھی ہوگا جس کو بندہ نے نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کیا ہے، کیونکہ اس کی قید کا لحاظ رکھنا واجب وضروری ہے [(۴)]۔

ج - مسجد اقصی میں اعتکاف کرنے کی نذر:

۴۳ - کسی نے مسجد اقصی میں اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو اس مسجد میں اعتکاف کرلینا کافی ہوجائے گا، البتہ یہاں اختلاف اس میں

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۰۴، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۹، المغنی ۳/ ۲۱۵۔
(۲) المغنی ۳/ ۲۱۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۹۔
(۴) سابقہ مراجع۔

ہے کہ نذر کی وجہ سے اس اعتکاف کے لئے وہ مسجد متعین ہوجائے گی یانہیں؟اس بارے میں تین رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ کسی نے اپنے نذر مانے ہوئے اعتکاف کے لئے مسجد اقصی کو متعین کیا تو نذر کی وجہ سے یہ مسجد متعین ہوجائے گی، البتہ اس کے لئے جائز ہوگا کہ مسجد حرام یا مسجد نبوی میں اعتکاف کرے، اور ان دونوں مساجد میں اعتکاف کرلینا، مسجد اقصی میں اعتکاف کی طرف سے کافی ہوجائے گا، یہ قول سعید بن المسیب کا ہے، اور یہی رائے مالکیہ کی ہے، یہی شافعیہ کا اصح مذہب ہے اور حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے [۱]۔

ان حضرات کی دلیل وہ حدیث پاک ہے، جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص فتح مکہ کے دن کھڑا ہوا اور عرض کیا: "**يا رسول الله إني نذرت لله إن فتح الله عليک مكة أن أصلي في بيت المقدس ركعتين، فقال رسول الله ﷺ: صل هاهنا، ثم أعاد عليه فقال؛ صل هاهنا، ثم أعاد عليه فقال: شأنک إذن**" [۲] (اے اللہ کے رسول! میں نے اللہ تعالیٰ کے لئے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ آپ کو مکہ فتح کرادے گا تو میں بیت المقدس میں دو رکعت نماز ادا کروں گا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: یہیں پڑھ لو اس نے دوبارہ عرض کیا، آپ ﷺ نے پھر فرمایا: یہیں پڑھ لو، اس نے سہ بارہ کہا تو آپ ﷺ نے فرمایا: جو چاہو کرو)، دوسری روایت میں یہ اضافہ ہے: **والذي بعث محمدا بالحق لوصليت ههنا لأجزأ عنک صلاة في بيت المقدس**" [۳] (اس ذات کی قسم جس نے محمد کو حق کے ساتھ بھیجا ہے اگر تو یہاں نماز پڑھ لے گا تو بیت المقدس میں نماز پڑھنے کی طرف سے کافی ہوجائے گا)، جس نے مسجد اقصی میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تھی اس سے اللہ کے رسول ﷺ نے واضح کردیا کہ اس کا مسجد حرام میں اپنی نذر کو پورا کرنا اس کے لئے کافی ہوجائے گا اور یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ وہ مسجد اقصی سے افضل ہے، اسی وجہ سے جو مسجد اقصی میں اعتکاف کی نذر مانے گا، مسجد حرام میں اعتکاف کرلینا اس کے لئے کافی ہوجائے گا۔

ان کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ کسی خاتون کو کوئی تکلیف ہوئی، اس نے کہا: اگر اللہ تعالیٰ مجھ کو شفا دے گا تو میں ضرور سفر کرکے بیت المقدس میں نماز ادا کروں گی، چنانچہ وہ شفایاب ہوگئیں تو انہوں نے سفر کا ارادہ کیا اور اس کے لئے تیاری کرلی، پھر نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ حضرت میمونہؓ کے پاس آئیں، ان کو سلام کیا اور ان کو یہ باتیں بتائیں، تو انہوں نے فرمایا کہ بیٹھو، جو کچھ پکایا ہے کھالو اور رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں نماز پڑھ لو، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: "**صلاة فيه أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا مسجد الكعبة**" [۱] (میری اس مسجد میں ایک نماز پڑھ لینا مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد میں ایک ہزار نمازوں سے افضل ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو شخص مسجد اقصی میں نماز کی نذر مانے، مسجد نبوی میں نماز پڑھ لینا اس کے لئے اپنی نذر کی طرف سے کافی ہوجائے گا، اور یہ محض اس لئے ہے کہ مسجد نبوی مسجد اقصی سے

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۷، التاج والإکلیل ۲/ ۴۶۰، المجموع ۶/ ۴۸۲، المغنی ۳/ ۲۱۵۔

(۲) حدیث: "صل هاهنا" کی تخریج فقرہ/ ۴۱ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "والذي بعث محمداً بالحق لو صليت ههنا......" کی

= روایت ابوداؤد (۳/ ۶۰۳ طبع حمص) نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے کی ہے، انہوں نے صحابہ کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔

(۱) حدیث: "صلاة في مسجدي هذا......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

افضل ہے تو اسی طرح جو مسجد اقصی میں اعتکاف کرنے کی نذر مانے اس کے لئے مسجد نبوی میں اعتکاف کرلینا کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ افضل ہے۔

ان کا استدلال قیاس سے بھی ہے، وہ اس طرح کہ مسجد اقصی ان تین مساجد میں سے ایک ہے، جن کی طرف سفر کرکے جانے کی اجازت شرعاً ہے، لہذا مسجد حرام کی طرح وہ بھی نذر کی وجہ سے متعین ہوجائے گی (۱)۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ کوئی شخص مسجد اقصی میں اعتکاف کرنے کی نذر مانے تو نذر کی وجہ سے وہ مسجد متعین نہ ہوگی، اور کسی دوسری مسجد میں اعتکاف کرلینا اس کے لئے کافی ہوگا اگرچہ دوسری مسجد فضیلت میں اس سے کم درجہ کی ہو، یہ رائے حنفیہ کی ہے، شافعیہ کے مذہب میں ایک قول یہی ہے (۲)۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شرعاً مسجد اقصی کے لئے سفر کرنا واجب نہیں ہے، لہذا دوسری تمام مساجد کی طرح نذر کی وجہ سے یہ مسجد متعین نہ ہوگی (۳)، نیز یہ کہ قربت کا التزام ایسا امر ہے جس کو شریعت نے واجب قرار دیا ہے، شریعت میں کسی عبادت کو کسی متعین جگہ کے ساتھ خاص کرنے کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو ہے، کسی بندہ کو اس کا حق نہیں ہے، چنانچہ اصل قربت کے لزوم میں، نذر ماننے والے کے التزام کی وجہ سے کسی متعین مکان کے ساتھ خاص کرنے کا لزوم داخل نہ ہوگا، لہذا متعین جگہ سے نذر کی تخصیص لغو ہوگی اور جو قربت ہے وہ لازم باقی رہ جائے گی (۴)۔

(۱) المہذب مع المجموع ۶/۴۷۹۔

(۲) فتح القدیر ۲/۱۰۴، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۱۴، بدائع الصنائع ۶/۲۸۸۹، المجموع ۶/۴۸۲، روضۃ الطالبین ۲/۳۹۸، ۳۹۹۔

(۳) المہذب مع المجموع ۶/۴۷۹۔

(۴) فتح القدیر ۴/۲۶، ردالمحتار ۳/۱۷۔

نیز ان کی دلیل یہ بھی ہے کہ نذر کا مقصد اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے، لہذا نذر میں صرف وہی چیز داخل ہوگی جو تقرب کا ذریعہ (قربت) ہو، اور عبادات کی ادئیگی کو کسی متعین جگہ کے ساتھ خاص کرنے میں کوئی قربت نہیں ہے، اس لئے کہ عبادت کی جگہ اپنی ذات کے اعتبار سے قربت نہیں ہے، لہذا عبادت کی جگہ نذر میں داخل نہ ہوگی، اور نذر میں مکان کی قید نہ ہوگی (۱)۔

تیسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص اپنے اعتکاف کے لئے مسجد اقصی کو متعین کرے تو نذر کی وجہ سے وہ مسجد متعین ہوجائے گی اور کسی دوسری مسجد میں اعتکاف کرلینا اس کے لئے کافی نہ ہوگا، چاہے دوسری مسجد اس سے افضل ہی کیوں نہ ہو، یہ رجحان امام زفر کا ہے (۲)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ بندہ نذر کے ذریعہ جو کچھ اپنے اوپر واجب کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے کی وجہ سے معتبر ہے تو جس کو اللہ تعالیٰ نے واجب کیا ہے اگر اس کی ادائیگی میں کسی مکان کی قید ہوگی تو دوسری جگہ اس کو ادا کرنا جائز نہ ہوگا، مثلاً صفا مروہ کے درمیان سعی کرنا، بیت اللہ کا طواف کرنا تو جس کو بندہ نے نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کیا ہے اگر اس میں کسی جگہ کی قید ہو تو مناسب ہے کہ اس قید کی رعایت کی جائے (۳)۔

انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے ایک متعین جگہ میں اعتکاف کرنے کو اپنے اوپر لازم قرار دیا ہے، تو اگر کسی دوسری جگہ میں اعتکاف کرے گا تو جو اس پر واجب ہے اس کو ادا کرنے والا نہ ہوگا، لہذا واجب کی ذمہ داری سے بری الذمہ نہیں ہوسکے گا (۴)۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۸۸۹۔

(۲) فتح القدیر ۲/۱۰۴، بدائع الصنائع ۶/۲۸۸۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/۲۸۸۹۔

(۴) سابقہ مراجع۔

د- تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد میں اعتکاف کرنے کی نذر ماننا:

۴۴- جو شخص مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصی کے علاوہ کسی متعین مسجد میں اعتکاف کرنے کی نذر مانے اس کے حکم کے بارے میں اور اس بارے میں کہ اگر ایسا ہوجائے تو نذر کی وجہ سے وہ مسجد متعین ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں دو رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ کوئی اپنے اعتکاف کے لئے سابقہ تینوں مساجد کے علاوہ کسی مسجد کو متعین کرے تو نذر کی وجہ سے وہ مسجد متعین نہ ہوگی، اس کے علاوہ کسی بھی مسجد میں اعتکاف کر لینا اس کے لئے کافی ہوجائے گا، یہ حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے، اصح قول میں شافعیہ کی رائے بھی یہی ہے، حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے، خواہ سفر کرکے جانے کی ضرورت ہو یا نہیں ہو[1]۔

ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا ومسجد الحرام، ومسجد الأقصى**"[2] (سفر صرف تین مساجد ہی کی طرف کیا جاسکتا ہے: میری اس مسجد کی طرف، مسجد الحرام کی طرف اور مسجد اقصی کی طرف) تو اگر نذر میں متعین کی ہوئی مسجد متعین کرنے سے متعین ہوجائے تو نذر ماننے والے پر وہاں جانا لازم ہوگا، اور اس پر نذر پوری کرنے کے لئے وہاں کا سفر کرنا ضروری ہوگا، حالانکہ مذکورہ تینوں مساجد کے علاوہ کسی مسجد کے لئے سفر کرکے جانا، شارع نے ممنوع قرار دیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نذر کے ذریعہ ان تینوں مساجد کے علاوہ کوئی مسجد متعین نہ ہوگی کیونکہ وہاں سفر کرکے جانے سے منع کیا گیا ہے۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے لئے کسی مخصوص جگہ کو متعین نہیں کیا ہے، لہذا یہ جگہ کسی دوسرے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگی[1]، اسی طرح سابقہ تینوں مساجد کے علاوہ کسی مسجد پر کوئی برتری حاصل نہیں ہے، لہذا متعین کرنے کی وجہ سے بعض مسجدیں متعین نہیں ہوں گی[2]۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ نذر کا مقصد اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے، لہذا نذر میں وہی چیز داخل ہوگی جو تقرب إلی اللہ کا ذریعہ (قربت) ہو اور جس جگہ میں قربت (عبادت) ادا کی جاتی ہے، عین وہ جگہ اپنی ذات کے اعتبار سے قربت نہیں ہے، لہذا وہ نذر میں داخل نہ ہوگی، اور نذر میں اس کی قید نہ ہوگی[3]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ شریعت میں معروف ہے کہ بندہ جس چیز کو اپنے اوپر لازم کرتا ہے اگر وہ قربت ہو تو واجب ہوتی ہے، اور بندہ عبادت کو کسی مکان کے ساتھ خاص کرے تو اس کا اعتبار کرنا شرع میں ثابت نہیں ہے، یہ صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہونا معروف ہے، لہذا اس کے التزام کی وجہ سے اصل قربت کے لزوم میں معین مکان کے ساتھ خاص کرنے کا لزوم داخل نہ ہوگا، اور وہ لغو ہوگا، اور قربت میں نذر لازم ہوکر باقی رہ جائے گی[4]۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ کوئی

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۰۴، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۹، رد المحتار ۳/ ۷۱، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۲/ ۴۶۱، ۳/ ۳۴۴، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۳/ ۳۷، شرح الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۰۵، المجموع ۶/ ۴۷۹، ۴۸۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۹۹، المغنی ۳/ ۲۱۴، کشاف القناع ۲/ ۳۵۲۔

(۲) حدیث: "لا تشد الرحال......" کی تخریج فقرہ/ ۴۲ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۱۴، الکافی ۱/ ۳۶۸، ۳۶۹۔

(۲) المجموع ۶/ ۴۷۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۹۔

(۴) رد المحتار ۳/ ۷۱، فتح القدیر ۴/ ۲۶۔

ان تینوں مساجد کے علاوہ کسی مسجد میں اعتکاف کرنے کی نذر ماننے تو وہ مسجد نذر کی وجہ سے متعین ہوجائے گی، نذر ماننے والے کے لئے یہ کافی نہ ہوگا کہ کسی دوسری مسجد میں اعتکاف کرلے، یہ امام زفر کا قول ہے، اور شافعیہ کے مذہب میں ایک قول ہے، اور حنابلہ کے یہاں بھی ایک رائے ہے، خواہ سفر کرنے کی ضرورت ہو یا نہ ہو[1]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ تمام جگہوں میں اعتکاف کی حقیقت یکسو ہونا اور پلٹ جانا ہے، جیسا کہ روزہ کی حقیقت خاص وقت میں کچھ چیزوں سے رک جانا ہے، کسی جگہ کی طرف اعتکاف کی نسبت کرنا ایسا ہی ہے جیسے وقت کی طرف روزہ کی نسبت کرنا اگر نذر ماننے والا اپنے روزہ کے لئے کوئی دن متعین کردے تو صحیح قول کے مطابق وہ دن متعین ہوجائے گا، اسی طرح اگر اعتکاف کے لئے کوئی مسجد متعین کردے تو وہ بھی متعین ہوجائے گی[2]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ جس چیز کو بندہ نے اپنے اوپر واجب کیا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے کی وجہ سے معتبر ہے تو اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو واجب کیا ہے اگر اس کی ادائیگی میں کسی جگہ کی قید ہوگی تو دوسری جگہ میں اس کو ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے حرم میں قربانی کرنا، بیت اللہ کا طواف کرنا، اور صفا مروہ کے درمیان سعی کرنا، اسی طرح بندہ نے جس کو نذر کے ذریعہ واجب کیا ہے اس میں بھی جگہ کی قید کا لحاظ کیا جائے گا[3]۔

انہوں نے مزید کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے ایک خاص جگہ اعتکاف کرنے کو اپنے اوپر واجب قرار دیا ہے تو اگر اس کو دوسری جگہ ادا کرے گا تو جو اس پر واجب ہے اس کو ادا کرنے والا نہ ہوگا، لہذا

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۰۴، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۹، المجموع ۶/ ۴۸۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۹۹۔

(۲) المجموع ۶/ ۴۸۱۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۹۔

واجب کی ذمہ داری سے بری الذمہ نہ ہوگا[1]۔

دوم: معین زمانہ میں اعتکاف کرنے کی نذر ماننا:

۴۵- جو شخص اپنے نذر مانے ہوئے اعتکاف کے لئے کسی خاص وقت کو متعین کرے اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، نیز یہ کہ اگر ایسا کردے تو اس کے متعین کرنے سے زمانہ متعین ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں دو رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اس کے متعین کرنے سے زمانہ متعین ہوجائے گا، اور اسی وقت مقررہ میں اعتکاف کرنا نذر ماننے والے پر لازم ہوگا، لہذا دوسرے وقت میں اعتکاف نہیں کرے گا، اس وقت سے قبل یا اس کے بعد اعتکاف کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، یہ رائے حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن اور امام زفر کی، مالکیہ کی اور صحیح مشہور قول میں شافعیہ کی نیز حنابلہ کی ہے[2]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ وقت میں جو بطور نفل مشروع ہے، اسی کو واجب کرلینا نذر ہے، اور نذر ماننے والے نے ایک مخصوص وقت میں اعتکاف کرنے کو اپنے اوپر لازم کیا ہے، لہذا اس وقت کے آنے سے قبل اس پر واجب نہ ہوگا، اور جب اعتکاف کے لئے متعین کردہ وقت آجائے گا تو وہ نذر کے لئے متعین ہوجائے گا، اور اس میں اعتکاف کرنا واجب ہوجائے گا[3]۔

اسی طرح انہوں نے کہا ہے کہ بندہ نے نذر کے ذریعہ جس چیز کو اپنے اوپر واجب کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے کی وجہ سے

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۱۰۴، رد المحتار ۲/ ۱۳۱، المقدمات الممہدات ۱/ ۲۶۱، المجموع ۶/ ۴۸۲، الکافی ۱/ ۳۶۹، کشاف القناع ۲/ ۳۵۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۹۰۔

معتبر ہے، اگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لئے کسی خاص وقت کو متعین کردے کہ وہ اس میں اس کی عبادت کریں تو عبادت کے لئے وہ وقت متعین ہوجائے گا، اسی طرح بندہ خاص زمانہ میں جس اعتکاف کو نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کرے گا وہ وقت اس اعتکاف کی ادائیگی کے لئے متعین ہوجائے گا(۱)۔

انہوں نے مزید کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے ایک خاص زمانہ میں اعتکاف کرنے کو اپنے اوپر واجب کیا ہے، اگر کسی دوسرے زمانہ میں اعتکاف کرے گا تو نذر کے ذریعہ جس چیز کو اس نے اپنے اوپر واجب کیا ہے، اس کو ادا کرنے والا نہ ہوگا، لہذا واجب کی ذمہ داری سے بری الذمہ نہ ہوگا(۲)۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ کوئی شخص اپنے نذر مانے ہوئے اعتکاف کے لئے کسی زمانہ کو متعین کرے تو نذر کی وجہ سے وہ زمانہ متعین نہ ہوگا، اور نذر ماننے والا اس متعین زمانہ سے قبل یا اس کے بعد کسی دوسرے زمانہ میں اعتکاف کرے تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا، یہ امام ابو یوسف کی رائے ہے، اور شافعیہ کے مذہب میں ایک قول ہے (۳)۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت کی طرف نذر کی نسبت کی گئی ہے، اس سے قبل اعتکاف کا واجب ہونا ثابت ہے، اس لئے وقت معین میں اس کو ادا کرنا وجوب کے بعد ادا کرنا ہوگا، لہذا جائز ہوگا، وقت معین سے قبل وجوب کے ثابت ہونے کی دلیل دو طریقوں سے ہے۔

اول: عبادات ہمیشہ واجب ہیں بشرطیکہ ممکن ہوں، حرج ومشقت نہ ہو، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "یا أیھا الذین آمنوا ارکعوا واسجدوا واعبدوا ربکم"(۱) (اے ایمان والو! رکوع کیا کرو اور سجدہ کیا کرو اور اپنے پروردگار کی عبادت کرتے رہو) اور اس لئے بھی کہ عبادت نعمت کا شکر ادا کرنے کے لئے واجب ہوئی ہے البتہ شریعت نے بندوں کو بعض اوقات میں اس کو چھوڑ دینے کی اجازت دے دی ہے، تو جب نذر مانے گا تو گویا عزیمت کو اختیار کرے گا اور رخصت و اجازت کو ترک کردے گا تو اس صورت میں عزیمت کا حکم لوٹ آئے گا۔

دوم: وجوب کا سبب یعنی نذر فی الحال موجود ہے، اور اجل محض ایک مہلت ہے جس سے وہ تاخیر کرنے میں فائدہ اٹھاتا ہے، اگر وہ جلدی کرے تو اجل کو ساقط کرنے میں اس نے اچھا قدم اٹھایا ہے، لہذا جائز ہوگا اور یہ اس لئے کہ نذر کا صیغہ واجب کرنے کے لئے ہے، اور اصل یہ ہے کہ جس زمانہ میں جو لفظ موجود ہو، لغت کے اعتبار سے وہ لفظ جس چیز کا متقاضی ہو اس زمانہ میں اس چیز کے موجود ہونے کا بھی اعتبار کیا جائے اور اس کو باطل قرار دینا اور غیر موضوع لہ کی طرف پھیر دینا بغیر کسی قطعی دلیل اور بغیر کسی ضرورت کے جائز نہ ہوگا، اور یہاں نذر کے صیغہ کو باطل کرنے یا اس کو دوسری طرف پھیرنے کی نہ تو کوئی ضرورت ہے اور نہ وقت کے ذکر کے علاوہ اس کی کوئی دلیل ہے، اور وقت میں بھی کئی معانی کا احتمال ہے، اس لئے کہ کبھی تو وقت کا ذکر اس لئے ہوتا ہے کہ اس میں کسی چیز کا واجب ہونا بتایا جائے جیسا کہ نماز کے باب میں ہے اور کبھی یہ بتانے کے لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ اس میں ادا کرنا صحیح ہے جیسا کہ حج اور قربانی میں ہے اور کبھی یہ بتانے کے لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ اس میں راحت اور توسع ہے جیسا کہ مسافر کے لئے اقامت کے وقت میں اور سال زکاۃ

(۱) الکافی ۱/۳۶۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/۲۸۸۹۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۱۴، فتح القدیر ۲/۱۰۴، ردالمحتار ۲/۱۳۱، المجموع ۶/۴۸۲۔

(۱) سورۂ حج/۷۷۔

کے باب میں ہے تو وقت کا ذکر کرنا اپنی ذات میں مختلف معانی کا احتمال رکھتا ہے، لہذا اتنے احتمالات کے ہوتے ہوئے ایجاب کے موجودہ صیغہ کو باطل قرار دینا کسی بھی طرح جائز نہ ہوگا اور صیغہ واجب کرنے والا باقی رہے گا، اور وقت کا ذکر محض راحت اور توسع کے لئے ہوگا تا کہ کسی قابل احتمال امر کی وجہ سے یقینی طور پر ثابت کو باطل کرنا لازم نہ آئے [۱]۔

سوم: معین زمانہ میں نذر مانے ہوئے اعتکاف میں داخل ہونے اور نکلنے کا وقت:

۴۶- جو کسی خاص زمانہ کے اعتکاف کی نذر مانے گا یا تو کسی خاص رات کے اعتکاف کی نذر مانے گا یا کسی خاص دن یا کسی مخصوص مہینہ کے اعتکاف کی نذر مانے گا یا رمضان کے آخری دس دنوں کے اعتکاف کی نذر مانے گا، ان میں سے ہر ایک کے حکم میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے۔

الف- کسی خاص رات کے اعتکاف کی نذر میں داخل ہونے اور نکلنے کا وقت:

۴۷- کوئی شخص کسی مخصوص رات کے اعتکاف کی نذر مانے تو اس نذر کے حکم میں اور اس کو پورا کرنے کے لازم ہونے اور لازم نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص کسی مخصوص رات کے اعتکاف کی نذر مانے، اس کی نذر صحیح ہوگی، اور اس رات کا اعتکاف کرنا اس پر لازم ہوگا، چنانچہ وہ غروب آفتاب سے قبل اپنے معتکف (اعتکاف کی جگہ) میں داخل ہوجائے گا اور طلوع فجر کے بعد اس سے نکلے گا، یہ رائے شافعیہ کی ہے اور حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے [۱]۔

ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول میں نے زمانہ جاہلیت میں نذر مانی ہے کہ ایک رات مسجد حرام میں اعتکاف کروں گا، تو نبی کریم ﷺ نے ان کو کہا: ''أوف بنذرک'' [۲] (اپنی نذر پوری کرو)۔

نیز عربی زبان میں اعتکاف کا معنی اقامت اختیار کرنا ہے اور تقرب إلی اللہ کی نیت سے کسی بھی مسجد میں قیام کرنا، اعتکاف اور عکوف ہے، لہذا اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اعتکاف کم یا زیادہ دونوں زمانوں میں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ قرآن وحدیث میں نہ تو کسی خاص عدد کا ذکر ہے، نہ کسی خاص وقت کا ذکر ہے [۳]۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ کوئی شخص تنہا کسی مخصوص رات کے اعتکاف کی نذر مانے تو اس کی نذر صحیح نہ ہوگی اور اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، یہ رائے حنفیہ کی ہے [۴]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اعتکاف کے صحیح ہونے کے لئے روزہ شرط ہے، اور اعتکاف میں جس روزہ کی شرط ہے وہ ایک دن سے کم میں صحیح نہیں ہوسکے گا، رات روزہ کا محل نہیں ہے، لہذا نذر ماننے والے کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی ہے جس سے اس کا اعتکاف میں تبعاً داخل ہونا واجب ہو، کیونکہ نذر بر محل نہیں ہے [۵]۔

تیسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ کوئی

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۹۰/۶، ۲۸۹۱۔

---

(۱) زاد المحتاج ۵۴۴/۱، المغنی ۱۸۷/۳، ۲۱۴، الکافی ۳۶۸/۱۔
(۲) حدیث: ''أوف بنذرک'' کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔
(۳) زاد المحتاج ۵۴۴/۱، المغنی ۱۸۷/۳، ۲۱۴، الکافی ۳۶۸/۱، المحلی ۱۷۹/۵۔
(۴) الدر المختار ۱۳۰/۲، البحر الرائق ۳۲۳/۲، ۳۲۸، بدائع الصنائع ۱۰۵۹/۳۔
(۵) البحر الرائق ۳۲۳/۲، بدائع الصنائع ۱۰۵۹/۳۔

شخص تنہا ایک رات کے اعتکاف کی نذر مانے تو اس پر ایک رات اور ایک دن کا اعتکاف لازم ہوگا، یہ رائے مالکیہ کی ہے، اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے، کیونکہ اعتکاف کے صحیح ہونے کے لئے روزہ شرط ہے (۱)۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اعتکاف کی ایک شرط روزہ بھی ہے، اور صرف رات کا اعتکاف جائز نہیں ہے، اور جب صرف رات کا اعتکاف جائز نہیں ہے تو کم از کم ایک رات اور ایک دن کا اعتکاف واجب ہوگا، اس لئے کہ دن کا روزہ صرف رات ہی کے ذریعہ منعقد ہوگا (۲)۔

ب- کسی خاص دن کے اعتکاف کی نذر میں داخل ہونے اور نکلنے کا وقت:

۴۸- کسی خاص دن کے اعتکاف کی نذر میں اعتکاف کرنے والا کب اپنے معتکف میں داخل ہوگا اور کب وہاں سے نکلے گا؟ اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو کسی خاص دن کے اعتکاف کی نذر مانے وہ اعتکاف کے دن طلوع فجر سے پہلے اپنے معتکف میں داخل ہوجائے گا، اور اس دن کے غروب آفتاب کے بعد اس سے نکلے گا، یہ رائے حنفیہ کی ہے اور امام مالک کا ایک قول یہی منقول ہے، قاضی عبدالوہاب مالکی کا قول یہی ہے، یہی رائے شافعیہ کی ہے اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے اور لیث بن سعد کا قول بھی یہی ہے (۳)۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۴۵۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۴، المغنی ۳/ ۱۸۷، الکافی ۱/ ۳۶۸۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۲۹، ۲۳۰۔

(۳) البحر الرائق ۲/ ۳۲۸، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۵۹، المقدمات الممہدات

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یوم دن کی سفیدی کا نام ہے اور یہ طلوع فجر سے غروب آفتاب تک رہتی ہے، لہذا جو شخص کسی خاص دن کے اعتکاف کی نذر مانے، اس پر طلوع فجر سے قبل مسجد میں داخل ہوجانا واجب ہوگا تاکہ اعتکاف اس پورے دن میں ہوسکے (۱)۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ رات یوم کا حصہ نہیں ہے، چنانچہ خلیل نے کہا ہے کہ یوم طلوع فجر اور غروب آفتاب کے درمیانی وقت کا نام ہے اور مسلسل اعتکاف میں رات محض ضمناً داخل ہوجاتی ہے، اسی لئے ہم نے اس کو دنوں کے ساتھ خاص کردیا ہے (۲)۔

انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جب اعتکاف کرنے والے پر اس اعتکاف کے ساتھ روزہ بھی لازم ہے تو پوری رات روزہ کی نیت کا وقت ہوگا اور رات کے کسی بھی حصہ میں اعتکاف کرنے والا روزہ کی نیت کرے گا تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا (۳)۔

دوسرا رجحان: مالکیہ کی رائے، اور شافعیہ کے نزدیک ایک ضعیف قول جس کو رافعی نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ کسی خاص دن کے اعتکاف کی نذر میں اعتکاف کرنے والا اعتکاف کے دن کے قبل والے دن میں غروب آفتاب سے پہلے اپنے معتکف میں داخل ہوجائے گا اور اعتکاف کے دن غروب آفتاب کے بعد اس سے نکلے گا، اعتکاف کے دن طلوع فجر سے پہلے اپنے معتکف میں اس کا داخل ہونا کافی نہ ہوگا، البتہ اگر رات کے بغیر صرف دن کے اعتکاف کی نیت کرے گا تو طلوع فجر سے قبل معتکف میں داخل ہونا کافی ہوجائے گا (۴)۔

= ۱/ ۲۵۹، مواہب الجلیل ۲/ ۴۵۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۰۱، المغنی ۳/ ۲۱۳، الکافی ۱/ ۳۷۰، کشاف القناع ۲/ ۳۵۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۵۹۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۱۳۔

(۳) المقدمات الممہدات ۱/ ۲۵۹۔

(۴) المقدمات الممہدات ۱/ ۲۵۹، مواہب الجلیل ۲/ ۴۵۸، ۴۵۹، کفایۃ

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یوم، رات ودن دونوں کو کہا جاتا ہے، لہذا جو کسی خاص یوم کے اعتکاف کی نذر مانے گا اس پر لازم ہوگا کہ اپنے اعتکاف کے دن سے قبل والے دن کے غروب آفتاب سے پہلے پہلے اپنے معتکف میں داخل ہوجائے تا کہ جس معین یوم کے اعتکاف کی نذر مانی ہے اس کو ادا کرنے والا ہوجائے [۱]۔

ج - کسی مہینہ کے اعتکاف کی نذر میں داخل ہونے اور نکلنے کا وقت:

۴۹ - اگر کوئی شخص کسی خاص مہینہ کے اعتکاف کی نذر مانے تو اعتکاف کرنے والا کب اپنے معتکف میں داخل ہوگا اور کب اس سے نکلے گا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص کسی خاص مہینہ کے اعتکاف کی نذر مانے تو وہ اعتکاف شروع کرنے کے دن سے قبل والے دن آفتاب کے غروب ہونے سے پہلے پہلے اپنے معتکف میں داخل ہوجائے گا اور اس معین مہینہ کی آخری تاریخ کو آفتاب کے غروب ہونے کے بعد نکلے گا، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے [۲]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نذر ماننے والے نے مہینہ کے اعتکاف کی نذر مانی ہے اور مہینہ کی ابتدا اس کے پہلے دن کے غروب آفتاب سے ہوتی ہے، اسی وجہ سے مہینہ پر معلق دیون (قرضے) اسی وقت واجب الادا ہوجاتے ہیں، اسی طرح اس پر معلق طلاق وعتاق اسی وقت واقع ہوتے ہیں، لہذا اعتکاف کرنے والے پر غروب آفتاب سے پہلے پہلے داخل ہوجانا واجب ہوگا، تا کہ پورے مہینہ کا اعتکاف ہوسکے، کیونکہ اس کے بغیر پورے ماہ کا اعتکاف ممکن نہیں ہے اور جس چیز کے بغیر کوئی واجب پورا نہ ہو وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے جیسے روزہ میں دن کے ساتھ رات کے ایک جزء میں بھی اِمساک ضروری ہے [۱]۔

انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ تمام راتیں آئندہ ایام کے تابع ہوتی ہیں، گذشتہ ایام کے تابع نہیں ہوتی ہیں، البتہ صرف حج میں گذشتہ ایام کے حکم میں ہوتی ہیں، چنانچہ عرفہ کی رات یوم ترویہ کے تابع ہے اور نحر کی رات یوم عرفہ کے تابع ہے اور قربانی کے ایام کی راتیں گذشتہ دنوں کے تابع ہیں، ایسا لوگوں کی سہولت وآسانی کے لئے ہے [۲]۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص کسی خاص مہینہ کے اعتکاف کی نذر مانے وہ اس مہینہ کے پہلے دن طلوع فجر سے پہلے پہلے اپنے معتکف میں داخل ہوجائے گا اور اس ماہ کے آخری دن غروب آفتاب کے بعد اس سے نکلے گا، یہ لیث بن سعد کا قول ہے اور یہی امام احمد کی ایک روایت بھی ہے [۳]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہؓ سے مروی حدیث ہے، انہوں نے کہا ہے: "**كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه**" [۴] (اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ جب اعتکاف کرنے کا ارادہ فرماتے تو فجر کی نماز پڑھتے، پھر اپنے معتکف میں داخل ہوجاتے)۔

= الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۲۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۵، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۰۱، المجموع ۶/ ۴۹۶۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۵۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۳۲۹، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶۱، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۲۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۴، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۰۱، المغنی ۳/ ۲۱۰، الکافی ۱/ ۳۶۹، کشاف القناع ۲/ ۳۵۵۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۱۱، کشاف القناع ۲/ ۳۵۴۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۳۲۹۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۵، المغنی ۳/ ۲۱۰۔

(۴) حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يعتكف....." کی روایت مسلم (۲/ ۸۳۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

نیز ان حضرات نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ جو مسلمان رمضان کا مہینہ پائے اس کا روزہ رکھے اور اس مخصوص ماہ کا روزہ صرف اول دن کے طلوع فجر کے قبل سے ہی شروع ہوتا ہے، اسی طرح نذر کے ذریعہ مقرر کردہ ماہ کا اعتکاف بھی اس ماہ کے پہلے دن کے طلوع فجر کے قبل سے ہی شروع ہوگا (۱)۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ اعتکاف میں روزہ شرط ہے اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا اعتكاف إلا بصيام**" (۲) (روزہ کے بغیر اعتکاف صحیح نہیں ہے) اور روزہ کا وقت طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے، لہذا اعتکاف کی شرط کے پائے جانے سے پہلے اس کا شروع کرنا جائز نہ ہوگا (۳)۔

د- رمضان کے آخری عشرہ کے اعتکاف کی نذر میں داخل ہونے اور نکلنے کا وقت:

۵۰- رمضان کے آخری عشرہ کے اعتکاف کی نذر میں اعتکاف کرنے والا کب اپنے معتکف میں داخل ہوگا اور کب وہاں سے نکلے گا؟ اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص رمضان کے آخری عشرہ کے اعتکاف کی نذر مانے وہ رمضان کی اکیسویں تاریخ کو غروب آفتاب سے پہلے پہلے اپنے معتکف میں داخل ہو جائے گا اور رمضان کے آخری دن غروب آفتاب کے بعد اس سے نکلے گا، خواہ مہینہ تیس دن کا ہو یا انتیس دن کا ہو، یہ حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے، مالکیہ کی بھی مشہور رائے یہی ہے، حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک معتکف کے لئے عید کی رات، اپنے معتکف میں گذارنا مستحب ہے تاکہ اس رات میں عبادت کرے، پھر اپنے معتکف سے نکل کر عیدگاہ میں جائے۔

سحنون اور ابن الماجشون نے کہا ہے کہ اگر عید کی نماز سے قبل اپنے گھر چلا جائے گا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا (۱)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا ہے: "**إن رسول الله ﷺ كان يعتكف في العشر الأوسط من رمضان، فاعتكف عاماً حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين، وهي الليلة التي يخرج من صبيحتها منا اعتكافه، قال: من كان اعتكف معي فليعتكف العشر الأواخر**" (۲) (رسول اللہ ﷺ رمضان کے دوسرے عشرہ میں اعتکاف کیا کرتے تھے، چنانچہ ایک سال آپ ﷺ نے اعتکاف کیا اور جب اکیسویں رات آئی اور یہ وہی رات تھی جس کی صبح کو آپ اپنے اعتکاف سے باہر آتے تھے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو شخص میرے ساتھ اعتکاف کر رہا تھا، وہ آخری عشرہ کا بھی اعتکاف کرے)۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ عشر (ہاء کے بغیر) رات کی گنتی کے لئے ہے اور آخری عشرہ کی پہلی رات اکیسویں رات ہوگی، لہذا نذر

---

(۱) المغنی ۳/ ۲۱۱۔

(۲) حدیث: "لا اعتكاف إلا بصيام" کی روایت حاکم مستدرک (۱/ ۴۴۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ان سے بیہقی (۴/ ۳۱۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے روایت کی ہے، اور بیہقی نے لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۱۱۔

(۱) البحر الرائق ۲/ ۳۲۹، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۵۹، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۲۹، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۵، المجموع ۶/ ۴۹۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۴۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۶، المغنی ۳/ ۲۱۱، الکافی ۱/ ۳۶۹، ۳۶۷، کشاف القناع ۲/ ۳۵۴۔

(۲) حدیث: "إن رسول الله ﷺ كان يعتكف في العشر الأوسط......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ماننے والے پر واجب ہوگا کہ اس رات میں اپنے معتکف میں رہے (۱)۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص ماہ رمضان کے آخری عشرہ کے اعتکاف کی نذر مانے وہ ماہ رمضان کی اکیسویں تاریخ کی صبح کی نماز کے بعد اپنے معتکف میں داخل ہوجائے گا، اور اس ماہ کے آخری دن غروب آفتاب کے بعد اس سے نکلے گا، اس کے قائل، اسحاق، اوزاعی، لیث بن سعد اور ثوری ہیں، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے (۲)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**كان رسول الله ﷺ يعتكف في كل رمضان فإذا صلى الغداة دخل مكانه الذي اعتكف فيه**" (۳) (رسول اللہ ﷺ ہر رمضان میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے، جب صبح کی نماز پڑھ لیتے تو اپنے اعتکاف کی جگہ چلے جاتے تھے)۔

چہارم: نذر مانے ہوئے اعتکاف میں تسلسل کا حکم:

نذر میں تسلسل کی شرط لگائی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو اس اعتبار سے نذر مانے ہوئے اعتکاف میں تسلسل کا حکم کیا ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-جس نذر مانے ہوئے اعتکاف میں تسلسل کی شرط لگائی گئی ہو اس میں تسلسل کا حکم:

۵۱- جو شخص مسلسل چند ایام کے اعتکاف کی نذر مانے، یا ان ایام کے اعتکاف میں تسلسل کی نیت کرلے تو اس نے جس تسلسل کو اپنے اوپر لازم کیا ہے، وہ اس پر لازم ہوجائے گا، اور ان ایام کے اعتکاف میں رات بھی داخل ہوجائے گی، اور ان ایام کے درمیان والی راتوں میں اعتکاف کرنا اس پر لازم ہوجائے گا، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے (۱)۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اعتکاف میں تسلسل مستقل قربت ہے، اس لئے اس کو اپنے اوپر لازم کرنے کی وجہ سے اس پر لازم ہوجائے گا۔

انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ تسلسل مقصود وصف ہے، اس لئے کہ جن ایام کے اعتکاف کی نذر مانی گئی ہے، ان میں سے بعض کے ادا کرنے کے بعد باقی ماندہ کو ادا کرنے میں اس سے جلدی ہوتی ہے (۲)۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ یوم تو درحقیقت دن کی سفیدی کا نام ہے، البتہ درمیانی رات اس لئے داخل ہوجاتی ہے تاکہ دوام وتسلسل حاصل ہوسکے (۳)۔

ب-جس نذر مانے ہوئے اعتکاف میں تسلسل کی شرط نہ لگائی گئی ہو اس میں تسلسل کا حکم:

۵۲- کسی نے کسی زمانہ کے اعتکاف کی نذر مانی اور اپنے اعتکاف میں تسلسل کی شرط نہیں لگائی، تو اس میں تسلسل کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں:

---

(۱) المغنی ۳/ ۲۱۱۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۵، المغنی ۳/ ۲۱۲، الکافی ۱/ ۳۶۹، عون الباری لحل أدلۃ صحیح البخاری لصدیق بن حسن القنوجی ۳/ ۵۱۰۔
(۳) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يعتكف في كل رمضان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۸۳، ۲۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) البحر الرائق ۲/ ۳۲۹، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، التاج والإکلیل ۲/ ۴۵۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۹۹، ۴۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۵، المغنی ۳/ ۲۱۳، الکافی ۱/ ۳۷۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۵۔
(۳) المغنی ۳/ ۲۱۳، البدائع ۳/ ۱۰۶۰۔

پہلا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اس نذر ماننے والے پر اس زمانہ میں اپنے اعتکاف میں تسلسل لازم ہوگا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے، اسی طرح حنابلہ کا بھی ایک قول ہے [1]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اعتکاف دن ورات دونوں میں ہوتا ہے، تو جب مطلق نذر مانے گا اور اس میں تسلسل کی شرط نہیں لگائے گا تو بھی تسلسل واجب ہوگا، جیسا کہ اگر قسم کھائے کہ ایک ماہ زید سے بات نہیں کرے گا تو اس میں تسلسل ہوگا، ان حضرات نے ایلاء، عنت (عنین ہونے) اورعدت کی مدت پر بھی قیاس کیا ہے [2]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ بندہ کا واجب کرنا اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے کی وجہ سے معتبر ہے اور جس کو اللہ تعالیٰ نے واجب کیا ہے وہ مسلسل ہے تو اسی طرح جس کو بندہ نذر کے ذریعہ واجب کرے گا وہ بھی مسلسل ہی واجب ہوگا، اور اعتکاف کو مطلق رکھنا تسلسل کی صراحت کرنے کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ اعتکاف دن ورات دونوں میں مسلسل رہتا ہے، لہذا اس کے اجزاء متصل ہوں گے، اور جس کے اجزاء متصل ہوں اس میں نص کے بغیر تفریق جائز نہ ہوگی [3]۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ اعتکاف دائمی عبادت ہے اور اس کی بنیاد اتصال پر ہے، کیونکہ اعتکاف ٹھہرنے اور اقامت کرنے کو کہتے ہیں، اور راتیں، ٹھہرنے کے لائق ہیں، لہذا اس میں تسلسل

(۱) البحر الرائق ۲/ ۳۲۹، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶۱، ۱۰۶۳، التاج والإکلیل ۲/ ۴۵۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۹۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۶، المغنی ۳/ ۲۱۲، الکافی ۱/ ۳۶۹، کشاف القناع ۲/ ۳۵۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۶، المغنی ۳/ ۲۱۲، کشاف القناع ۲/ ۳۵۵۔

(۳) البحر الرائق ۲/ ۳۲۹۔

ضروری ہوگا، اگر چہ لفظ مطلق ہو اور اس میں تسلسل کی قید نہ ہو، البتہ اس کا لفظ تسلسل کا متقاضی ہے اور اس کی ذات اس کو واجب کرنے والی ہے [1]۔

دوسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اس نذر ماننے والے پر اپنے اعتکاف میں تسلسل لازم نہ ہوگا، یہ حنفیہ میں سے امام زفر کا قول ہے اور یہی شافعیہ کا راجح مذہب ہے، اگر چہ ان حضرات کے نزدیک اس نذر ماننے والے کے لئے اپنے اعتکاف میں تسلسل کو برقرار رکھنا مستحب ہے اور یہی حنابلہ کا بھی راجح مذہب ہے [2]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اعتکاف کی حقیقت ایسی ہے کہ اس میں تفریق جائز ہے، لہذا مطلق نذر ماننے کی صورت میں روزہ کی طرح اس میں بھی تسلسل واجب نہ ہوگا [3]۔

نیز نذر کا لفظ مطلق ہے، اس میں تسلسل کی قید نہیں ہے اور نذر ماننے والے نے اعتکاف میں تسلسل کی نیت بھی نہیں کی ہے، لہذا لفظ کے مطلق ہونے کا اعتبار کیا جائے گا اور نذر ماننے والے پر روزہ کی طرح اعتکاف میں بھی تسلسل لازم نہیں ہوگا [4]۔

پنجم: اعتکاف کرنے والا اپنے نذر مانے ہوئے اعتکاف کے دوران اپنے اوپر روزہ کو لازم کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

۵۳ – اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں اعتکاف کی نذر مانے تو اس

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶۲، المغنی ۲/ ۲۱۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۹۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۶، المغنی ۳/ ۲۱۲، الکافی ۱/ ۳۷۰، الإنصاف ۳/ ۳۷۰۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۱۲۔

(۴) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶۲۔

پر روزہ کی حالت میں اعتکاف کرنا لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ روزہ اعتکاف میں مقصود صفت ہے، لہذا اس کے التزام پر عمل کرتے ہوئے نذر کی وجہ سے اس پر روزہ لازم ہے، جیسا کہ اگر اعتکاف اور روزہ میں تسلسل کو اپنے اوپر لازم کرلے، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے[۱]۔

۵۴- اگر کوئی شخص مطلق اعتکاف کی نذر مانے، نذر میں اعتکاف کے ساتھ روزہ کو اپنے اوپر لازم نہ کرے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اور اگر ایسا کرے تو کیا روزہ کی حالت میں اعتکاف کرنا اس پر لازم ہوگا؟ یا اعتکاف کے ساتھ اس پر روزہ لازم نہ ہوگا، بلکہ روزہ کے بغیر اعتکاف کرلینا اس کے لئے کافی ہوجائے گا؟ اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص مطلق اعتکاف کی نذر مانے، اس کے ساتھ روزہ کی شرط نہ لگائے تو ایسی صورت میں روزہ کے ساتھ اعتکاف کرنا اس پر لازم ہوگا، روزہ کے بغیر اس کا اعتکاف صحیح نہ ہوگا، یہ رائے حضرت ابن عمرؓ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے منقول ہے اور یہی زہری، لیث، قاسم بن محمد، ثوری اور نافع کا قول ہے، یہی رائے حنفیہ اور مالکیہ کی بھی ہے، امام احمد سے ایک روایت اور امام شافعی کا قدیم قول بھی یہی ہے[۲]۔

ان حضرات کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "**وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود من الفجر ثم أتموا الصیام إلی اللیل ولا تباشروھن وأنتم عاکفون في المساجد**"[۱] (اور کھاؤ اور پیو جب تک کہ تم پر صبح کا سفید خط سیاہ خط سے نمایاں ہوجائے پھر روزہ کو رات (ہونے) تک پورا کرو اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو، جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے روزہ کے ساتھ اعتکاف کا ذکر کیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ روزہ کے بغیر اعتکاف نہ ہوگا۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ حضرت عمرؓ نے زمانہ جاہلیت میں کعبہ کے نزدیک ایک دن اعتکاف کرنے کو اپنے اوپر لازم قرار دے لیا، پھر اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**اعتکف وصم**"[۲] (اعتکاف کرو اور روزہ بھی رکھو)۔

نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا اعتکاف إلا بصیام**"[۳] (روزہ کے بغیر اعتکاف نہیں ہے)۔

اسی طرح ان حضرات کی دلیل بعض دوسرے صحابہؓ سے مروی قول بھی ہے، چنانچہ حضرت عطاء حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا: "**من اعتکف فعلیه الصیام**"[۴] (جو اعتکاف کرے گا اس پر روزہ لازم ہوگا)۔

---

(۱) المبسوط ۳/۱۱۶، المقدمات ۱/۲۵۷، نہایۃ المحتاج ۳/۲۳۵، زاد المحتاج ۱/۵۴۵، المغنی ۳/۱۸۵، الکافی ۱/۳۶۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/۱۰۵۹، الدر المختار ورد المحتار ۲/۱۳۰، المبسوط ۳/۱۱۵، مواہب الجلیل ۲/۴۶۰، المقدمات الممہدات ۱/۲۵۷، ۲۵۸، بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۵، المغنی ۳/۱۸۵، ۱۸۶، الکافی ۱/۳۶۸، مغنی المحتاج ۱/۴۵۳، روضۃ الطالبین ۲/۳۹۳۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔

(۲) حدیث: "اعتکف وصم" کی روایت ابوداؤد (۲/۸۳۷، ۸۳۸ طبع حمص) اور بیہقی سنن (۴/۳۱۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور بیہقی نے کہا کہ اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

(۳) حدیث: "لا اعتکاف إلا بصیام" کی تخریج فقرہ/۴۹ میں گذر چکی ہے۔

(۴) اثر حضرت عائشہؓ: "من اعتکف فعلیه الصیام" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۴/۳۱۷ طبع دائرۃ المعارف) نے کی ہے، اور اثر حضرت ابن

دوسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اس کے اعتکاف کے ساتھ روزہ اس پر لازم نہ ہوگا، بلکہ بغیر روزہ کے بھی اس کا اعتکاف صحیح ہوجائے گا، یہ رائے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے منقول ہے، اور یہی سعید بن المسیب، حسن، عطاء، طاووس، نخعی اور اسحاق بن راہویہ کا قول ہے، اور مالکیہ میں سے ابن لبابہ کا قول بھی یہی ہے، یہی شافعیہ کی رائے ہے، اور حنابلہ کا مشہور مذہب ہے، اگرچہ ان حضرات کے نزدیک افضل یہی ہے کہ نذر ماننے والا اپنے اعتکاف کے ساتھ روزہ بھی رکھے تاکہ دو عبادتیں حاصل ہوجائیں اور فقہاء کے اختلاف سے بچا رہے (۱)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه**" (۲) (اعتکاف کرنے والا جب تک اپنے اوپر روزہ کو لازم نہ کرے گا اس پر روزہ لازم نہ ہوگا)۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ ان کے والد نے مسجد حرام میں ایک رات اعتکاف کرنے کی نذر مانی اور کہا کہ اے اللہ کے رسول، میں نے زمانہ جاہلیت میں مسجد حرام میں ایک رات اعتکاف کرنے کی نذر مانی تھی تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**أوف بنذرک**" (۳) (تم اپنی نذر پوری کرو)۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ اعتکاف کا تصور دن و رات دونوں میں ہوسکتا ہے، حالانکہ رات روزہ کا وقت نہیں ہے، اور جس عبادت کا کچھ حصہ روزہ کے بغیر صحیح ہوسکتا ہے، وہ پوری عبادت روزہ کے بغیر صحیح ہوسکتی ہے (۱)۔

نیز ان حضرات نے کہا ہے کہ اعتکاف کرنے والے پر رات کا وقت بھی آتا ہے، اور وہ اس وقت بھی معتکف ہوتا ہے حالانکہ وہ اس وقت روزہ کی حالت میں نہیں ہوتا ہے، اگر روزہ اعتکاف کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہوتو رات کا اعتکاف صحیح نہ ہوگا (۲)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اعتکاف کرنے والے پر روزہ کو لازم کرنا ایسا حکم ہے جو شریعت کے بغیر ثابت نہیں ہوسکتا ہے اور اس کے واجب کرنے کے سلسلہ میں نہ تو کوئی صحیح نص ہے اور نہ اجماع ہے، لہذا اعتکاف کرنے والے پر روزہ واجب نہ ہوگا (۳)۔

بیت اللہ تک پیدل جانے کی نذر ماننا:

۵۵ - اگر کسی نے نذر مانی کہ وہ پیدل بیت اللہ جائے گا تو اس پر حج یا عمرہ میں پیدل بیت اللہ جانا لازم ہوگا، یہ ابو عبید، اوزاعی، لیث بن سعد اور ابن المنذر کا قول ہے، یہی رائے حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۴)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول

= عباسؓ: "لا اعتكاف إلا بصوم" کی روایت بیہقی (۴/۳۱۸) نے اسی طرح کی ہے۔

(۱) المقدمات الممہدات ۱/۲۵۷، بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۵، المغنی ۳/۱۸۵، ۱۸۶، مغنی المحتاج ۱/۴۵۳، روضۃ الطالبین ۲/۳۹۳۔

(۲) حدیث: "ليس على المعتكف صيام......" کی روایت حاکم مستدرک (۱/۴۳۹ طبع دائرۃ المعارف) اور بیہقی (سنن الکبری ۴/۳۱۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور بیہقی نے اس کے حضرت ابن عباسؓ پر موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "أوف بنذرک" کی تخریج فقرہ/۵ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الکافی ۱/۳۶۸، المغنی ۳/۱۸۶۔

(۲) المقدمات الممہدات ۱/۲۵۸۔

(۳) المغنی ۳/۱۸۶۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/۲۸۶۶، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/۳۳۱، ۳۳۲، کفایۃ الطالب الربانی ۳/۶۷، روضۃ الطالبین ۳/۳۲۲، نہایۃ المحتاج ۸/۲۲۸، زاد المحتاج ۴/۵۰۳، المغنی ۹/۱۲، الکافی ۴/۲۳، کشاف القناع ۶/۲۸۲۔

اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا، ومسجد الحرام، مسجد الأقصى"[(۱)] (سفر نہیں کیا جاسکتا ہے مگر صرف تین مساجد کا میری اس مسجد کا، مسجد الحرام کا اور مسجد اقصی کا)۔

اسی طرح ان کی دلیل یہ ہے کہ نذر ماننے والے کا علي المشي إلى بيت الله یا إلى الكعبة وغیرہ کہنا بطور کنایہ اپنے اوپر احرام کو لازم کرلینا ہے، احرام کے التزام کی نذر ماننے والے بطور کنایہ اسی مضمون کا استعمال کرتے ہیں، حالانکہ اس میں کنایہ کی کوئی معقول وجہ نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ اگر کوئی کہے: لله علي أن أضرب بثوبي حطيم الكعبة تو یہ بطور کنایہ اپنے اوپر صدقہ کو لازم کرنا ہے، اور احرام حج یا عمرہ کا ہی ہوتا ہے اس لئے نذر ماننے والے پر ان دونوں میں سے کوئی ایک لازم ہوگا، اس کے برخلاف ان تمام الفاظ کا حکم ہوگا، جن کے ذریعہ اپنے اوپر احرام کو لازم کرنے کی عادت ہو، اس باب میں ان کا عرف اور ان کی عادت ہی معتبر ہوگی، اور یہاں پر کوئی عرف نہیں ہے، لہذا اس پر پیدل حج یا عمرہ کرنا لازم ہوگا کیونکہ اس نے پیدل جانے کو اپنے اوپر لازم کیا ہے اس میں قربت کا اضافہ ہے اس لئے نذر کے ذریعہ اس کو اپنے اوپر لازم کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ روزہ میں تسلسل کی صفت مستقل مقصود ہوتی ہے[(۲)]۔

انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ نذر ماننے والے نے پیدل بیت اللہ جانے کو اپنے اوپر لازم کیا ہے اور اس کو ایک عبادت کے لئے وصف قرار دیا ہے، تو پیدل جانا اس پر لازم ہوجائے گا، جیسا کہ اگر کھڑے

(۱) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد......" کی تخریج فقرہ/ ۴۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۷۔

ہوکر نماز پڑھنے کی نذر مانے[(۱)] (تو کھڑے ہوکر نماز پڑھنا اس پر واجب ہوگا۔

اسی طرح ان کی دلیل ہے کہ جو شخص پیدل بیت اللہ جانے کی نذر مانے اس کے لئے حج یا عمرہ کے بغیر پیدل جانا کافی نہ ہوگا، یہ اس لئے کہ پیدل جانے کا معنی شریعت میں حج یا عمرہ میں پیدل جانا ہے، لہذا جب پیدل بیت اللہ جانے کی مطلق نذر مانے گا تو وہی واجب ہوگا جو شریعت میں معروف ہے اور نذر کی وجہ سے حج یا عمرہ میں پیدل جانا اس پر لازم ہوگا[(۲)]۔

نیز پیدل بیت اللہ جانے کی نذر ماننا اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی نذر ہے، لہذا نذر ماننے والے پر اس کو پورا کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "من نذر أن يطيع الله فليطعه"[(۳)] (جو اللہ تعالی کی اطاعت کی نذر مانے اسے چاہئے کہ اس کی اطاعت کرے)۔

پیدل بیت اللہ جانے کی نذر کو پورا کرنے سے عاجز شخص کا حکم:

۵۶ - جو شخص پیدل بیت اللہ جانے کی نذر کو پورا کرنے سے عاجز ہو اس پر کیا واجب ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص پیدل بیت اللہ جانے کی نذر کو پورا کرنے سے عاجز ہوجائے اور سوار ہوجائے حالانکہ ابھی وہ بیت اللہ کے راستہ میں ہو تو اس پر قربانی

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۹، زاد المحتاج ۴/ ۵۰۳۔

(۲) المغنی ۹/ ۱۲، الکافی ۴/ ۴۲۳، کشاف القناع ۶/ ۲۸۲۔

(۳) حدیث: "من نذر أن يطيع الله فليطعه" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

واجب ہوگی، یہ حنفیہ، مالکیہ اور اظہر قول میں شافعیہ کی رائے ہے اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، یہی حضرت علیؓ سے مروی ہے، حضرت عطاء بھی یہی فتوی دیتے تھے، ان کے نزدیک اس بارے میں کچھ تفصیل ہے۔

چنانچہ حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر پیدل چلنے سے عاجز نہ بھی ہو تو سوار ہوسکتا ہے اور اپنے سوار ہونے کی وجہ سے ایک بکری کی قربانی کرے گا اور یہ بطور استحسان ہے، امام مالک نے کہا ہے: جس پر پیدل مکہ جانا لازم ہوا اور وہ پیدل چلتے ہوئے نکلے پھر چلنے سے معذور ہوجائے تو جہاں معذور ہوگیا ہے، سوار ہوجائے اور جب آرام پالے تو پھر اتر جائے، اور جتنا راستہ سواری پر گذرا ہے اس کو یاد رکھے پھر جب دوبارہ لوٹے گا تو جتنا راستہ سوار ہوکر چلا ہے، اس پر پیدل چلے گا اور اس کے لئے سوار ہونے کے ایام کے بقدر پیدل چلنا کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ پہلی بار سوار ہونے کی ضرورت کے مواقع پر سوار ہوا اور دوبارہ لوٹنے میں اگر پورا راستہ پیدل چلنے پر قادر ہو تو سوار نہ ہو، البتہ جتنی دور تک سوار رہا ہے اتنی دور پیدل چلے گا اور چونکہ پیدل چلنے میں تسلسل نہیں رہے گا، اس لئے قربانی کرے گا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جو شخص کسی عذر کی وجہ سے سوار ہوگا، اس کا حج اس کی نذر کی طرف سے کافی ہوجائے گا اور اظہر قول کے مطابق اس پر قربانی واجب ہوگی، عذر سے مراد یہ ہے کہ واضح مشقت اس کو لاحق ہو، اس کی نظیر نماز میں قیام سے عاجز ہونا اور مرض کی وجہ سے رمضان کے روزہ سے عاجز ہونا ہے، بلقینی نے قربانی کے واجب ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ مطلقاً احرام باندھنے کے بعد یا اس سے قبل اور پیدل میقات سے آگے بڑھنے کے بعد سوار ہو، ورنہ قربانی واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ حج یا عمرہ میں کوئی ایسا خلل نہیں ہوگا جس کی وجہ سے قربانی واجب ہو، اور اگر بلا عذر سوار ہوگیا تو مشہور مذہب کے مطابق اس کا حج یا عمرہ کافی ہوجائے گا، اور نافرمانی کی وجہ سے اس پر قربانی واجب ہوگی [(۱)]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی بہن نے پیدل کعبہ جانے کی نذر مانی تو رسول اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **"إن الله لغني عن مشيها، لتركب ولتهد بدنة"** (اللہ تعالیٰ اس کے پیدل چلنے سے بے نیاز ہے، اسے چاہئے کہ سوار ہولے اور ایک اونٹ قربان کرے)، ایک دوسری روایت میں ہے: **"إن أخت عقبة بن عامرؓ نذرت أن تمشي إلى البيت وأنها لا تطيق ذلك فأمرها النبي ﷺ أن تركب وتهدي هدياً"** [(۲)] (حضرت عقبہ بن عامر کی بہن نے نذر مانی کہ پیدل بیت اللہ تک جائے گی اور وہ اس پر قادر نہیں تھی تو اس کو آپ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ سوار ہولے اور ایک ہدی قربانی کرے)۔

نیز حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے پیدل بیت اللہ جانے کی نذر مانی تھی، فرمایا: **"يمشي فإذا أعيي ركب ويهدي جزوراً"** [(۳)] (وہ پیدل جائے، جب تھک جائے تو سوار ہوجائے اور قربانی کرے)۔

نیز جو پیدل بیت اللہ جانے کی نذر مانے گا اگر سوار ہوگا تو احرام کے واجبات میں خلل انداز ہوگا، لہذا اس پر قربانی واجب ہوگی

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۶۶/۶، ۲۸۶۷، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳۳۳/۳، ۳۳۴، کفایۃ الطالب الربانی ۶۸/۳، ۶۹، بدایۃ المجتہد ۴۲۵/۱، نہایۃ المحتاج ۲۱۸/۸، ۲۳۰، زاد المحتاج ۵۰۴/۴، المغنی ۱۲/۹۔

(۲) حدیث: "إن أختي نذرت أن تمشي إلى بيت الله......" کی تخریج فقرہ/۱۷ میں گذر چکی ہے۔

(۳) اثر حضرت علیؓ: "فيمن نذر أن يمشي إلى البيت......" کی روایت عبدالرزاق نے اپنی منصف (۴۵۰/۸ طبع المجلس العلمی) اور بیہقی نے اپنی السنن (۸۱/۱۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے۔

جیسے کوئی شخص میقات سے احرام باندھنا چھوڑ دے[1]۔

دوسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، حنفیہ کے نزدیک یہی قیاس کا تقاضا ہے اور شافعیہ کے نزدیک اظہر کے بالمقابل قول ہے، ابن رشد ''الحفید'' نے اس کو بعض علماء سے نقل کیا ہے[2]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: ''لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا'' [3] (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

نیز یہ کہ جس نے پیدل بیت اللہ جانے کی نذر مانی ہے، نذر کے ذریعہ اس نے جس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے یعنی پیدل چلنا وہ اس سے عاجز ہو چکا ہے، اس لئے اس کو حق ہے کہ سوار ہو اور اس پر کچھ لازم نہ ہو، انہوں نے اس کو اس پر قیاس کیا ہے کہ کوئی شخص کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کی نذر مانے اور قیام پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھ لے۔

حنفیہ نے قیاس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ نذر کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ جس چیز کی نذر مانی جائے وہ عبادت مقصودہ ہو اور خود پیدل چلنے میں کوئی قربت نہیں ہے[4]۔

تیسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر سوار ہوگا تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا، یہ حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے[5]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی حدیث ہے: ''إن أخته نذرت أن تمشي حافية غير مختمرة إلى الكعبة فسأل النبي ﷺ فقال: إن الله لا يصنع بشقاء أختك شيئاً فلتركب ولتختمر ولتصم ثلاثة أيام'' (ان کی بہن نے پیدل، ننگے پیر، ننگے سر بیت اللہ تک جانے کی نذر مانی تھی تو انہوں نے نبی ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالی کو تمہاری بہن کی سختی سے کچھ لینا دینا نہیں ہے، وہ سوار ہو کر حج کرے، سر پر دوپٹہ ڈال لے، اور تین روزہ رکھے) اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: ''ولتكفر عن يمينها''[1] (اپنی یمین کی طرف سے کفارہ ادا کرے)۔

نیز حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''كفارة النذر كفارة اليمين''[2] (نذر کا کفارہ یمین کا کفارہ ہوگا)۔

پیدل مکہ یا اس کے کسی حصہ میں جانے کی نذر ماننا:

۵۷- جو شخص پیدل مکہ یا اس کے کسی حصہ میں جانے کی نذر مانے مثلاً صفا، مروہ، مقام ابراہیم یا جبل ابوقبیس یا اس جیسی جگہ جانے کی نذر مانے جو مکہ میں ہو تو اس نذر کی وجہ سے اس پر کیا لازم ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص پیدل مکہ یا اس کے کسی حصہ میں جانے کی نذر مانے، اس پر اس نذر کی وجہ سے پیدل حج یا عمرہ کرنا لازم ہوگا، یہی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے[3]۔

---

(۱) زاد المحتاج ۴/ ۵۰۴، المغنی ۹/ ۱۲۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۲۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰، زاد المحتاج ۴/ ۵۰۳، ۵۰۴۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۰، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۷۔
(۵) المغنی ۹/ ۱۲، کشاف القناع ۶/ ۲۸۳۔

(۱) حدیث حضرت عقبہ بن عامرؓ وحدیث حضرت ابن عباسؓ کی تخریج فقرہ/ ۱۷ میں گذر چکی ہے۔
(۲) حدیث: ''كفارة النذر كفارة اليمين'' کی تخریج فقرہ/ ۱۲ میں گذر چکی ہے۔
(۳) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۹، المغنی ۹/ ۱۵، الکافی

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص حرم یا اس میں کسی جگہ پیدل جانے کی نذر مانے وہ اس شخص کے مشابہ ہے جو بیت اللہ پیدل جانے کی نذر مانے، اس لئے کہ پورا حرم عبادت کی جگہ ہے، اسی لئے مکی کے لئے وہاں سے حج کا احرام باندھنا صحیح ہے [۱]۔

نیز جس نے حرم یا اس کے کسی حصہ میں پیدل جانے کی نذر مانی ہے اس پر صرف حج یا عمرہ میں وہاں پیدل جانا لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو عبادت کے لئے وصف بنا کر اپنے اوپر لازم کیا ہے جیسا کہ اگر کھڑے ہوکر نماز پڑھنے کی نذر مانے [۲]۔

نیز شریعت میں پیدل مکہ یا اس کے کسی حصہ میں جانے کا مقصد حج یا عمرہ میں وہاں پیدل جانا ہے، لہذا نذر کو معہود شرعی پر محمول کیا جائے گا اور جو اس کے خلاف ہوگا وہ لغو قرار پائے گا [۳]۔

دوسرا مذہب: یہ حنفیہ کا مذہب ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص صفا مروہ یا مسجد خیف یا حرم میں واقع کسی دوسری مسجد تک پیدل جانے کی نذر مانے تو اس کی نذر صحیح نہ ہوگی، اس میں مذہب میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر کعبہ یا مکہ یا بیت اللہ کا ذکر کرے گا تو اس کی نذر صحیح ہوگی اور پیدل حج یا عمرہ کرنا اس پر لازم ہوگا، اور اگر حرم یا مسجد حرام کا ذکر کرے گا تو اس کی نذر صحیح نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اس پر پیدل حج یا عمرہ لازم ہوگا [۴]۔

پیدل، کعبہ، یا مکہ، یا بیت اللہ جانے کی نذر صحیح ہے، اور اس نذر کے ماننے والے پر پیدل حج یا عمرہ کرنا لازم ہوگا، اس بارے میں ان کی دلیل وہی ہے جو پہلے انہوں نے بیت اللہ پیدل جانے کی نذر میں پیش کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے مذہب کی دلیل کہ مسجد حرام یا حرم، پیدل جانے کی نذر صحیح نہیں ہے، یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ کسی بھی جگہ پیدل جانے کو واجب کرنے سے کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ پیدل جانا کوئی مقصود عبادت نہیں ہے، کیونکہ وہ محض ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا ہے، لہذا وہ اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی قربت نہیں ہے، اور اسی لئے تمام الفاظ سے کچھ واجب نہیں ہوتا ہے، البتہ ہم نے بیت اللہ کعبہ یا مکہ پیدل جانے کے لفظ میں نذر ماننے والے پر احرام کو عرف کی وجہ سے واجب قرار دیا ہے، اس لئے کہ عرف رائج ہے کہ لوگ ان الفاظ کو بطور کنایہ احرام کو اپنے اوپر لازم کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں، دوسرے الفاظ کو استعمال کرنے کا عرف وہ نہیں ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "**مشی إلی مکة والکعبة وبیت الله**" (وہ مکہ، کعبہ یا بیت اللہ پیدل گیا) اور "**مشی إلی الحرم**" یا "**المسجد الحرام**" نہیں کہا جاتا ہے، کنایہ میں عین لفظ کی اتباع کی جاتی ہے، معنی کی نہیں، مجاز اس کے برخلاف ہے کہ اس میں اس معنی کی رعایت کی جاتی ہے جو محل حقیقت میں لازم اور مشہور ہو، کیونکہ کنایہ وضع کردہ اسماء کی طرح اصطلاح سے ثابت ہوتا ہے، لہذا اس میں عرف اور لفظ کے استعمال کا لحاظ کیا جاتا ہے، مجاز اس کے برخلاف ہے [۱]۔

اور صاحبین کے مذہب کی دلیل کہ مسجد حرام یا حرم پیدل جانے کی نذر ماننا صحیح ہے اور اس صورت میں نذر ماننے والے پر پیدل حج یا عمرہ کرنا لازم ہے، یہ ہے کہ جو حرم یا مسجد حرام پیدل جانے کی نذر مانے وہ اس شخص کے درجہ میں ہے جو مکہ یا بیت اللہ پیدل جانے کی

= ۴/ ۴۲۳، کشاف القناع ۶/ ۲۸۲۔

(۱) المغنی ۹/ ۱۵، الکافی ۴/ ۴۲۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۹۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۲۹۲۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۷، ۲۸۶۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۸۔

نذر مانے، اس لئے کہ حرم میں مکہ اور بیت اللہ دونوں داخل ہیں، لہذا نذر ماننے والے پر وہاں حج یا عمرہ میں پیدل جانا لازم ہوگا[۱]۔

حنفیہ کے مذہب کی دلیل کہ پیدل صفا مروہ یا مسجد خیف جانے کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے، یہ ہے کہ جو پیدل صفا مروہ یا مسجد خیف یا کسی دوسری جگہ جانے کی نذر مانے اس پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے، بخلاف اس شخص کے جو مکہ یا کعبہ یا بیت اللہ پیدل جانے کی نذر مانے کہ اس پر پیدل حج یا عمرہ کرنا لازم ہوجاتا ہے، یہ اس لئے کہ ان الفاظ (مکہ، کعبہ اور بیت اللہ) میں سے ہر ایک دوسرے لفظ کے استعمال کے وقت استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "**فلان مشی إلی بیت اللہ وإلی الکعبة وإلی مکة**" (فلاں شخص پیدل بیت اللہ، کعبہ یا مکہ گیا) "**مشی إلی الصفا والمروة**" نہیں کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے یہاں پیدل جانے کی نذر سے کچھ لازم نہیں ہوتا ہے[۲]۔

مزید یہ کہ جو شخص صفا مروہ یا مسجد خیف یا اسی طرح کسی دوسری جگہ پیدل جانے کی نذر مانے گا وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کو اپنے اوپر واجب کرے گا، اور یہ کوئی مقصود قربت وعبادت نہیں ہے، اس لئے کہ خود پیدل چلنے میں تو کوئی قربت ہے نہیں، قربت تو محض احرام میں ہے، اور وہ یہاں مذکور نہیں ہے اور جو قربت نہ ہو اس کی نذر صحیح نہیں ہے[۳]۔

تیسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل مکہ، مسجد حرام، یا حجر اسود جانے کی نذر مانے اس پر حج یا عمرہ میں وہاں پیدل جانا لازم ہوجائے گا، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص صفا مروہ، منیٰ، عرفہ، مزدلفہ، ذی طوی، حرم یا جبال حرم پیدل

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۶۶۔

جانے کی نذر مانے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، یہ امام مالک کا ایک قول ہے، اور ابن القاسم کا ایک قول ہے، ابن حبیب نے کہا ہے کہ اگر "**عليّ المشی إلی الحجر أو إلی الحطیم، أو زمزم**" کہے گا تو اس کی وجہ سے ابن القاسم کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا[۱]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص مکہ، مسجد حرام، یا کعبہ پیدل جانے کی نذر مانے گا، اس پر صرف حج یا عمرہ میں وہاں پیدل جانا لازم ہوگا، اس لئے کہ وہاں بیت حرام ہے اور بیت حرام میں صرف حج یا عمرہ میں جایا جاتا ہے، دوسرے مواضع مثلاً منیٰ، عرفہ، ذی طوی یا مزدلفہ وغیرہ کا حکم اس کے برخلاف ہے، لہذا وہاں پیدل جانے کی نذر ماننے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ وہاں کوئی ایسا گھر نہیں ہے جس کا حج کیا جائے یا جس کی زیارت کی جائے[۲]۔

پیدل مدینہ منورہ، بیت المقدس یا ان کی مساجد تک جانے کی نذر ماننا:

۵۸ - جو شخص پیدل مدینہ منورہ یا بیت المقدس جانے کی نذر مانے یا پیدل مسجد نبوی یا مسجد اقصی جانے کی نذر مانے اس کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، حنفیہ نے یہ دلیل دی ہے کہ جو مسجد مدینہ یا مسجد اقصی پیدل جانے کی نذر مانے گا وہ اپنے اوپر ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کو لازم کرے گا، اور یہ کوئی مقصود عبادت وقربت نہیں ہے، کیونکہ پیدل چلنے میں کوئی قربت نہیں ہے، اور جو قربت نہ ہو اس کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے[۳]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ مدینہ یا ایلیاء مطلق جانے یا پیدل جانے کی

(۱) التاج والإکلیل ۳/ ۳۳۲، شرح الزرقانی علی خلیل وحاشیۃ البنانی ۳/ ۹۸۔
(۲) التاج والإکلیل ۳/ ۳۳۲، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۳/ ۹۸۔
(۳) الدر المختار ۳/ ۶۷، البدائع ۶/ ۲۸۶۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۶۳۔

نذر ماننا لغو ہے، لہذا اس کا وہاں پیدل جانا یا سوار ہوکر جانا لازم نہ ہوگا، دونوں شہروں میں پیدل یا سوار ہوکر جانا اس وقت لازم نہ ہوگا جب کہ ان دونوں شہروں کی مساجد میں نماز پڑھنے کی نذر نہ مانے نہ نیت کرے نہ دونوں مساجد کا نام ذکر کرے، ورنہ اگر ان دونوں میں نماز پڑھنے کی نیت کرے گا یا ان مسجدوں کا نام لے گا تو وہاں جانا اس پر لازم ہوجائے گا، مگر سوار ہوکر جائے گا، پیدل جانا اس پر لازم نہ ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ جو شخص مدینہ منورہ کی مسجد یا مسجد اقصی میں پیدل جانے کی نذر مانے گا اس پر یہ لازم ہوگا، اس نذر کی وجہ سے اس پر لازم ہوگا کہ جس جگہ جائے وہاں دو رکعت نماز ادا کرے، اس لئے کہ نذر کا مقصود قربت وطاعت ہے اور یہ صرف نماز کے ذریعہ حاصل ہوگی، اس لئے کہ مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد میں صرف نماز کے لئے جایا جاتا ہے، لہذا اس کی نذر میں یہ داخل ہوگا۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مسجد نبوی ﷺ یا مسجد اقصی ان تین مساجد میں سے ہے جن کی طرف سفر کرکے جانا جائز ہے، اس لئے کہ تینوں فضیلت کی عظمت میں مشترک ہیں، اور ان میں نماز پڑھنے کا ثواب دوسری مساجد سے زیادہ ہوتا ہے، لہذا نذر کی وجہ سے مسجد حرام کی طرح ان دونوں میں بھی پیدل جانا لازم ہوگا (۲)۔

جس شخص پر حج فرض ہو اس کا اسی سال بیت اللہ کے حج کی نذر ماننا:

۵۹ - جس شخص پر حج فرض ہو وہ اسی سال حج کرنے کی نذر مانے تو اس پر کیا واجب ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف مذاہب ہیں:

(۱) شرح الزرقانی ۳ / ۱۰۵، الشرح الکبیر ۲ / ۱۷۳۔

(۲) کشاف القناع ۶ / ۲۸۳، المغنی ۹ / ۱۶۔

پہلا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اس شخص پر اس فرض حج کے علاوہ کچھ بھی واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہی حج اس کے فرض حج اور نذر کی طرف سے کافی ہوجائے گا، کوئی دوسرا حج کرنا اس پر واجب نہ ہوگا، یہ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، یہی عکرمہ کا قول ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے جو حنابلہ کے نزدیک مقدم ہے اور یہی مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے اگر وہ نذر اور فرض حج دونوں کی نیت کرلے (۱)۔

ان حضرات کی دلیل وہ روایت ہے جس کو عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے حج کرنے کی نذر مانی تھی حالانکہ ابھی فرض حج ادا نہیں کیا تھا فرمایا کہ یہ حج دونوں کے لئے کافی ہوجائے گا (۲)۔

اور اس لئے بھی کہ جس نے حج کی نذر مانی ہے اس نے ایک خاص معین وقت میں ایک عبادت کی نذر مانی ہے اور اس وقت میں اس کو ادا بھی کردیا ہے، لہذا اس کی نذر کی طرف سے اور فرض کی طرف سے کافی ہوجائے گا، جیسا کہ اگر کہے: "**لله عليّ أن أصوم رمضان**" (۳) (اس صورت میں رمضان کا روزہ فرض اور نذر دونوں کی طرف سے کافی ہوجائے گا)۔

دوسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر لازم ہوگا کہ پہلے فرض حج شروع کرے پھر اس کے بعد اپنی نذر کے لئے حج کرے، یہ حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ، اور حضرت عروہ بن الزبیرؓ سے منقول ہے، اور یہی مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے، اگر

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳ / ۶۸، الدسوقی ۲ / ۱۶۹، روضۃ الطالبین ۳ / ۳۲۲، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی علیہ ۸ / ۲۳۰، المغنی ۹ / ۲۰، ۲۱، الکافی ۴ / ۴۲۸۔

(۲) المغنی ۹ / ۲۱۔

(۳) المغنی ۹ / ۲۱۔

نذر وفرض دونوں کی نیت کرے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے، اگر غیر فرض کی نیت کرے، اگر فرض کی نیت کرے یا مطلق نذر کرے تو اس کی نذر منعقد نہ ہوگی (۱)۔

شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اپنی نذر سے فرض کی نیت کرے تو نذر منعقد نہ ہوگی، جیسا کہ اگر فرض نماز یا رمضان کے روزہ کی نذر مانے (تو نذر منعقد نہ ہوگی) اسی طرح اگر مطلق نذر مانے تو بھی نذر منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ کوئی عبادت احتمال کے ساتھ منعقد نہیں ہوتی ہے۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ نذر مانا ہوا حج اور فرض حج دونوں دو عبادتیں ہیں جو دو الگ الگ اسباب کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا، جیسا کہ اگر دو حج کی نذر مان لے (۲)۔

تیسرا مذہب: مالکیہ کی رائے ہے کہ جو شخص حج کی نذر مانے حالانکہ اس پر حج فرض ہو اور باقی ہو اور نذر وفرض دونوں کو ادا کرنے کی نیت کرے تو اس کی نذر کی طرف سے کافی ہوگا، فرض کی طرف سے کافی نہ ہوگا، اور اس پر واجب ہوگا کہ اگلے سال فرض کی قضا کرے، یہ "المدونہ" کا مذہب ہے اور اگر احرام باندھے اور فرض یا نذر کسی کی نیت نہ کرے تو وہ فرض کے لئے ہوگا جیسا کہ کوئی حج کا احرام باندھے اور نہ فرض کی نیت کرے نہ نفل کی نیت کرے تو اس سے فرض حج ادا ہوگا (۳)۔

(۱) المغنی ۹/ ۲۰، ۲۱، الکافی ۴/ ۴۲۸، المحلی ۷/ ۲۶۷، اسنی المطالب ۱/ ۵۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۳۶۵۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۱، مغنی المحتاج ۳۶۵، اسنی المطالب ۱/ ۵۸۶۔

(۳) کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۳/ ۷۰، الدسوقی ۲/ ۱۶۹، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/ ۳۳۵، شرح الزرقانی علی مختصر الخلیل ۳/ ۱۰۱۔

مسجد حرام یا مسجد اقصی میں نماز پڑھنے کی نذر ماننا:

مسجد حرام یا مسجد اقصی میں نذر مانی ہوئی نماز کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- مسجد حرام میں نماز پڑھنے کی نذر:

۶۰ - جو شخص مسجد حرام میں نماز پڑھنے کی نذر مانے، اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص مسجد حرام میں نماز پڑھنے کی نذر مانے اس پر مسجد حرام میں نماز پڑھ کر اپنی نذر کو پورا کرنا لازم ہے، دوسری کسی مسجد میں نماز پڑھ لینا اس کے لئے کافی نہ ہوگا، حنفیہ میں سے امام زفر اسی کے قائل ہیں، مالکیہ کے مذہب میں ایک قول یہی ہے، اور یہی شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے (۱)۔

ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابو الدرداءؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الصلاة في المسجد الحرام بمائة ألف صلاة والصلاة في مسجدي بألف صلاة والصلاة في بيت المقدس بخمسمائة صلاة**" (۲) (مسجد حرام میں نماز ایک لاکھ نمازوں کے برابر ہے، اور میری مسجد میں نماز ایک ہزار نمازوں کے برابر ہے، اور بیت المقدس میں نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے)۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۶، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۹، رد المحتار ۳/ ۷۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۳، زاد المحتاج ۴/ ۵۰۶، المغنی ۹/ ۱۷، الکافی ۴/ ۴۲۴، الدسوقی ۲/ ۱۷۳۔

(۲) حدیث: "الصلاة في المسجد الحرام بمائة....." کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۷ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ طبرانی نے الکبیر میں اس کی روایت کی ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں، بعض کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، یہ حدیث حسن ہے۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام" (۱) (میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے علاوہ کسی بھی دوسری مسجد میں ایک ہزار نمازوں سے بہتر ہے)۔

نیز یہ کہ نذر ماننے والے نے ایک مخصوص مکان میں نماز ادا کرنے کو اپنے اوپر واجب کیا ہے تو اگر اس کو دوسری جگہ ادا کرے گا تو جو اس پر واجب ہے اس کو ادا کرنے والا نہ ہوگا، لہذا واجب کی ذمہ داری سے بری الذمہ نہ ہوگا (۲)۔

نیز بندہ کا واجب کرنا اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے معتبر ہے، تو جس کو اللہ تعالیٰ واجب کرے اگر اس کی ادائیگی میں کسی خاص جگہ کی قید ہوگی تو دوسری جگہ اس کو ادا کرنا صحیح نہ ہوگا، جیسے حرم میں قربانی، عرفہ میں وقوف، بیت اللہ کا طواف اور صفا مروہ کے درمیان سعی کرنا، یہی اس کا حکم بھی ہوگا، جس کو بندہ نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کرے اور اس میں جگہ کی قید ہو (۳)۔

نیز جس نے مسجد حرام میں نماز کی نذر مانی ہے اس نے قربت میں اضافہ کی نذر مانی ہے، لہذا جس کا التزام کیا ہے وہ لازم ہوگی، تو اگر نماز دوسری جگہ ادا کرے گا تو جس کی نذر مانی ہے اس کو ادا کرنے والا نہ ہوگا (۴)۔

دوسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص مسجد حرام میں نماز پڑھنے کی نذر مانے، اس پر اپنی نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا، نبی کریم ﷺ کی مسجد کے علاوہ کسی دوسری مسجد میں نماز پڑھنا اس کے لئے کافی نہ ہوگا، مسجد نبوی میں نماز پڑھ لینا کافی ہوجائے گا، یہ مالکیہ کا مذہب ہے، مالکیہ کا مشہور مذہب ہے کہ مدینہ مکہ سے افضل ہے اور مدینہ میں عمل کرنے کا ثواب مکہ میں عمل کرنے کے ثواب سے زیادہ ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ جو مسجد حرام میں نماز پڑھنے کی نذر مانے اس کے لئے مسجد نبوی میں نماز پڑھنا کافی ہوجائے، اس لئے کہ مدینہ کی مسجد، مسجد حرام سے افضل ہے، کعبہ اور قبر شریف سے قطع نظر کرتے ہوئے (۱)۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مدینہ کی مسجد ایسی جگہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کے لئے منتخب کیا ہے اور ایسی جگہ کے لئے دوسری جگہ سے افضل ہونا ضروری ہے، اسی وجہ سے اگر کوئی مسجد حرام میں نماز پڑھنے کی نذر مانے تو اس کے لئے مدینہ کی مسجد میں نماز پڑھ لینا کافی ہوجائے گا (۲)۔

تیسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص مسجد حرام میں نماز پڑھنے کی نذر مانے اس کے لئے کسی بھی مسجد میں نماز پڑھ لینا کافی ہوجائے گا، یہ رائے امام ابوحنیفہ اور صاحبین کی ہے (۳)۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نذر سے مقصود و مطلوب اللہ تعالیٰ کا تقرب ہے، لہذا نذر میں صرف قربت ہی داخل ہوگی، اور عین مکان میں کوئی قربت نہیں ہے، کیونکہ وہ تو ایک جگہ ہے جہاں قربت ادا کی جاتی ہے، لہذا جب مکان نذر میں داخل نہ ہوگا، تو نذر میں اس

---

(۱) حدیث: "صلاة في مسجدي خير من ألف صلاة......" کی تخریج فقرہ ؍ ۴۲ میں گذر چکی ہے۔
(۲) بدائع الصنائع ۶؍ ۲۸۸۹۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) فتح القدیر ۴؍ ۲۶۔

(۱) مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳؍ ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۴۵، شرح الزرقانی ۲؍ ۱۰۵، ۱۰۶، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۳؍ ۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۱۷۳۔
(۲) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۳؍ ۲۷۔
(۳) فتح القدیر ۴؍ ۲۶، بدائع الصنائع ۶؍ ۲۸۸۹، رد المحتار ۳؍ ۷۱۔

کی قید بھی نہ ہوگی اور اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا برابر ہوگا[۱]۔

نیز شریعت میں معروف ہے کہ قربت وعبادت کا التزام واجب کرنے والا ہوتا ہے، بندہ عبادت کو کسی جگہ کے ساتھ مخصوص کرے اور اس کا اعتبار کیا جائے، شریعت میں ثابت نہیں ہے، بلکہ یہ حق صرف اللہ تعالیٰ کو ہے، لہذا اس کے التزام سے صرف اصل عبادت لازم ہوگی، کسی جگہ کے ساتھ تخصیص لازم نہ ہوگی، اور جگہ کی تخصیص لغو ہوگی اور جو عبادت ہے وہ لازم ہوکر باقی رہے گی[۲]۔

ب-مسجد اقصی میں نماز پڑھنے کی نذر ماننا:

۶۱- جو شخص مسجد اقصی میں نماز پڑھنے کی نذر مانے اس کا حکم کیا ہوگا؟ اور اگر ایسا کرلے تو نذر کی وجہ سے مسجد متعین ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں تین مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد اقصی میں نماز پڑھنے کی نذر مانے تو اس کے لئے وہاں نماز پڑھنا اور مسجد حرام یا مسجد رسول اللہ ﷺ میں نماز پڑھنا کافی ہوجائے گا، یہ مالکیہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کے مذہب میں اظہر قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد اقصی کو نماز کے لئے متعین کرے گا تو وہ مسجد نماز کے لئے متعین ہوجائے گی، اصحاب شافعی میں سے مراوزہ نے تعیین کو قطعی کہا ہے، شافعیہ کے مذہب میں اصح یہ ہے کہ مسجد اقصی میں نماز کی نذر کی طرف سے مسجد حرام یا مسجد مدینہ میں نماز پڑھ لینا کافی ہوجائے گا، اور اس کی وجہ سے اپنی نذر سے بری الذمہ ہوجائے گا، یہی حنابلہ کا مذہب ہے[۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۸۸۹۔

(۲) فتح القدیر ۴/۲۶، رد المحتار ۲/۱۷۔

(۳) مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/۳۴۴، ۳۴۵، شرح الزرقانی ۳/۱۰۵، روضۃ الطالبین ۳/۳۲۵، نہایۃ المحتاج ۸/۲۳۳، زاد المحتاج ۴/۵۰۶، ۵۰۷، المغنی ۹/۱۷، الکافی ۴/۴۲۴۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث ہے: ''أن رجلاً قام يوم الفتح، فقال: يا رسول الله ﷺ إني نذرت لله إن فتح الله عليک مكة أن أصلي في بيت المقدس ركعتين فقال له رسول الله ﷺ: صل ههنا فأعادها عليه، فقال: صل ههنا ثم أعادها، فقال: شأنک إذا''[۱] (فتح مکہ کے دن ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ آپ کو مکہ فتح کرادے گا تو میں بیت المقدس میں دو رکعت نماز ادا کروں گا، آپ ﷺ نے فرمایا: یہیں پڑھ لو، اس نے دوبارہ عرض کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہیں پڑھ لو، پھر اس نے سہ بارہ عرض کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تب جہاں چاہو پڑھ لو)، ایک دوسری روایت میں ہے: ''والذي بعث محمداً بالحق لو صليت ههنا لأجزأ عنک صلاة في بيت المقدس''[۲] (اس ذات کی قسم جس نے محمد کو حق کے ساتھ بھیجا ہے اگر تو یہاں نماز پڑھ لے گا تو بیت المقدس میں نماز پڑھنے کی طرف سے کافی ہوجائے گا)

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے: ''أن امرأة اشتكت شكوى فقالت: إن شفاني الله لأخرجن فلأصلين في بيت المقدس، فبرأت ثم تجهزت تريد الخروج، فجاءت ميمونة زوج النبي ﷺ تسلم عليها، فأخبرتها ذلک، فقال: اجلسي فكلي ما صنعت، وصلي في مسجد الرسول ﷺ، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: صلاة فيه أفضل من ألف صلاة فيما سواه من

(۱) حدیث: ''إني نذرت لله إن فتح الله......'' کی تخریج فقرہ/۴۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: ''والذي بعث محمداً بالحق لو صليت ههنا......'' کی تخریج فقرہ/۴۳ میں گذر چکی ہے۔

المساجد إلا مسجد الكعبة"[۱] (ایک خاتون کو کوئی تکلیف ہوئی تو اس نے کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ مجھ کو شفا عطا فرمائے گا تو میں سفر کر کے جاؤں گی اور بیت المقدس میں ضرور نماز ادا کروں گی، اللہ تعالیٰ نے اس کو شفا دے دی پھر اس نے سفر کی تیاری کی اور نکلنا چاہا اور حضور علیہ السلام کی زوجہ مطہرہ حضرت میمونہؓ کے پاس آئی، ان کو سلام کیا، اور ان کو یہ ساری باتیں بتائیں، انہوں نے کہا کہ بیٹھو جو کچھ پکایا ہے کھالو اور رسول اللہ علیہ السلام کی مسجد میں نماز پڑھ لو کیونکہ میں نے اللہ کے رسول علیہ السلام کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس مسجد میں ایک نماز مسجد کعبہ کے علاوہ دوسری کسی بھی مسجد میں ایک ہزار نمازوں سے افضل ہے)۔

نیز مکہ و مدینہ کی مسجد بالاتفاق مسجد اقصی سے افضل ہے[۲]، اور یہ اس لئے ہے کہ ان دونوں مساجد میں نماز پڑھنا، مسجد اقصی میں نماز پڑھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام**"[۳] (میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے علاوہ کسی بھی دوسری مسجد میں ایک ہزار نمازوں سے بہتر ہے)۔

دوسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد اقصی میں نماز پڑھنے کی نذر مانے تو مسجد اقصی میں نماز پڑھنا اس کے لئے کافی ہوگا، اسی طرح کسی بھی دوسری مسجد میں نماز پڑھ لینا اس کے لئے کافی ہو جائے گا، خواہ فضیلت میں وہ دوسری مسجد مسجد اقصی سے اعلی ہو یا ادنی، یہ رائے امام ابوحنیفہ اور صاحبین کی ہے[۱]۔

تیسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مسجد اقصی میں نماز پڑھنے کی نذر مانے تو صرف اسی مسجد میں نماز پڑھنا اس کے لئے کافی ہوگا، کسی بھی دوسری مسجد میں نماز پڑھ لینا اس کے لئے کافی نہ ہوگا، خواہ وہ دوسری مسجد مسجد اقصی سے افضل ہی کیوں نہ ہو مثلاً مکہ یا مدینہ کی مسجد، اس کے قائل حنفیہ میں سے امام زفر ہیں[۲]۔

دوسرے مذہب کی دلیل جس کے قائل جمہور حنفیہ ہیں اور تیسرے قول کی دلیل جس کے قائل امام زفر ہیں، وہی ہے جو ان حضرات کی طرف سے مسجد حرام میں نماز کی نذر کے بارے میں پہلے پیش کی جا چکی ہے۔

مکہ کے علاوہ کے لئے ہدی کی نذر ماننا:

۶۲ - اگر کوئی شخص مکہ کے علاوہ مثلاً مدینہ یا دوسرے شہروں یا مختلف سرحدوں تک ہدی لے جانے کی نذر مانے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اور وہاں ذبح کرنے کا حکم کیا ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مکہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ ہدی لے جانے کی نذر مانے یا مکہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ ذبح کرنے کی نذر مانے تو اس پر قربانی واجب ہوگی، اور اس نذر کے ذریعہ جس جگہ کو ہدی لے جانے کے لئے متعین کیا ہے وہاں ہدی کا پہنچانا لازم ہوگا، اور اس جگہ کے فقراء ومساکین پر ذبیحہ کے گوشت اور ہدی کو تقسیم کرنا لازم ہوگا، البتہ وہاں

---

(۱) حدیث: "صلاة فيه أفضل ......" کی تخریج فقرہ / ۴۳ میں گذر چکی ہے۔
(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۵۔
(۳) حدیث: "صلاة في مسجدي هذا خير ......" کی تخریج فقرہ / ۴۲ میں گذر چکی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۸۹، فتح القدیر ۴/ ۲۶، رد المحتار ۳/ ۷۱۔
(۲) سابقہ مراجع۔

کے باشندے کافر ہوں تو نذر ماننے والے پر یہ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ نذر مانی ہوئی قربانی کا گوشت ان کو دینا جائز نہیں ہے، یا نذر کے ذریعہ جس جگہ کو متعین کیا ہے، وہاں ایسی چیز ہو کہ اس کے لئے نذر ماننا جائز نہ ہو مثلاً بت ہو یا کنیسہ (گرجا) ہو یا اس طرح کی کوئی دوسری چیز ہو جس کو کفار وغیرہ قابل عظمت سمجھتے ہوں یا ایسی چیز ہو جس کی تعظیم جائز نہ ہو جیسے قبر، پتھر یا درخت ہو، اس کے قائل امام مالک اور اشہب ہیں، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہی ہے[۱]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ثابت بن الضحاکؓ سے مروی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**نذر رجل على عهد رسول الله ﷺ أن ينحر إبلا ببوانة فأتى النبي ﷺ فقال: إني نذرت أن أنحر إبلا ببوانة فقال النبي ﷺ: هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يعبد؟ قالوا: لا، قال: هل كان فيها عيد من أعيادهم، قالوا: لا، قال رسول الله ﷺ: أوف بنذرك**"[۲] (ایک شخص نے عہد نبوی میں بوانہ میں اونٹ کی قربانی کرنے کی نذر مانی، چنانچہ وہ نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا: میں نے بوانہ میں اونٹ کی قربانی کی نذر مانی ہے، تو نبی کریم ﷺ نے دریافت فرمایا کہ کیا وہاں زمانہ جاہلیت کے بتوں میں سے کسی بت کی پوجا کی جاتی تھی، لوگوں نے عرض کیا: نہیں، آپ ﷺ نے پوچھا: کیا وہاں کافروں کی کوئی عید منائی جاتی تھی، لوگوں نے عرض کیا: نہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اپنی نذر پوری کرو)۔

نیز اگر کوئی شخص مکہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ ہدی لے جانے کی نذر مانے گا تو اس کی نذر کے ضمن میں اس شہر کے فقراء تک گوشت پہنچا کر ان کو نفع پہنچانا داخل ہوگا، اور یہ عبادت ہے، لہذا اس پر لازم ہوگی جیسا کہ اگر ان پر صدقہ کرنے کی نذر مانتا[۱] (تو اس پر صدقہ کرنا لازم ہوتا)۔

نیز یہ شریعت میں معروف ہے کہ نذر ماننے والا جس جگہ ذبح کرنے کی نذر مانے گا اسی جگہ ہدی کا گوشت تقسیم کرے گا، تو گویا اس نے اس شہر کے فقراء پر گوشت تقسیم کرنے کی نذر مانی ہے[۲]۔

نیز مکہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ ہدی لے جانے کی نذر میں اس شہر کے مساکین کو کھلانا ہے جہاں ہدی لے جائی جائے گی اور کسی بھی شہر کے مساکین کو کھلانا طاعت وعبادت ہے[۳]، اس کو پورا کرنا نذر ماننے والے پر لازم ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه**"[۴] (جس نے اللہ کی اطاعت کی نذر مانی وہ اس کی اطاعت کرے)۔

نیز جو شخص مکہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ ہدی لے جانے کی نذر مانے گا وہ اپنی نذر کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی طاعت کو اپنے اوپر لازم کرے گا، لہذا جس چیز کو نذر کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کرے اس کو پورا کرنا اس پر لازم ہوگا[۵]۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/۳۴۱، حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۳/۱۰۳، روضۃ الطالبین ۳/۳۲۷، نہایۃ المحتاج ۸/۲۳۲، ۲۳۳، زاد المحتاج ۴/۵۰۶، المغنی ۹/۱۹، الکافی ۴/۴۲۴، ۴۲۵، الحاوی الکبیر ۵/۴۸۸ طبع دار الفکر، المہذب ۱/۲۵۰ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حدیث حضرت ثابت بن الضحاکؓ: "**نذر رجل على عهد رسول الله......**" کی روایت ابوداؤد (۳/۶۰۷ طبع حمص) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/۴۳۹ طبع دار الکتب العلمیہ) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

---

(۱) المغنی ۹/۱۹۔

(۲) الکافی ۴/۴۲۵۔

(۳) حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۳/۱۰۳۔

(۴) حدیث: "**من نذر أن يطيع الله......**" کی تخریج فقرہ/۵ میں گذر چکی ہے۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۸/۲۳۳، زاد المحتاج ۴/۵۰۶۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ مکہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ ہدی لے جانے کی نذر ماننا جائز نہیں ہے، اور حرم کے علاوہ کسی دوسری جگہ ہدی کو ذبح کرنا جائز نہیں ہے، جو شخص مکہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ ہدی لے جانے کی نذر مانے گا اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنی نذر کے ذریعہ جس جگہ کو متعین کیا ہے اس جگہ ہدی بھیجے یا اس جگہ جانور کو ذبح کرے، یہ رائے حنفیہ اور جمہور مالکیہ کی ہے [(۱)]۔

ان حضرات کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "**ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ**" [(۲)] (پھر (اس کے ذبح) کا موقع بیت عتیق کے قریب ہے)، اس آیت سے اس طرح استدلال کیا گیا کہ وہ جگہ جہاں ہدی کو ذبح کرنا حلال ہے وہ حرم ہے، اور بیت عتیق سے مراد خود بیت نہیں ہے بلکہ مراد وہ جگہ ہے جہاں بیت عتیق ہے اور وہ حرم ہے، اس لئے کہ بیت اللہ میں خون نہیں بہایا جاتا ہے [(۳)]۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ ہدی اسی وقت عبادت ہے جب مکہ کے لئے ہو، مکہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ ہدی لے جانا گمراہی ہے [(۴)]۔

نیز ہدی اس جانور کو کہتے ہیں جو ہدی لے جانے کی جگہ لے جایا جائے اور وہ حرم ہے، تو حرم کے علاوہ کسی دوسری جگہ جو جانور جائے گا اس کو ہدی کہا ہی نہیں جائے گا [(۵)]۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ مکہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ ہدی لے جانے کو اپنے اوپر لازم کرنا معصیت و گناہ ہے، نہ اس کی نذر ماننا جائز ہے، نہ اس کو پورا کرنا جائز ہے [(۱)]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من نذر أن يعصي الله فلا يعصه**" [(۲)] (جس نے اللہ کی معصیت کی نذر مانی ہو وہ اللہ کی نافرمانی نہ کرے)۔

تعیین کے بغیر ہدی کی نذر ماننا:

۶۳ - اگر کوئی شخص تعیین کے بغیر کسی ہدی کی نذر مانے تو نذر ماننے والے پر کیا لازم ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مطلق ہدی کی نذر مانے تو اس کی ہدی میں وہی جانور کافی ہوگا، جو اضحیہ میں کافی ہوتا ہے (دیکھئے: اضحیہ، فقرہ/ ۲۲، ۳۸)۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، ان کی رائے ہے کہ اس صورت میں بکری کافی ہوجائے گی، کیونکہ یہ کم سے کم درجہ ہے، یہی مذہب مالکیہ کا ہے، البتہ ان کی رائے ہے کہ اگر مطلق ہدی کی نذر مانے تو افضل بدنہ (اونٹ) ہے، اگر وہ نہ ہو تو گائے، اگر اس سے بھی عاجز ہو تو بکری ہے، یہی امام شافعی کی جدید رائے ہے، جمہور شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے اور یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے [(۳)]۔

ان حضرات کی دلیل ہے کہ اگر نذر مانی ہوئی ہدی مطلق ہو تو وہ شریعت میں معہود پر محمول ہوگی اور مطلق کو شریعت میں معروف کی

---

(۱) ردالمحتار ۳/ ۷۰، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۷۱، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/ ۳۴۰، ۳۴۱، شرح الزرقانی وحاشیۃ البنانی ۳/ ۱۰۳۔

(۲) سورۂ حج / ۳۳۔

(۳) فتح القدیر للشوکانی ۳/ ۴۵۲، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۷۱۔

(۴) مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/ ۳۴۰، ۳۴۱۔

(۵) ردالمحتار ۳/ ۷۱، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۷۱۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۰۔

(۲) حدیث: "من نذر أن يعصي الله فلا يعصه" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۳) البحر الرائق ۴/ ۵۷، ردالمحتار ۳/ ۷۰، بدائع الصنائع ۶/ ۲۸۷۱، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/ ۳۴۳، شرح الزرقانی ۳/ ۱۰۴، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۲، المغنی ۹/ ۱۸، الکافی ۴/ ۴۲۳۔

طرف لوٹایا جائے گا، اس لئے کہ اسی کا نام ہدی ہوگا، جیسا کہ اگر کوئی نماز پڑھنے کی نذر مانے تو اس پر نماز پڑھنا لازم ہوگا، اور یہ صلاۃ شرعی ہوگی، لغوی صلاۃ مراد نہیں ہوگی (۱)۔

نیز لغت اور شریعت میں ہدی کا معنی ایک ہی ہے، یعنی وہ اونٹ، گائے اور بکری جو بطور ہدی حرم میں لے جائے جائیں، ان کے علاوہ کسی دوسرے جانور کو ہدی کہنا مجاز کے قبیل سے ہے (۲)۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اس صورت میں کم از کم جس کو ہدیہ کرکے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جا سکتا ہے وہ نذر ماننے والے کے لئے کافی ہوگا اور ہر عطیہ کے ذریعہ اپنی نذر کی ذمہ داری سے بری الذمہ ہوجائے گا، یہاں تک کہ مرغی، انڈا اور ہر مال کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اس پر ہدیہ کا لفظ بولا جاتا ہے اور یہ امام شافعی کا قدیم قول ہے (۳)۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ کم از کم جس سے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جا سکے، خواہ وہ مرغی ہو، انڈا ہو یا کوئی بھی مال ہو، اس کو ہدی کہا جاتا ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے جمعہ کے لئے جانے میں جلدی کرنے کے بارے میں ارشاد فرمایا: "**من راح في الساعة الرابعة فكأنما قرب دجاجة ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة**" (۴) (جو چوتھی گھڑی میں جائے گا اس نے گویا مرغی کی قربانی کی اور جو پانچویں گھڑی میں جائے گا اس نے گویا انڈے کی قربانی کی)، لہذا جو اس جیسے سے تقرب حاصل کرے گا اس کے بارے میں یہ کہنا کہ اس نے ہدی دی صحیح ہوگا، لہذا مطلق نذر میں ہدی کے لئے اس جیسی چیزیں کافی ہوں گی (۱)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۲، المغنی ۹/ ۱۸، الکافی ۴/ ۲۳۔

(۲) البحر الرائق ۳/ ۷۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۹۔

(۴) حدیث: "من راح في الساعة الرابعة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۶۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

ایسی طاعت کی نذر جس کی طاقت نذر ماننے والے کو نہ ہو یا قدرت کے بعد اس کی ادائیگی سے عاجز ہوجائے:

۶۴ - اگر کوئی شخص کسی طاعت کی نذر مانے اور شروع ہی میں اس کے ادا کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو یا اس پر قادر ہونے کے بعد اس کی ادائیگی سے عاجز ہو چکا ہو تو اس کی نذر کے حکم میں اور اس نذر کی وجہ سے اس پر کیا لازم ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی نذر مانے کہ اس کی ادائیگی کی طاقت وقدرت اس کو کبھی بھی نہ ہو تو اس نذر کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی محدود وقت میں کوئی نذر مانے اور وہ وقت آجائے اور یہ شخص اس کی ادائیگی کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس پر نہ اس وقت اس کو ادا کرنا لازم ہوگا اور نہ اس کے بعد لازم ہوگا اور نہ کوئی دوسری چیز اس پر واجب ہوگی، یہ مالکیہ کا مذہب ہے (۲)۔

ان حضرات کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "**لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**" (۳) (اللہ کسی کو ذمہ دار نہیں بناتا مگر اس کی بساط کے مطابق)۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصيه**

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۹، المہذب ۱/ ۲۵۰۔

(۲) المقدمات الممہدات ۱/ ۴۰۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۲۰۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

فلا يعصه"،[1] (جس نے اللہ کی اطاعت کی نذر مانی وہ اس کی اطاعت کرے اور جس نے اس کی نافرمانی کی نذر مانی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے)۔

دوسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی نذر مانے جس کو پورا کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو یا اس کو پورا کرنے سے عاجز ہوجائے تو اس کے بدل کو ادا کر کے تقدیراً اس کو پورا کرنا اس پر واجب ہوگا، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ رکھنے کی نذر مانے اور اس سے عاجز ہوجائے تو اپنی نذر کی طرف سے فدیہ ادا کرنا اس پر لازم ہوگا[2]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ نذر ماننے والے کا اپنی نذر کے ذریعہ اپنے اوپر ایسی چیز کو لازم کرنا جس کی طاقت وہ نہیں رکھتا ہے، معصیت اور گناہ ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کو پورا کرنا نذر ماننے والے کی ہلاکت کا سبب ہوجائے، ایسی نذر کو پورا کرنا لازم نہیں ہوتا ہے[3]۔

نیز خود نذر مانی ہوئی چیز کو پورا کرنا صرف اس وقت واجب ہوتا ہے جب کہ اس کو پورا کرنا ممکن ہو، اگر اس کو پورا کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا بدل ادا کر کے تقدیراً اس کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ بدل اصل کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسا کہ طہارت کے مسئلہ میں پانی کی عدم موجودگی میں مٹی کے استعمال کرنے کا حال ہے، اور عدت میں حیض کے نہ آنے کی صورت میں مہینہ اس کا بدل ہے[4]۔

تیسرا مذہب: یہ شافعیہ کا مذہب ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص کسی معین وقت میں نماز، روزہ یا اعتکاف کی نذر مانے اور اس مقررہ وقت میں اس عبادت کو ادا کرنے سے عاجز ہوجائے تو اس پر قضاء لازم ہوگی، اس معین وقت سے تاخیر کرنے کی وجہ سے کفارہ لازم نہ ہوگا اور اگر صدقہ کرنے کی نذر مانے اور تنگ دست ہوجائے تو جب تک تنگ دست رہے گا نذر اس سے ساقط رہے گی، اس کے بعد جب خوش حال ہوگا اس کا ادا کرنا اس پر لازم ہوگا، اور اگر کسی معین سال میں حج کی نذر مانے اور احرام سے پہلے ہی مرض وغیرہ مانع بن جائے تو اس پر قضاء واجب نہ ہوگی، اسی طرح اس پر قضاء واجب نہ ہوگی اگر نذر کے وقت لنجا ہو یا رکاوٹ طاری ہوجائے اور معین سال گذر جائے اور اس کو مال حاصل نہ ہو، اگر احرام کے بعد مرض مانع ہو تو راجح مذہب جس کو جمہور شافعیہ نے قطعی کہا ہے، قضاء کا واجب ہونا ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ اس سال قدرت کے باوجود حج نہ کرے[1]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نماز روزہ شرعاً عجز کے باوجود بھی واجب ہوتے ہیں، اور نذر کے ذریعہ واجب ہونے والا شریعت کی طرف سے واجب ہونے والے کی طرح ہوتا ہے، اس لئے نذر ماننے والے پر ان دونوں کے واجب ہونے میں، ان دونوں کی ادائیگی سے اس کے عاجز ہونے کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، لہذا اگر ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کیا ہے تو ان دونوں کی قضاء اس پر لازم ہوگی، حج کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ استطاعت کے بغیر واجب نہیں ہوتا ہے، جس پر حج فرض ہو اور جس پر نذر مانا ہوا حج واجب ہو دونوں برابر ہیں، لہذا جو حج کی استطاعت رکھے اور ادائیگی پر اس کے قادر ہونے کے بعد کوئی رکاوٹ پیش آجائے تو اس

(۱) حدیث: "من نذر أن يطيع الله......" کی تخریج فقرہ/۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) ردالمحتار ۳/۷۰، بدائع الصنائع ۶/۲۸۸۵۔

(۳) ردالمحتار ۳/۷۰، بدائع الصنائع ۶/۲۸۶۴۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/۲۸۸۵۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/۳۲۲، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی علیہ ۸/۲۳۱، زاد المحتاج ۴/۵۰۵۔

پر قضاء واجب ہوگی، کیونکہ اس پر اس کے قادر ہونے کی وجہ سے حج اس کے ذمہ میں ثابت ہوگیا ہے، اگر نذر ماننے والا اس کی ادائیگی پر قادر نہ ہوتو اس کا حکم اس کے برخلاف ہے مثلاً نذر ماننے کے بعد اس کی ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے کوئی رکاوٹ پیش آجائے، اس لئے کہ نذر مانی ہوئی چیز اسی سال میں عبادت ہے اور نذر ماننے والا اس پر قادر نہیں ہوسکا(۱)۔

چوتھا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء حنابلہ ہیں، ان کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ، نماز، اعتکاف، طواف یا اس طرح کی عبادت کی نذر مانے اور اس کے ادا کرنے کی طاقت نہ ہو یا اس سے عاجز ہوا اور یہ ایسی عاجزی ہو کہ اس کے دور ہونے کی کوئی امید نہ ہوتو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا، اور اگر ادائیگی سے عجز کے دور ہوجانے کی توقع ہوتو اس کے ختم ہونے کا انتظار کیا جائے گا اور دور ہونے کے بعد نذر کی وجہ سے جو واجب ہے اس کو ادا کرے گا، اور اس صورت میں اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا، اور اگر حج کی نذر مانے گا تو خواہ تندرست ہو یا لنجا ہو اس پر حج کرنا لازم ہوگا، البتہ اگر لنجا ہوگا تو اس کا نائب اس کی طرف سے حج ادا کرے گا اور اگر بعض کو ادا کرنے کی طاقت رکھتا ہوتو اس کو ادا کرے گا اور باقی کے لئے کفارہ دے گا۔

اگر کوئی شخص روزہ کی نذر مانے اور اس سے عاجز ہوجائے تو نذر کے کفارہ کے ساتھ نذر مانے ہوئے ایام میں سے ہر یوم کی طرف سے اس پر کھانا کھلانا لازم ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء حنابلہ میں اختلاف ہے، امام احمد سے منقول ہے کہ جن ایام کے روزہ کی نذر مانی ہے، ان میں سے ہر دن کی طرف سے ایک مسکین کو کھانا کھلانا نذر ماننے والے پر لازم ہوگا جیسا کہ رمضان کے روزہ سے عاجز ہونے والے کا یہی حکم ہے، یہی راجح مذہب ہے، یہ اس لئے کہ آدمی کا مطلق

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۲۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۳۱، زاد المحتاج ۴/ ۵۰۵۔

کلام شریعت میں معروف پر محمول کیا جاتا ہے، ان سے دوسری روایت یہ منقول ہے کہ نذر ماننے والے پر کفارہ کے علاوہ کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی نذر ہے کہ اس کو پورا کرنے سے عاجز ہے، لہذا اس پر دوسرے تمام نذروں کی طرح قسم کا کفارہ لازم ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ نذر سے وہی واجب ہوتا ہے جو قسم سے واجب ہوتا ہے، البتہ اگر عبادت ہو اور اس کو پورا کرنا ممکن بھی ہوتو اس کو پورا کرنا ہی واجب ہوگا(۱)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی حدیث ہے کہ انہوں نے اپنی ایک بہن کے بارے میں نبی کریم ﷺ سے پوچھا جس نے بغیر دوپٹہ کے پیدل چلنے کی نذر مانی تھی، تو ان سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**مرها فلتختمر ولتركب ولتصم ثلاثة أيام**" (اس کو حکم دو کہ دوپٹہ ڈال لے اور سوار ہولے اور تین دن روزہ رکھے)، ایک دوسری روایت میں ہے: "**إن الله تعالى لا يصنع بشقاء أختك شيئا فلتحج راكبة ولتكفر عن يمينها**"(۲) (اللہ تعالی کو تمہاری بہن کی سختی سے کچھ لینا دینا نہیں ہے، وہ سوار ہوکر حج کرے اور اپنی یمین کی طرف سے کفارہ ادا کرے)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من نذر نذراً لم يسمه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً في معصية فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً لا يطيقه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً أطاقه فليف به**"(۳) (جو مبہم نذر مانے اس کا کفارہ قسم

(۱) المغنی ۹/ ۹، ۱۱، الکافی ۴/ ۴۲۸، ۴۲۹، کشاف القناع ۶/ ۲۸۲۔
(۲) حدیث: "مرها فلتختمر ......" کی تخریج فقرہ/ ۱۷ میں گذر چکی ہے۔
(۳) حدیث: "من نذر نذراً لم يسمه......" کی تخریج فقرہ/ ۲۴ میں گذر چکی ہے۔

کے کفارہ کی طرح ہے، اور جو کسی معصیت کی نذر مانے تو اس کا کفارہ یمین کا کفارہ ہے، اور جو ایسی نذر مانے کہ اس کو پورا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو اس کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہے اور جو ایسی نذر مانے جس کو پورا کر سکتا ہے تو اس کو پورا کرے)۔

نیز ان حضرات نے کہا ہے کہ نذر کا حکم یمین کے حکم کی طرح ہے اور نذر سے وہی واجب ہوتا ہے جو یمین سے واجب ہوتا ہے البتہ اگر عبادت ہو اور اس کو پورا کرنا ممکن بھی ہو تو اس کو پورا کرنا ہی واجب ہوگا اور اگر اس سے عاجز ہو جائے تو اس صورت میں اس پر وہی لازم ہوگا جو قسم میں حانث ہونے پر لازم ہوتا ہے (۱)۔

نذر مانی ہوئی طاعت پر عمل کرنے سے قبل موت آ جائے:

اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی کسی طاعت کی نذر مانے اور اس پر عمل کرنے سے پہلے اس کی موت ہو جائے تو جس طاعت کی نذر مانی ہے وہ حج ہوگا یا روزہ، اعتکاف ہوگا، یا نماز، صدقہ ہوگا یا ان کے علاوہ کوئی دوسرا عمل ہوگا؟ اس کی تفصیل ذیل میں درج ہے:

اول: جو شخص حج کی نذر مانے اور اس کو ادا کرنے سے پہلے مر جائے:

اگر کوئی شخص حج کی نذر مانے اور اس کو ادا کرنے سے پہلے مر جائے تو یا تو اس کی موت، حج کی ادائیگی پر اس کے قادر ہونے سے پہلے ہوگی یا ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد ادائیگی سے پہلے ہوگی۔

الف- جو شخص حج کی نذر مانے اور اس کی ادائیگی پر قادر ہونے سے قبل مر جائے:

۶۵- اگر کسی شخص پر نذر کی وجہ سے حج واجب ہو اور وہ اس کی ادائیگی

(۱) المغنی ۹/ ۱۰، الکافی ۴/ ۴۲۸۔

پر قادر ہونے سے پہلے مر جائے یعنی وجوب کے سال لوگوں کے حج کرنے سے پہلے مر جائے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ نذر کی وجہ سے جو حج اس پر واجب ہے اس کی ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے اگر مر جائے تو وہ حج اس سے ساقط ہو جائے گا اور جب تک اس کی وصیت نہ کرے اس کی طرف سے ادا کرنا واجب نہ ہوگا، اگر وصیت کرے گا تو اس کے تہائی مال سے اس کی طرف سے حج کرایا جائے گا، وارث یا ولی پر اپنے مال کے ذریعہ اس کی طرف سے حج کرنے کا حکم دینا واجب نہ ہوگا، یہ قول ابن سیرین، حماد بن ابی سلیمان، حمید الطویل، شعبی، عثمان البتی اور ابراہیم نخعی کا ہے، یہی حنفیہ کا مذہب، مالکیہ کا مشہور مذہب اور شافعیہ کا مذہب ہے (۱)۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نذر کی وجہ سے جس پر حج واجب ہو اور وہ ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے مر جائے تو جو اس پر واجب ہوا ہے، ساقط ہو جائے گا جیسا کہ اگر زکاۃ نکالنے پر قادر ہونے سے پہلے نصاب ہلاک ہو جائے (۲)۔

نیز یہ کہ حج بدنی عبادت ہے، لہذا جس پر واجب ہے اس کی موت سے ساقط ہو جائے گا جیسے نماز ساقط ہو جاتی ہے (۳)۔

نیز یہ کہ حج ایک عبادت ہے اور جو ایسا ہو اس میں اختیار کا ہونا ضروری ہے اور اختیار وصیت میں ہے، وراثت میں نہیں ہے، کیونکہ وراثت جبری ہے اور وصیت کرنا ابتداء تبرع ہے، نیز اس لئے کہ حج

(۱) البحر الرائق ۳/ ۲۷، ۴۷، تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۱/ ۶۵۰، شرح منح الجلیل ۱/ ۴۵۰، ۴۵۱، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/ ۳، المجموع ۲/ ۴۹۴، ۷/ ۱۰۹، ۸/ ۴۹۷، المغنی ۳/ ۲۴۲، المنتقی للباجی ۲/ ۲۷۱۔

(۲) المجموع ۷/ ۱۰۹۔

(۳) المغنی ۳/ ۲۴۲۔

ایک فعل ہے، جس کا مکلّف بنایا جاتا ہے اور تمام افعال موت کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، لہذا حج ایسا ہوجائے گا گویا وہ دنیا کے حق میں ساقط ہوگیا، لہذا اس کی طرف سے حج کرانے کی وصیت کرنا تبرع ہوگا اور یہ وصیت تہائی مال سے معتبر ہوگی [۱]۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص حج کرنے کی نذر مانے اور اس کی ادائیگی پر قادر ہونے سے قبل اس کی موت ہوجائے تو اس کے پورے مال سے اتنا نکال لیا جائے گا جس کے ذریعہ اس کی طرف سے حج کرایا جاسکے، بشرطیکہ اس کی طرف سے بطور تبرع حج کرانے والا کوئی موجود نہ ہو خواہ وہ اس کی وصیت کرے یا نہ کرے، یہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے، اور یہی سعید بن جبیر، عطاء، طاوس، ضحاک، حسن بصری، ثوری، اوزاعی، عبدالرحمٰن بن ابی لیلی اور اسحاق کا قول ہے، اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے [۲]۔

ان حضرات کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" [۳] (بعد اس کے کہ مورث اس کی وصیت کر جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**أتى رجل النبي ﷺ فقال له: إن أختي نذرت أن تحج وأنها ماتت، فقال النبي ﷺ: لو كان عليها دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فاقض الله فهو أحق بالقضاء**" [۴] (ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا کہ میری بہن نے حج کی نذر مانی اور مرگئی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اگر اس پر کسی کا قرض ہوتا تو تم اس کو ادا کرتے؟ اس نے جواب دیا: ہاں تو آپ ﷺ نے فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ کا قرض بھی ادا کرو، وہ زیادہ حق دار ہے)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے: "**أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت، أ فأحج عنها؟ قال: نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ أقضوا الله، فالله أحق بالوفاء**" [۱] (قبیلہ جہینہ کی ایک خاتون نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، اور عرض کیا کہ میری ماں نے حج کرنے کی نذر مانی لیکن حج نہ کرسکیں اور اس کی موت ہوگئی تو کیا میں ان کی طرف سے حج ادا کردوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں! اس کی طرف سے تم حج ادا کردو، تمہارا کیا خیال ہے اگر تمہاری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تو اس کو ادا نہیں کرتی؟ اللہ تعالیٰ کا قرض ادا کرو، اللہ تعالیٰ ادائیگی کا زیادہ مستحق ہے)۔

انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس نذر ماننے والے پر جو حج واجب ہوا ہے اور ثابت ہوگیا ہے، اس میں نیابت ہوسکتی ہے، لہذا موت کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا، جیسے واجب شدہ دین ساقط نہیں ہوتا ہے، نیز یہ کہ نذر مانا ہوا حج ایک دین ہے جو نذر ماننے والے کے ذمہ ثابت ہے اور اس کو پورا کرنا واجب ہے، لہذا آدمی کے دین کی طرح پورے ترکہ سے حج کرایا جائے گا [۲]۔

(۱) العنایہ علی الہدایہ ۲/ ۸۴۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۴۲، کشاف القناع ۲/ ۳۳۶، ۳۹۳۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۴) حدیث: "أتى رجل النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (۱۱/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن امي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت......" کی روایت بخاری (۴/ ۶۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۴۳، کشاف القناع ۲/ ۳۳۶۔

ب- اگر کوئی شخص حج کی نذر مانے اور اس کی ادائیگی پر قدرت کے باوجود مرجائے:

٦٦- اگر کوئی شخص نذر کے ذریعہ حج کو اپنے اوپر واجب کرے اور اس کی ادائیگی پر قادر بھی ہوجائے لیکن ادا نہ کرسکے اور اس کی موت ہوجائے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص نذر کے ذریعہ واجب شدہ حج کو ادا کرنے پر قادر ہوجائے اور ادا کئے بغیر مرجائے تو اس کے ترکہ سے اس کی طرف سے حج کی قضاء کی جائے گی، یعنی اس کے پورے مال سے اتنا نکال لیا جائے گا کہ جس سے اس کی طرف سے حج کرایا جاسکے، خواہ اس کی وصیت وہ کرے یا نہ کرے، اس کی موت کی وجہ سے حج ساقط نہ ہوگا، یہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، اسی کے قائل حسن بصری، طاووس، ثوری، اوزاعی، ضحاک، عبدالرحمٰن بن ابی لیلی، اسحاق، سعید بن المسیب، عطاء اور سعید بن جبیر ہیں، یہی شافعیہ کا مذہب ہے، ان حضرات کی رائے ہے کہ اگر میت اتنا مال نہ چھوڑے جس سے نذر مانا ہوا حج کرایا جاسکے تو وارث پر اس کی طرف سے حج کرانا لازم نہ ہوگا، البتہ اس کی طرف سے حج کرادینا وارث کے لئے مستحب ہوگا، لہٰذا اگر وارث خود اس کی طرف سے حج ادا کردے یا کسی اجیر کے ذریعہ اس کی طرف سے حج کرادے تو میت پر واجب شدہ حج کی طرف سے کافی ہوجائے گا، یہی مذہب حنابلہ کا بھی ہے [١]۔

ان حضرات کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ" [١] (بعد اس کے کہ مورث اس کی وصیت کر جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے: **"استفتى سعد بن عبادة الأنصاري رسول الله ﷺ في نذر كان على أمه، توفيت قبل أن تقضيه، فأفتاه أن يقضيه"** [٢] (حضرت سعد بن عبادہ انصاریؓ نے رسول اللہ ﷺ سے اپنی ماں پر واجب نذر کے بارے میں فتوی پوچھا جس کو ادا کرنے سے پہلے ان کی وفات ہوگئی تھی تو آپ نے ان کو اس کے ادا کرنے کا فتوی دیا)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے کہ جہینہ کی ایک خاتون نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا: **"إن أمي نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت، أ فأحج عنها؟ قال: نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ اقضوا الله فالله أحق بالوفاء"** [٣] (میری ماں نے حج کرنے کی نذر مانی لیکن حج نہ کرسکیں اور ان کی موت ہوگئی تو کیا میں ان کی طرف سے حج ادا کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں! ان کی طرف سے تم حج ادا کردو، تمہارا کیا خیال ہے اگر تمہاری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تو اس کو ادا نہیں کرتی؟ اللہ تعالی کا قرض ادا کرو، اللہ تعالی ادائیگی کا زیادہ مستحق ہے)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے کہ ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا: **"إن أختي نذرت أن تحج وأنها ماتت، فقال النبي ﷺ: لو كان عليها دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فاقض الله فهو أحق**

---

(١) المجموع ٧/ ١٠٩، ١١٢، ١١٤، ١١٦، ٨/ ٤٩٤، زاد المحتاج ٤/ ٥٠٥، المغنی ٣/ ٢٤٢، ٢٤٤، ٩/ ٣٠، ٣١، الکافی ٤/ ٤٣٠، کشاف القناع ٦/ ٣٣٢، ٣٩٣۔

(١) سورۂ نساء/ ١١۔

(٢) حدیث: "استفتى سعد بن عبادة رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (١١/ ٥٨٣ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(٣) حدیث: "إن أمي نذرت......" کی تخریج فقرہ/ ٦٥ میں گذر چکی ہے۔

بالقضاء"[۱] (میری بہن نے حج کی نذر مانی اور مرگئی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس پر کسی کا قرض ہوتا توتم اس کوادا کرتے؟ اس نے جواب دیا: ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قرض بھی ادا کرو، وہ ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے: "إن امرأة أتته فقالت: إن أمي ماتت وعليها حج، أفأحج عنها؟ فقال: هل كان على أمک دين؟ قالت: نعم، قال: فما صنعت؟ قالت: قضيته عنها، قال: فالله خير غرمائک حجي عن أمک"[۲] (ایک خاتون حضرت ابن عباسؓ کے پاس آئیں اور کہا کہ میری ماں کا انتقال ہوگیا ہے اوران پر حج واجب ہے، کیا میں ان کی طرف سے حج ادا کردوں، حضرت ابن عباسؓ نے کہا: کیا تیری ماں پر کوئی دین بھی تھا؟ خاتون نے کہا: ہاں، انہوں نے پوچھا اس کے بارے میں تم نے کیا کیا؟ انہوں نے جواب دیا: میں نے اپنی ماں کی طرف سے دین کوادا کردیا تو انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ قرض خواہوں میں سب سے بہتر ہے، اپنی ماں کی طرف سے حج کرلو)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "إذا مات وعليه نذر قضى عنه وليه"[۳] (اگر کوئی مرجائے اور اس پر کوئی نذر واجب ہوتو اس کا ولی اس کی طرف سے ادا کرے گا)۔

نیز ان حضرات نے کہا ہے کہ جس حج کو نذر ماننے والے نے اپنے اوپر لازم کیا ہے، ایسا حق ہے جو اس کی حیات میں اس پر لازم وثابت ہوا ہے، اور اس میں نیابت بھی چل سکتی ہے، لہٰذا جس پر وہ واجب ہے اس کی موت کی وجہ سے آدمی کے دین کی طرح اس سے ساقط نہ ہوگا[۱]۔

اسی طرح ان کی دلیل یہ بھی ہے کہ نذر ماننے والے کے ذمہ جو حج ثابت ہے وہ ایک دین ہے جس کو پورا کرنا واجب ہے، لہٰذا آدمی کے دین کی طرح اس کے ترکہ کے راس المال سے ادا کرایا جائے گا[۲]۔

دوسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کردہ حج کے ادا کرنے پر قادر ہو، اور حج ادا نہ کرسکے اور اس کا انتقال ہوجائے تو اس کی موت کی وجہ سے حج اس سے ساقط ہوجائے گا، الا یہ کہ اپنی طرف سے اس کے ادا کرنے کی وصیت کرجائے، اگر اس کی وصیت کرے گا تو اس کے تہائی مال سے اس کی طرف سے حج کرایا جائے گا، اس کے ولی پر اپنے مال سے اس کی طرف سے حج ادا کرنے کا حکم دینا واجب نہ ہوگا، اسی کے قائل شعبی، نخعی، ابن سیرین، حماد بن ابی سلیمان، حمید الطویل، داؤد بن ابی ہند اور عثمان البتی ہیں، اور یہی حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے[۳]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عمرؓ سے مروی حضرت نافع کی یہ حدیث ہے کہ وہ کہا کرتے تھے: "لا يصلي أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد ولا يحج أحد عن أحد، قال: عبدالله

(۱) حدیث: "إن أختي نذرت أن تحج......" کی تخریج فقرہ/ ۶۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) اثر: "إن أمي ماتت وعليها حج......" کی روایت ابن حزم نے المحلی (۷/ ۶۳ طبع المنیریہ) میں کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا مات وعليه نذر قضى عنه وليه" کی روایت ابن ابی شیبہ (المصنف فی الجزء المطبوع باسم الجزء المفقود ص ۶۵ طبع دار عالم الکتب) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۱۱/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) المجموع ۷/ ۱۰۹، المغنی ۳/ ۲۴۳۔

(۲) المجموع ۷/ ۱۰۹۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۱۱۹، ۲۳۹، فتح القدیر ۲/ ۳۲۰، تحفۃ الفقہاء ۱/ ۶۵۰، ۶۵۱، شرح الخرشی ۲/ ۲۹۶، شرح منح الجلیل ۱/ ۴۵۰، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/ ۳، المجموع ۷/ ۱۱۲، ۱۱۶، المنتقی ۲/ ۲۷۰۔

ولو كنت أنا أفعل ذلک لتصدقت وأهديت"[1] (کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے نہ نماز پڑھے نہ روزہ رکھے اور نہ حج کرے، عبداللہ کہتے ہیں: اگر میں ایسا کرتا تو صدقہ کرتا، قربانی کرتا)۔

نیز حج بدنی عبادت ہے، لہذا جس پر حج واجب ہو اس کی موت سے نماز کی طرح حج بھی ساقط ہوجائے گا[2]۔

نیز نیت عبادت کے صحیح ہونے کی شرط ہے تاکہ مکلّف کا اپنے اختیار سے عبادت کو ادا کرنا ثابت ہو اور ظاہر ہوجائے کہ اس نے اپنے اختیار سے معصیت کو چھوڑ کر طاعت کو اختیار کیا ہے، جو مکلف بنانے کا اصل مقصود ہے اور مبتلی بہ کے حکم کے بغیر وارث کے عمل سے مبتلی بہ کا اختیار ثابت نہ ہوسکے گا، بلکہ جب اس نے نہ عمل کیا اور نہ اس کا حکم دیا اور مرگیا تو اس کی نافرمانی ثابت ہوگئی، اس لئے کہ اس کو جس کا مکلّف بنایا گیا تھا، وہ اس پر عمل کئے بغیر دنیا سے رخصت ہوگیا، اس کی وجہ سے اس پر نافرمانی کا وبال ثابت ہو چکا ہے، لہذا وارث کا عمل، وہ عمل نہ ہوسکے گا، جس کا حکم دیا گیا ہے اور اس سے واجب ساقط نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کی حیات میں اس کے امر کے بغیر وارث اس کو ادا کرتا تو اس کی طرف سے ادا نہ ہوتا، اسی وجہ سے چونکہ حقوق اللہ سے مقصود محض افعال ہیں، اس لئے کہ ان ہی سے طاعت وفرمانبرداری کا ظہور ہوتا ہے، اور موت کی وجہ سے تمام افعال ساقط ہوگئے، کیونکہ دنیا میں افعال کے ذریعہ مکلّف کی طاعت کا ظہور ممکن نہیں رہا، اس لئے اس مال کے ذریعہ وصیت کرنا جو افعال سے متعلق ہے، ابتداء میت کی طرف سے تبرع ہوگا، لہذا تہائی سے معتبر ہوگا[1]۔

(۱) اثر: "لا يصلي أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد ولا يحج أحد عن أحد......" کی نسبت ترکمانی نے (بیہقی کی سنن ۴؍۲۵۷) کے حاشیہ پر الجوہر النقی میں ابن جریر طبری کی التمہید کی طرف کی ہے۔

(۲) المغنی ۳؍۲۴۲۔

دوم: اگر روزہ کی نذر ماننے اور اس کو ادا کرنے سے قبل مرجائے:

۶۷- اگر کوئی شخص اپنے اوپر نذر کے ذریعہ روزہ کو واجب کرے اور اس کو ادا کرنے سے پہلے مرجائے تو اس کے حکم کے بارے میں نیز اگر ایسا ہوجائے تو کیا اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے گا یا کھانا کھلایا جائے گا؟ اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کسی پر نذر مانا ہوا روزہ واجب ہوا اور وہ مرجائے تو اس کی طرف سے روزہ نہیں رکھا جائے گا، بلکہ اس کا ولی اس کی طرف سے ہر دن کے بدلہ میں ایک مسکین کو کھانا کھلائے گا، یہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، یہی حسن بصری وزہری کا قول ہے، یہی حنفیہ کا مذہب بھی ہے بشرطیکہ نذر ماننے والا اس کی وصیت کرے، اگر میت کے پاس مال ہو تو ترکہ کی تہائی سے نذر مانے ہوئے روزوں کا فدیہ ادا کیا جائے گا، اگر نذر ماننے والا اس کی وصیت نہ کرے تو اس کی طرف سے فدیہ دینا وارث پر لازم نہ ہوگا، بلکہ صرف جائز ہوگا، اگر اس کا ولی بطور تبرع اس کی طرف سے فدیہ ادا کردے تو جائز اور کافی ہوجائے گا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ نذر ماننے والا نذر کے وقت تندرست اور مقیم ہو، اگر اس نے اپنے مرض یا اپنے سفر کے دوران روزہ کی نذر مانی اور موت تک اس کا مرض باقی رہا یا اس کا سفر جاری رہا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ مریض کے لئے اس کے تندرست ہونے سے پہلے روزہ کی ادائیگی کو اپنے اوپر لازم کرنے کے بارے میں صحیح ذمہ نہیں ہے، اسی طرح مسافر، اقامت سے قبل

(۱) فتح القدیر ۲؍۸۵۔

روزہ کو اپنے اوپر لازم نہیں کرسکتا، اگر مریض ایک دن شفایاب ہوا یا مسافر نے ایک دن اقامت کی اور دونوں میں سے کسی نے بھی روزہ نہیں رکھا تو امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے نزدیک جتنا اس نے اپنے اوپر واجب کیا ہے، سب واجب ہوجائے گا، اس لئے کہ صحت یا اقامت کے بعد وہ ایسا ہوگا جیسے کہ نئے سرے سے نذر مانی ہو، تندرست آدمی اگر ایک ماہ کی نذر مانے اور ایک ہی دن کے بعد اس کی موت ہوجائے تو پورے ماہ کا روزہ اس پر لازم ہوگا۔

امام محمد بن الحسن نے کہا ہے کہ نذر مانے ہوئے روزہ میں سے اتنا ہی اس پر لازم ہوگا جتنے دن وہ تندرست رہا، یا جتنے دن اس نے اقامت کی، اس لئے کہ اس نے اتنے ایام پائے جن میں وہ اپنی نذر کو پورا کرنے پر قادر ہے اور جتنی مقدار اس نے پائی ہے، اس سے زیادہ اس پر لازم نہ ہوگی، دونوں اقوال کے مطابق اگر نذر ماننے والا فدیہ ادا کرنے کی وصیت کرے تو اس پر فدیہ نکالنا لازم ہوگا اور تہائی ترکہ سے فدیہ نکالنے پر اس کو مجبور کیا جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس پر نذر کے ذریعہ روزہ واجب ہو اور وہ روزہ رکھنے سے قبل مرجائے تو اگر اس کا ترکہ ہو اور وہ فدیہ ادا کرنے کی وصیت کرجائے تو تہائی ترکہ سے اس کا ولی اس کی طرف سے کھانا کھلائے گا، جس شخص پر نذر مانا ہوا روزہ واجب ہو اور وہ مرجائے تو اس کی طرف سے کھانا کھلانے کا قول، امام شافعی کے جدید مذہب میں ان کا قول ہے، اور جمہور شافعیہ کے نزدیک یہی مشہور اور اصح قول ہے، خواہ اس کی وصیت کرے یا نہ کرے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ روزہ رکھنے پر قادر ہو، پھر بھی روزہ نہ رکھ سکے اور مرجائے، لیکن اگر روزہ رکھنے پر قادر ہونے سے قبل ہی مرجائے تو اس کی طرف سے نہ روزہ رکھا جائے گا، نہ کھانا کھلایا جائے گا[1]۔

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۲/ ۱۱۸، ۱۱۹، الہدایہ والعنایہ وفتح القدیر ۲/ ۳۵۷، المبسوط للسرخسی ۳/ ۹۰، ۹۱، الفروق ۳/ ۱۸۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی

ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عباس سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**لا يصلی أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد ولكن يطعم عنه مكان كل يوم مداً من حنطة**"[1] (کوئی کسی دوسرے کی طرف سے نہ نماز پڑھے نہ روزہ رکھے بلکہ اس کی طرف سے ہردن کے بدلہ میں ایک مد گندم صدقہ کرے)۔

امام مالک اور ماوردی نے اس پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے کہ میت پر اگر روزہ واجب ہوتو اس کی طرف سے روزہ نہیں رکھا جائے گا، جن حضرات سے یہ قول منقول ہے، ان میں حضرت ابن عباسؓ بھی ہیں، انہوں نے فرمایا کہ کوئی کسی کی طرف سے نہ نماز پڑھے نہ روزہ رکھے، جبکہ اس سے قبل انہوں نے نبی کریم علیہ السلام سے میت کی طرف سے روزہ رکھنے کی حدیث نقل کی ہے اور وہ یہ ہے: "**أن امرأة سألت رسول الله علیہ السلام عن صيام منذور ماتت أمها قبل أدائه، فأمرها أن تصوم عنها**"[2] (ایک خاتون نے اللہ کے رسول علیہ السلام سے ان نذر مانے ہوئے روزوں کے بارے میں دریافت کیا جن کو ادا کرنے سے قبل اس کی ماں کا انتقال ہوگیا تھا تو آپ نے اس خاتون کو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھنے کا حکم دیا)، ان میں حضرت عائشہؓ بھی ہیں، انہوں نے کہا: "**لا تصوموا عن موتاكم وأطعموا عنهم**"[3] (اپنے مرنے والوں کی طرف سے

= ۱/ ۵۳، ۲/ ۱۸، الحطاب ۶/ ۴۰۸، المجموع ۸/ ۴۹۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۳۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، زاد المحتاج ۱/ ۵۲۶، عمدۃ القاری ۱۱/ ۵۹، شرح النووی علی صحیح مسلم ۸/ ۲۶، المنتقی ۲/ ۶۲، ۶۳۔

(۱) حدیث: "لا يصلي أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد......" کی روایت نسائی (السنن الکبری ۲/ ۱۷۵ طبع دارالکتب العلمیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن امرأة سألت رسول الله ض عن صيام منذور......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) اثر حضرت عائشہؓ: "لا تصوموا عن موتاكم وأطعموا عنهم" کی

روزہ نہ رکھو بلکہ ان کی طرف سے صدقہ کرو)، حالانکہ اس سے قبل انہوں نے نبی کریم ﷺ سے میت کی طرف سے روزہ رکھنے کی حدیث نقل کی ہے: "من مات وعليه صيام صام عنه وليه" [1] (اگر کوئی مرجائے اور اس پر روزہ واجب ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے گا)، راوی کا اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف فتوی دینا اس بات کی علامت ہے کہ اس کی روایت کردہ حدیث منسوخ ہے اور حکم کے منسوخ ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ مناط کا اعتبار نہ ہوگا، اسی وجہ سے قیاس میں یہ شرط ہے کہ اصل کا حکم منسوخ نہ ہو، اس لئے کہ جامع وصف (مشترکہ علت) کی وجہ سے ہی حکم متعدی ہوتا ہے اور حکم کے منسوخ ہونے سے اس (علت) کے اعتبار کا باطل ہونا لازم آتا ہے، اس لئے کہ اگر وہ معتبر ہوتی تو اس کے مطابق حکم کا مرتب ہونا جاری رہتا، جن صحابہ سے یہ مروی ہے، ان میں حضرت عمرؓ بھی ہیں [2]۔

امام مالک نے کہا ہے کہ مدینہ میں صحابہ وتابعین میں سے کسی کے متعلق میں نے نہیں سنا ہے کہ ان میں سے کسی نے کسی کو کسی دوسرے کی طرف سے روزہ رکھنے یا نماز پڑھنے کا حکم دیا ہو، اس سے بھی نسخ کی تائید ہوتی ہے، اور اس بات کی کہ یہی وہ حکم ہے جو شریعت میں بعد میں ثابت ہے [3]۔

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ روزہ بدنی عبادت ہے، زندگی میں اس میں نیابت نہیں ہوتی ہے، اسی طرح موت کے بعد بھی اس میں نیابت نہیں ہو سکے گی، جیسا کہ نماز میں نہیں ہوتی ہے، یہ اس لئے ہے کہ عبادت کا مفہوم اس کے بدن پر اس کا شاق ہونا ہے، اگر اس کا نائب اس کی طرف سے ادا کرے گا تو یہ چیز حاصل نہ ہوگی، البتہ اس کی طرف سے ہر دن کے بدلہ میں ایک مسکین کو کھلائے گا، اس لئے کہ اس کے حق میں روزہ کی ادائیگی سے مایوسی ہو چکی ہے، لہذا فدیہ اس کے قائم مقام ہوگا، جیسا کہ شیخ فانی کے حق میں ہوتا ہے [1]۔

اسی طرح انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ روزہ عبادت ہے، اور عبادت میں اختیار ضروری ہے، یہ وصیت کرنے میں تو ہوگا وراثت میں نہیں ہوگا، کیونکہ وراثت جبری ہے پھر یہ ابتداء میں تبرع ہے، اس لئے کہ روزہ ایک عمل ہے جس کا مکلّف بنایا گیا ہے، اور اعمال موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، تو روزہ گویا دنیا کے حق میں اس سے ساقط ہو گیا، لہذا فدیہ کے ادا کرنے کی وصیت تبرع ہوگی [2]۔

دوسرا مذہب: اس مذہب کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی مرجائے اور اس پر نذر مانے ہوئے روزے واجب ہوں، تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے گا، خواہ وہ اس کی وصیت کرے یا وصیت نہ کرے، یہ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، اور یہی لیث بن سعد، ابوعبید، الزہری، اسحاق، حماد بن ابی سلیمان، طاؤس اور قتادہ کا قول ہے اور یہی امام شافعی کے قدیم مذہب میں ان کا ایک قول ہے جس کو نووی نے صحیح قرار دیا ہے، اور اسی کو صحیح قرار دینے میں محققین شافعیہ کی ایک جماعت نے ان کی تائید کی ہے، البتہ علامہ نووی نے کہا ہے کہ نذر ماننے والے کی طرف سے صرف اس وقت روزہ رکھا جائے گا جب کہ وہ روزہ رکھنے پر قادر ہو اور روزہ نہ رکھ سکے اور مرجائے، اگر روزہ پر قادر ہونے سے قبل ہی مرجائے تو نہ اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے گا، نہ صدقہ کیا جائے گا اور انہوں نے کہا

= روایت بیہقی (السنن الکبری ۴/ ۲۵۷ طبع دائرۃ المعارف) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من مات وعليه صيام صام عنه وليه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۰۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۸۴۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) المبسوط ۳/ ۸۹، الفروق ۳/ ۱۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، المغنی ۳/ ۱۴۳، کشاف القناع ۲/ ۳۳۴، المغنی ۲/ ۶۳۔

(۲) العنایہ ۸۴۔

ہے کہ ہمارا اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ میت پر واجب شدہ نذر کی قضاء اس کے وارث پر اس وقت لازم نہیں ہوتی ہے، جب نذر غیر مالی ہو یا نذر مالی ہو مگر میت اتنا مال نہ چھوڑے جس سے اس کی نذر پوری ہو سکے، البتہ اس کی طرف سے اس کی قضاء کر دینا وارث کے لئے مستحب ہے۔

یہی حنابلہ کا مذہب ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر میت ترکہ نہ چھوڑے تو ولی پر اس کی طرف سے روزہ رکھنا واجب نہ ہوگا، البتہ اس کے لئے بطور صلہ رحمی اور احسان کے ایسا کرنا مستحب ہے تاکہ میت کا ذمہ اس سے فارغ ہو جائے اور اولی یہ ہے - جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا ہے - کہ اس کا وارث اس کی نذر کو اس کی طرف سے ادا کرے، اگر کوئی دوسرا بھی اس کی طرف سے ادا کر دے گا تو بھی اس کی طرف سے ادا ہو جائے گا جیسا کہ کوئی شخص اس کی طرف سے اس کا دین ادا کر دے اور اگر میت ترکہ چھوڑے تو دین کی ادائیگی کی طرح اس کی طرف سے نذر کا روزہ رکھنا واجب ہوگا، میت کی طرف سے خود ولی کا روزہ رکھنا مستحب ہے، اس لئے کہ میت کے ذمہ کی براءت کے لئے اسی میں زیادہ احتیاط ہے، اگر ولی خود ایسا نہ کر سکے تو اس کے ترکہ میں سے ہر دن کے بدلہ، ایک مسکین کا کھانا کسی کو دے گا جو اس کی طرف سے روزہ رکھے گا، کیونکہ یہ فدیہ ہے، ولی کے علاوہ کسی دوسرے کا روزہ رکھنا کافی ہو جائے گا، خواہ ولی اس کی اجازت دے یا نہ دے[1]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من مات و عليه صيام صام عنه وليه**" (جس کی موت اس حال میں ہو کہ اس پر روزے ہوں تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے گا)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ ایک خاتون رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور عرض کیا: "**يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم نذر، أفأصوم عنها؟ قال: أرأيت لو كان على أمک دين فقضيته أكان يؤدي ذلک عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمک**"[1] (ایک خاتون نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول، میری ماں کا انتقال ہو گیا اور ان پر نذر کا روزہ باقی رہ گیا ہے تو کیا میں ان کی طرف سے روزہ رکھ سکتی ہوں؟ آپ نے فرمایا: بتاؤ اگر تیری ماں پر دین ہوتا اور تم اس کو ادا کر دیتی تو کیا ان کی طرف سے ادا ہو جاتا؟ عرض کیا: ہاں، تو فرمایا: جاؤ اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھو)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**إن امرأة نذرت وهي في البحر، إن نجاها الله أن تصوم شهرا فأنجاها الله، وماتت قبل أن تصوم فجاء ت ذات قرابة لها إما أختها أو ابنتها إلى رسول الله ﷺ فأخبرته، فقال: صومي عنها**"[2] (ایک خاتون نے جو کہ سمندر میں تھی نذر مانی کہ اللہ تعالی اگر اس کو نجات دے گا تو ایک ماہ روزہ رکھے گی، اللہ تعالی نے اس کو نجات دے دی اور روزہ رکھنے سے قبل ہی اس کا انتقال ہو گیا تو اس کی ایک رشتہ دار عورت اس کی بہن یا بیٹی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور صورت حال کی اطلاع دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی طرف سے روزہ رکھ لو)۔

(۱) المجموع ۶/۳۷۰، ۳۷۳، ۸/۴۹۷، مغنی المحتاج ۱/۴۳۹، زاد المحتاج ۱/۵۲۶، المغنی ۳/۱۴۳، ۹/۳۰، کشاف القناع ۲/۳۳۵، عمدۃ القاری ۱۱/۵۹، شرح النووی علی صحیح مسلم ۸/۲۵، ۱۱/۹۷۔

(۱) حدیث حضرت ابن عباسؓ: "جاء ت امرأة إلى رسول الله......" کی روایت مسلم (۲/۸۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن امرأة نذرت وهي في البحر......" کی روایت بیہقی (السنن الکبری ۴/۲۵۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے: "**جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ فقال ﷺ: لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها؟ قال: نعم، قال: فدين الله أحق يقضى**"(۱) (ایک آدمی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول، میری ماں کا انتقال ہوگیا اور ان پر ایک ماہ کا روزہ باقی رہ گیا ہے تو کیا میں ان کی طرف سے ادا کرسکتا ہوں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر تمہاری ماں پر دین ہوتا تو کیا تم ان کی طرف سے اس کو ادا کرتے؟ انہوں نے کہا: ہاں، تو آپ نے فرمایا: اللہ کا دین ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ ان سے ایک آدمی کے بارے میں سوال کیا گیا جس کا انتقال ہوگیا تھا اور اس پر نذر کے ایک ماہ کا روزہ رہ گیا تھا اور رمضان کا روزہ بھی رہ گیا تھا تو انہوں نے جواب دیا کہ رمضان کے روزہ کی طرف سے تو صدقہ دیا جائے اور نذر کا روزہ اس کی طرف سے رکھا جائے(۲)۔

نیز روزہ عبادات بدنیہ میں سے ہے جو نیابت کے قابل نہیں ہوتی ہیں، البتہ نذر اور غیر نذر میں فرق ہے، اس لئے کہ عبادت میں نیابت اس کے ہلکا ہونے کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور نذر حکم میں شریعت کی طرف سے واجب کے مقابلہ میں ہلکی ہوتی ہے، کیونکہ نذر شریعت کی طرف سے واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کو تو محض نذر ماننے والا اپنے اوپر واجب کرتا ہے(۳)۔

(۱) حدیث: "إن أمي ماتت وعليها صوم شهر......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) اثر حضرت ابن عباسؓ: "سئل عن رجل مات وعليه نذر صوم شهر......" کی روایت بیہقی (السنن الکبری ۴/ ۲۵۷ طبع دار المعارف) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۳/ ۱۴۴، کشاف القناع ۲/ ۳۳۵۔

سوم: اعتکاف کی نذر ماننے والا اگر اس کو ادا کرنے سے پہلے مر جائے:

۶۸ - اگر کسی شخص پر نذر مانا ہوا اعتکاف واجب ہو اور وہ اس کو ادا کرنے سے قبل انتقال کر جائے، تو اس بارے میں فقہاء کے تین مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس پر نذر مانا ہوا اعتکاف باقی رہ جائے تو اس کا ولی اس کی طرف سے اعتکاف کرے گا، یہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، اسی کے قائل اوزاعی اور اسحاق ہیں، یہی امام شافعی کا ایک قول ہے اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، البتہ میت کی طرف سے ولی کا اعتکاف کرنا اس پر واجب نہ ہوگا، بلکہ صلہ رحمی کے طور پر اس کی طرف سے اس کا ادا کر دینا مستحب ہوگا اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کا وارث اس کی طرف سے اس کی قضاء کرے، اگر وارث کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اس کی طرف سے ادا کر دے گا تو بھی نذر ماننے والے کی طرف سے کافی ہو جائے گا جیسا کہ اگر اس کی طرف سے اس کا دین ادا کر دے، اس لئے کہ نذر دین کے مشابہ ہے اور اس لئے بھی کہ وارث جو ادا کرے وہ اس کی طرف سے تبرع ہوگا تو دوسرا آدمی بھی تبرع میں وارث جیسا ہی ہوگا(۱)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے: "**إن سعد بن عبادةؓ استفتى رسول الله ﷺ في نذر كان على أمه فتوفيت قبل أن تقضيه، فأفتاه رسول الله**

(۱) المجموع ۶/ ۲۷۳، ۵۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، زاد المحتاج ۱/ ۵۲۷، المغنی ۹/ ۳۰، ۳۲، کشاف القناع ۲/ ۳۳۵، ۳۳۶۔

ﷺ: أن يقضيه عنها فكانت سنة بعده"[۱] (حضرت سعد بن عبادہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے اپنی ماں پر واجب نذر کے بارے میں فتوی پوچھا جس کو ادا کرنے سے پہلے ان کی وفات ہوگئی تھی تو آپ ﷺ نے ان کو اس کے ادا کرنے کا فتوی دیا، پس اس کے بعد یہ معمول ہوگیا)۔

نیز حضرت عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے مروی حدیث ہے کہ ان کی ماں نے اعتکاف کرنے کی نذر مانی اور اعتکاف کرنے سے قبل ہی ان کا انتقال ہوگیا تو ان کے بھائیوں نے اس کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا: ان کی طرف سے اعتکاف کرو اور روزہ رکھو[۲]۔

نیز جب میت پر نذر کے ذریعہ واجب شدہ روزہ اس کی طرف سے رکھا جاسکتا ہے تو اسی طرح اس کی طرف سے اعتکاف کرلینا بھی جائز ہوگا، اس لئے کہ اعتکاف اور روزہ دونوں میں رکنا اور منع کرنا ہے[۳]۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس پر نذر مانا ہوا اعتکاف باقی رہ جائے تو اس کی طرف سے صدقہ کیا جائے گا، اس کی طرف سے اعتکاف نہیں کیا جائے گا، یہ ثوری کا قول ہے اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی طرف سے ہر دن کے بدلہ میں نصف صاع گندم صدقہ کیا جائے گا بشرطیکہ نذر ماننے والا اس کی وصیت کرجائے، ایسی صورت میں وارث کو تہائی ترکہ سے فدیہ نکالنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر وصیت نہ کرے تو وارث کو مجبور نہیں کیا جائے گا، یہ اس وقت ہوگا جب کہ نذر کی وجہ سے اس پر اعتکاف کا واجب ہونا صحت کی حالت میں ہو۔

اگر اعتکاف کی نذر کے وقت مریض ہو اور تندرست ہونے سے پہلے مرجائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اعتکاف کی ادائیگی کے واجب ہونے میں مریض کے پاس ذمہ صحیحہ نہیں ہے، اگر ایک دن بھی تندرست ہوجائے گا اور مرجائے گا تو جتنے دنوں کی نذر مانی ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک ان تمام ایام کی طرف سے صدقہ کیا جائے گا اور امام محمد بن الحسن نے کہا ہے کہ جتنے دنوں تک تندرست رہے گا، صرف ان ہی دنوں کے بدلہ میں صدقہ کیا جائے گا اور یہی عبادات بدنیہ میں امام مالک کے مذہب کے قیاس کا تقاضا ہے، اور یہی امام شافعی سے ایک روایت ہے، اس روایت کے مطابق ولی ایک دن رات کے اعتکاف کے بدلہ میں ایک مُد صدقہ کرے گا[۱]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اعتکاف روزہ کی فرع ہے اور جب نذر کے ذریعہ میت پر واجب شدہ روزہ میں فدیہ کافی ہوجائے تو اعتکاف میں بھی کافی ہوجائے گا اگر اس کی وصیت کرے[۲]۔

نیز یہ کہ اعتکاف ایک عبادت ہے اور عبادت میں اختیار ضروری ہے، اور یہ وصیت کرنے میں تو ظاہر ہوگا، وراثت میں ظاہر نہ ہوگا، کیونکہ وراثت جبری ہے، نیز میت کی طرف سے اعتکاف کرنا ابتداءً تبرع ہے، اس لئے کہ وہ ایسا عمل ہے جس کا مکلف اس کو بنایا گیا ہے اور جس شخص پر یہ واجب ہے اس شخص کی موت سے سارے افعال ساقط ہوگئے، تو اعتکاف ایسے ہوگیا گویا وہ دنیا کے حق میں ساقط ہوگیا، لہذا اس کی طرف سے فدیہ ادا کرنے کی وصیت کرنا

(۱) حدیث: "أن سعد بن عبادة استفتى رسول الله ﷺ......" کی تخریج فقرہ/ ٦٦ میں گذر چکی ہے۔

(۲) اثر عبید اللہ بن عبداللہ: "أن أمه نذرت اعتكافاً......" کی روایت عبدالرزاق نے (المصنف ۴/ ۳۵۳ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، زاد المحتاج ۱/ ۵۲۷، کشاف القناع ۲/ ۳۳۶۔

(۱) الدر المختار ۲/ ۱۱۹، المبسوط ۳/ ۱۲۳، ۱۲۴، المجموع ۶/ ۳۷۲، ۵۴۱، المنتقی ۳/ ۲۳۰۔

(۲) المبسوط ۳/ ۱۲۳، ۱۲۴۔

تبرع ہوگا اور تہائی ترکہ میں معتبر ہوگا[(۱)]۔

تیسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس پر نذر مانا ہوا اعتکاف باقی رہ جائے تو اس کی طرف سے اعتکاف نہیں کیا جائے گا اور یہ اس کے لئے کافی بھی نہ ہوگا، نہ اس کی طرف سے صدقہ کیا جائے گا، نہ فدیہ کے ذریعہ اس سے اعتکاف ساقط ہوگا، یہ شافعیہ کا مشہور مذہب ہے، ''الأم'' وغیرہ میں امام شافعی کی صراحتوں سے یہی معروف ہے[(۲)]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شارع کی طرف سے ایسی کوئی نص موجود نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ اگر کوئی مرجائے اور اس کا نذر مانا ہوا اعتکاف ہو تو اس کی طرف سے اعتکاف کیا جائے گا، اس اعتکاف کی طرف سے فدیہ ادا کرنا بھی کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں ایسی کوئی صراحت موجود نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ اس کی طرف سے فدیہ ادا کرنا کافی ہوگا[(۳)]۔

چہارم: اگر کوئی شخص نماز کی نذر ماننے اور اس کو ادا کرنے سے قبل مرجائے:

۶۹ - اگر کسی شخص پر نذر مانی ہوئی نماز واجب ہو اور وہ اس کو ادا کرنے سے قبل مرجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس پر نذر مانی ہوئی نماز باقی رہ جائے تو اس کے ولی یا کسی دوسرے کے لئے اس کی طرف سے اس کو ادا کرنا جائز نہیں ہے، نہ فدیہ کے ذریعہ اس سے ساقط ہوگی، البتہ طواف کی دو رکعتیں اس سے مستثنیٰ ہیں، اگر ان دو رکعات میں اس کی طرف سے نیابت کے جواز کا قول اختیار کیا جائے تو جس نے حج یا عمرہ کیا ہے اس کی طرف سے طواف کی دو رکعات ادا کی جائیں گی، یہ حنفیہ کا مذہب ہے اور مالکیہ کا مشہور مذہب ہے، اگر ان پر عقد اجارہ کرنے کی وصیت کرے گا تو ان کے نزدیک وصیت نافذ نہ ہوگی، یہی شافعیہ کا مشہور مذہب ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے، عینی نے اس پر فقہاء کا اجماع نقل کیا ہے کہ کوئی کسی دوسرے کی طرف سے نماز ادا نہیں کرسکتا ہے اور قاضی عیاض نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ میت کی طرف سے نماز ادا نہیں کی جائے گی، قرافی نے کہا ہے: نماز کے بارے میں اس پر اجماع منقول ہے کہ میت کی طرف سے نماز ادا نہیں کی جائے گی، ابن بطال نے اس پر فقہاء کا اجماع نقل کیا ہے کہ کسی کی طرف سے کوئی دوسرا نہ فرض نماز ادا کرسکتا ہے اور نہ سنت، نہ کسی زندہ کی طرف سے ادا کرسکتا ہے نہ کسی میت کی طرف سے ادا کرسکتا ہے[(۱)]۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عباسؓ سے مروی یہ اثر ہے: ''لا يصلي أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد''[(۲)] (کوئی کسی کی طرف سے نماز نہیں پڑھے گا اور نہ کوئی کسی کی طرف سے روزہ رکھے گا)۔

نیز امام مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مدینہ میں

---

(۱) العنایہ ۲/ ۸۴۔

(۲) المجموع ۶/ ۳۷۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، زاد المحتاج ۱/ ۲۵۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، زاد المحتاج ۱/ ۵۲۷۔

(۱) الہدایہ والعنایہ و فتح القدیر ۲/ ۸۵، رد المحتار ۲/ ۱۱۸، الفروق ۳/ ۱۸۷، تہذیب الفروق لابن الشاط ۳/ ۲۱۹، مواہب الجلیل ۲/ ۵۴۳، ۵۴۴، المجموع ۶/ ۳۷۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۹، زاد المحتاج ۱/ ۵۲۷، المغنی ۹/ ۳۰، ۳۱، الکافی ۴/ ۴۳۰، کشاف القناع ۲/ ۳۳۶، عمدۃ القاری ۱۱/ ۶۰، ۲۳/ ۲۱۰۔

(۲) اثر: ''لا يصلي أحد عن أحد......'' کی تخریج فقرہ/ ۶۷ میں گذر چکی ہے۔

صحابہ یا تابعین میں سے کسی کے متعلق میں نے نہیں سنا کہ ان میں سے کسی نے کسی کو کسی دوسرے کی طرف سے روزہ رکھنے یا نماز پڑھنے کا حکم دیا ہو (۱)۔

نیز نماز ایک ایسی عبادت ہے جس میں زندگی میں نیابت نہیں ہوتی ہے تو مرنے کے بعد بھی اس میں نیابت نہ ہوسکے گی (۲)۔

نیز کسی بھی حال میں نماز کا کوئی بدل نہیں ہے، اس لئے نماز میں نائب کا عمل، اس شخص کے عمل کے قائم مقام نہ ہو سکے گا جس کا وہ نائب ہے (۳)۔

نیز احکام شرعیہ کا مقصود امتحان ومشقت ہے اور یہ عبادات بدنیہ میں خاص افعال کے ذریعہ نفس واعضاء کو تھکانے سے حاصل ہوتی ہے اور نائب کے عمل سے اس شخص پر کوئی مشقت نہ ہوگی جس پر نماز واجب ہے، لہذا نماز میں مطلقاً نیابت جائز نہ ہوگی (۴)۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس پر نذر مانی ہوئی نماز باقی رہ جائے تو اس کا ولی اس کی طرف سے اس کو ادا کرے گا، یہ حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے، اسی کے قائل اوزاعی، عطاء اور اسحاق ہیں، مالکیہ میں سے محمد بن عبدالحکم نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے کہ میت کی جو نمازیں چھوٹ گئی ہیں ان کو میت کی طرف سے ادا کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھا جائے، بعض متاخرین شافعیہ کی رائے ہے کہ میت پر جو نماز واجب ہے اس کو اس کا وارث اس کی طرف سے ادا کرے گا، حنابلہ کا مشہور مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص نماز ادا کرنے کی نذر مانے اور ادا کرنے سے قبل مرجائے تو اس کے ولی کے لئے اس کی طرف سے اس کو ادا کردینا مستحب ہے، اور یہ اس کی طرف سے صلہ رحمی ہوگی اور میت کا ذمہ اس سے بری ہوجائے گا (۱)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے: "**أن سعد بن عبادةؓ استفتى رسول الله ﷺ في نذر كان على أمه، فتوفيت قبل أن تقضيه، فأفتاه النبي ﷺ أنه يقضيه عنها، فكانت سنة بعده**" (۲) (حضرت سعد بن عبادہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے اپنی ماں پر واجب نذر کے بارے میں فتوی پوچھا جس کو ادا کرنے سے پہلے ان کی وفات ہوگئی تھی تو آپ نے ان کو اس کے ادا کرنے کا فتوی دیا اس کے بعد یہ معمول ہوگیا)۔

اسی طرح ان حضرات کی دلیل وہ احادیث بھی ہیں جن سے میت کی طرف سے حج کرنے اور روزہ رکھنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ ان احادیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے: "**فاقضوا الله فهو أحق بالقضاء**" (۳) (اللہ تعالی کا قرض ادا کرو، وہ ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے) اور یہ نماز جس کو نذر ماننے والے نے اپنے اوپر واجب کیا ہے، اس پر اللہ تعالی کا دین ہے جس کو ادا کرنے سے پہلے وہ مرگیا ہے، لہذا اس کی طرف سے اس کے ولی کا اس کو ادا کردینا کافی ہوجائے گا۔

نیز حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک خاتون کو

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۸۴۔
(۲) المہذب مع شرحہ المجموع ۶/ ۳۶۷، الکافی ۴/ ۴۳۰۔
(۳) المغنی ۹/ ۳۰۔
(۴) البحر الرائق ۳/ ۶۵۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۵۴۳، إعانۃ الطالبین ۲/ ۲۴۴، المغنی ۹/ ۳۰، الکافی ۴/ ۴۳۰، کشاف القناع ۲/ ۳۳۶، عمدۃ القاری ۲۳/ ۲۱۰، شرح النووی علی صحیح مسلم ۱/ ۹۰۔
(۲) حدیث: "إن سعد بن عبادة استفتى رسول الله ﷺ......" کی تخریج فقرہ/ ۶۶ میں گذر چکی ہے۔
(۳) حدیث: "فاقضوا الله فهو أحق بالقضاء" کی تخریج فقرہ/ ۶۵ میں گذر چکی ہے۔

جس کی ماں نے قباء میں اپنے اوپر نماز کو واجب کرلیا تھا، حکم دیا کہ اپنی ماں کی طرف سے نماز پڑھ لو[1]۔

نیز میت کی طرف سے حج اور روزہ کو ادا کرنا نص سے ثابت ہے لہذا ان دونوں پر قیاس کرتے ہوئے نماز کو بھی اس کی طرف سے ادا کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ سب بدنی عبادات ہیں، اور اس لئے کہ یہ سب میت پر واجب شدہ دین ہیں، لہذا دوسرے تمام دیون کی طرح نماز بھی اس کی طرف سے ادا کی جائے گی اور یہ ادا کرنا کافی ہوجائے گا[2]۔

پنجم: اگر کوئی صدقہ کی نذر ماننے اور اس کو ادا کرنے سے قبل مرجائے:

۰۷ - اگر کوئی شخص صدقہ کی نذر ماننے اور اس کو ادا کرنے سے پہلے مرجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف رجحانات ہیں:

پہلا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص صدقہ کرنے کی نذر ماننے اور اس کو ادا کرنے سے قبل اس کی موت ہوجائے تو اس کا ولی اس کی طرف سے اس کے ترکہ سے ادا کرے گا، خواہ وہ اس کی وصیت کرے یا نہ کرے، یہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے[3]، انہوں نے کہا ہے کہ ولی کا اس نذر کو ادا کرنا بطور صلہ رحمی واحسان کے مستحب ہے تاکہ میت کا ذمہ اس پر واجب شدہ سے اس کے ذریعہ بری وسبکدوش ہوجائے۔

(۱) اثر حضرت ابن عمرؓ: "أنه أمر امرأة جعلت أمها على نفسها صلاة بقباء فقال: صلي عنها" کو بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۸۳ طبع السلفیہ) نے "من مات وعليه نذر" کے ترجمۃ الباب میں ذکر کیا ہے، ابن حجر نے کسی ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

(۲) الکافی ۴/ ۴۳۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۱/ ۴، المغنی ۹/ ۳۰، ۳۱، الکافی ۴/ ۴۳۰، کشاف القناع ۶/ ۳۳۵، شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۱/ ۸۴، ۹۶۔

ان حضرات کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ"[1] (بعد اس کے کہ مورث اس کی وصیت کر جائے یا ادائے قرض کے بعد)۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی حدیث ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا: "**إن أمي افتلتت نفسها، وأظنها لو تكلمت تصدقت، فهل لها أجر إن تصدقت عنها؟ قال: نعم**"[2] (میری ماں کا اچانک انتقال ہوگیا، میرا خیال ہے کہ اگر اس کو بات کرنے کا موقع ملتا تو کچھ صدقہ کرتی تو کیا اگر میں اس کی طرف سے صدقہ کردوں تو اس کو ثواب ملے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)۔

نیز حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی حدیث ہے: "**أن العاص بن وائل أوصى أن يعتق عنه مائة رقبة، فأعتق ابنه هشام خمسين رقبة، فأراد ابنه عمرو أن يعتق عنه الخمسين الباقية فقال: حتى أسأل رسول الله ﷺ، فأتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إن أبي أوصى بعتق مائة رقبة، وأن هشاماً أعتق عنه خمسين، وبقيت عليه خمسون رقبة، أفأعتق عنه؟ فقال رسول الله ﷺ: إنه لو كان مسلماً فأعتقتم عنه أو تصدقتم عنه أو حججتم عنه بلغه ذلك**"[3] (عاص بن وائل نے وصیت کی کہ ان کی طرف سے سو غلام آزاد کئے جائیں تو ان کے صاحبزادے ہشام نے پچاس

(۱) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۲) حدیث: "إن أمي افتلتت نفسها، وأظنها لو تكلمت تصدقت......" کی روایت بخاری (۳/ ۲۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۹۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن العاص بن وائل أوصى أن يعتق عنه......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۰۲ طبع حمص) نے کی ہے۔

غلام آزاد کئے، اور ان کے دوسرے بیٹے عمرو نے ان کی طرف سے باقی ماندہ پچاس غلام آزاد کرنا چاہا تو سوچا کہ پہلے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کرلیں، چنانچہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے والد نے سو غلام آزاد کرنے کی وصیت کی، اور ہشام نے ان کی طرف سے پچاس غلام آزاد بھی کردیئے ہیں، اب ان پر پچاس غلام باقی رہ گئے ہیں تو کیا میں ان کی طرف سے آزاد کردوں؟ تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: اگر وہ مسلمان ہوتا اور تم لوگ اس کی طرف سے آزاد کرتے یا اس کی طرف سے صدقہ کرتے یا اس کی طرف سے حج کرتے تو اس کا ثواب اس کو پہنچتا)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی حدیث ہے: **"أن سعد بن عبادةؓ استفتى رسول الله ﷺ إن أمي ماتت وعليها نذر لم تقضه، فقال رسول الله ﷺ: اقضه عنها۔ فكانت سنة بعده"**[(۱)] (میری والدہ کا انتقال ہوگیا اور ان کے ذمہ نذر تھی جسے انہوں نے پورا نہیں کیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم ان کی طرف سے اسے پورا کردو، تو یہ اس کے بعد سنت قرار پائی)۔

دوسرا رجحان: اس رجحان کے حامل فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس پر نذر مانا ہوا صدقہ واجب ہو تو اس کی طرف سے ادا نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ اس کی وصیت کی ہو اور اس کا ترکہ اتنا ہو کہ اس کو ادا کیا جاسکے، لہذا اگر اس کے نکالنے کی وصیت کی ہو تو یہ وصیت ہوگی، اور اس کے تہائی ترکہ سے نکالا جائے گا، اور دوسرے تمام وصایا پر مقدم ہوگا، اور اگر اس کی وصیت نہ کی ہو تو اس کی موت کی وجہ سے اس سے ساقط ہوجائے گا، وارث پر واجب نہ ہوگا کہ اس کو اپنے خاص مال سے یا میت کے ترکہ سے ادا کرے، یہ حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے[(۱)]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شرعی احکام کا مقصود آزمائش و مشقت ہے اور یہ مشقت مالی عبادات میں نفس کے محبوب مال کو فقیر تک پہنچا کر کم کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اور اس مال کا تعلق ایسے فعل سے ہے جس کا مکلّف بنایا گیا ہے، اور موت کی وجہ سے تمام افعال ساقط ہوگئے، کیونکہ دنیا میں ان کے ذریعہ اس کی اطاعت و فرمانبرداری کا ظاہر ہونا ناممکن ہوگیا، لہذا اس مال کی وصیت کرنا جس کا تعلق افعال سے ہے، میت کی طرف سے ابتداءً تبرع ہے، لہذا وہ تہائی میں معتبر ہوگا[(۲)]۔

---

(۱) حدیث: **"أن سعد بن عبادة استفتى رسول الله ﷺ......"** کی تخریج فقرہ/۶۶ میں گذرچکی ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۸۵، البحر الرائق ۳/ ۶۴، ۶۵، تحفۃ الفقہاء ۱/ ۴۸۲، الملتقی ۲/ ۶۲، ۶۳۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۸۵، البحر الرائق ۳/ ۶۵۔

نرد

تعریف:

۱- لغت میں نرد ایک مشہور کھیل ہے جس کو اردشیر بن بابک شاہ ایران نے ایجاد کیا تھا، اسی لئے اس کو نردشیر بھی کہا جاتا ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شطرنج:

۲- لغت میں شطرنج، شین کے زبر کے ساتھ ہے، ایک قول ہے کہ شین پر زیر ہے یہی مختار ہے، یہ معرب ہے، دراصل فارسی لفظ ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

نرد اور شطرنج میں تعلق یہ ہے کہ دونوں کھیل ہیں، البتہ نرد کی نبیاد اٹکل اور تخمینہ پر ہوتی ہے جب کہ شطرنج فکر وتدبیر کے ساتھ کھیلا جاتا ہے [۳]۔

نرد کھیلنے کا حکم:

۳- جمہور فقہاء مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک نرد کھیلنا حرام ہے، شافعیہ کے نزدیک صحیح مذہب یہی ہے اور بعض حنفیہ کی ایک رائے یہی ہے [۱]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"من لعب بالنرد شير فكأنما صبغ يده في لحم خنزير و دمه"** [۲] (جو شخص نردشیر کھیلے گا گویا وہ اپنا ہاتھ سور کے گوشت اور اس کے خون میں رنگے گا)، نیز ارشاد نبوی ہے: **"من لعب بالنرد فقد عصى الله و رسوله"** [۳] (جو نرد کھیلے گا وہ اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا)، اور سابقہ حدیث کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ اگر اس کے ذریعہ جوا کھیلے گا تو جوا نص سے حرام ہے اور اگر جوا نہیں کھیلے گا تو لہو اور عبث ہوگا [۴]، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"ليس من اللهو إلا ثلاث: تأديب الرجل فرسه، وملاعبته أهله، ورميه بقوسه ونبله"** [۵] (لہو میں سے صرف تین چیزیں جائز ہیں: آدمی کا اپنے گھوڑے کو سِدھانا، اپنی بیوی سے کھیلنا اور اپنے تیر وکمان سے تیراندازی کرنا)۔

شافعیہ نے اس کے حرام ہونے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس کی بنیاد اٹکل اور تخمین پر ہوتی ہے جو پرلے درجہ کی حماقت ہے۔

رافعی نے کہا ہے کہ شطرنج اور نرد پر ان تمام کھیلوں کو قیاس کیا جائے گا، جو ان جیسے ہوں گے، لہذا جس کھیل کی بنیاد حساب ہو

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، حاشیہ ابن عابدین ۲۵۲/۵، ۲۵۳۔
(۲) المصباح المنیر، مغنی المحتاج ۴۲۸/۴۔
(۳) تحفۃ المحتاج ۲۱۵/۱۰، ۲۱۶۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲۵۲/۵، ۲۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱۶۷/۴، عقد الجواہر الثمینہ فی مذہب عالم المدینہ لابن شاس ۵۳۵/۳ طبع اول، دار الغرب الإسلامی، مغنی المحتاج ۴۲۸/۴، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۲۱۶/۱۰، روض الطالب ۳۴۳/۴، المغنی ۱۷۰/۹، ۱۷۱۔
(۲) حدیث: "من لعب بالنرد شير فكأنما......" کی روایت مسلم (۱۷۷۰/۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله" کی روایت ابوداؤد (۲۳۰/۵ طبع حمص) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے کی ہے۔
(۴) تکملۃ فتح القدیر ۶۴/۱۰، تبیین الحقائق للزیلعی ۳۰/۶۔
(۵) حدیث: "ليس من اللهو إلا ثلاث......" کی روایت ابوداؤد (۲۹/۳ طبع حمص) اور نسائی (۲۲۳/۶ طبع التجاریۃ الکبری) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

جیسے منقلہ کہ کچھ گڈھے اور خطوط ہوتے ہیں، حساب سے کنکریاں ان میں رکھی اور نکالی جاتی ہیں، تو یہ حرام نہیں ہوگا اور جس کی بنیاد اٹکل پر ہو وہ حرام ہوگا جیسے نرد وغیرہ، نرد کا موضوع وہ ہے جو اس کے مہرے یعنی کنکریاں بتائیں تو وہ ازلام کی طرح ہے، شافعیہ کے نزدیک صحیح کے بالمقابل قول ہے کہ وہ مکروہ ہے (۱)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۱۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۸، روض الطالب ۴/ ۳۴۳۔

نزاع

دیکھئے: ''دعوی''۔

نزول

تعریف:

۱- لغت میں نزول، نزل کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **نزل نزولاً** اوپر سے نیچے اترنا، کہا جاتا ہے: **نزل فلان عن الأمر والحق** یعنی اس کو چھوڑ دیا، اگر اس کا صلہ **بالمکان** یا **فی المکان** ہو تو اس کا معنی ہوگا اترنا (قیام کرنا)، اگر اس کا صلہ **علی القوم** ہو تو اس کا معنی ہوگا: مہمان بننا، کہا جاتا ہے: **نزل به مکروه** یعنی اس کو ناخوش گوار حالات پیش آئے، **نزل الحاج** یعنی حج کرنے والا منیٰ میں آیا، **نزول علی إرادة زمیله** یعنی اپنے ساتھی کی رائے میں موافقت کی (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

نزول سے متعلق احکام:

جمعہ کے خطیب کا اپنے خطبہ سے فارغ ہوکر اترنا:

۲- جمعہ کے خطبہ سے فارغ ہونے کے بعد خطیب کب اترے گا، اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۶۲۸، ۴/ ۲۶ طبع دار إحیاء التراث العربی، المحرر ۲/ ۱۷۳ طبع دار الکتاب العربی، الاختیار ۵/ ۹۲، ۹۳ طبع دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۶/ ۴۱۰، ۴۱۲ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۴/ ۴۲۴، ۴۲۵ طبع عالم الکتب۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ جب خطیب اتر جائے گا تو مؤذن نماز کے لئے اقامت کہے گا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ خطیب جب خطبہ سے فارغ ہوجائے گا تو استغفار کرے گا پھر اترے گا اور نماز پڑھائے گا۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ جمعہ کے دن خطبہ کی ایک سنت یہ ہے کہ امام اپنے خطبہ سے فارغ ہونے کے بعد اترنا شروع کرے گا اور مؤذن اقامت کہنا شروع کرے گا اور امام جلدی کرے گا تا کہ اقامت کہنے والے کے فارغ ہونے کے ساتھ ہی وہ محراب میں پہنچ جائے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ جب خطیب خطبہ سے فارغ ہوجائے گا تو مؤذن جب **قدقامت الصلاۃ** کہے گا تب اترے گا اور اترنے میں تیزی کرے گا تا کہ دونوں خطبوں اور نماز کے درمیان زیادہ سے زیادہ تسلسل رہے، مگر تیزی کرنے میں ایسی جلد بازی نہیں کرے گا جو ناپسندیدہ ہو[۱]۔

مسجد میں کفار کے وفد کا اترنا:

۳- نووی نے کہا ہے کہ اگر کفار کا کوئی وفد آئے تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ امام ان کو اس عمارت میں ٹھہرائے جو ایسے کام کے لئے مقرر ہے یا کسی مسلمان کے خالی گھر میں اتارے، اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ان کو مسجد میں بھی اتار سکتا ہے[۲]۔

ابن قدامہ نے اس کے جواز کی دلیل یہ دی ہے کہ جب نبی کریم ﷺ کے پاس ثقیف کا وفد آیا اور ابھی وہ مسلمان نہیں ہوئے تھے تو آپ نے ان کو مسجد میں اتارا[۱]۔

سعید بن المسیب نے کہا ہے کہ حضرت ابوسفیان جب مشرک تھے اس وقت بھی مدینہ کی مسجد میں آیا کرتے تھے[۲]۔

سجدۂ تلاوت کے لئے سوار کا اترنا:

۴- جو مسافر سواری پر اپنی نماز میں سجدۂ تلاوت کرے گا، نماز کے تابع ہو کر سجدہ کے لئے اس کا اشارہ کرنا کافی ہوگا، سواری سے اترنا اس کے لئے ضروری نہ ہوگا، لیکن جو مسافر نماز کے بغیر سواری پر سجدۂ تلاوت کرنا چاہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ وہ اشارہ سے سجدہ کرے گا، جبکہ دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ اشارہ سے سجدہ کرنا اس کے لئے کافی نہ ہوگا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''سجود التلاوۃ'' (فقرہ نمبر ۱۷)۔

سجدۂ تلاوت کے لئے خطیب کا اترنا:

۵- سجدۂ تلاوت کے لئے منبر سے خطیب کے اترنے کو شافعیہ وحنابلہ نے جائز قرار دیا ہے، شافعیہ نے مشقت کے نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، حنفیہ نے اترنے کو واجب کہا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب ہے۔

---

(۱) الاختیار ۱/۸۵، المدونہ ۱/۱۵۰، ۱۵۱، روضۃ الطالبین ۲/۳۲، کشاف القناع ۲/۳۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/۳۱۱۔

---

(۱) حدیث: ''أن وفد ثقیف لما قدموا علی رسول اللہ ﷺ......'' کی روایت ابوداؤد (۳/۴۲۰ طبع حمص) نے حسن بصری عن عثمان بن ابی العاصؓ سے کی ہے۔

اور منذری نے (مختصر السنن ۴/۲۴۴ طبع دار المعرفہ) میں کہا: کہا گیا ہے کہ حسن بصری نے عثمان بن ابی العاص سے نہیں سنا ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/۵۳۲ طبع الریاض۔

مالکیہ کی رائے سجدہ نہ کرنے کی ہے، اور اس لئے ان کے نزدیک سجدہ کے لئے اترنا جائز نہیں ہے، البتہ سجدہ کے مکروہ یا حرام ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''سجود التلاوۃ'' (فقرہ نمبر ۲۱)۔

روزہ دار کے حق میں شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا:

۶ - فی الجملہ جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جان بوجھ کر منی کے نکالنے سے روزہ باطل ہوجاتا ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''صوم'' (فقرہ ۴۱/، ۴۴) اور ''استمناء'' (فقرہ ۸/، ۱۰)۔

نَساء

تعریف:

۱ - لغت میں نساء کا معنی تاخیر کرنا ہے، باب فتح سے ہے، کہا جاتا ہے: ''نسأ الله أجله وفي أجله'' مہلت دینا، عمر دراز کرنا، أنسأه اور أنسأ فيه مؤخر کرنا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

نقد:

۲ - لغت میں نقد کا معنی دراہم کو پرکھنا، اور اس میں سے کھوٹ کو الگ کردینا ہے، نیز دراہم پر قبضہ کرنا، ان کو لینا اور دینا، یہ نساء کے برخلاف ہے، کہا جاتا ہے: ''نقدت لہ الدراہم ثمن المبیع'' میں نے قیمت نقدادا کی، فانتقد ہا اس نے اس پر قبضہ پالیا[۳]۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث میں ان کے اونٹ کے بارے میں ہے: ''نقدني ثمنہ''[۴] یعنی آپ نے مجھ کو اس کی قیمت نقد ادا کی۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، احکام القرآن لابن العربی ۲/۵۰۱ دار الکتب العلمیہ۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۱۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۴) حدیث جابرؓ: ''فنقدني ثمنه'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۲۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اصطلاح میں نقد، سونا اور چاندی کو کہتے ہیں، نیز ادھار کے برخلاف کو بھی کہتے ہیں۔

نساء اور نقد میں تضاد کا تعلق ہے [1]۔

نساء سے متعلق احکام:

عقود میں نساء (ادھار عقد کرنا):

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس عقد میں بدلین میں کمی بیشی ناجائز ہو اس میں نساء (ادھار) بھی حرام ہوگا اور قبضہ سے قبل ایک دوسرے سے علاحدہ ہونا بھی حرام ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "عيناً بعين" [2] (عین کے بدلہ عین)، اسی طرح ارشاد ہے: "يداً بيد" [3] (ہاتھ در ہاتھ ہو) اور اس لئے بھی کہ نساء کی حرمت میں زیادہ تاکید آئی ہے۔

تو جب کمی بیشی کرنا حرام ہوگا تو نساء بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا اور بدلین دو جنس سے ہوں تو ان میں کمی بیشی جائز ہوگی جب کہ ہاتھوں ہاتھ ہو، ادھار جائز نہ ہوگا۔

دو جنسوں میں کمی بیشی کے جائز ہونے میں سعید بن جبیر کے علاوہ کسی کا اختلاف نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جن دونوں چیزوں سے انتفاع کا طریقہ یکساں ہو ان میں کمی بیشی جائز نہ ہوگی لیکن یہ نبی کریم علیہ السلام کے ارشاد کی وجہ سے قابل رد ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يداً بيد**" [1] (سونے کو چاندی سے ہاتھوں ہاتھ جیسے چاہو فروخت کرو، گندم کو کھجور سے ہاتھوں ہاتھ جیسے چاہو فروخت کرو، جو کو کھجور سے ہاتھ در ہاتھ جیسے چاہو بیچو)۔

رہا نساء تو جن دو جنسوں میں ایک علت کی وجہ سے ربا پایا جاتا ہو مثلاً مکیل کو مکیل سے یا کھانے کی چیز کو کھانے کی چیز سے جن کے نزدیک ربا کی علت یہی ہے، ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے سے ادھار فروخت کرنا حرام ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد**" [2] (اگر یہ اصناف بدل جائیں تو جیسے چاہو فروخت کرو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

ایک روایت میں ہے: "**لا بأس ببيع الذهب بالفضة والفضة أكثرهما: يداً بيد، وأما نسيئة فلا، ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير أكثرهما يداً بيد، وأما نسيئة فلا**" [3] (سونے کو چاندی سے جب کہ چاندی زیادہ ہو نقد فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن ادھار جائز نہیں ہے، گندم کو جو سے جب کہ جو زیادہ ہو نقد فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ ادھار جائز نہیں ہے)، البتہ دونوں طرف کے مال میں سے ایک ثمن اور دوسرا سامان ہو تو ایسی صورت میں دونوں میں ادھار جائز

---

(۱) لسان العرب، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) حدیث: "عيناً بعين" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۰ طبع عیسی الحلبی) نے عبادہ بن الصامتؓ سے ایک طویل حدیث کے ضمن میں کی ہے۔

(۳) حدیث: "يداً بيد" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۳ طبع عیسی الحلبی) نے ابوبکرہ نفیع بن الحارثؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۳۲ طبع الحلبی نے عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم (۳/ ۱۲۱۱) میں ہے۔

(۲) حدیث: "فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا بأس ببيع الذهب بالفضة ......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۴۶ طبع حمص) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے۔

ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [۱]، اس لئے کہ شریعت نے بیع سلم میں رخصت دی ہے، حالانکہ راس المال میں اصل دراہم ودنانیر ہیں، اگر بیع سلم میں ادھار جائز نہ ہوتو وزن والی اشیاء میں بیع سلم کا دروازہ بند ہوجائے گا [۲]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''ربا'' (فقرہ / ۲۶ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

شریک، وکیل اور مضارب کا ادھار فروخت کرنا:

۴ - شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ دوسرے کے مال میں تصرف کے وقت جس شخص پر احتیاط کرنا واجب ہو مثلاً وکیل، عقد مضاربت میں عامل، مال تجارت میں شریک اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ مضاربت میں راس المال کے مالک کی اجازت کے بغیر، بیع کی وکالت میں مؤکل کی اجازت کے بغیر اور مال تجارت میں شریک کی اجازت کے بغیر ادھار فروخت کرے، اگر وہ اس کی اجازت دے دیں تو جائز ہوگا۔

اور اس پر واجب ہے کہ مہلت دینے میں مبالغہ نہ کرے، اگر ادھار کے لئے کوئی مدت مقرر کردی گئی ہوتو اس کی پابندی کرے گا، اور اگر کوئی مدت مقرر نہ ہوتو اگر وہاں کوئی عرف ہوتو اس پر محمول ہوگا ورنہ مصلحت کی رعایت رکھے گا، اگر اس کو بیع وشراء کی اجازت دی گئی ہوتو ادھار فروخت کرنے پر گواہ بنالینا اس پر واجب ہوگا، اسی طرح اس پر یہ بھی واجب ہوگا کہ ادھار بیع وشراء قابل بھروسہ اور خوش حال لوگوں سے کرے۔

اگر مذکورہ شخص کو مال میں مطلق تصرف کی اجازت دی گئی ہوتو اس کے لئے ادھار فروخت کرنا خواہ ثمن مثل (مناسب قیمت) سے زائد میں ہو جائز نہیں ہوگا، کیونکہ مطلق ہونے کا تقاضا ہے کہ نقد بیع ہو اس لئے کہ اکثر اس کا رواج ہوتا ہے [۱]۔

لیکن حنابلہ نے مطلق ہونے کی صورت میں وکیل اور مضاربت کے عامل وشریک کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر مطلق اجازت دے، ادھار یا نقد کی قید نہ لگائے تو وکیل کے لئے ادھار فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، عقد مضاربت کے عامل اور شریک کے لئے ادھار فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں اس میں دو روایتیں ہیں: پہلی روایت یہ ہے کہ ان دونوں کے لئے ادھار فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع میں یہ دونوں نائب ہیں، لہذا ان کے لئے وکیل کی طرح صریح اجازت کے بغیر ادھار فروخت کرنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ نائب کے لئے احتیاط کے ساتھ ہی تصرف کرنا جائز ہوتا ہے اور ادھار فروخت کرنے میں مال کو خطرہ میں ڈالنا ہے، مطلق کلام میں قرینہ حالیہ کے ذریعہ قید لگائی جاتی ہے تو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے کہا کہ نقد فروخت کرنا۔

دوسری روایت یہ ہے کہ عقد مضاربت کے عامل اور تجارت میں شریک کے لئے ادھار فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مضاربت اور تجارت کی اجازت سے عام رائج تجارت کی اجازت سمجھی جائے گی اور ادھار فروخت کرنا تاجروں کی عام عادت ہے، اس لئے کہ تجارت کا مقصود نفع حاصل کرنا ہے اور ادھار میں نفع زیادہ ہوتا ہے۔

یہ اجازت مطلق وکالت کے حکم میں جدا ہوتی ہے، اس لئے کہ وکالت میں صرف نفع مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ مقصود صرف ثمن کا حاصل کرنا ہوتا ہے، تو اگر اس کو خطرہ کے بغیر حاصل کرنا ممکن ہوتو یہ

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۱، ۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲، ۲۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۱۱، تبیین الحقائق ۴/ ۸۷ - ۸۸، القوانین الفقہیہ ص ۱۶۶ طبع دار القلم۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۱۰۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۶/ ۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۴، ۲۱۴، ۲۱۵، ۳۱۵، المحلی شرح المنہاج ۲/ ۵۶، ۳۳۵، ۳۴۱، المغنی ۵/ ۳۹، ۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

زیادہ بہتر ہوگا، نیز بیع میں مطلق وکالت سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤکل کو فوری ثمن کی ضرورت ہے، لہذا اس میں تاخیر کرنا جائز نہ ہوگا، مضاربت کا حکم اس کے برخلاف ہے، اگر اس کو یہ کہے کہ اپنی صوابدید کے مطابق کام کرو تو اس کے لئے ادھار فروخت کرنا بھی جائز ہوگا، اس لئے کہ عام الفاظ میں اجازت دینے سے اور قرینہ حالیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع کی صفات اور تجارت کی اقسام میں اس کی رائے پر راضی ہے اور ادھار بیع ان ہی میں سے ہے[۱]۔

جب ہم یہ کہیں گے کہ اس کے لئے ادھار فروخت کرنا جائز ہے تو بیع صحیح ہوگی، ثمن کا کچھ حصہ اگر ضائع ہوجائے تو اس کا تاوان اس پر لازم نہ ہوگا البتہ اگر بیع میں کوتاہی کرے گا اور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے گا جو قابل بھروسہ نہیں ہے یا جس کو وہ پہچانتا نہیں ہے تو ثمن کا جو حصہ مشتری کے ذمہ باقی رہ جائے گا اس کا تاوان اس پر لازم ہوگا، اور اگر ہم یہ کہیں گے کہ اس کو ادھار فروخت کرنے کا حق نہیں ہے تو بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسا کام کیا ہے کہ اس بارے میں اس کو اجازت نہیں دی گئی ہے، لہذا یہ اجنبی کی بیع کے مشابہ ہوگا[۲]۔

رہا وکیل تو اگر اس کے لئے نقد خریداری کو متعین کردیا ہے تو اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی اور اگر مطلق اجازت دی ہے تو نقد پر محمول ہوگی، اس لئے کہ بیع وشراء میں اصل نقد ہی ہے۔

وکالت اور مضاربت میں دو طرح سے فرق ہے:

اول: مضاربت کا مقصود نفع حاصل کرنا ہوتا ہے، فی الحال ثمن کے ذریعہ حاجت روائی مقصود نہیں ہوتی ہے اور کبھی وکالت میں پیش آمدہ فوری ضرورت کو پورا کرنا مقصود ہوتا ہے جو ثمن کی تاخیر کی وجہ سے فوت ہوسکتی ہے۔

(۱) المغنی ۵/ ۳۹، ۴۰۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۰۔

دوم: مضاربت میں ثمن کی وصولیابی کی ذمہ داری عامل پر ہوتی ہے، لہذا وصولیابی میں تاخیر کا ضرر اسی کو ہوگا اور وکالت اس کے برخلاف ہے، لہذا مؤکل اس پر راضی نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ ثمن کے ہلاک ہونے کا ضرر عامل کو ہوگا، کیونکہ نفع میں اس کا حساب کیا جائے گا، اس لئے کہ نفع کی وجہ سے راس المال محفوظ رہتا ہے، اور وکالت میں ضرر مؤکل کو ہوگا، اس لئے دونوں کا حکم الگ الگ ہوگا، اور اگر کسی سامان کو ادھار فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا اور اس نے ادھار والے دام سے کم میں نقد فروخت کردیا تو اس کی بیع نافذ نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے اپنے مؤکل کی مخالفت کی ہے، کیونکہ وہ ادھار ثمن پر راضی تھا، نقد ثمن پر راضی نہیں تھا[۱]۔

اور اگر جتنے میں ادھار فروخت ہوتا اتنے ہی میں اس نے نقد فروخت کردیا یا اس نے اس کا ثمن مقرر کردیا اور اس نے اسی ثمن میں نقد بیچ دیا تو قاضی نے کہا ہے کہ بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس نے خیر میں اضافہ کیا ہے، لہذا عرف کے اعتبار سے اس کی اجازت سمجھی جائے گی، یہ ایسا ہی ہے کہ اس کو دس درہم میں فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور اس نے اس سے زیادہ میں بیچ دیا۔

ہوسکتا ہے کہ اس میں اس طرح غور کیا جائے کہ اگر ادھار فروخت کرنے میں اس کی کوئی خاص غرض نہ ہو تب تو بیع صحیح ہوگی ورنہ اگر ادھار بیچنے میں کوئی خاص غرض ہو مثلاً ثمن ایسا ہے کہ فی الحال اس کو حفاظت میں ضرر ہے یا اس کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہے یا ڈاکوؤں سے اندیشہ ہے یا ادائیگی کے وقت تک اس کی حالت کے بدل جانے کا اندیشہ ہے تو وہ اس شخص کی طرح ہوگا جس کو اس کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ جس چیز سے سکوت ہو اس کے لئے طے شدہ کا حکم نہیں ہوگا، البتہ اگر معلوم ہو کہ وہ مصلحت میں منطوق

(۱) المغنی ۵/ ۱۳۴، ۱۳۵۔

(مصرح) کی طرح ہے یا اس سے بھی بڑھ کر ہے تو بطور تنبہ یا مماثلت کے اس میں حکم ثابت ہوگا [۱]۔

جب منطوق بہ میں کوئی ایسی غرض ہوگی جو اس کے ساتھ خاص ہوگی تو اس کو فوت کرنا اور دوسرے میں حکم کو ثابت کرنا جائز نہ ہوگا [۲]۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ مطلق اجازت کی صورت میں عقد مضاربت کے عامل کا، تجارت میں شریک کا اور بیع میں وکیل کا ادھار فروخت کرنا جائز ہے، اگر اتنی مدت کے لئے ادھار دیا ہو جس کا رواج لوگوں میں ہو، اس لئے کہ مطلق وکالت میں عرف وعادت کی قید ہوا کرتی ہے، اور تصرفات ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے ہوتے ہیں، لہذا مطلق وکیل میں مواقع ضرورت کی قید ہوگی، رواج یا تو نقد بیع کا ہوتا ہے یا اتنی مدت تک بیع کرنے کا ہوتا ہے جو لوگوں میں معروف ہو [۳]، امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ بیع کے بعد ثمن کو مؤخر کرنا وکیل کے لئے جائز نہیں ہے، عقد مضاربت میں عامل کے لئے ثمن کو مؤخر کردینا جائز ہے خواہ بیع کے بعد ہو، اس لئے کہ وہ اقالہ کا مالک ہوتا ہے جب کہ وکیل بالبیع اقالہ کا مالک نہیں ہوتا ہے [۴]۔

نِساء

دیکھئے: "امرأۃ"۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۳۴، ۱۳۵۔

(۲) سابقہ حوالہ۔

(۳) تبیین الحقائق ۴/ ۲۷۰، ۵/ ۶۸، ۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۴۵۔

(۴) تبیین الحقائق ۵/ ۶۸۔

نسب

تعریف:

۱- نسب لغت میں نَسَبَ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "نسبته إلى أبيه نسبا"، یعنی میں نے اس کو اس کے والد کی طرف منسوب کیا، انتسب إليه: یعنی اس نے اپنا نسب بیان کیا۔

اسم نِسبة ہے، نون کے زیر کے ساتھ، کبھی کبھی اس پر پیش بھی آتا ہے۔

ابن السکیت نے کہا ہے کہ نسب باپ کی طرف سے ہوتا ہے اور ماں کی طرف سے ہوتا ہے [۱]۔

اصطلاح میں نسب قرابت کو کہتے ہیں، یعنی دو آدمیوں کا ولادت قریبہ یا بعیدہ میں شرکت کے ذریعہ باہم متصل ہونا [۲]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ کسی معین باپ کی طرف انتساب کرنا نسب کہلاتا ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عصبہ:

۲- لغت میں عصبہ کا معنی وہ مرد رشتہ دار ہے جو مرد کے ذریعہ

(۱) المصباح المنیر، الصحاح۔

(۲) نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۵۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴، التفریع ۲/ ۳۳۸، ہدایۃ الراغب ص ۴۲۲۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۰۔

منسوب ہو، یہ عاصب کی جمع ہے [۱]۔

اصطلاح میں مطلق عصبہ سے مراد میت کی اولاد، اس کے آباء، اورآباء کی اولاد میں مرد لوگ ہیں [۲]۔

نسب اور عصبہ میں تعلق یہ ہے کہ نسب عام ہے۔

ب-ولاء:

۳- لغت میں ولاء کا معنی مدد کرنا ہے، لیکن شریعت میں ولاء عتق کے ساتھ خاص ہے [۳]۔

اصطلاح میں ولاء عتق یا اس کے اسباب کے اختیار کرنے کی وجہ سے کسی شرعی حکم کا ثبوت ہے [۴]۔

ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ دونوں وراثت کا سبب ہیں۔

ج-رحم:

۴- لغت میں رحم کا معنی، بچہ کے وجود میں آنے کی جگہ ہے، پھر ولاء کے اعتبار سے رشتہ داری اور تعلق کا نام رحم رکھ دیا گیا، تو رحم اجنبی کے خلاف ہے [۵]۔

اصطلاح میں رحم ہر رشتہ دار کو کہتے ہیں، علماء علم فرائض کے نزدیک ہر وہ رشتہ دار جس کا کوئی حصہ مقرر نہ ہو اور نہ وہ عصبہ ہو [۶]۔

ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ دونوں وراثت کا سبب ہیں۔

د-مصاہرۃ:

۵- جوہری نے کہا ہے کہ اُصہار عورت کے گھر والے ہیں، نیز انہوں نے کہا ہے کہ بعض اہل عرب 'صہر' سسر و داماد دونوں کو کہتے ہیں، اگر کوئی شخص کسی خاندان میں شادی کرتا ہے تو وہ کہتا ہے: "صاهرت إليهم"، اسی طرح کہا جاتا ہے: "أصهرت بهم": ان کے ساتھ مل گیا، اور پڑوس، نسب یا شادی کے ذریعہ ان کے ساتھ حرمت قائم ہوئی [۱]۔

اصطلاح میں نکاح کے رشتہ کو مصاہرت کہتے ہیں [۲]۔

زوجہ کے رشتہ دار اُختان کہلاتے ہیں، اور زوج کے رشتہ دار اُحماء کہلاتے ہیں، اُصہار ان سب کے لئے عام ہے [۳]۔

نسب اور مصاہرت میں تعلق یہ ہے کہ مصاہرت سے نسب کے بعض احکام ثابت ہوتے ہیں۔

ھ-رضاع:

۶- لغت میں رضاع کا معنی پستان چوسنا ہے [۴]۔

اصطلاح میں عورت کا دودھ یا اس کے دودھ سے حاصل شدہ چیز مخصوص شرطوں کے ساتھ بچہ کے پیٹ میں پہنچانا رضاع کہلاتا ہے [۵]۔

نسب اور رضاع میں یہ تعلق ہے کہ رضاع سے نسب کے بعض احکام ثابت ہوتے ہیں۔

و-قُعْدُد:

۷- لغت میں قعدد کا معنی باپ سے لے کر جد اکبر تک میں سے

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) المغنی والشرح الکبیر ۷/ ۱۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۔
(۳) المصباح المنیر، الصحاح۔
(۴) نیل المآرب ۲/ ۵۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴، نیل الأوطار ۶/ ۷۰۔
(۵) المصباح المنیر، مختار الصحاح۔
(۶) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۶، ۵۰۴، العذب الفائض ۲/ ۱۵۔

(۱) الصحاح، المصباح المنیر۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴، ۲۴۶، التفریع لابن الجلاب ۲/ ۴۴، ۳۳۸۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۳/ ۶۰۔
(۴) القاموس المحیط۔
(۵) ابن عابدین ۲/ ۴۰۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۶۲۔

قریب شخص ہے۔

کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص، فلاں شخص کے ساتھ فلاں سے قعدد میں برابر ہے، یعنی نیچے کے دادا سے قریب ہونے میں برابر ہے، نیز کہا جاتا ہے: "فلان أقعد من فلان" یعنی اس سے زیادہ قریب ہے، اہل عرب کہتے ہیں: صاحب ولاء میت کے عصبہ میں سے اقعد شخص ولاء کا وارث ہوگا[۱]۔

اس کا ذکر بہت سے ابواب میں آتا ہے، مثلاً کسی کے لئے گواہی دینا کہ وہ میت کا عصبہ ہے، اس صورت میں گواہ کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ فلاں جد میں میت کا رشتہ دار ہے جس میں ابن عم اس کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے، ایک درجہ میں یا دو درجہ میں ہو[۲]۔

ولی دم کے معاف کرنے کے بارے میں فقہاء کہتے ہیں کہ قصاص کے اولیاء میں سے اگر بعض معاف کردیں تو قصاص ساقط ہوجائے گا جب تک معاف کرنے والا قعدد میں ابعد نہ ہو[۳]، ولاء کے ذریعہ میراث میں کہتے ہیں کہ صاحب ولاء میت کے عصبہ میں سے اقعد کو ولاء ملے گا[۴]۔

نسب اور قعدد میں تعلق یہ ہے کہ نسب قعدد سے عام ہے۔

نسب سے متعلق احکام:

نسب کے اقرار کا حکم:

۸- نسب کی بنیاد احتیاط پر ہے، اسی وجہ سے آدمی کے لئے حرام ہے کہ کسی ایسے بچہ کے نسب کا اقرار کرے جس کے بارے میں جانتا ہے کہ وہ اس کا بچہ نہیں ہے، اسی طرح ایسے بچہ کے نسب کا انکار کرنا حرام ہے جس کے بارے میں جانتا ہے کہ وہ اس کا بچہ ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**أيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله منه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين يوم القيامة**"[۱] (جو شخص اپنے بچہ کا انکار کرے گا حالانکہ وہ اس کی طرف دیکھ رہا ہو تو قیامت میں اللہ تعالیٰ اس سے پردہ فرمائے گا اور ساری مخلوق کے سامنے اس کو رسوا کرے گا) اور چونکہ ایسا کرنے والے کی سخت مذمت کی گئی ہے اور ان دونوں پر انتہائی برے مفاسد مرتب ہوتے ہیں، اس لئے یہ دونوں گناہ کبیرہ ہیں[۲]۔

نسب کے حقوق:

۹- نسب میں چند حقوق ہیں، چنانچہ اس میں بچہ کا حق ہے[۳] کہ جب وہ کسی باپ کو پائے گا تو باپ، بچہ کی نگرانی کرے گا اور اس کو نفقہ دے گا، اس میں ماں کا بھی حق ہے، اس لئے کہ ایسے بچہ کی وجہ سے جس کا کوئی باپ نہ ہو اس کو عار دلایا جاتا ہے[۴]، اسی طرح اس میں باپ کا بھی حق ہے[۵]، اسی طرح اس میں اللہ تعالیٰ کا حق بھی ہے،

---

(۱) القاموس المحیط، الموطا ۲/ ۵۱۴، شرح السجلماسی علی نظم العمل الفاسی ۲/ ۱۱۴ طبع لیتھو، فاس ۱۲۹۱ھ۔
(۲) المدونہ ۸/ ۸۹، الکفایہ ۲/ ۱۸۲۔
(۳) شرح التاودی ۱/ ۴۰۸۔
(۴) شرح السجلماسی علی نظم العمل الفاسی ۲/ ۱۱۴۔

(۱) حدیث: "أيما رجل جحد ولده ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۹۵، ۶۹۶ طبع حمص) اور نسائی (۶/ ۱۷۹، ۱۸۰ طبع التجاریۃ الکبری) نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، المنذری نے مختصر السنن (۳/ ۱۸۲) میں کہا ہے کہ اس میں ایک راوی کی جہالت ہے اس لئے یہ حدیث معلول ہے۔
(۲) المجموع ۱/ ۳۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ابن عابدین ۲/ ۵۹۲۔
(۳) حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۳۶، أسنی المطالب ۳/ ۳۹۳۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۱۶۔
(۵) جواہر الإکلیل ۲/ ۳۴۲، نیل المآرب ۲/ ۲۷۰۔

اس لئے کہ صلہ رحمی میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے [۱]۔

نسب بیع کا محل نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، اسی طرح وہ ہبہ، صدقہ اور وصیت کا محل بھی نہیں ہے [۲]۔

نسب کے اسباب:

۱۰- نسب کے دو اسباب ہیں: نکاح اور استیلاد (باندی سے بچہ پیدا کرنا)۔

سبب اول: نکاح:

۱۱- نکاح کی دو قسمیں ہیں: صحیح اور فاسد، ان کے ساتھ وطی بالشبہ بھی ملحق ہے۔

رہا نکاح صحیح تو اس پر اتفاق ہے کہ جس عورت کا نکاح صحیح ہو اس سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" [۳] (بچہ صاحب فراش کا ہوگا اور بدکار کو سنگسار کیا جائے گا)، فراش سے مراد نکاح ہے یا جو نکاح کے حکم میں ہو، اور اس کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

الف- شوہر سے حمل کا ہونا عادۃً ممکن ہو اور یہ اس وقت ہوگا جب کہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک شوہر قمری حساب سے نو سال کا ہو، اور حنفیہ کے نزدیک ۱۲ سال کا ہو، اور حنابلہ کے نزدیک ۱۰ سال کا ہو [۴]، دیکھئے: اصطلاح "بلوغ" (فقرہ/ ۲۱)۔

(۱) شرح المحلی ۴/ ۳۲۲، ۳۲۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۳۔

(۳) حدیث: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۶۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۱، بدائع الصنائع

اس لئے کہ اگر شوہر نو سال سے کم عمر کا بچہ ہو تو بچہ کا نسب اس سے ثابت نہ ہوگا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اسی طرح جس کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہو جمہور کے نزدیک اس سے نسب ثابت نہ ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر اس کو انزال ہوتا ہو تو نسب ثابت ہوگا ورنہ نہیں [۱]، دیکھئے: اصطلاح "جُب" (فقرہ/ ۹)۔

جس شخص کے دونوں خصیے نکال دیئے گئے ہوں، اگر اس کا عضو تناسل باقی ہو تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، امام مالک نے کہا ہے کہ اس بارے میں میری رائے ہے کہ خصی اور مجبوب (جس کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہو) کے بارے میں اہل معرفت سے پوچھا جائے، اگر اس جیسے آدمی کو بچہ پیدا ہوسکتا ہو تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا ورنہ نہیں [۲]۔

ب- عورت، مدت حمل کے دوران بچے جنے، اس کی کم از کم مدت چھ ماہ اور زیادہ سے زیادہ پانچ سال ہے، اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "حمل" (فقرہ/ ۷)۔

ج- عقد کے بعد زوجین میں ملاقات کا امکان ہو، اگر شوہر نے مجلس عقد ہی میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی، یا دونوں کے درمیان آپس میں نکاح ہوا اور دونوں الگ الگ تھے، ایک مشرق اور دوسرا مغرب میں تھا، تو جمہور کے نزدیک بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا [۳]۔

"جواہر الإکلیل" میں ہے کہ اگر مغرب میں رہنے والی عورت، مشرق میں رہنے والے اپنے شوہر پر بچہ کا دعوی کرے اور دونوں میں

= ۳/ ۱۵۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۰، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۷، المغنی ۷/ ۴۲۷، نیل المآرب ۲/ ۲۶۹۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۰، المغنی ۷/ ۴۸۰، المدونہ ۲/ ۴۴۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۶، ۳۷۳، المغنی ۷/ ۴۳۰، نیل المآرب ۲/ ۲۶۹۔

سے ہر ایک جس شہر میں رہتے ہیں اس سے اتنی مدت غائب نہیں ہوئے جس میں عادۃً دوسرے کے پاس پہونچ جانا ممکن ہوتو ایسی صورت میں لعان کے بغیر بچہ کے نسب کی نفی کر دی جائے گی اس لئے کہ عادۃً بچہ کا اس سے ہونا محال ہے [۱]۔

حاشیۃ الجمل میں ہے: نکاح صحیح میں اگر بچہ کا شوہر سے ہونا ممکن ہوتو مطلقاً اس کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا لہذا اس کو قیافہ شناس پر پیش کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے [۲]۔

شافعیہ نے بھی کہا ہے کہ زوجہ کے ساتھ محض خلوت ہوجائے تو فراش بن جاتی ہے، اس لئے اگر اس کے ساتھ خلوت کا امکان ہو اور وہ بچہ جنے تو اگر چہ شوہر وطی کا اقرار نہ کرے لیکن بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ نکاح کا مقصد استمتاع اور بچہ کا حصول ہے لہذا اس میں خلوت کا ممکن ہونا کافی ہوگا [۳]۔

اسی طرح انہوں نے کہا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق دے دے اور تین قروء گذر جائے پھر وہ بچہ جنے اور اس کا شوہر سے ہونا ممکن ہوتو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ نکاح کا فراش قوی ہوتا ہے [۴]۔

نیل المآرب میں ہے: اگر شوہر سے بچہ ہونا ممکن نہ ہو، مثلاً شادی کے دن سے چھ ماہ کے اندر بچہ پیدا ہوجائے اور وہ زندہ ہے یا علیحدگی کے بعد چار سال سے زائد گذرنے پر بچہ پیدا ہو یا حاملہ ہونے کی حالت میں طلاق دی، بچہ پیدا ہوا پھر چھ ماہ کے بعد دوسرا بچہ پیدا ہوا یا معلوم ہو کہ زوجیت کے زمانہ میں کبھی بیوی کے ساتھ خلوت نہیں ہوئی ہے، مثلاً ایک جماعت کی موجودگی میں اس سے شادی کرے، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جماعت کے ساتھ کوئی حاکم ہو یا نہ ہو پھر اسی مجلس میں اس کو طلاق دے کر الگ کر دے یا اسی مجلس میں مر جائے یا عقد کے وقت زوجین کے درمیان اتنی مسافت ہو کہ جس مدت میں بچہ پیدا ہوا ہے اس میں اس مسافت کو طے کرنا ممکن نہ ہو مثلاً مشرق میں رہنے والے کسی مرد نے مغرب میں رہنے والی کسی عورت سے شادی کی، پھر چھ ماہ گذر گیا اور بچہ پیدا ہوا تو اس کے ساتھ بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ بچہ کا نسب صرف اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ عقد بھی ہو اور حمل کی مدت بھی ہو یا شوہر کی عمر دس سال پوری نہ ہوئی ہو یا خصیتین کے ساتھ اس کا عضو تناسل کاٹ دیا گیا ہوتو ان تمام صورتوں میں بچہ کا نسب شوہر کے ساتھ ثابت نہ ہوگا [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک بچہ کا نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک نسب کے ثبوت کے لئے صحیح نکاح کا ہونا کافی ہے اگر چہ زوجین کے درمیان ملاقات نہ ہوئی ہو [۲]۔

حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ حنفیہ نے دخول کے بغیر صرف فراش کے ہونے کو کافی قرار دیا ہے، مثلاً مغرب میں رہنے والا کوئی شخص مشرق میں رہنے والی کسی خاتون سے نکاح کرے اور دونوں کے درمیان سال بھر کی مسافت اور شادی کے چھ ماہ پورے ہونے پر بچہ پیدا ہوتو نسب ثابت ہوگا [۳]۔

نکاح فاسد:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر نکاح فاسد میں حقیقی وطی ہوتو نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ بچہ کے حقوق کو زندہ رکھنے کے لئے نسب

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۳۸۱، الدسوقی ۲/ ۴۶۰۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۵/ ۴۳۶۔
(۳) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۶۱ طبع دار الفکر بیروت، مغنی المحتاج ۳/ ۴۱۳۔
(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) نیل المآرب ۲/ ۲۶۹۔
(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۱۵۴۶، ابن عابدین ۳/ ۶۳۰۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۰۔

کے ثبوت میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے[1]۔

نکاح فاسد میں نسب کی مدت کا اعتبار کب سے کیا جائے گا:

۱۳- امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے صراحت کی ہے کہ نسب کی مدت کا اعتبار نکاح کے وقت سے کیا جائے گا جیسا کہ نکاح صحیح میں ہوتا ہے، اس لئے کہ نکاح فاسد کا حکم نکاح صحیح سے ماخوذ ہے۔

امام محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ دخول کے وقت سے اعتبار کیا جائے گا اور اسی پر فتوی ہے، اس لئے کہ نکاح فاسد وطی کا داعی نہیں ہے، اور نکاح وطی کے قائم مقام اس لئے ہوتا ہے کہ نکاح وطی کا داعی ہوتا ہے اور نکاح فاسد چونکہ وطی کا داعی نہیں ہے اس لئے اس کے قائم مقام بھی نہیں ہوگا[2]۔

شبہ میں وطی کرنا:

۱۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ شبہ میں وطی کرنے سے نسب ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ یہاں نسب کا ثبوت وطی کرنے والے کے گمان کی وجہ سے ہوتا ہے، زنا اس کے برخلاف ہے کہ اس میں کوئی گمان نہیں ہوتا ہے۔

اس لئے اگر شبہ میں ایسی عورت سے وطی کی جس کا شوہر نہیں ہے تو گویا اس نے اس کو اپنی بیوی گمان کیا یا اپنی باندی سمجھا، اور وطی کے وقت سے چھ ماہ یا اس سے زائد گذرنے پر بچہ پیدا ہوا تو اس سے نسب ثابت ہوگا خواہ عورت کی طرف سے بھی کوئی شبہ ہو یا نہ ہو[3]۔

حنابلہ میں قاضی ابویعلی نے کہا ہے (اور انہوں نے اس کو حنابلہ میں سے ابوبکر کی طرف منسوب کیا ہے) کہ اس سے نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ نسب صرف نکاح صحیح یا فاسد یا ملک یا شبہ ملک میں ثابت ہوتا ہے اور یہاں اس میں سے کوئی موجود نہیں ہے، نیز یہ ایسی وطی ہے جو کسی عقد کی طرف منسوب نہیں ہے، لہذا زنا کی طرح اس میں بھی بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا۔

امام احمد نے کہا ہے کہ جس وطی میں وطی کرنے والے سے حد ساقط ہو جائے اس میں بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ ایسی وطی ہے کہ وطی کرنے والا اس کو حلال سمجھتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے نسب ثابت ہوگا جیسا کہ نکاح فاسد میں ہوتا ہے، یہ زنا سے بالکل جدا ہے کہ اس میں زنا کرنے والا اس کو حلال نہیں سمجھتا ہے، اگر شوہر والی عورت سے شبہ میں ایسے طہر میں وطی کرلے جس میں اس کے شوہر نے وطی نہ کی ہو اور شبہ میں وطی کے بعد شوہر اس کو الگ رکھے اور شبہ میں وطی کے بعد چھ ماہ پورا ہونے پر بچہ پیدا ہو تو وطی کرنے والے سے نسب ثابت ہوگا اور لعان کے بغیر شوہر سے نسب کی نفی ہو جائے گی۔

ابوبکر کے قول کے مطابق شوہر سے نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے[1]۔

ایک عورت سے وطی میں شرکت:

۱۵- اگر ایک عورت سے وطی میں شرکت ہو تو نسب ثابت ہوگا یعنی ایک عورت سے شبہ میں دو مرد وطی کریں، مثلاً ان میں سے ہر ایک نے اس کو اپنے بستر پر پایا اور اس کو اپنی بیوی سمجھا، یا اپنی بیوی سے وطی کیا اور طلاق دے دی، پھر کسی دوسرے نے شبہ میں اس سے وطی کر لی یا

---

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۰۷، بدائع الصنائع ۳/ ۱۵۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۵۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۴۲۲، المغنی والشرح الکبیر ۷/ ۳۴۵۔

(۲) الہدایہ مع الشروح ۳/ ۲۴۵ شائع کردہ دار احیاء التراث۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۰۷، القلیوبی ۴/ ۳۵۰، الشرقاوی ۲/ ۲۱۹، ۳۲۸، ۳۲۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۹۰، المغنی ۷/ ۴۳۱، ۴۳۲۔

(۱) المغنی ۷/ ۴۳۱، ۴۳۲۔

نکاح فاسد میں وطی کرلی پھر بچہ پیدا ہوا، اور اس کا دونوں سے ہونا ممکن ہوتو اس کو قیافہ شناس پر پیش کیا جائے گا، اگرچہ ان میں سے کوئی دعوی نہ کرے، اس لئے کہ دونوں سے اس کا نسب ثابت کرنا یا دونوں سے اس کی نفی کرنا دشوار و ناممکن ہے [۱]۔

منی کو رحم میں داخل کرنے کی وجہ سے نسب کا ثبوت:

۱۶- مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر عورت جماع کے بغیر منی کے فرج میں داخل ہونے کی وجہ سے حاملہ ہوجائے جیسے ....تو اگر شوہر والی ہو اور اس سے نسب کو ثابت کرنا ممکن ہو اس طرح کہ شادی کے بعد چھ ماہ یا اس سے زائد گذرنے کے بعد بچہ پیدا ہو تو اس کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا، اور اگر شوہر والی نہ ہو یا شوہر والی ہو لیکن اس سے نسب ثابت کرنا ممکن نہ ہو تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ عورت کا مرد کی منی کو اپنے رحم میں داخل کرلینا، عدت کے واجب ہونے اور نسب کے ثابت ہونے میں وطی کے قائم مقام ہے [۳]۔

زنا کی وجہ سے نسب کا ثبوت یا عدم ثبوت:

۱۷- فقہاء کی رائے ہے کہ زنا سے مطلقا نسب ثابت نہ ہوگا، چنانچہ رسول اللہ ﷺ یا کسی بھی اہل علم نے زنا سے نسب کو ثابت نہیں کیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الولد للفراش وللعاهر الحجر**" [۴] (بچہ صاحب فراش کا ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہے)، عاہر زانی کو کہتے ہیں، نیز اس لئے کہ زنا ممنوع ہے اور زانی گناہ گار ہوتا ہے [۱]۔

سبب دوم: استیلاد:

۱۸- لغت میں استیلاد کا معنی بچہ طلب کرنا ہے، اور اصطلاح میں اس کا معنی باندی کو ام ولد بنانا ہے، اگر کوئی شخص اپنی باندی کو ام ولد بنائے تو کہا جاتا ہے: **فلان استولد جاريته**۔

اگر آقا وطی کا اقرار کرے تو جمہور کے نزدیک نسب ثابت ہوگا، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک یہ شرط ہے کہ آقا اس کا اقرار کرے کہ بچہ اس کا ہے، تفصیل اصطلاح "استیلاد" (فقرہ ۸) میں ہے۔

ثبوت نسب کے دلائل:

الف- فراش:

۱۹- لغت میں فراش کا معنی روندنا ہے، یعنی وہ جس کو بچھایا جائے، اسی طرح شوہر اور آقا کو بھی فراش کہتے ہیں، عورت کو بھی فراش کہتے ہیں، اس لئے کہ مرد اس کو روندتا یعنی بچھاتا ہے [۲]، اسی معنی میں حدیث ہے: "**الولد للفراش**" اس سے مراد مالک فراش ہے۔

اصطلاح میں فقہاء کے نزدیک فراش وطی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اسی طرح عورت کا ایک شخص کے لئے ولادت کے لئے متعین ہونے کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، زیلعی کہتے ہیں: فراش کا معنی یہ ہے کہ عورت ایک شخص کے لئے ولادت کے لئے

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۹، أسنی المطالب ۴/ ۴۳۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۰۔

(۳) الروضہ ۸/ ۳۶۵، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۴۳۔

(۴) حدیث: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" کی تخریج فقرہ/ ۱۱ میں گذرچکی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۳۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۳، ۳۱۴، الأم ۵/ ۱۶۶، ۷/ ۳۴۶، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳۲۸، ۳۲۹، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۴۳، المغنی ۷/ ۳۴۵۔

(۲) متن اللغہ، المغرب للمطرزی، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر۔

متعین ہو[۱]، کرخی نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ عقد ہے[۲]۔

فراش کے بارے میں متعدد احادیث مروی ہیں: حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**الولد للفراش وللعاهر الحجر**"[۳]، نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في غلام، فقال سعد: هذا يا رسول الله: ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلي أنه ابنه، انظر إلى شبهه، وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله، ولد على فراش أبي، فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه فرأى شبهاً بيناً بعتبة فقال: هو لک يا عبد، الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة بنت زمعة، قالت: فلم ير سودة قط**"[۴] (سعد بن ابی وقاص اور عبد بن زمعہ کے درمیان ایک لڑکے کے بارے میں اختلاف ہوا، چنانچہ حضرت سعد نے کہا: اے اللہ کے رسول! یہ میرے بھائی عتبہ بن ابی وقاص کا بیٹا ہے، انہوں نے مجھ کو بتایا تھا کہ وہ میرا بیٹا ہے، آپ اس کی مشابہت کو دیکھ لیں، عبد بن زمعہ نے کہا: اے اللہ کے رسول! یہ میرا بھائی ہے، میرے والد کے فراش پر پیدا ہوا ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس کی شکل وصورت کو دیکھا تو محسوس کیا کہ عتبہ کے ساتھ واضح مشابہت ہے، پھر فرمایا: عبد اس کو تم لے جاؤ، بچہ صاحب فراش کا ہے اور زانی کے لئے پتھر ہے، اور اے سودہ بنت زمعہ تم اس سے پردہ کرو، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ پھر اس لڑکے نے حضرت سودہ کو کبھی نہیں دیکھا)۔

نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ اپنی باندیوں سے وطی کرتے ہیں، پھر عزل کر لیتے ہیں، اگر میرے پاس کوئی باندی آئے گی، اور اس کا آقا اقرار کرے گا کہ اس نے اس سے وطی کی ہے تو میں اس باندی کے بچہ کا نسب اس کے آقا سے ثابت کردوں گا، اب اس کے بعد تم چاہے عزل کرو یا نہ کرو[۱]۔

یہ فیصلہ فراش کی وجہ سے نسب کے ثبوت میں اصل بنیاد ہے، اسی طرح اس بات میں بھی اصل کی حیثیت رکھتا ہے کہ اگر مشابہت فراش کے معارض ہو تو فراش کو مقدم کیا جائے گا[۲]۔

زوجہ کس چیز کی وجہ سے فراش بنتی ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ زوجہ عقد نکاح کی وجہ سے فراش بنتی ہے بشرطیکہ دخول حقیقی یعنی وطی ممکن ہو، اگر وطی ممکن نہ ہو مثلاً مغرب میں رہنے والا کوئی مرد، مشرق میں رہنے والی کسی عورت سے نکاح کر لے، اور دونوں میں سے کوئی اپنے وطن سے جدا نہ ہوا اور چھ ماہ یا زائد گذرنے پر بچہ پیدا ہو تو بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ بچہ کا شوہر سے ہونا ممکن نہیں ہے[۳]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ محض عقد نکاح سے زوجہ میں فراش ہونا ثابت ہوجائے گا، وطی کا ممکن ہونا شرط نہیں ہے، اگر عقلاً وطی کا تصور

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۳/ ۴۳، التعریفات للجرجانی۔
(۲) حاشیۃ الشلبی بہامش الزیلعی ۳/ ۳۹۔
(۳) حدیث ابی ہریرہ: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۲۷) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: "اختصم سعد بن أبي وقاص ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) اثر عمرؓ: "ما بال رجال يطئون ولائدهم ثم يعزلونهن......" کی روایت امام مالک نے الموطأ (۲/ ۷۴۲ طبع عیسی الحلبی) میں اور عبد الرزاق نے المصنف (۷/ ۱۳۲ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے، الفاظ مالک کے ہیں۔
(۲) زاد المعاد لابن القیم ۵/ ۴۱۰ طبع مؤسسۃ الرسالہ ۱۹۸۷ھ۔
(۳) الشرح الصغیر ۳/ ۵۴۰، ۵۴۱، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۰۷، المغنی ۳/ ۴۲۹، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۰/ ۳۸، فتح الباری ۱۲/ ۳۴، زاد المعاد ۵/ ۴۱۰۔

ہو، وہ فرماتے ہیں کہ جب تک عقلی تصور موجود ہو نکاح وطی کا قائم مقام ہوگا، لہذا اگر عقد کے وقت سے ادنی مدت حمل کے گذرنے پر بچہ پیدا ہوتو شوہر سے اس کا نسب ثابت ہوگا، مثلاً اگر مشرق میں رہنے والا کوئی شخص مغرب میں رہنے والی کسی عورت سے نکاح کرے اور بچہ پیدا ہوتو اگرچہ حقیقی دخول نہیں پایا جائے پھر بھی بچہ کا نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "**الولد للفراش**" مراد صاحب فراش ہے، اس میں وطی کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، نیز اس لئے کہ زوجہ میں عقد وطی کے قائم مقام ہے [۱]۔

ب- قیافہ:

۲۰- قیافہ سے نسب ثابت کرنے کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ قیافہ سے نسب ثابت ہوگا، اگر نسب میں اختلاف ہو اور قیافہ سے زیادہ قوی دلیل موجود نہ ہو، یا ہو مگر ان دلائل میں اختلاف ہو تو نسب کے اثبات کے لئے ان حضرات نے قیافہ پر اعتماد کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔

دوسری رائے: حنفیہ کی رائے ہے کہ قیافہ شناس کے کہنے سے نسب ثابت نہ ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح "قیافہ" (فقرہ/۶) میں ہے۔

ج- دِعوۃ [۲]:

۲۱- ام ولد سے متعلق نسب کے ثابت کرنے میں حنفیہ کے علاوہ کسی نے نسب کے دعوی کو ضروری نہیں قرار دیا ہے، اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ آقا یہ دعویٰ کرے کہ اس کی باندی کو جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ اس کا بچہ ہے، لہذا بچہ جننے والی باندی اس وقت اپنے آقا کی فراش ہوگی جب اس کا آقا اس کے بچہ کا نسب خود سے ثابت کرے، محض اس سے وطی کا اقرار کافی نہ ہوگا۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ محض وطی کے اقرار سے باندی فراش ہوجائے گی اور اس کی وجہ سے دعوی کے بغیر نسب ثابت ہوجائے گا [۱]۔

د- حمل:

۲۲- نمایاں ہونے والے حمل سے نسب ثابت ہوجائے گا [۲]، اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ بچہ معینہ مدت کے اندر پیدا ہو، اس مدت کی کم از کم حد اور زائد سے زائد حد متعین ہے، مدت حمل کی کم از کم حد چھ ماہ ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [۳]۔

اکثر مدت حمل میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ نے کہا ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک ظاہر مذہب ہے، اور مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اکثر مدت حمل چار سال ہے [۴]۔

حنفیہ کی رائے اور ایک روایت میں امام احمد کا قول یہ ہے کہ

(۱) بدائع الصنائع ۳/۱۵۴۶، ۷/۱۵۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/۶۳۰، فتح القدیر ۳/۳۰۱، البنایہ ۴/۸۱۸۔

(۲) دِعوۃ (دال کے زیر کے ساتھ) لے پالک لڑکے کا باپ کے علاوہ دوسرے سے نسب کا دعوی کرنا (لسان العرب، المغرب)۔

(۱) البدائع ۴/۱۲۵، الکافی لابن عبدالبر ۲/۹۸۱، القلیوبی ۴/۶۲، المغنی ۹/۵۲۸، ۵۸۴۔

(۲) ابن عابدین ۲/۵۳۴۔

(۳) الہدایہ ۲/۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۲۳، الاختیار ۳/۱۷۹، بدائع الصنائع ۳/۲۱۱، بدایۃ المجتہد ۲/۳۵۲، جواہر الإکلیل ۲/۳۱۲، ۳۱۳، القلیوبی ۴/۴۲، مغنی المحتاج ۳/۳۷۳، المغنی ۷/۴۷۷، ۴۰۸۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۲/۳۷۲، جواہر الإکلیل ۱/۳۸۰، الخرشی ۱/۱۴۳، روضۃ الطالبین ۲/۱۴۱، ۱۴۲، مغنی المحتاج ۳/۳۷۳، ۳۸۰، المغنی ۷/۴۷۷، ۴۸۳۔

اکثر مدت حمل دو سال ہے [1]۔

امام مالک سے مشہور ہے کہ اکثر مدت حمل پانچ سال ہے، محمد بن عبد الحکم نے کہا ہے کہ اکثر مدت حمل نو ماہ ہے، اور یہی معتاد مدت ہے [2]، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''حمل'' (فقرہ/۶ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ھ- بینہ:

۲۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک عادل کی گواہی اور قسم سے نسب ثابت نہ ہوگا، اسی طرح دو عورتوں کی گواہی اور قسم سے بھی ثابت نہ ہوگا [3]۔

ایک عادل مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے نسب ثابت ہوگا یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ایک عادل مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے نسب ثابت نہ ہوگا، نسب تو صرف دو عادل مردوں کی گواہی سے ہی ثابت ہو سکے گا [4]، اس لئے کہ نسب نہ خود مال ہے اور نہ اس سے مال مقصود ہوتا ہے اور مرد اس پر مطلع ہو سکتے ہیں، اس لئے حدود و قصاص کی طرح اس کی شہادت میں عورتوں کو کوئی دخل نہ ہوگا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے نسب ثابت ہو جائے گا [5]، تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' (فقرہ/۱۹) میں ہے۔

و- إقرار:

۲۴- صحیح نسب کا اقرار کرنا واجب ہے، اور دوسرے کے نسب کا اقرار کرنا حرام ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اقرار سے نسب ثابت ہو جائے گا، اگرچہ بعض تفصیلات میں کچھ اختلاف ہیں۔

چنانچہ حنفیہ کی رائے ہے کہ نسب کے اقرار کی دو صورتیں ہیں:

اول: آدمی کسی کے وارث ہونے کا اقرار کرے۔

دوم: کوئی وارث کسی دوسرے کے وارث ہونے کا اقرار کرے۔

ان دونوں میں سے ہر ایک سے دو حکم متعلق ہیں: نسب کا حکم اور میراث کا حکم۔

نسب کے ثبوت کے سلسلہ میں کسی کے وارث ہونے کا اقرار اس وقت صحیح ہوگا جب اس میں چند شرطیں پائی جائیں، ایک شرط یہ ہے کہ جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے اس کا ثابت ہونا ممکن ہو، اس لئے کہ اقرار ماضی میں کسی چیز کے ہونے کی خبر دینا ہے، تو اگر اس کا ہونا محال و ناممکن ہوگا تو اس کے ہونے کی خبر دینا خالص جھوٹ ہوگا، اس کی وضاحت یوں کی جا سکتی ہے کہ کسی لڑکے کے بارے میں اقرار کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے، حالانکہ اس جیسے آدمی کو اس جیسا لڑکا ہونا ممکن نہیں ہے تو یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا بیٹا ہونا محال ہے، لہذا وہ یقینی طور پر اپنے اقرار میں جھوٹا ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ جس کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے اس کا نسب دوسرے سے معروف نہ ہو، اگر اس کا نسب دوسرے سے معروف ہوگا تو اقرار صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب اس کا نسب دوسرے سے ثابت ہوگا تو پھر اس کے بعد اس کا نسب اقرار کرنے والے سے

---

(۱) الہدایہ ۲/۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۲۳، الاختیار ۳/۱۷۹، المغنی ۷/۴۷۴، ۴۸۰۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۳۱۲، ۳۱۳، بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۶۰۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/۳۰۴، الجمل ۵/۳۹۴، بدایۃ المجتہد ۲/۳۶۰۔

(۴) جواہر الإکلیل ۲/۳۰۴، الجمل ۵/۳۹۴، نیل المآرب ۲/۴۸۳، ۴۸۴۔

(۵) فتح القدیر ۶/۷۔

ثابت نہیں ہوسکتا ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ جس کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے اگر وہ خود مختار ہوتو اس اقرار کی تصدیق کرے، اس لئے کہ اس کے اقرار سے اس کی خودمختاری باطل ہوگی، لہذا اس کی رضامندی کے بغیر اس کی خود مختاری باطل نہ ہوگی۔

نسب کے اقرار کے صحیح ہونے کے لئے اقرار کرنے والے کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے، تندرست اور مریض دونوں کی طرف سے اقرار کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ مرض بذات خود مانع نہیں ہے، بلکہ دوسرے کے حق کے تعلق سے یا تہمت کی وجہ سے مانع بنتا ہے، اور یہ دونوں چیزیں یہاں نہیں ہیں، تعلق کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ مجہول النسب میں تعلق معروف نہیں ہوتا ہے، اسی طرح تہمت کا معنی بھی نہیں ہے، اس لئے کہ نسب کے لئے اِرث ضروری نہیں ہے، کیونکہ اِرث سے محروم ہونے کے بہت سے اسباب ہیں جن کی وجہ سے نسب میں کوئی خرابی نہیں لازم آتی ہے، مثلاً قتل، غلام ہونا، دین کا اور ملک کا اختلاف۔

ایک شرط یہ ہے کہ دوسرے پر نسب نہ ڈالا گیا ہو، خواہ جس کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے وہ اس کی تصدیق کرے یا جھٹلائے، اس لئے کہ انسان کا اقرار اپنے خلاف تو حجت ہے لیکن دوسرے کے خلاف حجت نہیں ہے، کیونکہ دوسرے کے خلاف اقرار کرنا دعوی ہے یا شہادت ہے، اور محض دعوی حجت نہیں ہے، اور ایک آدمی کی شہادت اس چیز میں جس کی اطلاع مردوں کو ہوسکتی ہو اور اس کا تعلق حقوق العباد سے ہو قابل قبول نہیں ہوتی ہے، اور اقرار جس میں دوسرے کا نسب دوسرے پر محمول ہوتا ہے، یہ دوسرے کے خلاف اقرار ہے اپنے خلاف نہیں ہے، لہذا یہ دعوی ہوگا یا شہادت ہوگی، ان میں سے کوئی حجت کے بغیر قابل قبول نہیں ہے۔

اس بنیاد پر مرد پانچ آدمیوں کا اقرار کرسکتا ہے: والدین، اولاد، بیوی اور آقا۔

اور عورت چار آدمیوں کا اقرار کرسکتی ہے: والدین، شوہر اور آقا، بچہ کا اقرار کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ان لوگوں کا اقرار کرنے میں، دوسرے کا نسب دوسرے پر محمول کرنا نہیں ہوتا ہے، ولاء کے اقرار میں تو ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں تو کسی کی طرف نسب کی نسبت ہی نہیں ہے، اسی طرح زوجیت کے اقرار میں بھی دوسرے کا نسب کسی دوسرے پر محمول کرنا نہیں ہے، لیکن تصدیق ضروری ہے، پھر اگر تصدیق اقرار کرنے والے کی حیات میں پائی جائے گی تو اس کے جائز ہونے میں حنفیہ کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر تصدیق مقر کی موت کے بعد پائی جائے تو اگر اقرار شوہر کی طرف سے ہو تو عورت کی تصدیق صحیح ہوگی، خواہ شوہر کی زندگی میں تصدیق کرے یا اس کے مرنے کے بعد کرے، اس پر بھی حنفیہ کا اجماع ہے، یعنی مرد زوجیت کا اقرار کرے پھر مر جائے، اس کے بعد عورت اس کی تصدیق کرے اس لئے کہ شوہر کی موت کے بعد بھی ایک طرح سے نکاح باقی رہتا ہے، اس لئے کہ عدت میں اس کے بعد احکام باقی رہتے ہیں، لہذا اس میں تصدیق کی گنجائش ہوگی، اور اگر زوجیت کا اقرار عورت کی طرف سے ہو اور اس کی موت کے بعد شوہر اس کی تصدیق کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اقرار صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ نکاح فی الحال حقیقتاً ختم ہو چکا ہے، لہذا اس میں تصدیق کی گنجائش نہ ہوگی، البتہ نکاح کے باقی رہنے کا حکم بعض ان احکام کے نفاذ کے لئے ہے جو موت سے قبل ثابت تھے، اور میراث ایسا حکم ہے جو موت کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے، لہذا اس حکم کے حق میں نکاح ختم ہو چکا ہے، اس لئے اس میں تصدیق کی گنجائش نہ ہوگی۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اقرار صحیح ہوگا، اس لئے

کہ من وجہ موت کے بعد بھی نکاح باقی رہتا ہے، لہذا تصدیق جائز ہوگی، جیسا کہ اگر شوہر زوجیت کا اقرار کرے اور عورت اس کی موت کے بعد تصدیق کرے۔

رہا بچہ کا اقرار تو اس لئے کہ اس میں بھی دوسرے کا نسب دوسرے پر محمول کرنا نہیں ہے بلکہ اپنے اوپر محمول کرنا ہے، لہذا یہ دوسرے کے خلاف اقرار نہ ہوگا بلکہ اپنے خلاف ہوگا اس لئے قبول کیا جائے گا، لیکن تصدیق ضروری ہے اگر خود مختار ہو خواہ اس کو اس کی زندگی میں پائے یا اس کے مرنے کے بعد پائے، اس لئے کہ نسب موت کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا ہے، لہذا دونوں حالات میں تصدیق جائز ہوگی، اسی طرح والدین کا اقرار بھی ہے، اس میں بھی دوسرے کا نسب کسی دوسرے پر محمول کرنا نہیں ہے، لہذا یہ اقرار اپنے اوپر ہوگا نہ کہ غیر پر، اس لئے قبول کیا جائے گا، اسی طرح اگر عورت ان سب چیزوں کا اقرار کرے تو اس کا اقرار بھی مذکورہ وجوہات کی بنا پر صحیح ہوگا، البتہ وہ بچہ کا اقرار کرے تو صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں دوسرے کا نسب دوسرے پر یعنی لڑکے کا نسب شوہر پر محمول کرنا ہوگا اس لئے جب تک شوہر اس کی تصدیق نہ کردے یا کوئی عورت ولادت پر شہادت نہ دے اس کا اقرار قابل قبول نہ ہوگا، مرد کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اس میں بچہ کا نسب اپنے اوپر محمول کرنا ہے۔

ان کے علاوہ چچا اور بھائی کے نسب کا اقرار صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں دوسرے کا نسب دوسرے پر یعنی باپ یا دادا پر محمول کرنا ہوگا، اسی طرح میراث کے حق میں وارث ہونے کا اقرار کرنے میں وہی شرطیں ہیں جو ثبوت نسب میں اقرار کی شرطیں ہیں، جن کا ذکر گذرا، البتہ دوسرے پر نسب کے حمل کی شرط مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ نسب کا اقرار جس میں اقرار کرنے والا دوسرے پر نسب کو محمول کرے بالکل صحیح نہیں ہے، اور میراث کے حق میں صحیح ہوگا بشرطیکہ اس کا کوئی وارث نہ ہو اور میراث صرف اسی کو ملے اس لئے کہ ممکن حد تک عاقل کے تصرف کو صحیح قرار دینا واجب ہے، لہذا ثبوت نسب کے حق میں اس کے صحیح ہونے کی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کو صحیح قرار دینا ممکن نہیں ہے مگر میراث کے حق میں ممکن ہے اگر وہاں کوئی دوسرا قریب یا بعید وارث ہو تو اس کا اقرار بالکل صحیح نہ ہوگا، اور اس کو میراث میں سے کچھ بھی نہ ملے گا، مثلاً کسی کے بھائی ہونے کا اقرار کرے اور اس کی کوئی پھوپھی یا خالہ ہو تو اس کی میراث اس کی پھوپھی یا خالہ کو ملے گی مقرلہ کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ دونوں یقینی وارث ہیں، لہذا ان کا حق یقین کے ساتھ ثابت ہوگا، ان دونوں کے علاوہ کسی کی طرف پھیر کر ان کا حق باطل کردینا جائز نہ ہوگا۔

۲۵ - رہا کسی کے وارث ہونے کا اقرار تو اس کے بارے میں دو جگہ بحث ہوگی: اول ثبوت نسب کے حق میں، دوم میراث کے حق میں۔

پہلی صورت میں معاملہ دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو وارث کوئی ایک ہی شخص ہوگا یا ایک سے زائد وارث ہوں گے، مثلاً کوئی مرجائے اور ایک بیٹا چھوڑے اور وہ کسی کے بھائی ہونے کا اقرار کرے تو کیا میت سے اس کا نسب ثابت ہوگا؟

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی رائے ہے کہ ایک وارث کے اقرار سے نسب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ بھائی ہونے کا اقرار کرنا دراصل دوسرے کے خلاف اقرار کرنا ہے، کیونکہ اس میں دوسرے کا نسب دوسرے پر محمول کرنا ہے، لہذا یہ شہادت ہوگی، اور ایک آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی ہے۔

امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ نسب ثابت ہوجائے گا، اسی کو کرخی نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ میراث کے حق میں ایک آدمی کا اقرار قابل قبول ہے تو نسب کے حق میں بھی قبول کیا جائے گا جیسا کہ

ایک جماعت کا اقرار مقبول ہے۔

اگر وارث ایک سے زائد ہوں مثلاً دومرد، یا ایک مرد اور دوعورتیں ہوں، یا اس سے زیادہ ہوں، تو ان کے اقرار سے نسب ثابت ہوجائے گا اس پر حنفیہ کا اجماع ہے، اس لئے کہ نسب میں دومردوں یا ایک مرد اور دوعورتوں کی شہادت قابل قبول ہے۔

رہا میراث کے حق میں تو ایک وارث کا کسی کے وارث ہونے کا اقرار کرنا صحیح ہے اور میراث کے حق میں اس کی تصدیق کی جائے گی، مثلاً بیٹا جو معروف ہو کسی کے بھائی ہونے کا اقرار کرے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اقرار کرنے والے کے قبضہ میں جو میراث ہوگی اس میں وہ شریک ہوجائے گا، اس لئے کہ بھائی ہونے کا اقرار کرنا دراصل دو چیزوں کا اقرار کرنا ہے، نسب کا اور مال کے استحقاق کا، نسب کا اقرار تو وہ دوسرے پر اقرار ہے اس لئے قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ یہ حقیقت میں دعوی ہے یا شہادت ہے، اور مال کے استحقاق کا اقرار اپنے اوپر اقرار ہے اور وہ قابل قبول ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک ہی اقرار ایک اعتبار سے مقبول ہو اور کسی دوسرے اعتبار سے نا قابل قبول ہو۔

اگر معروف بیٹا کسی بہن کا اقرار کرے تو مقر کے قبضہ میں جتنا مال ہوگا اس میں ایک تہائی وہ عورت لے لے گی، اس لئے کہ میراث کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے اور بہن کو بھائی کے ساتھ میراث کا تہائی ملے گا، اور اگر کسی عورت کے بارے میں اقرار کرے گا کہ وہ اس کے والد کی بیوی ہے تو مقر کے قبضہ میں جو کچھ ہوگا اس کا آٹھواں حصہ وہ عورت لے گی، اور اگر جدہ کے بارے میں اقرار کرے گا کہ وہ میت کی ماں ہے تو وہ اس کے قبضہ کا چھٹا حصہ پائے گی، اصل یہ ہے کہ مقر کے قبضہ میں جو مال ہے اس کے بارے میں وہی معاملہ کیا جائے گا جو نسب کے ثابت ہونے کی صورت میں ہوگا۔

اگر میت کا بیٹا میت کے پوتے کا اقرار کرے اور وہ اس کی تصدیق کرے لیکن وہ کہے کہ مقر میت کا بیٹا نہیں ہے تو مقر کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور مال دونوں کے درمیان بطور استحسان نصف نصف ہوگا، اس لئے کہ مقرلہ محض مقر کی طرف سے میراث کا حق دار ہوا ہے، اگر اس کا اقرار باطل ہوجائے تو اس کی وراثت باطل ہوجائے گی اور اس کی وراثت باطل ہوجائے گی تو مقرلہ کی وراثت بھی باطل ہوجائے گی، اور قیاس کا تقاضا ہے کہ مقرلہ کے قول کا اعتبار کیا جائے، اور جب تک نسب پر بینہ قائم نہ ہوجائے کل مال مقرلہ کو ملے، اس لئے کہ مقرلہ کی وراثت کے اثبات پر دونوں متفق ہیں اور مقر کی وراثت میں دونوں کے درمیان اختلاف ہے، لہذا جو متفق علیہ ہے وہ ثابت ہوگا اور جس میں اختلاف ہے وہ دلیل وحجت کے قائم ہونے پر موقوف رہے گا[1]۔

۲۶ - مالکیہ اقرار بالنسب کو استلحاق کہتے ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ باپ نسب کا اقرار کرسکتا ہے، ابن القاسم نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص بیٹا کا اقرار کرے تو اس کا اقرار جائز ہوگا، اور اس سے اس کا نسب ثابت ہوگا، بیٹا چھوٹا ہو یا بڑا، وہ انکار کرے یا اقرار کرے۔

باپ محض مجہول النسب کے نسب کا اقرار کرسکتا ہے، امام مالک کی المدونہ میں ہے: اگر کوئی شخص کسی بچہ کے بارے میں بیٹا ہونے کا دعوی کرے اور اس سلسلہ میں اس کا جھوٹ بولنا معروف نہ ہو تو اگر عقل، حس، عادت یا شرع کے خلاف نہ ہو تو اس بچہ کا نسب اس شخص سے ثابت ہوجائے گا جس کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے، وہ چھوٹا ہو یا بڑا، زندہ ہو یا مرچکا ہو۔

المدونہ میں ہے کہ اگر کوئی شخص لعان کے ذریعہ کسی بچہ کا انکار

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی ۷؍۲۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب العلمیہ بیروت، ابن عابدین ۴؍ ۴۶۴، ۴۶۵۔

کرے پھر مال چھوڑ کر اس کے مرنے کے بعد اس کے بیٹا ہونے کا دعوی کرے تو اگر اس میت کو اولاد ہوگی تو مقر پر حد قذف جاری کی جائے گی اور اس کے ساتھ نسب ثابت کیا جائے گا اور اگر میت کو کوئی اولاد نہ ہو تو مقر کا قول قابل قبول نہ ہوگا اس لئے کہ وہ اس کی میراث کے بارے میں متہم ہوگا اور اس پر حد جاری کی جائے گی اور وراثت نہیں پائے گا۔

۲۷- اگر کوئی شخص کسی میت کے نسب کا اقرار کرے گا تو مقر، مقرلہ کا وارث ہوگا جب مقرلہ کو کوئی بیٹا ہو، الحطاب نے کہا ہے کہ بظاہر یہ شرط صرف اس سے اس کے وراثت پانے کے بارے میں ہے۔

رہا اس کا نسب تو وہ بہر حال ثابت ہوگا خواہ اس کا کوئی بیٹا وارث نہ ہو، مسئلہ اسی طرح ہے جیسا کہ ابوالحسن نے کتاب اللعان میں اس کی صراحت کی ہے۔

اگر کوئی شخص کسی کے وارث ہونے کا اقرار کرے اور وہ اقرار کرنے والے کا بیٹا نہ ہو مثلاً بھائی، چچا، باپ یا ماں ہو، تو اس سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، اگر مقر کا کوئی دوسرا وارث ہو تو مقرلہ، مقر کا وارث نہ ہوگا لیکن اگر مقر کا کوئی دوسرا وارث نہ ہو تو مقرلہ کے وارث ہونے میں مالکیہ کے نزدیک اختلاف ہے، چنانچہ ابن یونس کا مذہب ہے کہ اقرار کی وجہ سے وراثت جاری نہ ہوگی، ابن رشد نے کہا ہے کہ المدونہ کا مذہب ہے کہ اقرار کی وجہ سے وراثت جاری ہوگی، اور باجی نے اس قول کی نسبت امام مالک اور جمہور مالکیہ کی طرف کی ہے، اختلاف صرف مقر سے مقرلہ کے وراثت پانے میں ہے جب کہ مقر کا کوئی معروف وارث نہ ہو، لخمی کے نزدیک یہ اس صورت میں مختار ہے جبکہ وارث ہونے کا اقرار بہت دنوں سے نہ ہو، اگر بہت دنوں سے ہو تو ان کے نزدیک وراثت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اس کی سچائی کی دلیل ہے، لخمی نے کہا ہے کہ اگر کہے: یہ میرا بھائی ہے تو اگر اس کا کوئی ثابت النسب وارث نہ ہو تو ایک قول یہ ہے کہ مال بیت المال کا ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ مقرلہ اولی ہے، اور یہ سب سے بہتر قول ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے اس کے وارث ہونے میں شبہ ہو گیا۔

اگر اقرار تندرستی کے زمانہ میں ہو اور مدت طویل ہو جائے اور وہ دونوں اس اقرار پر برقرار ہوں ان میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنا بھائی کہتا ہو یا ایک کہتا ہو کہ یہ میرے چچا ہیں اور دوسرا کہتا ہو کہ یہ میرا بھتیجا ہے، اور اس پر چند سال گذر گئے اور کسی نے اس کے غلط ہونے کا دعوی نہیں کیا تو نسب معتبر ہوگا۔

اگر میت کے ورثاء میں سے دو عادل وارثوں نے -مثلاً دو بیٹوں، دو بھائیوں، یا دو چچاؤں نے- کسی تیسرے کا اقرار کیا جو استحقاق میں ان دونوں کے مساوی ہو مثلاً بیٹا، بھائی یا چچا ہونے کا اقرار کیا تو میت سے نسب اور میراث دونوں ثابت ہوں گے، شرط کا مفہوم یہ ہے کہ اگر غیر عادل اقرار کریں گے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا، اس پر اجماع ہے۔

اگر ایک عادل اقرار کرے تو مقرلہ اس عادل اقرار کرنے والے کے ساتھ قسم کھائے گا اور مقر کے ساتھ میت کا وارث ہوگا حالانکہ عادل کے اقرار اور اس کی قسم سے نسب ثابت نہ ہوگا، اگر مقر عادل نہ ہو تو وارث کا اقرار کرنے والے کا حصہ کل مال متروک کے درجہ میں ہوگا، گویا کہ اس کا حصہ مقر اور مقرلہ کے درمیان تقسیم کرنے میں کل ترکہ ہے، لہذا اگر دو لڑکے ہوں اور ان میں سے ایک کسی تیسرے کا اقرار کرے اور اس کا بھائی اس کی تکذیب کرے تو مقر کے نصف حصہ کو سمجھا جائے گا کہ یہ کل ترکہ ہے اور اس کو تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک تہائی مقرلہ لے گا اور دو تہائی مقر کو ملیں گے اور اگر میت کے دو عصبہ میں سے ایک کسی تیسرے شخص کے بارے میں کہے

کہ یہ میرا بھائی ہے، اور اس کا بھائی اس کا انکار کرے پھر اقرار کرنے والا اس تیسرے کے حق میں اقرار سے پھر جائے اور دوسرے چوتھے شخص کے بارے میں کہے کہ بلکہ یہ میرا بھائی ہے تو مقر کو اپنے والد سے جو وراثت ملے گی اس کا نصف مقرلہ اول لے گا، اس لئے کہ اس نے اس کا اقرار کیا ہے، مقر کا اپنے اقرار سے پھر جانا اس کے حق کو ساقط نہ کر سکے گا بلکہ یہ محض ندامت سمجھی جائے گی، اور جو نصف مقر کے قبضہ میں باقی رہ جائے گا اس کا نصف مقرلہ ثانی لے لے گا اس لئے کہ اس نے اس کا بھی اقرار کیا ہے [1]۔

۲۸ - شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی مکلّف کسی مجہول النسب بچہ یا مجنون کے نسب کا اقرار کرے اور کہے کہ وہ میرا بیٹا ہے اور مقر جیسے آدمی کو ویسا بیٹا ہوسکتا ہو مثلاً مقر، مقرلہ سے عمر میں دس برس یا اس سے زیادہ بڑا ہو جیسا کہ حنابلہ نے صراحت کی ہے، اور اس سے کوئی اختلاف کرنے والا نہ ہو تو اس سے اس کا نسب ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی ایسے شخص کے نسب کا اقرار نہیں کرے گا جو اس کا بیٹا نہ ہو جیسا کہ مال کے اقرار میں ہے۔

اور اگر وہ بچہ یا مجنون جس کا اقرار کیا گیا ہے میت ہو تو مقر اس کا وارث ہوگا اور اس کا نسب ثابت ہوگا اس لئے کہ زندگی کے ساتھ ثبوت نسب کا سبب جو کہ اقرار ہے یہاں موجود ہے، حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے اور شافعیہ کے نزدیک یہی اصح قول ہے، اصح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ تصدیق نہیں ہے۔

اور اگر جس کا اقرار کیا گیا ہے وہ عاقل بالغ ہو تو جب تک وہ تصدیق نہ کردے اس کا نسب مقر سے ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو گفتگو کا حق ہے لہذا اس کی تصدیق کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ مال کے اقرار میں ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ اس کے نسب میں اس کا بھی حق ہے، لہذا اگر وہ مقر کو جھٹلا دے تو بینہ کے بغیر اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، اگر مقر کے پاس بینہ نہ ہوگا تو وہ مقر بہ سے قسم لے گا، اگر وہ قسم کھالے گا تو اس کا دعوی ساقط ہوجائے گا اور اگر وہ انکار کردے گا تو مدعی قسم کھائے گا اور اس کا نسب ثابت ہوجائے گا اور اگر تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کرے تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، جیسا کہ رافعی نے کہا ہے کہ یہ تصدیق کے اعتبار کرنے کا معاملہ ہے۔

اور اگر عاقل بالغ جس کا اقرار کیا گیا ہے میت ہو تو وراثت اور نسب دونوں ثابت ہوں گے، اس لئے کہ اس صورت میں اس کو گفتگو کا کوئی موقع نہیں ہے، اور وہ بچہ کے مشابہ ہے، حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے اور شافعیہ کے نزدیک یہی اصح قول ہے، اصح کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ تصدیق نہیں ہے۔

پہلے قول کے مطابق مقر میت کا وارث ہوگا اور تہمت کو نظر انداز کردیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص کسی مکلّف کی زندگی میں اس کے نسب کا دعوی کرے اور ابھی اس نے تصدیق نہیں کی کہ مقر مر گیا، پھر اس کے مرنے کے بعد اس نے اس کی تصدیق کی تو اس کا نسب ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی تصدیق سے دونوں طرف سے ایک دوسرے کا وارث ہونے پر ان دونوں کا اتفاق ہوجائے گا۔

اگر کسی بچہ کے نسب کا دعوی کیا تو اس کا نسب ثابت ہوجائے گا، پھر اگر وہ بالغ ہونے پر اس کی تکذیب کرے گا تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اس کا نسب باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ نسب میں احتیاط برتی جاتی ہے، لہذا نسب کے ثبوت کے بعد اس کا رد نہیں ہوگا،

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۱۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اصح کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ نسب باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ نسب کا فیصلہ اس لئے کیا گیا تھا کہ وہ انکار کرنے کا اہل نہیں تھا، اب وہ اہل ہوگیا ہے اور اس نے انکار کردیا ہے۔

یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہوگا جب کسی مجنون کے نسب کا دعوی کرے پھر وہ افاقہ کے بعد انکار کردے۔

اگر دو آدمی کسی ایک بالغ کے نسب کا دعوی کریں تو وہ ان دونوں میں سے جس کی تصدیق کرے گا اس سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور اگر ان دونوں میں سے کسی کی تصدیق نہ کرے تو اس کو قیافہ شناس پر پیش کیا جائے گا[1]۔

۲۹- جس کا نسب ثابت ہوا اگر اس کی ماں ہو اور وہ مقر کے مرنے کے بعد آئے اور زوجیت کا دعوی کرے تو اس سے زوجیت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ آدمی اگر بچہ کے نسب کا اقرار کرے گا تو وہ اس کی ماں کی زوجیت کا مقر نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ شبہ میں یا نکاح فاسد میں وطی کی وجہ سے ہو۔

یہی حکم اس وقت ہوگا جب اس کی بہن بیٹی ہونے کا دعوی کرے، اس کو ''التبصرہ'' میں ذکر کیا ہے، ''الاختیارات'' میں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کی زوجیت کا انکار کرے پھر اس کا اقرار کرے تو عورت کو اس سے اپنے حقوق کے مطالبہ کا اختیار ہوگا[2]۔

۳۰- اگر کوئی عورت بلاد روم سے آئے اور اس کے ساتھ کوئی بچہ بھی ہو اور کوئی شخص اس بچہ کے بارے میں اقرار کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے اور ایسا ہونا ممکن ہو اور کوئی اختلاف کرنے والا بھی نہ ہو تو اس بچہ کا نسب اس شخص سے ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ممکن ہے اور کوئی اختلاف کرنے والا بھی نہیں ہے، اور نسب کے ثابت کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے، اسی وجہ سے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو چھوڑ کر غائب ہوجائے اور اس کے غائب ہونے کے بعد دس سال یا زائد گذرنے پر اس عورت کو بچہ پیدا ہو تو بچہ کا نسب اس شخص سے ثابت ہوگا اگر چہ شوہر کا اس عورت کے پاس آنا یا اس عورت کا شہر سے باہر جانا معروف نہ ہو[1]۔

۳۱- اگر کوئی شخص اپنے والد یا دادا کی حیات میں بھائی یا چچا کے نسب کا اقرار کرے تو یہ قابل قبول نہ ہوگا، اس لئے کہ کسی آدمی کا دوسرے پر اقرار کرنا قابل قبول نہیں ہوتا ہے۔

اور اگر والد اور دادا کے مرنے کے بعد بھائی یا چچا کے نسب کا اقرار کرے اور مقر تنہا وارث ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور نسب ثابت ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: ''**الولد للفراش وللعاهر الحجر**''[2]، اور اس لئے بھی کہ وارث اپنے مورث کے حقوق میں اس کے قائم مقام ہوتا ہے، اور یہ اس کے حقوق میں سے ہے[3]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق یہ شرط نہیں ہے کہ اس نے اس کی نفی نہ کی ہو لہذا اس کی نفی کے بعد بھی اس کا نسب اس سے ثابت کرنا جائز ہوگا جیسا کہ لعان وغیرہ کے ذریعہ اس کی نفی کرنے کے بعد اس کے نسب کا دعوی کرے، شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل دوسرا قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ شرط ہے کہ میت نے اپنی موت سے قبل اس کی نفی نہ کی ہو اس لئے کہ اس نے جس کی نفی کردی ہے اس کے مرنے کے بعد اس کا نسب اس سے ثابت کرنا اس

---

(۱) شرح المحلی ۳/ ۱۴، ۱۵، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۹۴، نیل المآرب ۲/ ۱۰۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۰۹، ۱۱۰، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۰۱، المغنی ۵/ ۱۹۹، ۲۰۰، ۷/ ۳۹۴، ۳۹۵، کشاف القناع ۶/ ۴۶۰۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۴۶۰، المغنی ۵/ ۱۹۹، ۲۰۰۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۶۰، المغنی ۵/ ۱۹۹، ۲۰۰۔

(۲) حدیث عائشہؓ: ''**الولد للفراش وللعاهر الحجر**'' کی تخریج فقرہ/ ۱۱ میں گذر چکی ہے۔

(۳) شرح المحلی ۳/ ۱۵، کشاف القناع ۶/ ۴۶۱۔

کے لئے باعث عار ہے [1]۔

۳۲- دوسرے کے نسب کو اپنے ساتھ ثابت کرنے میں یہ شرط ہے کہ مقر ملحق بہ کے ترکہ کا قابض وارث ہو ایک ہو یا زیادہ ہوں، مثلاً دو بیٹے ہوں اور دونوں کسی تیسرے کا اقرار کریں تو اس کا نسب ثابت ہوگا اور وہ ان دونوں کے ساتھ وارث ہوگا، شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ اگر دو قابضوں میں سے ایک کسی تیسرے کا اقرار کرے اور دوسرا انکار کرے تو جس کا اقرار کیا گیا ہے وہ وارث نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا نسب ثابت نہ ہوگا اور نہ وہ مقر کے حصہ میں شریک ہوگا، اور اصح کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ وہ وارث ہوگا یعنی مقر کے حصہ میں شریک ہوگا، پہلی صورت میں شریک ہونا ظاہر حکم کے مطابق ہے ورنہ باطن میں اگر مقر سچا ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ جو کچھ اس کو وراثت ملی ہے اصح قول کے مطابق ایک تہائی کے ساتھ اس کو اس میں شریک کرلے اور ایک قول ہے کہ آدھا کے ساتھ شریک کرلے۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ بالغ وارث تنہا اقرار نہیں کرے گا بلکہ نابالغ کے بلوغ کا انتظار کرے گا، اصح کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ وہ تنہا اقرار کرے گا اور فی الحال ثبوت نسب کا حکم ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ عالی مرتبہ ہے اس میں حد سے تجاوز نہیں کرے گا۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ اگر دو قابض وارثین میں سے ایک کسی تیسرے کا اقرار کرے اور دوسرا انکار کرے اور مرجائے اور مقر کے علاوہ اس کا کوئی دوسرا وارث نہ ہو تو نسب ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ پوری میراث اسی کی ہوگئی۔

اصح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ اصل مورث نے انکار کردیا ہے۔

(۱) شرح المحلی ۳/ ۱۵، کشاف القناع ۶/ ۴۶۱۔

ان کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ اگر قابض بیٹا کسی مجہول شخص کے بھائی ہونے کا اقرار کرے اور مجہول مقر کے نسب کا انکار کرے تو اس کے انکار کا کوئی اثر نہ ہوگا اور مجہول کا نسب بھی ثابت ہوجائے گا، دوسرا قول ہے کہ اس کے انکار کا اثر پڑے گا اور مقر کو اس کے نسب پر ثبوت پیش کرنے کی ضرورت ہوگی، تیسرا قول ہے کہ مجہول کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس کا خیال ہے کہ مقر وارث نہیں ہے۔

ان کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ جس کے نسب کا اقرار کیا جارہا ہے اگر وہ ظاہر وارث کو مجوب کردے مثلاً بھائی میت کے لئے بیٹے کا اقرار کرے تو بیٹا کے لئے نسب تو ثابت ہوجائے گا لیکن وہ وارث نہ ہوگا۔

دوسرا قول ہے کہ نسب بھی ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر نسب ثابت ہوگا تو وراثت بھی ثابت ہوگی، اور اگر بیٹا وارث ہوگا تو بھائی مجوب ہوجائے گا اور اقرار کرنے کا اہل باقی نہیں رہے گا، لہذا بیٹے کا نسب اور میراث دونوں ثابت نہ ہوں گے۔

تیسرا قول ہے کہ دونوں ثابت ہوں گے اور بھائی مجوب ہونے کی وجہ سے اقرار کے لئے نااہل نہیں ہوگا، اس لئے کہ معتبر مقر کا ترکہ پر قابض ہونا ہے نہ کہ اس کا اقرار [1]۔

۳۳- اگر باپ، اولاد، بیوی یا ایسے آقا کا اقرار کرے جس نے اس کو آزاد کیا ہے تو تہمت نہ ہونے کی وجہ سے اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اگرچہ اس کی وجہ سے کسی معروف وارث کو ساقط کردے، اس لئے کہ فی الحال وارث کا کوئی حق نہیں ہے وہ تو صرف موت کے بعد چند شرطوں کے ساتھ وارث ہوسکے گا:

پہلی شرط: کسی ساقط کرنے والے سے اس کا خالی ہونا، اگر مقر کا صادق ہونا ممکن ہو یعنی ظاہر حال اس کی تکذیب نہ کرے اور اس کی

(۱) شرح المحلی ۳/ ۱۶، ۱۷۔

تصدیق ممکن نہ ہومثلاً کوئی آدمی ایسے شخص کا اقرار کرے جو اس کا ہم عمر یا اس سے بڑا ہو تو قبول نہیں کیا جائے گا۔

دوسری شرط: اپنے اقرار سے دوسرے کے نسب کو دفع نہ کرے، اگر اس کے ذریعہ اس کو دفع کرے تو صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دوسرے پر اقرار کرنا ہے۔

تیسری شرط: جس کا اقرار کیا ہے وہ مکلّف ہو اور اس کی تصدیق کرے ورنہ قبول نہیں کیا جائے گا، یا جس کا اقرار کیا ہو وہ میت ہو، البتہ اگر نابالغ یا مجنون ہو تو ان دونوں کی تصدیق شرط نہیں ہے، جیسا کہ گذرا، اگر دونوں بالغ عاقل ہوجائیں اور نسب کا انکار کریں تو ان دونوں کا انکار کرنا قابل سماع نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا نسب ہے جس کے ثبوت کا فیصلہ ہو چکا ہے لہذا اس کے رد کرنے سے ساقط نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس پر بینہ قائم ہوجائے اور اگر وہ دونوں مقر سے قسم کھانے کا مطالبہ کریں تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی، اس لئے کہ اگر باپ لوٹ کر نسب کا انکار کرے تو قابل قبول نہ ہوگا اس لئے کہ مال کے برخلاف نسب میں احتیاط پر عمل کیا جاتا ہے۔

اگر والد کسی کے بیٹا ہونے کا اقرار کرے یا بیٹا کسی کے باپ ہونے کا اقرار کرے تو اس کی تصدیق میں دوسرے کا خاموش رہ جانا کافی ہے، اس لئے کہ اس صورت میں تصدیق کا ظن غالب ہوگا، ان میں سے کسی ایک کی تصدیق میں یعنی باپ کا بیٹے کے اقرار میں یا اس کے برعکس میں، تصدیق کی تکرار معتبر نہیں ہے، لہذا گواہ، سکوت کے ساتھ تصدیق کی تکرار کے بغیر ان دونوں کے نسب کی شہادت دے گا، یہ حنابلہ کے نزدیک ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر تصدیق یا تکذیب نہ کرے بلکہ خاموش رہے تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، نسب میں خاموشی کا حکم احتیاط کی وجہ سے اموال میں خاموشی کے حکم سے الگ ہے، ہاں اگر تصدیق کے ممکن ہونے سے قبل ہی مرجائے تو نسب ثابت ہوجائے گا (۱)۔

۳۴- جس کا نسب معروف ہو اس کا ان چاروں کے علاوہ کا اقرار کرنا صحیح نہ ہوگا، اور یہ چار: باپ، بیٹا، زوج اور آقا ہیں، مثلاً دادا اپنے پوتے کا اقرار کرے یا پوتا اپنے دادا کا اقرار کرے یا بھائی، بھائی کا اقرار کرے یا چچا، بھتیجا کا اقرار کرے، اس لئے کہ اس میں دوسرے پر نسب کو محمول کرنا ہے لہذا قابل قبول نہ ہوگا، البتہ اگر ورثاء اس شخص کے لئے اقرار کریں کہ ان کا مورث اس کا اقرار کرتا تو اس کا نسب ثابت ہوجاتا تو یہ اقرار صحیح ہوگا اس لئے کہ ورثاء اپنے مورث کے قائم مقام ہیں۔

اگر دو مکلّف بیٹے چھوڑے اور ان میں سے ایک کسی نابالغ یا مجنون بھائی کا اقرار کرے (اور دوسرا انکار کرے) پھر انکار کرنے والا مرجائے، اور مقر منکر کا تنہا وارث ہو تو مقر بہ کا نسب ان دونوں سے ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ صرف وہی وارث ہے، لہذا اگر مقر چچازاد بھائی اور مقر بہ بھائی کو چھوڑ کر مرجائے تو مقر بہ بھائی اس کا وارث ہوگا، چچازاد بھائی وارث نہ ہوں گے، اس لئے کہ بھائی ان کو محجوب کردے گا کیونکہ اس کا نسب میت کے اقرار سے ثابت ہو چکا ہے (۲)۔

اگر زوجہ کسی بچہ کا اقرار کرے تو اس کے اقرار کی وجہ سے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا، اس کے شوہر سے ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس نے اقرار نہیں کیا ہے، اسی طرح اگر مرد اس کا اقرار کرے تو اس کی بیوی سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا (۳)۔

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۴۶۱، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۵، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۰۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۶۲۴ طبع عالم الکتب۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۴۶۱، ۴۶۲۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۴۶۳۔

کسی شخص کے اقرار سے اس کے نسب کا ثبوت:

۳۵- شافعیہ نے کہا ہے کہ آدمی کا نسب اس کے اقرار سے ثابت نہ ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ اس کے اقرار سے ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ ان حضرات نے قضاء علی الغائب کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر کسی کاغذ کے گواہ اس میں لکھے ہوئے نام کے خلاف گواہی دیں اس کی ذات کے خلاف گواہی نہ دیں، اور جس کو حاضر کیا گیا وہ اقرار کرلے کہ یہی اس کا نام ونسب ہے، یا انکار کرے اور قسم سے بھی انکار کرجائے، اور مدعی اس پر قسم کھالے تو اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ آج کل معمول یہ ہے کہ مشہود علیہ (جس کے بارے میں گواہی دی جائے) سے اس کا نام ونسب پوچھا جاتا ہے اور اس کو اس کے خلاف حجت قرار دیا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ لوگ اپنے نسب کے بارے میں امین سمجھے جاتے ہیں، اگر کسی کو کسی چیز پر امین مانا جائے تو اس کے خلاف پر اس کی بات تسلیم کی جاتی ہے، اس کے حق میں ہو تو تسلیم نہیں کی جاتی ہے [1]۔

سفیہ (خفیف العقل) اگر نسب کا اقرار کرے:

۳۶- فقہاء کی رائے ہے کہ سفیہ اگر نسب کا اقرار کرے تو اس کے بارے میں اس کا اقرار صحیح ہوگا اور فی الحال اس سے مواخذہ ہوگا، ابن المنذر نے کہا ہے کہ ہمارے علم کے مطابق اس پر اجماع ہے، اس لئے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں متہم نہیں ہے، حجر کا تعلق صرف اس کے مال سے ہے، اور اس کے بچہ پر جس کا نسب اس سے ثابت ہے، بیت المال سے خرچ کیا جائے گا [2]۔

(۱) اسنی المطالب ۴/ ۳۶۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۳، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۳۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۸، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۴۰۱۔

نسب کے اقرار سے رجوع کرنا:

۳۷- بیٹا ہونے کا صحیح اقرار کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مکلّف کے کلام کو بلاضرورت لغو قرار دینا جائز نہیں ہے [1]۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''اقرار'' (فقرہ/ ۶۷)۔

لقیط (اٹھائے ہوئے بچہ) کا نسب:

۳۸- فی الجملہ فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی ایک آدمی لقیط کا دعوی کرے، خواہ وہی اٹھانے والا ہو یا کوئی دوسرا ہو، تو اگر مدعی آزاد، مسلمان مرد ہو تو اس سے اس کا نسب ثابت ہوجائے گا، بشرطیکہ اس کا اس سے ہونا ممکن ہو اس طرح پر کہ استلحاق کی تمام شرطیں اس میں موجود ہوں، اس لئے کہ اقرار میں بچہ کے نسب کے اتصال کی وجہ سے اس کا فائدہ ہی فائدہ ہے، اور اس میں کسی دوسرے کو کوئی نقصان بھی نہیں ہے، لہذا قبول کیا جائے گا، جیسا کہ اگر اس کے لئے مال کا اقرار کرے۔

اس کے علاوہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''لقیط'' فقرہ/ ۱۱، ۱۴) میں دیکھی جائے۔

ز- قرعہ:

۳۹- فی الجملہ فقہاء کی رائے ہے کہ نسب کو ثابت کرنے میں قرعہ کا استعمال نہیں کیا جائے گا، تفصیل اصطلاح ''قرعہ'' (فقرہ/ ۱۹) میں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۹، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۴۰، المغنی ۵/ ۲۰۶۔

ح-سماع:

۴۰- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نسب ضرورت کی وجہ سے سماعی شہادت سے ثابت ہوجائے گا۔

ابن المنذر نے کہا ہے کہ نسب کے معاملہ میں میرے علم کے مطابق اہل علم میں سے کسی نے سماعی شہادت سے منع نہیں کیا ہے، اگر یہ ممنوع ہوگا تو نسب کی شہادت دینا ہی محال ہوجائے گا، کیونکہ یقینی طور پر دوسرے کو اس کے جاننے کی کوئی سبیل نہیں ہے، اور نہ اس کا مشاہدہ ممکن ہے، اگر مشاہدہ کو ضروری قرار دیا جائے تو کوئی شخص اپنے باپ یا ماں یا کسی بھی رشتہ دار کو نہیں پہچان سکے گا(۱)۔

حنفیہ نے شہادت بالتسامع (سننے کی بنیاد پر شہادت) کے قبول ہونے کے لئے نسب کے مشہور ہونے کی شرط لگائی ہے، الفتاوی الہندیہ میں ہے: نسب وغیرہ میں شہرت کی بنیاد پر شہادت دو طرح سے ہوتی ہے: حقیقیہ، حکمیہ۔

حقیقیہ یہ ہے کہ مشہور ہو اور اتنے زیادہ لوگوں سے سنی جائے کہ جھوٹ پر سب کے متفق ہونے کا تصور نہ کیا جاسکے، اور اس میں عدالت شرط نہیں ہے، نہ لفظ شہادت شرط ہے بلکہ تواتر شرط ہے۔

حکمیہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک دو عادل مرد یا ایک عادل مرد اور دو عادل عورتیں لفظ شہادت کے ساتھ اس کی گواہی دیں، ایسا ہی ''الخلاصۃ'' میں ہے، اور یہ اس وقت ہے کہ وہ دونوں اس آدمی کی طلب شہادت کے بغیر گواہی دیں، چنانچہ امام محمد نے کتاب الشہادات میں لکھا ہے کہ اگر یہ دو عادل مردوں سے ملے وہ دونوں اس کے نزدیک اس کے نسب کی شہادت دیں اور اس کی حالت بتائیں تو اس کے لئے شہادت دینے کی گنجائش ہوگی اور اگر وہ آدمی اس کے نزدیک دو گواہوں کو پیش کرے جو اس کے نسب پر گواہی دیں تو اس کے لئے گواہی دینا جائز نہ ہوگا۔

اور اگر کوئی آدمی کسی قوم میں اقامت اختیار کرے اور وہ لوگ اس کو نہ پہچانتے ہوں اور وہ بتائے کہ میں فلاں بن فلاں ہوں تو امام محمد فرماتے ہیں کہ ان کے لئے اس کے نسب پر گواہی دینا اس وقت جائز ہوگا جب کہ اس کے علاقہ والوں میں سے دو عادل مرد ان کے نزدیک اس کے نسب پر گواہی دیں، الجصاص نے اس کتاب کی شرح میں لکھا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور صدر الشہید کی ''شرح أدب القاضی'' میں بھی ایسا ہی ہے(۱)۔

حنفیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کا مشاہدہ ومعاینہ کئے بغیر اس کی گواہی نہیں دے سکتا ہے، البتہ دس چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں، ان میں ایک نسب بھی ہے، چنانچہ اگر گواہ کو قابل بھروسہ ذریعہ سے نسب کا علم ہو، مثلاً ایسی جماعت کے خبر دینے سے ہو جن کے بارے میں جھوٹ پر جمع ہوجانے کا تصور نہ کیا جاسکے، اس میں عدالت کی شرط بھی نہیں ہے، یا دو عادل مردوں کی شہادت سے ہو تو وہ اس کی گواہی دے سکتا ہے(۲)۔

۴۱- مالکیہ نے کہا ہے کہ امام مالک اور ان کے اصحاب کے نزدیک مشہور نسب پر سماعی شہادت دینا جائز ہے۔

ابن القاسم نے کہا ہے کہ اس سے نسب ثابت نہ ہوگا، صرف مال کا مستحق ہوجائے گا، اِلا یہ کہ بہت زیادہ مشہور ہو، مثلاً حضرت

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۷۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۵۸، بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۶، ۲۶۷، مواہب الجلیل ۶/ ۱۹۴، بلغۃ السالک ۲/ ۳۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ لابن جزی ر ۲۰۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۹۴، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۹۰۳، ۹۰۶، تہذیب الفروق ۴/ ۱۰۱، ۱۰۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۲، ۲۴۳، التاودی مع التسولی علی تحفۃ ابن العاصم ۱/ ۱۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۸۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۷۵۔

نافع، حضرت ابن عمر کے مولیٰ ہیں [1]۔

۴۲ - شافعیہ نے بھی مشہور ہونے کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ نسب ایسا معاملہ ہے کہ اس میں رؤیت کو کوئی دخل نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ فراش پر ولادت کی رؤیت ممکن ہے، لیکن مرے ہوئے آباء واجداد اور پرانے قبائل کی طرف نسب منسوب کرنے میں رؤیت نہیں ہوسکتی ہے، لہذا ضرورت ہے کہ شہرت پر اعتماد کیا جائے، اور باپ پر قیاس کرتے ہوئے ماں سے بھی اسی طرح شہرت کی وجہ سے نسب ثابت ہوگا۔

نووی نے لکھا ہے کہ جن چیزوں میں تسامع یعنی استفاضہ وشہرت کی بنیاد پر شہادت دینا جائز ہے، ان میں ایک نسب بھی ہے، اور کہا ہے کہ یہ جائز ہے کہ تسامع کی بنیاد پر اس بات کی شہادت دے کہ یہ آدمی فلاں کا بیٹا ہے، یا اگر عورت کی ذات کو پہچانتا ہو تو یہ کہے کہ یہ عورت فلاں کی بیٹی ہے، یا یہ دونوں فلاں قبیلہ کے ہیں۔

اصح قول کے مطابق تسامع کی بنیاد پر ماں سے بھی نسب ثابت ہوجاتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ قطعاً ثابت ہوتا ہے جیسے باپ سے ہوتا ہے منع کی وجہ یہ ہے کہ ولادت کو دیکھ لینا ممکن ہے۔

امام شافعی اور ان کے اصحاب نے تسامع کی کیفیت کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ گواہ جس شخص کے نسب کی گواہی دے رہا ہے خود اس سے یہ بات سنے کہ وہ اپنے کو اس آدمی کی طرف یا اس قبیلہ کی طرف منسوب کررہا ہے اور لوگ بھی اس کی نسبت اسی کی طرف کرتے ہوں، کیا اس میں تکرار اور سماع کی مدت کا طویل ہونا ضروری ہے، اکثر لوگوں نے کہا ہے کہ ہاں، الصیمر ی نے یہی جواب دیا ہے، دوسرے لوگوں نے کہا ہے کہ ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر وہ کسی شخص کو اپنا نسب بیان کرتے ہوئے سنے اور وہاں ایسی جماعت موجود ہو جن کی صداقت میں اس کو کوئی شک نہ ہو اور وہ لوگ ایک ہی بار اس کو اس کے نسب کی اطلاع دیں تو اس کے لئے شہادت دینا جائز ہوگا، ابن کج نے اس کو قطعی کہا ہے، البغوی نے بھی نسب بیان کرنے میں یہی جواب دیا ہے۔

اس شخص کے انتساب اور لوگوں کے منسوب کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے خلاف کوئی ایسی چیز نہ ہو جس سے شک وشبہ پیدا ہو، لہذا اگر منسوب إلیہ (جس کی طرف نسبت کی گئی ہے) زندہ ہو اور وہ انکار کرے تو شہادت دینا جائز نہ ہوگا اور اگر مجنون ہو تو صحیح قول کے مطابق شہادت جائز ہوگی، جیسا کہ اگر مردہ ہو تو جائز ہوتی ہے۔

اگر کچھ لوگ اس نسب میں طعن کریں تو کیا یہ جواز شہادت سے مانع ہے، اس میں دو اقوال ہیں، ان میں اصح یہ ہے کہ ہاں مانع ہے اس لئے کہ ظن مختلف ہوگیا ہے۔

استفاضہ اور شہرت میں معتبر چند صورتیں ہیں:

اول: اور یہی سب سے اصح قول ہے، ایسی بڑی جماعت سے سننا شرط ہے جن کی خبر سے یقین یا ظن غالب حاصل ہوجائے اور جھوٹ پر ان کے جمع ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو، اسی کو ماوردی، ابن الصباغ اور غزالی نے راجح قرار دیا ہے، اور یہی امام شافعی کے کلام سے زیادہ مشابہ ہے۔

دوم: دو عادل مرد کافی ہیں، ابوحامد اور ابوحاتم نے اسی کو مختار کہا ہے، اور امام الحرمین کا رجحان بھی ادھر ہی ہے۔

سوم: ایک آدمی کی خبر بھی کافی ہے اگر دل اس پر مطمئن ہو، سرخسی وغیرہ نے یہی نقل کیا ہے۔

پہلی صورت میں مناسب یہ ہے کہ عادل ہونا، آزاد ہونا اور مرد ہونا شرط نہ ہو۔

---

(۱) التاج والإکلیل ۶/ ۱۹۴۔

اگر کسی آدمی کو دوسرے کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سنے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور دوسرا اس کی تصدیق کرے، یا یہ کہے کہ میں فلاں کا بیٹا ہوں اور وہ فلاں اس کی تصدیق کرے تو بہت سے شافعیہ نے یہ کہا ہے کہ ایسی صورت میں نسب پر شہادت دینا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی بچہ یا بالغ کے نسب کا اقرار کرے اور وہ خاموش رہے تو گواہی دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ نسب کے باب میں خاموش رہ جانا اقرار کے درجہ میں ہے، المہذب میں ایک قول یہ ہے کہ خاموشی کی صورت میں اس وقت گواہی دے سکتا ہے جب کہ اقرار وخاموشی اس کے نزدیک بار بار ہو، غزالی نے کہا ہے کہ اس صورت میں نسب کی گواہی دینا جائز نہیں ہے، بلکہ اس حالت میں اقرار پر گواہی دے گا، یہ قیاس کے مطابق ہے (۱)۔

۴۳- اسی طرح حنابلہ بھی نسب کے باب میں استفاضہ یا عدد کی شرط لگانے میں شافعیہ کے ہم خیال ہیں۔

المغنی میں ہے کہ اگر خبریں ظاہر ہوجائیں اور اس کے دل میں اس کی معرفت مستحکم ہوجائے تو اس کی گواہی دے سکتا ہے اور یہ علم استفاضہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، نسب اور ولادت میں استفاضہ کی بنیاد پر شہادت کے صحیح ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے۔

امام احمد اور خرقی کے کلام کا مقتضی یہ ہے کہ استفاضہ کی بنیاد پر گواہی نہ دے، البتہ اگر خبریں بہت ہوں اور اتنے زیادہ لوگوں سے سنے کہ اس سے یقین حاصل ہوجائے تو گواہی دے سکتا ہے، خرقی کہتے ہیں: جس میں خبریں مسلسل آئیں اور دل میں اس کی معرفت جم جائے یعنی اس سے یقین حاصل ہوجائے (تو گواہی دے سکتا ہے)، قاضی نے ''المجرد'' میں لکھا ہے کہ یہ کافی ہے کہ دو عادل مردوں سے سنے اور ان کی خبر پر دل مطمئن ہوجائے، اس لئے کہ تمام حقوق دو عادل کی گواہی سے ثابت ہوجاتے ہیں، یہ متأخرین شافعیہ کا قول ہے، لفظ استفاضہ کا مقتضی پہلا قول ہی ہے، اس لئے کہ وہ ''فیض الماء'' سے ماخوذ ہے جس کا معنی (پانی کا) بہت زیادہ ہونا ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر دو عادل کا قول کافی ہوگا تو اس میں وہ شرطیں نہ ہوں گی جو شہادت علی الشہادت میں ہوتی ہیں، بلکہ اس میں صرف سننا کافی ہوجائے گا، اور اگر کسی آدمی کو کسی بچہ کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سنے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس کے لئے اس کی شہادت دینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ اس کے نسب کا اقرار کررہا ہے، اور بچہ کو یہ کہتے ہوئے سنے کہ یہ میرے والد ہیں، اور وہ آدمی خاموش ہو تو بھی شہادت دینا جائز ہے، اس لئے کہ باپ کی خاموشی اقرار ہے، اور اقرار سے نسب ثابت ہوجاتا ہے، لہذا شہادت دینا جائز ہوگا، اور یہاں خاموشی کو اقرار کے قائم مقام صرف اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ دوسرے تمام دعووں کے برخلاف باطل انتساب کا اقرار کرنا بھی جائز ہے، نیز اس لئے کہ نسب میں اثبات کو غلبہ ہوتا ہے، کیا ایسا نہیں ہے کہ نکاح کی صورت میں صرف امکان کی بنیاد پر نسب ثابت کردیا جاتا ہے۔

ابوالخطاب نے لکھا ہے کہ جب تک سکوت کی تکرار نہ ہو وہ گواہی نہ دے، اس لئے کہ سکوت، حقیقی اقرار نہیں ہے بلکہ وہ صرف اقرار کے قائم مقام ہے، اس لئے تکرار کے ذریعہ اس کی تقویت ضروری ہے، جیسا کہ اراضی میں استمرار کے ذریعہ قبضہ کی تقویت ضروری ہے (۱)۔

ط- قاضی کا فیصلہ:

۴۴- نسب کے بارے میں قاضی کا فیصلہ مستقل دلیل سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ فیصلہ میں کبھی اس کی بنیاد نہیں ذکر کی جاتی ہے، اور اکثر

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) المغنی ۱۲/ ۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

فقہاء کی رائے ہے کہ اس سے فیصلہ میں کوئی عیب نہیں ہوتا ہے جیسا کہ مالکیہ نے ذکر کیا ہے، اس کی اصل سحنون کا قول ہے کہ جو کام دار القضاء میں ہو اس میں قاضی کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے بھی کہ کبھی فیصلہ کی دلیل، دلیل ہونے کے اعتبار سے مختلف فیہ ہوتی ہے، اور جب اس کے مقتضی کے مطابق فیصلہ ہوجائے گا تو اختلاف ختم ہوجائے گا اور فیصلہ ثبوت کی دلیل بن جائے گا۔

فقہ مالکی میں نسب کے مقدمات میں اکثر تنبیہ کی جاتی ہے کہ اگر مختلف فیہ احوال میں قاضی نسب کے مدعی کے لئے وراثت کا فیصلہ کرے تو فیصلہ نافذ ہوگا، اگر قاضی کسی دوسرے کے نسب کے ثبوت کا فیصلہ کردے اور اس میں فیصلہ کی بنیاد مذکور ہو اور اس فیصلہ سے مدد لی جائے تو جس قاضی کے پاس اس فیصلہ سے مدد لی جارہی ہے وہ صرف یہ کہہ سکتا ہے کہ فلاں قاضی کے حکم سے یہ ثابت ہوا ہے۔

مالکیہ میں سے الجزیری نے کہا ہے کہ اگر اسباب مٹ جائیں اور مدعی عاجز ہوجائے تو قاضی اس کو عاجز قرار دے گا اور اس پر گواہی بنوادے گا، ہر اس چیز میں جس کا دعوی کیا جائے عاجز قرار دینا صحیح ہے، البتہ پانچ اشیاء اس سے مستثنیٰ ہیں: خون، اوقاف، عتق، طلاق اور نسب۔ ابن القاسم، اُشہب اور ابن وہب نے بھی یہی کہا ہے (۱)۔

اس کا ضابطہ ہر ایسے حق میں ہے جس کے ثبوت کے بعد اس کا مدعی اس کو ساقط نہ کرسکے، اور اسی میں سے کسی خاص شخص کے لئے بینہ کے ذریعہ نسب کا دعوی کرنا ہے، اور مہلت دینے کے بعد بھی بینہ نہ پیش کرسکے تو اس کو عاجز قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ جب بینہ پیش کردے گا تو اس کے مقتضی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا (۲)۔

دسوقی نے اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: قاضی کو حق نہیں ہے کہ نسب کے اثبات کے مدعی کو عاجز قرار دے، خواہ وہ اپنے عجز کا اعتراف کرے یا دعوی کرے کہ اس کے پاس ثبوت ہے اور اس کے لئے مہلت طلب کرے اور اس کو مہلت دی جائے پھر بھی ثبوت نہ پیش کرسکے، لہذا اگر اس کو عاجز قرار دے گا تو عاجز قرار دینے پر اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، اگر نسب کا مدعی کہے کہ میرے پاس اس کا ثبوت ہے اور اس کو پیش کرنے کے لئے مہلت طلب کرے، پھر اس کا جھگڑالو ہونا ظاہر ہوجائے تو قاضی نسب کے ثابت نہ ہونے کا فیصلہ کرے گا، اس مدعی کے عاجز ہونے کا فیصلہ نہ کرے گا، اگر اس کے عاجز ہونے کا فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، البتہ نفی نسب کے مدعی کے بارے میں نسب میں اس کے عاجز ہونے کا حکم دے گا تو اس کا حکم نافذ ہوگا، لہذا اگر نسب کے مدعی کے لئے بینہ قائم ہوجائے اور مدعا علیہ کہے کہ میرے پاس ایسا ثبوت ہے جس سے مدعی کے گواہ مجروح قرار پائیں گے، پھر اگر مہلت طلب کرے اور اس کا جھگڑالو ہونا ظاہر ہوجائے تو قاضی نسب کے ثبوت اور مدعا علیہ کے عاجز ہونے کا فیصلہ کردے گا، اور جب اس کو عاجز قرار دے دے گا تو پھر اس کے بعد اگر وہ کوئی ثبوت پیش کرنا چاہے گا تو قبول نہیں کیا جائے گا، ایسا ہی الجیزی نے کہا ہے اور البنانی نے اس کو پسند کیا ہے، اور الأجہوری کے حاشیہ میں انہوں نے کہا ہے: نسب کے باب میں مدعا علیہ مدعی کی طرح ہے، قاضی کے لئے اس کو عاجز قرار دینا بالکل جائز نہیں ہے (۱)۔

اگر قاضی ثبوت نسب کا فیصلہ کردے تو یہ فیصلہ محکوم علیہ پر اور اس کے علاوہ ان لوگوں پر بھی نافذ ہوگا جو مقدمہ میں فریق نہیں ہیں، اس لئے کہ بعض مسائل میں حاضر پر جو فیصلہ کیا جاتا ہے وہ غائب پر بھی

(۱) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۱۳۲، ۱۳۳ طبع دار الفکر۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۸۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۵۰، شرح الزرقانی ۷/ ۱۴۱، ۱۴۲، التبصرہ ۱/ ۱۱۴، ۱۱۵۔

نافذ ہوجاتا ہے، ان ہی مسائل میں نسب بھی ہے[(۱)]۔

غائب سے مراد وہ شخص ہے جو فیصل شدہ مقدمہ میں بالکل فریق نہ ہو یا قاضی کی طرف سے فیصلہ صادر ہونے کے وقت موجود نہ ہو، انہوں نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ اس کا غائب ہونا بینہ سے ثابت ہوجائے، خواہ شہادت پیش کرنے کے وقت غائب ہو یا شہادت وتزکیہ کے بعد غائب ہو اور خواہ دارالقضاء سے غائب ہو یا شہر سے غائب ہو، لیکن اگر قاضی کے پاس اقرار کرلے گا تو اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو بینہ میں طعن کا حق ہے، قاضی کے پاس کئے ہوئے اقرار میں طعن کا حق نہیں ہے[(۲)]۔

ی- بلادعویٰ شہادت سے نسب کا ثابت ہونا:

۴۵- دعوی کے بغیر شہادت سے نسب کے ثبوت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے اور صحیح کے بالمقابل شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ دعوی کے بغیر نسب پر شہادت قابل قبول نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب آدمی کا ایک حق ہے، اور آدمی کے حق میں دعوی کے بغیر شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے[(۳)]۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر وہ بچہ ہو تو جب تک بچہ کی طرف سے کسی کو فریق نہ مقرر کردے جو شرعاً اس کا نائب ہو کر اس کے لئے نسب کا دعوی کرے، شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس میں اس بچہ کا مفاد پیش نظر ہے جو اپنا حق زندہ رکھنے سے عاجز ہے، اور قاضی مسلمانوں کا نگراں مقرر کیا گیا ہے اور یہ فریق کے خلاف شہادت ہوگی[(۱)]۔

البتہ کسی آدمی سے چھوٹے بچہ کے نسب کے ثبوت پر شہادت جب کہ وہ شخص انکار کررہا ہو، دعوی کے بغیر قبول کی جائے گی[(۲)]۔

شافعیہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ حقوق اللہ میں دعوی کے بغیر شہادت قبول کی جائے گی، اور اسی میں سے نسب بھی ہے، اس لئے کہ اس کو ملانے میں اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے[(۳)]۔

نسب میں حکم بنانا:

۴۶- مالکیہ کی رائے ہے کہ باپ کے لئے نسب میں حکم بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مسئلہ بہت اہم ہے اور اس سے فریقین کے علاوہ کسی دوسرے کا حق متعلق ہے اور وہ بھی آدمی ہے، لیکن اگر نسب میں حکم بنادے تو اگر اس کا فیصلہ درست ہوگا تو نافذ ہوگا، نہ امام اس کو توڑے گا نہ قاضی توڑے گا[(۴)]۔

اصبغ نے کہا ہے کہ نسب میں حکم بنانا مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ امام کا حق ہے، المنتقی میں اصبغ سے مزید منقول ہے کہ اگر دونوں اس کو حکم بنادیں تو نسب میں اس کا فیصلہ نافذ ہوگا[(۵)]۔

نسب کے دعوی میں قسم کھلانا:

۴۷- جمہور فقہاء امام ابوحنیفہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نسب کے دعوی میں قسم نہیں کھلائی جائے گی، مثلاً کسی مجہول پر دعوی ہو کہ وہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۳۵۔
(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۱۱۱، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۳۲۲، ۳۲۳، اسنی المطالب ۴/ ۳۶۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۸۶، المغنی ۹/ ۲۱۵، ۲۳۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۱۱۔
(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۱۱۰۔
(۳) القلیوبی علی المحلی ۴/ ۳۲۲، ۳۲۳، اسنی المطالب ۴/ ۳۶۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۸۶
(۴) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۳۔
(۵) مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۲ طبع دارالفکر۔

اس کا بیٹا ہے، یا اس کے برعکس ہو۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا ہے کہ نسب میں قسم کھلائی جائے گی، اور اسی پر فتوی ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ قاضی کے لئے مناسب ہے کہ مدعا علیہ کی حالت میں غور کرے، اگر اس کو سرکش محسوس کرے تو صاحبین کا قول اختیار کرے اور اس کو قسم کھلائے، اور اگر مظلوم ہو تو امام صاحب کا قول اختیار کرے اور اس کو قسم نہ کھلائے[۱]۔

نسب کے آثار:

نسب کے ثبوت پر کچھ آثار مرتب ہوتے ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف-نفقہ:

۴۸- فقہاء کی رائے ہے کہ نسب نفقہ کا ایک سبب ہے، اور یہ فی الجملہ ہے، تفصیل اصطلاح ''نفقہ'' میں ہے۔

ب-قصاص کا ساقط ہونا:

۴۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مطلقاً باپ، بیٹا کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، تفصیل اصطلاح ''قصاص'' (فقرہ / ۱۷) میں ہے۔

ج-ولایت کا ثابت ہونا:

۵۰-نسب کا ثبوت چند امور میں ولایت کا سبب ہے: قصاص لینا، نکاح اور مال پر ولایت، یہ فی الجملہ ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''قصاص'' (فقرہ / ۲۶ اور اس کے بعد کے فقرات)، ''صغر'' (فقرہ / ۲۱)، ''نکاح'' اور ''ولایت''۔

د-میراث:

۵۱- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نسب وراثت کا ایک سبب ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''إرث'' (فقرہ / ۱۴) میں ہے۔

ھ-نکاح کا حرام ہونا:

۵۲-فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نسب نکاح کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، تفصیل اصطلاح ''محرمات النکاح'' (فقرہ / ۳-۸) میں ہے۔

کفاءت میں نسب کا اعتبار:

۵۳- نکاح کے باب میں کفاءت کے بارے میں نسب کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اس کا اعتبار کیا جائے گا جب کہ دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس کی تفصیل اصطلاح ''کفاءۃ'' (فقرہ / ۸) میں ہے۔

لعان کی وجہ سے نسب کا ختم ہوجانا:

۵۴- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر زوجین کے درمیان لعان مکمل ہوجائے اور قذف بچہ کے انکار کے ذریعہ ہو تو اس کے نتیجہ میں بچہ کا نسب شوہر سے ختم ہوجائے گا اور اس کا نسب ماں سے ثابت ہوگا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''لعان'' (فقرہ / ۲۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴ / ۴۲۵، تکملۃ فتح القدیر ۸ / ۱۸۱، مواہب الجلیل ۶ / ۱۳۳، الإنصاف ۱۲ / ۱۱۱۔

نسب قابل اسقاط نہیں ہے:

۵۵- نسب بچہ کا حق ہے، اور جب یہ حق ثابت ہوجائے گا تو جس کے ساتھ بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس کے لئے اس حق کو ساقط کردینا جائز نہ ہوگا، لہذا اگر بیٹا ہونے کا اقرار کرلے یا اس کو بیٹے کی مبارک باد دی جائے اور وہ خاموش رہے، یا دعا پر آمین کہے، یا نفی کے ممکن ہونے کے باوجود نفی میں تاخیر کرے تو ان تمام صورتوں میں بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوجائے گا اور اس کے بعد اس کو ساقط کرنا صحیح نہ ہوگا (۱)۔

اگر کسی عورت کو اس کا شوہر طلاق دے دے اور شوہر کے خلاف دعوی کرے کہ اس کے پاس جو بچہ ہے وہ اس کے بطن سے اس کا بیٹا ہے اور مرد اس کا انکار کرے، پھر عورت کچھ لے کر نسب کے بارے میں صلح کرلے تو یہ صلح باطل ہوگی، اس لئے کہ نسب اس کا حق نہیں ہے بلکہ بچہ کا حق ہے (۲)۔

نسب کی نفی پر متفق ہوجانا:

۵۶- حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی آزاد عورت کے بچہ کے نسب کی نفی کرے اور عورت اس کی تصدیق کردے تو بھی نسب کی نفی نہ ہوسکے گی، اس لئے کہ اس میں تناقض کی وجہ سے لعان ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ لعان میں اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے گی کہ وہ جھوٹا ہے حالانکہ وہ کہہ چکی ہے کہ وہ سچا ہے، اور جب نسب کو ختم کرنا ممکن نہ ہوا کیونکہ قطع نسب لعان کا حکم ہے اور وہ ان دونوں کا بیٹا ہوگیا تو نسب کی نفی پر ان دونوں کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ نسب ثابت ہوچکا ہے اور نکاح کے ذریعہ ثابت شدہ نسب لعان کے بغیر ختم نہیں ہوسکتا اور لعان یہاں موجود نہیں ہے، نسب کی نفی پر ان دونوں کا متفق ہوجانا قابل اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ نسب بچہ کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے اور نسب کی نفی پر ان دونوں کے متفق ہوجانے سے بچہ کا حق باطل ہوگا، اور یہ جائز نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ اگر رخصتی سے قبل یا اس کے بعد زوجین نسب کی نفی پر متفق ہوجائیں تو بچہ کی نفی کے لئے شوہر کی طرف سے لعان ضروری ہوگا، اگر وہ لعان نہیں کرے گا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوجائے گا اور اس پر حد جاری نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے غیر پاکدامن پر قذف کیا ہے، اور ہر حال میں عورت پر حد جاری کی جائے گی، البتہ اگر بچہ چھ ماہ سے کم میں پیدا ہو تو اس وقت لعان کے بغیر نسب کی نفی ہوجائے گی۔

امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ اس سے نسب کی نفی ہوجائے گی۔

صاحب التاج والإکلیل نے المدونہ سے نقل کیا ہے کہ اگر زوجین حمل کی نفی پر متفق ہوجائیں تو لعان کے بغیر نسب کی نفی ہوجائے گی اور زوجہ پر حد جاری کی جائے گی، یہ امام مالک کا قول ہے، اکثر نقل کرنے والوں نے کہا ہے کہ لعان کے بغیر نسب کی نفی نہیں ہوگی، یہ بھی امام مالک کا قول ہے (۲)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۴۶/۴، الکافی لابن عبدالبر ۶۱۶/۲، نہایۃ المحتاج ۱۱۶/۷، المغنی ۴۲۴/۷، شرح منتہی الإرادات ۲۱۱/۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۴۹/۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۴۶/۳۔

(۲) الشرح الکبیر ۴۶۰/۲، الشرح الصغیر ۶۶۰/۲، التاج والإکلیل ۱۳۳/۴۔

نسخ

تعریف:

۱- لغت میں نسخ کے دو معانی ہیں: اول: نقل کرنا، مثلاً کوئی کتاب کسی دوسری کتاب سے نقل کرنا، اگر کوئی شخص کتاب نقل کرے تو کہتا ہے: نسخت الکتاب، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ'' (۱) (تم جو کچھ بھی کرتے رہتے تھے ہم سب لکھواتے جاتے تھے) یعنی اس کو نقل اور محفوظ کرنے کا حکم دیتے ہیں۔

دوم: باطل کرنا، زائل کرنا، کہا جاتا ہے: ''نسخت الشمس الظل والریح الأثر'' یعنی سورج نے سایہ کو اور ہوا نے نشان کو زائل کیا (۲)۔

اصطلاحی معنی میں نسخ کسی شرعی دلیل کے بعد کسی دوسری شرعی دلیل کا آنا ہے جو پہلی دلیل کے حکم کے خلاف کی متقاضی ہو، یہ ہمارے علم کے اعتبار سے تبدیلی ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تخصیص:

۲- لغت میں تخصیص کا معنی خاص کرنا، اور الگ کرنا ہے، ایک قول یہ

(۱) سورۂ جاثیہ/ ۲۹۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۶۲، ۶۴۔

(۳) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

ہے کہ تخصیص اس چیز کو نکالنا ہے جو خطاب میں داخل ہو، ایک قول یہ ہے کہ جملہ کے بعض حصہ کو حکم میں ممتاز کرنا، زرکشی نے کہا ہے کہ پہلا معنی زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ عام صیغہ ان تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جو خطاب میں داخل ہوتے ہیں، ارادہ کا تقاضا تمام افراد کے لئے حکم کا شامل ہونا ہوتا ہے، پھر بعض افراد کو خاص کرلیا جاتا ہے (۱)۔

نسخ اور تخصیص میں تعلق یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک خطاب میں داخل ہونے والے کو نکالنا ہے، البتہ نسخ میں حکم کے ثابت ہونے کے بعد حکم کو ختم کرکے نکالا جاتا ہے، اور تخصیص میں حکم کے ثبوت سے قبل اس کو بعض کے ساتھ خاص کردیا جاتا ہے (۲)۔

ب- محکم:

۳- محکم وہ ہے جس کی مراد تبدیلی وتغیر یعنی نسخ، تخصیص اور تاویل سے محفوظ ہو (۳)۔

نسخ اور احکام میں تضاد کا تعلق ہے۔

ج- تأویل:

۴- لغت میں تاویل کا معنی ترجیح دینا ہے، اصطلاحی معنی میں لفظ کو اس کے ظاہر معنی سے کسی ایسے دوسرے معنی کی طرف پھیر دینا ہے جس کا احتمال لفظ میں ہو (۴)۔

نسخ کی قسمیں:

۵- نسخ کی تین قسمیں ہیں: تلاوت کو باقی رکھتے ہوئے حکم کو منسوخ

(۱) البحر المحیط ۳/ ۲۴۱۔

(۲) البحر المحیط ۳/ ۲۴۰، ۴/ ۶۸۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

(۴) حوالہ سابق۔

کرنا، حکم کو باقی رکھتے ہوئے تلاوت کو منسوخ کرنا، حکم اور تلاوت دونوں کو منسوخ کرنا۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

نسخ کا واقع ہونا:

۶- نسخ عقل کے اعتبار سے جائز ہے اور نقل کے اعتبار سے واقع ہے، اس کے وقوع کا انکار اسلام کی طرف انتساب کرنے والی متأخرین کی ایک قلیل جماعت نے کیا ہے، پھر ان میں سے بعض نے اس کو عقلاً جائز اور شرعاً ممنوع قرار دیا ہے اور بعض نے عقلاً بھی ممنوع قرار دیا ہے، ان کے خلاف حجت، شریعت میں نسخ کے واقع ہونے پر متقدمین سلف کا اجماع ہے، ابن دقیق العید نے کہا ہے کہ بعض مسلمانوں سے نسخ کا انکار کرنا منقول ہے، وہ اس معنی میں نہیں ہے کہ ثابت شدہ حکم ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ نص سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم اپنی انتہاء کو پہنچ گیا، لہذا یہ نسخ نہیں ہوتا [1]، تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

نسخ کے واقع ہونے کی شرطیں:

۷- نسخ کے واقع ہونے کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

اول: منسوخ شدہ حکم شرعی ہو یعنی شریعت سے ثابت ہو عقلی نہ ہو، لہذا اگر کوئی کام لوگ اپنی عادت ورواج کی وجہ سے کرتے ہوں اور ان کو اس پر برقرار رکھا جائے، پھر حکم اٹھالیا جائے تو یہ نسخ نہیں ہوگا بلکہ نیا حکم شروع ہوگا، مثلاً زمانہ جاہلیت میں شراب نوشی ان کی عادت تھی، اسلام سے قبل شراب نوشی کو جائز سمجھتے تھے، پھر حرام کردی گئی تو یہ نیا حکم شروع ہوا ہے۔

دوم: ناسخ منسوخ سے الگ اور اس سے مؤخر ہو، جو ساتھ ہوگا جیسے شرطیں اور استثناء، اس کو نسخ نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ محض تخصیص ہے۔

سوم: نسخ شرعی خطاب سے ہو، لہذا موت یا جنون کی وجہ سے حکم کا ختم ہوجانا نسخ نہیں ہے، بلکہ یہ محض شرعی احکام کا ساقط ہوجانا ہے۔

چہارم: اٹھایا گیا حکم ایسے وقت کے ساتھ مقید ہو جس وقت کا داخل ہونا اس بات کا متقاضی ہو کہ کسی انتہاء کے ساتھ مقید حکم ختم ہوجائے، لہذا اس انتہاء کی موجودگی کے ساتھ نسخ نہیں ہوگا۔

پنجم: ناسخ منسوخ سے قوی یا اس کے مثل ہو، اگر اس سے کمزور ہوگا تو نسخ نہیں کرسکے گا، اس لئے کہ ضعیف کسی قوی کو دور نہیں کرسکتا، الکیاہراسی نے کہا ہے کہ یہی عقل کا تقاضا ہے اور اجماع بھی اس کی دلیل ہے، اس لئے کہ حضرات صحابہ نے خبر واحد سے قرآن کے نص کو منسوخ نہیں کیا ہے۔

ششم: منسوخ کا مقتضی ناسخ کے مقتضی کے خلاف ہو۔

ہفتم: ایسا ہو کہ جس کا مشروع ہونا جائز ہو اور مشروع ہونے کے ساتھ ان چیزوں میں سے نہ ہو جن میں کوئی وقت مقرر کرنے کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اسی لئے کسی بھی حال میں اصل توحید میں نسخ نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اسماء وصفات کے ساتھ لم یزل ولا یزال ہے (ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا)، اسی طرح جس چیز کے بارے میں نص سے معلوم ہے کہ وہ ہمیشہ رہے گی، اور اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، اس میں نسخ کو کوئی دخل نہ ہوگا، جیسے ہماری موجودہ شریعت ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جو چیز ہمیشہ ایک ہی صفت پر رہتی ہے اس میں نسخ کو کوئی دخل نہیں ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس کی وحدانیت، چنانچہ اس میں نسخ کو کوئی دخل نہیں ہے۔

---

(۱) تفسیر القرطبی ۲/ ۶۳، البحر المحیط للزرکشی ۴/ ۷۲۔

اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ اخبار میں نسخ نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ صادق نے جس کی خبر دی ہے اس کے خلاف اس کے واقع ہونے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''اصولی ضمیمہ''۔

ثقیل سے خفیف کی طرف اور اس کے برعکس نسخ کا جائز ہونا:

۸- ثقیل کا نسخ اس سے خفیف کی طرف جائز ہے جیسا کہ ارشاد ربانی: ''إِنْ يَّكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِأَتَيْنِ وَإِنْ يَّكُنْ مِنْكُمْ مَائَةٌ يَّغْلِبُوْا أَلْفًا مِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا'' [۲] (اگر تم میں سے بیس آدمی بھی ثابت قدم ہوں گے تو دوسو پر غالب آجائیں گے، اور اگر تم میں سے سو ہوں گے تو ایک ہزار کافروں پر غالب آجائیں گے) میں دس گنا کا ثبوت دوسرے ارشاد ربانی سے منسوخ ہے، ارشاد ہے: ''اَلأٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ أَلْفٌ يَّغْلِبُوْا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِيْنَ'' [۳] (اب اللہ نے تم پر تخفیف کردی اور معلوم کرلیا کہ تم میں جوش کی کمی ہے، سو اب اگر تم میں سے سو ثابت قدم ہوں تو دوسو پر غالب رہیں گے، اور اگر تم میں سے ہزار ہوں تو دو ہزار پر غالب رہیں گے اللہ کے حکم سے اور اللہ ثابت قدموں کے ساتھ ہے)۔

اسی طرف خفیف کا نسخ ثقیل کی طرف جائز ہے جیسے یوم عاشورا کا روزہ اور ایام معدودات کا روزہ، رمضان کے روزہ سے منسوخ ہوگیا ہے، اسی طرح ثقیل وخفیف ہونے کے اعتبار سے مثل کا نسخ اس کے مثل سے جائز ہے، جیسا کہ قبلہ ہے، اسی طرح کوئی دوسرا حکم دیئے بغیر بھی کسی حکم کو منسوخ کرنا جائز ہے، جیسے حضور اکرم ﷺ سے بات کرنے کا صدقہ ہے [۱]۔

آحاد کے ذریعہ متواتر کا نسخ:

۹- زرکشی نے کہا ہے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قرآن کا نسخ قرآن سے، سنت متواترہ کا نسخ اسی جیسی سنت سے، آحاد کا نسخ آحاد سے، اور آحاد کا نسخ متواترہ سے جائز ہے۔

البتہ متواتر سنت یا قرآن کا نسخ آحاد سے جائز اور واقع ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے [۲]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''اصولی ضمیمہ''۔

سنت سے قرآن کا نسخ:

۱۰- زرکشی نے کہا ہے کہ اگر سنت خبر واحد ہو تو ممنوع ہے اور اگر خبر متواتر ہو تو اس میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک اس کا وقوع جائز ہے [۳]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''اصولی ضمیمہ''۔

حائضہ اور جنبی کے لئے منسوخ شدہ آیت کی تلاوت کرنا اور اس سے نماز ادا کرنا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قرآن کریم کی جن آیات کا حکم منسوخ ہوگیا ہے اور ان کی تلاوت باقی ہے، نماز میں ان کو پڑھنا جائز ہے اور حائضہ وجنبی کے لئے ان کا پڑھنا حرام ہے، منسوخ کی یہ قسم قرآن

(۱) البحر المحیط ۴ / ۷۸، ۷۹۔
(۲) سورۂ انفال / ۶۵۔
(۳) سورۂ انفال / ۶۶۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۲ / ۶۵، ۲۷۵، فواتح الرحموت ۲ / ۷۱۔
(۲) البحر المحیط ۴ / ۱۰۸۔
(۳) حوالہ سابق۔

ہے، اس لئے کہ قرآن کے جس حصہ کی تلاوت کی جاتی ہے وہ اللہ کا کلام ہے، اور قرآن کریم کی تلاوت جیسا کہ اس کے احکام کو یاد رکھنے کے لئے کی جاتی ہے تا کہ اس پر عمل کرنا آسان ہو اسی طرح اس کے کلام اللہ ہونے کی وجہ سے بھی تلاوت کی جاتی ہے تا کہ اس کے پڑھنے پر ثواب ہو، لیکن جس آیت کی تلاوت منسوخ ہے اور اس کا حکم باقی ہے، اس کو پڑھنے سے نماز جائز نہ ہوگی، نہ حائضہ وجنبی کے لئے اس کا پڑھنا حرام ہوگا، اس لئے کہ نماز کے جائز ہونے کا حکم اس کی تلاوت سے متعلق ہے اور جنبی، حائضہ اور نفساء پر اس کی قرأت کا حرام ہونا مقصود ہے، اور یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کا کسی وقت سے مؤقت ہونا جائز ہے کہ اس وقت کے گذرنے پر حکم ختم ہوجائے، لہذا تلاوت کا منسوخ ہونا اس حکم کی مدت کا بیان کرنا ہے، جیسا کہ حکم کو منسوخ کرنا اس کی مدت کو بیان کرنا ہے [(۱)]۔

سرخسی نے کہا ہے کہ تلاوت کردہ آیات کے بارے میں یہ اعتقاد کر لینے کے بعد کہ وہ قرآن ہے، کلام اللہ ہے، کسی بھی حال میں ہم یہ اعتقاد نہیں رکھ سکتے ہیں کہ وہ قرآن نہیں ہے، کلام اللہ نہیں ہے، لیکن تلاوت کے منسوخ ہوجانے سے اس سے نماز کے جواز کے تعلق اور جنبی وحائضہ پر اس کی قرأت کے حرام ہونے کے تعلق کا حکم ختم ہوگیا ہے [(۲)]۔

نسر

دیکھئے: ''أطعمة''۔

نسک

دیکھئے: ''حج''، ''عمرۃ''۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۷، کشاف القناع ۱/ ۱۳۵، اصول السرخسی ۲/ ۸۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

نسل

تعریف:

۱- لغت میں نسل کا معنی اولاد ہے، نسل نسلاً باب ضرب سے ہے، یعنی: اس کی اولاد زیادہ ہوئی، یہ ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: نسلت الولد نسلاً، یعنی بچہ جنا، نسل کا معنی ذریت ہے، اس کی جمع ''أنسال'' ہے۔

''تناسلوا'' کا معنی ہے: بہت پیدا ہوئے، بعض نے بعض کو پیدا کیا، بعض بعض سے پیدا ہوئے (۱)۔

نسل نسولاً: دوسرے سے جدا ہونا (۲)۔

فقہاء اولاد کو نسل کہتے ہیں، خواہ آدمی کی اولاد ہو یا کسی جانور کی ہو، اسی طرح حمل کو بھی کہتے ہیں (۳)۔

نسل سے متعلق احکام:

نسل سے متعلق چند احکام ہیں، بعض درج ذیل ہیں:

الف-نوع انسانی کی بقا کے لئے نسل کی اہمیت:

۲-نسل شریعت کا ایک اہم مقصد ہے، اور ان کلیات میں سے ایک ہے جن کی محافظت واجب ہے، اس لئے یہ نوع انسانی کی بقا کے لئے انتہائی ضروری ہے۔

شاطبی نے مقاصد شریعت پر کلام کرتے ہوئے کہا ہے کہ دین ودنیا کے مصالح ان پانچ امور کی محافظت پر مبنی ہیں جو ضروری ہیں، یعنی دین، جان، نسل، مال اور عقل کی حفاظت، پھر انہوں نے کہا ہے کہ اگر نسل نہ رہے تو انسان باقی نہیں رہ سکے گا (۱)۔

سرخسی نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قیامت تک دنیا کو باقی رکھنے کا فیصلہ کیا ہے، اور یہ باقی رہنا تناسل کے ذریعہ ہوگا، اور یہ تناسل عادۃً مذکر ومونث کے درمیان ہوتا ہے، اور یہ ان دونوں کے درمیان محض وطی کے ذریعہ حاصل ہوسکتا ہے، لہذا شریعت نے اس وطی کا جائز طریقہ نکاح کو قرار دیا ہے، اس لئے کہ زبردستی مسلط ہونے میں فساد ہے اور ملک کے بغیر اقدام کرنے میں نسب مشتبہ ہوجائے گا اور یہ نسل کے ضائع ہوجانے کا سبب ہوگا (۲)۔

امام غزالی نے کہا ہے کہ نکاح کا ایک فائدہ اولاد ہے اور یہی اصل فائدہ ہے، اسی کے لئے نکاح مقرر کیا گیا ہے، اور مقصود نسل کو باقی رکھنا ہے اور یہ بھی مقصد ہے کہ دنیا انسان سے خالی نہ رہے (۳)۔

الفواکہ الدوانی میں ہے: نکاح کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قیامت کے دن تک نوع انسانی کو باقی رکھنے کا جو ارادہ کیا ہے، اس کی تنفیذ ہو (۴)۔

ب-کثرت نسل پر فخر کرنا:

۳- سرخسی اور ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ نکاح کی ایک مصلحت یہ

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) المعجم الوسیط، الکلیات ۲/ ۳۶۲، المفردات فی غریب القرآن۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۶، ۲/ ۲۱۰، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۳۷، ۳۴۳، المغنی ۵/ ۶۰۸، فتح القدیر ۵/ ۴۵۲ طبع دار احیاء التراث۔

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۰، ۱۷۔

(۲) المبسوط ۴/ ۱۹۲، ۱۹۳۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۲/ ۵۴۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۲۔

ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بندے زیادہ ہوں، نبی کریم ﷺ کی امت کثیر ہو اور ان کے ذریعہ رسول اللہ ﷺ کا فخر کرنا ثابت ہوجائے (1)، حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ گھر بسانے کا حکم دیتے تھے، بغیر شادی کے رہنے سے سختی کے ساتھ منع فرماتے تھے اور کہتے تھے: "**تزوجوا الودود الولود، إني مكاثر الأنبياء يوم القيامة**" (2) (خوب محبت کرنے والی اور خوب بچہ جننے والی عورت سے شادی کرو میں قیامت میں انبیاء میں سب سے زیادہ امت والا ہوں گا)۔

امام غزالی نے بچہ پیدا کرنے کے لئے ذریعہ اختیار کرنے کو عبادت قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں رسول اللہ ﷺ کی محبت کو طلب کرنا ہے، کیونکہ آپ ﷺ ان لوگوں کی کثرت پسند فرماتے تھے جن کے ذریعہ آپ فخر کرسکیں (3)۔

ج- نسل کی محافظت:

نسل کی حفاظت کرنا شریعت کا ایک اہم مقصد ہے، اور اس کی محافظت کے چند وسائل ہیں، بعض درج ذیل ہیں:

عزل سے روکنا:

۴- بیوی سے عزل کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے، بعض نے مطلقاً اجازت دی ہے، اور بعض نے بیوی کی اجازت سے جائز اور اس کی اجازت کے

(1) المبسوط ۱۹۲، ۱۹۳، المغنی ۶/ ۷۴۴۔

(2) حدیث: "تزوجوا الودود الولود ......" کی روایت امام احمد (۳/ ۱۵۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۵۸ طبع القدسی) میں لکھا ہے کہ اس کی روایت احمد نے اور طبرانی نے الأوسط میں کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

(3) إحیاء علوم الدین ۲/ ۵۴۔

بغیر ناجائز قرار دیا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "عزل" (فقرہ/ ۳۳) میں ہے۔

خصاء کا حرام ہونا:

۵- نسل کی حفاظت کا ایک سبب خصی نہ ہونا ہے، اسی لئے نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: "**كنا نغزو مع النبي ﷺ ليس لنا نساء فقلنا: يا رسول الله ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك**" (1) (ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے ساتھ غزوہ میں تھے، ہمارے پاس عورتیں نہیں تھیں، تو ہم نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ کیا ہم لوگ خصی ہوجائیں تو آپ ﷺ نے ہم لوگوں کو اس سے منع فرمایا)، علماء نے کہا ہے کہ خصاء سے منع کرنے میں حکمت یہ ہے کہ یہ اس کثرت نسل کے خلاف ہے جو شارع کا مقصود ہے تاکہ کفار سے جہاد جاری رہے، ورنہ اگر اس کی اجازت دی جاتی تو ہوسکتا ہے کہ سب ہی لوگ ایسا کرلیتے اور نسل ختم ہوجاتی اور اس کے ختم ہونے سے مسلمان کم ہوجاتے اور کفار زیادہ ہوجاتے اور یہ حضور اکرم ﷺ کی بعثت کے مقصد کے خلاف ہوتا (2)۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "خصاء" (فقرہ/ ۵)۔

جس چیز سے نسل ختم ہوجائے یا کم ہوجائے اس کے استعمال کا ممنوع ہونا:

۶- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کسی مرد کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنی منی کو ختم کرنے کے لئے ایسا ذریعہ اختیار کرے کہ بچہ بالکل پیدا

(1) حدیث: "كنا نغزوا مع النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۱۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۲۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(2) الدر المختار ۵/ ۲۴۹، فتح الباری ۹/ ۱۱۹، صحیح مسلم بشرح النووی ۹/ ۱۷۷۔

ہی نہ ہو، یا ایسی چیز استعمال کرے جو اس کی نسل کو کم کردے، اور کیا ان دونوں امور میں عورت کا حکم بھی یہی ہے یا نہیں؟ کیونکہ اس کی منی کا ختم ہونا بھی قطع نسل کا ذریعہ ہے۔

المعیار میں ہے کہ ہمارے ائمہ نے صراحت کی ہے کہ ایسی چیز کا استعمال کرنا ممنوع ہے جو رحم کو کمزور کردے یا رحم میں داخل منی کو باہر کردے [(۱)]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ عزل کرنا مکروہ ہے اور شہوت کو کم کردینا بھی مکروہ ہے، قطع نسل حرام ہے، خواہ دوا کے ذریعہ ہو، اسی طرح عورت کی طرف سے حمل کو ضائع کردینا بھی حرام ہے [(۲)]۔

بعض حنفیہ نے اجازت دی ہے کہ عورت اپنے رحم کے منہ کو بند کرسکتی ہے، اصل مذہب یہ ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر یہ حرام ہے، انہوں نے اس کو عورت کی اجازت کے بغیر شوہر کے عزل کرنے پر قیاس کیا ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ زمانہ کے فساد کے پیش نظر دونوں جانب سے جائز ہونا مفید ہوگا [(۳)]۔

اسقاط حمل کا ممنوع ہونا:

۷- نسل کی محافظت کا ایک ذریعہ حاملہ عورت کا اسقاط حمل نہ کرانا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نفخ روح کے بعد اسقاط حمل حرام ہے، اس لئے کہ یہ اس کو قتل کرنا ہے، لیکن نفخ روح سے قبل اسقاط کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اجہاض'' (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۳۹۹، ۴۰۰، الخرشی ۳/ ۲۲۶۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۰۶، ۴/ ۷۵۔۳۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۷۹، ۳۸۰۔

کے فقرات) میں دیکھی جائے۔

قطع نسل کا سبب بننے والے کی سزا:

۸- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی انسان پر تعدی کرے جس کی وجہ سے اس کی نسل اور بچہ دینے کی صلاحیت ختم ہوجائے تو اس میں پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ بچہ پیدا کرنا مقصود منفعت ہے جس کو اس نے ضائع کردیا ہے [(۱)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/ ۶۲، ۴۴، ۳۸) میں ہے۔

د- غصب کردہ جانور کی نسل کا تاوان:

۹- اصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی چیز غصب کرے تو وہ چیز اس کے مالک کو واپس کرنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: ''علی الید ما أخذت حتی تؤدي'' [(۲)] (ہاتھ جو کچھ لے اس کا واپس کرنا اس پر واجب ہے)، اس حکم میں غصب کردہ جانور کی نسل بھی داخل ہے، لہذا اگر کوئی شخص کوئی جانور غصب کرے اور وہ غاصب کے پاس بچہ جنے تو بچہ کو اس کی ماں کے ساتھ مالک کو واپس کرنا واجب ہے، اور اگر کوئی بکری غصب کرے اور کسی بکرا سے اس پر جفتی کرائے تو بچہ بکری کے مالک کا ہوگا اس لئے کہ یہ بکری کی نماء (بڑھوتری) سے ہے، اور اگر کسی بکرا کو غصب کرے اور اس سے اپنی

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۱، ۳۱۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، القلیوبی ۴/ ۱۴۲، کشاف القناع ۶/ ۴۸۔
(۲) حدیث: ''علی الید ما أخذت حتی تؤدي'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۲ طبع حمص) اور ترمذی (۳/ ۵۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت سمرۃؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں لکھا ہے کہ سمرہ سے حسن کی سماعت میں اختلاف ہے۔

بکری پر جفتی کرائے تو بچہ بکری کے مالک کا ہوگا، اس لئے کہ بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے، اور اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی اس لئے کہ فحل (نرجانور کے ذریعہ جفتی کرانے) کے کرایہ سے ممانعت وارد ہوئی ہے [۱]۔

اگر غصب کردہ جانور کا بچہ غاصب کے پاس ضائع ہوجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس کا ضمان واجب ہوگا، خواہ تعدی کرے یا نہ کرے، حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر تعدی کرے گا تو ضامن ہوگا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "غصب" (فقرہ/ ۱۸)۔

ھ- رہن رکھے ہوئے جانور کی نسل:

۱۰- رہن رکھے ہوئے جانور کی نسل اصل کے تابع ہوکر رہن ہوگی یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ رہن سے جو بچہ پیدا ہو اصل کے ساتھ وہ بھی رہن ہوگا، شافعیہ کی رائے ہے کہ جانور کی نسل پر رہن کا اثر نہ ہوگا [۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "رہن" (فقرہ/ ۱۵) میں دیکھی جائے۔

و- وقف میں لفظ نسل استعمال کیا جائے تو اس میں کون لوگ داخل ہوں گے:

۱۱- اگر واقف کہے کہ میں نے اپنی نسل پر وقف کیا تو لفظ نسل میں کون

(۱) المغنی ۵/ ۲۶۰، ۲۶۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۲۷۴، تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۲۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۳۵، الدسوقی ۳/ ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۸۰، المغنی ۴/ ۴۳۰۔

لوگ داخل ہوں گے اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اور ایک روایت میں حنفیہ کے نزدیک جسے ہلال نے ذکر کیا ہے اور جسے بعض فقہاء حنفیہ نے راجح قرار دیا ہے اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ وقف میں واقف کی اولاد مذکر ومؤنث اور مذکر اولاد کی اولاد داخل ہوگی، مؤنث کی اولاد اس میں داخل نہ ہوگی۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ قرینہ کے بغیر بیٹیوں کی اولاد داخل نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کی طرف منسوب نہیں ہوتی ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ یہ اس وقت ہے کہ اس میں لڑکیوں کے اولاد کے داخل ہونے کا عرف ورواج نہ ہو اس لئے کہ واقعتاً واقف کے الفاظ کی بنیاد عرف پر ہوتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اور ایک دوسری روایت میں حنفیہ کے نزدیک جس کو بعض حنفیہ نے راجح قرار دیا ہے، اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ نسل پر وقف کرنے کی صورت میں لڑکیوں کی اولاد اس میں داخل ہوگی، جیسا کہ لڑکوں کی اولاد داخل ہوگی، اس لئے کہ سب اس کی نسل سے ہیں، ارشاد ربانی ہے: **"وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ"** سے **"وَعِيسٰى"** [۱] تک، حالانکہ وہ ان کی بیٹی کی اولاد ہیں [۲]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "وقف"۔

ز- جانور کی نسل میں بیع سلم:

۱۲- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ صفات کے ساتھ جس کا جمع ہونا

(۱) سورۂ أنعام/ ۸۴، ۸۵۔

(۲) الدرالمختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۳، المہذب ۱/ ۴۵۱، کشاف القناع ۴/ ۲۸۷۔

نادر ہو اس میں بیع سلم صحیح نہیں ہے، جیسے باندی اور اس کا بچہ، جانور اور اس کا بچہ، اس لئے کہ جن اوصاف کا ذکر کرنا بیع سلم میں ضروری ہے ان کے پیش نظر دونوں کا جمع ہو جانا انتہائی نادر ہے، جانور کا مخصوص اوصاف کے ساتھ متصف ہونا اور اس کے بچہ کا بھی ان ہی اوصاف کے ساتھ متصف ہونا انتہائی نادر ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سلم کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ (سلم میں خریدا ہوا سامان)، مسلم إلیہ (جس سے بیع سلم کا معاملہ ہو) کے ذمہ میں دَین ہو، اور جب اس کا وقت آئے تو مسلم فیہ موجود ہو، اس لئے ایسے جانور کی نسل میں بیع سلم جائز نہ ہوگی جو معین ہو اور وہ کم بھی ہو، یعنی جن جانور کی نسل میں بیع سلم ہو ان کی تعداد بہت ہی کم ہو، لہذا دونوں شرطوں کے نہ پائے جانے کی وجہ سے بیع سلم جائز نہ ہوگی، نیز اس میں جنین کو فروخت کرنا ہے جس سے منع کیا گیا ہے[1]۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۱۱، حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۸، کشاف القناع ۳/ ۲۹۰۔

نسیئہ

دیکھئے: ''نَساء''۔

نسیان

تعریف:

۱- لغت میں نِسیان (نون کے زیر کے ساتھ) یاد اور حفظ کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: نسيه نسياناً ونِساوة ونَساوةً، اور چھوڑنے کے معنی میں بھی آتا ہے، ارشاد ربانی ہے: "نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ"[1] (انہوں نے اللہ کو بھلا دیا سو اس نے انہیں بھلا دیا)، یعنی ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو چھوڑ دیا تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان کو چھوڑ دیا، اور چونکہ نسیان ترک کی ایک قسم ہے اس لئے اس کی جگہ پر اس کو رکھ دیا، یا مطلب یہ ہے کہ ان کو بھلا دیا کہ اپنے لئے عمل کرسکیں، ارشاد ربانی ہے: "فَنَسِيْتَهَا وَكَذٰلِكَ الْيَوْمَ تُنْسٰى"[2] (سو تو نے ان کا خیال نہ کیا اسی طرح آج تیرا خیال نہ کیا جائے گا)، رجل نَسیان (نون کے زبر کے ساتھ) کسی چیز کو بہت بھولنے والا، ارشاد ربانی ہے: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا"[3] (ہم جس آیت کو منسوخ کردیتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں)، یعنی ہم تم کو اس کے چھوڑنے کا حکم دیتے ہیں۔

الفیومی نے کہا ہے: نسيت الشيء أنساه نسياناً دو معانی میں مشترک ہے: اول: کسی چیز کو بھول کر غفلت میں چھوڑ دینا، یہ اس کو یاد رکھنے کے خلاف ہے، تم کہو گے: ترکت رکعة میں نے

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۷۔
(۲) سورۂ طٰہٰ/ ۱۲۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۰۶۔

ایک رکعت کو بھول کر چھوڑ دیا، دوم: جان بوجھ کر چھوڑ دینا، اسی معنی میں ارشاد ربانی ہے: "وَلاَ تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ" [۱] (اور آپس میں لطف واحسان نظر انداز نہ کرو) یعنی چھوڑنے کا ارادہ نہ کرنا۔

نسیان تاخیر کے معنی میں بھی آتا ہے، ابن الاعرابی نے کہا ہے:

إن عليّ عُقبة أقضيها

لست بناسيها ولا مُنسيها

(مجھ پر بدلہ واجب ہے جس کو میں ادا کروں گا، اس کا بھولنے والا یا مؤخر کرنے والا نہیں ہوں) [۲]۔

نسیان کا اصطلاحی معنی: راغب نے کہا ہے کہ انسان نے جس چیز کو امانت رکھا ہے اس کی حفاظت کو ترک کر دینا یا تو دل کی کمزوری کی وجہ سے یا غفلت کی وجہ سے یا توجہ کے ہٹ جانے سے یہاں تک کہ دل سے اس کی یاد حذف ہوجائے [۳]۔

ابن نجیم نے نسیان کی تعریف اس طرح کی ہے، ضرورت کے وقت کسی چیز کا یاد نہ آنا [۴]۔

متعلقہ الفاظ:

خطأ:

۲ - خطأ لغت میں صواب (درستگی) کی ضد ہے، اور عمد کی ضد بھی ہے، **أخطأ الطريق**: راستہ سے ہٹ گیا، **أخطأ الرأمي، الغرض**: نشانہ پر نہیں لگا۔

اصطلاح میں خطا یہ ہے کہ اس میں انسان کا کوئی ارادہ نہ ہو [۵]۔

خطا اور نسیان میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے۔

اہلیت پر نسیان کا اثر:

۳ - اہلیت پر نسیان کے اثر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ بھولنے والا، نسیان کی حالت میں مکلّف نہیں ہے، اس لئے کہ امتثال (حکم کی بجا آوری) کے طور پر مقررہ کام کو انجام دینا اس کام کے علم پر موقوف ہے جس کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ امتثال مامور بہ کو بطور طاعت انجام دینے کو کہتے ہیں۔

اس سے لازم آتا ہے کہ اس کی طرف امر کے متوجہ ہونے سے مامور بہ کا علم ہو اور یہ فہم کے نہ ہونے کی وجہ سے عقلاً محال ہے، حدیث میں ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**" [۱] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا اور نسیان کو اور جس پر ان کو مجبور کیا جائے معاف کر دیا ہے)۔

زکاۃ، نفقہ، ضائع کردہ اشیاء کا تاوان واجب ہونا، اور طلاق کا نافذ ہونا وغیرہ بھولنے والے کے جو احکام ہیں وہ مکلّف بنائے جانے کے باب سے نہیں ہیں، بلکہ ان کا تعلق احکام کو اسباب سے جوڑنے کے باب سے ہے، اس لئے کہ وجوب کا تعلق اس کے مال یا اس کے انسانی ذمہ سے ہے جس کے ذریعہ اس حالت کے ختم ہونے کے بعد جس کی وجہ سے اس کو مکلّف بنانا ناممکن ہے قوت فہم کے لئے تیار ہوتا

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۳۷۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) المفردات فی غریب القرآن۔
(۴) الأشباہ لابن نجیم / ۳۰۲۔
(۵) لسان العرب، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی۔

(۱) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان ......" کی روایت ابن ماجہ (۱ / ۶۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے اور حاکم نے المستدرک (۲ / ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، الفاظ ابن ماجہ کے ہیں، حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

ہے، جانوراس کے برخلاف ہیں [۱]۔

بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ شہوات کی قوت کے سبب احکام کو بھول جانے سے تکلیف ساقط نہیں ہوتی ہے، مثلاً کوئی شخص کسی خوبصورت عورت کو دیکھے اور وہ جانتا ہے کہ اس کو دیکھنا حرام ہے پھر بھی دیکھنے کی حرمت کو بھول کر اس کی طرف دیکھے [۲]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نسیان حق اللہ میں وجوب کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نہ عقل کے منافی ہے، نہ قول وفعل کے حکم کے منافی ہے، ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ حق اللہ کے بارے میں اس کو عذر تسلیم کیا جائے، کیونکہ اس کی وجہ سے قصد وارادہ ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ کسی خاص فعل کا ارادہ اس کے علم سے قبل نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ابوالیسر نے کہا ہے کہ نسیان عجز کا سبب ہے اس لئے کہ بھول جانے والا نسیان کے سبب حقوق کی ادائیگی سے عاجز رہتا ہے اسی وجہ سے ہمارے عام اصحاب کے نزدیک دوسرے اعذار کی طرح ادا حقوق کے وجود سے مانع ہوتا ہے، لیکن حقوق سے مانع نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اس کی وجہ سے اہلیت میں کوئی خلل نہیں واقع ہوتا ہے اور بھول جانے والے پر حقوق کے واجب کرنے سے اس کو حرج میں ڈالنا لازم نہیں آئے گا کہ اس کی وجہ سے وجوب ممنوع ہو، اس لئے کہ انسان بار بار ہونے والی عبادت کو جو تکرار کی حد میں داخل ہے اکثر اوقات نہیں بھولتا ہے، لہذا انسیان نیند کے حکم میں ہوگا، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے نماز بھول جانے کو اور اس کو چھوڑ کر سوجانے کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے، ارشاد نبوی ہے: "**إذا نسي أحدکم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذکرها**" [۱] (اگر تم میں سے کوئی کسی نماز کو بھول جائے اور یا اس کو چھوڑ کر سوجائے تو جب یاد آئے اس کو ادا کرلے)۔

حقوق العباد میں نسیان کو عذر نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ حقوق العباد بندوں کے حق کی وجہ سے ضائع شدہ کی تلافی کے لئے محترم ہیں، اس میں امتحان وآزمائش نہیں ہے، حقوق اللہ امتحان کے لئے مشروع ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے بے نیاز ہے، لیکن ان کو آزماتا ہے اس لئے کہ وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے بندے ہیں اور مالک اپنے مملوک میں جیسے چاہے تصرف کرسکتا ہے [۲]۔

حنفیہ کے نزدیک نسیان کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: اصلی ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ انسان یادرکھنے کے اسباب میں کسی کوتاہی کے بغیر نسیان میں مبتلا ہوجائے، یہ قسم عذر بن سکتی ہے کیونکہ یہ اکثر پائی جاتی ہے۔

دوسری قسم غیر اصلی یا طاری ہے، آدمی اپنی کوتاہی سے اس میں مبتلا ہوجاتا ہے، اس طرح کہ قدرت کے باوجود یادرکھنے کے اسباب کو اختیار نہ کرے، یہ قسم عتاب کے لائق ہے یعنی یہ قسم عذر نہیں بن سکتی ہے، کیونکہ اس نے کوتاہی کی ہے، اور اس کا وجود بھی بہت کم ہے۔

بزدوی نے کہا ہے کہ شریعت کے حق میں نسیان اس وقت عذر ہوگا جب کہ غفلت کی وجہ سے نہ ہو، اگر غفلت کی وجہ سے ہوگا تو عذر نہیں ہوگا، مثلاً انسان نے جس چیز کو یاد کیا ہے، تکرار کے ذریعہ اس کو یادرکھنے پر قدرت کے باوجود اس کو بھول جائے تو یہ محض اس کی کوتاہی کی وجہ سے ہوگا، ایسی صورت میں یہ عتاب کا سبب ہوگا، اسی وجہ سے

(۱) شرح الکوکب المنیر ۱/۵۱۱، ۵۱۲، شرح مختصر الروضۃ للطوفی ۱/۱۸۸، نزہۃ الخاطر العاطر شرح روضۃ الناظر لابن بدران ۱/۱۳۹، ۱۴۱، القواعد والفوائد الأصولیہ رص ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، البحر المحیط ۱/۳۵۱، ۳۵۲، المستصفی ۱/۸۴، قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۲/۳۔

(۲) البحر المحیط ۱/۳۵۱، ۳۵۲، المستصفی ۱/۸۴، القواعد للعز بن عبد السلام ۲/۳۔

(۱) حدیث: "إذا نسي أحدکم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذکرها" کی روایت نسائی (۱/۲۹۴ طبع التجاریۃ الکبریٰ) اور ترمذی (۱/۳۳۴ طبع التجاریۃ الکبریٰ) نے ابوقتادہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۲) فتح الغفار شرح المنار لابن نجیم ۲/۸۸، کشف الأسرار ۴/۱۳۹۷۔

جو شخص قرآن کو یاد کرنے کے بعد تلاوت کے ذریعہ اس کو یاد رکھنے پر قدرت کے باوجود بھول جائے تو وعید کا مستحق ہوگا[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ عبادات میں نسیان معیوب نہیں ہے، جہالت معیوب ہے، اس لئے کہ انسان جس کام کو کرے اس کا علم واجب ہے، تو نماز میں جاہل شخص ترک علم کی وجہ سے گناہ گار ہوگا، وہ اس شخص کی طرح ہوگا جو واجبات کے علم کے بعد جان بوجھ کر اس کو چھوڑ دے، امام مالک کے قول کا یہی مطلب ہے، انہوں نے کہا ہے کہ نماز میں جہالت عمد کی طرح ہے، اور جاہل جان بوجھ کر چھوڑنے والے کی طرح ہے، بھول جانے والے کی طرح نہیں ہے، بھول جانے والا قابل معافی ہے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**" (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا و نسیان کو اور اس چیز کو جس پر ان کو مجبور کیا جائے معاف کر دیا ہے) اور فی الجملہ اس پر امت کا اجماع ہے کہ نسیان میں کوئی گناہ نہیں ہے، اس لئے کہ نسیان از خود بندہ پر مسلط ہو جاتا ہے، اپنے سے اس کو دور کرنے کے لئے بندہ کے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے اور جہالت علم سیکھ کر دور کی جا سکتی ہے[۲]۔

نسیان پر مرتب ہونے والے احکام:

دنیا و آخرت میں نسیان پر کچھ احکام مرتب ہوتے ہیں:

اول: اخروی حکم:

۴- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ مطلقاً نسیان کی وجہ سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا"[۱] (اے ہمارے پروردگار ہم پر گرفت نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ""**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**"[۲] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا و نسیان کو اور اس چیز کو جس پر ان کو مجبور کیا جائے معاف کر دیا ہے)۔

نیز اس لئے کہ نسیان محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے کے باب سے ہے، کیونکہ خطا، نسیان اور اکراہ کی حقیقت وذات کو رفع کرنا تو ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا حکم مراد لیا جائے گا اور اس کی دو قسمیں ہیں: اخروی اور وہ گناہ ہے، اور دنیوی اور وہ فساد ہے، اور دونوں حکم مختلف ہیں، تو مجاز مشترک ہونے کے باوجود عام نہیں ہوگا اور جب اجماع کے ذریعہ اخروی ثابت ہو گیا تو دوسرا ثابت نہ ہوگا[۳]۔

دوم: دنیوی حکم:

۵- اگر نسیان کسی مامور بہ کے ترک میں ہو تو وہ ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کی تلافی واجب ہوگی اور اس پر مرتب ہونے والا ثواب اس کو نہیں ملے گا اس لئے کہ اس نے فرمانبرداری نہیں کی ہے۔

اور اگر نسیان کسی منع کردہ کام میں ہو اور اس میں کچھ ضائع نہ ہو تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔

---

(۱) کشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوی ۴/ ۱۳۹۷۔
(۲) الفروق ۲/ ۱۴۶، ۱۴۹۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔
(۲) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان ......" کی تخریج فقرہ / ۳ میں گذر چکی ہے۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۰۲، ۳۰۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۷، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۲۷۲، ۲۷۳، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۲۹۵، شرح الکوکب المنیر ۱/ ۵۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح مختصر الروضہ ۱/ ۱۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور اگر نسیان کسی ممنوع کام میں ہو اور اس میں کچھ ضائع ہوجائے تو ضمان ساقط نہ ہوگا، اگر نسیان کسی ممنوع فعل میں ہو جس میں حد واجب ہوتی ہے تو اس کے ساقط کرنے میں نسیان سے شبہ پیدا ہوگا[1]۔

نسیان کی اقسام:

پہلی قسم: مامور بہ کے ترک میں نسیان:

مامور بہ کے ترک میں نسیان کبھی عبادات میں ہوتا ہے اور کبھی معاملات میں ہوتا ہے۔

الف-وضو کی ابتدا میں بسم اللہ کو بھول جانا:

٦ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص وضو کی ابتدا میں بسم اللہ کہنا بھول جائے پھر وضو کے دوران اس کو یاد آئے اور بسم اللہ کہہ لے تو سنت ادا نہ ہوگی، اس کے برخلاف اگر یہی صورت کھانے میں پیش آئے تو باقی حصہ میں سنت ادا ہوجائے گی، اس لئے کہ فوت شدہ کی تلافی ہوگئی ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله تعالى، فإن نسي أن يذكر اسم الله تعالى في أوله فليقل: بسم الله أوله وآخره"**[2] (جب تم میں سے کوئی کھانا کھائے تو بسم اللہ کہہ لے، اگر ابتدا میں بسم اللہ کہنا بھول جائے تو **بسم الله أوله وآخره** کہہ لے)۔

حنفیہ کے نزدیک اور مالکیہ میں سے ابن رشد کے نزدیک اصح قول کے مطابق بسم اللہ کہنا وضو کے مستحبات میں سے ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه"**[1] (جس کا وضو نہ ہو اس کی نماز نہ ہوگی اور جو وضو میں بسم اللہ نہ کہے اس کا وضو صحیح نہ ہوگا)، اس سے مراد فضیلت کی نفی ہے[2]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بسم اللہ کہنا وضو کے فضائل میں سے ہے، امام مالک نے کبھی تو اس کو اچھا کہا ہے، اور کبھی انکار کیا ہے، اگر کوئی فضیلت کو چھوڑ دے تو اس کے کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے اور نہ اعادہ کا حکم دیا جاتا ہے، اور اگر کوئی سنت کو چھوڑ دے تو اس کو ادا کرنے کا حکم دیا جاتا ہے[3]۔

شافعیہ کی رائے اور یہی امام احمد کا ظاہر مذہب ہے کہ بسم اللہ کہنا وضو کی ایک سنت ہے، اگر ابتدا میں اس کو بھول جائے تو فارغ ہونے سے قبل جب یاد آجائے ادا کرلے جیسا کہ کھانا کھانے میں ہوتا ہے اور اگر بھول کر چھوڑ دے تو اس کی طہارت صحیح ہوگی، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، ابوداؤد کی روایت میں ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے دریافت کیا: اگر کوئی شخص وضو میں بسم اللہ کہنا بھول جائے تو کیا ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھے امید ہے کہ کوئی حرج نہ ہوگا، یہی اسحاق کا قول ہے، تو اس لئے اگر طہارت

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله تعالى ......" کی روایت ابوداؤد (۱۳۹/۴ طبع حمص) اور ترمذی (۲۸۸/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه" کی روایت ابوداؤد (۲۵۱/۱ طبع حمص) نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲۵۱/۱ طبع العلمیہ) میں اس کی اسناد میں متعدد علل ذکر کیا ہے، پھر اس کے دوسرے شواہد کی تخریج کی ہے، اور کہا ہے کہ احادیث کے مجموعہ سے ایسی قوت حاصل ہوجاتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی نہ کوئی اصل ضرور ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱۹/۱، ۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۷۴/۱، الذخیرہ للقرافی ۲۸۲/۱، المقدمات لابن رشد ۵۶/۱۔

(۳) الذخیرہ للقرافی ۲۷۰/۱، الفواکہ الدوانی ۱۵۸/۱، مقدمات ابن رشد ۵۶/۱۔

کے دوران اس کو یاد آجائے تو جب یاد آئے اس کو ادا کرلے، اس لئے کہ جب مکمل وضو میں اس کو بھول جانا معاف ہے تو اس کے بعض حصہ میں بھولنا تو بدرجہ اولی معاف ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"(۱)، نیز اس لئے کہ وضو ایسی عبادت ہے جس کے افعال مختلف قسم کے ہیں، لہذا نماز کی طرح اس کے کچھ واجبات ایسے ہوں گے جو سہو ونسیان کی وجہ سے ساقط ہوں گے ان کو دوسرے واجبات اور طہارت پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے وجوب کی تاکید آئی ہے، تسمیہ کی تاکید اس قدر نہیں ہے۔

امام احمد سے اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، اور مالکیہ میں سے ابن عبدالسلام سے منقول ہے کہ تمام احداث کی طہارت میں بسم اللہ کہنا واجب ہے، بعض حنابلہ مثلاً ابوالخطاب، المجد، ابن عبدوس، صاحب مجمع البحرین، اور ابن عبیدان نے کہا ہے اور اس کو "المنور" میں یقینی کہا گیا ہے اور اسی کو "المحرر" میں فوقیت دی گئی ہے کہ بسم اللہ کہنا فرض ہے، سہو سے ساقط نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کے ارشاد سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے، ارشاد ہے: "لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه" (جس کا وضو نہ ہو اس کی نماز نہ ہوگی اور جو وضو میں بسم اللہ نہ کہے اس کا وضو نہ ہوگا)، نیز دوسرے واجبات پر اس کو قیاس کرنے کا تقاضا بھی یہی ہے(۲)۔

ب-وضو میں کسی عضو کا دھونا یاد نہ رہے:

۷-فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے عضو کو دھونا بھول جائے جس کا دھونا وضو میں فرض ہے یا اس عضو میں کچھ حصہ خشک رہ جائے تو اس کا تدارک واجب ہے، اس لئے کہ اس نے وضو کا ایک فرض چھوڑ دیا ہے۔

تفصیل اصطلاح "وضوء" میں ہے۔

ج-وضو کی کسی سنت کو بھول جانا:

۸- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر وضو کرنے والا وضو کی کوئی سنت بھول جائے تو اس کا وضو صحیح ہوجائے گا، اس بارے میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں، ملاحظہ ہو: اصطلاح "وضوء"۔

د-جنبی کا جنابت کو بھول کر حدث اصغر کے لئے تیمّم کرنا:

۹-اگر کوئی شخص اپنی جنابت کو بھول جائے اور حدث اصغر کے لئے تیمّم کرے اور نیت میں جنابت یاد نہ ہو تو اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اس تیمّم سے اس کی نماز درست نہ ہوگی۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کی نماز صحیح اور کافی ہوگی۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نیت میں حدث وجنابت کے درمیان تمیز کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اگر جنبی وضو کے ارادہ سے تیمّم کرلے تو جائز ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "تیمّم" (فقرہ/۹)۔

ھ-پانی بھول کر تیمّم کرنا:

۱۰- اگر کوئی شخص پانی بھول کر تیمّم کرلے تو اس کی نماز کے صحیح ہونے

(۱) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان ......" کی تخریج فقرہ/۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/۵۷، مغنی المحتاج ۱/۵۷، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۰۳، ۱۰۴،

= الإنصاف ۱/۱۲۸، ۱۲۹، کشاف القناع ۱/۹۱، کفایۃ الطالب الربانی ۱/۱۴۶، الفواکہ الدوانی ۱/۱۵۸۔

میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنابلہ کی رائے اور یہی شافعیہ کا اظہر قول ہے، اور مالکیہ میں سے مطرف، عبدالملک اور ابن عبدالحکم کی رائے اور امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص کجاوہ میں پانی بھول کر تیمّم کرلے تو یہ کافی نہ ہوگا اور نماز کی قضا اس پر لازم ہوگی۔

اسی طرح اگر پانی فروخت ہو رہا ہو اور ثمن بھول جائے اور تیمّم کر کے نماز پڑھ لے تو اس کے لئے کافی نہیں ہوگا اور نماز کا اعادہ اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ بھول جانے کی وجہ سے وہ پانی کا نہ پانے والا نہیں ہوگا، اور تیمّم اسی وقت جائز ہے جب کہ پانی نہ ہو، نیز اگر یاد رہے تو پانی سے طہارت حاصل کرنا واجب ہے تو نسیان حدث کی طرح یہ بھی نسیان سے ساقط نہ ہوگا، نیز اس کے ساتھ پانی موجود ہے (۱)۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد کی رائے اور اظہر کے بالمقابل شافعیہ کا قول اور مالکیہ میں سے ابن عبدالحکم کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کجاوہ میں پانی بھول جائے اور تیمّم کر کے نماز ادا کرلے تو مطلقاً نماز کا اعادہ اس پر واجب نہ ہوگا، اور اگر پانی اس کے کجاوہ میں رکھا جائے اور اس کو معلوم نہ ہو تو وہ نماز کو نہ توڑے گا اور نہ اس کی قضا کرے گا اس لئے کہ وہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے کیونکہ نسیان کی وجہ سے وہ اس کے استعمال کرنے پر قادر نہیں ہے اور یہ عجز امر سماوی کی وجہ سے ہے، یعنی نسیان کی وجہ سے ہے۔

اگر دور ہونے، مرض، ڈول یا رسی کے نہ ہونے کی وجہ سے عاجزی ہو تو بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ نسیان انسان کی فطرت میں داخل ہے، خاص کر جب اس کے ساتھ کوئی ایسی بات پیش آجائے جو دوسری چیزوں سے اس کو بے خبر کردے، اور سفر مشقتوں کا محل اور اندیشوں کا مقام ہے، اس لئے سفر میں کسی چیز کو فراموش کر دینا نادر بات نہیں ہے، نیز اس لئے کہ نماز کی حالت میں اس کے ساتھ پانی نہیں تھا، لہذا قضا نہیں کرے گا (۱)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مسافر تیمّم کرے حالانکہ اس کے ساتھ اس کے کجاوہ میں پانی موجود ہو مگر اس کو اس کا علم نہ ہو (اس میں نسیان وغیرہ کی حالت بھی داخل ہے) تو اگر اس کو خیال ہوا کہ پانی ختم ہو گیا ہے اس لئے تیمّم کر کے نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ پانی باقی ہے تو یہ تیمّم کافی نہ ہوگا اس لئے کہ علم، ظن سے باطل نہیں ہوتا ہے، لہذا اس پر پانی تلاش کرنا واجب تھا، نسیان کا حکم اس کے برخلاف ہے کیونکہ وہ علم کی ضد ہے۔

اسی طرح اگر اس کے سر پر یا پشت پر پانی ہو، یا پانی اس کے گلے میں لٹکا ہوا ہو، پھر بھی اس کو بھول جائے اور تیمّم کرلے پھر یاد آئے تو یہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ ایسی حالت میں بھولنا بہت ہی نادر ہوتا ہے لیکن اگر پانی پالان میں لٹکا ہوا ہو تو یا تو اس پر سوار ہوگا یا پیچھے سے اس کو ہانک رہا ہوگا، اگر سوار ہو اور پانی کجاوہ کے پچھلے حصہ میں ہو تو اس کے بارے میں طرفین (امام ابوحنیفہ وامام محمد) اور امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے، اور اگر پانی کجاوہ کے اگلے حصہ میں ہو تو بالاجماع تیمّم درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا بھولنا نادر ہے، اور اگر اس کو پیچھے سے ہانک رہا ہو تو جواب اس کے برعکس ہوگا یعنی اگر پانی کجاوہ کے پچھلے حصہ میں ہو تو حنفیہ کے نزدیک بالاجماع تیمّم درست نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کو دیکھ رہا ہوگا اور بھول جانا نادر ہوگا، اور اگر کجاوہ کے اگلے حصہ میں ہوگا تو اس میں

(۱) کشاف القناع ۱/۱۶۹، الذخیرہ للقرافی ۱/۳۶۲، القلیوبی وعمیرہ ۱/۸۲، ۸۳، الاختیار ۱/۲۲، بدائع الصنائع ۱/۴۹۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۴۹، الاختیار ۱/۲۲، الذخیرہ للقرافی ۱/۳۶۲، القلیوبی وعمیرہ ۱/۸۲، ۸۳۔

اختلاف ہے [۱]۔

مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ اگر اپنے کجاوہ میں پانی کو بھول کر تیمم کرکے نماز ادا کرلے تو وقت کے اندر اعادہ کرے گا اور اگر اعادہ نہ کرسکے اور وقت نکل جائے تو مشہور قول کے مطابق اعادہ واجب نہیں ہے [۲]۔

و-فرض نماز کو بھول جانا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص فرض نماز بھول جائے تو اس کی قضا اس پر لازم ہوگی اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها"** [۳] (اگر تم میں سے کوئی شخص کوئی نماز بھول جائے یا اس کو چھوڑ کر سوجائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)۔

بھول کر چھوڑی ہوئی نماز ایک ہوگی یا اس سے زائد ہوگی، اگر ایک ہوگی تو بعینہ معلوم ہوگی مثلاً ظہر کی نماز ہے یا معلوم نہ ہوگی۔ اور اگر ایک سے زیادہ ہوگی تو دوسری چھوٹی ہوئی نمازوں کے تعلق سے ان میں سے ہر ایک کی ترتیب معلوم ہوگی یا معلوم نہ ہوگی اگر ترک شدہ نماز معلوم ہو اور موجودہ نماز یا دوسری چھوٹی ہوئی نمازوں کے تعلق سے اس کی ترتیب معلوم ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک مطلقاً ترک شدہ ترتیب کی رعایت کے ساتھ ادا کی جائے گی البتہ عذر کے حالات اس سے مستثنیٰ ہیں۔

اگر ترک شدہ نماز معلوم نہ ہو یا ترتیب معلوم نہ ہو تو فقہاء کی بتائی ہوئی تفصیل کے مطابق ادا کی جائے گی، اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "قضاء الفوائت" (فقرہ/ ۱۷، ۲۵)۔

ز-بھول کر نماز کے کسی حصہ کو ترک کردینا:

۱۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر نماز پڑھنے والا نماز کے کسی فرض کو مثلاً قرأت، رکوع یا سجدہ کو چھوڑ دے تو اگر قضا کے ذریعہ اس کا تدارک ممکن ہو تو قضا کرلے ورنہ اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔

اور اگر نماز کے کسی واجب کو ترک کردے مثلاً سورۂ فاتحہ کا پڑھنا، اس پر سورہ کا ملانا، ہر رکعت یا پوری نماز میں مکرر ادا کئے جانے والے افعال میں ترتیب کی رعایت کرنا وغیرہ تو اگر اس کو بھول کر چھوڑ دے تو سجدہ سہو سے اس کی تلافی کرے گا اور اگر جان بوجھ کر چھوڑ دے گا تو سجدہ سہو سے اس کی تلافی نہ ہوسکے گی، اکثر فقہاء کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جان بوجھ کر چھوڑنے کی صورت میں سجدہ سہو واجب نہ ہوگا، بلکہ اس کے نقصان کی تلافی کے لئے صرف اعادہ ہی واجب ہوگا۔

اگر نماز کی کوئی سنت ترک کردے، مثلاً امام کا زور سے تکبیر کہنا، ثنا پڑھنا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ نماز کا قیام اس کے ارکان سے ہوتا ہے اور وہ موجود ہیں، سنت کی تلافی سجدہ سہو سے نہیں کی جائے گی [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر نمازی بھول کر کسی رکن کو چھوڑ دے مثلاً رکوع یا سجدہ چھوڑ دے اور دیر ہوجائے، اس طرح کہ تدارک نہ کرے، یا عرف کے اعتبار سے دیر ہوجائے یا مسجد سے نکلنے کی وجہ سے دیر ہوجائے تو نماز باطل ہوجائے گی اور اگر جان بوجھ کر چھوڑ دے تو نماز کے باطل ہونے کے لئے دیر ہونے کی قید نہ ہوگی۔

سنت مؤکدہ کے ترک سے نماز باطل ہوگی یا نہیں؟ اس بارے میں مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

ابن کنانہ نے کہا ہے کہ جان بوجھ کر یا جہالت کی وجہ سے سنت

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۴۹، ۵۰۔

(۲) الذخیرہ للقرافی ۱/ ۳۶۱، التاج والإکلیل ۲/ ۸، ۹۔

(۳) اس حدیث کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۲۶، تبیین الحقائق ۱/ ۱۹۳، بدائع الصنائع ۱/ ۱۶۷۔

ترک کرنے سے نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے کھلواڑ کیا ہے اور البیان میں اس کو مشہور کہا ہے۔

امام مالک اور ابن القاسم نے کہا ہے اور ابن عطاء اللہ نے اس کو مشہور قرار دیا ہے کہ جان بوجھ کر یا جہالت کی وجہ سے سنت کے چھوڑ دینے سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے، البتہ استغفار کرے گا، اس لئے کہ عبادت اپنے ارکان اور شرائط کے ساتھ موجود ہوچکی ہے اور سجدہ سہو واجب نہ ہوگا اس لئے کہ سجدہ سہو واجب کے بھولنے سے واجب ہوتا ہے۔

خلیل کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک سنت کے ترک سے نماز باطل نہ ہوگی جیسا کہ ابن رشد کے نزدیک المقدمات میں ہے اگر چھوڑی ہوئی سنتیں زیادہ ہوجائیں تو نماز باطل ہوجائے گی۔

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ خلیل کے کلام میں سنت سے مراد جنس ہو تو ایسی صورت میں ترک شدہ سنتیں زیادہ ہوں گی تو بھی نماز باطل نہ ہوگی [۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر نمازی جان بوجھ کر نماز کے کسی رکن مثلاً رکوع یا سجدہ کو چھوڑ دے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اگر بھول کر چھوڑ دے تو ترک شدہ رکن کے بعد جو ہوگا لغو ہوگا تو اگر اس کے مثل تک پہنچنے سے قبل یاد آجائے تو اس کو ادا کرلے ورنہ اس کی رکعت پوری ہوجائے گی اور اپنی نماز کے باقی حصہ کی تلافی کرے گا۔

اگر ترک کردہ کوئی امر ابعاض میں سے سنت ہو، اور ابعاض سنتیں: قنوت، اس کے لئے قیام، پہلا تشہد، اس کے لئے بیٹھنا، پہلے تشہد میں نبی کریم ﷺ پر درود پڑھنا، پہلے اور دوسرے تشہد میں آل نبی ﷺ پر درود بھیجنا ہے، تو اگر بھول کر چھوڑ دیا ہے تو سجدہ سہو ادا کرے گا اگر جان بوجھ کر بھی چھوڑ دیا ہے تو اظہر قول کے مطابق سجدہ

(۱) الخرشی ۱/ ۳۳۴، ۳۳۵۔

سہو کرے گا۔

ابعاض کے علاوہ دوسری سنتوں کی تلافی سجدہ سہو سے نہیں کی جائے گی، خواہ ان کو جان بوجھ کر چھوڑ دے یا بھول کر چھوڑے [۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ نماز کے ارکان- مثلاً امام ومنفرد کے لئے فاتحہ کا پڑھنا- کسی بھی حال میں ساقط نہیں ہوتے ہیں، خواہ جان بوجھ کر ہو یا بھول سے ہو یا جہالت کی وجہ سے ہو، لہذا اگر کوئی شخص ان میں سے کسی کو بھی چھوڑ دے گا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی خواہ جان بوجھ کر ہو یا بھول کر یا جہالت کی وجہ سے ہو۔

اگر کوئی شخص جان بوجھ کر نماز کے کسی واجب کو مثلاً تکبیر انتقال، تسبیح اور تحمید کو ترک کردے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اگر کوئی شخص ان میں سے کسی کو بھول کر یا جہالت کی وجہ سے ترک کردے تو سجدہ سہو ادا کرے گا۔

رہیں سنتیں: مثلاً ثنا وتعوذ، تو ان کے ترک سے نماز باطل نہ ہوگی، خواہ جان بوجھ کر چھوڑ دے [۲]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''صلاۃ'' (فقرہ / ۱۰، ۱۴، ۱۱۵، ۱۲۴)۔

ح- نمازی کا بدن یا کپڑے میں نجاست کو بھول جانا:

۱۳- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص اتنی نجاست کے ساتھ بھول کر نماز پڑھ لے جو نماز کے صحیح ہونے سے مانع ہو تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی [۳]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نمازی کا بدن اور جگہ سے نجاست کو دور

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۹، ۲۰۵، ۲۰۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۶۲، ۶۶۔

(۲) المغنی ۲/ ۳، ۶، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵، ۳۹۱۔

(۳) الحموی ۳/ ۲۹۳، ۲۹۴ طبع دار الکتب العلمیہ، ابن عابدین ۱/ ۱۶۶۔

کرنا واجب ہے اگر یاد ہو اور دور کرنے کی قدرت بھی ہو، لہذا جو شخص اس کے ساتھ نماز پڑھ لے تو اگر اس کو یاد ہو اور دور کرنے پر قادر بھی ہو تو بہر حال نماز کو دہرائے گا اور اگر بھول گیا ہو یا اس کو دور کرنے سے عاجز ہو اور نماز سے فارغ ہو جائے تو وقت کے اندر نماز کو دہرا لینا مندوب ہے[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص اتنی نجاست کے ساتھ نماز ادا کر لے جو معاف نہیں ہے، شروع نماز میں اس کو معلوم نہ ہو سکا، پھر نماز کے دوران اس کے ہونے کا علم ہوا تو جدید قول کے مطابق قضاء واجب ہوگی، اس لئے کہ جو ادا کر چکا ہے اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اس کی شرط موجود نہیں ہے، اور قدیم قول کے مطابق اس پر قضا واجب نہ ہوگی اس لئے کہ بھول جانے اور لاعلمی کی وجہ سے وہ معذور ہوگا، اور اس لئے کہ نماز کے اندر جوتا اتارنے والی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن جبريل أتاني فأخبرني أن فيهما قذراً"[۲] (جبریل میرے پاس آئے اور بتایا کہ جوتوں میں نجاست ہے)، اللہ کے رسول ﷺ نے نماز نہیں لوٹائی، المجموع میں اس کو مختار کہا ہے، اگر نجاست کا علم تو اس کو ہوا مگر بھول گیا اور نماز پڑھ لی پھر وقت کے اندر ہی یا اس سے پہلے اس کو یاد آ گیا تو نماز دہرائے گا اور اگر وقت گذر جانے کے بعد یاد آیا تو راجح مذہب کے مطابق قضا واجب ہوگی اس لئے کہ علم کے بعد طہارت کے ترک میں اس نے کوتاہی کی ہے۔

اور جب ہم نے اعادہ کو واجب کہا ہے تو ہر اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا جس کو نجاست کے ساتھ ادا کرنے کا یقین ہو، اگر نماز کے بعد اس کے ہونے کا احتمال ہو تو اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ ہر حادث (یعنی نئے حال) کو، قریب تر زمانہ میں اس کا وجود فرض کیا جاتا ہے اور اصل یہ ہے کہ اس کے قبل اس کا وجود نہ ہوگا، "الانوار" میں ہے کہ اگر کوئی شخص نماز پڑھ لے اور اس کے کپڑے میں مثلاً نجاست ہو اور اس کو اس کا علم نہ ہو اور وہ اسی حالت میں مر جائے، تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ معاف کر دے گا مواخذہ نہیں کرے گا[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی نماز پڑھ لے اور اس کو معلوم ہو جائے کہ نماز کی حالت میں اس پر نجاست تھی لیکن اس کو علم نہ ہو سکا یا بھول گیا تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی بلکہ اس کو دوبارہ ادا کرے گا یہی راجح مذہب ہے۔

اور دو روایتوں میں سے ایک روایت میں ہے کہ اس کی نماز صحیح ہو جائے گی، اور اکثر کے نزدیک وہ صحیح ہے[۲]۔

ط-سجدہ سہو کو بھول جانا:

۱۴- اگر نمازی سجدہ سہو بھول جائے اور سجدہ سہو کے بغیر نماز سے فارغ ہو کر چلا جائے تو لوٹے گا اور اس کو ادا کرے گا، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "سجود السہو" (فقرہ ر ۹)۔

ی- بھولے ہوئے مال کی زکاۃ:

۱۵- مال ضمار کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اگر اس کے ملنے سے مایوسی ہو جائے اس کے بعد اس کے مالک کو مل جائے تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

(۱) حاشیۃ الدسوقی مع الدردیر ار ۶۵، ۶۷، ۶۸۔

(۲) حدیث: "إن جبريل أتاني فأخبرني أن فيهما قذراً" کی روایت ابوداؤد (ار ۴۲۶ طبع حمص) نے اور حاکم نے المستدرک (ار ۲۶۰ طبع ادارۃ المعارف العثمانیہ) میں ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ار ۱۹۴، روضۃ الطالبین ار ۲۸۲۔

(۲) الإنصاف ار ۴۸۶، کشاف القناع ار ۲۹۲۔

اس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ کسی ایسے شخص کے پاس امانت رکھ دی جس کو نہیں پہچانتا ہے اور چند سالوں تک اس کو یاد نہیں آیا پھر اس کو یاد آ گیا، اس کے بارے میں تین اقوال ہیں:

اول: جب اس کے قبضہ میں آئے گا تو گذشتہ سالوں کی زکاۃ بھی اس میں واجب ہوگی۔

دوم: اس میں زکاۃ واجب نہ ہوگی، اس کا مالک قبضہ کے دن سے نیا سال شروع کرے گا۔

سوم: اس کا مالک جب اس پر قبضہ کر لے گا تو ایک سال کی زکاۃ ادا کرے گا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''ضمار'' (فقرہ/ ۳، ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ک- رمضان کی قضا بھول گیا یہاں تک کہ دوسرا رمضان آ گیا:

۱۶- اگر کوئی شخص ایک رمضان کی قضا بھول جائے اور دوسرا رمضان آ جائے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور یہی ان کا راجح مذہب بھی ہے، حنابلہ اور مالکیہ میں سے السیوری کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی رمضان کی قضا کو مؤخر کر دے اور دوسرا رمضان آ جائے تو اگر عذر کی وجہ سے ہو تو موجودہ رمضان کے روزے رکھے گا پھر اس کے بعد پہلے رمضان کی قضا کرے گا اور اس پر کوئی فدیہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ وہ معذور ہے۔

نسیان عذر ہے جیسا کہ بعض فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے۔

خطیب الشربینی نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس سے صرف گناہ ساقط ہوگا، فدیہ ساقط نہ ہوگا[1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی رمضان کی قضا کو مؤخر کر دے اور دوسرا رمضان آ جائے تو اس پر کوئی فدیہ نہ ہوگا، اس لئے کہ صحیح قول کے مطابق قضاء علی التراخی واجب ہوتی ہے، اور تراخی کا مطلب یہ ہے کہ مطلقاً کسی غیر معین وقت میں واجب ہوتی ہے، لہذا جو اوقات مستثنی ہیں ان کے علاوہ تمام اوقات میں قضا جائز ہوگی اور ادا کے برخلاف قضا، رات ہی سے نیت کی تعیین کے بغیر جائز نہ ہوگی، فدیہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب کہ قضا سے ایسا عاجز ہو کہ پوری عمر میں قضا پر قادر ہونے کی توقع نہ ہو[1]۔

مالکیہ میں سے البرزلی نے کہا ہے کہ بظاہر المدونہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی رمضان کی قضا بھول جائے اور دوسرا رمضان شروع ہو جائے تو ہر دن کی طرف سے ایک مسکین کو کھانا کھلانا اس پر واجب ہوگا اور وہ معذور نہیں سمجھا جائے گا، البتہ دوسرے رمضان کے آنے تک کے زمانہ میں جو وقت متعین تھا اس میں روزہ رکھنے پر اگر قادر نہیں رہا تو معذور ہوگا[2]۔

ل- جس روزہ میں تسلسل واجب ہو اس کے تسلسل کے ختم ہونے میں نسیان کا اثر:

اس میں چند مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: بھول کر کھانا، پینا یا جماع کر لینا:

۱۷- حنفیہ و شافعیہ کی رائے، مالکیہ کا مشہور مذہب، اور حنابلہ کا صحیح

(۱) المجموع ۶/ ۳۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۱، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۸۴، کفایۃ

= الطالب الربانی ۱/ ۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۴۴، ۱۴۵، الإنصاف ۳/ ۳۳۳، ۳۳۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۴، ۱۰۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۴۵۰، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۷، الخرشی ۲/ ۲۶۳، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۳۴۳۔

قول یہ ہے کہ کفارات کے روزے میں جن میں تسلسل واجب ہے، بھول کر کھانے، پینے یا جماع کر لینے سے تسلسل ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسیان وما استكرهوا علیه"[1]۔

مشہور کے بالمقابل مالکیہ کا دوسرا قول، جس کے ضعیف ہونے کی صراحت کی گئی ہے، اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ اس کی وجہ سے تسلسل ختم ہوجائے گا[2]۔

دوسرا مسئلہ: جس روزہ میں تسلسل واجب ہے اس میں بھول کر نیت ترک کر دینا:

۱۸- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جس روزہ میں تسلسل واجب ہے اس میں بعض راتوں میں بھول کر نیت ترک کر دینے سے تسلسل ختم ہوجائے گا، جیسا کہ جان بوجھ کر چھوڑ دینے سے تسلسل ختم ہوجاتا ہے، مامورات کے ترک میں نسیان کو عذر نہیں سمجھا جائے گا[3]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ جس روزہ میں تسلسل شرط ہے اس میں ایک ہی نیت کافی ہے جیسے رمضان، اور وہ کفارات جن کے روزوں میں تسلسل واجب ہے[4]، انہوں نے کہا ہے کہ اگر روزہ کو بھول جانے والا افطار کر لے تو مذہب کے مشہور قول کے مطابق تسلسل ختم

(۱) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسیان ......" کی تخریج فقرہ/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۴، الأشباہ للسیوطی رص ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲، ۳۰۳، الإنصاف ۹/ ۲۲۶، کشاف القناع ۵/ ۳۸۴۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۹۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۵، ۳۶۶، الإنصاف ۳/ ۲۹۳، المغنی ۳/ ۹۴، ۹۵۔

(۴) شرح الصغیر ۱/ ۶۱۷۔

ہوجائے گا، اس میں ابن عبد الحکم کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک بھول کر روزہ کی تفریق میں وہ معذور ہوگا[1]۔

تیسرا مسئلہ: ظہار کرنے والے کا بھول کر وطی کر لینا:

۱۹- امام ابوحنیفہ، امام محمد، مالکیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ ظہار کرنے والا اگر اس عورت سے جس سے ظہار کیا ہے رات یا دن میں وطی کر لے خواہ بھول کر ہی کیوں نہ ہو تو تسلسل ختم ہوجائے گا، اور از سر نو روزہ رکھے گا[2]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر ظہار کرنے والا اپنی اس بیوی سے جس سے ظہار کیا ہے کفارہ ادا کرنے سے قبل رات میں جماع کر لے یا کفارہ کے دو ماہ کے دوران وطی کر لے تو گناہ گار ہوگا، اس لئے کہ اس نے کفارہ ادا کرنے سے قبل وطی کر لی ہے لیکن تسلسل باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی وطی کا کوئی اثر روزہ پر نہیں ہوگا، لہذا تسلسل ختم نہ ہوگا، جیسے رات میں کھانے سے تسلسل ختم نہ ہوگا[3]، یہی رائے امام ابو یوسف کی بھی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ظہار کرنے والا اگر اس عورت سے جس سے ظہار کیا ہے دن میں بھول کر یا رات میں جان بوجھ کر یا بھول کر وطی کر لے تو وہ روزہ کا استیناف نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ تسلسل سے مانع نہیں ہے کیونکہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے[4]۔

م- متعین دن کے روزہ کی نذر کو بھول جانا:

۲۰- مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کسی خاص دن کے روزہ کی نذر

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۴۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۲۳۹، ۲۴۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۵۲، الإنصاف ۹/ ۲۲۷، کشاف القناع ۵/ ۳۸۴۔

(۳) المہذب للشیرازی ۲/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۶۶۔

(۴) العنایہ بہامش فتح القدیر ۳/ ۲۳۹۔

مانی اور اس کو بھول گیا تو مختار مذہب کے مطابق کسی بھی جمعہ کو روزہ رکھ لے گا، اور اگر جس دن کے روزہ کی نذر مانی تھی اسی دن روزہ رکھا، پھر بھول کر اس میں افطار کرلیا اور اب اس کو یاد نہیں رہا کہ وہ جمعہ کا دن تھا یا کوئی دوسرا دن تھا تو کوئی دن بھی اس کے لئے کافی ہوجائے گا جس میں وہ اس دن کی نیت کرلے گا، اور اگر اس نے سمجھا کہ یہی متعین کردہ دن ہے، اس لئے اس میں قضا کی نیت کرلیا، پھر ظاہر ہوا کہ وہ دوسرا دن ہے تو ظاہر یہ ہے کہ یہ روزہ کافی نہ ہوگا (۱)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر ہفتہ میں کسی خاص دن کے روزہ کی نذر مانے پھر اس کو بھول جائے تو ہفتہ کے آخری دن یعنی جمعہ کو روزہ رکھے گا، کیونکہ اگر وہ دن نہ ہوگا جس کو متعین کیا ہے تو جمعہ کا روزہ اس کی قضا ہوجائے گا، اور اگر وہی ہوگا تو اس نے جس کو اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کو پورا کردیا (۲)۔

ن- اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کا احرام باندھے اور اس کو بھول جائے:

۲۱ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے احرام میں حج یا عمرہ کو متعین کرلے اور اس کو بھول جائے تو احتیاطاً اس پر حج وعمرہ دونوں واجب ہوں گے تاکہ یقین کے ساتھ ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوسکے، وہ قارن نہ ہوگا، اگر رکاوٹ پیدا ہوجائے تو ایک قربانی کے ذریعہ حلال ہوجائے گا اور حج وعمرہ کی قضا کرے گا، اگر جماع کرے گا تو دونوں کو ادا کرے گا پھر دونوں قضا کرے گا، اس کو اختیار ہوگا کہ ایک ساتھ ادا کرے یا الگ الگ ادا کرے۔

اور اگر دو عبادتوں کے لئے احرام باندھا اور ان کو بھول گیا تو قیاس کا تقاضا ہے کہ اس پر دو حج اور دو عمرے واجب ہوں لیکن

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۴۵۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۶۰۔

استحسان کے مطابق اس پر ایک حج اور ایک عمرہ واجب ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے مسنون ومعروف کا احرام باندھا ہے، اور وہ قران ہے، ماقبل والی صورت اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ وہاں یہ معلوم نہیں ہے کہ اس کا احرام دو عبادتوں کے لئے تھا (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی نے متعین طور پر احرام باندھا اور جس عبادت کے لئے احرام باندھا ہے اس کو بھول گیا کہ اِفراد ہے یا عمرہ یا قران ہے تو قران سمجھا جائے گا یعنی اسی جیسا عمل کرے اور اس کے لئے ہدی لے جائے گا، اس لئے کہ اگر اس نے پہلے حج یا قران کا احرام باندھا ہوگا تو اس کی وجہ سے کوئی حرج نہ ہوگا اور اگر عمرہ کا احرام باندھا ہوگا تو اس نے اس کے بعد حج کو شامل کردیا تو صرف حج سے بری ہوگا عمرہ سے بری نہ ہوگا تو اس کو بھی ادا کرے گا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کا پہلا احرام اِفراد کا ہو (۲)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر احرام باندھنے والا بھول جائے کہ کس چیز کا احرام باندھا ہے تو اپنے کو قارن بنائے گا اور دونوں عبادتوں کے اعمال ادا کرے گا، اس لئے کہ اس نے یقینی طور پر احرام باندھا ہے، تو اس میں جو مشروع ہے اس کو یقینی طور پر ادا کرنے کے بعد ہی حلال ہوگا (۳)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص تمتع، اِفراد یا قران کا احرام باندھے یا نذر کا احرام باندھے اور اگر طواف سے قبل بھول جائے کہ کس چیز کا احرام باندھا ہے یا اپنی نذر کو بھول جائے تو مندوب ہے کہ وہ اس کو عمرہ کی طرف پھیر دے اس لئے کہ وہ یقینی ہے، احرام کو عمرہ کے علاوہ دوسری طرف پھیرنا بھی جائز ہے، کیونکہ کوئی مانع موجود نہیں ہے، اور اس پر دم تمتع اپنی شرطوں کے ساتھ لازم ہوگا۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۴۴۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۸۔

اور اگر طواف کے بعد بھول جائے کہ کس چیز کا احرام باندھا ہے یا اپنی نذر کو بھول جائے اور اس کے ساتھ ہدی نہ ہوتو احرام کا عمرہ کی طرف پھیر دینا متعین ہے، اس لئے کہ جس کے ساتھ ہدی نہ ہو اس کے لئے عمرہ کے طواف کے بعد اس میں حج کو شامل کر لینا ممکن نہیں ہے۔

اور جس کے ساتھ ہدی ہو وہ طواف کے بعد بھول جائے کہ کس چیز کا احرام باندھا ہے تو اس کے لئے اپنے احرام کو حج کی طرف پھیر دینا واجب ہے اور اس کا حج صرف فرض حج کی طرف سے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ بہر حال صحیح ہے، اور حج کے مکمل ہونے سے قبل اس کے لئے حلال ہونا جائز نہ ہوگا(۱)۔

س-کھانے اور پینے کے وقت بسم اللہ کہنا بھول جائے:

۲۲-فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص کھانے یا پینے کے شروع میں بسم اللہ کہنا بھول جائے تو جب یاد آجائے اس کو کہہ لے اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إذا أكل أحدكم طعاماً فليذكر اسم الله تعالى، فإن نسي أن يذكر اسم الله تعالى في أوله فليقل: بسم الله أوله وآخره"**(۲) (جب تم میں سے کوئی کھانا کھائے تو بسم اللہ کہہ لیا کرے اور اگر شروع میں بسم اللہ کہنا یاد نہ رہے تو **"بسم الله أوله وآخره"** کہہ لے)۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "أكل" (فقرہ/۱۱)، "بسملۃ" (فقرہ/۱۰)۔

ع-ذبح کے وقت بسم اللہ بھول جانا:

۲۳-حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ جس ذبح کرنے والے کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے اگر ذبح کرتے وقت وہ بسم اللہ کہنا بھول جائے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ حرام ہوجائے گا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "بسملۃ" (فقرہ/۸)، "ذبائح" (فقرہ/۳۱)۔

ف-شہادت میں بھولنے کا اثر:

۲۴-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص گواہی دے اور مجلس قضا سے الگ ہونے کے قبل کہے کہ جس چیز کا یاد رکھنا مجھ پر ضروری تھا اس کو بھول جانے کی وجہ سے مجھ سے غلطی ہوگئی یا ایسی گواہی دے دی جو میرے لئے جائز نہیں ہے تو وہ یہ بات یا تو قاضی کی مجلس میں ہی رہتے ہوئے کہے گا یا مجلس سے نکل جانے کے بعد لوٹ کر آئے گا اور کہے گا، دونوں صورتوں میں یا تو عادل ہوگا یا غیر عادل ہوگا اور جس معاملہ میں تدارک کیا ہے اس میں فریقین میں سے کسی کی طرف سے دھوکہ اور تلبیس کے شبہ کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اگر عادل نہ ہو تو مطلقاً اس کی شہادت رد کردی جائے گی، خواہ مجلس قضا میں رہتے ہوئے کہے یا اس کے بعد کہے، خواہ شبہ کی جگہ ہو یا نہیں ہو۔

اور اگر عادل ہوگا تو موضع شبہ کے علاوہ میں اس کی شہادت قبول کی جائے گی، مثلاً لفظ شہادت یا اس کے قائم مقام لفظ کو چھوڑ دے، مثلاً مدعی اور مدعا علیہ کے نام کا ذکر یا ان میں سے کسی کی طرف اشارہ کرنا چھوڑ دے خواہ مجلس قضا میں رہتے ہوئے ہو یا اس کے بعد ہو۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۳۱۸/۲، ۳۲۰۔

(۲) حدیث: "إذا أكل أحدكم ......" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی ہے۔

لفظ شہادت کے ترک کا تدارک، صرف قضا سے قبل ممکن ہے اس لئے کہ قضا کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ لفظ أشہد بولے اور شرط کے بغیر مشروط کا پایا جانا ممکن نہیں ہے۔

اور اگر تلبیس کے شبہ کی جگہ میں ہو مثلاً ایک ہزار کی شہادت دے پھر کہے کہ مجھ سے غلطی ہوگئی بلکہ وہ پانچ سو ہے یا اس کے برعکس ہو تو اگر مجلس میں رہتے ہوئے کہے تو بعض مشائخ کے نزدیک پہلے جو کچھ گواہی دے چکا ہے، اس سب کے ساتھ اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ مشہود لہ اس کی شہادت کی وجہ سے قاضی سے فیصلہ پانے کا مستحق ہوگیا ہے اور قاضی کا فیصلہ کرنا واجب ہوگیا، لہذا اس کے أوھمت (مجھے وہم ہوگیا) کہنے سے یہ حق ساقط نہ ہوگا، اور دوسرے فقہاء کے نزدیک باقی ماندہ یا اضافہ شدہ گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ مجلس قضا میں رہتے ہوئے شہادت کے بعد عادل کی طرف سے کوئی اضافہ ہو تو وہ اصل سے ملا ہوا سمجھا جائے گا، سرخسی کا رجحان اسی طرف ہے۔

یہ تدارک ممکن ہے کہ اس شہادت پر فیصلہ کرنے سے قبل اور اس کے بعد ہو۔

مجلس قضا میں رہتے ہوئے عادل کی طرف سے اس کے قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کبھی کبھی مجلس قضا کے رعب کی وجہ سے شاہد کو ایسے حالات پیش آجاتے ہیں، لہذا عذر واضح ہوگا کیونکہ انسان کی فطرت میں نسیان داخل ہے اور تہمت کے نہ ہونے کے ساتھ اس کی عدالت کی وجہ سے اس سلسلہ میں اس کی بات قبول کرنا واجب ہے۔

اور اگر مجلس سے اٹھ کر چلے جانے کے بعد ایسا ہو تو اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مدعی نے اس کو دنیا کی لالچ دے دی ہو جس کی وجہ سے اس کے حق میں اضافہ کردے یا مدعا علیہ نے لالچ دے دی ہو جس کی وجہ سے اس کے حق میں کم کردے، اس لئے احتیاط کرنا واجب ہے [۱]۔

دوسری قسم: جس ممنوع فعل میں اتلاف نہ ہو اس کو بھول کر کرنا:

جو ممنوع چیز اتلاف کے باب سے نہ ہو بھول کر اس کو کرنے کی کئی صورتیں ہیں، بعض درج ذیل ہیں:

الف- آدمی کا اپنی حائضہ عورت سے بھول کر وطی کر لینا:

۲۵ - حنفیہ کی رائے ہے کہ حائضہ عورت سے وطی کرنا گناہ کبیرہ ہے، اگر جان بوجھ کر، اپنی رضا سے حرمت کے علم کے باوجود ہو، لیکن اگر ناواقف ہو یا زبردستی کی گئی ہو یا بھول گیا ہو تو یہ مستثنی ہے اور اس پر توبہ کرنا لازم ہوگا اور مندوب ہے کہ ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرے اور اس کا مصرف زکاۃ کی طرح ہے، کیا عورت پر بھی صدقہ کرنا ہوگا، الضیاء میں لکھا ہے کہ بظاہر عورت پر صدقہ نہیں ہے [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ جو شخص حرمت سے واقف ہو اس کا جان بوجھ کر رضامندی سے حائضہ عورت کی شرم گاہ میں وطی کرنا گناہ کبیرہ ہے، اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہوجائے گا، ناواقف، بھول جانے والا اور جس پر اکراہ کیا جائے اس کا حکم اس کے برخلاف ہے [۳]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**" [۴] (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا اور نسیان کو اور جس پر ان کو مجبور کیا جائے معاف کردیا ہے)۔

---

(۱) العنایہ شرح الہدایہ بہامش فتح القدیر ۶ / ۵۰۔

(۲) الدر المختار ۱ / ۱۹۸ طبع بولاق۔

(۳) مغنی المحتاج ۱ / ۱۱۰۔

(۴) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان ......" کی تخریج فقرہ / ۳ میں گذر چکی ہے۔

ب-نماز میں بھول کر بات کرلینا:

۲۶- مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ نماز میں بھول کر بات کرلینے سے نماز باطل نہ ہوگی اگر کلام مختصر ہو، البتہ سجدہ سہو کرے گا، اگر کلام طویل ہوتو نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس سے نماز فاسد ہوجائے گی-اسی کے مثل سہو وتلاوت کے سجدے ہیں اور سجدہ شکر کی مشروعیت کے قول پر سجدہ شکر بھی- دوحرف کے بولنے کو تکلم کہتے ہیں، یا ایک حرف ہواور سمجھ میں آجائے، جیسے ع، ق، اُمراً (صیغہ امر ہونے کی صورت میں)، خواہ جان بوجھ کر ہو یا بھول کر ہو، تشہد کے بقدر بیٹھنے سے قبل ہو (۲)، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس**" (۳) (نماز میں لوگوں کی کسی بات کی گنجائش نہیں ہے)۔

حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اگر نمازی اپنی نماز میں بھول کر بات کرلے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، خواہ نمازی امام ہو یا کوئی دوسرا، نماز فرض ہو یا نفل ہو (۴)۔

ایک روایت میں ہے کہ بھول کر بات کرنے سے نماز باطل نہ ہوگی (۵)۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''صلاۃ'' (فقرہ ۱۰۷)۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/۲۶۱، الشرح الصغیر ۱/۳۴۴، مغنی المحتاج ۱/۱۹۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۱۲، تبیین الحقائق ۱/۱۵۴۔
(۳) حدیث: "**إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس**" کی روایت مسلم (۱/۳۸۱، ۳۸۲ طبع الحلبی) نے معاویہ بن الحکم سے کی ہے۔
(۴) مطالب أولی النہی ۱/۵۲۰۔
(۵) المغنی لابن قدامہ ۲/۴۶۔

ج-نماز میں بھول کر کھانا پینا:

۲۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کسی کو نماز میں ہونا یاد نہ رہے اور وہ تھوڑا سا کھا پی لے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی (۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں کچھ کھالے خواہ ایک تل ہو یا اس کے منہ میں بارش کا ایک قطرہ گرجائے اور وہ اس کو نگل جائے، خواہ بھول کر ہوتو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، البتہ اگر کھائی ہوئی چیز دانتوں کے درمیان ہو اور چنا کی مقدار سے کم ہو اور اس کو نگل جائے تو اس کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی (۲)۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''صلاۃ'' (فقرہ ۱۱۳)۔

د-رمضان میں بھول کر کھانا پینا یا جماع کرنا:

۲۸- جو شخص بھول کر کھالے یا پی لے یا جماع کرلے تو اس پر نسیان کا کیا اثر ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ روزہ دار اگر بھول کر کھالے یا پی لے یا جماع کرلے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا نسي فأكل وشرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه**" (۳) (اگر کوئی شخص بھول جائے اور کھا پی لے تو اپنا روزہ پورا کرے، اس لئے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا ہے)، اور جب یہ کھانے پینے میں ثابت ہے تو دلالۃ النص سے وطی کے بارے میں بھی ثابت ہوگا، اس

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۸۹، نہایۃ المحتاج ۲/۴۸، کشاف القناع ۱/۳۹۸، مطالب أولی النہی ۱/۵۳۸۔
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۱/۴۱۸۔
(۳) حدیث: "**إذا نسي فأكل وشرب فليتم صومه ......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۱۵۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

لئے کہ اس بات میں دونوں ایک دوسرے کی نظیر ہیں کہ روزہ کی حالت میں ان دونوں سے رکنا روزہ کا رکن ہے [۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کے دن میں کھالے یا پی لے یا جماع کرلے تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور فرض میں مطلقاً اس پر قضا واجب ہوگی خواہ جان بوجھ کر روزہ توڑے یا بھول کر یا غلبہ کی وجہ سے یا اکراہ کی وجہ سے توڑے، فرض بھی اصلی ہو یا نذر ہو، اور امساک مطلقاً واجب رہے گا خواہ جان بوجھ کر روزہ توڑے یا بھول کر، یہی حکم بھول کر جماع کرنے میں ہے، اس پر قضا واجب ہوگی، مشہور قول کے مطابق کفارہ واجب نہ ہوگا۔

نفل روزہ کو اگر بھول کر توڑ دے تو اس پر امساک واجب رہے گا لیکن اس پر قضا واجب نہ ہوگی [۲]۔

شافعیہ کا اصح قول جس کی صراحت کی گئی ہے اور جمہور شافعیہ نے اس کو قطعی کہا ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھالے یا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اگرچہ کھانا زیادہ ہو، اس کی دلیل مذکورہ بالا حدیث ہے۔

بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر کھانا پینا زیادہ ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ زیادہ کھانے کے ساتھ بھولنا نادر ہوتا ہے، اسی وجہ سے تھوڑے کلام سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے، مگر زیادہ کلام سے باطل ہوجاتی ہے، اور جیسا کہ الانوار میں لکھا ہے: تین لقمہ کثیر ہے۔

بھول کر جماع کرلینا بھول کر کھالینے کی طرح ہے، لہذا راجح مذہب کے مطابق اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا [۳]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص کھالے، پی لے، پچھنا لگوائے، ناک میں دوا چڑھائے یا بدن کے کسی حصہ سے کوئی چیز اندر داخل کرے، بوسہ لے اور منی نکل آئے یا مذی نکل آئے یا بار بار دیکھے اور انزال ہوجائے تو ان میں سے کوئی کام بھی بھول کر کرے گا تو اس کا روزہ برقرار رہے گا اس پر قضا واجب نہ ہوگی [۱]۔

صحیح مذہب کے مطابق انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کے دن میں بھول کر شرم گاہ میں جماع کرلے تو اس پر قضا وکفارہ دونوں واجب ہوں گے، شرم گاہ خواہ آگے کی ہو یا پیچھے کی ہو۔

امام احمد سے منقول ہے کہ کفارہ نہیں ادا کرے گا، ابن بطہ نے اس روایت کو مختار کہا ہے، زرکشی نے کہا ہے کہ غالباً یہ اس بنیاد پر ہے کہ کفارہ سے گناہ مٹتا ہے، اور نسیان کی صورت میں کوئی گناہ ہوتا ہی نہیں ہے کہ مٹایا جائے۔

اسی طرح امام احمد سے یہ بھی منقول ہے کہ قضا بھی واجب نہ ہوگا، الآجری، ابومحمد الجوزی، شیخ تقی الدین بن تیمیہ اور صاحب الفائق نے اس کو مختار کہا ہے [۲]۔

ھ- اعتکاف میں بھول کر جماع کرنا:

۲۹ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اعتکاف میں بھول کر جماع کرلے تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "وَلاَ تُبَاشِرُوْهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ" [۳] (اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جماع سے اعتکاف اس وقت باطل ہوگا

(۱) فتح القدیر ۲/ ۲۵۴، العنایۃ بہامش فتح القدیر ۲/ ۲۵۵۔
(۲) الدسوقی ۱/ ۵۲۵، ۵۲۶، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۳۴۷، القوانین الفقہیہ / ص ۱۲۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، روضۃ الطالبین ۲/ ۳۶۰۔

(۱) المغنی ۳/ ۱۰۲، ۱۱۶، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۳۱۷، ۳۲۰، الإنصاف ۳/ ۳۰۴۔
(۲) الإنصاف ۳/ ۳۱۱۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

جب کہ اس کوحرام ہونے کا علم ہو اور اعتکاف یاد ہو، لہذا جوشخص بھول کر جماع کرلے اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''اعتکاف'' (فقرہ / ۲۷)۔

و-حج میں بھول کر جماع کرنا:

۳۰- فقہاء کی رائے ہے کہ احرام کی حالت میں جماع کرنا ایسا جرم ہے جس میں جزا واجب ہوتی ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس میں جان بوجھ کر کرنے والا، ناواقف، غافل، بھول جانے والا اور جس پر اکراہ کیا جائے سب برابر ہیں، لیکن حنابلہ نے اس عورت کو فدیہ سے مستثنیٰ کیا ہے جس سے اکراہ کے ساتھ وطی کی جائے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ بھول جانے والے کی وطی سے احرام فاسد نہیں ہوتا ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''احرام'' (فقرہ / ۱۷۰ اور اس کے بعد کے فقرات)، ''کفارۃ'' (فقرہ / ۷۴)۔

ز-طلاق میں بھول ہوجانا:

طلاق میں نسیان کی چند صورتیں ہیں:

۳۱-ایک صورت یہ ہے کہ طلاق دے دے اور اس کو یاد نہ رہے کہ اس نے شادی کی ہے یا کسی خاص عورت کو طلاق دے اور اس کو یاد نہ رہے کہ یہ اس کی بیوی ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ بھولنے والے کی طلاق واقع ہوگی۔

حنابلہ میں سے طوفی نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ بھولنے والے کی طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ غیر مکلّف ہے اور غیر مکلّف کے کلام کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے [۱]۔

۳۲-ایک صورت یہ ہے کہ طلاق کو کسی کام پر معلق کرے اور بھول کر اس کام کو کرلے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ طلاق میں جان بوجھ کر کرنے والا اور بھول جانے والا دونوں برابر ہیں، اس لئے اگر اپنی طلاق کو اپنے کام پر یا کسی دوسرے کے کام پر معلق کرے، پھر وہ کام جس پر طلاق معلق ہے جان بوجھ کر یا بھول کر ہوجائے تو اس کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ فعل طلاق کے واقع ہونے کی شرط ہے اور فعل حقیقی نسیان کی وجہ سے معدوم نہیں ہوسکتا ہے [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص طلاق کو کسی کام کے کرنے پر معلق کرے پھر اس کام کو اکراہ کی وجہ سے یا بھول کر یا ناواقفی میں کرے تو طلاق کے واقع ہونے کے بارے میں دو اقوال ہیں، صاحب المہذب اور الرویانی وغیرہ نے کہا ہے کہ أیمان میں اظہر قول یہ ہے کہ بھول جانے والا اور جس پر اکراہ کیا جائے حانث نہ ہوگا، مناسب ہے کہ طلاق بھی اسی کے مثل ہو، القفال نے قطعی طور پر کہا ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی، راجح مذہب پہلا ہے، اسی پر جمہور شافعیہ ہیں [۳]، اس لئے کہ صحیح حدیث میں ہے: **"إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"** [۴] (اللہ

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۰۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۸، الأشباہ للسیوطی رص ۱۹۲، ۱۹۳، نزہۃ الخاطر العاطر شرح روضۃ الناظر ۱/ ۱۴۰، شرح مختصر الروضۃ للطوفی ۱/ ۱۹۰، کشاف القناع ۵/ ۳۱۵، نیز دیکھئے: شرح الزرقانی ۴/ ۸۴، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۳۶۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۳۹۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۴۲، ۷۰۹۔

(۳) روضۃ الطالبین ۸/ ۱۹۲، ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۳۔

(۴) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان ......" کی تخریج فقرہ / ۳ میں گذر چکی ہے۔

تعالی نے میری امت سے خطا اور نسیان کو اور جس پر ان کو مجبور کیا جائے معاف کر دیا ہے)۔

اسی طرح اگر بیوی یا اس کے علاوہ کسی دوسرے کے عمل پر معلق کرے جس کو اس کی تعلیق کا پاس ولحاظ ہو، مثلاً رواج اور مروت کا تقاضا ہو کہ اس کی مخالفت نہ کرے اور شرم وحیا، دوستی یا حسن اخلاق کی وجہ سے اس کی قسم کو پوری کر دے، تو یہی حکم ہوگا، التوضیح میں ہے کہ اگر اس کے پاس گاؤں میں کوئی بڑا آدمی آجائے اور یہ شخص قسم کھالے کہ جب تک اس کی ضیافت نہیں کرے گا وہ سفر نہیں کرے گا اور دوسرے کو اس کی تعلیق کا علم ہوجائے یعنی اس کا مقصد اس کو اپنی تعلیق بتا دینا ہو تو تعلیق یا معلق بہ کو بھول کر یا اکراہ کی وجہ سے اس کے کرنے سے حانث نہ ہوگا ورنہ اگر قسم کھانے والے کا ارادہ اس کو آمادہ کرنے یا روکنے کا نہ ہوگا، یا وہ شخص اس کی تعلیق کا لحاظ کرنے والا نہ ہوگا جیسے سلطان اور حجت میں غالب آنے والا یا لحاظ کرنے والا تو ہو مگر اس کو علم نہ ہو اور یہ شخص اس کو بتانے پر قادر تھا مگر نہیں بتایا تو یقیناً طلاق واقع ہوگی خواہ اس نے بھول کر کیا ہو اس لئے کہ اس صورت میں حلف سے کوئی غرض، آمادہ کرنا یا منع کرنا متعلق نہ ہوگا، کیونکہ اس کی بنیاد صورت فعل کے وجود پر ہے۔

اور اگر آنے پر معلق کرے اور وہ عاقل ہو پھر مجنون ہوجائے پھر آئے تو الکفایہ میں الطبری سے منقول ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، مذکورہ مسئلہ میں یمین کا حکم طلاق کی طرح ہے، ناواقف، بھولنے والے اور جس پر اکراہ کیا جائے، ان کے فعل سے یمین ختم نہ ہوگی [1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر قسم کھایا کہ فلاں کام نہیں کرے گا پھر بھول کر اس کو کر لیا تو طلاق وعتاق میں ان دونوں کی شرط پائے جانے کی وجہ سے حانث ہوجائے گا اگرچہ اس کا قصد نہ کرے جیسے "**أنت طالق إن قدم الحاج**" کہے، اس لئے کہ طلاق وعتاق سے آدمی کا حق متعلق ہوتا ہے اس لئے نسیان کے باوجود اتلاف کی طرح اس سے حکم متعلق ہوگا۔

کفارہ والی یمین میں نسیان کے ساتھ حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ کفارہ گناہ کو دفع کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے اور بھولنے والے پر کوئی گناہ نہیں ہوتا ہے۔

اگر کوئی ایسا شخص ہو کہ قسم کھانے والا اگر اس پر قسم کھالے تو اس کی قسم کی وجہ سے وہ شخص رک جائے گا اور قسم کھانے والا اپنی قسم سے اس کو روکنے کا قصد کرے مثلاً بیوی وغیرہ پر قسم کھائے کہ وہ گھر میں داخل نہیں ہوگی اور وہ بھول کر گھر میں داخل ہوجائے تو جیسا کہ گذرا صرف طلاق وعتاق میں حانث ہوگا۔

لیکن اگر ایسے شخص پر قسم کھایا جو نہیں رکے گا، مثلاً سلطان یا اجنبی ہو تو قسم کھانے والا مطلقاً حانث ہوجائے گا خواہ جان بوجھ کر ہو یا غلطی سے ہو، اکراہ کی وجہ سے ہو یا ناواقفیت میں ہو یا بھول کر ہو، اس لئے کہ یہ تعلیق محض ہے، لہذا معلق علیہ کے پائے جانے کی صورت میں حانث ہوجائے گا [1]۔

۴۳- ایک صورت یہ ہے کہ اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دے اور اس کو متعین بھی کر دے پھر تعیین یاد نہ رہے تو مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر اپنی بیویوں سے کہا: **إحداكن طالق** (تم میں سے ایک کو طلاق ہے) اور کسی متعین بیوی کا ارادہ نہیں کیا یا اس کو متعین کیا پھر بھول گیا تو سب پر طلاق واقع ہوجائے گی [2]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر دو عورتوں میں سے ایک کو متعین طور پر

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۴، ۳۵، روضۃ الطالبین ۸/ ۱۹۲، ۱۹۳۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۳۱۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۴۴۷، ۴۴۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۵۸۹، ۵۹۰۔

طلاق دے یعنی طلاق کہتے وقت ایک کو مخاطب بنائے ایک کی نیت کرے پھر بھول جانے کی وجہ سے یاد نہ رہے تو جب تک یاد نہ آجائے دونوں سے وطی وغیرہ سے قطعاً پرہیز کرے گا اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک یقینی طور پر اس کے لئے حرام ہو چکی ہے، اور یہاں اجتہاد کو کوئی دخل نہیں، اور اس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ وہ مطلقہ کو بیان کرے اگر دونوں عورتیں مطلقہ سے ناواقف ہونے میں اس کی تصدیق کریں، اس لئے کہ حق ان دونوں کے لئے ہے، اور اگر دونوں اس کی تکذیب کریں اور ایک سبقت کرے اور دعوی کرے کہ وہ مطلقہ ہے تو شوہر سے جزم کے ساتھ قسم کا مطالبہ کیا جائے گا کہ اس نے اس کو طلاق نہیں دی ہے، اور اس کا یہ کہنا کہ میں بھول گیا کافی نہ ہوگا، اگرچہ اس کا احتمال ہے اور اگر شوہر قسم کھانے سے انکار کرے تو عورت سے قسم لی جائے گی اور اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور اگر دوسری عورت ایسا کہے گی تو یہی حکم ہوگا اور اگر دونوں یا ان میں سے ایک دعوی کرے کہ وہ جانتا ہے کہ اس نے طلاق سے کس کو مراد لیا ہے اور اس بارے میں علم کی نفی پر اس سے قسم لینے کا مطالبہ کرے اور یہ نہ کہے کہ وہ مطلقہ کو جانتا ہے تو راجح قول یہ ہے جیسا کہ ازرعی نے لکھا ہے کہ اس کا دعوی سنا جائے گا اور اس پر شوہر سے قسم لی جائے گی (۱)۔

تیسری قسم: جس ممنوع چیز کے کرنے میں اتلاف ہو اس کو بھول کر کرنا:

۳۴- فقہاء کی رائے ہے کہ ضائع شدہ سامان کے تاوان پر نسیان کا کوئی اثر نہ ہوگا، اس لئے اگر کوئی شخص بھول کر دوسرے کا مال ضائع کردے تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ بندوں کے محتاج ہونے کی وجہ سے ان کے حقوق قابل احترام ہیں، نیز اس لئے کہ ضمان دراصل تلافی کی چیزوں میں سے ہے، اور تلافی کی چیزیں نسیان سے ساقط نہیں ہوتی ہیں۔

یہی حکم اس وقت بھی ہے اگر کوئی شخص بھول کر کسی کو قتل کردے یا جان سے کم درجہ کی ایسی جنایت کرے جس میں مال واجب ہوتا ہے تو دیت یا تاوان واجب ہوگا (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص ظلماً دوسرے کا مال ضائع کردے یا اس کے ضائع کرنے کا سبب بنے تو وہ ضامن ہوگا، خواہ جان بوجھ کر کیا ہو یا غلطی سے کیا ہو (۲)۔

نشل

دیکھئے: "طرّار"۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۶۲، ۴۶۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۱۰۲۔

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۱۳۵۶، المنثور فی القواعد ۳/ ۲۷۵، الأشباہ للسیوطی رص ۱۸۸، ۱۹۲، قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۲/ ۲، شرح مختصر الروضۃ للطوفی ۱/ ۱۹۹، ۱۹۰ نزہۃ الخاطر شرح روضۃ الناظر ۱/ ۱۳۹، ۱۴۰۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۲۱۸۔

نشوز

تعریف:

۱- لغت میں نشوز" نشز" سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے بلند جگہ، جیسے النشاز، النشز (بلند جگہ) ہے، کہا جاتا ہے: نشز الشيء نشزاً ونشوزاً بلند ہونا، نشزت المرأة تنشُز: بیوی کا شوہر کی نافرمانی کرنا اور اس سے باز رہنا۔

نشز کا صلہ باء، من اور علی تینوں آتے ہیں، کہا جاتا ہے: نشز به، منه، عليه، مذکر کی صفت "ناشز" اور مؤنث کی صفت "ناشز وناشزة" ہے، جمع نواشز ہے۔

ابواسحاق نے کہا ہے کہ نشوز زوجین کے مابین ہوتا ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کو ناپسند کرنا، اور یہ نشز سے مشتق ہے جس کا معنی بلند جگہ ہے، کہا جاتا ہے: نشزت المرأة بزوجها، علی زوجها یعنی اپنے کو بڑا سمجھا، اس سے نفرت کیا اور اس کی اطاعت سے نکل گئی اور اس سے بغض کیا، ارشاد ربانی ہے: "وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ"[1] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو)، نشوز المرأة: یعنی عورت کا شوہر کی نافرمانی کرنا ہے، اور شوہر کا نشوز بھی اسی طرح ہے یعنی اس کا بیوی کو مارنا، اس پر ظلم کرنا اور اس کو ضرر پہنچانا ہے[2]، قرآن کریم میں ہے: "وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا"[1] (اور اگر کسی عورت کو اپنے شوہر کی طرف سے زیادتی یا بے التفاتی کا اندیشہ ہو)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۴۔
(۲) القاموس، المحیط، المعجم الوسیط، المصباح المنیر، لسان العرب۔

نشوز کا اصطلاحی معنی:

حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: عورت کا ناحق اپنے شوہر کے گھر سے نکل جانا[2]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: بیوی کا شوہر کی واجب اطاعت سے نکل جانا[3]۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اصطلاحی معنی میں نشوز صرف بیوی کی طرف سے ہوتا ہے، شوہر کی طرف سے نہیں ہوتا ہے، جب کہ دوسرے فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ نشوز جس طرح عورت کی طرف سے ہوتا ہے اسی طرح شوہر کی طرف سے بھی ہوتا ہے۔

شرقاوی نے کہا ہے کہ نشوز بیوی وشوہر دونوں کی طرف سے ہوتا ہے، اگرچہ شوہر کے بارے میں نشوز کا استعمال کرنا مشہور نہیں ہے، البہوتی نے کہا ہے کہ کہا جاتا ہے: نشزت المرأة علی زوجها یعنی بیوی نے اپنے شوہر کی نافرمانی کی، اس کی صفت ناشزہ اور ناشز آتی ہے، اسی طرح کہا جاتا ہے: نشز علیها زوجها یعنی شوہر نے بیوی پر ظلم کیا اور اس کو ضرر پہنچایا[4]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- طاعۃ:

۲- لغت میں طاعت کا معنی فرمانبرداری کرنا اور موافقت کرنا ہے،

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲۸۔
(۲) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۶۴۶، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) الشرح الکبیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۳، الشرح الصغیر ۲/ ۵۱۱، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۹، المغنی ۷/ ۴۶۔
(۴) مواہب الجلیل ۴/ ۱۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۹، حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۲۸۰، کشاف القناع ۵/ ۲۰۹۔

التہذیب میں ہے: طاع له یعنی اس کی فرمانبرداری کی، اگر اس کے حکم کو بجالائے تو کہتے ہیں: أطاعه (اس نے اس کی اطاعت کی)، اور اگر موافقت کرے تو کہتے ہیں: طاوعه، اورطاوعت المرأة زوجها طواعية[1] (عورت نے اپنے شوہر کی فرمانبرداری کی)۔

اصطلاح میں خوشی کے ساتھ حکم کی موافقت کرنے کو طاعت کہتے ہیں، راغب نے کہا ہے کہ اکثر حکم کی فرمانبرداری اور ہدایت کی بجا آوری کو طاعت کہتے ہیں[2]۔

نشوز اور طاعت میں تعلق تضاد کا ہے۔

ب-اِعراض:

۳- لغت میں اعراض کا ایک معنی روگردانی کرنا ہے، کہا جاتا ہے: أعرض عن الشيء، روگردانی کرنا اور دور ہونا، قرآن کریم میں ہے: وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونآبجانبه[3] (اور جب ہم انسان کو کوئی نعمت عطا کرتے ہیں تو وہ منہ موڑ لیتا ہے اور اپنی کروٹ پھیر لیتا ہے) کہا جاتا ہے: أعرضت عنه، اس سے اعراض کیا اور دور ہوا۔

راغب نے کہا ہے کہ عرض پہلو کے ساتھ خاص ہے، عرض الشيء، پہلو ظاہر کیا، أعرض یعنی اپنا پہلو ظاہر کیا، اگر کہا جائے: أعرض عني تو اس کا معنی ہے کہ اپنا پہلو ظاہر کرتے ہوئے پشت پھیرا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[4]۔

(۱) المعجم الوسيط، لسان العرب۔
(۲) قواعد الفقه، المفردات فی غریب القرآن۔
(۳) سورۂ اسراء / ۸۳۔
(۴) المعجم الوسيط، المصباح المنير، المفردات فی غریب القرآن، نیز دیکھئے: تفسیر القرطبی ۵ / ۴۰۳۔

نشوز اور اعراض میں تعلق یہ ہے کہ اعراض نشوز کی ایک علامت ہے۔

ج-بغض:

۴- بغض کا معنی ناپسند کرنا اور نفرت کرنا ہے، کہا جاتا ہے: بغض الشيء بغضاً، اس کو ناپسند کیا، اس سے نفرت کی، أبغضه کا معنی بھی یہی ہے: بغض الشيء بُغضاً، بغض الشيء بُغاضةً وبِغضةً، ناپسند ہوا، اور باغضه: ایک دوسرے کے ساتھ بغض کیا۔

البغضاء: سخت بغض رکھنا، برکتی نے کہا ہے کہ بغض دل میں ہوتا ہے۔

راغب نے کہا ہے کہ جو چیز پسند نہ ہو اس سے نفرت کرنا بغض ہے، یہ حب کی ضد ہے[1]۔

نشوز اور بغض میں تعلق یہ ہے کہ بغض نشوز کا ایک سبب اور اس کی ایک علامت ہے۔

نشوز کا شرعی حکم:

۵- فقہاء کی رائے ہے کہ عورت کا اپنے شوہر کی نافرمانی کرنا حرام ہے اس لئے کہ بیوی پر شوہر کے حق کی تعظیم کے واجب اور شوہر کی اطاعت کے واجب ہونے میں احادیث مروی ہیں[2]، نبی کریم ﷺ نے ایک عورت سے فرمایا: "أ ذات زوج أنت؟ قالت: نعم، قال: انظري أين أنت منه فإنه جنتك ونارك"[3]

(۱) المعجم الوسيط، المصباح المنير، قواعد الفقه، المفردات فی غریب القرآن۔
(۲) بدائع الصنائع ۲ / ۳۳۴، الشرح الكبير وحاشية الدسوقی ۲ / ۳۴۳، الشرح الصغير ۲ / ۵۱۱، شرح التحریر وحاشیۃ الشرقاوی ۲ / ۲۸۵، المغنی ۷ / ۱۸، ۴۶، کشاف القناع ۵ / ۲۰۹، تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر ۱ / ۴۹۱، ۴۹۲، الجامع لأحکام القرآن ۵ / ۱۷۱۔
(۳) حدیث: "أ ذات زوج أنت؟ ......" کی روایت احمد (۶ / ۴۱۹ طبع المیمنیہ)

(کیاتم شوہروالی ہو؟اس نے عرض کیا،ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: دیکھ لواس کے ساتھ تمہارا کیا برتاؤ ہے اس لئے کہ وہ تیری جنت بھی ہے اور جہنم بھی)، نیز حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا صلت المرأة خمسها، وصامت شهرها، وحفظت فرجها، وأطاعت زوجها، قيل لها: ادخلي الجنة من أي أبواب الجنة شئت"[1] (اگر عورت پانچ وقت کی نماز ادا کرے، رمضان کا روزہ رکھے، اپنی شرم گاہ کی حفاظت کرے اور اپنے شوہر کی اطاعت کرے تو اس کو کہا جائے گا کہ جنت میں اس کے جس دروازہ سے چاہو داخل ہو جاؤ)، نیز ارشاد نبوی ہے: "لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها"[2] (اگر میں کسی کو کسی کا سجدہ کرنے کا حکم دیتا تو عورت کو حکم دیتا کہ اپنے شوہر کو سجدہ کرے)۔

اسی طرح فقہاء نے عورت کے لئے شوہر کی نافرمانی کے حرام ہونے پر ان احادیث سے بھی استدلال کیا ہے، جن میں شوہر کی نافرمانی کرنے والی عورت کے لئے سخت وعید وارد ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح"[3] (اگر کوئی عورت شوہر کا بستر چھوڑ کر رات گذارے تو فرشتے صبح تک اس پر لعنت بھیجتے ہیں)، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء لعنتها الملائكة حتى تصبح"[1] (اگر کوئی مرد اپنی بیوی کو اپنے بستر پر بلائے اور وہ آنے سے انکار کردے تو فرشتے صبح تک اس پر لعنت بھیجتے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ نیک عورتیں وہ ہیں جو اپنے شوہر کی فرمانبردار ہوں، ارشاد ربانی ہے: "فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ، حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ"[2] (سو نیک بیویاں اطاعت کرنے والی اور پیٹھ پیچھے اللہ کی حفاظت سے حفاظت کرنے والی ہوتی ہیں)، حضرت ابن عباسؓ وغیرہ نے یہی کہا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ وہ حافظات للغیب ہیں یعنی شوہروں کی عدم موجودگی میں اپنی ذات اور شوہروں کے اموال کی حفاظت اللہ تعالیٰ کی مدد و توفیق سے کرتی ہیں[3]۔

قرطبی نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ خبر ہے اور مقصد، شوہر کی عدم موجودگی میں اپنی ذات اور اس کے مال کے بارے میں اس کے حق کی حفاظت اور اس کی اطاعت کا حکم دینا ہے[4]، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خير النساء امرأة إذا نظرت إليها سرتک، وإذا أمرتها أطاعتک، وإذا غبت عنها

= نے حصین بن محصن سے کی ہے، منذری نے الترغیب والترہیب (۲/ ۶۷۲ طبع دار ابن کثیر) میں اس کی اسناد کو اچھا کہا ہے۔

(۱) حدیث: "إذا صلت المرأة خمسها ......" کی روایت احمد (۱/ ۱۹۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، منذری نے الترغیب والترہیب (۲/ ۶۷۱) میں کہا ہے: اس کی روایت طبرانی نے بھی کی ہے، احمد کے تمام راوی ابن لہیعہ کے علاوہ صحیح کے راوی ہیں، اور ابن لہیعہ کی حدیث متابعات میں حسن ہے۔

(۲) حدیث: "لو كنت آمراً أحداً أن يسجد ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۶۵ طبع الحلبی) نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: "إذا باتت المرأة هاجرة ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۲۹۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۲۹۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۶۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں، مسلم میں "فبات غضبان عليها" کا اضافہ ہے۔

(۲) سورۂ نساء / ۳۴۔

(۳) تفسیر القرآن العظیم ۱/ ۴۹۱، الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۱۷۰۔

(۴) الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۱۷۰۔

حفظتک في نفسها ومالک" (سب سے بہتر عورت وہ ہے کہ اگر تم اس کو دیکھو تو تجھ کو خوش کردے، اگر اس کو حکم دو تو تیری اطاعت کرے اگر اس کو چھوڑ کر کہیں جاؤ تو تیرے مال اور اپنی ذات کے بارے میں تیرے حق کی حفاظت کرے)، پھر رسول اللہ ﷺ نے پڑھا: "**الرجال قوامون علی النساء**"[1]۔

ابن حجر الہیتمی نے کہا ہے کہ نشوز کو گناہ کبیرہ شمار کیا گیا ہے، بہت سے فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، اور شیخین نے اپنے اس قول سے کہ: بلا کسی سبب کے عورت کا اپنے شوہر سے باز رہنا گناہ کبیرہ ہے، صرف یہی صورت مراد نہیں لی ہے بلکہ انہوں نے نشوز کی تمام صورتوں پر تنبیہ کی ہے[2]۔

کس عمل سے زوجہ ناشزہ ہوجائے گی:

۶ - کس عمل کی وجہ سے عورت شوہر کی ناشزہ ہوجائے گی، اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور اس بارے میں ان کے مطابق کچھ تفصیلات ہیں۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا ہے کہ ناشزہ کو نفقہ نہیں ملے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے سپردگی نہیں رہی، اور یہی نشوز ہے اور نشوز کبھی نکاح میں ہوتا ہے اور کبھی عدت میں ہوتا ہے۔

نکاح میں نشوز یہ ہے کہ ناحق شوہر کے گھر سے نکل کر اپنے کو اس سے روک لے، اس طرح کہ اس کی اجازت کے بغیر نکل جائے اور غائب ہوجائے یا سفر کرکے چلی جائے، لیکن اگر اس کے گھر میں ہو اور اپنے کو روک لے تو اس کو نفقہ ملے گا اس لئے کہ وہ شوہر کے حق کی وجہ سے محبوس ہے اور بظاہر اکثر حالات میں شوہر اس سے فائدہ اٹھائے گا، لہذا سپردگی کی حقیقت موجود ہوگی۔

رد المحتار میں ہے: شوہر کے گھر سے نکلنے کی وجہ سے جو نشوز ہوگا اس میں حکماً نکلنا بھی داخل ہوگا مثلاً مکان عورت کا ہو اور وہ اس کو اپنے پاس آنے سے منع کردے تو وہ شوہر کے گھر سے نکل جانے والی عورت کے حکم میں ہوگی، جب تک شوہر سے رخصت کرا کر لے جانے کا مطالبہ نہ کرے، اس طرح کہ اس کو کہے کہ مجھ کو اپنے گھر لے چلو یا میرے لئے کسی کرایہ کا مکان حاصل کرو، کیونکہ مجھ کو اپنے اس گھر کی ضرورت ہے تاکہ اس کا کرایہ حاصل کروں، تو ایسی صورت میں اس کو نفقہ ملے گا۔

اور اگر گھر میں شبہ ہو- مثلاً سلطان کا گھر ہو- اور عورت اس گھر میں رہنے سے انکار کردے تو وہ ناشزہ ہوگی، اس لئے کہ ہمارے زمانہ میں شبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، البتہ اگر غصب کردہ مکان سے نکل جائے تو ناشزہ نہ ہوگی، اس لئے کہ مغصوب میں رہائش اختیار کرنا حرام ہے، اور حرام سے بچنا واجب ہے، لیکن شبہ سے گریز اختیار کرنا مندوب ہے، لہذا شوہر کا حق جو کہ واجب ہے اس پر مقدم ہوگا۔

اور اگر اپنے کو رات میں سپرد کرے دن میں نہیں یا اس کے برعکس ہو تو اس کو نفقہ نہیں ملے گا، اس لئے کہ سپردگی ناقص ہے، المجتبی میں ہے: اس سے ہمارے زمانہ میں پیش آنے والے واقعات کا جواب معلوم ہوجاتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ملازمت پیشہ عورت سے نکاح کرے جو دن میں اپنے کام میں مشغول رہے اور رات میں شوہر کے پاس رہے تو اس کو نفقہ نہ ملے گا، النہر میں ہے کہ یہ مسئلہ قابل غور ہے، اس کی وجہ- جیسا کہ علامہ ابن عابدین نے کہا ہے- یہ ہے کہ وہ اپنی مصالح میں مشغول ہونے کی وجہ سے معذور ہے، بخلاف اس

---

(۱) حدیث: "خیر النساء امرأة إذا نظرت إلیها سرتک......" کی روایت طبری نے اپنی تفسیر (۳۹/۵ طبع المعرفہ بیروت) میں اور حاکم (۱۶۱/۲، ۱۶۲ طبع دائرۃ المعارف) نے کی ہے، الفاظ طبری کے ہیں، حاکم نے کہا ہے کہ مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے۔

(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۷۴/۲۔

مسئلہ کے جس کو اس پر قیاس کیا گیا ہے کہ اس میں کوئی عذر نہیں ہے، اس لئے اس میں سپردگی کا نقص عورت کی طرف منسوب ہوگا، اور اگر شوہر اس کو اس سے منع کردے اور وہ نافرمانی کرے اور بلا اجازت نکل جائے تو جب تک باہر رہے گی ناشزہ رہے گی اور اگر شوہر اس کو منع نہ کرے تو ناشزہ نہ ہوگی [۱]۔

عدت میں نشوز یہ ہے کہ شوہر کی مرضی کے خلاف عدت کے گھر سے نکل جائے، یا عورت کی طرف سے کسی عمل کی وجہ سے اس کو نکال دیا جائے۔

مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنی سسرال والوں سے بدزبانی کرتی تھیں، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف سے مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے ان کو بتایا کہ وہ ابوعمرو بن حفص بن مغیرہ کے نکاح میں تھیں، انہوں نے ان کو تین طلاق دے دی، ان کا بیان ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئیں اور اپنے گھر سے اپنے نکلنے کے بارے میں آپ ﷺ سے فتوی پوچھا تو آپ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ ابن ام مکتوم نابینا کے گھر میں منتقل ہوجائیں، مروان نے مطلقہ کو اپنے گھر سے نکلنے کے بارے میں ان کی تصدیق کرنے سے انکار کردیا، اور عروہ نے کہا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس بارے میں فاطمہ بنت قیس پر نکیر کی ہے [۲]، نیز اس لئے کہ یہاں ان کو نکالنا ایسے عمل کی وجہ سے تھا جو ان کی طرف سے پایا جارہا تھا، اس لئے یہ ایسا ہوگا کہ وہ اپنے شوہر کی مرضی کے بغیر خود نکل گئیں۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر عورت شوہر کو وطی یا استمتاع سے منع کردے تو مشہور قول کے مطابق نشوز ہے، اور عورت کا اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر ایسی جگہ جانا کہ عورت جانتی ہو کہ شوہر اس کی اجازت نہیں دے گا یا وہاں اس کا جانا پسند نہیں کرے گا اور شوہر ابتدا میں اس کو روکنے پھر اس کو طاعت کی جگہ واپس لانے سے عاجز ہو تو یہ بھی نشوز ہے، اور اگر ابتدا میں اس کو روکنے پر یا صلح کے ذریعہ یا قاضی کے ذریعہ اس کو واپس لانے پر قادر ہو تو وہ ناشزہ نہ ہوگی، اسی طرح اگر حقوق اللہ کو ترک کردے غسل کرنا، نماز پڑھنا اور رمضان کا روزہ رکھنا چھوڑ دے یا شوہر کو چھوڑ کر اپنا دروازہ بند کرلے یا اپنی ذات یا شوہر کے مال میں خیانت کرے تو نشوز ہوگا [۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر بیوی اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر اپنے گھر سے نکل جائے تو یہ نشوز ہوگا، اگر قاضی کے پاس اس سے حق طلب کرنے کے لئے جائے، اگر شوہر اس کے نفقہ میں تنگی کرے تو نفقہ حاصل کرنے کے لئے گھر سے نکلے، اگر اس کا شوہر فقہ سے واقف نہ ہو اور اس کے لئے فتوی طلب نہ کرے تو عورت مسئلہ پوچھنے کے لئے جائے، آٹا، روٹی یا دیگر ضروریات کی خریداری کے لئے نکلے، گھر کے منہدم ہوجانے کے اندیشہ سے نکلے، شوہر کی عدم موجودگی میں اس کے پڑوسی وطن چھوڑ دیں، اس لئے عورت نکل جائے، گھر کے اجارہ کی مدت پوری ہوجائے، عاریت پر دینے والا مکان کو واپس لے لے، یا شوہر کی اجازت سے شہر میں اپنی ضرورت کے لئے نکلے مثلاً یہ کہ وہ حمام کی خادمہ ہو یا عورتوں کی آراستگی کا کام کرتی ہو، یا دائی ہو جو عورتوں کی ولادت کی خدمت انجام دیتی ہو تو وہ ان صورتوں میں ناشزہ نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر شوہر کے سامنے دروازہ بند کردے اور دروازہ نہ کھولے کہ شوہر داخل ہوسکے، اور تالا عورت کی طرف سے لگایا گیا ہو اور شوہر کو دروازہ کھولنے سے منع کردے، شوہر کو قید کرادے، طلاق کا

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۲۲، الاختیار ۴/ ۵، الدر المختار ۲/ ۶۴۷۔

(۲) حدیث: "إن فاطمة بنت قيس......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۵۱۱، شرح الزرقانی ۴/ ۶۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۳۔

دعوی کرے، مثلاً وطی بالشبہ میں دوسرے کی معتدہ ہونے کا دعوی کرے تو ان تمام صورتوں میں عورت ناشزہ ہوگی۔

اگر شوہر کو بلاعذر اپنے سے استمتاع سے روک دے تو ناشزہ ہوگی، البتہ اگر ناز ونخرہ کرتے ہوئے منع کرے تو ناشزہ نہ ہوگی، جس استمتاع سے منع کرنے کی وجہ سے وہ ناشزہ ہوجاتی ہے اس میں بوسہ سے منع کرنا داخل ہے-گرچہ جماع کا موقع دیدے جبکہ اس سے باز رہنے میں اس کو کوئی عذر نہ ہو، لہذا اگر عذر ہو مثلاً شوہر کو سخت گندہ بغلی ہو اور اس کی وجہ سے ناقابل برداشت تکلیف ہوتی ہو تو ناشزہ نہیں ہوگی، اگر اس کے جھوٹ پر کوئی قوی قرینہ نہ ہو تو اس سلسلہ میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

انہوں نے کہا ہے کہ عورت کا اپنے شوہر کو گالی گلوج کرنا اور زبان وغیرہ سے اس کو ایذا پہنچانا نشوز نہ ہوگا بلکہ اس کی وجہ سے وہ گناہ گار ہوگی اور اس پر تادیب کی مستحق ہوگی۔

اگر شوہر اپنی بیویوں کو اس گھر میں بلائے جس کو ان سے وطی کے لئے مقرر کر رکھا ہے اور ان میں سے کوئی گریز کرے تو یہ نشوز ہوگا، البتہ اگر کسی کو اس کے سوکن کے گھر میں بلائے تو گریز کرنا نشوز نہ ہوگا، اگر شوہر زوجہ کو اپنے گھر میں بلائے تو اس کا گریز اختیار کرنا نشوز ہوگا، جب وہ شریف نہ ہو ورنہ نشوز نہ ہوگا جبکہ شوہر کی رہائش دوسرے کمرہ میں ہو، اور اگر اسی کمرہ میں ہو جس میں اس کی رہائش ہے تو یہ نشوز ہوگا۔

اگر زوجہ شوہر سے الگ اس کی اجازت کے بغیر سفر کرے گی یا اس کی اجازت سے شوہر کی ضرورت کے بغیر مثلاً اپنی ضرورت کے لئے یا کسی اجنبی کی ضرورت کے لئے یا دونوں کی ضرورت کے لئے یا بلاضرورت مثلاً تفریح کے لئے سفر کرے گی تو ناشزہ سمجھی جائے گی۔

اگر زوجہ شوہر کے ساتھ سفر کرے گی خواہ اس کی اجازت کے بغیر سفر کرے، تو اگر شوہر اس کو منع نہیں کرے گا تو وہ ناشزہ نہ ہوگی اور اگر منع کرے گا تو ناشزہ ہوگی خواہ اس کو واپس کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو، ہاں اگر اس سے استمتاع کرے گا تو استمتاع کے بعد ناشزہ نہیں رہے گی اس لئے کہ اس سے استمتاع کرنا اس کو اپنے ساتھ رکھنے پر رضامندی ہے۔

اگر شہر ویران ہوجائے، اہل شہر سفر کرجائیں اس لئے عورت بھی بقدر ضرورت سفر میں چلی جائے تو ناشزہ نہیں سمجھی جائے گی۔

فقہاء نے کہا ہے کہ اگر زوجہ پہلے نرم زبان میں بات کرتی تھی اور اب سخت زبان میں بات کرنے لگے تو یہ قول کے اعتبار سے نشوز کی علامت ہے، البتہ اگر سخت کلامی اس کی عادت ہو تو جب تک اس میں اضافہ نہ ہو نشوز نہیں ہوگا۔

اگر عورت کی طرف سے اعراض اور ترش روئی پائی جائے تو یہ عمل کے اعتبار سے نشوز کی علامت ہے، اس لئے کہ یہ صورت کراہت کی وجہ سے ہی ہوتی ہے، اور یہ گالی گلوج سے الگ چیز ہے، اس لئے یہ بدخلقی کی وجہ سے ہوتی ہے، البتہ شوہر کو زوجہ کی تادیب کا حق ہے اگرچہ قاضی کے حکم کے بغیر ہو [1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر شوہر زوجہ کو استمتاع کے لئے بلائے تو وہ دیر کرے، ٹال مٹول کرے، ناپسندیدگی اور غصہ کے بغیر اس کے پاس نہ جائے یا زچ ہو کر غصہ کے ساتھ اس کے پاس جائے اور شوہر کے حق میں بے ادب ہو تو یہ سب نشوز کی علامتیں ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے زوجہ پر شوہر کی جو اطاعت فرض کی ہے اس میں وہ اپنے شوہر کی نافرمانی کرے اور اس کے فراش (بستر) پر جانے سے گریز کرے یا اس کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے نکل جائے

(۱) شرح المنهاج وحاشية القليوبي ۳/ ۳۰۵، ۴/ ۷۸، شرح التحرير وحاشية الشرقاوی ۲/ ۲۸۳، ۲۸۵۔

تو یہ نشوز ہے [1]۔

نفقہ پر نشوز کا اثر:

۷- زوجہ کے نشوز کی وجہ سے اس کے نفقہ کے ساقط ہوجانے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ کا مشہور مذہب، شافعیہ، حنابلہ، شعبی، حماد اوزاعی اور ابوثور کی رائے ہے کہ ناشزہ نفقہ اور سکنی کی مستحق نہ ہوگی، اس لئے کہ نفقہ عورت کا اپنے شوہر کو اپنے اوپر قدرت دینے کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب تک عورت اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ نہ کرے نفقہ واجب نہیں ہوتا ہے اور اگر شوہر اس سے نفقہ روک لے تو اس کو حق ہوتا ہے کہ شوہر کو قدرت نہ دے، لہذا اگر عورت شوہر کو قدرت نہ دے تو شوہر کو اس سے نفقہ روک لینے کا حق ہوگا، جیسا کہ دخول سے پہلے ہوگا۔

بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ نشوز کی وجہ سے نفقہ ساقط نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ نشوز سے اس کا مہر ساقط نہیں ہوتا ہے تو اسی طرح اس کا نفقہ بھی ساقط نہ ہوگا [2]۔

جو فقہاء نشوز کی وجہ سے نفقہ کے ساقط ہوجانے کے قائل ہیں، ان کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں:

حنفیہ نے کہا ہے کہ زوجہ کے نشوز کی وجہ سے سپردگی ختم ہوگئی اس لئے ناشزہ کو نفقہ نہیں ملے گا، ان کے یہاں نشوز کی دو قسمیں ہیں: نکاح میں نشوز، عدت میں نشوز، جن کا ذکر ہو چکا ہے۔

نشوز کی وجہ سے مقررہ نفقہ ساقط ہوجائے گا، نفقہ میں لیا ہوا

(۱) المغنی ۷/ ۴۶، کشاف القناع ۵/ ۲۰۹۔

(۲) البدائع ۴/ ۲۲، الاختیار ۴/ ۵، الدرالمختار وردالمحتار ۲/ ۶۴۷، الزرقانی ۴/ ۲۵۰، ۲۵۱، الحطاب ۴/ ۱۸۷، ۱۸۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۶، المغنی ۷/ ۶۱۱، ۶۱۲، القرطبی ۵/ ۱۷۴، الإجماع لابن المنذر ص ۹۷۔

قرض اصح قول کے مطابق ساقط نہ ہوگا یعنی اگر شوہر پر عورت کے لئے چند ماہ کا نفقہ مقرر کر دیا گیا ہو، پھر وہ ناشزہ ہوجائے تو ان گذشتہ مہینوں کا نفقہ ساقط ہوجائے گا، لیکن اگر اس کو قرض لینے کا حکم دیا تھا اور اس نے قرض لے لیا ہے تو یہ ساقط نہ ہوگا، ابن عابدین نے کہا ہے کہ الجامع میں مقررہ نفقہ کے ساقط ہونے کی صراحت ہے، قرض لئے ہوئے کے بارے میں الذخیرہ میں ہے کہ موت کی وجہ سے اس کے ساقط ہونے میں جو دو روایتیں ہیں وہ یہاں بھی ہوں گی، ان دونوں میں اصح قول یہ ہے کہ ساقط نہ ہوگا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر شوہر کے گھر لوٹ آئے تو جو ساقط ہوگیا ہے وہ نہیں لوٹے گا، لیکن کیا مقرر کرنا باطل ہوجائے گا؟ اور شوہر کے گھر لوٹ آنے کے بعد دوبارہ مقرر کرنے کی ضرورت ہوگی یا نہیں؟ ظاہر یہ ہے کہ یہ باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ فقہاء نے مقرر کئے ہوئے نفقہ کے ساقط ہونے میں گفتگو کی ہے مقرر کرنے کو ساقط نہیں کہا ہے [1]۔

اس پر فقہاء مالکیہ کا اتفاق ہے کہ ناشزہ اگر حاملہ ہو تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کا نفقہ حمل کی وجہ سے ہوگا، اسی طرح اگر زوجہ مطلقہ رجعیہ ہو اور بلا اجازت گھر سے نکل جائے تو نفقہ ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ شوہر کو حق نہیں ہے کہ اس کو نکلنے سے منع کر دے۔

ان دو حالات کے علاوہ میں ناشزہ کا نفقہ ساقط ہوگا یا نہیں، اس میں فقہاء مالکیہ کا اختلاف ہے۔

ان میں سے بعض نے کہا ہے اور یہی مشہور روایت ہے کہ اگر عورت بلا عذر شوہر کو وطی یا استمتاع سے روک دے تو جس دن اس نے اس کو اس سے روکا ہے اس دن کا نفقہ شوہر سے ساقط ہوجائے گا۔ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر عورت بلا اجازت ظلم کرتے

(۱) الدرالمختار وردالمحتار ۲/ ۶۴۷۔

ہوئے اس کے گھر سے یا اس کے محل طاعت سے نکل جائے اور شوہر خود یا پیغامبر کے ذریعہ یا انصاف کرنے والے حاکم کے ذریعہ اس کو واپس لانے پر قادر نہ ہو اور وہ نکل کر کسی معلوم جگہ پر چلی جائے اور وہ ابتدا میں اس کو روکنے پر قادر نہ ہو تو بھی اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا، لہذا اگر اس کو روکنے پر قادر ہو اور نہ روکے تو اس کا نفقہ ساقط نہ ہوگا۔

بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ قدرت دینے کے بعد نشوز کی وجہ سے نفقہ ساقط نہ ہوگا، ان کا قول پہلے گذر چکا ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ نشوز یعنی شوہر کی اطاعت سے نکل جانے کی وجہ سے نفقہ ساقط ہوجائے گا اگر چہ زوجہ اس کے گھر سے باہر نہ جائے، یا شوہر اس پر قبضہ کرنے پر قادر ہو، اور خواہ چھونے سے منع کرے یا دیکھنے سے روک دے، اس طرح کہ بلا عذر ناز ونخرہ کے بغیر اپنے چہرہ کو ڈھک لے، اور بلا عذر پورے دن میں اسی طرح اصح قول کے مطابق دن کے بعض حصہ میں نشوز کی وجہ سے پورے دن کا نفقہ ساقط ہوجائے گا، قلیوبی نے کہا ہے کہ یہی معتمد قول ہے، موسم کا کپڑا ایک دن کے نفقہ کے حکم میں ہے، دن رات یا موسم کے باقی حصہ میں اگر وہ اطاعت اختیار کرے تو جب تک شوہر استمتاع نہیں کرے گا معتمد قول کے مطابق اس کا نفقہ نہیں لوٹے گا۔

مجنونہ اور مراہقہ کا نشوز عاقلہ بالغہ کی طرح ہے، اگر چہ ان دونوں پر کوئی گناہ نہ ہوگا۔

اگر شوہر کو زوجہ کے نشوز کا علم نہ ہو اور وہ اخراجات اس کو دے دے اس کے بعد اس کو نشوز کا علم ہو تو وہ اخراجات واپس لے سکتا ہے، اگر عورت اس میں تصرف کرے گی تو صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا مالک شوہر ہے۔

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۳۰۹، شرح الزرقانی ۴/ ۲۵۰، ۲۵۱، الدسوقی ۲/ ۵۱۴، الشرح الصغیر ۲/ ۵۱۱، ۷۴۰، الحطاب مع التاج والإکلیل ۴/ ۱۸۷، ۱۸۸۔

دن کے بعض حصہ میں نشوز کی وجہ سے پورے دن کے نفقہ کے ساقط ہونے کے بارے میں الانصاری نے کہا ہے کہ نفقہ اس لئے ساقط ہوجاتا ہے کہ اس میں تجزی نہیں ہوسکتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ پورے دن کے لئے ایک ہی بار دے دیا جاتا ہے، صبح وشام نہیں دیا جاتا ہے [۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ ناشزہ کو نہ نفقہ ملے گا نہ سکنی، اس لئے کہ نفقہ اس کے قدرت دینے کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب تک زوجہ اپنے کو شوہر کے حوالہ نہ کر دے نفقہ واجب نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر شوہر نفقہ روک دے تو زوجہ کو حق ہے کہ شوہر کو قدرت دینے سے روک دے اور اگر عورت قدرت دینے سے روک دے تو شوہر کو حق ہے کہ اس سے نفقہ کو روک دے جیسا کہ دخول سے قبل ہوتا ہے، اگر شوہر کو زوجہ کے بطن سے اولاد ہو تو شوہر پر اس کی اولاد کا نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ نفقہ اولاد کے لئے واجب ہوتا ہے، لہذا عورت کی نافرمانی سے اولاد کا نفقہ ساقط نہ ہوگا، اس لئے اگر زوجہ ہی اس کی پرورش کرنے والی اور اس کو دودھ پلانے والی ہے تو شوہر پر لازم ہے کہ نفقہ زوجہ کے حوالہ کرے، اسی طرح شوہر پر لازم ہوگا کہ دودھ پلانے کی اجرت اس کے حوالہ کرے، اس لئے کہ یہ اجرت ہے جو دودھ پلانے کی وجہ سے اس کے لئے شوہر پر واجب ہے، استمتاع کے مقابلہ میں نہیں ہے کہ اس کے نہ ہونے سے واجب نہ ہو [۲]۔

نشوز سے باز آجانے کی وجہ سے نفقہ کا لوٹ آنا:

۸- جو فقہاء نشوز کی وجہ سے نفقہ کے ساقط ہونے کے قائل ہیں ان

(۱) شرح المنہاج و حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۵۴، ۷۸، ۷۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۲، أسنی المطالب ۳/ ۴۳۳۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۱۱، ۶۱۲۔

کی رائے ہے کہ اگر زوجہ نشوز سے باز آ جائے اور اپنے شوہر کے پاس لوٹ آئے تو اس کا نفقہ لوٹ آئے گا، اس لئے کہ نفقہ کو ساقط کرنے والا باقی نہیں رہا، اس بارے میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا ہے کہ ناشزہ کا نفقہ شوہر کے گھر لوٹ کر آنے تک ساقط رہتا ہے، خواہ شوہر کے سفر کرنے کے بعد ہو، لہذا اگر شوہر کے سفر کرنے کے بعد اس کے گھر لوٹ آئے تو اب ناشزہ نہیں رہے گی اور وہ نفقہ کی مستحق ہوجائے گی، پھر شوہر کو لکھے گی کہ اس کو نفقہ دے یا قاضی کے پاس معاملہ پیش کرے گی تا کہ شوہر پر اس کے لئے نفقہ مقرر کر دے، البتہ اگر اس کے بغیر اپنے اوپر خرچ کرے گی تو شوہر سے وصول پانے کی حق دار نہ ہوگی، اس لئے کہ نفقہ قضا یا رضا کے بغیر دین نہیں ہوتا ہے، لہذا قضا یا تراضی (باہمی رضا) کے بغیر مدت گذر جانے پر نفقہ ساقط ہوجائے گا[1]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ معتدہ ناشزہ کو سکنی کا حق نہ ہوگا خواہ نشوز طلاق سے قبل ہو- جیسا کہ قاضی وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے- یا عدت کے دوران- جیسا کہ متولی نے اس کی صراحت کی ہے- اور اگر اطاعت کی طرف لوٹ آئے گی تو حق سکنی بھی لوٹ آئے گا- جیسا کہ المتولی نے اس کی صراحت کی ہے- ایک قول یہ ہے کہ اگر شوہر کی نافرمانی کرے حالانکہ وہ اس کے گھر میں ہو تو اس کو عدت میں حق سکنی ہوگا اور اگر نکل جائے اور پوری طرح اس کی نافرمان ہوجائے تو اس کو حق سکنی نہیں رہے گا اور نشوز کی مدت میں مکان کا کرایہ شوہر وصول پائے گا اگر چہ شوہر ہی کا مکان ہو اور اس کو حق ہے کہ نشوز کی صورت میں اس کو گھر سے نکال دے اور جب لوٹ آئے گی تو حق سکنی بھی لوٹ آئے گا۔

اگر ناشزہ ہوجائے اور شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے نکل جائے اس کے بعد شوہر کہیں چلا جائے پھر شوہر کے غائبانہ میں زوجہ لوٹ آئے اور اس کی فرمانبردار ہوجائے تو اصح قول کے مطابق اطاعت کے زمانہ میں اس کا نفقہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ سپردگی اور قبضہ موجود نہیں ہے، اصح کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ اطاعت کی وجہ سے نفقہ لوٹ آئے گا، لہذا اگر قاضی کے پاس معاملہ پیش کرے گی تو قاضی اس شہر کے قاضی کو جہاں شوہر رہتا ہے لکھے گا کہ اس کو حالات بتا دے، پھر اگر شوہر یا اس کا وکیل آئے اور از سر نو زوجہ پر قبضہ پالے تو نفقہ لوٹ آئے گا، اور اگر اتنا زمانہ گذر جائے جس میں شوہر آ سکتا تھا پھر بھی نہیں آیا تو بھی نفقہ لوٹ آئے گا۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب نشوز سے پہلے شوہر غائب ہوجائے۔

اور اگر گھر سے نکلے بغیر ناشزہ ہوجائے اور شوہر دوسری جگہ چلا جائے پھر وہ اطاعت کرے تو محض اس کی اطاعت کی وجہ سے نفقہ واجب ہوگا- مثلاً مرتدہ اسلام قبول کر لے- اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ سے نہیں نکلی ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر عورت کے نشوز کی وجہ سے اس کا نفقہ ساقط ہوجائے، پھر وہ نشوز سے باز آ جائے اور شوہر موجود ہو تو اس کا نفقہ لوٹ آئے گا، اس لئے کہ نفقہ کو ساقط کرنے والی چیز ختم ہوگئی اور نفقہ کو واجب کرنے والی چیز یعنی قدرت دینا موجود ہے، اور اگر شوہر غائب ہو تو جب اس کی موجودگی میں یا اس کے وکیل کی موجودگی میں دوبارہ سپردگی پائی جائے گی تو نفقہ واجب ہوگا یا اتنی مدت گذر جائے جس میں شوہر کا آ جانا ممکن ہو اس کے بعد قاضی نفقہ کے واجب ہونے کا فیصلہ کر دے تو نفقہ واجب ہوگا۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۴۷۔

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۷۸،۵۴،۷۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۲، أسنی المطالب ۳/ ۴۳۳۔

انہوں نے کہا ہے کہ نشوز میں نفقہ شوہر کے قبضہ سے عورت کے نکل جانے کی وجہ سے یا عورت پر قدرت دینے کا جو حق واجب ہے اس سے روک دینے کی وجہ سے ساقط ہوتا ہے، اور یہ چیز اس وقت دور ہوگی جب عورت اس کے گھر میں لوٹ آئے اور شوہر کو اپنے اوپر قدرت دے دے اور یہ چیز شوہر کے غائبانہ میں حاصل نہیں ہوسکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ بیوی سے شوہر کے وطی کرنے سے قبل اگر زوجہ شوہر کے غائبانہ میں اپنے آپ کو سپرد کرے تو محض سپردگی سے نفقہ کی مستحق نہ ہوگی تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا [۱]۔

مدت ایلاء میں نشوز کا اثر:

۹ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس عورت سے ایلاء کیا گیا ہے اگر اس میں وطی سے مانع کوئی چیز موجود ہو اور وہ حسی ہو جیسے کم عمری اور مرض اور یہ دونوں وطی سے مانع ہوں تو ایلاء کی مدت کے شروع ہونے سے مانع ہوں گے، جب یہ مانع دور ہوجائے تو مدت ازسرنو شروع ہوگی اور اگر ایلاء کی مدت کے دوران وطی سے مانع کوئی امر پیش آجائے - مثلاً مدت ایلاء میں زوجہ کا نشوز - تو مدت کا شمار نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں وطی ممکن نہیں ہے، جب یہ مانع دور ہوجائے گا تو مدت ازسرنو شروع ہوگی، اس لئے کہ مطالبہ مسلسل چار ماہ اصرار کے ساتھ مشروط ہے اور وہ موجود نہیں ہے ایک قول یہ ہے کہ گذشتہ ایام پر بنا کی جائے گی، غزالی اور امام نے اس کو راجح کہا ہے [۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر زوجہ کی وطی سے روکنے والا عذر خود اس کی طرف سے ہو مثلاً اس کا کم عمر ہونا، اس کا مرض، اس کا قید میں ہونا، اس کا فرض روزہ، اور فرض اعتکاف، اس کا احرام، نفاس، اس کا غائب ہونا، اس کا نشوز اور اس کا جنون وغیرہ مثلاً اس پر بے ہوشی کا طاری ہوجانا، تو مدت ایلاء کی ابتدا اس عذر کے دور ہونے کے بعد سے ہوگی، اس لئے کہ اس وقت سے مدت کا شمار ہوتا ہے جب شوہر اس کی وطی سے گریز اختیار کرے، اور یہاں رکاوٹ خود عورت کی طرف سے ہے، اور اگر مدت ایلاء کے دوران عذر طاری ہوجائے تو اس عذر کے ختم ہونے پر ازسرنو چار ماہ شمار کرے گی، گذشتہ پر بناء نہیں کرے گی اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ" [۱] (ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے)، بظاہر اس کا تقاضا ہے کہ چار ماہ مسلسل ہوں، لہذا اگر درمیان میں انقطاع ہوجائے تو اس کا استیناف واجب ہوگا، جیسے کہ کفارہ کے روزہ میں دو ماہ کی مدت ہے، اگر اس مدت میں سے جس میں اس سے وطی نہ کرنے کی قسم کھائی ہے، چار ماہ سے زیادہ باقی ہو، اور اگر اس میں سے چار ماہ سے زیادہ باقی نہ ہو بلکہ صرف چار ماہ یا اس سے کم باقی ہو تو ایلاء کا حکم ساقط ہوجائے گا، جیسے کہ اگر ابتداءً اس پر قسم کھائے تو ایلاء نہ ہوگا اور گذرے ہوئے پر بنا نہیں کرے گی، جب مذکورہ بالا اعذار میں سے کوئی پیش آجائے جیسا کہ کفارہ کے روزہ میں دو ماہ کی مدت ہے کہ اگر تسلسل ختم ہوجائے تو دونوں ماہ کا استیناف کیا جائے گا [۲]۔

زوجہ کے لئے باری میں نشوز کا اثر:

۱۰ - فقہاء کی رائے ہے کہ زوجہ کے نشوز کی وجہ سے دوسری بیویوں کے ساتھ اس کی باری میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے نشوز کی وجہ سے باری میں اپنے حق کو ساقط کرنے پر راضی ہے،

(۱) المغنی ۷/ ۶۱۱، ۶۱۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۹، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۲۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۶۳۔

پھر اگر وہ اطاعت کرنے لگے تو شوہر اپنی باقی بیویوں کے ساتھ اس کے لئے ازسرنو باری مقرر کرے گا اور اس کی سوکن کے ساتھ زوج نے جو شب باشی کی ہے اس کا بدل اس کو نہ دے گا کیونکہ اس وقت اس کا حق ساقط ہوگیا تھا[(۱)]۔

ناشزہ کو زکاۃ کے مال سے دینا:

۱۱- شافعیہ نے اصح قول میں صراحت کی ہے کہ جو عورت اپنے شوہر کی ناشزہ ہو اس کو زکاۃ نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ وہ فقیرہ نہیں ہے کیونکہ وہ فی الحال نشوز ترک کرکے اطاعت پر قادر ہے، اس وقت شوہر کا نفقہ اس کے لئے کفایت کرے گا، لہذا اس کو فقیرہ نہیں کہا جاسکے گا، اس لئے کہ شوہر کی جانب سے نفقہ اس کے لئے کافی ہونے کی وجہ سے وہ محتاج نہ ہوگی جیسا کہ روزانہ ضرورت کے مطابق کمانے والے کا حال ہے۔

ان کے نزدیک اصح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو زکاۃ میں سے دینا جائز ہے، اس لئے کہ نہ اس کے پاس مال ہے نہ کمائی ہے، اور اس کو کمانے والے کے مشابہ قرار دینا ممکن نہیں ہے[(۲)]۔

ناشزہ کی تادیب کا مشروع ہونا اور اس کی تادیب کا حق:

۱۲- ناشزہ بیوی کی تادیب مشروع ہے[(۳)]، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "**اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا أَنْفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ وَاللَّاتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلاً، إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا**"[(۱)] (مرد عورتوں کے سردھرے ہیں اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے، سو نیک بیویاں اطاعت کرنے والی اور پیٹھ پیچھے اللہ کی حفاظت سے حفاظت کرنے والی ہوتی ہیں، اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو، پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو، بے شک اللہ بڑا رفعت والا ہے بڑا عظمت والا ہے)، یہ آیت سعد بن الربیعؓ کے بارے میں نازل ہوئی ہے جب ان کی بیوی نے ان کی نافرمانی کی تو انہوں نے ان کو طمانچہ مارا تو ان کے والد ان کو لے کر نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ میں نے اپنی لخت جگر کو اس کا فراش بنایا تو اس نے اس کو تھپڑ مارا، تو نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: تم اس سے قصاص لے سکتی ہو، تو خاتون اپنے والد کے ساتھ ان سے قصاص لینے کے لئے واپس گئیں، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ارجعوا، هذا جبريل أتاني وأنزل الله تعالى هذه الآية، فقال ﷺ: أردنا أمراً وأراد الله أمراً والذي أراد الله خير، ورفع القصاص**"[(۲)] (ان لوگوں کو واپس بلاؤ،

---

(۱) ردالمحتار ۲/۴۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۶/۳۷۳، کشاف القناع ۵/۲۰۴۔

(۲) شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۱۹۶، مغنی المحتاج ۳/۱۰۸۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/۱۶۸، ۱۶۹، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/۴۲۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۲) سعد بن الربیع کے بارے میں آیت "الرجال قوامون على النساء" کے نازل ہونے کی حدیث کا ذکر واحدی نے أسباب النزول (ص/۱۵۱ طبع مؤسسۃ الریان) میں مقاتل سے اسناد کے بغیر کیا ہے، اور اس کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۸/۲۹۱ طبع دائرۃ المعارف) میں حسن بصری سے مرسلاً ان الفاظ میں کی ہے: "إن رجلا لطم امرأة"۔

ابھی ابھی جبریل میرے پاس آئے ہیں، اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی ہے، پھر رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: ہم نے کچھ چاہا اور اللہ تعالیٰ نے کچھ اور ہی چاہا، اور اللہ نے جو چاہا وہی بہتر ہے، اور قصاص کو ختم کر دیا)۔

زوجہ اگر ناشزہ ہو تو اس کی تادیب کا حق فی الجملہ فقہاء کے نزدیک شوہر کو ہے، اس سلسلہ میں ان کے بیانات درج ذیل ہیں:

حنفیہ نے کہا ہے کہ جن چیزوں میں شوہر کی اطاعت واجب ہے اگر بیوی اس کی اطاعت نہ کرے تو شوہر کو تادیب کا حق ہوگا، مثلاً اگر ناشزہ ہو جائے تو شوہر اس کی تادیب کر سکتا ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر معلوم ہو کہ نشوز زوجہ کی جانب سے ہے تو اس کو تنبیہ کرنے کا ذمہ دار شوہر ہوگا، اگر اس کے نشوز کی اطلاع امام تک نہ پہنچی ہو، یا پہنچی ہو مگر اس کو امید ہو کہ شوہر کے ہاتھ سے اس کی اصلاح ہو جائے گی ورنہ امام اس کو تنبیہ کرنے کا ذمہ دار ہوگا[۲]۔

قرطبی نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سلسلہ میں ائمہ کے بجائے شوہروں کو ذمہ دار بنایا اور قضاۃ کے بجائے ان کو ذمہ داری دی ہے کہ شہادت اور بینہ کے بغیر تنبیہ کریں، اس لئے کہ عورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کو شوہروں پر اطمینان ہے[۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ ناشزہ کو مارنا شوہر کے لئے جائز ہے، قاضی کے پاس معاملہ کو لے جانا واجب نہیں ہے، کیونکہ اس میں دشواری ہے، نیز اس لئے کہ مقصد اس کو اطاعت کی طرف لوٹانا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے، ارشاد ربانی ہے: "فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلاً"[۴] (پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو)، زرکشی نے اس کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے کہ دونوں کے درمیان عداوت نہ ہو، اگر دونوں میں عداوت ہوگی تو قاضی کے پاس معاملہ کو لے جانا واجب ہوگا[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ جس شوہر کو اپنی بیوی کی تادیب کا حق ہے اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے بیوی کے حق کو روک رکھا ہے تو اس کو بیوی کی تادیب سے روک دیا جائے گا کہ جب تک اس کا حق ادا نہ کر دے اور اس کے ساتھ حسن معاشرت کا برتاؤ نہ کرے اس کی تادیب نہیں کر سکتا ہے، اس لئے کہ اس کا حق روک کر اپنے حق کا مطالبہ کرنے میں وہ ظالم قرار پائے گا[۲]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "تادیب" (فقرہ ر ۳، ۴، ۷، ۸) اور "زوج" (فقرہ ر ۷)۔

نشوز میں تادیب کیسے ہوگی؟

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی کے نشوز کی وجہ سے اس کی تادیب کا حق ہے، اور یہ تادیب وعظ ونصیحت، خوابگاہ میں علیحدگی اور مار پیٹ کے ذریعہ ہوگی، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "وَاللاَّتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ"[۳] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)۔

اس اجمال کے بعد وعظ ونصیحت، خوابگاہ میں علیحدگی اور

(۱) بدائع الصنائع ۲ ر ۳۳۴۔
(۲) مواہب الجلیل ۴ ر ۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۲ ر ۳۴۳۔
(۳) تفسیر القرطبی ۵ ر ۱۷۳۔
(۴) سورۂ نساء ر ۳۴۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح التحریر ۴ ر ۲۸۹۔
(۲) کشاف القناع ۵ ر ۲۱۰۔
(۳) سورۂ نساء ر ۳۴۔

مار پیٹ میں سے ہر ایک میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے، جو درج ذیل ہے:

الف- وعظ:

۱۴- وعظ یہ ہے کہ اطاعت کی صورت میں جو ثواب ملے گا اور مخالفت کی صورت میں جو سزا ہوگی اس کو اس انداز سے ذکر کیا جائے کہ اطاعت کو قبول کرنے اور برائی سے پرہیز کرنے کے لئے دل نرم پڑ جائے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی کی بیوی ناشزہ ہو یا اس کے نشوز کی علامات ظاہر ہوں تو اس کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی کو وعظ ونصیحت کرے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ**" (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جن حالات میں وعظ مشروع ہے ان میں وعظ ونصیحت کرنا مندوب ہے، حنفیہ و مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر عورت عملی طور پر ناشزہ ہو تو اس کا شوہر وعظ ونصیحت کرے گا، شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ اگر زوجہ کے نشوز کی علامات ظاہر ہوں تو شوہر اس کو نصیحت کرے گا۔

فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو نرمی ومہربانی سے سمجھائے گا، مثلاً اس سے کہے گا: نیک، صالح اور دیانت دار عورت بنو، ایسی ویسی مت بنو، اس کو کتاب اللہ کے ذریعہ نصیحت کرے گا، اللہ تعالیٰ نے عورت پر شوہر کے ساتھ حسن صحبت اور حسن معاشرت کو واجب قرار دیا ہے اس کو یاد دلائے گا، اس مقام کو یاد دلائے گا جو شوہر کا بیوی پر ہوتا ہے اور اس کو مار پیٹ اور نفقہ کے ساقط ہونے کی صورت میں دنیا کی سزا سے اور عذاب کے ذریعہ آخرت کی سزا سے ڈرائے گا، اور اس سے کہے گا کہ اللہ تعالیٰ نے میرا جو حق تم پر واجب کیا ہے اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور اس پر واضح کردے گا کہ نشوز سے اس کی باری ساقط ہوجائے گی، ہوسکتا ہے کہ معذرت ظاہر کرے یا بلا عذر اس سے جو غلطی ہوگئی ہے، اس سے توبہ کرلے، مناسب ہے کہ اس کو نبی کریم ﷺ کا ارشاد یاد دلائے: "**إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح**"(۱) (اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے بستر سے الگ ہوکر رات گذارے گی تو فرشتے صبح تک اس پر لعنت کریں گے)، نیز آپ ﷺ کا یہ ارشاد بھی یاد دلائے: "**لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها**"(۲) (اگر میں کسی کو کسی کا سجدہ کرنے کا حکم دیتا تو عورت کو حکم دیتا کہ وہ اپنے شوہر کو سجدہ کرے)، اسی طرح اس کو حضرت ابن عباسؓ کی بات یاد دلائے گا کہ جو عورت اپنے شوہر کے سامنے ترشروئی ظاہر کرے گی وہ اپنی قبر سے اس حالت میں اٹھائی جائے گی کہ اس کا چہرہ سیاہ ہوگا اور وہ جنت کی طرف نہ دیکھ سکے گی۔

اور مستحب ہے کہ اس کے ساتھ بھلائی کرے اور کچھ دے کر اس کا دل اپنی طرف مائل کرے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**المرأة كالضلع، إن أقمتها كسرتها، وإن استمتعت بها استمتعت بها وفيها عوج**"(۳) (عورت پسلی کی طرح ہے، اگر اس کو سیدھی کروگے تو

---

(۱) حدیث: "إذا باتت امرأة هاجرة ......" کی تخریج فقرہ/۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "لو كنت آمراً أحداً أن يسجد ......" کی تخریج فقرہ/۵ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "المرأة كالضلع......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۲۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۹۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

اس کوتوڑ دوگے، اور اگر اس سے فائدہ اٹھانا چاہوتو اس میں کجی کے رہتے ہوئے فائدہ اٹھالو)۔

فقہاء نے کہا ہے کہ اگر وعظ ونصیحت سے اطاعت اور ادب کرنے لگےتوخوابگاہ میں علیحدگی اور مار پیٹ کرنا حرام ہوگا [(۱)]۔

ب-ہجر (خوابگاہ میں علیحدگی):

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی کی بیوی ناشزہ ہوتو خوابگاہ میں اس سے الگ ہوکراس کی تادیب کرسکتا ہے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ"[(۲)] (اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو)۔

مشروع قطع تعلق کیسے ہوگا اور اس کی آخری حد کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کو وعظ ونصیحت کرے تو اگر نصیحت اس میں اثر کر جائے اور وہ نشوز کو ترک کردے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے قطع تعلق کرلے گا ایک قول یہ ہے کہ پہلے اس کو تعلق توڑ لینے اور اس سے الگ ہوجانے اور وطی اور ساتھ سونے کو ترک کرنے کی دھمکی دے گا، پھر اگر وہ نشوز ترک کردے تو بہتر ہے ورنہ اس سے قطع تعلق کرے گا، ہوسکتا ہے کہ وہ قطع تعلق اور خواب گاہ میں علیحدگی انگیز نہ کرسکے۔

پھر قطع تعلق کی کیفیت کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس سے اس طرح قطع تعلق کرے گا کہ اس سے وطی نہیں کرے گا اور اپنے بستر پر اس کے ساتھ نہیں سوئے گا، ایک قول یہ ہے کہ اس سے اس طرح قطع تعلق کرے گا کہ اس کے ساتھ اپنے سونے کی حالت میں اس سے بات نہیں کرے گا، اس سے وطی کرنا اور اس کے ساتھ سونا ترک نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ ان دونوں کے درمیان مشترک حق ہے تو اس صورت میں جو ضرر زوجہ کو ہوگا وہ اس کو بھی ہوجائے گا، لہذا اس کی تادیب اس طرح نہیں کرے گا کہ اپنے کو نقصان پہنچائے اور اپنا حق بھی باطل ہوجائے، ایک قول یہ ہے کہ خواب گاہ میں اس کو الگ کردے گا اور اس کی باری اور اس کے حق میں دوسری بیوی کو ساتھ سلائے گا، اس لئے کہ باری میں شوہر پر بیوی کا حق، حدود اللہ کی حفاظت اور موافقت کی حالت میں ہے، ضائع کردینے کی حالت میں نہیں ہے، ایک قول ہے کہ اس طرح قطع تعلق کرے گا کہ جس وقت زوجہ پر شہوت کا غلبہ ہو اور اس کو ساتھ لیٹنے اور جماع کی ضرورت ہو اس وقت اس کے ساتھ نہ لیٹے اور اس سے وطی نہ کرے، جس وقت خود شوہر کو ضرورت ہو اس وقت قطع تعلق نہ کرے، اس لئے کہ یہ زجر اور تادیب کے لئے ہے اس لئے مناسب ہے کہ اس کی تادیب کرے نہ کہ اپنی ضرورت کے وقت اس کے ساتھ لیٹنے کو ترک کر کے خود اپنے کو سزا دے [(۱)]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ قطع تعلق یہ ہے کہ اس کے خواب گاہ کو چھوڑ دے یعنی خواب گاہ میں اس سے الگ رہے، ایک بستر پر اس کے ساتھ نہ سوئے، ہوسکتا ہے کہ جس مخالفت پر وہ اتر آئی ہے، اس سے لوٹ جائے، اس کو ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے، ابن العربی نے اس کو مختار کہا ہے اور قرطبی نے اس کی تحسین کی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک پسندیدہ قطع تعلق کی حد ایک ماہ ہے، چار ماہ تک قطع تعلق نہیں کرے گا جس کو اللہ تعالیٰ نے ایلاء کرنے والے کے

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۳۴، حاشیۃ الدسوقی علی شرح الدردیر ۳/۳۴۳، تفسیر القرطبی ۵/۱۷۱، الأم ۵/۱۱۲، مغنی المحتاج ۳/۲۵۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/۳۰۵، حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/۲۸۵، کشاف القناع ۵/۲۰۹۔

(۲) سورۂ نساء/۳۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۳۴۔

لئے وقت مقرر کیا ہے"[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر بیوی نشوز اختیار کرے تو اس کا شوہر اس کو وعظ ونصیحت کرے پھر خواب گاہ میں اس سے قطع تعلق کرلے اس لئے کہ عورتوں کی تادیب میں یہ بہت موثر ہے، لیکن بات کرنے میں قطع تعلق تین دنوں سے زیادہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لا یحل للمؤمن أن یهجر أخاه فوق ثلاثة أیام**"[۲] (کسی مؤمن کے لئے جائز نہیں ہے کہ تین دنوں سے زیادہ اپنے بھائی سے قطع تعلق رکھے)، البتہ اگر اس کو واپس لانے اور اس کے دین کی اصلاح مقصود ہو تو جائز ہے، اس لئے کہ قطع تعلق- اگر دائمی ہو اور زوجین کے علاوہ کے درمیان ہو- کسی شرعی غرض کی وجہ سے جائز ہے، مثلاً فسق، بدعت، ایذاء رسانی، زجر اور اصلاح کی وجہ سے جائز ہے۔

قطع تعلق سے مراد یہ ہے کہ اس کا بستر چھوڑ دے گا، اس میں اس کے ساتھ نہیں سوئے گا، ایک قول یہ ہے کہ وطی ترک کردے گا، ایک قول یہ ہے کہ اس کے ساتھ سخت کلامی کرے گا۔

ابن حجر الہیتمی نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ زوجہ کی اصلاح حال کے لئے ہے تو جب تک اس کی اصلاح نہ ہوگی اس سے قطع تعلق برقرار رہے گا اگرچہ چند سال گذر جائیں، اور جب اس کی اصلاح ہوجائے گی تو قطع تعلق باقی نہیں رہ جائے گا[۳]، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(۱) مواہب الجلیل ۴؍ ۱۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۳۴۳، تفسیر القرطبی ۵؍ ۱۷۱، ۱۷۲، الشرح الصغیر ۲؍ ۵۱۱۔

(۲) حدیث: "لا یحل للمؤمن ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰؍ ۴۹۲) اور مسلم ۴؍ ۱۹۸۴ طبع عیسی الحلبی) نے ابوایوبؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) مغنی المحتاج ۳؍ ۲۵۹، القلیوبی ۳؍ ۳۰۶، الزواجر ۲؍ ۴۳۔

"**فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا**"[۱] (پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر عورت نشوز ظاہر کرے تو اس کا شوہر جب چاہے خواب گاہ میں اس سے قطع تعلق کرلے اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "**وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ**"، حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ تو اس کو اپنے بستر پر نہیں سلائے گا، نبی کریم ﷺ نے اپنی ازواج مطہرات سے قطع تعلق کرلیا تھا تو ایک ماہ تک ان کے پاس نہیں گئے[۲]، اور بات کرنے میں ان سے تین دنوں تک قطع تعلق رکھا اس سے زیادہ نہیں[۳]، اس کی وجہ حضرت ابوہریرہؓ کی سابقہ حدیث ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "ہجر"۔

ج- ضرب (مارنا):

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زوجہ کے نشوز پر اس کا شوہر جن چیزوں کے ذریعہ اس کی تادیب کرے گا ان میں سے ایک مار پیٹ کرنا بھی ہے[۴]، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "**وَاللَّاتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهجَروهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ**"[۵] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)۔

(۱) سورۂ نساء؍ ۳۴۔

(۲) حدیث: "**هجر رسول الله** ﷺ **نساء ه**......" کی روایت بخاری (الفتح ۹؍ ۲۷۹) اور مسلم (۲؍ ۱۱۱۳) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۳) کشاف القناع ۵؍ ۲۰۹۔

(۴) بدائع الصنائع ۲؍ ۳۳۴، الشرح الکبیر ۲؍ ۳۴۳، نہایۃ المحتاج ۶؍ ۳۸۳، کشاف القناع ۵؍ ۲۰۹۔

(۵) سورۂ نساء؍ ۳۴۔

فقہاء کے نزدیک مارنے کی کیفیت اور اس کو عمل میں لانے کے لئے کن شرائط کا ہونا ضروری ہے اس کے بارے میں تفصیل ہے۔

اگر عورت ناشزہ ہو تو مشروع تادیب کی مار میں فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ مار پیٹ خون نکالنے والی نہ ہو، (مبرح) نہ سخت تکلیف دہ ہو، نہ عیب پیدا کرنے والی ہو، نہ خوفناک ہو، یعنی نہ ہڈی توڑے نہ زخمی کرے جیسے مکا مارنا وغیرہ، اس لئے کہ مقصد صرف اصلاح کرنا ہے۔

فقہاء نے کہا ہے کہ ضرب مبرح یہ ہے کہ عرف میں اس کو زیادہ تکلیف دہ سمجھا جائے یا جس سے جان یا عضو کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو یا بہت زیادہ عیب پیدا کردے یا بہت سخت ہو یا اس کا اثر بہت زیادہ ہو، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ غالباً وہ "برح الخفاء" سے ماخوذ ہے جس کا معنی ظاہر ہونا ہے، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح"[۱] (عورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو، اس لئے کہ تم نے ان کو اللہ کے امان کے ساتھ لیا ہے، اور تم نے اللہ کے کلمہ کے ذریعہ اس کی شرم گاہ حلال کیا ہے، ان پر تمہارا حق یہ ہے کہ وہ تمہارے بستر پر کسی ایسے آدمی کو ہرگز نہ بٹھائیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا کریں تو تم ان کو ایسی مار مارو جو سخت تکلیف دہ (مبرح) نہ ہو)۔

مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ناشزہ اگر سخت تکلیف

(۱) حدیث: "اتقوا الله في النساء....." کی روایت مسلم (۸۸۹/۲، ۸۹۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

دہ یا خوفناک مار پیٹ کے بغیر باز نہ آئے اور نشوز ترک نہ کرے تو سخت تکلیف دہ مار پیٹ وغیرہ کے ذریعہ اس کی تادیب کرنا شوہر کے لئے جائز نہ ہوگا، دردیر نے کہا ہے کہ سخت تکلیف دہ مار پیٹ کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ یہ علم ہو کہ اس کے بغیر وہ نشوز سے باز نہیں آئے گی، اگر وہ شوہر ایسا کرے تو عورت کو اس سے طلاق اور قصاص لینے کا حق ہوگا[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے مارنے کی کیفیت میں تفصیل کی صراحت کی ہے۔

چنانچہ شافعیہ نے کہا ہے کہ شوہر اپنی اس بیوی کو جس کا نشوز ثابت ہوجائے اس کے چہرے اور نازک مقامات پر نہیں مارے گا، ابن حجر الہیتمی نے کہا ہے کہ حدیث میں چہرہ پر مارنے سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ معاویہ القشیریؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: "يا رسول الله ما حق زوجة أحدنا عليه؟ قال: أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت أو اكتسبت ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجر إلا في البيت"[۲] (اے اللہ کے رسول! ہماری بیوی کا حق ہم پر کیا ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم کھاؤ تو اس کو کھلاؤ اور جب تم کپڑا پہنو یا فرمایا کہ جب تم کماؤ تو اس کو کپڑا پہناؤ، چہرہ پر نہ مارو، اس کو بُرا نہ کہو اور صرف گھر میں قطع تعلق کرو)، اور ہیتمی نے کہا ہے کہ صرف گھر میں

(۱) بدائع الصنائع ۳۳۴/۲، تفسیر القرطبی ۱۷۲/۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳۴۳/۲، مواہب الجلیل ۱۵/۴، ۱۶، نہایۃ المحتاج ۳۸۳/۶، مغنی المحتاج ۲۶۰/۳، حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲۸۶/۲، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۴۳/۲، کشاف القناع ۲۰۹/۵۔

(۲) حدیث معاویہ القشیری: "ما حق زوجة أحدنا ......" کی روایت ابوداؤد (۶۰۶/۲ طبع حمص)، احمد (۳/۵ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱۸۸/۲) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

مارے گا (باہر نہیں مارے گا)، اس کے بدن پر الگ الگ مارے گا، ایک ہی جگہ مسلسل نہیں مارے گا تاکہ ضرر زیادہ نہ ہوجائے، انہوں نے کہا ہے کہ آزاد عورت کی مار چالیس کوڑے سے کم اور باندی کی مار بیس کوڑے سے کم ہوگی (۱)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ چہرہ پر اس کے اکرام کی وجہ سے نہیں مارے گا، پیٹ اور نازک مقامات پر قتل کے اندیشہ سے نہیں مارے گا اور زینت کے مواقع پر نہیں مارے گا تاکہ بدنمائی نہ ہو، دس کوڑا یا اس سے کم مارے گا (۲)۔

اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله**" (۳) (حدود اللہ میں سے کسی حد کے علاوہ میں کوئی آدمی دس کوڑا سے زیادہ نہ مارے)۔

شافعیہ نے کہا ہے جو ان کے نزدیک معتمد قول ہے اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ اگر کسی کی بیوی ناشزہ ہو تو اس کو حق ہے کہ کوڑا یا چھڑی سے مار کر اس کی تادیب کرے مگر مار ایسی ہو جو سخت تکلیف دہ، خون نکالنے والی اور عیب پیدا کرنے والی نہ ہو۔

مالکیہ، بعض شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کو مسواک وغیرہ یا لپیٹے ہوئے رومال یا ہاتھ سے مار کر اس کی تادیب کرے گا، کوڑا، لاٹھی یا لکڑی سے نہیں مارے گا اس لئے کہ مقصود تادیب ہے (۴)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شوہر کے لئے اپنی

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۶۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۰، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۴۳۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

(۳) حدیث: "لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط ......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۳۳۳ طبع عیسی الحلبی) نے ابو بردہ انصاریؓ سے کی ہے۔

(۴) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۳، کشاف القناع ۵/ ۲۰۹، ۲۱۰۔

بیوی کے نشوز کی وجہ سے اس کی تادیب کے لئے مارنا جائز ہو تو بھی اس کے لئے بہتر ہے کہ معاف کردے اس لئے کہ حق اس کا ہے اور اس کی مصلحت کے لئے ہے، شافعیہ نے کہا ہے کہ مارنے کو بالکل چھوڑ دینا ہی افضل ہے، حنابلہ نے کہا ہے کہ محبت کو باقی رکھنے کے لئے اس کو نہ مارنا ہی بہتر ہے (۱)۔

نشوز کی وجہ سے عورت کو مارنے کے بارے میں مالکیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں مارنے کا حکم صراحت کے ساتھ صرف یہاں دیا ہے- یعنی نشوز کی وجہ سے تادیب کے لئے مارنا- اور بڑے حدود میں دیا ہے، گویا شوہر کے حق میں ان کے نشوز کو کبیرہ گناہوں کے برابر قرار دیا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ یہاں اور اس غلام کے علاوہ جو اپنے آقا کا حق ادا کرنے سے گریز کرے کہیں بھی حق ادا نہ کرنے والے کو مارنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے (۲)۔

کیا ضرب کے مشروع ہونے کے لئے نشوز کی تکرار شرط ہے؟

۱۷- عورت کو مارنے کے لئے نشوز کی تکرار کے شرط ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ناشزہ بیوی کے نشوز کے ثابت ہوجانے پر اس کی تادیب کے لئے مارنا مشروع ہے خواہ نشوز تکرار کے بغیر پہلی بار ہو، ارشاد ربانی سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے: "**وَاللَّاتِيْ تخافون نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي**

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۶۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۳، حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۲۸۶، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۴۳، کشاف القناع ۵/ ۲۱۰۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۷۳، حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۲۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۰۔

الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ"[1] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)، اس کی تقدیر یہ ہے کہ جن عورتوں کے نشوز کا تم کو علم ہو جائے ان کو وعظ ونصیحت کرو، پھر اگر نافرمانی کریں تو سونے میں ان سے قطع تعلق کرو اور ان کو مارو، یہاں خوف علم کے معنی میں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: "فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا"[2] (البتہ جس کسی کو وصیت کرنے والے سے متعلق کسی بدعنوانی یا گناہ کا علم ہو جائے)، اس کو اس کے ظاہر پر باقی رکھنا زیادہ بہتر ہے، نیز اس لئے کہ گناہوں کی سزائیں تکرار اور عدم تکرار کی وجہ سے الگ الگ نہیں ہوتی ہیں، جیسا کہ حدود میں ہے۔

رافعی، ابو حامد اور محاملی وغیرہ فقہاء شافعیہ نے اس بات کو راجح کہا ہے، اور یہی حنابلہ میں سے خرقی کے کلام کا ظاہر ہے کہ اگر زوجہ کا نشوز ثابت ہو جائے، مگر اس میں تکرار نہ ہو اور اس پر اس کا اصرار کرنا بھی ظاہر نہ ہو تو اس کو مارنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ جنایت تکرار کے ذریعہ مؤکد نہیں ہوئی ہے، نیز اس لئے کہ مقصد مستقبل میں اس کو معصیت سے روکنا ہے، اس طرح کے معاملہ میں آسان سزا سے ابتدا کی جاتی ہے[3]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے ناشزہ کو مارنے کے مشروع ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ شوہر کو یقین ہو یا غالب گمان ہو یا گمان ہو کہ اس کی تادیب میں اور اس کو نشوز سے باز رکھنے میں مارنا مفید ہوگا، لہذا اگر اس کو غالب گمان ہو کہ مارنا مفید نہ ہوگا تو ایسی صورت میں اس کے لئے اس کو مارنا جائز نہ ہوگا، بلکہ حرام ہوگا اس لئے کہ یہ بلاضرورت سزا دینا ہے[1]۔

زرکشی نے یہ قید لگائی ہے کہ شوہر اپنی ناشزہ بیوی کو نشوز سے اس کو روکنے کے لئے اور اس کی تادیب کے لئے اس وقت مار سکتا ہے جب کہ دونوں کے درمیان عداوت نہ ہو ورنہ اس کی تادیب کے لئے معاملہ کو قاضی کے ہاں پیش کرنا متعین ہے[2]۔

تادیب کی مار میں ضمان:

۱۸ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ کسی آدمی کا اپنی بیوی کے نشوز کی وجہ سے اس کو مارنا - ان قیود کے ساتھ جن کی صراحت ان کے نزدیک ہے - محض تادیب کے لئے مارنا ہے جس کا مقصد صرف اصلاح ہے کچھ اور نہیں ہے، اگر اس کے نتیجہ میں کچھ ضائع ہو جائے یا ہلاک ہو جائے تو تاوان وضمان واجب ہوگا، کیونکہ یہ ظاہر ہو جائے گا کہ یہ ضائع کرنے والی مار تھی، اصلاح کی مار نہیں تھی، مارنے کی وجہ سے جان یا عضو یا منفعت جو بھی ضائع ہو شوہر اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ تادیب کی مار میں انجام کی سلامتی کی شرط ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر ناشزہ عورت، اس کے نشوز پر تادیب کے لئے شوہر کی مشروع مار کی وجہ سے تلف ہو جائے تو شوہر پر ضمان نہیں ہوگا اس لئے کہ شوہر کو شرعاً اس مار کی اجازت ہے[3]۔

---

(۱) سورۂ نساء ر ۳۴۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۸۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۲ ر ۳۳۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲ ر ۳۴۳، روضۃ الطالبین ۷ ر ۳۶۹، مغنی المحتاج ۳ ر ۲۵۹، ۲۶۰، شرح المنہاج مع القلیوبی ۳ ر ۳۰۵، شرح المنہج مع الجمل ۴ ر ۲۸۹، شرح التحریر مع الشرقاوی ۲ ر ۲۸۵، المغنی ۷ ر ۴۶۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۴ ر ۱۵، نہایۃ المحتاج ۶ ر ۳۸۳، مغنی المحتاج ۳ ر ۲۶۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶ ر ۳۸۴، مغنی المحتاج ۳ ر ۲۶۰۔

(۳) تبیین الحقائق ۳ ر ۲۱۱، فتح القدیر ۴ ر ۲۱۸، البحر الرائق ۵ ر ۵۳، تفسیر القرطبی ۵ ر ۱۷۲، مواہب الجلیل ۴ ر ۱۵، روضۃ الطالبین ۷ ر ۳۶۸، حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲ ر ۲۸۶، کشاف القناع ۵ ر ۲۱۰۔

تادیب میں ترتیب:

۱۹- آیت کریمہ کے مطابق زوجہ کی تادیب میں شوہر پر ترتیب کے لازم ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ ومالکیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں بھی ایک رائے ہے کہ عورت کے نشوز کی وجہ سے اس کی تادیب اس ترتیب کے مطابق ہوگی جو آیت میں مذکور ہے، پہلے وعظ ونصیحت کرے گا پھر قطع تعلق کرے گا پھر اس کے بعد مار پیٹ کرے گا اس بارے میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے کہا ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی کے نشوز کی وجہ سے اس کی تادیب کا حق ہے، مگر ترتیب کے مطابق ہی تادیب کرسکتا ہے، پہلے اس کو مہربانی اور نرمی کے ساتھ نصیحت کرے گا، اگر اس میں نصیحت اثر کرجائے تو بہتر ہے ورنہ اس سے قطع تعلق کرے گا، ایک قول ہے کہ پہلے اس کو قطع تعلق کرلینے، اس سے الگ ہوجانے اور جماع اور ساتھ سونے کو چھوڑ دینے کی دھمکی دے گا، اگر نشوز چھوڑ دے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے قطع تعلق کرلے گا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ قطع تعلق کو برداشت نہ کرے، اس پر اگر وہ نشوز کو چھوڑ دے تو ٹھیک ورنہ اس کو مارے گا، اگر مارنے سے فائدہ ہوجائے تو ٹھیک ہے، ورنہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے گا۔

اصل اس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ"[۱] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)، آیت کا ظاہر اگرچہ واؤ کے ساتھ ہے جو جمع کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن مراد اس سے ترتیب کے ساتھ جمع ہونا ہے اور واؤ میں اس کی گنجائش ہے۔

انہوں نے کہا ہے کہ اس کا طریقہ تمام لوگوں کے حق میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے طریقہ کی طرح ہے کہ حکم دینے والی بات میں سختی کے بغیر پہلے نرمی ومہربانی سے نصیحت کرے گا، اگر قبول کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ بات میں سختی کرے گا، اگر قبول کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سلسلہ میں اپنا ہاتھ کھولے گا[۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ شوہر ناشزہ بیوی کو نصیحت کرے گا پھر اگر وعظ مفید نہ ہو تو خواب گاہ میں قطع تعلق کرلے گا پھر اگر قطع تعلق بھی مفید نہ ہو تو اس کے لئے اس کو مارنا جائز ہوجائے گا، دوسری حالت کی طرف اس وقت تک منتقل نہ ہوگا جب تک کہ یہ گمان نہ ہوجائے کہ پہلی حالت سے فائدہ نہیں ہوا ہے، مار کے علاوہ والی صورت اختیار کرسکتا ہے اگرچہ اس سے فائدہ ہونے کا گمان نہ ہو- یعنی اس کو شک ہو کہ ہوسکتا ہے کہ مفید ہو- اگر فائدہ نہ ہونے کا یقین ہو تو وہ صورت اختیار نہ کرے گا، مارنا صرف اس وقت جائز ہوگا جب کہ اس کے مفید ہونے کا گمان ہو، اس لئے کہ مارنا سخت عمل ہے، دسوقی نے کہا ہے کہ حاصل یہ ہے کہ اگر نصیحت کے مفید ہونے کا یقین یا گمان یا شک ہو تو شوہر اپنی بیوی کو نصیحت کرے گا، اگر اس کو یقین یا گمان ہو کہ وعظ ونصیحت سے کوئی فائدہ نہ ہوگا تو اگر یقین ہو یا گمان ہو یا شک ہو کہ قطع تعلق مفید ہوگا تو قطع تعلق کرے گا، اگر اس کو یقین یا گمان ہو کہ قطع تعلق مفید نہ ہوگا تو اگر یقین یا گمان ہو کہ مار سے فائدہ ہوگا تو اس کو مارے گا، اگر مار کے مفید ہونے میں شک ہو تو نہیں مارے گا[۲]۔

---

(۱) سورۂ نساء ر ۳۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۲ر ۳۳۴۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲ر ۳۴۳۔

حنابلہ نے کہا ہے اور یہی راجح مذہب ہے کہ اگر زوجہ کی طرف سے نشوز کی علامات ظاہر ہوں تو شوہر اس کو نصیحت کرے گا، اگر وہ اطاعت وفرمانبرداری کی طرف لوٹ آئے تو قطع تعلق کرنا اور مارنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جس وجہ سے قطع تعلق کرنا اور مارنا جائز ہوتا ہے وہ وجہ باقی نہیں رہی، اگر وہ نشوز پر مصر ہے تو خواب گاہ میں جب تک چاہے اس سے قطع تعلق کرے گا، البتہ بات کرنے میں تین دنوں سے زیادہ قطع تعلق نہیں کرے گا اگر قطع تعلق کے بعد بھی باز نہ آئے اور نشوز پر برقرار رہے تو شوہر کو حق ہے کہ فراش میں قطع تعلق کے بعد اور تین دنوں تک بات چیت بند رکھنے کے بعد اس کو مار پیٹ کرے[1]۔

شافعیہ کی رائے اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ شوہر آیت میں مذکور تادیب کے طریقوں میں سے جس طریقہ سے چاہے بیوی کی تادیب کرسکتا ہے، ترتیب کی رعایت ضروری نہیں ہے۔

نووی نے کہا ہے کہ زوجہ کی تادیب کے تین درجات ہیں:

اول: زوجہ کی طرف سے قول یا فعل میں نشوز کی علامات پائی جائیں مثلاً پہلے نرمی سے بات کرتی تھی اب سخت کلامی پر اتر آئے یا پہلے بشاشت اور نرم خوئی سے بات کرتی تھی اور اب اعراض اور ترش روئی سے بات کرنے لگے تو اس مرتبہ میں اس کو نصیحت کرے گا، نہ مارے گا نہ قطع تعلق کرے گا۔

دوم: اس کا نشوز ثابت و متحقق ہوجائے، مگر مکرر نہ ہوا اور نشوز پر اس کا اصرار بھی ظاہر نہ ہو تو اس کو نصیحت کرے اور اس سے قطع تعلق بھی کرے گا، لیکن اس مرتبہ میں اس کو مارنا جائز ہے یا نہیں، دو اقوال ہیں: شیخ ابو حامد اور محاملی نے عدم جواز کو راجح کہا ہے اور صاحب المہذب اور صاحب الشامل نے جواز کو ترجیح دی ہے۔

نووی نے کہا ہے کہ رافعی نے ''المحرر'' میں عدم جواز کو راجح کہا ہے، مگر قرآن کے ظاہر کے موافق جواز ہے اور یہی مختار ہے۔

سوم: نشوز کی تکرار ہوا اور زوجہ اس پر اصرار کرے تو شوہر کو قطع تعلق کرنے اور مارنے کا حق ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، تینوں مراتب میں یہی معتمد طریقہ ہے، ابن کج نے ایک قول نقل کیا ہے کہ ظاہر آیت کی وجہ سے نشوز کے علم کے وقت قطع تعلق کرنا اور مارنا جائز ہے، الحناطی نے نشوز کے ظاہر ہونے کی حالت میں تین اقوال نقل کیا ہے، اول: شوہر کو نصیحت کرنے، قطع تعلق کرنے اور مارنے کا حق ہے، دوم: ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرے گا ان کو جمع نہیں کرے گا، سوم: اس کو نصیحت کرے گا، اگر وہ نصیحت قبول نہ کرے تو قطع تعلق کرے گا اس پر بھی باز نہ آئے تو مارے گا[1]۔

نشوز کے بارے میں زوجین کا اختلاف:

۲۰ - اگر نشوز کے واقع ہونے میں زوجین کے درمیان اختلاف ہو تو ان دونوں میں سے کس کا قول معتبر ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شوہر اور بیوی کے درمیان نشوز کے وقوع اور عدم وقوع میں اختلاف ہوجائے، شوہر نشوز کا دعوی کرے، زوجہ اس کا انکار کرے، اور شوہر کے پاس کوئی ثبوت نہ ہوا اور زوجہ اس کے گھر میں ہو تو عدم نشوز کے بارے میں عورت کی قسم کے ساتھ اس کی بات تسلیم کی جائے گی، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ اگر فی الحال نشوز کے بارے میں اختلاف ہو تو یہ ظاہر ہے، لیکن اگر مثلاً گذشتہ ماہ میں اس کے نشوز کی وجہ سے اس ماہ کے مقرر کردہ نفقہ کے ساقط ہونے کا دعوی کرے تو بھی بظاہر زوجہ کا قول ہی معتبر

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۰۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۶۸، ۳۶۹، المغنی ۷/ ۴۶، الإنصاف ۸/ ۳۷۷۔

ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے او پر رجوع کے حق کا انکار کررہی ہے، اور اگر زوجہ دعوی کرے کہ وہ شوہر کی اجازت سے اس کے گھر سے نکل کر اپنے میکہ گئی ہے اور شوہر اس کا انکار کرے یا زوجہ کا نشوز ثابت ہوجائے پھر وہ دعوی کرے کہ مثلاً اس کے ایک ماہ کے بعد اس نے اس کو وہاں ٹھہرے رہنے کی اجازت دے دی تو کیا عورت کا قول معتبر ہوگا یا نہیں؟ مجھے یہ مسئلہ کہیں نظر نہیں آیا، بظاہر اس کا قول معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ نفقہ کو ساقط کرنے والا سبب ثابت ہے [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر زوجہ عذر کی وجہ سے وطی یا استمتاع سے منع کرنے کا دعوی کرے اور شوہر اس کی تکذیب کرے تو زوجہ دو عورتوں کی شہادت سے اس کو ثابت کرے گی، یہ اس عذر کے بارے میں ہے جس کی اطلاع مردوں کو نہ ہوسکے، جس عذر کی اطلاع مردوں کو ہوسکتی ہے اس میں دو مردوں کی شہادت ضروری ہوگی جیسے بلا اجازت زوجہ کا گھر سے نکل جانا، اگر شوہر کہے کہ اس نے مجھ کو وطی کرنے سے روک دیا اور عورت کہے کہ میں نے منع نہیں کیا ہے، بلکہ رکاوٹ اسی کی طرف سے ہے تو شوہر کا قول معتبر نہ ہوگا، اس لئے کہ نفقہ کے بارے میں عورت کا حق ساقط کرنے میں وہ متہم ہوگا۔

انہوں نے کہا ہے کہ اگر شوہر زوجہ کو مارے، زوجہ ظلم کا دعوی کرے اور شوہر تادیب کا دعوی کرے تو عورت کا قول معتبر ہوگا، اور اس وقت قاضی اس ظلم پر شوہر کی تعزیر کرے گا، بشرطیکہ شوہر نیکی میں معروف نہ ہو، ورنہ شوہر کا قول معتبر ہوگا [۲]۔

شافعیہ میں سے صاحب مغنی المحتاج نے کہا ہے کہ اگر شوہر زوجہ کو مارے اور دعوی کرے کہ نشوز کے سبب مارا ہے، اور زوجہ عدم نشوز کا دعوی کرے تو اس میں دو احتمال ہیں، میرے خیال میں قوی یہ

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۶۴۶، ۶۴۷۔

(۲) شرح الزرقانی ۴/ ۲۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۳، مواہب الجلیل ۴/ ۱۵۔

ہے کہ شوہر کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس بارے میں شریعت نے اس کو ذمہ دار بنایا ہے اور اس طرح کے مسائل میں ذمہ دار کا قول معتبر ہوتا ہے، البتہ عورت کے کسی حق کے ساقط کرنے کے سلسلہ میں شوہر کا قول معتبر نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ہے کہ شوہر کا ظلم وستم معروف نہ ہو، ورنہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، بلکہ زوجہ کی تصدیق کی جائے گی، الشرقاوی نے شوہر کی تصدیق میں اس کی قسم کی قید لگائی ہے [۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ زوجہ کی رخصتی کے اعتراف کے بعد اس کے نشوز میں زوجین کے درمیان اختلاف ہوجائے تو زوجہ کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل نشوز کا نہ ہونا ہے [۲]۔

شوہر کا نشوز یا اس کا اعراض کرنا:

۲۱ - زوجہ کی طرف سے شوہر کی بے رغبتی کی وجہ سے اگر زوجہ کو اپنے شوہر سے نشوز یا اعراض کا اندیشہ ہو، خواہ یہ بے رغبتی عورت کے کسی مرض کی وجہ سے ہو یا بڑھاپا یا بدصورتی کی وجہ سے ہو یا کسی دوسری وجہ سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ زوجہ اپنے کچھ حقوق چھوڑ کر شوہر کی رضامندی حاصل کرے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "**وان امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا**" [۳] (اور اگر کسی عورت کو اپنے شوہر کی طرف سے زیادتی یا بے التفاتی کا اندیشہ ہو تو اس میں ان کے لئے کوئی مضائقہ نہیں کہ دونوں آپس میں ایک خاص طریق پر صلح کرلیں)، نیز اس لئے کہ اس آیت کے بارے میں

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۴، الشرقاوی ۲/ ۲۸۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۵۵۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۴۷۵۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۲۸۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ کسی آدمی کے پاس کوئی عورت ہوتی، وہ اس سے رغبت نہیں رکھتا، وہ اس کو الگ کردینا چاہتا تو عورت کہتی تھی میں اپنے معاملہ میں تم کو بری کرتی ہوں، تو اس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی [۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کے پاس چند بیویاں ہوں تو ان کے درمیان باری مقرر کرنا واجب ہے اور اگر صرف ایک ہی بیوی ہو تو اس کے پاس رہنا واجب ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ کعب بن سور نے حضرت عمرؓ کی موجودگی میں فیصلہ کیا کہ زوجہ کو چار دنوں میں ایک دن کا حق ہے تو حضرت عمرؓ نے اس فیصلہ کو پسند کیا اور ان کو بصرہ کا قاضی مقرر کردیا، اللہ تعالیٰ نے جائز قرار دیا ہے کہ کوئی عورت باری میں اپنا حق چھوڑ دے اور اپنے علاوہ کسی دوسری بیوی کو دے دے، آیت کے عموم کا تقاضا ہے کہ مہر، نفقہ، باری اور نکاح کی وجہ سے واجب ہونے والے تمام حقوق کے ترک پر زوجین کا آپس میں صلح کرلینا جائز ہے، البتہ زوجہ کے لئے صرف ماضی میں واجب شدہ نفقہ کو ساقط کرنا جائز ہوگا، مستقبل میں اس سے بری کرنا صحیح نہ ہوگا، اسی طرح اگر وطی سے بری کردے تو اس کا بری کرنا صحیح نہ ہوگا، اور شوہر سے اپنے اس حق کے مطالبہ کا حق اس کو ہوگا یعنی خوش دلی سے نفقہ کے مطالبہ کو اور اپنے پاس رہنے کے مطالبہ کو تو چھوڑ دینا درست ہے، لیکن اس سے بری کردینے کی وجہ سے مستقبل میں اس کا ساقط کرنا جائز نہ ہوگا، اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ باری یا وطی میں اپنا حق چھوڑنے پر شوہر عورت کو عوض دے، اس لئے کہ یہ باطل طریقہ پر مال کا کھانا ہے، یا یہ ایسا حق ہے جس کا عوض شوہر سے لینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جس سبب سے یہ واجب ہوتا ہے اس کے رہتے ہوئے یہ ساقط نہیں ہوسکتا ہے اور وہ سبب عقد نکاح ہے [۱]۔

مالکیہ میں سے قرطبی نے کہا ہے کہ ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اس معاملہ میں صلح کی تمام اقسام جائز ہیں، اس طرح کہ عورت کے صبر کرنے پر شوہر اس کو کچھ دے، یا عورت اس کو کچھ دے اس لئے کہ شوہر اس کو اختیار کرے (اور نکاح میں رکھے) یا اس لئے کہ شوہر اس کو رکھے اور اس کی عصمت کی حفاظت کرے یا کچھ دئے بغیر صبر کرنے اور رشتہ باقی رکھنے پر صلح ہوجائے، یہ سب جائز ہے [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر مرد اپنی بیوی پر ظلم نہ کرے، صرف اس کے بڑھاپے یا مرض وغیرہ کی وجہ سے اس سے صحبت کو ناپسند کرے اور اس سے اعراض کرے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، عورت کے لئے بہتر ہوگا کہ شوہر کی پسند کے مطابق اس کی توجہ اپنی طرف کرے مثلاً اپنے بعض حقوق چھوڑ کر اس کو راضی کرے، جیسا کہ حضرت سودہؓ کو جب اندیشہ ہوا کہ اللہ کے رسول ﷺ ان کو طلاق دے دیں گے تو انہوں نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کے حق میں چھوڑ دی [۳]، اسی طرح اگر مذکورہ بالا اعذار کی وجہ سے زوجہ شوہر کی صحبت کو ناپسند کرے تو شوہر کے لئے مناسب ہوگا کہ زوجہ کی پسند کے مطابق نفقہ وغیرہ میں اضافہ کرکے اس کی توجہ اپنی طرف کرے [۴]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر عورت بڑھاپا، مرض یا بدصورتی کی وجہ سے اپنی طرف سے شوہر کے اعراض یا نشوز کا اندیشہ محسوس کرے اس لئے اپنے بعض یا کل حقوق سے اس کو بری کردے، اور اس کے ذریعہ

---

(۱) اثر عائشہ: "الرجل تكون عنده المرأة ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۲۶۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۸۳۔

(۲) القرطبی ۵/ ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵۔

(۳) حدیث: "أن سودة تركت نوبتها لعائشة رضي الله عنها ......" کی روایت ترمذی (۵/ ۲۴۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے، اسی طرح ابن حجر نے الإصابہ (۷/ ۷۲۰) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۴) حاشیۃ الشرقاوی علی شرح التحریر ۲/ ۲۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۱۔

اس کوراضی کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ وہ اس کا حق ہے اور وہ اس کو ساقط کرنے پر راضی ہوگئی ہے، اور اگر چاہے تو مستقبل میں رجوع کرسکتی ہے، مگر ماضی میں واجب شدہ حق کو ساقط کرنے کے بعد اس میں رجوع نہیں کرسکتی ہے، اگر دونوں کوئی شرط لگائیں جو نکاح کے منافی نہ ہو تو یہ شرط لازم ہوگی ورنہ لازم نہ ہوگی، لہٰذا اگر عورت اپنے شوہر سے نفقہ یا باری کے کچھ حصہ یا کل کے چھوڑنے پر صلح کرلے تو جائز ہے پھر اگر رجوع کرے تو اس کا حق بھی اس کو ہے، امام احمد نے اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی کو چھوڑ کر دوسری جگہ جاتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ اگر تم اس پر راضی ہو تو ٹھیک ہے ورنہ تم کو اختیار ہے اور عورت کہتی ہے کہ میں راضی ہوں تو یہ جائز ہے، پھر اگر چاہے تو رجوع کرسکتی ہے [۱]۔

شوہر کا ظلم کرنا:

۲۲- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی پر ظلم کرے تو حاکم یا قاضی اس کو اس سے باز رکھے گا۔

جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ قاضی یا حاکم کو حق ہے کہ شوہر کی تعزیر کرے، اس کے بعد ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر زوجہ شوہر کے گھر میں ہو اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا رہنے والا نہ ہو، پھر عورت قاضی سے شکایت کرے کہ شوہر اس کو مارتا اور ایذا پہنچاتا ہے، تو قاضی اس کے پڑوسیوں سے پوچھے گا، اگر وہ لوگ عورت کی بات کی تائید کریں، اور وہ نیک لوگ ہوں تو قاضی شوہر کی تادیب کرے گا اور اس کو اس کے ساتھ حسن سلوک کرنے کا حکم دے گا، اور اس کے پڑوسیوں کو حکم دے گا کہ اس کی تفتیش کرتے رہیں، اور اگر پڑوسی نیک لوگ نہ ہوں تو قاضی شوہر کو حکم دے گا کہ زوجہ کو نیک پڑوسیوں کے درمیان رکھے، اور اگر وہ لوگ عورت کی بات کی تائید نہ کریں تو قاضی اس کو وہیں برقرار رکھے گا، دوسری جگہ منتقل کرنے کا حکم نہیں دے گا [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر شوہر کسی شرعی سبب کے بغیر مار پیٹ یا گالی گلوج وغیرہ کے ذریعہ بیوی پر ظلم کرے اور بینہ یا اقرار سے ثابت ہوجائے تو حاکم پہلے نصیحت پھر دھمکی کے ذریعہ شوہر کی تنبیہ کرے گا، اگر نصیحت کرنے پر باز نہ آئے تو اگر مارنے سے فائدہ کی امید ہو تو اس کو مارے گا ورنہ نہیں مارے گا، یہ اس صورت میں ہے کہ عورت اس کے ساتھ رہنا چاہے، اور اگر ظلم ثابت نہ ہو تو صرف نصیحت کرے گا مارے گا نہیں [۲]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر شوہر عورت کے کسی حق کو روک لے مثلاً باری اور نفقہ کو اور عورت اس سے اپنا حق وصول نہ کرسکے اور قاضی سے مطالبہ کرے تو قاضی شوہر پر اس کی ادائیگی کو لازم قرار دے گا، عورت کے نشوز کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ شوہر اس کو اپنے حق کے ادا کرنے کے لئے مجبور کرسکتا ہے، کیونکہ وہ اس پر قادر ہے، اگر شوہر مکلّف نہ ہو یا مجور علیہ (شرعی پابندی کے تحت) ہو تو اس کے ولی پر اس کی ادائیگی کو لازم قرار دے گا۔

اگر زوجہ کے ساتھ بدخلقی سے پیش آئے اور بلا وجہ مار پیٹ وغیرہ کے ذریعہ اس کو ایذا پہنچائے تو قاضی اس کو اس سے منع کرے گا، سزا نہیں دے گا اور اگر وہ دوبارہ ایسی حرکت کرے اور عورت قاضی سے اس کی تعزیر کا مطالبہ کرے تو عورت پر اس کے ظلم کرنے کی وجہ سے اس کو مناسب سزا دے گا، صرف پہلی مرتبہ میں تعزیر نہیں کرے گا اگرچہ قیاس کا تقاضا ہے کہ عورت کے مطالبہ پر یہ جائز ہو، سبکی نے کہا

(۱) کشاف القناع ۵/۲۱۱، المغنی ۷/۴۸۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/۲۳۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۴۳۔

ہے کہ یہ شاید اس لئے ہے کہ زوجین میں اکثر بدخلقی ہوتی رہتی ہے، اگر بدخلقی پر سزا دی جائے تو دونوں کے درمیان نفرت میں اضافہ ہی ہوگا، اس لئے پہلی بار صرف منع کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا، ہوسکتا ہے کہ دونوں کے درمیان حالات اچھے ہوجائیں اگر دوبارہ ظلم کرے گا تو اس کو سزا دے گا، اور اس کو ایسے ثقہ لوگوں کے پڑوس میں رکھے گا جو شوہر کو بیوی پر ظلم کرنے سے باز رکھ سکیں۔

غزالی نے کہا ہے کہ دونوں کو الگ کردیا جائے گا، یہاں تک کہ ظلم سے باز آجائے، اور عدل کے بارے میں شوہر کے قول پر بھروسہ نہیں کیا جائے گا بلکہ عورت کے قول پر اور حالات وقرائن کی شہادت پر بھروسہ کیا جائے گا۔

امام نے تفصیل کی ہے اور کہا ہے کہ اگر حاکم کو اس کے ظلم کا گمان ہو لیکن اس کے نزدیک ثابت نہ ہوسکے تو دونوں کو الگ الگ رکھنا جائز نہ ہوگا، اور اگر اس کو یقین ہو یا اس کے نزدیک ثابت ہوجائے اور شوہر کے جری ہونے کی وجہ سے اندیشہ ہو کہ وہ زوجہ کو بہت تکلیف دہ مار پیٹ کرے گا تو دونوں کو الگ الگ کردے گا یہاں تک کہ اس کے عادل ہونے کا گمان ہوجائے، اس لئے کہ اگر دونوں کو الگ الگ نہیں کرے گا بلکہ صرف تعزیر پر اکتفاء کرے گا تو ہوسکتا ہے کہ اس کو کوئی ایسا ضرر پہنچادے جس کی تلافی ممکن نہ ہو (۱)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر زوجین میں شقاق واقع ہو تو حاکم غور کرے گا اگر اس کو یہ محسوس ہو کہ یہ زوجہ کی جانب سے ہے تو یہ نشوز ہے اور اگر یہ واضح ہو کہ شوہر کی جانب سے ہے تو دونوں کو کسی ثقہ کے پڑوس میں رکھے گا جو شوہر کو بیوی پر ظلم کرنے اور اس کو ضرر پہنچانے سے روکے گا (۲)۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۰، ۲۶۱۔

(۲) المغنی ۷/ ۴۸، کشاف القناع ۵/ ۲۱۰۔

زوجین میں سے ہر ایک کا دوسرے پر ظلم کرنا:

۲۳ - فقہاء کی رائے ہے کہ اگر زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف دعوی کرے کہ اس نے اس پر ظلم کیا ہے تو ان دونوں کا معاملہ قاضی کے یہاں پیش کیا جائے گا، وہ غور وفکر کرے گا اور ایسا حکم دے گا جس سے ظلم دور ہوجائے اور ظلم کرنے والا باز آجائے ورنہ شقاق میں غور کرنے اور دونوں کے درمیان اصلاح حال کی کوشش کرنے کے لئے دو حکم مقرر کرے گا، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر زوجین میں اختلاف ہو، شوہر نشوز کا دعوی کرے اور زوجہ اس کے خلاف اس کے ظلم اور اپنے حقوق میں اس کی کوتاہی کا دعوی کرے، اس وقت حاکم شوہر کے خاندان سے ایک حکم اور عورت کے خاندان سے ایک حکم بھیجے گا، یہ دونوں زوجین کے درمیان معاملہ میں غور وفکر کے ذمہ دار ہوں گے، ان کے بارے میں ان کو جو واقفیت ہوگی اس سے حاکم کو باخبر کریں گے، دونوں حکم صرف اس لئے بھیجے جائیں گے کہ وہ زوجین میں سے جو ظالم ہو اس کو نصیحت کریں اور اس کے ظلم پر نکیر کریں، اور یہ بات حاکم کو بتائیں تاکہ وہ خود مواخذہ کرے (۱)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر زوجین میں سے ہر ایک کا دوسرے پر ظلم کرنا حاکم کے نزدیک ثابت ہوجائے تو دونوں کو نصیحت کرے گا پھر اپنے اجتہاد سے دونوں کو مارے گا، اور اگر اس کے نزدیک ثابت نہ ہو تو صرف نصیحت کرے گا، اور اگر وہ نیک لوگوں کے درمیان نہ ہو تو اس کو نیک لوگوں کے درمیان رکھے گا، اور اگر شروع ہی سے نیک لوگوں کے درمیان ہو تو ان لوگوں کو حکم دے گا کہ وہ زوجین کے حالات پر نظر رکھیں تاکہ علم ہوسکے کہ ان میں سے کس نے ظلم کیا ہے اور اگر معاملہ واضح نہ ہو تو حاکم دونوں کے خاندان سے ایک ایک حکم بھیجے گا (۲)۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۹۰، ۱۹۳۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۳، ۳۴۴۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر زوجین میں سے ہرایک کہے کہ دوسرے نے اس پرظلم کیا ہے اور دونوں کے درمیان معاملہ واضح نہ ہو تو قاضی دونوں کے درمیان پیش آنے والے حالات کسی ثقہ کے ذریعہ معلوم کرے گا جو ان دونوں کی حقیقت حال سے واقف اور ان دونوں کا پڑوسی بھی ہو، اگر یہ ممکن نہ ہوتو دونوں کو کسی ثقہ کے پڑوس میں رکھے گا جو ان کے حالات پر نگاہ رکھے گا، اور جو کچھ اس کو معلوم ہوگا قاضی تک پہنچائے گا، اور جب قاضی کو ان کا حال معلوم ہوجائے گا تو ان میں سے ظالم کو دوبارہ ظلم کرنے سے روکے گا، شوہر کے بارے میں اس کا طریقہ وہی ہوگا جو" تعدی الزوج"(شوہر کا ظلم کرنا) کے عنوان میں ابھی گذرا ہے اور زوجہ کے بارے میں دوسری عورتوں کی طرح زجروتادیب کرے گا۔

یہاں ایک ثقہ پر اس لئے اکتفاء کیا گیا ہے کہ اس کو روایت کے درجہ میں رکھا گیا ہے اس لئے کہ اس پر بینہ قائم کرنا دشوار ہے، الشربینی الخطیب نے کہا ہے بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثقہ کے لئے شہادت والا عادل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ روایت والا عادل کافی ہے، اسی وجہ سے زرکشی نے کہا ہے کہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس شخص کی خبر پر ضمیر مطمئن ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا تعلق شہادت سے نہیں ہے بلکہ خبر سے ہے۔

انہوں نے کہا ہے کہ اگر دونوں کے درمیان شقاق سخت ہوجائے کہ اختلاف اور عداوت برابر جاری رہے، آپس میں گالی گلوج اور مار پیٹ ہمیشہ ہوتی رہے اور یہ بہت زیادہ ہوجائے تو قاضی ایک حکم شوہر کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے بھیجے گا[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر زوجین میں شقاق ہوجائے تو حاکم غور کرے گا، اگر دونوں میں سے ہرایک کی طرف سے ظلم کرنا ظاہر ہو یا دونوں میں سے ہرایک دوسرے پرظلم کرنے کا دعوی کرے تو دونوں کو ایسے شخص کے پڑوس میں رکھے گا جو دونوں کی نگرانی کرے اور دونوں پر انصاف کو لازم کرے، اگر یہ سہولت میسر نہ ہو اور دونوں کے درمیان شر انتہا کو پہنچ جائے اور دونوں کے درمیان شقاق اور نافرمانی کا اندیشہ ہو تو حاکم ایک حکم شوہر کے خاندان سے اور ایک حکم زوجہ کے خاندان سے بھیجے گا[1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۲۶۱۔

زوجین کے درمیان شقاق کی صورت میں حکم بنانا:

۲۴ - فقہاء کی رائے ہے کہ اگر زوجین کا اختلاف بہت بڑھ جائے اور ان کے معاملہ میں اشکال ہو اور معلوم نہ ہوسکے کہ ان میں سے کس کا قصور ہے اور ان دونوں کے درمیان اس حد تک شقاق کا اندیشہ ہو کہ اللہ تعالی کے حرام کردہ معصیت وظلم میں مبتلا ہوجائیں گے تو دونوں کے درمیان حکم بنانا مشروع ہے[۲]، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُّرِيْدَا إِصْلاَحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا خَبِيْرًا"[۳] (اور اگر تمہیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کردو، اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کردے گا، بے شک اللہ بڑا علم رکھنے والا ہے، ہر طرح باخبر ہے)، اس آیت میں جو حکم دیا گیا ہے اس کی اتباع میں اس پر عمل کرتے ہوئے فقہاء نے زوجین کے درمیان

(۱) المغنی ۷/۴۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۳۳۴، مواہب الجلیل ۴/۱۶، الأم ۵/۱۹۴، کشاف القناع ۵/۲۱۱، أحکام القرآن للجصاص ۲/۱۹۰، تفسیر القرطبی ۵/۱۷۸۔

(۳) سورۂ نساء/۳۵۔

شقاق کی صورت میں حکم بنانے کو مشروع قرار دیا ہے۔

فقہاء نے چند مسائل میں زوجین کے درمیان حکم بنانے کے احکام کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- وہ حالات جن میں حکمین بھیجے جائیں گے:

۲۵- فقہاء کی رائے ہے کہ زوجہ اگر ناشزہ ہو اور اس کو نشوز سے روکنے اور اس کی تادیب میں مار پیٹ یا روکنے اور تادیب کے جن وسائل کا ذکر پہلے ہو چکا ہے ان میں کوئی مفید ثابت نہ ہو تو شوہر معاملہ قاضی کے یہاں پیش کرے گا تا کہ وہ دونوں کے پاس دو حکم بھیجے۔

اسی طرح اگر معاملہ مشکل ہو، معلوم نہ ہو سکے کہ قصور کس کا ہے، نیک لوگوں کے درمیان رکھنے کے بعد بھی اشکال باقی رہے، یا شروع ہی سے نیک لوگوں کے درمیان ہو یا نیک لوگوں کے درمیان رکھنا ممکن نہ ہو یا اختلاف، شقاق اور عداوت دونوں کے درمیان بہت بڑھ جائے، اور ہمیشہ ایک دوسرے کو گالی گلوج اور مار پیٹ کریں یہ بہت زیادہ ہو جائے اور ان کے درمیان شر انتہاء کو پہنچ جائے اور اندیشہ ہو کہ دونوں معصیت میں مبتلا ہو جائیں گے تو قاضی حکمین کو بھیجے گا[۱]۔

ب- حکمین کے بھیجنے کا مخاطب اور اس کا حکم:

۲۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا**"[۲] میں خطاب حکام اور امراء سے ہے، اس لئے کہ وہ لوگ فریقین کے درمیان غور وفکر کریں گے، اور ظلم وتعدی سے باز رکھ سکیں گے۔

ایک قول یہ ہے کہ خطاب اولیاء کو ہے اور ایک قول یہ ہے کہ خطاب زوجین کو ہے، لہذا اولیاء اور زوجین کو شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے حکمین بنانے کا اختیار ہوگا، اور ان دونوں کا فیصلہ ان دو حکم کے فیصلہ کی طرح ہوگا جن کو اس کام کے لئے قاضی نے مقرر کیا ہو[۱]۔

جمہور فقہاء مالکیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حکمین کو بھیجنا قاضی یا حاکم پر واجب ہے اس لئے کہ حکمین کو بھیجنے کی آیت محکم غیر منسوخ ہے، لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کا تعلق دفع ظلم سے ہے اور یہ قاضی کے عام فرائض میں داخل ہیں، شربینی خطیب نے کہا ہے کہ "زیادۃ الروضۃ" میں اس کو صحیح قرار دیا ہے، ماوردی نے اس کو یقینی کہا ہے، اذرعی نے کہا ہے کہ "الأم" کی صراحت سے بظاہر وجوب معلوم ہوتا ہے۔

الأم کی عبارت یہ ہے کہ امام شافعی نے کہا ہے کہ اگر زوجین اپنے خوف ناک شقاق کو حاکم کے سامنے پیش کریں تو اس پر واجب ہوگا کہ ایک حکم شوہر کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے بھیجے[۲]۔

ج- حکمین کا زوجین کے خاندان سے ہونا:

۲۷- شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ حکمین کا زوجین کے خاندان سے ہونا مستحب ہے واجب نہیں ہے، لیکن بہتر یہی ہے کہ حکمین دونوں

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۴، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۹۰، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۷۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۱، المغنی ۷/ ۴۸، کشاف القناع ۵/ ۲۱۱۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۵۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۹۰، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۷۵، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۱، المغنی ۷/ ۴۸۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۱، الأم ۵/ ۱۹۴۔

کے خاندان سے ہوں، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا" (تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کردو)، نیز اس لئے کہ یہ دونوں ان کے ہمدرد بھی ہوں گے اور حالات سے زیادہ باخبر بھی ہوں گے، لیکن جائز ہے کہ دونوں کے خاندان سے باہر کے ہوں اس لئے کہ حاکم یا وکیل میں رشتہ داری شرط نہیں ہے، لہذا اس کا حکم بطور استحباب ورہنمائی کے ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر ممکن ہو تو حکمین زوجین کے خاندان سے ہوں گے ایک حکم شوہر کے خاندان سے اور ایک حکم زوجہ کے خاندان سے ہوگا، اس لئے کہ رشتہ دار اندرونی امور سے زیادہ واقف وباخبر ہوتے ہیں اور زوجین کے حالات سے خوب واقف ہوں گے، اصلاح کے زیادہ خواہش مند ہوں گے، اور زوجین کے دل ان سے زیادہ مطمئن ہوں گے، لہذا ان زوجین کے دلوں میں جو کچھ پوشیدہ ہوگا، محبت یا بغض، علیحدہ ہوجانے یا ساتھ رہنے کا ارادہ حکمین کے سامنے ظاہر کردیں گے، جہاں خاندان میں سے حکم بھیجنا ممکن ہو وہاں دو اجنبیوں کو بھیج دینا جائز نہ ہوگا، اگر ممکن ہونے کے باوجود اجنبیوں کو بھیج دے گا تو بظاہر ان کا فیصلہ ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ آیت کا ظاہر یہ ہے کہ خاندان سے ہونا اگر ممکن ہو تو واجب اور شرط ہے۔

اگر دونوں ایک ساتھ دونوں کے خاندان میں سے نہ ہوں، بلکہ صرف ایک ان میں سے ایک کے خاندان سے ہو اور دوسرا اجنبی ہو تو لخمی نے کہا ہے کہ ان میں سے خاندان والے شخص کے ساتھ ایک اجنبی کو شامل کردیا جائے گا، ابن الحاجب نے کہا ہے کہ دونوں کا اجنبی رہنا ضروری ہے، ان میں سے ایک کے رشتہ دار کو نہیں لیا جائے گا، دسوقی نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ رشتہ دار کا میلان رشتہ دار کی طرف نہ ہو۔

خاندان سے بھیجنے کی صورت میں اگر ممکن ہو تو دونوں کا پڑوسی ہونا زیادہ بہتر ہے، اگر ممکن نہ ہو تو دونوں اجنبی ہوں گے۔

قرطبی نے کہا ہے کہ اگر ان دونوں کے خاندان میں اس کام کی صلاحیت رکھنے والے نہ ہوں، تو دونوں کے خاندان کے باہر سے بھیجے گا [۱]۔

جصاص نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک حکم کو شوہر کے خاندان سے اور ایک حکم کو زوجہ کے خاندان سے ہونے کا حکم اس لئے دیا ہے کہ اجنبی ہونے کی صورت میں کسی ایک کی جانبداری کی بدگمانی نہ ہو تو اگر ایک حکم شوہر کی طرف سے اور ایک حکم زوجہ کی طرف سے ہوگا تو بدگمانی نہیں رہے گی، ان میں سے ہر ایک اس کی طرف سے بات کرے گا جس نے اس کو مقرر کیا ہے [۲]۔

د- حکمین کی شرطیں:

۲۸ - فقہاء کی رائے ہے کہ حکمین میں عدالت اور نشوز کے احکام سے واقفیت شرط ہے، مرد ہونے اور آزاد ہونے کی شرط میں ان کے درمیان اختلاف ہے، یہ فی الجملہ ہے، فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے:

مالکیہ نے کہا ہے کہ حکمین کے لئے مرد ہونا، رشید (سوجھ بوجھ والا) ہونا، عادل ہونا اور جس چیز میں حکم بنائے گئے ہیں اس سے واقف ہونا شرط ہے، غیر عادل یعنی فاسق، بچہ اور مجنون نکاح کے باقی رہنے کا یا بغیر مال کے طلاق کا یا خلع بالمال کا فیصلہ کریں گے تو ان کا فیصلہ باطل ہوگا، اور سفیہ- یعنی خواہشات میں فضول خرچی کرنے والا

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۱، المغنی ۷/ ۵۰، کشاف القناع ۵/ ۲۱۱۔

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۱۷۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۴۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۹۰۔

خواہ مذہب کے اعتبار سے مباح ہو- کا فیصلہ، عورت کا فیصلہ اور نشوز کے احکام سے ناواقف کا فیصلہ جب تک کہ جس چیز میں حکم بنایا گیا ہے علماء سے مشورہ نہ کرلے باطل ہے، اگر علماء کے مشورہ کے مطابق فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا [۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ حکمین میں مکلّف ہونا، مسلمان ہونا، آزاد ہونا، عادل ہونا اور جس کام کے لئے بھیجے گئے ہیں، اس کے مقصد تک رسائی شرط ہے، اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں: مذہب میں اظہر قول یہ ہے کہ وہ دونوں وکیل ہیں، اس کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ وہ دونوں حاکم ہیں، ان دونوں میں یہ تمام شرطیں اس وقت ہوں گی جب کہ ان کے وکیل ہونے کا قول اختیار کیا جائے، اس لئے کہ ان کی وکالت کا تعلق حاکم کے فیصلہ سے ہے جیسا کہ حاکم کے امین میں ان چیزوں کا ہونا شرط ہے، مذہب میں اظہر قول کے مطابق ان دونوں کا مرد ہونا شرط نہیں ہے، قلیوبی نے کہا ہے: دوسرے قول کے مطابق مندوب اور شرط ہوگی [۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ حکمین صرف عاقل، بالغ، عادل، مسلمان ہی ہوسکتے ہیں، اس لئے کہ یہ سب عدالت کی شرطیں ہیں، خواہ ہم کہیں کہ دونوں حاکم ہیں، یا کہیں کہ دونوں وکیل ہیں، اس لئے کہ وکیل اگر حاکم کے فیصلہ سے متعلق ہو تو اس کا عادل ہونا ضروری ہے، جیسا کہ اگر قاضی کسی بچہ یا مفلس کے لئے وکیل مقرر کرے تو اس کا عادل ہونا ضروری ہے اور دونوں حکم مرد ہوں گے، اس لئے کہ اس میں رائے مشورہ کی ضرورت ہوگی، قاضی نے کہا ہے کہ دونوں کا آزاد ہونا شرط ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک غلام کی شہادت قابل قبول نہیں ہے، لہذا آزادی، عدالت کی ایک شرط ہوگی، ابن قدامہ نے کہا

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۱، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۷۔

ہے کہ اولی یہ ہے کہ کہا جائے کہ اگر دونوں وکیل ہوں گے تو آزاد ہونا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ غلام کو وکیل بنانا جائز ہے، اور اگر دونوں حاکم ہوں گے تو آزاد ہونا ضروری ہوگا اس لئے کہ حاکم کے لئے غلام ہونا جائز نہیں ہے، اور یہ ضروری ہے کہ نکاح کو برقرار رکھنے اور دونوں کے درمیان تفریق کرنے کے مسائل سے واقف ہوں، اس لئے کہ یہ دونوں اس میں تصرف کرتے ہیں، اس لئے دونوں کا اس سے واقف ہونا ضروری ہوگا [۱]۔

ھ- حکمین کی صفت اور ان دونوں کی صلاحیت:

۲۹ - حنفیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر قول ہے اور حنابلہ کے نزدیک صحیح مذہب ہے کہ حکمین زوجین کے وکیل ہیں، وہ دونوں زوجین کی رضامندی اور ان کے وکیل بنانے پر ہی بھیجے جاسکتے ہیں اور ان کی اجازت کے بغیر تفریق نہیں کرسکیں گے [۲]۔

مالکیہ نے کہا ہے اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر قول کے بالمقابل ہے اور امام احمد سے دوسری روایت ہے کہ وہ دونوں حاکم ہیں، جو مصلحت سمجھیں گے کریں گے، زوجین ان کو وکیل بنائیں یا نہ بنائیں [۳]۔

یہ فی الجملہ ہے، پھر ان میں سے ہر ایک کے نزدیک کچھ تفصیل ہے:

۳۰ - حنفیہ نے کہا ہے کہ حکمین زوجین کے وکیل ہیں، ان میں ایک زوجہ کا وکیل ہے، دوسرا شوہر کا وکیل ہے، اسی طرح حضرت علیؓ سے

(۱) المغنی ۷/ ۴۹، ۵۰۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۵، الإنصاف ۸/ ۳۸۰۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۵، الإنصاف ۸/ ۳۸۱۔

مروی ہے، چنانچہ ایک مرد اور اس کی بیوی جن دونوں کے درمیان شقاق (سخت اختلاف) تھا، حضرت علیؓ کے پاس آئے، ان میں سے ہر ایک کے ساتھ لوگوں کی ایک جماعت تھی تو حضرت علیؓ نے کہا کہ شوہر کے خاندان سے ایک حکم اور عورت کے خاندان سے ایک حکم بھیج دو، پھر حکمین سے کہا: جانتے ہو تمہاری ذمہ داری کیا ہے؟ تمہاری ذمہ داری ہے کہ اگر دونوں کو ساتھ رکھنا مناسب سمجھو تو دونوں کو ساتھ رکھو اور اگر دونوں کو الگ رکھنا مناسب سمجھو تو دونوں کو الگ کر دو، عورت نے کہا: کتاب اللہ کے ذریعہ مجھ پر جو ذمہ داری آئے گی میں اس پر راضی ہوں، مرد نے کہا: کہ جدائی مجھے منظور نہیں ہے، تو حضرت علیؓ نے کہا: خدا کی قسم تو نے جھوٹ کہا ہے، عورت نے جس طرح اقرار کیا ہے اسی طرح جب تک اقرار نہیں کرو گے اپنی جگہ سے ہل نہیں سکتے، تو حضرت علیؓ نے بتایا کہ حکمین کا قول زوجین کی رضامندی سے ہوتا ہے۔

انہوں نے کہا ہے کہ حکمین زوجین کی رضامندی کے بغیر ان کے درمیان تفریق نہیں کر سکتے، یہ اس لئے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر شوہر زوجہ کے ساتھ بدسلوکی کرنے کا اقرار کر لے تو دونوں کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی اور حکمین کی تحکیم سے قبل حاکم اس کو زوجہ کو طلاق دینے پر مجبور نہیں کر سکتا ہے، اسی طرح اگر عورت نشوز کا اقرار کر لے تو حاکم اس کو خلع پر یا مہر کے لوٹانے پر مجبور نہیں کر سکتا ہے، اور جب ان دونوں کا حکم حکمین کے بھیجنے سے قبل ایسا ہے تو اسی طرح ان دونوں کے بھیجنے کے بعد دونوں کی طرف سے شوہر کی رضا اور اس کی توکیل کے بغیر طلاق واقع کرنا اور زوجہ کی رضامندی کے بغیر اس کی ملکیت سے مہر کو نکالنا جائز نہ ہوگا، اسی وجہ سے زوجین کی رضامندی کے بغیر دونوں کا خلع جائز نہیں ہے، نیز اس لئے کہ حاکم تفریق کا مالک نہیں ہے، تو حکمین کیسے اس کے مالک ہوں گے، حالانکہ وہ دونوں خلع اور تفریق میں محض ان دونوں کے وکیل ہیں۔

انہوں نے کہا ہے کہ حکمین توکیل کے ذریعہ زوجین کی رضامندی کے بغیر تفریق کرنے کے مالک نہیں ہیں اور اس کے بغیر وہ حکمین بھی نہیں ہوں گے، پھر اس کے بعد وہ جو فیصلہ کریں گے جائز ہوگا، حکمین کے لئے کیسے جائز ہوسکتا ہے کہ شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کریں اور عورت کی ملکیت سے مال کو نکال دیں حالانکہ ارشاد ربانی ہے: "**لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوْا مِمَّا آتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَنْ يَّخَافَا أَلاَّ يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهِ**"[1] (اور تمہارے لئے جائز نہیں کہ جو مال تم انہیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لو، ہاں بجز اس صورت کے کہ جب اندیشہ ہو کہ اللہ کے ضابطوں کو دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے، سو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم اللہ کے ضابطوں کو قائم نہ رکھ سکو گے تو دونوں پر اس مال کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے دے)، نیز ارشاد ربانی ہے: "**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ**"[2] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، ہر شخص کو دوسرے کا مال اس کی رضامندی کے بغیر کھانے سے منع کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَ لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ**"[3] (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ اڑاؤ اور نہ اسے حکام تک پہنچاؤ)، اللہ تعالیٰ نے بتایا کہ حاکم وغیر حاکم سب اس میں

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۸۔

برابر ہیں کہ وہ کسی کا مال نہیں لے سکتے اور نہ دوسرے کو دے سکتے ہیں، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ حاکم عورت کا مال لے کر اسے شوہر کو دینے کا مالک نہیں ہے اور شوہر کی رضامندی اور توکیل کے بغیر اس کی طرف سے طلاق واقع کرنے کا مالک نہیں ہے (۱)۔

۳۱- مالکیہ نے کہا ہے کہ حکمین کو زوجین کے درمیان تفریق کرنے کا حق ہے اور زوجین کے خلاف ان کا تفریق کردینا جائز ہے، زوجین نے ان کو وکیل اس کا بنایا ہو یا نہ بنایا ہو، اور طلاق بائن ہوگی اگر چہ خلع نہ ہو، اس طرح کہ طلاق بلاعوض ہو اور نافذ ہوگی خواہ طلاق واقع کرنے کے بعد زوجین اس پر راضی نہ ہوں لیکن اس سے قبل زوجین کو جنہوں نے حاکم کے پاس معاملہ کو پیش کئے بغیر حکم بنایا ہے رجوع کا حق ہے، اور حکمین کا فیصلہ نافذ ہوگا اگر چہ حاکم اس پر راضی نہ ہو یا قاضی شہر کے فیصلہ کے خلاف ہو اور خواہ وہ دونوں حاکم کی طرف سے مقرر کردہ ہوں یا زوجین کی طرف سے مقرر کئے گئے ہوں، اس لئے کہ ان کا کام فیصلہ کرنا ہے، شہادت یا وکالت نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے: "فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا" (۲) (تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کردو)، یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صراحت ہے کہ وہ دونوں قاضی ہیں وکیل اور گواہ نہیں ہیں، شریعت میں وکیل کے لئے الگ ایک نام اور اس کی ایک حقیقت ہے، اسی طرح شریعت میں حکم کے لئے الگ ایک نام اور اس کی حقیقت ہے اور جب اللہ تعالیٰ نے ان دونوں میں سے ہر ایک کو واضح کردیا ہے تو مناسب نہیں ہے کہ ایک کا معنی دوسرے کو پہنایا جائے، عبیدہ کے واسطے سے ابن سیرین کی حدیث میں مروی ہے- جس کا ذکر حنفیہ کے استدلال میں گذر چکا- کہ حضرت علیؓ نے حکمین سے کہا: کیا جانتے ہو تمہاری ذمہ داری کیا ہے؟ تمہاری ذمہ داری ہے کہ اگر تم دونوں الگ کرنا مناسب سمجھو تو الگ کردو، تو اگر دونوں وکیل یا گواہ ہوتے تو ان سے یہ نہ کہتے کہ تم جانتے ہو تمہاری ذمہ داری کیا ہے؟ بلکہ کہتے کہ تم جانتے ہو کہ تم کو کس چیز کا وکیل بنایا گیا ہے؟

حکم جو طلاق واقع کریں گے وہ ایک سے زیادہ واقع نہ ہوگی اور ابتدا میں ان کے لئے ایک سے زیادہ طلاق واقع کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کو جس اصلاح کے لئے بھیجا گیا ہے اس سے یہ الگ چیز ہے، لہذا شوہر کو حق ہوگا کہ زائد کو رد کردے، الابی نے کہا ہے کہ المدونہ میں ہے کہ وہ دونوں ایک سے زائد طلاق کے ذریعہ تفریق نہیں کریں گے، اور وہ بائنہ ہوگی اگر ایک سے زائد طلاق کا فیصلہ کریں گے تو وہ ساقط ہوگی۔

اگر ایک حکم ایک طلاق دے اور دوسرا حکم دو یا تین طلاق دے تو ایک طلاق لازم ہوگی، اس لئے کہ دونوں حکم ایک طلاق پر متفق ہیں۔

اگر دونوں حکم طلاق دے دیں اور ان کے درمیان اختلاف ہو کہ زوجہ کی طرف سے شوہر کے لئے مال کے ساتھ طلاق ہے یا مال کے بغیر طلاق ہے، اس طرح کہ ان میں سے ایک کہے کہ میں نے اس کو مال کے بدلہ میں طلاق دی ہے اور دوسرا کہے کہ میں نے اس کو بلا مال کے طلاق دی ہے، یا ان میں سے ایک کہے کہ ہم دونوں نے ایک ساتھ مال کے بدلہ میں طلاق دی ہے اور دوسرا کہے بلا مال کے طلاق دی ہے تو اگر زوجہ اپنے اوپر مال کو لازم نہ کرے گی تو شوہر پر بھی طلاق واجب نہ ہوگی، اور وہی حالت لوٹ آئے گی جو پہلے تھی اور اگر وہ اپنے اوپر مال کو لازم کرے گی تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور وہ اس سے جدا ہوجائے گی۔

---

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۵۔

اور حکمین پر واجب ہے- جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے- کہ جس حاکم نے ان کو بھیجا ہے اس کے پاس آئیں اور جو کچھ دونوں نے کہا ہے اس کی اطلاع اس کو دیں تاکہ وہ فیصلہ کرنے میں محتاط رہے، اور دونوں جب اس کو اطلاع کردیں گے تو بغیر کسی ردوکد کے اس کو نافذ کرنا اس پر واجب ہوگا اگر چہ اس کے مذہب کے خلاف ہو یعنی کہے گا جو تم نے فیصلہ کیا ہے، میں وہی فیصلہ کرتا ہوں۔

اور اگر زوجین حاکم کے پاس معاملہ کو پیش کئے بغیر حکم مقرر کریں تو زوجین کے لئے تحکیم سے رجوع کرلینا جائز ہے تو اگر انہوں نے زوجین کے حالات کی پوری تحقیق نہ کی ہو اور طلاق کا حکم دینے کا عزم نہ کرلیا ہو تو دونوں معزول ہوجائیں گے لیکن اگر انہوں نے پوری تحقیق کرلی ہو اور فیصلہ کا عزم کرلیا ہو تو تحکیم سے ان میں سے کسی کے رجوع کرنے کا اعتبار نہ ہوگا اور دونوں جو فیصلہ کریں گے زوجین پر لازم ہوگا، خواہ دونوں میں سے ایک نے رجوع کیا ہو یا دونوں نے ایک ساتھ رجوع کرلیا ہو، اس کا ظاہر یہ ہے کہ خواہ دونوں زوجیت پر باقی رہنے پر راضی ہوں، یہی مواز یہ کا ظاہر ہے، ابن یونس نے کہا ہے کہ اگر دونوں نکاح کے باقی رہنے پر راضی ہوں تو ان کے درمیان تفریق کرنا مناسب نہ ہوگا۔

دردیر نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حکمین حاکم کی طرف سے مقرر کئے گئے ہوں تو زوجین کو حق نہ ہوگا کہ ان کو تحکیم سے علیحدہ کردیں اگر چہ حکمین نے زوجین کے حالات کی پوری تحقیق نہ کی ہو[(۱)]۔

۳۲- شافعیہ نے کہا ہے کہ اظہر قول کے مطابق حکمین زوجین کے وکیل ہیں، اس لئے کہ حالات کے نتیجہ میں جدائی ہوسکتی ہے، بضع شوہر کا حق ہے اور مال زوجہ کا حق ہے اور وہ دونوں سمجھدار ہیں، لہذا ان کے حق میں ان پر کسی دوسرے کو ولایت حاصل نہیں ہوسکتی اور اس لئے بھی کہ طلاق ولایت میں داخل نہیں ہوتی ہے الا یہ کہ کسی کو ذمہ داری دی جائے، اور یہ قیاس سے باہر کی چیز ہے اسی وجہ سے حکمین کو بھیجنے میں زوجین کی رضامندی شرط ہے، لہذا اگر شوہر چاہے تو اپنے حکم کو طلاق کا اور خلع کا عوض قبول کرنے کا وکیل بنا سکتا ہے، اور زوجہ اگر چاہے تو اپنے حکم کو خلع کے لئے عوض خرچ کرنے کا اور اس کے بدلہ طلاق قبول کرنے کا وکیل بنا سکتی ہے اور اگر حکمین دونوں کے درمیان تفریق کو مناسب سمجھیں تو دونوں کے درمیان تفریق کرسکتے ہیں۔

طلاق کے وکیل کے لئے خلع کا معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس میں مال کا فائدہ حاصل ہوگا تو رجعت کا حق ختم ہوجائے گا اسی طرح خلع کے وکیل کے لئے بلاعوض طلاق دینا جائز نہ ہوگا۔

اگر حکمین کی رائے میں اختلاف ہوجائے تو قاضی ان کی جگہ پر دوسرے دو آدمیوں کو بھیجے گا جو کسی ایک رائے پر متفق ہوجائیں گے اور اگر یہ دونوں بھی عاجز ہوجائیں تو قاضی زوجین میں سے ظالم کی تادیب کرے گا اور اس سے دوسرے کا حق وصول کرے گا۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ حکمین حاکم کی طرف سے مقرر کردہ حاکم ہیں، خطیب نے کہا ہے کہ ایک جماعت نے اس کو مختار کہا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں ان کو حکمین کہا ہے اور وکیل کو بس اجازت ہوتی ہے مگر حکم نہیں ہوتا ہے، اس قول کی بنیاد پر ان دونوں کو بھیجنے میں زوجین کی رضامندی شرط نہ ہوگی اور نکاح باقی رکھنے اور تفریق کردینے میں جس میں یہ دونوں مصلحت سمجھیں اس کا فیصلہ کریں گے اگر شوہر کا حکم طلاق کو مناسب سمجھے اور زوجہ کا حکم اس سے متفق ہو تو دونوں خلع کریں گے

---

(۱) تفسیر القرطبی ۵/۱۷۶، ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۱/۳۲۹، ۳۳۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷۔

اگر چہ زوجین اس پر راضی نہ ہوں[1]۔

۳۳- حنابلہ کے نزدیک حکمین کے بارے میں امام احمد سے روایت مختلف ہے۔

ان سے ایک روایت میں ہے کہ وہ دونوں زوجین کے وکیل ہیں، ان کی رضامندی اور توکیل کے بغیر ان کو نہیں بھیجا جائے گا اور ان دونوں کی اجازت کے بغیر وہ تفریق کے مالک نہ ہوں گے اس لئے کہ بضع شوہر کا حق ہے، اور مال زوجہ کا حق ہے اور وہ دونوں سمجھدار ہیں اس لئے ان کے علاوہ کسی کو ان پر ولایت یا ان کی طرف سے وکالت کے بغیر اس میں تصرف کا حق نہ ہوگا، یہی روایت صحیح مذہب ہے جیسا کہ مرداوی نے کہا ہے۔

دوسری روایت ہے کہ وہ دونوں حاکم ہیں اور ان کو حق ہے کہ نکاح کو باقی رکھنے بعوض تفریق کرنے اور بلاعوض تفریق کرنے میں جو مناسب سمجھیں کریں، وہ زوجین کی رضامندی اور ان کی توکیل کے محتاج نہیں ہیں، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا" (تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کردو)، چنانچہ ان دونوں کو حکم کہا ہے اور زوجین کی رضامندی کا اعتبار نہیں کیا ہے پھر کہا ہے: "إن يريدا إصلاحا" اس کے ذریعہ حکمین سے خطاب کیا ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر ہم کہیں کہ دونوں وکیل ہیں تو جب تک شوہر اپنے وکیل کو طلاق یا صلح میں سے جو مناسب سمجھے اس کی اجازت نہ دے دے اور زوجہ خلع اور صلح میں جس کو مناسب سمجھے اس کی اجازت نہ دے دے وہ دونوں وکیل کچھ نہیں کر سکتے ہیں اور حکمین کی طرف سے بری کر دینے کا عمل صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کو اس کا وکیل نہیں بنایا گیا ہے، البتہ صرف عورت کے وکیل کو خصوصیت سے خلع کے بارے میں حق ہے، لہذا عورت کی طرف سے اس کا بری کر دینا صحیح ہوگا، اس لئے کہ خلع عوض کے بغیر صحیح نہیں ہوتا ہے، عورت کا خلع میں وکیل بنانا معاوضہ میں اجازت دینا ہے اور اس میں سے ابراء بھی ہے۔

اور اگر ہم کہیں کہ وہ دونوں حاکم ہیں تو وہ دونوں طلاق اور خلع میں سے جو مناسب سمجھیں گے کریں گے اور ان کا فیصلہ زوجین پر نافذ ہوگا، خواہ دونوں اس فیصلہ سے راضی ہوں یا انکار کریں[1]۔

و- ایک حکم کی تقرری:

۳۴- شقاق (سخت اختلاف) کی حالت میں زوجین کے درمیان ایک حکم کو مقرر کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ نے کہا ہے کہ زوجین کو حق ہے کہ حاکم کے پاس معاملہ کو پیش کئے بغیر ایک آدمی کو حکم مقرر کریں جو عادل، رشید (سوجھ بوجھ والا)، مرد اور جس کام کے لئے بھیجا گیا ہے اس سے واقف ہو، اصلاح یا مال کے بدلہ یا بغیر مال کے طلاق دینے کا کام جس طرح دو حکم کریں گے ایسے ہی یہ ایک حکم بھی کرے گا۔

اگر مجور زوجین (پابند تصرفات زوجین) پر ان کے اولیاء ایک حکم مقرر کریں جو عادل، رشید، مرد اور واقف کار ہو اور دونوں کے اعتبار سے اجنبی ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، لخمی نے کہا ہے کہ یہ جائز ہوگا، باجی نے کہا ہے جائز نہ ہوگا، اظہر- جیسا کہ دسوقی نے کہا ہے- جواز کا قول ہے، ایک حکم بنانے کے عدم جواز کے قول کے مطابق بھی اگر بنا دیا جائے اور وہ کوئی فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نہیں توڑا جائے گا[2]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۲۶۱، نہایۃ المحتاج ۶/۳۸۵، شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۳/۱۵۷۔

(۱) الإنصاف ۸/۳۸۰، ۳۸۱، المغنی ۷/۴۹، ۵۰، کشاف القناع ۵/۲۱۱۔

(۲) الشرح الکبیر والدسوقی ۲/۳۴۶، مواہب الجلیل ۴/۱۸۔

شافعیہ کے نزدیک رملی نے کہا ہے کہ ایک حکم کافی نہ ہوگا بلکہ دو کا ہونا ضروری ہے، ہر فریق کا حکم تنہائی میں اس سے ملے گا اور اس کی تمام شکایات سنے گا پھر دونوں حکم زوجین کے معاملہ میں غور کریں گے۔

خطیب نے کہا ہے کہ مصنف -نووی- کے کلام کا مقتضی ہے کہ ایک حکم پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا، اور یہی اصح ہے، اس لئے کہ آیت کا ظاہر یہی ہے، نیز اس لئے کہ زوجین میں سے ہر ایک اس کو متہم سمجھے گا اور اپنا راز اس سے ظاہر نہیں کرے گا[۱]۔

ز- حکمین کو کیا کرنا چاہئے:

۳۵- فقہاء کی رائے ہے کہ حکمین کو زوجین کے درمیان صلح کرانے کی اپنی طاقت بھر کوشش کرنی چاہئے، اگر وہ صلح کرانے سے عاجز رہیں تو معاملہ حاکم کے سامنے پیش کریں یا زوجین کے درمیان تفریق کردیں، یہ فی الجملہ ہے، اس میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا ہے کہ حکمین کو زوجین کے درمیان صلح کرانے کے لئے ان کے پاس بھیجا جائے گا، اگر وہ صلح کرانے سے عاجز رہ جائیں تو ان میں جو ظالم ہو اس کو نصیحت کریں، اس کے ظلم کی وجہ سے اس پر نکیر کریں اور دونوں اس کی اطلاع حاکم کو دیں تا کہ وہ خود ظالم کا مواخذہ کرے[۲]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ شروع میں حکمین پر واجب ہے کہ زوجین کے درمیان الفت ومحبت اور حسن معاشرت کے لئے ہر ممکن طریقہ سے صلح کرانے کی بھرپور کوشش کریں اور یہ اس طرح کہ حکمین میں سے ہر ایک اپنے رشتہ دار کو تنہائی میں بلائے اور اس سے پوچھے کہ اس کو دوسرے سے کیا شکایت ہے اور اس سے کہے کہ اگر تم اس کے ساتھ رہنا چاہو اور اس کو پسند کرو تو ہم اس کو تمہارے ساتھ کردیں گے۔

اگر اصلاح ممکن نہ ہو تو حکمین غور وفکر کریں گے، اگر واضح ہوجائے کہ قصور شوہر کا ہے، تو خلع کے بغیر دونوں طلاق دے دیں گے یعنی شوہر کے لئے زوجہ سے مال نہیں لیں گے اس لئے کہ ظلم اسی کی طرف سے ہے۔

اور اگر قصور زوجہ کا ہو تو دونوں شوہر کو زوجہ کا امین بنائیں گے اور اس کو اس کے نکاح میں برقرار رکھیں گے، اگر دونوں اس کو مناسب سمجھیں گے اور شوہر کو صبر کرنے اور حسن معاشرت کا حکم دیں گے یا اگر شوہر علیحدگی کو پسند کرنے یا دونوں کو یقین ہو کہ زوجہ اس کے ساتھ اچھی طرح نہیں رہے گی تو مناسب مال کی مقدار پر خلع کردیں گے اگرچہ مال کی مقدار مہر سے زیادہ ہو۔

اور اگر دونوں کا قصور ہو اور اصلاح حال ناممکن ہو اور زوجہ شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو تو کیا حکمین پر خلع کے بغیر طلاق دے دینا واجب ہے، یا ان کو حق ہے کہ زوجہ کی طرف سے شوہر کو کچھ دلا کر خلع کرادیں؟ خلیل نے کہا ہے اور یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ خلع کرادیں گے، المدونہ کے اکثر شارحین کی رائے بھی یہی ہے، الشبرخیتی نے کہا ہے کہ بلاخلع کے طلاق دیں گے یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے۔

الآبی نے ابن عرفہ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علیحدگی کے طریقہ کے بارے میں عبارتیں مختلف ہیں، باجی نے کہا ہے کہ اگر قصور زوجین کا ہو تو حکمین مہر کے بعض حصہ پر تفریق کریں گے شوہر کو پورا مہر نہیں دلوائیں گے، بعض اہل علم کی یہی رائے ہے، محمد نے اشہب سے یہی نقل کیا ہے، محمد کہتے ہیں کہ ارشاد ربانی: "فَلاَ جُنَاحَ

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۵۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۹۳۔

عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهِ"[1] کا یہی مطلب ہے اور ابن فتحون نے کہا ہے کہ اگر حکمین صلح پر قادر نہ ہوں تو زوجہ سے شوہر کے لئے کچھ لے کر یا شوہر سے اس کو ساقط کر کے دونوں کو الگ کر دیں گے یا کچھ لئے اور ساقط کئے بغیر الگ کر دیں گے، لیکن زوجہ کے لئے شوہر سے کچھ لینا مناسب نہ ہوگا، المتیعی نے ان کی موافقت کی ہے۔

حکمین پر واجب ہے کہ حاکم کے پاس جا کر اس کو اپنے فیصلہ کی اطلاع کریں[2]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ شوہر کا حکم اس کے ساتھ اور زوجہ کا حکم اس کے ساتھ تنہائی میں ملیں گے اور اس سلسلہ میں ان کی تمام شکایات سنیں گے پھر دونوں کے معاملہ میں حکمین غور کریں گے اور جب دونوں حکم جمع ہوں گے تو کوئی دوسرے سے کچھ نہیں چھپائے گا، پھر دونوں کے درمیان اصلاح کریں گے اور اگر اصلاح ممکن نہ ہو تو ایک طلاق کے ذریعہ دونوں کو الگ کر دیں گے، ہر حکم پر احتیاط کرنا لازم ہے، لہذا اگر شوہر اپنے وکیل سے کہے: اس سے میرا مال لے لو اور اس کو طلاق دے دو، یا کہے اس کو اس شرط پر طلاق دو کہ تم اس سے میرا مال لے لو تو ضروری ہے کہ وکیل طلاق پر مال لینے کو مقدم کرے، یہی حکم ہے، اگر کہے میرا مال اس سے لے لو اور اس کو طلاق دے دو- جیسا کہ الروضہ میں بغوی کی تصحیح سے نقل کیا ہے اور اس کو برقرار رکھا ہے- اس لئے کہ وکیل پر احتیاط کرنا لازم ہے، لہذا اس پر یہ لازم ہوگا اگرچہ "واؤ" ترتیب کے لئے نہیں ہوتا ہے، اگر کہے اس کو طلاق دے دو پھر اس سے میرا مال لے لو تو جائز ہے کہ مال کے لینے کو مقدم کرے، اس لئے کہ یہ زیادہ بہتر ہے، اذرعی نے کہا ہے: مذکورہ بالا امر میں شوہر کی جانب سے توکیل کی طرح عورت کی جانب سے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۹۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۵، ۳۴۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۹۔

بھی وکیل بنانے کا حکم ہوگا، مثلاً وہ کہے: اس سے میرا مال لے لو پھر خلع کرا دو[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ حکمین کے لئے مناسب ہے کہ اصلاح کی نیت رکھیں، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "إِنْ يُرِيْدَا إِصْلاَحًا يُوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا"[2] (اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا)، دونوں نرم بات کریں، انصاف کریں، ترغیب دلائیں اور ڈرائیں، دوسرے کے بغیر کوئی ایک حکم کام نہ کرے تاکہ دونوں میں موافقت کی امید زیادہ ہو[3]۔

ح- زوجین میں سے کسی کا غائب یا مجنون ہونا:

۳۶- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر زوجین یا ان میں سے کوئی ایک تحکیم کے بعد غائب ہو جائے تو حکمین کی کارروائی جاری رہے گی اور اگر زوجین یا ان میں سے کوئی ایک مجنون ہو جائے تو کارروائی بند ہو جائے گی، یہ فی الجملہ ہے، اس میں ان کے یہاں تفصیل ہے:

شافعیہ نے کہا ہے کہ اظہر قول کے مطابق حکمین وکیل ہیں، اگر زوجین میں سے کوئی بے ہوش ہو جائے یا مجنون ہو جائے تو اگرچہ حکمین نے اس کی رائے معلوم کر لی ہو ان کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ وکیل بے ہوشی اور جنون کی وجہ سے معزول ہو جاتا ہے اور اگر حکمین کو بھیجنے سے قبل ان میں سے کوئی بے ہوش یا مجنون ہو جائے تو حکمین کو بھیجنا جائز نہ ہوگا، اور اگر حکمین کو بھیجنے کے بعد ان میں سے کوئی غائب ہو جائے تو حکمین کا فیصلہ نافذ ہوگا جیسا کہ دوسرے تمام وکلاء میں ہوتا ہے[4]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۱، ۲۶۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۰۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۵۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۲۱۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۸۵۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر زوجین یا ان میں سے کوئی ایک غائب ہوجائے تو پہلی روایت کے مطابق - کہ حکمین وکیل ہیں اور یہی صحیح مذہب ہے جیسا کہ گذرا- حکمین کی کارروائی بند نہیں ہوگی اور دوسری روایت کے مطابق جس میں دونوں کو حاکم قرار دیا گیا ہے، کارروائی بند ہوجائے گی، ایک قول یہ ہے کہ دوسری روایت کے مطابق جس میں ان دونوں کو حاکم قرار دیا گیا ہے، کارروائی بند نہیں ہوگی۔

اگر زوجین یا ان میں سے کوئی ایک مجنون ہوجائے تو پہلی روایت کے مطابق حکمین کی کارروائی بند ہوجائے گی اور دوسری روایت کے مطابق بند نہیں ہوگی، اس لئے کہ حاکم مجنون کے خلاف فیصلہ کرسکتا ہے، مرداوی نے کہا ہے کہ یہی صحیح مذہب ہے، یہی جمہور اصحاب کی رائے ہے، انہوں نے مزید اضافہ کیا ہے کہ المغنی میں مصنف نے کہا ہے کہ دوسری روایت کے مطابق بھی کارروائی بند ہوجائے گی اس لئے کہ جنون کے ساتھ شقاق باقی نہیں رہ جائے گا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر حکمین کے بھیجنے کے بعد زوجین یا ان میں سے کوئی ایک غائب ہوجائے تو حکمین کے لئے جائز ہے کہ اپنی رائے نافذ کریں اگر ہم کہیں کہ وہ وکیل ہیں، اس لئے کہ غائب ہونے سے وکالت باطل نہیں ہوتی ہے اور اگر ہم کہیں کہ وہ حاکم ہیں تو ان کے لئے فیصلہ کو نافذ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے زوجین میں سے ہر ایک محکوم لہ ومحکوم علیہ (ایسا ہوگا کہ ہر ایک کے لئے بھی فیصلہ ہوگا اور اس کے خلاف بھی) ہوگا اور قضاء للغائب جائز نہیں ہے، البتہ اگر دونوں نے ان دونوں کو وکیل بنادیا ہوگا تو وکیل کی حیثیت سے ایسا کرسکتے ہیں حکم کی حیثیت سے نہیں کرسکتے اور اگر زوجین میں سے کسی ایک نے وکیل بنایا ہو تو اس کے غائبانہ میں جس کام کے لئے وکیل بنایا ہے وہ کام اپنے مؤکل کے لئے کرسکتا ہے۔

اگر ان میں سے کوئی مجنون ہوجائے تو اس کے وکیل کا حکم باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ مؤکل کے مجنون ہوجانے سے وکالت باطل ہوجاتی ہے، اور اگر حاکم ہوگا تو اس کے لئے فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی ایک شرط یہ ہے کہ شقاق باقی رہے اور فریقین حاضر ہوں، اور یہ جنون کے ساتھ نہیں ہوسکتا ہے [۱]۔

ط- حکمین کو وکیل بنانے سے زوجین کا گریز اختیار کرنا:

۳۷- اظہر قول میں شافعیہ کی رائے اور صحیح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ حکمین زوجین کے وکیل ہیں، لہذا زوجین کی رضامندی اور توکیل کے بغیر حکمین نہیں بھیجے جائیں گے، اگر زوجین حکمین کے بھیجنے پر راضی نہ ہوں یا ان کو وکیل بنانے سے گریز اختیار کریں تو ان کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، لیکن حاکم اس کی تحقیق کرتا رہے گا تا کہ معلوم ہوجائے کہ زوجین میں سے ظالم کون ہے اور اس کو ظلم سے باز رکھے گا اور اس سے مظلوم کا حق وصول کرے گا تا کہ عدل وانصاف قائم ہو [۲]۔

(۱) الإنصاف ۳۸۱/۸، المغنی ۵۰/۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۲۶۱/۳، کشاف القناع ۲۱۱/۵، الإنصاف ۳۸۰/۸۔

نصاب

تعریف:

۱- لغت میں نصاب کا ایک معنی "اصل" ہے، نصاب الزکاة: مال کی وہ مقدار جو وجوب زکاۃ کے لئے مقرر ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی کے بارے میں برکتی نے کہا ہے: شریعت میں نصاب وہ مقدار ہے جس سے کم میں مال کی زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

مقدار:

۲- لغت میں مقدار مثل کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: مقدار الشيء، یعنی جو عدد، ناپ، وزن یا مساحت میں اس کے مثل ہو۔

اصطلاح میں: مقدار وہ شئ ہے جس کے ذریعہ عددی، کیلی یا وزنی چیز کا علم ہو [۳]۔

مقدار اور نصاب میں یہ تعلق ہے کہ مقدار نصاب سے عام ہے۔

نصاب سے متعلق احکام:

چند احکام نصاب سے متعلق ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- نماز جمعہ میں نصاب:

۳- فقہاء نے نماز جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ جماعت سے ادا کی جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کو جماعت کے بغیر کبھی ادا نہیں کیا ہے، اور اس پر اجماع ہے۔

اس نصاب میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کے ذریعہ جمعہ کی نماز منعقد ہوتی ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "صلوٰۃ الجمعہ" (فقرہ ر ۲۰، ۲۱)۔

ب- زکاۃ میں نصاب:

۴- مال میں زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ مال نصاب کے برابر ہو، یہ وہ مقدار ہے جس سے کم میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔

زکاۃ کے اموال کے اعتبار سے نصاب الگ الگ ہوتا ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "زکوٰۃ" (فقرہ ر ۳۱، ۴۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ج- چوری کی حد میں نصاب:

۵- مختلف شرائط کے ضمن میں فقہاء نے حد سرقہ میں ہاتھ کاٹنے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ چوری کردہ مال نصاب کے برابر ہو، جمہور فقہاء کے نزدیک اس سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

لیکن اس نصاب کی مقدار متعین کرنے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "سرقہ" (فقرہ ر ۳۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی۔

نصاریٰ

دیکھئے: "اہل الکتاب"۔

نصرۃ

دیکھئے: "عاقلہ"۔

نصیب

تعریف:

۱- لغت میں نصیب کا معنی ہر چیز کا حصہ ہے، اس کی جمع انصباء، أنصبة اور نُصُب ہے، نِصْب ایک لغت میں نصیب کے معنی میں ہے، أنصبه یعنی اس کے لئے حصہ مقرر کیا، هم يتناصبونه یعنی انہوں نے باہم تقسیم کیا[1]۔

اور اصطلاح میں نصیب کے معنی، لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے، اس کا اطلاق ہر چیز کے حصے پر بھی ہوتا ہے اور تقسیم کردہ شئ کے جز اور حصے پر بھی ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

فرض:

۲- لغت میں فرض کے چند معانی ہیں: کاٹنا، مقرر کرنا، واجب کرنا[2]۔

اصطلاح میں میراث کے باب میں وارث کے لئے شریعت میں مقرر کردہ حصہ فرض ہے[3]۔

نصیب اور فرض کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ہر نصیب فرض ہے، ہر فرض نصیب نہیں ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۲۔

نصیب سے متعلق احکام:

نصیب سے متعلق چند احکام ہیں، بعض درج ذیل ہیں:

اول- میراث میں نصیب:

۳- شارع حکیم نے ہر وارث کے لئے مقررہ حصہ کی تعیین کی ہے، اور وہ ان چھ سے خارج نہیں ہے: نصف (آدھا)، ربع (چوتھائی)، ثمن (آٹھواں)، ثلثان (دوتہائی)، ثلث (تہائی) اور سدس (چھٹا)۔

یہ چھ حصے سورۂ نساء کی ان تین آیات میں مذکور ہیں: "يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْ أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ، وَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَّوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ، فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ، آبَاءُ كُمْ وَأَبْنَاءُ كُمْ لاَ تَدْرُوْنَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا، فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا، وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوْصُوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلاَلَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوْا أَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَلِيْمٌ"[1] (اللہ تمہیں تمہاری اولاد کی میراث کے بارے میں حکم دیتا ہے، مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے، اور اگر دو سے زائد عورتیں ہی ہوں تو ان کے لئے دو تہائی حصہ اس مال کا ہے جو مورث چھوڑ گیا ہے، اور اگر ایک ہی لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف حصہ ہے، اور مورث کے والدین یعنی ان دونوں میں ہر ایک کے لئے اس مال کا چھٹا حصہ ہے جو وہ چھوڑ گیا ہے بشرطیکہ مورث کے کوئی اولاد ہو، اور اگر مورث کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے، لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے، وصیت کے نکالنے کے بعد کہ مورث اس کی وصیت کر جائے یا ادائے قرض کے بعد، تمہارے باپ ہوں کہ تمہارے بیٹے تم نہیں جانتے ہو کہ ان میں سے نفع پہنچانے میں تم سے قریب تر کون ہے، یہ سب اللہ کی طرف سے مقرر ہے، بے شک اللہ ہی علم والا ہے حکمت والا ہے، اور تمہارے لئے اس مال کا آدھا حصہ ہے جو تمہاری بیویاں چھوڑ جائیں بشرطیکہ ان کے کوئی اولاد نہ ہو، اور اگر ان کے اولاد ہو تو تمہارے لئے بیویوں کے ترکہ کی چوتھائی ہے وصیت نکالنے کے بعد جس کی وہ وصیت کر جائیں یا ادائے قرض کے بعد، اور ان بیویوں کے لئے تمہارے ترکہ کی چوتھائی ہے بشرطیکہ تمہارے کوئی اولاد نہ ہو، لیکن اگر تمہارے کچھ اولاد ہو تو ان بیویوں کو تمہارے ترکہ کا آٹھواں حصہ ملے گا بعد وصیت نکالنے کے، جس کی تم وصیت کر جاؤ یا ادائے قرض کے بعد، اور اگر کوئی مورث مرد ہو یا عورت، ایسا ہو جس کے نہ اصول ہوں نہ فروع اور اس کے ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے، اور اگر یہ لوگ اس سے زائد ہوں تو وہ ایک تہائی میں شریک ہوں گے بعد وصیت نکالنے کے، جس کی وصیت کر دی جائے یا ادائے قرض کے بعد بغیر کسی کے نقصان پہنچائے، یہ حکم اللہ کی طرف سے ہے، اور اللہ بڑا علم والا ہے بڑا بردبار

(۱) سورۂ نساء ۱۱، ۱۲۔

ہے)، اورارشاد باری ہے: "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوْا إِخْوَةً رِّجَالاً وَّنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوْا وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ"[1] (لوگ آپ سے حکم دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تمہیں میراث کلالہ کے باب میں حکم دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے ایک بہن ہوتو اسے اس ترکہ کا نصف ملے گا، اور وہ مرد وارث ہوگا اس بہن کے کل ترکہ کا اگر اس بہن کے اولاد نہ ہو، اگر دو بہنیں ہوں تو ان دونوں کو ترکہ میں سے دوتہائی ملے گا، اور اگر وارث چند بھائی بہن مرد و عورت ہوں تو ایک مرد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا، اللہ تمہارے لئے یہ احکام کھول کر بیان کرتا ہے کہ تم گمراہی میں نہ پڑو، اور اللہ ہر شئ کا پورا علم رکھتا ہے)۔

ان حصہ داروں کے بیان اور ان کی توریث کی شرطوں میں تفصیل ہے، ملاحظہ ہو: "إرث" (فقرہ/ ۲۵، ۴۴)۔

دوم-شرکت میں نصیب:

شرکت میں نصیب کے چند احکام ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

شریک کے حصہ میں تصرف کرنا:

۴-کوئی شریک شرکت والے اپنے حصہ میں کوئی تصرف کرے مثلاً اپنے شریک یا غیر شریک سے بیع، اجارہ یا اعارہ کرے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چند اقوال ہیں، ان کی تفصیل اصطلاح "شرکۃ" (فقرہ/ ۴، ۷) میں ہے۔

شریک کے حصہ کا ضمان:

۵- اس پر جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ شریک کا قبضہ قبضہ امانت ہے، لہذا وہ زیادتی یا کوتاہی کے بغیر ضامن نہیں ہوگا، اگر زیادتی کرے گا تو ضامن ہوگا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاحات: "شرکۃ العقد" (فقرہ/ ۸۵)، "تجہیل" (فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات)، "ضمان" (فقرہ/ ۷، ۱۱)، "تعدی" (فقرہ/ ۱۱)۔

سوم-تقسیم میں حصہ:

تقسیم میں حصہ کے چند احکام ہیں، بعض درج ذیل ہیں:

تقسیم کرنے والوں کے حصہ کی مقدار کے مطابق تقسیم کرنے کی اجرت کو بانٹنا:

۶-تقسیم کرنے کی اجرت کو بانٹنے کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ فریق کی تعداد کے اعتبار سے بانٹی جائے گی، یا ہر حصہ دار کے حصہ کی مقدار کے مطابق بانٹی جائے گی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قسمۃ" (فقرہ/ ۳۵، ۳۶)۔

اراضی کی تقسیم میں حصہ:

۷- اراضی جو تقسیم ہونے والی ہے، یا تو ایک جگہ ہوگی یا چند جگہوں میں ہوگی، اور اگر ایک جگہ ہوگی تو اس کے اجزاء یا تو کسی معمولی فرق کے بغیر یکساں ہوں گے یا نہیں؟

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۷۶۔

تینوں صورتوں میں اراضی کے محل کے اعتبار سے ہر تقسیم کرنے والے کا حصہ الگ الگ ہوگا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''قسمۃ'' (فقرہ / ۴۲)۔

تقسیم کرنے میں حصہ کی تعیین:

۸ - جب تقسیم کرنے والا ہر ایک کا حصہ متعین کردے گا تو تقسیم مکمل ہوجائے گی، اور ہر ایک کے لئے وہ حصہ لازم ہوجائے گا جو اس کے لئے مقرر ہوگا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''قسمۃ'' (فقرہ / ۵۱)۔

تقسیم میں حصہ کی ملکیت اور اس میں تصرف کرنا:

۹ - فقہاء کی رائے ہے کہ تقسیم کرنے والا تقسیم کے مکمل ہوجانے کے بعد اپنے حصہ کا مالک ہونے اور اس میں تصرف کرنے میں خود مختار ہوگا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''قسمۃ'' (فقرہ / ۵۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

باری میں اپنے ساتھی کے حصہ سے شریک کا فائدہ اٹھانا:

۱۰ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ شریکین میں سے ہر ایک کے لئے درست ہے کہ اپنے ساتھی کے حصہ سے فائدہ اس بات کے عوض اٹھائے کہ اس کا ساتھی اس کے حصہ سے فائدہ اٹھائے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''قسمۃ'' (فقرہ / ۵۸، ۵۹)، اور ''مہایأۃ''۔

چہارم: شفعہ میں نصیب (حصہ):

شفعہ میں نصیب کے کچھ احکام ہیں، جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

دائر کردہ حق شفعہ کے حصہ میں شفیع کی ملکیت:

۱۱ - شفیع مطالبہ کے بعد جس حصہ میں شفعہ کا مطالبہ کیا گیا ہے اس کا مالک کب بنے گا، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، کیا وہ مشتری کی طرف سے سپردگی پر مالک ہوجائے گا؟ یا قاضی کے فیصلہ سے یا مشتری کو ثمن دینے سے یا مہلت دینے پر اپنی رضامندی سے یا لینے پر گواہ بنانے سے مالک ہوگا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''شفعۃ'' (فقرہ / ۴۴، ۴۷)۔

جس حصہ میں حق شفعہ کا دعوی کیا گیا ہے اس میں مشتری کا تعمیر کرنا:

۱۲ - اگر مشتری اس زمین میں جس میں حق شفعہ کا دعوی کیا گیا ہے، مکان بنالے، درخت لگالے یا کھیتی کرلے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

کیا شفیع کو اختیار ہوگا کہ مکان اور درخت کی قیمت اکھڑی ہوئی حالت میں جو ہوگی اس کو دے کر مکان و درخت لے لے، یا مشتری کو اس کے اکھاڑ لینے پر مجبور کرے تاکہ خالی زمین لے، یا اس کو اس بات میں اختیار ہوگا کہ ثمن اور مکان و درخت کی قیمت دے کر زمین و مکان و درخت لے لے یا شفعہ چھوڑ دے۔

یا شفیع بلا معاوضہ مشتری کے بنائے ہوئے مکان، لگائے ہوئے درخت اور کی ہوئی کھیتی کو اکھاڑ دے گا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح'' شفعہ'' (فقرہ/ ۴۸)۔

جس حصہ میں حق شفعہ دائر ہے اس میں دوسرے کا حق نکل آئے:

۱۳ - اگر شفیع اس حصہ کو لے لے جس میں حق شفعہ کا دعوی کیا ہے پھر اس کے بعد ظاہر ہو کہ وہ دوسرے کا حق ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مشتری سے ثمن وصول کرے گا اور مشتری اس کے بائع سے ثمن وصول کرے گا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر اس نے مشتری کو ثمن دیا ہے تو مشتری پر اس کا ضمان ہوگا خواہ اس کو اس کے سپرد کرنے سے قبل استحقاق نکل آئے یا اس کے بعد نکلے، اور اگر بائع کو ادا کیا ہے اور اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے مبیع کا استحقاق نکل آئے تو اس پر شفیع کے لئے ثمن کا ضمان ہوگا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح'' شفعہ'' (فقرہ/ ۴۹)۔

جس حصہ میں حق شفعہ کا دعوی ہے اس کے ہلاک ہونے کا تاوان:

۱۴ - جس حصہ میں حق شفعہ کا دعوی ہے وہ مکمل یا اس کا کچھ حصہ مشتری کی وجہ سے یا کسی دوسرے کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو اس کے تاوان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح'' شفعہ'' (فقرہ/ ۵۰)۔

پنجم: مشترک غلام میں حصہ کا آزاد کرنا:

۱۵ - اگر کوئی شخص دوسرے کے ساتھ مشترک غلام میں اپنا حصہ آزاد کردے تو آزاد کرنے والے کے خوش حال اور تنگ دست ہونے کے اعتبار سے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اگر وہ خوش حال ہو تو مالکیہ و شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے کہ پورا غلام آزاد ہوجائے گا اور اس پر اپنے شریک کے لئے باقی حصہ کی قیمت واجب ہوگی۔

اور اگر تنگ دست ہو تو صرف اس کا حصہ آزاد ہوگا۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ اگر آزاد کرنے والا خوش حال ہو تو اس کے شریک کو اختیار ہے، اگر چاہے تو آزاد کردے اور اگر چاہے تو اپنے حصہ کی قیمت کا تاوان آزاد کرنے والے سے وصول کرے اگر اس کی اجازت کے بغیر آزاد کیا ہو۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''تبعیض'' (فقرہ / ۴۰)، ''عتق'' (فقرہ/ ۱۶)۔

نصیحت

تعریف:

۱- لغت میں نصیحت کا معنی خیر وصلاح کی طرف بلانا اور شر وفساد سے روکنا ہے، اس کی جمع نصائح ہے، یہ نصح فعل کا اسم مصدر ہے، کہا جاتا ہے: نصح الشيء نصحًا ونصوحًا ونصاحةً: خالص ہونا۔

نصحت توبته: دوبارہ کرنے کے ارادہ کا شائبہ بھی نہ ہو یعنی پختہ توبہ کرنا، نصح قلبه: کینہ سے پاک ہونا، نصح الشيء: صاف کرنا، کہا جاتا ہے: نصح فلانا وله (لام کے ساتھ اس کا استعمال کرنا زیادہ فصیح ہے): ایسی چیز کی طرف رہنمائی کرنا جس میں اس کے لئے خیر وصلاح ہو۔

ناصح فلانا: ایک دوسرے کو نصیحت کرنا، ناصح فلان نفسه في التوبة: پختہ توبہ کرنا۔

انتصح فلان: نصیحت قبول کرنا، انتصح فلانا: خیر خواہ سمجھنا۔

النَّصح والنُّصح: مشورہ میں مخلص ہونا، نصوح: مبالغہ ہے [۱] (بہت نصیحت کرنے والا)، حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے: "التوبة النصوح أن يتوب العبد من الذنب ثم لا يعود إليه أبداً" [۲] (توبۃ النصوح یہ ہے کہ بندہ گناہ سے توبہ کرے پھر کبھی دوبارہ گناہ نہ کرے)۔

نصیحت کا اصطلاحی معنی جس کو نصیحت کی جائے اس کے کینہ کے بغیر خالص رائے دینا، یا خیر وصلاح کی طرف بلانا اور شر وفساد سے روکنا ہے [۱]۔

علامہ نووی نے الخطابی سے ان کا قول نقل کیا ہے، نصیحت ایک ایسا جامع کلمہ ہے جس میں اس شخص کے تمام خیر وصلاح داخل ہیں، جس کو نصیحت کی جارہی ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ ہلکا اسم اور مختصر کلام ہے، کلام عرب میں کوئی مفرد کلمہ ایسا نہیں ہے جس کے ذریعہ اس کلمہ کے معنی کی تعبیر کی جاسکے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خدیعۃ (دھوکہ، فریب):

۲- خديعة لغت میں خدع کا اسم ہے، کہا جاتا ہے: خدعه خدعاً: دھوکا دینا اور اس طرح نقصان پہنچانا کہ اس کو علم نہ ہوسکے، اختدعه فانخدع: اس کو دھوکا دیا تو وہ دھوکا کھا گیا، الحرب خدعة: خا کو زبر، زیر اور پیش تینوں حرکتیں ہوسکتی ہیں، اور همزة کے وزن پر بھی ہوسکتی ہے یعنی جنگ دھوکہ سے جیتی جاتی ہے، الخدعة کا معنی بہت دھوکا دینے والا بھی ہے، الخدعة: وہ شخص جو لوگوں کو بہت دھوکا دیتا ہو [۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۴]۔

نصیحت اور خدیعۃ میں تضاد کا تعلق ہے۔

---

(۱) المعجم الوسیط، القاموس المحیط، لسان العرب۔

(۲) اثر ابن مسعودؓ: "التوبة النصوح أن يتوب العبد ......" کی روایت بیہقی = نے شعب الإیمان (۵/ ۳۸۷ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے۔

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات۔

(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ۲/ ۳۹ طبع دار القلم۔

(۳) القاموس المحیط۔

(۴) المفردات فی غریب القرآن۔

ب-غش:

۳- الغِش (غین کے زیر کے ساتھ) الغَش (غین کے زبر کے ساتھ) کا اسم ہے، کہاجاتا ہے: غشّه غشاً: خیرخواہی نہ کرنا اور خلاف مصلحت کومزین کرنا یا خالص خیرخواہی نہ کرنا، یا خلاف ضمیر ظاہر کرنا، یا یہ کینہ اوردھوکا ہے [(۱)]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نصیحت اورغش کے درمیان تضاد کاتعلق ہے۔

ج-توبیخ:

۴- التوبیخ، وبّخ کا مصدر ہے، کہاجاتا ہے: وبّخته توبیخاً: جھڑکنا، ملامت کرنا، دھمکانا، سرزنش کرنا، فارابی نے کہا ہے: عاردلانا [(۲)]۔

توبیخ کا اصطلاحی معنی: عار دلانا، ملامت کرنا وبرا بھلا کہنا ہے [(۳)]۔

نصیحت اورتوبیخ میں فرق چھپانے اوراعلان کرنے کا ہے [(۴)]، یعنی نصیحت کی شان یہ ہے کہ پوشیدہ ہو اورتوبیخ کا معاملہ یہ ہے کہ اعلانیہ ہو۔

شرعی حکم:

۵- فقہاء کی رائے ہے کہ مسلمانوں کے لئے نصیحت وخیرخواہی واجب ہے، ابن حجر ہیتمی نے کہا ہے کہ خاص اور عام مسلمانوں کے لئے اس کی تاکید کی گئی ہے، راغب اصفہانی نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نصیحت کے معاملہ کی عظمت بیان کرتے ہوئے فرمایا: "الدین النصیحة" [(۱)] (دین سراپا نصیحت وخیر خواہی ہے)، نبی کریم ﷺ نے بتایا کہ تمام لوگوں کے لئے نصیحت وخیرخواہی واجب ہے یعنی ان کے تمام امور میں ان کی مصالح کا لحاظ کرے [(۲)]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر نصیحت کے مفید ہونے کا گمان ہوتو فرض عین ہے خواہ اس کا مطالبہ ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ یہ امر بالمعروف کے باب سے ہے۔

علامہ نووی نے ابن بطال سے نقل کیا ہے کہ نصیحت وخیرخواہی فرض کفایہ ہے، اگر کچھ لوگ ادا کردیں گے تو کافی ہوجائے گا اور باقی لوگوں کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا [(۳)]۔

اگر نصیحت کرنے والے کو یقین ہو کہ اس کی نصیحت قبول کی جائے گی اور اس کی بات مانی جائے گی اور اس کو کسی قسم کے نقصان کا اندیشہ نہ ہوتو نصیحت بقدر ضرورت یا بقدر طاقت لازم ہوگی اور اگر نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہوتو اس کے لئے نصیحت نہ کرنے کی گنجائش ہوگی، دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ حدیث "الدین النصیحة" کا ظاہر یہ ہے کہ نصیحت کرنا واجب ہے، خواہ یقین ہو کہ جس کو نصیحت کی جائے گی اس کے لئے مفید نہیں ہے [(۴)]۔

---

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۴) مختصر منہاج القاصدین رص ۹۹ طبع المکتب الاسلامی، إحیاء علوم الدین ۲/ ۱۸۲ طبع دارالمعرفہ بیروت۔

---

(۱) حدیث: "الدین النصیحة" کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع عیسی الحلبی) نے تمیم داریؓ سے کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر علی أقرب المسالک إلی مذہب الإمام مالک وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۷۴۱ طبع دارالمعارف، الذریعۃ إلی مکارم الشریعہ رص ۲۹۵ طبع دارالصحوہ ودارالوفاء، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۲۲۱ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ۱/ ۳۹۹، دلیل الفالحین ۱/ ۴۵۹۔

(۴) الشرح الصغیر ۴/ ۷۴۱، شرح صحیح مسلم للنووی ۱/ ۳۹۹، دلیل الفالحین ۱/ ۴۶۰، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر للمناوی ۳/ ۵۵۶ طبع مصطفی محمد۔

مسلمان جب تک صحیح العقل ہو نصیحت کی ذمہ داری اس سے ساقط نہ ہوگی، ابن رجب نے کہا ہے کہ بعض حالات میں بندہ سے تمام اعمال ساقط ہوجاتے ہیں لیکن النصح للہ اس سے کبھی ساقط نہیں ہوتا، لہذا اگر وہ مرض کی وجہ سے اس حال کو پہنچ جائے کہ اس کے لئے اپنے کسی عضو زبان وغیرہ سے کوئی عمل کرنا ممکن نہ ہو، البتہ اس کی عقل صحیح وسالم ہو تو دل کے ذریعہ النصح للہ اس سے ساقط نہ ہوگا، النصح للہ یہ ہے کہ وہ اپنے گناہوں پر نادم ہو اور نیت رکھے کہ اگر تندرست ہوجائے گا تو اللہ تعالیٰ نے اس پر جو کچھ فرض کیا ہے اس کو بجالائے گا اور جن کاموں سے منع کیا ہے ان سے باز رہے گا، ورنہ وہ دل سے ناصح للہ نہیں ہوگا[1]۔

دوسرے فقہاء مثلاً ابن رجب نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خبر دی ہے کہ دین نصیحت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نصیحت میں اسلام، ایمان اور احسان کے اعمال جن کا ذکر حدیث جبریل میں ہے، داخل ہیں، اور ان سب کو دین کہا جاتا ہے، اس لئے النصح للہ کا تقاضا ہے کہ اس کے واجبات کو مکمل طریقہ پر ادا کیا جائے اور یہی مقام احسان ہے، النصح للہ اس کے بغیر مکمل نہیں ہوسکے گا، اور یہ محبت واجبہ ومستحبہ کے کمال کے بغیر ادا نہ ہوگا[1]۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہو، اس لئے کہ جس عمل میں عامل مخلص نہ ہو وہ دین نہیں ہے[2]۔

دین میں نصیحت کا درجہ:

۶- تمیم بن اوس الداریؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "الدين النصيحة"[2]، دین کو نصیحت میں منحصر کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا یہ حصر مجازی ہے یا حقیقی ہے؟

بعض فقہاء مثلاً مناوی اور ابن علان نے کہا ہے کہ حدیث "الدين النصيحة" کا معنی ہے کہ وہ دین کی بنیاد ہے، اور اس سے دین قائم رہتا ہے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الحج عرفة"[3]، تو یہ حصر مجازی ہے حقیقی نہیں ہے، یعنی نصیحت کی تعریف میں مبالغہ مراد ہے یہاں تک کہ اس کو پورا دین کہہ دیا گیا، اگرچہ دین میں اس کے علاوہ دوسرے بہت سے اعمال داخل ہیں[4]۔

(۱) جامع العلوم والحکم ۱/ ۲۲۰، ۲۲۱۔
(۲) حدیث: "الدين النصيحة" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔
(۳) حدیث: "الحج عرفة" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۲۸ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۲۷۸ طبع دائرۃ المعارف) نے عبدالرحمن بن یعمرؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث صحیح ہے۔
(۴) فیض القدیر ۳/ ۵۵۵، دلیل الفالحین ۱/ ۴۵۹۔

نصیحت کس کے لئے واجب ہوگی اور کیسے ہوگی؟

۷- حدیث میں ہے جس کی روایت تمیم داریؓ نے کی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "الدين النصيحة، قلنا: لمن يا رسول الله، قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم"[3] (دین سراپا نصیحت ہے، ہم نے عرض کیا: کس کے لئے؟ تو ارشاد فرمایا: اللہ کے لئے، اس کی کتاب اور اس کے رسول کے لئے، ائمہ مسلمین اور عام مسلمانوں کے لئے)۔

علامہ نووی نے کہا ہے کہ خطابی وغیرہ علماء نے بڑی عمدہ گفتگو کی ہے، میں ان سب کا خلاصہ نقل کرتا ہوں، انہوں نے کہا ہے:

اللہ کے لئے نصیحت کا معنی یہ ہے کہ اس پر ایمان لائے، اس سے شرک کی نفی کرے، اس کی صفات میں الحاد سے پرہیز کرے اور تمام صفات کمالیہ وجلالیہ سے اس کو متصف کرے، تمام نقائص سے

(۱) جامع العلوم والحکم ۱/ ۲۱۸۔
(۲) فتح الباری ۱/ ۱۳۸۔
(۳) حدیث: "الدين النصيحة" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

اس کی پاکی بیان کرے، اس کے واجبات کوادا کرے اس کی نافرمانی سے بچے، اس کے لئے محبت کرے اسی کے لئے بغض رکھے، اس کے فرمانبرداروں سے دوستی رکھے، اس کے نافرمانوں سے دشمنی رکھے، اس کا کفر کرنے والوں سے جہاد کرے، اس کی نعمتوں کا اعتراف کرے، ان پر اس کا شکر ادا کرے، تمام امور میں مخلص رہے، تمام اوصاف مذکورہ کی طرف لوگوں کو دعوت دے اور ان پر آمادہ کرے، لوگوں کے ساتھ نرمی کرے، جہاں تک ممکن ہو ان اوصاف کی تعلیم دے، اس نسبت کی حقیقت دراصل خود بندہ کی طرف ہے، ورنہ تو اللہ تعالیٰ نصیحت کرنے والوں کی نصیحت سے بے نیاز ہے (۱)۔

کتاب اللہ کے لئے نصیحت کا معنی یہ ہے کہ اس پر ایمان رکھے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کی نازل کردہ ہے، مخلوق کا کوئی کلام اس کے مشابہ نہیں ہے، مخلوقات میں سے کوئی اس جیسا کلام لانے پر قادر نہیں ہے، پھر اس کی تعظیم کرے، اس کی تلاوت کا حق ادا کرے، اچھی طرح تلاوت کرے، تلاوت کے وقت خشوع ہو، تلاوت کے وقت اس کے حروف صحیح ادا کرے، تحریف کرنے والوں کی تاویل اور سرکشوں کے تعرض سے اس کو دور رکھے، اس میں جو کچھ ہے اس کی تصدیق کرے، اس کے احکام سے واقف ہو، اس کے علوم وامثال کو سمجھے، اس کی نصائح سے عبرت حاصل کرے، اس کے عجائب میں غور وفکر کرے، اس کے محکم پر عمل کرے، اس کے متشابہ کو تسلیم کرے، اس کے عام، خاص، ناسخ اور منسوخ کی تلاش جاری رکھے، اس کے علوم کو پھیلائے، اس کی طرف اور اس کی جو نصیحتیں ذکر کی گئیں ان کی طرف لوگوں کو بلائے (۲)۔

رسول اللہ ﷺ کے لئے نصیحت کا معنی یہ ہے کہ ان کے رسول ہونے کی تصدیق کرے، وہ جو کچھ لے کر آئے ہیں سب پر ایمان لائے، امر ونہی میں ان کی اطاعت کرے، ان کی زندگی میں اور ان کی وفات کے بعد ان کی نصرت کرے، ان کے دشمنوں سے دشمنی رکھے، ان کے دوستوں سے محبت رکھے، ان کے حق کی تعظیم وتوقیر کرے، ان کے طریقہ اور ان کی سنت کو زندہ کرے، ان کی دعوت کو عام کرے، ان کی شریعت کی نشر واشاعت کرے، شریعت سے تہمت کو دور کرے، اس کے علوم کو پھیلائے، اس کے معانی میں غور وفکر کرے، اس کی طرف لوگوں کو بلائے، اس کی تعلیم وتعلم میں نرمی کرے، اس کی عظمت وبڑائی کرے، اس کے پڑھنے کے وقت باادب رہے، بغیر علم کے اس میں گفتگو کرنے سے پرہیز کرے، اہل شریعت کی تعظیم کرے اس لئے کہ ان کو شریعت سے نسبت ہے، آپ کے اخلاق وآداب کو اختیار کرے، آپ کے اہل بیت اور حضرات صحابہ سے محبت رکھے، آپ کی سنت میں بدعت ایجاد کرنے والوں سے اور آپ کے کسی صحابی کی توہین کرنے والوں سے الگ رہے، وغیرہ (۱)۔

ائمہ مسلمین کے لئے نصیحت کا معنی یہ ہے کہ حق پر ان کے ساتھ تعاون کرے، اور اس میں ان کی اطاعت کرے، ان کو حق بتائے، نرمی اور مہربانی سے ان کو یاد دہانی کرائے، مسلمان کے حقوق سے غافل ہوں تو ان کو بتائے، ان کے خلاف بغاوت نہ کرے، ان کی اطاعت کی طرف لوگوں کے قلوب کو مائل کرے، خطابی نے کہا ہے کہ ان کے لئے نصیحت کا ایک جز یہ ہے کہ ان کے پیچھے نماز پڑھے، ان کے ساتھ جہاد کرے، ان کو صدقات ادا کرے، اگر ان کی طرف سے ظلم یا بدخلقی ہو تو ان کے خلاف ہتھیار کے ساتھ بغاوت نہ کرے، ان

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ۱/۷ ۳۹، دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین ۱/۵۹ ۴، فتح الباری ۱/۱۳۸، الشرح الصغیر ۴/۲ ۴۷، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر لابن الاثیر، طبع دار الفکر بیروت۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) سابقہ مراجع۔

کی جھوٹی تعریف کر کے ان کو دھوکہ میں نہ ڈالے، ان کے لئے صلاح کی دعا کرتا رہے، ان سب میں ائمہ سے مراد خلفاء وغیرہ حکام ہیں جو مسلمانوں کے امور کو انجام دیتے ہیں، یہی مشہور ہے، خطابی نے بھی اس کو نقل کیا ہے، پھر کہا ہے کہ کبھی اس سے مراد وہ ائمہ بھی ہوتے ہیں جو دین کے علماء ہیں، ان کے لئے نصیحت یہ بھی ہے کہ وہ جو روایت کریں اس کو قبول کیا جائے، احکام میں ان کی تقلید کی جائے اور ان کے ساتھ حسن ظن رکھا جائے [1]۔

عام مسلمان - جو حکام کے علاوہ ہیں - ان کے لئے نصیحت کا معنی یہ ہے کہ ان کی دنیا وآخرت میں ان کی مصالح کی طرف ان کی رہنمائی کی جائے، ان کی تکالیف دور کی جائیں، دین کے جن مسائل سے ناواقف ہوں ان کو بتایا جائے، قول وعمل کے ذریعہ اس پر ان کی مدد کی جائے، ان کی پردہ پوشی کی جائے، ان کی ضروریات پوری کی جائیں، ان سے ضرر کو دور کیا جائے، ان کے لئے منافع حاصل کئے جائیں، ان کو معروف کا حکم دیا جائے، منکر سے روکا جائے، اس میں نرمی اور اخلاص سے کام لیا جائے، ان پر شفقت کی جائے، ان کے بڑوں کی تعظیم کی جائے ان کے چھوٹوں پر رحم کیا جائے اور ان کا موعظۂ حسنہ سے خیال رکھا جائے، ان سے حسد وکینہ نہ رکھا جائے، جو خیر اپنے لئے پسند ہو ان کے لئے پسند کیا جائے اور جو برائی اپنے لئے ناپسند ہو ان کے لئے بھی ناپسند کی جائے ان کے اموال اور عزت کی حفاظت کی جائے، قول وفعل کے ذریعہ ان کے حالات کی اصلاح کی جائے، نصیحت کی جن اقسام کو ہم نے ذکر کیا ان سب سے آراستہ ہونے پر ان کو آمادہ کیا جائے، طاعات پر ان کی ہمت افزائی کی جائے [2]۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سابقہ مراجع۔

نصیحت کی ضرورت:

۸ - مسلمان اپنے مسلمان بھائی کی نصیحت کا محتاج ہوتا ہے، امام غزالی نے کہا ہے اس لئے کہ وہ دوسرے کا عیب محسوس کر لیتا ہے، اپنا عیب اس کو محسوس نہیں ہوتا ہے، لہذا اپنے عیوب سے واقف ہونے میں اپنے بھائی سے فائدہ اٹھاتا ہے، اگر تنہا ہے تو فائدہ نہیں اٹھا سکے گا، جیسا کہ آئینہ سے اپنی ظاہری صورت کے عیوب سے واقف ہوتا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**المؤمن مرآة المؤمن**"[1] (مومن مومن کا آئینہ ہے)، ایک دوسری روایت میں ہے: "**إن أحدكم مرآة أخيه فإن رأى به أذى فليمطه عنه**"[2] (تم میں سے ہر آدمی اپنے بھائی کا آئینہ ہے، اگر اس میں کوئی بری بات دیکھے تو اس کو اس سے دور کر دے)۔

حضرت عمرؓ اپنے بھائیوں سے رہنمائی حاصل کرتے تھے اور کہتے تھے: اللہ اس آدمی پر رحم کرے جو اپنے بھائی کو اس کے عیوب بتائے، اور حضرت سلمانؓ جب ان کے پاس آئے تو ان سے کہا: آپ کو میری کوئی بری بات معلوم ہے؟ تو انہوں نے معافی طلب کی، پھر حضرت عمرؓ نے اس پر اصرار کیا تو انہوں نے کہا: مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ کے دو جوڑے ہیں، ایک دن کو پہنتے ہیں، دوسرا رات کو پہنتے ہیں، اور مجھے یہ بھی بتایا گیا ہے کہ آپ کے دسترخوان پر دو قسم کا سالن ہوتا ہے تو حضرت عمرؓ نے کہا: ان دونوں باتوں کا تو میں نے انتظام

(۱) حدیث: "المؤمن مرآة المؤمن" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۱۷ طبع حمص) نے اور بیہقی نے الکبری (۸/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف) میں ابو ہریرہؓ سے کی ہے، المناوی نے فیض القدیر (۶/ ۲۵۲ طبع التجاریۃ الکبری) میں کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے۔
(۲) حدیث: "إن أحدكم مرآة أخيه ......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، پھر لکھا ہے کہ شعبہ نے ایک راوی کو ضعیف کہا ہے۔

کرلیا ہے،تو کیا ان کے علاوہ بھی آپ کو کچھ معلوم ہے؟ انہوں نے جواب دیا نہیں [۱] ۔

المناوی نے کہا ہے کہ جو شخص نصیحت قبول کرتا ہے رسوائی سے محفوظ رہتا ہے اور جو نصیحت کا انکار کرے اس کو چاہئے کہ اپنے علاوہ کسی کو ملامت نہ کرے۔

امام غزالی نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جھوٹے لوگوں کی صفت بیان کی ہے کہ وہ نصیحت کرنے والوں سے بغض رکھتے ہیں [۲] ، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "وَلٰكِنْ لَّا تُحِبُّوْنَ النّٰصِحِيْنَ" [۳] (لیکن تم تو خیر خواہوں کو پسند ہی نہیں کرتے تھے)۔

پوشیدہ طور پر نصیحت کرنا:

۹- علماء نے کہا ہے کہ نصیحت تنہائی میں ہونی چاہئے جس کا علم کسی دوسرے کو نہ ہو، اس طرح کہ نصیحت کرنے والا اس وقت نصیحت کرے کہ جس کو نصیحت کر رہا ہے اس کے علاوہ وہاں کوئی نہ ہو اور کسی کو اس کا عیب نہ بتائے ،اس لئے کہ مسلمانوں کی نصائح تنہائی میں ہوتی ہیں، جو لوگوں کے سامنے ہو وہ توبیخ اور رسوا کرنا ہے اور جو تنہائی میں ہو وہ شفقت اور خیر خواہی ہے۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ جو اپنے بھائی کو تنہائی میں نصیحت کرے گا وہ اس کو نصیحت کرے گا اور اس کو سنوارے گا اور جو اس کو علانیہ نصیحت کرے گا وہ اس کو رسوا کرے گا اور عیب پیدا کرے گا۔

امام غزالی نے کہا ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اپنے حفظ وامان میں اپنی پردہ پوشی کے سایہ میں مومن کو ناز سے مخاطب کرے گا اور تنہائی میں اس کو اس کے عیوب سے واقف کرائے گا، اور اس کا نامۂ اعمال مہر بند ان فرشتوں کے حوالہ کرے گا جو اس کو جنت کی طرف لے جائیں گے، جب وہ جنت کے دروازہ سے قریب ہوں گے تو اس کو نامۂ اعمال مہر بند دیں گے تاکہ اس کو پڑھ لے، اور بغض والوں کو تمام لوگوں کے سامنے پکارا جائے گا، ان کے اعضاء ان کی برائیاں بتائیں گے اس کی وجہ سے ان کی ذلت ورسوائی میں مزید اضافہ ہوگا۔

ابن رجب نے کہا ہے کہ ہمارے اسلاف جب کسی کو نصیحت کرنا چاہتے تو اس کو تنہائی میں سمجھاتے تھے، بلکہ بعض اسلاف کو جب اپنے بھائی کی بری بات کا علم ہوتا تو پہلے اس کی عزت کی حفاظت کرتے، پھر تنہائی میں اس کو نصیحت کرتے، ابن الحاج نے نقل کیا ہے کہ بعض لوگوں نے فضیل سے کہا ہے کہ سفیان بن عیینہ نے بادشاہ کا انعام قبول کیا ہے تو فضیل نے کہا: انہوں نے ان سے اپنے حق سے کم ہی لیا ہے، پھر ان سے تنہائی میں ملے اور نہایت نرمی سے بات کرتے ہوئے ان سے کہا: اے ابوعلی! اگر ہم لوگ نیک نہیں ہیں تو کم از کم نیک لوگوں سے محبت تو کریں [۱] ۔

بلکہ وہ لوگ پردہ پوشی اور نصیحت کو مومن کی صفت سمجھتے تھے، فضیل نے کہا ہے کہ مومن پردہ پوشی کرتا ہے اور نصیحت کرتا ہے، اور فاجر پردہ دری کرتا ہے اور عار دلاتا ہے [۲] ۔

نصیحت کرنے میں اخلاص:

۱۰- راغب اصفہانی نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ جب تک آدمی اپنے سے رائے لینے والے کے لئے خیر خواہی کرتا

(۱) إحیاء علوم الدین للغزالی ۲/ ۱۸۲، ۱۸۳۔
(۲) فیض القدیر ۳/ ۵۵۶، إحیاء علوم الدین ۲/ ۱۸۳۔
(۳) سورۂ أعراف/ ۷۹۔

(۱) جامع العلوم والحکم ۱/ ۲۲۵، مختصر منہاج القاصدین رص ۹۹، إحیاء علوم الدین ۲/ ۱۸۲، اتحاف السادۃ المتقین بشرح إحیاء علوم الدین ۶/ ۲۲۴ طبع دار الفکر، المدخل لابن الحاج ۱/ ۱۹۸ طبع الحلبی۔
(۲) جامع العلوم والحکم ۱/ ۲۲۵۔

ہے اللہ تعالیٰ اس کی رائے کی درستگی میں اضافہ کرتے رہتے ہیں، اور جب خیانت کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی رائے و نصیحت کو چھین لیتا ہے اس شخص کی بات کی طرف ہرگز دھیان نہیں دینا چاہئے جو یہ کہتا ہے کہ اگر تم کسی کو نصیحت کرو اور وہ تمہاری نصیحت قبول نہ کرے تو تم اس کی خیانت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرو، اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے کہ شیطان نے اس کی زبان سے کہلوایا ہے، البتہ اگر غش سے مراد خاموشی اختیار کرنا ہو تو ٹھیک ہے، چنانچہ ایک قول ہے کہ کثرت نصیحت سے بدظنی پیدا ہوتی ہے۔

راغب اصفہانی نے کہا ہے کہ سب سے پہلی نصیحت یہ ہے کہ انسان خود کو نصیحت کرے، اس لئے کہ جو اپنے کو دھوکہ دے گا وہ دوسرے کو کم ہی نصیحت کرسکتا ہے [۱]۔

عون المعبود میں ہے کہ جس سے نصیحت کی درخواست کی جائے اس کو اخلاص کے ساتھ نصیحت کرنا چاہئے، اس لئے کہ اس سے مشورہ لیا جارہا ہے، لہذا جس میں مشورہ لینے کی بھلائی و بہتری ہو اس کی طرف اس کو رہنمائی کرنا چاہئے، اگر غلط کی طرف اس کی رہنمائی کرے گا تو اپنے مشورہ میں اس کے ساتھ خیانت کرے گا، حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**المستشار مؤتمن**" [۲] (جس سے مشورہ لیا جائے وہ امانت دار ہے)، طیبی نے کہا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ جن امور میں اس سے پوچھا جارہا ہے ان میں وہ امانت دار ہے، لہذا اس کو مشورہ لینے والے کی مصلحت چھپا کر اس کے ساتھ خیانت نہیں کرنا چاہئے [۳]۔

(۱) الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ ص ۲۹۵۔
(۲) حدیث: "المستشار مؤتمن" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۴۵ طبع حمص) اور ترمذی (۵/ ۱۲۵ طبع الحلبی) نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا حدیث حسن ہے۔
(۳) عون المعبود شرح سنن أبی داؤد ۱۴/ ۳۶ طبع دار الفکر، فیض القدیر ۶/ ۲۶۸۔

نصیحت کرنے والے کی اہلیت:

۱۱- المناوی نے نقل کیا ہے کہ نصیحت کرنے والے کو بڑے کثیر علم کی ضرورت ہے، سب سے پہلے اس کو ضرورت ہے کہ اس کو شریعت کا علم ہو، یہ ایک عام علم ہے، جس میں لوگوں کے حالات کا علم داخل ہے، اسی طرح اس کو زمانہ کا علم ہو، علاقہ سے واقف ہو، اور اگر مختلف قسم کے امور ہوں تو ترجیح دینے کے طریقہ سے واقف ہو تا کہ اس کے نزدیک جو راجح ہو اس کے مطابق عمل کرسکے، اسی کو علم سیاست کہا جاتا ہے، اس کے ذریعہ اپنے مصالح کے راستہ سے بدکنے والے سرکش نفوس کو سدھایا جاتا ہے، اسی وجہ سے انہوں نے کہا ہے کہ نصیحت کرنے والے کو علم، عقل، فکر صحیح، اچھی رائے، مزاج کا اعتدال، اور اچھی طرح غور و فکر کی ضرورت ہے، اگر یہ تمام صفات جمع نہ ہوں تو اس کے صحیح سے زیادہ اس کی غلطی ہوگی، لہذا وہ نصیحت نہیں کرے گا [۱]۔

نصیحت مکارم اخلاق میں سے ہے:

۱۲- المناوی نے کہا ہے کہ نصیحت سے آپس میں محبت والفت پیدا ہوتی ہے، اس کی ضد سے آپس میں بغض واختلاف پیدا ہوتا ہے، آپس میں محبت کا اعلیٰ و بنیادی سبب یہ ہے کہ آدمی جو اپنے لئے پسند کرتا ہے وہی اپنے بھائی کے لئے پسند کرے، پھر انہوں نے علماء کا قول نقل کیا ہے کہ مکارم اخلاق میں نصیحت سے بڑی، دقیق اور مخفی کوئی چیز نہیں ہے [۲]۔

ابن علیہ نے ابوبکر مزنی کے اس قول کے بارے میں کہ حضرت ابوبکرؓ کو صحابہ کرام میں نماز روزے کی وجہ سے فوقیت حاصل نہیں تھی،

(۱) فیض القدیر ۶/ ۲۶۸۔
(۲) فیض القدیر ۶/ ۲۶۸۔

بلکہ ان کے دل میں ایک چیز تھی اس کی وجہ سے فوقیت تھی، کہا ہے جو چیز ان کے دل میں تھی وہ اللہ تعالیٰ کی محبت اور اس کی مخلوق کے حق میں نصیحت تھی۔

فضیل بن عیاض نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک جن لوگوں نے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کیا، انہوں نے نماز روزے کی کثرت سے نہیں حاصل کیا بلکہ نفس کی فیاضی، کینہ سے دل کی سلامتی اور امت کے لئے نصیحت وخیر خواہی سے حاصل کیا ہے [۱]۔

حسن نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے بعض صحابہ نے کہا کہ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر تم چاہو تو میں اللہ تعالیٰ کی قسم کھا سکتا ہوں کہ اللہ کے بندوں میں اللہ کے نزدیک سب سے محبوب وہ لوگ ہیں جو اللہ کو اس کے بندوں کا محبوب اور اللہ کے بندوں کو اللہ کا محبوب بناتے ہیں اور دنیا میں نصیحت کی سعی کرتے ہیں [۲]۔

غائب کے لئے نصیحت:

۱۳ - نصیحت کے باب میں مسلمان کا حق اس کے حاضر ہونے تک محدود نہیں رہتا ہے، بلکہ نصیحت کے سلسلہ میں اپنے مسلمان بھائی پر اس کا حق اس کے موجود نہ رہنے میں بھی ہوتا ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**للمؤمن على المؤمن ست خصال ...... وذكر منها: ينصح له إذا غاب أو شهد**" [۳] (مومن پر مومن کے چھ حقوق ہیں ...... ان میں سے یہ بھی ذکر کیا گیا کہ اس کے لئے خیر خواہی کرے خواہ وہ حاضر ہو یا غائب ہو)، ابن رجب نے کہا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اگر اس کے غائبانہ میں اس کو برا کہا جائے تو اس کی مدد کرے اور اس کی طرف سے دفاع کرے اور اگر محسوس کرے کہ کوئی اس کے غائبانہ میں اس کو ایذاء پہنچانا چاہتا ہے تو اس کو اس سے روک دے، اس لئے کہ غائبانہ میں خیر خواہی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خیر خواہی میں سچا ہے [۱]۔

ذمی اور کافر کے لئے نصیحت:

۱۴ - حنابلہ کی رائے ہے کہ کافر یا ذمی کو نصیحت کرنا مسلمان پر واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**الدين النصيحة، قلنا: لمن يا رسول الله، قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم**" [۲] (دین سراپا نصیحت ہے، ہم نے کہا: کس کے لئے اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے لئے، اس کی کتاب کے لئے، اس کے رسول کے لئے، ائمہ مسلمین اور عام مسلمانوں کے لئے)، غیر مسلم کو مسلمان کے ساتھ لاحق کرنا اس وقت صحیح ہے جب کہ وہ اس کے مثل ہو، ذمی مسلمان کی طرح نہیں ہے، نہ اس کا احترام مسلمان کے احترام کی طرح ہے [۳]۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا ہے کہ حضرت جریرؓ کی حدیث میں مسلم کی قید لگانا اور یہ ذکر کرنا کہ "**فشرط عليَّ والنصح لكل مسلم**" [۴] (ہر مسلمان کے لئے نصیحت کی شرط مجھ پر لگائی)، اکثر

(۱) جامع العلوم والحکم ۱/ ۲۲۵۔
(۲) جامع العلوم والحکم ۱/ ۲۲۴۔
(۳) حدیث: "للمؤمن على المؤمن ست خصال ......" کی روایت ترمذی (۵/ ۸۰، ۸۱ طبع الحلبی) اور نسائی (۴/ ۵۳ طبع التجاریۃ الکبری) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا حسن صحیح ہے۔

(۱) جامع العلوم والحکم ۱/ ۲۲۴۔
(۲) حدیث: "الدين النصيحة" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔
(۳) جامع العلوم والحکم ۱/ ۲۲۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۴۔
(۴) حدیث جریر: "فشرط عليَّ النصح لكل مسلم" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۷۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

کے اعتبار سے ہے ورنہ کافر کے لئے بھی نصیحت معتبر ہے یعنی اس طرح کہ اس کو اسلام کی دعوت دی جائے اور اگر مشورہ طلب کرے تو اس کو صحیح مشورہ دیا جائے(۱)۔

مسلمان زندگی میں اور مرنے کے وقت بھی نصیحت کرے گا:

۱۵- مسلمان کی شان یہ ہے کہ نصیحت وخیر خواہی کی جو ذمہ داری اس پر واجب ہے اس کو ہر جگہ ہر حال میں ادا کرے، یہاں تک کہ اس وقت بھی جب وہ موت کا استقبال کر رہا ہو، اس لئے کہ جن لوگوں نے ایسا کیا نبی کریم ﷺ نے ان کی تعریف کی، اور ان کے لئے رحمت کی دعا کی (۲)، چنانچہ مروی ہے کہ سعد بن الربیعؓ غزوہ احد میں شہید ہوئے، جب ان کو شہداء میں تلاش کیا گیا تو وہ زندہ حالت میں ملے تو انہوں نے ابی بن کعبؓ سے جو ان کو تلاش کر رہے تھے پوچھا کہ کیا بات ہے؟ انہوں نے کہا کہ مجھ کو رسول اللہ ﷺ نے بھیجا ہے کہ ان کو تمہارے بارے میں بتاؤں؟ انہوں نے کہا کہ جا کر ان کو میری طرف سے سلام کہنا اور اپنی قوم کو بتا دینا کہ اگر اللہ کے رسول ﷺ قتل کر دئے گئے اور ان میں سے کوئی زندہ رہ گیا تو پھر اللہ تعالی کے نزدیک ان کے پاس کوئی عذر نہیں رہ جائے گا، اپنی قوم سے کہنا کہ سعد بن الربیع تم سے کہتا ہے کہ اللہ کو اور لیلۃ العقبہ میں اللہ کے رسول ﷺ سے تم نے جو معاہدہ کیا ہے اس کو یاد رکھنا، اگر دشمن تمہارے نبی کے پاس پہنچ گئے، اور تم میں سے کوئی زندہ رہ گیا تو خدا کی قسم اللہ کے پاس تمہارے لئے کوئی عذر نہیں رہ جائے گا، ابی کہتے ہیں کہ ابھی میں وہاں سے جدا بھی نہیں ہوا تھا کہ ان کا انتقال ہو گیا، پھر میں نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور آپ کو بتایا تو آپ نے ارشاد فرمایا:

(۱) فتح الباری ۱/۱۳۹، ۱۴۰۔

(۲) الفتوحات الربانیہ علی الأذکار النوویہ لابن علان الصدیقی الشافعی ۶/۲۶۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

"رحمه الله، نصح لله ولرسوله حياً وميتاً"(۱) (اللہ ان پر رحم کرے کہ انہوں نے زندگی میں اور مرنے کے وقت اللہ اور اس کے رسول کے لئے خیر خواہی کی)۔

(۱) حدیث: "رحمه الله، نصح لله ولرسوله حياً وميتاً" کی روایت ابن الأثیر نے أسد الغابہ (۲/۱۹۶، ۱۹۷ طبع دار الفکر) میں یحیی بن سعید سے مرسلاً کی ہے۔

نضح

تعریف:

۱- لغت میں نضح کا ایک معنی پانی سے تر کرنا، اور پھوار بھی ہے، کہا جاتا ہے: نضح الماء، نضح البیت بالماء (پانی کا چھڑکاؤ کرنا)، اسی طرح اس پانی کو کہتے ہیں جس سے کھیتی کی سینچائی کی جاتی ہے یعنی اونٹ کے ذریعہ سیراب کیا جاتا ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی کے بارے میں المرداوی نے کہا: نضح الشيء: اس کو پانی سے تر کر دینا اگر چہ اس میں سے کچھ نہ ٹپکے (۲)۔

امام الحرمین وغیرہ نے کہا ہے کہ نضح یہ ہے کہ پانی بہت زیادہ ڈالا جائے لیکن اس حد تک نہ ہو کہ پانی بہہ جائے یا ٹپکنے لگے، دوسری چیزوں میں بہت زیادہ ڈالنے میں یہ شرط ہے کہ کچھ پانی بہہ جائے اور ٹپکنے لگے اگر چہ اس کا نچوڑنا شرط نہیں ہے (۳)۔

اسی طرح فقہاء نے نضح کی تفسیر اس اونٹ سے کی ہے جس پر پانی لا کر سیراب کیا جاتا ہے (۴)۔

عینی نے کہا ہے کہ نواضح وہ اونٹ ہیں جن پر پانی لا کر سیراب کیا جاتا ہے، اس کا واحد ناضح اور مونث ناضحہ ہے (۵)۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب۔
(۲) الإنصاف ۱/ ۳۲۳۔
(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۹۵ طبع المطبعۃ المصریہ از ہر۔
(۴) فتح الباری ۳/ ۳۴۹ طبع السلفیہ، عمدۃ القاری ۹/ ۲۷۔
(۵) عمدۃ القاری ۹/ ۲۷، کشاف القناع ۲/ ۲۰۹۔

قرافی نے کہا ہے کہ نضح کا معنی اونٹ سے سیراب کرنا ہے، جس اونٹ پر پانی لایا جائے اس کو ناضح کہتے ہیں (۱)۔

نضح سے متعلق احکام:

استنجاء کے بعد شرم گاہ اور پائجامہ پر پانی چھڑکنا:

۲- حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ وسوسہ کو دور کرنے کے لئے وضو کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ ایک چلو پانی لے کر اپنی شرمگاہ اور اپنے پائجامہ اور لنگی کے اندرونی حصہ پر چھڑک لے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"جاء ني جبريل فقال: يا محمد إذا توضأت فانتضح"** (۲) (میرے پاس جبریل آئے اور کہا کہ اے محمد! جب آپ وضو کریں تو پانی چھڑک لیا کریں)۔

حنبل نے کہا ہے کہ میں نے امام احمد سے پوچھا کہ میں استنجاء کر کے وضو کرتا ہوں پھر میرے دل میں وسوسہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کے بعد پیشاب نکل آیا، انہوں نے کہا کہ جب وضو کرنا ہو تو استنجاء کرلو، پھر ایک چلو پانی لے کر اپنی شرم گاہ پر چھڑک لو اور وسوسہ کی فکر نہ کرو وہ انشاء اللہ دور ہو جائے گا (۳)۔

نضح کے ذریعہ بچہ کے پیشاب کو پاک کرنا:

۳- بچہ اور بچی کے پیشاب کے پاک کرنے کے طریقہ کے بارے

(۱) الذخیرہ ۳/ ۸۳۔
(۲) حدیث: "جاء ني جبريل فقال: يا محمد إذا توضأت فانتضح" کی روایت ترمذی (۱/ ۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث غریب ہے، پھر انہوں نے لکھا ہے کہ اس کے ایک راوی کو امام بخاری نے منکر الحدیث کہا ہے۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۹، البحر الرائق ۱/ ۲۵۳، المجموع ۲/ ۱۱۲، المغنی ۱/ ۱۵۵، ۱۵۶۔

میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ، مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ بچہ اور بچی کے پیشاب کا دھونا واجب ہے، اگرچہ وہ ابھی کھانا نہ کھارہے ہوں، ان دونوں میں پانی چھڑکنا کافی نہ ہوگا[۱]۔

حنابلہ کی رائے اور شافعیہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جولڑکا ابھی کھانا کھارہا ہو اس کے پیشاب میں پانی چھڑک دینا کافی ہے[۲]۔

شافعیہ نے نضح میں یہ شرط لگائی ہے کہ پانی پیشاب کی کل جگہ میں لگے اور اس کو مغلوب کرلے، اور یہ شرط نہیں ہے کہ نیچے جائے[۳]۔

نخعی کی رائے، اوزاعی سے ایک روایت اور شافعیہ کا ایک ضعیف قول یہ ہے کہ لڑکا لڑکی دونوں کے پیشاب میں پانی چھڑک دینا کافی ہے[۴]۔

جولڑکا ابھی کھانا نہ کھارہا ہو، طہارت ونجاست میں اس کے پیشاب کا حکم جاننے کے لئے ملاحظہ ہو: ''نجاست''۔

اونٹ کے ذریعہ سیراب کردہ پیداوار کی زکاۃ:

۴- جس کھیتی کی سینچائی میں خرچ ہو مثلاً رہٹ اور اونٹ کے ذریعہ سیراب کی جائے اس میں نصف عشر واجب ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر"**[۵] (جو کھیتی بارش یا چشمہ سے سیراب ہو یا عثری (ندی نالے وغیرہ کے کنارے لگے پودے) ہو اس میں عشر ہوگا، اور جس کی سینچائی اونٹ کے ذریعہ ہو اس میں نصف عشر ہوگا)۔

القرافی نے حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اخراجات زیادہ ہوتے ہیں تو بندوں کی سہولت کے لئے زکاۃ میں کمی کردی جاتی ہے، اور جب اخراجات کم ہوتے ہیں تو زکاۃ میں اضافہ ہوجاتا ہے تاکہ نعمت کی زیادتی پر شکر بھی زیادہ ہو اس کی نظیر معدن میں زکاۃ اور رکاز میں خمس کا واجب ہونا ہے[۱]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''زکوۃ'' (فقرہ/ ۱۱۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۲، الاختیار ۱/ ۳۲، التاج والإکلیل ۱/ ۱۰۸، المجموع ۲/ ۵۸۹، صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۹۵ طبع المطبعۃ المصریہ ازہر۔

(۲) المجموع ۲/ ۵۸۹، صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۹۵، الإنصاف ۱/ ۳۲۳۔

(۳) المجموع ۲/ ۵۸۹۔

(۴) المجموع ۲/ ۵۸۹، ۵۹۰، صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۹۵۔

(۵) حدیث: "فيما سقت السماء والعيون ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۴۷ طبع السلفیہ) نے ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) الذخیرہ ۳/ ۸۲، المغنی ۲/ ۶۹۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۷۶، الاختیار ۱/ ۱۱۳۔

نطفہ

تعریف:

۱- لغت میں نطفہ کا معنی مرد وعورت کی منی ہے، ارشاد ربانی ہے: "إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ"[۱] (بے شک ہم نے ہی انسان کو پیدا کیا مخلوط نطفہ سے)، اس میں پانی کے کم ہونے کی وجہ سے اس کو نطفہ کہا جاتا ہے، اس لئے کہ نطفہ کم پانی کو کہتے ہیں اور کبھی زیادہ پانی کو بھی کہتے ہیں، اس کی جمع **نطف و نطاف** ہے۔

نطفہ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-علقہ:

۲-لغت میں علقہ کا معنی یہ ہے کہ منی اپنی حالت سے منتقل ہوکر جما ہوا گاڑھا خون ہوجاتی ہے، اور یہی وہ ٹکڑا ہے جس سے بچہ تیار ہوتا ہے، اور علقہ جنین کی ایک حالت ہے، اگر عورت حاملہ ہوجائے تو کہا جاتا ہے: **علقت المرأة**، اسی معنی میں ارشاد ربانی ہے: "ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ"[۳] (پھر خون کے لوتھڑے سے)۔

علق: بستہ خون ہے اور وہ تازہ خون ہے، ایک قول یہ ہے کہ جو

(۱) سورۂ دہر/۲۔

(۲) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۶/۱۲، ۷، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱۱/۴۷۹۔

(۳) سورۂ غافر/۶۷۔

بہت زیادہ سرخ ہو، اسی معنی میں ارشاد ربانی ہے: "خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ"[۱] (جس نے انسان کو خون کے لوتھڑے سے پیدا کیا)۔

علقہ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نطفہ اور علقہ میں تعلق یہ ہے کہ دونوں جنین کے حالات ہیں[۲]۔

ب-مضغہ:

۳- لغت میں مضغہ کا معنی گوشت کا اتنا بڑا ٹکڑا جو چبایا جا سکے اور ابھی پکا نہ ہو، اسی معنی میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"**[۳] (دیکھو! بدن میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے اگر وہ درست رہے تو پورا بدن درست رہے گا اور اگر وہ فاسد ہوجائے تو پورا بدن فاسد ہوجائے گا، دیکھو! وہ دل ہے)۔

علقہ کی حالت کے بعد جنین جس حالت کو پہنچتا ہے اس کا نام مضغہ رکھا گیا ہے، اسی معنی میں ارشاد ربانی ہے: "فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا"[۴] (پھر ہم نے خون کے لوتھڑے کو گوشت کی بوٹی بنادیا، پھر ہم نے بوٹی کو ہڈی بنادیا)، منی اپنی حالت سے منتقل ہوکر بستہ گاڑھا خون بنتی ہے، پھر دوبارہ اس کی حالت بدلتی ہے تو گوشت تیار ہوتا ہے، وہی مضغہ ہے۔

(۱) سورۂ علق/۲۔

(۲) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۶/۱۲، ۷۔

(۳) حدیث: "ألا وإن في الجسد مضغة ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۲۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے نعمان بن بشیر سے کی ہے۔

(۴) سورۂ مومنون/۱۴۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔
دونوں میں تعلق یہ ہے کہ دونوں جنین کے حالات ہیں [۱]۔

ج-جنین:

۴- بچہ جب تک ماں کے پیٹ میں رہے لغت میں اسکو جنین کہتے ہیں، اس کی جمع أجنة ہے، اسی معنی میں ارشاد ربانی ہے: "وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ" [۲] (اور جب تم ماؤں کے پیٹ میں بطور جنین کے تھے)، جنین کا نام اس کے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے جنین ہے، جب پیدا ہوجائے گا تو اس کا نام منفوس ہے (نو پیدا شدہ بچہ)۔

جنین کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نطفہ اور جنین میں یہ تعلق ہے کہ نطفہ جنین کا اول مرحلہ ہے [۳]۔

نطفہ سے متعلق احکام:

کچھ احکام نطفہ سے متعلق ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف-نطفہ سے عدت کا پورا ہونا:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر عورت-شوہر سے جدائی کے بعد-نطفہ ساقط کردے، یہ معلوم نہ ہو کہ اس سے آدمی پیدا ہوگا یا نہیں؟ تو اس سے اس کی مدت پوری نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ ثابت نہیں ہے کہ وہ بچہ ہے، نہ مشاہدہ سے نہ بینہ سے، نیز اس لئے کہ اس کو حمل نہیں کہا جاتا ہے، لہذا اس سے رحم کی براءت معلوم نہ ہوگی۔

قرطبی نے کہا ہے کہ نطفہ یقینی طور پر کچھ بھی نہیں ہے اور اس سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے، اگر عورت اس کو ساقط کردے جب تک رحم میں جمع نہ ہو وہ ایسا ہوگا گویا ابھی مرد کے صلب میں ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "عدة" (فقرہ/ ۲۲)۔

ب-نطفہ کو ساقط کرنا:

۶- روح کے پھونکے جانے اور پیدائش سے قبل نطفہ کو ساقط کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، البتہ اس پر اتفاق ہے کہ جنین میں روح پھونکنے کے بعد اس کو ساقط کرنا حرام ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "إجهاض" (فقرہ/ ۳، ۸)۔

ج-نطفہ پر جنایت:

۷- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی عورت پر زیادتی کی جائے اور اس کی وجہ سے وہ نطفہ ساقط کردے تو زیادتی کرنے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا، یعنی اس پر دیت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ مشاہدہ یا بینہ سے یہ ثابت نہیں ہے کہ ساقط ہونے والا بچہ ہے، اور اس لئے بھی کہ اصل ذمہ کا بری ہونا ہے [۲]۔

(۱) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۶، ۷۔
(۲) سورۂ نجم/ ۳۲۔
(۳) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۶، ۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۰۰، ۲/ ۶۰۴، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۸، فتح الباری ۱۱/ ۴۸۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۴۷۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۹، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۸۰۲،۴۷۵۔

نطق

تعریف:

۱- لغت میں نطق کا معنی کلام ہے، وہ فعل نطق کے مصدر کا اسم ہے، کہا جاتا ہے: نطق الرجل نَطقاً و نُطقاً: اس نے گفتگو کی، اسی طرح نطق لسانه بھی کہا جاتا ہے، منطق بھی کلام کو کہتے ہیں، ہر شئی کا کلام اس کی گفتگو ہے [۱]، اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی سلیمان علیہ السلام کی طرف سے نقل کیا ہے: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ" [۲] (اورانہوں نے کہا اے لوگو! ہم کو پرندوں کی بولی کی تعلیم دی گئی ہے) یعنی اس کا کلام۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

عبارۃ:

۲- عبارۃ فعل عبّر کا اسم مصدر ہے، کہا جاتا ہے: عبر عما في نفسه: دل کی بات ظاہر کرنا، عبر عن فلان: دوسرے کی طرف سے بولنا، عبارت اس کلام کو کہتے ہیں، جو دل میں موجود معانی کو بیان کرے، کہا جاتا ہے: هو حسن العبارة [۴] (وہ اچھا بیان کرنے والا ہے)۔

نطق اور عبارت میں تعلق یہ ہے کہ نطق عبارت سے عام ہے۔

نطق سے متعلق احکام:

۳- نطق انسان کی ایک اہم خصوصیت ہے اور اس کی دینی زندگی اور دنیا میں اس کے تصرفات میں اثر انداز ہونے میں سب سے بڑی چیز ہے، اللہ تعالیٰ نے زمین کی تمام مخلوقات میں انسان کو یہ وصف عطا فرمایا اور اسی کے ساتھ خاص کیا تاکہ زمین میں خلافت کی ذمہ داری سنبھالنے کے لئے تیار ہو سکے، شریعت میں انسان کے دین و دنیا کے بہت سے امور کی بنیاد نطق پر ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا:

۴- سب سے پہلی چیز جو انسان پر واجب ہوتی ہے وہ ایمان باللہ یعنی تصدیق قلبی ہے، جو شخص شہادتین کے بولنے پر قادر ہو اس کا ایمان اس کے بغیر معتبر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ تصدیق قلبی ایک باطنی چیز ہے، ہم کو اس کی اطلاع نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے شریعت نے دنیا میں اس پر مسلمانوں کے احکام جاری کرنے کے لئے کم از کم شہادتین کے بولنے پر بنیاد رکھی ہے جیسے وراثت کا جاری ہونا، اس پر نماز جنازہ پڑھنا، مسلمانوں کے قبرستان میں اس کو دفن کرنا اور شادی بیاہ کرنا وغیرہ۔

جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے ادا کرنے پر قدرت کے باوجود زبان سے ادا نہ کرے تو اس پر مسلمان کے احکام جاری نہ ہوں گے، اس پر علماء کا اجماع ہے۔

وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نجات پانے والا مومن ہوگا یا نہیں، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہے،

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) سورۂ نمل/۱۶۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۴) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی۔

جنت میں داخل ہوگا۔

دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ وہ کافر ہے۔

لیکن جو دل سے تصدیق کرے اور شہادتین کے بولنے پر قادر ہونے سے قبل ہی موت آجائے تو وہ مومن ہے جنت میں داخل ہوگا اس پر علماء کا اجماع ہے[1]۔

ب- دنیوی تصرفات:

۵- فی الجملہ عقود کے صحیح ہونے کے لئے نطق شرط ہے، جیسے نکاح، بیع اور رہن وغیرہ عقود، اسی طرح عقد کو ختم کرنے کے لئے بھی نطق شرط ہے جیسے طلاق، فسخ وغیرہ، اسی طرح اقرار اور دعوی میں بھی شرط ہے، لہذا اگر بولنے والا عقد کے کرنے یا اس کے ختم کرنے کا اشارہ کرے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اگر چہ اشارہ میں بھی بیان ہوتا ہے مگر شارع نے نطق پر قادر لوگوں کو عبارت کا پابند بنایا ہے، اگر عبارت سے عاجز ہو تو شارع نے فی الجملہ اس کی عبارت کی جگہ اس کے اشارہ کو قائم کیا ہے[2]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''اشارہ'' (فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ج- نطق کا ختم ہوجانا:

٦- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی زبان یا اس کے سر پر جنایت کرے اور اس کی وجہ سے اس کی گویائی پوری طرح ختم ہوجائے تو اس پر پوری دیت واجب ہوگی۔

اور اگر گویائی پر جزوی اثر پڑے، مثلاً بعض حروف کے ادا کرنے پر قادر ہو اور بعض کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف اور تفصیل ہے، ملاحظہ ہو: اصطلاح ''دیات'' (فقرہ/ ۵۷)۔

(۱) غایۃ البیان شرح الزبد للشیخ الرملی ص/ ۵۔

(۲) المنثور للزرکشی ۱/ ۱٦۴۔

نطیحہ

تعریف:

۱-نطیحة نطحه سے ماخوذ ہے، جو فتح اور ضرب سے آتا ہے یعنی سینگوں سے مارنا۔

انتطحت الكباشي: مینڈھوں کا ایک دوسرے کو سینگ مارنا،النطیحة: سینگ مارنے سے مرا ہوا جانور، مذکر کے لئے نطیح ہے،اور کہا جاتا ہے: نعجة نطیح و نطیحة۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-میتہ:

۲-لغت میں میتہ وہ جانور ہے جو طبعی موت مرجائے۔

اصطلاح میں وہ جانور ہے جو طبعی موت مرجائے یا غیر مشروع طریقہ پر قتل کیا جائے [2]۔

نطیحہ اور میتہ میں تعلق عموم خصوص کا ہے، چنانچہ ہر نطیحہ میتہ ہے، ہر میتہ نطیحہ نہیں ہے۔

ب-منخنقہ:

۳- لغت میں منخنقہ وہ جانور ہے جس کا گلا گھونٹ دیا جائے، یا رسی،

(۱) لسان العرب،القاموس،حاشیۃ الشیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ۹۲/۲۔

(۲) المصباح المنیر ،قواعد الفقہ للبرکتی۔

جال وغیرہ سے ذبح کے بغیر اس کا گلا گھنٹ جائے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [1]۔

نطیحہ اور منخنقہ دونوں مردار ہیں، موت کے اسباب کے فرق کے باوجود دونوں حرام ہیں۔

ج-موقوذہ:

۴- موقوذہ وہ جانور ہے جس کو لاٹھی پتھر وغیرہ سے مارا جائے یہاں تک کہ وہ ذبح کے بغیر مرجائے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نطیحہ اور موقوذہ میں تعلق یہ ہے کہ موت کے اسباب کے مختلف ہونے کے باوجود دونوں مردار ہیں [2]۔

د-متردیہ:

۵- متردیہ، وہ جانور ہے جو اوپر سے نیچے گر کر یا کنویں میں گر کر مرجائے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [3]۔

اجمالی حکم:

۶-نطیحہ کا حکم یہ ہے کہ وہ مردار اور نجس ہے اس کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا

(۱) تفسیر القرطبی ۴۸/۶، لسان العرب، حاشیۃ الشیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ۹۲/۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ذَكَّيْتُمْ"[1] (تم پرحرام کئے گئے ہیں مرداراورخون اورسؤر کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو، اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے اور جو اونچائی سے گر کر مرجائے اور جو کسی کے سینگ سے مرجائے اور جس کو درندے کھانے لگیں،سوائے اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کرڈالو)۔

نص میں وہ جانور اس سے مستثنٰی ہے جو زندگی برقرار رہنے کی حالت میں پایا جائے اوراس کو شرعی طور پر ذبح کرلیا جائے ،یعنی مذکورہ جانوروں میں جن کو تم زندہ حالت میں پالواور شرعی طور پر ذبح کرلوتو وہ حلال ہیں،شرعی ذبح یہ ہے کہ حلقوم (سانس کی نالی) اورمری ء (غذا کی نالی) کو دھاردار چیز سے کاٹ دیا جائے[2]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''میتۃ''۔

(۱) سورۂ مائدہ/۳۔

(۲) تفسیر البیضاوی ۲/ ۹۲۔

نظارۃ

دیکھئے: ''وقف''۔

نظر

تعریف:

۱ - النظر لغت میں نظر کا مصدر ہے،اس کا معنی دیکھنا یا غور سے دیکھنا، یا کسی چیز کو دیکھنے کے لئے آنکھ کی پتلی کو اس کی طرف گھمانا ہے۔

اس کا ایک معنی حفاظت ونگرانی کرنا ہے، کہا جاتا ہے: ''نظر الشيء'' یعنی اس کی حفاظت ونگہبانی کرنا، اس کا ایک معنی کسی شئ کے ادراک کے لئے بصیرت کا استعمال کرنا بھی ہے،کبھی اس سے مراد غور وفکر کے بعد حاصل ہونے والی معرفت ہوتی ہے، ارشاد ربانی ہے: ''اُنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ''[1] (تم دیکھو تو کیا کیا چیزیں آسمانوں اورزمین میں ہیں) اس کا معنی ہے غور وفکر کرو۔

لفظ نظر کا استعمال عام لوگوں کے نزدیک بصر (دیکھنا) کے معنی میں ہوتا ہے، اور خاص لوگوں کے نزدیک اکثر بصیرت کے معنی میں ہوتا ہے، اگر اس کا صلہ ''إلی'' استعمال کیا جائے اور کہا جائے: ''نظرت إلیه'' تو اس کا معنی صرف آنکھ سے دیکھنا ہے، اور اگر اس کا صلہ ''في'' استعمال کیا جائے اور کہا جائے: نظرت في الأمر تو اس میں دل سے غور وفکر کے معنی کا احتمال ہوتا ہے[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

(۱) سورۂ یونس/۱۰۱۔

(۲) لسان العرب،معجم مقاییس اللغۃ،المعجم الوسیط،الکلیات ۲/ ۳۶۰۔

(۳) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۰۷، ۳/ ۱۰۹۔

متعلقہ الفاظ:

رؤیت:

۲- لغت میں رؤیت کا معنی کسی چیز کو آنکھ سے دیکھنا ہے، ابن سیدہ نے کہا ہے کہ رؤیت، آنکھ اور دل دونوں سے دیکھنے کو کہتے ہیں۔

اصطلاح میں دنیا وآخرت میں آنکھ سے مشاہدہ کرنے کو کہتے ہیں[۱]۔

نظر رؤیت سے عام ہے۔

نظر سے متعلق احکام:

نظر سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

مرد کا عورت کو دیکھنا:

مرد اور عورت کے حالات کے فرق کے اعتبار سے مرد کا عورت کو دیکھنے کے حکم میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

مرد کا نوجوان اجنبی عورت کو دیکھنا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کا نوجوان اجنبی عورت کے مقام ستر کو دیکھنا حرام ہے[۲]۔

اس سلسلہ میں ان کے بعض دلائل درج ذیل ہیں: ارشاد ربانی ہے: "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ"[۳] (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)، نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرک ذلک لا محالة: فزنا العين النظر"[۱] (اللہ تعالیٰ نے آدمی پر زنا سے اس کا حصہ لکھ دیا ہے وہ لامحالہ اس میں مبتلا ہوگا، آنکھ کا زنا دیکھنا ہے)۔

پھر ستر کی تحدید میں جس کی طرف دیکھنا حرام ہے، فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

قول اول:

۴- اگر شہوت نہ ہو اور اس میں پڑنے کا اندیشہ بھی نہ ہو تو اجنبی عورت کا چہرہ اور اس کی دونوں ہتھیلیاں دیکھنا جائز ہے، اور عذر شرعی کے بغیر ان کے علاوہ دوسرے اعضاء کا دیکھنا حرام ہے، یہ رائے حنفیہ و مالکیہ کی ہے، اور شافعیہ کے نزدیک صحیح کے بالمقابل قول ہے، حنفیہ کے نزدیک ہتھیلی سے مراد اس کا صرف باطنی حصہ ہے، اس کی پشت مقام ستر ہے، ظاہر روایت کے مطابق اس کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، مالکیہ کے یہاں دونوں ہتھیلیوں کے ظاہر وباطن میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا اگر لذت کے ارادہ سے نہ ہو اور اس کی وجہ سے فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہو تو ان دونوں کی طرف دیکھنا حرام نہ ہوگا، اور یہ کہ مرد بھی مسلمان ہو اور عورت بھی مسلمان ہو، کافر کے سامنے مسلمان عورت کے لئے اپنے کسی عضو کو ظاہر کرنا جائز نہیں ہے اور اس کا پورا بدن اس کے بارے میں مقام ستر سمجھا جائے گا[۲]۔

ان کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا

---

(۱) الکلیات، لسان العرب۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/۱۷، ۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۱۴، روضۃ الطالبین ۵/۳۶۶، الإنصاف ۸/۳۰۔

(۳) سورۂ نور/۳۰۔

(۱) حدیث: "إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۲۶) اور مسلم (۴/۲۰۴۶) نے ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۰/۱۵۲، الہدایہ والعنایہ وتکملہ فتح القدیر ۱۰/۲۸، تبیین الحقائق ۶/۱۷، حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۱/۲۱۴، نہایۃ المحتاج ۶/۱۸۷، مغنی المحتاج ۴/۲۰۹۔

ظَهَرَ مِنْهَا"[1] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے)، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، علیؓ اور عائشہؓ سے مروی ہے کہ "ما ظهر من الزينة" سے مراد چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں ہیں[2]، قرطبی نے کہا ہے کہ چونکہ اکثر عادت میں بھی اور عبادت میں بھی چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں ظاہر رہتی ہیں اور یہ نماز اور حج میں ہوتا ہے، اس لئے استثناء ان دونوں سے متعلق ہوگا[3]۔

نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "أن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها وقال: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه"[4] (اسماء بنت ابی بکرؓ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، ان کے بدن پر پتلے کپڑے تھے، تو آپ ﷺ نے ان سے اعراض فرمایا اور کہا: اے اسماء جب عورت سیانی ہوجائے تو اس کے بدن کا کوئی حصہ نظر نہیں آنا چاہئے، سوائے اس کے اور اس کے اور آپ نے چہرہ اور ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا)، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اجنبی عورت کا چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں مقام ستر نہیں ہیں، اور مرد ان دونوں کو دیکھ سکتا ہے (۵)۔

سہل بن سعد سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "كنا عند النبي ﷺ جلوسا، فجائته امرأة تعرض نفسها عليه، فخفض فيها البصر ورفعه، فلم يردها، فقال رجل من أصحابه: زوجنيها يا رسول الله، قال: أ عندك من شيء؟ قال: ما عندي من شئ، قال: ولا خاتم من حديد؟ قال: ولاخاتم، ولكن أشق بردتي هذه فأعطيها النصف وآخذ النصف، قال: لا، هل معك من القرآن شيء؟ قال: نعم، قال: اذهب فقد زوجتكها بما معك من القرآن"[1] (ہم نبی کریم ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک خاتون حاضر ہوئیں اور انہوں نے اپنے آپ کو حضور ﷺ کے لئے پیش کیا، آپ نے اپنی نظر اٹھائی اور جھکا لی، ان کو کوئی جواب نہیں دیا، صحابہ میں سے ایک شخص نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! ان کا نکاح مجھ سے کردیں، آپ نے دریافت فرمایا: کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ انہوں نے جواب دیا: میرے پاس تو کچھ نہیں ہے، آپ نے فرمایا: کیا لوہے کی انگوٹھی بھی نہیں ہے؟ انہوں نے جواب دیا: انگوٹھی بھی نہیں ہے، لیکن میں اپنی اس چادر کو پھاڑ کر آدھا ان کو دے دوں گا اور آدھا میں لے لوں گا، آپ نے فرمایا: نہیں، کیا تمہارے پاس قرآن کا کچھ علم ہے، جواب دیا: ہاں! آپ نے فرمایا: جاؤ تمہارے پاس قرآن کا جو علم ہے اس کی وجہ سے اس کا نکاح تم سے کردیا)، حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان کو دیکھا، اس لئے کہ راوی کا قول ہے: "فخفض فيها البصر ورفعة" (آپ نے نظر اٹھائی اور جھکالی)، ایک دوسری روایت میں ہے: "فصعد النظر فيها وصوبه"[2] (آپ نے نظر اٹھائی اور غور سے دیکھا)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چہرہ کو دیکھنا جائز ہے[3]۔

(۱) سورۂ نور ر ۳۱۔
(۲) نیل الأوطار للشوکانی ۶ ر ۲۴۳۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۲ ر ۲۲۹۔
(۴) حدیث: "يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض ......" کی روایت ابوداؤد (۴ ر ۳۸۵ طبع حمص) نے کی ہے، اور کہا ہے: یہ مرسل ہے، خالد بن دُریک کی حضرت عائشہؓ سے ملاقات نہیں ہے۔
(۵) عون المعبود ۱۱ ر ۱۶۲۔

(۱) حدیث: "كنا عند النبي ﷺ ......" کی روایت بخاری (الفتح ۹ ر ۱۸۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "فصعد النظر إليها وصوبه" کی روایت بخاری (الفتح ۹ ر ۷۸) اور مسلم (۲ ر ۱۰۴۱) نے کی ہے۔
(۳) المبسوط ۱۰ ر ۱۵۲، العنایہ وتکملۃ فتح القدیر ۱۰ ر ۲۸، ۲۹۔

سرخسی نے اس واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے اپنے خطبہ میں کہا کہ عورتوں کا مہر بہت زیادہ نہ مقرر کیا کرو تو ایک عورت نے جس کے دونوں رخساروں پر پھنسیاں تھیں کہا کہ یہ آپ اپنی رائے سے کہہ رہے ہیں یا آپ نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے؟ اس لئے کہ آپ جو کچھ کہہ رہے ہیں ہم اس کے خلاف کتاب اللہ میں پاتے ہیں، ارشاد ربانی ہے: "وَّآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا"[(۱)] (اور تم اس بیوی کو مال کا انبار دے چکے ہو تو تم اس میں سے کچھ بھی واپس مت لو)، تو حضرت عمرؓ مبہوت رہ گئے اور کہا: "كل الناس أفقه من عمر حتى النساء في البيوت"[(۲)] (تمام لوگ حتی کہ گھر میں رہنے والی عورتیں بھی عمر سے زیادہ مسئلہ جانتی ہیں)، راوی نے ذکر کیا ہے کہ ان کے دونوں رخساروں پر پھنسیاں تھیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا چہرہ کھلا ہوا تھا، نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "إن امرأة مدت يدها إلى النبي ﷺ بكتاب فقبض يده، فقالت: يا رسول الله مددت يدي إليك بكتاب فلم تأخذه، فقال: إني لم أدرأ يد امرأة هي أو رجل؟ قالت: بل يد امرأة، قال: لو كنت امرأة لغيرت أظفارك بالحناء"[(۳)] (ایک خاتون نے اپنے ہاتھ سے ایک خط نبی کریم ﷺ کی طرف بڑھایا، آپ نے ہاتھ کھینچ لیا، انہوں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول! میں نے اپنے ہاتھ سے آپ کو ایک خط بڑھایا آپ نے نہیں لیا، آپ نے فرمایا: مجھے معلوم نہ ہوسکا کہ یہ کسی عورت کا ہاتھ ہے یا مرد کا ہے، انہوں نے کہا کہ عورت کا ہاتھ ہے، آپ نے فرمایا: اگر تو عورت ہوتی تو اپنے ناخن مہندی سے رنگ لیتی)۔

انہوں نے عقلی دلیل بیان کی ہے کہ عورت کا چہرہ اور اس کی دونوں ہتھیلیاں مقام ستر نہیں ہیں، اس لئے مرد کے چہرہ کی طرح ان کی طرف دیکھنا حرام نہیں ہوگا، نیز چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو ظاہر کرنے میں مجبوری ہے، اس لئے کہ عورت کو مردوں کے ساتھ لین دین، خرید وفروخت کا معاملہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور عادۃً یہ چہرہ اور ہتھیلی کو کھولے بغیر نہیں ہوسکتا ہے، لہذا اس کے لئے یہ حلال ہوگا[(۱)]۔

قول دوم:

۵ - اجنبی آزاد عورت کے دوسرے تمام اعضاء کی طرح اس کا چہرہ اور اس کی دونوں ہتھیلیاں بھی شرعی عذر کے بغیر مرد کے لئے دیکھنا حرام ہے، خواہ دیکھنے سے فتنہ کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، اس پر شافعیہ کا اتفاق ہے، یہی ان کا صحیح قول ہے، اور یہی حنابلہ کا راجح مذہب ہے، اور امام احمد کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: مرد اپنی مطلقہ عورت کے ساتھ نہیں کھائے گا، اس لئے کہ وہ اجنبی ہو چکا ہے، اس کے لئے جس کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، کیسے اس کے ساتھ کھائے گا جبکہ وہ اس کی ہتھیلی کو دیکھے گا، اور یہ اس کے لئے جائز نہیں ہے[(۲)]۔

ان کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا

(۱) سورۂ نساء/ ۲۰۔
(۲) قول عمرؓ: "كل أحد أفقه من عمر حتى النساء ......" کی روایت سعید بن منصور (۳/ ۱۵۳ طبع علمی پریس) نے اور بیہقی نے الکبری (۷/ ۲۳۳ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ منقطع ہے۔
(۳) حدیث: "إن امرأة مدت يدها إلى النبي ﷺ ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۹۶ طبع حمص) اور نسائی (۸/ ۱۴۲ طبع التجاریۃ الکبری) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۱، المبسوط ۱۰/ ۱۵۳، المغنی ۷/ ۴۶۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۹، الحاوی الکبیر ۹/ ۳۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱، الإنصاف ۸/ ۲۹، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۸، المغنی ۷/ ۴۶۰۔

فَسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ"[۱] (اور جب تم ان رسول کی ازواج سے کوئی چیز مانگو تو ان سے پردہ کے باہر سے مانگا کرو)، اگر چہرہ اور ہتھیلیوں کو دیکھنا مباح ہوتا تو اللہ تعالیٰ مردوں کو یہ حکم نہ دیتا کہ وہ عورتوں سے پردہ کے پیچھے سے سوال کریں، بلکہ ان کے لئے مباح قرار دیتا کہ آمنے سامنے ان سے سوال کریں، قرطبی نے کہا ہے کہ اس آیت میں دلیل ہے کہ اگر کوئی ضرورت پیش آجائے یا ان سے کوئی مسئلہ پوچھنا ہو تو اللہ تعالیٰ نے پردہ کے پیچھے سے ان سے سوال کرنے کی اجازت دی ہے، اور معنی کے اعتبار سے تمام عورتیں اس میں داخل ہیں، نیز شریعت کا اصول ہے کہ مکمل عورت پردہ کی چیز ہے، اس کا بدن بھی اس کی آواز بھی، لہذا بلا ضرورت اس کا کھولنا جائز نہ ہوگا، مثلاً اس کے خلاف گواہی دینی ہو، یا اس کے بدن میں کوئی بیماری ہو یا کسی ضرورت کے بارے میں اس سے سوال کرنا ہو اور اس کا جواب اس کے پاس ہونا متعین ہو[۲]، نیز ارشاد ربانی ہے: "يٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ ذٰلِكَ أَدْنٰى أَنْ يُّعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا"[۳] (اے نبی آپ کہہ دیجئے اپنی بیویوں اور بیٹیوں اور عام ایمان والوں کی عورتوں سے کہ اپنے اوپر نیچی کرلیا کریں اپنی چادریں تھوڑی سی، اس سے وہ جلد پہچان لی جایا کریں گی اور اس لئے انہیں ستایا نہ جائے گا، اور اللہ بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)، اس آیت سے اور سابقہ آیت سے استدلال کا طریقہ ابن تیمیہ نے بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آیت حجاب کے نازل ہونے سے قبل عورتیں بلا چادر باہر نکلتی تھیں اور مرد ان کا چہرہ اور ان کے دونوں ہاتھ دیکھتا تھا، اس وقت ان کے لئے چہرہ

(۱) سورۂ أحزاب / ۵۳۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۴/ ۲۲۷۔

(۳) سورۂ أحزاب / ۵۹۔

اور دونوں ہتھیلیوں کو ظاہر کرنا جائز تھا اور ان کو دیکھنا بھی جائز تھا، اس لئے کہ عورت کے لئے اس کا ظاہر کرنا جائز تھا، پھر جب آیت حجاب نازل ہوگئی کہ: "يٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ" تو عورتوں نے مردوں سے پردہ کرنا شروع کردیا[۱]۔

ان احادیث سے بھی استدلال کیا ہے جن میں جان بوجھ کر دیکھنے اور اچانک پہلی نظر کے بعد دیکھتے رہنے سے منع کیا گیا ہے، وہ احادیث عام ہیں، ان میں عورت کا پورا بدن داخل ہے، اس کے بعد آنے والی وہ تمام احادیث جن سے بدن کے اعضاء میں سے کسی عضو کا دیکھنا جائز معلوم ہوتا ہے اس سے مراد محض ضرورت وحاجت کی حالت ہے[۲]۔

انہوں نے دو طریقہ سے عقلی استدلال کیا ہے:

اول: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر شہوت ہو یا اس کے پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہو تو عورت کے پورے بدن کو دیکھنا حرام ہے اس کا تقاضا ہے کہ تمام حالات میں ضرورت یا حاجت کے بغیر اس کا چہرہ، ہتھیلی اور تمام اعضاء کو دیکھنا حرام ہو، اس لئے کہ عورت کو دیکھنے میں فتنہ کا اندیشہ ہمیشہ موجود رہتا ہے، خاص طور پر چہرہ دیکھنے میں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہی مجمع المحاسن ہے، دوسرے اعضاء کے مقابلہ میں چہرہ کی طرف دیکھنے سے فتنہ کا اندیشہ زیادہ ہے۔

دوم: اگر کوئی شخص کسی عورت کو نکاح کا پیغام دینا چاہے، اس کے لئے اس عورت کے دیکھنے کا جائز ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اگر نکاح کا پیغام نہ دینا ہو تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر مطلقاً مباح ہوتا تو پھر تخصیص کی کیا وجہ ہوسکتی ہے[۳]۔

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲/ ۱۱۰، ۱۱۱۔

(۲) المغنی ۷/ ۴۶۰، الحاوی الکبیر ۹/ ۳۵۔

(۳) الحاوی الکبیر ۹/ ۳۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۷، المغنی ۷/ ۴۶۰۔

قول سوم:

۶ - عذر یا حاجت کے بغیر چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ اجنبی عورت کا بدن دیکھنا حرام ہے، اور ان دونوں کو دیکھنا مکروہ ہے اور ان دونوں سے بھی آنکھ بند رکھنا مندوب ہے، اگرچہ شہوت کے بغیر ہو، حنفیہ میں سے بعض متاخرین اور اصحاب فتاوی نے اس کی صراحت کی ہے، ابن عابدین کی عبارت یہ ہے کہ احتیاط مطلقاً نہ دیکھنا ہے، یہی امام احمد سے ایک روایت اور حنابلہ میں سے قاضی کا قول ہے (۱)۔

قول چہارم:

۷ - اجنبی عورت کا چہرہ، دونوں ہتھیلیاں، اور دونوں قدم، شہوت کے بغیر دیکھنا جائز ہے، اس قول کو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے، اور طحاوی نے اس کو ذکر کیا ہے اور یہی بعض فقہاء مالکیہ کا قول ہے۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ دھونے اور پکانے کے وقت دونوں بازو دیکھنا بھی جائز ہے۔

ایک قول ہے کہ اگر دیکھنا شہوت کے ساتھ نہ ہو تو دونوں پنڈلیوں کو دیکھنا جائز ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ دونوں قدم دیکھنا جائز ہے، ان کی دلیل اثر اور قیاس ہے، رہا اثر تو اللہ تعالیٰ کے ارشاد "إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" کی تفسیر میں حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ اس سے مراد کنگن اور فتخہ (چھلا) ہے، اور فتخہ: پیر کی انگلی کی انگوٹھی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں قدم کو دیکھنا جائز ہے۔

انہوں نے دونوں قدم کو چہرہ اور ہتھیلیوں پر قیاس کرکے استدلال کیا ہے، اس لئے کہ جس طرح عورت مردوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں چہرہ کھولنے پر مجبور ہوتی ہے اور لین دین میں دونوں ہتھیلیاں ظاہر کرنے پر مجبور ہوتی ہے اسی طرح دونوں قدم بھی ظاہر کرنے پر مجبور ہوتی ہے، اور ہمیشہ ہر وقت اس کے پاس خف (موزہ) نہیں ہوتا ہے۔

امام ابو یوسف سے جو مروی ہے کہ بازو کا دیکھنا جائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر بعض کاموں میں جن میں عورت بازو استعمال کرتی ہے، جیسے دھونا اور پکانا، ان میں یہ اعضاء ظاہر ہوجاتے ہیں، بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نصف بازو تک دیکھنا جائز ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" کی تفسیر میں ابن عباسؓ، قتادہ اور مسور بن مخرمہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: ظاہر زینت سے مراد سرمہ، کنگن، نصف ذراع تک خضاب، بالی، چھلا اور اس جیسی چیزیں ہیں، طبری نے حضرت قتادہؒ سے نبی کریم ﷺ کی ایک حدیث نقل کی ہے جس میں چہرہ اور دونوں ہاتھ نصف بازو تک دیکھنے کو حرمت سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، قتادہؒ نے کہا ہے کہ مجھ تک یہ حدیث پہنچی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تخرج يدها إلا إلى ههنا وقبض نصف الذراع**" (۱) (کسی عورت کے لئے جو اللہ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتی ہو حلال نہیں ہے کہ وہ اپنا ہاتھ یہاں سے زیادہ ظاہر کرے اور آپ نے نصف ذراع کو پکڑا)، حضرت عائشہؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا عركت المرأة لم يحل لها أن تظهر إلا وجهها، وإلا ما دون هذا وقبض على ذراع نفسه**

(۱) المغنی ۷/ ۴۶۰، الإنصاف ۸/ ۲۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۹، مجمع الأنہر ۲/ ۵۴۰۔

(۱) حدیث: "**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تخرج يدها**......" کی روایت طبری نے اپنی تفسیر (۱۸/ ۹۳ طبع دارالمعرفہ) میں قتادہ سے مرسلاً کی ہے۔

فترک بین قبضته وبین الکف مثل قبضة أخری"[۱]

(جب عورت بالغہ ہوجائے تو اس کے لئے حلال نہیں ہے کہ اپنے چہرہ اور اس کے علاوہ ظاہر کرے اور آپ نے اپنے بازو پر پکڑا، اپنی مٹھی اور ہتھیلی کے درمیان ایک دوسری مٹھی کے برابر چھوڑ دیا)، ابن عطیہ نے کہا ہے کہ مجھ کو آیت کے الفاظ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ عورت کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ بے پردہ نہ ہو اور کوشش کرے کہ زینت کی تمام چیزیں چھپائے اور ضروری کام میں حرکت کی وجہ سے یا اپنی شان کی اصلاح کے لئے یا اس طرح کے ضروری کام کی وجہ سے جو ظاہر ہوجائے وہ مستثنیٰ ہے، اس طریقہ پر مجبوری کی وجہ سے عورتوں کا کوئی عضو ظاہر ہوجائے تو وہ معاف ہے[۲]۔

مرد کا بوڑھی اجنبی عورت کو دیکھنا:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لذت کے ارادہ سے یا لذت کی موجودگی میں بلا عذر بوڑھی عورت کو دیکھنا حرام ہے، لذت اور شہوت کے بغیر اس کی طرف دیکھنے میں اختلاف ہے، دو اقوال ہیں:

قول اول: اگر قابل شہوت نہ ہو اور زینت ظاہر کرنے والی نہ ہو تو اس کے چہرہ اور ہتھیلی کو دیکھنا جائز ہے، یہی جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے۔

اس کے باوجود کہ فقہاء حنفیہ نے اپنی کتابوں میں اس کی صراحت نہیں کی ہے لیکن اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کے حکم پر بحث کے وقت ان کی عبارتیں مطلق ہیں، چنانچہ انہوں نے امام ابوحنیفہ سے حسن کی روایت میں کہا ہے کہ اس کا چہرہ، دونوں ہتھیلیاں اور دونوں قدم دیکھنا جائز ہے، انہوں نے جوان اور بوڑھی میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، انہوں نے بوڑھی عورت جو قابل شہوت نہ ہو کو چھونے کو جائز کہا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو دیکھنا بدرجہ اولیٰ جائز ہے، اس لئے کہ چھونے کا حکم دیکھنے سے زیادہ سخت ہے۔

اسی طرح مالکیہ نے مطلقاً عورت کا چہرہ اور اس کی دونوں ہتھیلیوں کو دیکھنا جائز قرار دیا ہے، لہذا اس میں بوڑھی اور جوان دونوں داخل ہوں گی، البتہ بعض نے حکم میں دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، اجنبی جوان کے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ دوام وتکرار نہ ہو، لیکن بوڑھی عورت کی طرف دیکھنے میں یہ شرط نہیں ہے[۱]۔

اسی طرح کی رائے بعض فقہاء شافعیہ مثلاً رویانی اور اذرعی کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ بوڑھی عورت جو قابل شہوت نہ ہو اس کے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو دیکھنا جائز ہے اور یہ ان کے نزدیک معتمد قول کے خلاف قول ہے، رملی نے کہا ہے کہ یہ ضعیف اور مردود قول ہے[۲]۔

حنابلہ کے نزدیک بوڑھی عورت جو قابل شہوت نہ ہو اس کے چہرہ اور ہتھیلیوں کو دیکھنا جائز ہے، یہی حکم بدشکل اور باہر نکلنے والی عورت کا ہے جو قابل شہوت نہ ہو اور اس مریضہ کا ہے جس کے شفایاب ہونے کی امید نہ ہو۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ بوڑھی عورت کے جو اعضاء اکثر ظاہر رہتے ہیں ان کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے[۳]، اس لئے کہ ارشاد

---

(۱) حدیث: "إذا عرکت المرأة لم یحل لها أن تظهر إلا وجهها ......" کی روایت طبری نے اپنی تفسیر (۱۸/ ۹۳ طبع دار المعرفہ) میں ابن جریج سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۲۹، المبسوط ۱۰/ ۱۵۳، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۹، مجمع الأنہر ۲/ ۵۴۰، التاج والإکلیل فی ہامش مواہب الجلیل ۲/ ۱۸۱۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۵۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۹، مجمع الأنہر ۲/ ۵۴۰، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۱/ ۲۴۸، مواہب الجلیل ۲/ ۱۸۱، ۱۸۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۸۔

(۳) المغنی ۷/ ۴۶۱، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۔

ربانی ہے: "وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَآءِ الّٰتِيْ لاَ يَرْجُوْنَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَّضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِيْنَةٍ وَأَنْ يَّسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ"[1] (اور بڑی بوڑھیاں جنہیں نکاح کی امید نہ رہی ہو ان کو کوئی گناہ نہیں اس بات میں کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں بشرطیکہ زینت کو دکھلانے والیاں نہ ہوں اور اگر اس سے بھی احتیاط رکھیں تو ان کے حق میں اور بہتر ہے اور اللہ بڑا سننے والا ہے بڑا جاننے والا ہے)، قواعد وہ بوڑھی عورتیں ہیں جو بڑھاپے کی وجہ سے تصرف چھوڑ چکی ہوں، بچے کی پیدائش اور حیض کا آنا بند ہو گیا ہو، ان کی شہوت ختم ہو گئی ہو، نہ ان کو شہوت ہوتی ہو نہ دوسرے کو ان سے شہوت ہوتی ہو، ان کے لئے مباح ہے کہ چادر اور اوڑھنی اتار دیں، اس لئے کہ نفس ان سے بے رغبت ہوں گے، مردوں کو ان کی طرف توجہ نہ ہوگی، اس لئے ان کے لئے وہ بات جائز ہو سکتی ہے جو دوسروں کے لئے جائز نہ ہوگی، لہذا ان کو دیکھنا اور ان سے مصافحہ کرنا جائز ہے اس لئے کہ فتنہ کا اندیشہ نہیں ہے، اس میں یہ شرط ہے کہ زینت ظاہر کرنے والی نہ ہوں، اسی طرح آراستہ ہو کر پیش کرنے والی نہ ہوں کہ ان کو دیکھا جائے[2]۔

قول دوم: اجنبی نوجوان اور بوڑھی کے درمیان ان کو دیکھنے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، سب حرام ہے، بوڑھی عورت کے بدن کے کسی بھی حصہ کو دیکھنا جائز نہیں ہے، خواہ قابل شہوت نہ ہو، شافعیہ کے نزدیک یہی قول زیادہ راجح اور معتمد ہے، اس لئے کہ اجنبی عورت کو دیکھنے کی ممانعت کے دلائل عام ہیں، نیز اس لئے کہ شہوت کو منضبط کرنے والا کوئی قاعدہ نہیں ہے[1]۔

(۱) سورۂ نور ر ۶۰۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۰۹، المغنی ۷/ ۴۶۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۹، المبسوط ۱۰/ ۱۵۴، الہدایہ وتکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۲۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۹، ۲۱۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۸، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۰، غذاء الألباب ۱/ ۹۹۔

مرد کا نابالغہ بچی کو دیکھنا:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شہوت کے ساتھ نابالغہ بچی کو دیکھنا حرام ہے، خواہ اس کی عمر کچھ بھی ہو اور خواہ اس کے کسی بھی عضو کو دیکھا جائے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ مرد کے لئے شہوت کے بغیر نابالغہ بچی کے پورے بدن کو دیکھنا جائز ہے اگر حد شہوت کو نہ پہنچی ہو، البتہ اس کی شرم گاہ کو دیکھنا اس سے مستثنیٰ ہے، جو بچی ابھی حد شہوت کو نہ پہنچی ہو اس کی شرم گاہ کے دیکھنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، بچی جس عمر میں حد شہوت کو پہنچ جاتی ہے اس کی تعیین کے بارے میں اسی طرح جو بچی حد شہوت کو پہنچ گئی ہو اس کے کس عضو کو دیکھنا حرام ہے، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "عورۃ" (فقرہ/ ۱۰)۔

مرد کا اپنی محرم عورتوں کو دیکھنا:

۱۰- مرد کی محرم عورتیں وہ تمام عورتیں ہیں جن سے نسب، رضاع یا مصاہرت کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے نکاح کرنا حرام ہو۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کا اپنی محرم عورتوں کو شہوت کے ساتھ دیکھنا حرام ہے۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ مرد کے لئے محرم عورت کو ناف اور گھٹنے کے درمیان دیکھنا حرام ہے، خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت کے ہو، اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان کی مواضع زینت کو شہوت کے بغیر دیکھنا مباح ہے، مردوں کے لئے اپنی محرم عورت کے جن مواضع زینت کو دیکھنا مباح ہے ان کی تعیین کے بارے میں فقہاء کا

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۴۔

اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "عورۃ" (فقرہ ۶)۔

جن مردوں کو شہوت نہ ہو ان کا عورت کو دیکھنا:

۱۱ - جن مردوں کو شہوت نہ ہو، عورتوں کی طرف دیکھنے میں ان کا حکم وہی ہے جو محرم عورتوں کی طرف دیکھنے میں ان کا حکم ہے، یعنی ان کے مواضع زینت کو دیکھنا جائز ہے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: "أَوِ التَّابِعِيْنَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ"[۱] (اور ان مردوں پر جو طفیلی ہوں اور عورت کی طرف انہیں ذرا توجہ نہ ہو)، لفظ "أو" کے ساتھ عطف کا مطلب یہ ہے کہ حکم میں معطوف معطوف علیہ یکساں ہیں، إربۃ کا معنی مردوں کو عورتوں کی ضرورت ہونا اور ان کی طرف ان کا مائل ہونا ہے۔

اس قسم کے مردوں میں کون لوگ داخل ہیں اور کون لوگ داخل نہیں ہیں، ان کی تعیین کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور حنفیہ کی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ" متشابہات میں سے ہے، کون لوگ اس میں داخل ہوں گے ان کے بارے میں وہ بحث نہیں کرتے ہیں، ان کا رجحان ہے کہ آیت میں جو استثناء ہے اس کا حکم جاری نہ ہوگا، جیسا کہ متشابہات کا حکم ہے، ان کی رائے ہے کہ ان کے علاوہ دوسرے فقہاء نے جن لوگوں کو غیر اُولی الإربۃ کے وصف میں داخل کیا ہے وہ قرآن کریم کی اس محکم نص میں داخل ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ"، لہٰذا مناسب ہے کہ محکم پر عمل کیا جائے اور متشابہ کو چھوڑ دیا جائے۔

اسی وجہ سے انہوں نے صراحت کی ہے کہ خصی[۲]، مجبوب[۱]، مخنث[۲] اور عنین سب مرد ہیں، اجنبی عورتوں کے چہرہ اور ہتھیلی کے علاوہ کسی عضو کو دیکھنا ان پر حرام ہے، اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "غير أولی الإربة" میں ان سب کا یا ان میں سے کسی ایک کا داخل ہونا یقینی نہیں ہے، البتہ محکم نص میں ان کا داخل ہونا یقینی ہے، لہٰذا ان کے حق میں اس پر عمل کیا جائے گا۔

پھر انہوں نے اپنے اس قول پر ان میں سے ہر ایک کے لئے مخصوص دلائل کا ذکر کیا ہے، چنانچہ خصی کے بارے میں انہوں نے کہا ہے کہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: خصی ہونا مثلہ ہے، لہٰذا جو اس سے پہلے حرام تھا وہ مباح نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ خصی مرد ہے، اس کو شہوت ہوتی ہے، اور کبھی کبھی وہ جماع بھی کرتا ہے، اور اس کے بچے کا نسب اس سے ثابت ہوتا ہے، گواہی اور وراثت کے احکام میں اس کے ساتھ فحل جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور عورتوں کی طرف اس کے دیکھنے میں فتنہ کا معنی موجود ہے، یہی حال مجبوب کا ہے، اس لئے کہ وہ کبھی کبھی عضو کو جسم سے رگڑتا ہے تو اس کو انزال ہوتا ہے، مخنث سے مراد اگر وہ شخص ہے جو لباس اور کلام وغیرہ میں عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتا ہے تو وہ فحل فاسق ہے، اس کو عورتوں سے دور رکھنا ہی مناسب ہے، اور اگر اس سے مراد وہ شخص ہے جس کے اعضاء میں پیدائشی طور پر نرمی وکمزوری ہو اور اس کو عورتوں کی خواہش نہ ہو تو وہ دوسرے مردوں کی طرح ایک مرد ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ" کا مخاطب ہے، اور وہ مومن مردوں میں سے ایک مرد ہے، اس کو اس نص سے

---

(۱) سورۂ نور ر ۳۱۔

(۲) خصی وہ ہے جس کے دونوں خصیے نکال دیئے گئے ہوں۔

(۱) مجبوب وہ ہے جس کا عضو تناسل اور دونوں خصیے کاٹ دیئے گئے ہوں۔

(۲) مخنث وہ ہے جو عورتوں کا لباس پہنتا ہے اور وطی کا محل بننے میں اور اپنے اختیار سے نرم کلام کرنے میں ان کے ساتھ مشابہت اختیار کرتا ہے، یا مخنث وہ ہے کہ اصل خلقت کے اعتبار سے اس کے اعضاء میں نرمی اور کمزوری ہوتی ہے لیکن اس کو عورتوں کی خواہش نہیں ہوتی ہے۔

متعلق کرنا اللہ تعالیٰ کے ارشاد: '' غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ ''میں موجود استثناء سے متعلق کرنے سے زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ پہلی آیت محکم ہے اور دوسری آیت متشابہ ہے، اسی طرح کی بات عنین کے بارے میں بھی کہی گئی ہے۔

لیکن علامہ کاسانی نے اشارہ کیا ہے کہ ایسے دو بڑے بوڑھوں کے درمیان جن میں شہوت کے پیدا ہونے کا احتمال نہ ہو ایک دوسرے کو دیکھنا جائز ہے، اسی طرح بعض فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ غیر اُولی الإربۃ سے مراد وہ مخنث ہے جس کے اعضاء میں پیدائشی نرمی وکمزوری ہو اور وہ عورتوں کی خواہش سے محروم ہو تو اس کو عورتوں کے ساتھ چھوڑا جاسکتا ہے، اور عورتوں کے لئے اس کے سامنے اپنے مواضع زینت کو ظاہر کرنا مباح ہوگا اور جس طرح مرد کے لئے اپنی محرم عورتوں کو دیکھنا جائز ہے اسی طرح اس کے لئے عورتوں کو دیکھنا حلال ہوگا۔

اسی طرح بعض فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ غیر اُولی الإربۃ کے معنی میں وہ مجبوب بھی داخل ہے جس کے بڑھاپے کی وجہ سے اس کی شہوت ختم ہوگئی ہو اور اس کی منی خشک ہوگئی ہو[1]۔

مالکیہ میں سے قرطبی نے کہا ہے کہ غیر اُولی الإربۃ کا معنی غیر اُولی الحاجۃ ہے، اللہ تعالیٰ کے ارشاد: '' غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ '' کے معنی میں اختلاف ہے، اور تمام اختلافات قریب المعنی ہیں، اور مجموعی طور پر یہ معانی اس شخص میں پائے جاتے ہیں جس کو اتنی سمجھ اور قوت نہ ہو جس کے ذریعہ عورتوں کے معاملہ کی طرف اس کی رہنمائی ہو اور گذر چکا ہے کہ اجنبی عورت کی طرف دیکھنے میں غیر اُولی الإربۃ کا حکم اپنی محرم عورتوں کی طرف دیکھنے کی طرح ہے[2]۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۵۸، الہدایہ وتکملۃ فتح القدیر والعنایہ ۱۰/ ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۲۳۶، تبیین الحقائق ۶/ ۳۰۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۳۴۔

اس شخص کے بارے میں جس پر غیر اُولی الإربۃ کا وصف منطبق ہو، فقہاء شافعیہ کے اقوال مختلف ہیں، دو اقوال میں سے اصح میں ان کی رائے ہے کہ اس میں ممسوح داخل ہے، یعنی جس کا عضو تناسل اور خصیتین نہ ہوں، اس کے لئے اجنبی عورت کو ناف اور گھٹنے کے درمیان کے علاوہ اعضاء کو دیکھنا جائز ہے، انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس میں عورتوں کی طرف میلان بالکل نہ ہو اور یہ کہ وہ مسلمان ہو اگر جس عورت کو دیکھا جارہا ہے وہ مسلمان ہو اور یہ کہ عادل ہو اور اصح کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ وہ اجنبی عورت کے لئے فحل کی طرح ہے اس لئے کہ اس سے نکاح کرنا جائز ہے اور وہ مجبوب جس کا عضو تناسل نہ ہو اور اس کے دونوں خصیے باقی ہوں، اور وہ خصی جس کا عضو تناسل باقی ہو اور اس کے دونوں خصیے نہ ہوں، اور عنین اور عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والا مخنث اور شیخ فانی، ان سب کے لئے اجنبی عورت کو دیکھنا جائز نہیں ہے، اور یہ سب لوگ اس معاملہ میں فحل کی طرح ہیں، ایسا ہی اکثر لوگوں نے مطلق کہا ہے، بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ خصی جو بوڑھا اور شیخ فانی ہوگیا ہو اور اس کی شہوت ختم ہوگئی ہو وہ مستثنیٰ ہے، اسی طرح وہ مخنث جو اس حالت کو پہنچ گیا ہو وہ بھی مستثنیٰ ہے، ان میں سے بعض نے خصی اور مخنث کے بارے میں مطلقاً دو قول اختیار کیا ہے، ایک یہ کہ وہ دونوں ممسوح کی طرح ہیں، دوم یہ کہ دونوں اجنبی فحل کی طرح ہیں، قاضی ابو الطیب نے صراحت کی ہے کہ وہ بوڑھا جس کی شہوت ختم ہوگئی ہو، اس کا شمار غیر اُولی الإربۃ میں ہوگا اگرچہ ممسوح، خصی، مجبوب اور مخنث نہ ہو[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ غیر اُولی الإربۃ ہر وہ شخص ہے جس کی شہوت اس کے بڑھاپے کی وجہ سے یا عنین ہونے کی وجہ سے یا

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۲، ۲۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰۔

ایسے مرض کی وجہ سے ختم ہوگئی ہو جس سے شفایاب ہونے کی امید نہ ہو، اور خصی ہے اور وہ مخنث ہے جس کو شہوت نہ ہو، دیکھنے کے بارے میں ان کا حکم ذوی الارحام کے حکم کی طرح ہے، یہی راجح مذہب ہے، لہذا ان کے لئے عورتوں کے ان اعضاء کا دیکھنا جائز ہے جو اکثر ضرورت کی وجہ سے کھل جاتے ہیں اور وہ اعضاء چہرہ، گردن، ہاتھ، قدم، پنڈلی اور سر ہیں اس قول کو ابن قدامہ نے قطعی کہا ہے، ایک قول یہ ہے کہ ان کے لئے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ کسی عضو کو دیکھنا جائز نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ دوسرے مردوں کی طرح ان کے لئے بھی دیکھنا مطلقاً جائز نہیں ہے [۱]۔

نابالغ لڑکے کا اجنبی عورت کو دیکھنا:

۱۲ - اجنبی عورت کو نابالغ لڑکے کے دیکھنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ نابالغ بچہ جو عورتوں کے پوشیدہ اعضاء سے واقف نہیں ہے، اور قابل ستر اور ناقابل ستر اعضاء کو نہیں جانتا ہے، اس کے سامنے عورتوں کے لئے اپنے مواضع زینت کو ظاہر کرنا جائز ہے [۲]۔

مالکیہ میں سے قرطبی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ اس قسم کے بچے کے سامنے عورت کے لئے اپنے بدن کے کسی حصہ کو چھپانا لازم نہیں ہے، اور انہوں نے ایک دوسرا قول بھی نقل کیا ہے کہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ دوسرے اعضاء کا چھپانا اس پر لازم ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ جب عورت اس کے سامنے اپنے پوشیدہ اعضاء کو ظاہر کرے گی تو خود عورت کو شہوت ہوجائے گی [۳]۔

(۱) المغنی ۷/ ۴۶۲، ۴۶۳، الإنصاف ۸/ ۲۱، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۳، المبسوط ۱۰/ ۱۵۸، تبیین الحقائق ۶/ ۳۰، الہدایہ والعنایہ ۱۰/ ۴۵، ۴۶۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۳۷۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ جو بچہ عورتوں کے پوشیدہ اعضاء سے واقف نہ ہو اس سے پردہ نہیں ہے، لیکن امام نے بچہ کے دیکھنے میں تین درجات کے درمیان فرق کیا ہے، پہلا درجہ یہ ہے کہ اس عمر کو نہیں پہنچا ہے کہ جو کچھ دیکھے اس کو بیان کرسکے، تو ایسے بچہ کا رہنا نہ رہنا دونوں برابر ہے، اس کے سامنے بے پردہ ہونا جائز ہے، دوسرا درجہ یہ ہے کہ اس عمر کو پہنچ جائے کہ جو کچھ دیکھے گا اس کو بیان کرسکے گا لیکن اس میں شہوت کا ہیجان اور عورتوں کی طرف میلان نہ ہو تو ایسے بچہ کے سامنے عورت کے لئے ان اعضاء کو ظاہر کرنا جائز ہے جن کا ظاہر کرنا اپنے محرم مردوں کے سامنے جائز ہے، تیسرا درجہ یہ ہے کہ ایسی عمر کو پہنچ جائے کہ دیکھی ہوئی چیز کو بیان کرسکے اور اس میں شہوت کا ہیجان اور عورتوں کی طرف میلان ہو تو وہ بالغ کی طرح ہے [۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ غیر ممیّز بچہ سے پردہ کرنا واجب نہیں ہے، رہا ممیّز بچہ تو اگر وہ شہوت والا نہ ہو تو اس کے لئے ناف سے اوپر اور گھٹنے سے نیچے دیکھنا جائز ہے، یہی ان کے نزدیک راجح مذہب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو شہوت نہیں ہے تو وہ طفل کے مشابہ ہے، اس لئے کہ بالغ کے حق میں دیکھنے کو حرام کرنے والی چیز اس کا محل شہوت ہونا ہے اور وہ یہاں موجود نہیں ہے، ایک روایت میں ہے کہ وہ محرم کی طرح ہے وہ اجنبی عورت کا صرف وہی عضو دیکھ سکتا ہے جو اکثر ظاہر ہوجاتا ہے، اس کی وجہ وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے سمجھ میں آتا ہے: "أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلٰى عَوْرَاتِ النِّسَآءِ" [۲] (اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہیں)، اس طرح کہ اس کا عطف ذوی المحارم پر کیا گیا ہے، لہذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا حکم ذوی المحارم کے

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰، زاد المحتاج ۳/ ۱۷۲، ۱۷۳۔
(۲) سورۂ النور/ ۳۱۔

حکم کی طرح ہے۔

لیکن اگر وہ شہوت والا ہوتو ان کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ وہ محرم کی طرح ہے۔

امام احمد سے دوسری روایات بھی ہیں (۱)۔

مراہق (قریب البلوغ بچہ) کا عورت کو دیکھنا:

۱۳ - مراہق وہ بچہ ہے جو احتلام کے قریب ہوجائے مگر ابھی تک اس کو احتلام نہ ہوا ہو، اس طرح کہ اس میں عورتوں کی طرف میلان ہو اور وطی وجماع پر قادر ہو، بعض فقہاء نے مراہق ہونے کی حد پندرہ سال کے قریب ہونا بتایا ہے، اجنبی عورت کی طرف اس کے دیکھنے کے حکم میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

چنانچہ حنفیہ ومالکیہ کی رائے، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ وہ اس بارے میں اجنبی مرد کی طرح ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس جیسے لڑکے کو بعض اوقات میں اجازت لینے کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ" (۲) (تمہارے مملوکوں کو اور تم میں جو لڑکے حد بلوغ کو نہیں پہنچے ہیں ان کو تم سے اجازت لینا چاہئے)، اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے مواضع زینت کو دیکھنا اس کے لئے جائز نہیں ہے، نیز ارشاد ربانی ہے: "أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ" (۳) (اور ان لڑکوں پر جو ابھی عورتوں کی پردہ کی بات سے واقف نہیں ہوئے ہیں)، یعنی جو بچے قابل ستر اور ناقابل ستر اعضاء میں تمیز نہیں کرتے ہیں، اور حد شہوت کو نہیں پہنچے ہیں، اس کے مفہوم سے معلوم ہوتا ہے کہ جو بچے قابل ستر اعضاء کی تمیز رکھتے ہیں اور وہ حد شہوت کو پہنچ گئے ہیں، ان کے لئے اجنبی عورت کے مواضع زینت پر مطلع ہونا حلال نہیں ہے، اور عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ ان کے سامنے اپنی زینت کو ظاہر کرے، اور جس طرح اس کے ولی پر لازم ہے کہ اس کو تمام ناجائز کاموں سے منع کرے اسی طرح اس پر یہ بھی لازم ہے کہ اس کو عورتوں کی طرف دیکھنے سے منع کرے (۱)۔

اصح کے بالمقابل شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ مراہق اجنبی عورت کو دیکھنے میں ذوات المحارم کی طرف بالغ کے دیکھنے کی طرح ہے، ان کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا" (۲) (اور جب تم میں کے لڑکے بلوغ کو پہنچ جائیں تو انہیں بھی اجازت لینا چاہئے)، جب وہ بالغ ہوجائیں تو اللہ تعالیٰ نے اجازت طلب کرنے کا حکم دیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بالغ اور غیر بالغ میں فرق ہے، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بچے جب تک بالغ نہ ہوں، ان کے لئے بغیر اجازت لئے عورتوں کے پاس جانا جائز ہے، تو بالغ کو جن اعضاء کی طرف دیکھنا جائز ہے اگر اس سے زائد اعضاء کی طرف دیکھنا ان کے لئے جائز نہ ہو تو دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رہ جائے گا (۳)، اسی طرح ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أن أم سلمة استأذنت رسول الله ﷺ في الحجامة، فأمر

---

(۱) المغنی ۷/ ۴۵۸، الإنصاف ۸/ ۲۳، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۶، المبدع ۷/ ۱۰۔

(۲) سورۂ نور/ ۵۸۔

(۳) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۳، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۰، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۳۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۱، الإنصاف ۸/ ۲۳، المبدع ۷/ ۱۰۔

(۲) سورۂ نور/ ۵۹۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۱، زاد المحتاج ۳/ ۱۷۲، الإنصاف ۸/ ۲۳، المبدع ۷/ ۱۰، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۶۔

النبی علیہ السلام أبا طيبة أن يحجمها، قال: حسبت أنه قال: كان أخاها من الرضاعة أو غلاماً لم يحتلم"[1] (حضرت ام سلمہؓ نے اللہ کے رسول علیہ السلام سے پچھنا لگوانے کی اجازت طلب کی تو نبی کریم علیہ السلام نے ابوطیبہؓ کو حکم دیا کہ ان کو پچھنا لگائیں، راوی کہتے ہیں کہ مجھے خیال آتا ہے کہ انہوں نے کہا: وہ ام سلمہؓ کے رضاعی بھائی تھے، یا نابالغ لڑکے تھے)۔

مرد کا عورت کے جدا شدہ عضو کو دیکھنا:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کے اعضاء میں سے جدا شدہ کسی بھی عضو کو شہوت کے ساتھ مرد کا دیکھنا حرام ہے، خواہ وہ عضو زندگی میں جدا ہوا ہو یا مرنے کے بعد۔

اسی طرح اس پر ان کا اتفاق ہے کہ عورت کے جدا شدہ عضو کو شہوت کے بغیر دیکھنا اس کے لئے جائز ہے اگر وہ عضو ایسا ہو کہ جدا ہونے سے قبل اس کو دیکھنا جائز ہو۔

عورت کے جدا شدہ عضو کو شہوت کے بغیر مرد کے لئے دیکھنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے اگر ان اعضاء میں سے ہو جن کی طرف دیکھنا جدا ہونے سے قبل جائز نہ ہو، اس کے بارے میں تین اقوال ہیں:

قول اول: عورت کے جدا شدہ عضو کو مرد کے لئے دیکھنا جائز نہیں ہے، اگر وہ ان اعضاء میں سے ہو کہ جدا ہونے کے قبل ان کی طرف دیکھنا جائز نہ ہو، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اس کی علیحدگی زندگی میں ہو یا موت کے بعد ہو، اس قول کے قائل فقہاء کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ جس عضو کو جدا ہونے سے پہلے دیکھنا جائز نہیں ہے اس کو جدا ہونے کے بعد بھی دیکھنا جائز نہیں ہے، لہذا مرد کے لئے اجنبی عورت کا ہاتھ، بازو، سر کا بال اور پنڈلی کو دیکھنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ اس کے یہ اعضاء زندگی میں یا مرنے کے بعد اس سے علیحدہ کر لئے گئے ہوں، بلکہ انہوں نے کہا ہے کہ اس کے لئے بازو یا پنڈلی کی ہڈی یا پیر کے ناخن کا تراشہ دیکھنا جائز نہیں ہے، ہاتھ کے ناخن کا تراشہ اس سے مستثنیٰ ہے، انہوں نے جدا ہونے والے عضو کو متصل عضو پر قیاس کیا ہے، اس لئے کہ آدمی اور اس کے اجزاء کی حرمت مرنے کے بعد ختم نہیں ہوجاتی ہے، یہ قول حنفیہ کا ہے، الفتاوی الہندیہ اور مجمع الأنہر میں اس کو اصح سے تعبیر کیا ہے، اسی طرح اصح قول میں شافعیہ کی رائے یہی ہے[1]۔

قول دوم: عورت کے جدا شدہ عضو کو دیکھنا جائز ہے اگر اس سے اس کی زندگی میں جدا کیا گیا ہو اس لئے کہ وہ جسم سے اجنبی ہوگیا، اور اگر موت کے بعد جدا کیا گیا ہو تو اس کو دیکھنا جائز نہ ہوگا یہ مالکیہ کی رائے ہے، انہوں نے کہا ہے کہ موت کے بعد اجنبی عورت کے اجزاء کو دیکھنا حرام ہے، خواہ وہ متصل ہوں یا جدا ہوں، انہوں نے قبروں میں دیکھنے سے اس اندیشہ کی وجہ سے منع فرمایا ہے کہ کہیں ایسے عضو پر نظر پڑ جائے جس کا دیکھنا جائز نہ ہو[2]۔

قول سوم: مرد کے لئے عورت کے جدا شدہ عضو کو دیکھنا جائز ہے، اس لئے کہ جدا ہونے کی وجہ سے اس کی حرمت ختم ہوگئی، یہ اصح کے بالمقابل شافعیہ کا قول اور حنابلہ کا قول ہے[3]، لیکن شافعیہ میں سے امام نے یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ اگر عورت کا جدا شدہ عضو اپنی

---

(۱) حدیث: "أن أم سلمة استأذنت رسول الله علیہ السلام ......" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۳۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) الدرالمختار ورد المحتار ۹/ ۵۳۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۹، مجمع الأنہر ۲/ ۵۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۶/ ۲۰۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۶۔

(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۱۹۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۹۔

صورت شکل میں مرد کے عضو سے ممتاز نہ ہو مثلاً ناخن کا تراشہ، بال، اور چمڑا تو اس کو دیکھنا حرام نہیں ہے، اور اگر ممتاز ہو تو حرام ہے، اس قول کو علامہ نووی نے ضعیف کہا ہے، اس طرح کہ اس علم کے بعد کہ وہ ایسا جز ہے جس کو دیکھنا حرام ہے، تمییز کا کوئی اثر نہ ہوگا (۱)۔

مرد کا پانی یا آئینہ کی راہ سے عورت کو دیکھنا:

۱۵- جس اجنبی عورت کی ذات کو دیکھنا حلال نہیں ہے، اس کے عکس کو دیکھنے کا کیا حکم ہوگا، بعض فقہاء نے اس کو ذکر کیا ہے، مثلاً ابن عابدین نے لکھا ہے کہ اگر اجنبی عورت کو آئینہ یا پانی کی راہ سے دیکھے تو اس کا حکم میری نظر سے نہیں گذرا، البتہ حرمت مصاہرت کی بحث میں انہوں نے صراحت کی ہے کہ آئینہ یا پانی کے واسطہ سے شرم گاہ کو دیکھنے سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ جو چیز نظر آئی ہے وہ اس کی ذات نہیں بلکہ اس کا عکس ہے، اس کے برخلاف اگر شیشہ یا پانی کے اندر عورت ہو اور شیشہ یا پانی سے دیکھ لے تو حرمت ثابت ہوگی، اس لئے کہ نگاہ شیشہ اور پانی میں پار کر جاتی ہے اور جو چیز اس میں ہوتی ہے وہ نظر آجاتی ہے، اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ آئینہ اور پانی کے واسطہ سے اجنبی عورت کو دیکھنا حرام نہیں ہے، الا یہ کہ یہ فرق کیا جائے کہ نظر وغیرہ کے ذریعہ حرمت مصاہرت کی شرطوں میں سختی کی گئی ہے اس لئے کہ اس میں اصل حلال ہونا ہے، نظر کا حکم اس کے برخلاف ہے، کیونکہ فتنہ اور شہوت کے اندیشہ کی وجہ سے نظر سے منع کیا گیا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، شافعیہ میں سے ابن حجر کے فتاوی میں میں نے دیکھا ہے کہ اس میں انہوں نے شافعیہ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا اور جیسا کہ ہم نے کہا ہے حرمت کو ترجیح دی ہے (۲)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲۶/۷، نہایۃ المحتاج ۲۰۰/۶، ۲۰۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵۳۴/۹۔

شافعیہ میں سے رملی نے المنہاج میں علامہ نووی کے قول کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آزاد عورت کے قابل ستر حصہ کو بالغ مرد کے لئے دیکھنا حرام ہے، اس کے عکس کا حکم اس سے الگ ہے، لہذا آئینہ وغیرہ میں اس کا دیکھنا حرام نہیں ہوگا جیسا کہ بہت سے فقہاء نے فتویٰ دیا ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو نہیں دیکھا ہے، لیکن یہ اس صورت میں ہے کہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو (۱)۔

مرد کا مردہ عورت کو دیکھنا:

۱۶- فقہاء کی رائے ہے کہ عورت کو اس کے مرنے کے بعد مرد کے دیکھنے کا حکم اس کی حیات میں اس کو دیکھنے کے حکم کی طرح ہے، اس لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کی زندگی میں جن اعضاء کا دیکھنا جائز تھا مرنے کے بعد ان کے علاوہ دوسرے اعضاء کو دیکھے اِلا یہ کہ ضرورت اس کی متقاضی ہو، اس لئے کہ موت کی وجہ سے حرمت ختم نہیں ہوجاتی ہے بلکہ اور متحقق ہوجاتی ہے، نیز اس لئے کہ یہ حرمت حق شرع کی وجہ سے ہوتی ہے، اور آدمی شریعت کی نگاہ میں زندگی میں بھی محترم ہے اور مرنے کے بعد بھی محترم ہے (۲)۔

ملاحظہ ہو: ''تغسیل المیت'' (فقرہ/۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

مرد کا مرد کو دیکھنا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کا مرد کو شہوت یا لذت حاصل

(۱) نہایۃ المحتاج ۱۸۷/۶۔

(۲) المبسوط ۱۶۰/۱۰، ۱۶۱، الفتاوی الہندیہ ۳۳۰/۵، بلغۃ السالک ۱۹۴/۱، نہایۃ المحتاج ۲۰۰/۶، مغنی المحتاج ۱۳۰/۳، المجموع ۱۳۹/۵، روضۃ الطالبین ۲۱/۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۵۲۵/۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کرنے کے ارادہ سے دیکھنا حرام ہے [۱]، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ شرعی عذر کے بغیر مرد کا دوسرے مرد کے قابل ستر حصہ کو دیکھنا حرام ہے، خواہ بغیر شہوت کے ہو، اس کے علاوہ دوسرے اعضاء کو دیکھنا حلال ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا المرأة إلى عورة المرأة، ولا يفضي الرجل إلى الرجل في ثوب واحد، ولا تفضي المرأة إلى المرأة في الثوب الواحد" [۲] (کوئی مرد دوسرے مرد کے قابل ستر حصہ کو اور کوئی عورت دوسری عورت کے قابل ستر حصہ کو نہ دیکھے اور کوئی مرد ایک کپڑے میں دوسرے مرد سے نہ ملے، کوئی عورت ایک کپڑے میں دوسری عورت سے نہ ملے)۔

البتہ مرد کے قابل ستر حصہ کی تعیین میں جس کی طرف دیکھنا حرام ہے، فقہاء کا اختلاف ہے، اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ مرد کا قابل ستر حصہ اس کے ناف اور اس کے گھٹنے کے درمیان کا حصہ ہے، پھر خود ناف اور گھٹنا اس کے قابل ستر حصہ میں داخل ہیں یا نہیں، اس میں اختلاف ہے، اسی طرح ران کے بارے میں بھی اختلاف ہے [۳]۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "عورۃ" (فقرہ/ ۸)۔

مرد کا بے ریش نوجوان کا چہرہ دیکھنا:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بے ریش نوجوان لڑکے کو شہوت سے یا لذت اندوزی کے ارادہ سے اور اس کے مواضع حسن سے تمتع کے ارادہ سے دیکھنا حرام ہے، بے ریش خوبصورت اور غیر خوبصورت میں کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ حنفیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بے ریش نوجوان کو شہوت کے ساتھ دیکھنا گناہ میں عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھنے سے زیادہ سخت ہے، اس لئے کہ یہ کسی بھی حال میں جائز نہیں ہوسکتا ہے۔

البتہ اگر بے ریش نوجوان کو دیکھنا شہوت اور لذت اندوزی کے ارادہ کے بغیر ہو تو یا تو دیکھنے سے شہوت کے بھڑکنے کا اندیشہ ہوگا یا اس کے بھڑکنے کا اندیشہ نہ ہوگا۔

اس میں تفصیل ہے جس کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "أمرد" (فقرہ/ ۴)۔

عورت کا مرد کو دیکھنا:

عورت کا مرد کو دیکھنے کا حکم مرد کے اجنبی یا ذی رحم محرم ہونے کے اعتبار سے الگ الگ ہے، جو درج ذیل ہے:

عورت کا اجنبی مرد کو دیکھنا:

۱۹- حنفیہ کا صحیح مذہب، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عورت کا اجنبی مرد کے کسی بھی حصہ کو دیکھنا حرام ہے، اگر اس کا ارادہ لذت اندوزی ہو یا شہوت کے ہوجانے کا یقین یا غالب گمان ہو یا اس میں شک ہو، اس طرح کہ شہوت کے ہوجانے یا نہ ہونے کا احتمال برابر ہو، اس لئے کہ جو نکاح یا ملک یمین کے ذریعہ حلال نہ ہو اس کو شہوت سے دیکھنا ایک قسم کا زنا ہے، اور یہ تمام فقہاء کے نزدیک

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۲، الإنصاف ۸/ ۳۰، مجموع الفتاوی ۲۱/ ۲۴۹۔

(۲) حدیث: "لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المبسوط ۱۰/ ۱۴۶، ۱۴۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۷، الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۲۲۶، مواہب الجلیل ۲/ ۱۷۸، ۱۸۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۳، الخرشی ۱/ ۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۱، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۵، الإنصاف ۸/ ۲۵، المبدع ۷/ ۱۰، کشاف القناع ۱/ ۳۰۸۔

حرام ہے۔

حنفیہ کے نزدیک صحیح کے بالمقابل دوسرا قول وہ ہے جو امام محمد بن الحسن کی ''کتاب الاصل'' میں مذکور ہے کہ عورت کے لئے مستحب ہے کہ مرد کے قابل ستر حصہ کے علاوہ اعضاء سے اپنی نگاہ کو بند کرلے اگر اس کو شہوت کے ہوجانے کا یقین ہو یا غالب گمان ہو یا اس میں شک ہو، یعنی اس حالت میں اس کا دیکھنا مکروہ ہوگا حرام نہ ہوگا، مرد کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ عورت کے جن اعضاء کو شہوت کے بغیر دیکھنا جائز ہے اس کو شہوت کے ساتھ یا شہوت کے ہوجانے کا غالب گمان ہو یا اس میں شک ہو تو اس کو دیکھنا جائز نہ ہوگا، اور فرق کی وجہ اس قول کے اعتبار سے یہ ہے کہ عورتوں کے حق میں شہوت اکثر ہوتی ہے، اور اکثر متحقق کے حکم میں ہوتا ہے اس صورت میں اگر مرد عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھے گا تو شہوت دونوں جانب پائی جائے گی، مرد کی جانب تو حقیقۃً پائی جائے گی اس لئے کہ یہی فرض کیا گیا ہے اور عورت کی جانب سے اعتباری وجود ہوگا اگرچہ بالفعل موجود نہ ہو اس لئے کہ غالب کو حقیقت کے قائم مقام کردیا گیا ہے، اور اگر عورت مرد کو شہوت کے ساتھ دیکھے تو مرد کی طرف سے حقیقۃً شہوت نہیں پائی جائے گی، اس لئے کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس نے نہیں دیکھا ہے اور عدم غلبہ کی وجہ سے وجود کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لہٰذا شہوت صرف عورت کی جانب سے ہوگی، اور ایک جانب سے شہوت کے ہونے کے مقابلہ میں دونوں جانب سے شہوت کا ہونا لامحالہ حرام میں مبتلا کرنے کا زیادہ قوی سبب ہوگا۔

لیکن اگر عورت کا اجنبی مرد کو دیکھنا یقینی طور پر شہوت کے بغیر ہو تو اس کے لئے مرد کے بدن کے کس حصہ کو دیکھنا جائز ہے اور کس حصہ کو دیکھنا جائز نہیں ہے، اس کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ مرد کے قابل ستر اعضاء کے علاوہ دوسرے اعضاء کو یعنی ناف سے اوپر اور گھٹنا سے نیچے کے اعضاء کو دیکھ لے، کیونکہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کے یہ اعضاء قابل ستر نہیں ہیں، البتہ ناف، گھٹنا اور ران کے قابل ستر ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، تو جن حضرات نے ان میں سے کسی کو قابل ستر عضو مانا ہے وہ کہتے ہیں کہ عورت کا اس کو دیکھنا جائز نہیں ہے، اور جن حضرات نے ان کو قابل ستر نہیں مانا ہے وہ کہتے ہیں جائز ہے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''عورۃ'' (فقرہ ۸)۔

حنفیہ کا اصح قول اور شافعیہ کا بھی اصح قول اور حنابلہ کا راجح مذہب یہی ہے، ان کی دلیل سنت اور قیاس ہے۔

سنت میں ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے فرمایا: **"اعتدّي عند ابن أم مكتوم، فإنه رجل أعمى، تضعين ثيابك"**[1] (تم ابن ام مکتوم کے پاس عدت گذارو کہ وہ نابینا آدمی ہیں، تم ان کے پاس کپڑے اتار سکتی ہو)، نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں: **"رأيت النبي ﷺ يسترني وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون فيالمسجد"**[2] (میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ وہ مجھ کو چھپائے تھے اور میں حبشیوں کو مسجد میں کھیلتے ہوئے دیکھ رہی تھی)، نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: **"أن النبي ﷺ لما فرغ من خطبة العيد أتى إلى النساء ومعه بلال، فوعظهن وذكرهن وأمرهن بالصدقة، قال ابن عباس: فرأيتهن**

---

(۱) حدیث: "اعتدّي عند ابن أم مكتوم ......" کی روایت مسلم (۱۱۱۶/۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "رأيت النبي ﷺ يسترني وأنا أنظر ......" کی روایت بخاری (الفتح ۵۵۳/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۶۰۸/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

يهوين بأيديهن يقذفنه في ثوب بلال، ثم انطلق هو وبلال إلى بيته"[۱] (نبی کریم ﷺ جب عید کے خطبہ سے فارغ ہوئے توعورتوں کے پاس تشریف لائے، آپ کے ساتھ حضرت بلالؓ بھی تھے، آپ نے عورتوں کو وعظ ونصیحت کی اوران کو صدقہ کا حکم دیا، ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں نے عورتوں کو دیکھا کہ وہ اپنے ہاتھ بڑھاتی تھیں اور حضرت بلالؓ کے کپڑے میں ڈال دیتی تھیں، پھر آپ بلال کے ساتھ اپنے گھر واپس ہو گئے)۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر مطلقاً عورتوں کو مردوں کی طرف دیکھنے سے منع کر دیا جائے تو جس طرح عورتوں پر حجاب واجب ہے اسی طرح مردوں پر بھی حجاب واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ جو عضو قابل ستر نہیں ہے اس کی طرف دیکھنے میں مرد وعورت دونوں برابر ہیں، جب تک کہ شہوت نہ ہو، جیسے کپڑے اور چوپائے، لہذا عورت کے لئے جائز ہوگا کہ مرد کے اس عضو کو دیکھ سکے جو قابل ستر نہیں ہے، جیسا کہ مرد کے لئے جائز ہے کہ عورت کے اس عضو کو دیکھ لے جو قابل ستر نہیں ہے، اگر فتنہ کا اندیشہ نہ ہو نیز ان کی دلیل یہ ہے کہ عورتیں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مسجد میں نماز کے لئے حاضر ہوتی تھیں اور لامحالہ ان کی نگاہ مردوں پر پڑتی ہوگی، اگر یہ جائز نہ ہوتا تو ان کو مسجد اور عیدگاہ میں حاضر ہونے کی اجازت نہیں دی جاتی[۲]۔

دوسرا قول: جو حکم مرد کا اپنی محرم عورتوں کے دیکھنے کا ہے وہی حکم عورت کا مرد کی طرف دیکھنے کا ہے، لہذا مرد کے لئے اپنی محرم عورتوں کے جن اعضاء کو دیکھنا جائز ہے، عورت کے لئے بھی مرد کے ان اعضاء کی طرف دیکھنا جائز ہے، ان کے علاوہ دوسرے اعضاء کو دیکھنا جائز نہ ہوگا، صحیح کے بالمقابل حنفیہ کا یہ دوسرا قول ہے (یہی امام محمد کی "الاصل" کی روایت ہے)، مالکیہ کا قول اور ایک روایت میں حنابلہ کا قول ہے اور اس قول سے قریب قریب شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کے لئے مرد کے اس عضو کو دیکھنا جائز ہے جو کام کرتے وقت ظاہر ہوتا رہتا ہے۔

اس قول کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں اختلاف جنس کے وقت دیکھنے کا حکم اتحاد جنس کے وقت دیکھنے کے حکم سے زیادہ سخت ہے، اس کا تقاضا ہے کہ مرد کا مرد کو دیکھنے کے حکم سے عورت کا مرد کو دیکھنے کا حکم زیادہ سخت ہو، اگرچہ مرد کا قابل ستر حصہ الگ الگ نہیں ہے، یہاں تک کہ عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ مرد کے مرنے کے بعد اس کو غسل دے، اگر عورت کا مرد کی طرف دیکھنے کا حکم مرد کا مرد کی طرف دیکھنے کی طرح ہوتا تو عورت کے لئے مرد کے مرنے کے بعد اس کو غسل دینا جائز ہوتا[۱]۔

تیسرا قول: عورت کا اجنبی مرد کی طرف دیکھنے کا حکم مرد کا اجنبی عورت کی طرف دیکھنے کے حکم کی طرح ہے، لہذا مرد کے لئے عورت کے جن اعضاء کو دیکھنا جائز ہے، عورت کے لئے بھی مرد کے ان ہی اعضاء کو دیکھنا جائز ہوگا، اصح کے بالمقابل شافعیہ کا دوسرا قول یہی ہے، اور امام احمد سے ایک روایت یہی ہے، اسی کو الہدایہ، المستوعب، الخلاصہ، الرعایتین، اور الحاوی الصغیر میں مقدم کہا ہے، ابن البنا نے

---

(۱) حدیث ابن عباسؓ: "أن النبي ﷺ لما فرغ من خطبة العيد ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۶۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۰۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۱۴۸، الہدایہ مع الشروح ۱۰/ ۳۳، ۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۹/ ۵۳۳، ۵۳۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۷، مجمع الأنہر ۲/ ۵۳۸، ۵۳۹، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۴، ۱۹۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۰، زاد المحتاج ۳/ ۱۷۴، ۱۷۵، المبدع ۷/ ۱۱، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۵، ۱۶، الإنصاف ۸/ ۲۵۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۴۸، الدر المختار ورد المحتار ۹/ ۵۳۳، الخرشی ۱/ ۲۴۸، مواہب الجلیل ۲/ ۱۸۳، بلغۃ السالک ۱/ ۱۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۸/ ۲۵، المبدع ۷/ ۱۱۔

اسی کو قطعی کہا ہے، ابن عقیل نے اس کو مختار بتایا ہے لیکن نووی نے اس کو شافعیہ کا اصح قول قرار دیا ہے، انہوں نے شافعیہ کی ایک جماعت کی اتباع کی ہے، صاحب المہذب نے اس کو قطعی کہا ہے اور گذر چکا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک صحیح قول جس پر فتویٰ ہے یہ ہے کہ مرد کے لئے نوجوان اجنبی عورت کے بدن کے کسی بھی حصہ کو دیکھنا جائز نہیں ہے، اور اس کے بالمقابل دوسرا قول ہے کہ کراہت کے ساتھ چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو دیکھنا جائز ہے، عورت کی طرف مرد کے دیکھنے کے حکم میں صحیح قول کی بنا پر اس قول کا تقاضا ہے کہ عورت کا اجنبی مرد کی طرف دیکھنا مطلقاً حرام ہو، لیکن جلال بلقینی نے کہا ہے کہ اصحاب شافعی میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے، تمام اقوال اس پر متفق ہیں کہ فتنہ سے امن کے وقت مرد کے چہرہ اور اس کی دونوں ہتھیلیوں کو عورت کے لئے دیکھنا جائز ہے۔

اس قول کے قائل فقہاء کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ"[1] (اور آپ کہہ دیجئے ایمان والیوں سے کہ اپنی نظریں نیچی رکھیں)، اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو اپنی نگاہ نیچی رکھنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ مردوں کو حکم دیا ہے، نیز ان کی دلیل حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے: "**أنها كانت عند رسول الله ﷺ وميمونة، إذ أقبل ابن أم مكتوم، فدخل عليه، فقال رسول الله ﷺ: احتجبا منه، فقلت: يا رسول الله، أليس هذا أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا؟ فقال رسول الله ﷺ: أعمياوان أنتما؟ ألستما تبصرانه**"[2] (وہ اور حضرت میمونہؓ رسول اللہ ﷺ کے پاس تھیں کہ اچانک ابن ام مکتومؓ حاضر خدمت اقدس ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم دونوں ان سے پردہ کرو، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا یہ نابینا نہیں ہیں؟ نہ ہم کو دیکھ سکتے ہیں نہ ہم کو پہچان سکتے ہیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تم بھی اندھی ہو، کیا تم دونوں ان کو نہیں دیکھ رہی ہو؟)، اگر عورتوں کا مردوں کو دیکھنا مباح ہوتا تو رسول اللہ ﷺ دونوں کو ابن ام مکتومؓ سے پردہ کرنے کا حکم نہیں دیتے، اور ان کی طرف دیکھنے پر ان دونوں کی نکیر نہیں فرماتے۔

ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ عورتیں بھی آدمی کی ایک نوع ہیں، لہذا مردوں پر قیاس کرتے ہوئے ان پر بھی دوسری نوع کی طرف دیکھنا حرام ہوگا، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نظر کو حرام کرنے والی چیز فتنہ کا اندیشہ ہے، اور وہ مردوں کی طرف عورت کے دیکھنے میں پایا جاتا ہے بلکہ یہ شہوت میں زیادہ سخت اور فتنہ انگیزی میں زیادہ تیز ہے[1]۔

چوتھا قول: عورت کے لئے مرد کا چہرہ، دونوں ہتھیلیاں اور دونوں قدم دیکھنا مکروہ ہے، حرام نہیں ہے، صرف ان کے علاوہ دوسرے اعضاء کو دیکھنا حرام ہے، یہ شیخ تقی الدین کا مختار قول ہے، انہوں نے اس قول کو امام احمد اور القاضی کے کلام کا ظاہر مانا ہے[2]۔

عورت کا اپنے محرم مردوں کو دیکھنا:

۲۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کا اپنے محرم مردوں کو دیکھنا اگر شہوت کے ساتھ یا لذت اندوزی کے ارادہ سے ہو تو حلال نہیں

(۱) سورۂ نور / ۳۱۔

(۲) حدیث: "أنها كانت عند رسول الله ﷺ ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۶۱، ۳۶۲ طبع حمص) اور ترمذی (۵/ ۱۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۴۸) میں اس میں ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۴، ۱۹۵، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، زاد المحتاج ۳/ ۱۷۴، ۱۷۵، الإنصاف ۸/ ۲۵، ۲۶۔

(۲) الإنصاف ۸/ ۲۶۔

ہے، اگر فتنہ کا اندیشہ نہ ہوتو محرم مرد کے کس عضو کو دیکھنا جائز ہے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے محرم مرد کے ناف اور گھٹنا کے درمیان کے علاوہ دوسرے اعضاء کا دیکھنا جائز ہے [۱]۔

حنفیہ کے نزدیک ان کی عبارتوں میں مرد کی طرف عورت کے دیکھنے کے حکم میں محرم اور غیر محرم میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور عورت کے لئے مرد کے قابل ستر اعضاء کے علاوہ کی طرف یعنی ناف اوراس سے اوپر اور گھٹنے کے نیچے اعضاء کی طرف دیکھنا جائز ہے، یہ ان کے صحیح مذہب کے مطابق ہے، لیکن الاصل کی روایت کے مطابق مرد کے لئے اپنی محرم عورتوں کے جن اعضاء کو دیکھنا جائز ہے، عورت کے لئے مرد کے صرف ان ہی اعضاء کو دیکھنا جائز ہوگا، یہاں تک کہ مرد کی پیٹھ اوراس کے پیٹ کو دیکھنا عورت پر حرام ہے [۲]۔

حنابلہ میں مرداوی نے کہا ہے کہ مرد کے لئے اپنی محرم عورت کے ان اعضاء کو دیکھنا جائز ہے جو عام طور پر ظاہر نہیں ہوتے ہیں، اور سر اور پنڈلی کو دیکھنا جائز ہے، یہی راجح مذہب ہے، اسی پر اکثر اصحاب ہیں، دیکھنے کے بارے میں محرم عورت کا حکم خریداری کے لئے بھاؤ کی ہوئی باندی کے حکم کی طرح ہے، صحیح مذہب یہی ہے، اکثر نے اس کو قطعی کہا ہے۔

پھر مرداوی نے کہا ہے کہ محرم مردوں کی طرف دیکھنے میں عورت کا حکم وہی ہے جو محرم عورتوں کی طرف دیکھنے میں مردوں کا ہے، الفروع وغیرہ میں یہی کہا ہے [۳]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۵، بلغۃ السالک ۱/ ۱۹۴، الخرشی ۱/ ۲۴۸، مواہب الجلیل ۲/ ۱۸۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱ اوراس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۴۔
(۲) المبسوط ۱۰/ ۱۴۸۔
(۳) الإنصاف ۸/ ۲۰۔

ایک دوسرے قول میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ محرم مرد کی طرف عورت کا دیکھنا محرم عورت کی طرف مرد کے دیکھنے کی طرح ہے [۱]۔

عورت کا عورت کو دیکھنا:

۲۱ - فقہاء کی رائے ہے کہ عورت کا عورت کو دیکھنا خواہ کوئی عورت ہو جائز نہیں ہے اگر یہ دیکھنا شہوت کے ساتھ یا لذت اندوزی کے لئے ہو، لیکن اگر یہ دیکھنا شہوت کے بغیر ہوتو جمہور فقہاء نے مسلمان عورت کا کسی عورت کو دیکھنے میں اور کافر عورت کا مسلمان عورت کو دیکھنے میں فرق کیا ہے، اور مسلمان عورت کے دیکھنے میں بھی فاجرہ اور عفیفہ میں فرق کیا ہے۔

مسلمان عورت کا کسی عورت کو دیکھنا:

۲۲ - مسلمان عورت کا کسی عورت کو دیکھنے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: مسلمان عورت کے لئے دوسری عورت کے ان اعضاء کو دیکھنا جائز ہے، مرد کے جن اعضاء کو دوسرے مرد کے لئے دیکھنا جائز ہے، لہذا اس کے لئے دوسری عورت کے ناف و گھٹنے کے درمیان اعضاء کے علاوہ پورے بدن کو دیکھنا جائز ہے، یہی قول حنفیہ کا راجح مذہب ہے اور یہی مالکیہ کا مشہور قول ہے، شافعیہ کا معتمد قول اور حنابلہ کا قول ہے۔

اس قول کے قائل فقہاء کی دلیل رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: "**لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا المرأة إلى عورة المرأة**" [۲] (کوئی مرد دوسرے مرد کے قابل ستر حصہ کو اور

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱ اوراس کے بعد کے صفحات۔
(۲) حدیث: "لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ......" کی تخریج فقرہ/ ۱۷

کوئی عورت دوسری عورت کے قابل ستر حصہ کو نہ دیکھے)، یہ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مرد کے اعتبار سے مرد کے قابل ستر اعضاء کو بیان کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے حق میں عورت کا قابل ستر حصہ بھی اسی کے مثل ہوگا، کیونکہ جنس ایک ہے اور قابل ستر کے علاوہ اعضاء ممانعت میں داخل نہ ہوں گے، تو ان کی طرف دیکھنا جائز رہے گا۔

اسی طرح ان کی دلیل قیاس بھی ہے، یعنی انہوں نے مرد کا مرد کی طرف دیکھنے پر قیاس کیا ہے، اور دونوں میں مشترک وصف جنس کا متحد ہونا ہے، اور شہوت کا اور فتنہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہونا ہے، نیز شریعت نے مسلمان عورتوں کے لئے جائز قرار دیا ہے کہ جو عورت مرجائے اس کو غسل دینے کے لئے اس کے کپڑے اتاریں اور یہ حق مردوں کو نہیں دیا ہے، اگر چہ وہ محرم ہوں، اس میں اس کی دلیل ہے کہ عورت کے حق میں عورت کا قابل ستر حصہ وہی ہے جو مرد کے حق میں مرد کا قابل ستر حصہ ہے، اسی طرح انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ضرورت کا تقاضا ہے کہ عورتیں ایک دوسرے کے سامنے اپنے اعضاء ظاہر کریں[(۱)]۔

دوسرا قول: مرد کے لئے اپنی محرم کے جن اعضاء کو دیکھنا جائز ہے، مسلمان عورت دوسری عورت کے ان اعضاء کو دیکھ سکتی ہے، یہاں تک کہ اس کے لئے اس کی پیٹھ اور پیٹ کو دیکھنا حلال نہ ہوگا، ایک روایت میں یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور حنفیہ کے نزدیک یہ مرجوح قول ہے، پہلا قول صحیح ہے[(۱)]۔

اس قول کے قائل فقہاء کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں عورتوں کو پردے کے لباس کے ساتھ اور اس کے بغیر غسل خانوں میں داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"إنها ستفتح لكم أرض العجم وستجدون فيها بيوتا يقال لها الحمامات فلا يدخلنها الرجال إلا بالأزر وامنعوها النساء إلا مريضة أو نفساء"**[(۲)] (تمہارے لئے عجم کی زمین فتح ہوگی اور تم کو وہاں ایسے گھر ملیں گے جن کو حمام کہا جاتا ہے، ان میں مرد لنگی کے بغیر داخل نہ ہوں، اور عورتوں کو اس سے منع کرو البتہ مریضہ اور نفساء اس سے مستثنیٰ ہیں)۔

کافرہ عورت کا مسلمان عورت کو دیکھنا:

۲۳- مسلمان عورت کافرہ عورت کو اپنی طرف دیکھنے کا موقع دے اس کے حکم میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: کافرہ عورت مسلمان عورت کی طرف دیکھنے میں اجنبی مرد کی طرح ہے، لہذا مسلمان عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کے جن اعضاء کو اجنبی مرد کے لئے دیکھنا جائز ہے ان کے علاوہ کسی دوسرے عضو کے دیکھنے کا موقع کافرہ عورت کو دے، یہ حنفیہ کا اصح قول اور مالکیہ کی رائے ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے جس کو بغوی، بلقینی، نووی اور القاضی وغیرہ نے اصح کہا ہے اور حنابلہ

= میں گذر چکی۔

(۱) المبسوط ۱۰/ ۱۴۷، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸، مجمع الأنہر ۲/ ۵۳۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۷، الہدایہ مع الشروح ۱۰/ ۳۵، ۳۷، حاشیہ ابن عابدین ۹/ ۵۳۳، مواہب الجلیل ۲/ ۱۸۰، بلغۃ السالک ۱/ ۱۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۸/ ۲۴، المبدع ۷/ ۱۰، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۵۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إنها ستفتح لكم أرض العجم ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۲ طبع حمص) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۲۳۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور المنذری نے اس کو الترغیب والترہیب (۱/ ۱۹۹) میں ذکر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہے۔

کے نزدیک ایک روایت ہے۔

اس قول کے قائل اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ مسلمان عورت کے لئے حلال ہے کہ کافرہ عورت کو اپنا چہرہ اور ہتھیلی دیکھنے کا موقع دے، ان کے علاوہ دوسرے اعضاء کو دیکھنے کا موقع دینا اس کے لئے حرام ہے، یہ حنفیہ کا قول، مالکیہ کا معتمد قول اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے جس کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول ہے کہ مسلمان عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے بدن کے کسی بھی حصہ کو دیکھنے کا موقع کافرہ عورت کو دے، یہی بعض مالکیہ کا ایک قول ہے، یہ قول اس صورت میں ہے کہ کافرہ عورت مسلمان عورت کے لئے غیر محرم ہو (یعنی محرم مرد کے درجہ میں ہو) اور اس کی مملوکہ نہ ہو، ان دونوں کے لئے اس کی طرف دیکھنا جائز ہوگا۔

اس قول کے قائل فقہاء کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "أَوْ نِسَآئِهِنَّ"[1] (اور اپنی ہم مذہب عورتوں پر)، جمہور علماء نے اس کی تفسیر کی ہے کہ وہ آزاد مسلمان عورتیں ہیں، یہ اس بنیاد پر ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں ابن عباسؓ سے ان کا قول منقول ہے کہ وہ مسلمان عورتیں ہیں جو یہودیہ اور نصرانیہ کے سامنے ظاہر نہ کریں گی، اور اس لئے بھی کہ اگر کافرہ عورت کے لئے مسلمان عورت کی طرف دیکھنا جائز ہوتا تو آیت میں منقول تخصیص کا کوئی اضافی فائدہ باقی نہیں رہ جاتا، لہذا معلوم ہوا کہ مراد عورتوں کی ایک صنف ہے اور وہ مسلمان عورتیں ہیں، ان کی دلیل حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ان کا اثر بھی ہے کہ انہوں نے ابوعبیدہؓ کو لکھا: "**أما بعد! فإنه بلغني أن نساء من نساء المسلمين يدخلن الحمامات و معهن نساء أهل الكتاب فامنع ذلك وحل دونه**" (اما بعد! مجھے معلوم ہوا ہے کہ مسلمانوں کی کچھ عورتیں حمام میں داخل ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ اہل کتاب کی بھی عورتیں ہوتی ہیں، اس کو منع کرو اور اس میں حائل ہو)، اور ایک روایت میں ہے: "**فإنه لا يحلّ لا مرأة تومن بالله واليوم الآخر أن ينظر إلى عورتها إلا أهل ملتها**"[1] (جو عورت اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے حلال نہیں ہے کہ اس کے قابل ستر حصہ کو اس کے اہل مذہب کے علاوہ کوئی دوسرا دیکھ سکے)، قابل ستر سے مراد وہ اعضاء ہیں جو کھل جاتے ہیں اور کپڑے سے خالی رہ جاتے ہیں۔

ان کی دلیل وہ روایت بھی ہے جو سعید سے مجاہد کے واسطہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ مسلمان عورت کسی مشرک عورت کے سامنے اپنی اوڑھنی نہ اتارے اور نہ اس کو بوسہ دے، اس لئے کہ ارشاد ربانی ہے: أو نسائهن" اور وہ مسلمان عورتوں میں سے نہیں ہے، نیز ان کی دلیل یہ ہے کہ کافرہ عورت کے سامنے مسلمان عورت کے بدن کے کھولنے کا نتیجہ ہوگا کہ وہ اپنے شوہر اور دوسروں کے پاس اس کے اوصاف بیان کرے گی، اس لئے کہ اس کے دین میں یہ ممنوع نہیں ہے، لیکن مسلمان عورت کو علم ہے کہ یہ حرام ہے اس لئے اس سے پرہیز کرے گی[2]۔

عبادہ بن نسی سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کو مکروہ کہا ہے کہ کوئی نصرانی عورت مسلمان عورت کو بوسہ دے یا اس کے قابل ستر

---

(۱) سورۂ نور/۳۱۔

(۱) اثر عمرؓ: "أما بعد فإنه بلغني أن نساء من نساء المؤمنين ......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۷/ ۹۵ دائرۃ طبع المعارف) میں اس کے دونوں روایتوں کے ساتھ کی ہے۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۹/ ۵۳۴، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۷، مجمع الأنہر ۲/ ۵۳۹، حاشیۃ الدسوقی وتقریرات الشیخ علیش ۱/ ۲۱۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳/ ۴۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۴، الإنصاف ۸/ ۲۵، المبدع ۷/ ۱۰، فتح القدیر للشوکانی ۴/ ۲۳، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۳۳، تفسیر ابن کثیر ۲/ ۶۰۰، ۶۰۱، أحکام القرآن للجصاص: تفسیر سورۂ نور (۳/ ۳۱۸)۔

حصہ کو دیکھے اوراس کی تاویل میں ''أو نسائھن'' پڑھتے تھے[۱]۔

دوسرا قول: مسلمان عورت کا مسلمان عورت کو دیکھنے کی طرح کافرہ عورت کا مسلمان عورت کو دیکھنا بھی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ اصح کے بالمقابل قول حنفیہ کے نزدیک ہے، صاحب العنایہ نے اس کو قوی قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ ''نسائھن'' سے مراد وہ آزاد عورتیں ہیں جو ان کے ساتھ رہتی ہیں، خواہ مسلمان ہوں یا غیر مسلمان ہوں، بعض کے بعض کی طرف دیکھنے کے جائز ہونے میں تمام عورتیں برابر ہیں، سرخسی کے قول سے یہی سمجھ میں آتا ہے، سرخسی کا قول ہے کہ اگر مردوں کے ساتھ کوئی کافرہ عورت ہو تو اس کو غسل کا طریقہ بتائیں گے تاکہ وہ مسلمان میت عورت کو غسل دے، اس لئے کہ ہم جنس کے دیکھنے میں دین میں موافقت ومخالفت کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے جس کو امام غزالی نے اصح قرار دیا ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک صحیح ہے، الوجیز وغیرہ میں اسی کو قطعی کہا ہے، المغنی اور الشرح الکبیر میں اس کو مقدم کیا گیا ہے اور دونوں نے اس کی تائید کی ہے، صاحب الکافی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، علماء میں سے اس قول کو فخر الدین رازی نے راجح قرار دیا ہے، چنانچہ ان سے علامہ آلوسی نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ راجح مذہب یہ ہے کہ وہ مسلمان عورت کی طرح ہے، اور نسائھن سے مراد تمام عورتیں ہیں اور سلف کا قول استحباب پر محمول ہے، اسی طرح مالکیہ میں سے ابن العربی نے کہا ہے کہ میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ تمام عورتوں کے لئے جائز ہے، ضمیر اتباع کے لئے لائی گئی ہے، اس لئے کہ یہ ضمائر والی آیات ہیں، اس لئے کہ اس میں پچیس ضمیریں ہیں، قرآن میں اس کی نظیر موجود نہیں ہے۔

اس قول کے قائل فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ اہل کتاب کی عورتیں ازواج مطہرات کے پاس جاتی تھیں، نہ وہ پردہ کرتی تھیں، نہ ان کو پردہ کرنے کا حکم دیا گیا، ان کی دلیل مسلمان مرد کو کافر مرد کے دیکھنے پر قیاس کرنا بھی ہے، وصف مشترک یہ ہے کہ دونوں میں جنس ایک ہے تو جس طرح دین کے اختلاف کی وجہ سے مردوں کے درمیان دیکھنے کے حکم میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا ہے، اسی طرح عورتوں کے درمیان بھی اس کے حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ جس وجہ سے مردوں کو عورتوں کی طرف دیکھنے سے منع کیا گیا ہے، عورتوں کے درمیان دیکھنے میں وہ وجہ موجود نہیں ہے، خواہ دین ایک ہو یا الگ الگ ہو، نیز اس لئے کہ یہ قول لوگوں کے حق میں آسان ہے، اس کے ذریعہ ان سے بہت حرج دور کیا جاسکے گا، اس لئے کہ مسلمان عورتوں کا ذمی عورتوں سے پردہ کرنا تقریباً ناممکن ہے[۱]۔

تیسرا قول: مسلمان عورت کے لئے جائز ہے کہ کافرہ عورت کو اپنے ان اعضاء کی طرف دیکھنے کا موقع دے جن کی طرف دیکھنا اس کے محرم مردوں کے لئے جائز ہے، یہ بعض مالکیہ کا قول ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے، نووی نے اس کو اشبہ کہا ہے، رملی اور خطیب شربینی نے اس کو معتمد کہا ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت یہی ہے[۲]۔

(۱) اثر: ''أنه كره أن تقبل النصرانية المسلمة......'' کی روایت طبری (۱۸/ ۹۵ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے۔

(۱) العنایہ علی الہدایہ ۱۰/ ۴۷، ۴۸، المبسوط ۱۰/ ۱۶۱، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، زاد المحتاج ۳/ ۱۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۴، الإنصاف ۸/ ۲۴، المبدع ۷/ ۱۰، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۵، المغنی ۶/ ۵۶۲، ۵۶۳، تفسیر الآلوسی ۱۸/ ۱۴۳، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۳۲۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی وتقریرات الشیخ علیش ۱/ ۲۱۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۴، الإنصاف ۸/ ۲۴، المبدع ۷/ ۱۰، ۱۱۔

بدکار عورت کا پاک دامن عورت کو دیکھنا:

۲۴- بعض فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نیک عورت کے لئے مناسب نہیں ہے کہ اس کو بدکار عورت دیکھے، اس لئے کہ وہ مردوں کے پاس جاکر اس کے حالات بیان کرے گی، لہذا اس کے سامنے اپنی چادر اور اوڑھنی نہیں اتارے گی [۱]۔

شافعیہ میں سے شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی رائے ہے کہ مسلمان عورت کے ساتھ کافرہ عورت کا جو حکم ہے وہی حکم پاک دامن عورت کے ساتھ بدکار عورت کا بھی ہے، یعنی پاک دامن عورت کے لئے حلال نہیں ہے کہ بدکار عورت کو اپنا بدن دیکھنے کا موقع دے، اور دوسرے فقہاء شافعیہ مثلاً زرکشی نے ان کی تائید کی ہے، لیکن بعض فقہاء شافعیہ نے اس حکم کو ایک خاص قسم کی بدکار عورتوں کے ساتھ خاص رکھا ہے اور وہ ہم جنسی کرنے والی ہیں، یا وہ عورت جس کا میلان عورتوں کی طرف رہتا ہو، دوسرے فقہاء نے اس کو عام رکھا ہے، یعنی ہر بدکار عورت مراد ہے خواہ اس کا فسق ہم جنسی کی وجہ سے ہو یا زنا کی وجہ سے ہو یا آزاد پھرنا وغیرہ کے سبب ہو، لیکن اکثر فقہاء شافعیہ نے شیخ عزالدین بن عبدالسلام وغیرہ کی رائے کو رد کردیا ہے، اس لئے کہ فاسق عورت مومن ہے، فسق کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوجائے گی۔

حنفیہ وشافعیہ میں سے جو حضرات اس قول کے قائل ہیں، انہوں نے بدکار کو کافرہ عورت پر اس اعتبار سے قیاس کیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں یہ غالب گمان ہے کہ وہ پاک دامن عورت کے جو محاسن دیکھے گی اپنے شوہر اور دوسرے مردوں کے پاس اس کو بیان کرے گی، لہذا امرد کی طرح اس کا دیکھنا حرام ہے اور اس کو دیکھنے کا موقع دینا بھی حرام ہے [۲]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۹/۵۳۴، مغنی المحتاج

زوجین کا ایک دوسرے کو دیکھنا:

۲۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے پیشاب و پاخانہ کی جگہ کے علاوہ پورے بدن کا دیکھنا بغیر کسی کراہت کے جائز ہے، خواہ یہ دیکھنا شہوت کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر ہو جب تک کہ دونوں کے درمیان رشتہ نکاح باقی ہو، البتہ ایک دوسرے کے پیشاب و پاخانہ کی جگہ کو دیکھنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ یہ مباح ہے، ان میں سے ہر ایک کے لئے جائز ہے کہ دوسرے کے پورے بدن کو دیکھ سکے، کوئی عضو اس سے مستثنیٰ نہیں ہے، ان کی دلیل ارشاد ربانی ہے: "**وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ إِلَّا عَلٰى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ**"[۱] (اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں، ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ اس صورت میں ان پر کوئی الزام نہیں)، اللہ تعالیٰ نے شرم گاہ کی حفاظت کے حکم سے بیویوں اور باندیوں کو مستثنیٰ کیا ہے، اور اس میں استمتاع کی تمام اقسام داخل ہیں، اس استثناء میں چھونے اور وطی کرنے کے داخل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، تو اسی طرح دیکھنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا [۲]، نیز ان کی دلیل معاویہ بن حیدہؓ سے مروی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**قلت: يا رسول الله، عوراتنا ما نأتي منها وما نذر؟ قال: احفظ عورتک إلا**

= ۳/۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ السیوطی علی الروضہ (منتقی الینبوع) ۵/۱۷۳، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۶/۱۹۵۔

(۱) سورۂ مؤمنون/۵، ۶۔

(۲) الہدایہ وتکملۃ الفتح ۱۰/۳۷، ۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۹/۵۲۶، المبسوط ۱۰/۱۴۸، ۱۴۹، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۷، مجمع الأنہر ۲/۵۳۹، تبیین الحقائق ۶/۱۸، ۱۹، کشاف القناع ۱/۳۰۸، الإنصاف ۸/۳۲، المبدع ۷/۱۲، مطالب أولی النہی ۵/۱۷۔

من زوجتک أو ما ملکت یمینک"[۱] (میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہم اپنے قابل ستر حصہ کو کہاں چھپائیں اور کہاں نہ چھپائیں، آپ نے فرمایا کہ اپنے قابل ستر عضو کو بیوی اور باندی کے علاوہ ہر جگہ پوشیدہ رکھو)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زوجہ کے قابل ستر حصہ کو دیکھنا جائز ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ زوجین کے لئے بہتر یہ ہے کہ ان میں سے کوئی دوسرے کی شرم گاہ کو نہ دیکھے، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا: "ما نظرت أو ما رأیت فرج رسول اللہ ﷺ قط"[۲] (میں نے رسول اللہ ﷺ کی شرم گاہ کو کبھی نہیں دیکھا)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف نے زوجین کا ایک دوسرے کی شرم گاہ کو دیکھنے کے حلال ہونے سے ظہار کرنے والے کی شرم گاہ کے دیکھنے کو مستثنیٰ کیا ہے، چنانچہ ان دونوں نے کہا ہے کہ اس شخص کے لئے بیوی کے بال، پیٹھ اور سینہ دیکھنا جائز ہے، صاحب درمختار نے حائضہ سے وطی کے حرام ہونے کے یقین کے باوجود اس کی شرم گاہ دیکھنے کے حلال ہونے میں تردد ظاہر کیا ہے، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حیض کی حالت میں شرم گاہ کو دیکھنا مکروہ ہے[۳]۔

زوجین کا ایک دوسرے کی پیشاب گاہ کو دیکھنے کے بارے میں مالکیہ کی رائے وہی ہے جو حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، یعنی بلا کراہت حلال ہے، البتہ پاخانہ کے مقام کو دیکھنے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ اقفہسی نے کہا ہے کہ اس کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے تمتع حرام ہے تو اس کی طرف دیکھنا بھی حرام ہوگا[۱]۔

اصح قول میں شافعیہ کی رائے، بعض مالکیہ کی رائے، اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کی شرم گاہ کو دیکھنا مکروہ ہے اور اگر یہ دیکھنا شرم گاہ کے اندرونی حصہ کی طرف ہو تو کراہت بڑھ جائے گی[۲]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "ما نظرت أو ما رأیت فرج رسول اللہ ﷺ قط" (میں نے نبی کریم ﷺ کی شرم گاہ کبھی نہیں دیکھا)۔

پھر شافعیہ نے بیوی کی شرم گاہ کو کراہت کے ساتھ دیکھنے کے جائز ہونے سے، شبہ میں کسی اجنبی کے وطی کر لینے کی وجہ سے عدت گذارنے والی بیوی کی شرم گاہ کے دیکھنے کو مستثنیٰ کیا ہے، اس لئے کہ اس عورت کے ناف اور گھٹنے کے درمیان اعضاء کے علاوہ صرف دوسرے اعضاء کو دیکھنا ہی جائز ہے، بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ پاخانہ کے مقام کو دیکھنا اور اس سے لذت حاصل کرنا جائز ہے، البتہ عضو تناسل کو اس میں داخل کرنا جائز نہیں ہے، شافعیہ میں سے دارمی کی رائے ہے کہ پاخانہ کے مقام یعنی اس کے حلقہ کو دیکھنا حرام ہے، یہ تمام احکام زندگی کی حالت کے ساتھ خاص ہیں۔

---

(۱) حدیث: "احفظ عورتک إلا من زوجتک ......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۴ طبع حمص) اور ترمذی (۵/ ۹۷، ۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث عائشہؓ: "ما نظرت أو ما رأیت ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۱۷) نے کی ہے، البوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۱۴۴ طبع دارالجنان) میں حضرت عائشہؓ سے روایت کرنے والے راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۹/ ۳۲۶، ۳۲۷، الإنصاف ۸/ ۳۳، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۷۔

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۵، بلغۃ السالک ۲/ ۲۱۷، ۲۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۵، البیان والتحصیل ۵/ ۷۹، ۸۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۵، زاد المحتاج ۳/ ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۹، ۲۰۰، روضۃ الطالبین مع منتقی الینبوع للسیوطی ۵/ ۳۷۳، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۷، المبدع ۷/ ۱۲، ۱۳۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر شوہر اپنی شرم گاہ کو دیکھنے سے زوجہ کو منع کردے تو اس کے لئے دیکھنا جائز نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر زوجہ منع کردے تو شوہر کے لئے دیکھنا جائز رہے گا، اس لئے کہ شوہر اس سے تمتع کا مالک ہے، وہ مالک نہیں ہے، شربینی خطیب نے اس کو زرکشی سے نقل کیا ہے اور اس کو اظہر قرار دیا ہے اور بعض متاخرین سے اس میں توقف نقل کیا ہے [(۱)]۔

انسان کا خود اپنی شرم گاہ کو دیکھنا:

۲۶- شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بلاضرورت آدمی کا اپنی شرم گاہ کو دیکھنا مکروہ ہے، شافعیہ نے کہا ہے اس کے اندرونی حصہ کو دیکھنے میں کراہت زیادہ ہے [(۲)]، ان کی دلیل معاویہ بن حیدہؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ما ملکت یمینک"** [(۳)] (اپنی بیوی اور باندی کے علاوہ سے اپنی شرم گاہ کو محفوظ رکھو)۔

خنثی کا دیکھنا:

۲۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خنثی کے حق میں دوسرے کی طرف اس کے دیکھنے میں اور اس کی طرف دوسرے کے دیکھنے میں احتیاط پر عمل کیا جائے گا، لہذا عورتوں کے معاملہ میں اس کو مرد یا قریب البلوغ لڑکا سمجھا جائے گا اور مردوں کے معاملہ میں اس کو عورت یا قریب البلوغ لڑکی تصور کیا جائے گا، یہ حنفیہ کی رائے، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی رائے ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اباحت اور حرمت کے اسباب جمع ہوجائیں تو احوط پر عمل کرنا واجب ہے، اور یہ دونوں چیزیں "خنثی مشکل" میں موجود ہیں کیونکہ اس کے مرد ہونے کا اور اس کے عورت ہونے کا احتمال برابر ہے۔

اصح کے بالمقابل شافعیہ کا ایک دوسرا قول ہے کہ اس کے بارے میں بچپن کا حکم برقرار رہے گا، یعنی بچپن میں اس کے ساتھ جو معاملہ کیا جاتا تھا وہی معاملہ کیا جائے گا، خنثی کے حکم میں حنابلہ کے یہاں دو اقوال دوسرے بھی ہیں:

اول: وہ مرد کی طرح ہے۔

دوم: اگر وہ مرد کی مشابہت اختیار کرے گا تو اس کے ساتھ مرد جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اگر عورت کے ساتھ مشابہت اختیار کرے گا تو اس کے ساتھ عورت جیسا معاملہ کیا جائے گا [(۱)]۔

جس کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے اس کی طرف دیکھنے میں رخصت:

۲۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے اس کی طرف دیکھنا اصل میں دو جگہ مباح ہے:

اول: اگر اچانک نگاہ پڑ جائے۔

دوم: کوئی ضرورت یا حاجت اس کی داعی ہو، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

اچانک نگاہ پڑ جانا:

۲۹- **الفجاءۃ**: فا کے پیش اور مد کے ساتھ ہے، اسی طرح تمرۃ کے

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۵، زاد المحتاج ۳/ ۱۶۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۹، ۲۰۰، روضۃ الطالبین مع منتقی الینبوع للسیوطی ۵/ ۳۷۲، ۳۷۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۸/ ۳۲، المبدع ۷/ ۱۲، ۱۳، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۷۔

(۲) الروضہ ۵/ ۳۷۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۵۔

(۳) حدیث: "احفظ عورتک إلا من زوجتک أو ما مالکت یمینک" کی تخریج فقرہ/ ۲۵ میں گذرچکی۔

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۷۲۹، ۷۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۴، ۳۷۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۵، کشاف القناع ۱/ ۳۰۹، الإنصاف

وزن پر فجأة بھی ہے، یعنی بلاکسی سبب کے اچانک ہوجانا[۱]، اور اچانک نگاہ سے مراد دیکھنے والے کے ارادہ کے بغیر نگاہ پڑ جانا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ نگاہ معاف ہے، اس میں کوئی گناہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت جریر بن عبداللہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري"[۲] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے اچانک نگاہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے مجھ کو حکم دیا کہ میں اپنی نگاہ پھیرلوں)، اس سے معلوم ہوا کہ گناہ اچانک نگاہ کے بعد نگاہ کو برقرار رکھنے میں ہے، پہلی غیر مقصود نگاہ میں کوئی گناہ نہیں ہے، نیز بریدہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا: "یا علي لا تتبع النظرة النظرة فإن لک الأولی ولیست لک الآخرة"[۳] (اے علی! ایک نگاہ کے بعد دوبارہ نگاہ نہ ڈالو، اس لئے کہ پہلی نگاہ معاف ہے، دوسری معاف نہیں ہے)، اس سے معلوم ہوا کہ پہلی نگاہ میں اگر وہ بلاارادہ ہو تو کوئی گناہ نہیں ہے[۴]۔

ضرورت کی نگاہ:

۳۰- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کی طرف دیکھنا حرام ہے، اس کو دیکھنے کی ضرورت وحاجت متحقق ہوجائے تو اس کی طرف دیکھنا جائز ہے، البتہ ان حاجات کی تعیین میں جن کی وجہ سے دیکھنا جائز ہوتا ہے، اور ان مواضع کی تعیین میں جن کو دیکھنا مباح ہوتا ہے اور اباحت کی شرطوں میں فقہاء کا اختلاف ہے، دیکھنے کو جائز قرار دینے والی حاجات میں فقہاء نے پیغام نکاح، علاج، قضاء، شہادت، معاملہ اور تعلیم وغیرہ کو ذکر کیا ہے۔

اول- پیغام نکاح کے لئے دیکھنا:

۳۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح کا پیغام دینے والے کے لئے اس عورت کو دیکھنا جائز ہے جس کو نکاح کا پیغام دینا ہے، پھر اس دیکھنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ یہ دیکھنا مندوب ہے، اس لئے کہ صحیح حدیث میں اس کا حکم دیا گیا ہے، اور اس کی وجہ بھی بتائی گئی ہے کہ اس سے ان دونوں کے درمیان ہمیشہ تعلق باقی رہنے کی زیادہ امید ہے۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کو نکاح کا پیغام دینا چاہے اور اس کو غالب گمان ہو کہ اس کا پیغام قبول کرلیا جائے گا تو اس کے لئے مباح ہے کہ اس کو دیکھ لے۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح "خطبۃ" (فقرہ ۲۶، ۳۲)۔

دوم- علاج اور اس کے متعلقات کے لئے دیکھنا:

۳۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ علاج وغیرہ کے لئے دیکھنا جائز ہے، خواہ دیکھنے والا اور جس کو دیکھا جائے وہ کوئی بھی ہو، مرد ہو یا عورت ہو، دیکھنے کی جگہ بھی کوئی ہو خواہ قابل ستر عضو ہو یا دوسرا عضو ہو،

= ۸/ ۲۷، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۷۔

(۱) المصباح، المعجم الوسیط۔

(۲) حدیث: سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "یا علي لا تتبع النظرة النظرة فإن لک الأولی ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۱۰ طبع حمص) اور ترمذی (۵/ ۱۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حسن غریب ہے۔

(۴) تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۲۳ طبع دار الکتب المصریہ، المرقاۃ ۶/ ۹/ ۷، ۳، ۲۸۲، البیان والتحصیل ۴/ ۳۰۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۸، الإنصاف ۸/ ۲۷، فتح القدیر للشوکانی ۴/ ۳۱۔

البتہ اس میں چند شرطیں ہیں:

الف۔ علاج وغیرہ کی ضرورت موجود ہو، مثلاً مرض، تکلیف یا ایسی زبردست لاغری ہو جو مرض کے وجود کی علامت سمجھی جاتی ہو، اسی کے ساتھ فقہاء نے دوسری حاجات کو بھی شامل کیا ہے، یعنی مردوں اور عورتوں کے لئے ختنہ کرانا، اس لئے کہ وہ مردوں کے حق میں سنت اور عورتوں کے حق میں عمدگی کی بات ہے، اسی طرح فصد کھولنا اور پچھنا لگوانا ہے، مروی ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے رسول اللہ علیہ وسلم سے پچھنا لگوانے کی اجازت طلب کی "**فأمر عليه الصلاة والسلام أبا طيبة أن يحجمها**"[۱] (تو آپ نے ابوطیبہ کو حکم دیا کہ ان کو پچھنا لگائیں)، اسی میں ولادت بھی ہے، اس وقت قابلہ (دائی) کے لئے عورت کی شرم گاہ وغیرہ کو دیکھنا جائز ہے، اس لئے کہ بچہ کو سنبھالنے کے لئے یہ ضروری ہے، اس کے بغیر بچہ کو نقصان کا اندیشہ ہوگا، اس میں علاج کے لئے حقنہ لگانا بھی ہے، اس لئے کہ یہ بھی علاج کی ایک قسم ہے، لہذا حقنہ کی جگہ کو دیکھنا جائز ہوگا، لیکن حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ حقنہ کسی مرض کے علاج کے لئے ہو، محض اس سے ظاہری نفع کا ہونا کافی نہیں ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر مقصود صرف جماع پر قوت حاصل کرنا ہو تو حقنہ کی جگہ کو دیکھنا جائز نہیں ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے۔

اس باب کے ساتھ لاحق ہونے والی حاجات میں مریض اور جو مریض کے حکم میں ہو اس کی خدمت کی ذمہ داری بھی داخل ہے، مثلاً کسی کے دونوں ہاتھ کٹ گئے ہوں تو اس کی ذاتی ضرورتوں کو پورا کرنے میں اس کی مدد کرنے کے لئے دیکھنا مباح ہے، جیسے وضو، استنجاء، موئے زیر ناف کو صاف کرنا۔

اس میں عورت کے باکرہ یا ثیبہ ہونے کی پہچان اور مرد کے بالغ

(۱) حدیث: "أمر أبا طيبة أن يحجم أم سلمة ......" کی تخریج فقرہ/ ۱۳ میں گذر چکی۔

ہونے کی پہچان کی ضرورت بھی داخل ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے جب بنوقریظہ کے بارے میں حضرت سعد کو حکم بنایا اور ان میں بالغ مردوں کے پہچاننے کی ضرورت پڑی تو ان کے ازار کو کھولنے کا حکم دیا، عطیہ قرظی کہتے ہیں: "**عرضنا على النبي ﷺ يوم قريظة فكان من أنبت قتل، ومن لم ينبت خلى سبيله وكنت ممن لم ينبت فخلى سبيلي**"[۱] (قریظہ کے دن ہم لوگوں کو نبی کریم علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا تو جس کے زیر ناف بال تھے اس کو قتل کر دیا گیا اور جس کے زیر ناف بال نہیں تھے اس کو چھوڑ دیا گیا، اور میں ان لوگوں میں تھا جن کے زیر ناف بال نہیں آئے تھے، اس لئے مجھ کو چھوڑ دیا گیا)، اسی طرح حضرت عثمانؓ سے مروی ہے: "**أنه أتي بغلام سرق، فقال: انظروا إلى مؤتزره، فلم يجدوه أنبت الشعر فلم يقطعه**"[۲] (ان کے پاس ایک لڑکا لایا گیا جس نے چوری کی تھی تو انہوں نے حکم دیا کہ اس کے زیر ناف دیکھو تو ابھی اس کے موئے زیر ناف نہیں نکلا تھا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا)، اسی میں سے انسان کو ڈوبنے، جلنے اور گرنے وغیرہ سے بچانے کی ضرورت بھی ہے، بچانے والے کے لئے ضرورت کی حد میں مجبور کو دیکھنا جائز ہے[۳]۔

(۱) حدیث عطیہ القرظی: "عرضنا على النبي ﷺ......" کی روایت ترمذی ۴/ ۱۴۵) نے کی ہے، اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) اثر عثمانؓ: أنه أتي بغلام سرق......" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۳۳۸/۷، ۱۷۸/۱۰ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵۳۲/۹، ۵۳۳، بدائع الصنائع ۱۲۴/۵، الفتاوی الہندیہ ۳۳۰/۵، تبیین الحقائق ۱۷/۶، الہدایہ مع تکملۃ الفتح ۳۰/۱۰، ۳۱، المبسوط ۱۵۶/۱۰، الفواکہ الدوانی ۳۶۷/۲، مغنی المحتاج ۱۳۳/۳، نہایۃ المحتاج ۱۹۷/۶، الحاوی الکبیر ۳۵/۹، روضۃ الطالبین ۳۷۵/۵، المبدع ۹/۹، ۱۰، مطالب أولی النہی ۱۵/۵، کشاف القناع ۳۰۸/۱، ۱۳/۵، الإنصاف ۲۲/۸، تفسیر الرازی ۳۵۴/۶ (المطبعۃ الخیریہ)۔

ب- دیکھنا ضرورت یا حاجت کے بقدر ہو، لہذا دفع حاجت کے لئے جتنا دیکھنا ضروری ہو وہی جائز ہوگا اور قدر ضرورت سے جو زائد ہوگا وہ اصل حرمت پر باقی رہے گا، اسی وجہ سے انہوں نے شرط لگائی ہے کہ ڈاکٹر مرض کی جگہ اور مرض کو جاننے کے لئے جس جگہ کو دیکھنا ضروری ہے اس کے علاوہ کی جگہ کو نہیں دیکھے گا، ختنہ کرنے والا صرف ختنہ کی جگہ کو دیکھے گا، حقنہ لگانے والا صرف حقنہ کی جگہ کو دیکھے گا، فصد کھولنے اور پچھنا لگانے میں صرف ان کی جگہوں کو دیکھنا مباح ہوگا، اسی طرح بکارت، ثیوبت اور بلوغ کو جاننے کے لئے جن جگہوں کا دیکھنا ضروری ہوگا، ان کے علاوہ دوسری جگہ کو دیکھنا جائز نہ ہوگا۔

نظر کو مباح کرنے والی ضرورت میں فقہاء شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ شرمگاہ کے غلیظ یا خفیف ہونے کے پیش نظر حاجت بھی قوی اور مؤکد ہونے میں اس کے مناسب ہو، لہذا اگر چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو دیکھنا ہو تو اصل حاجت یا معمولی حاجت کافی ہے، پیشاب پا□نہ کی جگہ کے علاوہ دوسرے اعضاء میں حاجت کا مؤکد ہونا ضروری ہے، اور پیشاب پا□نہ کی جگہوں کو دیکھنے کے لئے انتہائی سخت حاجت کا ہونا ضروری ہے (۱)۔

ج۔ جنس کے اختلاف کے وقت علاج کی غرض سے نظر کے مباح ہونے کے لئے شرط ہے کہ مرد وعورت کے درمیان خلوت نہ ہو، اس لئے کہ حاجت کی وجہ سے دیکھنا جائز ہوگا، خلوت جائز نہ ہوگی، وہ حرام برقرار رہے گی، البتہ اگر خلوت سے مانع مثلاً محرم یا شوہر کا موجود ہونا دشوار ہو یا اس کے آنے سے قبل ہلاک ہو جانے کا اندیشہ ہو

(۱) البدائع ۵/ ۱۲۴، مجمع الأنہر ۲/ ۵۳۲، الہدایہ مع تکملۃ الفتح ۱۰/ ۳۰، ۳۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، الحاوی ۹/ ۳۵، المبدع ۷/ ۹، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۵۔

تو خلوت حرام نہ ہوگی (۱)۔

د۔ علاج اور اس کے متعلقات کی غرض سے مرد وعورت کے درمیان دیکھنے کے جائز ہونے کے لئے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ ہم جنس کے پاس لے جاکر ضرورت کو پوری کرنا ممکن نہ ہو، اس لئے اگر کوئی عورت موجود ہو جو مرد کی طرح حاجت پوری کرنے کی ذمہ داری لے سکتی ہو تو مرد کسی عورت کا علاج نہیں کرے گا، اسی طرح اگر کوئی مرد مطلوبہ علاج کی ذمہ داری کے لائق موجود ہو تو عورت مرد کا علاج نہیں کرے گی، یہ اس لئے ہے کہ آدمی کا اپنے ہم جنس کی طرف دیکھنا غیر جنس کی طرف دیکھنے سے آسان ہے، لہذا اگر ہم جنس معالج موجود نہ ہو یا موجود تو ہو مگر اچھی طرح علاج نہ کر سکتا ہو تو مرد کا عورت کو اور عورت کا مرد کو دیکھنا جائز ہوگا۔

بعض فقہاء شافعیہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، حنفیہ نے علاج وغیرہ کی غرض سے دیکھنے میں یہ شرط لگائی ہے کہ جس شخص کو دیکھنا ہے اس کے ہم جنس کو مطلوبہ علاج وغیرہ بتانا ممکن نہ ہو، اگر یہ ممکن ہو تو دیکھنا جائز نہ ہوگا، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ شرط صرف علاج کی غرض سے شرم گاہ کو دیکھنے کی حالت میں ہے، لہذا اگر یہ ممکن نہ ہو تو مرض کی جگہ کے علاوہ تمام اعضاء کو چھپا دینا واجب ہوگا، پھر دیکھے گا اور جہاں تک ممکن ہو دوسری جگہ دیکھنے سے پرہیز کرے گا (۲)۔

ھ۔ علاج وغیرہ کی غرض سے دیکھنے کے حلال ہونے کے لئے شافعیہ وحنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ علاج کرنے والا ذمی نہ ہو اگر

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۷، ۳/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۰، مجمع الأنہر ۲/ ۵۳۸، الہدایہ مع تکملۃ الفتح ۱۰/ ۳۱، المبسوط ۱۰/ ۱۵۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۵۔

کوئی مسلمان معالج اس کے قائم مقام موجود ہو[1]، البتہ شافعیہ کی رائے ہے کہ علاج کی غرض سے دیکھنے میں مریض کو اس کے ہم جنس کے پاس لے جانا اگرچہ کافر ہو غیر جنس کے پاس لے جانے سے مقدم ہوگا، اگرچہ وہ مسلمان ہو، لہذا اگر عورت کے علاج کے لئے صرف کافر عورت اور مسلمان مرد ہو، تو کافر عورت مقدم ہوگی، اس لئے کہ اس کا دیکھنا اور چھونا مرد کے مقابلہ میں ہلکا ہوگا، بلقینی نے اس کی ترتیب بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر مریضہ مسلمان عورت ہو تو مسلمان عورت کو دکھایا جائے گا، اگر دشوار ہو تو نابالغ مسلمان بچہ کو دکھایا جائے گا، اگر ناممکن ہو تو نابالغ کافر بچہ کو دکھایا جائے گا، یہ بھی ممکن نہ ہو تو کافر عورت کو دکھایا جائے گا، اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس کے مسلمان محرم کو دکھایا جائے گا، اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس کے کافر محرم کو دکھایا جائے گا، اگر یہ ممکن نہ ہو تو اجنبی مسلمان کو ورنہ اجنبی کافر کو دکھایا جائے گا، لیکن رملی اور خطیب شربینی کی رائے ہے کہ محرم کی دونوں قسموں سے کافر عورت کو مؤخر کیا جائے گا، اسی طرح رملی نے علاج میں مراہق اور عورت پر ممسوح کے مقدم کرنے کو راجح کہا ہے اگرچہ جنس اور دین میں اختلاف ہو، اگر کوئی شخص اجرت مثل سے زائد لئے بغیر علاج کرنے پر آمادہ نہ ہو تو اس کا وجود نہ ہونے کے برابر ہے، یہ ہوسکتا ہے کہ اگر کوئی کافر موجود ہو جو اجرت مثل سے کم پر راضی ہو اور مسلمان اس سے کم پر راضی نہ ہو تو مسلمان کالعدم سمجھا جائے گا، یہ فقہاء کے اس قول سے ماخوذ ہے کہ اگر بچہ کی ماں اجرت مثل کا مطالبہ کرے اور باپ کو ایسی عورت مل جائے جو اجرت مثل سے کم پر راضی ہو تو ماں کا حق حضانت ساقط ہوجاتا ہے، بعض فقہاء نے زیادہ ماہر کو مقدم کیا ہے، اگرچہ جنس و دین میں مختلف ہو، لہذا اگر

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۷، المبدع ۷/ ۹، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۵۔

کوئی کافر، مسلمان مرد و عورت کے مقابلہ میں بیماری اور دوا سے زیادہ واقف ہو تو وہ مقدم ہوگا[1]۔

و۔ شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ معالج امانت دار ہو، اخلاق اور دیانت میں متہم نہ ہو، اگر امین کا پایا جانا ممکن نہ ہو تو بقدر ضرورت غیر امین کی طرف رجوع کرنا جائز ہوگا، بعض فقہاء نے مرد کے لئے عورت کا علاج کرنے میں اور اس کی طرف دیکھنے کے جائز ہونے میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے ساتھ فتنہ میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو، اگر علاج کے لئے یہ متعین نہ ہو، اور اگر علاج کے لئے یہی متعین ہے تو مناسب ہے کہ اس کا علاج تو کرے مگر ممکن حد تک اپنے آپ کو روک رکھے[2]۔

سوم- قضاء وشہادت کے لئے دیکھنا:

۳۳- حنفیہ کی رائے ہے کہ قضاء کی غرض سے اجنبی عورت کے چہرہ کو دیکھنا قاضی کے لئے جائز ہے اگرچہ شہوت کے ہوجانے کا یقین یا غالب گمان ہو، بشرطیکہ دیکھنے کے وقت شہوت کا ارادہ نہ ہو، لیکن ہتھیلیوں کو دیکھنا حرام ہوگا، اگر لذت مقصود ہو یا شہوت کے ہوجانے کا غالب گمان ہو، اگر لذت مقصود نہ ہو اور شہوت کا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے۔

اداء شہادت کے وقت دیکھنے میں گواہ کا حکم قاضی کی طرح ہے، البتہ تحمل شہادت کے لئے دیکھنے کے جواز میں فقہاء حنفیہ کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول:- یہی اصح ہے- اگر شہوت کا غالب گمان ہو تو حرام ہے، اس لئے کہ تحمل کے وقت اس کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ہوسکتا

(۱) نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبراملسی ۶/ ۱۹۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبراملسی ۶/ ۱۹۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۳۳، الحاوی الکبیر ۹/ ۳۵۔

ہے کہ ایسا آدمی موجود ہو جو تحمل شہادت کرے اور اس کو شہوت نہ ہو، ادا کی حالت اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ تحمل کی وجہ سے اس نے اس امانت کا التزام کیا ہے، اور اس کو ادا کرنے کے لئے یہ متعین ہے۔

قول دوم: اس کے لئے دیکھنا جائز ہے، اگر چہ شہوت کا اندیشہ ہو، لیکن یہ شرط ہے کہ تحمل شہادت کا ارادہ کرے، شہوت پوری کرنے کا ارادہ نہ ہو، جب یہ شرط پائی جائے گی تو بقدر ضرورت اس کے لئے دیکھنا جائز ہوگا، لہذا مثلاً زنا کے گواہوں کے لئے جائز ہوگا کہ تحمل شہادت کے ارادہ سے شرم گاہ کی جگہ کو دیکھیں اور اگر شہوت کا اندیشہ نہ ہو تو تحمل شہادت کے بقدر ضرورت دیکھنے کے جواز میں ان کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے، گویا ان کے نزدیک اختلاف تحمل شہادت کے وقت گواہ کے دیکھنے کے حکم میں شہوت کے اندیشہ کے وقت ہے، اگر شہوت کا اندیشہ نہ ہو تو پھر کوئی اختلاف نہیں ہے [(۱)]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اداء شہادت کے ارادہ سے چہرہ کو دیکھنا جائز ہے، اور تحمل شہادت کے ارادہ سے چہرہ اور دوسرے اعضاء کو دیکھنا جائز ہے، اس کے لئے انہوں نے شرط لگائی ہے کہ دیکھنے کے وقت لذت اندوزی کا ارادہ نہ ہو [(۲)]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ فیصلہ کی ضرورت کے تقاضا کے مطابق اجنبی عورت کے بدن کو دیکھنا قاضی کے لئے جائز ہے، اسی طرح گواہ کے لئے جائز ہے کہ اداء شہادت کے وقت جس عورت کے حق میں یا اس کے خلاف گواہی دے رہا ہے بقدر ضرورت اس کو دیکھے، اسی طرح اگر کوئی عورت گواہی کے لئے طلب ہو تو وہ بھی بقدر ضرورت دیکھ سکتی ہے، فیصلہ اور شہادت کے لئے جس قدر دیکھنے کی ضرورت ہو اس کے علاوہ دیکھنا حلال نہ ہوگا، اور مقصد پورا ہو جانے کے بعد دیکھتے رہنا جائز نہ ہوگا، لہذا اگر ایک نگاہ کافی ہو تو دوبارہ دیکھنا جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ ضرورت ہو، بلکہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر چہرہ کا بعض حصہ دیکھنے سے مقصد پورا ہو جائے تو پورے چہرہ کا دیکھنا جائز نہ ہوگا، اگر نقاب کے اوپر دیکھنے سے ضرورت پوری ہو جائے تو نقاب کے نیچے دیکھنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جو چیز ضرورت کی وجہ سے جائز ہوتی ہے وہ ضرورت کے بقدر ہی جائز رہتی ہے، اور جو زائد ہوگا وہ اصل حرمت پر باقی رہے گا۔

اسی طرح شافعیہ نے - مذہب میں صحیح قول کے مطابق - تحمل شہادت کے وقت گواہ کے لئے جس کے حق میں یا جس کے خلاف وہ گواہ بن رہا ہے اس کی طرف بقدر ضرورت دیکھنے کو جائز قرار دیا ہے، انہوں نے حقوق کی حفاظت کی خاطر شہادت کی طرف توجہ دینے کے لئے اس میں توسع سے کام لیا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ شہادت زنا کے تحمل کی خاطر صرف مردوں کے لئے زنا کرنے والوں کی شرم گاہ کو دیکھنا جائز ہے اور مردوں اور عورتوں کے لئے ولادت یا عبالہ (عضو تناسل کا بڑا ہونا) یا عورت کے دونوں مقامات کے مل جانے پر تحمل شہادت کی غرض سے شرم گاہ کو دیکھنا جائز ہے اور رضاع کی شہادت کے تحمل کے لئے پستان کو دیکھنا جائز ہے اور ان حضرات نے تحمل شہادت کی غرض سے دیکھنے کے جواز میں ہم جنس یا محرم کے نہ ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، جیسا کہ علاج کے لئے دیکھنے میں شرط لگائی ہے، البتہ انہوں نے گواہ کے متعین نہ ہونے کی صورت میں یہ شرط لگائی ہے کہ فتنہ اور شہوت کا اندیشہ نہ ہو، لہذا اگر فتنہ یا شہوت کا اندیشہ ہوگا تو دیکھنا جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ گواہ اس کے لئے متعین ہو، سبکی نے کہا ہے کہ اس کے باوجود شہوت کی وجہ سے وہ گنہ گار

(۱) المبسوط ۱۰/۱۵۴، ۱۵۵، مجمع الأنہر ۲/۵۴۰، الہدایہ وتکملة الفتح ۱۰/۳۰، ۳۳، البدائع ۵/۱۲۲، تبیین الحقائق ۶/۱۷، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۹، ۳۳۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۳۶۶، البیان والتحصیل ۴/۳۰۵، الذخیرہ ۴/۱۹۱۔

ہوگا، اگرچہ تحمل کی وجہ سے اس کو ثواب بھی ملے گا، اس لئے کہ یہ کام ذوجہتین ہے، اور دوسرے لوگوں نے ان کی مخالفت کی ہے اور شہوت کے ساتھ اور بغیر شہوت کے گواہی کے لئے دیکھنے کو جائز قرار دیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ شہوت طبعی چیز ہے وہ دیکھنے سے الگ نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے گواہ کو اس سے دور رکھنے کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا اور اس پر اس سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ اگر شوہر کا دل بعض بیویوں کی طرف مائل ہو تو اس سے اس پر مواخذہ نہیں کیا جائے گا، رملی کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اس صورت میں گناہ گار ہوگا، جب اپنے اختیار سے شہوت بھڑکائے اور اگر بلا اختیار شہوت ہو تو گناہ نہیں ہوگا، صحیح کے بالمقابل اصطخری کی رائے ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں تحمل شہادت کی غرض سے دیکھنا جائز نہیں ہے، ایک قول یہ ہے کہ زنا میں جائز ہے دوسرے میں جائز نہیں ہے، اور ایک قول اس کے برعکس ہے[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ گواہ کے لئے شہادت کے مطالبہ پر تحمل شہادت اور اداء شہادت کے وقت اس عورت کے چہرہ کو دیکھنا جائز ہے جس کے حق میں شہادت دینی ہے، تاکہ شہادت عین اس ذات پر ہو جس کے حق میں شہادت دینی ہے، امام احمد نے کہا ہے کہ جب تک عورت کو اس کی ذات سے نہ پہچان لے اس کے خلاف گواہی نہ دے گا، ان میں سے بعض نے شہادت کے لئے دونوں ہتھیلیوں کے دیکھنے کو جائز قرار دیا ہے، ابن رزین نے کہا ہے کہ گواہ ان اعضاء کو دیکھ سکتا ہے جو اکثر ظاہر رہتے ہیں، مطالب اولی النہی میں لکھا ہے کہ مختار یہ ہے کہ گواہ کے لئے چہرہ کے علاوہ دیکھنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ہتھیلیوں میں شہادت کو کوئی دخل نہیں ہے، اس کو انہوں نے شیخ تقی الدین سے نقل کیا ہے[1]۔

چہارم - معاملہ کرنے کے لئے دیکھنا:

۳۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معاملہ کرنے کے لئے دیکھنا حرام ہے، اگر لذت اندوزی مقصود ہو یا شہوت کے ہوجانے کا غالب گمان ہو، اگر لذت اندوزی کا ارادہ نہ ہو اور فتنہ یا شہوت کا اندیشہ بھی نہ ہو تو حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قابل ستر حصہ کے علاوہ کو دیکھنا جائز ہے، یہ اس لئے کہ دیکھنے کے بارے میں حکم اصلی میں ان کا مذہب یہی ہے، یعنی اگر شہوت کے بغیر ہو اور قابل ستر حصہ کے علاوہ دیکھا جائے تو جائز ہے، اجنبی عورت کے چہرہ اور ہتھیلیوں کو مرد کے لئے دیکھنے کے جائز ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان تعامل کی حاجت ہے، اور یہ حاجت قابل ستر حصہ کے علاوہ دوسرے اعضاء کے دیکھنے کو مستلزم نہیں ہے۔

یہ گذر چکا ہے کہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ اجنبی عورت کے کسی بھی عضو کو خواہ چہرہ اور ہتھیلی ہو مرد کے لئے دیکھنا حرام ہے، اس کے باوجود انہوں نے بیع وشراء وغیرہ کی غرض سے مرد کے لئے عورت کا چہرہ دیکھنے کو جائز قرار دیا ہے، تاکہ ذمہ داری میں عہدہ برآ ہوسکے، اور ثمن کا مطالبہ کرسکے وغیرہ، چہرہ کے علاوہ کچھ دیکھنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ معاملہ کی وجہ سے جو ضرورت درپیش ہے اس کے لئے چہرہ دیکھ لینا کافی ہے، اسی طرح عورت کے لئے بھی معاملہ کی غرض سے مرد کے چہرہ کو دیکھنا جائز ہے، اس لئے کہ مرد کی طرح اس کو بھی ضرورت ہے، امام احمد سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر عورت مرد کے ساتھ معاملہ کرے تو اس کے چہرہ اور ہتھیلی کو مرد کے لئے دیکھنا جائز ہے، حنابلہ میں سے ابن رزین نے

---

(۱) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۶/ ۱۹۸، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۸۔

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴، ۱۵، الإنصاف ۸/ ۲۲، المبدع ۷/ ۹۔

لکھا ہے کہ خرید وفروخت کرنے والے کے لئے جائز ہے کہ جو عورت اس کے ساتھ خرید وفروخت کر رہی ہے اس کے ان اعضاء کو دیکھے جو اکثر ظاہر رہتے ہیں (۱)۔

پنجم-تعلیم کے لئے دیکھنا:

۳۵-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کی تعلیم ان حاجات میں سے ہے جن کے لئے بقدر ضرورت دیکھنا جائز ہے، اور ان کے اس قول سے کہ اصل حاجت یا ادنی حاجت چہرہ اور ہتھیلیوں کی طرف دیکھنے کے جواز کے لئے کافی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم کے لئے دیکھنا جائز ہے، ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ جس کا سیکھنا، سکھانا واجب ہے مثلاً فاتحہ اور جس صنعت و ہنر کی اس کو ضرورت ہے اور اس کا سکھانا اس پر متعین ہے صرف اس میں دیکھنا جائز ہوگا، بشرطیکہ پردہ کے پیچھے سے سکھانا دشوار ہو، اور ہم جنس موجود نہ ہو اور خلوت بھی نہ ہو، اس جواز سے شوہر کا اپنی مطلقہ کو سکھانا مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ زوجین میں سے ہر ایک کی امیدیں دوسرے سے وابستہ ہیں، لہذا ان میں سے ہر ایک کو دوسرے میں کچھ امید و لالچ ہوگی اس لئے اس سے منع کیا جائے گا (۲)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸، الحاوی الکبیر ۹/ ۳۶، المبدع ۷/ ۹، الإنصاف ۸/ ۲۲، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نُعاس

تعریف:

۱- لغت میں نعاس کا معنی ابتدائی نیند یا معمولی نیند (اونگھ) ہے، کہا جاتا ہے: نَعَسَ نَعْساً ونَعَساً ونُعاساً، حواس کا سست پڑجانا اور نیند سے قریب ہوجانا، صفت ناعس ہے، نعسان بہت کم آتی ہے، اسی معنی میں ارشاد ربانی ہے: "إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ" (۱) (اور وہ وقت بھی یاد کرو جب اللہ نے اپنی طرف سے چین دینے کو تم پر غنودگی کو طاری کر دیا تھا)۔

الازہری نے کہا ہے کہ نعاس کی حقیقت بغیر نیند کے سونا ہے، اور نعاس کی ایک علامت حاضرین کا کلام سننا ہے، اگر چہ اس کو نہ سمجھ سکے (۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نوم:

۲-نوم: معروف ہے، یہ بیداری کی ضد ہے، بدن اور عقل کو راحت پہنچانے کے لئے ایک وقفہ ہے، اس کے دوران ارادہ اور شعور کلی یا جزئی طور پر ختم ہوجاتا ہے، اور بدن کے وظائف موقوف ہوجاتے ہیں۔

(۱) سورۂ أنفال/ ۱۱۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

(۳) المفردات فی غریب القرآن، أسنی المطالب ۲/ ۵۶۔

اصطلاح میں یہ ایک فطری حالت ہے جس میں دماغ کی طرف بخارات کے چڑھنے کی وجہ سے قوی معطل ہوجاتے ہیں (1)۔

زکریا انصاری نے کہا ہے کہ نعاس اور نوم میں یہ تعلق ہے کہ نوم میں حواس کے ختم ہوجانے کی وجہ سے عقل پر غلبہ ہوتا ہے اور نعاس میں ایسا نہیں ہوتا ہے، اس میں صرف حواس کمزور پڑ جاتے ہیں (2)۔

ب-اِغماء:

۳- لغت میں اِغماء کا معنی: کسی عارض کی وجہ سے حس وحرکت کا ختم ہوجانا ہے (3)۔

اصطلاح میں: دل یا دماغ میں ایک ایسی آفت ہے کہ عقل کے مغلوب حالت میں رہنے کے باوجود ادراک کرنے والی اور حرکت پیدا کرنے والی قوتیں اپنا کام چھوڑ دیتی ہیں (4)۔

نعاس اور اِغماء میں تعلق یہ ہے کہ اِغماء میں قوت مدرکہ ومحرکہ اپنا کام چھوڑ دیتی ہے، اور نعاس قوت مدرکہ ومحرکہ کو اس کے کاموں سے اس طرح نہیں معطل کرتی کہ لوگوں کی بات سننے سے روک دے۔

نعاس سے متعلق احکام:

وضو میں نعاس کا اثر:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نعاس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے اور اگر نوم (نیند) اور نعاس (اونگھ) میں شک ہو تو اس پر وضو کرنا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل طہارت ہے، البتہ وضو کر لینا مستحب ہوگا، زکریا انصاری نے کہا ہے: اگر خواب دیکھے اور شک ہو کہ سویا تھا یا نہیں تو اس پر وضو کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ نیند کے بغیر خواب نظر نہیں آتا ہے (1)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ لیٹنے کی حالت میں نعاس دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو ثقیل ہوگا یا خفیف ہوگا، اگر ثقیل ہوگا تو وہ حدث ہے، اور اگر خفیف ہوگا تو حدث نہیں ہے، خفیف اور ثقیل میں فرق یہ ہے کہ اس کے پاس جو گفتگو ہو رہی ہے اس کو اگر سن لے تو خفیف ہے، اگر اس کے پاس کی گفتگو کا اکثر حصہ نہ سن سکے تو وہ ثقیل ہے (2)۔

بہوتی نے ابن المنیر سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: معمولی نعاس معاف ہے، مساجد کے ائمہ کے لئے بہتر ہے کہ نیا وضو کر لیں (3)۔

جمعہ کے دن مسجد میں نعاس:

۵- ابن قدامہ نے کہا ہے کہ جس کو جمعہ کے دن اونگھ آئے اس کے لئے اپنی جگہ بدل دینا مستحب ہے، اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ سے مروی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**إذا نعس أحدكم يوم الجمعة فليتحول من مجلسه ذلک**" (4) (اگر تم میں سے کسی کو جمعہ کے دن اونگھ آجائے تو وہ اپنی اس جگہ سے الگ ہوجائے)، نیز اس لئے کہ اپنی جگہ بدل دینے سے نیند دور ہوجائے گی (5)۔

---

(1) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، لسان العرب، المفردات للراغب، التعریفات للجرجانی۔

(2) أسنی المطالب ۱/۵۶، حاشیۃ الشرقاوی ۱/۷۰۔

(3) المعجم الوسیط۔

(4) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۹۷، ۲/۴۲۲، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ص۵۰، التقریر والتحبیر ۲/۱۷۹۔

---

(1) حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۰۲، شرح الجمل ۱/۶۹، الأم ۱/۱۴، ۱۸، أسنی المطالب ۱/۵۶، المغنی ۱/۱۷۶، شرح صحیح مسلم للنووی ۲/۶۴ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(2) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۲، ابن عابدین ۱/۹۷۔

(3) کشاف القناع ۱/۲۹۵۔

(4) حدیث: "إذا نعس أحدكم ......" کی روایت ترمذی (۲/۴۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(5) المغنی لابن قدامہ ۲/۳۵۳۔

امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کو جمعہ کے دن مسجد میں اونگھ آئے اور کوئی دوسری جگہ موجود ہو، اور کسی کی گردن پھلانگنے کی ضرورت نہ ہوتو مجھے پسند ہے کہ وہ اپنی جگہ بدل دے تا کہ جگہ چھوڑ دینے اور کھڑے ہوجانے کی وجہ سے نینداس سے دور ہوجائے، اور اگر اپنی جگہ پر ثابت رہے اور کسی مناسب طریقہ سے جس سے نیند دور ہوجاتی ہے اپنے کو نیند سے بچا سکے تو یہ مجھے ناپسند نہیں ہے، اگر وہ سمجھتا ہے کہ اپنی جگہ رہتے ہوئے کسی طریقہ سے نیند سے محفوظ رہے گا تو جگہ بدلنا مجھے پسند نہیں ہے، اور میرے خیال میں نبی کریم ﷺ نے جگہ بدلنے کا جو حکم دیا ہے وہ صرف اس وقت ہے جب کہ اس پر نیند کا غلبہ ہو اور غالب گمان ہو کہ جگہ بدلے بغیر نیند سے نجات نہیں ملے گی اگر اونگھتا ہوا اپنی جگہ برقرار رہے تو مجھے یہ ناپسند ہے لیکن اس پر نماز کا اعادہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس طرح سو یا نہیں ہے کہ سیدھے بیٹھنے کی حالت سے نکل جائے [۱]۔

(۱) الأم ۱/ ۱۹۸۔

نَعام

دیکھئے: "أطعمہ"۔

نَعْي

تعریف:

۱- النَعْي والنُعيان کا لغوی معنی: موت کی خبر دینا، داعی کا پکارنا، میت کے موت کی اطلاع کرنا، اس کا اعلان کرنا ہے، الناعی: موت کی خبر لانے والا، یا کسی کی موت کا اعلان کرنے والا، یا میت کو پکارنے والا۔

ابن منظور نے کہا ہے: اگر عرب میں سے کوئی شریف قتل کردیا جاتا یا مرجاتا تو اپنے قبائل کی طرف سوار بھیجتے جوان کو اس کی موت کی خبر دیتا [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]، ملاحظہ ہو: "جنائز" (فقرہ/ ۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ندب:

۲- الندب: لغت میں ندب کا ایک معنی لفظ نداء کے ساتھ میت کے محاسن کو شمار کر کے رونا جیسے واسیداہ، واجبلاہ۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

(۱) لسان العرب لابن منظور، الصحاح للجوہری مادہ: (نعي)۔
(۲) المجموع شرح المہذب للنووی ۵/ ۲۱۹، فتح الباری ۳/ ۴۵۲، ۴۵۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۵، الشرح الصغیر ۱/ ۵۷۰، غایۃ المنتہی ۱/ ۲۲۸۔
(۳) الصحاح، المصباح المنیر۔

ندب اور نعی میں تعلق یہ ہے کہ ندب کبھی نعی کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی اس کے بعد ہوتا ہے، لہذا ندب اور موت کی خبر دینے میں تلازم نہیں ہے۔

ب-نوح:

۳- لغت میں النوح کا معنی غم کے ساتھ بلند آواز سے رونا ہے، اُم عطیہ سے مروی ہے: **"أخذ علینا رسول الله ﷺ عند البیعة ألا ننوح"** [۱] (بیعت کے وقت رسول اللہ ﷺ نے ہم سے عہد لیا کہ ہم نوحہ نہیں کریں گے)، حضرت ابوسعید خدری سے مروی ہے: **"لعن رسول الله ﷺ النائحة والمستمعة"** [۲] (رسول اللہ ﷺ نے نوحہ کرنے والی اور سننے والی پر لعنت کی ہے)۔

نوح اور نعی میں تعلق یہ ہے کہ نعی مطلق اعلان ہے، خواہ اس میں رونا ہو یا نہ ہو، اور نوح رونے کے ساتھ اعلان کرنا ہے، اور یہ کبھی موت کی خبر کے بعد ہوتا ہے [۳]۔

نعی کے الفاظ:

۴- فقہاء نے نعی کے لئے کوئی متعین لفظ نہیں ذکر کیا ہے، اس وضاحت کے ساتھ کہ اس میں مباہات اور مفاخرت کے الفاظ نہ ہوں، البتہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ ایسے الفاظ ہوں جن سے عاجزی اور رحم طلب کرنا معلوم ہو۔

ابن عابدین نے الفتاوی الہندیہ [۱] سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مناسب ہے کہ ایسے الفاظ ہوں: اللہ تعالیٰ کا فلاں محتاج بندہ مرگیا، پھر ابن عابدین نے لکھا ہے کہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے: **"أن أباهريرةؓ كان يؤذن بالجنازة، فيمّر بالمسجد فيقول: عبدالله دعي فأجاب، أو أمة الله دعيت فأجابت"** [۲] (حضرت ابوہریرہؓ جنازہ کا اعلان کرتے تھے تو مسجد میں گذرتے ہوئے کہتے تھے کہ اللہ کے بندے کو بلایا گیا تو چلا گیا، یا اللہ کی بندی کو بلایا گیا تو چلی گئی)۔

نعی کا شرعی حکم:

۵- نعی کے حکم میں فقہاء کے اقوال بہت مختلف ہیں، یہاں تک کہ ایک ہی مذہب میں استحباب، اباحت، کراہت اور تحریم میں اختلاف ہے، اسی وجہ سے بعض محققین کی رائے ہے کہ ان کے اقوال حکم میں اختلاف کے قبیل سے نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ نعی کی مطلق صورت پر وارد نہیں ہوتے ہیں۔

علامہ مبارکپوری نے ابوبکر بن العربی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ احادیث کے مجموعہ سے تین حالات معلوم ہوتے ہیں:

۱- گھر والوں کو، دوست احباب کو اور نیک لوگوں کو خبر دینا تو یہ سنت ہے۔

۲- کثرت پر فخر کرنے کے لئے اجلاس کی دعوت دینا، یہ

---

(۱) حدیث: "أخذ علینا رسول الله ﷺ عند البیعة ألا ننوح" کی روایت بخاری (الفتح ۳؍۱۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲؍۶۴۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ النائحة والمستمعة" کی روایت ابوداؤد (۳؍۴۹۳ طبع حمص) نے اور احمد نے المسند (۳؍۶۵ طبع المیمنیہ) میں کی ہے، خطابی نے معالم السنن بہامش سنن أبی داؤد (۳؍۴۹۴ طبع حمص) میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں محمد بن الحسن بن عطیہ العوفی عن أبیہ عن جدہ ہے، اور تینوں ضعیف ہیں۔

(۳) لسان العرب مادہ: (نوح)، اللؤلؤ والمرجان فیما اتفق الشیخان ؍ ۱۸۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱؍۶۲۹۔

(۲) اثر ابی ہریرہؓ: "كان يؤذن بالجنازة ......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۳؍۲۷۶ طبع الدار السلفیہ) میں کی ہے۔

مکروہ ہے۔

۳- دوسری طرح اطلاع کرنا مثلاً نوحہ کرنا وغیرہ تو یہ حرام ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے لکھا ہے کہ ہر قسم کا نعی ممنوع نہیں ہے، نہی صرف اس صورت سے ہے جس کو اہل جاہلیت کرتے تھے، کسی فقیہ کی رائے منقول نہیں ہے کہ نعی واجب ہے، ابن مفلح نے قریب کے رشتہ داروں کے لئے بھی عدم وجوب کی صراحت کی ہے، انہوں نے کہا ہے، رشتہ دار کو خبر دار کرنا لازم نہیں ہے (۱)۔

مستحب نعی:

۶-مستحب نعی یا بعض فقہاء کی تعبیر میں مندوب نعی یہ ہے کہ پڑوسیوں اور دوست احباب کو اطلاع کردی جائے جیسا کہ اس کی صراحت حنفیہ اور بعض شافعیہ نے کی ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح ہے اور یہی نخعی اور ابن سیرین کا قول ہے۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: مستحب ہے کہ اس کے پڑوسیوں اور اس کے دوستوں کو اطلاع کردی جائے تاکہ وہ اس پر نماز جنازہ پڑھ کر اور اس کے لئے دعا کرکے اس کا حق ادا کریں۔

سعید بن منصور نے نخعی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مرجائے تو اس کے دوستوں اور ساتھیوں کو بتادینے میں کوئی حرج نہیں ہے، مجلس میں گھوم گھوم کر یہ کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں کے مرنے کی اطلاع کرتا ہوں، اس لئے کہ یہ اہل جاہلیت کا عمل ہے، اسی کے جیسا اختصار کے ساتھ ابن سیرین سے بھی مروی ہے۔

علامہ نووی نے اس حدیث: **"أن رسول الله ﷺ نعى للناس النجاشي في اليوم الذي مات فيه فخرج بهم إلى المصلى، وكبر أربع تكبيرات"** (۱) (رسول اللہ ﷺ نے جس دن نجاشی کا انتقال ہوا لوگوں میں ان کی موت کا اعلان کیا اور ان کو لے کر عیدگاہ گئے اور چار تکبیرات کہیں) کی شرح میں کہا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ موت کا اعلان کرنا مستحب ہے، مگر اہل جاہلیت کے اعلان کی صورت میں نہیں بلکہ محض اس پر نماز پڑھنے، اس کے جنازہ کے ساتھ جانے اور اس بارے میں اس کا حق ادا کرنے کے لئے ہوگا، اور نعی سے جو ممانعت منقول ہے، اس سے یہ مراد نہیں ہے بلکہ صرف جاہلیت کی نعی مراد ہے جس میں مفاخر وغیرہ کا ذکر ہوتا تھا۔

ابن مفلح نے کہا ہے کہ اس کے استحباب کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ آپ نے صحابہ کو نجاشی کی موت کی خبر دی، نیز اس شخص کے بارے میں جو مسجد میں جھاڑو دیا کرتا تھا، آپ نے فرمایا: **"أفلا كنتم آذنتموني به دلوني على قبره"** (تم لوگوں نے اس کے بارے میں مجھ کو کیوں نہیں بتایا، مجھے اس کی قبر کا پتہ بتاؤ)، ابن سیرین نے کہا ہے کہ اگر کسی کے مرنے پر اس کے دوست احباب کو خبر دی جائے تو میرے علم میں کوئی حرج نہیں ہے (۲)۔

مسجد میں جھاڑو دینے والے کی حدیث جس کی طرف ابن مفلح وغیرہ نے میت کے دوستوں اور اس کے رشتہ داروں کو خبر کرنے میں اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے جس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ نے کی ہے: **"أن أسود (رجلاً أو امرأة) كان يقم المسجد فمات ولم يعلم النبي ﷺ بموته، فذكره ذات يوم فقال: ما**

---

(۱) الفروع ۲/۱۹۲، فتح الباری ۳/۱۱۶، تحفۃ الأحوذی ۴/۵۹، جامع الترمذی بشرح ابن العربی ۴/۲۰۶۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ نعى للناس النجاشي في اليوم الذي مات فية" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۰۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۵۶ طبع عیسی الحلبی) نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۱۵۷، شرح صحیح مسلم للنووی ۷/۲۱، فتح الباری ۳/۵۳۴، الفروع لابن مفلح ۲/۱۹۲، المجموع شرح المہذب للنووی ۵/۲۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۳۹، مطالب أولی النہی ۱/۸۴۱۔

فعل ذلک الإنسان؟ قالوا: مات یا رسول الله، قال: أفلا آذنتموني؟ فقالوا: إنه کان کذا وکذا قصته (قال الراوي: فحقروا شأنه) قال: فدلوني علی قبره فأتی قبره فصلی علیه"[1] (ایک حبشی (مرد یا عورت) مسجد میں جھاڑو دیتا تھا، اس کا انتقال ہوگیا، اور نبی کریم ﷺ کو اس کی موت کی اطلاع نہ ہوسکی، ایک دن آپ نے اس کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ آدمی کیا ہوا؟ لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول اس کا تو انتقال ہوگیا، آپ نے فرمایا: تم لوگوں نے مجھ کو کیوں نہیں بتایا؟ تو لوگوں نے کہا کہ وہ تو یونہی معمولی آدمی تھا (راوی کہتے ہیں: اس کو حقیر بتایا)، آپ نے فرمایا: مجھے اس کی قبر کا پتہ بتاؤ، چنانچہ آپ اس کی قبر پر تشریف لئے گئے اور اس پر نماز جنازہ پڑھی)۔

علامہ نووی نے ماوردی کی الحاوی سے نقل کیا ہے کہ بعض شافعیہ نے اس مسافر کی نعی کو مستحب قرار دیا ہے کہ اگر اس کا اعلان نہیں کیا جائے تو لوگوں کو اس کا علم نہیں ہوسکے گا[2]۔

ابن قدامہ کے نزدیک استحباب کی وجہ یہ ہے کہ میت پر نماز پڑھنے والے زیادہ ہوں گے تو ان کو اجر ملے گا، اور میت کو بھی نفع ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر نمازی کو اجر کا ایک قیراط ملے گا، نبی کریم ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ما من میت یصلي علیه أمة من المسلمین یبلغون مائة کلهم یشفعون له إلا شفعوا فیه"[3] (اگر کسی میت پر سو مسلمان نماز جنازہ پڑھیں اور سب کے سب اس کے لئے سفارش کریں تو اس کے بارے میں ان کی سفارش قبول کی جاتی ہے)۔

اسی طرح آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ما من رجل مسلم یموت فیقوم علی جنازته أربعون رجلاً لایشرکون بالله شیئاً إلا شفعهم الله فیه"[1] (اگر کوئی مسلمان مرجائے اور اس کے جنازہ میں ایسے چالیس آدمی شریک ہوں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناتے ہوں تو اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ ان کی سفارش قبول کرے گا)۔

استحباب کے حکم میں بازاروں میں اعلان کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ ابن عابدین میں النہایہ سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ اگر میت عالم یا زاہد ہو تو بعض متاخرین نے اس کے جنازہ کے لئے بازاروں میں اعلان کرنے کو مستحسن کہا ہے، اور یہی اصح ہے، لیکن تعظیم کی ہیئت میں نہ ہو[2]۔

مباح نعی:

۷- مباح نعی یہ ہے کہ کسی بھی حرام عمل سے خالی شکل میں محض موت کا اعلان کردیا جائے، حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کا محض اعلان کردینا مکروہ نہیں ہے، اگر اس سے زائد کچھ ہو تو جائز نہیں ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ اگر اس کی موت کی اطلاع کچھ لوگ ایک دوسرے کو کردیں تاکہ اس کا حق ادا کریں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بعض لوگوں نے گلیوں میں بازاروں میں اعلان کرنے کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ یہ جاہلیت کی نعی کے مشابہ ہے، اصح یہ ہے

---

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: "أن أسود کان یقم المسجد ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) المجموع للنووی ۵/ ۲۱۶۔

(۳) حدیث: "ما من میت یصلي علیه أمة ......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "ما من رجل مسلم یموت فیقوم علی جنازته ......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۵۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۳/ ۴۵۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۳۳، الشرح الکبیر علی المقنع ۲/ ۴۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۹۔

کہ یہ مکروہ نہیں ہے، اگر اس کے ذکر کے ساتھ تعریف وتعظیم وغیرہ نہ ہو، مثلاً کہے کہ اللہ تعالیٰ کا فلاں محتاج بندہ انتقال کر گیا ہے، اس لئے کہ جاہلیت کی نعی میں شور وشغب اور نوحہ کے ساتھ چکر لگانے کا ارادہ ہوتا تھا، اور ارشاد نبوی میں دعوی الجاہلیہ سے مراد یہی ہے، نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے: "**ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية**"[1] (ہم میں سے وہ شخص نہیں ہے جو چہرہ پر مارے اور گریبان پھاڑے اور جاہلیت کے نعرے لگائے)، جیسا کہ شرح المنیہ میں ہے۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے کہ بعض فقہاء نے بازاروں میں اعلان کرنے کو مکروہ کہا ہے، مگر اصح یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ سرخسی کی المحیط میں ہے۔

حنابلہ نے نعی مباح صرف اس کو کہا ہے جس میں اعلان نہ ہو، الرحیبانی نے کہا ہے کہ اعلان کے بغیر اس کے دوست احباب اور رشتہ داروں کو بتا دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ جس دن نجاشی کا انتقال ہوا تو نبی کریم علیہ السلام نے صحابہ کو بتایا، نیز اس میں اس پر نماز جنازہ پڑھنے والے زیادہ ہوں گے تو اس کو ثواب ہوگا اور میت کو بھی نفع ہوگا[2]۔

بخاری کے ایک شارح ابن المرابط نے اباحت کی حکمت بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو ان کے رشتہ دار کی موت کی اطلاع دینا مباح ہے، اگرچہ اس میں اس کے گھر والوں کو تکلیف اور مصیبت میں مبتلا کرنا ہے، لیکن اس مفسدہ میں

(۱) حدیث: "ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۷۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۴۷، المجموع شرح المہذب ۵/ ۲۱۶، فتح الباری ۳/ ۴۵۳۔

بہت سارے مصالح ہیں، اس لئے کہ اس کے جاننے کے بعد ہی اس کے جنازہ میں حاضر ہونے میں جلدی کریں گے، اس کے معاملہ کو درست کریں گے، اس پر نماز جنازہ پڑھیں گے، اس کے لئے دعا واستغفار کریں گے، اس کی وصایا کو نافذ کریں گے، اس کے علاوہ اس پر احکام مرتب ہوں گے۔

علامہ نووی نے اباحت کے لئے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جن سے استحباب کے قائلین نے استدلال کیا ہے، پھر کہا ہے کہ صحیح بات جس کا احادیث صحیحہ تقاضا کرتی ہیں یہ کہ اس کے جاننے والوں کو اس کی موت کی خبر دینا مکروہ نہیں ہے، بلکہ اگر اس سے ارادہ نمازیوں کے زیادہ ہونے کے لئے خبر دینا ہو تو یہ مستحب ہوگا، مکروہ تو صرف مباہات اور مفاخر کا ذکر کرنا اور ان کے ذکر کے ساتھ لوگوں میں چکر لگانا ہے، اور یہی جاہلیت کی نعی ہے جس سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ صحیح احادیث میں خبر کرنے کا ذکر ہے، لہذا ان کو نظر انداز کرنا جائز نہیں ہوگا[1]۔

مکروہ نعی:

۸ - حنابلہ کے نزدیک مکروہ نعی کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ رشتہ دار، دوست، پڑوسی اور وہ شخص جس کی دعا کے قبول ہونے کی امید ہو، اور ان کے علاوہ لوگوں کو خبر دی جائے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ نداء کے ساتھ نعی ہو، یہی مالکیہ کا مذہب بھی ہے۔

الشرح الصغیر میں ہے کہ مسجد میں یا اس کے دروازہ پر شور کرنا مکروہ ہے مثلاً کہا جائے کہ فلاں شخص مر گیا ہے، اس کی نماز جنازہ میں

(۱) المجموع ۵/ ۲۱۶۔

شرکت کے لئے جلدی کرو، لیکن پست آواز میں شور وشغب کے بغیر اعلان کرنا مکروہ نہیں ہے۔

ابن مفلح نے کہا ہے کہ نعی یعنی اس کی موت کی نداء مستحب نہیں بلکہ مکروہ ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے اور کہا ہے کہ مجھے یہ پسند نہیں ہے، امام احمد سے ایک روایت ہے کہ رشتہ دار یا دوست کے علاوہ کو خبر کرنا مکروہ ہے، حنبل نے ان سے پڑوسی کو بھی نقل کیا ہے، ایک روایت میں اہل دین کا ذکر بھی ہے۔

علامہ نووی نے شافعیہ کی ایک جماعت سے جن میں ابواسحاق شیرازی اور بغوی بھی ہیں نقل کیا ہے کہ میت کی نعی اور اس پر نماز جنازہ کے لئے نداء کرنا مکروہ ہے (۱)۔

حرام نعی:

۹- حرام نعی -جیسا کہ حنابلہ نے ذکر کیا ہے- وہ ہے جس میں بہت بلند آواز سے رونا چلانا ہو اور فخر کے طور پر اور تکلیف کے اظہار کے طور پر اس کے محاسن اور خصوصیات کو شمار کرایا جائے۔

ابن القیم نے کہا ہے کہ نعی کو ترک کر دینا حضور اکرم ﷺ کی سنت ہے، اور آپ نے اس سے منع بھی فرمایا ہے، اور یہ جاہلیت کے عمل سے بھی ہے، چنانچہ حذیفہ بن الیمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: **"إذا مت فلا تؤذنوا بي، إني أخاف أن يكون نعياً، فإني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن النعي"** (۲) (جب میں مرجاؤں تو میرے بارے میں اعلان نہ کرنا مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں نعی ہوجائے، اس لئے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے سنا ہے کہ آپ ﷺ نے نعی سے منع فرمایا)۔

حنابلہ میں سے الرحیبانی نے کہا ہے نعی معروف جو عورتیں کرتی ہیں بدعت ہے، یعنی زور سے رونے، ندبہ کرنے، اور جزع فزع کرنے کے ساتھ ہو۔

حرمت کے قائل فقہاء نے اس میں یہ حکمت بیان کی ہے کہ میت کی موت پر ناراضگی ظاہر کرنا ظالم کی طرف سے ظلم کی شکایت کے مشابہ ہے، اور بندوں پر موت کا حکم کرنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے عین انصاف ہے، اس لئے کہ اپنی مخلوقات میں جو چاہے اس کو تصرف کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ وہ سب اس کی ملک ہیں (۱)۔

اور فقہاء نے جس نعی کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے وہ ہے جو جاہلیت کی نعی کی صورت میں ہو۔

اس کے وصف میں حافظ ابن حجر نے سعید بن منصور کی حدیث ذکر کی ہے کہ ہم کو ابن علیہ نے ابن عون سے نقل کر کے بتایا ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے ابراہیم سے کہا کہ کیا وہ لوگ نعی کو ناپسند کرتے تھے، انہوں نے کہا: ہاں، ابن عون نے کہا ہے کہ اگر کوئی آدمی مرجاتا تو ایک آدمی کسی چوپائے پر سوار ہوتا پھر لوگوں میں چیخ چیخ کر کہتا: میں فلاں کی نعی کرتا ہوں (۲)۔

---

(۱) الفروع ۲/ ۱۹۲، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۴۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۷۰، فتح الباری ۳/ ۵۴۳، المجموع ۵/ ۲۱۶۔

(۲) حدیث: "إذا مت فلا تؤذنوا ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۱۳ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۷۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور انہوں نے کہا: یہ حسن صحیح ہے۔

---

(۱) مطالب أولی النہی للرحیبانی ۱/ ۸۴۲، ۹۲۵، بحوالہ "الفصول"، زاد المعاد لابن القیم ۱/ ۵۲۸، فتح الباری ۳/ ۹۳، المجموع شرح المہذب للنووی ۵/ ۲۱۵، ۲۱۶۔

(۲) الصحاح للجوہری، النہایہ لابن الأثیر مادہ: (نعی)، فتح الباری ۳/ ۵۴۳۔

نفاذ

تعریف:

۱- لغت میں نفاذ، نفذ السهم نفوذا سے ماخوذ ہے، یہ باب نصر سے ہے، یعنی شکار کو چھید کر پار ہوجانا، یہ ہمزہ اور تضعیف سے متعدی ہوجاتا ہے (یعنی باب افعال اور تفعیل میں لے جانے سے متعدی ہوجاتا ہے) نفذ الأمر نفوذا ونفاذا: جاری ہونا، أمره نافذ: یعنی جاری کرنے والے قابل اتباع کا حکم دینا۔

نفاذ: کسی شئ کا کسی شئ سے آگے بڑھ جانا، اس سے نجات پانا، اسی طرح نفوذ ہے، أنفذ الأمر: جاری کرنا، نافذ کرنا[۱]۔

اصطلاح میں: فی الحال صحیح تصرف کے اثر کا مرتب ہونا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اِجازت:

۲- لغت میں اجازة، جاز المكان يجوزه جوزا وجوازا سے ماخوذ ہے، یعنی چلنا، أجازه- الف کے ساتھ- آگے بڑھ جانا اور أجازه: یعنی نافذ کرنا[۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ ۱/ ۹۵۔

(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔

نفاذ اور اجازت میں تعلق یہ ہے کہ دونوں جاری کرنے اور راضی ہونے کے معنی میں ہیں، البتہ اجازت کا اطلاق عقد موقوف پر ہوتا ہے، نافذ اور باطل پر نہیں ہوتا ہے۔

ب- صحت:

۳- لغت میں صحة مصدر ہے، اور اس چیز کا نام ہے جس کے مقابلہ میں مرض ہوتا ہے۔

اصطلاح میں ایسی حالت یا ملکہ ہے جس کی وجہ سے افعال اپنی جگہ سے درست صادر ہوتے ہیں، اور یہ فعل کا ایسا ہونا ہے کہ عبادات میں قضا کو ساقط کرنے والا ہو، اور معاملات میں اس سے جو ثمرات شرعاً مطلوب ہیں ان کے مرتب ہونے کا سبب ہو اور اس کے مقابلہ میں بطلان ہے[۱]۔

نفاذ اور صحت کے درمیان عموم خصوص مطلق کا تعلق ہے، چنانچہ ہر نافذ صحیح ہے مگر ہر صحیح نافذ نہیں ہے۔

نفاذ کے احکام:

۴- جن تصرفات پر شارع کی طرف سے آثار مرتب ہوتے ہیں ان میں سے بعض نافذ ہیں اور بعض غیر نافذ ہیں۔

چنانچہ غیر نافذ صورتوں میں: فضولی، باشعور بچہ، سفیہ اور جس میں وکیل بنایا گیا ہے اس کے علاوہ میں وکیل کے تصرفات، اسی طرح راہن کا مرتہن کی اجازت کے بغیر شئ مرہون کو فروخت کردینا اور مالک مکان کا کرایہ دار کی اجازت کے بغیر کرایہ پر دیئے ہوئے مکان کو فروخت کردینا، شریک کا اپنے مشترک ومشاع حصہ کو شریک کی اجازت کے بغیر فروخت کردینا ہے اور یہ فی الجملہ ہے۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، قواعد الفقہ للبرکتی۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''عقد موقوف'' (فقرہ ر ۶، ۲۴)۔

اور غیر نافذ صورتوں میں: قاضی کا فیصلہ بھی ہے، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ ظاہر اور باطن دونوں میں نافذ ہوتا ہے، یا صرف ظاہر میں نافذ ہوتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء'' (فقرہ ر ۸۵)۔

نفاذ کے آثار:

۵ - شرعاً تصرف کے نفاذ کا یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ صحیح ہوتا ہے، اور فی الحال حکم کا فائدہ دیتا ہے، رہا عقد موقوف تو حنفیہ و مالکیہ کی رائے اور امام شافعی کا قدیم اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت یہ ہے کہ وہ صحیح ہے اور اس کا نفاذ اس شخص کی اجازت پر موقوف ہے جس کو اجازت دینے کا حق ہے۔

مشہور قول کے مطابق شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ عقد موقوف باطل ہے، اجازت سے صحیح نہ ہوگا۔

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اصطلاح ''عقد موقوف'' (فقرہ ر ۵)۔

تراجم فقہاء

جلد ۴۰ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآجری: یہ محمد بن الحسین بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

الآلوسی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۵ ص...... میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابی علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابراہیم:
دیکھئے: ابراہیم نخعی۔

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ مبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن بطہ: یہ عبید اللہ بن محمد العکبری ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن البنا: یہ حسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تمیم: یہ محمد بن تمیم ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ:
دیکھئے: تقی الدین بن تیمیہ۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاج: یہ محمد بن محمد المالکی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی: یہ احمد بن حجر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رزین (؟-۶۵۶ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن رزین بن عبدالعزیز بن ابی الجیش الغسانی، الحورانی، پھر دمشقی ہیں، ان کا لقب سیف الدین اور کنیت ابوالفرج ہے، یہ ایک حنبلی فقیہ ہیں، انہوں نے دمشق میں ابوالعباس احمد بن سلامۃ النجار الحرانی سے اور بغداد میں ابوالمظفر محمد بن مقبل بن المنّی اور محی الدین بن الجوزی سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "التهذيب" دو جلدوں میں جو "المغنی" کا اختصار ہے، اور "النهاية مختصر الهداية"، خلافیات میں ان کا ایک مختصر حاشیہ بھی ہے۔

[تاریخ الاسلام (وفیات ۶۵۱-۶۶۰) رص ۲۶۳؛ الذیل علی طبقات الحنابلہ ۲ر ۲۶۴؛ المدخل لابن بدران رص ۴۱۴]

ابن رشد (الحفید): یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سحنون: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شعبان: یہ محمد بن القاسم ہیں جو ابن القرطی کے نام سے مشہور ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصباغ: یہ عبدالسید بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ عبداللہ بن الحکم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدوس (۵۱۰-۵۵۹ھ)
یہ علی بن عمر بن احمد بن عبدوس الحرانی ہیں، ان کی کنیت ابوالحسن ہے، یہ ایک حنبلی فقیہ ہیں۔
انہوں نے بغداد میں الحافظ بن ناصر اور ان کے ہم عصر فقہاء سے حدیث وفقہ حاصل کی، نیز فقہ، تفسیر اور وعظ میں مہارت حاصل کی۔
اور جن لوگوں سے علم حاصل کیا ان میں ابوالفتح نصر اللہ بن عبدالعزیز، ان کے ماموں فخر الدین ابن تیمیہ اور عمر بن علی القرشی ہیں۔
بعض تصانیف: "تفسیر کبیر"، "المُذهب في المَذهب" اور "مجالس وعظية على طريقة ابن الجوزی"۔
[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/۲۴۱؛ المقصد الأرشد ۲/۲۴۲؛ المنہج الأحمد ۳/۱۶۹]

ابن عبیدان (۶۷۵-۷۳۴ھ)
یہ عبدالرحمٰن بن محمود بن عبیدان البعلی، الحنبلی ہیں، ان کا لقب زین الدین اور کنیت ابوالفرج ہے، ابن رجب نے کہا ہے: انہوں نے شیخ تقی الدین وغیرہ سے علم حدیث اور علم فقہ حاصل کیا اور مہارت حاصل کی، مفتی بنے، فقہ اور اس کے دقیق مسائل، نیز اصول، حدیث، عربی زبان اور تصوف کے اچھے عالم تھے، بہت سے علماء نے ان سے علم حاصل کیا، ان میں عزالدین حمزہ بن شیخ السلامیہ بھی ہیں۔
بعض تصانیف: "المطلع في الأحكام على أبواب المقنع" ہے، انہوں نے "المقنع" کے ابتدائی کچھ حصہ کی شرح لکھی، اور "زوائد الكافي والمحرر على المقنع" کے نام سے اس کو جمع کیا۔
[ذیل طبقات الحنابلہ ۲/۴۲۳؛ شذرات الذہب ۸/۱۸۷]

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عطاء اللہ: یہ عبدالکریم بن عطاء اللہ سکندری ہیں:
ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن علّان: یہ محمد علی بن محمد علّان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عون: یہ عبداللہ بن عون ہیں:

ان کے حالات ج ۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن فتحون (؟-۵۰۵ھ)

یہ خلف بن سلیمان بن خلف بن محمد بن فتحون ہیں، ان کی کنیت ابوالقاسم ہے، یہ اندلسی، اور یولی ہیں، یہ مالکی فقیہ ہیں، بڑے باکمال شاعر اور ادیب ہیں، شاطبہ اور اس کے بعد دانیہ میں قاضی رہے۔

اپنے والد، ابوالولید باجی اور طاہر بن مفوز سے حدیث کی روایت کی، ان سے ان کے صاحبزادے محمد اور زیاد بن محمد نے حدیث کی روایت کی۔

بعض تصانیف: "الشروط" میں ایک کتاب ہے، اس سے قبل اس طرح کی کتاب نہیں لکھی گئی۔

[الصلة لابن بشکوال ۱/ ۱۷۳؛ بغیۃ الملتمس رص ۲۸۴،۲۷۳]

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القصاص: یہ احمد بن ابی احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن لبابہ: یہ محمد بن عمر بن لبابہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المرابط (؟-۴۸۵ھ)

یہ محمد بن خلف بن سعید بن وہب ہیں، ان کی کنیت ابوعبداللہ ہے، اندلسی، المری ہیں، ابن المرابط کے نام سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ ہیں، شہر المریہ کے مفتی وقاضی رہے، علوم میں بڑے فنکار، صاحب فہم اور اہل روایت ہیں، ان کو ابوعمر الطلمنکی اور ابوعمر والدانی نے روایت حدیث کی اجازت دی، نیز انہوں نے ابوالقاسم المہلب بن ابی صفرہ اور ابوالولید بن مقبل سے حدیث کی روایت کی، ان کے پاس لوگ سفر کر کے آتے تھے، ان سے علم حاصل کرنے والوں میں ابوعبداللہ تمیمی، ابوعلی بن سکرہ، ابومحمد السبتی اور دوسرے بہت سے علماء ہیں۔

بعض تصانیف: صحیح بخاری پر ایک بڑی شرح ہے، فقہ میں "المدونۃ" پر حاشیہ لکھا ہے، اور "**الوصول إلی الغرض المطلوب من جواھر قوت القلوب**" ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۹/ ۶۶؛ الدیباج المذہب ۲/ ۲۴۰؛ معجم المولفین ۹/ ۲۸۴]

ابن مسعود:
دیکھئے: عبداللہ بن مسعود۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنیر: یہ احمد بن محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق بن شاقلا: یہ ابراہیم بن احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ احمد بن محمد الخلال ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبداللہ بن ابی قحافہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الآجری:
دیکھئے: الآجری۔

ابوبکر الخفاف (؟-؟)

یہ ابوبکر احمد بن ابی اسحاق عمر بن یوسف الخفاف ہیں، یہ شافعی فقیہ ہیں، امام لغت ہیں، ابواسحاق شیرازی نے ان کو ابن الحداد (متوفی ۳۴۵ھ) کے طبقہ میں شمار کیا ہے۔

بعض تصانیف: کتاب "**الخصال**" مذہب شافعی میں ہے۔

[طبقات ابن الصلاح ۲/ ۱۳۷، طبقات الإسنوی ۲/ ۴۶۴، طبقات ابن قاضی شہبہ ۱/ ۱۲۴؛ طبقات ابن ہدایۃ اللہ/ص ۲۴؛ نسیم الریاض للخفاجی ۳/ ۳۷۹]

ابوبکر المزنی:
دیکھئے: المزنی۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر الفقیہ: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد: یہ احمد بن محمد الاِسفرائینی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالحسن الشاذلی: یہ علی بن محمد المنوفی ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص۳...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد الکلوذانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوعیسی الترمذی: یہ محمد بن عیسی بن سورہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابواللیث: یہ نصر بن محمد السمرقندی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابومحمد الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر الدوسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالیسر: یہ محمد بن محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص۳...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اُبَیّ بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الأجہوری: یہ علی بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اَصبغ: یہ اَصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الِاصطخری: یہ حسن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأقفہسی: یہ عبداللہ بن مقداد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۸ ص...... میں گذر چکے۔

الکیاالہراسی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

انس بن مالک: یہ انس بن مالک انصاری ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البُرزلی: یہ ابوالقاسم بن احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البعلی: یہ محمد بن ابی الفتح ہیں:
ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البُلقینی:
دیکھئے: الجلال البلقینی۔

البُلقینی: یہ عمر بن سلامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ت

تقی الدین:
دیکھئے: تقی الدین بن تیمیہ۔

تقی الدین بن تیمیہ: یہ احمد بن عبدالحلیم بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

التونسی: یہ ابراہیم بن حسن بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الجزیری (؟-۵۸۵ھ تقریباً ساٹھ سال کی عمر میں)
یہ علی بن یحیی بن القاسم الصنہاجی ہیں، ان کی کنیت ابوالحسن ہے، الجزیری ہیں، یہ مالکی فقیہ ہیں، اندلس میں ایک جزیرہ خضراء (خالی جگہ) میں اقامت اختیار کی، اور وہاں کے قاضی مقرر ہوئے، اس لئے اس کی طرف منسوب ہوگئے، انہوں نے وہاں فقہ اور عقدالشروط (شروط کے معاملات) کا درس دیا۔

بعض تصانیف: شروط میں ''**المقصد المحمود في تلخیص العقود**'' ہے۔

[نیل الابتہاج رص ۱۶ ۳؛ شجرۃ النور الزکیہ رص ۱۵۸]

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجلال البُلقینی (۷۶۳-۸۲۴ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن عمر بن رسلان بن نصیر بن صالح ہیں، پیدائشی اعتبار سے عسقلانی، پھر بلقینی، اور قاہری ہوگئے، لقب جلال الدین اور کنیت ابوالفضل اور ابوالیمن دونوں ہیں، یہ ایک شافعی فقیہ ہیں، قاہرہ میں نشو ونما پائی، مصر ودمشق میں اپنے والد اور دوسرے لوگوں سے علم فقہ حاصل کیا، فقہ، اصول، عربی ادب، تفسیر، معانی وبیان میں مہارت حاصل کی، مصر ودمشق میں درس دیا، مفتی رہے اور قضاء کی ذمہ داری بھی سنبھالی۔

بعض تصانیف: ''**حواشي الروضة**''، ''**نكت المنهاج**'' نامکمل ہے، ''**ضوابط في الفقه منظومة**'' اور ''**نكت على الحاوي الصغير**''۔

[طبقات الشافعیہ لابن قاضی شہبہ ۴ر۸۷؛ الضوء اللامع ۴ر۱۰۶؛ شذرات الذہب ۹ر۲۴۲]

ح

الحارث العکلی: یہ حارث بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن:

دیکھئے: حسن البصری۔

حسن البصری: یہ حسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

حسن بن زیاد:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

حسین بن الفضل (۱۷۸-۲۸۲ھ)

یہ حسین بن الفضل بن عمیر البجلی ہیں، کوفہ کے رہنے والے تھے، نیساپور میں رہائش اختیار کرلی، ان کی کنیت ابوعلی ہے، یہ امام مفسر، لغت کے ماہر اور بڑے محدث تھے، معانی قرآن میں اپنے زمانہ کے امام تھے، ابن طاہر ان کو اپنے ساتھ نیساپور لے آئے، لوگوں کو تعلیم وفتوی دیتے رہے یہاں تک کہ وہیں وفات پائی۔

انہوں نے یزید بن ہارون، حسن بن قتیبہ اور اکابر علماء کی ایک جماعت سے علم حدیث حاصل کیا، اور خود ان سے ابوالطیب محمد بن

عبداللہ بن المبارک، محمد بن صالح بن ہانی اور بہت سے دوسرے لوگوں نے حدیث کا علم حاصل کیا۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۳/ ۱۴/ ۴۱۴؛ طبقات المفسرین للداؤدی ۱/ ۱۵۹]

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

حفصہ: یہ حفصہ بنت عمر بن الخطاب ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

حکم بن عتیبہ: یہ حکم بن عتیبہ الکندی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد بن نصر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحلیمی: یہ حسین بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

حمید الطویل: یہ حمید بن ابی حمید ہیں:

ان کے حالات ج ۹ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الحنّاطی: یہ حسین بن محمد الطبری ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

حنبل: یہ حنبل بن اسحاق الشیبانی ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی: یہ محمد بن احمد الشربینی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

د

الدارمی: یہ محمد بن عبدالواحد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۲۶ص...... میں گذر چکے۔

داؤد بن ابی ہند (۶۵-۱۴۰ھ)

یہ داؤد بن ابی ہند دینار بن عذافر ہیں، ان کو طھمان بھی کہا جاتا ہے، ولاء کی بنا پر قشیری کہلاتے ہیں، کنیت ابومحمد یا ابوبکر، فقیہ، حافظ اور ثقہ ہیں، حضرت حسن بصری کے دور میں بصرہ میں فتوی دیا کرتے تھے۔ انہوں نے حدیث کا علم بکر بن عبداللہ المزنی، حسن بصری، ابوالعالیہ اور سعید بن المسیب سے حاصل کیا، انہوں نے حضرت انس بن مالک کو بھی دیکھا تھا۔

اور خود ان سے سفیان ثوری، حماد بن زید، حماد بن سلمہ، ہشیم، ابن علیہ، شعبہ اور یحیی القطان وغیرہ نے حدیث کی روایت کی ہے۔

[تہذیب الکمال ۸/۴۶۱؛ سیر أعلام النبلاء ۶/۳۷۶]

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ر

الراغب:

دیکھئے: راغب الاصفہانی۔

راغب الأصفہانی: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۶ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ربیعہ:

دیکھئے: ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن۔

ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن: یہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن فروخ (ربیعۃ الرای) ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

الرجراجی (؟-۸۱۰ھ)

یہ عمر بن محمد ہیں، ان کی کنیت ابوعلی اور ابوحفص ہے، رجراجی، فاسی ہیں، مالکی فقیہ ہیں، ابن غازی نے ان کی تعریف شیخ صالح کہہ کر کی ہے، ان کے علم وصلاح پر لوگوں کا اتفاق ہے، ان کے بارے میں

سخاوی نے کہا ہے کہ فاس میں جامع اندلس کے امام تھے، علم فقہ میں مہارت کے ساتھ ان پر زہد وورع کا غلبہ تھا، انہوں نے مشائخ فاس کی ایک جماعت سے علم حاصل کیا، ان میں ابوعمران العبدوسی، القباب اور فاس کے نابینا مفتی الوانغیلی ہیں، اسی طرح ان سے علم حاصل کرنے والوں کی فہرست بھی لمبی ہے، ان میں اہم ابن الخطیب القسنطینی اور ابن علال المصمودی ہیں۔

[نیل الابتہاج رص ۳۰۳؛ توشیح الدیباج رص ۱۲۸،۵۳؛ شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۵۰]

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزرکشی: یہ محمد بن عبداللہ بن بہادر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الأنصاری: یہ زکریا بن محمد الانصاری ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زینب بنت اُم سلمہ (؟-؟)

یہ زینب بنت ابوسلمہ عبداللہ بن عبدالاسد بن عمرو بن مخزوم، مخزومیہ ہیں، نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ کی بیٹی ہیں، ان کی ماں ام سلمہ بنت ابی امیہ ہیں، کہا گیا ہے کہ ان کی پیدائش سرزمین حبشہ میں ہوئی، جس وقت نبی کریم ﷺ نے ان کی والدہ سے نکاح کیا اس وقت یہ دودھ پی رہی تھیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے علم حاصل کیا، آپ سے حدیث کی روایت کی، نیز ازواج مطہرات میں سے اپنی والدہ اور حضرت عائشہ وام حبیبہ سے بھی روایت کی ہے۔

خود ان سے ان کے صاحبزادے ابوعبیدہ، نیز محمد بن عطاء، علی بن الحسین، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور عروہ بن الزبیر وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[معرفۃ الصحابہ ۶/ ۳۳۲۷؛ الإصابہ ۷/ ۶۷۵]

س

سالم: یہ سالم بن عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید التنوخی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد بن ابی سہل ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

سلیمان بن یسار:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

السیوری (؟-۴۶۰ھ)

یہ عبدالخالق بن عبدالوارث السیوری ہیں، کنیت ابوالقاسم ہے، یہ مالکی فقیہ ہیں، علماء افریقہ کے خاتم اور قیروان کے آخری امام تھے، حفظ، مذہب کی خدمت اور اختلاف علماء کی معرفت میں بے مثال تھے، فاضل، زاہد، بہت زیادہ غور وفکر کرنے والے تھے، علم حدیث اور علم قراءۃ پر خصوصی توجہ تھی۔

ابوبکر بن عبدالرحمٰن اور ابوعمران الفاسی اور ان کے ہم عصر علماء سے علم فقہ حاصل کیا، اور خود ان سے عبدالحمید الصائغ، اللخمی، حسان البربری اور عبدالحق الصقلی وغیرہ نے علم فقہ حاصل کیا۔

کہا جاتا ہے کہ آخری عمر میں ان کا میلان امام شافعی کے مذہب کی طرف ہوگیا تھا

بعض تصانیف: ''المدونہ'' کے نکات پر ایک حاشیہ ہے، جس کو ان کے شاگردوں نے ان سے نقل کیا ہے۔

[ترتیب المدارک ۲/۷۷۰؛ الدیباج المذہب ۲/۲۲؛ شجرۃ النور الزکیہ/ص۱۱۶]

ش

شارح الطحاویہ: یہ علی بن ابی العز الحنفی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ...... میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

الشربینی الخطیب: یہ محمد بن احمد شمس الدین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

الشرقاوی: یہ عبداللہ بن حجازی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

شیخین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ...... میں گذر چکی ہے۔

ص

صاحب الإقناع: یہ موسیٰ بن احمد الحجاوی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الإنصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی الحصکفی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الشامل: یہ عبد السید محمد بن عبد الواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب الشفاء: یہ عیاض بن موسیٰ الیحصبی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ...... میں گذر چکے۔

صاحب العدۃ (۴۱۸-۴۹۸ھ)

یہ حسین بن علی بن الحسین ہیں، ان کی کنیت ابوعبداللہ طبری ہے، یہ شافعی فقیہ ہیں، مکہ میں اقامت اختیار کی اور وہاں کے محدث وفقیہ بنے، ان کو امام الحرمین کہاجاتا تھا، خراسان میں ناصر العمری سے اور بغداد میں قاضی ابوالطیب الطبری سے علم فقہ حاصل کیا، پھر اسحاق شیرازی کے ساتھ لگے رہے اور مذہب میں اور اختلافی مسائل میں مہارت حاصل کی اور ان کے بڑے شاگردوں میں ہوگئے، اور بغداد میں مدرسہ نظامیہ میں درس وتدریس کی خدمت انجام دی۔

ان سے اسماعیل التیمی، السّلفی اور ابوبکر بن العربی اور دوسرے لوگوں نے حدیث کی روایت کی۔

بعض تصانیف: کتاب ''العدۃ'' ہے جو الفورانی کی ''الإبانۃ'' کی شرح ہے، علامہ نووی جب الروضہ کی زیادات میں مطلق العدۃ لکھتے ہیں تو اس سے مراد ابوعبداللہ الطبری کی العدہ ہوتی ہے، اور جہاں رافعی دونوں شرح میں مطلق العدۃ لکھتے ہیں تو ان کی مراد ابوالمکارم الرویانی کی العدہ ہوتی ہے۔

[طبقات ابن الصلاح ۲/۴۴۷؛ الطبقات للسبکی ۴/۳۴۹؛ طبقات ابن ہدایۃ اللہ/ص ۷۹،۶۶]

صاحب العنایہ: یہ محمد بن محمد بن محمود البابرتی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الفائق ''ابن قاضی الجبل'' (۶۹۳-۷۷۱ھ)

یہ احمد بن الحسن بن عبداللہ بن ابی عمر محمد بن احمد بن قدامہ ہیں، ان کا لقب شرف الدین اور کنیت ابوالعباس ہے، پیدائش کے اعتبار سے مقدسی ہیں، پھر دمشق میں رہائش اختیار کرلی، ابن قاضی الجبل سے مشہور ہیں، حنبلی فقیہ ہیں۔

عقل وفہم میں بے مثال تھے، ان کو علم میں سرداری حاصل تھی، بڑے صاحب فن، حدیث اور اس کے علل کے ماہر فن عالم تھے، نحو، فقہ، اصول فقہ، اصول حدیث اور منطق کے بڑے عالم تھے، جزئیات میں ان کا قدم راسخ تھا، مذہب میں اپنی کچھ خاص آراء رکھتے تھے، انہوں نے شیخ تقی الدین بن تیمیہ کی شاگردی اختیار کی اور مختلف علوم وفنون میں متعدد کتابیں ان سے پڑھیں، اور انہوں نے ان کو افتاء کی اجازت دی، نیز ان کو ان کے والد نے، اور المنجّا التنوخی، ابن القواس اور ابن عساکر نے بھی اجازت دی، ان کے مشائخ کی فہرست طویل ہے۔

دمشق اور مصر میں قاضی رہے، اور متعدد مدارس میں درس وتدریس کی خدمت انجام دی۔

بعض تصانیف: فقہ میں ''الفائق'' ہے، ایک کتاب اصول فقہ میں بھی ہے جو مکمل نہ ہوسکی، ''**الرد علی الکیالهراسي**''، ''**قطر الغمام في شرح أحاديث الأحكام**'' اور ''**تنقيح الأبحاث في رفع التميم للأحداث**'' ہیں۔

[ذیل طبقات الحنابلہ ۲/۴۵۳؛ الأرشد ۱/۹۲؛ المنہج الأحمد ۱/۱۳۵]

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الکافی: یہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب مجمع البحرین "الناظم" (۶۳۰-۶۹۹ھ)

یہ محمد بن عبدالقوی بن بدران بن عبداللہ المقدسی، المرداوی الصالحی ہیں، ان کا لقب شمس الدین، کنیت ابوعبداللہ ہے، اور الناظم سے اور ابن عبدالقوی سے مشہور ہیں، یہ حنبلی فقیہ ہیں، محدث اور نحوی بھی ہیں، ایک جماعت سے حدیث روایت کی، اور شیخ شمس الدین بن ابی عمر وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

ابن رجب نے کہا ہے کہ انہوں نے صاحبیہ میں درس دیا، فضلاء کی ایک جماعت نے ان سے علم میں مہارت حاصل کی، ان سے عربی پڑھنے والوں میں شیخ تقی الدین بن تیمیہ ہیں۔

بعض تصانیف: "منظومة الآداب الصغرى"، "منظومة الآداب الكبرى"، "الفرائد"، "مجمع البحرين" یہ کتاب مکمل نہ ہوسکی، اور "الفروق" ہیں۔

[ذیل طبقات الحنابلہ ۲/۳۴۲؛ الأرشد ۲/۴۵۹؛ المنہج الأحمد ۴/۳۵۷]

صاحب المطالع (۶۶۳-۷۳۳ھ)

یہ محمود بن علی بن محمود بن مقبل بن سلیمان بن داؤد ہیں، پیدائش کے اعتبار سے دقوقی اور رہائش کے اعتبار سے بغدادی ہیں، ان کا لقب تقی الدین اور کنیت ابوالثناء ہے، یہ حنبلی فقیہ ہیں، محدث اور حافظ حدیث ہیں۔

بغداد میں علم حدیث اور وعظ کے سب سے بڑے عالم تھے، ان کے دور میں ان سے اچھا حدیث پڑھنے والا کوئی نہ تھا، نہ حدیث کی لغات کی معرفت اور اس کے یاد کرنے میں ان کا کوئی ثانی تھا، ان کو فقہ میں بھی مہارت حاصل تھی۔

شام وعراق کے علماء کی ایک بڑی جماعت سے ان کو اجازت حاصل تھی، اسی طرح علم حدیث میں بہت سے لوگوں نے ان سے مہارت حاصل کیا۔

بہت سے لوگوں نے ان سے احادیث سنی اور ایک جماعت نے ان سے روایت بھی کی۔

بعض تصانیف: "مطالع الأنوار"، "الكواكب الدرية في المناقب العلوية"۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ لابن رجب ۲/۴۲۱]

صاحب المغنی: یہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المہذب: یہ ابراہیم بن علی الشیرازی، ابواسحاق ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحبین:

اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج۱ ص...... میں گذر چکی ہے۔

الصدر الشہید: یہ عمر بن عبدالعزیز بن مازہ ہیں:

ان کے حالات ج۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

الصنعانی: یہ محمد اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج۵ ص...... میں گذر چکے۔

الصیمری: یہ عبدالواحد بن الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۳۹ ص...... میں گذر چکے۔

ض

الضحاک: یہ ضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاؤس: یہ طاؤس بن کیسان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطبری: یہ محمد بن جریر طبری ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطیبی: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبدالباقی: یہ عبدالباقی بن یوسف الزرقانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبدالحق: یہ عبدالحق بن غالب بن عطیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن ابی لیلی:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن مہدی:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

العبدری: یہ علی بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالعزیز بن الماجشون: یہ عبدالعزیز بن عبداللہ بن اَبی سلمہ الماجشون ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالقاہرالبغدادی: یہ عبدالقاہر بن طاہرالتمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۳...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عباس:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن مسعود:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبدالملک: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز بن الماجشون ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبیداللہ بن الحسن العنبری:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان البتی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص۷...... میں گذر چکے۔

عثمان بن ابی العاص:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عروہ: یہ عروہ بن زبیر بن العوام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء:
دیکھئے: عطاء بن ابی رباح۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عمر: یہ عمر بن الخطاب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عیاض:
دیکھئے: القاضی عیاض۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

بعض تصانیف: "معانی القرآن"، "المصادر في القرآن"، "كتاب اللغات"، "كتاب الوقف و الابتداء" ہیں۔

[معجم الأدباء ۲۰/ ۹؛ بغیۃ الوعاۃ ۲/ ۳۳۳]

الفضیل: یہ فضیل بن عیاض التمیمی ہیں:

ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ف

الفخر الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الفرّاء (۲۰۷ اور ایک قول ۲۰۳-۲۰۷ھ)

یہ یحیی بن زیاد بن عبداللہ بن منظور بن مروان اسلمی، دیلمی، کوفی ہیں، بنی اسد (یا بنی منقر) کے غلام تھے، ان کی کنیت ابوزکریا ہے، الفراء کے نام سے معروف ہیں، اہل کوفہ کے امام تھے، نحو، لغت اور فنون ادب کے سب سے بڑے عالم تھے، خلافیات کے جاننے والے بڑے فقیہ تھے، مناظر تھے، ان کا میلان اعتزال کی طرف تھا۔

انہوں نے کسائی اور یونس سے علم حاصل کیا، اور قیس بن الربیع اور مندل بن علی سے حدیث روایت کی، اور خود ان سے سلمہ بن عاصم اور محمد بن الجہم النمری وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

ق

قاسم بن محمد:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی:

دیکھئے: القاضی ابویعلی۔

القاضی: یہ حسین بن محمد المروزی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ: یہ قتادہ بن دعامہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القفال: یہ عبداللہ بن احمد المروزی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد بن سلامہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد الربعی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اللقانی: یہ ابراہیم بن ابراہیم بن حسن اللقانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مالک بن انس: یہ مالک بن انس الأصبحی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

المتیطی: یہ علی بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۸ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد: یہ مجاہد بن جبر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المجد: یہ عبدالسلام بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المحاملی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

محمد:
دیکھئے: محمد بن عبدالحکم۔

محمد بن الحسن: یہ محمد بن الحسن بن الشیبانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مروان: یہ مروان بن الحکم الاموی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

المطرزی: یہ ناصر بن عبدالسید بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

مطرِّ ف: یہ مطرف بن عبدالرحمٰن بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المناوی: یہ محمد عبدالرؤوف بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج اا ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع المدنی، ابوعبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النخعی:
دیکھئے: ابراہیم النخعی۔

نصر المقدسی (؟-۴۹۰ھ)
یہ نصر بن ابراہیم بن نصر بن ابراہیم بن داؤد ہیں، پیدائش کے اعتبار سے مقدسی ہیں، پھر دمشق میں رہائش اختیار کرلی اس لئے دمشقی کہلائے، ان کی کنیت ابوالفتح ہے، پہلے ابن ابی حافظ سے مشہور ہوئے، پھر شیخ ابونصر کے نام سے ان کی شہرت ہوئی، شافعی فقیہ ہیں، شام میں شافعیہ کے شیخ تھے، امام زاہد تھے، ان کی جلالت شان اور فضیلت پر لوگوں کا اتفاق ہے، سلیم رازی اور محمد بن بیان الکازرونی سے علم فقہ حاصل کیا، اور ایک جماعت سے حدیث کا سماع کیا اور بہت سی احادیث کی روایت کی۔

بعض تصانیف: "الانتخاب الدمشقي"، "التهذيب"، "الكافي"، "شرح الإشارة" اور "الحجة على تارك المحجة" ہیں۔

[طبقات ابن الصلاح ۲/ ۸۹۲؛ تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۱۲۵؛ طبقات السبکی ۵/ ۳۵۱]

النووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ھ

ہلال (؟-۲۴۵ھ)
یہ ہلال بن یحییٰ بن مسلم الرأی ہیں، بصرہ کے رہنے والے تھے، اپنے علم کی وسعت اور فقہ کی کثرت کے سبب ''رأی'' کے لقب سے مشہور ہوگئے، اسی وجہ سے امام مالک کے شیخ ربیعہ کا لقب بھی

''الرأی'' تھا۔

امام ابو یوسف اور امام زفر سے علم فقہ حاصل کیا، اور حدیث کی روایت ابوعوانہ اور ابن مہدی سے کی، اور خود ان سے بکار بن قتیبہ، عبداللہ بن قحطبہ اور حسن بن احمد بن بسطام نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: الشروط میں ایک کتاب ہے، اور اس میں وہ معاصرین پر سبقت رکھتے تھے، ان کی ایک کتاب ''أحکام الوقف'' ہے، جس کو علماء نے ہاتھوں ہاتھ لیا۔

[الجواہر المضیئہ ۳/ ۵۷۲؛ تاج التراجم/ص ۳۱۲؛ الفوائد البہیہ/ص ۲۲۳]

ی

یزید بن ابراہیم التمیمی (خلافت عبدالملک (۶۵-۸۶ھ) میں ولادت- ۱۶۲ھ)

یہ یزید بن ابراہیم التستری ہیں، ان کی کنیت ابوسعید ہے، بصری ہیں، ولاء کی وجہ سے تمیمی ہیں۔

انہوں نے ابن سیرین، الحسن، عطاء بن ابی رباح اور ایک جماعت سے علم حدیث حاصل کیا، اور خود ان سے ابن المبارک، وکیع، ابن مہدی، یزید بن ہارون اور ان کے علاوہ بہت سے لوگوں نے حدیث کا علم حاصل کیا۔

[سیر أعلام النبلاء ۷/ ۲۹۲؛ تہذیب التہذیب ۱۱/ ۳۱۱]

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعه فقهیه

اردو ترجمہ

جلد - ۴۱

نفاس ——— نهي عن المنكر

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025

فون: 91-11-26981779

Website: http/www.ifa-india.org

Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۴۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۰	نفاس	۳۳-۴۵

صفحہ	عنوان	فقرہ
۹۸	نفقہ کا تبرع کرنا	۴۸
۹۹	نفقہ کو شوہر پر دین قرار دینا	۴۹
۹۹	دوم: قرابت	۵۰
۹۹	نفقہ کو واجب کرنے والی قرابت اور اس کے درجات کی وضاحت	۵۰
۱۰۲	فروع کا اصول کو نفقہ دینا	۵۱
۱۰۳	اصول کو نفقہ دینے کے وجوب کی شرائط	۵۲
۱۰۴	اصول کا نفقہ کس پر واجب ہوگا	۵۳
۱۰۵	اصول کا فروع کو نفقہ دینا	۵۴
۱۰۶	اولاد کا نفقہ واجب ہونے کی شرائط	۵۵
۱۰۸	اصول کا متعدد ہونا	۵۶
۱۰۹	رشتہ داروں کے نفقہ کی مقدار	۵۷
۱۰۹	اصول اور فروع کا اکٹھا ہو جانا	۵۸
۱۱۰	حواشی کا نفقہ	۵۹
۱۱۲	حواشی کے نفقہ کے وجوب کے قائلین کے نزدیک اس کی شرائط	۶۰
۱۱۳	اصول اور حواشی کا اکٹھا ہو جانا	۶۱
۱۱۵	فروع اور حواشی کا جمع ہو جانا	۶۴
۱۱۶	اصول، فروع اور حواشی کا جمع ہو جانا	۶۵
۱۱۶	بعض اقارب کی تنگدستی کے وقت نفقہ	۶۶
۱۱۸	اقارب کے نفقہ کا دین ہونا	۶۸
۱۲۰	رشتہ دار کا نفقہ غائب پر مقرر کرنا	۶۹
۱۲۰	سوم: ملکیت	۷۰
۱۲۰	غلام کا نفقہ	۷۰
۱۲۰	جانور کا نفقہ	۷۱
۱۲۱	جانور کے مالک کا اس پر خرچ کرنے سے گریز کرنا	۷۲
۱۲۲	عاریت کا نفقہ	۷۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷۴	لقطہ کا نفقہ	۱۲۳
۷۵	ودیعت کا نفقہ	۱۲۵
۷۶	مرہون کا نفقہ	۱۲۵
۷۷	دوسرے نفقات	۱۲۵
۷۷	الف: لقیط (پھینکا ہوا بچہ) کا نفقہ	۱۲۵
۷۸	ب: یتیم کا نفقہ	۱۲۶
۷۹	ج: اس عاجز کا نفقہ جس کا کوئی دیکھ بھال کرنے والا کفیل نہ ہو	۱۲۶
۱۶-۱	**نفل**	۱۴۳-۱۲۷
۱	تعریف	۱۲۷
۲	متعلقہ الفاظ: سنت	۱۲۷
۳	نفل کی فضیلت	۱۲۷
۴	فرض اور نفل میں افضل کون ہے	۱۲۹
۶	شروع کرنے سے نفل کا لازم ہوجانا	۱۳۱
۷	جس پر کوئی فرض باقی ہو اس کی ادائیگی سے پہلے اس کا اس کی جنس سے نفل ادا کرنا	۱۳۳
۸	نفل نماز	۱۳۵
۹	الف: معین نوافل	۱۳۵
۱۰	ب: مطلق نوافل	۱۳۵
۱۱	مطلق نوافل کی رکعات کی تعداد	۱۳۵
۱۲	نفل میں طول قیام اور کثرت رکعات میں کون افضل ہے	۱۳۷
۱۳	فرض اور نفل نماز کے درمیان فصل کرنا	۱۳۹
۱۴	نفل صدقات	۱۴۰
۱۵	نفل روزے	۱۴۱
۱۶	حج نفل	۱۴۲
	نفل	۱۴۳
	دیکھئے: انفال	

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۲۵	نفی	۱۴۴-۱۵۷

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۲۵	ح: دیکھنا	۳۲۳
۱۲۶	ط: نطق (گویائی)	۳۲۳
۱۲۷	ی: تیقظ (بیدار مغزی)	۳۲۳
۱۲۸	ک: عاقدین کی زبان سے واقف ہونا	۳۲۳
۱۲۹	ل: دونوں گواہ زوجین کے بیٹے نہ ہوں	۳۲۴
۱۳۰	نکاح سر (پوشیدہ نکاح)	۳۲۴
۱۳۱	چہارم: عقد نکاح کا محل	۳۲۵
۱۳۲	نکاح کی شرطیں	۳۲۶
۱۳۳	عقد نکاح میں شرائط	۳۲۸
۱۳۷	صحیح نکاح کے آثار	۳۳۴
۱۳۷	اول: زوجین کے درمیان مشترک حقوق	۳۳۴
۱۳۸	ب: زوجین میں سے ہر ایک کا دوسرے سے استمتاع کرنا	۳۳۵
۱۳۹	ج: وراثت	۳۳۶
۱۴۰	د: حرمت مصاہرت	۳۳۶
۱۴۱	ھ: اولاد کے نسب کا ثابت ہونا	۳۳۷
۱۴۲	دوم: شوہر کے حقوق	۳۳۷
۱۴۳	الف: عورت کا شوہر کی اطاعت کرنا	۳۳۷
۱۴۴	ب: بیوی کا اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کردینا	۳۳۸
۱۴۵	ج: شوہر کے گھر میں بیوی کا ایسے شخص کو اجازت نہ دینا جس کا آنا شوہر کو ناپسند ہو	۳۳۸
۱۴۶	د: بیوی کا شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلنا	۳۳۸
۱۴۷	ھ: شوہر کا اپنی بیوی کے ساتھ سفر کرنا	۳۳۸
۱۴۸	و: عورت کا اپنے شوہر کی خدمت کرنا	۳۴۰
۱۴۹	ز: شوہر کا اپنی بیوی کی تادیب کرنا	۳۴۰
۱۵۰	ح: طلاق دینا	۳۴۱
۱۵۱م	سوم: بیوی کے حقوق	۳۴۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۴۰۴	پہلا معنی: نہب کسی چیز کو علانیہ طور پر زبردستی لے لینے کے معنی میں	۶
۴۰۴	الف: نہب کا حکم	
۴۰۵	ب: نہب کی سزا	۸
۴۰۵	ج: لوٹنے والے کا مقابلہ کرنا	۹
۴۰۶	د: تصرفات میں نہب کا اثر	۱۰
۴۰۶	اول: نہب کے زمانے میں لقطہ اٹھانا	۱۰
۴۰۶	دوم: ودیعت رکھنے میں لوٹ کا اثر	۱۱
۴۰۶	الف: نہب کے زمانہ میں ودیعت قبول کرنا	۱۱
۴۰۶	ب: نہب کے زمانہ میں مودع	۱۲
۴۰۷	ج: نہب کے ذریعہ ودیعت کے تلف ہونے کا دعوی کرنا	۱۳
۴۰۷	سوم: قرض میں نہب کا اثر	۱۴
۴۰۸	چہارم: انتہاب کا دعوی کرنا	۱۵
۴۰۸	دوسرا معنی: مباح چیز میں سے لینے کے معنی میں نہب	۱۶
۴۰۹-۴۲۷	**نہر**	**۱-۲۹**
۴۰۹	تعریف	۱
۴۰۹	متعلقہ الفاظ: بحر، بئر	۲
۴۰۹	دریا کی قسمیں	۴
۴۱۰	اول: عام دریا	۵
۴۱۰	الف: بڑا دریا اور اس سے انتفاع کا حق	۶
۴۱۱	ب: چھوٹا دریا اور اس سے انتفاع کا حق	۷
۴۱۳	روکے جانے والے پانی کی مقدار	۹
۴۱۴	دوم: خاص نہر اور اس سے انتفاع کا حق	۱۱
۴۱۵	سوم: ملک کے اندر نہر	۱۲
۴۱۷	چہارم: جماعت کے درمیان مشترک نہر اور اس سے انتفاع کا حق	۱۳
۴۱۸	مشترک نہر کے پانی کی تقسیم کی کیفیت	۱۴

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

نفاس

تعریف:

۱-لغت میں نفاس کا معنی وضع حمل کے وقت عورت کا جننا اور رحم کا بچہ کو باہر نکالنا ہے، اور اس کی صفت نفساء ہے، اور نفس: خون کو کہتے ہیں،"ونُفِست المرأة ونَفِست"۔کسرہ کے ساتھ ۔ نَفَساً ونفاسة ونفاساً (عورت کا بچہ جننا) اور صفت نُفَسَاء، نَفُساء اور نَفَساء آتی ہے۔

ثعلب کہتے ہیں: نُفَساء: جننے والی، حاملہ اور حائضہ کو کہتے ہیں، اور ان سب معانی کے لئے جمع نُفَساوات ، نِفاس، نُفاس، اور نُفّس آتی ہے (۱) حدیث میں ہے: "أنّ أسماء بنت عميس نُفِست بمحمد بن أبي بكر "(۲) یعنی حضرت اسماء بنت عمیس نے حضرت محمد بن ابوبکر کو جنا، اور منفوس: جنے ہوئے بچہ کو کہتے ہیں، حدیث میں یہ بھی آتا ہے کہ "مامن نفس منفوسة إلا كتب مكانها من الجنة والنار" (۳) (کوئی بھی پیدا شدہ بچہ ایسا نہیں ہے جس کی جگہ جنت اور جہنم میں نہ لکھ دی گئی ہو)۔

اصطلاح میں حنفیہ اور شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ نفاس ولادت کے بعد نکلنے والا خون ہے، مالکیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: نفاس، وہ خون ہے جو ولادت کی وجہ سے شرم گاہ سے صحت وعادت کے طور پر نکلتا ہے: ولادت کے بعد نکلنے والا خون بالاتفاق نفاس ہے اور ولادت کے دوران نکلنے والا خون اکثر حضرات کے قول کی رو سے نفاس ہے، لیکن ولادت سے پہلے نکلنے والا خون راجح قول کی رو سے نفاس نہیں ہے۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ نفاس وہ خون ہے جس کو رحم ولادت کے دوران ، یا اس سے دو تین دن پہلے درد جیسی کسی علامت کے ساتھ ، یا ولادت کے بعد چالیس دن مکمل ہونے تک خارج کرے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حیض:

۲-حیض لغت میں حاض کا مصدر ہے ،کہا جاتا ہے:حاض السيل: جب سیلاب بہ پڑے، اور حاضت المرأة عورت کا خون جاری ہوگیا (۲)۔

اصطلاح میں حیض کی تعریفیں کی گئی ہیں جو ایک دوسرے کے قریب ہیں، چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں: حیض وہ خون ہے جو ایسی عورت کے رحم سے خارج ہو جو حاملہ بننے کی صلاحیت رکھتی ہو اور یہ ولادت، مرض یا پردہ بکارت کے پھٹے بغیر ہو اور مدت سے زیادہ نہ ہو، دوسرے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر ،الفتاوی الہندیہ ۱/۳۷، الإقناع ۱/۸۲، کفایۃ الطالب الربانی ۱/۱۱۷۔

(۲) حدیث:"أن اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر......" کی روایت مسلم (۲/۸۶۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث:"ما من نفس منفوسة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۲۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) فتح القدیر ۱/۱۶۴، الاقناع ۱/۸۲، نہایۃ المحتاج ۱/۳۰۵، مغنی المحتاج ۱/۱۰۸، رسالۃ ابن ابی زید القیر وانی ۱/۱۲۶، الدسوقی ۱/۱۷۴، کشاف القناع ۱/۲۱۸۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر ۔

حضرات نے بھی اسی طرح کہا ہے[۱]۔

حیض اور نفاس کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں صحت وعادت کے طور پر نکلنے والے خون ہیں، البتہ حیض میں وہ بلوغ کے بعد آخر رحم سے خارج ہونے والا ایک فطری خون ہے، اور نفاس وہ خون ہے جو ولادت کے بعد نکلتا ہے۔

ب-استحاضہ:

۳-لغت میں استحاضہ یہ ہے کہ حیض کے معتاد ایام کے بعد عورت کو مسلسل خون آئے، کہا جاتا ہے: **استحاضت المرأة**: یعنی عورت کو اس کے (حیض کے) ایام کے بعد لگا تار خون آیا، اور اس کی صفت مستحاضہ آتی ہے[۲]۔

مالکیہ نے اس کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی ہے کہ استحاضہ: وہ خون ہے جو عورت کی شرم گاہ سے مرض کے طور پر نکلتا ہے[۳]۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ استحاضہ: وہ خون ہے جو رحم کے ابتدائی حصہ سے کسی بیماری کی وجہ سے ایک رگ سے جس کو عاذل کہا جاتا ہے، حیض کی اکثر مدت یا نفاس کی اکثر مدت کے علاوہ ایام میں نکلتا ہے[۴]۔

نفاس اور استحاضہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں خون عورت سے نکلتے ہیں، البتہ استحاضہ کا خون فاسد خون ہے، اور نفاس کا خون صحیح خون ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۳۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۶۷-۱۶۸، القوانین الفقہیہ رص ۴۴۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) القوانین الفقہیہ رص ۴۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۱۔
(۴) الاقناع ۲/ ۸۲، ۸۳۔

اہلیت پر نفاس کا اثر:

۴-نفاس اہلیت کے عوارض (رکاوٹوں) میں سے ہے، وہ نہ اہلیت وجوب کو ساقط کرتا ہے اور نہ اہلیت ادا کو، اس لئے کہ ذمہ، عقل اور بدن کی قدرت باقی رہتی ہے، البتہ نص سے ثابت ہے کہ نماز کے لئے اس سے پاکی حاصل کرنا قیاس کے مطابق شرط ہے، اس لئے کہ وہ حدث اور نجاست ہے اور روزہ کے لئے خلاف قیاس شرط ہے، اس لئے کہ روزہ حدث اور نجاست کے ساتھ ادا ہو جاتا ہے[۱]۔

نفاس کی مدت:

نفاس کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-نفاس کی کم سے کم مدت:

۵-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نفاس کی کم سے کم مدت کی کوئی حد نہیں ہے، لہذا عورت جس وقت بھی طہر دیکھے، غسل کر کے نماز پڑھے[۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں: عدت پوری ہونے کے سلسلے میں نفاس کی کم سے کم مدت کا اعتبار کرنے میں اختلاف ہے، مثلاً کسی عورت سے اس کے شوہر نے کہا کہ جب تم کو ولادت ہوگی تو تمہیں طلاق ہے، اور اس نے کہا: مجھے نفاس آیا، پھر میں پاک ہوگئی، تو نفاس کے بارے میں کتنی مدت کے سلسلے میں اس کی تصدیق کی جائے گی؟ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: کم سے کم مدت پچیس دن کی معتبر ہوگی، امام ابو یوسف

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۳۵۱، ۳۵۲۔
(۲) فتح القدیر والکفایۃ ۱/ ۱۶۶، بدائع الصنائع ۱/ ۴۱، الخرشی ۱/ ۲۱۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۸، ۲۱۹، المغنی ۱/ ۳۴۵، ۳۴۷۔

فرماتے ہیں: کم سے کم مدت گیارہ دن کی معتبر ہوگی اور امام محمد فرماتے ہیں: عورت جو بھی دعویٰ کرے، اس میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اگر چہ وہ ایک گھڑی ہی کیوں نہ ہو(۱)۔

شافعیہ میں سے مزنی کہتے ہیں: نفاس کی کم سے کم مدت چار دن ہے(۲)، اور امام احمد سے منقول ہے کہ: اس کی کم سے کم مدت ایک دن ہے(۳)۔

ب-نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت:

۶-فقہاء کی دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: جمہور فقہاء یعنی حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا مشہور کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے، شافعیہ کے یہاں بھی نفاس کی اکثر مدت یہی ہے، ابوعیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں: نبی علیہ السلام کے اصحاب اور ان کے بعد کے اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ نفساء چالیس دن تک نماز چھوڑے گی، الا یہ کہ وہ اس سے پہلے پاکی دیکھے، تو اس صورت میں غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی، ابوعبید کہتے ہیں: لوگوں کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے(۴)۔

حضرت عمر، حضرت ابن عباس، حضرت عثمان ابن ابی العاص، حضرت عائذ بن عمرو، حضرت انس اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے بھی یہی منقول ہے، یہی قول ثوری اور اسحاق کا بھی ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں: **"كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوما"**(۱) (نفاس والی عورت نبی کریم علیہ السلام کے زمانہ میں چالیس دن نماز نہیں پڑھتی تھی)، نیز حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضور علیہ السلام سے دریافت کیا: **"كم تجلس المرأة إذا ولدت؟ قال: تجلس أربعين يوماً إلا أن ترى الطهر قبل ذلك"**(۲) (بچہ جننے کے بعد عورت کتنی مدت تک نماز چھوڑے گی؟ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: چالیس دنوں تک چھوڑے گی الا یہ کہ وہ اس سے پہلے ہی پاکی دیکھ لے) نفاس کا خون اگر چالیس دن سے بڑھ جائے اور حیض کی عادت کے مطابق ہو تو وہ حیض ہوگا، اور اگر عادت کے مطابق نہ ہو تو استحاضہ ہوگا۔

دوسری رائے: شافعیہ اور مشہور قول کی رو سے مالکیہ کا مذہب ہے اور یہی شعبی، عبید اللہ بن حسن عنبری، اور حجاج بن ارطاۃ سے منقول ہے، نیز امام احمد کا ایک قول یہی ہے، جسے ابن عقیل نے نقل کیا ہے کہ نفاس کی اکثر مدت ساٹھ دن ہے، ان حضرات کا استدلال امام اوزاعی کے اس قول سے ہے کہ ہمارے یہاں ایک عورت ہے جو دو ماہ تک نفاس دیکھتی ہے، اسی کے مثل حضرت عطاء سے بھی منقول ہے کہ انہوں نے ایسا پایا، اور اس کی بنیاد موجود واقعہ ہے(۳)۔

---

(۱) فتح القدیر والکفایۃ ۱/۱۶۶، بدائع الصنائع ۱/۴۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/۱۷۴۔

(۳) کشاف القناع ۱/۲۱۹، مغنی المحتاج ۱/۱۱۹۔

(۴) فتح القدیر ۱/۱۶۶، کشاف القناع ۱/۲۱۸، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۴۵، ۳۴۶۔

---

(۱) حدیث اُم سلمہ: "كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۱۷ طبع حمص) اور ترمذی (۱/۲۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث غریب ہے۔

(۲) حدیث ام سلمہ: "أنها سألت النبي ﷺ كم تجلس المرأة إذا ولدت؟......" کی روایت دارقطنی (۱/۲۲۳ طبع الفنیۃ المتحدہ) نے کی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۱/۲۰۵) میں ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کرنے والے کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۱/۲۱۰، روضۃ الطالبین ۱/۱۷۴، مغنی المحتاج ۱/۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۴۵۔

نفاس کی ابتداء:

۷- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بچہ کے جدا ہونے کے بعد نکلنے والا خون نفاس ہے۔

اور ولادت کے سبب ولادت سے قبل نکلنے والے خون کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس خون کو حاملہ ابتداء میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے قبل دیکھتی ہے وہ استحاضہ ہے، نفاس نہیں ہے اگر چہ خون دیر تک آئے[۱]۔

راجح قول کی رو سے مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا اظہر قول یہ ہے کہ جس خون کو حاملہ عورت ولادت سے پہلے ولادت کی وجہ سے دیکھتی ہے وہ حیض ہے، نفاس نہیں ہے، اور نفاس کی مدت اس خون سے نہیں بلکہ بچہ کے نکلنے اور اس کے جدا ہونے کے وقت سے شمار کی جائے گی[۲]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نفاس کی ابتداء بچہ کے کچھ حصہ کے نکلنے سے ہوتی ہے، اور جس خون کو اس نے بچہ کے کچھ حصہ کے نکلنے سے تین دن یا اس سے کم مدت پہلے درد جیسی کسی علامت کے ساتھ دیکھا ہو، وہ بھی بچہ کے ساتھ نکلنے والے خون ہی کی طرح نفاس ہے، اور ولادت سے پہلے والے خون کو نفاس کی مدت میں شمار نہیں کیا جائے گا[۳]۔

اکثر مالکیہ کے قول کے مطابق ان کا مذہب یہ ہے کہ جو خون ولادت سے پہلے اس کی وجہ سے نکلے وہ نفاس کا خون ہے[۴]۔

بچہ کے ساتھ نکلنے والے خون کے بارے میں بھی فقہاء کے

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۶۴۔

(۲) الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۲۰۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۹۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۲۱۸، ۲۱۹، المغنی ۱/ ۳۴۵-۳۴۷۔

(۴) شرح الخرشی ۱/ ۲۰۹۔

درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ استحاضہ ہے، اکثر مالکیہ کے قول کے مطابق ان کا مذہب اور اسی طرح حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ نفاس ہے[۱]۔

مدت نفاس میں خون کا بند ہوجانا:

مدت نفاس میں خون کا بند ہوجانا یعنی چالیس دن مکمل ہونے سے قبل جو جمہور کا مذہب ہے یا تو خون بالکلیہ بند ہوجائے دوبارہ نہ آئے، یا بند ہو پھر جاری ہوجائے اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلی حالت: خون کا مکمل طور پر بند ہوجانا دوبارہ جاری نہ ہونا:

۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نفاس والی عورت کا خون چالیس دن سے پہلے اگر مکمل طور پر بند ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گی اور غسل کر کے نماز پڑھے گی[۲]۔

ان کی دلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا: "**کم تجلس المرأة إذا ولدت؟ قال: تجلس أربعين يوماً إلا أن ترى الطهر قبل ذلك**"[۳] (بچہ جننے پر عورت کتنے دن نماز چھوڑے گی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: چالیس دن چھوڑے گی، الا یہ کہ اس سے پہلے

(۱) ردالمحتار ۱/ ۱۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۷۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸، الاقناع ۱/ ۲۴۰، کشاف القناع ۱/ ۲۱۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۷۲، الخرشی ۱/ ۲۱۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۹، کشاف القناع ۱/ ۲۱۹، ۲۲۰۔

(۳) حدیث: "عن أم سلمة عن النبی ﷺ أنها سألته: كم تجلس المرأة إذا ولدت؟" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۶ میں گذر چکی۔

پا کی دیکھ لے)۔

اسی طرح ان حضرات نے اس حکم کی یہ علت بھی بیان فرمائی ہے کہ وہ ظاہر پر مبنی ہے، اس لئے کہ خون کا دوبار آنا موہوم ہے، لہذا موہوم کے سبب یقینی امر کو ترک نہیں کیا جائے گا [۱]۔

البتہ حنابلہ نے [۲] پا کی کے بعد چالیس دن سے پہلے اس عورت سے وطی کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ مجھے یہ بات پسند نہیں ہے کہ اس کا شوہر اس سے وطی کرے۔ حضرت عثمان ابن ابی العاص کی اس اثر کی بنیاد پر کہ ان کی بیوی چالیس دن سے پہلے ان کے پاس آئیں تو انہوں نے فرمایا: میرے قریب نہ آؤ [۳]، نیز اس لئے بھی کہ وطی کے زمانہ میں خون کا جاری ہوجانا ممکن ہے۔

اور ابوالخطاب کلوذانی نے بیان فرمایا ہے: اکثر فقہاء اس سے وطی کرنے کو مکروہ نہیں قرار دیتے ہیں [۴]۔

مالکیہ وشافعیہ نے بیان کیا ہے کہ نفاس کے خون کی اکثر مدت ساٹھ دن ہے، لہذا ساٹھ دن مکمل ہونے سے پہلے اگر خون بالکلیہ منقطع ہوجائے اور دوبارہ نہ آئے تو وہ پاک ہوجائے گی اور غسل کر کے نماز پڑھے گی [۵]۔

دوسری حالت: خون کا بند ہوجانا پھر مدت نفاس کے اندر دوبارہ آجانا:

۹ - مالکیہ، حنفیہ میں سے امام محمد، امام ابویوسف کا مذہب اور شافعیہ کا مذہب ان کے اصح قول کی رو سے یہ ہے کہ اگر نفاس کا خون پندرہ دن تک بند رہے تو اس عورت کی پا کی مکمل ہوجائے گی، اور جو خون اس کے بعد آئے گا وہ حیض ہوگا [۱]۔

لیکن اگر انقطاع کی مدت پندرہ دن سے کم یا زیادہ ہو تو امام ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ نفاس میں چالیس دن کے درمیان (آنے والا) طہر متخلل فاصل نہیں ہوگا، خواہ وہ طہر پندرہ دن ہو، یا کم یا زیادہ ہو، اور چوں کہ خون اس کے دونوں طرفوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے اس لئے اس کو مسلسل آنے والے خون کی طرح قرار دیا جائے گا، فتوی اسی پر ہے، اور امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک پندرہ دن (کا طہر) فاصل ہوگا، چنانچہ اگر ولادت کے بعد عورت ایک دن خون اڑتیس دن طہر اور ایک دن خون دیکھے، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک چالیس دن نفاس کے ہیں اور صاحبین کے نزدیک صرف پہلا خون نفاس کا ہے [۲]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ: جب مکمل طہر سے پہلے نفاس کا خون بند ہوجائے تو خون کے ایام میں سے ساٹھ دن کو جمع کرے گی، اور بند ہونے کے ایام کو شمار نہ کرے گی، اور جب بھی خون رکے، غسل کرے گی، روزہ رکھے گی نماز پڑھے گی اور اس سے وطی کی جائے گی [۳]۔

شافعیہ کا اصح کے مقابلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ اگر پندرہ دن یا اس سے زیادہ تک طہر دیکھے، پھر خون دوبارہ آجائے تو وہ نفاس ہے، اس لئے کہ وہ ایسے زمانہ میں واقع ہے جس میں نفاس کا ہونا ممکن ہے، جیسا کہ اگر طہر دو خون کے درمیان پندرہ دنوں سے کم حائل ہوتا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱ر ۴۲ا۔
(۲) کشاف القناع ۱ر ۲۲۰۔
(۳) اثر: دیکھئے: المصنف لعبد الرزاق ۱ر ۳۱۳، سنن الدارقطنی ۱ر ۲۲۰۔
(۴) الانتصار فی المسائل الکبار لابی الخطاب الکلوذانی ۱ر ۶۰۲ طبع العبیکان۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۱۷۵، الشرح الصغیر ۱ر ۳۱۴ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱ر ۱۱۰، ۱۲۰۔

(۱) الشرح الصغیر ۱ر ۱۷۰، ردالمحتار ۱ر ۱۹۳، المہذب مع المجموع ۲ر ۵۲۷، ۵۲۸۔
(۲) ردالمحتار ۱ر ۱۹۳، تبیین الحقائق للزیلعی ۱ر ۶۰ طبع دار الکتاب الإسلامی، فتح القدیر ۱ر ۱۶۶۔
(۳) الخرشی ۱ر ۲۱۰۔

طہر متخلل کے بارے میں شافعیہ کے دوقول ہیں: ایک یہ کہ وہ طہر ہے، دوسرا یہ کہ وہ نفاس ہے، مشہور قول یہی ہے، اور جمہور کے نزدیک یہی قول قطعی ہے[1]۔

لیکن اگر طہر کی مدت پندرہ دن تک نہ پہنچے، تو خون کا وقفہ وقفہ سے آنا یا تو ساٹھ دن سے زائد ہوگا، یا نہیں، اگر اس سے زائد نہ ہو تو دیکھا جائے: اگر دو خون کے درمیان اس طہر کی مدت طہر کی کم سے کم مدت تک نہ پہنچے، اس طرح کہ ایک دن خون دیکھے، اور ایک دن طہر دیکھے، تو خون کے اوقات قطعی طور پر نفاس ہیں، اور طہر کے بارے میں حیض کی طرح دو قول ہیں[2]۔

پہلا قول: یہ ہے کہ وہ نفاس ہے، اس کا نام **سحب** ہے۔

دوسرا قول: خون کا نہ آنا طہر ہے، اس لئے کہ جب خون نفاس پر دلالت کرتا ہے، تو ضروری ہے کہ خون کا نہ آنا طہر پر دلالت کرے، اس کا نام لقط اور تلفیق ہے[3]۔

اگر خون کا رک رک کر آنا ساٹھ دن سے بڑھ جائے، تو یا تو طہر پندرہ دن تک پہنچے گا یا نہیں، پس اگر زمانہ طہر پندرہ دن تک پہنچ جائے، پھر دوبارہ آنے والا خون (ساٹھ دن سے) بڑھ جائے، تو دوبارہ آنے والا خون بغیر کسی اختلاف کے حیض ہے اور اس پہلے خون کا نہ آنا طہر ہے۔

اگر طہر پندرہ دن تک نہ پہنچے تو وہ عورت مستحاضہ ہے، تو اگر وہ عادت والی ہو تو عادت کی طرف لوٹا دے گی اور اگر مبتدأہ ہو تو آیا نفاس کی اقل مدت کی طرف لوٹائے گی یا اکثر مدت کی طرف اس میں اختلاف ہے اور اگر عادت والی ہو تو عادت کی طرف لوٹا دے گی ان تمام حالات میں تلفیق کی رعایت کی جائے گی اور اگر ہم سحب کا قول

(۱) المجموع ۲/ ۵۲۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۱۷۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۱۹ قدرے تصرف کے ساتھ۔

اختیار کریں تو لوٹائے جانے کے دنوں میں آنے والا خون طہر متخلل سے مل کر نفاس ہوگا، اور اگر تلفیق کا قول اختیار کریں تو اس کا حکم پوشیدہ نہیں ہے، اور کیا عادت سے تلفیق کی جائے گی یا امکانی مدت یعنی ساٹھ دن سے، اس میں وہی دو نقطہ نظر ہیں جو تلفیق کی فصل میں گزر چکے ہیں[1]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ خون بند ہونے کے بعد چالیس دن کی مدت میں اس کا دوبارہ آنا مشکوک ہے کہ یہ نفاس کا خون ہے یا فاسد خون ہے، اس لئے کہ اس میں دو علامتوں میں تعارض ہوگیا ہے، جیسا کہ اگر وہ ولادت کے ساتھ خون نہ دیکھے، پھر مدت میں یعنی چالیس دن کے اندر دیکھے تو بھی مشکوک ہوتا ہے، لہذا وہ روزہ رکھے گی، نماز پڑھے گی اور فرض روزوں کی قضاء کرے گی، اور اس خون کے زمانہ میں اس کا شوہر اس سے وطی نہیں کرے گا[2]۔

خون کا نفاس کی اکثر مدت سے تجاوز کر جانا:

۱۰ - مدت نفاس سے بڑھ جانے والے خون کے حکم کے بارے میں فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل ہے جو درج ذیل ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جو عورت حمل کے ذریعہ بالغہ ہو اور وہ عورت جس کی نفاس کے سلسلے میں کوئی عادت ہو، ان دونوں کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

جو عورت حمل کے ذریعہ بالغہ ہو (یعنی حیض آنے سے قبل ہی اپنے شوہر سے حاملہ ہو جائے) اگر اسے ولادت ہو اور وہ چالیس دن سے زیادہ خون دیکھے، تو یہ زائد خون استحاضہ ہے، اس لئے کہ نفاس کے لئے چالیس دن ایسا ہے جیسے حیض کے لئے دس دن، پھر حیض میں

(۱) سابقہ حوالہ

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۲۰۔

دس دنوں سے زیادہ آنا استحاضہ ہے، اسی طرح نفاس میں جو چالیس دنوں سے زیادہ ہو وہ بھی استحاضہ ہوگا۔

نفاس میں عادت والی عورت اگر اپنی عادت سے زیادہ خون دیکھے تو اگر اس کی عادت چالیس دن ہو تو زائد خون استحاضہ ہے جیسا کہ پہلے گذرا، اور اگر عادت چالیس دن سے کم کی ہو تو چالیس دن تک جتنا زائد ہو وہ نفاس ہوگا، اور اگر چالیس دن سے بھی بڑھ جائے، تو وہ اپنی عادت کی طرف لوٹائے گی اور عادت کے بقدر خون نفاس ہوگا، اور جو زیادہ ہو وہ استحاضہ ہوگا[۱]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نفاس کا خون اگر ساٹھ دن سے بڑھ جائے تو وہ استحاضہ ہے، یہاں تک کہ اس صورت میں بھی جب زیادتی کے سلسلہ میں عورت کی کوئی عادت ہو، اس کے برخلاف ''الارشاد'' میں ہے کہ وہ اپنی عادت کی طرف لوٹائے گی[۲]۔

شافعیہ کی رائے جو ''المجموع'' میں ہے کہ اگر نفاس والی عورت کا خون ساٹھ دن کو پار کر جائے تو اس میں دو طریقے ہیں: دونوں میں اصح یہ ہے کہ نفاس حیض کی طرح ہے جبکہ حیض کا خون پندرہ دنوں سے بڑھ جائے یعنی عورت اگر ممیّزہ ہوگی تو تمییز کی طرف، یا اگر معتادہ غیر ممیّزہ ہوگی تو عادت کی طرف، یا اگر مبتدأہ غیر ممیّزہ ہوگی تو اقل مدت یا اکثر مدت کی طرف لوٹائے گی، اور اس کی وجہ وہی ہے جو مصنف نے بیان کی ہے، مصنف اور ان کے شیخ قاضی ابوالطیب، امام الحرمین اور امام غزالی نے اسی طریقہ کو یقینی کہا ہے۔

دوسرا طریقہ --- (جس کو محاملی، ابن صباغ، متولی، بغوی، شیخ نصر اور دوسرے عراقیوں اور خراسانیوں نے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تین صورتیں ہیں:

ان میں اصح صورت جس پر ان کا اتفاق ہے یہ ہے کہ وہ پہلے طریقہ کی طرح ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ پورے کے پورے ساٹھ دن نفاس کے ہیں، اور اس سے جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے ''المفتاح'' میں ابن القاص نے اس کو قطعی کہا ہے، اور مزنی نے اس کو مختار قرار دیا ہے، اس کو ہمارے اصحاب نے ان سے نقل کیا ہے، ماوردی کہتے ہیں: مزنی اپنی ''الجامع الکبیر'' میں یہی فرماتے ہیں، ان حضرات نے نفاس اور حیض کے درمیان فرق کیا ہے کہ حیض پر یہ حکم ظاہر کے اعتبار سے لگایا گیا ہے، اور قطعی نہیں ہے، لہذا دوسرے ظاہر کی طرف اس کا منتقل ہونا درست ہوگا، اور اس پر نفاس ہونے کا حکم قطعی (یقینی) ہے، لہذا وہ یقین کے بغیر اس سے دوسری چیز کی طرف منتقل نہیں ہوگا اور یقین خون کا اکثر مدت سے تجاوز کر جانا ہے، رافعی کہتے ہیں: اس قائل نے عورت کے معتادہ ہونے کی صورت میں معتاد طہر کے مکمل ہونے تک یا اسے نفاس ہونے کی صورت میں مردود الیہ اور زائد کو استحاضہ قرار دیا ہے، یا اگر عورت پہلی بار حاملہ ہو تو اقل مدت یا اکثر مدت تک نفاس اور اس کے بعد والا خون استحاضہ ہوگا۔

تیسرا طریقہ: یہ ہے کہ ساٹھ دن نفاس کے ہیں اور جو اس کے بعد ہو وہ اس سے اتصال کی بنیاد پر حیض ہے، اس لئے کہ وہ دونوں مختلف خون ہیں، لہذا ان میں سے ایک کا دوسرے سے ملنا درست ہے[۱]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر خون چالیس دن سے تجاوز کر جائے، اور اس کے حیض کی عادت کے موافق ہو جائے، اور عادت سے آگے نہ بڑھے، تو تجاوز کرنے والا خون حیض ہے، اس لئے کہ خون اس کی عادت میں اس صورت کے مشابہ ہے جب نفاس سے متصل نہ ہوتا، یا

---

(۱) بدائع الصنائع ۱؍۴۲، ۴۳۔
(۲) الخرشی ۱؍۲۱۰۔

(۱) المجموع ۲؍۵۳۰۔

خون عادت حیض سے بڑھ جائے اور تین مہینہ تک بار بار ایسا ہو، اور حیض کی اکثر مدت سے تجاوز نہ کرے، تب بھی وہ حیض ہے، اس لئے کہ وہ حیض کے لائق بار بار آنے والا خون ہے، اور اس صورت کے مشابہ ہے جب اس سے پہلے نفاس نہ ہوتا۔

ورنہ اگر زائد ہو لیکن بار بار نہ ہو، یا حیض کی اکثر مدت سے متجاوز ہو جائے، اور پہلی بار مکرر ہوا ہو، یا حیض کی عادت کے موافق نہ ہو تو مکرر نہ آنے پر وہ استحاضہ ہوگا، اس لئے کہ وہ نہ حیض کے لائق ہے نہ نفاس کے، اور اگر مکرر آئے، اور حیض کے لائق ہو تو حیض ہوگا، اور ان حضرات کے یہاں مدت نفاس میں استحاضہ داخل نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ وہ حیض کی مدت میں داخل نہیں ہوتا، اس لئے کہ حکم زیادہ قوی کے حق میں لگایا جاتا ہے[۱]۔

جڑواں بچوں کی ولادت میں نفاس:

۱۱- جڑواں وہ دو بچے ہیں جن کی ولادت کے درمیان چھ ماہ سے کم کی مدت ہو، چنانچہ اگر دو جڑواں بچوں کی درمیانی مدت چھ ماہ سے بڑھ جائے تو وہ دو حمل اور دو نفاس ہیں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]۔

اور جڑواں بچوں کی ولادت میں (جب کہ دونوں کے درمیان چھ ماہ سے کم کی مدت ہو) نفاس کی ابتداء کی حد بندی کرنے میں اور دونوں بچوں کے درمیان آنے والے خون کے حکم میں نیز دوسرے بچہ کے بعد آنے والے خون کے حکم میں فقہاء کے تین مختلف آراء ہیں:

۱۲- پہلی رائے: اس عورت کا نفاس وہ ہے جو پہلے بچہ کے بعد نکلے، یہ رائے امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور مالکیہ کی ہے، نیز شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی ایک قول یہی ہے، اور اس کے قائلین کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے کے مطابق حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس عورت کا نفاس پہلے بچہ سے شمار ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں جڑواں ہیں، اور نفاس کا خون دراصل حیض کا وہ خون ہے جو بچہ کی غذا سے فاضل ہوتا ہے اور حمل کی بنا پر رحم کے منہ کے بند ہونے کی وجہ سے اس کا نکلنا ممکن نہیں ہوتا ہے، اور پہلے بچے سے رحم کا کھل جانا ظاہر ہو گیا، تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نکلنے والا خون وہی ہے جو رکا ہوا تھا، اور شریعت کا فیصلہ یہ ہے کہ جو اس میں سے ہوگا وہ چالیس دن میں ختم ہو جائے گا، یہاں تک کہ ایک بچہ میں بھی اگر خون کا جاری رہنا اس مدت سے بڑھ جائے تو یہ حکم لگایا جائے گا کہ یہ زائد خون نفاس کا نہیں ہے، لہذا یہ لازم ہے کہ دوسرے بچہ کی ولادت کے بعد اور چالیس دن کے بعد نکلنے والا خون اس کے علاوہ ہے، اور وہ استحاضہ ہے[۱]۔

اسی طرح ان حضرات نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اگر اس کی عادت بیس دن کی ہو اور پہلے بچہ کے بعد بیس دن، اور دوسرے کے بعد اکیس دن دیکھے، تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک پہلے بیس دن نفاس کے ہیں، اور دوسرے بچہ کے بعد والا خون استحاضہ ہے۔

اسی طرح یہ حضرات کہتے ہیں: اگر عورت تین بچے جنے جن میں پہلے اور دوسرے، نیز دوسرے اور تیسرے کے درمیان چھ ماہ سے کم کی مدت ہو، لیکن پہلے اور تیسرے کے درمیان چھ ماہ سے زائد کی مدت ہو تو صحیح یہ ہے کہ اس کو ایک ہی حمل قرار دیا جائے گا[۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر دونوں کے درمیان ساٹھ دن سے کم کی

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/۱۱۶۔
(۲) المجموع ۲/۵۲۶۔

(۱) فتح القدیر ۱/۱۶۷۔
(۲) البحر الرائق ۱/۲۳۱۔

مدت ہو، تو نفاس پہلے بچے سے شروع ہوگا، تو دوسرے بچے کی ولادت کے بعد پہلے کی جتنی مدت گزر چکی ہے اس پر بناء کرے گی، یہ اس صورت میں ہے جب اسے پندرہ دن کا طہر نہ ہو، چنانچہ اگر طہر ہو، پھر بچہ کی ولادت ہو، تو وہ نئے سرے سے نفاس شروع کرے گی، اس لئے کہ مدت مذکورہ کے گذر جانے سے نفاس کا حکم ختم ہوجائے گا۔

اور اگر دونوں کے درمیان ساٹھ دن یا اس سے زیادہ کی مدت ہوتو دو نفاس ہونگے۔

اور طہر تام سے پہلے نفاس کے خون کا رک رک کر آنا، دمِ حیض کے رک رک کر آنے کی طرح ہوگا، لہذا ایام دم میں سے ساٹھ دن جمع کرے گی، اور ایام انقطاع کو نظر انداز کردے گی، اور جب بھی خون بند ہوگا غسل کرے گی، روزہ رکھے گی، نماز پڑھے گی، اور اس سے وطی کی جائے گی۔

اور جمع کرنے کا محل وہ ہے جب خون طہر تام کے بعد نہ آئے ورنہ وہ حیض ہوگا(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: نفاس پہلے بچہ سے سمجھا جائے گا، اس لئے کہ وہ ولادت کے بعد آنے والا خون ہے، لہذا مدت کا اعتبار اسی سے ہوگا، جیسا کہ اگر ایک بچہ ہوتا، اس قول سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دونوں خون ایک ہی نفاس ہیں جن کی ابتداء پہلے بچہ کی ولادت سے ہوتی ہے، لہذا دونوں کا مجموعہ اگر ساٹھ دن سے بڑھ جائے، تو وہ مستحاضہ ہوگی، اور اگر پہلے بچہ کی ولادت کے وقت سے ساٹھ دن گزرنے کے بعد دوسرے کو جنے، تو ایک جماعت کا کہنا ہے کہ جس خون کو اس نے دوسرے بچہ کے بعد دیکھا وہ فاسد خون ہے، نفاس نہیں ہے(۲)۔

(۱) حاشیۃ الخرشی ۱/۲۱۰۔

(۲) المجموع ۲/۵۲۶۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر عورت دو یا دو سے زیادہ جڑواں بچے جنے، تو نفاس کا اول وآخر راجح مذہب میں پہلے بچہ کے بعض کے نکلنے سے ہوگا جیسا کہ مرداوی نے کہا ہے، اس لئے کہ وہ ولادت کے بعد نکلنے والا خون ہے، لہذا وہ ایک حمل اور اس کے جننے کی طرح ہی ایک نفاس ہوگا، لہذا اگر دونوں کے درمیان چالیس دن یا اس سے زیادہ کی مدت ہوتو دوسرے کا نفاس نہیں ہوگا، اس لئے کہ دوسرا بچہ پہلے کے تابع ہے، لہذا اول نفاس کی طرح ہی آخر نفاس میں بھی اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ پہلے بچہ سے چالیس دن کے بعد دوسرے بچہ کے ساتھ نکلنے والا خون فاسد خون ہے، اس لئے کہ وہ نہ حیض ہوسکتا ہے نہ نفاس(۱)۔

۱۳ – دوسری رائے یہ ہے کہ نفاس آخری بچہ سے شروع ہوگا۔

حنفیہ میں سے امام محمد اور امام زفر کا قول، شافعیہ کا قول اصح، اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے(۲)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ نفاس کا تعلق پیٹ کے بچے کی ولادت سے ہے، لہذا وہ آخری بچہ سے متعلق ہوگا، جیسا کہ عدت کے گذرنے کا حکم ہے، اس لئے کہ وہ ابھی تک حاملہ ہے، اور جس طرح وضع حمل کے بغیر، عدت حمل کے پورا ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح حاملہ سے نفاس کے پائے جانے کا تصور نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ نفاس بمنزلہ حیض کے ہے، نیز اس لئے بھی کہ نفاس: "**تنفس الرحم**" (رحم کا بچہ کو باہر نکال دینا) سے ماخوذ ہے، اور دوسرے بچہ کو جنے بغیر اس کا تحقق پورے طور پر نہیں ہوگا، لہذا دوسرے بچہ کو جننے سے پہلے پایا جانے والا خون من وجہ نفاس ہے، من وجہ نہیں ہے، لہذا شک کی وجہ سے اس سے نماز ساقط نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر وہ ایک ہی بچہ جنے،

(۱) کشاف القناع ۱/۲۲۰، الإنصاف ۱/۳۸۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۴۳، المجموع ۲/۵۲۶، المغنی ۱/۳۵۰، الإنصاف ۱/۳۸۶۔

اوراس کا کچھ حصہ نکلے اور کچھ نہ نکلے (۱)۔

امام محمد اور امام زفر نے مزید فرمایا: کہ اگر اس کی عادت بیس دن کی ہو، اور وہ پہلے بچہ کے بعد بیس دن اور دوسرے کے بعد اکیس دن خون دیکھے، تو پہلے بیس دن استحاضہ کے ہوں گے، وہ اس کے ساتھ نماز روزہ کرے، اور دوسرے بچہ کے بعد والا خون نفاس ہوگا (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک دوسرا قول یہ ہے کہ نفاس کا اعتبار دوسرے بچہ سے کیا جائے گا، اس لئے کہ جب تک اس کے ساتھ حمل ہے، تو وہ خون نفاس نہیں ہے، جیسے وہ خون جس کو وہ ولادت سے پہلے دیکھے، نووی فرماتے ہیں: شیخ ابوحامد، ہمارے عراقی اصحاب، بغوی، رویانی، صاحب ''العدۃ'' اور دوسرے خراسانی حضرات کے نزدیک یہی تمام اقوال میں اصح ہے۔

اس قول سے یہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ دونوں بچوں کے درمیان والے خون کے حکم میں تین طرق ہیں، سب سے اصح جس پر قاضی حسین نے جزم کیا ہے، یہ ہے کہ حاملہ عورت کے خون کے بارے میں دو قول ہیں:

ان میں اصح یہ ہے کہ وہ حیض ہے، دوسرا یہ ہے کہ وہ فاسد خون ہے۔

دوسرا طریقہ: یہ بات قطعی ہے کہ وہ فاسد خون ہے، جیسے کہ وہ خون جس کو بچہ کے نکلنے کے شروع میں وہ دیکھے، شیخ ابوحامد نے اسی کو قطعی کہا ہے۔

تیسرا طریقہ: یہ بات قطعی ہے کہ وہ حیض ہے، اس لئے کہ پہلے بچہ کی ولادت سے رحم کا منھ کھل گیا، اور حیض کا خون نکلا، برخلاف پہلے بچہ کی ولادت سے قبل نکلنے والے خون کے، اس لئے کہ رحم بند تھا، رافعی کہتے ہیں: اکثر حضرات فرماتے ہیں: اگر ہم کہتے ہیں کہ حاملہ کا خون حیض ہوتا ہے، تو یہ بدرجہ اولی ہوگا، ورنہ دو قول ہونگے (۱)۔

۱۴- **تیسری رائے:** یہ ہے کہ مدت نفاس کی ابتداء پہلے سے ہوگی، پھر دوسرے بچہ کی ولادت سے مدت نفاس کا آغاز ہوگا، شافعیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں: مدتِ نفاس کا اعتبار پہلے بچہ سے ہوگا، پھر نئے سرے سے نفاس کی مدت شروع ہوگی، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دو نفاس ہیں جن میں سے ہر ایک کا علاحدہ علاحدہ اعتبار کیا جائے گا، اور ان دونوں نفاس کے مجموعہ کے ساٹھ دن سے بڑھ جانے کی پرواہ نہیں کی جائے گی، یہاں تک کہ اگر پہلے بچہ کے بعد ایک دن اور دوسرے بچہ کے بعد ساٹھ دن خون دیکھے تو دونوں دو مکمل نفاس ہونگے۔

امام الحرمین فرماتے ہیں: یہاں تک کہ اگر ایک بطن سے کئی اولاد پیدا ہوں، اور ہر ایک کے بعد ساٹھ دن خون دیکھے، تو سب کے سب نفاس ہونگے، اور ہر ایک کو مستقل نفاس کا حکم حاصل ہوگا، جن میں سے کسی کا حکم دوسرے سے متعلق نہیں ہوگا (۲)۔

نفاس میں ناقص الخلقت بچے کا حکم:

۱۵- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ناقص الخلقت بچہ: جس کے بعض اعضاء جیسے انگلی وغیرہ ظاہر ہوجائیں وہ بچہ ہے اور اس کے ذریعہ عورت نفساء ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ ایک آدمی کی تخلیق کی ابتداء ہے، اور اس کے ذریعہ باندی ام ولد ہوجائے گی، بشرطیکہ مولی اس کا دعویٰ کرے، اسی طرح اس سے عدت پوری ہوجائے گی (۳)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۴۳۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۲۳۱۔

---

(۱) المجموع ۲/ ۵۲۶۔

(۲) المجموع ۲/ ۵۲۶-۵۲۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۷۶۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۱۶۵ طبع احیاء التراث العربی، بیروت، الخرشی ۱/ ۱۴۳، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۷۴، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۴۹۔

لیکن اگر اس کا کوئی عضو ظاہر نہ ہو، تو اس کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے اوران کے دو قول ہیں:

پہلا قول: شافعیہ کا ہے کہ عورت اگر ایسا مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) یا علقہ (جما ہوا خون) ساقط کرے جو زچگی کا کام کرنے والی عورتوں کے علاوہ پر پوشیدہ رہے، اور زچگی کا کام کرنے والی عورتیں کہیں کہ یہ آدمی کی تخلیق کی ابتداء ہے، تو اس کے بعد پایا جانے والا خون نفاس ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر ایسا جما ہوا خون ساقط کرے جو گرم پانی کے ڈالنے سے نہ پگھلے، تو اس سے عدت پوری ہوجائے گی، اور اس کے بعد والا خون نفاس ہوگا (۱)۔

دوسرا قول: اور یہ حنفیہ کا قول ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: اگر اس کا کوئی عضو ظاہر نہ ہوتو عورت کو نفاس نہیں ہوگا (۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں: مذہب کی صحیح روایت کے مطابق نفاس کا حکم اس چیز کے ساقط ہونے سے ثابت ہوگا جس میں انسان کی بناوٹ ظاہر ہورہی ہو، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، لہٰذا اگر ایسے جمے ہوئے خون یا گوشت کے لوتھڑے کو گرائے، جس میں کوئی نقش ونگار نہ ہو، تو اس سے نفاس کا حکم ثابت نہیں ہوگا "الفروع" نیز اس کی شرح "المجد" میں اس کی صراحت کی ہے، اور اس کو مقدم رکھا ہے، نیز ابن تمیم اور فائق نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

انہیں سے ایک روایت یہ ہے کہ گوشت کے لوتھڑے سے نفاس کا حکم ثابت ہوجائے گا، انہیں کی روایت ہے کہ جمے ہوئے خون سے بھی ثابت ہوگا۔

ایک قول یہ ہے کہ اس پر نفساء کا حکم اس صورت میں ثابت ہوگا جب اس کو چار ماہ پر ساقط کرے (۱)۔

نفاس کے خون کے بند ہونے پر غسل کا واجب ہونا:

۱۶- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نفاس کا خون رک جانے کے بعد عورت پر غسل واجب ہوگا، اس کی وجہ سے غسل واجب ہونے کی دلیل اجماع ہے، اس لئے کہ اس کے وجوب پر قرآن یا سنت کی کوئی نص موجود نہیں ہے (۲)۔

۱۷- جب ولادت خون سے خالی ہو، اس طور پر کہ بچہ خشک نکلے تو عورت پاک ہوگی، اس کے لئے نفاس نہیں ہوگا، اس لئے کہ نفاس خون کو کہتے ہیں، اور وہ موجود نہیں ہے۔

غسل کے وجوب اور عدم وجوب کے بارے میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے:

پہلی رائے: یہ ہے کہ غسل واجب نہ ہوگا، یہ مذہب مالکیہ کا ہے حنابلہ کے نزدیک صحیح یہی ہے، اور شافعیہ کے یہاں اصح کے مقابل دوسرا قول یہی ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے، نہ ہی وہ منصوص کے معنی میں ہے، اور خون سے خالی ولادت سے روزہ باطل نہیں ہوگا، اور وطی حرام نہیں ہوگی۔

نیز اس لئے کہ وجوب شریعت سے ہوتا ہے، اور شریعت نے یہاں غسل کا حکم نہیں دیا ہے، نہ ہی وہ منصوص کے معنی میں ہے، اس لئے کہ نہ وہ خون ہے، نہ منی ہے، اور شریعت میں انہیں دونوں کی وجہ سے (غسل کا) حکم آیا ہے، البتہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ غسل کرنا مستحب ہے۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ غسل واجب ہوگا، اصح قول کی

(۱) الخرشی ۱۴۳/۴، الدسوقی ۴۷۴/۲، روضۃ الطالبین ۱۷۴/۱، المغنی لابن قدامہ ۳۴۹/۱۔

(۲) العنایۃ برحاشیہ فتح القدیر ۱۶۵/۱۔

(۱) الإنصاف ۳۸۳/۱، کشاف القناع ۲۱۹/۱۔

(۲) فتح القدیر ۱۶۵/۱، حاشیۃ الدسوقی ۱۳۰/۱، مغنی المحتاج ۶۹/۱، روضۃ الطالبین ۸۱/۱، المغنی لابن قدامہ ۲۱۰/۱۔

رو سے شافعیہ کا یہی مذہب ہے، حنابلہ کا ایک قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ اس کے نفاس ہونے کا گمان ہے جس سے غسل واجب ہوتا ہے، لہذا التقاء ختانین کی طرح غسل کے واجب کرنے میں اسی کے قائم مقام ہوجائے گا، نیز اس سے رحم کا خالی ہونا معلوم ہوتا ہے، لہذا وہ حیض کے مشابہ ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عورت بچہ جنے اور خون نہ دیکھے تو قول صحیح کی رو سے وہ نفاس والی نہیں ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک اس پر صرف وضو کرنا لازم ہوگا، اور امام صاحب کے نزدیک احتیاطاً اس پر غسل لازم ہوگا، اس لئے کہ بظاہر ولادت معمولی خون سے خالی نہیں ہوتی (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حاملہ اگر بچہ، یا منجمد خون یا گوشت کا لوتھڑا ساقط کرے، اور نہ خون دیکھے نہ تری، تو اصح قول کے مطابق اس پر غسل لازم ہوگا، اس لئے کہ عام طور سے وہ تری سے خالی نہیں ہوتا، لہذا وہ اس کے قائم مقام ہوگا جیسا کہ نیند کسی خارج ہونے والی چیز کے قائم مقام ہے، اور اصح قول کے مطابق اس سے عورت کا روزہ ٹوٹ جائے گا (۲)۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ منجمد خون یا لوتھڑے کے نکلنے سے غسل واجب نہیں ہوگا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۳)۔

پیٹ میں آپریشن کے ذریعہ ولادت:

۱۸- چونکہ نفاس ولادت کے بعد شرمگاہ سے نکلنے والا خون ہے، لہذا حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت مثلاً اپنی ناف سے جنے، اور

(۱) فتح القدیر ار ۱۶۴، مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی رص ۷۵۔
(۲) مغنی المحتاج ار ۶۹، المجموع ۲ر ۵۲۳، الإقناع ار ۲۶۱، روضۃ الطالبین ار ۸۱۔
(۳) الإنصاف ار ۲۴۲۔

اس سے خون بہہ پڑے، تو وہ نفساء نہیں ہوگی بلکہ جب تک خون اس کی شرمگاہ سے نہ نکلے وہ زخم والی عورت ہوگی لیکن بچہ کی وجہ سے ولادت کے تمام احکام متعلق ہونگے (۱)۔

بچہ کے کچھ حصہ کا نکلنا، پھر واپس ہوجانا:

۱۹- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بچہ کا کچھ حصہ نکلے، پھر لوٹ جائے تو غسل واجب نہیں ہوگا، اور وضو واجب ہوگا (۲)۔

نفاس والی عورت کے لئے کیا حلال اور کیا حرام ہے:

۲۰- فقہاء (۳) نے صراحت کی ہے کہ نفاس والی عورت کا حکم حائضہ عورت کی طرح ہے، ان تمام چیزوں میں جو اس پر حرام ہوتی ہیں یا اس سے ساقط ہوتی ہیں۔

اور یہ اس لئے ہے کہ نفاس کا خون حیض ہی کا خون ہے، حمل کی مدت میں اس کا نکلنا صرف اس لئے رکا رہا کہ وہ حمل کی غذا میں بدل جاتا ہے۔

لہذا نفساء پر نماز اور روزہ حرام ہے اور وہ روزہ کی قضا کرے گی، نماز کی قضا نہیں کرے گی۔

اس کی تفصیل اصطلاح (حیض فقرہ ر ۳) اور اصطلاح (قضاء الفوائت فقرہ ر ۶) میں دیکھئے۔

یہاں نفساء سے متعلق کچھ دوسرے فقہی احکام بھی ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

--- نفساء کے قرآن پڑھنے کا حکم۔ اس کی تفصیل اصطلاح

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۷۵۔
(۲) تحفۃ الحبیب ار ۲۰۵۔
(۳) بدائع الصنائع ار ۴۴، الخرشی ار ۲۰۹، مغنی المحتاج ار ۱۲۰، المغنی ار ۳۵۰، نہایۃ المحتاج ار ۳۳۹۔

(قراۃ فقرہ / ۶) میں دیکھئے۔

--- اس کے مصحف چھونے کا حکم ۔ اس کی تفصیل اصطلاح (مصحف فقرہ / ۳-۹) میں دیکھئے۔

--- اس کے مسجد میں داخل ہونے کا حکم ۔ اس کی تفصیل اصطلاح (مسجد فقرہ / ۳۵) میں دیکھئے۔

--- اس کے بیت اللہ کا طواف کرنے کا حکم ۔ اس کی تفصیل اصطلاح (طواف / فقرہ ۲۲) میں دیکھئے۔

--- نفاس کی حالت میں نفساء سے جماع کرنے کا حکم ۔ اس کی تفصیل اصطلاح (غسل فقرہ / ۱۸-۱۹) میں دیکھئے۔

--- کفاروں اور نذر معین کے روزوں میں نفاس کا تسلسل کو ختم کر دینا۔ اس کی تفصیل اصطلاح (تتابع فقرہ / ۱۱۰) اور اصطلاح (نذر فقرہ / ۳۴-۳۵) میں دیکھئے۔

--- نفساء پر طلاق واقع کرنے کا حکم ۔ اس کی تفصیل اصطلاح (طلاق فقرہ / ۴۰) میں دیکھئے۔

اور چند مسائل میں نفاس کا حکم حیض سے مختلف ہوتا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (حیض فقرہ / ۵۰) میں دیکھئے۔

نفاق

تعریف:

۱ - لغت میں نفاق "نافق "کا مصدر ہے، کہاجاتا ہے : **نافق الیربوع** : جب جنگلی چوہا اپنے پوشیدہ بل میں چلا جائے، اسی سے کہا گیا: **نافق الرجل** : جب آدمی اہل اسلام کے لئے اسلام ظاہر کرے، اور غیر اسلام کو چھپائے رکھے، اور غیر مسلموں کے ساتھ غیر اسلام پر رہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ابن منظور کہتے ہیں: نفاق ان شرعی ناموں میں سے ایک ہے جن کو شریعت نے وضع کیا ہے، اور وہ اسلام سے قبل اپنے اس اصطلاحی معنی میں معروف نہیں تھا ، اور یہ وہ ہے جو اپنا کفر چھپائے، اور اسلام ظاہر کرے[۲]۔

علاوہ ازیں نفاق کا اطلاق مجازی طور پر اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو نفاق کی ان خصلتوں میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرے جن کا ذکر آگے آرہا ہے، مثلاً جھوٹ اور وعدہ خلافی ، یا یہ کہا جائے کہ یہ عملی نفاق ہے، اعتقادی اور حقیقی نہیں ہے[۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر ۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) الصارم المسلول علی شاتم الرسول لابن تیمیہ / ص ۳۵-۳۶ طبع بیروت، المکتب الإسلامی ۱۴۱۴ھ۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کفر:

۲-لغت میں کفر کے معنی چھپانے کے ہیں۔

اصطلاح میں اس چیز کا انکار کرنا ہے جس کا دین میں سے ہونا یقینی طور پر معلوم ہو(۱)۔

کفر اور نفاق کے درمیان عموم خصوص کی نسبت ہے۔

ب-تقیہ:

۳-تقیہ اور تقاۃ دونوں اتقاء (بچنے) کے معنی میں اسم مصدر ہیں۔

اصطلاح میں سرخسی فرماتے ہیں: تقیہ یہ ہے کہ انسان کچھ ظاہر کر کے اپنے کو بچالے، اگرچہ وہ اس کے برخلاف کو پوشیدہ رکھے ہوئے ہو(۲)۔

دونوں میں تعلق یہ ہے کہ تقیہ اور نفاق میں سے ہر ایک میں جس کو چھپا رکھا ہے اس کے خلاف کو ظاہر کیا جاتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (تقیہ فقرہ ۱، ۴) میں ہے۔

ج-ریاء:

۴-ریاء کی اصل: "رئاء" ہے، جو رائی یرائی کا مصدر ہے اور شرعاً ریا: دکھاوے کو کہتے ہیں، یعنی انسان اپنے اقوال یا نیک اعمال کے ذریعہ یہ چاہے کہ لوگ اس کو دیکھیں، تاکہ اسے مومن گمان کریں، یا اس کے عمل کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھیں(۳)۔

تو ریاء ایسا عمل ہے جس سے منافقین ایمان کے ان اعمال سے متصف ہوتے ہیں جس کا وہ مظاہرہ کرتے رہتے ہیں، اسی طرح ان کے علاوہ بعض وہ لوگ بھی اس سے متصف ہو جاتے ہیں، جو صحیح الایمان ہوتے ہیں لیکن ان کو ریاء لاحق ہو جاتی ہے۔

(۱) لسان العرب، المنثور ۳/ ۸۴۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۴۵ بیروت، دار المعرفہ۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۵۲۸۔

نفاق کی قسمیں:

۵-ابن رجب کہتے ہیں: شریعت میں نفاق کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: نفاق اکبر ہے: وہ یہ ہے کہ انسان اللہ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور آخرت کے دن پر ایمان ظاہر کرے اور ان تمام کے یا ان میں سے بعض کے منافی امور کو چھپائے رکھے، یہی وہ نفاق ہے جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تھا، اور قرآن میں اسی نفاق والوں کی مذمت اور تکفیر نازل ہوئی، اور خبر دی گئی کہ وہ جہنم کے نچلے طبقہ میں رہیں گے۔

دوسری قسم: نفاق اصغر یا عملی نفاق ہے: اور وہ یہ کہ انسان نیک اعمال کا اظہار کرے، اور اس کے خلاف کو چھپائے رکھے(۱)۔

اسی سے (واضح ہے) کہ ہر وہ وعید جس کا ذکر قرآن میں کفار کے لئے کیا گیا ہے اس میں نفاق اکبر والے بھی داخل ہیں، اس لئے کہ ان کا کفر اعتقادی اور حقیقی ہے، جس کے ساتھ کچھ بھی ایمان نہیں ہے، اور جہاں کفار کو کسی وعید میں منافقین سے ملایا گیا ہے وہاں کفار سے وہ مراد ہوتے ہیں جن کا کفر علانیہ اور ظاہر ہو، اور منافقین سے باطنی کفر والے مراد ہوتے ہیں(۲)۔

البتہ عملی نفاق والے (جس کے ساتھ عقیدہ کا نفاق نہ ہو)، وہ کافروں کی وعید میں داخل نہیں ہونگے، وہ تو اہل ملت اسلامیہ کے گناہ گاروں میں سے ہیں، اور کبھی کبھی نفاق کی اس قسم کا اطلاق اس

(۱) جامع العلوم والحکم لابن رجب ۲/ ۳۴۳ طبع الرسالہ۔

(۲) الإیمان لابن تیمیہ ص ۴۸-۵۰۔

شخص پر بھی کیا جاتا ہے جو نفاق کی ان خصلتوں میں سے کسی خصلت کا ارتکاب کرے جن کا بیان آگے رہا ہے[1]۔

نفاق اور ایمان کا جمع ہونا:

٦ -ابن تیمیہ کہتے ہیں: صحابہ اور سلف فرمایا کرتے تھے کہ بندے میں ایمان بھی ہوتا ہے اور نفاق بھی، حضرت حذیفہؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''دل چار طرح کے ہوتے ہیں'' اور اس میں یہ بھی بیان فرمایا ''ایک دل ایسا ہوتا ہے جس میں ایمان ونفاق دونوں ہوتے ہیں''[2]۔

پھر حضرت علیؓ کے حوالہ سے نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا: نفاق ایک سیاہ نقطہ کی شکل میں دل میں ظاہر ہوتا ہے، تو جب بھی بندہ نفاق میں بڑھتا ہے، قلب کی سیاہی بڑھتی ہے، یہاں تک کہ جب نفاق مکمل ہوجاتا ہے تو (پورا) دل سیاہ ہوجاتا ہے[3]۔

فرمایا: اس پر اللہ تعالی کا یہ فرمان دلالت کررہا ہے: ''هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ '' [4] (یہ لوگ اس روز ایمان سے زیادہ کفر کے نزدیک ہوگئے)، فرمایا: اور نفاق کے کئی شعبے ہیں، اور کبھی نفاق کے کچھ شعبوں کے ساتھ ایمان کے کچھ شعبے جمع ہوجاتے ہیں، اور جس کے ساتھ ایمان کم سے کم درجہ ہو، وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا، فرمایا: ایمان کی کمزوری ہی گناہوں میں مبتلا کرتی

(۱) الصارم المسلول علی شاتم الرسول لابن تیمیہ ص ۳۵-۳۶۔

(۲) اثر حذیفہ: ''القلوب أربعة......'' کی روایت ابونعیم نے (حلیۃ الأولیاء ۱/۲۷۶-طبع السعادہ) میں کی ہے۔

(۳) اثر علی: ''النفاق يبدو لمظة سوداء في القلب'' کی روایت عبداللہ بن المبارک نے الزہد (ص ۵۰۴ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے، اور ابن الأثیر نے اسے (النہایہ فی غریب الحدیث ۴/۲۱۷ طبع دار الفکر) میں ذکر کیا ہے۔

(۴) سورۂ آل عمران/۱۶۷۔

ہے، جو شخص کما حقہ اللہ کے لئے مخلص ہو تو وہ ان سے محفوظ رہتا ہے[1]۔

منافق کی سزا:

۷ -منافق کا حکم اس زندیق کی طرح ہے جو اسلام ظاہر کرے، یعنی جب وہ کلمۂ کفر بولے گا، یا اس سے تکفیر کرنے والی کوئی چیز پائی جائے گی اور اس پر بینہ قائم ہوجائے گا، اور اس کی اطلاع ملنے سے پہلے پہلے توبہ نہیں کرے گا تو اسے قتل کردیا جائے گا[2]۔

البتہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: جہاں منافقین کا غلبہ ہو، اور اس کا اندیشہ ہو کہ اس پر حد قائم کرنا اس کو چھوڑنے سے زیادہ کسی فتنے کا سبب بنے گا تو ہم آیت: ''وَدَعْ أَذٰهُمْ'' [3] (ان کی اذیت رسانی کا خیال نہ کیجئے) پر عمل کریں گے، اور جہاں ہمیں قوت اور غلبہ حاصل ہوگا، تو ہم اللہ کے اس قول: ''جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِيْنَ '' [4] (جہاد کیجئے کافروں سے اور منافقوں سے) کے مخاطب ہوں گے۔

اسی کے قریب قریب ابن مفلح کا قول ہے کہ: قتل کا جواز راجح ہے، اور اس کا ترک کسی رکاوٹ کی وجہ سے ہوگا[5]۔

منافق کی سزا کس چیز پر موقوف ہے؟:

۸ -چونکہ منافق اپنے کفر کو چھپاتا ہے، اور ایمان ظاہر کرتا ہے، لہذا اس کو قتل کرنا اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک اس کے خلاف کوئی

(۱) الإیمان ص ۲۶۱-۲۶۳۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۳۰۶، جواہر الإکلیل ۱/۲۵۶۔

(۳) سورۂ أحزاب/۴۸۔

(۴) سورۂ تحریم/۹۔

(۵) الصارم المسلول ص ۳۶۵-۳۶۷، الفروع ۶/۲۰۶۔

واضح دلیل قائم نہ ہوجائے جس سے وہ قتل کا مستحق ہورہا ہو، اور یہ چیز اس کے خلاف بینہ سے ثابت نہ ہوجائے (۱)۔

منافق کی توبہ:

۹- اگر منافق دل سے سچی توبہ کرے تو اس کی توبہ فیما بینہ وبین اللہ قبول کی جائے گی اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے (۲)، اس لئے کہ درج ذیل آیات میں ان کے لئے توبہ کا دروازہ کھلا ہوا ہے، اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

"إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيْرًا، إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا وَأَصْلَحُوْا وَاعْتَصَمُوْا بِاللّٰهِ وَأَخْلَصُوْا دِيْنَهُمْ لِلّٰهِ فَأُولٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ أَجْرًا عَظِيْمًا" (۳) (یقیناً منافق دوزخ کے سب سے نیچے طبقہ میں ہوں گے اور تو ان کا کوئی مددگار نہ پائے گا، البتہ جو لوگ توبہ کرلیں اور (اپنی) اصلاح کرلیں اور اللہ کا سہارا پکڑے رہیں اور اپنے دین کو اللہ کے لئے خالص کرلیں تو یہ لوگ مومنوں کے ساتھ ہوں گے اور اللہ مومنوں کو عنقریب اجر عظیم دے گا)۔

البتہ ظاہر میں منافق کا حکم اس زندیق کے حکم کی طرح ہے جو اسلام ظاہر کرے، اور اس میں کچھ اختلاف ہے جس کی تفصیل (زندقہ فقرہ/ ۵، توبہ فقرہ/ ۱۲-۱۳) میں ہے۔

معصیت نفاق پر دلالت نہیں کرتی:

۱۰- ہر معصیت یا بدعت نفاق کے موجود ہونے کی دلیل نہیں ہے،

(۱) فتح القدیر ۶/ ۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۶۔
(۲) فتح القدیر ۶/ ۷۰۔
(۳) سورۂ نساء/ ۱۴۵، ۱۴۶۔

اس لئے کہ معصیت کبھی کبھی غلبۂ شہوت، یا وجود شبہ، یا تاویل یا اللہ تعالیٰ سے ایک نوع کی ناواقفیت اور اس کے مراقبہ سے غفلت کے ساتھ ساتھ ناجائز طریقہ سے کسی چیز کے حاصل کرنے میں جلدی کرنے اور اس پر صبر نہ کرنے کی وجہ سے بھی صادر ہوتی ہے، اور یہ چیز اس سے مانع نہیں ہوتی کہ اس معصیت کے کرنے والے کو اللہ پر ایمان نیز اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے محبت ہو (۱)۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت نعیمان کے متعلق (جن کو ایک سے زیادہ مرتبہ شراب پینے کی وجہ سے کوڑے لگائے گئے تھے) فرمایا: "إنه يحب الله ورسوله" (۲) (وہ اللہ اور اس کے رسول سے محبت رکھتے ہیں)۔

منافقین پر اسلام کے ظاہری احکام کا اجراء:

۱۱- منافقین پر اس وقت تک اسلام کے ظاہری احکام جاری ہوں گے، جب تک ان کا کفر پوشیدہ اور غیر علانیہ ہو، اور وہ اسلام کو ظاہر کرتے ہوں، اس لئے کہ ان کا کفر ظنی غیر یقینی ہے، اور قیامت کے دن وہ اپنی نیتوں کے مطابق اٹھائے جائیں گے (۳)۔

البتہ وہ شخص جس کا نفاق اس کے اقرار یا بینہ سے معلوم ہوجائے تو اس پر مرتد کافر کے احکام جاری ہوں گے، ان میں کچھ یہ ہیں:

الف- منافق کے پیچھے نماز:

۱۲- مالکیہ بیان کرتے ہیں کہ جس کا نفاق علانیہ نہ ہو، بلکہ پوشیدہ

(۱) الصارم المسلول ص/ ۳۶۔
(۲) حدیث: "إنه يحب الله ورسوله" کو ابن حجر نے الاصابہ (۶/ ۴۶۴ طبع دار الجیل) میں ذکر کیا ہے اور اس کو کتاب الفکاہۃ والمزاح للزبیر بن بکار کی جانب منسوب کیا ہے، جو محمد بن عمر بن حزم سے مرسلاً مروی ہے۔
(۳) منہاج السنۃ النبویہ ۵/ ۱۲۲، ۶/ ۲۶۹۔

معاملہ ہوتو جواس کے پیچھے نماز پڑھے، پھر اس کو اس کے نفاق کا علم ہو، تو نماز کے لوٹانے کے وجوب کے سلسلے میں دو قول ہیں:

اول: مطلقاً دہرائے گا، اگر چہ اس نے طویل مدت تک لوگوں کی امامت کی ہو۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ مدت طویل ہونے کی حالت میں اعادہ نہیں کرے گا اس لئے کہ اس میں مشقت ہے[۱]۔

ب-منافقین کی نماز جنازہ:

۱۳- نبی کریم ﷺ منافقین کی نماز جنازہ پڑھتے تھے، اوران کے لئے استغفار کرتے تھے، یہاں تک کہ اللہ تعالی کا یہ قول نازل ہوا: "اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْلَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِيْنَ مَرَّةً فَلَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ"[۲] (آپ ان کے لئے استغفار کریں خواہ ان کے لئے استغفار نہ کریں، اگر آپ ان کے لئے ستر بار (بھی) استغفار کریں گے جب بھی اللہ انہیں ہرگز نہیں بخشے گا)، تو آپ اس کے بعد نہ ان کی نماز جنازہ پڑھتے تھے، نہ ان کے لئے استغفار کرتے تھے، اور اس کے بعد ان میں سے جو مر جاتا تھا، اس کی نماز جنازہ وہ مسلمان پڑھتے تھے جن کو اس کے منافق ہونے کا علم نہ ہوتا تھا، اور جو جانتا تھا کہ وہ منافق ہے، وہ اس کی نماز نہیں پڑھتا تھا، "وكان عمر رضي الله عنه إذا مات ميت لم يصل عليه حتى يصلي عليه حذيفة"[۳] (حضرت عمرؓ کا معمول یہ تھا کہ جب کسی کی موت واقع ہوجاتی تھی تو حضرت عمرؓ اس کی نماز جنازہ اس وقت تک

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۲۵۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۸۰۔

(۳) اثر: "أن عمر كان إذا مات ميت لم يصل عليه حتى يصلي عليه حذيفة" کو ابن عبدالبر نے الاستذکار (۱/ ۹۴ ۳ طبع دار الکتب العلمیہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت کسی مرجع کی طرف نہیں کی ہے۔

نہیں پڑھتے تھے جب تک کہ حضرت حذیفہؓ اس کی نماز جنازہ میں شریک نہ ہوں)، اس لئے کہ حضرت حذیفہؓ کو اعیان منافقین کا علم تھا[۱]۔

تو جن منافقین نے اپنے نفاق کو ظاہر نہیں کیا اگر ان کی موت ہوجائے تو نبی کریم ﷺ کے زمانہ ہی سے ان کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، اور انہیں مسلمانوں کے قبرستانوں میں دفن کیا جاتا ہے، اور جو مقبرہ نبی کریم ﷺ کی حیات مبارکہ نیز آپ کے خلفاء کی زندگی میں مسلمانوں کا تھا، اس میں ہر اس شخص کو دفن کیا جاتا ہے جو ایمان ظاہر کرے۔

ج-جہاد:

۱۴-منافقین نبی کریم ﷺ کے ہمراہ غزوات میں نکلتے تھے، "كما خرج عبد الله بن أبي مع المسلمين في غزوة بني المصطلق"[۲] (جیسا کہ عبد اللہ بن ابی غزوہ بنو المصطلق میں مسلمانوں کے ساتھ نکلا تھا)، اور بعض منافقین آنحضرت ﷺ کے ساتھ غزوہ تبوک میں نکلے تھے، اور بہت سے مدینہ میں رہ گئے تھے، اور بعض نے غزوہ تبوک میں آنحضرت ﷺ کو قتل کا ارادہ کیا تھا تو اللہ نے آپ کو ان سے محفوظ رکھا، اور آپ ﷺ نے حضرت حذیفہ کو ان میں سے اس سازش کرنے والوں کے نام بتادیئے تھے، یہ بارہ آدمی تھے[۳]، اس کے باوجود ظاہر میں ان پر اہل اسلام کے احکام

(۱) الإیمان لابن تیمیہ/ص ۱۸۶، سیرت ابن ہشام ۲/ ۵۵۲ قاہرہ، مصطفی الحلبی ۱۳۷۵ھ، منہاج السنۃ النبویہ ۵/ ۲۳۵-۲۳۷۔

(۲) حدیث: "خروج عبد الله بن أبي مع المسلمين في غزوة بني المصطلق" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث حذیفہ: "عن النبي ﷺ وفي أصحابي اثنا عشر منافقا" کی روایت مسلم (۴/ ۲۱۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

جاری ہوتے تھے[1]۔

د-سیاست، جنگ اور انتظامیہ کے معاملات میں اہل نفاق کے گھس جانے سے چوکنا رہنا:

۱۵-جنگ، سیاست اور حکومت کے معاملات میں اہل نفاق کے گھسنے سے احتیاط برتنا واجب ہے، اس لئے کہ وہ اسلام اور مسلمانوں کے لئے ہلاکت کی جگہوں کی تلاش میں رہتے ہیں، اللہ تعالی فرماتا ہے:

"يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَةً مِّنْ دُوْنِكُمْ لَا يَأْلُوْنَكُمْ خَبَالاً وَدُّوْا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِيْ صُدُوْرُهُمْ أَكْبَرُ قَدْبَيَّنَّا لَكُمُ الْاٰيٰتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ، هٰأَنْتُمْ أُوْلَاءِ تُحِبُّوْنَهُمْ وَلَا يُحِبُّوْنَكُمْ وَتُؤْمِنُوْنَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوْكُمْ قَالُوا اٰمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوْا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوْتُوْا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ"[2] (اے ایمان والو اپنے سوا (کسی کو) گہرا دوست نہ بناؤ وہ لوگ تمہارے ساتھ فساد کرنے میں کوئی بات اٹھا نہیں رکھتے اور تمہارے دکھ پہنچنے کی آرزو رکھتے ہیں، بغض تو ان کے مونہوں سے ظاہر ہو پڑتا ہے اور جو کچھ ان کے دل چھپائے ہوئے ہیں، وہ اور بھی بڑھ کر ہے، ہم تو تمہارے لئے نشانیاں کھول کر ظاہر کر چکے ہیں اگر تم عقل سے کام لینے والے ہو، تم تو ایسے ہو کہ ان سے محبت رکھتے ہو اور یہ تم سے ذرا محبت نہیں رکھتے تم کتاب (آسمانی) پر ان کے کل کے کل پر ایمان رکھتے ہو، اور یہ جب تم سے ملتے ہیں تو کہہ دیتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے اور جب الگ ہوتے ہیں تو تم پر (شدت) غیظ سے انگلیاں کاٹ کاٹ کھاتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ تم غیظ میں مر رہو، بے شک اللہ دلوں کی باتوں کو خوب جانتا ہے)۔

اور بطانہ (بھیدی) وہ ہے جو مسلمانوں کے معاملات کا باطن جانتا ہو، اور ان کے داخلی امور سے باخبر ہو[1]۔

فقہاء بیان کرتے ہیں کہ امام جب مسلمانوں کو جہاد کے لئے لے کر چلے تو اس پر لازم ہے کہ جہاد میں مدد چھوڑنے پر اکسانے والوں، نیز ان افواہ پھیلانے والوں پر نکلنے کی پابندی لگادے، جو کفار کی طاقت اور ہماری کمزوری کی بات کرتے ہیں، اور جو ہماری خبروں کو لکھ کر (دشمنوں کے پاس) بھیجتے ہیں اور جو نفاق اور بددینی کے ساتھ مشہور ہیں[2]۔

جہاں تک انتظامیہ کا تعلق ہے تو امانت اور عدالت ہر ولایت (عہدہ) کے لئے شرط ہے، اور منافق اس کا اہل نہیں ہے[3]۔

ھ-میراث:

۱۶-مالکیہ بیان کرتے ہیں کہ اگر زندیق پر مطلع ہونے سے پہلے اس کی موت ہو جائے، پھر موت کے بعد اس کا زندیق ہونا ثابت ہو، یا زندگی میں توبہ کرے اور اس پر مطلع ہونے سے پہلے توبہ کر کے آئے پھر مر جائے، یا اس پر مطلع ہونے کے بعد توبہ قبول نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا جائے، تو اس کا مال اس کے ورثہ کو ملے گا، لیکن اگر اس کی اطلاع مل جائے اور وہ توبہ نہ کرے، اور اس کے خلاف جس چیز کی گواہی دی جائے اس کا انکار نہ کرے، یہاں تک کہ قتل کر دیا جائے یا مر جائے تو اس کا مال اس کے ورثہ کو نہیں ملے گا، بلکہ مسلمانوں کے

---

(۱) الإیمان رص ۱۸۵۔

(۲) سورۂ آل عمران ر ۱۱۸، ۱۱۹۔

(۱) تفسیر ابن کثیر آیت ۱۱۸ سورہ آل عمران۔

(۲) الفروع ۶ر ۲۰۵، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی الفراء الحنبلی رص ۴۵ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۳) الأحکام السلطانیہ رص ۸۴۔

بیت المال کا ہوگا[۱]۔

یہی تفصیل حنابلہ کے یہاں ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں زندیق جس کو نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں منافق کہا جاتا تھا وہ مسلمانوں یا کافروں میں سے کسی کا وارث نہیں ہوگا، نہ اس کا کوئی وارث ہوگا[۲]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴؍۳۰۶۔
(۲) کشاف القناع عن متن الإقناع ۴؍۴۷۸۔

نفخ

تعریف:

۱- لغت میں نفخ کے معانی میں سے ایک معنی ہوا نکالنا بھی ہے، کہا جاتا ہے: نفخ بفمه نفخاً: اپنے منھ سے ہوا نکالی، ونفخ فی البوق: بگل میں ہوا پھونکی تاکہ آواز پیدا کرے، اور کہا جاتا ہے: نفخ النار بالمنفاخ: پھونکنی (یا دھونکنی) کی ہوا سے آگ بھڑکائی، اور اسے روشن کیا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نفس (سانس):

۲- لغت میں نفس کا ایک معنی ہے: سانس لینے کی حالت میں زندہ شخص کے دونوں نتھنوں اور منھ میں داخل اور خارج ہونے والی ہوا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

نسبت یہ ہے کہ نفس نفخ سے عام ہے۔

ب- تجشؤ (ڈکار لینا)

۳- لغت میں تجشؤ: تجشأ الانسان تجشؤا کا مصدر ہے، یعنی معدہ کا بھر جانے کے وقت سانس لینا، اور اسم غراب کے وزن پر

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، المفردات فی غریب القرآن۔
(۲) المفردات فی غریب القرآن، المعجم الوسیط۔

جُشاء ہے، اور وہ شکم سیری حاصل ہوتے وقت ہوا کے ساتھ منہ سے نکلنے والی آواز ہے[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے اور یہ نفخ سے خاص ہے۔

نفخ سے متعلق احکام:

نفخ سے کئی احکام متعلق ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- برتن میں پھونک مارنا:

۴- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کھانے پینے کی چیز میں پھونک مارنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ: "أنه نهى أن يتنفس في الإناء أو ينفخ فيه"[2] (آپ ﷺ نے برتن میں سانس لینے یا پھونک مارنے سے منع فرمایا ہے)، نیز حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ نهى عن النفخ في الشرب، فقال رجل: القذاة أراها في الإناء؟ قال: أهرقها ـ قال: فإني لا أروى من نفس واحد، قال: فأبن القدح إذن عن فيک"[3] (نبی کریم ﷺ نے پینے میں پھونک مارنے سے منع فرمایا، تو ایک شخص نے کہا: برتن میں تنکا دیکھ رہا ہوں (تو) آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو گرادو، انہوں نے کہا میں ایک سانس میں سیراب نہیں ہوتا ہوں، تو آپ ﷺ فرمایا: پھر تو پیالے کو اپنے منہ سے ہٹالو)، نیز پھونک مارنے کی ممانعت اپنی امت کو مکارم اخلاق پر ابھارنے کی غرض سے ہے اور اس کا تعلق نظافت کے باب سے ہے۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ کھانے میں پھونک مارنا مکروہ نہیں ہے، الا یہ کہ اس میں اف جیسی آواز ہو، اور یہ ممانعت کی تفسیر ہے۔

مالکیہ کا ایک قول یہ ہے: کہ تنہا شخص کے لئے کھانے میں پھونک مارنا مکروہ نہیں ہے۔

حنابلہ میں سے آمدی کہتے ہیں: اگر کھانا گرم ہو، تو اس میں پھونک مارنا مکروہ نہیں ہے، مرداوی کہتے ہیں: اگر اس وقت اس کو کھانے کی حاجت ہو تو یہی درست ہے[1]۔

ب- نماز میں پھونک مارنا:

۵- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں عمداً پھونک مارنا فی الجملہ نماز کو باطل کر دیتا ہے، اور بعض تفصیلات میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کہتے ہیں: اگر پھونک مارنا سنا جائے تو اس سے نماز باطل ہو جائے گی، ورنہ اس سے نماز باطل نہیں ہوگی۔

بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک سنی جانے والی (پھونک) وہ ہے جس میں حروف تہجی ہوں جیسے: اف، تف، اور نہ سنی جانے والی وہ ہے جو اس کے خلاف ہو، حلوانی کا میلان اسی طرف ہے۔

بعض نے سنی جانے والی پھونک کے لئے حروف تہجی ہونے کی

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ أن يتنفس في الإناء" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۱۴-۱۱۵ طبع حمص) اور ترمذی (۴/ ۳۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن النفخ فى الشرب......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حسن صحیح ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۲۱۶، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۷، البزازیہ ۶/ ۳۶۵، الشرح الصغیر ۴/ ۷۵۴، ۷۵۵، المنتقی ۷/ ۲۳۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۰، إحیاء علوم الدین ۲/ ۵، کشاف القناع ۵/ ۱۷۴، الإنصاف ۸/ ۳۲۸۔

شرط نہیں لگائی ہے، جو ہرزادہ کا رجحان اسی طرف ہے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ منھ سے پھونکنا اگر عمداً ہوتو یہ نماز کو باطل کرنے والا ہے خواہ وہ عالم ہو یا جاہل، اور خواہ اس سے کوئی حرف ظاہر ہو یا نہ ہوا اور اگر سہواً ہوتو سجدہ سہو کرے گا۔

لیکن ناک سے ہوا نکالنا اگر ناک صاف کرنے کے وقت ہوتو اس سے ان حضرات کے نزدیک نماز باطل نہیں ہوگی (۲)۔

اصح میں شافعیہ کہتے ہیں: پھونک مارنا نماز کو باطل کردیتا ہے بشرطیکہ اس کی حرمت کا علم رکھتے ہوئے عمداً پھونک مارے اور دوحرف ظاہر ہو جائیں، تو اگر اس کے حرام ہونے سے واقف نہ ہو، بایں طور کہ نومسلم ہو، یا علماء سے دور کسی دیہات میں پلا بڑھا ہو یا اس سے دوحرف ظاہر نہ ہوں، تو اس سے نماز باطل نہیں ہوگی۔

اصح کے مقابل دوسرا قول یہ ہے کہ پھونک مارنے سے نماز مطلقاً باطل نہیں ہوگی، اس سے دوحرف ظاہر ہوں یا نہ ہوں پھونک مارنے والا جاہل ہو یا عالم، اس لئے کہ لغت میں اس کو کلام نہیں کہا جاتا، اور نص کلام کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے، یعنی نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **"إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس"** (۳) (اس نماز میں لوگوں کی بات چیت میں سے کچھ بھی درست نہیں ہے)، نیز پھونک مارنے سے کوئی محقق حرف واضح نہیں ہوتا ہے لہذا یہ غیر مفہوم آواز کی طرح ہوگا (۴)۔

حنابلہ کہتے ہیں: نماز میں پھونک مارنا اس صورت میں مکروہ

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۳۱ طبع الامیریہ۔

(۲) حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۱/ ۲۳۸، شرح الزرقانی ۱/ ۷-۲۴-۲۵۱۔

(۳) حدیث: **"إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شئ من كلام الناس"** کی روایت مسلم (۱/ ۳۸۱-۳۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہ بن حکمؓ سے کی ہے۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۵، تحفۃ المحتاج ۲/ ۱۴۰، المجموع ۴/ ۸۹۔

ہوگا جب اس میں دوحرف ظاہر نہ ہوں، اور اگر دوحرف ظاہر ہوجائیں، تو نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

ج- روح پھونکنا:

۶- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جنین (پیٹ کا بچہ) نفخ روح کے وقت سے انسان سمجھا جائیگا اگر اس کے مورث کا انتقال ہوجائے تو وراثت میں اس کا حق محفوظ رکھا جائے گا، اور اس پر جنایت کرنے سے اس صورت میں غرہ (غلام یا باندی) واجب ہوگی جب گرنے کے بعد چیخ مار کر نہ روئے، اور اس کی ماں کے لئے حمل گرادینا حرام ہوگا، اس لئے کہ یہ اس جنین پر جنایت شمار ہوگی، اس کے علاوہ دوسرے بھی کئی احکام ہیں، اور یہ فی الجملہ ہیں،

تفصیل (ذمہ فقرہ/ ۶، غرہ/ فقرہ ۶، اجہاض/ فقرہ ۳ اور اس کے بعد کے فقرات، اور ارث فقرہ/ ۱۰۹) میں ہے۔

د- صور پھونکنا:

۷- علماء کا مذہب یہ ہے کہ نفخ صور ان چیزوں میں سے ہے جن پر ایمان لانا واجب ہے، اس لئے کہ یہ قرآن میں (۲) اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: **"وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ"** (۳) (اور جس دن صور پھونکا جائے گا سو جتنے آسمان وزمین میں ہیں (سب) گھبرا جائیں گے بجز اس کے جس کے لئے اللہ کی مشیت ہو)، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **" وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ**

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۰۱، الإنصاف ۲/ ۱۳۸۔

(۲) لوامع الأنوار البہیۃ وسواطع الأسرار الأثریہ ۲/ ۱۶۱۔

(۳) سورۂ نمل/ ۸۷۔

وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ"[۱] (اور صور پھونکا جائے گا تو ان سب کے ہوش اڑ جائیں گے جو آسمانوں اور زمین میں ہیں بجز اس کے کہ جس کو اللہ چاہے)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَإِذَاهُمْ مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلٰى رَبِّهِمْ يَنْسِلُوْنَ"[۲] (اور صور پھونکا جائے گا سو وہ لوگ یک بیک قبروں سے (نکل نکل) اپنے پروردگار کی طرف جلدی جلدی چلنے لگیں گے)۔

تفصیل علم عقیدہ میں ہے۔

ھ- لہو کے آلات میں پھونک مارنا:

۸ - لہو کے آلات میں پھونک مارنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ بعض فقہاء نے مخصوص حالات میں اس کی اجازت دی ہے، اور دوسروں نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔

تفصیل (معازف فقرہ/۱۱) کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) سورۂ زمر/۶۸۔
(۲) سورۂ یٰس/۵۱۔

نفر

تعریف:

۱ - نفر لغت میں نفر کا مصدر ہے، اور چند معانی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: نفر نفراً: اپنا وطن چھوڑ دیا، اور مسافرت اختیار کی، اور کہا جاتا ہے: نفر الحاج من منی: حاجیوں نے مکہ کی طرف کوچ کیا، ونفر الناس إلى العدو: لوگوں نے دشمن سے جنگ کے لئے نکلنے میں جلدی کی۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱]۔

نفر سے متعلق احکام:

حاجیوں کا کوچ کرنا:

۲ - حاجیوں کے لئے دو قسم کا کوچ کرنا ہے، وہ دونوں میں سے جس میں چاہے کوچ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْدُوْدٰتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقٰى"[۲] (اور اللہ کو (ان چند) گنے ہوئے (دنوں) میں (برابر) یاد کرتے رہو، جو شخص (ان) دو دنوں میں جلدی کرے، اس پر (بھی) کوئی گناہ نہیں، اور جو تاخیر کرے اس پر بھی کوئی گناہ نہیں (یہ) اس کے لئے ہے جو ڈرتا رہتا ہے)۔

(۱) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن۔
(۲) سورۂ بقرہ/۲۰۳۔

نفر اول (پہلا کوچ):

۳- یہ ایام تشریق کے دوسرے دن میں ہوتا ہے جو ایام نحر کا تیسرا دن ہے، یعنی ذی الحجہ کی بارہویں تاریخ کو اور اس کا نام یوم نفر اول ہے۔

حاجی ایام تشریق کے دوسرے دن میں جب تینوں جمرات کی رمی کرلے تو اس کے لئے مکہ کی طرف کوچ کرنا جائز ہوگا اور ایام تشریق کے تیسرے دن کی رمی اور اس رات میں منیٰ میں شب گزاری اس سے ساقط ہوجائے گی۔

اس کے لئے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ حاجی غروب آفتاب سے پہلے منیٰ سے نکل جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں: شرط یہ ہے کہ ایام تشریق کے تیسرے دن کی فجر سے پہلے منیٰ کے حدود سے نکل جائے، لہذا اگر حاجی ہر مذہب کے بیان کردہ وقت کے مطابق منیٰ سے نہ نکل سکے تو وہ ٹھہرے گا اور منیٰ میں شب گزارے گا، اور ایام تشریق کے تیسرے دن میں تینوں جمرات کی رمی کرنا اس پر واجب ہوگا۔

جو لوگ منیٰ میں شب گذاری کو واجب کہتے ہیں ان کے نزدیک اس رات کو منیٰ میں شب گذارنا اس پر واجب ہوگا[۱]، (دیکھئے اصطلاح: رمی فقرہ/ ۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

نفر ثانی (دوسرا کوچ):

۴- یہ ایام تشریق کے تیسرے دن تینوں جمرات کی رمی کے بعد ہوتا ہے، اور اس کو "یوم نفر ثانی" کہا جاتا ہے۔ (دیکھئے: اصطلاح رمی فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد فقرات، حج فقرہ/ ۴۶)۔

اس رمی کے بعد منیٰ کے مناسک ختم ہوجاتے ہیں، اور تمام حجاج مکہ کوچ کرجاتے ہیں، اور اس دن کی رمی کے بعد منیٰ کا قیام مشروع نہیں ہے۔

مکہ کی طرف کوچ کرتے وقت وہ تمام اذکار مستحب ہیں جو مسافروں کے لئے مستحب ہوتے ہیں، یعنی تکبیر (اللہ اکبر) تہلیل (لا الہ الا اللہ پڑھنا) تمجید (حمد وثنا کے الفاظ) نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا اور دعاء کرنا[۱]۔

اور جب "محصب" پہنچے تو مستحب ہے کہ وہاں اترے اور نماز پڑھے۔ دیکھئے: اصطلاح (حج فقرہ/ ۱۰۷)۔

طلب علم اور جہاد کے لئے کوچ کرنا:

۵- علم اور جہاد کی ترغیب کے بارے میں قرآن مجید میں کوچ کرنے کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ"[۲] (اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں)۔ نیز ارشاد ہے: "انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ"[۳] (نکل پڑو ہلکے اور

(۱) القاموس المحیط للفیروز آبادی، مختار الصحاح للرازی، المصباح المنیر و شرح الرسالۃ ۱/ ۴۸۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۶، المغنی ۳/ ۴۵۴، المسلک المتقسط "شرح اللباب"/ ص ۱۶۳۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۱۲۲۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۴۱۔

بوجھل اور جہاد کرو اپنے مال سے اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں یہ بہتر ہے تمہارے حق میں اگر تم علم رکھتے ہو)۔

قرطبی کہتے ہیں: یہ آیت (یعنی پہلی آیت) طلب علم کے وجوب کے بارے میں اصل ہے، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ اس سے طلب علم اور اس پر آمادہ کرنے کا استحباب معلوم ہوتا ہے، وجوب نہیں، علم کی طلب تو اپنے دلائل کی بنا پر لازم ہے(۱)۔

دیکھئے اصطلاح: (طلب العلم فقرہ/ ۲ اور جہاد فقرہ/ ۷)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۸/ ۲۹۳-۲۹۵۔

نفس

تعریف:

۱-لغت میں نفس کا ایک معنی: روح ہے، کہا جاتا ہے: **خرجت نفسه**: یعنی اس کی روح نکل گئی، اور ایک معنی خون ہے، کہا جاتا ہے: **مالا نفس له سائلة**: یعنی جس کے بہتا خون نہ ہو، اور ایک معنی کسی چیز کی ذات ہے، کہا جاتا ہے: **جاء هو نفسه أو بنفسه** (وہ خود آیا ہے) اور نظر کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: **نفسته بنفس** یعنی میں نے اس کو نظر لگا دی۔

اور نفس (پہلے دونوں حروف کے فتحہ کے ساتھ) باد نسیم کو کہتے ہیں، جمع انفاس ہے، اور نفس منھ اور ناک سے جسم میں داخل اور خارج ہونے والی ہوا کو بھی کہتے ہیں(۱)۔

جرجانی کہتے ہیں: نفس ایسا لطیف جوہر ہے، جو زندگی، حس اور ارادی حرکت کی قوت کا حامل ہوتا ہے، اور حکیم نے اس کا نام حیوانی روح رکھا ہے تو وہ بدن کو روشن کرنے والا جوہر ہے، اور موت کے وقت اس کی روشنی بدن کے ظاہر و باطن دونوں سے ختم ہو جاتی ہے لیکن سوتے وقت بدن کے ظاہر سے ختم ہوتی ہے باطن سے نہیں، لہذا ثابت ہوا کہ نیند اور موت ایک ہی جنس سے ہیں، کیونکہ موت کلی انقطاع ہے، اور نیند ناقص انقطاع ہے، لہذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے بدن سے نفس کے جوہروں کے تعلق کی تدبیر تین طرح کی ہے:

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، القاموس المحیط، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی۔

اول: اگر نفس کی روشنی بدن کے ظاہری اور باطنی تمام اجزاء تک پہنچ جائے تو وہ بیداری ہے۔

دوم: اگر اس کی روشنی بدن کے ظاہر سے ختم ہوجائے باطن سے نہیں تو وہ نیند ہے۔

سوم: اگر نفس کی روشنی بدن کے ظاہر اور باطن دونوں سے بالکل ختم ہوجائے تو وہ موت ہے[1]۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نفس سے متعلق احکام:

نفس سے چند احکام متعلق ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف-نفس بمعنی خون:

۲-نفس سے متعلق احکام اس اعتبار سے مختلف ہوجاتے ہیں کہ اس شئ میں بہتا خون ہے یا نہیں۔

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نجاست کے باب میں وہ چیزیں معاف ہیں جن کے اندر بہتا خون نہیں ہوتا ہے، جیسے مکھی اور مچھر وغیرہ[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (نجاست فقرہ ۱۰، عفو فقرہ/ ۱۱۱ اور أطعمہ فقرہ/ ۵۱-۵۷) میں ہے۔

ب-نفس بمعنی روح:

نفس بمعنی روح سے کئی احکام متعلق ہیں:

(۱) التعریفات للجرجانی

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۸، کفایۃ الأخیار ۱/ ۶۷-۷۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۴-۴۵۔

اول: ناحق قتل کرنا:

۳-ناحق قتل کرنے کی چند قسمیں ہیں: قتل عمد، شبہ عمد، قتل خطا، جاری مجرائے خطا اور قتل بالسبب اور ہر نوع کے کچھ احکام ہیں جن کو ان کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

دوم: نفس کی طرف سے مدافعت:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معصوم جان کی طرف سے مدافعت اور حملہ سے اس کی حفاظت ایک مشروع امر ہے۔

حملہ آور کو دفع کرنے کے حکم میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا اصح قول یہ ہے کہ جان پر حملہ کرنے والے کو دفع کرنا واجب ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے ان حالات کی تفصیل کی ہے جن میں جان پر حملہ کرنے والے کو دفع کرنا واجب ہوتا ہے۔

تفصیل اصطلاح (صیال فقرہ/ ۵، ۹) میں ہے۔

سوم: خودکشی کرنے والا:

۵-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خودکشی کرنے والا ایسے کبیرہ گناہ کا مرتکب ہے جو اکبر الکبائر میں سے ہے، اور اس گناہ عظیم کی وجہ سے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کا مستحق ہوگا[1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا، وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ

(۱) الکبائر للذہبی رص ۹۶، الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر الہیتمی ۲/ ۷۵، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۵۶-۱۵۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۶-۵۵۹۔

عُدْوَانًا وَّظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيْهِ نَارًا وَكَانَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرًا"[1] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو بے شک اللہ تمہارے حق میں بڑا مہربان ہے اور جو کوئی ایسا کرے گا سرکشی اور ظلم کی راہ سے تو ہم عنقریب اس کو آگ میں ڈالیں گے اور یہ اللہ کے لئے آسان ہے)۔

نیز نبی کریم علیہ کا ارشاد ہے: "من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا"[2] (جو شخص کسی ہتھیار سے خودکشی کرے گا تو اس کا ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، جس سے وہ ہمیشہ ہمیش جہنم کی آگ میں رہتے ہوئے اپنے پیٹ پر زخم لگاتا رہے گا، اور جو شخص کوئی زہر پی کر خودکشی کرے گا، تو وہ ہمیشہ ہمیش جہنم کی آگ میں رہ کر اس کو پیتا رہے گا، اور جو شخص کسی پہاڑ سے لڑھک کر خودکشی کرے گا، تو وہ جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیش رہتے ہوئے لڑھکتا رہے گا)۔

اور تفصیل اصطلاح (انتحار فقرہ/ ۸ اور جنائز فقرہ/ ۴۰) میں ہے۔

چہارم: ناحق عمداً قتل کرنے والے کی توبہ:

۶ - ناحق عمداً قتل کرنے والے کی توبہ قبول ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ دوسرے کبیرہ گناہ کرنے والوں کی طرح عمداً ظلماً قتل کرنے والے کے لئے توبہ ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں خاص نصوص نیز تمام لوگوں کی توبہ سے متعلق عام نصوص موجود ہیں[1] ان میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھی ہے: "وَالَّذِيْنَ لَايَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهًا اٰخَرَ وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا، يُّضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيْهِ مُهَانًا، إِلَّا مَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولٰئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا"[2] (اور جو کوئی اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو نہیں پکارتے اور جس (انسان کی) جان کو اللہ نے محفوظ قرار دے دیا ہے اسے قتل نہیں کرتے مگر ہاں حق پر اور نہ زنا کرتے ہیں اور جو کوئی ایسا کرے گا اس کو سزا سے سابقہ پڑے گا قیامت کے دن اس کا عذاب بڑھتا جائے گا وہ اس میں (ہمیشہ) ذلیل ہو کر پڑا رہے گا، مگر ہاں جو توبہ کرے اور ایمان لے آئے اور نیک کام کرتا رہے سو ایسے لوگوں کو اللہ ان کی بدیوں کی جگہ نیکیاں عنایت کرے گا اور اللہ تو ہے ہی بڑا مغفرت والا بڑا رحمت والا)۔

رہا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَأَعَدَّلَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا"[3] (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کر دے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹-۳۰۔

(۲) حدیث: "من قتل نفسه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۰۳-۱۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۰، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج مع الحاشیتین ۸/ ۳۵۷، أسنی المطالب ۴/ ۲، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۷۱، کشاف القناع ۵/ ۵۰۴۔

(۲) سورۂ فرقان/ ۶۸-۷۰۔

(۳) سورۂ نساء/ ۹۳۔

ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا)۔اس آیت کے مطلق کو سورۂ فرقان کے مقید پر محمول کیا جائے گا، اور اس کا معنی یہ ہوگا: ''تو اس کا بدلہ جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا، سوائے اس کے جو توبہ کرلے''۔

نیز اس لئے کہ اسلام میں داخل ہونے کی وجہ سے کافر کی توبہ بالاجماع قبول کی جاتی ہے،تو قاتل کی توبہ بدرجہ اولیٰ (قبول ہوگی)(۱)۔

۷-اس توبہ کی قبولیت پر مرتب ہونے والی اور اس کی وجہ سے ساقط ہونے والی چیزوں کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں: قاتل کی توبہ صرف استغفار اور ندامت سے صحیح نہیں ہوگی، بلکہ اولیاء مقتول کو راضی کرنے پر موقوف ہوگی، لہذا قتل اگر عمداً ہو تو ان کو اپنے سے قصاص لینے پر قدرت دینا ضروری ہوگا، وہ اگر چاہیں تو اسے قتل کریں اور چاہیں تو معاف کردیں، اور اگر وہ اسے معاف کردیں،تو توبہ اس کے لئے کافی ہوگی اور وہ دنیا میں بری ہوجائے گا۔

ابن عابدین کہتے ہیں: اور ظاہر یہ ہے کہ پہلے کا ظلم توبہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس سے مقتول کا حق متعلق ہوتا ہے جہاں تک معصیت پر اقدام کرکے اپنے آپ پر ظلم کرنے کا تعلق ہے تو وہ توبہ سے ساقط ہوجاتا ہے، پھر فرمایا: مختار الفتاویٰ میں ہے: قصاص اولیاء کے حق سے چھٹکارا دلا دیتا ہے، جہاں تک مقتول کا تعلق ہے تو وہ قیامت کے دن اس سے مخاصمہ کرے گا، اس لئے کہ قصاص سے اس کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا، لہذا قاتل پر اس کا حق باقی ہے(۲)۔

مالکیہ نے عمداً قتل کرنے والے کی توبہ کی قبولیت کے بارے میں قول کو مطلق رکھا ہے، قرطبی کہتے ہیں: یہ اہل سنت کا مسلک ہے اور یہی صحیح ہے(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: کفر کے بعد ظلماً قتل کرنا اکبر الکبائر ہے اور قصاص یا معافی سے کوئی اخروی مطالبہ اللہ تعالیٰ کے حق کے باقی رہنے کے باوجود باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق صحیح توبہ کے بغیر ساقط نہیں ہوتا ہے، اور صرف قصاص پر قدرت دینا مفید نہیں ہوگا، الا یہ کہ اس کے ساتھ معصیت پر ندامت اور دوبارہ نہ کرنے کا پختہ عزم شامل ہوجائے(۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں: آخرت میں مقتول کا حق اس کے دوسرے حقوق کی طرح صرف توبہ سے ساقط نہیں ہوگا، تو اس بنیاد پر مقتول قاتل کے ظلم کے بقدر اس کی کچھ نیکیاں لے لیگا۔

اور اگر مقتول کے لئے قاتل سے قصاص لے لیا جائے، یا اس کا ولی قصاص معاف کردے، تو کیا آخرت میں مقتول اس سے مطالبہ کرے گا؟ اس میں دو قول ہیں، اور صاحب ''الفروع'' نے ان دونوں کو مطلق رکھا ہے۔

ابن القیم کہتے ہیں: تحقیق یہ ہے کہ قتل سے تین حقوق متعلق ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا حق، مقتول کا حق، مقتول کے وارث ولی کا حق، اگر قاتل رضا کارانہ اور اختیاری طور پر اپنے فعل پر ندامت، اللہ کے خوف، اور سچی توبہ کے ساتھ اپنے آپ کو ولی کے سپرد کردے، تو اللہ تعالیٰ کا حق توبہ سے اور اولیا کا حق قصاص لینے، صلح کرنے یا معاف کردینے سے ساقط ہوجائے گا، اور مقتول کا حق باقی رہ جائے گا، جس کو اللہ تعالیٰ اپنے تائب بندہ کی طرف سے قیامت کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۰-۳۵۲، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۲، ۳۹، ۴۴۰، اسنی المطالب ۴/ ۲، ۳۵۶، المغنی ۷/ ۶۳۶، کشاف القناع ۶/ ۱۶۸، ۵/ ۵۰۴۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۳۴۰، ۳۵۲۔

(۱) تفسیر القرطبی ۵/ ۳۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۸/ ۳۷۵۔

دن عوض دے گا، اور توبہ کرنے والے قاتل اور مقتول کے درمیان صلح کرادے گا۔

مرداوی اس پر حاشیہ چڑھاتے ہوئے فرماتے ہیں: یہی درست ہے (۱)۔

حضرت ابن عباس نیز حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنھم نے قاتل کی توبہ قبول ہونے کے بارے میں جمہور کی مخالفت کی ہے، اور ان دونوں حضرات کا مذہب یہ ہے کہ عمداً ظلماً قتل کرنے والے کی توبہ قبول نہیں ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّلَهُ عَذَابًا عَظِيْمًا" (۲) (اور جو کوئی کسی مومن کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا)۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا: جو شخص عمداً کسی مؤمن کو قتل کرے کیا اس کے لئے توبہ ہے؟ تو فرمایا "سوائے آگ کے کچھ نہیں ہے" اور گزری ہوئی آیت کی تلاوت کی، اور یہ اس سلسلہ کی نازل ہونے والی آخری آیت ہے، اور کسی چیز نے اس کو منسوخ نہیں کیا ہے، نیز آیت کے الفاظ خبر کے ہیں، اور خبروں میں نسخ اور تبدیلی کا دخل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی خبر سچی ہی ہوتی ہے (۳)۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۵۰۴، ۶/ ۱۷۸، الإنصاف ۱۰/ ۳۳۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۳۔

(۳) تفسیر القرطبی ۵/ ۳۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۱۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۳۶، کشاف القناع ۵/ ۵۰۴، الإنصاف ۱۰/ ۳۳۵۔

نفط

تعریف:

۱ - لغت میں نفط (نون کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ ہے اور کسرہ زیادہ فصیح ہے) تیل کو کہتے ہیں، ابن سیدہ کہتے ہیں: یہ وہی ہے جس سے خارش اور پشت کے زخم کے علاج کے لئے اونٹ پر مالش کی جاتی ہے، یہ قطران کے علاوہ چیز ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں نفط: ان برقرار رہنے والے اجزاء میں سے ایک ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے زمین سے اس کی تخلیق ہی کے وقت سے جوڑ رکھا ہے، اور یہ وہ تیل ہے جو پانی کے اوپر رہتا ہے، خواہ زمین میں ہو یا اس کے باہر (۲)۔

نفط سے متعلق احکام:

الف - نفط کی زکوۃ:

۲ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نفط کی کان میں زکوۃ نہیں ہوگی۔

چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے کہ: رہی سیال چیزوں کی کان جیسے تارکول، تیل اور نمک ....تو اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا (۳)۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴، ۵۳، تبیین الحقائق ۱/ ۲۹۶، العنایۃ برحاشیہ فتح القدیر ۲/ ۱۳، حاشیۃ الجمل ۳/ ۵۷۲۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۵، نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۳۔

دردیر کہتے ہیں: زکوۃ تو عین (سونا چاندی) کی کان کی نکالی جاتی ہے، ان دونوں کے علاوہ تانبا اور لوہے جیسی دوسری کانوں کی نہیں (نکالی جاتی)[1]، دسوقی دردیر کی عبارت پر حاشیہ چڑھاتے ہوئے کہتے ہیں: جیسی کہہ کر سیسہ، قزدیر، سرمہ، عقیق، یاقوت، زمرد، پارہ، ہڑتال، گیرو اور گندھک کو داخل کیا ہے، اس لئے کہ ان سب کانوں میں زکاۃ نہیں ہے[2]۔

نووی کہتے ہیں: اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے کہ کان سے نکالی جانے والی چیز اگر سونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہوگی، ان دونوں کے علاوہ دوسری دھاتوں جیسے لوہا، تانبا، سیسہ، فیروز، بلور، موتی، عقیق، زمرد، زبرجد اور سرمہ وغیرہ میں زکوۃ نہیں ہوگی، یہی مشہور قول ہے جس کی صراحت امام شافعی نے اپنی جدید اور قدیم مشہور کتابوں میں کی ہے، اور جمہور اصحاب نے تمام طرق میں اسی کو قطعی کہا ہے[3]۔

حنابلہ نیز ایک شاذ قول میں شافعیہ کا مذہب جس کو رافعی نے نقل کیا ہے (اور یہ قول ان دو اقوال کا حاصل ہے جن کو قیصری نے امام شافعی کے قدیم مذہب سے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ تیل اور ہر اس چیز میں زکوۃ واجب ہوگی جو زمین سے نکلے اور ان چیزوں میں سے ہو جو زمین میں پیدا ہو اور اس کی جنس سے نہ ہو اور اس کی کوئی قیمت ہو، ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول کے عموم سے ہے: "وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ"[4] (اور اس میں سے (بھی) جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے نکالی ہیں)، نیز وہ کان ہے، لہذا سونا چاندی ہی کی طرح اس سے نکلنے والی چیز سے زکوۃ متعلق ہوگی، نیز وہ ایسا مال ہے کہ اگر اس کو غنیمت میں پاتا تو اس پر اس کا خمس واجب ہوتا، لہذا جب اس کو کان سے نکالے گا تو اس پر سونے ہی کی طرح زکوۃ واجب ہوگی۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں واجب کی مقدار چالیسواں حصہ ہے اور اس کی صفت یہ ہے کہ وہ زکوۃ ہے[1]۔

بعض مشائخ حنفیہ کہتے ہیں کہ: اگر تارکول اور تیل کا کنواں خراجی زمین میں ہو تو اس میں خراج واجب ہوگا[2]۔

(دیکھئے: معدن رفقرہ ۶)۔

ب- آباد کرنے اور جاگیر میں دینے سے تیل کی کان کا مالک ہونا:

۳- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تیل، تارکول، نمک، پانی کی ظاہر ہونے والی کانوں پر آباد کرنے سے ملکیت نہیں ہوگی، اور کسی کو جاگیر میں دینا بھی جائز نہیں ہوگا (۳)، چنانچہ یہ واقعہ مذکور ہے کہ: **"أبيض بن حمال وفد إلى رسول الله ﷺ فاستقطعه الملح فقطع له، فلما أن ولى قال رجل من المجلس: أتدري ما قطعت له؟ إنما قطعت له الماء العد، قال: فانتزعه منه"**[4] (ابیض بن حمال رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے، اور نمک (کی کان) کی جاگیر طلب کی، آپ ﷺ نے عنایت فرمادی، جب وہ چلے گئے تو مجلس کے ایک شخص نے کہا: آپ

(۱) الشرح الکبیر ۱ر ۴۸۶۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۴۸۶، نیز دیکھئے: شرح الزرقانی ۲ر ۱۶۹۔
(۳) المجموع ۶ر ۷۷۔
(۴) سورۂ بقرہ ر ۲۶۷۔

(۱) المغنی ۳ر ۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۵۳، المجموع ۶ر ۷۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۵۳، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق ۱ر ۲۹۶۔
(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۴ر ۲۱۴، ۲۱۵، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۳ر ۲۷۸-۲۷۹، شرح المحلی علی المنہاج ۳ر ۹۴، ۹۵، المغنی ۵ر ۵۷۱-۵۷۲۔
(۴) حدیث: "أبيض بن حمال، أنه وفد إلى رسول الله ﷺ" کی روایت ابوداؤد (۳ر ۴۴۶ طبع حمص) اور ترمذی (۳ر ۶۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث غریب ہے۔

کو معلوم بھی ہے کہ اسے کیا عنایت فرمادیا ہے؟ آپ ﷺ نے اس کو جاری پانی دیدیا ہے، راوی کہتے ہیں: تو آپ ﷺ نے اس کو اس شخص سے لے لیا)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کان کا حکم خواہ وہ سونے چاندی کی کان ہو یا ان کے علاوہ رانگا، عقیق، یاقوت، زمرد، زرنیخ، گیرہ اور گندھک وغیرہ کی کان ہو یہ امام یا اس کے نائب کی ہوگی وہ جس مسلمان کو چاہے گا جاگیر میں دے گا یا مسلمانوں کی منفعت کے لئے بیت المال میں رکھے گا، اپنے لئے نہیں رکھے گا، اور اگر کسی خاص آدمی کی زمین میں پائی جائے تو وہ زمین کے مالک کے ساتھ خاص نہیں رہے گی، البتہ اگر صلح کی زمین میں کوئی کان موجود ہو تو وہ زمین کے مالکان کی ہوگی، اس میں ان سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، پھر اگر وہ اسلام قبول کرلیں گے تو معاملہ امام کی طرف لوٹ آئے گا، یہی راجح ہے۔

امام اگر کان کسی آدمی کو کسی چیز کے بدلے میں بطور جاگیر دے تو وہ چیز بیت المال کی ہوگی، امام اس میں سے اپنی ضرورت کے بقدر لے سکتا ہے، باجی کہتے ہیں کہ اگر وہ اس کو بطور جاگیر دے گا تو صرف فائدہ اٹھانے کے لئے جاگیر دے گا، مالک نہیں بنائے گا، اور جس شخص کو امام بطور جاگیر دے گا اس کے لئے اسی کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، نہ اس میں وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ جو شخص کسی کی ملکیت میں نہ ہو اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے (۱)۔

(۱) الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی علیہ ۱/۶۵۰-۶۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۸۶-۴۸۷، نیز دیکھئے: عقد الجواہر الثمینۃ ۳/ ۲۴۔

نفقہ

تعریف:

۱-لغت میں نَفَقَة نفق کا اسم مصدر ہے، کہا جاتا ہے: نفقت الدراهم نفقاً: دراھم ختم ہوگئے، اور نفقة کی جمع نفاق آتی ہے جیسے: رقبہ کی جمع رقاب، اور نفقات بھی آتی ہے، اور کہا جاتا ہے: نفق الشئ نفقا: چیز ختم ہوگئی، أنفقته َ میں نے اس کو ختم کردیا، ونفقت السلعة والمراة نفاقاً: سامان کے طلب کرنے والے اور عورت کو پیغام نکاح دینے والے بڑھ گئے (۱)۔

اصطلاح میں نفقہ وہ چیز ہے: جس سے اسراف کے بغیر آدمی کا مناسب گذر بسر ہو (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

عطاء:

۲-لغت میں عطاء دینے کو کہتے ہیں اور جو کچھ دیا جائے اس کو بھی، یہ اعطاء کا اسم مصدر ہے، اور اس کی جمع أعطیة ہے (۳)۔

اصطلاح میں: عطاء اس چیز کا نام ہے جس کو امام بیت المال میں مستحقین کے لئے مقرر کرتا ہے (۴)۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۷۲۹ طبع دار المعارف۔
(۳) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۱۔

عطاء ونفقہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ نفقہ شریعت کے مقرر کرنے سے ہوتا ہے، اورعطاء امام کے مقرر کرنے سے ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

۳- فی الجملہ نفقہ ان اصناف کے لئے واجب ہے جن کو فقہاء نے بیان کیا ہے، اوراس کی تحدید اور ہر ایک کے استحقاق کی شرطوں میں مندرجہ ذیل تفصیل کے مطابق ان کے درمیان اختلاف ہے۔

نفقہ کے اسباب:

نفقہ تین اسباب میں سے کسی ایک کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، وہ اسباب یہ ہیں:

نکاح، قرابت اور ملک۔

اول: نکاح:

اور یہ مندرجہ ذیل مسائل پر مشتمل ہے:

بیوی کے نفقہ کا حکم:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نفقہ شوہر پر ان شرائط کے ساتھ واجب ہے جن کو انہوں نے بیان کیا ہے [۱]۔

بیوی کے نفقہ کا وجوب کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے:

کتاب اللہ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:''لِيُنْفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا اٰتٰهُ اللّٰهُ'' [۱] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)۔

نیز ارشاد ہے:

'' وَعَلَى الْمَوْلُوْدِلَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ'' [۲] (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔

نیز ارشاد ہے:''أَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَاتُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُوْلَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ '' [۳] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو اور انہیں تنگ کرنے کے لئے انہیں تکلیف مت پہنچاؤ اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک)۔

یہ آیات واضح طور پر دلالت کر رہی ہیں کہ بیویوں کے لئے نفقہ واجب ہے۔

سنت: حضور ﷺ کا حجۃ الوداع والے خطبہ میں ارشاد ہے:

''اتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف'' [۴] (تم لوگ عورتوں کے بارے

(۱) الہدایۃ فتح القدیر ۳۲۱/۳ طبع التجاریہ، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵۷۲/۳، مواہب الجلیل و التاج والإکلیل ۱۸۱/۴-۱۸۲، الحاوی الکبیر ۵۲۴/۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۳۷۶/۹۔

(۱) سورۂ طلاق/۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) سورۂ طلاق/۶۔

(۴) حدیث:''فاتقوا الله في النساء......'' کی روایت مسلم (۸۸۹/۲-۸۹۰

میں اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ تم نے ان کو اللہ کے امان سے لیا ہے، اور اللہ کے نام سے ان کی شرم گاہوں کو حلال کیا ہے، اور ان پر تمہارا حق یہ ہے کہ وہ تمہارا بستر ایسے کسی شخص سے نہ روندائیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو، اور وہ اگر ایسا کریں، تو تم ان کو مارو، لیکن زیادہ شدید نہیں، اور ان کا تم پر رواج کے مطابق روزی روٹی اور کپڑا واجب ہے)، اور اس کے علاوہ دوسری احادیث بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بیوی کا نفقہ واجب ہے۔

اجماع: اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بیویوں کا نفقہ ان کے شوہروں پر واجب ہے، بشرطیکہ عورت شوہر کو اپنے اوپر قدرت دے دے، اور وطی کی طاقت رکھتی ہو، اور کسی شرعی عذر کے بغیر اس سے گریز نہ کرے۔

ابن المنذر کہتے ہیں کہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ شوہر اگر بالغ ہو تو اس پر ان کی بیویوں کا نفقہ ہوگا بجز اس کے جو ان میں سے ناشزہ ہو(۱)۔

قیاس: اس لئے کہ بیوی اپنے شوہر کے منافع کے لئے محبوس ہے، اور بیوی سے شوہر کے حق استمتاع کے سبب اسے تصرف سے منع کر دیا گیا ہے، لہذا اس کا خرچہ اور نفقہ اسی طرح لازم ہوگا جیسے اہل نفیر (جماعت مجاہدین) کے نفقات بیت المال میں امام پر لازم ہوتے ہیں، اس لئے کہ انہوں نے اپنے آپ کو جہاد کے لئے روک رکھا ہے(۲)۔

نیز نفقہ احتباس کے بدلہ میں واجب ہوتا ہے، اور جو کسی شخص کے حق کے لئے محبوس ہو اس کا نفقہ قاضی، والی اور صدقات کے عامل پر قیاس کرتے ہوئے اسی شخص پر ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنی ذاتی حاجت کے لئے فارغ نہیں ہے(۱)۔

طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۲۳۱۔

(۲) الحاوی الکبیر ۱۵/ ۵۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۶، المغنی ۹/ ۲۳۰، تبیین الحقائق ۳/ ۵۱۔

بیوی کے نفقہ کا سبب وجوب:

۵ – شوہر پر بیوی کے نفقہ کے سبب وجوب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، کہ کیا وہ صرف عقد سے واجب ہوتا ہے، یا عقد اور قدرت دینے اور مکمل حوالگی سے؟ اس سلسلے میں ان کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: نفقہ کے وجوب کا سبب وہ حق حبس ہے جو نکاح صحیح میں اس کی وجہ سے شوہر کو بیوی پر حاصل ہوتا ہے، یہی جمہور حنفیہ کا مذہب ہے(۲) اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے(۳)۔

ابن عابدین کہتے ہیں: لہذا نکاح فاسد، اور اس کی عدت میں سبب وجوب یعنی شوہر کے لئے نکاح کے ذریعہ ثابت ہونے والے حق حبس کے نہ پائے جانے کے سبب کسی مسلمان پر نفقہ واجب نہیں ہوگا(۴)۔

ان حضرات کی دلیل اللہ تعالیٰ کے اس قول کا عموم ہے: "لِيُنْفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ"(۵) (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے)۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے کسی وقت کی قید لگائے بغیر ان عورتوں پر خرچ کرنے کا حکم دیا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ عقد ہی کے وقت سے ان کے لئے نفقہ واجب ہوگا۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۱۹۲، رد المحتار ۲/ ۶۴۴، البدائع ۴/ ۱۶۔

(۳) شرح جلال الدین المحلی علی منہاج الطالبین ۴/ ۷۷ مع حاشیۃ عمیرہ۔

(۴) رد المحتار ۲/ ۶۴۴۔

(۵) سورۂ طلاق/ ۷۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ کا یہ قول عام ہے: "**ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف**"(۱)(ان کا تم پر رواج کے مطابق روزی روٹی اور کپڑے کا حق ہے) اس حدیث سے عقد کے وقت سے ان کے لئے نفقہ کا واجب ہونا معلوم ہوتا ہے۔

نیز اس لئے کہ نکاح کے سبب شوہر کے لئے بیوی پر ثابت ہونے والا حق حبس اس کے لئے استحقاق نفقہ کے سلسلہ میں مؤثر ہوگا، اس لئے کہ عورت کو شوہر کے حق کی وجہ سے کمانے سے روک دیا گیا ہے، تو اس کے حبس کا نفع شوہر کی طرف لوٹ رہا ہے، لہذا اس کی کفایت بھی اسی پر واجب ہوگی(۲)۔

نیز اس لئے کہ جو کسی شخص کے حق کے بدلہ میں محبوس ہو اس کا نفقہ اسی پر ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنی حاجت کے لئے فارغ نہیں ہوتا، جیسے قاضی، والی، صدقات کا عامل اور مضارب جب کہ وہ مال مضاربت کے ساتھ سفر کرے(۳)۔

دوسرا قول: عقد صحیح کے بعد شوہر پر اس کی بیوی کا نفقہ واجب نہیں ہوگا جب تک وہ اس کو اپنے اوپر قدرت نہ دے۔

یہی جمہور فقہاء: مالکیہ(۴) اور حنابلہ(۵) کا مذہب ہے، یہی امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت ہے(۶) اور امام شافعی کا بھی قول جدید یہی ہے(۷)۔

صاحب الکفایۃ کہتے ہیں: بعض متاخرین کا قول یہ ہے کہ جب تک عورت کو اس کے شوہر کے گھر نہ بھیجا جائے، وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی، امام ابو یوسف سے ایک روایت یہی ہے(۱)۔

صاحب الشرح الکبیر کہتے ہیں: نفقہ اس بیوی کے لئے واجب ہوگا جو شوہر کو اپنے اوپر قدرت دے دے اور وطی کی طاقت رکھتی ہو اور کوئی مانع موجود نہ ہو اور خود وہ یا اس کا ولی یا اس کا وکیل وطی کی اجازت دے دے اگرچہ یہ کسی حاکم کے پاس نہ ہو اور اتنا زمانہ گزرنے کے بعد ہو کہ عام طور پر ان دونوں میں سے ہر ایک تیار ہو سکے(۲)۔

جلال الدین محلی کہتے ہیں: قول جدید یہ ہے کہ وہ یعنی نفقہ قدرت دینے پر روز بروز واجب ہوتا ہے نہ کہ عقد سے(۳)۔

ابن قدامہ "المغنی" میں کہتے ہیں: جب عورت اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ ایسے طریقے پر کر دے جو اس پر واجب ہے تو اس پر اس کی تمام ضروریات یعنی کھانا پینا، لباس اور مسکن واجب ہوں گی(۴)۔

اس پر یہ حضرات اس بات سے استدلال کرتے ہیں کہ "**أن النبي ﷺ عقد على عائشة رضي الله عنها وهي ابنة ست سنين**"(۵)(نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے اس وقت عقد کیا جب وہ چھ سال کی تھیں)، اور ان کو نان ونفقہ دخول کے

---

(۱) حدیث: "ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن......" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی۔
(۲) البدائع ۴/ ۱۶۔
(۳) تبیین الحقائق ۳/ ۵۱۔
(۴) الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۰۸، شرح الخرشی ۴/ ۱۸۳، مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۲۔
(۵) المغنی ۹/ ۲۳۰۔
(۶) الکفایۃ علی الہدایہ ۴/ ۱۹۲-۱۹۳۔
(۷) حاشیۃ عمیرہ ۴/ ۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۵۔

---

(۱) الکفایۃ علی الہدایہ ۴/ ۱۹۲-۱۹۳۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۰۸-۵۰۹۔
(۳) شرح جلال الدین المحلی علی منہاج الطالبین ۴/ ۷۷۔
(۴) المغنی ۹/ ۲۳۰۔
(۵) حدیث: "أن النبي ﷺ عقد على عائشة رضي الله عنها وهي ابنة ست سنين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۲۴) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

بعد ہی دیا، اس سے معلوم ہوا کہ نفقہ قدرت دینے سے واجب ہوتا ہے نہ کہ عقد سے، اس لئے کہ اگر نفقہ ان کا حق ہوتا تو آپ نہ روکتے، اور اگر آپ نے نفقہ دیا ہوتا، تو ہم تک یہ بات منقول ہوتی، اور جب یہ بات منقول نہیں ہے کہ آپ نے ان کو نفقہ دیا تھا تو یہ اس کے عدم وجوب کی دلیل ہوگئی (۱)۔

نیز اس لئے کہ عقد سے مہر واجب ہوتا ہے، لہذا دو مختلف عوض واجب نہیں ہوں گے (۲)۔

اسی طرح نفقہ مجہول ہے اور عقد مال مجہول کو واجب نہیں کرتا، اس سے معلوم ہوا کہ نفقہ صرف عقد سے واجب نہیں ہوگا۔

نیز اس لئے کہ وہ نکاح صحیح میں استمتاع کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے، لہذا جب حوالگی پائی جائے گی، تو اس کے مقابلہ میں اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا، جیسا کہ بائع جب مبیع حوالہ کردیتا ہے تو مشتری پر اسے ثمن حوالہ کرنا واجب ہوجاتا ہے (۳)۔

تیسرا قول: اور یہ شافعیہ کا قول قدیم ہے کہ نفقہ عقد سے واجب ہوتا ہے، اور قدرت دینے سے برقرار رہتا ہے (۴)۔

زوجہ کے لئے استحقاق نفقہ کی شرائط:

٦ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے بیوی کے لئے اپنے شوہر پر استحقاق نفقہ کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ عورت بالغہ ہو یا وطی کی طاقت رکھتی ہو، نیز شوہر جب اس کو بلائے تو وہ اپنے آپ کو اس کے حوالہ کردے، الا یہ کہ کوئی شرعی رکاوٹ ہو، نیز نکاح صحیح ہو، فاسد نہ ہو اگرچہ یہ کسی حاکم کے پاس نہ ہو، چنانچہ عورت اگر نابالغہ ہو، وطی کی طاقت نہ رکھتی ہو تو اس کو نفقہ نہیں ملے گا، خواہ وہ شوہر کے گھر میں ہو یا نہیں، یہاں تک کہ اس حال میں ہوجائے کہ جماع کی طاقت رکھ سکے، اس لئے کہ استمتاع سے رکاوٹ عورت میں ایک کمی کی وجہ سے ہے، اور نفقہ کو واجب کرنے والا احتباس وہ ہے جو نکاح سے حاصل ہونے والے مقصود کا ذریعہ ہو اور مقصود جماع اور اس کے دواعی ہیں اور یہ موجود نہیں ہیں اس لئے کہ جو نابالغہ جماع کے لائق نہیں ہوتی ہے وہ اس کے دواعی کے لائق بھی نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ قابل شہوت نہیں ہوتی ہے۔

جمہور نے شوہر میں اس کے بالغ ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ زوجہ میں جب نفقہ واجب کرنے والی شرطیں پائی جائیں گی تو نابالغ شوہر پر نفقہ واجب ہوگا (۱)۔

مالکیہ نے مدخول بہا اور غیر مدخول بہا میں فرق کیا ہے۔

غیر مدخول بہا کے لئے اس وقت نفقہ واجب ہوگا جب وہ اپنے آپ کو حوالے کردے اور وطی کی طاقت رکھتی ہو اور کوئی مانع موجود نہ ہو نیز خود اس نے یا اس کے ولی نے یا اس کے وکیل نے وطی کی اجازت دے دی ہو اگرچہ یہ کسی حاکم کے پاس نہ ہو۔

اور اتنے زمانے کے گزرنے کے بعد ہو جس میں عادۃً دونوں تیار ہوتے ہیں اور شوہر بالغ ہو لہذا نابالغ پر واجب نہ ہوگا اگرچہ وہ بالغہ سے وطی کرے اور اسے ثیبہ بنادے اور جو عورت اپنے اوپر قدرت نہ دے یا اس کی طرف سے یا اس کے ولی کی طرف سے اجازت نہ ہو، یا اتنا وقت گزرنے سے پہلے ہو جس میں دونوں میں سے ہر ایک تیار ہوسکتا یا وہ طاقت رکھنے والی نہ ہو ان کا نفقہ واجب نہ ہوگا، اسی طرح جو وطی کی طاقت رکھنے والی ہو لیکن رتق (شرم گاہ بند

(۱) حاشیہ عمیرہ ۴؍۷۷، مغنی المحتاج ۳؍۴۳۵۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) مغنی المحتاج ۳؍۴۳۵۔
(۴) القلیوبی ۴؍۷۷۔

(۱) العنایہ برحاشیہ فتح القدیر ۴؍۱۹۶، الہدایہ برفتح القدیر ۴؍۱۹۶، روضۃ الطالبین ۹؍۵۸، الحاوی الکبیر ۱۵؍۳۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۹؍۲۳۱، ۲۵۵، الإنصاف ۹؍۳۷۸۔

ہونے) جیسا کوئی مانع ہو اس کا نفقہ بھی واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ جانتے ہوئے بھی وہ اس سے لطف حاصل کرے، اور دونوں میں سے کوئی موت کے قریب نہ ہو، یعنی نزع کی حالت شروع نہ ہوئی ہو۔

البتہ مدخول بہا میں ان میں سے کوئی شرط ان حضرات نے نہیں لگائی ہے۔

دسوقی کہتے ہیں: خلاصہ کلام یہ ہے کہ "التوضیح" میں مرض سے سلامتی، شوہر کے بلوغ اور بیوی میں وطی کی طاقت رکھنے کو اس غیر مدخول بہا کے لئے جو وطی کی اجازت دے وجوب نفقہ میں شرط قرار دیا ہے، اور اگر ان میں سے کسی شرط میں خلل پیدا ہوجائے تو اس کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوگا، البتہ مدخول بہا کے لئے بلا کسی شرط کے نفقہ واجب ہوگا۔

بعض فقہاء مالکیہ نے مخالفت کی ہے اور انہوں نے مذکورہ تین امور کو عورت کے لئے نفقہ کے وجوب میں مطلقاً شرط قرار دیا ہے، خواہ وہ مدخول بہا ہو، یا دخول کی اجازت دینے والی غیر مدخول بہا ہو[1]۔

کس بیوی کا نفقہ واجب نہ ہوگا:

۷- بعض بیویوں کے لئے ان کے شوہروں کے مال میں نفقہ واجب نہیں ہوتا ہے، فقہاء کے نزدیک اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے

حنفیہ کہتے ہیں: ہر اس عورت کے لئے نفقہ نہیں ہے جس کی جانب سے کسی معصیت کی وجہ سے جدائی ہو جیسے مرتد ہونا، اور اصول یا فروع سے زنا کرنا، یا شوہر کے بیٹے کا شہوت کے ساتھ بوسہ لینا، اسی طرح ناشزہ ہونا[2]۔

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۵۰۸، الزرقانی ۴/ ۲۴۴-۲۴۵۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۴/ ۲۱۶، ردالمحتار ۳/ ۵۷۵، ۵۷۶۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نفقہ کے موانع میں سے نشوز اور وطی واستمتاع سے روکنا بھی ہے، یہ حضرات شوہر کی اجازت کے بغیر نکلنے کو اپنے مذہب کے مشہور قول کے مطابق نفقہ سے مانع نشوز قرار دیتے ہیں، ان حضرات نے نفقہ کے وجوب میں حق استمتاع کو حق عقد پر مقدم قرار دیا ہے، یہی مسئلہ طلاق بائن کی عدت کا ہے، چنانچہ طلاق بائن کی معتدہ اگر حاملہ نہ ہو تو اسے نفقہ نہیں ملے گا، لیکن اگر حاملہ ہو تو جب تک بچہ زندہ رہے گا عورت کو نفقہ ملے گا اگر بچہ مر جائے گا تو عورت کا نفقہ بند ہوجائے گا، اسی طرح حمل کے انکار کی وجہ سے لعان کرنے والی عورت کے حمل کے لئے نفقہ نہ ہوگا اور اس باندی کے حمل کے لئے نفقہ نہ ہوگا جس کا شوہر آزاد ہو، اس لئے کہ اس کے حق میں نفقہ کے اسباب میں سے دو سبب ولادت اور ملک جمع ہوگئے ہیں، تو نفقہ کا استحقاق دونوں میں سے اقوی یعنی ملک سے ہوگا، اور دوسرا سبب ساقط ہوجائے گا۔

ان حضرات کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ: کسی شخص کے لئے اسباب نفقہ میں سے اگر دو سبب جمع ہوجائیں تو وہ دونوں اسباب میں سے اقوی کے ذریعہ ایک نفقہ لے گا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک نافرمانی، صغرسنی، غیر فرض عبادت کے لئے نکلنے، یا اجازت کے بغیر روزہ رکھنے، یا اعتکاف کرنے اور حاملہ نہ ہو تو طلاق بائن کی وجہ سے نفقہ ساقط ہوجاتا ہے[2]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جب بیوی اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ نہ کرے، یا اپنے کو اس پر پیش نہ کرے، یا اس جیسی عورت سے صغرسنی کی وجہ سے وطی نہ کی جاسکتی ہو تو وہ نفقہ کی مستحق نہ ہوگی اس لئے کہ استمتاع کے لئے قدرت نہ دینا اسی کی طرف سے ہے، یہی حکم اس

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۹۱، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۱۴-۵۱۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۵۸-۵۹ و ۶۳، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۴۷-۱۴۸۔

صورت میں ہوگا اگر وہ کسی غیرواجب کام کے لئے اس کی اجازت کے بغیر سفر کرے یا اس کے گھر سے منتقل ہوجائے، اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ اور اس کی اطاعت سے نکل گئی ہے، لہذا ناشزہ جیسی ہوگئی (۱)۔

نفقہ مقرر کرنا:

۸ – بیوی کا نفقہ کا مقرر کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں ان کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کو عورت کی کفایت کے مطابق مقرر کیا جائے گا، حنفیہ (۲) اور مالکیہ (۳) کا یہی مذہب ہے اور یہی بعض شافعیہ (۴) اور اکثر حنابلہ کا قول ہے اور حنابلہ کے نزدیک یہی راجح مذہب ہے (۵)۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" (۶) (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔

یہ حضرات اپنے استدلال کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مولودلہ۔ یعنی شوہر۔ پر کسی معین مقدار کی تحدید کئے بغیر اس کی بیوی کا نفقہ واجب کیا ہے، لہذا یہ قاضی اور مضارب کے روزینہ کی طرح عرف وعادت میں کفایت کے بقدر ہوگا (۷)۔

نیز اس حدیث سے بھی ان کا استدلال ہے جس کی روایت حضرت عائشہؓ نے کی ہے کہ ہندہ بنت عتبہ نے کہا: اے اللہ کے رسول! ابوسفیان ایک بخیل آدمی ہیں اور مجھے اتنا نہیں دیتے جو میرے اور میرے بچہ کے لئے کافی ہو، الا یہ کہ میں ان سے ان کی لاعلمی میں لے لوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"** (۱) (معروف طریقہ پر جو تمہارے لئے اور تمہارے بچہ کے لئے کفایت کرتا ہو اتنا لے لو)، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے مقدار معین سے مال کی تحدید کئے بغیر ہندہ کو اس بات کا حکم دیا کہ اپنے شوہر کے مال میں سے "عرف" کے مطابق اتنا لے لیں جو ان کی اور ان کے بچہ کی کفایت کرے، اور معروف وہ ہے جو عرفاً کفایت کے لئے مقرر ہو، اس سے معلوم ہوا کہ بیوی کا نفقہ اس کی کفایت کے بقدر مقرر ہوگا شریعت سے نہیں۔

نیز اس حدیث سے (بھی ان کا استدلال ہے) جس کی روایت حضرت جابر بن عبداللہؓ نے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں لوگوں میں خطبہ دیا اور فرمایا: **"اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله......ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"** (۲) (عورتوں کے بارے میں تم لوگ اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ تم نے ان کو اللہ کے امان کے ساتھ لیا ہے، اور اللہ کے نام سے ان کی شرمگاہوں کو حلال کیا ہے...........اور ان کا عرف کے مطابق روزی روٹی اور کپڑے کا تم پر حق ہے)۔

---

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۹/۲۵۶-۲۶۲۔
(۲) البدائع ۴/۲۳، الاختیار ۴/۴۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۰۹، بدایۃ المجتہد ۲/۵۹۔
(۴) روضۃ الطالبین ۹/۴۰، نہایۃ المحتاج ۷/۱۸۸۔
(۵) المغنی ۹/۲۳۱، الإنصاف ۹/۳۵۲۔
(۶) سورۂ بقرہ/۲۳۳۔
(۷) البدائع ۴/۲۱، المغنی ۹/۲۳۲، نہایۃ المحتاج ۷/۱۸۸، کشاف القناع ۵/۴۶۲۔

(۱) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۵۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۳۸) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۲) حدیث: "ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف" کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی۔

رسول اللہ ﷺ نے بیویوں کے لئے شوہروں پر واجب ہونے والے نفقہ میں ''معروف'' کی قید لگائی ہے اور معروف کفایت کا نام ہے نہ کہ کسی اور چیز کا، اس لئے کہ جو کفایت سے کم ہو اس میں بیوی کو ضرر پہنچانا ہے، لہذا اسے معروف نہیں شمار کیا جائے گا، اسی طرح جو کفایت سے زیادہ ہو اسے اسراف شمار کیا جائے گا، اور وہ بھی معروف نہیں ہوگا، اس لئے کہ اسراف ناپسندیدہ چیز ہے، لہذا معروف صرف کفایت میں ہے (۱)۔

نیز بیوی کے نفقہ کو اقارب کے نفقہ پر قیاس کیا جائے گا اور دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ بھی مقدار معین کے ساتھ مقرر نہیں ہے بلکہ اس کا مدار کفایت پر ہے، لہذا بیوی کا نفقہ بھی کفایت کے بقدر ہوگا۔

نیز ان حضرات نے فرمایا: نفقہ اس لئے واجب ہوتا ہے کہ بیوی شوہر کے حق کے سبب محبوس ہوتی ہے، اور اس کے حق کی وجہ سے اسے کمانے سے روکا جاتا ہے، لہذا اس کا وجوب بطور کفایت ہوگا (۲)۔

دوسرا قول: وہ معین مقدار کے ساتھ مقرر ہے، قول معتمد میں شافعیہ کا اور حنابلہ میں سے قاضی کا مذہب یہی ہے۔

شافعیہ نے اس کی مقدار یہ مقرر کی ہے کہ اگر شوہر مالدار ہو تو دو مد، تنگدست ہو تو ایک مد، اور متوسط ہو تو ڈیڑھ مد ہوگا۔

قاضی کہتے ہیں: کفاروں پر قیاس کرتے ہوئے خوشحال اور تنگدست دونوں کے حق میں روزانہ دو رطل روٹی واجب ہوگی (۳)۔

ان حضرات نے خوشحال اور تنگدست کے درمیان تفاوت کی اصل کے لئے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ''لِيُنفِقْ ذُوسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا اٰتٰـهُ اللّٰهُ'' (۱) (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)۔

جہاں تک مقرر کرنے کا تعلق ہے تو بیوی کے نفقہ کو کفارہ پر قیاس کیا گیا ہے اور دونوں میں مشترک علت یہ ہے کہ دونوں ایسے مال ہیں جو شریعت کی طرف سے واجب ہوئے ہیں (۲)۔

تیسرا قول: نفقہ کو مقرر کرنے میں عادۃً شوہر اور بیوی جیسے لوگوں کا نیز شوہر کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، مالکیہ کا مذہب یہی ہے، اور یہی بعض شافعیہ کا قول ہے (۳)۔

چوتھا قول: معتبر وہ ہوگا جس کو قاضی مقرر کرے اور اس پر لازم ہے کہ اجتہاد کرے اور مقرر کرے، بعض شافعیہ کا یہی مذہب ہے (۴)۔

نفقہ میں کس چیز کی رعایت کی جائے گی:

۹ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ زوجین اگر خوشحال ہوں، تو بیوی کو خوشحالوں کا نفقہ ملے گا اور اگر تنگدست ہوں تو بیوی کو تنگدستوں کا نفقہ ملے گا (۵)۔

اگر خوشحالی یا تنگدستی میں زوجین کی حالت مختلف ہو، مثلاً شوہر

---

(۱) المغنی ۹/۲۳۲۔
(۲) البدائع ۴/۲۳۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۷/۱۸۸، روضۃ الطالبین ۹/۴۰، المغنی ۹/۲۳۲، المبدع ۶/۱۸۶۔

(۱) سورۂ طلاق/۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/۴۲۶، تحفۃ المحتاج ۸/۳۰۲۔
(۳) روضۃ الطالبین ۹/۴۰، الدسوقی ۲/۵۰۹، بدایۃ المجتہد ۲/۵۹۔
(۴) روضۃ الطالبین ۹/۴۰۔
(۵) البدائع ۴/۲۴، رد المحتار ۲/۶۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۰۹، روضۃ الطالبین ۹/۴۱، الإنصاف ۹/۳۵۳۔

خوش حال اور بیوی تنگدست ہو یا اس کے برعکس ہو، اور دونوں کسی متعین نفقہ پر متفق نہ ہوں، تو نفقہ کے سلسلہ میں کس کی رعایت کی جائے گی، اور کس کے حال کا اعتبار کیا جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں ان کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: خوشحالی یا ناداری میں شوہر کا حال معتبر ہوگا، ظاہر الروایہ میں بعض حنفیہ کا مذہب یہی ہے (۱) اور یہی شافعیہ کا قول ہے (۲)، ان حضرات کی دلیل اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِلَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" (۳) (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق و دستور کے)۔ یہ حضرات اپنے استدلال کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر پر عرف کے مطابق بیوی پر خرچ کرنے کو واجب قرار دیا ہے، اور یہ اس وقت ہوگا جو شوہر کے مناسب حال ہو، لہذا اگر وہ خوشحال ہوتو اس پر خوشحالوں کا نفقہ واجب ہوگا، اور نادار ہوتو ناداروں کا نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ یہی اس کے مناسب حال ہے (۴)۔

اللہ تعالیٰ کے اس قول سے بھی ان کا استدلال ہے: "لِيُنْفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا اٰتٰـهُ اللّٰهُ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا مَا اٰتٰهَا سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُّسْرًا" (۵) (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے اللہ کسی پر اس سے زیادہ بار نہیں ڈالنا چاہتا جتنا اسے دیا ہے، اللہ تنگی کے بعد جلد فراغت بھی دیدے گا)۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دوسروں کے حال کا اعتبار کئے بغیر شوہروں کو اپنی وسعت اور ملک کے بقدر خرچ کرنے کا حکم دیا ہے (۱)۔

دوسرا قول: بیوی کی حالت کا اعتبار ہوگا، بعض حنفیہ کا مذہب یہی ہے (۲)، اس پر ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِلَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" (۳) (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق و دستور کے)، اپنے استدلال کی توجیہ یہ حضرات اس طرح کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے روٹی اور کپڑے کی نسبت ان بیویوں کی طرف کیا ہے جو مائیں ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو مقرر کرنے میں بیویوں کی حالت معتبر ہوگی نہ کہ شوہروں کی اور کسوہ (کپڑے) کا عطف رزق (روزی روٹی) پر اس لئے کیا ہے تاکہ دونوں کی برابری کی وضاحت کردے اور چونکہ کپڑے کے بارے میں بیوی کی حالت معتبر ہوتی ہے لہذا روزی روٹی میں بھی اسی کی حالت معتبر ہوگی (۴)۔

اسی طرح ان حضرات نے حضرت ابوسفیان کی بیوی ہند بنت عتبہ سے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے بھی استدلال کیا ہے کہ "**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**" (۵) (جو تمہارے اور تمہارے بچہ کے لئے کافی ہو اسے عرف کے مطابق لے لو)،

---

(۱) البدائع ۴/ ۲۴، رد المحتار ۲/ ۶۴۵، ۳/ ۵۷۴۔
(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۴۰۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۴) تکملۃ المجموع ۱۸/ ۲۵۰۔
(۵) سورۂ طلاق/ ۷۔

---

(۱) تکملۃ المجموع ۱۸/ ۲۵۰۔
(۲) رد المحتار ۳/ ۵۷۴۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۴) فتح الباری ۹/ ۵۰۹، نیل الأوطار ۶/ ۳۲۳۔
(۵) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی۔

چنانچہ آنحضرت ﷺ نے کفایت کی نسبت شوہر کی حالت کا اعتبار کئے بغیر بیوی کی طرف کی، اس سے معلوم ہوا کہ نفقہ مقرر کرنے میں بیوی کی حالت معتبر ہوگی نہ کہ شوہر کی حالت۔

تیسرا قول: دونوں کی حالت معتبر ہوگی، بعض حنفیہ کا مذہب یہی ہے، اوران کے یہاں اسی پر فتویٰ ہے(۱)، مالکیہ کے یہاں بھی یہی قول معتمد ہے(۲) اور یہی حنابلہ کا بھی قول ہے(۳)، اس پر ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ" (۴) (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)۔

اور ہند بنت عتبہ زوجہ ابوسفیان سے نبی کریم ﷺ کے اس فرمان سے: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"(۵) (تمہارے اور تمہارے بچہ کے لئے جو کافی ہو اس کو عرف کے مطابق لے لو)۔

یہ حضرات اپنے استدلال کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ شوہر کی حالت معتبر ہوگی، اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بیوی کی حالت معتبر ہوگی، لہٰذا دونوں کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے اور دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے نفقہ کو مقرر کرنے میں دونوں کی حالت کے معتبر ہونے کا قول زیادہ مناسب ہے(۶)۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۹۴-۱۹۵۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۰۸-۵۰۹، التاج والإکلیل ۴/ ۱۸۳۔
(۳) المغنی ۹/ ۲۳۹، کشاف القناع ۵/ ۴۶۰۔
(۴) سورۂ طلاق/ ۷۔
(۵) حدیث: "خذي ما يكفيك......" کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی۔
(۶) فتح الباری ۹/ ۵۰۹۔

نیز دونوں کے حال کو معتبر ماننے کے قول میں دونوں کی حالت کی رعایت ہے، اور یہ ایک کو چھوڑ کر دوسرے کی حالت کا اعتبار کرنے کے مقابلہ میں بہتر ہے(۱)۔

نفقہ کی قسمیں:

۱۰- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بیوی کے لئے شوہر پر واجب ہونے والا نفقہ میں کھانا، کپڑا اور رہائش نیز ہر وہ چیز داخل ہے جو اس کے لئے ضروری ہو، اور کھانے کا نفقہ وہ ہے جس کا ہر شہر میں عرف ہو، جیسے روٹی، گھی یا تیل، کھجور، چاول، دودھ، گوشت اور اسی طرح کی چیزیں۔

اس کی واجب مقدار وہ ہے جس کی تفصیل فقہاء کے مذاہب میں ہے، اور معتمد وہ ہے جس کو نفقہ مقرر کرنے کے حالات میں فقہاء نے بیان کیا ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

بیوی کے لئے کپڑے کے وجوب پر فقہاء متفق ہیں جس کی تفصیل اصطلاح (کسوۃ فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے) اور اسی طرح سکنی کے وجوب پر ان کا اتفاق ہے جس کی تفصیل اصطلاح (سکنی فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

۱۱- نفقہ کا معاملہ صرف مذکورہ قسموں پر محدود نہیں ہے بلکہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ ہر وہ چیز واجب ہوگی جس کی اسے حاجت ہو، جیسے دوا، اور اس خادم کی اجرت جو عادۃً اس جیسی عورت کے کام انجام دے سکے، عطر کا خرچ، صفائی ستھرائی کی چیزیں نیز ہر وہ چیز جس کی اسے ضرورت ہو جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: بیوی کا علاج:

۱۲- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شوہر پر دوا کی قیمت اور ڈاکٹر کی فیس

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۶۰۔

واجب نہیں ہے(۱) اس پر ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "لِيُنفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا اٰتٰهُ اللّٰهُ "(۲) (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)۔

یہ حضرات اپنے استدلال کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر پر بیوی کے او پر مستقل آنے والے نفقہ کو لازم کیا ہے، اور علاج کا نفقہ اس کے تحت داخل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عارضی (غیر مستقل) امور میں سے ہے(۳)۔

نیز دواؤں کی خریداری اور ڈاکٹر کی فیس کا مقصد جسم کی اصلاح ہے، لہذا شوہر پر لازم نہیں ہوگا(۴)۔

دوم: صفائی ستھرائی کرنے کی چیزیں زیب وزینت کی چیزیں اور عطر:

۱۳ – فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شوہر پر بیوی کے لئے ہر وہ چیز واجب ہوگی جس کی اسے حاجت ہو، جیسے کنگھی، سر کے لئے تیل، بیری کے پتے یا اس جیسی کوئی چیز جس سے سر دھوئے، نیز صفائی ستھرائی کرنے کی چیزیں جن کی صفائی ہو سکے(۵)۔

بیوی کے لئے شوہر پر عطر کی قیمت اس صورت میں واجب نہیں ہوگی جب وہ لذت لینے اور لطف اٹھانے کے لئے ہو، اس لئے کہ یہ (لذت اٹھانا) شوہر کا حق ہے، لہذا اس پر ایسی کوئی چیز واجب نہیں ہوگی جو اس کے تلذذ کی طرف داعی ہو، البتہ وہ (عطر) جس کا مقصد بدبو کا ازالہ ہو تو وہ شوہر پر لازم ہوگا(۱)۔

سوم: خادم کی اجرت اور اس کا نفقہ:

۱۴ – فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر عورت عزت ووقار رکھنے والی عورتوں میں سے ہو جو اپنا کام خود نہیں کرتی ہیں، یا ان لوگوں میں سے ہو جس کے لئے اپنا کام کرنا مناسب نہ ہو، بایں طور کہ وہ ان عورتوں میں سے ہو، جن کی اپنے والد کے گھر میں خدمت کی جاتی ہے، یا اس لئے کہ وہ مریض ہو تو شوہر پر لازم ہوگا کہ اس کے لئے خادم مہیا کرے، اور جب شوہر خوشحال ہو تو اس پر اس خادم کا نفقہ لازم ہوگا۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شوہر کا خوشحال ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ جس عورت کے لئے اپنا کام کرنا مناسب نہ ہو، اس کے حق میں ان کی رائے یہ ہے کہ خوشحال اور نادار دونوں برابر ہیں۔

امام ابوحنیفہ کی رائے جس کو حسن نے ان سے نقل کیا ہے یہ ہے کہ نادار شوہر پر کسی خادم کا نفقہ لازم نہیں ہوگا، اگرچہ عورت کے پاس خادم ہو، اس لئے کہ نادار شوہر پر نفقہ میں سے کم سے کم کافی ہونے والا نفقہ ہی واجب ہے اور امام محمد سے منقول ہے کہ اگر عورت کے پاس خادم ہو، تو نادار شوہر پر اس کا نفقہ لازم ہوگا، اور اگر اس کے پاس خادم نہ ہو تو لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس کے پاس خادم ہوگا تو معلوم ہوگا کہ وہ اپنا کام کرنے پر راضی نہیں ہے، لہذا شوہر پر خادم کا نفقہ لازم ہوگا، اور اگر اس کے پاس خادم نہ ہو، تو معلوم ہوگا کہ وہ اپنی خدمت پر راضی ہے(۲)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۴۹، البدائع ۴/۲۰، الشرح الکبیر للدردیر ۲/۵۱۱، مغنی المحتاج ۳/۴۳۱، نہایۃ المحتاج ۷/۱۹۵، الحاوی ۱۵/۱۹، المغنی ۹/۲۳۵۔

(۲) سورۂ طلاق/۷۔

(۳) البدائع ۴/۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۱۱۔

(۴) المغنی ۹/۲۳۵، کشاف القناع ۵/۴۶۳، مغنی المحتاج ۳/۴۳۱۔

(۵) البدائع ۴/۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۱۱، المغنی ۹/۲۳۵، کشاف القناع ۵/۴۶۳، مغنی المحتاج ۳/۴۳۱۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۴۹، التاج والإکلیل ۴/۱۸۲، ۱۸۳، مغنی المحتاج ۳/۴۳۰، ۴۳۱، المغنی ۹/۲۳۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۵۴۹، مغنی المحتاج ۳/۴۳۱، المغنی ۹/۲۳۵، کشاف

اصطلاح (خدمۃ فقرہ ۱۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھا جائے۔

۱۵-شوہر پر ایک سے زیادہ خادم لازم کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں ان کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: شوہر پر ایک سے زیادہ خادم لازم نہیں ہوگا، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا یہی مذہب ہے [۱] اور مالکیہ میں ابن القاسم کا بھی یہی قول ہے [۲]، شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں [۳]، حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے [۴]، اس لئے کہ ایک خادم تو ضروری ہے، اور اس پر اضافہ کی کوئی معلوم حد نہیں ہے جس سے اندازہ کیا جائے، لہذا دو خادموں کا اعتبار کرنا تین اور چار سے اولیٰ نہیں ہوگا، لہذا اقل یعنی ایک سے تحدید کی جائے گی۔

نیز استحقاق بیوی کی خدمت کا ہے، اور یہ ایک خادم سے حاصل ہو جاتا ہے، اور زیادتی کا مقصد اس کی ملکیت کی حفاظت یا راستگی ہے، اور یہ چیز شوہر پر لازم نہیں ہے [۵]۔

دوسرا قول: بیوی کے لئے شوہر پر دو خادموں کا نفقہ لازم ہوگا، اپنی مشہور روایت میں حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب یہی ہے [۶] اور یہی مالکیہ کا قول ہے [۷]، ابوثور بھی اسی کے قائل ہیں [۸]۔

اس لئے کہ عورت کی خدمت ایک خادم سے انجام نہیں ہو پاتی ہے، بلکہ دو خادموں کی ضرورت پڑتی ہے، جن میں سے ایک دوسرے کا مددگار ہوتا ہے [۱]۔

تیسرا قول: عرف کے مطابق عورت کے لئے دو خادموں سے زیادہ کا نفقہ واجب ہوگا، یہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے، اور حنفیہ میں سے طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے [۲]۔

بیوی کے خادم میں کیا شرائط ہیں:

۱۶-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بیوی کا خادم جب اندرونی خدمت کے لئے ہو، تو اس کے لئے شرط یہ ہے کہ عورت ہو یا ان لوگوں میں سے ہو جس کے لئے اس بیوی کو دیکھنا جائز ہو، خواہ باشعور قریب البلوغ بچہ ہو، یا محرم ہو، یا نابینا ہو، لہذا یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ بالغ ہو خواہ وہ بوڑھا ہو اس لئے کہ اس کا دیکھنا حرام ہے، اور اس لئے بھی کہ اکثر اوقات خادم اپنے مخدوم سے ملتا رہتا ہے تو دیکھنے سے محفوظ نہیں رہے گا [۳]۔

لیکن اگر وہ باہری کام کے لئے ہو، جیسے بازاروں سے ضروریات پوری کرنا، تو شافعیہ بالغ کی خدمت کی اجازت دیتے ہیں۔

خادم کے غیر مسلم ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس کی تفصیل اصطلاح (خدمۃ فقرہ ۱۳) میں ہے

بیوی پر شوہر کی طرف سے پیش کردہ خدمت قبول کرنے کا لازم ہونا:

۱۷-بیوی پر شوہر کی طرف سے پیش کردہ خدمت قبول کرنے کے

القناع ۵/ ۴۶۳، البدائع ۴/ ۲۴۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۴۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۰۔
(۳) المہذب ۲/ ۱۶۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۲، ۴۳۴۔
(۴) المغنی ۹/ ۲۳۷۔
(۵) بدائع الصنائع ۴/ ۲۴۔
(۶) البدائع ۴/ ۲۴۔
(۷) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۰۔
(۸) المغنی ۹/ ۲۳۷، کشاف القناع ۵/ ۴۶۴۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۴۔
(۲) البدائع ۴/ ۲۴۔
(۳) الخرشی ۴/ ۱۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۲، المغنی ۹/ ۲۳۷، کشاف القناع ۵/ ۴۶۴۔

لازم ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے: اور اس سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: اس پر شوہر کی طرف سے پیش کردہ خدمت قبول کرنا لازم نہ ہوگا، شافعیہ کا یہی مذہب ہے [۱]، اور حنابلہ کے یہاں بھی راجح مذہب یہی ہے [۲]، اس لئے کہ اسے اس سے شرم وغیرت آئے گی، نیز اس میں اس کی ذلت بھی ہے کہ اس کا شوہر اس کا خادم ہے۔

دوسرا قول: بیوی پر شوہر کی طرف سے پیش کردہ خدمت قبول کرنا لازم ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے، اور حنابلہ کا بھی ایک قول ہے [۳]، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کی توجیہ میں ہے کہ شوہر اگر بیوی کی خدمت خود انجام دے گا، تو کسی خادم کا نفقہ اس پر بالکل ہی لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے کفایت ہو جائے گی۔

بیوی کا اپنا خادم ساتھ لانا:

۱۸ - اپنی خدمت کے لئے بیوی کا اپنا خادم ساتھ لانے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر بیوی مطالبہ کرے کہ اس کی خدمت اس کا خادم کرے گا، اور اس کے پاس رہے گا، اور شوہر مطالبہ کرے کہ اس کی خدمت شوہر کا خادم کرے گا، تو بیوی کے حق میں اس کے خادم کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ خدمت اسی کا حق ہے، اور اس وقت شوہر پر لازم ہوگا کہ اس خادم کو نفقہ دے۔

ابن شاش نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ اس وقت ہے جب بیوی کا خادم مانوس ہو، اور دردیر کا ظاہر کلام بیوی ہی کے خادم کے حق میں فیصلہ کرنے کا ہے، خواہ وہ مانوس ہو یا نہ ہو، الا یہ کہ بیوی کے خادم میں کوئی ایسا شبہ ہو جو دینی یا دنیاوی لحاظ سے شوہر کے لئے مضر ہو [۱]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیوی اگر کسی خادم سے مانوس ہو تو شوہر اسی سے بیوی کی خدمت لے گا، یا بیوی اپنے ساتھ کوئی خادم لائے، اور شوہر اس کو بدلنا چاہے، تو اس کو اس کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مانوس کے ہٹ جانے سے اس کو ضرر محسوس ہوگا، الا یہ کہ کوئی تہمت یا خیانت ظاہر ہو تو شوہر کو اس کے بدلنے کا حق ہوگا [۲]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر بیوی کے پاس کوئی خادم ہو، اور وہ اس سے اپنی خدمت لینے پر راضی ہو اور اس کا نفقہ شوہر پر ہو تو یہ جائز ہے۔

اگر شوہر کہے: میں اس کی مزدوری تم کو نہیں دوں گا، لیکن میں اس کے علاوہ دوسرا خادم تمہارے پاس لاؤں گا، تو اس کو اس شرط کے ساتھ اس کی اجازت ہوگی کہ اس کے پاس ایسا خادم لائے جو اس کی خدمت کے لائق ہو [۳]۔

نابالغہ بیوی کا نفقہ:

۱۹ - اگر نابالغہ بیوی سے وطی اور استمتاع ممکن نہ ہو تو اس کے شوہر پر اس کے نفقہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں ان کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: نابالغہ بیوی کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب نہیں ہوگا، جمہور حنفیہ کا یہی مذہب ہے [۴]، یہی مالکیہ کا قول ہے [۵]، یہی

---

(۱) مغنی المحتاج ۳؍ ۴۳۳۔
(۲) المغنی ۹؍ ۲۳۸۔
(۳) بدائع الصنائع ۴؍ ۲۴، المغنی ۹؍ ۲۳۸۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۵۱۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۳؍ ۴۳۲۔
(۳) المغنی ۹؍ ۲۳۸، کشاف القناع ۵؍ ۴۶۳۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۱؍ ۵۴۶، البدائع ۴؍ ۱۹۔
(۵) مواہب الجلیل ۴؍ ۱۸۲، شرح الخرشی ۴؍ ۱۸۴۔

شافعیہ کے نزدیک قول اظہر (۱)، اور حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے (۲)، نیز یہی حسن نخعی، اسحاق اور ابوثور کا قول ہے (۳)۔

ان حضرات نے ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ نبی کریم ﷺ کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ آپ نے جب ان سے عقد کیا تو وہ چھ سال کی تھیں، اور جب ان کو رخصت کرایا تو نو سال کی تھیں (۴) اور یہ منقول نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے ان کے بچپنے کی حالت میں انہیں نفقہ دیا ہو تو اگر ان کا حق ہوتا تو آپ ضرور ادا کرتے، اور ایسا ہوتا تو یہ بات ہم تک ضرور منقول ہوتی، لیکن آپ ﷺ سے اس کے بارے میں کچھ بھی منقول نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ نابالغہ نفقہ کی مستحق نہیں ہے (۵)۔

نیز نفقہ صرف استمتاع پر قدرت دینے سے واجب ہوتا ہے اور اس کا تصور ایسی نابالغہ میں نہیں کیا جا سکتا، جس سے جماع نہ کیا جا سکتا ہو، اس لئے کہ اس کی ذات میں وطی اور استمتاع سے مانع موجود ہے، تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ محل اس کے قابل نہیں ہے (۶)۔

دوسرا قول: نابالغہ کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہوگا، یہ شافعیہ کے یہاں اظہر کے مقابلہ میں ایک قول ہے (۷)، بعض حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں (۸)، اور یہی ثوری کا بھی قول ہے (۹)، اس سلسلہ

(۱) المہذب ۲/۱۵۹، مغنی المحتاج ۳/۴۳۸۔
(۲) کشاف القناع ۵/۴۷۱، المغنی ۹/۲۸۱، الإنصاف ۹/۳۷۷۔
(۳) المغنی ۹/۲۸۱۔
(۴) حدیث: "عقد على عائشة وهي بنت ست سنين وبنى بها وهي بنت تسع.." کی تخریج فقرہ/۵ میں گذر چکی۔
(۵) مغنی المحتاج ۳/۴۳۸، المغنی ۹/۲۸۲۔
(۶) المغنی ۹/۲۸۱، بدائع الصنائع ۴/۱۹۔
(۷) مغنی المحتاج ۳/۴۳۸، المہذب ۲/۱۵۹۔
(۸) المغنی ۹/۲۸۱، الإنصاف ۹/۳۷۷۔
(۹) المغنی ۹/۲۸۱۔

میں ان حضرات کا استدلال بیوی کے لئے نفقہ واجب قرار دینے والی آیات کے عموم سے ہے، مثلاً اللہ تعالی کا یہ قول: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" (۱) (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے) اور اللہ تعالی کا قول: "لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ" (۲) (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے)۔

چنانچہ نابالغہ یا بالغہ کے درمیان فرق کئے بغیر عقد ہی کے وقت سے یہ آیتیں بیوی کے لئے نفقہ واجب کر رہی ہیں۔

نیز (ان کا استدلال) نبی کریم ﷺ کے اس قول کے عموم سے ہے: "**ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف**" (۳) (ان کا تم پر عرف کے مطابق کھانے کپڑے کا حق ہے)۔

یہ حضرات اپنے استدلال کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے نابالغہ یا بالغہ کے درمیان فرق کئے بغیر بیویوں کا نفقہ ان کے شوہروں پر واجب قرار دیا ہے۔

نیز انہوں نے رتقاء (جس عورت کی شرمگاہ بند ہونے کے سبب اس سے وطی نہ کی جا سکتی ہو) اور قرناء (جس کی شرمگاہ کے دونوں طرف ملے ہوئے ہوں) پر قیاس کیا ہے اور قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے کسی سے وطی نہیں کی جا سکتی، اس کے باوجود ان کے لئے نفقہ واجب ہوتا ہے، رتق اور قرن کو ان کے نفقہ کے وجوب سے مانع نہیں سمجھا جاتا ہے (۴)۔

نیز وطی کا نہ پایا جانا اس کے فعل سے نہیں ہے، لہذا یہ اس کے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۲) سورۂ طلاق/ ۷۔
(۳) حدیث: "ولهن عليكم رزقهن..." کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی۔
(۴) مغنی المحتاج ۳/۴۳۸۔

لئے وجوب نفقہ سے مانع نہیں ہوگا جیسا کہ بیمار عورت کا حکم ہے (۱)۔

تیسرا قول: اگر شوہر اس عورت کو روک لے، تو اس کو نفقہ ملے گا، اور اگر اس کو واپس کر دے تو اس کو نفقہ نہیں ملے گا، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اسی کے قائل ہیں (۲)۔

انہوں نے استدلال اس طرح کیا ہے کہ جب وہ وطی کے لائق نہیں ہے، تو وہ حوالگی نہیں پائی گئی جو عقد کا مقصود ہے، لہذا شوہر کو حق ہوگا کہ قبول کرنے سے انکار کر دے۔

اور اگر روک لے تو اسے نفقہ ملے گا، اس لئے کہ اس کو ایک طرح کی منفعت اور ایک طرح کا استمتاع حاصل ہوا ہے، اور وہ ناقص حوالگی سے راضی ہو گیا ہے، اور اگر وہ اس کو واپس کر دے تو اس کو نفقہ نہیں ملے گا، یہاں تک کہ وہ جماع کے لائق ہو جائے، اس لئے کہ وہ حوالگی نہیں پائی گئی جو عقد کا مقصود ہے، اور ناقص حوالگی سے وہ راضی نہیں ہے (۳)۔

بیمار بیوی کا نفقہ:

۲۰ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیوی اگر اپنے شوہر کے گھر منتقل ہونے سے پہلے بیمار ہو، اور پورے طور پر اپنے آپ کو شوہر کے حوالے کر دے، یا بیوی کا ولی اس کو اس کے حوالے کر دے، اور عورت وطی کے لائق ہو اور عملی طور پر شوہر اسے قبول کر لے تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا گرچہ اس کے مرض کی وجہ سے اس سے وطی کرنا دشوار ہو (۴)۔

اسی طرح ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس کو صحت کی حالت میں شوہر کے پاس بھیجا جائے، پھر وہ اس کے پاس بیمار ہو جائے، تو اس کا نفقہ اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ فی الجملہ اس سے استمتاع ممکن ہے، اور اس کی جانب سے کوئی کوتاہی نہیں ہے (۱)، نیز اس لئے کہ احتباس موجود ہے، اس لئے کہ وہ اس سے انس حاصل کرے گا اور اسے ہاتھ لگائے گا اور وہ گھر کی حفاظت کرے گی اور مانع وقتی ہے، لہذا یہ حیض کے مشابہ ہوگا۔

۲۱ - اس مریضہ کے بارے میں جس سے دخول ہو چکا ہو اور جس کو ایسا شدید مرض لاحق ہو جائے جو اسے شوہر کے گھر منتقل ہونے سے مانع ہو فقہاء کا اختلاف ہے اور اس سلسلے میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: اسے نفقہ ملے گا، جمہور حنفیہ کا یہی مذہب ہے، اور مالکیہ کے نزدیک راجح مذہب ہے اور شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں (۲)۔

اس کے لئے ان حضرات نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اس سے استمتاع ممکن ہے، اور اس کی جانب سے کوئی کوتاہی نہیں ہے، اگرچہ مرض وطی سے مانع ہے۔

اور اس لئے کہ وطی پر قدرت دینے کے حق میں حوالگی اگرچہ نہیں پائی جا رہی ہے، لیکن استمتاع کی قدرت دینے کے حق میں حوالگی پائی جا رہی ہے، اور وجوب نفقہ کے لئے یہ کافی ہے، جیسا کہ حائضہ، نفساء اور رمضان کا روزہ رکھنے والی کے حق میں ہوتا ہے (۳)۔

دوسرا قول: منتقل ہونے سے پہلے اسے نفقہ نہیں ملے گا، اور جب بیماری کی حالت میں منتقل ہو تو شوہر کو اسے واپس کر دینے

---

(۱) المغنی ۹/ ۲۸۱۔
(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۱۹۔
(۳) سابقہ حوالہ۔
(۴) البدائع ۴/ ۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۵۳۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۷۔
(۲) البدائع ۴/ ۱۹، المدونہ ۲/ ۲۵۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۷، المغنی ۹/ ۲۸۴۔
(۳) البدائع ۴/ ۱۹۔

کا حق ہوگا، یہی قول حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور مالکیہ میں سے سحنون کا ہے[۱]۔

چنانچہ "البدائع" میں ہے: امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ منتقل ہونے سے پہلے اس کو نفقہ نہیں ملے گا، اور جب بیماری کی حالت میں منتقل ہو تو شوہر کو اس کے واپس کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ وہ سپردگی جو تخلیہ کرنا اور قدرت دینا ہے نہیں پائی گئی، اور مانع یعنی مرض کی موجودگی میں وہ نہیں پائی جائے گی، لہذا وہ اس نابالغہ کی طرح جو وطی کی طاقت نہ رکھتی ہو نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔

نیز وہ حوالگی جو عقد کی وجہ سے واجب ہے (یعنی وطی پر قدرت دینے والی حوالگی) جب نہیں پائی گئی، تو شوہر کو اس کا حق ہوگا کہ وہ اس حوالگی کو قبول نہ کرے جو عقد کی رو سے واجب نہیں ہے[۲]۔

قیدی بیوی کا نفقہ:

۲۲ - فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ بیوی اگر کسی ایسے دین کے باعث قید ہو جو اس پر ہو اور اس کی طرف سے کوئی ٹال مٹول نہ ہو کہ اس صورت میں وہ کس حد تک نفقہ کی مستحق ہوگی، اس سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: جب تک قید رہے اس کو نفقہ نہیں ملے گا جمہور حنفیہ کا یہی مذہب ہے اور شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں[۳]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے حبس (روکنا) دین کے سبب قید پیش آجانے کی وجہ سے باطل ہو گیا ہے، اس لئے کہ صاحب دین کو دین کی وجہ سے اس کو قید کرنے کا زیادہ حق ہے[۱]۔

اسی طرح اس کے قید ہو جانے سے نکاح کے ذریعہ واجب ہونے والی حوالگی اس کی طرف سے فوت ہو گئی ہے، لہذا نفقہ کے واجب نہ ہونے اور ساقط ہو جانے میں وہ ناشزہ کی طرح ہو گئی۔

دوسرا قول: جب تک وہ ٹال مٹول کرنے والی نہ ہو اس وقت تک مدت قید میں اس کو نفقہ ملے گا، مالکیہ اسی کے قائل ہیں اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا بھی یہی قول ہے[۲]۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ شوہر کو استمتاع سے روکنا عورت کی جانب سے کسی سبب سے نہیں ہے، لہذا اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو اس کی ناداری کی وجہ سے قید کیا گیا ہے نہ کہ ٹال مٹول کی وجہ سے[۳]۔

غائب کی بیوی کا نفقہ:

شوہر کا غائب ہونا یا تو دخول سے پہلے ہوگا، یا اس کے بعد۔

اول: دخول سے پہلے غائب ہونے والے کی بیوی کا نفقہ:

۲۳ - دخول سے پہلے شوہر غائب ہو جائے تو اگر اس کی بیوی نے اس کے غائب ہونے کی حالت میں اپنے آپ کو اس کے سپرد کیا ہو یا اس کے غائب ہونے سے پہلے اپنے آپ کو اس کے سپرد کیا ہو ان دونوں صورتوں میں نکاح کی وجہ سے اس کے لئے واجب ہونے والے نفقہ کے استحقاق کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ اپنے آپ کو

(۱) سابقہ حوالہ، المدونہ ۲/ ۲۵۲۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۹۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۴۵، فتح القدیر ۴/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۷، کشاف القناع ۵/ ۴۷۴۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۹۸، البدائع ۴/ ۲۰۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۱۷، فتح القدیر ۴/ ۱۹۸۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۱۷۔

شوہر کے غائب رہنے کی حالت میں حوالہ کرے تو اس کے لئے نفقہ مقرر نہیں کیا جائے گا [۱]۔

اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ایسی حالت میں حوالہ کیا ہے جس میں حوالگی قبول کرنا شوہر کے لئے ممکن نہیں ہے، تا آنکہ حاکم اس سے مراسلت کرے، اس طور پر کہ جس شہر میں وہ ہو اس کے حاکم کے پاس خط بھیجے تاکہ وہ اس کو طلب کرے، اور اس کو اپنے آپ پر قدرت دینے سے متعلق اس کی بیوی کی خواہش نیز اس کے مطالبۂ نفقہ سے مطلع کرے، اور اس پر اتنا زمانہ گزر جائے جس میں اس کا آنا ممکن ہو۔

تو اگر شوہر اس کے پاس جائے گا، یا کسی ایسے شخص کو اس کو رخصت کرانے کا وکیل بنادے جس کے لئے ایسا کرنا جائز ہو مثلاً وہ عورت کا محرم ہو اور وہ پہنچ جائے، اور شوہر یا اس کا نائب رخصت کرالے تو اس وقت اس کا نفقہ واجب ہوجائے گا، اس لئے کہ اس سے پہلے حوالگی کی پیشکش کا پایا جانا نہ پائے جانے کی طرح ہے۔

اگر شوہر ایسا نہ کرے تو حاکم اس پر اس وقت سے اس کا نفقہ مقرر کردے گا، جس میں وہ بیوی کے پاس پہنچنے اور رخصت کرانے پر قادر تھا، اس لئے کہ شوہر اس کو رخصت کرانے سے باز رہا، اس لئے کہ وہ ممکن تھا، اور اس نے شوہر کے لئے اپنے آپ کو پیش کیا تھا، لہذا اس کا نفقہ اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ اگر وہ حاضر ہوتا، نیز شوہر نے اس کی رخصتی کے لئے حاضر ہونے سے باز رہ کر اس سلسلہ میں اپنا حق چھوڑ دیا ہے، اور اس کا اپنا حق چھوڑ دینا بیوی کے لئے اس پر واجب ہونے والے نفقہ کو نہیں ساقط کرے گا۔

اور اگر وہ اپنے آپ کو اس کی موجودگی میں اس کے حوالہ کرے، پھر وہ اس کی پیشکش کے بعد اس کو چھوڑ کر غائب ہوجائے، یا اس کو رخصت کرانے سے گریز کرے، تو اس کی غیبوبت میں اس پر نفقہ واجب ہوگا، اور اس سے ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ مانع اسی کی طرف سے ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں جیسا کہ ''حطاب'' میں ہے: اگر دخول سے پہلے شوہر سفر کرے، اور بیوی نفقہ طلب کرے، تو اس کو اس کا حق ہوگا، اس کو ابن رشد نے راجح قرار دیا ہے، اور ابن قاسم کا مذہب یہی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر شوہر قریب ہو تو بیوی کو نفقہ نہیں ملے گا، اس لئے کہ جب تک وہ شوہر کو نہ بلائے اسے نفقہ نہیں ملتا، اور شوہر کے غائب ہونے سے پہلے اس نے نہیں بلایا ہے، چنانچہ اسے لکھا جائے گا کہ یا تو رخصت کرائے، یا نفقہ دے، اور ایک قول یہ ہے کہ: عورت کی طرف سے پیشکش کے وقت سے رخصت کرانے تک اس کو نفقہ ملے گا، اور اگر وہ قریب ہی میں غائب ہو تو اس کا انتظار کرنا اس پر لازم نہیں ہے، اور یہ زیادہ قرین قیاس ہے، اور یہی اس اعتبار سے ظاہر الروایہ ہے کہ اس میں قرب اور بعد میں تفریق نہیں کی گئی ہے [۱]۔

دوم: دخول کے بعد غائب ہونے والے کی بیوی کا نفقہ:

۲۴ - شوہر کے غائب ہونے کی صورت میں اس پر نفقہ مقرر کرنے میں، یا جو اس کے حکم میں ہو اس پر مقرر کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بیوی کا نفقہ اس کے غائب شوہر پر اس کے مال میں واجب ہوگا، خواہ مال موجود ہو یا

(۱) البدائع ۴/ ۲۹، رد المحتار ۲/ ۶۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶، المغنی ۹/ ۲۸۳، المبدع ۸/ ۲۰۲، کشاف القناع ۵/ ۴۷۱، مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۲-۱۸۳۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۲-۱۸۳، التاج والإکلیل ۴/ ۲۰۰، شرح الخرشی ۴/ ۱۹۹۔

غائب اور خواہ بیوی کے طلب کرنے پر قاضی کے نفقہ مقرر کرنے سے ہو، یا اس کے بغیر ہو[۱]، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کے بارے میں یہ آیا ہے کہ آپ نے حضرت ابوسفیان کی بیوی سے فرمایا: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[۲] (جو کچھ تمہارے اور تمہارے بچہ کے لئے کافی ہو، اسے عرف کے مطابق لے لو) اور یہ نبی کریم علیہ السلام کی جانب سے حضرت ابوسفیانؓ پر ان کے غائب ہونے کی حالت میں نفقہ مقرر کرنا ہی تھا۔

اور غائب پر نفقہ کے وجوب کے سلسلہ میں حنفیہ کے دو اقوال ہیں:

اول: قاضی بیوی کے لئے اس کے غائب شوہر پر نفقہ مقرر کرے گا بشرطیکہ وہ اس کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ مانع شوہر کی طرف سے ہے، لہذا بیوی سے نفقہ نہیں روکا جائے گا، اور ہند کی حدیث سابق کے سبب اولاً امام ابوحنیفہ اسی کے قائل تھے، اور یہی نخعی کا قول ہے۔

دوم: عورت کے لئے نفقہ نہیں مقرر کیا جائے گا، خواہ وہ طلب بھی کرے، اگرچہ قاضی کو زوجیت کا علم بھی ہو، اس لئے کہ غائب پر قاضی کی طرف سے (نفقہ) مقرر کرنا اس کے خلاف فیصلہ کرنا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ غائب کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس کی طرف سے کوئی فریق موجود ہو، اور وہ یہاں موجود نہیں ہے، یہی امام ابوحنیفہ کا دوسرا قول ہے، اور یہی قول قاضی شریح کا بھی ہے[۳]۔

(۱) شرح الخرشی ۱۹۹/۴، التاج والإکلیل ۲۰۰/۴، مغنی المحتاج ۴۳۶/۳، کشاف القناع ۴۷۱/۵۔

(۲) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" کی تخریج فقرہ نمبر ۸/ میں گذر چکی۔

(۳) البدائع ۲۶/۴۔

اس کی تفصیل اصطلاح (غیبت فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

۲۵ - اگر قاضی کو زوجیت کا علم نہ ہو، اور عورت قاضی سے درخواست کرے کہ زوجیت سے متعلق اس کے بینہ کو سن لے، اور غائب پر اس کے لئے نفقہ مقرر کردے، تو اس کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے اور اس سلسلے میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: قاضی بینہ نہیں سنے گا، اور نہ اس کے لئے نفقہ مقرر کرے گا، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے[۱]، اس لئے کہ حنفیہ کی اصل کے مطابق بینہ صرف حاضر فریق کے خلاف سنا جاتا ہے، اور یہاں فریق موجود نہیں ہے، لہذا نہیں سنا جائے گا۔

دوسرا قول: قاضی اس کا بینہ سنے گا، اور اس کے لئے نفقہ مقرر کرے گا، اور وہ شوہر کے نام سے قرض لیگی، پھر جب وہ آجائے اور انکار کردے تو قاضی اس کے روبرو دوبارہ بینہ پیش کرنے کا حکم دے گا، اور اگر بیوی ایسا کردے تو مقرر کیا ہوا نافذ ہوجائے گا، اور قرض لینا صحیح ہوجائے گا، اور نہ کرے تو نہ (مقرر کیا ہوا) نافذ ہوگا، نہ (قرض لینا) صحیح ہوگا، امام زفر اسی کے قائل ہیں۔

اس لئے کہ قاضی اس بینہ کو غائب پر نکاح ثابت کرنے کے لئے نہیں بلکہ صرف اس لئے سنتا ہے تا کہ اس کے ذریعہ نفقہ مقرر کرسکے، اس لئے کہ بینہ کا سننا کسی حکم کے حق میں جائز ہوتا ہے کسی میں نہیں، جیسے چوری پر ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کہ اسے مال کے حق میں قبول کیا جائے گا۔ اور ہاتھ کاٹنے کے حق میں نہیں قبول کیا جائے گا، اسی طرح یہاں بھی اس بینہ کو مقرر کرنے کے صحیح ہونے کے حق میں قبول کیا جائے گا نہ کہ نکاح ثابت کرنے میں۔

(۱) البدائع ۲۷/۴۔

لہذا اگر وہ حاضر ہو جائے اور انکار کرے، تو اس سے دوبارہ بینہ سنا جائے گا، اور اگر لے آئے تو مقرر کیا ہوا نافذ ہو جائے گا، اور اس کے نام سے قرض لینا صحیح ہو جائے گا، ورنہ نہیں۔

یہ سب اس وقت ہے جب شوہر غائب ہو اور اس کا کوئی مال موجود نہ ہو[1]۔

اگر اس کے پاس مال موجود ہو: تو وہ یا تو بیوی کے قبضہ میں ہوگا، یا اس کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں۔

تو اگر وہ بیوی کے قبضہ میں ہو اور نفقہ کی جنس سے ہو تو حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی ہندہ کی سابقہ حدیث [2] کی وجہ سے حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کو حق ہے کہ قاضی کے حکم کے بغیر اسے اپنے اوپر صرف کرلے[3]۔

اگر مال دوسرے کے قبضہ میں ہو، اور نفقہ کی جنس سے ہو تو قاضی کے حکم سے اپنے شوہر کے اس مال سے بیوی کے نفقہ لینے کے بارے میں جو دوسروں کے قبضہ میں ہے حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، خواہ مال ودیعت کے طور پر ہو یا دین کے طور پر، اور اس سلسلے میں ان کے دو اقوال ہیں۔

پہلا قول: اگر قبضہ والا ودیعت اور نکاح کا معترف ہو، یا مدیون، دین اور نکاح کا معترف ہو، یا قاضی اس سے واقف ہو تو قاضی اس مال میں اس کا نفقہ مقرر کردے گا، امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا یہی قول ہے[4]۔

اس لئے کہ قبضہ والا یعنی جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے، اگر ودیعت اور نکاح کا معترف ہو، یا مدیون دین اور نکاح کا معترف

(۱) البدائع ۴؍ ۲۷۔
(۲) سابقہ تخریج فقرہ ۸۔
(۳) البدائع ۴؍ ۲۷
(۴) البدائع ۴؍ ۲۷۔

ہو، تو دونوں کو اس کا اعتراف ہے کہ عورت کو لینے کا حق ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسفیان کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے بیوی کو حق ہے کہ اپنا ہاتھ شوہر کے مال کی طرف بڑھائے، اور اس سے کفایت کے بقدر لے لے، نیز اس لئے کہ اگر اس مال میں قاضی اس کے لئے نفقہ مقرر نہیں کرے گا تو اسے ضرر لاحق ہوگا، تو اپنا حق لینے اور نفقہ وصول کرنے میں اس کی مدد کرنا واجب ہے[1]۔

دوسرا قول: اس کے لئے نفقہ مقرر نہیں کیا جائے گا، حنفیہ میں سے امام زفر کا یہی قول ہے۔

اس لئے کہ یہ شوہر کی طرف سے کسی فریق کی حاضری کے بغیر قضاء علی الغائب ہے، اس لئے کہ جس کے پاس ودیعت ہے وہ اور مدیون، شوہر کی طرف سے فریق نہیں ہیں، لہذا ایہ ناجائز ہے[2]۔

یہ سب تفصیل اس وقت ہے جب ودیعت اور دین نفقہ کی جنس سے ہو، یعنی وہ دراہم، دنانیر، غلہ یا اس کے لباس کی جنس کے کپڑے ہوں۔

اگر کسی دوسری جنس کے ہوں، یعنی وہ جائداد یا سامان ہوں تو اس کے حکم کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

اول: اگر غائب کا مال جائداد غیر منقولہ ہو:

۲۶ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی غائب کی جائداد غیر منقولہ میں بیوی کے لئے نفقہ مقرر نہیں کرے گا، اس لئے کہ فروخت کئے بغیر غائب کی جائداد غیر منقولہ میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے، اور نفقہ (کی ادائیگی) میں غائب کی جائداد غیر منقولہ نہیں بیچی جائے گی، اس لئے کہ مدیون کا مال اس وقت بیچا جاتا ہے، جب وہ ادائیگی سے گریز

(۱) سابقہ حوالہ۔
(۲) البدائع ۴؍ ۲۷۔

کرے، اور اس کا گریز ثابت نہیں ہے، لہذا اس کی جائداد نہیں بیچی جائے گی[۱]۔

دوم: اگر غائب کا مال سامان ہو:

۲۷-اگر اس کا مال سامان ہو تو اس کو بیچ کر بیوی کے لئے نفقہ مقرر کرنے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: تجارت کے سامان میں نہ اس کے لئے نفقہ مقرر کیا جائے گا نہ اسے اس کے نفقہ میں بیچا جائے گا، امام ابوحنیفہ اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ اس میں نفقہ واجب کرنا فروخت کئے بغیر ممکن نہیں، اور مدیون کا مال صرف اس وقت بیچا جاتا ہے جب وہ ادائیگی سے گریز کرے، اور غائب کا گریز کرنا معلوم نہیں ہے، لہذا اس کا ظلم معلوم نہیں ہو رہا ہے، اس لئے اسے فروخت نہیں کیا جائے گا[۲]۔

دوسرا قول: غائب کا مال اگر سامان ہو تو اس کو بیچ کر اس میں اس کی بیوی کا نفقہ مقرر کیا جائے گا، امام ابو یوسف اور امام محمد اسی کے قائل ہیں[۳]۔

اس پر ان دونوں حضرات کا استدلال حضرت ہند کی حدیث سے ہے جس سے ان کا اس صورت میں استدلال تھا جب شوہر کا مال جائداد غیر منقولہ کی شکل میں ہوتا۔

ابن نجیم کہتے ہیں: اگر شوہر کے پاس مال بالکل ہی نہ ہو، اور بیوی قاضی سے نفقہ مقرر کرنے کا مطالبہ کرے، تو ہمارے نزدیک بینہ نہیں سنا جائے گا، اس لئے کہ یہ قضاء علی الغائب ہوگا، اور امام زفر کے نزدیک قاضی بینہ سنے گا، نکاح کا فیصلہ نہیں کرے گا اور شوہر کے مال سے اسے نفقہ دلائیگا، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو قاضی اس کو قرض لینے کا حکم دے گا پھر اگر شوہر آجائے، اور نکاح کا اقرار کرے تو اس کو دین کی ادائیگی کا حکم دے گا، اور اگر اس کا انکار کرے تو قاضی عورت کو دوبارہ بینہ پیش کرنے کا حکم دے گا، اور اگر دوبارہ بینہ نہ پیش کر سکے، تو قاضی اس کو لئے ہوئے نفقہ کو لوٹانے کا حکم دے گا، ہمارے زمانہ میں عورت سے بینہ قبول کر لینے اور غائب پر نفقہ مقرر کر دینے کا جو عمل قاضی حضرات کرتے ہیں، وہ نافذ اس لئے نہیں کیا جاتا کہ ظاہر الروایہ میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کا قول ہے، بلکہ صرف اس لئے نافذ کیا جاتا ہے کہ وہ مختلف فیہ ہے، جیسا کہ خصاف نے لکھا ہے اور اسی میں لوگوں کے لئے زیادہ آسانی ہے[۱]۔

جس کے پاس مال نہ ہو اس کی بیوی کا نفقہ:

۲۸-جس کے پاس مال نہ ہو، اس کی بیوی کے نفقہ کو اس کے ذمہ میں دین قرار دینے کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: اگر بیوی نفقہ کے متعلق قاضی کے فیصلہ یا نفقہ کی مقدار پر شوہر کے ساتھ سمجھوتہ کئے بغیر اپنے یا دوسرے کے مال سے اپنے آپ پر خرچ کرے، تو نفقہ شوہر پر دین بالکل نہیں ہوگا، الا یہ کہ جس مدت کے نفقہ کے حکم کا مطالبہ کیا ہے، وہ ایک مہینہ سے کم کی ہو تو قاضی کے لئے اس کے حق میں فیصلہ دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس سے احتراز دشوار ہے۔

اس لئے کہ بیوی کے نفقہ میں دو مشابہتیں ہیں: ایک مشابہت عوض کے ساتھ ہے، اور دوسری صلہ یعنی بغیر عوض دینے کے ساتھ ہے کیونکہ وہ پوری طرح عوض بھی نہیں ہے، اور پوری طرح صلہ بھی

(۱) البدائع ۲۷/۴۔
(۲) البدائع ۲۷/۴۔
(۳) البدائع ۲۷/۴۔

(۱) البحر الرائق ۲۱۴/۴۔

نہیں ہے۔

جہاں تک عوض سے اس کی مشابہت کا تعلق ہے، تو اس لئے کہ وہ شوہر کے حق کے لئے بیوی کے احتباس نیز گھر کے امور کو انجام دینے اور اولاد کی نگہداشت کا بدل ہے۔

جہاں تک صلہ سے اس کی مشابہت کا تعلق ہے تو اس لئے کہ احتباس پر مرتب ہونے والے منافع زوجین میں سے ہر ایک کو حاصل ہوتے ہیں، تو احتباس بیوی پر واجب ہوگا اور اس کی وجہ سے اسے شوہر پر کسی چیز کا استحقاق نہیں ہوگا۔

صلہ سے اس کے مشابہت کے پیش نظر قضا اور زوجین کے درمیان سمجھوتہ کے بغیر مدت کے گزر جانے سے اقارب کے نفقہ کی طرح یہ بھی ساقط ہوجائے گا۔

عوض سے مشابہت کی وجہ سے اس کا فیصلہ ہوجانے یا اس پر سمجھوتہ ہوجانے پر دین ہوجائے گا۔

اگر شوہر کے ساتھ سمجھوتہ کے بعد، یا قاضی کے شوہر پر نفقہ کا فیصلہ کردینے کے بعد لیکن شوہر یا قاضی کی جانب سے قرض لینے کی اجازت سے پہلے عورت اپنے اوپر خرچ کرے تو نفقہ اس وقت ساقط ہوگا جب شوہر یا اس کا وکیل بیوی کو نفقہ ادا کردے، یا بیوی اپنے شوہر کو اس سے بری کردے، یا دونوں میں سے کسی کی موت ہوجائے۔

اگر قضاء اور دین لینے کی اجازت، یا شوہر کے ساتھ سمجھوتہ اور قرض لینے کی اجازت کے بعد اپنے اوپر خرچ کرے (اور عملی طور پر بیوی قرض لے لے) تو نفقہ شوہر پر ثابت ہونے والا صحیح دین ہوگا جو عملی طور پر بیوی کو ادا کئے بغیر، یا بیوی کی جانب سے بری کئے بغیر ساقط نہیں ہوگا، اور اجازت کا فائدہ یہ ہے کہ شوہر سے مطالبہ کرنے میں دائن کے لئے حق ثابت ہوجائے گا، بشرطیکہ بیوی اس کو شوہر پر حوالہ کردے، حنفیہ کا یہی مذہب ہے [۱]۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۲۸، تبیین الحقائق ۳/ ۵۵، ۵۶۔

دوسرا قول: نفقہ کو صرف شوہر پر واجب ہوجانے اور شوہر کے اس کی ادائیگی سے گریز کرنے ہی سے شوہر کے ذمہ میں دین سمجھا جائے گا، اور دوسرے دیون کی طرح یہ دین بھی مطلقاً ادائیگی یا بری کئے بغیر ساقط نہیں ہوگا، خواہ قاضی نے اس کا فیصلہ کیا ہو، یا اس پر دونوں میں سمجھوتہ ہوا ہو یا قاضی نے اس کا فیصلہ نہ کیا ہو اور دونوں نے اس پر سمجھوتہ نہ کیا ہو۔

مالکیہ [۱] شافعیہ [۲] اور حنابلہ [۳] کا مذہب یہی ہے، اس میں ان کا استدلال اس اثر سے ہے جو حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے اہل مدینہ میں سے اپنی عورتوں سے غائب رہنے والے فوج کے سپہ سالاروں کو خط لکھا اور ان کو حکم دیا کہ اپنی بیویوں کے پاس لوٹ آئیں، یا ان کو جدا کردیں، یا نفقہ بھیجیں اور ان میں جو جدا کردے وہ چھوڑی ہوئی مدت کا نفقہ بھیجے [۴]۔

نیز نفقہ ایک ایسا حق ہے جو خوشحالی اور ناداری دونوں میں واجب ہوتا ہے، لہذا جائداد غیر منقولہ کے کرایہ اور دیون کی طرح زمانہ گزرنے سے ساقط نہیں ہوگا [۵]۔

نیز نفقہ ایک ایسا عوض ہے جس کو شارع نے عقد کے تقاضے سے شوہر کے فائدہ کے لئے بیوی کے احتباس، نیز اس کے گھر کے کاموں اور اس کے مصالح کو انجام دینے کے مقابلہ میں واجب کیا ہے، اور جب نفقہ عوض ہے تو وہ استحقاق میں دوسرے دیون کی طرح

(۱) شرح الخرشی ۴/ ۱۹۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲۔

(۳) المغنی ۹/ ۲۴۷۔

(۴) اثر عمرؓ: "كتب إلى أمراء الأجناد فيمن غاب عن نسائه" کی روایت امام شافعی نے المسند (۲/ ۶۵ بترتیب السندی) اور ابن ابی شیبہ نے المصنف (۵/ ۲۱۴ طبع الدار السلفیہ) میں کی ہے، اور الفاظ ابن ابی شیبہ کے ہیں۔

(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲۔

ایک دین ہوگا جیسا کہ ہر اجرت اور عوض میں ہوتا ہے [1]۔

نفقہ کی ادائیگی کے بارے میں زوجین کا باہمی اختلاف:

۲۹ - اگر شوہر اپنی بیوی کو اس کا نفقہ دینے یا اس کے پاس بھیجنے کا دعویٰ کرے اور بیوی اس کا انکار کرے اور اس کی تصدیق نہ کرے تو اس صورت میں کس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قسم کے ساتھ بیوی کی بات مانی جائے گی [2]۔

اس لئے کہ شوہر اپنے اوپر واجب دین کی ادائیگی کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ اس کا انکار کر رہی ہے، لہذا دوسرے دیون ہی کی طرح قسم کے ساتھ بیوی کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ کا قول ہے: "اليمين على المدعى عليه" [3] (قسم مدعیٰ علیہ پر ہوگی)، نیز اس لئے بھی کہ اصل قبضہ کا نہ ہونا ہے [4]۔

مالکیہ نے تفصیل کی ہے اور کہا ہے: اگر وہ اس سلسلہ میں اپنا معاملہ حاکم کے پاس پیش کرے، اور حاکم شوہر کا کوئی ایسا مال نہیں پائے اور عورت کو اپنے اوپر خرچ کرنے کی اجازت دے دے، نیز اس کو قرض لینے، اور شوہر سے وصول کرنے کی اجازت دے دے، تو مرافعت کے دن سے نہ کہ شوہر کے سفر کے دن سے قسم کے ساتھ بیوی کی بات معتبر ہوگی، اور اگر وہ اپنا معاملہ عادل مسلمانوں یا پڑوسیوں کی جماعت کے سامنے پیش کرے، تو بات شوہر کی مانی جائے گی، قول مشہور یہی ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۲۴۷۔

(۲) البدائع ۴/ ۲۹، المہذب ۲/ ۱۶۴، المغنی مع الشرح ۹/ ۲۵۳۔

(۳) حدیث: "اليمين على المدعى عليه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۲۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) البدائع ۴/ ۲۹۔

یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب معاملہ بالکل ہی پیش نہ کرے، یا عادل مسلمانوں یا پڑوسیوں کے پاس پیش کرے، یا کچھ مدت سے متعلق کرے اور دوسری کچھ مدت کے بارے میں سکوت اختیار کرے [1]۔

مفقود الخبر کی بیوی کا نفقہ:

۳۰ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جب تک حاکم مفقود کی موت کا فیصلہ نہ کردے، اس کی بیوی کو نفقہ ملے گا، اور اس کا معاملہ واضح ہو جانے کے وقت تک اس پر شوہر کے مال سے خرچ کیا جائے گا، اس لئے کہ زوجیت کے متعلق فیصلہ بیوی کے حق میں ہے، لہذا اس کے لئے اسی طرح نفقہ واجب ہوگا جیسے کہ اس وقت ہوتا جب شوہر کی زندگی کا علم ہوتا، اور بیوی نے اپنے آپ کو اس کے حوالہ کر دیا ہوتا [2]۔

تفصیل اصطلاح (مفقود فقرہ/ ۴-۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

اگر عورت اپنا معاملہ حاکم کے پاس پیش کرے اور فسخ کا مطالبہ کرے، اور حاکم اس کے لئے چار سال کی مدت مقرر کر دے تو انتظار کی مدت کے نفقہ کے استحقاق میں ان کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: انتظار کی مدت میں اس کو نفقہ کا حق ہوگا، یہ قول حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، اور بعض مالکیہ کا مذہب یہی ہے۔

حطاب کہتے ہیں: یہی درست ہے، اور شافعیہ وحنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ انتظار کی مدت میں اس کے شوہر سے اس کی جدائی کا فیصلہ نہیں کیا گیا ہے، تو وہ نکاح کی وجہ سے اس کے حق میں

(۱) شرح الخرشی ۴/ ۲۰۰-۲۰۱۔

(۲) الاختیار ۳/ ۳۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۱، المغنی ۹/ ۴۳۹، المبدع ۸/ ۲۲۹۔

محبوس رہے گی، لہذا یہ صورت انتظار کی مدت سے پہلے سے مشابہ ہے، نیز غائب کی بیوی کے لئے اس کے انتظار کی مدت میں نفقہ واجب ہوتا ہے، تو اسی طرح کا معاملہ مفقود کی بیوی کا بھی ہوگا۔

دوسرا قول: انتظار کی مدت میں اس کو نفقہ نہیں ملے گا، الا یہ کہ اس سے پہلے اس کے لئے کوئی نفقہ مقرر کیا گیا ہو، تو نفقہ سے متعلق اس کا طریقہ مدخول بہا کے طریقہ جیسا ہوگا، یہ مالکیہ میں سے مغیرہ کا قول ہے[1]۔

اور اگر انتظار کی مدت کے بعد حاکم دونوں کے درمیان جدائی کا فیصلہ کردے اور وہ عدت وفات گزارے تو عدت کے زمانہ میں عورت کے لئے نفقہ کے استحقاق کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: عدت کی مدت میں اس کو نفقہ کا حق نہیں ہوگا۔

دوسرا قول: اس کو نفقہ کا حق ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (مفقود فقرہ/۱۰) میں ہے۔

بیوی کے نفقہ کی کفالت:

۳۱-مستقبل کے نفقہ کے بارے میں بیوی کی طرف سے کفیل کا مطالبہ کرنے کے حکم میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: شوہر کو نفقہ کا کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، جمہور حنفیہ کا یہی مذہب ہے[2] اور شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں[3]۔

اس لئے کہ مستقبل کا نفقہ فی الحال واجب نہیں ہے، لہذا شوہر کو ایسی چیز پر مجبور نہیں کیا جائے گا جو واجب نہیں ہے، جیسا کہ واجب دین کا کفیل بنانے پر مجبور نہیں کیا جاتا تو غیر واجب میں کفیل دینے پر بدرجہ اولی مجبور نہیں کیا جائے گا۔

دوسرا قول: عورت کے حق میں نفقہ کے لئے کفیل لینا مستحب ہے، مالکیہ[1] حنابلہ[2] اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب یہی ہے[3] اور یہ اس لئے ہے تاکہ بیوی کے حق میں ضمانت ہو[4]۔

نافرمان بیوی کا نفقہ:

۳۲-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ عورت کی نافرمانی کی وجہ سے اسے نفقہ نہیں ملے گا[5] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا"[6] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو، اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو بے شک اللہ بڑا رفعت والا ہے بڑا اعظمت والا ہے)، نیز نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح، ولهن

(۱) المغنی ۹/ ۴۳۹، الحطاب ۴/ ۱۸۳، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۲، المہذب ۲/ ۱۶۶، کشاف القناع ۵/ ۴۲۴۔
(۲) البدائع ۴/ ۲۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰۔

(۱) شرح الخرشی ۴/ ۱۹۹، مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۰۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۹۷۔
(۳) البدائع ۴/ ۲۸۔
(۴) البدائع ۴/ ۲۸۔
(۵) فتح القدیر ۳/ ۳۳۵، البدائع ۴/ ۱۹، المبسوط ۵/ ۱۸۶، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۲۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۵، کشاف القناع ۵/ ۴۷۴۔
(۶) سورۂ نساء/ ۳۴۔

علیکم رزقهن وکسوتهن بالمعروف"[1] (تو تم لوگ عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ تم نے ان کو اللہ کی امان سے لیا ہے، اور اللہ کے نام سے ان کی شرمگاہوں کو حلال کیا ہے، ان پر تمہارا حق یہ ہے کہ کسی ایسے شخص سے تمہارا بستر نہ روندوائیں جسے تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا کریں تو تم ان کو غیر شدید ضرب لگاؤ اور ان کا تم پر عرف کے مطابق کھانے اور کپڑے کا حق ہے)۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ نافرمانی سے باز نہ آئیں تو ان کو نفقہ نہیں ملے گا، اور تفصیل اصطلاح (نشوز فقرہ ۷) میں ہے۔

معتدہ (عدت گذارنے والی عورت) کا نفقہ:

فقہاء نے وفات کی عدت گذارنے والی اور طلاق کی عدت گذارنے والی کے درمیان اسی طرح طلاق رجعی کی عدت گذارنے والی اور طلاق بائن کی عدت گذارنے والی کے درمیان فرق کیا ہے:

الف-طلاق رجعی کی عدت گذارنے والی:

۳۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کو طلاق رجعی دی گئی ہو اس کے لئے عدت کے دنوں کا نفقہ یعنی کھانا کپڑا اور رہائش گاہ واجب ہوگا[2]۔

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَّأْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُوْدُاللّٰهِ وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ للّٰهَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ لَا تَدْرِىْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْرًا"[3] (انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کسی کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں یہ اللہ کی (مقرر کی ہوئی) حدیں ہیں اور جو کوئی اللہ کے حدود سے تجاوز کرے گا اس نے اپنے اوپر ظلم کیا تجھے خبر نہیں شاید کہ اللہ اس کے بعد کوئی نئی بات پیدا کردے)، اللہ تعالیٰ نے شوہروں کو عدت کے درمیان اپنی بیویوں کو گھروں سے نکالنے سے منع فرمایا ہے، اور اس کو اللہ کی حدود سے تجاوز کرنے سے تعبیر کیا ہے، اور جب بیوی اس گھر میں شوہر کے حق کے لئے محبوس ہے تو اس پر ہر قسم کا نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ جس کو کسی انسان کے حق کے لئے محبوس کیا جائے تو جس کے لئے محبوس کیا جائے اس پر پورا نفقہ واجب ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ نکاح کی وجہ سے جو حق حبس ہوتا ہے وہ موجود ہے اس لئے کہ اس پر اس کی طلاق واقع ہوسکتی ہے، نیز وہ اس سے ظہار اور ایلاء کرسکتا ہے[1]۔

ب-طلاق بائن کی عدت گذارنے والی:

۳۴-فقہاء نے عدت کے درمیان ہر قسم کے نفقہ کے واجب ہونے میں مطلقہ بائنہ حاملہ اور غیر حاملہ کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ اس پر ان کا اتفاق ہے کہ اگر وہ حاملہ ہو تو اس کو نفقہ اور رہائش کا حق ہوگا[2]۔

اس سلسلہ میں ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے:

"أَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَاتُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُوْلَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"[3] (ان (مطلقات) کو

---

(۱) حدیث: "فاتقوا الله في النساء..." کی تخریج فقرہ نمبر ۴ میں گذر چکی۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۶، شرح الخرشی ۴/ ۱۹۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۰، المغنی ۹/ ۲۹۰۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۱۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۶، المغنی ۹/ ۲۹۰۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۵، المغنی ۹/ ۲۸۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۱۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۶۔

اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو اور انہیں تنگ کرنے کے لئے انہیں تکلیف مت پہنچاؤ اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک)۔

نیز اس لئے کہ اس کا بچہ اس کے پیٹ میں ہے، اور اس بچہ پر خرچ کرنا اس پر واجب ہے، اور حمل پر خرچ کرنا اس کی ماں پر خرچ کئے بغیر ممکن نہیں ہے، لہذا شوہر پر واجب ہوگا کہ اس کی ماں پر خرچ کرے جیسا کہ اس پر دودھ پلانے کی اجرت واجب ہوتی ہے[۱]۔

اگر وہ حاملہ نہ ہو تو نفقہ واجب ہونے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں ان کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: جب تک وہ عدت میں ہے اس کو رہائش اور نفقہ دونوں ملے گا، حنفیہ کا یہی مذہب ہے[۲] اور ثوری، حسن بن صالح، ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ سے بھی یہی منقول ہے، یہی امام احمد کی بھی ایک روایت ہے[۳]۔

اس کے لئے ان حضرات کا استدلال نفقہ اسی (دلیل) سے ہے جس سے ان حضرات نے حاملہ بائنہ کے لئے واجب کرنے میں استدلال کیا ہے۔

نیز اس حدیث سے بھی جس کی روایت ابو اسحاق، عمرو بن عبداللہ نے کی ہے، کہتے ہیں، میں مسجد اعظم میں اسود بن یزید کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا، ہمارے ساتھ شعبی بھی تھے، تو شعبی نے حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث بیان کی، "**أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة**" (نبی کریم ﷺ نے ان کے لئے نہ نفقہ مقرر کیا نہ رہائش)، پھر اسود نے ایک مٹھی کنکری لی، ان کو ماری، اور فرمایا: تمہارا برا ہو، اس جیسی حدیث بیان کرتے ہو، حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: ہم اللہ کی کتاب اور اپنے نبی ﷺ کی سنت کسی ایسی عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑ سکتے، جس کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ شاید اس نے یاد رکھا ہو، یا بھول گئی ہو، لہذا عورت کو رہائش اور نفقہ ملے گا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "**لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ**"[۱] (انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کسی کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں)۔

دوسرا قول: اسے رہائش ملے گی نہ کہ نفقہ، مالکیہ[۲] اور شافعیہ کا مذہب یہی ہے[۳] یہی حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے[۴]۔

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "**أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**"[۵] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو اور انہیں تنگ کرنے کے لئے انہیں تکلیف مت پہنچاؤ اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک)۔ اللہ تعالیٰ نے ہر مطلقہ کے لئے رہائش واجب قرار دی ہے، انہیں میں غیر حاملہ بائنہ عورت بھی ہے، جہاں تک نفقہ کا تعلق ہے تو اس کو غیر حاملہ کو چھوڑ کر حاملہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے، اس سے بائنہ غیر حاملہ کے لئے نفقہ کے بغیر صرف رہائش کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔

---

(۱) المہذب ۲/ ۱۶۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۱، المغنی ۹/ ۲۸۸۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۶۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۵/ ۳۵۵، المغنی ۹/ ۲۸۹۔

(۱) حدیث ابو اسحاق – عمرو بن عبد اللہ "كنت مع الأسود بن يزيد جالسا..." کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۱۸-۱۱۱۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور آیت سورۂ طلاق/ ۲ کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۵، شرح الخرشی ۴/ ۱۹۲۔

(۳) المہذب ۲/ ۱۶۴۔

(۴) المغنی ۹/ ۲۸۸۔

(۵) سورۂ طلاق/ ۶۔

تیسرا قول: اس کے لئے نہ نفقہ ہوگا نہ رہائش، حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہی ہے [۱]۔

اس لئے کہ حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت ہے: "أن زوجها طلقها ثلاثا فلم يجعل لها رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنى" [۲] (کہ ان کے شوہر نے تین طلاقیں دیدیں تو نبی کریم ﷺ نے ان کے لئے نہ نفقہ مقرر فرمایا نہ رہائش)۔

ج - وفات کی عدت گذارنے والی:

۳۵ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وفات کی عدت گذارنے والی اگر غیر حاملہ ہو تو عدت میں اسے نفقہ نہیں ملے گا، ان کا اختلاف صرف اس کے حاملہ ہونے کی صورت میں نفقہ کے وجوب کے بارے میں ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: عدت کی مدت میں اس کو نفقہ کا حق نہیں ہے، حنفیہ [۳] مالکیہ [۴] شافعیہ [۵] اور بعض حنابلہ [۶] کا مذہب یہی ہے۔

اس لئے کہ مال ورثہ کا ہو گیا ہے، اور حاملہ کا نفقہ و رہائش تو حمل کے لئے یا اس کی وجہ سے ہے اور ورثہ پر یہ چیز لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اگر میت کی میراث ہوگی تو حمل کا نفقہ اس کے حصہ سے ہوگا، اور اگر اس کی میراث نہ ہو تو میت کے وارث پر اس کی بیوی کے حمل پر خرچ کرنا لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ ولادت کے بعد لازم نہیں ہوتا [۷]۔

نیز نفقہ استمتاع کی قدرت دینے کے مقابلہ میں ہوتا ہے، اور

(۱) الإنصاف ۹/ ۳۶۱۔
(۲) حدیث فاطمہ بنت قیس کی تخریج فقرہ ۳۴ میں گذر چکی۔
(۳) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۳/ ۶۱۔
(۴) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۲/ ۵۱۵۔
(۵) المہذب ۲/ ۱۶۵۔
(۶) المغنی ۹/ ۲۹۱۔
(۷) المغنی ۹/ ۲۹۱۔

موت کی وجہ سے قدرت دینا زائل ہو گیا ہے، اور اس کے وجوب میں حمل کا کوئی دخل نہیں ہے، لہذا اس کے سبب سے عورت نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی [۱]۔

نیز بیوی شرع کی وجہ سے محبوس ہے نہ کہ شوہر کے لئے، لہذا اس کو نفقہ نہیں ملے گا [۲]۔

دوسرا قول: اس کو نفقہ کا حق ہوگا، یہ امام احمد کے مذہب میں ایک روایت ہے، اس لئے کہ وہ حاملہ ہے، لہذا اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا جیسے شوہر کی زندگی میں جدائی اختیار کرنے والی کے لئے ہوتا ہے [۳]۔

اسی طرح وفات کی عدت گذارنے والی کے لئے رہائش کے وجوب کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ کا مذہب یہ ہے [۴] اور شافعیہ کے یہاں اظہر کے مقابل قول ہے [۵] کہ اس کو مطلقاً رہائش کا حق نہیں ملے گا چاہے حاملہ ہو یا غیر حاملہ، اور حنابلہ کا راجح مذہب یہی ہے کہ جب وہ حاملہ نہ ہو، اور ایک روایت میں (اس صورت میں بھی) جب وہ حاملہ ہو [۶]۔

ان حضرات کا استدلال اس بات سے ہے کہ وفات کے ذریعہ قدرت ختم ہو جانے کی وجہ سے شوہر پر رہائش لازم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، اور نہ ورثہ پر اس کو واجب کرنے کا کوئی راستہ ہے، اس لئے کہ ان کی وجہ سے احتباس نہیں ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۶۱، المہذب ۲/ ۱۶۵۔
(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۶۱۔
(۳) المغنی ۹/ ۲۹۱۔
(۴) حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۳/ ۶۱۔
(۵) المہذب ۲/ ۱۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۲۔
(۶) المغنی ۹/ ۲۹۱، الإنصاف ۹/ ۳۶۹۔

نیز وہ روز بروز واجب ہونے والا حق ہے، لہذا عدت وفات میں نفقہ ہی کی طرح واجب نہیں ہوگا [۱]۔

نیز وہ شرع کی وجہ سے محبوس ہے نہ کہ شوہر کے لئے، لہذا اس کو رہائش کا حق نہیں ہوگا [۲]۔

دوسرا قول: اس کو رہائش کا حق ہوگا، مالکیہ کا مذہب یہی ہے [۳] اور شافعیہ کے نزدیک بھی اظہر یہی ہے، خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ [۴] اور اگر حاملہ ہو تو یہی حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے، اور ایک روایت میں اگر چہ حاملہ نہ ہو [۵] ان حضرات کا استدلال اس بات سے ہے کہ وہ نکاح صحیح کی معتدہ ہے، لہذا مطلقہ کی طرح اس کے لئے رہائش واجب ہوگی [۶]۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح (سکنی فقرہ / ۱۴) میں ہے۔

د-نکاح فاسد یا وطی بالشبہ کی عدت گذارنے والی:

۳۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح فاسد یا کسی شبہ کی وجہ سے وطی ہوجانے سے عدت گذارنے والی عورت کو غیر حاملہ ہونے کی صورت میں نفقہ نہیں ملے گا، مالکیہ نے رہائش کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، اور کہا ہے: رہائش اس کے لئے واجب ہوگی [۷]۔

اگر وہ حاملہ ہو تو وجوب نفقہ کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے اور اس سلسلے میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: نفقہ واجب ہوگا، مالکیہ [۱] اور حنابلہ [۲] کا یہی مذہب ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے [۳]۔

اس لئے کہ حمل اسی پر لازم ہوتا ہے، اور رضاعت کی طرح حمل کا نفقہ اسی پر واجب ہوتا ہے، اور عورت پر خرچ کئے بغیر حمل تک نفقہ نہیں پہنچے گا، لہذا اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا۔

نیز بچہ کے شوہر کے ساتھ لاحق ہونے اور عدت گزارنے کے حق میں نکاح فاسد کا حمل نکاح صحیح کے حمل کی طرح ہوتا ہے [۴]۔

دوسرا قول: نفقہ واجب نہیں ہوگا، حنفیہ [۵] اور اصح قول میں شافعیہ [۶] کا مذہب یہی ہے۔

اس لئے کہ نفقہ صرف نکاح صحیح میں واجب ہوتا ہے [۷]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (سکنی فقرہ / ۱۵) میں دیکھی جائے۔

ھ-لعان کی عدت گذارنے والی:

۳۷-لعان کی عدت گزارنے والی عورت کے لئے نفقہ کے وجوب کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کو مطلقاً نفقہ ملے گا، حنفیہ کا یہی مذہب ہے، اس لئے کہ تفریق شوہر کی طرف منسوب ہوتی ہے، نیز لعان کرنے والی نے ایک حق کی وجہ سے اپنے کو روک رکھا ہے، اور اس کی وجہ سے اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا [۸]۔

---

(۱) المہذب ۲/ ۱۶۵۔
(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۶۱۔
(۳) التاج والإکلیل ۴/ ۱۶۲۔
(۴) المہذب ۲/ ۱۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۲۔
(۵) المغنی ۹/ ۲۹۱، الإنصاف ۹/ ۳۶۹۔
(۶) المہذب ۲/ ۱۶۵۔
(۷) البدائع ۴/ ۱۶، مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۹، المہذب ۲/ ۱۶۵، المغنی ۹/ ۲۹۳، الدسوقی ۲/ ۴۸۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۱، ۴۴۱۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۹، الدسوقی ۲/ ۴۸۹۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۴۶۷۔
(۳) المہذب ۲/ ۱۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۱، ۴۴۱۔
(۴) مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۹، المہذب ۲/ ۱۶۵، الدسوقی ۲/ ۴۸۹۔
(۵) البدائع ۴/ ۱۶۔
(۶) المہذب ۲/ ۱۶۵، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۶۱، کفایۃ الأخیار ۲/ ۸۲۔
(۷) المہذب ۲/ ۱۶۵۔
(۸) الاختیار ۴/ ۹، تبیین الحقائق ۳/ ۱۲۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: اگر شوہر دخول کے بعد اس سے لعان کرے، تو اگر حمل کی نفی نہ کرے تو نفقہ واجب ہوگا (۱)۔

دوسرا قول: اس کو رہائش کا حق ہوگا، نفقہ کا نہیں ہوگا، بشرطیکہ وہ حاملہ نہ ہو، یا حاملہ ہو اور شوہر حمل کی نفی کردے، مالکیہ کا مذہب یہی ہے (۲) اور شافعیہ کے نزدیک بھی اصح یہی ہے (۳)۔

اس لئے کہ وہ شوہر ہی کی وجہ سے محبوس ہے، نیز زندگی کی حالت میں وہ تفریق کی وجہ سے عدت گزار رہی ہے، لہذا مطلقہ کی طرح اس کے لئے رہائش واجب ہوگی (۴)۔

شافعیہ اپنے ایک قول میں کہتے ہیں: لعان کرنے والی کے لئے رہائش واجب نہیں ہوگی (۵)۔

ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو لعان کرنے والی کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ: "**أن النبي ﷺ قضى أن لا بيت لها عليه ولا قوت، من أجل أنهما يتفرقان من غير طلاق ولا متوفى عنها**" (۶) (نبی کریم ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ شوہر کے ذمہ عورت کے لئے نہ گھر ہوگا نہ کھانا، اس وجہ سے کہ دونوں میں طلاق اور وفات کے بغیر تفریق ہوتی ہے)۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۹۸، الروضۃ ۹/ ۶۶۔
(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۱۹۸۔
(۳) المہذب ۲/ ۱۶۵، الروضہ ۹/ ۶۶، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۶۰۔
(۴) المہذب ۲/ ۱۶۵۔
(۵) المہذب ۲/ ۱۶۵۔
(۶) حدیث ابن عباس: "قضى في الملاعنة أن لا بيت لها عليه..." کی روایت احمد (۱/ ۲۳۹، ۲۴۵ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۲/ ۶۹۰ طبع حمص) نے عباد بن منصور عن عکرمہ عن ابن عباس کے طریق پر کی ہے، اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۴۴۵ طبع السلفیہ) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔

اس لئے کہ عورت نے شوہر کے پانی کی حفاظت نہیں کی ہے، لہذا اس پر اس کی رہائش واجب نہیں ہوگی (۱)۔

حنابلہ کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ لعان کرنے والی کے لئے نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ نفقہ حمل کے لئے ہوتا ہے، اور وہ جب تک حمل کی شکل میں ہے اس کا بچہ ہے اگرچہ وہ اس کی نفی کرے، اس لئے کہ اس کی نفی صحیح نہیں ہے، اور اگر وضع حمل کے بعد نفی کرے، تو مستقبل میں نفقہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نسب اس سے منقطع ہوگیا ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر ہم کہیں کہ فراش کے زائل ہوجانے کی وجہ سے حمل کی نفی ہوجاتی ہے تو عورت کے لئے نہ نفقہ ہوگا نہ رہائش (۲)۔

و- خلع لینے والی کا نفقہ:

۳۸- فقہاء نے خلع لینے والی عورت کے حاملہ ہونے اور نہ ہونے کے درمیان فرق کیا ہے۔

تو جب تک حاملہ رہے اس وقت تک اس کے لئے نفقہ اور رہائش واجب ہونے پر ان کا اتفاق ہے (۳)۔

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول عام ہے: "**وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**" (۴) (اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک)، نیز عورت شوہر کے پانی میں مشغول ہے، تو شوہر اس کے رحم

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۶۶۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۴۶۵، ۴۶۶، المغنی ۷/ ۶۰۸ (طبع الریاض)۔
(۳) فتح القدیر ۴/ ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۰، المغنی ۹/ ۲۹۴۔
(۴) سورۂ طلاق/ ۶۔

سے مستفید ہورہا ہے، لہذا یہ زوجیت کی حالت میں اس سے استمتاع کی طرح ہوگیا، اس لئے کہ نکاح سے نسل مقصود ہوتی ہے جیسے کہ اس سے وطی مقصود ہوتی ہے [۱]۔

اگر وہ غیر حاملہ ہوتو اس کے لئے نفقہ واجب ہونے کے بارے میں ان کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کو نفقہ نہیں ملے گا رہائش ملے گی، مالکیہ [۲] شافعیہ [۳] اور حنابلہ [۴] کا مذہب یہی ہے۔

اس لئے کہ زوجیت ختم ہوچکی ہے، لہذا وہ اس عورت کے مشابہ ہوگئی جس کے شوہر کا انتقال ہوگیا ہو [۵]۔

دوسرا قول: اس کے لئے مطلقاً نفقہ اور رہائش واجب ہوگی، حنفیہ کا مذہب یہی ہے۔

اس لئے کہ یہ تفریق شوہر کی طرف سے پائے جانے والے ایک سبب سے ہے، جبکہ پہلے اصل نکاح میں وہ نفقہ کی مستحق تھی، لہذا عدت باقی رہنے تک یہ حق بھی باقی رہے گا [۶]۔

بیوی کے سفر کی حالت میں اس کے لئے نفقہ کا استحقاق:

۳۹ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بیوی اگر اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر سفر کرے گی تو اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا۔

اگر اس کی اجازت سے سفر کرے گی، تو یا تو وہ بھی اس کے ساتھ سفر کرے گا یا نہیں کرے گا۔

(۱) المغنی ۹/ ۲۹۴۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۴، مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۹۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۰، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۵۹۔
(۴) المغنی ۹/ ۲۸۸، ۲۹۴۔
(۵) سابقہ حوالہ۔
(۶) الہدایہ وفتح القدیر ۴/ ۲۱۲، البدائع ۴/ ۱۶، الاختیار ۳/ ۱۵۶۔

تفصیل اصطلاح (نشوز فقرہ/ ۶-۷) میں ہے۔

بیوی کا سفر حج:

۴۰ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیوی اگر فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے سفر کرے اور شوہر اس کے ساتھ ہوتو اس کو نفقہ ملے گا [۱]۔

ان کے درمیان اس کے لئے وجوب نفقہ میں اختلاف صرف اس صورت میں ہے جبکہ شوہر اس کے ساتھ تو حج کے لئے نہ جائے، نیز یہ حضرات حج فرض اور غیر فرض جیسے نفل یا نذر وغیرہ کے حج کی ادائیگی کے لئے سفر کرنے میں فرق کرتے ہیں۔

الف- حج فرض کی ادائیگی کے لئے سفر:

۴۱ - اس صورت میں بیوی کے لئے نفقہ کے وجوب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جب وہ حج فرض ادا کرنے کے لئے نکلے اور شوہر اس کے ساتھ نہ ہو، تو اس سلسلہ میں ان کے چند اقوال ہیں:

پہلا قول: اگر وہ حج فرض کی ادائیگی کے لئے نکلے اور شوہر اس کے ساتھ نہ ہوتو اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا۔

مالکیہ کا یہی مذہب ہے [۲]، حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں [۳]، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف سے بھی ایک روایت یہی ہے [۴]۔

اس لئے کہ بیوی نے شریعت کی طرف سے اس پر واجب ہونے والے عمل کو اس کے وقت میں کیا ہے، لہذا اس کا نفقہ ساقط

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۴/ ۱۹۸، البدائع ۴/ ۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۷، کشاف القناع ۵/ ۴۷۴، روضۃ الطالبین ۹/ ۶۱، المغنی ۹/ ۲۸۶-۲۸۷۔
(۲) الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۱۷، شرح الخرشی ۳/ ۱۹۵۔
(۳) المغنی ۹/ ۲۸۶، کشاف القناع ۵/ ۴۷۳، المبدع ۸/ ۲۰۳-۲۰۵۔
(۴) رد المحتار ۲/ ۶۴۸۔

نہیں ہوگا، جیسا کہ رمضان کے روزوں سے (ساقط نہیں ہوتا)[۱]۔

نیز مطلق حوالگی شوہر کے گھر منتقل ہونے سے حاصل ہوگئی ہے، پھر عارضی طور پر ایک فرض کی ادائیگی کی وجہ سے فوت ہوئی ہے، اور یہ چیز نفقہ کو باطل نہیں کرتی جیسا کہ اگروہ اپنے شوہر کے گھر منتقل ہوجائے، پھر اس پر رمضان کے روزے لازم ہوں[۲]۔

حنفیہ کے یہاں ایک روایت میں شوہر کو اس کے ساتھ نکلنے اور اس پر خرچ کرنے کا حکم دیا جائے گا[۳]۔

دوسرا قول: اس کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوگا، امام ابو یوسف کی ایک روایت کے سوا بقیہ حنفیہ کا قول یہی ہے، اس لئے کہ احتباس کا فوت ہونا اگر شوہر کی جانب سے نہ ہو تو اس سے نفقہ ساقط ہوجاتا ہے[۴]۔

تیسرا قول: شافعیہ کا ہے، وہ یہ کہ اجازت کے بغیر بیوی کا حج فرض یا عمرہ کا احرام باندھنا نافرمانی ہے، لہذا اگر شوہر اس کو حلال کرنے کا مالک نہ ہو تو اس کو نفقہ نہیں ملے گا اور یہ اس وقت ہوگا جب وہ حج فرض کا احرام باندھے اور یہ مرجوح قول ہے، اور اگر فرض کا احرام باندھنے کی حالت میں اس کو حلال کرنے کا مالک ہو جیسا کہ قول اظہر یہی ہے تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، تا آنکہ وہ حج کے لئے اپنے گھر سے نکل جائے، اور جب نکل جائے گی تو وہ اپنی حاجت کے لئے سفر کرنے والی ہوگی، تو اگر تنہا شوہر کی اجازت سے سفر کرے گی تو قول اظہر میں اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا، یا شوہر کے ساتھ سفر کرے گی تو نفقہ کی مستحق ہوگی، یا بلا اجازت سفر کرے گی تو اس کو نفقہ نہیں ملے گا[۵]۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۲۸۶، کشاف القناع ۵/ ۴۷۴۔

(۲) البدائع ۴/ ۲۰۔

(۳) ردالمحتار ۲/ ۶۴۸۔

(۴) فتح القدیر ۴/ ۱۹۸، ردالمحتار ۲/ ۶۴۸۔

(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۸-۴۳۹۔

ب- نفلی حج کے لئے سفر:

۴۲- شوہر کی اجازت سے یا بلا اجازت غیر فرض حج کی ادائیگی کے لئے بیوی کے سفر کرنے کے سلسلے میں فقہاء نے فرق کیا ہے:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر وہ نفلی حج کے لئے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر سفر کرے تو اس کو نفقہ نہیں ملے گا، اسی طرح مالکیہ کے نزدیک اس حج کا حکم ہے جو نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ ہو[۱]۔

اس لئے کہ وہ تنہا سفر کرنے والی کے درجہ میں ہے لہذا اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا[۲]۔

اگر وہ نفلی حج کے لئے احرام باندھے، اور اپنے شوہر کی اجازت سے سفر کرے، تو اس کے لئے وجوب نفقہ کے بارے میں ان حضرات فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا، حنفیہ کا مذہب یہی ہے[۳]، اور حنابلہ کے یہاں صحیح یہی ہے[۴]، اس لئے کہ وہ اپنے آپ پر قدرت دینے والی نہیں ہے، تو اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا جیسے کہ اگر وہ اس کی اجازت کے بغیر سفر کرے[۵]۔

دوسرا قول: اگر وہ اپنے شوہر کی اجازت سے نفلی حج کا احرام باندھے تو اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا، مالکیہ[۶]، اور حنابلہ میں سے قاضی[۷] اسی کے قائل ہیں۔

اس لئے کہ اس نے اپنے شوہر کی اجازت سے سفر کیا ہے، لہذا

---

(۱) الدر المختار ۲/ ۶۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۷، المہذب ۲/ ۱۶۰، المغنی ۹/ ۲۸۶۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۸۶۔

(۳) الدرالمختار ۲/ ۶۴۸۔

(۴) المغنی ۹/ ۲۸۶، کشاف القناع ۵/ ۴۷۳، المبدع ۸/ ۲۰۵۔

(۵) کشاف القناع ۵/ ۴۷۴۔

(۶) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۷۔

(۷) المغنی ۹/ ۲۸۶، کشاف القناع ۵/ ۴۷۳۔

اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر اپنے شوہر کی حاجت کے لئے سفر کرے (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر بیوی اپنے شوہر کی اجازت سے نفلی حج کا احرام باندھے، تو اصح قول میں جب تک وہ نہ نکلے اسے نفقہ ملے گا، اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ میں ہے۔

اور اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ عورت سے استمتاع فوت ہو جانے کے سبب نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

اگر نفلی حج کے لئے نکلے، تو اگر تنہا نکلے گی تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، اور اگر شوہر اس کے ساتھ نکلے تو نفقہ ساقط نہیں ہوگا (۲)۔

بیوی کا شوہر کے ساتھ سفر کرنے سے گریز کرنا:

۴۳ - بیوی کے لئے نفقہ کے وجوب یا عدم وجوب کے بارے میں اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے اگر وہ اپنے شوہر کے ساتھ سفر کرنے سے گریز کرے اور راستہ پر امن ہو، خطرناک نہ ہو اور نا قابل برداشت مشقت بھی نہ ہو، اور اس کو کوئی ایسا عذر بھی نہ ہو جو اس کے ساتھ سفر کرنے سے مانع ہو، ساتھ ہی فقہاء میں سے ہر ایک کے نزدیک تمام شرائط پائی جا رہی ہوں تو اس کے لئے نفقہ کے وجوب یا عدم وجوب کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ کا مذہب اور جمہور حنفیہ کا مذہب جو ان کے یہاں مفتی بہ ہے اور شعبی، حماد، اوزاعی، اور ابوثور کا قول یہ ہے کہ اگر بیوی اپنے شوہر کے ساتھ سفر کرنے سے گریز کرے تو اسے نفقہ نہیں ملے گا، اور کسی عذر کے بغیر اپنے شوہر کے ساتھ سفر سے گریز کرنے والی کو انہوں نے نافرمان قرار دیا ہے۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۹/۲۸۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۴۳۹۔

اس لئے کہ بیوی نفقہ کی مستحق صرف اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کر دینے سے ہوتی ہے، لہذا اس کے ساتھ سفر سے گریز کی وجہ سے وہ ساقط ہو جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں: ساقط ہونے سے مراد واجب نہ ہونا ہے (۱)۔

بعض حنفیہ کے قول کے مطابق: اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا، اور اسے اس صورت میں ناشزہ نہیں سمجھا جائے گا جب شوہر اس کے ساتھ اس کی مرضی کے بغیر قصر کی مسافت یا اس سے زیادہ کے سفر کا ارادہ کرے (۲)۔

لیکن اگر مسافت، قصر کی مسافت سے کم ہو تو شوہر کو اپنے ساتھ سفر پر لے جانے پر اسے مجبور کرنے کا اختیار ہے، اور اگر وہ گریز کرے تو ناشزہ ہوگی، اور اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔

انہیں حضرات کے یہاں ایک دوسرے قول کے مطابق اس معاملہ کو قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے گا۔

سفر کی غرض اگر بیوی کے خلاف فریب کرنا یا اس کو نقصان پہنچانا ہو، یا اس سفر میں شوہر پر اسے اطمینان نہ ہو، تو قاضی شوہر کے ساتھ سفر کرنے کا حکم نہیں دے گا، اور اگر وہ اس کے ساتھ سفر کرنے سے گریز کرے تو اس کا گریز کرنا برحق ہوگا، اور اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا۔

اگر سفر میں بیوی کو نقصان پہنچانا نہ ہو، بلکہ وہ تجارت اور طلب علم جیسی کسی غرض سے ہو، اور بیوی کو شوہر پر اطمینان ہو تو قاضی شوہر کا مطالبہ مان لے گا، اور اگر بیوی گریز کرے تو اس کا گریز کرنا ناحق

(۱) الدر المختار ۲/۶۴۶، ۳۶۰، ۳۶۱، الدسوقی ۲/۲۹۷، جواہر الإکلیل ۱/۴۰۲، مغنی المحتاج ۳/۴۳۶، القلیوبی ۴/۷۴، ۷۷، کشاف القناع ۵/۴۷۲، مطالب أولی النہی ۵/۶۵۸۔

(۲) رد المحتار ۲/۶۴۸، ۳۶۱۔

ہوگا، اور گریز کی مدت میں اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا[۱]۔

نابالغ کی بیوی کا نفقہ:

۴۴- اگر بیوی بالغہ ہو-- یعنی اس سے وطی کرنا ممکن ہو اور شوہر نابالغ ہو اس سے استمتاع نہ کرسکتا ہو، اور نہ اس پر قادر ہو، اور بیوی اپنے آپ کو اس کے حوالہ کردے، تو اس کے حق میں اس کے نابالغ شوہر پر نفقہ واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا، حنفیہ کا یہی مذہب ہے[۲] اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر قول ہے[۳]، حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں، اور بیوی اگر مدخول بہا ہو تو مالکیہ کے یہاں بھی مشہور کے مقابلے میں ایک قول یہی ہے، ''التوضیح'' میں اس کو صحیح قرار دیا گیا ہے[۴]۔

ان حضرات کا استدلال اس بات سے ہے کہ بیوی نے اپنے آپ کو مکمل طور پر اس کے سپرد کردیا ہے، تو اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا، جیسا کہ اگر شوہر بالغ ہو[۵]۔

نیز اس سے استمتاع ممکن ہے، اور اس سے وطی شوہر کی طرف سے دشوار ہوئی ہے، جیسا کہ اگر شوہر کی بیماری یا غائب ہونے کی وجہ سے سپردگی دشوار ہو۔

نیز وہ شوہر کے لئے محبوس ہے اور مانع شوہر ہی کی طرف سے ہے، لہذا اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا[۶]۔

(۱) العنایۃ شرح الہدایہ ۲/ ۴۷۴، رد المحتار ۲/ ۶۶۰، ۳۶۱۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۴۶، الہدایہ مع فتح القدیر ۴/ ۱۹۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۸ طبع مصطفی البابی الحلبی مصر۔
(۴) المغنی ۹/ ۲۸۳ - ۲۸۴، الدسوقی ۲/ ۵۰۸، الخرشی ۴/ ۱۸۴۔
(۵) المغنی ۹/ ۲۸۴۔
(۶) مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۸۔

دوسرا قول: اس کے لئے اس کے نابالغ شوہر پر نفقہ واجب نہیں ہوگا، مالکیہ کے یہاں مشہور یہی ہے، اگر چہ وہ اس سے دخول کرے، اور پردہ بکارت زائل کردے[۱]، اور شافعیہ کے نزدیک یہی اظہر کا مقابل قول ہے[۲]۔

اس لئے کہ شوہر ایک سبب کی وجہ سے اس سے استمتاع نہیں کرسکتا، اور اس میں وہ معذور ہے، لہذا بیوی کے لئے نفقہ کا تاوان اس پر لازم نہیں ہوگا۔

بیوی کے نفقہ کے دین میں شوہر کے قید ہونے کی مدت کے دوران اس کا نفقہ:

۴۵- اگر بیوی اپنے وصولی کے سلسلے میں قید کرادے اور وہ نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہو تو اس کے لئے نفقہ کے واجب ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: شوہر کی مدت قید کے دوران اس کو نفقہ ملے گا، حنفیہ[۳] مالکیہ[۴] اور حنابلہ[۵] کا مذہب یہی ہے، اس لئے کہ مانع شوہر کی طرف سے ہے نہ کہ بیوی کی طرف سے۔

دوسرا قول: شوہر کی مدت قید کے دوران خواہ وہ کسی حق کی وجہ سے ہو اس کو نفقہ نہیں ملے گا، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان رکاوٹ ہے، شافعیہ کا مذہب یہی ہے[۶]۔

اس لئے کہ شوہر کے قید ہونے کی وجہ سے نفقہ کو واجب کرنے والی حوالگی نہیں پائی گئی، لہذا اس کے ساتھ نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۸، الخرشی ۴/ ۱۸۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۸۔
(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۹۰۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۴۔
(۵) المغنی ۹/ ۲۸۴۔
(۶) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۰۵۔

اگر شوہر نادار ہوتو حنابلہ کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ بیوی ظالم ہے اور شوہر کو اپنے اوپر قدرت دینے سے مانع ہے(۱)۔

نفقہ نہ دینے پر تفریق کا مطالبہ:

الف- اگر شوہر موجود ہو:

۴۶ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شوہر اگر موجود ہو، اور خوشحال ہو، اور اس کا مال ظاہر ہو، تو بیوی کو حق ہے کہ شوہر سے اپنا حق وصول کرلے اور اس کو مطالبہ تفریق کا حق نہیں ہوگا(۲)۔

اسی طرح ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر نفقہ سے عاجز ہو، اور بیوی اس کے ساتھ رہنے پر راضی ہو، تو اسے اس کے ساتھ رہنے کا حق ہوگا۔

اگر شوہر نادار ہو، اور بیوی اس کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہوتو بیوی کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا یا نہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کو تفریق کے مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور شوہر کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اس کو اپنے اوپر خرچ کرنے کے لئے کمانے سے روکے، ابن شبرمہ، حماد ابن ابی سلیمان، عطاء، زہری، حسن، اورابن ابی لیلیٰ وغیرہ اسی کے قائل ہیں، حنفیہ کا مذہب یہی ہے، شافعیہ کے یہاں بھی اظہر کے مقابل ایک قول، نیز حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے(۳)۔

اس کے بارے میں ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول کے عموم سے ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ "(۴)

(اور اگر تنگدست ہے تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)، ان حضرات نے اپنے استدلال کی توجیہ اس طرح کی ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے نادار کو اس کے خوشحال ہونے تک مہلت دینے کا حکم دیا ہے، تو اس آیت کے عموم میں بیوی بھی شامل ہوگی، اور وہ بھی شوہر کو مہلت دینے پر مامور ہوگی، اور اسے شوہر سے طلاق کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا(۱)۔

نیز ان کا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت جابر بن عبداللہؓ نے کی ہے، فرماتے ہیں: "**دخل أبو بكر يستأذن على رسول الله ﷺ فوجد الناس جلوساًببابه، لم يؤذن لأحد منهم . قال:فأذن لأبي بكر فدخل، ثم أقبل عمر فاستأذن فأذن له فوجد النبي ﷺ جالساً، حوله نساؤه، واجماً ساكتاً. قال فقال: لأقولن شيئاً أضحک النبي ﷺ. فقال: يا رسول الله لو رأيت بنت خارجة سألتني النفقة فقمت إليها فوجأت عنقها. فضحک رسول الله ﷺ وقال: "هن حولي كما ترى يسألنني النفقة"، فقام أبوبكر إلى عائشةيجأ عنقها، فقام عمر إلى حفصة يجأ عنقها،كلا هما يقول: تسألن رسول الله ﷺ ما ليس عنده، فقلن: والله لا نسأل رسول الله ﷺشيئاً أبداً ليس عنده، ثم اعتزلهن شهراً أو تسعاً و عشرين، ثم نزلت عليه هذه الآية:"يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَجِکَ"، حتى بلغ "لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيْمًا" قال: فبدأ بعائشة فقال: "يا عائشة إني أريد أن أعرض عليک أمراً أحب أن لا تعجلي فيه حتى تستشيري أبويک" قالت: وما هو يا رسول الله؟!! فتلا عليها الآية قالت: أفيک يا رسول**

(۱) مطالب اولی النہی ۵/ ۶۳۴۔

(۲) البدائع ۴/ ۲۷، شرح الخرشی ۴/ ۱۹۶، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲، المغنی ۹/ ۲۴۳۔

(۳) الدر المختار ۲/ ۶۵۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲، الإنصاف ۹/ ۳۸۳۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۳۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۲۔

الله! أستشير أبوي؟ بل أختار الله ورسوله والدار الآخرة، وأسألک أن لا تخبر امرأة من نسائک بالذي قلت. قال: "لا تسألني امرأة منهن إلا أخبرتها۔ إن الله لم يبعثني معنتاً ولا متعنتاً، ولكن بعثني معلماً ميسراً" (۱) (حضرت ابوبکر آئے اور نبی کریم علیہ السلام سے اجازت طلب کی ، تو لوگوں کو آپ کے دروازہ پر بیٹھا ہوا پایا، ان میں سے کسی کو بھی اجازت نہیں دی گئی تھی، فرماتے ہیں: حضرت ابوبکر کو اجازت دیدی گئی، اور وہ داخل ہوگئے ، پھر حضرت عمر آئے ، اور اجازت طلب کی، تو ان کو بھی اجازت دیدی گئی ، انہوں نے نبی کریم علیہ السلام کو اس حال میں سر جھکائے خاموش بیٹھا ہوا پایا کہ آپ علیہ السلام کے اردگرد آپ کی ازواج مطہرات تھیں ، کہتے ہیں : تو انہوں نے کہا: میں نبی کریم علیہ السلام کو ہنسانے والی کوئی بات ضرور کہوں گا ، تو عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ کی کیا رائے ہے اگر خارجہ کی بیٹی مجھ سے نفقہ طلب کرے اور میں اس کی طرف بڑھ کر اس کی گردن دبا دوں، تو نبی کریم علیہ السلام ہنس پڑے اور فرمایا: جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو، یہ سب ہمارے اردگرد بیٹھی مجھ سے نفقہ طلب کررہی ہیں تو حضرت ابوبکر حضرت عائشہ کی طرف بڑھے اور ان کی گردن دبانے لگے ، اور حضرت عمر حضرت حفصہ کی طرف بڑھے اور ان کی گردن دبانے لگے، دونوں کہہ رہے تھے: تم رسول اللہ علیہ السلام سے وہ چیز طلب کررہی ہو جو آپ کے پاس نہیں ہے؟ تو ان سب نے کہا: اللہ کی قسم! ہم رسول اللہ علیہ السلام سے کبھی بھی کوئی ایسی چیز طلب نہیں کریں گے جو آپ کے پاس نہ ہو، پھر آپ نے ایک مہینہ یا انتیس دن تک ان سے علاحدگی اختیار فرمائی ، پھر آپ پر یہ آیت نازل ہوئی: "يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَجِكَ" (اے نبی کہہ دیجئے اپنی عورتوں کو) یہاں تک کہ یہاں تک پہنچے: "لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيْمًا" (ان کے لئے تم میں جو نیکی پر ہیں بڑا ثواب) کہتے ہیں: تو آپ نے حضرت عائشہ سے ابتدا فرمائی، اور فرمایا، اے عائشہ! میں تم پر ایک ایسا معاملہ پیش کررہا ہوں جس میں میں چاہتا ہوں کہ تم جلدی نہ کرو، تا آنکہ اپنے والدین سے مشورہ کرلو، حضرت عائشہ نے فرمایا: وہ معاملہ کیا ہے؟ اے اللہ کے رسول! تو آپ علیہ السلام نے ان پر آیت کی تلاوت فرمائی، کہنے لگیں: اے اللہ کے رسول! کیا میں آپ کے بارے میں اپنے والدین سے مشورہ کروں گی؟ بلکہ میں تو اللہ، اس کے رسول، اور دار آخرت کا انتخاب کرتی ہوں، اور میری آپ سے درخواست ہے کہ اپنی ازواج میں سے کسی کو میرے قول کی خبر نہ دیں، آپ نے فرمایا: ان میں سے جو خاتون بھی مجھ سے پوچھیں گی میں ان کو ضرور اس کی خبر دوں گا ، اللہ نے مجھے سختی کرنے والا اور تکلیف دینے والا بنا کر مبعوث نہیں کیا ہے، بلکہ اس نے مجھے معلم اور آسانی پیدا کرنے والا بنا کر بھیجا ہے)، تو یہ حدیث اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ عورت کو اپنے شوہر سے ایسی چیز کے مانگنے کا حق نہیں ہے جو اس کے پاس نہ ہو تو بدرجہ اولیٰ اس کو شوہر سے طلاق کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا۔

نیز نفقہ شوہر پر بیوی کا حق ہے، اور اس کے عاجز ہونے کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، اس کو دین کی وجہ سے نکاح فسخ کرنے پر (۱) اور وطی کے بعد مہر سے عاجز ہونے پر قیاس کیا گیا ہے (۲)۔

دوسرا قول: نفقہ سے شوہر کے عاجز ہونے کی وجہ سے عورت کو تفریق کے مطالبہ کا حق ہوگا اور اگر شوہر گریز کرے، تو حاکم دونوں کے درمیان تفریق کردے گا۔

مالکیہ کا مذہب یہی ہے (۳) ، شافعیہ کے یہاں بھی یہی

(۱) حديث: "دخل أبو بكر يستأذن على رسول الله علیہ السلام..." کی روایت مسلم (۲/ ۱۱۰۴-۱۱۰۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۲۴۳۔
(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۷۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۲۔
(۳) مواہب الجلیل ۴/ ۱۹۶، شرح الخرشی ۴/ ۱۹۶۔

اظہر(۱) اور حنابلہ کے یہاں صحیح قول ہے(۲) یہ تفریق شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فسخ، اور مالکیہ کے نزدیک ایک طلاق رجعی ہے، یہی قول حضرت عمر، حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی منقول ہے، اور سعید بن المسیب، حسن، اسحاق اور ابوثور وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں(۳)۔

اس سلسلہ میں ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ"(۴) (اس کے بعد (یا تو) رکھ لینا ہے قاعدہ کے مطابق، یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے)، اللہ تعالیٰ نے بیوی کو بھلائی کے ساتھ روکنے یا حسن سلوک کے ساتھ آزاد کردینے کا حکم دیا ہے، اور شوہر کا بیوی پر خرچ نہ کرنا امساک بالمعروف کو فوت کردینا ہے، تو دوسری چیز یعنی تسریح بالاحسان متعین ہوجائے گی(۵)۔

نیز روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے فوجوں کے سپہ سالاروں میں سے جو اہل مدینہ میں سے تھے اور اپنی بیویوں سے غائب تھے ان کو خط بھیجا اور حکم دیا کہ اپنی عورتوں کے پاس لوٹ آئیں، یا تو مفارقت اختیار کریں یا نفقہ بھیجیں، اور جو ان میں سے مفارقت اختیار کرے وہ چھوڑی ہوئی مدت کا نفقہ بھیجے(۶)۔

نیز حضرت سعید بن المسیب سے روایت ہے کہ ابوالزناد نے ان سے ایسے آدمی کے بارے میں پوچھا جو اپنی بیوی پر خرچ کرنے کے لئے کچھ نہیں پاتا ہے، فرمایا: دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے، ابوالزناد کہتے ہیں: میں نے پوچھا: یہ سنت ہے؟ فرمایا: (ہاں) سنت ہے(۱)۔

امام شافعی فرماتے ہیں: قرین قیاس یہ ہے کہ (حضرت سعید کے سنت کہنے سے مراد) نبی کریم علیہ السلام کی سنت ہے (۲)۔

نیز جب وطی سے عاجزی کی وجہ سے فسخ ثابت ہوجاتا ہے جبکہ نقصان اس میں کم ہوتا ہے، تو نفقہ سے عاجزی سے تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا، جس کے بغیر بدن قائم ہی نہیں رہتا۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح (طلاق فقرہ / ۸۲-۸۶) میں دیکھی جائے۔

ب-اگر شوہر غائب ہو:

۴۷-اگر شوہر غائب ہو اور وہ اس کو نہ نفقہ دے، نہ اس کے لئے کوئی مال چھوڑے کہ وہ اس سے خرچ کرسکے، نہ کسی کو اس پر خرچ کرنے کا وکیل بنائے تو عورت اپنے شوہر سے تفریق کرسکتی ہے یا نہیں، اس میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: عورت کو اس کی وجہ سے تفریق طلب کرنے کا اختیار ہوگا، مالکیہ کے نزدیک مشہور یہی ہے (۳)، اور یہ شافعیہ کا بھی ایک قول ہے(۴)، نیز اگر شوہر کے نام پر قرض نہ لے سکتی ہو، تو حنابلہ کے نزدیک بھی یہی راجح مذہب ہے(۵)۔

مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے شرط یہ ہے کہ عورت زوجیت

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۲۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۴۳، الإنصاف ۹/ ۳۸۴۔
(۳) المغنی ۹/ ۲۴۳۔
(۴) سورۂ بقرہ / ۲۲۹۔
(۵) المغنی ۹/ ۲۴۳، کشاف القناع ۵/ ۴۷۶۔
(۶) اثر: "أن عمرؓ كتب إلى أمراء الأجناد..." کی تخریج فقرہ ۲۸ میں گذر چکی۔

(۱) اثر: "سعيد بن المسيب أن أبا الزناد سأله..." کی روایت امام شافعی نے مسند (۲/ ۶۵ بترتیب السندی) میں کی ہے۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۲، کشاف القناع ۵/ ۴۷۶۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۴، مواہب الجلیل ۴/ ۱۹۶، شرح الخرشی ۴/ ۱۹۹۔
(۴) روضۃ الطالبین ۹/ ۷۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲۔
(۵) المغنی ۹/ ۲۴۳، کشاف القناع ۵/ ۴۲۳، المبدع ۸/ ۲۳۳، الإنصاف ۹/ ۳۹۱۔

ثابت کرے، نیز شوہر نے اس سے دخول کیا ہو، یا اسے اس سے دخول کی دعوت دی گئی ہو، نیز غیبوبت اس طرح ہو کہ اس کی جگہ معلوم نہ ہو، یا معلوم ہو اور اس کو اطلاع پہنچانا ممکن نہ ہو، نیز گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ ان کے علم کے مطابق شوہر نے اس کے لئے نفقہ کپڑا اور اس کے خرچ میں سے کچھ نہیں چھوڑا ہے، اور نہ اس وقت تک اس نے اس کے پاس کچھ بھیجا ہے۔

پھر اس کے بعد قاضی جیسا مناسب سمجھے گا اس کے اعتبار سے عورت کے لئے ایک مدت خواہ وہ ایک مہینہ کی ہو یا دو مہینے کی یا پینتالیس دن کی مقرر کردے گا، پھر جب مدت پوری ہوجائے، اور وہ نہ آئے، نہ کچھ بھیجے، نہ اس کا کوئی مال ظاہر ہو، اور عورت اپنے معاملہ پر غور کرنے کا مطالبہ کرے، تو وہ دو عادل آدمیوں کی موجودگی میں قسم کھائے گی کہ اس کا مذکورہ شوہر حاکم کے پاس ثابت شدہ غیبوبت سے قسم کھانے تک اس کے پاس نہیں لوٹا ہے، نہ اس نے خرچ اور کپڑا چھوڑا ہے، نہ اس نے شوہر کو اس سے معافی دی ہے، اور نہ اس وقت تک اس کی طرف سے اس کے پاس کوئی چیز پہنچی ہے، تو جب قاضی کے پاس اس کی قسم ثابت ہوجائے گی، تو وہ شوہر کی طرف سے اس کو طلاق دے دے گا، یا اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار دے دے گا(۱)۔

اس سلسلہ میں ان کا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عمر بن الخطابؓ سے ہے کہ انہوں نے اہل مدینہ کے ان سپہ سالاروں کے پاس جو اپنی عورتوں سے غائب تھے، خط لکھا، اور ان کو حکم دیا کہ یا تو وہ اپنی بیویوں کے پاس لوٹ کر آجائیں یا انہیں (طلاق دے کر) جدا کردیں یا نفقہ بھیجیں، اور ان میں سے جو تفریق کرے وہ چھوڑی ہوئی مدت کا نفقہ بھیجے(۲)۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۹۶۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۲، المغنی ۹/ ۲۴۳ نیز اثر عمرؓ کی تخریج فقرہ/ ۲۸ میں گذر چکی۔

نیز چونکہ شوہر کے مال سے یا قرض کے ذریعہ بیوی کو نفقہ دینا دشوار ہوگیا ہے، لہذا ناداری کی حالت ہی کی طرح بیوی کو فسخ کا اختیار ہوگا(۱)۔

نیز نفقہ نہ دینے میں ضرر ہے جس کا ازالہ فسخ کے ذریعہ ممکن ہے، لہذا اسے مطالبہ فسخ کا اختیار ہوگا(۲)۔

دوسرا قول: عورت کو مطالبہ تفریق کا حق نہیں ہوگا، یہ حنفیہ کا قول ہے(۳)۔

یہی مالکیہ کا بھی دوسرا قول ہے(۴)۔ شافعیہ کے یہاں بھی یہی اصح ہے(۵) اور بعض حنابلہ بھی اسی کے قائل ہیں(۶)۔

اس لئے کہ فسخ نفقہ سے تنگدست ہونے پر ثابت ہوتا ہے، اور شوہر کی غیبوبت کے سبب اس کی حالت واضح نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تنگدستی ثابت نہیں ہوتی ہے(۷)۔

لیکن اگر ناداری ثابت ہوجائے، تو خود حاکم یا جس کو حاکم اجازت دے وہ بیوی کے مطالبہ پر تفریق کا ذمہ دار ہوگا شافعیہ کے نزدیک یہی صحیح ہے(۸)، نیز یہی حنابلہ کا ایک قول ہے(۹)، اس لئے کہ یہ تفریق مجتہد فیہ ہے، لہذا عنین (نامرد) ہونے کی بنیاد پر فسخ کی طرح اس میں بھی حاکم کے فیصلہ کی ضرورت ہے(۱۰)۔

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۲۳، المبدع ۸/ ۱۳۳۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۴۲۳۔

(۳) رد المحتار ۲/ ۶۵۶۔

(۴) مواہب الجلیل ۴/ ۱۹۶، شرح الخرشی ۳/ ۱۹۹۔

(۵) نہایۃ المحتاج ۷/ ۸۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۷۲۔

(۶) کشاف القناع ۵/ ۴۲۳، المبدع ۸/ ۱۳۳، الإنصاف ۹/ ۳۹۱۔

(۷) مواہب الجلیل ۵/ ۴۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲۔

(۸) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲۔

(۹) کشاف القناع ۵/ ۴۸۰، المغنی ۹/ ۲۴۷، المبدع ۸/ ۱۳۳۔

(۱۰) کشاف القناع ۵/ ۴۸۰۔

پھر اگر شوہر اپنے سفر سے واپس آجائے، اور اس کا مال غائب ہو تو شافعیہ نے مسئلہ میں تفصیل کی ہے، اور ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ قصر کی مسافت یا اس سے زیادہ مسافت پر غائب ہو تو بیوی کو فسخ کا حق رہے گا، اور ضرر کے سبب صبر کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جب قرض وغیرہ کے ذریعہ اس کو نفقہ نہ ملے، ورنہ اس کو فسخ کا حق نہیں رہے گا، اور اگر وہ قصر کی مسافت سے کم میں غائب ہو تو اس کو فسخ کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ موجود کے حکم میں ہے، اور اس کو فوراً حاضر ہونے کا حکم دیا جائے گا۔

اگر شوہر کا کوئی خوشحال اور غیر موجود مقروض ہو، اور مسافت قصر سے کم پر اس کا مال ہو، تو عورت کو فسخ کا مطالبہ کرنے کا حق ہونے کے بارے میں دو نقطۂ نظر ہیں، دونوں میں اصح فسخ کا نہ ہونا ہے۔

اگر شوہر کا مقروض موجود ہو، اور اس کا مال مسافت قصر پر ہو، تو اس کو فسخ کا حق ہوگا، جیسا کہ اگر شوہر کا مال غائب ہو[1]۔

حنفیہ کے نزدیک نفقہ سے شوہر کی عاجزی کی بنیاد پر زوجین کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، خواہ وہ غائب ہو یا حاضر، نادار ہو یا خوشحال[2]۔

نفقہ کا تبرع کرنا:

۴۸- اگر کوئی شخص شوہر کی طرف سے رضا کارانہ طور پر نفقہ ادا کرنے کی پیش کش کرے، تو بیوی کو مطالبہ فسخ کا اور نفقہ قبول نہ کرنے کا حق ہوگا یا نہیں اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: بیوی کو رضا کارانہ طور پر نفقہ دینے والے سے نفقہ قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اس کو فسخ کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۷۳۔
(۲) رد المحتار ۲/ ۶۵۶۔

ابن الکاتب کے علاوہ مالکیہ کا مذہب یہی ہے[1] اور شافعیہ کے یہاں بھی ایک قول یہی ہے جس کو ابن کج نے نقل کیا ہے، اور امام غزالی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے[2]۔

دوسرا قول: بیوی کو رضا کارانہ طور پر نفقہ دینے والے سے نفقہ قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اس کو مطالبہ فسخ کا حق ہوگا۔

حنابلہ اسی کے قائل ہیں[3]، اور مالکیہ میں سے ابن الکاتب کا مذہب یہی ہے[4] اور شافعیہ کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے، الا یہ کہ تبرع کرنے والا شوہر کا باپ یا دادا ہو، اور شوہر ان کی ولایت میں ہو تو بیوی پر اس کا قبول کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ تقدیراً یہ شوہر کی ملک میں داخل ہے، اذرعی نے باپ دادا کے ساتھ شوہر کے لڑکے کو بھی شامل کیا ہے[5]۔

اس لئے کہ رضا کارانہ طور پر دینے والے کی طرف سے بیوی کے نفقہ قبول کرنے میں اس پر احسان ہے اور اس کو ضرر لاحق کرنا ہے، لہذا اس کو اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ صاحب دین کو تبرع کرنے والے سے اس دین کو قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جاتا جو دائن کا دوسرے پر ہوتا ہے۔

یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب تبرع کرنے والا نفقہ اولاً شوہر کو دے، پھر بیوی کو حوالہ کرنے کا کام شوہر انجام دے۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ نے بیان کیا ہے کہ اگر تبرع کرنے والا نفقہ شوہر کے حوالہ کردے، پھر شوہر بیوی کو دیدے، یا اس کا وکیل بیوی کو دیدے تو بیوی کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے

(۱) مواہب الجلیل ۴/ ۱۹۹۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۷۳۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۴۷۷۔
(۴) مواہب الجلیل ۴/ ۱۹۹۔
(۵) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۷۳۔

کہ اس صورت میں احسان بیوی پر نہیں شوہر پر ہے[1]۔

نفقہ کو شوہر پر دین قرار دینا:

۴۹ - نفقہ کو شوہر پر دین قرار دینے کے بارے میں فقہاء کے دومختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: قضاء قاضی یا فریقین کے درمیان سمجھوتہ کئے بغیر نفقہ کو شوہر کے ذمہ میں دین قرار نہیں دیا جائے گا، لہذا اگر نہ قضاء پائی جائے، نہ سمجھوتہ پایا جائے، تو زمانہ گزرنے سے نفقہ ساقط ہوجائے گا، حنفیہ اسی کے قائل ہیں[2]، اس لئے کہ یہ نفقہ صلہ رحمی کے طور پر جاری ہوتا ہے، اور اگر چہ یہ عوض کے مشابہ ہے لیکن حقیقت میں عوض نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اگر حقیقت میں عوض ہوتا تو وہ نفس متعہ یعنی استمتاع کا عوض ہوتا، یا ملک متعہ یعنی تمتع سے اختصاص کا عوض ہوتا، اور پہلے کا کوئی راستہ نہیں ہے، اس لئے کہ شوہر عقد کی وجہ سے متعہ کا مالک ہے، لہذا وہ استمتاع اپنے مملوک کے منافع حاصل کر کے خود اپنی ملک میں تصرف کرنے والا ہوگا، اور جو شخص اپنی ملک میں تصرف کرتا ہے، اس پر دوسروں کو معاوضہ دینا لازم نہیں ہوتا ہے۔

اور دوسرے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ ملک متعہ کو ایک مرتبہ عوض کے مقابلہ میں رکھا جا چکا ہے، لہذا اسے کسی دوسرے عوض کے بدلہ میں نہیں رکھا جائے گا تو نفقہ عوض سے خالی ہوجائے گا، تو وہ حقیقت میں عوض نہیں بلکہ صلہ ہے، اسی لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول کے ذریعہ اس کو رزق کا نام دیا ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[3] (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔

دوسرا قول: اس صورت میں قضاء قاضی اور شوہر کی رضامندی کے بغیر نفقہ شوہر کے ذمہ دین ہوجائے گا جب شوہر اپنے اوپر واجب ہونے کے بعد اس کی ادائیگی سے گریز کرے، شافعیہ[1] اور حنابلہ کا مذہب یہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: " وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔

یہ حضرات اپنے استدلال کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کسی زمانہ کی قید لگائے بغیر مطلقاً کھانے کپڑے کے وجوب کی خبر دی ہے، نیز نفقہ واجب ہوگیا ہے، اور اصل یہ ہے کہ جو چیز کسی انسان پر واجب ہوجائے تو وہ تمام واجبات کی طرح ادائیگی یا معافی کے بغیر ساقط نہیں ہوتی[2]۔

دوم: قرابت:

فی الجملہ قرابت کی وجہ سے نفقہ واجب ہوتا ہے اور یہ مندرجہ ذیل تفصیل کے مطابق ہوتا ہے:

نفقہ کو واجب کرنے والی قرابت اور اس کے درجات کی وضاحت:

۵۰ - ان لوگوں کے بارے میں جو قرابت کی وجہ سے نفقہ کے مستحق ہوتے ہیں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۳، کشاف القناع ۵/ ۴۷۷۔
(۲) البدائع ۴/ ۲۵-۲۸۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۷۶۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۳۰، بدائع الصنائع ۴/ ۲۵-۲۸۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ: نفقہ کے مستحقین آباء ہیں اگر چہ اوپر کے ہوں، اور اولاد ہے اگر چہ نیچے کی ہوں، اور ذی رحم محرم جیسے چچا، بھائی، بھتیجہ، پھوپھی، ماموں اور خالہ، ان کے علاوہ جیسے چچازاد بھائی اور بہن ، ماموں زاد بہن اور خالہ زاد بہن کے لئے واجب نہیں ہوگا، اور نہ غیر ذی رحم محرم کے لئے واجب ہوگا جیسے چچازاد بھائی جبکہ وہ رضائی بھائی بھی ہو اور زوجیت اور ولادت کے رشتہ کو چھوڑ کر بقیہ میں دین میں اتحاد بھی شرط ہے، چنانچہ سبب زوجیت اور قرابت ولادت کو چھوڑ کر دین کے اختلاف کے ساتھ کسی کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوگا(۱)۔

جہاں تک اولاد کا تعلق ہے تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: " وَعَلَى الْمَوْلُوْدِلَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" (۲) (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، مولودلہ باپ ہے تو باپ پر اولاد کی وجہ سے عورتوں کا رزق (کھانا) واجب کیا ہے، تو اولاد کا نفقہ واجب ہونا بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔

جہاں تک والدین کا تعلق ہے تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا" (۳) (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔

یہ آیت کافر والدین کے حق میں نازل ہوئی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے "وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ" (اور ہم نے انسان کو تاکید کی اس کے ماں باپ سے متعلق) ہے، اور یہ بات نہ احسان میں سے ہے، نہ بھلائی میں سے کہ انسان اللہ کی نعمتوں میں زندگی گزارے اور والدین کو بھوکوں مرتا چھوڑ دے۔

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۳/ ۶۳ طبع دار المعرفہ بیروت۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۳) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

رہے دادے اور دادیاں تو وہ والدین کی طرح ہیں: اسی لئے وہ وراثت وغیرہ میں ماں باپ کے قائم مقام ہوتے ہیں، نیز وہ اس کی زندگی کا سبب ہیں، لہذا یہ اس کے مستحق ہوں گے کہ وہ والدین ہی کی طرح ان کی زندگی کا سامان کریں۔

دین کے اتحاد سے نکاح کو اس لئے مستثنیٰ کیا گیا ہے کہ نفقہ عقد نکاح کے ذریعہ لازم ہونے والے حبس کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے، اور ولادت کو بھی اتحاد دین سے اس لئے مستثنیٰ کیا گیا ہے کہ جس پر خرچ کیا جارہا ہے وہ اس کا جزء ہے اور کفر کی وجہ سے جزء کا نفقہ نہیں روکا جائے گا، البتہ مسلمان پر اپنے حربی والدین کا نفقہ واجب نہیں ہوتا ہے(۱)۔

حنفیہ نے فقر کی شرط لگائی ہے تاکہ حاجت پائی جائے، انہوں نے نکاح اور اس کے علاوہ کے نفقہ کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ بیوی کا نفقہ اس کے برخلاف ہے کہ وہ مالداری کے باوجود واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ قاضی کے روزینہ کی طرح دائمی احتباس کی وجہ سے واجب ہوتا ہے(۲)۔

رشتہ دار کا نفقہ صرف ذی رحم محرم کے لئے واجب ہوتا ہے، جبکہ نابالغ ہو یا عورت ہو اگر چہ عورت بالغہ اور تندرست ہو، رہا بالغ مرد تو اس کا کمائی سے عاجز ہونا ضروری ہے برخلاف ماں باپ کے، اس لئے کہ ان کے لئے قدرت کے باوجود نفقہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ ان کو کمائی کی مشقت لاحق ہوگی، اور اولاد کو ان سے ضرر دور کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

یہ ان پر میراث کے بقدر واجب ہوگا، اس لئے کہ وارث کی صراحت کرنا مقدار کو معتبر ماننے پر تنبیہ کرنا ہے، نیز تاوان فائدہ کے

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۶۳۔
(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۶۳۔

بقدر ہوتا ہے[1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ نفقہ صرف براہ راست والدین اور اولاد کے لئے واجب ہوگا، دوسروں کے لئے نہیں، اور یہ حضرات اصل اور فرع یعنی جن پر نفقہ واجب ہوگا، اور جن کا نفقہ واجب ہوگا، ان کے درمیان اتحاد دین کی شرط نہیں لگاتے ہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک کے لئے نفقہ واجب قرار دیتے ہیں اگر چہ ان کے درمیان دین کا اختلاف ہو جب تک وہ نفقہ کا مستحق رہے، البتہ شرط یہ ہے کہ اولاد حربی نہ ہو[2]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نفقہ کے مستحق آباء ہیں اگر چہ اوپر کے ہوں اور اولاد ہے اگر چہ نیچے کی ہو[3]۔

آباء کے لئے اس کے وجوب پر ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا"[4] (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، اور معروف میں والدین کی حاجت کے وقت ان کی کفایت کی ذمہ داری سنبھالنا بھی ہے، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن أطيب ما أكلتم من كسبكم، وإن أولادكم من كسبكم**"[5] (تمہارا سب سے پاکیزہ کھانا وہ ہے جو تم اپنی کمائی میں سے کھاؤ، اور تمہاری اولاد بھی تمہاری کمائی میں سے ہے)۔

اور اولاد کے لئے نفقہ واجب ہونے پر اگر چہ نیچے کی ہو ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے:

"**فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**"[1] (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)، تو اولاد کو دودھ پلانے کے لئے اجرت کا واجب کرنا ان کے خرچ کے واجب کرنے کا متقاضی ہے۔

نیز رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہے جو آپ ﷺ نے حضرت ہندؓ سے فرمایا تھا: "**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**"[2] (جو تمہارے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو اسے عرف کے مطابق لے لو)۔

اور پوتے اولاد کے ساتھ ملحق ہیں اگر چہ گزشتہ دلائل کے اطلاق میں وہ شامل نہیں ہیں۔

شافعیہ نے اتحاد دین کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ وہ دین کے اختلاف کے باوجود نفقہ کو واجب قرار دیتے ہیں۔

اور شافعیہ نے ان دونوں کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کے لئے نفقہ کو واجب قرار نہیں دیا ہے[3]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ آباء نفقہ کے مستحق ہوں گے اگر چہ وہ اوپر کے ہوں اور اولاد نفقہ کی مستحق ہوگی اگر چہ وہ نیچے کی ہو اور وہ لوگ مستحق ہوں گے جن کا نفقہ دینے والا ہو ان کے علاوہ کوئی نفقہ کا مستحق نہیں ہوگا، خواہ ان سے اس کی میراث فرض کی بنیاد پر ہو یا عصبہ ہونے کی بنیاد پر اور خواہ وہ اس سے وراثت نہ پائیں۔

اور اصول وفروع کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں پر نفقہ واجب نہیں ہے[4]۔

---

(۱) حاشیہ رد المحتار ۲/ ۶۸۱ طبع بولاق۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۲، ۵۲۳ طبع عیسی الحلبی، مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۹ طبع دار الفکر، بیروت۔

(۳) المہذب للشیرازی ۲/ ۲۱۲ طبع عیسی الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶، ۴۴۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(۴) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۵) حدیث: "إن أطيب ما أكلتم من كسبكم..." کی روایت ترمذی (۳/ ۶۳۰) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۲) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدك..." کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶، ۴۴۷۔

(۴) الإنصاف للمرداوی ۹/ ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۶ طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۲۵۹۔

راجح مذہب یہ ہے کہ وجوب نفقہ کے لئے ان حضرات کے یہاں اتحاد دین شرط ہے، اس لئے کہ یہ نیکی اور صلہ رحمی کے طور پر غم خواری کرنا ہے، لہذا دین کے اختلاف کے ساتھ واجب نہیں ہوگا، جیسے اصول وفروع کے علاوہ کا نفقہ ہے، نیز اس لئے کہ وہ دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہیں، لہذا دونوں میں سے کسی کا نفقہ دوسرے پر قرابت کی بنیاد پر واجب نہیں ہوگا(۱)۔

فروع کا اصول کو نفقہ دینا:

۵۱ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ براہ راست والدین کا نفقہ اولاد پر واجب ہے(۲)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَقَضٰی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" (۳) (اور تیرے پروردگار نے حکم دے رکھا ہے کہ بجز اسی (ایک رب) کے اور کسی کی پرستش نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک رکھنا)۔

اوران دونوں کی حاجت کے وقت ان پر خرچ کرنا احسان میں سے ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا" (۴) (اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)، اور حاجت کے وقت ان کی کفایت کو انجام دینا بھی معروف میں سے ہے۔

نیز حضرت عبداللہ ابن عمروؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: یا رسول اللہ! میرے پاس مال بھی ہے اور والد صاحب بھی ہیں اور میرے والد میرا مال بالکل ختم کر دیتے ہیں تو نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**أنت ومالک لوالدک، إن أولادکم من أطیب کسبکم، فکلوا من کسب أولادکم**" (۱) (تم اور تمہارے مال دونوں تمہارے والد کے ہیں، بلاشبہ تمہاری اولاد تمہاری بہترین کمائی ہے لہذا اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ)، اور جب اولاد کی کمائی باپ کی کمائی شمار ہوگی تو باپ کا نفقہ اس میں واجب ہوگا اس لئے کہ آدمی کا نفقہ اس کی کمائی میں ہوتا ہے۔

ابن المنذر نے اس کے بارے میں اجماع نقل کیا ہے اور فرمایا: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جن والدین کی نہ کمائی ہو نہ مال ہو ان کا نفقہ اولاد کے مال میں واجب ہے(۲)۔

دادا اور دادی کے بارے میں گزر چکا ہے کہ مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ان میں سے کسی کے لئے نفقہ نہیں ہے، اور جمہور نے اس سلسلہ میں ان کی مخالفت کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ تمام اصول کے لئے نفقہ واجب ہوگا اگرچہ وہ اوپر کے ہوں۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ دلائل دوسرے اصول کے بجائے بلاواسطہ والدین کے نفقہ کے وجوب پر قائم ہیں، لہذا انہیں پر اقتصار کیا جائے گا، اس لئے اولاد پر دادا یا دادی کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوگا(۳)۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں: دادے اور دادیاں بلاواسطہ والدین

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۲۵۹/۹، الروض المربع ۳۶۲/۲ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۲) تبیین الحقائق ۶۲/۳، حاشیۃ الدسوقی ۵۲۲/۲، مغنی المحتاج ۴۴۶/۳، الإنصاف ۳۹۲/۹۔

(۳) سورۂ إسراء/ ۲۳۔

(۴) سورۂ لقمان/ ۱۵۔

(۱) حدیث: "أنت و مالک لوالدک" کی روایت ابوداؤد (۸۰۱/۳ طبع حمص) اور ابن ماجہ (۷۶۹/۲ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲۵/۲ طبع الجنان) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴۴۷/۳، المغنی ۳۷۳/۱۱ طبع ہجر۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۵۲۳/۲۔

میں شامل ہیں، اگر چہ گزشتہ دلائل کا اطلاق ان کو شامل نہیں ہے، جیسا کہ قصاص نہ ہونے اور شہادت رد کئے جانے وغیرہ میں ان کے ساتھ شامل ہیں۔

نیز وہ میراث وغیرہ میں بلا واسطہ والدین کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

نیز وہ اولاد کی اولاد کی زندگی کے سبب ہیں، لہذا یہ اس کے مستحق ہوں گے کہ وہ والدین کی طرح ان کی زندگی کا سامان کریں [1]۔

اصول کو نفقہ دینے کے وجوب کی شرائط:

۵۲ - اصول کو نفقہ دینے کے وجوب کے لئے درج ذیل چیزیں شرط ہیں:

الف - اصل فقیر ہو، یا کمانے سے عاجز ہو، چنانچہ اگر اصل مالدار ہو کمانے پر قادر ہو تو فرع پر اس کی اصل کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ غم خواری اور بھلائی کے طور پر واجب ہوتا ہے اور کمائی پر قدرت رکھنے والا خوشحال ہی کی طرح غم خواری سے بے نیاز ہوتا ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ اسی کے قائل ہیں [2]۔

حنفیہ اور قول اظہر میں شافعیہ کہتے ہیں اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے، کہ اگر اصل فقیر ہو اور کمائی پر قادر ہو تب بھی اس کا نفقہ اس کی فرع پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا ہے، اور بیٹوں کی مالداری کے باوجود آباء پر کمائی کو لازم کرنا ان کے ساتھ حسن سلوک کو ترک کر دینا، نیز ان کو اذیت

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۷، المغنی برحاشیۃ الشرح الکبیر ۹/ ۲۵۷۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۴۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶-۴۴۸، الإنصاف ۹/ ۳۹۲، المغنی برحاشیہ الشرح الکبیر ۹/ ۲۵۶۔

دینا ہے اور یہ ناجائز ہے [1]۔

ب - فرع خوشحال ہو اور اس شرط پر فقہاء کا اتفاق ہے، یا کمائی پر قادر ہو اور یہ حنابلہ کا مذہب ہے اور شافعیہ کے یہاں بھی یہی اصح ہے، اور یہی وہ روایت ہے جس کو حنفیہ کے یہاں صاحب ہدایہ نے یقینی کہا ہے [2]، نیز اس کے مال یا کمائی میں خود اس کے اپنے نیز اپنی اولاد اور بیوی کے نفقہ سے بچت ہو، اور اگر اس سے کچھ بچت نہ ہو تو اس پر نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں: نادار فرع پر اپنے والدین کو نفقہ دینے کے لئے کمانا واجب نہیں ہے، شافعیہ کے یہاں یہ اصح کے مقابل قول ہے، اور حنفیہ میں حلوانی کہتے ہیں: اگر بیٹا فقیر اور کمانے والا ہو اور باپ بھی کمانے والا ہو تو بیٹے کو اس پر خرچ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کمائی کے اعتبار سے مالدار ہے، لہذا دوسرے پر نفقہ واجب کرنے کی ضرورت نہیں ہے [3]۔

ج - خرچ کرنے والے اور جس پر خرچ کیا جائے ان کے درمیان دین کا متحد ہونا۔ حنابلہ کے یہاں راجح مذہب یہی ہے، اس لئے کہ نفقہ احسان اور صلہ رحمی کے طور پر غم خواری ہے، لہذا دین کے اختلاف کے ساتھ واجب نہیں ہوگا جیسا کہ اصول وفروع کے علاوہ کا نفقہ ہے، نیز وہ دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے، لہذا قرابت کی بنیاد پر دونوں میں سے کسی کا نفقہ دوسرے پر واجب نہیں ہوگا [4]۔

(۱) اللباب شرح الکتاب ۳/ ۱۰۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۸، الإنصاف ۹/ ۳۹۲، الکافی ۳/ ۳۷۴، ۳۷۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۶۴۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۲، تبیین الحقائق ۳/ ۶۴۔

(۴) المغنی برحاشیہ الشرح الکبیر ۹/ ۲۵۹۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ نیز ایک روایت میں حنابلہ کہتے ہیں:

فرع پر اصل کا نفقہ واجب ہونے کے لئے دین کا متحد ہونا شرط نہیں ہے، تو اس پر نفقہ واجب ہوگا اگر چہ دونوں کے دین الگ الگ ہوں، اس لئے کہ کافر والدین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا رشاد ہے: "وَإِنْ جَاهَدَاکَ عَلٰی أَنْ تُشْرِکَ بِیْ مَالَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِی الدُّنْیَا مَعْرُوْفًا"(۱) (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں، تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کئے جانا)۔

نیز یہ نہ حسن سلوک میں سے ہے نہ بھلائی میں سے کہ انسان اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں عیش کرے اور والدین کو بھوک سے مرتا چھوڑ دے، اس لئے کہ وجوب کا سبب یعنی جزئیت موجود ہے (۲)۔

اصول کا نفقہ کس پر واجب ہوگا:

۵۳ - اصول کا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اولاد کے مال والدین کے لئے نص کے ذریعہ حق ثابت ہے، نیز اس لئے کہ وہ والدین کا سب سے قریبی رشتہ دار ہے، لہٰذا ان کے نفقہ کا استحقاق اس پر ہونا زیادہ بہتر ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایہ میں یہ نفقہ مردوں اور عورتوں پر برابری کے ساتھ ہوگا، اس لئے کہ معنی دونوں کو شامل ہے (۳)۔

(۱) سورۂ لقمان ر ۱۵۔

(۲) حاشیہ رد المحتار ۲ر ۶۸۳ طبع بولاق، تبیین الحقائق ۳ر ۶۳، شرح منح الجلیل ۲ر ۴۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۵۲۲، مغنی المحتاج ۳ر ۴۴۷، حاشیۃ الشروانی و ابن القاسم علی تحفۃ المحتاج ۸ر ۳۴۴، ۳۴۵، المغنی برحاشیہ الشرح الکبیر ۹ر ۲۵۹۔

(۳) فتح القدیر ۴ر ۴۱۷ طبع دار الفکر۔

مالکیہ کے برخلاف جمہور کی رائے کے مطابق یہ نفقہ اولاد کی اولاد پر بھی واجب ہوگا، خواہ وہ نیچے کی ہو، اور مالکیہ کے یہاں اولاد کی اولاد پر نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ (دیکھئے: فقرہ ر ۵۰)۔

اگر فروع متعدد ہوں تو جس پر نفقہ واجب ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک: اگر قرابت کا درجہ متحد ہو، جیسے دو بیٹے یا دو بیٹیاں ہوں تو میراث کی طرف نظر کئے بغیر رشتہ اور جزئیت میں برابری کی وجہ سے ان کے درمیان نفقہ برابری سے ہوگا، یہاں تک کہ اگر اس کا ایک حقیقی بھائی اور ایک نواسی ہو تو اس کا نفقہ نواسی پر ہوگا، اگر چہ اس کی میراث بھائی کو ملے گی، اور اگر قرابت کا درجہ الگ الگ ہو جیسے کہ اس کی ایک لڑکی ہو اور ایک پوتا ہو تو نفقہ زیادہ قریب پر واجب ہوگا، لہٰذا وہ صرف لڑکی پر ہوگا، اگر چہ میراث دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی، اس لئے کہ لڑکی زیادہ قریبی رشتہ دار ہے (۱)۔

قول مشہور میں مالکیہ کے نزدیک بلاواسطہ والدین کا نفقہ خوشحال آزاد پر واجب ہوتا ہے خواہ وہ بالغ ہو یا نابالغ، مرد ہو یا عورت، ایک ہو یا کئی ہوں، مسلمان ہو یا کافر، تندرست ہو یا مریض اور مشہور یہ ہے کہ خوشحال اولاد پر ان میں سے ہر ایک کی خوشحالی کے بقدر نفقہ تقسیم کردیا جائے گا (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک اگر کسی شخص کی دو فرعیں رشتہ اور وراثت یا ان کے نہ ہونے میں برابر ہوں تو دونوں اس کو نفقہ دیں گی اگر چہ وہ دونوں مرد ہونے یا نہ ہونے میں الگ الگ ہوں، جیسے دو بیٹے، یا دو لڑکیاں، یا ایک لڑکا اور ایک لڑکی اور اگر چہ مالداری کی مقدار میں دونوں میں فرق ہو یا ایک کی خوشحالی مال سے اور دوسرے کی کمانے

(۱) فتح القدیر ۴ر ۴۱۹ طبع دار الفکر بیروت۔

(۲) مواہب الجلیل ۴ر ۲۰۹ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۲ر ۴۴۸۔

سے ہو۔

اس لئے کہ نفقہ واجب کرنے کی علت دونوں کو شامل ہے اور اگر دونوں میں سے ایک غائب ہو تو اس کا حصہ اس کے مال سے لیا جائے گا، اور اگر اس کا مال نہ ہو تو اگر ممکن ہو تو حاکم اس کے نام پر قرض لے لے گا، ورنہ حاکم موجود کو نفقہ دینے کا حکم دے گا، اس ارادے کے ساتھ کہ وہ غائب سے یا اس کا مال مل جائے تو مال سے واپس لے لے گا[1]۔

اگر دونوں رشتہ کے درجہ میں الگ الگ ہوں تو اصح یہ ہے کہ دونوں میں سے زیادہ قریب پر نفقہ واجب ہوگا، خواہ وہ وارث ہو یا نہ ہو، مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ قرب کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے[2]۔

اگر دونوں کی قرابت کے درجہ میں برابر ہو تو اصح قول میں وراثت کی قوت کے سبب اسی سے نفقہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر اصل وراثت میں دونوں فریں برابر ہوں کسی اور چیز میں نہ ہوں جیسے لڑکا اور لڑکی تو کیا نفقہ کی مقدار میں دونوں برابر ہوں گے یا نفقہ وراثت کے اعتبار سے ان پر تقسیم کیا جائے گا؟

اس میں دو قول ہیں:

تقسیم کرنے کی وجہ: قرابت کی قوت کی زیادتی کی وجہ وراثت کی زیادتی کا احساس دلانا ہے اور نفقہ دینے کی مقدار میں برابری کی وجہ وراثت میں دونوں کا اشتراک ہے[3]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قرابت کا درجہ برابر ہو جیسے بیٹا اور بیٹی تو میراث کی طرح نفقہ ان کے درمیان ایک تہائی اور دو تہائی کے حساب سے ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ''[1] (اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ بھی ہے)۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۰، ۴۵۱۔

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے نفقہ کی بنیاد وراثت پر رکھی ہے، لہذا ضروری ہے کہ مقدار میں بھی اسی پر اس کی بنیاد ہو۔

اور اگر قرابت کا درجہ مختلف ہو جیسے بیٹی اور پوتا تو میراث کی طرح نفقہ ان کے درمیان تقسیم ہوگا[2]۔

اصول کا فروع کو نفقہ دینا:

۵۴ - باپ پر اپنے بلا واسطہ بیٹے کو نفقہ دینے کے وجوب پر فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی[3]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: '' وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ''[4] (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، اور مولود لہ باپ ہی ہے، تو اللہ تعالیٰ نے اولاد کی وجہ سے اس پر عورتوں کا روزینہ واجب کیا ہے تو اس پر اولاد کا نفقہ بدرجہ اولی واجب ہوگا[5]۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ''[6] (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)، تو اللہ تعالیٰ نے اولاد کو دودھ پلانے کی اجرت آباء پر واجب کی ہے اور اولاد کو دودھ پلانے کے لئے اجرت کو واجب

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۲) المغنی ۷/ ۵۹۱ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الأزہریہ قاہرہ۔
(۳) تبیین الحقائق ۳/ ۶۲، مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۹، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج برحاشیہ شروانی وابن القاسم ۸/ ۳۴۴، الروض المربع ۲/ ۳۶۲ طبع دار الکتب العلمیہ، بیروت۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۶۲۔
(۶) سورۂ طلاق/ ۶۔

کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی خوراک اور نفقہ کو بھی ان پر واجب کیا جائے[۱]۔

نیز نبی کریم ﷺ نے حضرت ہند سے فرمایا: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[۲] (جو تمہارے اور تمہارے بچہ کے لئے کافی ہو اسے دستور کے مطابق لے لو)، تو آنحضرت ﷺ نے حضرت ابوسفیان کی بیوی کے لئے اپنے شوہر کے مال میں سے لینے کو مباح قرار دیا، تاکہ وہ اپنے آپ پر اور اپنی اولاد پر خرچ کریں اور اگر اولاد اور بیویوں پر خرچ کرنا واجب حق نہ ہوتا تو نبی کریم ﷺ مال مسلم کی حرمت کے سبب اس کو مباح قرار نہ دیتے۔

نیز انسان کی اولاد اس کا حصہ ہوتی ہے اور وہ اپنے والد کا حصہ ہے تو جس طرح اس پر اپنے آپ پر اور اپنے اہل پر خرچ کرنا واجب ہے، اسی طرح اس پر واجب ہوگا کہ اپنے جزء پر خرچ کرے[۳]۔

ابن المنذر کہتے ہیں: اہل علم میں سے جن کے اقوال کو ہم نے محفوظ کیا ہے ان میں سے سب کا اس پر اجماع ہے کہ آدمی پر اپنی اس نوعمر اولاد کا نفقہ واجب ہوگا جن کے پاس مال نہ ہو[۴]۔

ان کے درمیان اختلاف تو اولاد کی اولاد اور ان کی فروع کو نفقہ دینے کے وجوب کے بارے میں ہے۔

چنانچہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تمام فروع کے لئے نفقہ واجب ہے اگرچہ وہ نیچے کی ہوں، اس لئے کہ لفظ اولاد بلا واسطہ اولاد

(۱) مغنی المحتاج ۳/۴۴۶۔
(۲) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدك..." کی تخریج فقرہ ۸ میں گذر چکی۔
(۳) المغنی ۷/ ۵۸۳۔
(۴) سابقہ حوالہ۔

کو بھی شامل ہے اور اس کی فروع کو بھی[۱]۔

نیز ان حضرات کے نزدیک نفقہ وراثت کی بنیاد پر نہیں بلکہ جزئیت کی بنیاد پر واجب ہوتا ہے اور اولاد کی اولاد نیچے تک اپنے دادا کا جزء ہے، لہذا اس کا نفقہ اس پر واجب ہوگا اگرچہ وہ اس کا وارث نہ ہو۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اولاد کی اولاد کا نفقہ ان کے دادا پر واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ نص قرآنی کا ظاہر یہی ہے: " وَعَلَى الْمَوْلُوْدِلَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[۲] (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)۔

تو اس نص سے معلوم ہوتا ہے کہ صلبی اولاد کو نفقہ دینا واجب ہے، لہذا دوسرے کو اس کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا[۳]۔

نیز ان کے نزدیک نفقہ جزئیت کی بنیاد پر نہیں بلکہ وراثت کی بنیاد پر واجب ہوتا ہے۔

اولاد کا نفقہ واجب ہونے کی شرائط:

۵۵- اولاد کا نفقہ واجب ہونے کے لئے چار شرطیں ہیں:

پہلی شرط: وہ فقیر ہوں نہ ان کے پاس مال ہو نہ ایسی کمائی کہ جس کے ذریعہ وہ دوسروں کی طرف سے نفقہ سے مستغنی ہوسکیں۔

چنانچہ مال یا کمائی کے ذریعہ اگر وہ خوشحال ہوں تو ان کے لئے نفقہ نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ غم خواری کے طور پر واجب ہوتا ہے، اور

(۱) العنایہ علی الہدایہ شرح فتح القدیر ۴/ ۴۱۰، ۴۱۱ کے نیچے، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶، المغنی ۷/ ۵۸۳۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۳۔

خوشحال غم خواری سے مستغنی ہوتا ہے[۱]۔

دوسری شرط: اصل ان پر جو کچھ خرچ کرے وہ اس کے اپنے خرچ سے فاضل ہو، خواہ وہ اس کے مال سے ہو یا اس کی کمائی سے۔

توجس کے پاس کچھ بچت نہ ہو اس پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا قول ہے: "ابدأ بنفسک فتصدق علیها، فإن فضل شيء فلأهلک، فإن فضل عن أهلک شيء فلذي قرابتک"[۲] (اپنی ذات سے شروع کرو، اور اس پر خرچ کرو، اور اگر کچھ بچ جائے تو وہ تمہارے گھر والوں کے لئے ہے، اور اگر گھر والوں سے کچھ بچ جائے تو وہ تمہارے رشتہ دار کے لئے ہے)۔

نیز اقارب کا نفقہ غم خواری ہے، لہذا زکاۃ کی طرح ہی محتاج پر واجب نہیں ہوگا[۳]۔

ان دونوں شرطوں پر فقہاء کے درمیان اتفاق ہے۔

تیسری شرط: دین کا متحد ہونا، ایک روایت میں حنابلہ اسی کے قائل ہیں، چنانچہ ان کے یہاں معتمد روایت میں دین کے اختلاف کے ساتھ نسب کے اصول وفروع کا ایک دوسرے پر نفقہ واجب نہیں ہوگا، نیز وہ احسان اور صلہ رحمی کے طور پر غم خواری کرنا ہے، لہذا نسب کے اصول وفروع کے علاوہ کے نفقہ کی طرح ہی دین کے اختلاف کے ساتھ واجب نہیں ہوگا، نیز دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہیں، لہذا قرابت کی بنیاد پر ان میں سے کسی کا نفقہ دوسرے پر واجب نہیں ہوگا۔

ان حضرات کے نزدیک اولاد کے نفقہ کو بیویوں کے نفقہ پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ بیوی کا نفقہ ایک عوض ہے جو ناداری کے باوجود واجب ہوتا ہے، لہذا مہر اور اجرت کی طرح دین کا اختلاف اس کے منافی نہیں ہوتا ہے[۱]۔

برخلاف جمہور کے جنہوں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[۲] (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ولادت، باپ پر اولاد کا نفقہ واجب ہونے کے لئے سبب ہے، دین ایک ہو یا الگ الگ ہو۔

چوتھی شرط: نفقہ دینے والا وارث ہو، حنابلہ اسی کے قائل ہیں، ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ"[۳] (اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ بھی ہے)۔

یہ حضرات اپنے استدلال کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ وارث اور مورث کے درمیان ایسی قرابت ہوتی ہے جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وارث تمام لوگوں کے مقابلہ میں مورث کے مال کا زیادہ مستحق ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ دوسروں کے بجائے نفقہ کے ذریعہ صلہ رحمی کے وجوب میں بھی اس کو خاص کیا جائے اور اگر وہ وارث نہ ہو تو اس پر نفقہ بھی واجب نہ ہو[۴]۔

(۱) الہدایہ شرح بدایۃ المبتدی بر شرح فتح القدیر ۴/ ۴۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۲، المہذب ۲/ ۱۶۶، المغنی ۷/ ۵۸۴۔

(۲) حدیث: "ابدأ بنفسک فتصدق علیها..." کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) اللباب فی شرح الکتاب ۳/ ۱۰۵، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۴/ ۲۰۴ طبع بولاق مصر، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۶۵ طبع مصطفیٰ الحلبی مصر، المغنی ۷/ ۵۸۴۔

(۱) المغنی ۷/ ۵۸۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۴) الإنصاف ۹/ ۳۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اصول کا متعدد ہونا:

۵۶ - اگر اصول متعدد ہوں (جیسے ماں، باپ، دادا اور دادی ہوں) تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب باپ موجود ہو اور نفقہ دینے پر قادر ہو تو فروع کا نفقہ اسی پر واجب ہوگا اور اس میں کوئی اس کا شریک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: " وَعَلَى الْمَوْلُوْدِلَهُ رِزْقُهُنَّ"، تو آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نفقہ صرف باپ پر واجب ہوگا دوسروں پر نہیں[1]۔

باپ کی غیر موجودگی کی حالت میں ان کا اختلاف ہے، نیز اسی طرح اگر وہ موجود ہو لیکن نفقہ دینے پر قادر نہ ہو۔

تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ موجودہ اصول کو دیکھا جائے گا، اگر وہ سب وارث ہوں تو میراث میں ان حصوں کے اعتبار سے ان سب سے نفقہ کا مطالبہ ہوگا، لہذا اگر ماں کے ساتھ دادا موجود ہو تو دونوں کی میراث کی نسبت سے دونوں پر نفقہ ہوگا، چنانچہ ماں پر تہائی اور دادا پر دو تہائی واجب ہوگا۔

اگر نانی اور دادی دونوں موجود ہوں تو دونوں پر برابر برابر نفقہ ہوگا، اس لئے کہ دونوں کی میراث برابر ہے۔

اگر یہ سب وارث نہ ہوں، مثلاً سب ذوی الارحام ہوں تو درجہ میں سب سے زیادہ قریب پر نفقہ ہوگا، اور اگر وہ سب ایک درجہ کے ہوں تو ان پر برابر نفقہ واجب ہوگا۔

اگر کچھ وارث اور کچھ غیر وارث ہوں، تو زیادہ قریب پر نفقہ ہوگا اگر چہ وہ وارث نہ ہو اور اگر قرابت کے درجہ میں برابر ہوں تو نفقہ وارث پر ہوگا دوسرے پر نہیں[2]۔

مالکیہ کے یہاں جن اصول پر فروع کا نفقہ واجب ہوتا ہے ان کی تعداد چند نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ باپ کے علاوہ اصول میں سے کسی پر نفقہ واجب نہیں ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر باپ موجود نہ ہو یا عاجز ہو تو اس کے علاوہ دوسرے مرد اصول پر نفقہ واجب ہوگا، عورتوں پر نہیں ہوگا، مثلاً اگر نانا اور دادی یا نانی موجود ہوں تو نفقہ نانا پر ہوگا اور اگر اصول چند ہوں اور ان کے درمیان کوئی مرد نہ ہو بایں طور کہ وہ سب عورتیں ہوں تو نفقہ درجہ میں زیادہ قریب پر ہوگا۔

مثلاً اگر دادی اور باپ کی دادی اور ماں کی نانی موجود ہوں تو نفقہ دادی پر ہوگا، اس لئے کہ وہ زیادہ قریب ہے[2]۔

قول معتمد میں حنابلہ کے یہاں اگر بچہ کا باپ نہ ہو تو نفقہ اس کے وارث پر ہوگا اور اگر اس کے دو وارث ہوں تو دونوں پر وارثت کے بقدر نفقہ ہوگا، اور اگر وہ تین یا اس سے زیادہ ہوں تو نفقہ ان کی وراثت کے بقدر سب کے درمیان تقسیم ہوگا، اور اگر اس کی ماں اور دادا ہوں تو ماں پر تہائی ہوگا اور باقی نفقہ دادا پر ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں اسی طرح اس سے وراثت پاتے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ" (اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ بھی ہے)، اور ماں وارث ہے، لہذا نص کی بنیاد پر نفقہ دونوں پر ہوگا۔

نیز انفاق ایک ایسی چیز ہے جس کا استحقاق نسب کی وجہ سے ہوتا ہے، لہذا وراثت کی طرح ماں کو چھوڑ کر دادا کو اس کے ساتھ خاص نہیں کیا جائے گا۔

اگر دادی اور بھائی ہو تو دادی پر نفقہ کا چھٹا حصہ اور باقی بھائی پر ہوگا۔

---

(۱) فتح القدیر ۴/۴۱۰، شرح الخرشی ۴/۲۰۴، المہذب ۲/۱۶۶، الإنصاف ۹/۳۹۲۔
(۲) فتح القدیر ۴/۴۲۱۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۲۳۔
(۲) الشروانی وابن القاسم علی تحفۃ المحتاج ۸/۳۵۲، مغنی المحتاج ۳/۴۵۱۔

امام احمد کی ایک روایت کے مطابق: اگر بچہ کا باپ نہ ہو تو نفقہ خاص کر عصبات پر ہوگا(۱)۔

رشتہ داروں کے نفقہ کی مقدار:

۵۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رشتہ داروں کے نفقہ میں بقدر کفایت واجب ہوگا، روٹی، سالن، کپڑا، رہائش اور اگر دودھ پیتا بچہ ہو تو دودھ پلانا یعنی اس لئے کہ وہ حاجت کی وجہ سے واجب ہوا ہے لہذا جس سے حاجت پوری ہو جائے اسی کے بقدر واجب ہوگا۔

چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**"(۲) (جو تمہارے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو اس کو عرف کے مطابق لے لو)۔

چنانچہ آپ ﷺ نے ان کا اور ان کی اولاد کا نفقہ بقدر کفایت مقرر فرمایا ہے۔

جس کو نفقہ دیا جارہا ہے اگر اس کو خادم کی حاجت ہو تو نفقہ دینے والے پر اس کو خادم دینا ضروری ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی قدر کفایت میں داخل ہے(۳)۔

اصول اور فروع کا اکٹھا ہو جانا:

۵۸- اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جب مستحق نفقہ کے اصول و فروع دونوں ہوں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مستحق نفقہ کے اصول و فروع اکٹھا ہو جائیں جیسے کہ اس کا باپ بھی ہو اور بیٹا بھی، تو اس کا نفقہ بیٹے پر ہوگا نہ کہ باپ پر، اگرچہ قرب اور وراثت میں دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ نفقہ کو واجب کرنے میں بیٹا راجح ہے، کیونکہ وہ باپ کی کمائی میں سے ہے(۱)، جیسا کہ نبی کریم ﷺ کا قول اس پر دلالت کرتا ہے: "**إن أولادكم من أطيب كسبكم، فكلوا من كسب أولادكم**" (۲) (تمہاری اولاد تمہاری بہترین کمائی میں سے ہے، لہذا تم اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ)۔

نیز نبی کریم ﷺ کے اس قول میں بیٹے کے مال کی نسبت باپ کی طرف کی گئی ہے: "**أنت ومالك لوالدك**"(۳) (اور تم اور تمہارا مال دونوں تمہارے والد کا ہے)

اور اس کے والد کے نفقہ میں باپ ماں اور دادا میں سے کوئی بھی اس کا شریک نہیں ہوگا، اور اگر بیٹا موجود نہ ہو اور قرابت کے درجہ میں وہ سب الگ الگ ہوں، جیسے کہ مستحق نفقہ کا باپ اور پوتا موجود ہو تو زیادہ قریب پر نفقہ واجب ہوگا، لہذا باپ پر نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ درجہ کے اعتبار سے وہی زیادہ قریب ہے۔

اگر قرابت کے درجہ میں سب برابر ہوں تو ان پر میراث میں ان کے حصوں کے حساب سے نفقہ واجب ہوگا، تو اگر اس کا دادا اور پوتا ہو تو دونوں کی میراث کے بقدر نفقہ دونوں پر ہوگا، چھٹا حصہ دادا پر اور باقی پوتے پر ہوگا جیسا کہ میراث میں ہوتا ہے(۴)۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مستحق نفقہ کی اصل اور فرع اکٹھا ہو جائے تو ان کے نزدیک اصح یہ ہے کہ نفقہ فرع پر ہوگا خواہ دور کی ہو

(۱) المغنی ۷/ ۵۹۱، ۵۹۲۔

(۲) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی۔

(۳) البدائع ۴/ ۳۸ طبع الجمالیہ مصر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۸، المغنی ۷/ ۵۹۵۔

(۱) البدائع ۴/ ۳۲۔

(۲) حدیث: "إن أولادكم من أطيب كسبكم..." کی تخریج فقرہ ۵۱ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "أنت و مالك لوالدك" کی تخریج فقرہ ۵۱ میں گذر چکی۔

(۴) فتح القدیر ۴/ ۴۱۹، البدائع ۴/ ۳۳۔

جیسے کہ باپ اور پوتا ہو، اس لئے کہ اس کا عصبہ ہونا زیادہ قوی ہے اور وہی اپنے باپ کی حرمت کی عظمت کی وجہ سے، اس کی ذمہ داری انجام دینے کے لئے اولیٰ ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ نفقہ اصل پر واجب ہوگا جیسا کہ بچپن میں اسی پر واجب تھا۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ دونوں پر واجب ہوگا، اس لئے کہ علت یعنی جزیت وبعضیت میں دونوں شریک ہیں(۱)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مستحق نفقہ کا باپ اور بیٹا جمع ہو جائیں تو نفقہ صرف باپ پر ہوگا اور اس کے علاوہ کسی پر واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ"(۲) (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)، نیز ارشاد ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"(۳) (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، نیز نبی کریم ﷺ نے حضرت ہندؓ سے فرمایا: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"(۴) (جو تمہارے اور تمہارے بیٹے کے لئے کافی ہو اسے عرف کے مطابق لے لو)۔

ان نصوص نے نفقہ کو باپ پر مقرر کیا ہے دوسرے پر نہیں(۵)، لہذا نص کی پیروی کرنا اور اس کے علاوہ کو چھوڑ دینا واجب ہے۔

اگر باپ موجود نہ ہو تو اس کے وارث کو اپنی میراث کے بقدر اس کو نفقہ دینے پر مجبور کیا جائے گا، تو جس کا نانا اور پوتا موجود ہو تو نفقہ پوتا پر ہوگا، اس لئے کہ وہ وارث ہے اور نانا پر کچھ نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ وارث نہیں ہے، اور جس کی ماں اور بیٹا ہو اس کی ماں پر اس کے نفقہ کا چھٹا حصہ اور باقی بیٹے پر واجب ہوگا، اس لئے کہ ان کی میراث اسی طرح ہے(۱)۔

اگر وارث ہونے والی اصل اور فرع دونوں جمع ہو جائیں اور ان میں سے جو قریب ہو وہ نادار اور دور والا خوشحال ہو تو نفقہ دور کے خوشحال عزیز پر واجب ہوگا، اس لئے کہ تنگدست نہ ہونے کے درجہ میں لہذا جس کی محتاج ماں اور خوشحال دادی ہو تو نفقہ صرف دادی پر ہوگا(۲)۔

حواشی کا نفقہ:

۵۹ – حواشی وہ رشتہ دار ہیں جو اصول وفروع میں سے نہ ہوں جیسے بھائی، بھائیوں کے بیٹے، ماموں، خالائیں، چچا اور پھوپھیاں(۳)۔

حواشی کے نفقہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ فی الجملہ ان کے لئے نفقہ واجب ہوگا(۴)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ"(۵) (اور تو قرابت دار کو (بھی) اس کا حق ادا کر)، نیز ارشاد ہے: "وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ"(۶) (اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا

(۱) مغنی المحتاج ۳/۴۵۱۔
(۲) سورۂ طلاق/۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/۲۳۳۔
(۴) حدیث: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" کی تخریج فقرہ ۸ میں گذر چکی۔
(۵) المغنی ۷/۵۸۷۔

(۱) المغنی ۷/۵۸۹۔
(۲) سابقہ حوالہ ۷/۵۹۳۔
(۳) المصباح المنیر
(۴) البحر الرائق ۴/۲۲۸ طبع دار المعرفہ بیروت، المغنی ۷/۵۸۶۔
(۵) سورۂ اسراء/۲۶۔
(۶) سورۂ نساء/۳۶۔

شریک نہ کرو اور حسن سلوک رکھو والدین کے ساتھ اور قرابت داروں کے ساتھ)۔

تو اللہ تعالیٰ نے قرابت دار کے حق کو درجہ میں والدین کے حق کے بعد قرار دیا ہے، اور جس طرح والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا ہے اسی طرح ان کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا ہے، اور حسن سلوک میں ان کو نفقہ دینا بھی ہے۔

نیز طارق محاربیؓ کی روایت میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے، راوی فرماتے ہیں: ہم مدینہ آئے تو کیا دیکھا کہ نبی کریم ﷺ منبر پر کھڑے خطبہ دے رہے ہیں، اور فرما رہے ہیں: "**يد المعطي العليا، وابدأ بمن تعول، أمك وأباك، وأختك وأخاك، ثم أدناك أدناك**"[1] (دینے والے کا ہاتھ اوپر ہوتا ہے، اور اپنے عیال ماں، باپ، بہن اور بھائی سے ابتداء کرو، پھر اپنے قریب سے، قریب سے)۔

نیز کلیب بن منفعہ حنفی نے اپنے دادا کے واسطے سے روایت کی ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور پوچھا: "**يا رسول الله من أبر؟ قال: أمك وأباك، وأختك وأخاك، ومولاك الذي يلي، ذاك حق واجب و رحم موصولة**"[2] (اے اللہ کے رسول! میں کس کے ساتھ نیکی کروں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ماں، باپ، بہن، بھائی اور اپنے اس غلام کے ساتھ جو قریب ہو یہ واجب حق ہے، اور صلہ رحمی لائق رشتہ ہے)۔

(۱) حدیث: "يد المعطي العلياء وابدأ بمن تعول، أمك و أباك..." کی روایت نسائی (۶۱/۵ طبع التجاریۃ الکبری) نے کی ہے، اور ابن حبان (الإحسان ۱۳۰/۸-۱۳۱ طبع مؤسسۃ الرسالہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "يا رسول الله من أبر؟ قال: أمك وأباك وأختك وأخاك..." کی روایت ابوداؤد (۳۵۱/۵ طبع حمص) نے کی ہے۔

تو رسول اللہ ﷺ نے خبر دی ہے کہ ان مذکورہ لوگوں پر خرچ کرنا ایک واجب حق ہے۔

البتہ حنفیہ اور حنابلہ کے درمیان حواشی میں سے جس کا نفقہ واجب ہوگا، اس کی تعیین میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اسے ہر ذی رحم محرم کے لئے واجب قرار دیتے ہیں جیسے: چچا، پھوپھی، ماموں، خالہ، بھائی اور بھتیجہ اور ان حضرات کے یہاں ذو رحم غیر محرم جیسے چچا کے بیٹے اور چچا کی بیٹی کے لئے واجب نہیں ہوتا ہے، اسی طرح محرم غیر ذی رحم جیسے رضاعی بھائی کے لئے واجب نہیں ہوتا ہے[1]۔

ہر ذی رحم محرم کے لئے اس کے وجوب پر ان حضرات کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کی قراءت سے ہے: "**على الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك**" (ہر ذی رحم محرم وارث پر اسی کے مثل ہوگا)۔

حنابلہ اس کو ہر اس رشتہ دار کے لئے واجب قرار دیتے ہیں جو اصحاب فرائض میں سے ہو یا عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث ہو، چنانچہ ان حضرات کے یہاں حقیقی، یا علاتی یا اخیافی بھائی، نیز چچا اور چچازاد بھائی کے لئے نفقہ واجب ہوگا، پھوپھی، چچازاد بہن، ماموں اور خالہ وغیرہ کے لئے واجب نہیں ہوگا جن کو اصحاب فرائض یا عصبہ ہونے کی بنیاد پر وراثت نہیں ملتی، اس لئے کہ ان کی قرابت کمزور ہے، اور دوسرے مسلمانوں کی طرح وہ بھی وارث نہ ہونے پر اس کا مال لیتے ہیں، اور یہی ان حضرات کے یہاں راجح مذہب ہے۔

ابوالخطاب کہتے ہیں: نفقہ عصبات اور اصحاب فرائض کی غیر موجودگی میں ان رشتہ داروں پر لازم ہوگا جو اصحاب فرائض اور

(۱) فتح القدیر ۴۲۰/۴، البحر الرائق ۲۲۸/۴۔

عصبہ نہیں ہیں، اس لئے کہ اس حالت میں وارث وہی ہوتے ہیں [1]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ حواشی کا نفقہ واجب نہیں ہے، چنانچہ اصول وفروع کے علاوہ دوسرے رشتہ دار جیسے بھائیوں ماموؤں اور چچاؤں کا نفقہ ان کے نزدیک واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں والدین اور اولاد کا نفقہ واجب کیا گیا ہے، اور ان دونوں کے علاوہ کو ولادت میں ان کے ساتھ لاحق نہیں کیا جاتا ہے، لہذا وجوب نفقہ میں بھی ان کے ساتھ لاحق نہیں ہوں گے [2]۔

حواشی کے نفقہ کے وجوب کے قائلین کے نزدیک اس کی شرائط:

۶۰ - حواشی کے نفقہ کے وجوب کے لئے اس کے قائلین کے نزدیک وہی شرائط ہیں جن کا پایا جانا اولاد کے نفقہ میں ضروری ہے، اور وہ یہ ہیں:

الف- جس پر خرچ کیا جارہا ہے وہ محتاج ہو، اور کم سنی یا عورت ہونے یا اپاہج ہونے یا نابینا ہونے کے سبب کمائی سے عاجز ہو، اس لئے کہ یہ حاجت کی علامت ہے اور عاجز ہونا ثابت ہے، اس لئے کہ کمائی پر قادر شخص اپنی کمائی کے ذریعہ مالدار ہوتا ہے۔

ب- نفقہ دینے والے کے پاس خود اپنے اور اپنے اہل وعیال، اور خادم کے نفقہ سے زائد اتنا مال ہو جس کو نفقہ میں دے سکے۔

ج - نفقہ دینے والے اور لینے والے کے درمیان دین کا اتحاد ہو، چنانچہ دین کے اختلاف کے ساتھ نفقہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ مختلف دین رکھنے والوں کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوتی ہے۔

اور ملحوظ رہے کہ یہ شرط حنابلہ اقارب کے نفقہ میں عمومی طور پر

(۱) المغنی ۷/ ۵۸۶، الإنصاف ۹/ ۳۹۵۔
(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۹، ۲۱۰، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۷۔

لگاتے ہیں، لیکن حنفیہ یہ شرط صرف حواشی کے نفقہ میں لگاتے ہیں [1]۔

یہ تین شرطیں حواشی کے نفقہ کے وجوب کے قائلین یعنی حنفیہ اور حنابلہ کے درمیان متفق علیہ ہیں [2]۔

حنفیہ نے ان پر دوسری دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے، اور وہ یہ ہیں:

اول: اس پر قضاء قاضی ہونا، لہذا اس سے پہلے نفقہ کا استحقاق نہیں ہوگا، چنانچہ ان میں سے کسی کو فیصلہ یا رضامندی سے پہلے اگر اپنے حق کی جنس پر کامیابی ملے، تو اس کو اسے لینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا وجوب جزئیت کے معنی نہ پائے جانے کے سبب زندہ رکھنے کے طور پر نہیں ہے، بلکہ وہ محض صلہ رحمی ہے، لہذا یہ جائز ہے کہ اس کا وجوب قضاء قاضی پر موقوف ہو، برخلاف اصول اور فروع کے نفقہ کے، کہ وہ قضاء قاضی پر موقوف نہیں ہے، اس لئے کہ وہ زندہ رکھنے کے طور پر واجب ہوا ہے، اس لئے کہ اس میں نفقہ دینے والے اور پانے والے کے درمیان جزئیت کے معنی پائے جانے کی وجہ سے ہلاکت کا دفع کرنا ہے، اور کسی انسان کا خود اپنے آپ کو زندہ رکھنا قضاء قاضی پر موقوف نہیں ہوتا [3]۔

دوم: محتاج رشتہ دار ذورحم محرم ہو، اس لئے کہ صلہ رحمی قریبی قرابت میں واجب ہے نہ کہ دور کی قرابت میں اور دونوں کے درمیان حد فاصل یہ ہے کہ وہ ذورحم محرم ہو، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ" [4] (اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ بھی ہے)، حضرت ابن مسعودؓ کی قراءت میں ہے: "وعلى الوارث ذی الرحم المحرم مثل

(۱) الہدایہ علی فتح القدیر ۴/ ۴۱۶۔
(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۶۴، المغنی ۷/ ۵۸۴، ۵۸۵۔
(۳) البدائع ۴/ ۳۷۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

ذلک"،(۱) (اور ذورحم محرم وارث پر اسی کے مثل ہوگا)۔

اصول اور حواشی کا اکٹھا ہوجانا:

۶۱ - اصول اور حواشی کے اکٹھا ہوجانے کے وقت نفقہ مقرر کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حواشی کی جہت کے اقارب پر نفقہ مقرر کیا جائے گا، اگر چہ ان اصناف کی تحدید جن کے لئے نفقہ واجب ہوتا ہے ان کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر ذی رحم محرم کے لئے نفقہ واجب ہوگا جیسے چچا، پھوپھی، بھائی، بہن، ماموں اور خالہ، اور ذی رحم غیر محرم کے لئے واجب نہیں ہوگا جیسے چچازاد بھائی اور چچازاد بہن نیز محرم غیر ذی رحم کے لئے واجب نہیں ہوگا جیسے رضائی بھائی۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نفقہ اصحاب فرائض یا عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث ہونے والے ہر رشتہ دار کے لئے واجب ہوتا ہے جیسے بھائی خواہ وہ حقیقی ہو یا علاتی یا اخیافی، اور جو اصحاب فرائض یا عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث نہیں ہوتا، اس کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوگا، اگر چہ وہ ذوی الارحام میں سے ہو۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نفقہ اصول اور فروع کے لئے واجب ہوتا ہے، البتہ مالکیہ اس کو صرف بلاواسطہ والدین اور اولاد یعنی اصول اور فروع کے صرف پہلے طبقہ کے لئے واجب قرار دیتے ہیں(۲)۔

ذیل میں اصول اور حواشی کی جہت سے اقارب کے اکٹھا ہوجانے کے وقت حنفیہ اور حنابلہ کے مذاہب کی تفصیل درج ہے:

(۱) الہدایہ علی فتح القدیر ۴/ ۴۱۹، ۴۲۰۔

(۲) التاج والإکلیل برحاشیہ مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۸، روضۃ الطالبین ۹/ ۸۳۔

اول: حنفیہ کا مذہب:

۶۲ - حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اصول اور حواشی کی جہتوں سے رشتہ داروں کے اکٹھا ہوجانے کے وقت صورت دو حال سے خالی نہیں ہوگی:

یا دونوں صنفوں میں سے ایک وارث ہوگی اور دوسری وارث نہیں ہوگی، یا دونوں صنفوں میں سے ہر ایک وارث ہوگی۔

الف - اگر ایک صنف وارث ہو اور دوسری وارث نہ ہو تو جزئیت کے اعتبار کو ترجیح دیتے ہوئے نفقہ صرف اصول پر ہوگا۔

اور حواشی کی جہت کے اقارب سے نفقہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اگر چہ وہ وارث ہوں، اس لئے کہ جزئیت والی قرابت دوسری سے اولیٰ ہے۔

چنانچہ اگر نفقہ کے حاجت مند شخص کے نانا اور سگے چچا اکٹھا ہو جائیں، تو نفقہ نانا پر ہوگا، باوجودیکہ وہ وارث نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اصول کی جہت سے ہے تو جزئیت کو ترجیح دیتے ہوئے وہ مقدم ہوگا، اور سگے چچا پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، باوجودیکہ وہ وارث ہے، اس لئے کہ وہ حواشی کی جہت سے ہے۔

اسی طرح کی صورت حال اس وقت ہوگی اگر نفقہ کے محتاج شخص کے دادا اور سگا بھائی جمع ہوجائیں تو جزئیت کو ترجیح دیتے ہوئے نفقہ دادا پر ہوگا جو وارث ہے، سگے بھائی پر کچھ نہیں ہوگا۔

اصول اور حواشی ہونے کے وقت نفقہ میں وراثت کا اعتبار کیا جائے گا، لہذا اگر نفقہ کے محتاج کے دادا، دادی، سگا چچا اور علاتی چچا اکٹھا ہوجائیں تو نفقہ دادا، دادی پر میراث کے مطابق واجب ہوگا، دادی پر چھٹا حصہ اور باقی داد پر ہوگا، سگے چچا اور علاتی چچا پر کچھ نہیں ہوگا۔

یہی حکم اس وقت ہوگا جب ایک صنف وارث ہو اور دوسری وارث نہ ہو(۱)۔

(۱) ردالمحتار لابن عابدین ۲/ ۶۷۹ طبع بولاق۔

ب-اگر دونوں صنفوں میں سے ہر ایک وارث ہو تو نفقہ واجب کرنے میں میراث کی مقدار معتبر ہوگی، چنانچہ میراث کے تناسب سے ان پر نفقہ تقسیم کیا جائے گا، لہذا اگر نفقہ کے محتاج شخص کی ماں اور چچا اکٹھے ہوجائیں تو نفقہ ان دونوں پر ان میں سے ہر ایک کے حصہ کے تناسب سے واجب ہوگا، ماں پر تہائی اور چچا پر دو تہائی ہوگا، اس لئے کہ میراث میں ہر ایک کا حصہ اسی طرح ہے۔

اور حنفیہ نے اس قاعدہ سے اس صورت کو مستثنی کیا ہے جب دادا کے ساتھ ماں اور کوئی دوسرا عصبہ جیسے بھائی یا چچا اکٹھا ہو جائیں، تو پورا کا پورا نفقہ دادا پر ہوگا، اس لئے کہ وہ باپ کے قائم مقام ہوتا ہے، اور اس کے حکم میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر نفقہ کے محتاج شخص کی ماں، دادا اور سگا بھائی یا بھتیجا یا چچا اکٹھا ہو جائیں تو نفقہ صرف دادا پر ہوگا، اس لئے کہ دادا، بھائی، بھتیجا اور چچا کو مجوب کر دیتا ہے، اس لئے کہ اس وقت وہ باپ کے قائم مقام ہوتا ہے، اور جب اس کا باپ کے قائم مقام ہونا متحقق ہوگیا تو ایسا ہوگیا جیسے کہ باپ حقیقتاً موجود ہو، اور باپ جب حقیقت میں موجود ہو، تو وجوب نفقہ میں ماں اس کی شریک نہیں ہوتی ہے، تو یہی حال اس وقت ہوگا جب وہ حکماً موجود ہو، لہذا تنہا دادا پر نفقہ واجب ہوگا[1]۔

یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب دادا اور ماں کے ساتھ حواشی میں سے کوئی عصبہ موجود نہ ہو۔

تو اگر فقیر ومحتاج شخص کی صرف ماں اور دادا ہوں، اور ان کے ساتھ عصبات میں کوئی نہ ہو، تو دونوں کی میراث کے بقدر دونوں پر نفقہ ہوگا، اس لئے کہ اس حالت میں دادا باپ کے قائم مقام نہیں ہے، لہذا تنہا اسی پر نفقہ واجب نہیں ہوگا، بلکہ دونوں پر ایک تہائی دو

(۱) ردالمحتار ۲/ ۶۲۵ طبع بولاق۔

تہائی کے تناسب سے واجب ہوگا[1]۔

دوم: حنابلہ کا مذہب:

۶۳- اصول اور حواشی کی جہتوں سے اقارب کے اکٹھا ہونے کے وقت حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وراثت کا اعتبار ہوگا، تو اگر دونوں جہتوں کے اقارب میں سے بعض وارث ہوں، اور بعض وارث نہ ہوں تو نفقہ وارث پر ہوگا دوسرے پر نہیں۔

اگر کئی ورثہ ہوں، تو ان پر میراث میں ان کے حصوں کے تناسب سے نفقہ ہوگا۔

چنانچہ نفقہ کے محتاج شخص کی نانی اور اور نانا اکٹھا ہوجائیں تو نفقہ نانی پر ہوگا، اس لئے کہ وارث وہی ہے اور نانا پر کچھ نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ وارث نہیں ہے۔

اسی طرح اگر اس کا سگا چچا اور دادا ہو تو نفقہ دادا پر ہوگا، اس لئے کہ وہی وارث ہے، اور چچا پر کچھ نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ وارث نہیں ہے۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب نفقہ کے محتاج شخص کی ماں اور دادا اکٹھا ہو جائیں تو نفقہ دونوں پر ہوگا، ماں پر ایک تہائی اور دادا پر دو تہائی ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں اسی طرح وراثت پاتے ہیں۔

اسی طرح اگر اس کی دادی اور بھائی ہوں، تو دادی پر نفقہ کا چھٹا حصہ اور باقی بھائی پر ہوگا، اور یہی حکم اس صورت میں ہوگا جو اس کے مماثل ہو[2]۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ بالفعل وارث ہوں۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۷۹ طبع بولاق۔

(۲) الکافی لابن قدامہ ۳/ ۳۷۶، ۳۷۷۔

اگر دو خوشحال رشتہ دار اکٹھا ہوجائیں، اور ان میں سے ایک کسی محتاج رشتہ دار کی وجہ سے مجوب ہوجائے، تو حنابلہ نے اس کے اصول وفروع میں سے ہونے یا نہ ہونے کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ مجوب اگر اصول وفروع میں سے ہو، تو اس سے نفقہ ساقط نہیں ہوگا۔

تو اگر نفقہ کے محتاج شخص کے باپ، ماں، اور دادا جمع ہوجائیں، اور باپ نادار ہو تو وہ نہ ہونے کی طرح ہوگا، اور نفقہ ماں اور دادا پر ہوگا، ایک تہائی ماں پر اور دو تہائی دادا پر۔

اگر وہ اصول وفروع میں سے نہ ہو تو اس پر نفقہ نہیں ہوگا۔

اگر نفقہ کے محتاج شخص کے باپ ماں دو بھائی اور دادا اکٹھے ہوجائیں، اور باپ تنگدست ہو، تو دونوں بھائیوں پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں، باپ کی وجہ سے مجوب ہیں، اور اصول وفروع میں سے نہیں ہیں، اور نفقہ ماں اور دادا پر ایک تہائی اور دو تہائی کے تناسب سے ہوگا (۱)۔

فروع اور حواشی کا جمع ہوجانا:

۶۴ - مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اصول اور فروع کے علاوہ پر نفقہ واجب نہ ہوگا، برخلاف حنفیہ اور حنابلہ کے، اس لئے کہ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ فروع اور حواشی کی جہتوں سے اقارب کے جمع ہونے کے وقت نفقہ میں قرب اور جزئیت کا اعتبار کیا جائے گا وراثت کا نہیں، اس بنیاد پر فروع پر نفقہ واجب ہوگا، اگرچہ وہ دین میں الگ الگ ہوں، اور حواشی پر کچھ نہیں ہوگا، اگرچہ وہ وارث ہوں۔

لہذا اگر نفقہ کے محتاج شخص کی بیٹی اور سگی بہن جمع ہوجائیں تو نفقہ صرف بیٹی پر ہوگا، اور بہن پر کچھ نہیں ہوگا، باوجودیکہ وہ عصبہ ہونے کی بنیاد پر نصف کی وارث ہوتی ہے، اسی طرح نفقہ کے محتاج شخص کا مسلمان بھائی اور نصرانی بیٹا جمع ہوجائیں تو نفقہ نصرانی بیٹے پر واجب ہوگا، اگرچہ وہ وارث نہیں ہے، اور مسلمان بھائی پر کچھ نہیں ہوگا اگرچہ وہ وارث ہے، اس لئے کہ قرب اور جزئیت راجح ہے۔

اسی طرح اگر نفقہ کے محتاج شخص کا نواسہ اور سگا بھائی اکٹھا ہوں تو نفقہ نواسے پر ہوگا، اگرچہ وہ وارث نہیں ہے، اور سگے بھائی پر کچھ نہیں ہوگا اگرچہ وہ وارث ہے، اس لئے کہ نواسہ کی قرابت دوسری قرابت سے راجح ہے، اگرچہ دونوں ایک واسطہ کی وجہ سے قرب میں برابر ہیں (۱)۔

فروع وحواشی کی جہتوں سے اقارب کے جمع ہوتے وقت حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ نفقہ وارث پر واجب ہوگا دوسرے پر نہیں، اور اگر وارث متعدد ہوں تو نفقہ ان کے حصوں کے تناسب سے ان پر تقسیم کردیا جائے گا۔

چنانچہ اگر نفقہ کے محتاج شخص کا بیٹا اور اخیافی بھائی اکٹھا ہوجائیں تو نفقہ بیٹے پر واجب ہوگا، اس لئے کہ وہی وارث ہے، اور اخیافی بھائی پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ وارث نہیں ہے۔

اگر بیٹی اور بہن یا بیٹی اور بھائی یا بیٹی اور عصبہ جمع ہوجائیں تو اس صورت میں نفقہ ان کے درمیان میراث کے تناسب سے ہوگا، خواہ مسئلہ میں رد یا عول ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح نفقہ کے محتاج شخص کا یہودی بیٹا اور مسلمان چچا جمع ہوجائیں تو نفقہ مسلمان چچا پر واجب ہوگا، یہودی بیٹے پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ دین کے اختلاف کی وجہ سے وہ وارث نہیں ہے (۲)۔

---

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۲۶۰، ۲۶۱۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۶۷۹ طبع بولاق۔

(۲) الکافی لابن قدامہ ۳/ ۳۷۴، ۳۷۵، المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۰۔

اصول،فروع اورحواشی کا جمع ہوجانا:

۶۵-اصول فروع اور حواشی کے جمع ہو جانے کے وقت حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ نفقہ اصول اور فروع پر ہوگا حواشی پر نہیں، اور درجہ کے اعتبار سے اقرب کو پھر وارث کو مقدم کرنے کی رعایت کی جائے گی، چنانچہ بیٹے کو باپ پر اور باپ کو دادا پر مقدم کیا جائے گا۔

نیز درجہ اور وراثت میں برابری کے وقت میراث میں ان کے حصوں کے تناسب کے مطابق ہوگا۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نفقہ صرف اصول اور فروع پر ہوگا، اور فرع کو اصل پر مقدم کیا جائے گا، اور اگر وہ متعدد ہوں تو درجہ میں قرب کا اعتبار کیا جائے گا، اور تعدد اور قرب میں برابری کے وقت میراث کا اعتبار ہوگا، اور متعدد ہونے کے وقت میراث میں حصوں کے تناسب سے تقسیم کردیا جائے گا۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ: نفقہ مقرر کرنے میں وراثت کا اعتبار ہوگا، اور وارثین کے متعدد ہونے کے وقت نفقہ میراث میں حصوں کے تناسب سے ہوگا۔

چنانچہ اگر نفقہ کے محتاج شخص کی بیٹی، نانی اور سگی بہن جمع ہوں، تو ان سب پر نفقہ واجب ہوگا، لڑکی پر آدھا، نانی پر چھٹا حصہ، اور سگی بہن پر تہائی نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ لڑکی کے ساتھ باقی کی وارث ہوتی ہے، اور یہ میراث میں ان کے حصوں کے تناسب سے ہے اور اس کے برخلاف حنفیہ اور شافعیہ قرب کا اعتبار کرتے ہوئے صرف لڑکی پر نفقہ واجب قرار دیتے ہیں[۱]۔

بعض اقارب کی تنگدستی کے وقت نفقہ:

۶۶-اقارب پر نفقہ کے وجوب میں خوشحالی اور تنگدستی کی حد کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

الف - جمہور (مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے: اقارب کے نفقہ کو واجب کرنے والی خوشحالی کی حد دن اور رات میں اس کی اپنی اور اپنی بیوی کی خوراک سے بچ جانے والے مال کے اعتبار سے مقرر ہے۔

لہذا جو شخص دن میں کوئی چیز کمائے، اور اس سے اپنے اوپر اور اپنی بیوی پر خرچ کرے، اور اس کے پاس کچھ بچ رہے، تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے محتاج رشتہ دار کو دے[۱]۔

ب - امام محمد کے علاوہ باقی حنفیہ کی رائے ہے کہ اقارب کا نفقہ واجب کردینے والی خوشحالی کی حد فطرہ والی خوش حالی ہے: اور وہ یہ ہے کہ انسان اتنے مال کا مالک ہو جس کی وجہ سے زکوۃ لینا اس پر حرام ہو، اور وہ اس کی حوائج اصلیہ سے زائد نصاب ہے، خواہ وہ غیر نامی ہو۔

تو نصاب کی ملکیت کی وجہ سے جس پر زکوۃ واجب ہو، اس پر اپنے عزیز کو نفقہ دینا بھی واجب ہوگا، بشرطیکہ مال اس کے اپنے نفقہ اور عیال کے نفقہ سے زائد ہو یہی قول ان کے نزدیک سب سے راجح اور مفتی بہ ہے۔

امام محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ اگر وہ آمدنی رکھنے والوں میں سے ہو تو اقارب کے نفقہ کو واجب کرنے والی خوشحالی کی حد اس کے اپنے اور اپنے اہل وعیال کے ایک مہینہ کے خرچ سے بچنے والے مال سے مقرر ہے جیسا کہ زیلعی نے لکھا ہے۔

اگر وہ پیشہ والوں میں سے ہو، تو خوشحالی اس کے اپنے اہل وعیال کے روزانہ کے نفقہ سے زائد مال سے مقرر ہوگی، اس لئے کہ

(۱) الکافی لابن قدامہ ۳/۶۷۳، مغنی المحتاج ۳/۴۵۰-۴۵۱، ردالمحتار ۲/۶۷۹۔

(۱) ردالمحتار ۲/۶۷۶ طبع بولاق، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۵۲۲، روضۃ الطالبین ۹/۸۳، الکافی لابن قدامہ ۳/۳۷۵، المغنی والشرح الکبیر ۹/۲۵۹، ۲۷۰۔

حقوق العباد میں اعتبار قدرت کا ہوتا ہے نہ کہ نصاب کا، اور جو اس سے زائد ہوجائے اس سے وہ مستغنی ہے، تو وہ اس کو اپنے اقارب پر خرچ کرے گا، اور یہ زیادہ مناسب ہے (۱)۔

۶۷ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اولاد کے نفقہ کا زیادہ حقدار ان شرائط کے ساتھ جن کا ذکر پہلے ہوا اس کا باپ ہے (۲)۔

ان کے درمیان اختلاف صرف اس میں ہے کہ اگر باپ نفقہ سے عاجز ہو تو اس کے بعد نفقہ کس پر واجب ہوگا، اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کے بعد جو ورثہ ہوں نفقہ انہیں پر واجب ہوگا، اور ان پر میراث کے تناسب سے تقسیم کردیا جائے گا، حنفیہ کے نزدیک قرب اور جزئیت کی اور حنابلہ کے نزدیک وراثت کی رعایت کی جائے گی۔

ان حضرات نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ اگر اس کا تنگدست باپ، دادا اور ماں ہوں، تو دو تہائی نفقہ دادا پر ہوگا، اور ایک تہائی ماں پر ہوگا، اس لئے کہ ان کے حصے اسی طرح ہیں، حنابلہ کا مذہب یہی ہے، اور حنفیہ کے یہاں بھی یہی ظاہر مذہب ہے (۳)۔

ابن الہمام کہتے ہیں: اگر باپ کی کمائی اس کی اولاد کی ضرورت پوری نہ کرے، یا کمائی آسان نہ ہونے کی وجہ سے نہ کما سکے تو ان پر رشتہ دار خرچ کرے گا، اور جب باپ خوش حال ہوجائے تو اس کو وصول کرے گا، جوامع الفقہ میں ہے: اگر باپ کے پاس مال نہ ہو، اور دادا یا ماموں یا چچا خوشحال ہو تو اسے نابالغ کو نفقہ دینے پر مجبور کیا جائے گا اور جب باپ خوشحال ہوجائے تو وہ اس سے وصول کرے گا، اسی طرح اگر قریبی رشتہ دار غائب ہو تو دور کے رشتہ دار کو مجبور کیا جائے گا، پھر وہ اس سے وصول کرے گا، اور اگر اس کے خوشحال دادا اور ماموں ہوں تو ظاہر مذہب میں ان دونوں پر ان کی میراث کے تناسب سے نفقہ ہوگا (۱) اور حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ نفقہ صرف دادا پر ہوگا اس لئے کہ انہوں نے اس کو باپ کی طرح قرار دیا ہے۔

اور حنفیہ کے یہاں ایک قول میں: اگر باپ نادار ہو تو نفقہ ماں پر ہوگا، اور باپ جب خوشحال ہو جائے تو اس سے وصول کرے گی (۲)۔

اس قول کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ" (۳) (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے، کسی شخص کو حکم نہیں دیا جاتا بجز اس کی برداشت کے بہ قدر، نہ کسی ماں کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث اور نہ کسی باپ ہی کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچہ کے باعث اور اسی طرح (کا انتظام) وارث کے ذمہ بھی ہے)۔

یہ حضرات اپنے استدلال کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ جب باپ پر عرف کے مطابق ان کا کھانا کپڑا واجب ہے، تو ماں اور دادا پر بھی ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں بھی وارث ہیں، تو باپ جس کا نفقہ دینے سے عاجز ہو اس کا نفقہ برداشت کرنے میں میراث

(۱) حاشیہ رد المحتار ۲/ ۶۷۶ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۴/ ۳۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۷۶ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۸۳، الکافی ۳/ ۳۷۵، اسنی المطالب ۳/ ۴۴۳۔

(۳) فتح القدیر ۴/ ۴۱۱، الکافی ۳/ ۳۷۷، المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۲۷۰۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۴۱۱۔

(۲) حاشیہ رد المحتار ۲/ ۶۷۲ طبع بولاق۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

میں اپنے شتراک کے تناسب سے دونوں کا اشتراک ضروری ہوگا(۱)۔

دوسرا قول: باپ اگر نفقہ دینے سے عاجز ہوتو اولاد کا نفقہ نہ ماں پر ہوگا نہ دادا پر، مالکیہ کا یہی مذہب ہے(۲)۔

تیسرا قول: نفقہ دادا پر پھر اس کے آباء پر خواہ اوپر کے ہوں واجب ہوگا، پھر ان کے بعد ماں کی طرف منتقل ہوگا، شافعیہ کا یہی مذہب ہے(۳)۔

اس پر ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ جد (دادا) پر لفظ اب (باپ) کا اطلاق ہوتا ہے، لہذا اس پر اس کے حکم کا بھی اطلاق ہوگا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "یٰبَنِیْ آدَمَ" (۴) (اے اولاد آدم کی)۔

تو ہمیں ابناء کہا، اور حضرت آدم کو اب کہا، اور وہ بلا واسطہ (باپ) نہیں ہیں۔

نیز دادا ولایت میں باپ کے قائم مقام ہوتا ہے، اور خاص طور پر وہی عصبہ ہوتا ہے ماں نہیں، لہذا ضروری ہوا کہ نفقہ کے التزام میں بھی وہی اس کے قائم مقام ہو۔

نیز اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو باپ کہا ہے اگرچہ وہ دور کے دادا ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "مِلَّةَ أَبِيْكُمْ إِبْرٰهِيْمَ" (۵) (تم اپنے باپ ابراہیم کی ملت (پر قائم رہو))۔

نیز ارشاد باری ہے: "وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ" (۶) (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال)۔

(۱) بدائع الصنائع ۴؍۳۲۔
(۲) مواہب الجلیل ۴؍۲۱۰، ۲۱۱۔
(۳) الحاوی الکبیر للماوردی ۱۵؍۷۸۔
(۴) سورۂ اعراف؍۲۶۔
(۵) سورۂ حج؍۷۸۔
(۶) سورۂ بقرہ؍۲۳۳۔

تو جب اللہ تعالیٰ نے جس رضاعت سے باپ عاجز ہے اس کو ماں پر واجب کیا ہے، تو جس نفقہ سے باپ عاجز ہوگا وہ بھی ماں پر واجب ہوجائے گا۔

نیز ماں میں جزئیت یقینی ہے، اور باپ میں ظنی ہے، تو جب ظنی جزئیت کی وجہ سے نفقہ برداشت کیا جاتا ہے تو یقینی جزئیت کی وجہ سے بدرجہ اولی برداشت کیا جائے گا۔

نیز اولاد چونکہ اپنے والدین کا نفقہ برداشت کرتی ہے تو ضروری ہے کہ اس کے والدین بھی اس کا نفقہ برداشت کریں(۱)۔

اقارب کے نفقہ کا دین ہونا:

۶۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ زمانہ گزرنے سے اقارب کا نفقہ ساقط ہوجاتا ہے، الا یہ کہ اسے ان حالات میں دین قرار دیا جائے جن کی صراحت کی گئی ہے، اس لئے کہ وہ محتاجی دور کرنے اور حاجت پوری کرنے کے لئے واجب ہوا ہے اور ماضی میں یہ چیز نفقہ کے بغیر حاصل ہوگئی ہے، برخلاف بیوی کے نفقہ کے، کہ اس کے وجوب کا سبب احتباس ہے، اور یہ خوشحالی کے باوجود واجب ہوتا ہے، لہذا گزشتہ زمانہ میں محتاجی کے دور ہونے سے ساقط نہیں ہوتا(۲)۔

نفقہ دینے والے پر اس کے دین ہوجانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں ان کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ کا ہے وہ یہ کہ اقارب کا نفقہ دین نہیں ہوگا الا یہ کہ جس کے لئے نفقہ واجب ہو قاضی اس کو دین لینے کی اجازت دے اور وہ عملی طور پر دین لے لے، یا نفقہ دینے والا غائب ہو اور وہ نفقہ

(۱) الحاوی الکبیر ۱۵؍۷۸-۸۰۔
(۲) ردالمحتار ۲؍۶۸۵، مواہب الجلیل ۴؍۲۱۱، ۲۱۲، مغنی المحتاج ۳؍۴۴۹، الکافی ۳؍۳۸۰۔

لینے والے کو دین لینے کا حکم دے۔

اس لئے کہ قاضی کی اجازت غائب کے حکم کی طرح ہے لہذا وہ نفقہ دینے والے پر دین ہوجائے گا، اور ادائیگی یا معافی کے بغیر ساقط نہیں ہوگا اور اگر عملی طور پر قرض نہ لے تو دین نہیں ہوگا اور گذرے ہوئے زمانہ کے لئے نفقہ دینے والے سے وصول کرنے کا حق اسے نہیں ہوگا (۱)۔

اس طرح اگر قاضی نفقہ مقرر کردے اور ایک مدت جس کی مقدار ایک مہینہ یا اس سے زیادہ ہے، گزر جائے تو وہ ساقط ہوجائے گا دین نہیں ہوگا، اس لئے کہ اقارب کا نفقہ حاجت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اسی لئے خوشحالی کے ساتھ واجب نہیں ہوتا ہے اور مدت گزرنے سے کفایت پوری ہوگئی ہے۔

یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب قاضی نفقہ مقرر کردے اور اس پر معمولی مدت یعنی ایک مہینہ سے کم گزرے تو نفقہ ساقط نہیں ہوگا اور ذمہ میں دین ہوجائے گا۔

اسی طرح اگر قاضی نابالغ کے لئے نفقہ کا فیصلہ کرے اور مدت گزر جائے یا اگر ماں کو اولاد کے نام سے قرض لینے کا حکم دے اور حال یہ ہو کہ باپ غائب ہو اور اس نے ان کو بغیر نفقہ کے چھوڑ دیا ہو، تو ان تمام حالتوں میں نفقہ ساقط نہیں ہوگا اور ذمہ میں دین ہو جائے گا (۲)۔

دوسرا قول: صرف دو حالتوں میں دین ہوگا:

پہلی حالت: اگر گزری ہوئی مدت میں حاکم اولاد یا والدین پر اس کو مقرر کردے۔

دوسری حالت: اگر اولاد یا والدین کو ایسا شخص نفقہ دے جس کا مقصد نفقہ دینے سے تبرع کرنا نہ ہو تو اس کو اس شخص سے وصول کرنے کا حق ہوگا جس پر نفقہ واجب ہوا ہے اور وہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ذمہ میں دین ہوجائے گا، مالکیہ اسی کے قائل ہیں، ابن عرفہ کہتے ہیں: غیر متبرع نفقہ دینے والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، بشرطیکہ یہ نفقہ کا حکم دینے کے بعد ہوا ہو (۱)۔

تیسرا قول: نفقہ ذمہ میں دین نہیں ہوگا الا یہ کہ جس پر نفقہ واجب ہو اس کے غائب ہونے یا نفقہ سے گریز کرنے کی وجہ سے قاضی تمام شرائط پائے جانے کے بعد اس پر نفقہ مقرر کردے یا جس کے لئے نفقہ واجب تھا اس کو قاضی غیبوبیت یا گریز کے سبب قرض لینے کی اجازت دیدے اور وہ عملاً قرض لے لے۔

یا اگر حاجت مند قاضی کے موجود نہ ہونے یا اس کی اجازت نہ ہونے کی وجہ سے اس شخص کے نام سے قرض لے لے جس پر نفقہ واجب ہو اور اس پر گواہ بنالے۔

اور عملاً قرض حاصل کرلے شافعیہ اسی کے قائل ہیں (۲)۔

چوتھا قول: حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص ایک مدت تک واجب نفقہ دینا ترک کئے رہے تو اس پر اس کا عوض لازم نہیں ہوگا، حنابلہ میں سے اکثر نے اس کو مطلق رکھا ہے اور ''الفصول'' میں اس کو قطعی کہا ہے، مرداوی کہتے ہیں صحیح مذہب یہی ہے اور جمہور اصحاب اسی پر ہیں۔

ایک جماعت نے ذکر کیا ہے: الا یہ کہ حاکم اگر نفقہ مقرر کردے، اس لئے کہ اس کے مقرر کرنے سے بیوی کے نفقہ کی طرح، وہ موکد ہوجائے گا یا اس کی اجازت سے وہ قرض لے لے، ''المحرر'' میں فرماتے ہیں: اس کے اقارب کا نفقہ گذشتہ دنوں کا اس پر لازم

---

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۴/ ۲۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۴۵۱، فتح القدیر ۴/ ۲۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۸۵۔

(۱) مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۴/ ۲۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۸۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۹۔

نہیں ہوگا خواہ اسے مقرر کردیا جائے الا یہ کہ حاکم کی اجازت سے اس کے نام پر قرض لے (۱)۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کے حمل کی نفی کرے پھر اس کو اپنے خاندان میں ملالے تو اس بچہ کے حمل کے وقت سے اپنے خاندان میں ملانے سے پہلے گذشتہ دنوں کا نفقہ اس پر لازم ہوگا اور بیوی نے جو کچھ خرچ کیا ہے وہ قاضی کی اجازت سے دین نہ ہو اس بات کے پیش نظر کہ اس کی نفی کر کے باپ نے تعدی کی ہے، نیز اس لئے کہ عورت نے اس پر صرف یہ سمجھ کر خرچ کیا ہے کہ اس کا کوئی باپ نہیں ہے (۲)۔

رشتہ دار کا نفقہ غائب پر مقرر کرنا:

۶۹- اقارب میں سے جس کا نفقہ واجب ہو اس کے لئے غائب پر نفقہ واجب کرنے کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: حاکم کے حکم کے بغیر غائب پر نفقہ واجب نہیں ہوگا، جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) اسی کے قائل ہیں، چنانچہ اگر باپ غائب ہو، اور اس پر اس کے بیٹے کا نفقہ واجب ہو اور دادا موجود ہو تو قاضی کے حکم سے نفقہ دادا پر واجب ہوگا تا کہ اگر وہ متبرع نہ ہو تو جو کچھ خرچ کرے اسے باپ سے رجوع کر سکے۔

البتہ مالکیہ دادا پر نفقہ واجب نہیں کرتے ہیں اس لئے کہ وہ اقارب کے نفقہ کو بلا واسطہ اولاد اور والدین تک ہی محدود رکھتے ہیں (۳)۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۸۴، الإنصاف ۹/ ۴۰۳۔

(۲) شرح الزرقانی علی خلیل ۴/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۱، کشاف القناع ۵/ ۴۰۵۔

(۳) التاج والإکلیل برحاشیہ مواہب الجلیل ۴/ ۲۱۱، مواہب الجلیل ۴/ ۲۱۲،

دوسرا قول: حنفیہ کا ہے انہوں نے مستحقین نفقہ کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ یہ حضرات بیوی، والدین، نابالغ اولاد اور جوان کے حکم میں ہوں ان کے بارے میں حاکم کے حکم کے بغیر غائب پر نفقہ کے وجوب کے قائل ہیں، اس لئے کہ ان سب کا نفقہ قضا سے پہلے ہی واجب ہے، تو قاضی کا فیصلہ ان کے لئے واجب شدہ نفقہ کے وصول کے لئے مدد کی حیثیت رکھتا ہے۔

ان کے علاوہ دوسرے ذی رحم کے لئے حاکم کے فیصلہ کے بغیر واجب نہیں ہوگا (۱)۔

سوم: ملکیت

فقہاء نے مملوک کے انسان ہونے یا جانور ہونے یا ان کے علاوہ ہونے کے درمیان فرق کیا ہے۔

غلام کا نفقہ:

۷۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ شہر میں رائج کھانے کپڑے میں سے غلاموں کا نفقہ اور کپڑا ان کی کفایت کے بقدر واجب ہوگا، اس میں عرف اور آقا کے حال کی رعایت کی جائے گی، تفصیل اصطلاح (رق فقرہ/ ۲۴ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے)۔

جانور کا نفقہ:

۷۱- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جانور کا نفقہ اس کے مالک پر ہے اور وہ کفایت کے بقدر ہے اس میں شافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ جانور محترم ہو۔

روضۃ الطالبین ۹/ ۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۷، المغنی والشرح الکبیر ۹/ ۲۷۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۵ طبع بولاق۔

فقہاء کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ: "دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلم تطعمها، ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض"[1] (ایک عورت ایک بلی کے سلسلہ میں جہنم میں داخل ہوئی جس کو اس نے باندھ دیا تھا اور نہ اس کو کھلایا نہ چھوڑا کہ وہ زمین کے کیڑوں مکوڑوں میں سے کھالیتی)۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جانور کے نفقہ میں کفایت سے مراد اس کا ابتدائی شکم سیری اور آسودگی تک پہنچ جانا ہے نہ کہ اس کی انتہاء تک[2]۔

جانور کے مالک کا اس پر خرچ کرنے سے گریز کرنا:

۷۲ - اگر جانور کا مالک اس پر خرچ کرنے سے گریز کرے تو اس کو خرچ کرنے پر مجبور کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ ظاہر الروایہ میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جانوروں پر خرچ کرنے پر قاضی اس کو مجبور نہیں کرے گا، اس لئے کہ مجبور کرنا ایک طرح کا فیصلہ کرنا ہے اور فیصلہ اس وقت ہوتا ہے جب مقضی لہ (جس کے حق میں فیصلہ کیا جائے) ہو، نیز مقضی لہ میں استحقاق کی اہلیت ہو لیکن دیانۃ فیما بینہ وبین اللہ تعالی اس کو خرچ کرنے کا حکم دیا جائے گا، نیز خرچ نہ کرنے کے باوجود اس کو فروخت نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار اور سزا کا مستحق ہوگا۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ جانور کے بارے میں اس

(۱) حدیث: "دخلت امرأة النار في هرة ربطتها..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۲۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۶۶، مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۶۲، کشاف القناع ۵/ ۴۹۳، الإنصاف ۹/ ۴۱۴۔

کو مجبور کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: مالک پر اپنے غلام اور چوپایوں یعنی گائے، بیل، اونٹ، بکری اور گدھے وغیرہ کا نفقہ واجب ہوگا بشرطیکہ وہاں کوئی چراگاہ نہ ہو اور اگر وہ انکار کرے یا خرچ کرنے سے عاجز ہو تو اسے بیچ کر یا صدقہ کرکے یا ہبہ کرکے اس کی ملکیت سے نکال دیا جائے گا[2]۔

شافعیہ نے جانور کے ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم ہونے کے درمیان فرق کیا ہے، انہوں نے یہ طے کیا ہے کہ ماکول اللحم جانور کا مالک اگر اس پر خرچ کرنے سے گریز کرے تو اس پر تین امور میں سے ایک لازم ہوگا، اس کو بیچ دینا یا اس کو چارہ دینا اور اس پر خرچ کرنا یا اس کو ذبح کردینا تاکہ جانور سے ضرر دور ہو اور اس کی ملکیت باقی رہے اور اس کا مال ضائع نہ ہو۔

غیر ماکول اللحم جانور کے مالک پر اس کو بیچنا یا اس پر خرچ کرنا لازم ہوگا اور اس کو ذبح کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ غیر ماکول اللحم کو ذبح کرنا حرام ہے۔

اگر وہ اس سے انکار کرے تو حاکم تقاضائے حال کے مطابق اس کا نائب بن کر اپنی صوابدید سے تصرف کرے گا یعنی جانور کو کرایہ پر لگادے گا یا فروخت کردے گا، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس کا نفقہ بیت المال میں واجب ہوگا، اور اگر مسلمانوں کے بیت المال میں وہ مال نہ ہو جس کو حاکم جانور پر خرچ کرے تو مسلمانوں کی جماعت پر جانور کی کفایت واجب ہوگی۔

شافعیہ میں سے اذرعی کہتے ہیں: زیادہ مناسب یہ ہے کہ اگر اس کو اجارہ پر دینا ممکن ہو تو اس کو فروخت نہ کیا جائے، انہوں نے نقل

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۳۰-۲۳۱۔

(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۷۴۹-۷۵۰۔

کیا ہے کہ امام شافعی اور جمہور شافعیہ کے کلام کا تقاضا یہی ہے (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں: جانور کا مالک اگر اس پر خرچ کرنے سے گریز کرے تو اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا اس لئے کہ یہ اس پر واجب ہے جیسا کہ دوسرے واجبات پر مجبور کیا جاتا ہے۔

اگر اس پر خرچ کرنے سے انکار کرے یا اس سے عاجز ہو تو اس کو بیچنے یا اجارہ پر دینے یا ماکول اللحم کو ذبح کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ جانور پر خرچ نہ کرنے کے باوجود اس کا اس کے قبضہ میں باقی رہنا ظلم ہے اور ظلم کا ازالہ واجب ہے اور اگر وہ انکار کرے تو حاکم ان تین چیزوں میں سے جو بہتر ہو اسے انجام دے یا اس کے نام سے قرض لے اور اس پر خرچ کرے، جیسا کہ اگر وہ دین کی ادائیگی سے گریز کرے اور مباح کتے یعنی شکار، مویشیوں یا کھیت (کی حفاظت کے لئے) کتا پالنے والے پر اس کو کھلانا پلانا یا اس کو چھوڑ دینا واجب ہے، اس لئے کہ ایسا نہ کرنا اس کو تکلیف دینا ہے اور کسی جانور کو روکنا تاکہ وہ بھوک یا پیاس سے مرجائے جائز نہیں (۲)۔

عاریت کا نفقہ:

۴۳ - عاریت پر لئے ہوئے سامان کا نفقہ عاریت سے انتفاع کے زمانہ میں کس پر لازم ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں ان کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: عاریت پر لئے ہوئے سامان کا نفقہ اس کے مالک پر ہوگا، مالکیہ کا راجح مذہب یہی ہے اور اکثر شافعیہ اور حنابلہ کا بھی یہی قول ہے (۳)۔

(۱) المہذب ۱۶۹/۲، روضۃ الطالبین ۱۲۰/۹، مغنی المحتاج ۴۶۲/۳-۴۶۳، نہایۃ المحتاج ۲۴۱/۷، ۲۴۲۔

(۲) کشاف القناع ۴۹۴/۵-۴۹۵۔

(۳) حاشیۃ العدوی وشرح الخرشی ۱۲۵/۶، ۱۲۹، التاج والإکلیل بہامش مواہب

اس کے بارے میں ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ اگر نفقہ عاریت لینے والے پر ہو تو وہ کرایہ پر ہوجائے گا اور کبھی کبھار اس کا چارہ کرایہ سے بڑھ جائے گا تو عاریت کرایہ سے بدل جائے۔

نیز عاریت پر خرچ کرنا ملکیت کے حقوق میں سے ہے، لہذا وہ اس کے مالک پر ہوگا (۱)۔

نیز اس کو اجارہ پر لئے ہوئے سامان پر قیاس کر کے اس لئے کہ نفقہ اس کے مالک پر اس کو باقی اور محفوظ رکھنے کے لئے ہوتا ہے (۲)۔

دوسرا قول: نفقہ عاریت لینے والے پر ہوگا، حنفیہ کا مذہب یہی ہے، بعض مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں اور شافعیہ میں سے قاضی حسین کا بھی یہی قول ہے اور حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے (۳)۔

تیسرا قول: عاریت لینے والے کو اختیار ہوگا کہ اس پر خرچ کرے یا خرچ نہ کرے، لہذا اسے خرچ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ عاریت میں لزوم نہیں ہوتا، لیکن اس سے کہا جائے گا، کہ تم منافع کا زیادہ حق رکھتے ہو تو اگر چاہو تو خرچ کرو تاکہ تم کو منفعت کی ملکیت حاصل ہو، اور اگر تم چاہو تو اس سے دست بردار ہوجاؤ، لیکن اس کو اس پر خرچ کرنے پر مجبور کیا جائے گا بعض حنفیہ اسی کے قائل ہیں (۴)۔

چوتھا قول: مالکیہ کے بعض مفتی کہتے ہیں: ایک دو راتوں میں نفقہ عاریت لینے والے پر ہوگا، یہ بھی ایک قول ہے کہ ایک دو رات کا

الجلیل ۲۷۳/۵، مغنی المحتاج ۲۶۷/۲، أسنی المطالب ۳۲۹/۲، معونۃ أولی النہی ۲۳۵/۵۔

(۱) مغنی المحتاج ۲۶۷/۲، أسنی المطالب ۳۲۹/۲۔

(۲) معونۃ أولی النہی ۲۳۵/۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳۷۲/۴، شرح الخرشی ۱۲۹/۶، التاج والإکلیل برحاشیہ مواہب الجلیل ۲۷۳/۵، مغنی المحتاج ۲۶۷/۲، معونۃ اولی النہی ۲۳۵/۵۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۳۷۲/۴، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۸۸/۵۔

(نفقہ) اس کے مالک پر ہوگا البتہ طویل مدت اور طویل سفر میں محترم غلام کے نفقہ کی طرح عاریت لینے والے پر ہوگا، شاید یہ قیاس سے زیادہ قریب ہے[1]۔

لقطہ کا نفقہ:

۴۷ - لقطہ پر خرچ کرنے کے حکم میں نیز اس پر خرچ کرنا کس پر لازم ہوگا اس کے بارے میں اور کیا اس میں قاضی کا حکم شرط ہے یا نہیں؟ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں ان کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: اگر لقطہ اٹھانے والا قاضی کے حکم سے خرچ کرے تو وہ اس کے مالک پر دین ہوگا حنفیہ اسی کے قائل ہیں[2]۔

یہ اس لئے ہے کہ غائب کا خیال رکھتے ہوئے قاضی کو اس کے مال میں ولایت حاصل ہے، اس لئے کہ اس کو نگراں کی حیثیت سے مقرر کیا گیا ہے، لہذا اس کا حکم مالک کے حکم کی طرح ہوگا[3]۔

اگر اس کی اجازت کے بغیر خرچ کرے گا تو وہ رضا کارانہ طور پر خرچ کرنے والا ہوگا تو چاہئے کہ اس معاملہ کو قاضی کے پاس پیش کرے اور دیکھے کہ قاضی کیا حکم دیتا ہے۔

تو اگر وہ ان چیزوں میں سے ہو جس سے اجارہ کے ذریعہ انتفاع ممکن ہو تو مالک کا خیال کرتے ہوئے اسے حکم دے گا کہ اسے اجارہ پر دے اور اس کے کرایہ سے اس پر خرچ کرے، اور اگر وہ ان چیزوں میں سے ہو جن سے اجارہ کے طور پر انتفاع ممکن نہیں ہے اور ڈر ہو کہ اگر اس پر خرچ کرے گا تو خرچ اس کی قیمت کے برابر

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۶/ ۱۲۹، التاج والاکلیل برحاشیہ مواہب الجلیل ۵/ ۲۷۳۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۰۳۔

(۳) تبیین الحقائق ۳/ ۳۰۵۔

ہو جائے گا تو قاضی اس کے فروخت کر دینے اور اس کی جگہ اس کی قیمت کو محفوظ رکھنے کا حکم دے گا۔

اگر مناسب سمجھے کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کو بیچا نہ جائے بلکہ اس پر خرچ کیا جائے تو اس کو اس شرط کے ساتھ اس پر خرچ کرنے کا حکم دے گا کہ اس کا نفقہ اس کی قیمت سے نہ بڑھے اور یہ اس کے مالک پر دین ہوگا یہاں تک کہ جب مالک آئے گا تو وہ اس سے نفقہ لے لے گا[1]۔

دوسرا قول: اگر لقطہ پانے والا اس پر خرچ کرے تو جب اس کا مالک آئے گا تو اس کو اختیار ہوگا کہ اس کے اٹھانے والے نے جو کچھ خرچ کیا ہے اسے دے کر چھڑا لے یا جو خرچ کیا ہے اس کے بدلے میں اسے اس کے حوالے کر دے، خواہ خرچ کرنا سلطان کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو، مالکیہ کا مذہب یہی ہے[2]۔

تیسرا قول: اگر لقطہ پانے والا لقطہ روک لے اور اس پر رضا کارانہ طور پر خرچ کرے تو ٹھیک ہے اور اگر جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا اس کے مالک سے وصول کرنے کا ارادہ ہو تو حاکم کی اجازت سے خرچ کرے گا اور اگر حاکم موجود نہ ہو تو گواہ بنا لے گا شافعیہ کا مذہب یہی ہے[3]۔

ان حضرات نے فرمایا: اگر فروخت کرنے کا ارادہ ہو تو اگر حاکم موجود نہ ہو تو خود سے بیچ ڈالے اور اگر موجود ہو تو اصح یہ ہے کہ اس سے اجازت طلب کرنا واجب ہے، اور کیا اس کے کسی جز کو فروخت کرنا تاکہ باقی پر خرچ کیا جا سکے جائز ہوگا؟ امام فرماتے ہیں: ہاں! جیسا کہ کل کو بیچا جاتا ہے، اور اس کا بھی احتمال نقل کیا ہے کہ یہ جائز نہ ہو اس لئے کہ یہ اس کا سبب بنے گا کہ لقطہ خود اپنے کو کھا جائے،

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۳، تبیین الحقائق ۳/ ۳۰۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۲۳، المدونہ ۴/ ۳۶۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۴۔

ابوالفرج زاز نے اس کو قطعی کہا ہے، فرماتے ہیں: اسی معنی کی وجہ سے مال پر قرض بھی نہیں لیا جائے گا[1]۔

چوتھا قول: حنابلہ کا ہے، یہ حضرات ایک سال یا زیادہ تک باقی رہنے والے اور ایک سال تک باقی نہ رہنے والے کے درمیان فرق کرتے ہیں [2]، اگر کوئی ایسا لقطہ اٹھائے جو سال بھر باقی رہتا ہے تو لقطہ پانے والے کو تین چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہوگا:

الف - یہ کہ اگر لقطہ کی ہلاکت کا خوف ہو تو اس کو فوری طور سے کھالے، اور اس کے مالک کو قیمت کا تاوان دیدے اس لئے کہ گم شدہ بکری کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "هي لک أو لأخیک أو للذئب"[3] (یہ تمہاری ہوگی یا تمہارے بھائی کی یا بھیڑیئے کی)۔

نبی کریم ﷺ نے فی الحال اس کو پانے والے کا قرار دیا ہے اور اس کو بھیڑیئے کے برابر قرار دیا ہے اور بھیڑیا اس کے کھانے کی اجازت نہیں طلب کرتا ہے۔

نیز فی الحال اس کے کھالینے میں اس پر خرچ کرنے سے بے نیازی ہے، اس کی مالیت کی حفاظت ہے اور اس کے چارہ کے تاوان کو ہٹانا ہے، لہذا اس کا کھالینا بہتر ہے۔

ب - اس کو مالک کے لئے روکے رکھے، اپنے مال سے اس پر خرچ کرے اور اس کا مالک نہ بنے۔

اگر اس حالت میں بتائے کہ وہ اس کے مالک سے نفقہ وصول کرنے کے اردے سے اس پر خرچ کر رہا ہے اور اس پر گواہ بنالے تو نفقہ وصول کرنے کے سلسلے میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت: اس کو وصول کرنے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے گم شدہ جانور پایا اور اس پر خرچ کیا تھا اور اس کا مالک آ گیا، یہ فیصلہ فرمایا کہ وہ اس کو اس کے خرچ کا تاوان دے، اس لئے کہ اس نے اس کی حفاظت کے لئے خرچ کیا ہے، لہذا وہ اس کے مالک کے مال سے ہوگا۔

دوسری روایت: اس کو کچھ وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوگا اس لئے کہ اس نے اس پر اس کی اجازت کے بغیر خرچ کیا ہے، لہذا وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا اس شخص پر قیاس کرتے ہوئے جو دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کا گھر بنادے۔

ج - اس کو بیچ ڈالے اور مالک کے لئے اس کی قیمت محفوظ رکھے اور یہ کام خود انجام دے۔ اس لئے کہ اس کی اجازت کے بغیر جب اس کے لئے اس کا کھانا جائز ہے تو بدرجہ اولی اس کا فروخت کرنا بھی اس کے لئے جائز ہوگا۔

اگر کوئی ایسی چیز پائے جو سال بھر باقی نہیں رہتی ہے تو اگر وہ کوشش کرنے یا نہ کرنے سے باقی نہیں رہتی، جیسے خربوزہ اور وہ پھل جس کو خشک کر کے نہیں رکھا جاتا ہے اور سبزیاں تو اٹھانے والے کو اس کا اختیار ہوگا کہ وہ اسے کھالے اور اس کے مالک کو اس کی قیمت کا تاوان دے، یا اس کو بیچ کر اس کی قیمت محفوظ رکھے، اور اس کو باقی رکھنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

تو اگر اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ تلف ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے، لہذا ودیعت کی طرح اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا۔

اگر کسی تدبیر سے اس کو باقی رکھنا ممکن ہو، جیسے انگور اور تازہ کھجور

(۱) روضۃ الطالبین ۵ / ۴۰۴۔
(۲) المغنی والشرح الکبیر ۶ / ۳۶۴-۳۶۷۔
(۳) حدیث: "هي لک أو لأخیک أو للذئب..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵ / ۴۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ / ۱۳۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت زید بن خالد الجہنی سے کی ہے۔

توغور کیا جائے کہ مالک کا فائدہ کس چیز میں ہے اگر فائدہ سکھانے وغیرہ جیسے کسی تدبیر کے ذریعہ ہوتو ایسی تدبیر کرے گا اور اس کو دوسرا اختیار نہیں ہوگا، اور اگر اس کو سکھانے اور اس کو باقی رکھنے کے لئے کسی خرچ کی ضرورت ہوتو اس کے کچھ حصہ کو بیچنا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ دوسرے کا مال ہے، لہذا یتیم کے ولی کی طرح اس پر وہی لازم ہوگا جس میں اس کے مالک کا فائدہ ہو۔

اگر فائدہ اس کے فروخت کرنے میں ہو جیسے کھانا اور تر کھجور تو وہ اسے بیچ دے گا اور اس کی قیمت محفوظ رکھے گا اور اگر اس کو بیچنا دشوار ہو اور سکھانا بھی ممکن نہ ہوتو اس کو کھالینا متعین ہو جائے گا، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کھانے میں اس کے مالک کا زیادہ نفع ہو اس لئے کہ فائدہ اس میں ہے[1]۔

ودیعت کا نفقہ:

۷۵-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ودیعت کا نفقہ ودیعت رکھنے والے یعنی اس کے مالک پر لازم ہوگا جس کے پاس ودیعت رکھی گئی اس پر لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی حفاظت کرنے میں وہ تبرع کر رہا ہے اور اس سے اس کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو رہا ہے[2]۔

یہ فی الجملہ ہے اور تفصیل اصطلاح (ودیعت) میں ہے۔

مرہون (گروی رکھے ہوئے سامان) کا نفقہ:

۷٦ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مرہون کا نفقہ اس کے مالک پر ہوگا، اس لئے کہ وہ ملکیت کے حقوق میں سے ہے اور ہر وہ چیز جو ملکیت کے حقوق میں سے ہو وہ مالک پر ہوتی ہے نہ کے مرتہن (جس

(۱) المغنی والشرح الکبیر ٦/ ٣٦٤-٣٦٧۔
(۲) ردالمحتار ۴/ ۵۰۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۴۰، روضۃ الطالبین ٦/ ٣٣٢، المغنی ٦/ ٢٩٢۔

کے پاس رہن رکھا جائے) پر[1] اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يغلق الرهن، لصاحبه غنمه وعليه غرمه"[2] (رہن پر مرتہن کا حق نہیں ہوگا رہن کا فائدہ اس کے مالک کو ملے گا اور اس کا خرچ بھی اسی پر ہوگا)۔

اس لئے کہ اس کی ذات اور نفع دونوں کا مالک راہن ہے، لہذا اس کا نفقہ بھی اسی پر ہوگا، حنفیہ نے اس چیز میں ان کی موافقت کی ہے جس کی حاجت خود رہن کے فائدہ اور اس کو باقی رکھنے میں ہو اور جس کی حاجت مرہون کی حفاظت کے لئے نہ ہو تو حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ مرتہن پر ہوگا، اس لئے کہ مرہون کا روکنا اسی کے لئے ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (رہن فقرہ/ ۱۹-۲۰) میں ہے۔

دوسرے نفقات:

الف-لقیط (پھینکا ہوا بچہ) کا نفقہ:

۷۷-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر لقیط کے ساتھ مال موجود ہو یا عام مال میں وہ استحقاق رکھتا ہو جیسے لقیط بچوں پر وقف کیا ہوا مال ہو تو اس کا نفقہ اسی کے مال میں ہوگا، اگر ایسا نہ ہو تو اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور فی الجملہ اس کے اٹھانے والے پر لازم نہیں ہوگا[4]۔

(۱) تبیین الحقائق ٦/ ٦٨، التاج والإكليل برحاشیہ مواہب الجلیل ۵/ ۲۳، المہذب ۱/ ۳۱۴، المغنی ۴/ ۴۳۸۔
(۲) حدیث: "لا يغلق الرهن، لصاحبه غنمه.." کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (٦/ ٣٩ طبع دائرۃ المعارف) نے اور ابن عبد البر نے التمہید (٦/ ۴۳۰ طبع فضالہ المغرب) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن عبد البر کہتے ہیں: یہ حدیث اہل علم کے نزدیک مرسل ہے، اگر چہ بہت سے طرق سے مرفوع بھی ہے، چنانچہ یہ حضرات اسے معلول قرار دیتے ہیں۔
(۳) تبیین الحقائق ٦/ ٦٨۔
(۴) بدائع الصنائع ٦/ ١٩٨، تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۸، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۲۱، المغنی ٦/ ٣٧٩۔

اس کی تفصیل اصطلاح (لقیط فقرہ/ ۱۵-۱۶) میں ہے:

ب-یتیم کا نفقہ:

۷۸-اگر یتیم کا کوئی مال ہوتو اس کا نفقہ اس کے مال میں ہوگا اور اگر اس کا مال نہ ہواور اس کا کوئی ایسا رشتہ دار موجود ہوجس پر نفقہ واجب ہوتا ہے تو اس کا نفقہ اس کے رشتہ دار پر ہوگا، جیسا کہ اس کا بیان اقارب کے نفقہ میں گزر چکا ہے، اور اگر نہ اس کے اقارب ہوں اور نہ مال ہوتو اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا، دیکھئے: اصطلاح (بیت المال فقرہ/ ۱۲، اور یتیم)۔

ج-اس عاجز کا نفقہ جس کا کوئی دیکھ بھال کرنے والا کفیل نہ ہو:

۷۹-فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس عاجز کا نفقہ جس کا نہ کوئی کفالت کرنے والا ہو نہ اس کو کمانے پر قدرت ہو نہ وہ کسی مال کا مالک ہو، بیت المال میں واجب ہوگا، اس لئے کہ بیت المال حاجت مندوں، محتاجوں نیز ان لوگوں پر صرف کرنے کے لئے تیار کیا گیا ہے جس کی حالت اس کے مثل ہو، جن کو نہ تو بقدر کفایت کمانے پر قدرت ہواور نہ کوئی ایسا کفالت کرنے والا ہو جن پر ان کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔

نیز اس لئے کہ فقہاء نے کمانے پر قدرت نہ ہونے کے وقت یا بقدر کفایت کمائی کے حصول پر قادر نہ ہونے کے وقت اس کو زکوٰۃ دینے کی اجازت دی ہے اور بقدر کفایت سے کم کمائی کے علاوہ پر قدرت رکھنے کو قدرت نہ رکھنا قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس وقت ایسی قدرت نہ کپڑا پہنا سکتی ہے نہ بھوک مٹا سکتی ہے، نیز وہ اپنی اس حالت کی وجہ سے فقیر شمار کیا جاتا ہے اور فقیر کی کفایت بیت المال سے واجب ہے، اور یہ کفایت ان تمام چیزوں پر مشتمل ہوگی جس کی اسے حاجت ہو جیسے کھانا، لباس، مسکن، نیز خادم کی اجرت اور خادم کا نفقہ بشرطیکہ اسے خادم کی ضرورت ہو، بایں طور کہ معمر یا اپاہج ہو، اپنی خدمت خود نہ کرسکتا ہو اور کوئی ایسا شخص نہ ہو جو اس کی دیکھ بھال اور خدمت انجام دے۔

نیز اس کی میراث اس کے وارث کی غیر موجودگی میں بیت المال میں داخل کی جاتی ہے، لہذا اس کا نفقہ بھی بیت المال پر واجب ہوگا تاکہ اس قاعدہ پر عمل ہو جس میں کہا گیا ہے کہ فائدہ ضمان کی بنیاد پر حاصل ہوتا ہے، نیز شریعت کے نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص گنہگار ہوگا جو آسودہ ہوکر رات گذارے اور اسے معلوم ہو کہ اس کا پڑوسی بھوکا ہے، نیز بیت المال میں اس کا نفقہ مقرر کئے بغیر اس کو چھوڑ دینا اس کے اس حق کو سلب کرلینا ہے جو اسے بیت المال میں حاصل ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا فرمان ہے، کوئی مسلمان ایسا نہیں ہے جس کا اس میں حق نہ ہو[1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۳۹/۴، مغنی المحتاج ۱۰۶/۳-۱۰۷۔

نفل

تعریف:

۱-نفل (فا کے سکون کے ساتھ اور کبھی وہ متحرک بھی ہوجاتا ہے) کا ایک لغوی معنی زائد ہونا ہے اور نفل و نافلة: وہ عمل ہے جس کو انسان انجام دے اور وہ اس پر واجب نہ ہو[1]، اللہ کا فرمان ہے "وَمِنَ الَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهٖ نَافِلَةً لَّكَ"[2] (اور رات کے کچھ حصہ میں بھی۔ سو اس میں تہجد پڑھ لیا کیجئے (جو) آپ کے حق میں زائد چیز ہے)، اصطلاح میں ابراہیم حلبی حنفی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ: ایسی عبادت ہے، جو نہ فرض ہو اور نہ واجب ہو، اس طرح وہ لازم سے زائد عبادت ہے لہٰذا وہ سنن مؤکدہ، مستحبہ اور ان نفلی عبادتوں کو شامل ہے جس کا کوئی وقت مقرر نہیں[3]۔

دسوقی کہتے ہیں: نفل وہ ہے جس کو نبی کریم ﷺ نے کیا ہو اور اس پر پابندی نہ کی ہو، یعنی بعض اوقات اس کو ترک کرتے ہوں اور بعض اوقات کرتے ہوں[4]۔

شافعیہ کے نزدیک نفل وہ ہے جو فرض نماز، روزہ اور صدقہ کے علاوہ ہو اور یہ وہ ہے: جو شرعاً مطلوب ہو لیکن لازم نہ ہو اس کی تعبیر سنت، مندوب، حسن، مرغب فیہ مستحب اور تطوع سے کی جاتی ہے یہ

(۱) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن للراغب الأصفهانی، المغرب۔

(۲) سورۂ اسراء ر ۷۹۔

(۳) غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی رص ۳۸۳۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۳۱۲، الشرح الصغیر ۱ر ۴۰۱ طبع المعارف۔

سب ایک ہی معنی میں ہیں، اس لئے کہ قول مشہور کی رو سے یہ سب مترادف ہیں[1]۔

متعلقہ الفاظ:

سنت:

۲-لغت میں سنت کے معنی راستہ اور سیرت کے ہیں، کہا جاتا ہے: **سنة فلان كذا** یعنی فلاں کا طریقہ اور سیرت یہ ہے، خواہ اچھا ہو یا برا[2]۔

اصطلاح میں: ابراہیم حلبی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ سنت وہ پسندیدہ دینی طریقہ ہے جس پر مواظبت کے طور پر عمل کیا گیا ہو اور لازم نہ ہو[3]۔

دسوقی کہتے ہیں: سنت وہ ہے جس پر نبی کریم ﷺ نے مداومت کی ہو اور مجمع میں ہونے کی حالت میں اس کو ظاہر کیا ہو اور اس کے وجوب پر کوئی دلیل نہ ہو[4]۔

نفل اور سنت کے درمیان نسبت کے بارے میں شرنبلالی کہتے ہیں: نفل عام ہے، اس لئے کہ ہر سنت نفل ہے اور اس کا برعکس نہیں ہے[5]۔

نفل کی فضیلت:

۳-سنت نبویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرائض کی ادائیگی کے بعد نوافل

(۱) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۲ر ۱۰۰-۱۰۱، مغنی المحتاج ۱ر ۲۱۹، المجموع ۴ر ۲، حاشیۃ القلیوبی ۱ر ۲۰۹-۲۱۰، أسنی المطالب ۱ر ۲۰۰۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی رص ۱۳۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۳۱۲۔

(۵) مراقی الفلاح رص ۲۱۱۔

کی پابندی کرنے کے سبب اللہ بندے سے محبت کرتا ہے اور وہ اس کے ان اولیاء میں سے ہو جاتا ہے جن سے اللہ محبت رکھتا ہے اور جو اللہ سے محبت رکھتے ہیں (۱)، چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

''إن الله قال: من عادى لي وليافقد آذنته بالحرب وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه'' (۲) (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے جو میرے کسی ولی سے دشمنی کرے گا اس کے ساتھ میرا اعلان جنگ ہے اور میرا بندہ جن چیزوں سے میرا تقرب حاصل کرتا ہے ان میں مجھے اس سے زیادہ کوئی چیز محبوب نہیں ہے جو میں نے اس پر فرض کی ہے، اور میرا بندہ مسلسل نوافل کے ذریعہ میرا تقرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اسے محبوب بنالیتا ہوں پھر جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اور پیر بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے اگر وہ مجھ سے سوال کرتا ہے تو میں ضرور بالضرور اس کو عطاء کرتا ہوں اور اگر مجھ سے پناہ مانگتا ہے تو میں ضرور بالضرور اس کو پناہ دیتا ہوں)۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے اولیاء مقربین کی دو قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: جو فرائض کی ادائیگی کے ذریعہ اللہ کا قرب حاصل کرے، اس میں واجبات کی ادائیگی اور محرمات کو چھوڑنا داخل ہے، اس لئے کہ یہ سب اللہ کے ان فرائض میں سے ہیں جن کو اللہ نے

(۱) دلیل الفالحین ۱/ ۲۹۵-۲۹۷۔

(۲) حدیث: ''إن الله قال: من عادى لي وليا...'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۴۰-۳۴۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اپنے بندوں پر فرض کیا ہے۔

دوسری قسم: جو شخص فرائض کے بعد نوافل سے اللہ کا قرب حاصل کرے (۱)۔

اور نوافل جن سے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے، ان میں عظیم ترین چیزوں میں غور وفکر و تدبر اور فہم کے ساتھ کثرت سے قرآن کی تلاوت اور اس کی سماعت ہے، حضرت خباب بن الارتؓ نے ایک شخص سے فرمایا: ''تقرب إلى لله ما استطعت، واعلم أنک لست تتقرب إليه بشيء هو أحب إليه من كلامه'' (۲) (جتنا ہو سکے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرو، اور جان لو کہ تم جس چیز سے بھی اس کا تقرب حاصل کرو گے ان میں اللہ کے نزدیک اس کے کلام سے زیادہ کوئی چیز محبوب نہیں ہے)۔ اسی میں کثرت سے اللہ کا ذکر کرنا ہے جس پر دل اور زبان متحد ہوں (۳)، چنانچہ حضرت معاذؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: ''سألت رسول الله ﷺ: أي الأعمال أحب إلى الله؟ قال: ''أن تموت ولسانک رطب من ذكر الله'' (۴) (میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: اعمال میں اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ عمل کون ہے؟ فرمایا: تمہاری موت اس حال میں ہو کہ تمہاری زبان اللہ کے ذکر سے تر ہو)۔

اسی طرح احادیث نبویہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نوافل کے ذریعہ بندہ کے چھوڑے ہوئے فرائض کی تکمیل کر دیتا ہے،

(۱) جامع العلوم والحکم لابن رجب ۲/ ۳۳۵-۳۳۶ طبع مؤسسۃ الرسالہ۔

(۲) اثر خباب: ''تقرب إلى الله ما استطعت'' کی روایت ابو عبید القاسم بن سلام نے فضائل القرآن (۱/ ۲۶۱ طبع وزارة الاوقاف المغربیہ) میں کی ہے۔

(۳) جامع العلوم والحکم ۲/ ۳۴۲-۳۴۳ طبع مؤسسۃ الرسالہ۔

(۴) حدیث: ''أن تموت ولسانک رطب من ذكر الله...'' کی روایت ابن حبان نے الصحیح (۳/ ۱۰۰ طبع مؤسسۃ الرسالۃ) میں کی ہے۔

چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ: "**إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته، فإن صلحت فقد أفلح وأنجح، وإن فسدت فقد خاب وخسر، فإن انتقص من فريضته شيء قال الرب عز و جل: انظروا هل لعبدي من تطوع؟ فيكمل بها ما انتقص من الفريضة، ثم يكون سائر عمله على ذلك**"(۱) (قیامت کے دن بندہ سے اس کے جس عمل کا سب سے پہلے محاسبہ کیا جائے گا وہ اس کی نماز ہے اگر نماز درست ہوگی تو وہ کامیاب ہوگا اور نجات پائے گا اور اگر فاسد ہوگی تو وہ ناکام اور گھاٹے میں ہوگا اور اگر اس کے فریضہ میں کچھ کمی ہوگی تو رب العزت فرمائے گا دیکھو! کیا میرے بندہ کا کوئی نفل ہے تو فریضہ میں جو کمی ہوگی اس کے ذریعہ اس کی تکمیل کردی جائے گی، پھر اس کے تمام اعمال میں یہی طریقہ اختیار کیا جائے گا)۔

عراقی کہتے ہیں: اس کا بھی احتمال ہے کہ اس سے نقص سنن اور مستحبات یعنی خشوع، اذکار اور دعاؤں میں واقع ہونے والا نقص مراد ہو، اور اسے اس کا ثواب فرض میں حاصل ہوجائے گا، اگرچہ اس نے فرض میں اس کو نہ کیا ہو، صرف نفل میں کیا ہو اور اس کا بھی احتمال ہے کہ اس سے وہ نقص مراد ہو جو نماز کے فرائض اور شرائط میں واقع ہوجائے اور اس کا بھی احتمال ہے کہ مراد وہ فرائض ہوں جن کو اس نے بالکل ترک کردیا ہو اور پڑھا ہی نہ ہو تو نفل سے اس کا عوض دے دیا جائے گا اور اللہ تعالیٰ فرض نمازوں کے بدلہ میں صحیح نوافل قبول کرلے گا۔

ابن العربی فرماتے ہیں: اس کا احتمال ہے کہ نفل کی برکت سے نماز کے فرض اور اس کی تعداد میں جو نقص ہوگیا ہو اس کی تکمیل کردی جائے اور اس کا بھی احتمال ہے کہ خشوع میں جو کمی رہ گئی ہو اس کی (تکمیل کردی جائے)، پہلی بات میرے نزدیک راجح ہے، اس لئے کہ بعض روایات میں حضور ﷺ کا یہ قول ہے: "**ثم الزكاة مثل ذلك، ثم تؤخذ الأعمال على حسب ذلك**"(۱) (پھر اسی طرح زکوۃ ہوگی پھر اسی کے مطابق اعمال کو لیا جائے گا) اور زکوۃ میں صرف فرض یا نفل ہے تو جس طرح زکوۃ کے فرض کی تکمیل اس کے نفل سے کی جائے گی، اسی طرح نماز میں بھی ہوگا اور اللہ کا فضل زیادہ وسیع اور اس کا وعدہ زیادہ نافذ نیز اس کا عزم زیادہ عام ہے(۲)۔

فرض اور نفل میں افضل کون ہے؟

۴- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فرض نفل سے افضل ہے(۳)، چنانچہ نبی کریم ﷺ اپنے رب سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "**وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه**"(۴) (اور میرا بندہ جن چیزوں سے میرا تقرب حاصل کرتا ہے ان میں مجھے اس سے زیادہ کوئی چیز محبوب نہیں ہے جو میں نے اس پر فرض کی ہے)۔

امام الحرمین فرماتے ہیں: ائمہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کے ثواب کو بڑھانے کے لئے کچھ چیزوں کو خاص طور پر آپ پر واجب کیا ہے اس لئے کہ فرائض کا ثواب نوافل کے ثواب سے ستر

---

(۱) حدیث: "إن أول مايحاسب به العبد يوم القيامة..." کی روایت ابوداؤد (۱/۵۴۰-۵۴۱ طبع حمص) اور ترمذی (۲/۲۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں، اور کہا: حسن غریب ہے۔

---

(۱) حدیث: "ثم الزكاة مثل ذلك" کی روایت ابوداؤد (۱/۵۴۱ طبع حمص) نے حضرت تمیم الداریؓ سے کی ہے۔

(۲) تحفۃ الأحوذی شرح الترمذی ۲/۴۶۲-۴۶۴۔

(۳) الأشباه والنظائر لابن نجیم رص ۱۵۷ طبع دار الکتب العلمیہ، الأشباه والنظائر للسیوطی رص ۱۴۵، الفروق للقرافی ۲/۱۲۲۔

(۴) حدیث: "وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي..." کی تخریج فقرہ ۴ میں گذر چکی۔

درجہ بڑھا ہوا ہوتا ہے[۱]۔

حضرت عمر بن خطابؓ فرماتے ہیں: اعمال میں سب سے افضل اس عمل کی ادائیگی ہے جسے اللہ نے فرض کیا ہے اور اس چیز سے پرہیز کرنا ہے جسے اللہ نے حرام کیا ہے اور جو کچھ اللہ تعالیٰ کے پاس ہے اس میں نیت کا سچا ہونا ہے، اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے خطبہ میں فرمایا سب سے افضل عبادت فرائض کی ادائیگی اور محرمات سے پرہیز کرنا ہے[۲]۔

۵- نفل پر فرض کے افضل ہونے کے قاعدے سے فقہاء نے چند امور کا استثناء کیا ہے، اور انہوں نے ان نوافل کی چند صورتیں بیان کی ہیں جن کو شریعت نے واجبات پر فضیلت دی ہے[۳] ان میں کچھ یہ ہیں:

الف- تنگدست کو بری کر دینا، یہ اس کو مہلت دینے سے افضل ہے جب کہ اس کو مہلت دینا واجب اور بری کرنا مستحب ہے۔

اس صورت کو ذکر ابن نجیم، ابن السبکی اور قرافی نے ذکر کیا ہے[۴]۔

ب- سلام میں پہل کرنا، اس لئے کہ وہ سنت ہے اور جواب دینا واجب ہے اور ابتداء کرنا افضل ہے[۵]، اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**وخيرهما الذي يبدأ بالسلام**"[۶] (دونوں میں بہتر وہ ہے جو سلام میں پہل کرے)۔

ج- وقت سے پہلے وضو کرنا مستحب ہے اور وہ وقت کے بعد وضو کرنے سے افضل ہے جب کہ وہ فرض ہے۔

ان دونوں صورتوں کو حنفیہ اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے[۱]۔

شافعیہ نے بیان کیا ہے کہ اذان سنت ہے اور نووی نے جس کو راجح قرار دیا ہے اس کے مطابق امامت سے افضل ہے، جب کہ وہ فرض کفایہ یا (فرض) عین ہے[۲]۔

مالکیہ نے مندرجہ ذیل صورتیں بیان کی ہیں:

الف- جماعت کی نماز منفرد کی نماز سے ستائیس گنا افضل ہے یعنی اس کا ثواب نماز کے ثواب سے ستائیس درجہ زیادہ رکھتی ہے اور یہ ستائیس درجہ ثواب خاص کر جماعت کی نماز کی وجہ سے ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ جو تنہا نماز پڑھے، پھر جماعت سے پڑھے اسے ثواب حاصل ہو جائے گا، باوجودیکہ جماعت کے ساتھ دوبارہ پڑھنا واجب نہیں ہے تو جماعت مستحب وصف کا ثواب واجب نماز کے ثواب سے زیادہ ہو گیا اور وہ مستحب ہے جو واجب سے افضل ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس کی مصلحت اللہ کے نزدیک واجب کی مصلحت سے زیادہ ہے۔

ب- رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں نماز پڑھنا ثواب کے اعتبار سے دوسری مسجد میں ایک ہزار نماز پڑھنے سے بہتر ہے، باوجودیکہ اس میں نماز پڑھنا واجب نہیں ہے، تو مستحب جو کہ رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں نماز پڑھنا ہے اس کے واجب سے جو کہ اصل نماز ہے فضیلت میں بڑھ گیا۔

ج- مسجد حرام میں نماز پڑھنا دوسری مسجد میں ایک لاکھ نماز

(۱) الأشباہ للسیوطی رص ۱۴۵۔
(۲) جامع العلوم والحکم ۲ر ۳۳۶۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۵۷، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۵، الفروق للقرافی ۲ر ۱۲۷-۱۲۸۔
(۴) سابقہ مراجع۔
(۵) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۵۷، الأشباہ للسیوطیؒ ص ۱۴۵۔
(۶) حدیث: "وخيرهما الذي يبدأ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰ر ۴۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴ر ۱۹۸۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ایوب انصاریؓ سے کی ہے۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۱۵۶، الأشباہ للسیوطی رص ۱۴۷۔
(۲) الأشباہ للسیوطی رص ۱۴۶۔

پڑھنے سے افضل ہے باوجود یکہ اس میں نماز پڑھنا واجب نہیں ہے تو مستحب فضیلت میں اس واجب سے بڑھ گیا جو اصل نماز ہے۔

د- بیت المقدس میں نماز پڑھنا پانچ سو نمازوں کے برابر ہے حالانکہ اس میں نماز پڑھنا واجب نہیں ہے تو مستحب فضیلت میں اس واجب سے بڑھ گیا جو کہ اصل نماز ہے۔

ھ- روایت ہے کہ مسواک کرنے کے ساتھ نماز پڑھنا بغیر مسواک کئے ستر نماز پڑھنے سے بہتر ہے باوجود یکہ مسواک کرنا مستحب ہے واجب نہیں ہے تو مستحب اس واجب سے فضیلت میں بڑھ گیا جو کہ اصل نماز ہے۔

و- نماز میں خشوع مستحب ہے، اس کو چھوڑنے والا گنہگار نہیں ہوتا ہے تو وہ واجب نہیں ہے باوجود یکہ حضرت ابوقتادہؓ سے منقول ہے فرماتے ہیں: "**بينما نحن نصلي مع النبي** ﷺ **إذ سمع جلبة رجال، فلما صلى قال: "ما شأنكم؟ قالوا: استعجلن إلى الصلاة . قال: فلا تفعلوا، إذا أتيتم الصلاة فعليكم بالسكينة، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا**"[1] (اس درمیان کہ ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے کہ اچانک آپ نے لوگوں کا شور سنا تو جب آپ نے نماز پڑھ لی تو فرمایا: کیا بات ہے؟ لوگوں نے عرض کیا: ہم نے نماز کی طرف جلدی کی فرمایا: ایسا مت کرو! جب نماز کے لئے آؤ تو تم پرسکون ووقار لازم ہے اور جو پالو پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اسے پورا کرلو)، اور ایک دوسری حدیث میں ہے: "**وما فاتكم فاقضوا**"[2] (جو فوت ہو جائے قضاء کرلو)۔

(۱) حدیث ابوقتادہؓ: "بينما نحن نصلي..." کی روایت بخاری (۱۱۶/۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "وما فاتكم فاقضوا" کی روایت احمد (۲۷۰/۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

بعض علماء کہتے ہیں: آپ ﷺ نے دوڑنے میں زیادتی نہ کرنے کا حکم صرف اس لئے دیا کہ جب وہ تیز دوڑنے کے بعد نماز میں کھڑا ہوگا تو وہ ہانپنے لگے گا اور اس کو اضطراب ہوگا جو اس کو نماز کے خشوع سے روک دے گا تو نبی کریم ﷺ نے اس کو سکون اور وقار کا اور اس چیز سے اجتناب کا حکم دیا جو خشوع کے فوت ہونے کا سبب بن جائے اگر چہ جمعہ اور جماعت اس سے چھوٹ جائے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خشوع جمعہ اور جماعت کی مصلحت سے بڑھا ہوا ہے باوجود یکہ جمعہ واجب ہے تو اس صورت میں مستحب واجب سے فضیلت میں بڑھ گیا ہے تو یہ اس عام قاعدہ کے برخلاف ہے جس کو ثابت کیا جا چکا ہے جس پر یہ حدیث[1] شاہد ہے: "**وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه**"[2] (میرا بندہ جن چیزوں سے میرا تقرب حاصل کرتا ہے ان میں مجھے اس سے زیادہ کوئی چیز محبوب نہیں ہے جو میں نے اس پر فرض کیا ہے اور میرا بندہ نوافل کے ذریعہ سے میرا تقرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اسے محبوب بنالیتا ہوں)۔

شروع کرنے سے نفل کا لازم ہوجانا:

٦ - حج نفل اور عمرہ کو شروع کرنے کے بعد ان کو مکمل کرنا لازم ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

اسی طرح وہ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ جو متعین مال صدقہ

(۱) الفروق للقرافی ۱۲۸/۲-۱۳۰۔

(۲) حدیث: "وما تقرب إلي عبدي..." کی تخریج فقرہ ۴ میں گذر چکی۔

(۳) قمر الأقمار برحاشیہ کشف الأسرار شرح المنار ۲۹۸/۱ طبع بولاق، منحۃ الخالق برحاشیہ البحر الرائق ۶۱/۲، مواہب الجلیل ۹۰/۲، الآیات البینات علی شرح جمع الجوامع ۱۸۸/۱-۱۸۹، المغنی ۱۵۳/۳، مغنی المحتاج ۴۴۸/۱، ۵۲۳۔

کرنے کی نیت کرے اور اس کو صدقہ کرنا شروع کردے اور اس کا کچھ حصہ نکال دے تو باقی کا صدقہ کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا[(۱)]۔

ان کے درمیان اختلاف تو نفل نماز اور روزہ کو شروع کرنے کے بعد ان کی تکمیل کے لازم ہونے کے بارے میں ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ جو نفل نماز اور نفل روزہ شروع کرے اس کو جاری رکھنے کا پابند بنایا جائے گا اور اگر جاری نہ رکھے تو قضاء کا پابند بنایا جائے گا[(۲)]، اس لئے کہ ادا کردہ عمل اس بات سے متصف ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اور ادائیگی کے ذریعہ وہ حوالہ بھی کیا جا چکا ہے۔

اسی لئے اگر مرجائے تو اس پر اسے ثواب حاصل ہوگا، لہذا صاحب حق کے حق کی رعایت کرتے ہوئے اس کو باطل کرنے سے بچنا واجب ہوگا، اور یہ بچنا ان چیزوں میں جن کا کوئی جز عبادت نہیں بن سکتا، تکمیل کے بغیر متحقق نہیں ہوگا، لہذا اس کو مکمل کرنا واجب ہوگا اگرچہ فی نفسہ وہ نفل ہو اور اگر اس کو فاسد کردے تو قضاء واجب ہوگی، اس لئے کہ بمنزلہ نذر مانی ہوئی چیز کے دوسرے کے حق میں تعدی پائی گئی تو نذر مانی ہوئی چیز بھی دراصل نفل کے طور پر مشروع ہے، اس لئے نوافل کی طرح ہی دائمی نہیں ہوتی، البتہ لفظ نذر کی رعایت کرتے ہوئے اس کو ادا کرنا اس پر لازم ہے جو شرعاً نفل ہے تو جب لفظ کی رعایت سے ابتداء کرنا واجب ہے تو ابتداء کے پائے جانے کی رعایت میں تکمیل بدرجہ اولی واجب ہوگی اور یہ حج کی نظیر ہے اس لئے کہ جو حج شرعاً نفل ہے وہ لفظ نذر کی رعایت کرتے ہوئے شریعت کے حق کی وجہ سے واجب الاداء ہوجاتا ہے[(۳)]۔

(۱) المغنی ۳ / ۱۸۵، مواہب الجلیل ۲ / ۹۰۔

(۲) منحۃ الخالق برحاشیہ البحر الرائق ۲ / ۶۱، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۲ / ۵۰۷ شائع کردہ دار الکتاب العربی، مواہب الجلیل ۲ / ۹۰۔

(۳) اصول السرخسی ۱ / ۱۱۵ – ۱۱۶ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹۳ء۔

نماز کے بارے میں امام احمد سے جو کچھ منقول ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہے اس لئے کہ اثرم کہتے ہیں: میں نے ابوعبد اللہ سے کہا: آدمی نفلی روزہ رکھنے کی حالت میں صبح کرے تو اسے اختیار ہوتا ہے اور آدمی نماز میں داخل ہو تو کیا اسے اس کے توڑنے کا اختیار ہوگا؟ تو فرمایا: نماز زیادہ اہم ہے اس لئے اس کو نہیں توڑے گا پوچھا گیا: اگر اس کو توڑ دے تو کیا اس کی قضاء کرے گا؟ فرمایا: اگر قضاء کرے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے ابواسحاق جوزجانی کا میلان اسی قول کی طرف ہے وہ کہتے ہیں: نماز تحریمہ اور سلام والی ہے (تحریمہ سے کچھ چیزیں حرام ہوجاتی ہیں جو سلام سے حلال ہوجاتی ہیں)، لہذا شروع کرنے سے لازم ہوجائے گی[(۱)]۔

حنفیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر طلوع غروب اور نصف النہار کے وقت نماز شروع کرے پھر اس کو فاسد کردے تو ظاہر الروایہ کے مطابق اس پر قضاء لازم ہوگی۔

اگر قربانی کے دن اور ایام تشریق (یعنی ۱۰ / تا ۱۳ / ذی الحجہ) روزہ شروع کرے پھر اسے فاسد کردے تو اس پر قضاء لازم نہیں ہوگی، فرق یہ ہے کہ نہی ان اوقات میں نماز پڑھنے کی وارد ہوئی ہے اور نماز ارکان کا مجموعہ ہے، مثلاً قیام رکوع اور سجود وغیرہ، لہذا شروع کرنا نماز نہیں ہے تو وہ چیز نہیں پائی جائے گی جو ممنوع ہے تو جائز ہوگا کہ اس پر لازم ہو اور روزہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ قربانی کے دن میں روزہ رکھنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے اور روزہ کی ابتداء بھی روزہ ہے اس لئے کہ روزہ صرف امساک ہی تو ہے تو ممنوع فعل پایا گیا تو یہ درست ہوگا کہ اس کا حکم ثابت نہ ہو اور اس کو پورا کرنے کا حکم نہ دیا جائے[(۲)]۔

(۱) المغنی ۳ / ۱۵۳۔

(۲) الفروق للکرابیسی ۱ / ۴۴۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص (حج وعمرہ کے علاوہ) کوئی نفل شروع کرے تو اسے اس کے توڑ دینے کا اختیار ہے اور اگر اس کو توڑ دے تو اس پر قضاء واجب نہیں ہوگی، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو نفل روزہ کے بارے میں نبی کریم علیہ السلام سے مروی ہے: "**الصائم المتطوع أمین نفسه، إن شاء صام وإن شاء أفطر**"(۱) (نفلی روزہ رکھنے والا اپنے نفس کا امین ہے چاہے روزہ رکھے اور چاہے تو توڑ دے)۔

ان حضرات نے روزہ پر نماز کو بھی قیاس کیا ہے اور فرمایا: حج و عمرہ کے علاوہ دیگر نوافل کو اسی پر قیاس کیا جائے گا جیسے اعتکاف، طواف، وضو، جمعہ کی رات یا دن کو سورہ کہف کی تلاوت اور نماز کے بعد تسبیحات پڑھنا، نیز اس لئے کہ شروع کرنا شروع کئے ہوئے عمل کو نہ بدلے (۲)۔

شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ حج وعمرہ کے علاوہ نفل کو بلا عذر توڑنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول "**ولا تبطلوا أعمالکم**"(۳) (اور ضائع مت کرو اپنے کئے ہوئے کام) کا ظاہر یہی ہے، نیز اس لئے کہ ان لوگوں کے اختلاف سے نکل جانے کے لئے جنہوں نے اس کی تکمیل کو واجب قرار دیا ہے (۴)۔

سیوطی کہتے ہیں: ہمارے پاس کوئی ایسی نفل مطلق نہیں ہے جس کی قضاء کرنا مستحب ہو، سوائے اس کے جو نفل نماز یا روزہ شروع کرے پھر اس کو فاسد کردے، اس لئے کہ اس کی قضاء کرنا اس کے لئے مستحب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: جو شخص نفل شروع کرے اس کے لئے اس کی تکمیل مستحب ہے اور اگر اس کو توڑ دے تو اس کی قضا کرنا مستحب ہے تاکہ اختلاف سے نکل جائے اور اس حدیث پر عمل ہوجائے جس کی روایت مخالفین نے کی ہے (۱)۔

جس پر کوئی فرض باقی ہو اس کی ادائیگی سے پہلے اس کا اس کی جنس سے نفل ادا کرنا:

۷- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس پر فوت شدہ نمازیں ہوں، اس کے لئے نفل نماز پڑھنا مکروہ ہے، البتہ رمضان کی قضاء سے پہلے نفل روزہ رکھنا ان کے یہاں بغیر کراہت کے جائز ہے (۲)۔

یہ حضرات کہتے ہیں: جو حج کی نیت کرے اور اس کی تعیین نفل کے طور پر کرے تو وہ نفل ہوگا، اگرچہ فرض حج نہ کیا ہو، اسی طرح اگر دوسرے کی طرف سے حج کی نیت کرے یا نذر کرے تو وہ اس کی نیت کے مطابق ہوگا، اگرچہ اس نے فرض حج نہ کیا ہو، اس لئے کہ فرض کی ادائیگی نفل کی نیت سے نہیں ہوتی ہے، یہی امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف سے صریح طور پر منقول صحیح اور معتمد قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کا فرض حج ادا ہوگا (۳)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جس پر کچھ فرض نمازیں ہوں اس کے لئے نفل پڑھنا حرام ہے، یہاں تک کہ اس کا ذمہ فرض سے بری ہوجائے، اس لئے کہ یہ تاخیر کا سبب ہوگا اور ان حضرات نے اس حکم سے سنن جیسے وتر، عید، وتر سے متصل دو رکعتوں کو اور فجر کی دو رکعتوں کو

(۱) حدیث: "الصائم المتطوع..." کی روایت ترمذی (۳/۱۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: نبی کریم علیہ السلام کے اصحاب وغیرہ میں سے بعض اہل علم کا عمل اسی پر ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/۴۴۸، المغنی لابن قدامہ ۳/۱۵۳۔
(۳) سورۂ محمد / ۳۳۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/۴۴۸۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۰۲، المغنی ۳/۱۵۱-۱۵۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۱۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۶۱۔

مستثنیٰ کیا ہے (۱)۔

ان حضرات نے فرمایا: جس پر واجب روزہ ہو جیسے نذر مانا ہوا قضاء اور کفارہ کا روزہ ہو اس کے لئے نفل روزہ رکھنا مکروہ ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اس سے واجب میں تاخیر ہوگی اور وہ فوراً ادا نہ ہو سکے گا (۲)۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ جو اپنے احرام کے وقت حج نفل کی نیت کرے وہ نفل ہی واقع ہوگا اور فرض اس پر باقی رہے گا (۳)۔

مغنی المحتاج میں جرجانی سے منقول ہے کہ: جس پر رمضان کی قضاء باقی ہو اس کے لئے نفل روزہ رکھنا مکروہ ہے (۴)۔

زرکشی کہتے ہیں: فرض کی ادائیگی سے پہلے اس کو نفل حج کا اختیار نہیں ہوگا اور اگر ایسا کرے گا تو وہ فرض ہو جائے گا (۵)۔

ابن حجر ہیتمی کہتے ہیں: جس کا کوئی فرض بغیر عصر کے چھوٹ گیا ہو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کچھ زمانہ کو اس کی قضاء کے علاوہ مثلاً نفل میں صرف کرے، شروانی کہتے ہیں: اس حالت میں گناہ کے ساتھ نفل صحیح ہوگا بخلاف زرکشی کے (۶)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ فوت شدہ فرض نماز کی قضاء سے پہلے نفل نماز پڑھنا مکروہ ہے، انہوں نے اس حکم سے فجر کی دو رکعتوں کو مستثنیٰ کیا ہے، اس طرح کہ وہ فریضہ سے پہلے ان کی ادائیگی کو مستحب کہتے ہیں (۷)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: جس پر فرض روزہ ہو اس کے لئے نفل روزہ رکھنے کے جواز کے بارے میں امام احمد کے مختلف اقوال ہیں! چنانچہ امام احمد حنبل نے ان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: جس پر فرض روزہ ہو اس کے لئے نفل روزہ رکھنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اس کی قضاء کر لے، لہذا پہلے فرض ادا کرے گا اور اگر اس پر نذر رہو تو نذر کا روزہ فرض کے بعد رکھے گا، ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہ ؓ کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من صام تطوعا و علیه من رمضان شيء لم یقضه فإنه لا یتقبل منه حتی یصومه**" (۱) (جو شخص نفل روزہ رکھے اور اس پر رمضان کے کچھ روزے باقی ہوں جن کی اس نے قضاء نہ کی ہو تو اس سے اس کو قبول نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ رمضان کے روزے رکھ لے)۔

پھر فرمایا: نیز وہ ایسی عبادت ہے جس کی تلافی میں مال داخل ہوتا ہے، لہذا حج کی طرح اس کے فرض کی ادائیگی سے پہلے اس کا نفل ادا کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

امام احمد سے منقول ہے: اس کے لئے نفل ادا کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ یہ وسیع وقت سے متعلق ایک عبادت ہے لہذا اس کو کرنے سے پہلے اس کے وقت میں نفل ادا کرنا جائز ہوگا، جیسے نماز کہ اس کے اول وقت میں نفل ادا کی جاتی ہے (۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس نے حج فرض نہ کیا ہو اگر وہ نفل یا نذر کا احرام باندھے تو وہ حج فرض ادا ہوگا، اس لئے کہ اس نے حج کا احرام باندھا ہے اور اس پر فرض حج باقی ہے، لہذا اس کا فرض حج ادا ہوگا جیسا کہ اگر مطلق نیت کرے اور اگر وہ نفل کا احرام باندھے اور اس پر نذر کا حج باقی ہو تو نذر کا حج ادا ہوگا، اس لئے کہ وہ واجب ہے، لہذا وہ فرض کی طرح ہوگا۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱؍ ۲۶۳، الشرح الصغیر ۱؍ ۳۶۶۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱؍ ۵۱۸۔
(۳) الشرح الکبیر للدردیر ۲؍ ۵۔
(۴) مغنی المحتاج ۱؍ ۴۴۵۔
(۵) المنثور فی القواعد ۳؍ ۲۷۸۔
(۶) تحفۃ المحتاج مع الحواشی ۱؍ ۴۴۰۔
(۷) المغنی ۱؍ ۶۱۴۔

(۱) حدیث ابوہریرہ: "من صام تطوعا..." کی روایت احمد نے المسند (۲؍ ۳۵۲) میں کی ہے۔
(۲) المغنی ۳؍ ۱۴۵-۱۴۶۔

مذکورہ احکام میں عمرہ حج کی طرح ہے اس لئے کہ وہ دونسک میں سے ایک ہے لہذا دوسرے سے مشابہ ہوگا اور اس میں نائب اصل کی طرح ہوگا تو جب نائب نفل یا نذر کا احرام اس شخص کی طرف سے باندھے جس نے فرض حج نہ کیا ہوتو فرض حج ادا ہوگا، اس لئے کہ نائب اصل کے قائم مقام ہوتا ہے (۱)۔

نفل نماز:

۸ - نماز کی دو قسمیں ہیں فرض اور نفل۔

فرض دن اور رات میں پانچ ہیں اور ان کے احکام کی تفصیل اصطلاح (الصلوات الخمس المفروضۃ) میں گزر چکی ہے، نوافل کی دو قسمیں ہیں: معین اور مطلق۔

الف- معین نوافل:

۹ - معین نوافل کسی سبب یا وقت سے متعلق ہوتی ہیں، وہ معین نوافل جو کسی سبب سے متعلق ہوتی ہیں تو وہ درج ذیل ہیں: سورج گرہن، چاند گرہن اور استسقاء، طواف اور احرام کی نماز، تحیۃ المسجد، وضو کے بعد دو رکعتیں، نماز استخارہ اور نماز حاجت۔

اور وہ معین نوافل جو وقت سے متعلق ہوتی ہیں درج ذیل ہیں: عیدین، تراویح، وتر، چاشت، نماز اوابین، نماز تہجد، اور سنن موکدہ (۲)۔

اسی قسم میں سے: رمضان کے آخری عشرہ، عیدین کی راتوں، جمعہ کی رات، رجب کی پہلی رات، نصف شعبان کی رات اور شب قدر کی عبادت (۳) بھی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: ان راتوں میں سے کسی رات کی عبادت کے لئے مساجد وغیرہ میں جمع ہونا مکروہ ہے۔

ابراہیم حلبی کہتے ہیں: رجب کے پہلے جمعہ کی رات میں نماز الرغائب، نصف شعبان کی رات میں نماز برأت، اور ستائیسویں رمضان کی رات میں نماز قدر جماعت سے پڑھنا بدعت اور مکروہ ہے (۱)۔

اور ان نوافل سے متعلق تفصیلات ان کی مخصوص اصطلاحات نیز (احیاء اللیل فقرہ/ ۶) میں دیکھی جائیں۔

اور نوافل میں جماعت کا حکم (صلاۃ الجماعۃ فقرہ/ ۸) میں دیکھا جائے۔

ب- مطلق نوافل:

۱۰ - یہ وہ نوافل ہیں جو نہ کسی سبب سے متعلق ہیں نہ کسی وقت سے اور ان کی تعداد کی کوئی حد نہیں ہے (۲)۔

مطلق نوافل کی رکعات کی تعداد:

۱۱ - شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ رات اور دن میں نفل نماز میں افضل یہ ہے کہ دو دو رکعت ہوں (۳)۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر کوئی شخص نفل شروع کرے اور کسی عدد کی نیت نہ کرے تو اس کو اختیار ہے کہ ایک رکعت پر سلام پھیر دے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ دو رکعت یا اس سے زیادہ پر سلام پھیرے اور اگر اتنی تعداد میں پڑھے جس کا علم اس کو نہ ہو پھر سلام پھیر دے تو صحیح ہوگا، اور اگر ایک رکعت یا کم یا زیادہ کی نیت کرے تو اسے اس کا

---

(۱) المغنی ۳/ ۲۴۶۔
(۲) المغنی ۱/ ۴۶۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۷۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۲۱۸-۲۱۹۔

(۱) غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی رص ۴۳۲-۴۳۳۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۵۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۶، الإنصاف ۲/ ۱۸۶۔

اختیار ہے، پھر اگر وہ کسی عدد کی نیت کرے تو اس کو اختیار ہے کہ زیادہ کردے یا کم کردے، لہذا جو شخص ایک رکعت کا تحریمہ باندھے تو اسے اس کے دس کرنے کا اختیار ہے، یا اگر دس رکعات کی نیت باندھے تو اسے ایک رکعت بنانے کا اختیار ہے بشرطیکہ اضافہ یا کمی سے پہلے نیت بدل لے تو اگر نیت بدلنے سے پہلے جان بوجھ کر کمی یا زیادتی کرے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو شخص دن میں چار رکعت نفل پڑھے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوایوبؓ کی حدیث ہے کہ: "**كان يصلي قبل الظهر أربعا إذا زالت الشمس لا يفصل بينهن بتسليم**" (۲) (جب آفتاب ڈھل جاتا تھا تو نبی کریم ﷺ ظہر سے پہلے چار رکعت پڑھتے تھے درمیان میں سلام نہیں پھیرتے تھے)۔ اور چار رکعات کا دو تشہدوں کے ساتھ ہونا ایک تشہد کے ساتھ ہونے سے افضل ہے، اس لئے کہ اس میں عمل زیادہ ہے اور اگر دن میں چار رکعت پر اضافہ کرے یا رات کو دو پر اضافہ کرے اگرچہ دن یا رات میں ایک سلام کے ساتھ آٹھ سے زیادہ پڑھے تو یہ صحیح اور مکروہ ہوگا۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: تین اور پانچ کی طرح ایک رکعت نفل پڑھنا صحیح ہے اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**الصلاة خير موضوع من شاء استقل ومن شاء استكثر**" (۳) (نماز سب سے بہتر عمل ہے جو چاہے کم پڑھے جو چاہے زیادہ پڑھے)، اور حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ مسجد میں داخل ہوئے اور ایک رکعت نماز پڑھی پھر واپس ہوئے تو ایک آدمی ان سے جاملا اور کہنے لگا: اے امیر المومنین: آپ نے صرف ایک رکعت پڑھی؟ آپ نے فرمایا: یہ نفل ہے جو چاہے زیادہ پڑھے جو چاہے کم پڑھے (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: رات اور دن کی نوافل میں مستحب یہ ہے کہ دو دو رکعت ہوں جن میں ہر دو رکعت پر سلام پھیر دے (۲)، چنانچہ "التلقین" کے حوالہ سے مواہب الجلیل میں ہے: نفل میں مختار دو دو رکعت ہے۔

اور "المدونہ" کی کتاب الصلاۃ الاول کے باب النافلہ کی عبارت یہ ہے کہ رات اور دن میں نفل نماز دو دو رکعت ہے، ابن ناجی کہتے ہیں: یہ بالاتفاق امام مالک کا مذہب ہے، اور ابن فرحون کہتے ہیں: نفل نماز میں سنت یہ ہے کہ ہر دو رکعت پر سلام پھیر دے اور ابن عرفہ نے چار رکعت نفل پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے اور حطاب نے قوی اس کو قرار دیا ہے کہ وہ ابتداءً مکروہ ہے (۳)۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: رات اور دن کی نوافل میں افضل چار چار رکعت ہیں (۴)، اس لئے کہ وارد ہے کہ حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا: "**ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن**

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱/۳۳۵۔

(۲) حدیث: "كان يصلي قبل الظهر..." کی روایت ابن ماجہ (۱/۳۶۵-۳۶۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الصلاة خير موضوع..." کی روایت احمد (۵/۲۶۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۱۵۹ طبع القدسی) میں کہا: اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے اس میں ایک راوی علی بن زید ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۱) مطالب أولی النہی ۱/۵۷۳-۵۷۴، نیز دیکھئے: الإنصاف ۱/۱۸۶-۱۸۷۔ اثر عمر: "هو التطوع: فمن شاء..." کی روایت بیہقی نے الکبری (۳/۲۴ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۸۷ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/۱۲۶۔

(۴) مراقی الفلاح رص ۲۱۴-۲۱۵، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق ۱/۱۷۲۔

وطولهن، ثم يصلي ثلاثا"(۱) (رمضان میں نبی کریم ﷺ کی نماز کیسی ہوتی تھی؟ تو فرمانے لگی: آپ ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعت پر اضافہ نہیں فرماتے تھے: آپ ﷺ چار رکعت پڑھتے تھے تم ان کے حسن اور طول کے بارے میں مت پوچھو پھر آپ چار رکعت پڑھتے تھے تم اس کے حسن اور طول کے بارے میں مت پوچھو، پھر تین رکعت پڑھتے تھے)، نبی کریم ﷺ چاشت کی نماز چار رکعت پڑھتے تھے ان کے درمیان سلام نہیں پھیرتے تھے(۲)۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک دن میں چار چار رکعت پڑھنا افضل ہے جیسا کہ امام صاحب نے کہا ہے اور رات میں دو دو رکعت افضل ہے، الدرایۃ اور العیون میں ہے کہ: حدیث کی اتباع میں صاحبین کے قول پر فتوی ہے(۳) اور حدیث یہ ہے: "**صلاۃ اللیل مثنی مثنی**"(۴) (رات کی نماز دو دو رکعت ہے)۔

حنفیہ نے مزید کہا: دن کی نفل میں ایک سلام سے چار رکعت سے زیادہ پڑھنا اور رات میں ایک سلام سے آٹھ رکعت سے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس سے زیادہ نہیں پڑھا۔

حسن شرنبلالی کہتے ہیں: یہ اکثر مشائخ کے نزدیک مختار ہے، المعراج میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں عبادت کا تسلسل ہے، اسی طرح سرخسی نے اس پر اضافہ کے مکروہ نہ ہونے کو صحیح قرار دیا ہے(۱)۔

حنفیہ چار رکعت والی سنن موکدہ اور غیر موکدہ میں فرق کرتے ہیں اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ نمازی جب چار رکعت والی سنن موکدہ کی تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہوگا تو اس کی ابتداء میں ثنا نہیں پڑھے گا، اس لئے کہ مؤکدہ ہونے کی وجہ سے وہ فرائض سے مشابہ ہوگی، برخلاف غیر موکدہ چار رکعت والی نمازوں کے کہ اس کی ہر دو رکعت کی ابتداء میں ثنا اور تعوذ پڑھے گا اور نبی کریم ﷺ پر درود بھیجے گا۔

یہ حضرات کہتے ہے: اگر دو رکعت سے زیادہ مثلاً چار رکعت نفل پڑھے اور اسے مکمل کردے اور صرف اخیر میں بیٹھے تو قیاس یہ ہے کہ وہ نماز فاسد ہوگی، امام زفر کا قول یہی ہے اور یہی امام محمد کا ایک قول ہے۔

اور استحسان یہ ہے کہ وہ فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ چار رکعت والی ایک ہی نماز ہوگئی ہے اور اس میں فرض آخر میں بیٹھنا ہوتا ہے اور دو رکعت پر بھول کر نہ بیٹھنے کی تلافی سجدۂ سہو سے ہوجائے گی اور قیام کے بعد اس کے یاد آجانے پر جب تک سجدہ نہ کرے اس کی طرف لوٹنا واجب ہوگا(۲)۔

اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ ایک رکعت نفل پڑھنا ناجائز ہے(۳)۔

نفل میں طول قیام اور کثرت رکعات میں کون افضل ہے:

۱۲ - فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طول میں برابری کے ساتھ زیادہ نماز کم نماز سے افضل ہے۔

(۱) حدیث عائشہ: "ما كان رسول الله ﷺ يزيد..." کی روایت بخاری (۲۵۱/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۵۰۹/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "كان ﷺ يصلي الضحى..." کی روایت ابو یعلی نے المسند (۳۳۰/۷ طبع دار المامون) میں حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
(۳) مراقی الفلاح رص ۲۱۴-۲۱۵، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق للزیلعی ۱۷۲/۱۔
(۴) حدیث: "صلاة الليل مثنى مثنى" کی روایت بخاری (۴۷۸/۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۵۱۹/۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۲۱۴۔
(۲) مراقی الفلاح رص ۲۱۴۔
(۳) البحر الرائق ۶۱/۲۔

اور وقت میں برابری کے ساتھ طول قیام اور کثرت رکوع وسجود میں کون افضل ہے؟ اس میں ان کے درمیان اختلاف ہے (۱)۔

حنفیہ، شافعیہ ایک قول میں مالکیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ قیام کو لمبا کرنا رکعات کو زیادہ کرنے سے افضل ہے، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أفضل الصلاة طول القنوت" (۲) (سب سے افضل نماز قنوت یعنی قیام کا لمبا ہونا ہے)، نیز اس لئے کہ طول قیام سے قرأت زیادہ ہوتی ہے، اور رکوع وسجود کی کثرت سے تسبیح زیادہ ہوتی ہے اور قرأت اس سے افضل ہے، نیز قرأت رکن ہے، لہذا اس کے اجزاء کا اجتماع ایک رکن اور سنت کے اجتماع سے اولیٰ اور افضل ہوگا (۳)۔

حنابلہ اور اظہر قول میں مالکیہ اور شافعیہ کی ایک جماعت کا مذہب ہے اور امام محمد بن حسن کا ایک قول جس کی نقل میں اختلاف ہے کہ رکوع اور سجود کی کثرت (یعنی رکعات کی کثرت) طول قیام سے افضل ہے (۴)، اس لئے کہ آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد" (۵) (بندہ اپنے رب سے سب سے زیادہ قریب سجدہ کی حالت میں ہوتا ہے)، اور آنحضرت علیہ السلام کا قول ہے: "عليک بکثرة السجود لله" (۶) (تم پر اللہ کے لئے سجود کی کثرت لازم ہے) اور آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: "من ركع ركعة أو سجد سجدة رفع بها درجة وحطت عنه بها خطيئة" (۱) (جو ایک رکعت پڑھتا ہے، یا ایک سجدہ کرتا ہے تو وہ اس کی وجہ سے ایک درجہ بڑھا دیا جاتا ہے، اور اس کی ایک خطا معاف کردی جاتی ہے)۔

اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں: دن میں رکوع وسجود کی کثرت افضل ہے، اور رات میں قیام کو لمبا کرنا افضل ہے، الا یہ کہ آدمی کے لئے رات کا کوئی حصہ متعین ہو جس میں وہ عبادت کرتا ہو تو رکوع وسجود کی کثرت افضل ہوگی، اس لئے کہ وہ اس حصہ میں پڑھے گا اور رکوع وسجود کی کثرت کا نفع اٹھائے گا، ترمذی کہتے ہیں: اسحاق اس کے قائل اس لئے ہیں کہ صحابہ نے نبی کریم علیہ السلام کی رات کی نماز کے وصف میں طول قیام کا ذکر کیا ہے، اور دن میں آپ کے قیام لمبا کرنے کو اس طرح نہیں بیان کیا ہے جیسا کہ رات کے بارے میں بیان کیا ہے (۲)۔

امام ابو یوسف کہتے ہیں: اگر اس کا معمول رات میں قرآن کی تلاوت کرنے کا ہو تو افضل یہ ہے کہ رکعات کی تعداد زیادہ ہوں، ورنہ طول قیام افضل ہوگا، اس لئے کہ پہلی صورت میں قیام مختلف نہیں ہوگا، اور رکوع وسجدہ کی کثرت بھی اس میں ضم ہوجائے گی (۳)۔

---

(۱) الذخیرۃ للقرافی ۲/ ۴۰۷۔

(۲) حدیث: "أفضل الصلاة طول القنوت" کی روایت مسلم (۱/ ۵۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) البدائع ۱/ ۲۹۵، تبیین الحقائق ۱/ ۱۷۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۹، الذخیرۃ للقرافی ۲/ ۴۰۸، المجموع ۴/ ۴۵، ۳/ ۲۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۷۴۔

(۴) مطالب أولی النہی ۱/ ۵۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۹، الذخیرۃ ۲/ ۴۰۸، المجموع ۳/ ۲۶۸-۲۶۹۔

(۵) حدیث: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۶) حدیث: "عليک بکثرة السجود لله" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من ركع ركعة أو سجد سجدة رفع بها درجة..." کی روایت احمد (۵/ ۱۴۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۲۴۸ طبع المقدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ: احمد نے اس کی روایت کی ہے اور اس کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔

(۲) المجموع ۳/ ۲۶۹-۲۷۰۔

(۳) البحر الرائق ۲/ ۵۹، البدائع ۱/ ۲۹۵۔

فرض اور نفل نماز کے درمیان فصل کرنا:

۱۳ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نفل اور فرض کے درمیان فصل کرنا مسنون ہے[۱]۔ اس لئے کہ حضرت معاویہؓ کا قول ہے کہ: "إن النبي ﷺ أمرنا أن لا توصل صلاة بصلاة حتى نتكلم أو نخرج"[۲] (نبی کریم ﷺ نے ہم کو حکم دیا کہ ایک نماز دوسری نماز سے نہ ملائی جائے یہاں تک کہ ہم بات کرلیں یا نکل جائیں)۔

نووی کی نقل کے مطابق بیہقی کہتے ہیں: امام شافعیؒ نے اشارہ کیا ہے کہ فجر کی دو رکعتوں کے بعد پہلو کے بل لیٹنے کا مطلب نفل اور فرض کے درمیان فصل کرنا ہے، لہذا وہ پہلو کے بل لیٹنے، بات کرنے، اس جگہ سے منتقل ہوجانے، وغیرہ سے حاصل ہوجائے گا، اور پہلو کے بل لیٹنا متعین نہیں رہے گا[۳]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام مقتدی اور منفرد کے حق میں تاخیر کے بغیر سنت کو فرض سے ملانا مستحب ہے، البتہ امام کے حق میں استحباب بڑھا ہوا ہے، یہاں تک کہ اس کا تاخیر کرنا کراہت کا سبب نہ بن جائے، اس لئے کہ حضرت عائشہ کی حدیث ہے، فرماتی ہیں: "كان رسول الله ﷺ إذا سلّم لم يقعد إلا مقدار ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام، تباركت يا ذا الجلال والإكرام"[۴] (نبی کریم ﷺ جب سلام پھیرتے تھے تو صرف اتنا کہنے کی مقدار میں بیٹھتے تھے: "اللهم أنت السلام ومنک السلام تبارکت یا ذاالجلال والإکرام" یا اللہ! آپ ہی سلام ہیں اور آپ ہی سے سلامتی ہے اے جلال وکرم والے آپ بابرکت ہیں برخلاف مقتدی اور منفرد کے[۱]۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: جب امام کی نماز پوری ہو جائے تو اسے اختیار ہے، اگر چاہے تو بائیں طرف مڑے اور چاہے تو دائیں طرف مڑے، چاہے تو اپنی ضروریات کے لئے جائے اور چاہے تو لوگوں کی طرف اپنا رخ کرے۔

یہ اس وقت ہے جب اس فرض کے بعد جس کو اس نے مکمل کیا ہے کوئی سنت نہ ہو جیسے فجر اور عصر۔ الخلاصہ میں ہے: جس نماز کے بعد کوئی سنت نہیں ہے جیسے فجر اور عصر اس میں اپنی جگہ قبلہ رو بیٹھے ہوئے ٹھہرنا مکروہ ہے۔

اگر فرض کے بعد کوئی سنت ہو تو بلافصل سنت کے لئے کھڑا ہو جائے گا، سوائے اتنی مقدار کے جس میں یہ کہہ سکے: "اللهم أنت السلام ومنک السلام تبارکت یا ذاالجلال والاکرام" اور سنت کو فرض کی ادائیگی کے بعد اس مقدار سے زیادہ مؤخر کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی گذشتہ حدیث ہے: "كان رسول الله ﷺ إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول: اللهم أنت السلام ومنک السلام تبارکت یا ذا الجلال والإكرام" (رسول اللہ ﷺ جب سلام پھیرتے تھے تو صرف اتنی ہی مقدار بیٹھے تھے جس میں یہ دعاء پڑھ سکیں" اللهم انت السلام ومنک السلام تبارکت یاذالجلال والاکرام")۔

یہ حضرات کہتے ہیں: جب امام سنت کے لئے کھڑا ہو تو اس جگہ نہیں کھڑا ہوگا جہاں فرض پڑھا تھا بلکہ آگے بڑھ جائے، یا پیچھے ہٹ جائے یا دائیں یا بائیں ہٹ جائے، یا اپنے گھر چلا جائے اور وہاں

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۵۵۰، المجموع ۴/ ۲۹۔
(۲) حدیث: "أمرنا أن لا توصل صلاة..." کی روایت مسلم (۲/ ۶۰۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) المجموع ۴/ ۲۹۔
(۴) حدیث: "کان رسول الله ﷺ: إذا سلم لم یقعد إلا مقدار..." کی روایت مسلم (۱/ ۴۱۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی رص ۳۴۴۔

سنت پڑھے۔

یہ حضرات مزید کہتے ہیں: اگر فرض کے بعد امام بات کرے تو سنت ساقط نہیں ہوگی لیکن اس کا ثواب کم ہوجائے گا۔

اور کلام کے بارے میں ایک قول ہے کہ اس کی وجہ سے سنت ساقط ہوجائے گی۔

حلبی کہتے ہیں: پہلا قول اولیٰ ہے۔

اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ مقتدی اور منفرد اگر اپنی اس جگہ میں ٹھہر جائیں جہاں انہوں نے فرض پڑھا ہے تو جائز ہے، اور اگر اپنی اس جگہ میں سنت کے لئے کھڑے ہوجائیں تو یہ بھی جائز ہے، اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ فرض کی جگہ کے علاوہ دوسری جگہ سنت پڑھیں (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ نمازی فرض اور نفل کے درمیان دعاء ماثورہ کے ذریعہ فصل کرے گا (۲)۔

نفل صدقات:

۱۴- نفل صدقہ ہر وقت مستحب ہے (۳)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**مَنْ ذَاالَّذِیْ یُقْرِضُ اللّٰہَ قَرْضًا حَسَنًا فَیُضٰعِفَهٗ لَهٗ أَضْعَافًا كَثِيْرَةً**" (۴) (کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرضہ قرض دے پھر اللہ اسے بڑھا کر اس کے لئے کئی گنا کردے)، اور بہت سی آیات میں صدقہ کا حکم دیا گیا ہے، اور اس کی ترغیب دی گئی ہے۔

(۱) غنیۃ المتملی شرح منیۃ المصلی رص ۳۴۰-۳۴۴، نیز دیکھئے: مراقی الفلاح رص ۱۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۱؍۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۱؍۳۵۶۔

(۲) الدسوقی ۱؍۳۱۲، الفواکہ الدوانی ۱؍۲۲۸، ۲۳۰، الخرشی ۲؍۳۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳؍۸۲۔

(۴) سورۂ بقرہ؍ ۲۴۵۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب، ولا يصعد إلى الله إلا الطيب فإن الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربي أحدكم فلوه حتى تكون مثل الجبل**" (۱) (جو شخص پاکیزہ کمائی سے ایک کھجور کے برابر صدقہ کرتا ہے، اور اللہ کے پاس صرف پاکیزہ ہی پہنچتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اس کو اپنے دائیں ہاتھ سے قبول کرتا ہے، پھر اس کے مالک کے لئے اس طرح پرورش کرتا ہے جیسا کہ تم میں سے کوئی اپنے بچھڑے کی پرورش کرتا ہے، یہاں تک کہ وہ پہاڑ کے مانند ہوجاتا ہے)۔

اور واجب زکوۃ، اور کفاروں کی ادائیگی سے پہلے اور جن رشتہ داروں اور بیویوں کا نفقہ اس پر واجب ہو ان کو نفقہ دینے سے پہلے صدقہ کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ یہ اس کے لئے حرام ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ اس چیز کا صدقہ کرنا اس پر حرام ہے جس کی حاجت اسے اس شخص کے نفقہ کے لئے ہو جس کا نفقہ اس پر لازم ہے یا خود اپنے نفقہ کے لئے ہو اور مزید آمدنی تک انتظار نہ کرسکے، یا جس کی حاجت اسے اس دین کی ادائیگی کے لئے ہو جس کو ادا کرنے کی امید اس کو نہ ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "آدمی کے گناہ کے لئے یہی کافی ہے کہ جسے وہ روزی فراہم کرتا ہے اسے ضائع کردے، اور ابتداء ان لوگوں سے کرو جن کی کفالت کرتے ہو"، نیز ان کی کفایت فرض ہے، اور وہ نفل پر مقدم ہے۔

اور ان کے یہاں اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ وہ مستحب

(۱) حدیث: "**من تصدق بعدل تمرة......**" کی روایت بخاری (۱۳؍۴۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

نہیں ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (صدقۃ فقرۃ / ۲۳) میں دیکھئے۔

ابن رجب حنبلی کہتے ہیں: بعض صدقہ ایسے ہیں جن کا نفع متعدی ہوتا ہے، جیسے اصلاح کرنا، آدمی کو سواری پر سوار کرکے، یا اس پر اس کا سامان لاد کر اس کی مدد کرنا، بھلی بات کہنا، اور اس میں سلام کرنا اور چھینکنے والے کو جواب دینا شامل ہے، راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا، بھلائی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا، مسجد میں موجود بلغم کو دفن کردینا، پریشان حال حاجت مند کی مدد کرنا، بہرے کو سنانا، کور نگاہ شخص کو دکھانا، اور نابینا یا غیر نابینا کو راستہ دکھلانا، اور حضرت ابوذر کی حدیث کی بعض روایات میں ہے: "**وبيانک عن الأرتم صدقة**"(۱) (اور ارتم کی طرف سے تمہارا بیان کرنا صدقہ ہے)، یعنی جو گفتگو کی طاقت نہ رکھتا ہو، خواہ زبان میں کسی آفت کی وجہ یا لغت میں عجمیت کی وجہ سے تو اس کی جانب سے جس بیان کی حاجت ہو بیان کردے۔

اس میں کچھ وہ ہیں جن کا نفع محدود ہوتا ہے جیسے تسبیح، تکبیر، تحمید، (حمد کرنا) تہلیل، (لا الہ الا اللہ پڑھنا) نماز کے لئے چلنا، نماز کے انتظار یا ذکر سننے کے لئے مسجدوں میں بیٹھنا، لباس، چال اور سیرت میں تواضع اختیار کرنا، پیشہ اختیار کرنے اور حلال کمانے میں انکساری اختیار کرنا اور اس میں غور کرنا(۲)۔

نفل روزے:

۱۵- نفل روزے اعمال میں سب سے افضل ہیں (۳)، اور فضیلت والے ایام میں ان کا استحباب بڑھ جاتا ہے، اور فضیلت والے بعض ایام ہر سال پائے جاتے ہیں، بعض ہر مہینہ میں پائے جاتے ہیں، اور بعض ہر ہفتہ میں پائے جاتے ہیں۔

رہا رمضان کے دنوں کے بعد سال میں عرفہ کا دن، عاشورہ کا دن، ذی الحجہ کا پہلا عشرہ، محرم کا پہلا عشرہ اور تمام اشہر حرم روزے کے ایام ہیں، اور یہی فضیلت والے اوقات ہیں۔

اور ہر مہینہ میں آنے والے ایام میں مہینہ کا اول، درمیان اور آخر ہے، اور اس کے درمیانی ایام، ایام بیض ہیں، اور یہ مہینہ کی تیرہ، چودہ اور پندرہ (تاریخیں) ہیں۔

ہفتہ میں آنے والے ایام میں دوشنبہ، جمعرات اور جمعہ ہیں، غزالی کہتے ہیں: فضیلت والے ایام یہی ہیں، لہذا ان میں روزہ رکھنا مستحب ہوگا اور خیرات کی کثرت کی جائے گی، اس لئے کہ ان اوقات کی برکت سے ان کا اجر دو چند ہوجائے گا(۱)۔

فضیلت کے اوقات جب ظاہر ہوگئے تو کمال اس چیز میں ہے کہ انسان روزہ کے معنی نیز یہ بات سمجھ لے کہ اس کا مقصود دل کی صفائی کرنا اور ذہن کو اللہ تعالی کے لئے فارغ کرلینا ہے۔

اور باطن کی باریکیوں کو جاننے والا اپنے حالات پر غور کرے گا، تو کبھی اس کی حالت ہمیشہ روزہ رکھنے کی متقاضی ہوگی، اور کبھی ہمیشہ روزہ چھوڑنے کی متقاضی ہوگی اور کبھی روزہ رکھنے اور نہ رکھنے دونوں کی متقاضی ہوگی، اور جب وہ معنی سمجھ لے گا اور دل کے مراقبہ کے ذریعہ آخرت کی راہ پر چلنے کی حد معلوم ہوجائے گی تو اس پر اس کے دل کی اصلاح مخفی نہیں رہے گی، اور ایک ہی ترتیب ہمیشہ نہیں رہے گی، اسی لئے حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**كان رسول الله ﷺ يصوم حتى نقول: لا يفطر،**

(۱) حدیث: "بیانک عن الأرتم..." کی روایت احمد ۵/ ۱۵۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

(۲) جامع العلوم والحکم ۲/ ۸۶، ۹۱ طبع مؤسسة الرسالہ۔

(۳) الذخیرۃ للقرافی ۲/ ۵۲۸۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۱/ ۲۳۷ طبع دار المعرفہ۔

ویفطر حتی نقول: لا یصوم، وما رأیت رسول الله ﷺ استکمل صیام شهر قط إلا رمضان"[۱] (نبی کریم ﷺ روزہ رکھتے تھے یہاں تک کہ ہم کہتے تھے کہ آپ روزہ نہیں چھوڑیں گے، اور چھوڑتے تھے، یہاں تک کہ ہم کہتے تھے کہ: اپ روزہ نہیں رکھیں گے، اور میں نے کبھی بھی رسول اللہ ﷺ کو رمضان کے علاوہ کسی مہینہ کے روزے مکمل رکھتے نہیں دیکھا)، حضرت انس ؓ سے مروی ہے: "کان لا تشاء تراہ من اللیل مصلیا إلا رأیته، ولا نائما إلا رأیته" [۲] (ہم جب بھی آپ ﷺ کو رات میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھنا چاہتے دیکھ لیتے، اور سوتے دیکھنا چاہتے تو دیکھ لیتے)، اور یہ آپ پر نور نبوت کے ذریعہ اوقات کے حقوق انجام دینے سے متعلق جو کچھ منکشف ہوتا تھا اسی کے مطابق تھا[۳]۔

نفلی روزوں کی قسموں نیز جن ایام کا روزہ مستحب ہے، نیز موضوع سے متعلق تمام احکام کی تفصیل کے لئے (دیکھئے: صوم التطوع فقرہ/ ۷ تا ۱۷)۔

حج نفل:

۱۶ - حج نفل اعمال میں سب سے افضل ہے[۴]، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: "سئل رسول الله ﷺ :أي العمل أفضل؟ فقال: "إیمان بالله ورسوله، قیل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبیل الله، قیل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور"[۱] (رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا: کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا، دریافت کیا گیا: پھر کیا ہے؟ فرمایا: اللہ کے راستہ میں جہاد کرنا، پوچھا گیا: پھر کیا ہے؟ فرمایا: حج مبرور (مقبول))۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، فرماتی ہیں: "قلت: یا رسول الله ألا نغزو ونجاهد معکم؟ فقال: لا، لکن أحسن الجهاد وأجمله حج مبرور" (میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا ہم آپ کے ساتھ غزوہ اور جہاد نہ کریں؟ فرمایا: نہیں، لیکن سب سے اچھا اور خوبصورت جہاد حج مقبول ہے)، حضرت عائشہ فرماتی ہیں: اس کو رسول اللہ ﷺ سے سننے کے بعد حج ترک نہیں کروں گی[۲]۔

پھر نفلی حج اور اس کے علاوہ دوسرے نیک اعمال کے درمیان کون افضل ہے اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں: رباط (فقراء کی سکونت کے لئے موقوفہ مکان) بنانا حج نفل سے افضل ہے، اور صدقہ اور حج نفل میں کون افضل ہے، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

صاحب البزازیہ نے حج نفل کے افضل ہونے کو افضل قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کی ادائیگی میں مال اور بدن دونوں میں مشقت ہے، فرماتے ہیں: امام ابوحنیفہ نے جب حج کیا اور مشقت سے واقف ہوئے تو یہی فتوی دیا[۳]۔

الولوالجیہ میں ہے: مختار یہ ہے کہ صدقہ افضل ہے، اس لئے کہ

(۱) حدیث عائشہ: "کان رسول الله ﷺ یصوم حتی نقول: لا یفطر..." کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "کان لا تشاء تراہ في اللیل مصلیاً..." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) احیاء علوم الدین ۱/ ۳۳۸۔
(۴) ہدایۃ السالک إلی المذاہب الأربعۃ فی المناسک ۱/ ۸ طبع دار البشائر، نیز دیکھئے: فتح الباری ۳/ ۴۴۶ طبع دار الریان للتراث۔

(۱) حدیث: "أي العمل أفضل..." کی روایت بخاری (۱/ ۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۸۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۲) حدیث عائشہ: "قلت: یا رسول الله ألا نغزو و نجاهد معکم..." کی روایت بخاری (۴/ ۷۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۳ - ۲۵۴۔

نفل صدقہ کرنے کا نفع دوسرے کو پہنچتا ہے اور حج کا نہیں [۱]۔

مالکیہ نے حج اور جہاد میں کون افضل ہے اس کے بارے میں چار صورتیں بیان کی ہیں، وہ کہتے ہیں: صورتیں چار ہیں، اس لئے کہ حج اور جہاد یا تو دونوں فرض ہوں گے یا نفل، اور یا حج فرض ہوگا، اور جہاد نفل یا اس کے برعکس ہوگا تو اگر دشمن کے اچانک آ جانے، یا امام کے متعین کر دینے، یا خوف کی زیادتی کے سبب جہاد متعین ہو جائے تو وہ حج سے افضل ہوگا خواہ حج نفل ہو یا واجب اور اس وقت جہاد حج پر مقدم ہوگا، اگرچہ حج کی فوری ادائیگی کے واجب ہونے کے قول کو مانا جائے، اور گر جہاد متعین نہ ہو تو حج اگرچہ نفلی ہو جہاد سے افضل ہوگا، اگرچہ وہ فرض کفایہ ہو اور اس وقت حج نفل، نفل جہاد سے مقدم ہوگا اور نفل جہاد ایسی جہتوں میں جہاد کرنا ہے جو خوفناک نہ ہو اور وہ فرض کفایہ جہاد پر بھی مقدم ہوگا جیسے خوفناک جہتوں میں جہاد کرنا۔

اور حج کی فوری ادائیگی کے وجوب کے قول کے مطابق فرض حج کو نفل جہاد اور فرض کفایہ جہاد پر مقدم کیا جائے گا، اور اگر حج کے فوت ہو جانے کا خوف ہو تو حج کی فوری ادائیگی کے واجب نہ ہونے کے قول کے مطابق بھی یہی حکم ہوگا، اور گر فوت ہونے کا خوف نہ ہو تو فرض کفایہ جہاد کو فرض حج پر مقدم کیا جائے گا [۲]۔

نفل

دیکھئے: أنفال۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۵۵۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۔

نفی

تعریف:

۱ - لغت میں نفی: جلا وطن کرنے، دھتکارنے اور دور کرنے کو کہتے ہیں، یہ باب (ضرب) سے مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **نفاہ فانتفی** (اسے جلاوطن کیا تو وہ جلا وطن ہوگیا) و**نفیت الحصی**: میں نے زمین کے اوپر سے کنکری ہٹادی، و**نفیتہ من المکان**: میں نے اس کو جگہ سے ہٹادیا، و**نفی فلان من البلد**: فلاں کو شہر سے نکال کردوسرے شہر لے جایا گیا، و**نفی الرجل**: آدمی کو جیل میں بند کردیا گیا[۱]۔

اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کے اس قول: "أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"[۲] (یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں) میں ذکر کردہ سزاؤں کے دائرہ میں نفی کی تفسیر کے بارے میں صحابہ، علماء مفسرین اور فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس میں چند اقوال ہیں جن میں تین اہم ہیں:

الف۔ نفی شہروں میں بھگا دینے اور دھتکار دینے کا نام ہے، یہ حنابلہ نیز ایک قول میں شافعیہ کی رائے ہے، اس لئے کہ نفی لغت عرب میں مشہور قول کے مطابق دھتکارنے کو کہتے ہیں، یہ قول حضرت ابن عباسؓ نیز قتادہ نخعی، عطاء خراسانی حسن بصری، زہری ابن جبیر اور

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، أساس البلاغۃ، معجم مقاییس اللغۃ، مختار الصحاح۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے[۱]۔

ب۔ نفی قید کرنے اور جیل میں ڈالنے کو کہتے ہیں، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ایک جماعت اور مالکیہ میں سے ابن العربی کا قول ہے، اس لئے کہ پوری زمین سے جلاوطن کرنا محال ہے اور دوسرے شہر کی طرف جلاوطن کرنے میں اس کے باشندوں کو اذیت دینا ہے اور اپنی حقیقت کے اعتبار سے وہ پوری زمین سے نہیں بلکہ بعض زمین سے جلاوطن کرنا ہے[۲]۔

حضرت عمرؓ نے اسی پر عمل کیا جس وقت انہوں نے ایک شخص کو قید کیا اور فرمایا: میں اس کو قید رکھوں گا یہاں تک کہ اس سے توبہ کا یقین ہو جائے اور اس کو ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف جلاوطن نہیں کرونگا کہ وہ انہیں اذیت دے[۳]، نیز اس لئے بھی کہ منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے ربیعہ بن امیہ کو شراب کے سلسلہ میں خیبر جلاوطن کیا تو وہ ہرقل سے جاملا اور عیسائی ہوگیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: اس کے بعد میں کسی مسلمان کو جلاوطن نہیں کروں گا[۴]۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۴۸۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۴۹، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۵۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۲، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۸ طبع عیسی الحلبی، تفسیر القرطبی ۶/ ۱۵۲، کشاف القناع ۶/ ۱۵۲۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۵۰۰ طبع البہیۃ المصریہ، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۸، منہاج الطالبین للنووی مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۰۰، المغنی ۱۲/ ۴۸۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۴، المبسوط ۹/ ۱۹۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۳۔

(۳) أثر: "أن عمرؓ..." کو قرطبی نے (الجامع ۶/ ۱۵۳) میں مکحول سے نقل کیا ہے، موجودہ مراجع میں کس نے اس کی روایت کی ہے ہم اس سے واقف نہیں ہو سکے۔

(۴) اثر: "أن عمرؓ غرب ربیعۃ بن امیۃ" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۷/ ۳۱۴ طبع المکتب الاسلامی) میں اور نسائی (۸/ ۲۱۹ طبع التجاریۃ الکبری) نے کی ہے۔

ج -نفی : دور کر کے دوسرے شہر پہنچا دینے اور اس میں قید کر دینے کو کہتے ہیں، یہ امام مالک اور ابن شریح شافعی کا قول ہے، اور طبری نے اسے مختار قرار دیا ہے اور مقدم کیا ہے[۱]۔

اور نفی کی نسبت اگر نسب کی طرف کی جائے تو اس سے مقصود والد سے بچہ کے نسب کا انکار ہوگا۔

متعلقہ الفاظ:

تعزیر:

۲ -لغت میں تعزیر کا ایک معنی: تادیب ہے[۲]۔

اصطلاح میں: تعزیر ایسی سزا ہے جس کی مقدار شریعت میں متعین نہیں ہے اور یہ اللہ تعالیٰ یا آدمی کے حق کے طور پر ہر ایسی معصیت میں واجب ہوتی ہے جس میں کوئی حد یا کفارہ نہ ہو[۳]۔

تعزیر و نفی کے درمیان نسبت یہ ہے کہ تعزیر نفی سے عام ہے۔

۳-نفی کی مشروعیت: نفی کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے ثابت ہے، چنانچہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "**إِنَّمَا جَزَآؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْآ أَوْ يُصَلَّبُوْآ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْأٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ**"[۴] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں، ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں، یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے)۔

اسی طرح بعض آیات حبس کی مشروعیت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور علماء نے حبس کی تفسیر نفی سے کی ہے (دیکھئے: اصطلاح حبس فقرہ/۷)۔

سنت میں نفی کی مشروعیت کے بارے میں کئی احادیث وارد ہوئی ہیں، انہیں میں حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی حدیث بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم**"[۱] (مجھ سے حاصل کرو، مجھ سے حاصل کرو، اللہ نے ان زانیہ عورتوں کے لئے طریقہ مقرر کیا ہے، غیر شادی شدہ مرد اگر غیر شادی شدہ عورت سے زنا کرلے تو اس کے لئے سو کوڑے اور اور ایک سال کی جلاوطنی ہے اور شادی شدہ مرد اگر شادی شدہ عورت سے زنا کرلے تو اس کے لئے سو کوڑے اور سنگ ساری ہے)۔

نیز حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: "**أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ، فقال أحدهما: إن ابني هذا كان عسيفا على هذا، فزنى بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة و خادم، ثم سألت رجالا من أهل العلم، فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب**

---

(۱) الشرح الكبير وحاشية الدسوقی ۴/ ۲۴۹، ۳۲۲، المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۴۸۲، تفسیر الطبری ۶/ ۲۱۸، أحكام القرآن لابن العربی ۲/ ۵۹۸۔

(۲) المصباح المنير والقاموس المحيط۔

(۳) المبسوط ۹/ ۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۹، فتح القدیر ۴/ ۲۱۱، المہذب للشیرازی ۲/ ۲۸۹، مطبع مصطفیٰ الحلبی قاہرہ، تبصرۃ الحكام ۲/ ۲۹۳، غياث الأمم فی التياث الظلم للجوينی ص ۱۶۲ طبع دار الدعوۃ اسکندریہ، المحرر فی الفقہ ۲/ ۱۶۳، الفروع لابن مفلح ۶/ ۱۰۴ طبع دار مصر للطباعہ۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

(۱) حدیث عبادہ بن الصامت: "خذوا عني، خذوا عني..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

عام، وعلى امرأته الرجم، فقال النبي ﷺ: "والذي نفسي بيده، لأقضين بينكما بكتاب الله جل ذكره: المائة شاة والخادم رد، وعلى ابنک جلد مائة وتغريب عام ۔ واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها"، فغدا عليها، فاعترفت فرجمها"(۱) (دو آدمیوں نے نبی کریم ﷺ کے پاس مقدمہ پیش کیا اور ان میں سے ایک نے کہا: میرا یہ بیٹا اس شخص کا مزدور تھا، تو اس نے اس کی عورت سے زنا کیا، اور میں نے سو بکریوں اور ایک خادم کو فدیہ دے کر اس سے چھڑا لیا پھر میں نے اہل علم میں سے کچھ لوگوں سے پوچھا تو انہوں نے مجھے بتایا کہ میرے بیٹے پر سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے اور اس کی بیوی پر سنگساری ہے، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میں تمہارے درمیان ضرور بالضرور اللہ جل ذکرہ کی کتاب سے فیصلہ کروں گا: سو بکریاں اور ایک خادم واپس ہوں گے اور تمہارے بیٹے پر سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہوگی، اور اے انیس! اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ، اگر وہ اعتراف کرے تو اس کو سنگسار کردو، چنانچہ وہ عورت کے پاس گئے اور اس نے اعتراف کیا تو انہوں نے اسے سنگسار کردیا)۔

نیز حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ ضرب و غرب، وأن أبا بكر ضرب وغرب، وأن عمر ضرب و غرب"(۲) (نبی کریم ﷺ نے (کوڑے) مارے اور جلاوطن کیا، حضرت ابوبکر نے (کوڑے) مارے اور جلاوطن کیا اور حضرت عمر نے (کوڑے) مارے اور جلاوطن کیا)۔

ثابت ہے کہ خلفاء راشدین نے غیر محصن آزاد کے لئے کوڑے اور جلاوطنی کو جمع فرمایا، یہ چیز مشہور ہوگئی اور ان کا کوئی مخالف نہیں نظر آیا تو یہ اجماع کی طرح ہوگیا۔ ترمذی کہتے ہیں: اصحاب نبی کریم ﷺ میں سے اہل علم کے نزدیک عمل اسی پر ہے، ان اصحاب میں حضرت ابوبکر، عمر، علی، ابی ابن کعب، عبداللہ بن مسعود، ابوذر وغیرہ رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں (۱)۔

حضرت عمرؓ نے نصر بن حجاج کو عورتوں کے فتنہ میں مبتلا ہو جانے کی وجہ سے جلاوطن کردیا، اور یہ صحابہ کی نگاہوں کے سامنے ہوا، اور یہ ان کی سزا کے طور پر نہیں تھا، اس لئے کہ خوبصورتی موجب نفی نہیں ہے، لیکن انہوں نے یہ کام ایک مصلحت کو دیکھ کر کیا، اسی طرح حضرت عمرؓ نے قرآن کے متشابہات، سورتوں کے شروع میں آنے والے حروف مقطعات اور ان کے اسماء سے متعلق سوال کرنے کے سبب صبیغ کو سزا دی تھی (۲)۔

شرعی حکم:

۴- بغاوت کی حد میں نفع کے واجب ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس کے ساتھ مالکیہ کے نزدیک امام کو اختیار ہوگا اور جمہور کے نزدیک مختلف قسم کی سزائیں دی جائیں گی (دیکھئے: حرابۃ فقرہ/۱۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

---

(۱) حدیث: "أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فقال أحدهما..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۱۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۲۴-۱۳۲۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث ابن عمر: "أن النبي ﷺ ضرب و غرب، وأن أبا بكر..." کی روایت ترمذی (۴/۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث ابن عمر حدیث غریب ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/۱۷ طبع العلمیہ) میں ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور دارقطنی نے موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

(۱) جامع الترمذی ۴/۴۵ طبع الحلبی۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۹/۴۵، مغنی المحتاج ۴/۱۴۷، کشاف القناع ۶/۹۲، نہایۃ المحتاج ۷/۱۴۷، المغنی ۱۲/۳۲۴، الفروع لابن مفلح ۶/۶۹ مع تصحیح الفروع طبع دوم، واقضیۃ النبی ﷺ رص ۴-۵ طبع قطر۔

تعزیر میں نفی کی مشروعیت پر نیز امام اور قاضی کے لئے اس کا فیصلہ کرنے کے مباح یا مندوب ہونے پر ان کا اتفاق ہے (دیکھئے: تعزیر فقرہ/۶)۔

اور جمہور فقہاء حد زنا میں غیر محصن کے لئے جلاوطنی کے واجب ہونے کے قائل ہیں، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ مباح ہے واجب نہیں، نیز وہ محض تعزیر ہے اور حد کا جز نہیں (دیکھئے: حدود فقرہ/ ۳۲)۔

جلاوطنی اگر تعزیر ہو تو اس کا حکم اس کے حال اور اس کے فاعل کے حال کے اعتبار سے الگ الگ ہو جائے گا(۱)۔

نفی کی حکمت:

۵ - نفی گزشتہ تینوں معانی کے مطابق خاندان، گھر سکونت اور عادی زندگی سے دور کر دینے کا نام ہے، اور اس کی وجہ سے نفس میں نرمی اور انکساری پیدا ہوتی ہے، اور اس میں خاندان اور وطن سے دوری کے سبب وحشت میں ڈالنا ہے(۲)۔

اسی لئے نفی کو تادیب اور عتاب مانا گیا ہے، اور وہ تربیت نیز اصلاح، ندامت اور توبہ کا ذریعہ ہے، اور نفوس کو پرسکون رکھنا اور اسے بے چینی برانگیختگی اور انتقام سے روکنا ہے، نیز جرم، عصیان اور اختلافات کی حدود مقرر کرنا ہے(۳)۔

نفی کی قسمیں:

۶ - متعدد اعتبار سے نفی کی کئی قسمیں ہیں، اور یہ حسب ذیل ہیں:

الف - نفی کی حقیقت قید کرنا ہو، یا جلاوطن کرنا ہو یا دونوں ہو، جیسا کہ اس کی تعریف میں گذر چکا ہے، اس کے اعتبار سے نفی کی تقسیم کی جاتی ہے۔

ب - نفی کی مدت کم ہو یا زیادہ ہو یا تو بہ اور موت تک کے لئے ہو اس کے اعتبار سے بھی نفی کی تقسیم ہوتی ہے۔

ج - اور نفی حد ہے یا تعزیر اس کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: نفی حرابہ میں حد ہے اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے، البتہ زنا میں جمہور فقہاء کے نزدیک وہ حد ہے اور حنفیہ کے نزدیک تعزیر ہے۔

اور تفصیل: اصطلاح (تغریب فقرہ/ ۲) میں ہے۔

دوسری قسم: نفی تعزیر ہوتی ہے جس کو قاضی مقرر کرتا ہے۔

د - اپنے طریقہ تنفیذ کے اعتبار سے (بھی) نفی کی کئی قسمیں ہیں۔

نفی میں صرف یا تو جلاوطن کیا جائے گا یعنی وطن و خاندان سے دور کر دیا جائے گا، یا اس کے ساتھ دھتکارنا، دوسرے سے ملا دینا اور تنگی کرنا بھی شامل ہوگا، اور قید میں صرف اس کی آزادی پر پابندی ہوگی یا اس کے ساتھ مار پیٹ اور سزا بھی ہوگی۔

نفی کے اسباب:

زنا، حرابہ اور تعزیر میں نفی سزا کے طور پر مشروع ہوتی ہے۔

الف - حد زنا میں نفی:

۷ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر محصن زانی کی حد - خواہ وہ مرد ہو یا عورت، سو کوڑے ہیں، بشرطیکہ وہ آزاد ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۸۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۱۵، معین الحکام للطرابلسی رص ۱۹۱۔

جَلْدَةٍ،'' (۱) (زنا کارعورت اورزنا کارمردسو(دونوں کاحکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہرایک کوسوسودرے مارو)۔

اس کی تائید متعدد احادیث میں مذکور سنت نبویہ سے ہوتی ہے،اورغیرمحصن زانی کے لئےنفی کی سزا کےمشروع ہونے پران کا اتفاق ہے،البتہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ حدزنا کا جز ہے یا محض تعزیراورحدپراضافہ ہے(۲)۔

اورتفصیل :اصطلاح (زنی فقرہ/۸ ، اورتغریب فقرہ/۲) میں ہے۔

ب-حدحرابہ میں نفی:

۸-حدحرابہ سےمتعلق قرآن کریم میں صراحت کےساتھ نفی کاذکر ہے ، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:"إِنَّمَا جَزَآؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْآ أَوْ يُصَلَّبُوْآ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ،'' (۳) (جولوگ اللہ اوراس کے رسول سےلڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگےرہتے ہیں ان کی سزابس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں، ان کے ہاتھ اور پیرمخالف جانب سےکاٹے جائیں،یاوہ ملک سےنکال دیئے جائیں)۔

اور رہزنی کرنے والے محاربین کی نفی پرفقہاء کااتفاق ہے، لیکن سزاء کی تطبیق میں ان کا اختلاف ہے، اور اس کی تفصیل : اصطلاح (حرابہ فقرہ/۱۸) میں ہے۔

(۱) سورۂ نور/۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۴، فتح القدیر ۴/۱۳۶،حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۸۴،مغنی المحتاج ۴/۱۴۷،الروضہ ۱۰/۸۸،کشاف القناع ۶/۹۲،الفروع ۶/۶۹۔

(۳) سورۂ مائدہ/۳۳۔

آیت کریمہ میں نفی کی مراد میں بھی ان کا اختلاف ہے، جیسا کہ گزر چکا ہے۔

(دیکھئے:تغریب فقرہ/۲،اورحرابہ فقرہ/۱۸)۔

ج-نفی بطورتعزیر:

۹-نفی کےذریعہ تعزیرکی مشروعیت پرفقہاء کااتفاق ہے،امام اورحاکم اگرنفی میں مصلحت سمجھیں توایسا کریں گے(۱)۔

اس پران کااستدلال مخنثوں کے بارے میں بطورتعزیرحضورﷺ کےنفی کے فیصلہ سے ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں:"لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال، والمترجلات من النساء، وقال: أخرجوهم من بيوتكم، قال: فأخرج النبي ﷺ فلانا وأخرج عمر فلانة'' (۲) (حضورﷺ نے مردوں میں سےمخنثوں اورمردوں کی مشابہت اختیارکرنے والی عورتوں پرلعنت فرمائی اورفرمایا:ان کواپنے گھروں سےنکال دو،راوی کہتے ہیں: چنانچہ حضورﷺ نے فلاں مردکونکالا اورحضرت عمرؓنےفلاں عورت کونکالا)۔

حضرت عمرؓ نے جب فتنہ کاخوف محسوس کیاتونصرابن حجاج کو مدینہ سےبصرہ کی طرف جلاوطن کیا(۳)۔

تعزیرکی سزاؤں کے لئے حضرت عمرؓ نے جیل بنائی اور جب حطیہ نے زبرقان ابن بدرکی ہجوکی توان کوقید کیاپھران کوقیدخانہ سے

(۱) المبسوط للسرخسی ۹/۱۹۸، فتح القدیر ۴/۲۷۳،القوانین الفقہیہ رص ۳۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۴۸،مغنی المحتاج ۴/۱۸۲،حاشیۃ القلیوبی ۴/۲۰۰، کشاف القناع ۶/۱۵۰،الفروع ۶/۱۴۲،بدائع الصنائع ۹/۴۲۸۳،المغنی ۱۲/۴۸۶۔

(۲) حدیث:"لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال..." کی روایت بخاری(فتح الباری ۱۰/۳۳۳طبع السلفیہ)نےکی ہے۔

(۳) المبسوط ۹/۴۵،الفروع ۶/۱۱۵۔

نکال لیا[۱]، اور صبیغ کو الذاریات، المرسلات، النازعات، اور ان سے مشابہ چیزوں سے متعلق سوال کرنے کی وجہ سے قید کردیا اور ان کو تفقہ اختیار کرنے کا حکم دیا، پھر انہیں عراق کی طرف جلاوطن کردیا[۲]۔

نفی کی مدت:

نفی کی مدت اس کے سبب یعنی زنا، حرابہ اور تعزیر کے اعتبار سے الگ الگ ہوتی ہے۔

الف- حد زنا میں نفی کی مدت:

۱۰- جمہور فقہاء یعنی مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: حد زنا میں غیر محصن کے لئے نفی کی مدت مکمل ایک سال ہے، اس لئے کہ حضرت عبادہؓ کی حدیث میں اس کی صراحت ہے: "**البکر بالبکر جلد مائة ونفي عام**"[۳] (غیر شادی شدہ اگر غیر شادی شدہ سے زنا کرے تو اس کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے) تو یہ مدت شرعاً مقرر کی ہوئی ایک حد ہے اور اس میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے لہذا نہ اسے زیادہ کیا جائے گا اور نہ کم کیا جائے گا[۴]۔

لیکن مالکیہ کہتے ہیں: غیر محصن زانی کو ایک سال سے زیادہ جلاوطن کرنا جائز ہے باوجودیکہ ان کے نزدیک زنا میں جلاوطنی حد ہے، اس لئے کہ یہ حضرات حدیث: "**من بلغ حدا في غیر حد فهو من المعتدین**"[۵] (جو شخص غیر حد میں حد تک پہنچ جائے وہ زیادتی کرنے والوں میں سے ہے) کی منسوخیت کے قائل ہیں، چنانچہ مالکیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ خواہش نفسانی کے شائبہ کے بغیر مصلحت کی رعایت کے ساتھ تعزیر میں حد سے اضافہ کردے[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک اور ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک اس شہر میں اس کے پہنچنے سے اس کو جلاوطن کیا جائے یا شافعیہ کے نزدیک دوسرے قول میں اس شہر سے نکلنے سے ہوگی جہاں زنا کیا ہے۔

اگر وہ شخص جس پر حد جاری کی گئی ہے سال کے پورا ہوجانے کا دعویٰ کرے اور کوئی بینہ نہ ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے وہ اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے اور استحباباً اس سے حلف لیا جائے گا، اسی لئے امام کو چاہئے کہ اپنے رجسٹر میں جلاوطنی کے زمانہ کی ابتداء کا اندراج کرے[۲]۔

اگر سال پورا ہونے سے پہلے زانی کی توبہ ظاہر ہوجائے تو وہ سال پورا ہونے تک نہیں نکلے گا، اس لئے کہ وہ شرعاً ایک مقرر حد ہے[۳]۔

حنفیہ کہتے ہیں: نفی کو زنا میں حد شمار نہیں کیا جائے گا، لیکن اس کو تعزیر شمار کیا جائے گا، اسی وجہ سے مدت میں ایک سال پر اضافہ کردینا جائز ہے[۴]۔

اور جلاوطن کیا ہوا شخص سال پورا ہونے سے پہلے اگر اپنے وطن

(۱) الفروع ۶/۱۱۱، فتح القدیر والعنایہ ۴/۱۳۶۔

(۲) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/۱۷۱، معین الحکام للطرابلسی رص ۱۹۲۔

(۳) حدیث عبادہ کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گذر چکی۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/۱۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۲، التاج والإکلیل برحاشیہ مواہب الجلیل ۶/۲۹۶، کشاف القناع ۶/۹۱، الفروع ۶/۶۹، حاشیہ قلیوبی ۴/۱۸۱، الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ۴/۴۵۷۔

(۵) حدیث: "من بلغ حدا في غیر حد فهو من المعتدین" کی روایت بیہقی نے (السنن الکبریٰ ۸/۳۲۷ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے، اور بیہقی نے کہا: محفوظ یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۲، الشرح الصغیر علی اقرب المسالک ۴/۵۰۵، تبصرۃ الحکام ۲/۲۹۹، ۳۰۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۴۸، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۴/۱۳۶، تبصرۃ الحکام ۲/۲۶۰، التاج والإکلیل ۶/۲۹۶۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۲/۲۶۰۔

(۴) معین الحکام رص ۱۸۲۔

واپس آجائے تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابل دوسرے قول میں مدت پوری کرنے کے لئے اسے دوبارہ نکالا جائے گا اور نئے سرے سے سال شروع نہیں کیا جائے گا صرف تکمیل کی جائے گی [۱]۔

اصح میں شافعیہ کہتے ہیں: اگر جلاوطن کیا ہوا شخص اس شہر میں واپس آجائے جس سے جلاوطن کیا گیا تھا تو اسے اس جگہ واپس کردیا جائے گا جہاں جلاوطن کیا گیا تھا اور اصح قول میں نئے سرے سے مدت شمار کی جائے گی [۲]۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: اگر جلاوطن کیا ہوا شخص اس جگہ زنا کرے جہاں اسے جلاوطن کیا گیا تھا تو اسے دوسری جگہ جلاوطن کیا جائے گا، اور پہلے کی باقی مدت دوسرے میں داخل ہوجائے گی، اس لئے کہ دونوں حدیں ایک ہی جنس کی ہیں [۳]۔

یہ حضرات کہتے ہیں: اگر مسافر مسافرت کے شہر میں زنا کرے تو سزا کے طور پر اور برائی کے مقام سے دور کرنے کے لئے نیز اس لئے کہ مقصد اسکو وحشت میں ڈالنا ہے اسے زنا کے شہر سے اس کے وطن اصلی کے علاوہ کسی اور جگہ جلاوطن کردیا جائے گا۔

شافعیہ نے مزید کہا کہ اگر اپنی جلاوطنی کے بعد جلاوطنی کے زمانہ میں اپنے وطن اصلی واپس آجائے تو اصح قول کے مطابق اسے آنے سے روک دیا جائے گا تا کہ اس کا مقصد پورا نہ ہو۔

اصح کے مقابل دوسرا قول یہ ہے کہ: اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا [۴]۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: جو مسافر کسی شہر میں آتے ہی زنا کرے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۳۲۲، کشاف القناع ۶؍ ۹۲۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷؍ ۴۵۸، الروضہ ۱۰؍ ۸۹، حاشیۃ القلیوبی ۴؍ ۱۸۱۔
(۳) الروضہ ۱۰؍ ۸۹، کشاف القناع ۶؍ ۹۳۔
(۴) مغنی المحتاج ۴؍ ۱۴۸، کشاف القناع ۶؍ ۹۲، الروضہ ۱۰؍ ۸۹۔

اسے کوڑا لگایا جائے گا اور اسی شہر میں قید کردیا جائے گا، اس لئے کہ جس جگہ اس نے زنا کیا ہے وہاں اس کو قید کرنا اس کے حق میں جلاوطن کرنا ہے۔

بعض فقہاء مالکیہ نے ظاہر اس کو قرار دیا ہے کہ اگر وہ اس جگہ زنا کرے جہاں اسے جلاوطن کیا گیا ہے، یا کوئی مسافر اپنے شہر کے علاوہ میں زنا کرے تو اگر وہ طول اقامت کے سبب جیل والوں سے مانوس ہوجائے اور مسافر اس شہر کے باشندوں سے مانوس ہوجائے تو کوڑے لگانے کے بعد اسے دوسری جگہ جلاوطن کردیا جائے گا، ورنہ اسی جگہ اس کو قید کردینا کافی ہوگا [۱]۔

ب- حرابہ میں نفی کی مدت:

۱۱ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حد حرابہ میں نفی کی مدت غیر متعین ہے، وہ توبہ پر موقوف ہے، اور توبہ صرف الفاظ کے ذریعہ نہیں ہوگی بلکہ صالحین کی علامتیں ظاہر ہونے سے ہوگی، وہ نفی میں باقی رکھا جائے گا، جو کہ جلاوطن کرنے یا قید کردینے کا نام ہے یہاں تک کہ اس کی توبہ ظاہر ہوجائے یا وہ مرجائے، اسی سے زنا کی نفی اور حرابہ کی نفی میں فرق ظاہر ہوجاتا ہے کہ زنا کی نفی کی مدت جمہور کے نزدیک ایک سال ہے اور حرابہ میں اس کی توبہ ظاہر ہونے تک یا موت تک جاری رہے گی [۲]۔

اور حنابلہ کے ایک قول میں: یہ بھی احتمال ہے کہ زانی کی جلاوطنی کی طرح اسے ایک سال جلاوطن رکھا جائے [۳]۔

(۱) الدسوقی ۴؍ ۳۲۲۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۱۱۴، فتح القدیر ۴؍ ۲۶۸، المبسوط ۹؍ ۱۹۹، بدائع الصنائع ۹؍ ۴۲۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۳۴۹، التاج والإکلیل ۶؍ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۴؍ ۱۸۱، الروضہ ۱۰؍ ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۸؍ ۵، المہذب ۲؍ ۲۸۵، کشاف القناع ۶؍ ۱۵۲، الفروع ۶؍ ۱۴۰، المغنی ۱۲؍ ۴۸۳۔
(۳) المغنی ۱۲؍ ۴۸۳۔

شافعیہ کے یہاں ایک قول میں: اس کی مدت کی مقدار چھ ماہ ہے جس سے کچھ کم کردیا جائے گا تاکہ زنا میں غلام کو جلاوطن کرنے کی مدت سے نہ بڑھ جائے اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی مدت کی مقدار ایک سال ہے اور اس سے کچھ کم کردیا جائے گا تاکہ زنا میں آزاد کی جلاوطنی سے نہ بڑھ جائے[1]۔

ج-تعزیر میں نفی کی مدت:

۱۲- تعزیر میں قید کرنے اور جلاوطن کرنے کی کوئی متعین مدت نہیں ہے، اور سباب کے اعتبار سے نفی کی مدت الگ الگ ہوگی اور اس کا مدار قاضی کے اجتہاد پر ہوگا کہ وہ کتنی مدت میں اس سے باز آجائے گا، یہ مدت کبھی ایک دن ہوتی ہے، اور کبھی کسی تعیین کے بغیر زیادتی ہوتی ہے[2]۔

تفصیل اصطلاح (تعزیر فقرہ/۱۷، ۱۸ اور اس کے بعد کے فقرات، اور حبس فقرہ/۱۹، ۲۰ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

نفی کی سزا کا نفاذ:

فقہاء نے نفی کی سزا کے نفاذ کے بارے کئی احکام بیان کئے ہیں ان میں سے ہم کچھ کا ذکر کررہے ہیں:

اول: نفی کی جگہ:

نفی کی جگہ یا تو شہر سے دور بھگا دینا ہوگی یا جیل اور قید ہوگی، اور نفی کے سبب کے اعتبار سے جگہ مختلف ہوگی۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۱۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۱۵۔

الف-زنا میں نفی کی جگہ:

۱۳- حنفیہ کہتے ہیں: غیر محصن کے لئے زنا میں نفی بطور سیاست اور تعزیر کے ہے بشرطیکہ حاکم اس کو مناسب سمجھے، اور نفی کی جگہ جیل میں بند کردینا ہے، اس لئے کہ جلاوطن کرنے کے مقابلہ میں یہ فتنہ کو زیادہ فرو کرنے والی چیز ہے، نیز حد قائم کرنے کا مقصد فساد سے روکنا ہے اور جلاوطن کرنے میں فساد کے دروازے کو کھول دینا ہے، اور اس میں نفی کے شرعی مقصود کو توڑنا اور باطل کرنا ہے، اسی لئے اس کی توبہ ظاہر ہونے تک اس کو قید رکھا جائے گا[1]۔

شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کہتے ہیں: اس شہر سے جلاوطن کیا جائے گا جس میں زنا واقع ہوا تھا اور زانی کو دوسرے شہر کی طرف جلاوطن کردیا جائے گا، جس کو جلاوطن کیا گیا ہے اس کو اس شہر میں قید نہیں کیا جائے گا جہاں اس کو جلاوطن کیا گیا ہے اور نہ وہاں اس کو باندھا جائے گا، لیکن اس کی نگرانی کی جائے گی تاکہ وہ اپنے شہر نہ لوٹ جائے تو اگر اس کے لوٹ جانے کے اندیشے سے باندھنے اور قید کرنے کی حاجت ہو تو اسے باندھ دیا جائے گا[2]، یہ حضرات فرماتے ہیں: جس شخص کو زنا کی وجہ سے جلاوطنی کا حکم دیا جائے اسے مسافت قصر یا اس سے زیادہ کی طرف نکالا جائے گا، اس لئے کہ اس سے کم حضر کے حکم میں ہے اس لئے کہ اس میں اس کی طرف خبریں پہنچ جائیں گی، اور مقصد خاندان اور وطن سے دوری کرکے اس کو وحشت میں ڈالنا ہے، اور حضرت عمرؓ نے شام کی طرف جلاوطن کیا، حضرت عثمانؓ نے مصر کی طرف جلاوطن کیا اور حضرت علیؓ نے بصرہ کی طرف جلاوطن کیا[3]۔

جلاوطنی کے شہر کی تعیین واجب ہے چنانچہ امام اسے بلا تعیین

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴، المبسوط للسرخسی ۹/ ۴۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۸۹، کشاف القناع ۶/ ۹۲، فتح القدیر ۴/ ۱۳۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۸، کشاف القناع ۶/ ۹۲، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۸۱۔

روانہ نہیں کرے گا، اور امام جب اس کے لئے کوئی جہت متعین کردے توجس کوجلاوطن کیا گیا ہے اسے شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں دوسری جگہ کے مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ زجر کے زیادہ لائق ہے نیز اس کے قصد کے برعکس ہے، اور اصح کے مقابل (قول) میں: اسے اس کا حق ہوگا، اس لئے کہ مقصد اس کو وطن سے دوری کرکے وحشت میں ڈالنا ہے۔

اور یہ جائز نہیں ہے کہ مجرم کی جلاوطنی اس کے شہر کی طرف ہو[۱]۔

اور جلاوطن کیا ہوا شخص اگر اس شہر میں لوٹ آئے جس سے اس کو جلاوطن کیا گیا تھا تو اس کو اسی شہر کی طرف واپس کردیا جائے گا جہاں اسے جلاوطن کیا گیا تھا[۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں: زانی کو اس شہر سے جس میں زنا واقع ہوا تھا دوسرے شہر کی طرف جلاوطن کردیا جائے گا، اور جس شہر کی طرف جلاوطن کیا جائے گا اس میں اسے قید کردیا جائے گا، اور دونوں شہروں کے مابین اتنا (فاصلہ) ہوگا جس سے نماز میں قصر ہوجاتا ہے اور وہ مسافر جو کسی شہر میں آتے ہی زنا کرے تو اسے کوڑے لگائے جائیں گے اور وہیں قید کردیا جائے گا، اس لئے کہ جہاں اس نے زنا کیا ہے وہاں اس کو قید کرنا اس کے لئے جلاوطنی ہے[۳]۔

ب- حرابہ میں نفی کی جگہ:

۱۴- حرابہ میں نفی کی سزا پر فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن اس کی جگہ کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: نفی کی جگہ جیل ہے، تو رہزن کو اسی کے شہر میں قید کیا جائے گا نہ کہ کسی دوسرے شہر میں[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: حرابہ میں نفی زنا میں نفی کی طرح ہے یعنی جلاوطن کرنا اور جس شہر کی طرف جلاوطن کیا گیا ہے، اس میں قید کرنا بشرطیکہ وہ مسافت قصر پر ہو[۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں: حرابہ میں نفی جیل میں قید کرکے یا جلاوطن کرکے ہوگی اور ان کے یہاں صحیح یہ ہے کہ امام کو اختیار ہوگا اور ایک قول یہ ہے کہ حاکم جس جگہ مناسب سمجھے وہاں اس کو جلاوطن کردینا ہی متعین ہوگا، اور ابن شریح شافعی نے امام مالک کے مذہب کی تائید کی اور کہا: اس حالت میں قیدی جنگجوؤں کی جگہ کے علاوہ میں قید کرنا متعین ہے، اس لئے کہ اس میں اسے احتیاط زیادہ ہے اور زجر اور وحشت پیدا کرنے میں زیادہ مؤثر ہے[۳]۔

حنابلہ کہتے ہیں: حرابہ کی حد میں نفی سے مراد رہزنوں کو زمین میں دھتکار دینا نیز ان کو اس طرح نہ چھوڑ دینا ہے کہ وہ کسی شہر میں پناہ لے سکیں یہاں تک کہ ان کی توبہ ظاہر ہوجائے، اس لئے کہ نفی دھتکارنے اور دور کرنے کو کہتے ہیں اور قید کرنا تو روکنا ہے اور ان دونوں میں منافات ہے، تو ان کے نزدیک نفی جیل میں قید کرنے سے نہیں ہوگی نہ کسی متعین شہر کی طرف جلاوطن کرنے سے، بلکہ وہ ایک شہر سے دوسرے کی طرف دھتکارنے اور ملانے سے ہوگی[۴]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۸، الروضہ ۱۰/ ۸۹، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۳۶، کشاف القناع ۶/ ۹۲۔
(۲) الروضہ ۱۰/ ۸۹۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۴/ ۳۲۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۳، التاج والإکلیل ۶/ ۲۹۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۴، فتح القدیر ۴/ ۲۶۸، بدائع الصنائع ۹/ ۴۲۹۳۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۴/ ۳۴۹، التاج والإکلیل ۶/ ۲۹۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۹۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۳، الروضہ ۱۰/ ۱۵۶۔
(۴) کشاف القناع ۶/ ۱۵۲، المغنی ۱۲/ ۴۸۲، الفروع ۶/ ۱۴۰۔

ج-تعزیر میں نفی کی جگہ:

۱۵-تعزیر میں نفی یا تو وطن سے دوسرے شہر کی طرف جلاوطن کر دینے سے ہوگی، یا جیل میں قید کرنے سے یا بیک وقت دونوں چیزوں سے ہوگی۔

حضرت عمرؓ کے پاس ایک ایسا آدمی لایا گیا جس نے رمضان میں شراب پی تھی، توانہوں نے اس کے بارے میں حکم دیا چنانچہ شراب کی حد کے طور پر اسے اسی کوڑے لگائے گئے، پھر رمضان کی حرمت کو پامال کرنے کی وجہ سے انہوں نے اسے شام روانہ کر دیا(۱)، اور حضرت عمرؓ جب کسی آدمی پر غصہ ہوتے تھے تو اسے شام روانہ کر دیتے تھے (۲)، اور حضرت عمر بصرہ کی طرف بھی جلاوطن کرتے تھے(۳)، اور فدک کی طرف بھی جلاوطن کیا ہے(۴)۔

دوم: نفی کئے ہوئے شخص کا معاملہ:

۱۶-نفی اگر اس کے شہر سے محض جلاوطنی ہو تو اس شہر میں اس کی نگرانی کی جائے گی تا کہ وہ اپنے شہر واپس نہ جائے، اور اس کے لئے کام، سکونت، معاملات، اور اپنے خاندان نیز بیوی اور بچوں کے ساتھ صحبت اختیار کرنے میں کامل طور سے تصرف کی آزادی چھوڑ دی جائے گی(۵)۔

حنابلہ مزید کہتے ہیں کہ جس کی نفی کی جائے اسے اس کے شہر سے جلاوطن کر دیا جائے گا اور شہروں میں دھتکارا اور بھگایا جائے گا، تو اسے نہ کسی شہر میں مستقل رہنے کی اجازت دی جائے گی اور نہ یہ موقع دیا جائے گا کہ کسی شہر میں پناہ لے(۱)۔

امام شافعی فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ سے مرسلاً مروی ہے کہ آپ نے ان دو مخنثوں کو جلاوطن فرمادیا جو مدینہ میں تھے ان میں ایک کا نام ہیت اور دوسرے کا نام ماتع تھا، اور ان میں سے ایک کے بارے میں منقول ہے کہ اسے حمی کی طرف جلاوطن کیا گیا تھا، اور وہ نبی کریم ﷺ کی زندگی بھر نیز حضرت ابوبکر کی زندگی میں اور حضرت عمر کی زندگی میں اسی مقام پر یعنی اپنے گھر میں جبری اقامت کئے رہا، اور اس نے تنگی کی شکایت کی، تو بعض ائمہ نے اس کو اجازت دی کہ وہ جمعہ کو ایک دن بازار منانے کے لئے مدینہ میں داخل ہو جایا کرے، پھر لوٹ کر اپنی جگہ چلا جایا کرے(۲)۔

نفی اگر قید کرنے کے طور پر ہو تو یہ آزادی کو ختم کرنا اور آنے جانے، تصرف کرنے سے روک دینا ہے، اور اس کو اس کی تہمت اور جرم کے مطابق تادیب اور زجر کے طور پر کوڑے اور ڈنڈے سے مارنا جائز ہے، اور اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ وہ ایسے تمام کام کرے جو قید سے مطابقت رکھتے ہوں، اور اس کے کسی ایسے عمل کے انجام دینے میں بھی کوئی رکاوٹ نہیں ہے جس سے کما سکے نہ اس بات سے رکاوٹ ہے کہ اس کے پاس اس کے اہل اور اقارب آئیں، اور اس کو اپنی بیوی کے ساتھ خلوت کی اجازت دی جائے گی بشرطیکہ اس کے لئے مناسب جگہ میسر ہو اور قیدی کا نفقہ یعنی اس کا کھانا پینا اور کپڑا بیت المال سے ادا ہوگا، اور اگر وہ قید کی حالت میں بیمار ہو جائے اور

---

(۱) اثر عمر: "أنه أتي برجل شرب الخمر في رمضان..." کی نسبت ابن حجر نے التلخیص (۴/۷۱ طبع العلمیہ) میں سعد بن منصور کی طرف کی ہے۔

(۲) اثر عمر: "أنه كان إذا غضب على رجل سيره إلى الشام..." اس کو ابن حجر نے التلخیص (۴/۷۱ طبع العلمیہ) میں بغوی کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۳) اثر عمر: "أنه كان ينفي إلى البصرة" کی روایت بیہقی نے السنن (۸/۲۲۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ابن شہاب سے کی ہے۔

(۴) اثر عمر: "أنه نفى إلى فدک" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۷/۳۱۵ طبع المجلس العلمی ہندوستان) میں کی ہے۔

(۵) مغنی المحتاج ۴/۱۴۸، الفروع ۶/۶۹، کشاف القناع ۶/۹۲، حاشیۃ البجیرمی علی شرح الخطیب ۴/۱۳۶ مطبعۃ التقدم العلمیہ مصر، نہایۃ المحتاج ۷/۴۲۸۔

(۱) کشاف القناع ۶/۱۵۲، المغنی ۱۲/۴۸۲، الفروع ۶/۱۴۰۔

(۲) الأم للإمام الشافعی ۶/۱۴۶ شائع کردہ دار المعرفہ۔

مرض اس کو لاغر کر دے اور کوئی اس کی خدمت کرنے والا موجود نہ ہو تو امام اس صورت میں اس کو قید سے نکال دے گا جب اس کی بیماری میں غالب گمان ہلاکت کا ہو، اور امام ابو یوسف کہتے ہیں: امام اسے نہیں نکالے گا، اس لئے کہ جیل اور غیر جیل میں ہلاکت برابر ہے [۱]۔

سوم: عورت کی نفی:

۱۷- جلاوطنی کے ذریعہ عورت کی نفی کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اصح قول میں شافعیہ، نیز حنابلہ اور مالکیہ میں سے لخمی کہتے ہیں کہ: زانیہ عورت اور رہزنی کرنے والی عورت کو تنہا جلاوطن نہیں کیا جائے گا بلکہ شوہر یا محرم کے ساتھ جلاوطن کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "**لا يخلون رجل بامرأة، ولا تسافرن امرأة إلا ومعها محرم. فقام رجل فقال: يا رسول الله: اكتتبت في غزوة كذا وكذا، وخرجت امرأتي حاجة قال: اذهب فاحجج مع امرأتك**" [۲] (کوئی مرد ہرگز کسی عورت کے ساتھ خلوت اختیار نہ کرے، نہ کوئی عورت سفر کرے الا یہ کہ اس کے ساتھ کوئی محرم ہو، تو ایک شخص کھڑا ہوا اور اس نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! فلاں فلاں غزوہ میں میں نے اپنا نام درج کروایا ہے اور میری بیوی حج کے لئے نکلی ہے، فرمایا جاؤ، اور اپنی بیوی کے ساتھ حج کرو)۔

نیز حدیث ہے: "**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم عليها**" [۱] (اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھنے والی کسی عورت کے لئے ایک دن اور ایک رات کی مسافت کا سفر کرنا جائز نہیں ہے الا یہ کہ وہ اپنے محرم کے ساتھ ہو)، نیز کوڑے لگانے اور جلاوطن کرنے کا مقصد زانیہ کی تادیب ہے، تو وہ جب تنہا نکلے گی تو حیا کی چادر چاک کر دے گی۔

اور شافعیہ کے یہاں اصح کا مقابل یہ ہے کہ اسے تنہا جلاوطن کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ اس پر ایک واجب سفر ہے، لہذا یہ ہجرت کے سفر کی طرح ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب راستہ پرامن ہو، اور اصح یہ ہے کہ امن کے ساتھ ایک ثقہ عورت پر اکتفاء کیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر اس کا کوئی محرم نہ ہو تو اسے ثقہ عورتوں کے ساتھ جلاوطن کیا جائے گا، یہ حضرات کہتے ہیں: اس کا بھی احتمال ہے کہ نفی ساقط ہو جائے جیسے اس صورت میں سفر حج ساقط ہو جاتا ہے جب اس کا کوئی محرم نہ ہو، اس لئے کہ اس کو جلاوطن کرنا اس کو فجور پر ابھارنا اور فتنہ کے لئے پیش کرنا ہے۔

اصح کے مطابق شافعیہ، نیز حنابلہ کہتے ہیں: شوہر یا محرم اجرت کے بغیر نکلنے سے انکار کر دیں تو اس پر اپنے مال سے اجرت دینا لازم ہوگا بشرطیکہ اس کے پاس مال ہو، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جس سے واجب مکمل ہو رہا ہے نیز اس لئے کہ یہ اس کے سفر کے مصارف میں سے ہے۔

اور شافعیہ کے یہاں اصح کا مقابل نیز حنابلہ کے یہاں ایک

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۲، معین الحکام رص ۲۳۳، المبسوط ۲۰/ ۹۰۔

(۲) حدیث ابن عباس: "**أنه سمع النبي ﷺ يقول: لا يخلون رجل بامرأة...**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم وليلة...**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۷۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

احتمال یہ ہے کہ: اجرت بیت المال سے ہوگی خواہ اس کے پاس مال ہو یا نہ ہو۔

اگر شوہر یا محرم اجرت کے ساتھ بھی نکلنے سے انکار کردے تو حنابلہ کہتے ہیں: اسے نکلنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے، اس لئے کہ اس میں ایسے شخص کو جلاوطن کردینا ہے جس نے گناہ نہیں کیا ہے اور وہ اپنے انکار کرنے کے سبب گنہگار نہیں ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں: قول اصح کے مطابق جلاوطنی کو اس کے آسان ہونے تک مؤخر کردیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں: اسے ثقہ عورتوں کے ساتھ تنہا جلاوطن کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے مؤخر کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، تو وہ ہجرت اور حج کے سفر کے مشابہ ہوجائے گا جبکہ اس کا محرم راستہ میں مرجائے، یہ شافعیہ میں سے رویانی کا قول ہے، اور امام اس میں یہ احتیاط کرے گا۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ شوہر یا محرم کو نکلنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ واجب کو قائم کرنے میں اس کی ضرورت ہے (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں: عورت کو حد زنا، یا حرابہ یا تعزیر میں جلاوطن نہیں کیا جائے گا اس کی سزا تو قید کردینا ہے (۲)۔

مالکیہ کہتے ہیں: مذہب کی معتمد روایت کے مطابق عورت کی جلاوطنی مطلقاً نہیں ہوگی خواہ محرم یا شوہر کے ساتھ ہو، اور خواہ وہ اس پر راضی ہو، یہ حضرات فرماتے ہیں: عورت کو رہزنوں میں سے شمار کیا جائے گا اور اس پر حرابہ کے سزائیں لاگو ہوں گی، لیکن اس کو جلاوطن نہیں کیا جائے گا (۱)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۲، التاج والإکلیل ۶/ ۲۹۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۸۱، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۸۱، الروضۃ ۱۰/ ۸۷-۸۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۵، المغنی ۸/ ۱۶۹-۱۷۰ طبع الریاض، الفروع ۶/ ۶۹، کشاف القناع ۶/ ۹۲۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۷۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۱۲۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۲، ۳۴۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۷۰، ۴۹۳، التاج والإکلیل ۶/ ۲۹۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۸۴۔

چہارم: نفی کی انتہاء:

نفی خواہ قید کی شکل میں ہو یا جلاوطنی کی شکل میں متعدد اسباب سے ختم ہوجاتی ہے، اور کبھی اس کا خاتمہ اس کے نفاذ کی ابتداء سے پہلے اور اس کے فیصلے کے بعد ہوتا ہے اور کبھی نفاذ کے درمیان ہوتا ہے، اور یہ اسباب درج ذیل ہیں:

الف- مدت کا پورا ہوجانا:

۱۸- غیر محصن زانی کے لئے نفی کی مدت (اس کے قائلین کے نزدیک) شرعاً ایک سال مقرر ہے، البتہ حرابہ اور تعزیر کی حد میں نفی کی مدت حاکم مقرر کرے گا، اور دونوں حالتوں میں مقررہ مدت کے پورا ہونے سے نفی ختم ہوجائے گی، الا یہ کہ کسی دوسرے سبب سے ختم ہو، جیسا کہ آگے آرہا ہے، یا اس پر کوئی ایسی چیز پیش آجائے جو اس کی تجدید اور اس کے بڑھانے کا سبب ہو۔

ب- موت:

۱۹- اپنے شہر سے جلاوطن کئے ہوئے شخص کی موت سے یا قید کئے ہوئے شخص کی موت سے نفی ختم ہوجاتی ہے اس لئے کہ تکلیف کا محل ختم ہوجاتا ہے۔

ج-جنون:

۲۰ - جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: جرم کے بعد طاری ہونے والا جنون نفی (جلاوطنی یا قید) کی تنفیذ کو موقوف کر دیتا ہے، اس لئے کہ مجنون نہ مکلّف ہوتا ہے نہ ہی عقوبت اور تادیب کا اہل ہوتا ہے، اور احساس کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ نفی کے مقصود کو نہیں سمجھتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المعتوه حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ**"(۱) (تین قسم کے لوگ غیر مکلّف ہیں: بچہ بالغ ہونے تک، مجنون افاقہ پانے تک اور سونے والا بیدار ہونے تک)، اسی طرح اگر وہ نفاذ کے درمیان پاگل ہوجائے تو نفی ختم ہوجائے گی (۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں اور حنفیہ میں سے ابوبکر اسکافی کا بھی یہی قول ہے کہ: جنون تعزیر کے نفاذ کو نہیں روکتا ہے اور نفی اسی کی ایک فرع ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد تادیب اور زجر ہے، تو اگر جنون کی وجہ سے تادیب کا پہلو معطل ہوجائے تو ضرر کو روکنے کے لئے زجر کے پہلو کو معطل نہیں کرنا چاہئے (۳)۔

د-مرض:

۲۱ -جس شخص کی نفی کی گئی ہو اگر وہ قید کی حالت میں بیمار ہوجائے اور مرض اس کو لاغر کردے اور کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو اس کی

(۱) حدیث عائشہ: "رفع القلم عن ثلاثة" کی روایت نسائی (۶/۱۵۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۲/۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور الفاظ حاکم کے ہیں، حاکم نے کہا: مسلم کی شرط پر صحیح ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲۸۲/۳، حاشیہ ابن عابدین ۴۲۶/۵، بدائع الصنائع ۴۲۲۷/۹-۴۲۹۸۔

(۳) الإنصاف ۲۴۱/۱۰، معین الحکام رص ۱۹۲۔

خدمت کرے اور اس کا کام انجام دے تو حاکم اس کو قید سے نکال دے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جب مرض میں غالب گمان ہلاکت کا ہو، یہ امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد کی رائے ہے اور امام ابویوسف کہتے ہیں: اس کو نہیں نکالے گا، اور جیل یا غیر جیل میں ہلاکت برابر ہے، فتوی امام محمد کے قول پر ہے، اور اس کو کسی کفیل کی ذمہ داری پر رہا کرے گا، اگر کوئی کفیل نہ ملے تو اسے نہیں چھوڑے گا۔

مرض اگر معمولی ہو تو بالاتفاق اس کا علاج قید کی حالت میں کیا جائے گا(۱)۔

ھ-معاف کرنا:

۲۲ -اگر نفی کسی آدمی کے حق کی وجہ سے ہو تو اس کی معافی سے ساقط ہوجائے گی، ان حضرات نے اس کی مثال اس مدیون سے دی ہے کہ جو قرض خواہ کے حق کی وجہ سے قید کیا گیا ہو، اسی طرح اگر حد قذف کا مستحق معاف کردے تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں امام کو تعزیر کا حق نہیں ہوگا۔

اسی طرح تعزیر کو معاف کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ اللہ کے حق کی وجہ سے ہو اور آدمی کے حق سے خالی ہو اور اس میں صرف سلطنت کا حق ہو اور حاکم معافی میں کوئی مصلحت محسوس کرے۔

لیکن اگر نفی غیر محصن کے لئے حد زنا میں ہو تو اخیر میں معافی صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ شرعی طور پر مقررہ حد میں اللہ تعالی کا حق ہے(۲)۔

(۱) معین الحکام رص ۱۹۲، حاشیہ ابن عابدین ۳۷۸/۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۸۸/۵، ۷۵/۴، فتح القدیر ۱۷/۵، ۴، حاشیۃ القلیوبی ۲۰۶/۴، تبصرۃ الحکام ۳۰۳/۲، المہذب للشیرازی ۲۸۹/۲۔

و-سفارش کرنا:

۲۳ -تعزیر کے طور پر جس کے خلاف نفی کا فیصلہ ہوا ہو،نفی کا نفاذ شروع کرنے سے پہلے اوراس کے بعداس کے لئے سفارش کرنا جائز ہے اور یہ اس صورت میں ہے، جب وہ اذیت والا نہ ہو، اس لئے کہ اس میں دفع ضرر ہے[1]۔

اگرسفارش قبول کرنے میں کوئی مصلحت نہ ہوتو حاکم کے لئے اس کورد کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے معن بن زائدہ کے بارے میں سفارش رد فرمادی تھی جس وقت ان کو اپنی مہر کی نقل بنانے کی وجہ سے قید کیا تھا[2]۔

زرکشی کہتے ہیں: تعزیر میں سفارش کو مطلقا مستحب قرار دینا محل نظر ہے، اس لئے کہ مستحق اگر اپنے حق تعزیر کو ساقط کردے تو امام کو حق ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اصلاح کے لئے مشروع ہے اور کبھی امام کی رائے ہوگی کہ اصلاح اس کے قائم کرنے میں ہے، اور اس طرح کی حالت میں اسے مستحب نہ ہونا چاہئے[3]۔

ز-توبہ کرنا:

۲۴ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ایک سال سے پہلے غیر محصن زانی کی توبہ اس کی نفی میں مؤثر نہیں ہوگی ، اور اس کو قید سے نہیں نکالا جائے گا یہاں تک کہ سال گزرجائے ، اس لئے کہ وہ حد کا ایک جزء ہے، اور اگر وہ جلاوطنی سے واپس آجائے تو دوبارہ جلاوطن کیا جائے گا[4]۔

ابن فرحون نے نقل کیا ہے کہ تعزیر توبہ سے ساقط ہوجاتی ہے، میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

نسب کی نفی:

۲۵ -کسی شخص کے نسب کی نفی پر چند احکام مرتب ہوتے ہیں جن میں سے یہ ہے کہ: اگر نفی ثابت ہوجائے تو وہ شخص اس کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا جس کی طرف منسوب تھا اور نہ حد قذف واجب ہوگی الا یہ کہ کوئی ایسی چیز پائی جائے جو حد کو ساقط کردے۔

تفصیل (نسب ، لعان فقرہ/ ۲۵،اور قذف فقرہ/ ۳۴) میں ہے۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۶، المنثور للزرکشی ۲/ ۲۴۸، ۲۴۹ طبعۃ وزارۃ الاوقاف کویت، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۳۷۔

(۲) المغنی ۱۲/ ۵۲۵۔

(۳) المنثور للزرکشی ۲/ ۲۴۹۔

(۴) المغنی ۱۲/ ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۵، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۰، فتح القدیر ۴/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۱۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰۵۔

نقاب

تعریف:

۱-لغت میں نقاب کا ایک معنی دوپٹہ ہے جس کو عورت اپنی ناک کے نرم حصے پر رکھتی ہے اور س سے اپنا چہرہ چھپاتی ہے، اور جمع " نقب" ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خمار

۲-لغت میں خمار کا معنی ڈھاکنا اور چھپانا ہے، کہا جاتا ہے: "خمرت الشئ تخمیراً "[۳] (میں نے اس چیز کو ڈھانپ دیا اور چھپادیا) اورعورت کا خمار اوڑھنی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ خمار وہ ہےجس سےعورت اپنا سرڈھانپتی ہے[۴]۔

اصطلاح میں راغب اصفہانی کہتے ہیں[۵]: خمر کی اصل کسی چیز کو چھپانا ہے، اور جس چیز سے چھپایا جائے اسے خمار کہا جاتا ہے،

(۱) المصباح المنیر ،القاموس المحیط،لسان العرب۔
(۲) فتح الباری ۴/ ۵۳ طبع السّلفیہ، نیل الاوطار ۵/ ۶۸ طبع دار الجیل ،قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) المصباح المنیر ۔
(۴) لسان العرب۔
(۵) المفردات فی غریب القرآن ص ۱۵۹ طبع الحلبی۔

لیکن عرف میں خمار اس دوپٹہ کا نام ہوگیا ہےجس سےعورت اپنا سرڈھانپتی ہے اور اس کی جمع "خمر" ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ"[۱] (اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں)، نقاب اور خمار میں نسبت یہ ہے کہ دونوں مسلمان عورت کے لئے لباس ہیں، خمار اس کے سر کا پردہ ہے اور نقاب اس کے چہرے کا پردہ ہے۔

ب-حجاب:

۳-لغت میں حجاب کے معنی چھپانا ہے، اور حجاب وہ چیز بھی ہے جس کے ذریعہ عورت پردہ کرے[۲]۔

نقاب اور حجاب کے درمیان نسبت یہ ہے کہ نقاب عورت کے چہرہ کے چھپانے کے لئے ہوتا ہے، جبکہ حجاب عورت کے پورے جسم کو غیر محارم سے چھپانا ہے۔

ج-برقع:

۴-لغت میں برقع وہ چیز ہے جس سے عورت اپنا چہرہ چھپائے[۳]، ابن منظور کہتے ہیں: برقع میں آنکھوں کے لئے دوسوراخ ہوتے ہیں[۴]۔

نقاب وبرقع کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں عورت کے چہرہ کا پردہ ہیں، البتہ برقع کو آنکھوں کے لئے دوسوراخوں سے ممتاز کیا گیا ہے، اور نقاب کو اس صفت سے متصف کرنے سے دونوں کے درمیان ترادف کی نسبت ہوگی۔

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر ،القاموس المحیط، مختار الصحاح۔
(۳) المصباح المنیر ،مختار الصحاح، القاموس المحیط۔
(۴) لسان العرب۔

د-لثام:

۵-لغت میں کسرہ کے ساتھ لثام: وہ چیز ہے جس سے ہونٹ کو ڈھانپا جائے[1] یا وہ نقاب جو منھ پر ہو[2]، ابن منظور کہتے ہیں: لثام عورت کا اپنا دوپٹہ ناک پر ڈال لینا اور مرد کا اپنا عمامہ ناک پر ڈال لینا ہے[3]۔

نقاب اور لثام کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں چہرہ کا پردہ ہیں، البتہ نقاب سے آنکھوں کے علاوہ چہرہ چھپتا ہے اور لثام میں منھ اور اس کے نیچے کا حصہ چھپتا ہے، اسی لئے نقاب عام ہے۔

شرعی حکم:

۶-چونکہ نقاب عورت کے چہرہ کا پردہ ہے، لہذا وہ خاتون کے جسم کے قابل ستر حصے سے جڑا ہوا ہے، اس لئے کہ قابل ستر حصہ خواہ مرد کا ہو یا عورت کا جسم کا وہ حصہ ہے جس کا کھولنا حرام ہے یا جسم کا وہ حصہ ہے جس کو چھپانا اور ظاہر نہ کرنا واجب ہے، لہذا خاتون کے قابل ستر حصہ کی تعیین کے بارے میں فقہاء کی آراء بیان کرنے سے نقاب اختیار کرنے کا حکم واضح ہوجائے گا۔

اور چہرہ کے قابل ستر حصہ ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء "حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ" کا مذہب ہے کہ چہرہ قابل ستر عضو نہیں ہے اور جب وہ قابل ستر نہیں ہے، تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ اسے چھپائے اور نقاب پہنے اور یہ بھی جائز ہوگا کہ کھولے رہے اور نقاب نہ پہنے۔

حنفیہ کہتے ہیں: جوان عورت کو ہمارے زمانہ میں مردوں کے درمیان اپنے چہرہ کو کھولنے سے منع کیا جائے گا، اس لئے نہیں کہ وہ قابل ستر ہے بلکہ فتنہ کے خوف سے۔

مالکیہ کہتے ہیں: عورت کا نقاب ڈالنا (یعنی آنکھوں کے ساتھ اپنے چہرہ کو ڈھانپنا) مکروہ ہے، خواہ نماز میں ہو یا نماز کے باہر، نماز میں نقاب پہننا اس کے لئے ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ یہ غلو میں داخل ہے۔

اور مردوں کے لئے نقاب بدرجہ اولی مکروہ ہے، البتہ اگر یہ اس کی قوم کی عادت ہو تو نماز کے باہر ہو تو مکروہ نہیں ہوگا، اور نماز میں مکروہ ہوگا، یہ حضرات کہتے ہیں جوان عورت اگر خوبصورت ہو یا فساد بڑھتا ہو تو فتنہ کے ڈر سے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں تک کا چھپانا اس پر واجب ہوگا۔

عورت کے نقاب ڈالنے کے بارے میں شافعیہ کا اختلاف ہے، ایک رائے میں نقاب واجب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ سنت ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ خلاف اولی ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح (عورة فقرہ/ ۳اور اس کے بعد کے فقرات، نیز اصطلاح: نظر فقرہ/ ۳-۸)۔

احرام باندھنے والی عورت کے لئے نقاب:

۷-اسلام نے احرام باندھنے والی عورت پر نقاب کو ناجائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: **"لا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين"**[2] (احرام باندھنے والی عورت نہ نقاب ڈالے گی نہ دستانے پہنے گی)۔

اسی لئے فقہاء نے حرمت کی صراحت کی ہے اور فرمایا: عورت کا

---

(۱) المصباح المنیر

(۲) مختار الصحاح۔

(۳) لسان العرب۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۹۶، ابن عابدین ۱/ ۲۷۲، الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۹، کشاف القناع ۵/ ۱۵۔

(۲) حدیث ابن عمرؓ: "لا تنتقب المرأة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

احرام اس کے چہرہ میں ہے، لہذا اس کو برقع یا نقاب وغیرہ سے ڈھانپنا حضرت ابن عمر کی گزشتہ حدیث کی وجہ سے اس پر حرام ہوگا، اور اگر بلاضرورت اس کو ڈھانپے گی تو فدیہ دے گی جیسا کہ اگر مرد اپنا سر ڈھانپے (۱)۔

تفصیل: اصطلاح (احرام فقرہ/ ٦٧) میں ہے۔

نماز میں نقاب:

۸ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز میں نقاب ڈالنا مکروہ ہے، اور مالکیہ نے نماز اور اس کے باہر اس کو مطلقاً مکروہ قرار دیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: نماز میں تلثم یعنی ناک اور منھ کا ڈھانپنا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ آگ کی پوجا کے وقت مجوس کے فعل سے مشابہ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے: کوئی بھی حالت ہو نماز میں اور اس کے باہر نقاب ڈالنا مطلقا مکروہ ہے، خواہ نماز میں اس کی وجہ سے ہو یا کسی دوسری وجہ سے ہو جب تک کہ عرف کی وجہ سے نہ ہو ورنہ نماز کے باہر کراہت نہیں ہوگی (۳)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ عورت کا نقاب ڈال کر نماز پڑھنا مکروہ ہے (۴)۔

حنابلہ کہتے ہیں: بلاضرورت نقاب اور برقع میں عورت کا نماز پڑھنا مکروہ ہے، ابن عبد البر کہتے ہیں: اس پر ان کا اجماع ہے کہ عورت پر ضروری ہے کہ نماز اور احرام میں اپنا چہرہ کھول لے، نیز چہرہ کا پردہ نماز پڑھنے والے کے لئے بلاواسطہ پیشانی کے استعمال میں خلل ڈالتا ہے اور منھ کو ڈھانپ دیتا ہے (۱) اور نبی کریم ﷺ نے مرد کو اس کی ممانعت فرمائی ہے اور اگر کسی حاجت کی وجہ سے ہو مثلاً اجنبی موجود ہوں تو کوئی کراہت نہیں ہے (۲)۔

نقاب پوش عورت کا نکاح:

۹ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عورت نقاب ڈالے ہوئے موجود ہو، اور مرد کہے: میں نے اس سے شادی کی اور عورت قبول کرے تو جائز ہوگا اس لئے کہ اشارہ کے ذریعہ عورت معروف ہوجائے گی اور ایک قول یہ ہے کہ موجود عورت کے لئے نقاب کھولنا ضروری ہے۔

اگر وہ نقاب ڈالے ہوئے موجود ہو، اور گواہ اس کو نہ پہچانتے ہوں تو حسن اور بشر سے منقول ہے کہ جائز ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ جب تک وہ اپنا نقاب نہ اٹھائے اور گواہ اس کو نہ دیکھ لیں ناجائز ہوگا، اور پہلا قول دونوں کی طرف سے ایجاب وقبول کے سننے کے بعد بظاہر زیادہ قرین قیاس ہے، اس لئے کہ شرط ایسی شہادت نہیں ہے جو ادا کے لئے معتبر ہو کہ عورت کی ذات سے متعلق تحقیقی علم کی شرط لگائی جائے، اور التجنیس میں ہے کہ یہی قول مختار ہے، اس لئے کہ موجود کو اشارہ سے جان لیا جاتا ہے اور احتیاط اس کے نقاب اٹھانے،

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۴۴۷ طبع عالم الکتب، حاشیۃ الطحطاوی مع الدر المختار ۱/ ۵۲۱، التاج والإکلیل ۳/ ۱۴۱ طبع دار الفکر، أسنی المطالب ۱/ ۵۰۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۲۲۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۲۷۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۸ طبع دار الفکر۔

(۴) أسنی المطالب ۱/ ۱۷۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۲۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۲٦۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ٦۰۳ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن تغطية الفم في الصلاة"، عن عطاء عن ابی ہریرہ قال: "نهى رسول الله ﷺ عن السدل في الصلاة وأن يغطي الرجل فاه" کی روایت ابو داؤد (۱/ ۴۲۳ طبع حمص) نے کی ہے، پھر ابن جریج کے حوالہ سے اسناد کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے عطا کو اکثر سدل کر کے نماز پڑھتے دیکھا ہے، پھر ابو داؤد نے کہا کہ اس سے اس حدیث کا ضعیف ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اوراس کے نام ونسب بیان کرنے میں ہے، اور یہ سب اس وقت ہے جب گواہ اس کو نہ جانتے ہوں، رہی وہ صورت جب وہ اس کو جانتے ہوں لیکن اگر وہ اس کو پہچانتے ہوں اور وہ غائب ہو اور شوہر صرف اس کا نام لے تو نکاح جائز ہوگا بشرطیکہ گواہ جانتے ہوں کہ شوہر کی مراد وہ عورت ہے جس کو وہ پہچانتے ہیں، اس لئے کہ نام لینے کا مقصد پہچاننا ہے اور یہ مقصد حاصل ہوگیا ہے۔

اور ثوری وابوثور کا قول بھی حنفیہ کے مذہب کی طرح ہے [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں جیسا کہ تحفۃ المحتاج میں ہے کہ ایک جماعت کہتی ہے، نقاب پوش عورت کا نکاح منعقد نہیں ہوگا الا یہ کہ دونوں گواہ نام اور نسب یا شکل وصورت سے اس کو پہچانتے ہوں۔

حاشیۃ الشروانی میں فرماتے ہیں: اگر عقد کے وقت دونوں گواہ اس کا چہرہ دیکھیں تو نکاح صحیح ہوجائے گا، اگرچہ عقد پڑھانے والا قاضی اس کو نہ دیکھے، اس لئے کہ وہ نکاح کا فیصلہ کرنے والا ہے اور نہ گواہ ہے جیسا کہ اگر نسبی ولی اپنی اس زیر ولایت عورت کی شادی کرے جس کو اس نے کبھی نہ دیکھا ہو بلکہ نکاح کے منعقد ہونے میں دونوں گواہوں کے لئے اس کا چہرہ دیکھنا شرط نہیں ہے [۲]۔

نقاب پوش عورت کے خلاف گواہی دینا:

۱۰ – بعض مشائخ حنفیہ کہتے ہیں: نقاب پوش عورت کے خلاف گواہی دینا صحیح ہے اور اگر دو عادل خبر دیں کہ یہ اقرار کرنے والی عورت فلانہ بنت فلاں ہے، تو نام ونسب پر دونوں (صاحبین) کے نزدیک یہ گواہی کافی ہوگی اور فتویٰ اسی پر ہے، اور اگر دو عادل اس عورت کے نام ونسب سے واقف ہوں تو دونوں عادلوں کو چاہئے کہ اپنی شہادت پر فرع کو گواہ بنالیں جیسا کہ شہادت پر گواہ بنانے کا طریقہ ہے تاکہ وہ دونوں قاضی کے پاس نام اورنسب کے بارے میں ان دونوں کی گواہی پر گواہی دیں اور اصل حق کی گواہی اصالۃً دیں تو یہ بالاتفاق جائز ہوگا [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: ایسی نقاب پوش عورت کے خلاف گواہی دینا جائز نہیں جو گواہوں کے لئے مجہول ہو، یہاں تک کہ وہ اپنے چہرہ سے نقاب اٹھا دے، اور وہ اس کی ذات کے خلاف گواہی دیں، تاکہ وہ عورت جس کے خلاف گواہی دی جارہی ہے اس شہادت کی ادائیگی کے لئے متعین ہوجائے جس کے وہ گواہ بنے ہیں، بشرطیکہ حاکم کے پاس ان سے اس کا مطالبہ کیا جائے، اگر گواہی دینے کے وقت گواہ کہیں کہ اس عورت نے ہم کو نقاب پوش ہونے کی حالت میں اپنے اوپر اس چیز کا گواہ بنایا تھا، اسی طرح اس کے نقاب پوش ہونے کی حالت میں ہم اس کو جانتے ہیں اور ہمیں اس کا دوسرے سے اشتباہ نہیں ہورہا ہے، لہذا ہم اس کے نقاب پوش ہونے کی حالت میں اس کے خلاف گواہی دے رہے ہیں تو ان کی تصدیق کی جائے گی، اور ان کی بات مانی جائے گی، اور ابن عرفہ کہتے ہیں: اگر گواہ کہیں: اس نے ہم کو نقاب پوش ہونے کی حالت میں گواہ بنایا اور ہم اسے اسی طرح پہچانتے ہیں اور نقاب کے بغیر اس کو نہیں پہچانیں گے تو انہوں نے جس کی ذمہ داری سنبھالی ہے اس کو بہتر جاننے والے ہیں، اور اگر وہ عادل ہوں اور جس طرح بیان کیا گیا ہے اس طرح عورت کی تعین کردیں تو ان کی شہادت قطعی ہوگی۔

ابن حبیب نے سحنون سے ایسی عورت کے بارے میں پوچھا جو اپنے خلاف کسی شخص کے دعوی کا انکار کردے اور وہ اس عورت کے خلاف گواہ پیش کرے جو کہیں کہ: نقاب پوش ہونے کی حالت میں

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۰۴، ۱۰۷ طبع دار إحیاء التراث العربی، البنایہ ۴/ ۱۷۳۔

(۲) تحفۃ المحتاج فی شرح المنہاج ۱۰/ ۲۶۱۔

(۱) درر الحکام وشرح غرر الأحکام ۲/ ۳۷۴۔

عورت نے اپنے خلاف ہمیں فلاں فلاں چیز کا گواہ بنایا اور ہم اسے صرف نقاب پوش ہونے کی حالت میں پہچانتے ہیں اگر وہ اپنا چہرہ کھول دے تو ہم اسے نہیں پہچان سکیں گے تو فرمایا: جس کی انہوں نے ذمہ داری لی اس کو بہتر جاننے والے ہیں، تو اگر وہ عادل ہوں اور کہیں کہ ہم نے اسے پہچان لیا ہے تو ان کی شہادت قطعی ہوگی (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: کسی نقاب پوش خاتون کی آواز پر اعتماد کرتے ہوئے اس کے خلاف گواہ بننا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ آوازیں ملتی جلتی ہوتی ہیں، تو جو شخص نہ اس کی آواز سنے نہ اس کو دیکھے اس طور پر کہ وہ کسی پردہ کے پیچھے ہو تو بدرجہ اولی ممنوع ہوگا اور اصح قول کے مطابق باریک پردہ مانع نہیں ہوگا۔

لہذا نقاب پوش خاتون کی آواز کے پہچاننے پر اعتماد کرتے ہوئے اس پر گواہ بننا تاکہ اس کی گواہی کی گواہی دے تو صحیح نہیں ہوگا، لیکن اگر دو شخص گواہی دیں کہ ایک نقاب پوش عورت نے فلاں دن فلاں کے لئے اتنے کا اقرار کیا، اور دوسرے دو شخص گواہی دیں کہ یہ عورت جو حاضر ہوئی ہے اور فلاں دن جس نے اقرار کیا تھا وہ یہی ہے تو دونوں گواہیوں سے حق ثابت ہو جائے گا، جیسے کہ اگر بینہ قائم ہو جائے کہ فلاں ابن فلاں نے اتنے کا اقرار کیا ہے اور دوسرا بینہ اس بات پر قائم ہو جائے کہ حاضر ہونے والا ہی فلاں ابن فلاں ہے تو حق ثابت ہو جائے گا، اور اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جب وہ موٹے نقاب کے پیچھے سے اس کی آواز کو پہچان لے اور اس کے ساتھ رہے یہاں تک کہ اس کی ذات پر گواہی دے جیسا کہ رافعی نے اس کی نظیر یعنی نابینا پر بحث کرتے ہوئے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اگر عورت کو اس کی ذات سے یا نام ونسب سے پہچان لے تو اس کے خلاف گواہ بننا جائز ہوگا اور نقاب مضر نہیں ہوگا، بلکہ اس وقت چہرہ کھولنا جائز ہوگا، اور نقاب پوش عورت کے خلاف گواہ بننے والا مذکورہ چیزوں میں سے جس کو جانتا ہے اس کی گواہی دے گا تو اگر وہ موجود ہو ذات سے متعلق علم ہونے میں گواہی دے گا، اور اگر وہ غائب ہو یا مر جائے اور دفن کر دی جائے تو اس کے نام ونسب کے بارے میں جاننے کی صورت میں گواہی دے اور اگر اس میں سے کچھ نہ جانتا ہو تو اس پر گواہ کے وقت اس کا چہرہ کھولے گا اور اس کا حلیہ یاد رکھے گا اور گواہی دینے کے وقت بھی چہرہ کھولے گا، اور جمہور کے نزدیک گواہی کے لئے اس کے پورے چہرے کو دیکھنا جائز ہے، ماوردی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ صرف اتنا دیکھے جس سے اس کو پہچان لے، تو اگر کچھ حصہ دیکھ کر اس کو پہچان لے تو زیادہ نہیں دیکھے گا، یہی ظاہر ہے، اور ایک دفعہ سے زیادہ نہ دیکھے، خواہ ہم پورا چہرہ دیکھنے کے قائل ہوں یا نہیں الا یہ کہ اسے دوبارہ دیکھنے کی حاجت ہو۔

عورت خواہ نقاب پوش ہو یا نہ ہو ایک یا دو عادلوں کے بتانے سے کہ یہ فلانہ بنت فلاں ہے مشہور قول کے مطابق جس کی تعبیر المحرر اور الروضہ میں کی گئی ہے اس پر گواہ بننا جائز نہیں ہوگا، اور اکثر حضرات کے نزدیک دراصل اس کی بنیاد اس پر ہے کہ تسامع کے بارے میں مذہب یہ ہے کہ اس میں ایسی جماعت کا ہونا ضروری ہے جن کے بارے میں جھوٹ پر متفق ہونے کا اندیشہ نہ ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ ایک عادل کے بتانے سے جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ خبر ہے اور ایک قول یہ ہے کہ دو عادل کے بتانے سے جائز ہوگا اس بنا پر کہ دو عادلوں سے سن کر نسب پر شہادت دینا جائز ہے، اور عمل مشہور کے خلاف پر ہے، اور وہ مذکورہ صورتوں میں گواہ بننا ہے، اور یہ بیان نہیں کیا ہے کہ ان کی مراد صرف ایک عادل کے بتانے سے گواہ بننے پر عمل ہے (۱)۔

(۱) منح الجلیل ۴/ ۲۶۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۷۔

نقد

تعریف:

۱ - لغت میں نقد کے چند معانی ہیں:

الف- ادھار کی ضد، یعنی خریدار وغیرہ کا فوراً عوض ادا کر دینا۔

تم کہتے ہو: **فلان يبيع سلعته نقداً بكذا ، ونسيئة بكذا** (فلاں اپنا مال نقدا تنے میں اور ادھار اتنے میں بیچتا ہے)۔

ب- نقد دینا یعنی قیمت یا اجرت وغیرہ نقد مال جیسے دینار یا درہم دینا، برخلاف اس صورت کے جب اس کو عوض میں کوئی سامان دے۔

تم کہتے ہو: **نقد ته الدراهم فانتقدها** (میں نے اس کو دراہم نقد دیئے تو اس نے ان کو لے لیا) اور حضرت جابرؓ کی حدیث اسی معنی میں ہے: "**اتيت النبي** ﷺ **بالجمل ، فنقدني ثمنه**"[۱] (میں نبی کریم ﷺ کے پاس ایک اونٹ لے کر حاضر ہوا تو آپ نے مجھے اس کی قیمت نقد دی)۔

ج- دراہم یا دنانیر میں سے عمدہ کو گھٹیا سے ممتاز کرنا، اہل عرب کہتے ہیں: "**نقدت الدراهم ، وانتقد تها**" جب کہ وہ اس میں سے کھوٹ کو باہر کر دیتے ہیں۔

د- سونے چاندی یا ان دونوں کے علاوہ کے وہ سکے جن سے تعامل ہوتا ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

نسیئہ:

۲ - نسیئہ مؤخر کرنے کو کہتے ہیں: تم کہتے ہو: **بعت السلعة بنسيئة أو نسيئة أو نسأةً** (جب تم نے سامان کو اس شرط پر بیچا ہو کہ قیمت کی ادائیگی اگلے وقت تک موخر کی جائے گی)، اور اس کی اصل "**نسأ الشئ**" سے ہے، جب چیز کو مؤخر کر دے[۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۴]۔

دونوں میں نسبت یہ ہے کہ نسیئہ نقد کی ضد ہے جیسے تاجیل اور حلول ہیں۔

نقد سے متعلق احکام:

اول: نقد بمعنی حلول:

۳ - نقد مال اس کے مستحق کو ادا کرنے میں اصل یہ ہے کہ اس کو فوراً یا ادھار ادا کرنے پر اتفاق کرنا جائز ہو تو جس پر اتفاق واقع ہو جائے اس کا التزام واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ**"[۵] (اے ایمان والو (اپنے) عہدوں کو پورا کرو) اسی قبیل سے بیع میں قیمت اور اجارہ میں اجرت ہے۔

---

(۱) حدیث جابرؓ: "**أتيت النبي** ﷺ **بالجمل...**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵ / ۱۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵ / ۱۱۷، المبسوط ۱۲ / ۱۳۷۔

(۳) القاموس المحیط۔

(۴) المطلع علی ابواب المقنع رص ۲۳۹۔

(۵) سورۂ مائدہ / ۱۔

اگر اس جہت سے عقد مطلق ہو تو اصل سپردگی کا واجب ہونا ہے ورنہ دوسرے فریق کو مثال کے طور پر مبیع کو اپنا حق وصول کر لینے تک روکنے کا حق ہوگا۔

مسئلہ میں تفصیل ہے: جس کو (ثمن فقرہ/ ۳۳) اور تسلیم فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

۴- اس سے عقود کی دو قسمیں خارج ہیں:

پہلی قسم: جس میں نقد واجب ہوتا ہے۔

الف- سونا یا چاندی کو سونا یا چاندی سے بیچنا صحیح نہیں ہوگا الا یہ کہ حوالگی دونوں طرف سے نقد ہو، تو اگر ادھار بیچے یا ادائیگی کو مجلس عقد سے مؤخر کرے تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد**"(۱) (سونے کے بدلہ سونا چاندی کے بدلہ چاندی، گیہوں کے بدلہ گیہوں، جو کے بدلہ جو، کھجور کے بدلہ کھجور اور نمک کے بدلہ نمک برابر برابر اور ہاتھوں ہاتھ ہونا چاہئے اور جب یہ چیزیں الگ الگ ہوں تو جیسے چاہو بیچو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

تفصیل (ربا فقرہ/ ۱۳، اور صرف فقرہ/ ۸) میں ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک اس حکم میں پیسوں کو سونے اور چاندی کے ساتھ ملایا جائے گا، اور بعض کے نزدیک اس میں ربا نہیں ہے (دیکھئے: صرف فقرہ/ ۴۶-۴۸)۔

ب۔ سلم کے صحیح ہونے میں جمہور کے نزدیک مجلس عقد میں رأس المال کا نقد ادا کرنا شرط ہے، اس لئے کہ اگر وہ ادھار ہو جائے تو یہ دین کے بدلہ دین کی بیع ہو جائے گی، اور "**نهى النبي ﷺ عن بيع الكالىء بالكالىء**"(۱) (نبی کریم ﷺ نے ادھار کے بدلہ ادھار کی بیع سے منع فرمایا ہے)۔

مالکیہ نے ایک دو اور تین دن تک اس پر قبضہ میں تاخیر کرنے کی اجازت دی ہے(۲) اور اس کے بارے میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے جس کو (سلم فقرہ/ ۱۶) میں دیکھا جائے۔

ج- ذمہ میں ثابت ہو جانے والے دین جیسے مبیع کی قیمت یا اجرت یا قرض کے بدل وغیرہ کو مدیون کے علاوہ سے بیچنا جائز نہیں ہے، اور مدیون سے بیچنا جائز ہے، اور اس میں شرط یہ ہے کہ اگر اس چیز کے بدلہ میں بیچے جس سے ادھار بیع نہیں کی جاتی ہے تو مجلس عقد سے دونوں کے جدا ہونے سے پہلے خریدار قیمت نقد ادا کر دے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ وہ فرماتے ہیں: میں نے عرض کیا، اے اللہ کے رسول! میں بقیع میں اونٹ بیچتا ہوں تو دیناروں کے بدلہ بیچتا ہوں اور دراہم لیتا ہوں، اور دراہم کے بدلہ بیچتا ہوں اور دینار لیتا ہوں، اس کو اس کے بدلہ میں لیتا ہوں اور اس کو اس کے بدلہ میں دیتا ہوں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا بأس أن تأخذها بسعر يومها مالم تفترقا وبينكما شيء**"(۳) (جب تک تم دونوں اس حال میں متفرق نہ ہو جاؤ کہ تمہارے درمیان

---

(۱) حدیث: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن بيع الكالىء بالكالىء" کی روایت بیہقی نے السنن (۵/ ۲۹۰ طبع دار المعارف العثمانیہ) میں اور حاکم نے (المستدرک (۲/ ۵۷ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے، اور ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۱۹۳ طبع عبد المجید حنفی) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار، المسمی حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۱۷، مغنی المحتاج شرح المنہاج ۲/ ۱۰۲، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۹۵ طبع سوم، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۹۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۷۲-۷۵۔

(۳) حدیث: "لابأس أن تأخذها بسعر يومها" کی روایت ابوداؤد

کوئی چیز باقی ہو اس کو اس دن کے بھاؤ کے بدلہ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے)، تو اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قرض خواہ کے لئے جائز ہے کہ اس کے مدیون کے ذمہ جو نقد ہو اس کو دوسرے نقد سے بیچ دے بشرطیکہ ادائیگی نقد ہو، اور اس پر اس کے علاوہ کو قیاس کرلیا جائے گا، لہٰذا اگر مجلس میں قبضہ نہیں کرے تو صحیح نہیں ہوگا[۱]۔

اس کے متعلق تفصیل اور اختلاف (دین فقرہ/ ۵۸-۶۰) اور (صرف فقرہ/ ۴۰) میں دیکھا جائے۔

دوسری قسم: جس میں نقد کا لازم کرنا ممنوع ہے۔

الف- اسی میں سے قتل خطاء اور شبہ عمد کی دیت ہے، اس لئے کہ یہ عاقلہ پر تین سالوں میں واجب ہوتی ہے، ہر سال کے آخر میں ایک تہائی، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت علیؓ نے اس کا فیصلہ فرمایا، اور ان کے زمانہ میں ان کا کوئی مخالف نہیں جانا گیا، لہٰذا یہ اجماع کے معنی میں ہوا[۲]۔

ب- خیار شرط کی مدت میں قیمت کی نقد ادائیگی: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خیار والی بیع میں نقد ثمن دینا خریدار پر واجب نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے ادائیگی میں تاخیر کرنا جائز ہے اس لئے کہ اس میں فسخ کا احتمال ہے اور اپنی رضامندی سے رضاکارانہ طور پر اس کے لئے نقد دینا بھی جائز ہے، اور یہ چیز خیار کو باطل کرنے والی نہیں ہوگی۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ خیار والی بیع میں اگر فروخت کنندہ خریدار پر یہ شرط لگا دے کہ وہ قیمت نقد ادا کرے تو بیع فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ خریدار جو نقد ادا کرے گا اس میں تردد ہے کہ اگر عقد فسخ ہوجائے گا تو وہ قرض ہوگا یا اگر فسخ نہیں ہوگا تو ثمن ہوگا، لیکن اگر رضاکارانہ طور پر بغیر کسی شرط کے ثمن نقد ادا کردے تو بیع فاسد نہ ہوگی، مالکیہ نے اس سے مشابہ کچھ صورتوں کا ذکر کیا ہے، جن میں اگر نقدی دی ہوئی رقم کے بارے میں تردد ہو کہ وہ عوض ہوگی یا قرض تو نقد دینے کی شرط ممنوع ہوتی ہے، تو اس سے منع کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ وہ نفع لانے والا قرض ہوگا ان میں کچھ (صورتیں یہ ہیں)۔

اگر اپنی زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دے اور وہ ان زمینوں میں سے ہو جس کے بارے میں یقین نہ ہو کہ پیداوار حاصل ہوگی بلکہ اس میں شک وشبہ ہو جیسے وہ اراضی جن کو بارش کے پانی سے سیراب کیا جاتا ہے، اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ سیراب ہوجائے اور نقد دی ہوئی (رقم) کرایہ ہو جائے، یا سیراب نہ ہو اور وہ قرض ہوجائے۔

اسی میں سے یہ ہے کہ اگر کسی متعین مزدور کو مزدوری پر رکھے اور وہ عمل ایک مہینہ کے بعد ہی شروع کرے گا تو اگر وہ نقد اجرت کی شرط لگائے تو اجارہ فاسد ہو جائے گا، اس لئے کہ اس متعین مزدور کے مرجانے کا احتمال ہے تو وہ قرض ہوجائے گا یا اس کی سلامتی (کا احتمال ہے) تو وہ اجرت ہوجائے گا۔

اور ہر اس چیز میں جس کا قبضہ ایام خیار کے بعد ہو، اس میں بھی مالکیہ کے نزدیک نقد دینا ممنوع ہے اگرچہ بغیر شرط کے ہو، بشرطیکہ قیمت ان چیزوں میں سے ہو جن کو متعین طور سے نہیں جانا جاتا ہے یعنی مثلی ہو، اور منع کی علت مؤخر میں جو کچھ ذمہ میں ہے اس کا فسخ کردینا ہے، ان حضرات نے اس کی کئی مثالیں بیان کی ہیں، ان میں

(۳/ ۶۵۰-۶۵۱ طبع حمص) نے کی ہے، اور بیہقی نے شعبہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو ابن عمر پر موقوف ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۳/ ۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۷۰، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۱۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۲، الفروع ۴/ ۲۲، ابن عابدین ۴/ ۲۴۴۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۱۱، الدسوقی ۴/ ۲۸۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۰۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/ ۴۹۲۔

سے ایک یہ ہے کہ: اگر کوئی چوپایہ کرایہ پر لے خواہ متعین ہو یا غیر متعین تا کہ مثلاً اس پر مدت خیار ختم ہونے کے بعد سواری کرلے، تو اس صورت میں مطلقاً نقد دینا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ کرایہ کا عقد جب مدت خیار کے گزرنے پر کرے گا تو کرایہ پر لینے والا اس کرایہ کو فسخ کردے گا جو اس کا کرایہ پر دینے والے کے ذمہ اس چیز سے متعلق ہے جس کو وہ ابھی فوراً نہیں بلکہ ایام خیار کے بعد دے گا، اس لئے کہ اوائل پر قبضہ کرنا اواخر پر قبضہ کرنا نہیں ہے[1]۔

ج-جعالہ (ٹھیکہ پر کام کرانے کی مزدوری) اس میں نقد مزدوری کی شرائط لگانا ممنوع ہے، تو اگر اس کے نقد دینے کی شرط لگالے تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس شرط کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا[2] اور اگر شرط کی وجہ سے نقد نہ دے بلکہ رضا کارانہ طور پر دے تو فاسد نہیں ہوگا۔

دیکھئے: (جعالہ فقرہ/ ۲۴)۔

دوم: نقد بمعنی حوالگی:

مبیع کی حوالگی سے پہلے قیمت دینا:

۵-عقد کے مختلف ہونے کے اعتبار سے حکم مختلف ہوگا۔ چنانچہ صرف اور مقایضہ (سامان کے بدلہ سامان کی فروختگی) میں فروخت کنندہ اور خریدار میں سے کسی ایک پر پہلے حوالہ کرنا واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے کوئی اس کا ذمہ دار ہونے میں دوسرے سے اولی نہیں ہے، اور اگر دونوں میں اختلاف ہو جائے تو دونوں کے درمیان ایک عادل آدمی مقرر کیا جائے گا جو دونوں سے قبضہ لے گا اور دوسرے کو دیدے گا۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۴۹۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۲، المغنی ۳/ ۵۱۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۹۴، ۹۶-۹۸۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۹۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۶۳۔

سلم میں جیسا کہ گزر چکا ہے پہلے نقد دینا واجب ہوگا، مطلق بیع میں یعنی ثمن کے بدلہ سامان کی بیع کرنے میں اس شخص کے بارے میں جس پر پہلے دینا واجب ہے فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے[1]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: (تسلیم فقرہ/ ۵، ثمن فقرہ/ ۳۳-۴۰ اور مقایضہ فقرہ/ ۳، ۴)۔

خیار نقد:

۶-خیار نقد یہ ہے کہ عاقدین میں ایک دوسرے پر شرط لگادے کہ اگر وہ مدت معلومہ تک ثمن نہیں دے گا تو دونوں کے درمیان عقد نہیں ہوگا، اور اس کی شرط لگانا کبھی فروخت کنندہ کے فائدہ کے لئے اور کبھی خریدار کے فائدہ کے لئے ہوتا ہے۔

اس شرط کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ اس کے جواز کی رائے رکھتے ہیں اور یہی شافعیہ کے یہاں صحیح کا مقابل ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے اس کا اختیار کرنا منقول ہے اور شریح نے اس کا فیصلہ کیا ہے، نیز اس لئے کہ خریدار کو ادائیگی پر قدرت کے بارے میں غور وفکر کی حاجت ہے، اور اگر خریدار قیمت دینے سے عاجز ہو جائے یا اس میں ٹال مٹول کرے تو فروخت کنندہ کو اپنے لئے توثیق کی حاجت ہے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک شیخ علیش کہتے ہیں: مجھے جو معلوم ہے (وہ یہ ہے کہ) اس مسئلہ میں سات اقوال ہیں:

پہلا قول: ابتداء میں یہ بیع مکروہ ہے اور اگر واقع ہو جائے تو بیع

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۴۷، القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۲۱۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲-۵۰۳، البدائع ۵/ ۱۷۵، المغنی ۳/ ۵۳۱، المجموع ۹/ ۱۹۳۔

صحیح ہوگی اور شرط باطل ہوگی، المدونہ کا مذہب یہی ہے۔

دوسرا قول: بیع فسخ کی جائے گی۔

تیسرا قول: بیع جائز ہے اور شرط جائز ہے، ان اقوال کو قاضی عیاض نے التنبیہات میں نقل کیا ہے۔

چوتھا قول: اگر کہے: ''اگر تم مجھ کو قیمت دو گے یا کہے: اگر تم مجھ کو قیمت نہیں دو گے'' ان دونوں کے درمیان تفصیل ہے، تو اگر کہے: میں تم سے اس شرط پر بیع کر رہا ہوں کہ اگر تم مجھ کو قیمت دو گے تو میرے اور تمہارے درمیان بیع ہوگی، تو قیمت فوراً واجب الاداء ہوگی، گویا کہ اس نے اس کو نافذ بیع سمجھا ہے، اور وہ صرف نقد کی تاخیر سے اس کو فسخ کرنے کا ارادہ کر رہا ہے، تو شرط فسخ کردی جائے گی، اور قیمت فوراً ادا کی جائے گی، اور اگر وہ کہے کہ اگر تم مجھ کو قیمت نہیں دو گے (تو میرے اور تمہارے درمیان بیع نہیں ہوگی) اس صورت میں گویا دونوں کے درمیان کوئی بیع منعقد نہیں ہوئی ہے الا یہ کہ وہ قیمت ادا کردے، تو اس کو صرف اجل ہی کے وقت نقد پر مجبور کیا جائے گا۔

پانچواں قول: اس کو مہلت دی جائے گی، تو اگر وہ نقد دیدے تو بیع نافذ ہوجائے گی ورنہ رد کردی جائے گی۔

چھٹا قول: ان چیزوں میں جائز ہے جن میں جلد تغیر نہیں ہوتا ہے، اور ان چیزوں میں مکروہ ہے جن میں جلد تغیر ہوجاتا ہے۔

ساتواں قول: اگر مدت ایک ماہ جیسی ہو تو اس کا حکم بیع فاسد کے حکم کی طرح ہوگا، التنبیہات میں اس کو ابن لبابہ کے واسطہ سے ابن القاسم سے نقل کیا ہے [1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ عقد باطل ہے، اس لئے کہ یہ شرط شرط خیار نہیں ہے بلکہ بیع کو فاسد کرنے والی شرط ہے، اس لئے کہ اس نے عقد میں مطلق شرط لگائی ہے، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوجائے گا جب اس شرط کے ساتھ بیچے کہ اگر زید آجائے گا تو دونوں کے درمیان بیع نہیں ہوگی، حنفیہ میں سے زفر بھی اسی کے قائل ہیں [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (خیار النقد فقرہ/ ۳)۔

سوم: اچھے سکوں کو گھٹیا اور کھوٹے سے ممتاز کرنے کے معنی میں نقد:

تاجر کا نقد (پرکھنے کا ہنر) سیکھنا:

۷ - غزالی نے الاحیاء میں بیان کیا ہے کہ تاجر پر نقد سیکھنا واجب ہے، اس لئے نہیں کہ اپنے لئے صحیح کی جانچ کرسکے، بلکہ اس لئے کہ لاعلمی میں کسی مسلمان کو کھوٹا سکہ حوالہ نہ کردے، تو اس علم کے سیکھنے میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے وہ گنہگار ہوگا، اس لئے کہ ہر وہ عمل جس کا کوئی ایسا علم ہو جس سے مسلمانوں کی خیر خواہی انجام پاتی ہو تو اس کا سیکھنا واجب ہے، فرماتے ہیں: اسی لئے اسلاف اپنے دین کی خاطر نہ کہ اپنی دنیا کی خاطر نقد کی علامات سیکھتے تھے [2]۔

پرکھنے والے کی اجرت:

۸ - اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ ثمن پرکھنے والے کی اجرت کس پر ہوگی:

مالکیہ کا مذہب اور حنفیہ کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ وہ خریدار پر ہوگی، حنفیہ کے یہاں فتوی اسی پر ہے، اور یہی ظاہر الروایہ ہے، اس لئے کہ عمدہ قیمت کی حوالگی اس پر لازم ہے اور عمدہ ہونا پرکھے بغیر

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۳۵۳۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۹۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲ - ۵۰۳، البدائع ۵/ ۱۷۵۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۲/ ۷۷۸ طبع دار الشعب۔

معلوم نہیں ہوگا جیسا کہ وزن سے مقدار معلوم ہوتی ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب قبضہ سے پہلے ہو، اور اگر اس کے بعد ہو تو فروخت کنندہ پر ہوگی۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ فروخت کنندہ پر ہوگی اور حنابلہ کہتے ہیں: نقاد (پرکھنے والے) کی اجرت دینے والے پر ہوگی خواہ وہ فروخت کنندہ ہو یا خریدار[۱]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: (بیع فقرہ/ ۵۸) اور (ثمن فقرہ/ ۴۴)۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۱۰۸، رد المحتار ۴/ ۵۶۰، مغنی المحتاج ۲/ ۷۳، شرح المنتہی ۲/ ۱۹۱، ۱۹۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۴۔

نقرہ

تعریف:

۱-لغت میں نقرہ کا ایک معنی سونے اور چاندی کا پگھلا یا ہوا ٹکڑا ہے اور پگھلانے سے پہلے وہ تبر ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ نقرہ: وہ ہے جو دونوں کو ملا کر ڈھالا گیا ہو۔

نقرہ: پگھلا کر سانچے میں ڈھلا ہوا ڈلا ہے، اور جمع نقار ہے۔

نقرہ کا معنی زمین میں چھوٹا گڑھا ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

سبیکہ (ڈلا):

۲-سبیکہ سونے کا لمبا ٹکڑا ہے، اور جمع سبائک ہے، کبھی سبیکہ ہر لمبے ٹکڑے کو کہا جاتا ہے خواہ وہ کسی بھی دھات کا ہو، یہ سبکت الذهب و الفضة سبکا سے ماخوذ ہے: جب سونا اور چاندی کو پگھلا کر اس کو میل کچیل سے الگ کرلو[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اور نقرہ وسبیکہ کے درمیان نسبت عموم اور خصوص کی ہے، اس

(۱) المغرب فی ترتیب المعرب، لسان العرب۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، المغرب۔

لئے کہ نقرہ سبیکہ سے عام ہے۔

نقرہ سے متعلق احکام:

نقرہ سے کئی احکام متعلق ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف-نقرہ میں زکاۃ کا واجب ہونا:

۳-اگر نقرہ کا وزن دوسو درہم یا بیس دینار کے برابر ہوجائے تو اس میں زکوۃ واجب ہوگی اور یہ دونوں کے نصاب کو پورا کرے گا، مثلاً کسی کے پاس کچھ دینار اور کچھ نقرہ ہوں یا کچھ درہم اور نقرہ ہو، اور ان سب کا وزن بیس دینار یا دوسو درہم ہو تو زکاۃ دی جائے گی، اور دنانیر ونقرہ نیز دراہم ونقرہ میں سے ہر قسم کا چالیسواں حصہ نکالا جائے گا (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (زکاۃ فقرہ/ ۶۸-۷۱)۔

ب-نقرہ کو اسی کے جنس کے صحیح سکوں سے بیچنا اور صحیح سکوں کا اسی کے جنس کے نقرہ سے بیچنا:

۴-اگر نقرہ کو اسی کی جنس کے صحیح سکوں کے بدلہ میں بیچے یا نقدین میں سے کسی ایک کے صحیح سکوں کو اسی کی جنس کے نقرہ سے بیچے تو اس میں نقدین میں سے کسی ایک کو اس کی جنس سے فروخت کرنے کے احکام جاری ہوں گے، چنانچہ اس میں یہ شرط ہوگی کہ: وزن میں برابری ہو، حلول (فوری ادائیگی) ہو، اور مجلس میں بدلین پر دونوں کا قبضہ ہو۔

اور اگر غیر جنس سے بیچا جائے تو اس میں حلول (فوری ادائیگی) اور دونوں کے قبضہ کی شرط ہوگی (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (صرف فقرہ/ ۷-۱۸، فضہ فقرہ ۱۲، اور تبر فقرہ ۲)۔

---

(۱) التاج والإکلیل برحاشیہ مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۵ قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۲) المجموع ۱۰/ ۸۸۔

ج-دراہم کو کاٹنا اور توڑنا:

۵-دراہم کو کاٹنے اور توڑ ڈالنے کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: دراہم اور دنانیر کو کاٹنا مطلقاً مکروہ ہے، کسی حاجت سے ہو یا بغیر حاجت کے، اس لئے کہ یہ منجملہ زمین میں فساد کے ہے، اور اس کے کرنے والے پر نکیر کی جائے گی۔

اور روایت ہے: "**أن النبي ﷺ نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس**" (۱) (نبی کریم ﷺ نے مسلمانوں کے درمیان رائج سکہ کو توڑنے سے منع فرمایا ہے، الا یہ کہ کسی حرج سے ہو)۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اس کو توڑنا مکروہ نہیں ہے، شافعیہ نے تفصیل کی ہے اور کہا ہے کہ اگر اس کا توڑنا کسی حاجت سے ہو تو اس کے لئے مکروہ نہیں ہے اور اگر بغیر حاجت کے ہو تو اس کے لئے مکروہ ہے، اس لئے کہ بغیر حاجت کے مال میں نقص داخل کرنا حماقت ہے۔

تفصیل: اصطلاح (دراہم فقرہ/ ۸) میں ہے۔

د-نقرہ کے راس المال کے ذریعہ عقد شرکت کرنا:

۶-نقرہ کے راس المال کے ذریعہ عقد شرکت کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر نقرہ کا

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن كسر سكة المسلمين" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳۰ طبع حمص) اور ابن ماجہ (۲/ ۷۶۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن ہلال المزنیؓ سے کی ہے، اور منذری نے مختصر سنن ابی داؤد (۵/ ۹۱ طبع دار المعرفہ) میں کہا: اس کی سند میں محمد بن فضاء ازدی (ابو بحر) ہیں، جن کی حدیث قابل حجت نہیں ہوتی ہے۔

رواج نقود کی طرح ہو جائے تو اس کے ذریعہ شرکت کرنا اور اس پر مضاربت کرنا صحیح ہوگا، ورنہ اس کا حکم عروض یعنی نقدین کے علاوہ سامان کے حکم کی طرح ہوگا[۱]۔

اظہر کے مقابل قول میں شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ نقرہ کے راس المال کے ذریعہ نہ شرکت صحیح ہوگی نہ نقرہ سے مضاربت (صحیح ہوگی)، اس لئے کہ یہ ممتاز رہنے والے اعیان ہیں، نیز اس کی قیمت کم وبیش ہوتی رہتی ہے، لہذا وہ سامان کے مشابہ ہوں گے اور اسی کے حکم میں ہوں گے[۲]۔

اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ نقرہ کے ذریعہ شرکت جائز ہے، اس لئے کہ وہ مثلی ہے[۳]۔

(۱) الحاوی الکبیر ۸/۱۶۷، روضۃ الطالبین ۴/۲۷۶، مغنی المحتاج ۲/۲۱۳، کشاف القناع ۳/۴۹۸، المغنی ۵/۱۸، الإنصاف ۵/۴۱۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/۳۴۰ قدرے تصرف کے ساتھ، حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۱۸، مواہب الجلیل ۵/۳۵۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۴/۲۷۱، مغنی المحتاج ۲/۲۱۳۔

نقش

تعریف:

۱- نقش لغت میں: نقش کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: نقشه نقشاً باب قتل سے، و نقشت الشوكة نقشاً میں نے موچنے سے کانٹا نکالا، اور انتقشه اس کو منقش کیا، اسم مفعول منقوش ہے۔ و انتقش الشئ کسی چیز کو منتخب کیا، اور نقش کا معنی زمین کا نشان ہے، نیز دو یا زیادہ رنگوں سے کسی چیز میں نقش ونگار بنانا ہے[۱]۔

نقش کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تزویق:

۲- لغت میں تزویق کا معنی مزین کرنا اور خوبصورت بنانا ہے، اور زاووق: پارہ کو کہتے ہیں، اور کبھی اسے سونے کے ساتھ ملا کر اس سے پالش کیا جاتا ہے اور آگ میں ڈالا جاتا ہے، تو پارہ اڑ جاتا ہے اور سونا باقی رہتا ہے پھر ہر منقش اور مزین کو مزوق کہا جانے لگا[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

نقش وتزویق کے درمیان عموم خصوص کی نسبت ہے، چنانچہ نقش تزویق سے عام ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۲) القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/۶۵۔

ب-زخرفہ:

۳-لغت میں زخرفہ کامعنی زینت ہے، پھر ہر زینت کا نام زخرف رکھا گیا، اور زخرفہ: چیز کے کمال حسن کو کہتے ہیں، اصل میں زخرف: سونا ہے، اور زخوف البيت زخوفة گھر کو مزین اور مکمل کر دیا(۱)، اور ہر وہ چیز جس کی تزویق وتزیین کی جائے اس کو زخرفہ کہا گیا ہے، نیز حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ لم يدخل الكعبة حتى أمر بالزخرف فنحي" (۲) (نبی کریم ﷺ کعبہ میں داخل نہیں ہوئے یہاں تک کہ آپ نے زخرف کے بارے میں حکم دیا اور انہیں ہٹا دیا گیا)، یہاں زخرف وہ نقش ونگار اور تصاویر ہیں جن سے کعبہ مزین تھا، اور وہ سونے کے تھے تو آپ نے ان کے بارے میں حکم دیا تو انہیں کھرچ دیا گیا۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

نقش وزخرف کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے، چنانچہ نقش زخرف سے عام ہے۔

ج-ختم:

۴-لغت میں ختم: ختمه يختمه ختما وختاماً سے ہے: یعنی اس پر مہر لگائی (۴)، ازہری کہتے ہیں: خاتم تا کے کسرہ کے ساتھ فاعل ہے، اور فتحہ کے ساتھ وہ چیز ہے جس کو گارے پر رکھا جاتا ہے، اور خاتم وہ ہے جس سے خط پر مہر لگائی جاتی ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

اور نقش وختم کے درمیان عموم خصوص کی نسبت ہے، یعنی ہر ختم نقش ہے، اور ہر نقش ختم نہیں ہے۔

نقش سے متعلق احکام:

نقش سے کئی احکام متعلق ہیں، جن میں کچھ یہ ہیں:

الف-خاتم پر نقش کروانا:

۵-حاکم کے لئے خاتم (مہر) بنوانا اور اس پر نقش کروانا مندوب ہے (۳)، اس لئے کہ ثابت ہے: "أن النبي ﷺ اتخذ خاتما ونقش عليه (محمد رسول الله) فقد ورد أن النبي ﷺ لما رجع من الحديبية كتب إلى ملوك الأرض، وأرسل إليهم رسله، فكتب إلى ملك الروم، فقيل له: إنهم لا يقرأون كتابا إلا إذا كان مختوما، فاتخذ خاتما من فضة، ونقش عليه ثلاثة أسطر: (محمد) سطر، و (رسول) سطر، و (الله) سطر، وختم به الكتب إلى الملوك و بعث ستة نفر في يوم واحد في المحرم سنة سبع من الهجرة" (۴) (نبی کریم ﷺ نے ایک خاتم بنوائی اور اس پر (محمد رسول اللہ) نقش کروایا، چنانچہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ جب

---

(۱) لسان العرب، نیز دیکھئے: القاموس المحیط۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ لم يدخل الكعبة حتى أمر بالزخرف فنحي" کا ذکر ابن اثیر نے النہایۃ فی غریب الحدیث ۲/۲۹۹ طبع دار الفکر) میں کیا ہے، اور موجودہ مصادر میں اس کی تخریج کس نے کی ہے ہمیں معلوم نہیں ہوسکا۔

(۳) إعلام الساجد بأحكام المساجد للزركشي ر ۳۳۵، ۳۳۷، النہایہ فی غریب الحدیث لابن أثیر ۲/۲۹۹ طبع دار الفکر۔

(۴) القاموس المحیط۔

---

(۱) المصباح المنیر، نیز دیکھئے: لسان العرب۔

(۲) الاختیار ۴/۱۵۹، الإنصاف ۳/۱۴۵۔

(۳) زاد المعاد ۱/۱۱۹، ۱۲۰ طبع مؤسسۃ الرسالہ۔

(۴) حدیث: "اتخاذه ﷺ خاتما من فضة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۳۲۴ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

حدیبیہ سے واپس ہوئے تو آپ نے ملکوں کے بادشاہوں کو خط لکھا اوران کے پاس اپنے قاصد بھیجے، اورآپ نے روم کے بادشاہ کو بھی خط لکھا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ وہ کوئی خط اس وقت تک نہیں پڑھتے جب تک اس پر مہر نہ لگی ہوئی ہوتو آپ نے چاندی کی ایک انگوٹھی بنوائی اوراس پر تین سطریں نقش کروایا، ایک سطر (محمد) ایک سطر (رسول) ایک سطر (اللہ) اوراس سے بادشاہوں کے خطوط پر مہر لگائی اورمحرم ۷ھ میں ایک ہی دن سات افراد کو بھیجا)۔

جس شخص کو اس کی حاجت ہو مثلاً سلطان، قاضی وغیرہ اس کے لئے اپنی اس خاتم پر نقش کروانا جس سے خط پر مہر لگائی جاتی ہے، نیز اس کے اندر اور پتہ میں اپنا اور مکتوب الیہ کا نام لکھنا مسنون ہے[1]۔

اورخاتم پر صاحب خاتم کا نام نقش کروانے کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے اور لفظ اللہ یا ذکر کے نقش کرنے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ جائز ہے اور حنابلہ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے[2]۔

حنفیہ مزید کہتے ہیں: کسی تصویر یا پرندہ نیز محمد رسول اللہ کا نقش کروانا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ حضور علیہ السلام کی انگوٹھی کا نقش تھا اور یہ تین سطریں تھیں اور ہر کلمہ ایک سطر تھا، اور **"نهى عليه الصلاة والسلام أن ينقش أحد عليه"**[3] (حضور علیہ السلام نے اس بات کی ممانعت فرمائی ہے کہ کوئی اس پر نقش کروائے)، یعنی اس کی ہیئت یا اس کے نقش کے مثل نقش کرائے، اور حضرت ابوبکر کی خاتم کا نقش (نعم القادر الله) (اللہ کیا خوب قدرت رکھنے والا ہے)، حضرت عمر کا (كفى بالموت واعظاً) (ناصح ہونے میں موت کافی ہے)، اورحضرت عثمان کا (لتصبرن أو لتندمن) (تم صبر کرو یا ندامت کا سامنا کرو) اور حضرت علی کا (الملک لله) (بادشاہت اللہ کی ہے) تھا[1]۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر نقش بنانے والا غلطی کرے اور خاتم میں دوسرے کا نام نقش کردے، تو اگر اس کی اصلاح ممکن نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اس کا ضامن ہوگا، اور امام صاحب کے نزدیک کسی بھی حال میں ضامن نہ ہوگا[2]۔

ب-مسجد میں نقش ونگار بنانا:

۶-مسجد میں نقش ونگار بنانے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جمہور یعنی مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وہ مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: **"لا تقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد"**[3] (قیامت قائم نہیں ہوگی حتی کہ لوگ مسجدوں میں تفاخر کرنے لگیں)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ جائز ہے اور یہی مالکیہ میں سے ابن وہب اور ابن نافع کی نیز بعض شافعیہ کی یہی رائے ہے بشرطیکہ وہ معمولی چیز سے ہو[4]، ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ

(۱) حاشیۃ الجمل ۵/ ۲۶۲، ۳ زاد المعاد ۱/ ۱۱۹، ۱۲۰۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۵۹، مواہب الجلیل ۱/ ۷ ۱۲، القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴، الإنصاف ۳/ ۱۴۵۔

(۳) حدیث: "نهى عليه الصلاة والسلام أن ينقش احد عليه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۲۴ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۱۵۷۔

(۳) حدیث: "لا تقوم الساعة حتى يتباهى الناس في المساجد" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۱۱ طبع حمص) اور ابن ماجہ (۱/ ۲۴۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور ابن حبان (۴/ ۴۹۳ طبع الرسالہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) البدائع ۵/ ۱۲۷، مواہب الجلیل ۱/ ۵۵۱، المجموع ۲/ ۱۸۰، مطالب أولی

حضرت عثمانؓ نے مسجد نبوی میں بڑا اضافہ فرمایا، اس کی دیوار کی تعمیر منقش پتھر اور چونے سے کروائی ، اس کے ستون منقش پتھر سے لگوائے اور چھت ساگوان سے ڈلوائی (۱)۔

ج - گھر کو منقش کرنا اور اس کو مزین اور آراستہ کرنا:

۷ - گھر کو منقش کرنے اور اس کو مزین اور آراستہ کرنے کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ گھروں ، دیواروں ، چھتوں ، لکڑیوں اور پردوں کو سونے چاندی سے مزین کرنا جائز ہے، اور حنفیہ نے قید لگائی ہے کہ تکبر کے قصد سے نہ کرے، اگر کرے گا تو مکروہ ہوگا اور اگر کسی حاجت یا ضرورت سے ہو تو مکروہ نہیں ہوگا (۲)۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ گھروں اور دکانوں کو سونے یا چاندی سے مزین کرنا حرام ہے، اس لئے کہ یہ اسراف ہے، اور تکبر نیز فقراء کی دل شکنی کا سبب ہے (۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تزیین فقرہ/ ۲۱ اور زخرفہ فقرہ/ ٦)۔

د - احرام باندھنے والی عورت کے ہاتھ کو مہندی سے منقش کرنا:

۸ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ احرام باندھنے والی عورت کے ہاتھ کو مہندی سے منقش کرنا، اسی طرح انگلیوں کو مہندی سے رنگنا اور سیاہ کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں زینت ہے اور اس پراگندگی کو دور کرنا ہے جس کا حکم احرام میں دیا گیا ہے (۱)۔

اس کی تفصیل: اصطلاح (اختضاب فقرہ/ ۲۲) میں ہے۔

ھ - قبر پر نقش بنانا

۹ - قبر پر لکھنے اور نقش بنانے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وہ مکروہ ہے، اور دردیر کہتے ہیں: مناسب ہے کہ حرام ہو، اس لئے کہ یہ قبر کی بے حرمتی کا سبب ہے۔

حنفیہ، نیز شافعیہ میں سے سبکی کی یہ رائے ہے کہ اگر لکھنے کی حاجت ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (قبر فقرہ/ ۱۹)۔

النہی ۲/ ۲۵۵، فتاوی السبکی ۱/ ۲۷۷، إعلام الساجد للزرکشی/ ۳۳٦۔

(۱) اثر: "أن عثمانؓ زاد في المسجد النبوی" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۴۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۲٦/۵، الفتاوی الہندیہ ۳۱۹/۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ٦۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۴۴، کشاف القناع ۲/ ۲۳۸، المجموع ٦/ ۴۳۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۹۹ طبع عیسی الحلبی، نیز دیکھئے: أسنی المطالب ۱/ ۴۷۲ المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الجمل ۱/ ۴۱۸۔

نقض

تعریف:

۱-نقض لغت میں: اس عقد یا عمارت وغیرہ کوختم کر دینا ہےجس کو تم نے مضبوط کر دیا ہو، کہا جاتا ہے:**نقضت الحبل نقضاً** میں نے رسی کی لڑی کوکھول دیا، اسی معنی میں کہا جاتا ہے: **نقضت ما أبرمه:** (جب تم اس کوتوڑ دو جسے پختہ کیا ہو) تونقض ابرام کی ضد ہے [۱]۔

اور فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نقض کا شمار جب علت کے موانع میں سے ہوتو وہ یہ ہے کہ جس وصف کے علت ہونے کا دعوی کیا جارہا ہو وہ کسی صورت میں حکم کے بغیر پایا جائے اور اس کی تعبیر وصف کی تخصیص سے کی جاتی ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ابرام (پختہ اور مضبوط کرنا)

۲-اِبرام لغت میں **أبرم الأمروبرمه** سے ماخوذ ہے: یعنی معاملہ کو پختہ کیا، خلیل کہتے ہیں: **أبرمت الأمر**: میں نے معاملہ کو پختہ کر دیا اور عسکری کہتے ہیں: کسی چیز کا ابرام اس کو مضبوط بنانا ہے، اور اس کی اصل رسی کو مضبوط کرنا ہے اور دوسری چیز میں وہ

(۱) القاموس المحیط، نیز دیکھئے: المصباح المنیر، تہذیب الأسماء واللغات للنووی۔

(۲) شرح البدخشی والأسنوی علی البیضاوی ۳/ ۱۰۶ طبع دار الکتب العلمیہ۔

مستعار ہے [۱]۔

فقہاء اس لفظ کوعقود پر بحث کرتے وقت استعمال کرتے ہیں، تو کہا جاتا ہے: **أبرم عقد البيع وأبرم عقد النكاح** (عقد بیع کو پختہ کیا، عقد نکاح کو پختہ کیا) **والإمام أونائبه يتولى إبرام عقد الذمة مع غير المسلم** (امام یا اس کا نائب غیر مسلم کے ساتھ عقد ذمہ کومضبوط کرنے کے ذمہ دار ہوں گے)۔

اور نقض وابرام کے درمیان تضاد کی نسبت ہے۔

ب-عقد:

۳-لغت میں عقد حل (کھولنے) کی نقیض ہے، کہا جاتا ہے: **عقده يعقده عقداً** اور ہر چیز کا عقد کرنا اس کو مضبوط کرنا ہے [۲]۔

اور اصطلاح میں: عقد ایجاب وقبول کے ذریعہ تصرف کے اجزاء کومربوط کرنا ہے [۳]۔

نقض اور عقد کے درمیان نسبت تضاد کی ہے۔

نقض سے متعلق احکام:

نقض سے چند احکام متعلق ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

اول: نقض طہارت (طہارت کوتوڑ دینا):

۴-نقض طہارت سے مراد: حدث یا نجاست یا جوان دونوں کے معنی میں ہو اس کو دور کرنے کے لئے (شریعت کی طرف سے مقرر کردہ) جس فعل کو مکلّف نے انجام دیا ہو اس کو فاسد کر دینا ہے [۴]۔

(۱) لسان العرب ومقاییس اللغۃ لابن فارس ۱/ ۲۳۱، الفروق فی اللغۃ رص ۲۰۷۔

(۲) تہذیب الأسماء واللغات للنووی ۱/ ۲۸،۲۷، لسان العرب۔

(۳) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی، نیز دیکھئے: دستور العلماء ۲/ ۳۳۱۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶، ۱۷۔

اور نواقض طہارت میں: نواقض وضوء، نواقض تیمّم اور مسح علی الخفین کے نواقض داخل ہیں اور اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

الف-نواقض وضو:

۵-فقہاء نے نواقض وضو کو شمار کیا ہے اور وہ فی الجملہ یہ ہیں: سبیلین میں سے کسی ایک سے کسی چیز کا نکلنا، سبیلین کے علاوہ سے کسی نجاست کا نکلنا، عقل کا (نشہ، جنون، بیہوشی کی حالت میں) زائل ہوجانا، سونا، جماع کرنا، آدمی کی شرمگاہ کو چھونا، نماز میں قہقہہ لگانا، اونٹوں کا گوشت کھانا، مردے کو نہلانا، مرتد ہونا اور حدث کے بارے میں شک ہونا۔

ان میں سے بعض کے ناقض وضو ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے اور دوسرے بعض میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح (حدث فقرہ ۶-۲۰) میں دیکھی جائے۔

ب-نواقض تیمّم:

۶-تیمّم کو چند چیزیں توڑ دیتی ہیں جن میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں: اور ان میں: ہر وہ چیز ہے جو وضو کو توڑ دے، اس لئے کہ یہ اس کا بدل ہے تو اس کا حکم اسی کے حکم جیسا ہوگا اور وقت کا نکل جانا، پانی نہ پانے والے کے لئے پانی کا پالینا، اور اس کو مباح کرنے والے عذر کا زائل ہوجانا بشرطیکہ ضرر کے بغیر اس کے استعمال پر قادر ہوجائے مثلاً کسی مرض کی وجہ سے تیمّم کرے اور شفایاب ہوجائے یا ٹھنڈک کی وجہ سے تیمّم کرے اور وہ ختم ہوجائے۔

اور تفصیل (تیمّم فقرہ ۳۳) میں ہے۔

ج-مسح علی الخفین کے نواقض:

۷-مسح علی الخفین کو چند چیزیں توڑ دیتی ہیں جن میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں، اور ان میں سے ہر وہ چیز بھی ہے جو وضو کو توڑ دیتی ہو، اس لئے کہ یہ اس کا بدل ہے، لہٰذا تیمّم کی طرح اس کی اصل کو توڑنے والا اس کو بھی توڑ دے گا، اور دونوں یا ایک خف کو اتار دینا تو وہ دونوں پیروں کو دھوئے گا اس لئے کہ طہارت سے پہلے والا حدث مانع کے نہ ہونے کی وجہ سے دونوں قدموں کی طرف سرایت کرجاتا ہے، اور مدت مسح کا ختم ہوجانا اور کسی ایسی چیز کا پیش آجانا جو غسل کو واجب کرتی ہے۔

تفصیل اصطلاح (مسح علی الخفین فقرہ ۱۱) میں ہے۔

دوم: نقض عہود:

معاہدہ کو توڑنا: مصالحت کو توڑنا، امان کو توڑنا اور عقد ذمہ کو توڑنا داخل ہے۔

الف-مصالحت توڑنا:

۸-اگر مسلمان غیر مسلموں کے ساتھ ترک قتال کا معاہدہ کریں، تو مسلمانوں پر اس کو پورا کرنا واجب ہوگا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَأَوْفُوْا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا"[1] (اور عہد کی پابندی رکھو بے شک عہد کی باز پرس ہوگی)۔

اور چند امور سے مصالحت ٹوٹ جاتی ہے جن میں سے کچھ یہ ہیں:

اگر مصالحت کی بقاء امام یا کسی دوسرے کی مشیئت پر معلق ہو تو امام توڑ دے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور حنفیہ کے

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۴۔

نزدیک بشرطیکہ اس کے توڑ دینے میں مسلمانوں کا مفاد محسوس کرے(۱)۔

مصالحت کرنے والے کفار کی طرف سے خیانت کا صادر ہونا جیسے کسی مسلمان کو قتل کر دینا، اور کسی شبہ کے بغیر مسلمانوں سے جنگ کرنا، اور ان کے اموال کو لے لینا، اور ایسے جاسوس کو پناہ ادینا جو دشمنوں کو مسلمانوں کی خبریں نیز ان کی کمزوری کے مواقع بتائے۔

جن کے لئے عقد کیا گیا تھا ان کا عقد کو صراحتاً یا دلالتاً توڑ دینا۔

تفصیل: اصطلاح (ہدنة) میں ہے۔

ب-امان کو توڑ دینا:

۹-اگر امام یا عام مسلمانوں میں سے کوئی بالغ آزاد مسلمان کسی حربی کو یا اہل حرب کی کسی محدود تعداد کو امان دے تو امام یا لوگوں میں سے کسی کو اس کے توڑنے کا اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين"**(۲) (مسلمانوں کا ذمہ ایک ہے جس کی سعی ان کا ادنی شخص کرے گا، اور جو کسی مسلمان کا ذمہ توڑے تو اس پر اللہ، فرشتے اور تمام لوگوں کی لعنت ہوگی)، الا یہ کہ امام کو ان کی طرف سے خیانت کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ امان مسلمانوں کی طرف سے لازم ہے اور غیر مسلموں کی طرف سے غیر لازم ہے تو انہیں اختیار ہے کہ جس وقت چاہیں اسے توڑ دیں، اگر اسے ظاہری علامات سے ان کی خیانت کا اندیشہ ہو تو جمہور کے نزدیک اسے اس کے توڑنے کا اختیار ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں: امام جب چاہے اسے امان توڑنے کا اختیار ہے، اگر چہ ان کی طرف سے کوئی ایسی چیز صادر نہ ہو جو عقد امان کے خلاف ہو اور ان کی طرف سے اس کی علامتیں ظاہر نہ ہوں(۱)۔

ج-عقد ذمہ کو توڑنا:

۱۰-عقد ذمہ چند چیزوں سے ٹوٹ جاتا ہے، ان میں بعض یہ ہیں:

ذمی کا دار الحرب سے جاملنا، یا مسلمانوں کے راز معلوم کرنے کی کوشش کرنا۔

تفصیل اصطلاح (اہل الذمۃ فقرہ/ ۴۲) میں ہے۔

سوم: اجتہاد کو توڑنا:

۱۱-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حاکم اگر کسی معاملہ میں فیصلہ کر دے یا مفتی کسی مسئلہ میں فتویٰ دے اور دونوں اہل اجتہاد میں سے ہوں تو اسے توڑنا جائز نہ ہوگا، سوائے اس صورت کے جب واضح ہو جائے کہ اس کا حکم کتاب وسنت کی نص یا اجماع کے خلاف ہے۔

شافعیہ نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ: اگر قیاس جلی کے خلاف ہو، اور یہ وہ ہے جس میں اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے والے کا مؤثر نہ ہونا قطعی ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: **"فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَاتَنْهَرْهُمَا"**(۲) (تو تو ان سے اف بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا) میں مارنے کے حرام ہونے کو اف کہنے پر قیاس کرنا۔

اور جیسے اللہ تعالی کے قول: **"فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا**

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۰-۲۶۱، کشاف القناع ۳/ ۱۱۲، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۷۔

(۲) حدیث: "ذمة المسلمين واحدة ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۱) الاختیار ۴/ ۱۲۳-۱۲۴، رد المحتار ۳/ ۲۴۷، شرح الزرقانی ۳/ ۱۲۲، ۱۲۳، الدسوقی ۲/ ۱۸۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸، کشاف القناع ۶/ ۱۰۵۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۲۳۔

یَّرَهٗ‘‘(۱) (سو جو کوئی ذرہ بھر بھی نیکی کرے گا، اسے دیکھ لے گا) میں ذرہ سے زیادہ کو ذرہ پر قیاس کرنا۔

نیز جس میں اصل اور فرع کے درمیان مساوات قطعی ہو، اگرچہ حکم میں فرع اصل سے اولیٰ نہ ہو، جیسے: سرایت کرنے میں باندی کو غلام پر قیاس کرنا جب مالدار اس کے بعض کو آزاد کردے اور سیال چیزوں میں سے چوہا گر جانے کے حکم میں گھی کے علاوہ کو گھی پر قیاس کرنا ہے(۲)۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

چہارم: فیصلہ کو توڑ دینا:

فیصلہ کو توڑنے کا شرعی حکم:

۱۲- فی الجملہ فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ قاضی اگر اپنے فیصلے میں کسی نص یا اجماع کی خلاف ورزی کرے تو اس کے فیصلہ میں شرط موجود نہ ہوگی، اور اس کو توڑنا واجب ہوگا اس لئے کہ اجتہاد سے فیصلہ کرنے کی شرط نص کا نہ ہونا ہے، اس کی دلیل حضرت معاذؓ کی حدیث ہے: ’’فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو ‘‘(۳) (اگر تم نہ رسول اللہ کی سنت میں پاؤ نہ کتاب اللہ میں؟ فرمایا میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہیں کروں گا)، نیز اس لئے کہ جب کتاب وسنت کو چھوڑ دے گا تو وہ کوتاہی کرے گا، لہذا اس کے حکم کو توڑنا واجب ہوگا، اس لئے کہ نص کی موجودگی میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اور بعض فقہاء نے دوسری چیزوں کا اضافہ کیا ہے، جیسے قیاس جلی (۱)، اور عنقریب اس کی تفصیل جن کا نقض کیا جاتا ہے ان کے حکم میں آرہی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: قضاء کی صلاحیت رکھنے والے قاضی کے کسی حکم کو توڑنا حرام ہے، تاکہ وہ اس کا سبب نہ بن جائے کہ کوئی حکم اس کے مثل سے توڑا جائے، نیز یہ کہ سرے سے کوئی حکم ہی ثابت نہ ہو، سوائے اس کے جو کتاب اللہ کی نص، یا سنت متواترہ خبر احاد کے مخالف ہو یا اجماع قطعی کے مخالف ہو، اجماع سکوتی اس کے برخلاف ہے(۲)۔

کون سا حکم توڑا جائے گا اور کون سا نہیں توڑا جائے گا:

۱۳- جن احکام کو توڑا جائے گا، اور جن کو نہیں توڑا جائے گا ان کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، تو ان میں سے کچھ حضرات نے اس میں توسع سے کام لیا ہے اور کچھ حضرات نے صرف نص یا اجماع کی صریح مخالفت کی صورت میں توڑنے کو جائز قرار دیا ہے اور اس کے علاوہ میں اس کو ممنوع قرار دیا ہے۔

اور فی الجملہ قاضی کے فیصلے تین حالات سے خالی نہیں ہوں گے:

---

(۱) سورۂ زلزلہ ر ۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۳۶۲-۴ر ۳۲۵، مغنی المحتاج ۴ر ۳۹۶، کشاف القناع ۶ر ۳۵۹، المغنی ۹ر ۵۶۔

(۳) حدیث: ’’فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟...‘‘ کی روایت ابوداؤد (۴ر ۱۸ طبع حمص) اور ترمذی (۳ر ۶۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: اس حدیث کو ہم صرف اسی طریق سے جانتے ہیں اور میرے نزدیک اس کی سند متصل نہیں ہے۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹ر ۵۶، ۵۷، کشاف القناع ۶ر ۳۱۵، المبسوط للسرخسی ۱۶ر ۸۴، مغنی المحتاج ۴ر ۳۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، تبصرۃ الحکام ۱ر ۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۷ر ۱۴، المادہ (۱۴) مجلّہ الاحکام العدلیہ، نہایۃ المحتاج للرملی ۸ر ۲۵۸، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۹۴۔

(۲) شرح المنتہی ۳ر ۴۷۸-۴۷۹۔

ایک قسم وہ ہے جس کو ہر حال میں توڑا جائے گا، ایک قسم کو ہر حال میں نافذ کیا جائے گا، اور ایک قسم مختلف فیہ ہے [۱]، اور اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

پہلی قسم: وہ فیصلے جن کو توڑ دیا جائے گا:

۱۴ - فی الجملہ فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ فیصلہ اگر کتاب اللہ، سنت یا اجماع کے خلاف ہو تو اس کو توڑنا واجب ہے [۲]۔

اور مذکورہ بالا صورتوں پر مالکیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ: جس کا مدرک یعنی دلیل شاذ ہو یا قواعد یا قیاس جلی کے مخالف ہو، اور قرافی نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ علماء کا یہ قول کہ قاضی کا فیصلہ اگر قواعد یا قیاس یا نص کے خلاف ہو تو توڑ دیا جائے گا، اس سے مراد یہ ہے کہ ان کے خلاف کوئی ایسا معارض نہ ہو جو ان سے راجح ہو، اور اگر ان کا کوئی معارض ہو تو فیصلہ نہیں توڑا جائے گا، اور ان حضرات نے فرمایا: اگر فیصلہ اجماع کے خلاف ہو تو وہ خلاف کو رفع نہیں کرے گا اور اس کو توڑنا واجب ہوگا، جیسے اگر وہ فیصلہ کرے کہ پورا میراث بھائی کو ملے گا دادا کو کچھ نہیں ملے گا، تو یہ اجماع کے خلاف ہے، اس لئے کہ امت کے دو اقوال ہیں: سارا مال دادا کا ہوگا یا وہ تقسیم میں بھائی کا شریک ہوگا، رہا دادا کو بالکل محروم کرنا تو امت میں کوئی اس کا قائل نہیں ہے [۳]۔

اور ماوردی کہتے ہیں: اگر وہ کتاب، سنت یا اجماع کے خلاف ہو یا قیاس جلی یا قیاس خفی کے خلاف ہو تو اس کی وجہ سے اس کا فیصلہ توڑ دیا جائے گا اور دوسرا حکم دیا جائے گا [۱]۔

اس لئے کہ حدیث میں ہے: **"لأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عدل عن اجتهاده في دية الجنين حين أخبره حمل بن مالک أن النبي ﷺ قضى فيه بغرة عبد أو أمة"** [۲] (حضرت عمر بن الخطابؓ نے جنین کی دیت کے سلسلہ میں اپنے اجتہاد سے اس وقت رجوع کیا جب ان کو حمل بن مالک نے بتایا کہ نبی کریم ﷺ نے اس میں غلام یا باندی کے تاوان کا فیصلہ فرمایا تھا)۔

اور وہ عورت کو اس کے شوہر کی دیت میں وارث قرار نہیں دیتے تھے یہاں تک کہ ان سے ضحاک بن سفیان نے روایت بیان کی کہ **"أن النبي ﷺ ورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها فورثها عمر"** [۳] (نبی کریم ﷺ نے اشیم ضبابی کی بیوی کو ان کے شوہر کی دیت میں سے وراثت دی تھی تو حضرت عمرؓ نے بھی اس کو وراثت دی)۔

انگلیوں کے بارے میں ایک فیصلہ فرمایا، پھر ان کو خبر دی گئی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"وفي كل إصبع مما هنالک عشر من الإبل"** [۴] (ہر انگلی میں دس اونٹ ہوں گے)، اور قاضی شریح

(۱) ابن عابدین قدرے تصرف کے ساتھ ۵/ ۳۹۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۵۶، ۵۷، کشاف القناع ۶/ ۳۱۵، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۸۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع الصنائع ۷/ ۱۴، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۴)، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۲۵۸، القواعد الفقہیہ لابن جزی رص ۱۹۴۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۰، الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۵، ۲۲۶، أدب القاضی للماوردی ۱/ ۶۸۲۔

(۱) ادب القاضی للماوردی ۱/ ۶۸۲-۶۸۹۔

(۲) حدیث: "أن عمر عدل عن اجتهاده في دية الجنين..." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۹۸، ۶۹۹ طبع حمص) اور حاکم (۳/ ۵۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن عمر كان لا يورث امرأة من دية زوجها..." کی روایت ترمذی (۴/ ۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "في كل إصبع مما هنالک..." کی روایت عبدالرزاق نے

نے ایسے دو چچازاد بھائیوں کے سلسلہ میں جن میں سے ایک اخیافی بھائی تھا[۱]، اللہ تعالیٰ کے اس قول: ''وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ'' [۲] (اور رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں) سے استدلال کرتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ مال بھائی کا ہوگا تو حضرت علیؓ نے اس فیصلہ کو توڑ دیا تھا، اور ان سے فرمایا: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ'' [۳] (اگر کوئی مورث مرد ہو یا عورت، ایسا ہو جس کے نہ اصول ہوں نہ فروع اور اس کے ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک چھٹا حصہ ہے) تو اس کا احتمال ہے کہ حضرت علیؓ نے اس آیت کی مخالفت کی وجہ سے اس حکم کو توڑ دیا ہو[۴]۔

یہ سب ایسے آثار ہیں جن کا صحابہ کرام میں کوئی مخالف ظاہر نہیں ہوا تو یہ اجماع ہوا، نیز اس لئے کہ کتاب وسنت اجماع کی اصل ہیں[۵]۔

نووی کہتے ہیں: اگر قاضی پر واضح ہوجائے کہ اس نے کسی قطعی دلیل مثلاً کتاب یا سنت متواترہ یا اجماع کی خلاف ورزی کی ہے یا خبر واحد یا قیاس جلی کے ذریعہ حاصل ہونے والے کسی محکم ظن کی خلاف ورزی کی ہے تو اس پر اپنے فیصلہ کو توڑنا لازم ہوگا، اور اگر قیاس خفی کے ذریعہ کوئی رائے ظاہر ہو جس کو وہ اس رائے سے راجح سمجھتا ہے جس کے ذریعہ اس نے فیصلہ کیا ہے، اور یہ کہ وہی درست ہے تو اس کے بعد اس جیسے پیش آمدہ واقعات میں دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرے گا اور جو فیصلہ پہلے کر چکا ہے اس کو نہیں توڑے گا بلکہ اس کو نافذ کرے گا اور جس وجہ سے اپنے فیصلہ کو توڑے گا اس کی وجہ سے دوسرے کے فیصلہ کو بھی توڑے گا، اور جہاں اپنا فیصلہ نہیں توڑے گا دوسرے کا فیصلہ بھی نہیں توڑے گا اور دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، البتہ وہ دوسرے کے فیصلہ کا تتبع کا اختیار ہے تاکہ اس کو توڑے۔

اور فرمایا جن فیصلوں کو توڑا جاتا ہے اگر اس کے پاس اس کو لکھ بھیجا جائے تو یہ بات مخفی نہیں ہے کہ وہ اسے نہ قبول کرے گا نہ نافذ کرے گا، لیکن جس کو نہیں توڑا جاتا ہے اور اس کی رائے ہے کہ دوسرا اس سے زیادہ درست ہے تو ابن کج نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ وہ اس سے اعراض کرے گا اور اسے نافذ نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ اس چیز پر اعانت کرنا ہے جس کو وہ غلط سمجھتا ہے اور ابن القاص کہتے ہیں: میں اس کا نافذ کرنا ناپسند کرتا ہوں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو نافذ کرنا جائز ہے۔

اور سرخسی (شافعی) نے اختلاف کے نقل کرنے کی صراحت کی ہے، چنانچہ کہتے ہیں: اگر اس کے پاس پہلے کے کسی قاضی کا فیصلہ پیش کیا جائے اور وہ اس میں کوئی ایسی چیز تو نہ پائے جو توڑنے کی متقاضی ہو، لیکن اس رائے کے خلاف ہو تو دو صورتیں ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ: اس سے اعراض کرے گا، اور دونوں میں اصح یہ ہے کہ اس کو نافذ کرے گا اور عمل اسی پر ہے، جیسا کہ اگر وہ خود فیصلہ کرے پھر اس کی رائے اس طور پر بدل جائے کہ وہ توڑنے کی متقاضی نہ ہو، اور فریقین اسی کے پاس مرافعہ کریں تو وہ اپنے پہلے حکم کو برقرار رکھے گا، اگرچہ اس کی رائے ہو کہ دوسرا فیصلہ اس سے زیادہ بہتر ہے[۱]۔

المصنف (۹/ ۸۵ ۳ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶۔

(۲) سورۂ أحزاب/ ۶۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۴) المغنی ۹/ ۵۷، ۵۸۔

(۵) ادب القاضی للماوردی ۱/ ۶۸۴-۶۸۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۰، ۱۵۲، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۲۵۸ طبع دار الفکر۔

فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ کتاب اللہ کی مخالفت سے مراد اس نص قرآنی کی مخالفت ہے جس کی تاویل میں سلف کے درمیان اختلاف نہ ہو جیسے اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ"(۱) (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں)، چنانچہ اس پر سلف کا اتفاق ہے کہ باپ کی بیوی سے اور اس کی اس باندی سے جس سے اس نے وطی کرلی ہو نکاح کرنا جائز نہیں ہے لہذا اگر کوئی قاضی اس کے جواز کا فیصلہ کردے تو جس کے پاس مرافعہ ہوگا وہ اس کو توڑ دے گا۔

سنت کی مخالفت سے مراد سنت مشہورہ کی مخالفت جیسے دوسرے شوہر کی وطی کے بغیر محض نکاح کرنے سے پہلے شوہر کے لئے مطلقہ ثلاثہ کے حلال ہونے کا فیصلہ کرنا، اس لئے کہ وطی کی شرط لگانا حدیث عسیلہ سے ثابت ہے(۲)۔

اور اجماع سے مراد وہ ہے جس پر جمہور یعنی اکثر لوگ متفق ہوں، اور بعض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ خلاف اختلاف نہیں ہے، اور انہوں نے کہا کہ اسی طرح فیصلہ اس صورت میں بھی توڑ دیا جائے گا جبکہ ایسا فیصلہ ہو جس پر کوئی قطعی دلیل نہ ہو(۳)۔

دوسری قسم: وہ فیصلے جنہیں نہیں توڑا جائے گا:

۱۵- ہر وہ فیصلہ جو کتاب وسنت یا اجماع کے موافق ہوا سے نہیں توڑا جائے گا، یہی حکم اس صورت میں ہوگا جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو، چنانچہ جب قاضی اپنے فیصلے میں صحیح نتیجے تک پہنچے تو اصل یہ ہے کہ اسے نہیں توڑا جائے گا، اسی طرح اگر وہ اس چیز کے بارے میں فیصلہ کرے جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو تو اس کا حکم (بھی) نافذ ہوگا، اور اس کے علاوہ دیگر قضاۃ کا فیصلہ نافذ ہوگا ورنہ اس کو فسخ کیا جائے گا نہ توڑا جائے گا، اس لئے کہ یہ فیصلہ محل اجتہاد میں ہوا ہے لہذا نافذ کیا جائے گا اور اس طور پر لازم ہوگا کہ اس کو باطل کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اس میں اصل وہ حدیث ہے جو شعبی سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يقضي بالقضاء، وينزل القرآن بغير ما قضى، فيستقبل حكم القرآن ولا يرد قضاءه الأول"(۱) (رسول اللہ ﷺ فیصلہ فرماتے تھے، اور قرآن آپ کے فیصلہ کے خلاف نازل ہوتا تھا تو آپ ﷺ قرآن کے حکم کے مطابق فیصلہ کرتے تھے اور اپنے پہلے فیصلہ کو رد نہیں فرماتے تھے) نیز حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے مشرکہ کے ترکہ سے حقیقی بھائیوں کے محروم ہونے کا فیصلہ فرمایا، پھر اس کے بعد شریک فرمایا اور اپنے پہلے فیصلہ کو نہیں توڑا، پھر جب ان سے اس کے متعلق کہا گیا تو انہوں نے فرمایا: وہ بھی صحیح تھا جو ہم نے فیصلہ کیا تھا اور یہ بھی صحیح ہے جو ہم فیصلہ کر رہے ہیں اور دادا کے بارے میں مختلف فیصلے فرمائے اور پہلے کو رد نہیں کیا، نیز اس لئے کہ یہ حکم کو اس کے مثل سے توڑنے کا سبب ہوگا، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سرے سے کوئی حکم ثابت نہیں رہے گا، اس لئے کہ دوسرا قاضی اپنے پہلے والے کی مخالفت کرے گا، اور تیسرا دوسرے کی مخالفت کرے گا تو حکم برقرار نہیں رہے گا۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ: اگر وہ قیاس خفی (یعنی جو مفارقت کے احتمال کو زائل نہ کرے اور نہ بعید ہو جیسے علت طعام کی وجہ سے باب ربا میں چاول کو گیہوں پر قیاس کرنا) کے خلاف فیصلہ کرے تو اس

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۲۔

(۲) حدیث العسیلہ کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۴۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۳) العنایہ علی الہدایہ ۵/ ۴۸۷، ۴۹۲، شرح المجلۃ لعلی حیدر ۴/ ۶۳۲، تبیین الحقائق ۴/ ۱۸۸، نیز دیکھئے: روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۱۹، ۳۲۰۔

(۱) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يقضي بالقضاء..." ابن مفلح نے اس کو الفروع (۶/ ۴۵۶) میں نقل کیا ہے اور اس کو ابن منصور کی طرف منسوب کیا ہے۔

رائے کی مخالفت کرنے والا اس فیصلہ کونہیں توڑے گا، اس لئے کہ ایک درجہ کی آراء اگر بعض بعض کوتوڑیں گی تو کوئی حکم برقرار نہیں رہ سکے گا اور لوگوں پر معاملہ دشوار ہوجائے گا۔

امام شافعی فرماتے ہیں: حکام میں سے جو اجتہاد کرے اور اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے پھر اس کی رائے ہو کہ اس کا اجتہاد غلط ہے تو اس نے جو رائے اختیار کی ہے اس کا بھی احتمال ہو اور اس کے غیر کا بھی احتمال ہو تو اس کو رد نہیں کرے گا اور آئندہ اس کے مطابق فیصلہ کرے گا جو زیادہ بہتر ہو[(۱)]۔

اور حنفیہ محل اجتہاد میں فیصلہ اور مجتہد فیہ فیصلہ کے درمیان فرق کرتے ہیں، تو محل اجتہاد میں فیصلہ کرنا یہ ہے کہ اختلاف مسئلہ اور سبب قضاء میں ہو جیسے: اگر محدودین فی القذف کی توبہ کے بعد ان کی شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرے، اور قاضی کی رائے ہو کہ ان دونوں کی شہادت قبول کرنا جائز ہے، تو جب اس معاملہ کو دوسرے ایسے قاضی کے پاس پیش کیا جائے جو اس کی رائے نہ رکھتا ہو تو وہ اس کو برقرار رکھے گا اور اس کو نہیں توڑے گا، اسی طرح اگر کسی عورت کے حق میں اس کے شوہر اور دوسرے اجنبی کی شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرے، اور اس کو ایسے شخص کے سامنے پیش کیا جائے جو اس شہادت کو ناجائز سمجھتا ہو تو وہ اس کو برقرار رکھے گا، اس لئے کہ پہلے نے مجتہد فیہ کے ذریعہ فیصلہ کیا ہے لہذا اس کو نافذ کیا جائے گا، اس لئے کہ مجتہد فیہ سبب قضاء ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا ان لوگوں کی گواہی فیصلہ کے لئے حجت بنے گی یا نہیں؟

تو اختلاف، مسئلہ اور سبب حکم میں ہے نہ کہ خود حکم میں[(۲)]۔

اور ان حضرات نے مجتہد فیہ مسئلہ کی تفصیل کی ہے اور کہا ہے: اگر کسی مجتہد فیہ مقدمہ میں فیصلہ کرے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا: یا تو اس کا مجتہد فیہ ہونا متفق علیہ ہوگا، یا مختلف فیہ ہوگا، اگر اس کا مجتہد فیہ ہونا متفق علیہ ہو تو مجتہد فیہ یا تو وہ چیز ہوگی جس کے ذریعہ فیصلہ کیا گیا ہے یا مجتہد فیہ خود فیصلہ ہوگا۔

تو مجتہد فیہ اگر وہ چیز ہو جس کے ذریعہ فیصلہ کیا گیا ہے اور اس کو دوسرے قاضی کے سامنے پیش کیا جائے تو دوسرا اس کو نہیں توڑے گا، بلکہ اس کو نافذ کردے گا، اس لئے کہ وہ ایسا فیصلہ ہے جس کی صحت متفق علیہ ہے، اس لئے کہ یہ بات معلوم ہے کہ مسئلہ میں اپنے اختلاف کے باوجود لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ قاضی کو اختیار ہے کہ اقوال میں سے جس کی طرف اس کے اجتہاد کا میلان ہو اس کے مطابق فیصلہ کرے، تو یہ ایسا فیصلہ ہوگا جس کی صحت متفق علیہ ہے، تو اگر اس کو توڑے گا تو صرف اپنے قول سے توڑے گا اور اس کی صحت میں لوگوں کے درمیان اختلاف ہے، تو جو چیز بالاتفاق صحیح ہو اس کو ایسے قول سے توڑنا جس کی صحت مختلف فیہ ہو جائز نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ دوسرے کے ساتھ کوئی دلیل قطعی نہیں بلکہ دلیل اجتہادی ہے، اور پہلے قاضی کے فیصلہ کی صحت دلیل قطعی سے ثابت ہے، یعنی جو صورت بھی اس پر واضح ہو اس کے ذریعہ فیصلہ کرنے کے جواز پر ان کا اجماع دلیل قطعی ہے، لہذا جو دلیل قطعی سے فیصلہ ہو اس کو ایسے دلیل سے توڑنا جس میں شبہ ہو جائز نہ ہوگا نیز ضرورت کا تقاضا ہے کہ اجتہاد پر مبنی فیصلے کو لازم اور اس کے توڑنے کو ناجائز قرار دیا جائے، اس لئے کہ اگر کسی دوسرے ایسے قاضی کے پاس پیش کرنے سے جو پہلے کی رائے کے خلاف رائے رکھتا ہو اس کو توڑنا جائز ہو تو وہ اس کو توڑ دے گا پھر مدعی اس کو تیسرے قاضی کے پاس پیش کرے گا، جو دوسرے قاضی کی رائے کے خلاف رائے رکھتا ہو، تو وہ اس کے

(۱) ادب القاضی للماوردی ۱/ ۶۸۲، ۶۸۶، ادب القاضی للخصاف شرح ابن مازہ ۱/ ۲۲۴، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۸۴، ۸۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۹۴، المغنی ۹/ ۲۵۷، الأم ۸/ ۴۰۷ طبع دار المعرفہ۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۹۴۔

توڑنے کے فیصلے کوتوڑ دے گا، اور جس طرح پہلے نے فیصلہ کیا تھا اس طرح فیصلہ کرے گا، اس کی وجہ سے جھگڑا کبھی ختم نہیں ہوگا اور جھگڑا فساد ہے اور جو فساد کا سبب ہو وہ بھی فساد ہے۔

اور اگر دوسرا قاضی فیصلہ رد کردے اور وہ تیسرے قاضی کے پاس پیش کردے تو وہ پہلے کے فیصلہ کو نافذ کرے گا اور دوسرے قاضی کے فیصلہ کو باطل کردے گا، اس لئے کہ دونوں اجتہادوں میں سے کسی کو دوسرے پر امتیاز نہیں ہے اور فیصلہ کے اتصال کے سبب پہلے کو ترجیح حاصل ہوچکی ہے، لہذا وہ اپنے سے کم درجہ کے ذریعہ نہیں ٹوٹے گا، اسی طرح پہلے کا فیصلہ محل اجتہاد میں ہے، اور اجتہاد کے ذریعہ فیصلہ کرنا بالاجماع نافذ ہوتا ہے، تو دوسرے قاضی کا فیصلہ کرنا اجماع کے خلاف ہوگا، لہذا وہ باطل ہوگا، نیز اجتہاد کو اجتہاد سے نہیں توڑا جاتا، اور جب شرعی طریقہ سے ایک مرتبہ دعویٰ فیصل کردیا جاتا ہے تو وہ نہ ٹوٹتا ہے نہ اس کا اعادہ کیا جاتا ہے، لہذا پہلے کا فیصلہ صحیح ہوگا اور دوسرے کا رد کرنے کا فیصلہ باطل ہوگا[1]، اور مجتہد فیہ مسائل میں قضاء کے نفاذ کی شرط یہ ہے کہ وہ صحیح واقعہ اور صحیح دعویٰ میں ہو، تو اگر یہ شرط فوت ہوجائے تو وہ فتویٰ ہوگا نہ کہ فیصلہ[2]۔

لیکن اگر قضاء خود مجتہد فیہ ہو یا ایسے محل میں ہو جس کے محل اجتہاد ہونے میں ان کا اختلاف ہو تو اس کا بیان تیسری قسم یعنی مختلف فیہ حکم میں آرہا ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ کسی واقعہ میں فیصلہ کرنا اختلاف کو ختم کردینا ہے، تو کسی مخالف کے لئے اس کو توڑنا جائز نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عقد کے فسخ یا اس کی صحت کا اس لئے فیصلہ کرے کہ اس کی رائے یہی ہو تو نہ کسی دوسرے قاضی کے لئے اس کو توڑنا جائز ہوگا نہ خود اس کے لئے، اور یہ تفصیل علماء کے معتبر اختلاف میں ہے[1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر یہ بات اس پر کسی ایسے قیاس خفی کے ذریعہ ظاہر ہوئی ہے جس کو وہ اس سے راجح نیز صحیح سمجھتا ہے جس سے فیصلہ کیا ہے تو وہ اپنے فیصلے کو نہیں توڑے گا بلکہ اس کو برقرار رکھے گا اور اس کے بعد پیش آنے والے واقعہ میں دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرے گا[2]۔

تیسری قسم: وہ فیصلے جن کو توڑنے کے بارے میں اختلاف ہے:

وہ فیصلے جن کے توڑنے یا نہ توڑنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، متعدد ہیں اور ان کو شمار کرنا دشوار ہے، ان میں اہم یہ ہیں:

الف- مجتہد فیہ فیصلہ:

۱۶- حنفیہ کہتے ہیں: مجتہد فیہ حکم وہ ہے جس کے متعلق حکم پائے جانے کے بعد اختلاف واقع ہو، ایک قول یہ ہے کہ اس کو نافذ کردیا جائے گا اور ایک قول یہ ہے کہ کسی دوسرے قاضی کے برقرار رکھنے پر موقوف ہوگا[3]، دوسرے قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ اس صورت میں پہلے کے فیصلہ کو توڑ دے جب اس کے اجتہاد کا میلان پہلے کے اجتہاد کے خلاف ہو، اس لئے کہ اس کا فیصلہ سب کے قول کی رو سے جائز نہیں ہے بلکہ بعض کے قول کی رو سے جائز ہے اور بعض کے قول کی رو سے جائز نہیں ہے، لہذا اس کا جواز متفق علیہ نہیں ہے تو اس کو اس کے مثل

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۴، تبیین الحقائق علی الکنز ۴/ ۱۸۸، روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۲۳، فتح القدیر ۵/ ۴۸۷، ۴۹۰، ادب القاضی للخصاف بشرح ابن مازہ ۱/ ۲۲۴، العقود الدریۃ لابن عابدین ۱/ ۲۹۸۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۱۷ طبع دار الفکر دمشق۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۱۵۵، ۱۵۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۱۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۹۴۔

سے توڑا جاسکتا ہے، لہذا اگر دوسرا اس کو باطل کردے تو باطل ہوجائے گا، اور کسی کو اس کے جائز کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، جیسے کہ اپنے لڑکے یا بیوی کے حق میں کسی اجنبی کے خلاف فیصلہ کرے، اس لئے کہ نفس قضاء مختلف فیہ ہے۔

لیکن اگر دوسرا قاضی اس کو برقرار رکھے تو وہ اس طرح ہوجائے گا گویا کہ یہ فیصلہ مجتہد فیہ مقدمہ میں ہے اور تیسرے کو اس کے توڑنے کا اختیار نہیں ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جب فیصلہ ایسے مسئلہ میں ہو جس کے محل اجتہاد ہونے میں ان کا اجماع ہو۔

اور اگر فیصلہ ایسے محل میں ہو جس کے محل اجتہاد ہونے میں ان کا اختلاف ہو جیسے ام ولد کا بیچنا تو امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک اس کو نافذ کردیا جائے گا اس لئے کہ وہ محل اجتہاد ہے، اور یہ ام ولد کی بیع کے جواز کے متعلق صحابہ کے اختلاف کی وجہ سے ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نافذ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے بعد صحابہ وغیرہ کا اس پر اتفاق واقع ہوگیا ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے تو وہ محل اجتہاد ہونے سے خارج ہوگیا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بعد کا اجماع پہلے اختلاف کو، امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک ختم نہیں کرتا ہے، لیکن امام محمد کی رائے ہے کہ بعد کا اجماع پہلے اختلاف کو ختم کردیتا ہے، تو اس مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، تو اگر دوسرے قاضی کی رائے ہو کہ وہ مجتہد فیہ ہے تو وہ اس کے فیصلہ کو نافذ کرے گا اور رد نہیں کرے گا، اور اگر اس کی رائے ہو کہ وہ مجتہد فیہ نہیں ہے بلکہ متفق علیہ ہے تو نافذ نہیں کرے گا بلکہ اس کو توڑ دے گا، اس لئے کہ پہلے کا فیصلہ اجماع کے خلاف واقع ہوا ہے لہذا باطل ہوگا(۱)۔

اور مشہور قول میں مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جن چیزوں میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے اگر اس میں خود سے اجتہاد کرے، اور جو اس کے نزدیک درست ہو اس کے مطابق فیصلہ کرے پھر دوسرے اجتہاد سے اس پر واضح ہو کہ صحیح اس کے خلاف ہے تو اس کو نہیں توڑے گا، اس لئے کہ اگر اس کو اپنی دوسری رائے کی وجہ سے اس کو توڑنے کا اختیار ہوگا تو اسے دوسرے اور تیسرے کو بھی توڑنے کا اختیار ہوگا اور یہ سلسلہ کسی حد پر نہیں رکے گا، اور کسی کو اس چیز پر اعتماد نہیں ہوگا جس کا اس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہے، اور یہ بڑا ضرر ہے اور مالکیہ میں سے ابن القاسم وغیرہ نے اس کے بارے میں اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ: فیصلہ فسخ کردے گا(۱)۔

اور مالکیہ نے گذشتہ بحث پر یہ اضافہ کیا ہے کہ: اگر قاضی کسی ایسے مقدمہ میں فیصلہ کرے جس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہو اور اس کا فیصلہ کسی شاذ قول کے موافق ہو تو اس کا فیصلہ توڑ دیا جائے گا، اور اگر شاذ نہ ہو تو اس کے فیصلے کو نہیں توڑا جائے گا، ابن عبدالحکم کہتے ہیں: میں نے ابن القاسم کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو طلاق بتہ دے دے اور اپنے معاملہ کو کسی ایسے قاضی کے پاس پیش کرے جو طلاق بتہ کی رائے نہ رکھتا ہو اور وہ اس کو ایک قرار دے دے اور وہ اس عورت سے نکاح کرلے قبل اس کے کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو اس کے اور عورت کے درمیان تفریق کردی جائے گی، ابن عبدالحکم کہتے ہیں: میں یہ رائے نہیں رکھتا کہ قاضی مختلف فیہ سے رجوع نہیں کرے گا اور نہ اس سے بہتر رائے کی طرف رجوع کرے گا یہاں تک کہ پہلی رائے واضح طور پر غلط ہو(۲)۔

اور اصح قول میں شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی کا وہ فیصلہ جو

(۱) البدائع ۷/ ۱۴، ۱۵۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۲، ۲/ ۵۷ طبع دار الکتب العلمیہ، المعیار للونشریسی ۹/ ۳۰۲، ۳۰۳، ادب القاضی للماوردی ۱/ ۶۸۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۰، ۱۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶، المغنی ۹/ ۵۶۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۱۔

اس کے اجتہاد پر مبنی ہو اور جو ایسی صحیح صریح خبر واحد کے مخالف ہو جس میں صرف ایسی تاویل بعید کا احتمال ہو جس کے قبول کرنے سے فہم اباء کرتی ہو، اسے توڑ دیا جائے گا اور ایک قول ہے کہ اس کو نہیں توڑا جائے گا، اس کی مثال خیار مجلس کی نفی کا فیصلہ کرنا ہے (اس کے نزدیک جو اس کی رائے رکھتا ہو) اسی طرح بغیر ولی کے نکاح کا فیصلہ کرنا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ بغیر ولی کے نکاح کے مسئلہ میں اصح یہ ہے کہ اس کو نہیں توڑا جائے گا اور الروضہ میں اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے[1]۔

ماوردی کہتے ہیں کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے اپنے اجتہاد سے اس چیز میں فیصلہ کیا ہے جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، پھر اس پر اپنے اجتہاد کا فاسد ہونا واضح ہو تو اس کے فیصلے کو توڑنا جائز نہیں ہے اور مستقبل میں پہلے کے بجائے صرف دوسرے اجتہاد سے فیصلہ کرنا جائز ہوگا، اور اگر اجتہاد کے ذریعہ کئے ہوئے فیصلہ کو نافذ کرنے سے پہلے اس پر اجتہاد کا فساد ظاہر ہو جائے تو پہلے کے بجائے دوسرے اجتہاد سے فیصلہ کرے گا، قبلہ کے متعلق اجتہاد کرنے والے پر قیاس کرتے ہوئے کہ اگر نماز سے پہلے اجتہاد کے ذریعہ گزشتہ اجتہاد کی غلطی اس پر واضح ہو جائے تو پہلے کے بجائے اپنے دوسرے اجتہاد پر عمل کرے گا، اور اگر نماز کے بعد واضح ہو تو اعادہ نہیں کرے گا اور نماز پڑھ لے گا اور دوسری نماز دوسرے اجتہاد کے مطابق پڑھے گا[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر کسی قاضی کے پاس کسی ایسے مختلف فیہ مسئلہ میں جس کو توڑنا اس پر لازم نہیں ہوتا کوئی حکم نافذ کرنے کے لئے پیش کیا جائے تو اصح قول میں اس کا نافذ کرنا اس پر لازم ہوگا، اگر چہ جس کے پاس اسے پیش کیا جائے وہ اسے صحیح نہ سمجھتا ہو، اس لئے کہ وہ ایسا فیصلہ ہے جس میں اختلاف کی گنجائش ہے تو جب اس کا فیصلہ کوئی حاکم کر دے جس کو توڑنا جائز نہ ہو تو اس کو نافذ کرنا واجب ہوگا، اسی طرح اس وقت ہوگا جب خود فیصلہ مختلف فیہ ہو جیسے: اس کا اپنے علم سے فیصلہ کرنا[1]۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اگر دوسرے قاضی کی رائے میں فیصلہ صحیح نہ ہو تو اس کو نافذ کرنا حرام ہوگا، المحرر میں ہے کہ اس پر لازم نہیں ہوگا الا یہ کہ اس سے پہلے کسی دوسرے قاضی نے اس کا فیصلہ کیا ہو[2]۔

ب- قاضی کو فقہاء کے اختلاف کا علم نہ ہونا:

۱۷- حنفیہ کہتے ہیں: اگر کسی قاضی کے پاس دوسرے قاضی کا فیصلہ پیش کیا جائے تو اگر پہلا قاضی اس میں مجتہد ہو اور فقہاء کے اختلاف سے واقف ہو تو دوسرا قاضی اس کو نافذ کر دے گا، یعنی حکم اور اس کے مقتضی پر عمل کو لازم کر دے گا، اور اگر واقف نہ ہو تو اس کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا اور ظاہر مذہب میں دوسرا قاضی اس کو برقرار نہیں رکھے گا، لیکن الخلاصہ میں ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے اور شاید وہ آسانی پیدا کرنے کے لئے ہے[3]۔

ابن عابدین نے مزید کہا ہے: اگر مجتہد کسی ایسے حادثہ میں فیصلہ کرے جس میں اس کی اس حادثہ سے پہلے کوئی مقررہ رائے ہو جس میں کہ اس نے متفق علیہ کا قصد کیا تھا اور اس کا حکم اس کی لاعلمی کی حالت میں مختلف علیہ محل میں واقع ہو گیا، پھر ظاہر ہوا کہ اس کا یہ فیصلہ اس حادثہ سے پہلے کی اس کی مقررہ رائے کے خلاف ہے تو اس وقت اس کا فیصلہ نافذ نہیں کیا جائے گا، اور اگر اس کا فیصلہ اس مسئلہ میں اس کی رائے کے موافق ہو اور فیصلہ کی حالت میں اسے علم نہ ہو کہ

(۱) ادب القاضی لابن ابی الدم الحموی رص ۱۶۴، ۱۶۵۔

(۲) ادب القاضی للماوردی ۱/ ۶۸۲، نیز دیکھئے: الحاوی الکبیر ۲۰/ ۲۳۹، ۲۴۰۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۳۵۹۔

(۲) الفروع لابن مفلح ۶/ ۴۹۳۔

(۳) الدر المختار ۵/ ۳۹۳-۳۹۵ طبع الحلبی۔

اس میں اختلاف ہے تو علماء اسلام میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ اس کا فیصلہ نافذ نہیں کیا جائے گا[۱]۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مسئلہ میں اختلاف سے لاعلمی کے سبب قاضی کے فیصلہ کو نہیں توڑا جائے گا، اس لئے کہ جب وہ شرع کے تقاضے کے موافق ہو تو اختلاف کے علم کا اثر نہ تو حکم کی صحت پر پڑتا ہے نہ اس کے بطلان پر[۲]۔

ج-فیصلہ میں غلطی:

۱۸- مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر قاضی کسی بنیاد پر فیصلہ کا قصد کرے، اور غفلت، بھول یا دل کی مشغولیت کی وجہ سے جس کا قصد کیا تھا اس میں غلطی کر جائے تو اگر یہ بات بینہ سے ثابت ہو جائے تو اس کے فیصلہ کو توڑ دیا جائے گا لیکن اگر بینہ نہ ہو تو جس نے فیصلہ کیا ہے وہی اس کو توڑے گا دوسرا نہیں۔

اسی طرح اگر واقفیت اور اجتہاد کے بغیر ظن وتخمین سے فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ توڑ دیا جائے گا[۳]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر قاضی کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں اپنی رائے کے خلاف اور اپنے مسلک کو بھول کر فیصلہ کرے تو امام صاحب کے نزدیک صرف ایک روایت ہے کہ اس کو نافذ کر دیا جائے گا، اور اگر عمداً کرے تو ان سے اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں اور نفاذ کی وجہ یہ ہے کہ وہ بالیقین غلطی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی رائے میں خطا کا احتمال ہے، اگرچہ اس کے نزدیک ظاہر صواب ہے، اور دوسرے کی رائے میں درستگی کا احتمال ہے اگرچہ اس کے نزدیک ظاہر خطا ہے تو دونوں میں سے کوئی بھی یقین کے ساتھ خطا نہیں ہے تو اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ مجتہد فیہ میں فیصلہ ہے، لہذا اس کو نافذ کیا جائے گا اور عدم نفاذ کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اعتقاد کے ساتھ فیصلہ کرنا کہ وہ غیر حق ہے عبث ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، شمس الائمہ اوزجندی نے اس کو اختیار کیا ہے اور پہلے کو الصدر الشہید نے اختیار کیا ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں: دونوں صورتوں میں نافذ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جو اس کے نزدیک خطا ہے اس نے اس کے مطابق فیصلہ کیا ہے[۱]۔

د-اگر وہ اپنے اعتقاد یا اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرے:

۱۹- اگر مجتہد قاضی اپنے مسلک کی مخالفت کرے، اور یہ چیز غفلت اور نسیان کی وجہ سے نہ ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اجتہاد کیا ہے اور اس کی وجہ سے اس کے فیصلہ کو توڑنا جائز نہ ہوگا۔

لیکن اگر وہ مقلد ہو اور مجتہد فیہ مسئلہ میں اپنے مسلک یا امام کی رائے کی مخالفت کرتے ہوئے فیصلہ کرے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی ہی اپنے فیصلہ کو توڑے گا دوسرا نہیں توڑے گا۔

اور شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ مقلد غیر متبحر ہو اور یہ کہ اہل مذہب کے نزدیک معتمد قول کی مخالفت ہو، نیز وہ اپنے امام کے مسلک کے خلاف فیصلہ کرے تو اس کو نہیں توڑا جائے گا اس لئے کہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس کی چاہے تقلید کرے[۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۹۵، ۳۹۶، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۵/ ۴۸۸۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۳۲۶، ۳۲۷۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۱۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۹۴، المعیار للونشریسی ۹/ ۳۰۳۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/ ۴۹۱، روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۱۹، ۳۲۰، نیز دیکھئے: شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ ۴/ ۵۵۲۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۸، ابن عابدین ۵/ ۴۰۷، مغنی

حنابلہ کہتے ہیں: اگر قاضی کسی امام کا متبع ہو، اور قوت دلیل کی وجہ سے بعض مسائل میں اس کی مخالفت کرے یا ایسے شخص کی تقلید کرے جو اس سے زیادہ علم والا ہو یا تقویٰ والا ہو تو بہتر ہے اور یہ اس کی عدالت میں عیب نہیں پیدا کرے گا(۱)۔

مجلّہ الاحکام العدلیہ کی شرح میں ہے کہ: قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مجتہد فیہ مسائل میں جس مجتہد کے قول کے مقتضی کے مطابق اسے عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس کے خلاف کسی دوسرے مجتہد کی رائے پر عمل کرے، اور اگر عمل کرے اور فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب اسے اس رائے کے خلاف عمل کرنے کی اجازت نہیں ہے، تو وہ قاضی مذکورہ رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کے لئے قاضی نہیں رہے گا(۲)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد اور مقلد قاضی اگر کسی قضیہ میں فیصلہ کرے، پھر (اسی کے مماثل) نیا قضیہ پیش ہو تو اس کا فیصلہ دوسرے دعویٰ تک متعدی نہیں ہوگا، چنانچہ مجتہد نئے معاملہ میں اجتہاد کرے گا، اور مقلد اپنے امام کے راجح قول میں سے اسی کے مطابق فیصلہ کرے گا، جس پر اس نے پہلے فیصلہ کیا تھا، اور اس کے علاوہ اصحاب مذاہب کو اختیار ہوگا کہ اس کے برعکس فیصلہ کریں جیسا کہ اگر وہ اس عورت کے نکاح کے فسخ کا فیصلہ کرے جو ولی کے بغیر اپنی شادی کرلے پھر اسی کے مثل نیا معاملہ آئے، اور اس مقدمہ کو قاضی دیکھے جو ولی کے بغیر نکاح کی صحت کی رائے رکھتا ہے تو وہ اس کی صحت کا فیصلہ کرے گا، اور ان دونوں میں سے ہر ایک فیصلہ رافع اختلاف ہوگا اور کسی کے لئے اس کو توڑنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ پہلے مقدمہ کی عورت ہی دوسرے مقدمہ میں ہو(۱)۔

اگر قاضی اپنے اعتقاد کے خلاف فیصلہ کرے اس طور پر کہ جس کی صحت کا اعتقاد نہیں رکھتا ہو اس کا فیصلہ کرے تو اس کو توڑنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس کو اس کے باطل ہونے کا اعتقاد ہے اور اگر فیصلہ کے وقت اس کو صحیح سمجھے پھر اس کا اجتہاد بدل جائے اور نہ کوئی نص ہو نہ کوئی اجماع ہو تو اس کو نہیں توڑے گا، اور یہ حنابلہ کا مذہب ہے(۲)۔

ھ-کسی ایسے قاضی کی طرف سے فیصلہ کا صادر ہونا جو قضاء کے لائق نہ ہو:

۲۰ -اگر ایسے شخص کو قاضی بنایا جائے جو جہالت وغیرہ کی وجہ سے قضاء کے لائق نہ ہو تو کیا اس کے تمام فیصلے توڑ دیئے جائیں گے خواہ وہ درست ہوں یا غلط، یا صرف انہیں فیصلوں کو توڑا جائے گا جن میں خطا کا شائبہ ہو؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ کا مذہب اور وہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ اس کے تمام فیصلوں کو توڑا جائے گا اگرچہ وہ صحیح ہوں، اس لئے کہ وہ ایسے شخص کی طرف سے صادر ہوئے ہیں جس کا فیصلہ نافذ نہیں کیا جاتا ہے۔

لیکن صاحب مغنی المحتاج نے اس سے اس شخص کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جسے صاحب شوکت نے قاضی بنایا ہو، کہ اس کا فیصلہ جہالت وغیرہ کے باوجود نافذ کیا جائے گا، اور فرمایا: وہ جو فیصلہ صحیح کرے اسے نہیں توڑا جائے گا اور یہی ظاہر ہے(۳)۔

المحتاج ۴؍۳۹۶، الدسوقی ۴؍۱۵۵، ۱۵۶۔

(۱) کشاف القناع ۶؍۲۹۳۔

(۲) شرح مجلۃ الاحکام العدلیہ لعلی حیدر ۴؍۵۴۸، دفعہ ۱۸۰ پر حاشیہ، نیز دیکھئے: ص ۵۵۲۔

(۱) الشرح الصغیر ۴؍۲۲۹۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۳؍۴۷۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۴؍۳۹۷، روضۃ الطالبین ۱۱؍۱۵۱، المغنی لابن قدامہ ۹؍۵۸، کشاف القناع ۶؍۳۲۷، الشرح الصغیر ۴؍۲۲۰۔

بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے وہ تمام فیصلے جو درست نہ ہوں انہیں توڑ دیا جائے گا، خواہ وہ ان میں سے ہوں جن میں اجتہاد کی گنجائش ہو یا گنجائش نہ ہو، اس لئے کہ اس کا حکم صحیح نہیں ہے اور اس کا فیصلہ کالعدم ہے، اس لئے کہ اس میں قضاء کی شرط پوری نہیں ہورہی ہے اور اس کے فیصلوں کو توڑنے میں اجتہاد کو اجتہاد سے توڑنا نہیں ہے اس لئے کہ پہلا اجتہاد نہیں ہے، اور جو درست ہو اس کو نہیں توڑا جائے گا اس لئے کہ اس کو توڑنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے کہ حق اس کے مستحق کے پاس پہنچ گیا ہے، اور اگر کسی فیصلے کے بغیر طاقت کے ذریعہ حق اس کے مستحق تک پہنچ جائے تو اس میں تبدیلی نہیں کی جاتی، اسی طرح اس وقت ہوگا جب وہ ایسے فیصلے کے ذریعہ ہو جس کا وجود عدم کی طرح ہے۔

اور ابن عبد السلام نے بعض شیوخ مالکیہ سے نقل کیا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اپنے فیصلوں میں اہل علم سے مشورہ کرتا تھا اور اگر ان سے مشورہ نہ کرتا تھا تو ان سب کو توڑا جائے گا، اور راجح مذہب یہ ہے کہ اگر وہ علماء سے مشورہ کرے تو قطعی طور پر برقرار رہے گا اور اس کے فیصلوں کی چھان بین نہیں کی جائے گی (۱)۔

اور صاحب انصاف اور ان کے ساتھ فقہاء، حنابلہ کی ایک جماعت نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ اس کے فیصلے نہیں توڑے جائیں گے سوائے ان کے جو کتاب وسنت یا اجماع کے خلاف ہوں، اور یہ کہ ایک زمانہ سے لوگوں کا اسی پر عمل ہے اور لوگوں کے لئے اس کے علاوہ کی گنجائش نہیں ہے (۲)۔

حنفیہ کہتے ہیں: قاضی اگر شریعت کے خلاف فیصلہ کرے اور اس کی دلیل بیان کرے تو مذکورہ حکم نافذ نہیں کیا جائے گا اور اس حالت میں مذکورہ دلیل پر عمل نہیں کیا جائے گا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" (۱) (اور جو کوئی اللہ کے نازل کئے ہوئے (احکام) کے موافق فیصلہ نہ کرے تو ایسے ہی لوگ تو ظالم ہیں)۔ اور حضور علیہ السلام فرماتے ہیں: "القضاة ثلاثة: واحد في الجنة واثنان في النار" (۲) (قاضی تین قسم کے ہیں: ایک جنت میں اور دو دوزخ میں)، یعنی ایک وہ قاضی جو حق سے واقف ہو اور اس کے مطابق فیصلہ کرے تو وہ جنت میں ہوگا اور ایک وہ قاضی جو حق سے واقف ہو اور اس کے خلاف فیصلہ کرے وہ دوزخ میں ہوگا اور اسی طرح وہ قاضی جو جہالت کے ساتھ فیصلہ کرے (۳)۔

و- ظالم قاضی کی طرف سے فیصلہ کا صادر ہونا:

۲۱- ان فیصلوں کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جن کو قاضی صادر کرتا ہے جب کہ وہ ظالم مشہور ہو اور اپنے حال اور سیرت میں غیر عادل ہو، خواہ وہ عالم ہو یا جاہل اس کا ظلم ظاہر ہو گیا ہو یا مخفی ہو تو کیا اس کے تمام فیصلے جو درست نہ ہوں اور جو درست ہوں ان سب کو توڑا جائے گا، یا اس کے صرف غلط فیصلے توڑے جائیں گے باقی نہیں؟

مالکیہ اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ اس کے تمام فیصلوں کو توڑنا واجب ہے خواہ درست ہوں یا غلط، اس لئے کہ اس کے ظلم سے

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۰، ۲۲۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۹۴، ۱۹۵، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱/ ۷۳، القواعد لابن رجب رص ۱۲۲۔

(۲) الإنصاف ۱۱/ ۲۲۵، ۲۲۶۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) حدیث: "القضاة ثلاثة: واحد فی الجنة......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵ طبع حمص) اور ترمذی (۳/ ۶۱۳ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

(۳) العقود الدریہ ۱/ ۲۹۷۔

اطمینان نہیں ہے۔

مالکیہ نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جب اس کے فیصلہ میں درستگی اور عدل ظاہر ہو جائے اور اس کے باطنی معاملہ میں ظلم ہو، لیکن اس کے فیصلوں سے معلوم ہو کہ اس میں اس کا فیصلہ درست ہے اور فیصلوں سے واقف شخص اس کی شہادت دے، تو اس کے فیصلے برقرار رہیں گے اور انہیں نہیں توڑا جائے گا، اس لئے کہ اگر ان کو توڑا جائے گا جبکہ گواہ مرچکے ہوں اور حجت ختم ہو چکی ہو تو یہ حق کو باطل کرنا ہوگا۔

اور اصبغ کہتے ہیں: خلفاء وامراء اور برے قضاۃ کے وہ فیصلے جن میں عدل کیا گیا ہو جائز ہیں، اور ان میں سے جن میں ظلم ظاہر ہو یا اس کا شک ہو ان کو توڑ دیا جائے گا بشرطیکہ قاضی ظلم میں معروف نہ ہو ورنہ اس کے سب فیصلوں کو توڑا جائے گا۔

غیر عادل قاضی کے بارے میں ابن رشد نے تین اقوال نقل کئے ہیں:

اول: اس کے تمام فیصلوں کو توڑا جائے گا یہ ابن القاسم کا قول ہے۔

دوم: ان کو مطلقاً نہیں توڑا جائے گا، یہ قاضی اسماعیل کا قول ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ جب تک ظلم ثابت نہ ہو جائے قضاء کو صحت پر محمول کیا جائے گا، اور اس کے درپے ہونے میں لوگوں کو ضرر ہے اور قضاء کو کمزور کرنا ہے اس لئے کہ قاضی ایسے دشمنوں سے خالی نہیں ہوتا جو اس پر ظلم کا الزام لگاتے ہیں اور ان کا مقصد اس کے فیصلوں کو توڑ کر اس سے انتقام لینا ہوتا ہے تو مناسب ہے کہ انہیں اس کا موقع نہ دیا جائے۔

سوم: اصبغ کی رائے ہے کہ اس کے ان فیصلوں کو برقرار رکھا جائے گا جس میں اس نے عدل کیا ہے اور جن میں شک نہ ہو اور جن میں جور وظلم ظاہر ہو ان کو توڑ دیا جائے گا(۱)۔

بعض حنابلہ کا مذہب ہے اور شافعیہ کے کلام سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ جس کا جور وظلم مشہور ہو اس کا فیصلہ توڑ دیا جائے گا بشرطیکہ مدعی علیہ ثابت کردے کہ اس نے ناحق فیصلہ کیا ہے(۲)۔

اور حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر قاضی اپنے فیصلے میں جان بوجھ کر ظلم اور اس کا اقرار کرے تو ضمان اس کے مال میں ہوگا، خواہ یہ حق اللہ میں ہو یا حق العبد میں، اور عظیم جرم کے ارتکاب کے سبب اس پر قاضی کی تعزیر کی جائے گی اور اسے قضاء سے معزول کردیا جائے گا، امام ابو یوسف نے صراحت کی ہے کہ اگر اس کا ظلم کرنا اور رشوت لینا ظاہر ہو تو اس کے فیصلے اور اس کی شہادت رد کردی جائے گی(۳)۔

ز- وہ حکم جس کے بطلان کا شائبہ ہو:

۲۲- فقہاء کا اس صورت کے بارے میں اختلاف ہے جب قاضی اپنے لئے یا اپنے والدین میں سے کسی کے لئے یا اپنی اولاد کے لئے یا اپنی بیوی کے لئے یا اس کے لئے جس کی شہادت اس کے حق میں مقبول نہیں ہے فیصلہ کرے اور اس کے متعلق ان کی دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: حنفیہ اور حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کے یہاں مختار اور شافعیہ کے نزدیک صحیح رائے یہ ہے کہ اس کا فیصلہ توڑا جائے گا، اس لئے کہ محل تہمت ہونے کے سبب وہ باطل ہے، برخلاف اس صورت کے جب ان کے خلاف فیصلہ کرے تو تہمت نہ ہونے کی وجہ سے اس کا فیصلہ نافذ کیا جائے گا۔

حنفیہ اور شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اپنے لئے یا مشترک میں

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۲، الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۰، ۲۲۱، الإنصاف ۱۱/ ۲۲۵۔
(۲) الإنصاف ۱۱/ ۲۲۵، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۴، ۳۸۵۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۴۱۸، ۴۱۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۲۔

اپنے شریک کے لئے اس کا فیصلہ نافذ نہیں کیا جائے گا۔

دوسری رائے: مختار کے مقابلہ میں مالکیہ اور صحیح کے مقابلہ میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ان کے حق میں بینہ کے ذریعہ کیا ہوا اس کا فیصلہ نافذ کیا جائے گا، اس لئے کہ قاضی بینہ کا پابند ہوتا ہے، لہذا اس سے تہمت ظاہر نہیں ہوگی۔

اور مالکیہ نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ اگر فیصلہ کی بنیاد مدعی علیہ کا اعتراف ہوتو اپنے بیٹے کے حق میں یا اس کے علاوہ مذکورہ افراد کے حق میں اس کے خلاف فیصلہ کرنا جائز ہوگا، لیکن اگر فیصلہ بینہ کا محتاج ہوتو ان کے حق میں فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں تساہل کے سبب اس کو متہم کیا جائے گا۔

اگر محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہے) اپنے اور قاضی کے درمیان یا اپنے اور اس کے بیٹے یا والدین میں سے کسی کے درمیان جس عداوت کے ہونے کا دعوی کیا ہے اس کو ثابت کردے تو فیصلہ توڑ دیا جائے گا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور شافعیہ کے نزدیک مشہور مذہب ہے[(۱)]۔

اور ماوردی نے اس مسئلہ میں فیصلہ کو یہ کہتے ہوئے جائز قرار دیا ہے کہ فیصلے کے اسباب ظاہر ہوتے ہیں، اس کے برخلاف دشمن کے خلاف گواہی دینا ہے[(۲)]۔

ایسے بینہ سے فیصلہ کرنا جس میں خلل ہو:

۲۳-اگر فیصلہ کی بنیاد ایسا بینہ ہو جس میں کوئی داغ نہ ہو تو فیصلہ کو توڑنا جائز نہیں ہے، اور اگر بینہ میں ایسی خرابی ہو جو اس کو عیب دار

(۱) فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، ابن عابدین ۵/ ۳۵۷، ۳۵۸، تبصرة الحکام ۱/ ۸۰، ۸۱، الدسوقی ۴/ ۱۵۲، ۱۵۴، کشاف القناع ۶/ ۳۲۰، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۷۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۳، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۴۵، ۱۴۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۶، ۲۵۷، الأحکام السلطانیہ رص ۹۶۔

بنادے: تو دیکھا جائے گا کہ کیا یہ فیصلہ کو توڑنے کا سبب ہے یا نہیں؟ فقہاء نے اس کی تفصیل مندرجہ ذیل طریقہ سے کی ہے:

دونوں شاہدوں کا کافر یا نابالغ ہونا:

۲۴-اگر فیصلہ کی بنیاد دو شاہدوں کی شہادت پر ہو اور ان کا کافر یا نابالغ ہونا ظاہر ہوجائے تو فیصلہ کو توڑنے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے سوائے ان جنایات کے جو بچوں کے درمیان ہوتی ہیں اپنی شرائط کے ساتھ ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں[(۱)]۔

شاہدوں کا فسق:

۲۵-مالکیہ کا مذہب، شافعیہ کا اصح مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ دونوں شاہد اپنے فسق کی وجہ سے فیصلہ سے پہلے غیر عادل تھے، تو فیصلے کو توڑ دیا جائے گا۔

حنفیہ نے اس حالت میں فیصلہ کے توڑنے کو محدودین فی القذف پر محدود رکھا ہے، اور کہا ہے کہ: اگرچہ فاسقوں کی شہادت کی بنیاد پر قاضی کے لئے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر وہ ان کے مطابق فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نہیں توڑا جائے گا سوائے اس صورت کے جس کا ذکر کیا گیا[(۲)]۔

اور حنابلہ میں سے ابن الزاغونی کی رائے ہے کہ گواہوں کے فسق کی وجہ سے قاضی کے لئے فیصلے کو توڑنا جائز نہیں ہے الا یہ کہ اس کا ثبوت بینہ سے ہو، لیکن اگر ان کی عدالت کے بارے میں اپنے علم

(۱) المغنی ۹/ ۵۶، التبصرہ ۱/ ۴۷، ابن عابدین ۵/ ۴۰۵، ادب القضاہ لابن ابی الدم الحموی ۱/ ۱۶۷، الدسوقی ۴/ ۱۵۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۵۱۔

(۲) ادب القضاء ۱/ ۱۲۶، کشاف القناع ۶/ ۳۶۰، الشرح الصغیر ۴/ ۲۵۴، ابن عابدین ۵/ ۴۸۰۔

کے سبب یا اسلام کی ظاہری عدالت کے سبب فیصلہ کرے تو ایک روایت کے مطابق اس حالت میں اس کو نہیں توڑا جائے گا (۱)، اور ابن قدامہ اور ابوالوفاء کی رائے یہ ہے کہ اگر فیصلہ سے پہلے گواہوں کا فسق ظاہر ہو جائے تو ان کی شہادت سے فیصلہ نہیں کرے گا اور اگر فیصلہ کے بعد ظاہر ہو تو اس کو نہیں توڑے گا (۲)۔

گواہوں کے بارے میں تحقیق کرنے میں قاضی کا کوتاہی کرنا:

۲۶- اگر محکوم علیہ دعویٰ کرے کہ قاضی نے گواہوں کے بارے میں تحقیق کرنے میں کوتاہی کی ہے، اور ایسی چیز پیش کرے جس سے اس شخص کی شہادت کا ساقط ہونا معلوم ہو جس نے اس کے خلاف گواہی دی ہے تو اگر وہ یہ ثابت کرے کہ فسق کی طرح کی ان کو مجروح کرنے والی چیز پہلے پیش آچکی ہے تو مالکیہ کے نزدیک فیصلہ کو توڑنے کے متعلق امام مالک کے دو قول ہیں، ابن القاسم توڑنے کے قائل ہیں، اور اشہب وسحنون نہ توڑنے کے قائل ہیں (۳)۔

جھوٹی گواہی:

۲۷- حنفیہ کا مذہب ہے کہ جھوٹی گواہی کی بنیاد پر کیا گیا فیصلہ ظاہراً وباطناً نافذ ہوگا بشرطیکہ محل لائق ہو اور قاضی ان کے جھوٹ سے ناواقف ہو، اور یہ عقود میں ہوگا جیسے بیع اور نکاح، اور فسوخ میں ہوگا جیسے اقالہ اور طلاق، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے اس عورت سے فرمایا: "شاهداک زوجاک" (۴) (تمہارے دونوں گواہوں نے تمہاری شادی کر دی)۔

اور صاحبین وامام زفر کہتے ہیں: اسے صرف ظاہری طور پر نافذ کیا جائے گا اور فتویٰ اسی پر ہے، اس لئے کہ جھوٹی شہادت ظاہری طور پر حجت ہے نہ کہ باطنی طور پر لہذا اسی طرح فیصلہ بھی نافذ کیا جائے گا، اس لئے کہ فیصلہ حجت کے بقدر ہی نافذ کیا جاتا ہے۔

لیکن اگر قاضی کو گواہوں کے جھوٹ کا علم ہو جائے تو اس کا فیصلہ سرے سے نافذ ہی نہیں ہوگا (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر فیصلہ کے بعد ان کا جھوٹ ثابت ہو جائے تو اگر ممکن ہو تو فیصلہ توڑ دیا جائے گا، اور یہ نفاذ سے پہلے ہی ہو سکتا ہے اور اگر نفاذ کے بعد ہی جھوٹ ثابت ہو تو صرف گواہوں سے دیت یا مال کا تاوان ہی لیا جا سکے گا، اور فیصلے کو توڑنا ممکن نہیں ہوگا (۲)۔

اور حنابلہ کہتے ہیں: اگر گواہوں کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے تو فیصلہ کو توڑنا واجب ہوگا (۳)۔

دیکھئے (شہادۃ الزور فقرہ/ ۸-۹)۔

گواہی سے رجوع کرنا:

۲۸- اگر گواہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں اور ان کا رجوع کرنا فیصلہ کے بعد ہو تو فیصلہ نہیں توڑا جائے گا بشرطیکہ جس کے متعلق فیصلہ کیا گیا ہے وہ مال ہو، لیکن اگر فیصلہ قتل کرنے یا کاٹنے وغیرہ کے بارے میں ہو، اور گواہوں کا رجوع کرنا فیصلہ کے بعد نفاذ سے پہلے ہو تو جان کے احترام نیز شبہ قائم ہو جانے کی وجہ سے فیصلہ توڑ دیا جائے گا اور اگر نفاذ کے بعد ہو تو فیصلہ نہیں توڑا جائے گا، اور

---

(۱) الإنصاف ۱۱/ ۳۱۸، ۳۱۹۔
(۲) المغنی ۹/ ۵۸، الفروع لابن مفلح ۶/ ۴۹۵۔
(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۰۔
(۴) اثر: "شاهداک زوجاک..." کو ابن حجر نے الفتح (۱۳/ ۱۷۶ طبع السلفیہ) میں ذکر کیا ہے، اور کہا کہ یہ حضرت علیؓ سے ثابت نہیں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۰۵، ۴۰۶۔
(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۵، ۲۹۶۔
(۳) کشاف القناع ۶/ ۴۴۷، المغنی ۹/ ۲۶۲۔

گواہوں پر حسب احوال ضمان یا قصاص لازم ہوگا[1]۔

اور اموال وجنایات وغیرہ میں گواہوں سے کیا وصول کیا جائے گا، اس کی تفصیل اصطلاحات (شہادت فقرہ/ ۴۸، رجوع فقرہ/ ۱۳ اور ضمان فقرہ/ ۱۴۲) میں دیکھی جائے۔

اصل کا اپنی فرع کے حق میں اور اس کے برعکس نیز زوجین میں سے کسی کا دوسرے کے حق میں گواہی دینا:

۲۹ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اصل کی شہادت فرع کے حق میں اور فرع کی اس کی اصل کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی۔

جمہور کی رائے ہے کہ زوجین میں سے کسی کی شہادت دوسرے کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی، برخلاف شافعیہ کے جو تہمت نہ ہونے کی وجہ سے اس کے قبول کرنے کے قائل ہیں۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ظاہر ہو جائے کہ شاہد مشہود لہ کا بیٹا یا اس کا والد ہے اور قاضی اس سے فیصلہ کرنے کی رائے نہ رکھتا ہو تو سبب ثابت کرنے کے بعد وہ اس کو توڑ دے گا اور نافذ نہیں کرے گا، اس لئے کہ یہ اس کے ذریعہ فیصلہ ہے جس کا وہ اعتقاد نہیں رکھتا ہے اور یہ اس کے مشابہ ہے جب وہ اس سے واقف ہوتا، اور اگر وہ اس کے ذریعہ فیصلہ کرنے کی رائے رکھتا ہو تو اس کو نہیں توڑے گا، اس لئے کہ جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو اس میں وہ اپنے اجتہاد کے مطابق رائے سے فیصلہ کرے گا اور یہ دوسرے مختلف فیہ مسائل کے مشابہ ہوگا اور اس صورت میں ہوگا جب قاضی مجتہد ہو[2]۔

دشمن کا دشمن کے خلاف گواہی دینا:

۳۰ - اس میں جمہور فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے کہ دنیوی دشمنی شہادت قبول کرنے سے مانع ہوتی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں (جیسا کہ مجمع الانہر میں القنیہ سے منقول ہے) کہ: دنیا کے سبب دشمنی مانع نہیں ہوگی جب تک اس کی وجہ سے فاسق نہ ہو جائے یا اس کے ذریعہ منفعت حاصل نہ کرے یا اپنے آپ سے مضرت دور نہ کرے، اور الواقعات وغیرہ میں جو کچھ ہے وہ متاخرین کے نزدیک مختار ہے، لیکن منصوص روایت اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ جب وہ عادل ہو تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور یہی صحیح ہے، اور اسی پر اعتماد ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر ایسے شخص سے عداوت کرے جو عنقریب اس کے خلاف گواہی دے گا اور اس سے خصومت میں مبالغہ کرے اور وہ جواب نہ دے پھر اس کے خلاف گواہی دے تو اس کی شہادت رد نہیں کی جائے گی تا کہ وہ اس کو رد شہادت کا ذریعہ نہ بنا لے اور اگر عداوت فسق تک پہنچا دے تو اسے مطلقاً رد کر دیا جائے گا۔

اور اگر فیصلہ کے بعد ظاہر ہو کہ شاہد مشہود علیہ کا دشمن ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: حنفیہ کہتے ہیں: ظاہر یہ ہے کہ فیصلہ نہیں توڑا جائے گا، اسی طرح وہ کہتے ہیں: قاضی کو اختیار نہیں ہے کہ فاسق کی شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرے اور نہ یہ اس کے لئے جائز ہے اور اگر فیصلہ کر دے تو نہیں توڑا جائے گا، پھر فرمایا: اور الیعقوبیہ میں جو کچھ ہے یہ اس کے خلاف ہے، اس میں ہے کہ دشمن کے خلاف دشمن کی شہادت کی بنیاد پر قاضی کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں: فیصلہ کو توڑنا قاضی کی رائے پر موقوف ہے کہ یہ شہادت مقبول ہوگی یا نہیں جیسا کہ اصل اور فرع کی شہادت میں یہی

---

(۱) الدسوقی ۴/ ۲۰۶، ۲۰۷، المغنی ۹/ ۲۴۵، ۲۴۸، ابن عابدین ۵/ ۵۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴۳۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۸، الشرح الصغیر ۴/ ۲۱۹، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۴، کشاف القناع ۶/ ۴۲۸، البدائع ۶/ ۲۷۲۔

حال ہے۔

اور شافعیہ میں سے امام غزالی کی رائے یہ ہے کہ اس حالت میں فیصلہ توڑ دیا جائے گا[۱]۔

ط-محکوم علیہ کی طرف سے دفاع کرنا کہ اس کے پاس بینہ ہے جس کا اسے علم نہیں تھا:

۳۱-اگر محکوم علیہ کہے: میرے پاس ایک بینہ ہے جس کا علم مجھ کو فیصلہ سے پہلے نہیں تھا، اور اس کی سماعت کرنے اور فیصلہ کو توڑنے کا مطالبہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک نہ اس کا دعویٰ قبول کیا جائے گا اور نہ بینہ سنا جائے گا، چنانچہ نجم الدین نسفی سے اس شخص سے متعلق پوچھا گیا جس نے میت کے ترکہ میں دین کا مطالبہ کیا، اور اس کے بارے میں وارث نے اس کی تصدیق کردی اور ادائیگی دین کا ضامن ہوا، پھر اس کے بعد وارث نے دعویٰ کیا کہ میت نے اپنی زندگی میں وہ مال ادا کردیا تھا اور بینہ کے ذریعہ اس کو ثابت کرنے کا ارادہ کیا تو فرمایا: اس کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور اس کا بینہ نہیں سنا جائے گا، المحیط میں اسی طرح ہے[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں: ابن القاسم کہتے ہیں: اس کا بینہ سنا جائے گا اگر وہ ایسی چیز کی گواہی دے جو فسخ کا موجب ہو تو فسخ کردیا جائے گا، اور سحنون کہتے ہیں: بینہ نہیں سنا جائے گا، اور ابن المواز کہتے ہیں: اگر اس فیصلہ کرنے والے قاضی

(۱) کشاف القناع ۶/۳۴۶، الإنصاف ۱۱/۳۱۹، البنایہ فی شرح الہدایہ للعینی ۸/۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الفکر بیروت، بدائع الصنائع ۶/۲۸۲ طبع الخانجی، ابن عابدین ۵/۳۸۱، ۴۸۰، مجمع الأنہر ۲/۱۸۹، روضۃ الطالبین ۱۱/۱۲۶، ۱۲۷، ۱۵۱، ۱۵۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/۳۸۵، تبصرۃ الحکام ۱/۲۲۳، ۲۲۵، الدسوقی ۴/۱۷۱، مغنی المحتاج ۴/۴۳۵۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/۶۶۔

کے پاس بینہ قائم کرے تو وہ اس فیصلہ کو توڑ دے گا، اور اگر دوسرے کے پاس قائم کرے تو وہ اس کو نہیں توڑے گا[۱]۔

شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے بینہ اور اس کی تعدیل کے بعد کوئی بینہ قائم کرے تو اس نے اس کو بروقت قائم کیا ہے، اور اگر اس کو قائم نہ کرسکے یہاں تک کہ قاضی مدعی کے حق میں فیصلہ کردے اور مال اس کے سپرد کردے تو دیکھا جائے: اگر وہ ملک کی نسبت قبضہ ختم کرنے کے ماقبل کی طرف نہ کرے تو وہ اس وقت الگ سے مدعی ہوگا، اور اگر وہ اس کی نسبت اس کی طرف کرے اور گواہوں کی غیبوبت وغیرہ کا عذر بیان کرے تو کیا اس کا بینہ سنا جائے گا اور کیا اس کو فیصلہ کے ذریعہ زائل کردیئے گئے قبضہ پر مقدم کیا جائے گا؟ دو اقوال ہیں: اور ان میں اصح یہ ہے کہ: ہاں اور پہلا فیصلہ توڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کو عدم حجت کی وجہ سے زائل کیا گیا تھا اور حجت ظاہر ہوگئی ہے، اور اگر مدعی کے حق میں فیصلہ کرنے کے بعد اور اس کے حوالہ کرنے سے پہلے بینہ قائم کرے تو اس کا بینہ سنا جائے گا، اور صحیح قول کے مطابق اسے مقدم رکھا جائے گا، اس لئے کہ حسی طور پر قبضہ باقی ہے[۲]۔

ی-جب قاضی ولی امر کی طرف سے متعین نہ کیا جائے:

۳۲-اگر کسی ایسے شہر والے جو قاضی سے خالی ہو، اپنے اوپر کسی کو قاضی مقرر کرنے پر متفق ہوجائیں تو اگر امام وقت موجود ہو تو مقرر کرنا باطل ہوگا، اسی وجہ سے اس کے تمام فیصلے بھی باطل ہونگے، اور اگر وہاں امام نہ ہو تو مقرر کرنا صحیح ہوگا اور ان پر اس کے فیصلے نافذ ہونگے، تو اگر اس کے فیصلہ کرنے کے بعد کوئی نیا امام آجائے تو اس کی

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۸۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۲/۵۹۔

اجازت کے بغیر فیصلہ کرنے کا اختیار برقرار نہیں رہے گا، اور اس کے جو فیصلے ہو چکے ہیں ان کو نہیں توڑا جائے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے (۱)۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح (قضاء فقرہ/ ۲۳) میں دیکھی جائے۔

وہ ادارہ جو فیصلہ کو توڑے گا:

۳۳- جن حالات میں فیصلہ کو توڑنا جائز ہوتا ہے: یا تو خود وہ قاضی اس کو توڑے گا جس نے فیصلہ کیا ہے یا وہ قاضی جس پر اس کو پیش کیا جائے، جیسے وہ قاضی جس کو کسی دوسرے کے بعد قضاء سونپی جائے، اور اس پر اس کے پہلے قاضی کے فیصلے پیش کئے جائیں یا وہ قاضی جس کے پاس اس فیصلے کو نافذ کرنے کے لئے لکھا جائے۔

یا خلیفہ کسی متعین فیصلہ میں غور کرنے کے لئے جس کو ایسے شخص نے کیا ہو جس پر شبہ لاحق ہو متعدد فقہاء کو جمع کرے، اور اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

الف- قاضی کا اپنے فیصلوں کو توڑنا:

۳۴- اصل یہ ہے کہ قاضی جب فیصلہ کرے تو اس کو یا دوسرے کو اس کے فیصلہ کو توڑنے کا اختیار نہیں ہے سوائے اس کے جب وہ کسی نص یا اجماع کے خلاف ہو، لیکن جیسا کہ اس کی وضاحت گزر چکی ہے، بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر اس پر واضح ہو جائے کہ اسے اپنے فیصلہ میں وہم ہو گیا، یا بھول گیا یا یاد نہ رہتے ہوئے، اپنی رائے کے خلاف فیصلہ کر دیا لیکن اس کے مطابق (کیا ہے) جس کا فیصلہ بعض فقہاء نے کیا ہے اور بینہ نہ ہو تو وہ خود اس کو توڑے گا نہ کہ کوئی دوسرا، یہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے، برخلاف امام ابوحنیفہ کے جو کہتے ہیں کہ فیصلہ برقرار رہے گا اور اس میں رجوع نہیں کرے گا۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ فیصلہ جس میں غلطی صرف اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہے جیسے اس کا اپنی سابقہ رائے کی مخالفت کرنا تو اس کو کوئی دوسرا نہیں توڑے گا جب تک کہ بینہ اس کی شہادت نہ دے اس صورت میں خود وہ اور کوئی دوسرا اس کو توڑ دے گا۔

ب- قاضی کا دوسروں کے فیصلوں کو توڑنا:

۳۵- قاضی پر اپنے سے پہلے کے فیصلہ کی چھان بین کرنے کی ذمہ داری نہیں ہے، اس لئے کہ ظاہر ان کا صحیح ہونا ہے، لیکن اگر اس میں صریح مخالفت پائے تو اس کو توڑ دے گا، اور عنقریب اس کی تفصیل آرہی ہے جب یہ فریق کے مطالبہ پر موقوف ہوتا ہے، یا وہ اپنی جانب سے فیصلہ توڑ دے گا۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ: جس کی وجہ سے وہ اپنے فیصلہ کو توڑے گا اس کی وجہ سے دوسرے کے فیصلہ کو بھی توڑے گا اور جس سے اپنا فیصلہ نہیں توڑتا ہے اس سے دوسرے کا فیصلہ بھی نہیں توڑے گا اور دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے (۱)۔

ج- امیر اور فقہاء کا قاضی کے فیصلہ کو توڑنا:

۳۶- حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بعض حالات میں قاضی کے فیصلہ میں غور کرنے کے لئے فقہاء کو جمع کرنا جائز ہے، چنانچہ تبصرۃ الحکام میں ہے: مطرف کہتے ہیں: اگر قاضی کی شکایت کسی ایسے معاملہ میں کی جائے جس کا اس نے فیصلہ کیا ہو، اور اس کو امیر کے پاس پیش کیا جائے، تو اگر قاضی اپنے فیصلوں میں مامون ہو اور اپنے

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص/ ۷۲ طبع محمودیہ، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ص/ ۷۳ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص/ ۲۷۸، روضۃ القضاۃ ۱/ ۳۱۹، ۳۲۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۷۱، ۷۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۰، ۱۵۱، المغنی ۹/ ۵۶، ۵۷۔

حالات میں عادل اور فیصلہ میں بصیرت رکھنے والا ہوتو میری رائے ہے کہ اس میں امیر اس سے تعارض نہ کرے اور اس کی شکایت کرنے والے کی شکایت قبول نہ کرے اور اس کے فیصلہ میں غور کرنے کے لئے فقہاء کو نہ بیٹھائے، اگر ایسا کرے تو یہ غلطی ہے، اور اگر فقہاء اس پر اس کی پیروی کریں تو یہ ان کی جانب سے (خطاء) ہے اور اگر وہ اس کے نزدیک اپنے فیصلوں میں متہم ہو یا اپنے حال میں غیر عادل ہو یا اپنے فیصلہ سے ناواقف ہو تو اسے اس کو معزول کر دینا چاہئے اور دوسرے کو ذمہ داری سونپنا چاہئے، مطرف کہتے ہیں: اگر امیر ناواقف ہو، اور اپنے شہر کے فقہاء کو بیٹھائے اور ان کو اس فیصلہ میں غور کرنے کا حکم دے، اور وہ بھی ناواقف ہوں، یا انہیں غور کرنے پر مجبور کر دیا جائے اور وہ غور کریں، اور ان کی رائے اس فیصلہ کے فسخ کی ہو اور امیر اس کو فسخ کر دے، یا اس کے فیصلہ کو فقہاء کی رائے کے مطابق کر دے، تو اس کے بعد جو اس پر غور کرے اس کے لئے میری رائے یہ ہے کہ وہ پہلے فیصلے میں غور کرے، تو اگر وہ درست ہو جس میں کوئی اختلاف نہ ہو یا ان میں سے ہو جس میں اہل علم کا اختلاف ہے یا جس میں گزشتہ ائمہ کا اختلاف ہوا اور اس نے اس میں سے کسی رائے کو اختیار کر لیا ہو تو اس کا فیصلہ برقرار رہے گا اور وہ فسخ جس کو بہ تکلف امیر اور فقہاء نے انجام دیا باطل ہوگا اور اگر پہلا فیصلہ واضح طور پر غلط ہو تو اس کے فسخ کو برقرار رکھے گا اور امیر اور فقہاء نے جو کیا اس کو جائز قرار دے گا، اور اگر پہلا فیصلہ واضح طور پر غلط ہو یا شاید اس کو قاضی کی طرف سے بعض ایسی چیزوں کی واقفیت ہو جو قاضیوں کی طرف سے نامناسب ہوتی ہیں، لیکن امیر اس کو معزول نہ کرے اور اس متعین فیصلہ کی تصحیح میں غور وفکر کا ارادہ کرے تو اس وقت فقہاء کے لئے اس میں غور کرنا جائز ہوگا، اور جب ان پر واضح ہو جائے کہ اس کا فیصلہ واضح طور پر غلط ہے تو اسے رد کر دے گا اور اگر امیر کے سامنے ان کا اختلاف ہو جائے چنانچہ بعض کی کچھ رائے ہو اور بعض کی دوسری رائے ہو تو وہ اکثر کی طرف مائل نہیں ہوگا، لیکن جس میں ان کا اختلاف ہے اس میں غور کرے گا، جس کو درست سمجھے گا اس کے مطابق فیصلہ کر دے گا اور اس کو نافذ کر دے گا۔

اور اسی طرح قاضی کے لئے بھی فیصلہ کرنا مناسب ہے جب مشورہ دینے والے فقہاء کے درمیان اختلاف ہو جائے، مطرف کہتے ہیں: اگر قاضی نے ابھی خصومت میں کوئی فیصلہ نہ کیا ہو، پھر جب اس میں غور کرنے کے لئے اس کے ساتھ دوسروں کو بیٹھایا جائے تو کہے: میں فیصلہ کر چکا ہوں تو اس کی یہ بات قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ممانعت صرف اسی فیصلہ میں غور کرنے پر ہے تو یہ اس پر بمنزلہ اس صورت کے لازم ہوگا جیسے کہ اس کو معزول کر دیا جاتا پھر وہ کہتا میں نے فلاں کے حق میں فلاں کے خلاف فیصلہ کیا تھا تو اس کے کہنے سے نہیں ہوگا الا یہ کہ اس پر کوئی بینہ قائم ہو جائے۔

مطرف کہتے ہیں: اگر وہ قاضی جس کی شکایت کی گئی ہے امیر کے اس شہر کے علاوہ میں ہو جہاں وہ ہے اور وہاں جماعت کا قاضی ہو تو جیسا کہ گذر چکا ہے اس کو دیکھا جائے گا، چنانچہ اگر قاضی اپنے فیصلوں میں عدل کے ساتھ اور اپنے احوال میں صلاح کے ساتھ معروف ومشہور ہو تو اس کو برقرار رکھے گا، اور اس کے خلاف شکایت نہیں قبول کرے گا، اور یہ نہیں لکھے گا کہ اپنے ساتھ دوسرے کو بیٹھائے اور اپنے قاضیوں میں سے کسی کے ساتھ یہ نہیں کرے گا، الا یہ کہ اس کی خود رائے کی یا جس سے مشورہ کرنا چاہئے اس کی رائے ترک کرنے کی شکایت ہو تو اس کے لئے مناسب ہے کہ اس کو لکھے کہ وہ اپنے معاملات اور فیصلوں میں مشورہ کر لیا کرے اور کسی کو نامزد نہ کرے یا کسی کو اس کے ساتھ نہ بیٹھائے۔

اور قاضی اگر عدل اور تقوی میں مشہور نہ ہو اور اس کی شکایت

بہت زیادہ ہوجائے تو اس قاضی کے شہر والوں میں سے نیک لوگوں کو لکھے اور ان سے اس کے بارے میں پوچھے اور اس کے حال کی چھان بین کرے تو اگر اس کے حالات مناسب ہوں تو اس کو برقرار رکھے اور اگر اس کے برخلاف ہو تو اس کو معزول کردے۔

فرماتے ہیں: اگر امیر ناواقف ہو اور کچھ لوگوں کو لکھ کر اس فیصلہ میں اس کے ساتھ بیٹھنے کا حکم دے اور وہ ایسا کریں، اور اس میں ان کی رائے مختلف ہو جائے، تو اگر امیر نے اس قاضی اور معتمدین کو لکھا تھا کہ جس پر وہ متفق ہوں اور جس میں ان کا اختلاف ہوا سے اس کے سامنے پیش کریں اور وہ ایسا ہی کریں پھر اس میں حکم کا نافذ کرنے والا وہی ہو تو اس کو اس کا حق ہے اور اگر ان کو لکھے کہ اس کے ساتھ وہ غور کریں پھر وہ اجتہاد کریں اور قاضی ان کی آراء میں سے افضل کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ اپنے ساتھ بیٹھنے والوں میں سے بعض کی رائے کے مطابق فیصلہ کرے اور یہ فیصلہ اس کے لئے لازم ہوگا جس کے خلاف فیصلہ کرے، اگر چہ اس پر ان تمام لوگوں کا اتفاق نہ ہو جن کو اس کے متعلق اس کے ساتھ غور کرنے کا حکم دیا گیا تھا، اور اگر اس کا فیصلہ اسی کے مثل ہو جس پر اس کے ساتھ ان کے بیٹھنے سے پہلے تھا، اور ان کا اتفاق اس کے خلاف پر ہو تو میری رائے نہیں ہے کہ وہ اس کا فیصلہ کرے، اس لئے کہ اس وقت وہ اسی کے مثل پر ہوگا جس کی اس سے شکایت کی گئی ہے، لیکن وہ اپنی اور قوم کی رائے کو امیر کے پاس لکھ بھیجے گا تو وہی ان کے بجائے جس کو مناسب سمجھے گا اس کا آمر اور حاکم ہوگا، اور ابن القاسم سے ان سب چیزوں کے متعلق سوال کیا گیا تو اس کے بارے میں مطرف کے اس قول کے مثل فرمایا جو گذر چکا ہے، اور اسی کے مثل اس کی صراحت معین الحکام میں ہے (۱)۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۶۳، ۶۴، معین الحکام رص ۳۷۔

محکوم علیہ کی طرف سے فیصلہ کے توڑنے کا مطالبہ کرنا:

۳۷- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو فیصلہ توڑنے کے لائق ہوا گر وہ اللہ تعالیٰ کے حق کے متعلق ہو (جیسے طلاق) تو قاضی مطالبہ کے بغیر اس کو توڑ دے گا، یہ اس میں ہے جس کا تدارک ممکن ہو، اور جس کا تدارک ناممکن ہو تو اس کی بعض صورتوں میں ضمان ہوگا۔

اور اگر وہ کسی آدمی کے حق سے متعلق ہو تو صاحب حق کے مطالبہ کے بغیر قاضی کے لئے اس کو توڑنا جائز نہیں ہوگا۔

اس میں شافعیہ نے اس کا بھی اضافہ کیا ہے کہ: قاضی پر لازم ہوگا کہ وہ جس غلطی میں پڑ گیا ہے فریقین کو اس سے واقف کرائے، اگر چہ ان کو اس کا علم ہو، اس لئے کہ انہیں وہم ہوسکتا ہے کہ وہ اس کو نہیں توڑے گا، یہ سارے اصحاب کا مذہب ہے اور نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، برخلاف ابن سریج کے جو کہتے ہیں: کہ اس پر فریقین کو واقف کرانا لازم نہیں ہے، تو اگر ان کو علم ہوجائے اور وہ اس کے پاس مرافعہ کریں تو وہ فیصلہ کو توڑ دے گا (۱)۔

توڑنے کے الفاظ:

۳۸- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ توڑنے کا لفظ یہ ہے: نقضته (میں نے اس کو توڑ دیا)، فسختہ (میں نے اس کو فسخ کر دیا) وغیرہ جیسے: ابطلته (میں نے اس کو باطل کر دیا) اور اگر کہے: باطل ہے، یا صحیح نہیں ہے تو شافعیہ کے یہاں دو قول ہیں، اور یہ حضرات فرماتے ہیں: مناسب یہ ہے کہ اس کو توڑنا قرار دیا جائے، اس لئے کہ مراد یہ ہے کہ فیصلہ سرے سے صحیح نہیں ہوا ہے (۲)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۵۶، ۵۷، ۵۸، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۵۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶، الرملی ۸/ ۲۵۸ طبع دار الفکر۔

توڑنے کے حکم کا سبب بتانا:

۳۹-اگر قاضی فیصلہ کو توڑے گا تو اس پر اس سبب کا بیان کرنا واجب ہوگا جس کی وجہ سے اس نے فیصلہ کو توڑا ہے تا کہ جس قاضی نے توڑنے کا فیصلہ کیا ہے اس کو ان فیصلوں کو توڑنے کی وجہ سے جن کا فیصلہ قاضیوں نے کیا تھا اسے ظلم اور نفسانیت کی طرف منسوب نہ کیا جائے [۱]۔

توڑنے کے ذریعہ فیصلہ کو درج رجسٹر کرنا:

۴۰ - قاضی پر واجب ہے کہ وہ توڑنے کو درج رجسٹر کرے جیسے فیصلہ کو درج رجسٹر کرتا ہے تا کہ دوسری دستاویز پہلی کو باطل کرنے والی ہو جیسے کہ دوسرا فیصلہ پہلے فیصلے کو توڑنے والا ہے (۲)۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۲۲۷، کشاف القناع ۶/ ۳۲۶، ۳۴۶۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۲۶۰۔

نقود

تعریف:

۱ - لغت میں نقود نقد کی جمع ہے، اور نقد سونے یا چاندی وغیرہ کا وہ سکہ ہے جس سے معاملہ کیا جاتا ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں نقود چند معانی میں آتا ہے:

اول: یہ سونے اور چاندی کی دھاتوں کا نام ہے، اسی وجہ سے متقدمین فقہاء کے کلام میں ان دونوں دھاتوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے نقدین کا لفظ کثرت کے ساتھ آتا ہے۔

اور ان دونوں پر اس نام کا اطلاق ہوتا ہے خواہ وہ دونوں سکہ کی شکل میں ہوں یا سکہ کی شکل میں نہ ہوں بایں طور کہ وہ ڈھلے ہوں یا ڈلے ہوں یا زیور ہوں یا کچھ اور ہوں۔

البتہ سکوں میں استعمال زیادہ ہے:

اور سکوں کے علاوہ کے بارے میں مالکیہ میں سے زرقانی کا یہ قول ہے: دیوار اور چھت میں نقد کا استعمال کرنا [۲]، اس سے مراد سونا اور چاندی ہے، اور حنابلہ میں سے صاحب الفروع کا قول ہے: نقد کے فانوس کو وقف کرنا صحیح نہیں ہے، اور اس کا مالک اس کی زکاۃ دے گا [۳]، نہایۃ المحتاج میں ہے: جس رکاز میں خمس ہوتا ہے اس کی شرط یہ ہے کہ وہ نقد ہو، اور نقد سونا چاندی ہے اگر چہ وہ ڈھلے ہوئے

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) الزرقانی علی شرح مختصر خلیل ۱/ ۳۳، ۷/ ۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۸۳۔
(۳) الفروع لابن مفلح ۴/ ۵۸۳۔

نہ ہوں (۱)، اوراسی کے مثل کئی جگہوں پر آیا ہے۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ میں دفعہ ۱۳۰ میں ہے: نقود نقد کی جمع ہے، اوراس سے مراد سونا اور چاندی ہے خواہ دونوں سکوں کی شکل میں ہوں یا اس طرح نہ ہوں، اورسونے چاندی کو نقدین کہا جاتا ہے۔

دوم: یہ خاص طور سے ڈھلے ہوئے سونے اور چاندی کا نام ہے، اس پر اس نام کا اطلاق اس لئے کیا گیا ہے کہ ثمن میں عام طور پر ان ہی کو ادا کیا جاتا ہے، خواہ اسے فوراً دیا جائے یا ایک مدت کے بعد، خواہ عمدہ ہوں یا نہ ہوں، ان کے علاوہ جنہیں تبادلہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے انہیں نہیں دیا جاتا، اوراس پر دلالت کرنے والی فقہاء کی عبارتوں میں سے المبسوط میں سرخسی کا قول ہے: فلوس کا رواج معمولی اشیاء کے ثمن میں ہے، عمدہ اشیاء میں نہیں، نقود اس کے برخلاف ہیں (۲) تو انہوں نے فلوس اور نقود میں فرق کیا ہے۔

اورنووی ورافعی باب القراض میں کہتے ہیں: رأس المال میں شرط یہ ہے کہ وہ نقد ہو، یعنی ڈھلے ہوئے دینار و دراہم (۳)۔

اس اصطلاح اوراس سے پہلے والی کے مطابق فلوس نقود نہیں ہیں۔

سوم: وہ ہر اس چیز کا نام ہے جس کو تبادلہ کے لئے واسطہ کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے خواہ وہ سونے کا ہو یا چاندی کا یا تانبہ کا یا چمڑے کا یا کاغذ کا یا کسی اور چیز کا بشرطیکہ وہ عام مقبولیت حاصل کرلے۔

اوراسی معنی میں رافعی اورنووی کا یہ قول ہے کہ: اگر شہر میں ایک ہی نقد ہو یا کئی نقود ہوں جن میں سے کسی ایک سے تعامل غالب ہو تو عقد اسی غالب نقد کی طرف راجع ہوگا اگر چہ وہ فلوس ہوں (۱)۔

اس دور میں اسی تیسری اصطلاح کا استعمال رائج ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فلوس:

۲-فلوس: فلس کی جمع ہے، یہ دھات والا وہ چھوٹا ٹکڑا ہے جس کو سونے چاندی کے علاوہ تانبہ یا کسی اور دھات سے ڈھالا جاتا ہے (۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی سے الگ نہیں ہے۔

اورنقود وفلوس کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ تعامل ہوتا ہے۔

ب-تبر:

۳-کان سے نکالا ہوا سونا یا چاندی جس کو ابھی نہ ڈھالا گیا ہو نہ پگھلایا گیا ہو، اورایک قول ہے کہ اس کا یہ نام کان کی مٹی سے الگ کرنے سے پہلے ہے۔

اوراصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

دونوں کے درمیان نسبت یہ ہے کہ تبر سونے اور چاندی دونوں نقد کی اصل ہے۔

ج-سکہ (سکہ ڈھالنے کا سانچہ):

۴-سکہ وہ منقش لوہا ہے جس پر لکھا ہوا ہو، اس پر دراہم و دنانیر اوردوسرے (اور ان کو مصکوکات بھی کہا جاتا ہے) دھات

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۸، ۱۰۴، ۴۳۳۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۱۳۷۔

(۳) فتح العزیز للرافعی فی ذیل المجموع ۱۲/ ۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۱۷۔

(۱) فتح العزیز ۸/ ۱۴۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۶۳۔

(۲) المعجم الوسیط، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۷۹ طبع دارالکتب العلمیہ۔

(۳) لسان العرب، ابن عابدین ۲/ ۳۰۔

والے سکے ڈھالے جاتے ہیں اور سکہ کا اطلاق ان نقوش اور اس تحریر پر بھی ہوجاتا ہے جو نقود پر ہوتی ہے[۱]۔

اور الگ الگ حکومتوں میں الگ الگ ہوتا ہے اور ایک ہی حکومت میں مختلف اوقات میں الگ الگ ہوتا ہے اور سکہ کا اطلاق ڈھالے ہوئے معدنی نقود پر بھی ہوتا ہے، اس لئے کہ اسے اس لوہے سے ڈھالا جاتا ہے جو کہ سکہ ہے۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نقود و سکہ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ سکہ نقود سے عام ہے۔

نقود سے تعامل کی مشروعیت:

۵ - نقود سے تعامل کرنا شرعاً جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''قَالُوْا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوْا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖ إِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكٰى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ''[۲] ((بعض اور) بولے کہ جتنی دیر تم ٹھہرے ہو تو تمہارا پروردگار ہی خوب جانتا ہے۔ تو اب اپنے میں سے کسی کو یہ روپیہ دے کر شہر کی طرف بھیجو سو وہ تحقیق کرے کہ کون سا کھانا پاکیزہ ہے پھر اس میں سے کچھ کھانا تمہارے پاس لے آئے)۔

اور نبی کریم علیہ السلام کے قول، عمل اور برقرار رکھنے سے دنانیر و دراہم کے ذریعہ تعامل کی اجازت تواتر سے ثابت ہے، اسی میں وہ بھی ہے جو عروہ بارقیؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: مجھے نبی کریم علیہ السلام نے ایک دینار دیا تاکہ میں آپ کے لئے ایک بکری خریدوں، تو میں نے آپ کے لئے دو بکریاں خریدیں، اور ان میں سے ایک کو ایک دینار کے بدلے بیچ دیا، اور بکری اور دینار لے کر نبی

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، ابن عابدین ۳/ ۳۴۰، ۴/ ۲۱۸۔
(۲) سورۂ کہف/ ۱۹۔

کریم علیہ السلام کے پاس آیا، اور آپ علیہ السلام سے اپنے معاملہ کو بیان کیا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: ''بارک الله لک في صفقة يمينک''[۱] (اللہ تعالیٰ تمہیں تمہارے خرید و فروخت میں برکت عطا فرمائے)۔

تعامل کے لئے نقود کو اختیار کرنے میں کچھ حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جو اسی سے پوری ہوتی ہیں، جس کو لوگوں نے تجربات اور طول عہد سے جانا ہے، اور ان مصالح کی وجہ سے شارع نے ان کو برقرار رکھا ہے۔

اسی میں وہ بھی ہے جو غزالی نے نقدین کے متعلق فرمایا ہے: اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو پیدا فرمایا تاکہ لوگ اس کو ہاتھوں ہاتھ لیں، اور اموال کے درمیان عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے والے ہوں، نیز ایک دوسری حکمت سے بھی ہے اور وہ ان کے ذریعہ دوسری اشیاء تک رسائی حاصل کرنا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں فی نفسہ عزیز ہیں، اور خود ان میں کوئی غرض نہیں ہے، اور دوسری چیزوں سے ان کی نسبت ایک ہی ہے، تو جو ان دونوں کا مالک ہوگا گویا وہ ہر چیز کا مالک ہوگا[۲]۔

ابن رشد کہتے ہیں: معاملات میں عدل صرف یہ ہے کہ برابری ہو یا برابری کے قریب ہو، اسی لئے چونکہ مختلف بالذات اشیاء میں برابری کا علم دشوار ہے، لہذا ان کی قیمت لگانے یعنی ان کی مقدار بتانے کے لئے دینار و درہم کو مقرر کیا گیا[۳]۔

اور ابن القیم کہتے ہیں: دراہم و دنانیر فروخت کردہ اشیاء کے

(۱) حدیث: ''بارک الله لک في صفقة يمينک'' کی روایت بخاری (۶/ ۶۳۲ طبع السلفیہ) اور ترمذی (۳/ ۵۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔
(۲) احیاء علوم الدین للغزالی ۱۲/ ۲۲۱۹ طبع دار الشعب۔
(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۹۔

ثمن ہیں، اور ثمن وہ پیمانہ ہے جس سے اموال کی قیمت لگانے کی تکمیل ہوتی ہے، لہذا ضروری ہے کہ وہ محدود (حد بندی کیا ہوا) اور منضبط ہو، چڑھتا اترتا نہ ہو، اس لئے کہ اگر سامانوں کی طرح ثمن چڑھے اترے تو ہمارے لئے کوئی ایسا ثمن نہ ہوگا جس کے ذریعہ فروخت کردہ اشیاء کا اندازہ کرسکیں بلکہ سب سامان ہونگے، اورلوگوں کو ایسے ثمن کی حاجت ہے جس پر فروخت کردہ اشیاء کا اندازہ کریں اور یہ ایک ضروری عام حاجت ہے اور یہ ایسے بھاؤ کے ذریعہ ہی ممکن ہے جس سے قیمت جانی جائے اور ایک ہی حالت پر برقرار رہے اور خود اس کی قیمت دوسری چیز سے نہ لگائی جائے کہ وہ چڑھنے اترنے والا سامان ہوجائے، لوگوں کے معاملات فاسد ہوجائیں اور اختلاف واقع ہوجائے [1]۔

ابن خلدون کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے دومعدنی پتھروں یعنی سونے اور چاندی کو ہر مال کے لئے قیمت کے طور پر پیدا فرمایا، اور یہی دونوں عام طور سے اہل عالم کا ذخیرہ اور اندوختہ ہوتے ہیں، اور اگر بعض اوقات ان کے علاوہ کو جمع کیا جاتا ہے تو وہ صرف انہیں دونوں کو حاصل کرنے کی غرض سے ہوتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے علاوہ میں بازاروں کی تبدیلی یعنی بھاؤ کا تغیر واقع ہوتا ہے جس سے کہ یہ دونوں الگ رہتے ہیں [2]۔

نقود کے اقسام:

نقود کی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں:

اول: خلقی نقود:

خلقی نقود جن کو عہد اسلامی میں استعمال کیا گیا دو قسم کے ہیں:

(۱) اعلام الموقعین عن رب العالمین ۲/ ۱۵۵، ۱۵۶۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون رص ۳۹۱۔

الف- دینار:

۶- دینار لغت میں: فارسی لفظ ہے جس کا استعمال عربی میں کیا گیا ہے، اور وہ سونے کا سکہ ہے۔

اور اصطلاح میں: ابن عابدین نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: وہ سونے کے ڈھلے ہوئے اس ٹکڑے کا نام ہے جس کی مقدار مثقال سے متعین ہوتی ہے [1]، تو دینار کا وزن پورا ایک مثقال ہے، اور اس کے وزن میں فقہاء کا اختلاف ہے اور تفصیل اصطلاح (دنانیر فقرہ/ ۷-۸) میں ہے۔

ب- درہم:

۷- درہم ایک فارسی لفظ ہے جس کا استعمال عربی میں کیا گیا ہے، اور وہ چاندی کے ڈھلے ہوئے (سکہ) کا نام ہے [2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اور اس کے وزن کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل: اصطلاح (دراہم فقرہ/ ۶) میں ہے۔

دوم- اصطلاحی نقود:

۸- اصطلاحی نقود مندرجہ ذیل ہیں:

الف- فلوس یہ سونے چاندی کے علاوہ دھات کے نقود ہیں، اور ان کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت: وہ رائج ہوں، اس حالت میں ان کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ بعض علماء کی رائے ہے کہ ان پر نقدین کے احکام جاری نہیں ہونگے، چنانچہ ان میں کمی بیشی یا ادھار کی وجہ سے سود نہیں

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۹۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

پایا جائے گا اور جب تک وہ تجارت کے لئے نہ ہوں ان میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر وہ صراف کے پاس ہوں (تو ان میں زکوۃ واجب ہوگی)، اور دوسروں کی رائے ہے کہ ان کے اور نقدین کے درمیان ثمنیت کے مشترک ہونے کی وجہ سے وہ ثمن ہوں گے اور ان پر ثمن کے احکام جاری ہوں گے۔

دوسری حالت: وہ رائج نہ ہوں اس حالت میں بالاتفاق ان پر نقدین کا حکم جاری نہیں ہوگا۔

(دیکھئے صرف فقرہ/ ۴۵ اور اس کے بعد کے فقرات، فلوس فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ب- جن دراہم پر کھوٹ غالب ہو: یہ وہ ہیں جن میں چاندی کم ہو اور کھوٹ غالب ہو، ان پر حنفیہ کے نزدیک غالب کا اعتبار کرتے ہوئے فلوس کے احکام جاری ہونگے نہ کہ سونے چاندی کے احکام، اور غیر حنفیہ کے نزدیک اس میں چاندی کی مقدار کو دیکھا جائے گا اور اس پر نقدین کے احکام جاری ہوں گے[۱]۔

(دیکھئے: صرف فقرہ/ ۴۱-۴۴ اور زکوۃ فقرہ/ ۷۱)۔

ج- کاغذی نوٹ: اس دور میں اس کا استعمال غالب ہے، یہاں تک کہ اس نے سونے چاندی کے نقود کی جگہ لے لی ہے، اور دنیا کے عام ممالک میں تعامل میں سونے چاندی کا کام ان سے لیا جارہا ہے اور کاغذ کے نوٹ بنانے کے امکان کی طرف امام مالک نے **"باب افتراض وقوع مالم یقع وبیان حکمه"** میں اشارہ کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

اگر لوگ آپس میں چمڑے کا سکہ بنانے کی اجازت دے دیں تو میں یہ مکروہ سمجھوں گا کہ اسے سونے چاندی کے بدلہ ادھار بیچا جائے، اور دوسری جگہ فرماتے ہیں: اگر لوگوں کے درمیان چمڑے (کے سکے) سونے چاندی کی جگہ رائج ہوجائیں تو ہم سونے یا چاندی کے بدلے میں ان کی ادھار بیع کو مکروہ قرار دیں گے[۱]۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۶۔

اور کاغذی نوٹوں سے تعامل قدیم زمانہ سے معروف ہے، چنانچہ مقریزی نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے جب بغداد کا سفر کیا، تو بعض تاجروں نے ان کے سامنے ایک نوٹ نکالا جس میں قلم خطا یعنی مغولی خط میں کچھ تحریریں تھیں، اور اس نے بیان کیا کہ یہ نوٹ شہتوت کے پتہ سے بنائے گئے ہیں جن میں نرمی اور ملائمت ہوتی ہے اور بلاد چین کے (خان بالق کے علاقہ) میں انسان کو جب پانچ درہموں کی ضرورت ہوتی ہے تو اس نوٹ کو اس میں دے دیتا ہے، اور ان کا بادشاہ ان کے لئے ان نوٹوں میں مہر لگاتا ہے اور اس کے بدلہ میں جو کچھ لیتا ہے اس سے فائدہ اٹھاتا ہے[۲]۔

نقود سے متعلق احکام:

اول: نقود کے ذریعہ مقررہ شرعی احکام:

الف- زکوۃ کا نصاب:

۹- زکوۃ کا نصاب سونے میں بیس دینار ہے، اور چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے، اور اگر اس کے مالک کے پاس یہ نصاب پورا نہ ہوتو اس پر زکوۃ واجب نہ ہوگی، یہ بات متفق علیہ ہے، اور اگر وہ کھوٹ والا ہو تو فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح (زکاۃ فقرہ/ ۶۹-۷۱) میں دیکھا جائے۔

فلوس نیز کاغذی نوٹوں میں زکوۃ کا نصاب ان لوگوں کے نزدیک جو ان میں زکوۃ واجب قرار دیتے ہیں دینار اور درہم سے ان کی قیمت لگا کر مقرر کیا جائے گا[۳] (دیکھئے: زکاۃ فقرہ/ ۷۱-۷۵)۔

(۱) المدونہ ۳/ ۳۹۶۔

(۲) إغاثۃ الأمۃ بکشف الغمۃ للمقریزی/ ص ۶۸۔

(۳) موسوعہ کی کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ کاغذی نوٹ کی قیمت اگر سونے یا چاندی کے

اور اسی طرح سامان تجارت وزکوۃ کا نصاب شرعی دینار یا درہم کے ذریعہ مقرر کیا جائے گا، اس کی تفصیل (زکاۃ فقرہ / ٨٤ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھی جائے۔

ب- مہر کی کم سے کم مقدار:

١٠ - مہر کی کم سے کم مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مہر کی کم سے کم مقدار متعین ہے، چنانچہ وہ حنفیہ کے نزدیک دس درہم سے کم اور مالکیہ کے نزدیک چوتھائی دینار یا تین درہم سے کم نہیں ہوگا، اور یہی وہ نصاب ہے جس میں دونوں میں سے ہر ایک کے نزدیک چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

اور اگر مقررہ مہر اس سے کم ہو تو حنفیہ کے نزدیک عورت کو پورے دس ملیں گے اور مالکیہ کے نزدیک نکاح فاسد ہو جائے گا اور اگر دخول کر لے تو اس کو پورا کرے گا اور اگر دخول نہ کرے تو اس کو اختیار ہوگا کہ مہر پورا کرے یا طلاق دے دے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرعاً اقل مہر کی کوئی حد نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز جس کا ثمن یا مبیع ہونا جائز ہے اس کا مہر ہونا بھی جائز ہے [1]۔

تفصیل (مہر فقرہ / ١٨) میں دیکھیں۔

ج- جو شخص حیض میں اپنی بیوی سے جماع کرے اس کا کفارہ:

١١ - یہ حنابلہ کے نزدیک واجب ہے اور اس کی مقدار ایک دینار ہے، اور دوسروں کے نزدیک مستحب ہے اور اس کی مقدار ایک دینار یا نصف دینار ہے۔

(دیکھئے: حیض فقرہ / ٤٣)۔

د- چوری میں ہاتھ کاٹنے کا نصاب:

١٢ - چوری میں ہاتھ کاٹنے کے نصاب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ ڈھلے ہوئے دس درہم ہیں یا وہ چیز ہے جس کی قیمت اس کے برابر ہو۔

اور جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وہ چوتھائی دینار یا تین درہم ہے یا وہ چیز جس کی قیمت اس کے برابر ہو۔

اس کے بارے میں ان کی کچھ تفصیلات ہیں جن کو (سرقہ فقرہ / ٣٣-٣٦) میں دیکھا جائے۔

ھ- دیت:

١٣ - شریعت نے دیتوں کی مقدار مقرر کردی ہے، چنانچہ آزاد مسلمان کی جان کی دیت سو اونٹ یا ایک ہزار سونے کے دینار یا بارہ ہزار چاندی کے درہم ہیں، اور یہ مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک وہ نقد میں ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم ہے۔

اور اس کے علاوہ کی دیات نیز اعضاء اور قوی کی دیت کی تفصیل کے لئے (دیات فقرہ / ٢٨ اور اس کے بعد کے فقرات) کی طرف رجوع کیا جائے۔

نصاب کے برابر ہو جائے تو ان کی زکوۃ نکالی جائے گی، خواہ وہ تجارت کے لئے ہوں یا نہ ہوں، جب تک کہ وہ رائج ثمن کے طور پر مستعمل ہوں، اس لئے کہ وہ لوگوں کا غالب مال بن چکے ہیں اور تبادلہ میں رائج ہو چکے ہیں، یہاں تک کہ اس زمانہ میں سونے چاندی کے نقود کی جگہ لے چکے ہیں۔

(١) الاختیار لتعلیل المختار ٣ / ١٠٢، جواہر الإکلیل ١ / ٣٠٨، الدسوقی علی الشرح الکبیر ٢ / ٣٠٢، مغنی المحتاج ٣ / ٢٢٠، کشاف القناع ٥ / ١٢٨۔

و- جزیہ:

۱۴-اہل ذمہ کے مردوں پر جزیہ مقرر کیا جاتا ہے، چنانچہ وہ مالدار پر سال میں اڑتالیس درہم، متوسط پر چوبیس درہم اور فقیر پر بارہ درہم ہے اور یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اور ان کے علاوہ کے نزدیک کچھ اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (جزیہ فقرہ/ ۴۴)۔

دوم: نقود ڈھالنا اور ان کو جاری کرنا:

۱۵- نقود ڈھالنا، یعنی ان کو بنانا اور ان کو منقش کرنا، اور یہ سانچہ پر اس کے ڈالنے سے ہوتا ہے، اور یہ وہ لوہا ہے جس پر الٹی تحریر کا نقش ہوتا ہے۔

اور کہا جاتا ہے: سک النقود ، وصکها (نقود سانچہ پر ڈھالے)۔

الف- نقود جاری کرنے کا حق:

۱۶- نقود جاری کرنے کا حق صرف امام کو ہے، اور اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ یہ کام کسی ایسے شخص کے سپرد کرے جو اس ذمہ داری کو بہتر طور پر انجام دے سکے، تاکہ معاملات میں کھرا کھوٹے سے ممتاز رہے اور معروف نقش کے ذریعہ اس پر سلطان کی مہر سے کھوٹ سے محفوظ رہے، اور مناسب یہ ہے کہ وہ محدد ٹھپہ اور محدد اوزان کے ذریعہ ہو، تاکہ ان کے ذریعہ شمار کر کے تعامل ممکن ہو، جیسا کہ عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں ہوا تھا۔

اور غیر امام کے لئے نقود ڈھالنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اس میں اس کے خلاف تعدی کرنا ہے، اور امام کو اس شخص کی تعزیر کا حق ہے جو اس کے حقوق میں سے کسی حق میں اس پر تعدی کرے، خواہ اس نے جو ڈھالے ہوں وہ سلطان کے ڈھالے ہوئے کے خلاف ہوں یا وزن اور کھوٹ کے تناسب میں اور عمدگی میں اس کے موافق ہوں، اگرچہ وہ خالص سونا چاندی کے ہوں، امام احمد جعفر بن محمد کی روایت میں کہتے ہیں: دراہم کا ڈھالنا صرف ٹکسال ہی میں سلطان کی اجازت سے درست ہے، اس لئے کہ لوگوں کو اگر رخصت دے دی جائے تو وہ بڑی بڑی چیزوں کی جرأت کرینگے، قاضی ابویعلی کہتے ہیں: سلطان کی اجازت کے بغیر ڈھالنا ممنوع قرار دیا گیا، اس لئے کہ اس میں اس کے خلاف تعدی کرنا ہے[1]۔

دیکھئے: (دراہم فقرہ/ ۷ اور سکہ فقرہ/ ۴)۔

۱۷- اور امام کو فلوس ڈھالنا چاہئے، تاکہ لوگوں کو ان چھوٹی چیزوں میں ان کے خرچ کرنے پر قدرت ہو سکے جو درہم کی قیمت سے کم ہوتی ہیں، اور رواج تانبہ یا اس کے علاوہ ان دھاتوں سے ڈھالنے کا ہے جو کثرت استعمال کے لائق ہوں، ابن تیمیہ کہتے ہیں: امام کے لئے مناسب ہے کہ رعایا کے لئے ان پر سہولت کی خاطر اور ان کے معاملات میں آسانی کے لئے ایسے فلوس ڈھالے جو ان کے معاملات میں قیمت عدل کے بقدر ہوں کوئی ظلم نہ ہو۔

اور قیمت عدل سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اس کی قیمت اس میں موجود تانبہ کے بقدر ہو تاکہ اس کی قیمت ذاتی ہو۔

ابن تیمیہ نے بیان کیا ہے کہ امام کے لئے مناسب نہیں ہے کہ لوگوں پر ان فلوس کو حرام قرار دے جو ان کے قبضہ میں ہوں، اور ان کے لئے دوسرے فلوس ڈھالے، اس لئے کہ اگر وہ ایسا کرے گا تو ان کے پاس موجود اموال بھاؤ کے کم ہونے کی وجہ سے خراب ہوں گے، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "أنه نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من

(۱) الفروع ۲/ ۵۷۴، کشاف القناع ۲/ ۲۳۲، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الرشیدی ۳/ ۸۷، مقدمہ ابن خلدون رص ۲۶۱۔

بأس"[1] (آپ نے کسی حرج کے بغیر مسلمانوں کے درمیان رائج سکہ کو توڑنے سے منع فرمایا ہے)، اور حرج (بقول بہوتی) یہ ہے کہ مثلاً اس میں سے کسی میں اشتباہ ہوجائے کہ وہ عمدہ ہے یا ردی ہے تو اس کو توڑ ڈالے گا[2]۔

ب-نقود کے سکہ بنانے پر اجرت لینا:

۱۸-امام کے لئے نقود کو سکہ بنانے کی اجرت دینا جائز ہے اور بہوتی نے ابن تیمیہ سے نقل کیا ہے کہ امام پر ضروری ہے کہ فلوس ڈھالنے کی اجرت بیت المال سے دے۔

اگر سونے یا چاندی کے نقود ڈھالے، اور سونا یا چاندی اس کے پاس سے ہو اور کاریگروں کو ان کی اجرت بیت المال سے دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور ایسا ہوسکتا ہے کہ نقرہ (سونے چاندی کا ٹکڑا) کے مالک کے امکان میں ہو کہ وہ اسے ٹکسال لے جائے تا کہ اس کے لئے دنانیر یا دراہم ڈھالے جائیں، اور اس کا مالک اپنے پاس سے اس کی اجرت دے دے، اور یہ شرعاً جائز ہے بشرطیکہ بعینہ اس کے نقرہ سے اس کے دراہم یا دنانیر لوٹا دئے جائیں، لیکن اگر تبادلہ ہو بایں طور کہ جو دیا ہے اس کے علاوہ لے تو غزالی نے متنبہ کیا ہے کہ احتراز واجب ہے، اس لئے کہ اس میں ربا الفضل داخل ہو جائے گا، اور بعض اوقات ربا النساء بھی داخل ہوگا فرمایا: اور یہ حرام ہے[3]۔

ابن القیم کا مشہور قول یہ ہے کہ سونے یا چاندی کے زیورات کو اس کے ہم جنس سونے یا چاندی سے زیادہ وزن سے فروخت کرنا جائز ہے اور یہ اضافہ زیورات کی بناوٹ کے مقابلہ میں ہوگا، اس کے باوجود ان کی رائے ہے کہ ڈھالے ہوئے دراہم و دنانیر کو انہیں سونا یا چاندی سے فروخت کرنا اور ڈھلائی کی صنعت کی وجہ سے سونا چاندی کے وزن میں اضافہ کرنا جائز نہ ہوگا۔

انہوں نے ان دونوں قسموں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ سکہ سے مقصود مصلحت عامہ کی وجہ سے اس میں کاریگری قابل قیمت نہیں ہوتی، اس لئے کہ سلطان اس کو لوگوں کی عام مصلحت کے لئے ڈھالتا ہے اگر چہ ڈھالنے والا ان کو اجرت سے ڈھالتا ہے لیکن ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کے لئے معیار ہوں، وہ اس میں تجارت نہ کریں اور عرف میں ان میں ڈھلائی کے مقابلہ میں اضافہ نہیں ہوتا ہے اور اگر اس کے مقابلہ میں اضافہ ہو تو معاملہ فاسد ہوجائے گا اور وہ مصلحت ختم ہوجائے گی جس کے لئے اس کو ڈھالا گیا ہے، اور خود دراہم کی قیمت دوسرے سے لگانے کی حاجت ہو جائے گی، اسی لئے درہم ہر طرح سے درہم کے قائم مقام ہوتا ہے اور جب آدمی دراہم لیتا ہے تو اس کی نظیر کو لوٹاتا ہے جبکہ زیورات ایسے نہیں ہوتے ہیں[1]۔

مالکیہ نے ایک حالت کا استثنا کیا ہے جس کو ضرورت کی وجہ سے انہوں نے جائز قرار دیا ہے، اور اس کو نفراوی نے ذکر کیا ہے کہ: مسافر کے ساتھ سکہ نہ بنا ہوا سونا یا چاندی ہو اور وہ جس جگہ کا سفر کر رہا ہے وہ وہاں رائج نہ ہو تو اس کے لئے سکہ بنانے والے کو دینا جائز ہے تا کہ وہ اس کے بدلے میں اسے بنا ہوا تیار سکہ دے دے، اور سکہ کی اجرت دینا اس کے لئے جائز ہے، اگر چہ اس پر اضافہ لازم ہو، اس

---

(۱) حدیث: "نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳۰ طبع حمص) اور ابن ماجہ (۲/ ۷۶۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور منذری نے مختصر السنن (۵/ ۹۱ شائع کردہ دار المعرفہ) میں اسے اس بنیاد پر ضعیف قرار دیا ہے کہ اس کے راویوں میں سے ایک کی حدیث قابل حجت نہیں ہوتی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۲۳۲۔

(۳) احیاء علوم الدین ۴/ ۷۶۸ طبع دار الشعب۔

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۱۶۳۔

لئے کہ یہ اضافہ اجرت ہے، فرماتے ہیں: اس کی اجازت صرف ضرورت کی وجہ سے دی گئی ہے، اس لئے کہ اگر مسافر اس کو ڈھالنے کے لئے تاخیر کرے گا تو وہ سفر نہیں کر سکے گا[1]، اور ایک قول یہ ہے کہ حاجت کی وجہ سے بھی جائز ہے، دردیر اپنی الشرح الکبیر میں کہتے ہیں: وہ بنایا ہوا سکہ جو مسافر کے ساتھ ہو اور مسافرت کے شہر میں نہ چلے اس معاملہ میں سونا چاندی کے ڈلے کی طرح ہے بایں طور کہ اپنا ڈھالا ہوا سکہ سکہ ساز کو دے دے تا کہ وہ اجرت لے کر اسے وہ سکہ دے دے جو رائج ہے، اور غیر مسافر اور غیر محتاج کے لئے یہ ناجائز ہے، اور اظہر یہ ہے کہ وہ جائز نہیں ہوگا اگر چہ شدید حاجت ہو جب تک کہ اسے اپنی جان پر ہلاکت کا خوف نہ ہو جائے ورنہ جائز ہوگا، اور معتمد قول اول ہے[2]۔

اسلام کے کسی شعار کو نقود پر نقش کرنا:

۱۹- مقریزی کہتے ہیں: حضرت عمرؓ نے دراہم کو کسرویہ نقش پر ڈھالا تھا[3]، اور بعینہ اسی شکل پر رکھا تھا، البتہ انہوں نے ان میں سے بعض میں: الحمد للہ اور بعض میں رسول اللہ کا اور دوسرے پر لا الہ الا اللہ وحدہ اور ایک دوسرے پر عمر کا اضافہ فرمادیا تھا، جب حضرت عثمانؓ سے بیعت کی گئی تو انہوں نے دراہم ڈھالے اور ان کا نقش اللہ اکبر تھا۔

پھر جب مکہ میں عبداللہ بن زبیر کی حکومت ہوئی تو انہوں نے گول دراہم ڈھالے اور ایک سمت میں! محمد رسول اللہ اور دوسری سمت میں: **أمر الله بالوفاء والعدل** (اللہ نے وفا اور عدل کا حکم دیا ہے) نقش کیا۔

اور جب حضرت زبیر بن العوام کے دونوں بیٹوں حضرت عبداللہ اور حضرت مصعب رضی اللہ عنہم کی شہادت کے بعد عبدالملک بن مروان کی حکومت مستحکم ہوگئی تو انہوں نے نقود، اوزان اور پیمانوں کی چھان بین کی، اور ۷۶ھ میں دنانیر ودراہم ڈھالے اور اس کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے روم بھیجے ہوئے اپنے خطوط کی ابتداء میں تاریخ کے ساتھ ساتھ "**قل هو الله احد**" اور نبی کریم ﷺ کا تذکرہ لکھا، تو روم کے بادشاہ نے ان کو لکھا کہ تم لوگوں نے فلاں فلاں نئی چیزیں پیدا کیں ہیں تو ان کو چھوڑ دو ورنہ ہمارے دیناروں میں تمہارے نبی کریم ﷺ کا ایسا ذکر آئے گا، جسے تم ناپسند کرو گے، تو یہ بات ان کو گراں گذری، اور انہوں نے خالد بن یزید بن معاویہؓ سے اس کے بارے میں بات کی تو انہوں نے مشورہ دیا کہ وہ روم کے دیناروں کو ترک کردیں، اور ان سے معاملہ کرنے کی ممانعت کردیں اور لوگوں کے لئے ایسے دراہم ودنانیر ڈھالیں جن میں اللہ کا ذکر ہو چنانچہ انہوں نے دراہم ودینار ڈھالے اور عراق میں حجاج کو لکھا کہ ان کو اپنی طرف سے ڈھالو اور اس کی ممانعت کردی کہ ان کے علاوہ کوئی دوسرا ڈھالے۔

عبدالملک نے حجاج کے پاس عراق میں سانچہ بھیجا تو حجاج نے اس کو پوری مملکت میں رائج کردیا تا کہ اس سے دراہم ڈھالے جائیں اور تمام علاقوں کو حکم دیا کہ ہر مہینہ جو مال ان کے پاس جمع ہو جاتا ہے اس کے متعلق اسے لکھیں تا کہ ان کے پاس اس کا شمار رہے اور یہ کہ پوری مملکت میں دراہم اسلامی سانچہ پر ڈھالے جائیں اور اس کے پاس ترتیب وار بھیجے جائیں اور ہر سو درہم میں ایک درہم لکڑی اور ڈھالنے والے کی اجرت کے لئے مقرر کیا اور درہم کے ایک رخ پر "**قل هو الله احد**" اور دوسرے پر "**لااله إلا الله**" نقش کرایا اور درہم کے دونوں رخوں پر طوق ڈالا اور ایک طوق پر

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/۱۱۱۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۔

(۳) کسرویہ، کسری کی طرف نسبت ہے، اور اس سے مراد فارسی دراہم ہیں۔

"ضرب هذا الدرهم بمدينة كذا "(اس درہم کو فلاں شہر میں ڈھالا گیا) اور دوسرے طوق پر لکھا:"محمد رسول الله ارسله بالهدیٰ ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون "[۱]۔

د-محدث (بے وضوآدمی) کا ایسے نقود کو چھونا جن پر قرآن کی کوئی آیت لکھی گئی ہو:

۲۰-اگر نقود پر قرآن کریم کی کوئی آیت لکھی گئی ہو تو محدث کے لئے ان کو چھونے اور اٹھانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک یہ حرام نہیں ہے، اور ایک قول ہے کہ حرام ہے، اور ایک قول ہے کہ مکروہ ہے[۲]۔

(دیکھئے: دراہم فقرہ/ ۱۰-۱۱)۔

ھ-تصویر والے نقود ڈھالنا اور ان کو استعمال کرنا:

۲۱-ایسے نقود کے ڈھالنے اور استعمال کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جن میں تصویریں ہوں، تو بعض نے ان کو مباح قرار دیا ہے، اور بعض نے ان کی مخالفت کی ہے۔

تفصیل (دراہم فقرہ/ ۱۲ اور تصویر فقرہ/ ۳۰-۵۷) میں ہے۔

و-کھوٹے نقود ڈھالنا اور ان سے معاملہ کرنا:

۲۲-کھوٹے نقود وہ ہیں جن میں نفیس دھات کے ساتھ کوئی دوسری دھات ملی ہوئی ہو اور نقود میں کھوٹ یا تو امام کی طرف سے ہوگی یا دوسرے کی طرف سے تو اگر کھوٹ امام کی طرف سے نقد کو سخت بنانے کی مصلحت سے ہو یا کسی اور مصلحت سے ہو جس کو امام مناسب سمجھے، اور اس کے مقتضیٰ کے مطابق عام مسلمانوں کے مفاد کے لئے تصرف کرے تو جائز ہے، اور کھوٹ اگر اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو یا غیر امام کی طرف سے ہو تو اس کے بارے میں اور ان کھوٹے نقود سے معاملہ کرنے کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے[۱]، جسے اصطلاح (تزویر فقرہ/ ۱۶، زیوف فقرہ/ ۶، ۷، ستوقہ فقرہ/ ۴، غش فقرہ/ ۹، صرف فقرہ/ ۴۱-۴۵ اور نبہرجہ فقرہ/ ۴) میں دیکھا جائے۔

کھوٹے نقود میں تصرف کرنے کی کیفیت:

۲۳-کھوٹے نقود میں تصرف کرنے کی کیفیت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض کی رائے ان کو پگھلانے اور صاف کرنے کی ہے اور بعض کی رائے ان کو توڑنے کی ہے، اور اس کی تفصیل: اصطلاح (زیوف فقرہ/ ۷) میں ہے۔

ردی نقود سے تعامل:

۲۴-ردی نقود، عمدہ نقود کی ضد ہیں، اور فقہاء نے ردی نقود سے تعامل کے حکم میں تفصیل کی ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (رداءۃ فقرہ/ ۲-۵)۔

سوم-نقود کو توڑنا:

۲۵-توڑے ہوئے یا کاٹے ہوئے دراہم ودنانیر (اور اس کی ضد

---

(۱) اغاثۃ الأمہ بکشف الغمہ ص ۵۱-۵۵۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۱/ ۹۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۴۸ طبع سوم، تحفۃ المحتاج ۱/ ۱۵۰۔

(۱) یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ان کاغذی نقود کے مطابق جن کو حکومت جاری کرتی ہے، نوٹ چھاپنا دھوکہ دہی ہے، جس کا کرنے والا حکومت کے خلاف تعدی کرنے، لوگوں کو دھوکہ دینے اور معاملات خراب کرنے کی وجہ سے تعزیری سزا کا مستحق ہے۔

صحیح اور صحاح ہے) وہ ہیں جن کو قینچی سے کاٹ ڈالا گیا ہو، البتہ قروش کی چوتھائیاں صحیح نقود ہیں۔

درہم کو توڑنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس کی تفصیل: اصطلاح (دراہم فقرہ/ ۸) میں دیکھی جائے۔

چہارم: نقود سے زینت اختیار کرنا:

۲۶ - سونے کے زیور کا استعمال عورتوں کے لئے حلال ہے اور مردوں پر حرام ہے، اور چاندی کا زیور بھی عورتوں کے لئے حلال ہے، اور اس کا معمولی حصہ مرد کے لئے اس تفصیل کے مطابق جائز ہے جس کو اصطلاح (ذہب فقرہ/ ۴-۹ اور فضہ فقرہ/ ۶-۸) میں بیان کیا گیا ہے۔

فقہاء کا مذہب ہے کہ شرعی ضابطوں کے مطابق اگر کاٹنے کی حاجت نہ ہو تو دنانیر و دراہم کو بطور زیور استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر ان کو کاٹنے کی حاجت ہو تو معتمد قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک نیز حنابلہ کے نزدیک ناجائز ہوگا، رملی کہتے ہیں: اگر عورت دنانیر کا استعمال زیور کے طور پر کرے تو اگر ان میں دستہ لگائے اور ان کو اپنے ہار میں ڈال لے تو جائز ہے اور اگر سوراخ کر کے دیناروں یا دراہم کا ہار بنائے تو جیسا کہ الروضہ میں ہے، شافعیہ کے نزدیک معتمد قول کی رو سے حرام ہے[۱]۔

اور امام احمد کی یہ رائے ہے کہ بطور زیور استعمال کرنے کی غرض سے دراہم و دنانیر کو کاٹنا ناجائز ہے۔

لیکن مالکیہ میں سے ابن القاسم اور ابن وہب کے نزدیک اس غرض سے ان کو کاٹنے میں کوئی حرج نہیں ہے[۲]۔

(دیکھئے: دراہم فقرہ/ ۸)۔

پنجم - عقود میں نقود:

۲۷ - نقود کا استعمال معاوضات، نکاحوں اور تبرعات وغیرہ کے عقود میں کیا جاتا ہے اور وہ اس کے لئے مخصوص نہیں ہے، چنانچہ کبھی سامانوں کا بھی استعمال کیا جاتا ہے، تو سامان کسی بیع کی قیمت یا اجرت یا مہر یا ہبہ کردہ چیز یا انعام وغیرہ ہوتا ہے۔

اور بیع میں سامان کے بدلہ سامان فروخت کرنے کو مقایضہ اور جائداد کو جائداد کے بدلے فروخت کرنے کو مناقلہ کہتے ہیں۔

البتہ خرید و فروخت وغیرہ میں اکثر یہ ہے کہ عوض نقد ہو اور نقد کا بڑا کام یہی ہے اور نقدی عوض کو ثمن کہتے ہیں اور خرید و فروخت میں نقود کے احکام اصطلاح (ثمن فقرہ/ ۸) میں دیکھے جائیں۔

اور اگر نقد کی بیع نقد سے کی جائے تو اسے صرف کہتے ہیں، یعنی سکوں میں سے بعض کا بعض سے تبادلہ کرنا۔

جب نقد کی بیع اسی کی جنس کے نقد سے کی جائے تو وزن میں برابری اور مجلس عقد میں دونوں فریق کا قبضہ کرنا واجب ہوگا ورنہ وہ ربا الفضل یا ربا النسیئہ ہو جائے گا اور اگر اس کو غیر جنس کے نقد سے بیچا جائے تو دونوں کا قبضہ کرنا واجب ہوگا اور برابری واجب نہیں ہوگی اور اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (صرف فقرہ/ ۲۰-۲۸)۔

جس میں نقود کا ہونا واجب ہے اور سامان کا ہونا جائز ہے:

شرکت عقد کا رأس المال:

۲۸ - شرکت عقد میں سامانوں کو رأس المال بنانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، عام حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا نقود میں سے ہونا واجب ہے اور اس کا سامان ہونا ناجائز ہے اگرچہ وہ کیلی یا وزنی ہو، اس لئے کہ جدائی کے وقت شرکت راس

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۹۳۔

(۲) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۸۲، فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۹۔

المال یا اس کا مثل لینے کی متقاضی ہوتی ہے تو اگر وہ سامان ہوتو شریکین میں سے ہرایک کو یقین کے ساتھ اپنا حق لینا دشوار ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک مثلی سامان کا شرکت کا راس المال ہونا جائز ہے اور جدائی کے وقت اس کا مثل لے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں: سامان کے ذریعہ شرکت جائز ہے البتہ اگر راس المال دونوں کی طرف سے خوراک ہوتو ناجائز ہوگا۔ دیکھئے: (شرکت العقد فقرہ/ ۴۴)۔

اوزاعی اور حماد بن ابی سلیمان کے نزدیک سامانوں کے ذریعہ شرکت اور مضاربت جائز ہے۔

۲۹ - اور اکثر حضرات کہتے ہیں: مضاربت اور شرکت کے راس المال میں اعتبار اس کا ہے کہ وہ ڈھالا ہوا نقد ہو اور سونے چاندی کے ڈلے میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس کی قیمت بڑھتی گھٹتی رہتی ہے، باجی المنتقی میں فرماتے ہیں: دنانیر اور دراہم کے علاوہ سے مضاربت ناجائز ہے۔

اس لئے کہ وہ اثمان کی اصل اور تلف کی جانے والی اشیاء کی قیمت ہیں اور اس کے بازاروں میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی ہے، اور وہ سامان جن میں بازاروں کی تبدیلی داخل ہوتی ہے تو ان سے مضاربت جائز نہیں ہے، اور بازاروں میں تغیر ہونے سے ان کی مراد بھاؤ کا اتار چڑھاؤ ہے[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ کے نزدیک کھوٹے سکوں سے شرکت کرنا جائز نہیں ہے، کھوٹ کم ہو یا زیادہ اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اگر کھوٹ آدھے سے کم ہوتو جائز ہے، اس لئے کہ حکم اکثر کا لگتا ہے اور شافعیہ کے نزدیک اصح کھوٹے سکے اگر رائج ہوں تو ان سے شرکت جائز[۱]۔

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام احمد کے قول کے مطابق فلوس سے شرکت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ کبھی رائج ہوجاتے ہیں کبھی کساد بازاری کا شکار ہوجاتے ہیں لہذا وہ سامانوں کے مشابہ ہوں گے۔

اور محمد بن الحسن کے قول میں اور وہی امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف اور ابوثور کا بھی ایک قول ہے، اور وہی حنابلہ کا بھی ایک قول ہے کہ اگر وہ رائج ہوں تو ان سے شرکت جائز ہوگی، اور بعض کے نزدیک اس کی بنیاد سامانوں میں جواز شرکت کے قول پر ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر ہم کہیں کہ ان میں شرکت صحیح ہے تو اگر وہ رائج ہوں تو راس المال خود وہی ہوں گے اور اگر کساد بازاری ہو تو راس المال ان کی قیمت ہوگی[۲]۔

(دیکھئے فلوس فقرہ/ ۵)۔

۳۰ - سیوطی نے شافعیہ کی جزئیات سے کچھ احکام جمع کئے ہیں جو سونے اور چاندی کے نقد کے ساتھ مخصوص ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ: یہ دونوں اشیاء کی قیمتیں ہیں، چنانچہ ان کے علاوہ قیمت نہیں لگائی جائے گی۔

اور ان میں سے یہ ہے کہ: قاضی وکیل اور ولی دوسرے کے مال کو ان دونوں کے علاوہ سے فروخت نہیں کرے گا۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ مہر مثل ان دونوں کے علاوہ سے مقرر نہیں کیا جائے گا[۳]۔

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۶۸، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۴۹-۳۵۱، المحلی شرح المنہاج ۲/ ۳۳۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۲، المغنی ۵/ ۱۳-۱۵۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۰۶، ابن عابدین ۳/ ۳۴۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۲۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۰۷ شائع کردہ مصطفی الحلبی۔

عقود اور اقرار وغیرہ میں اگر نقد کا استعمال مطلق ہو تو اس سے کون سا نقد مراد ہوگا:

۱۳- اگر کسی سامان کی خرید و فروخت فریقین نقد یعنی دراہم یا دنانیر کے بدلہ میں کریں اور اس کی کسی نوع کی تعیین کر دیں تو وہ متعین ہوجائے گا اگر چہ وہ شہر کا نقد نہ ہو اور کم یاب ہو لیکن اگر وہ مطلق رکھیں تو اگر شہر میں صرف ایک قسم کا نقد ہو تو وہی مراد ہوگا اور وہی مقرر شدہ ہوجائے گا ور اگر وہاں ایک نوع سے زیادہ ہوں تو جس کا رواج زیادہ ہو تو وہی مراد ہوگا اگر چہ وہ کھوٹا ہو یا ناقص الوزن ہو، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ دونوں نے اسی کو مراد لیا ہوگا۔

اور اگر نقود کے انواع کی قیمت اور ان کا چلن مختلف ہو تو تعیین واجب ہوگی تو اگر قیمت میں اتفاق ہو اور دونوں کا اس میں اختلاف ہوجائے جن سے عقد ہوا ہے تو دونوں قسم کھائیں گے۔

اسی طرح اگر شہر میں دو یا دو سے زیادہ نقد ہوں اور دونوں میں سے کوئی غالب نہ ہو تو لفظوں میں متعین کرنا ضروری ہوگا (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ثمن فقرہ ۲۰۔

اور اگر تفسیر کے بغیر عدد کا ذکر کرے یعنی دینار، درہم یا پیسے کا ذکر نہ کرے تو عرف پر عمل کیا جائے گا، موصلی کہتے ہیں: اگر کہے کہ میں نے یہ گھر دس میں خریدا یا یہ کپڑا دس میں خریدا، یا یہ خربوزہ دس میں خریدا ہے تو عرف کی دلالت سے گھر کے بارے میں دس سے مراد دینار ہوں گے اور کپڑے میں دراہم اور خربوزہ میں پیسے (۲)۔

اس مقام پر حنفیہ وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ ہر وہ نقد عوض جو ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، جھگڑا ختم کرنے کے لئے، اس کی مقدار اور صفت بیان کرنا ضروری ہے، الا یہ کہ شہر میں صرف ایک نقد کا رواج ہو۔

وصیتوں اور اوقاف وغیرہ میں اگر موصی لہ (جن کے لئے وصیت کی گئی) یا موقوف علیہ (جس پر وقف کیا گیا) کے لئے مطلقا کچھ دنانیر یا دراہم مقرر کئے گئے ہوں تو اس عرف پر عمل کیا جائے گا جو وقف یا وصیت کے وقت رائج ہو۔

اگر کوئی شخص مطلق دراہم کا اقرار کرے پھر اس کی وضاحت اس شہر کے نقد سے کرے جہاں اقرار کیا ہے تو اس کی وضاحت قبول کر لی جائے گی، اسی طرح اگر اس سے اچھے کا اقرار کرے تب بھی قبول کر لیا جائے گا، اور اگر اس کی وضاحت اس سے گھٹیا سے کرے تو قبول نہیں کی جائے گی (۱)۔

اور اگر کوئی شخص دراہم یا دنانیر کا اقرار کرے تو اس پر شہر کے دراہم و دنانیر لازم ہوں گے اگر چہ وہ ناقص الوزن اور کھوٹے ہوں، اس لئے کہ ان کا مطلق کلام ان کے شہر کے عرف پر محمول ہوگا، جیسا کہ ثمن اور اجرت وغیرہ میں ہوتا ہے، اور ایک قول جن کا ذکر ابن قدامہ اور قلیوبی نے کیا ہے: اس پر کھوٹ سے خالی صحیح وزن والے دراہم و دنانیر لازم ہوں گے جیسا کہ صدر اول میں نقد اسلامی کے متعلق گذر چکا ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: اس سلسلہ میں اقرار بیع سے الگ ہے، اس لئے کہ بیع میں فی الحال واجب کرنا ہے، لہذا وہ اس جگہ کے دراہم کے ساتھ خاص ہوگا، جہاں وہ دونوں ہیں اور اقرار میں سابق حق کی خبر دینا ہے، لہذا اس سے مراد اسلام کے دراہم ہوں گے (۲)۔

شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ اگر اپنے کسی سامان کو مطلق فروخت کرنے کے لئے کسی انسان کو وکیل بنائے تو عرف پر عمل کرتے

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۰، ۴۱۱، تنبیہ الرقود ص ۳۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۲، نزہۃ النفوس / ۳۹۔

(۲) الاختیار ۲/ ۵۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۵۶۔

(۲) القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۹، المغنی ۵/ ۱۵۵۔

ہوئے اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ اجرت کے بغیر شہر کے نقد کے علاوہ سے فروخت کرے یہی حکم شریک کا ہے، اس لئے کہ شریک اور وکیل دونوں کو ضرر کے بغیر تصرف کا اختیار ہوتا ہے، جیسا کہ عقد شرکت اور وکالت میں اجازت کے بغیر ادھار یا غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنا ان دونوں کے لئے جائز نہیں ہے[(۱)]۔

معاوضات میں نقود کو متعین کرنے سے ان کا متعین ہوجانا:

۳۲- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے اور یہی ابن القاسم اور اشہب کی بھی رائے ہے کہ سونے اور چاندی کے نقود اسی طرح بہ درجۂ اولیٰ فلوس معاوضات میں تعیین سے اس طرح متعین ہوجاتے ہیں جیسے سامان متعین ہوجاتے ہیں، تو اگر اس دینار سے کوئی بکری خریدے تو بعینہ وہی دینار بائع کو دینا اس پر لازم ہوگا، اور اگر یہ ظاہر ہوجائے کہ دینار غصب کردہ ہے یا اس پر بائع کے قبضہ سے پہلے خریدار کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے، تو بیع فاسد ہوجائے گی، اس لئے کہ ثمن ایک عوض ہے، لہذا مبیع پر قیاس کرتے ہوئے متعین ہوجائے گا۔

حنفیہ اور مشہور قول میں مالکیہ کا مذہب اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ عقد میں تعیین سے نقود متعین نہیں ہوتے، اس لئے کہ عقد میں ان کو مطلق رکھنا ناپ کے پیمانے اور باٹ کی طرح جائز ہے، نیز اس لئے کہ ثمن اس چیز کا نام ہے جو ذمہ میں واجب ہوتی ہے، لہذا اس میں اشارہ کے ذریعہ تعیین کا احتمال نہیں ہوگا۔

اور حنفیہ کے نزدیک یہ عقد صرف کے علاوہ میں ہے، چنانچہ عقد صرف میں تعیین سے دراہم و دنانیر متعین ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ اس میں مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے۔

(۱) القلیوبی ۲/ ۳۴۱، ۳۴۵، المغنی ۵/ ۱۲۳، ۳۵۔

حنفیہ نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ عقد صرف میں اس کے فاسد ہونے کے بعد، اور مبیع کی ہلاکت کے بعد اور دین مشترک میں وہ متعین ہوجاتے ہیں، چنانچہ دونوں شرکاء میں سے جو قبضہ کرے اس کو حکم دیا جائے گا کہ جس پر قبضہ کیا ہے اس کے نصف کو اپنے شریک کو ادا کرے، اور اس صورت میں (نقود متعین ہوجاتے ہیں) جب کہ دین کی ادائیگی کا باطل ہوجانا ظاہر ہو جائے چنانچہ اگر کوئی شخص دوسرے پر کچھ مال کا دعویٰ کرے اور اسے لے لے پھر اقرار کرے کہ اس کے فریق پر اس کا کوئی حق نہیں تھا تو مدعی پر بعینہ اسی کا لوٹانا واجب ہوگا جس کو اس نے لیا تھا جب تک کہ وہ باقی ہو، اور ابن عابدین نے نقل کیا ہے کہ نقود مہر میں متعین نہیں ہوتے خواہ دخول سے پہلے طلاق کے بعد ہو چنانچہ اس کے نصف کا مثل واپس کرے گی، اور نذر اور حوالگی سے قبل وکالت میں متعین نہیں ہوتے ہیں اور وہ امانات، ہبہ، صدقہ، شرکت، مضاربت اور غصب میں متعین ہو جاتے ہیں اور عقد فاسد کے بارے میں حنفیہ کے یہاں دو روایتیں ہیں اور بعض نے تفصیل کو راجح قرار دیا ہے کہ: جو اپنی اصل سے فاسد ہوں اس میں متعین ہوجائیں گے اور جس کو صحیح ہونے کے بعد توڑا جائے اس میں متعین نہیں ہوتے ہیں۔

اگر فلوس رائج ہوں تو حنفیہ کے نزدیک تعیین سے متعین نہیں ہونگے، اس لئے کہ وہ اصطلاح میں ثمن بن گئے ہیں۔

اور مالکیہ نے عقد صرف اور کرائے، نیز اس کے لینے والے کے اصحاب شبہات میں سے ہونے کا استثناء کیا ہے تو اگر اس طرح ہو تو اس کے حق میں نقود متعین ہوجائیں گے، چنانچہ اگر اقالہ ہو تو بعینہ اسی کا لوٹانا لازم ہوگا[(۱)]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲۸، ۱۶۶، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۷۵ شائع کردہ دار الفکر، المغنی ۴/ ۴۳-۵۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۵، ۴۴۵، الفروق ۳/ ۲۵۵، المنتقی ۴/ ۲۶۸۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: (ثمن فقرہ/ ۹-۱۱، صرف فقرہ/ ۴۹)۔

زکوۃ اور معاملات میں بعض نقود کا بعض کے قائم مقام ہونا:

۳۳ - دنانیر اور دراہم دو جداگانہ جنس ہیں، اسی وجہ سے ایک کو دوسرے کے بدلہ کمی بیشی کے ساتھ نقد بیچنا جائز ہے، البتہ اس بنیاد پر کہ چونکہ ثمن ہونے میں دونوں مشترک ہیں اور یہی دونوں کا اصلی مقصود ہے تو دونوں ایک جنس کی طرح ہوں گے اور کچھ متعین احکام میں اس کا اثر ظاہر ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ دراہم چند مسائل میں دنانیر کے قائم مقام ہوتے ہیں، ان میں سے بعض میں دوسرے حضرات بھی ان سے اتفاق کرتے ہیں، ابن عابدین نے ان مسائل کی تفصیل بیان کی ہے جن میں سے بعض یہ ہیں:

الف-زکوۃ: چنانچہ نصاب کی تکمیل میں دراہم کو دنانیر کے ساتھ ملایا جائے گا، اور ایک جنس کی طرف سے دوسری جنس کو نکالنا جائز ہے، اور ملانے کے مسئلہ میں مالکیہ اور ایک روایت میں حنابلہ نیز اوزاعی اور ثوری حنفیہ سے اتفاق کرتے ہیں اور شافعیہ، ابوعبید اور ابن ابی لیلی ان کی مخالفت کرتے ہیں۔

(دیکھئے: زکوۃ فقرہ/ ۷۶ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ب- دین کو ادا کرنا: اور اس کی شکل یہ ہے کہ اس پر کچھ دراہم واجب ہوں اور وہ ادائیگی سے گریز کرے اور قاضی کے قبضہ میں اس کے مال میں سے کچھ دینار آ جائیں تو اس کو اختیار ہے کہ انہیں درہم کے بدلہ صرف کرے یہاں تک کہ وہ قرض خواہ کو ادا کردے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دراہم اور دنانیر کے علاوہ میں ایسا نہیں کرے گا۔

(دیکھئے: افلاس فقرہ/ ۶)۔

ج - اگر کچھ دراہم کے بدلہ کوئی چیز بیچے، پھر ثمن پر قبضہ سے پہلے بعینہ اسی چیز کو اس کے خریدار سے جتنے میں بیچا تھا ان سے کم کچھ دراہم کے بدلہ خریدے تو جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں ربا الفضل ہے، اور اگر دراہم سے نہیں بلکہ اتنے دینار سے اس کو خریدے جن کی قیمت ان دراہم سے کم ہے جن سے ان کو بیچا تھا تب بھی بیع فاسد ہوگی، برخلاف اس کے جب اس کو کسی سامان کے بدلے خریدے، اور یہ اس لئے ہے کہ دنانیر اور دراہم صورت میں دو جنس ہیں اور معنیً ایک جنس ہیں، اس لئے کہ دونوں کا مقصود ایک ہے یعنی ثمن ہونا اور یہی بیع العینہ کا مسئلہ ہے جس کے متعلق حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ حرام ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے [1]، نیز اس لئے کہ وہ ربا کا ذریعہ ہے، اور صورت عقد کے پیش نظر امام شافعی اس کی اجازت دیتے ہیں، کیونکہ اس کے پورے ارکان وشرائط موجود ہیں۔

(دیکھئے بیع العینہ فقرہ/ ۳)۔

د-شفعہ: اور اس کی صورت یہ ہے کہ: شفیع (شفعہ کا حق دار) کو خبر دی جائے کہ خریدار نے گھر ایک ہزار دراہم میں خریدا ہے اور وہ حق شفعہ چھوڑ دے، پھر ظاہر ہو کہ اس نے اتنے دیناروں میں خریدا ہے جن کی قیمت ایک ہزار درہم یا زیادہ ہے، تو اس کو شفعہ کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا اور پہلی دست برداری ہی سے حق شفعہ ساقط ہوجائے گا۔

ھ-اکراہ (مجبور کرنا): جیسے کہ اگر کسی کو ایک ہزار دراہم میں اپنے غلام کو بیچنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اسے پچاس دینار میں فروخت

(۱) حدیث: "النهي عن بيع العينة" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۴۰-۷۴۱ طبع حمص) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

کردے جن کی قیمت ایک ہزار درہم ہو تو اس بیع میں اکراہ کا حکم جاری ہوگا نہ کہ اس صورت میں جب وہ اس کو کسی کیلی یا وزنی یا سامان سے فروخت کرے جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو۔

و-ابتداء، انتہا اور بقا کے اعتبار سے مضاربت: اور اس کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: اگر مضاربت دراہم سے ہو اور رب المال مرجائے یا مضارب کو مضاربت سے معزول کردیا جائے اور اس کے قبضہ میں دنانیر ہوں تو مضارب کو اختیار نہیں ہوگا کہ ان سے کوئی چیز خریدے لیکن وہ دنانیر کو دراہم سے بدل لے گا، اور اگر اس کے قبضہ میں جو کچھ ہے وہ سامان یا کیلی یا وزنی چیز ہو تو اسے اختیار ہے کہ اسے راس المال سے بدل دے اور اگر سامان کو دنانیر سے فروخت کرے تو اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ ان سے دراہم کے علاوہ کوئی چیز خریدے۔

دوسری صورت: اگر مال مضاربت دراہم ہوں اور وہ مضارب کے قبضہ میں ہوں اور کیلی یا وزنی کے بدلہ کوئی سامان خریدے تو اس پر لازم ہوگا، اور اگر دنانیر سے خریدے تو وہ صاحبین کے نزدیک استحساناً مضاربت کا مال شمار ہوگا، تو پہلی شکل انتہا کی مثال ہے، اور دوسری شکل بقا کی ہے۔

تیسری صورت: اور وہ ابتداءً مضاربت کا مسئلہ ہے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس کے ساتھ ہزار دینار پر عقد مضاربت کرے اور نفع بیان کردے، اور اس کو کچھ دراہم دے جن کی قیمت ایک ہزار دینار ہو، تو مضاربت صحیح ہوگی، اور نفع اسی کے مطابق ہوگا جس کی شروع میں دونوں نے شرط لگائی تھی۔

ز-مرابحت کا ممنوع ہونا: اور اس کی صورت یہ ہے کہ دس دراہم میں کوئی کپڑا خریدے اور مرابحت کے کے طور پر اس کو بارہ درہم میں فروخت کردے، پھر اس کو دیناروں کے بدلے میں بھی خریدے تو اس کو مرابحہ کے طور پر نہیں بیچے گا، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ کے قول میں اسے حاجت ہوگی کہ دیناروں سے اپنا نفع یعنی دو درہم کم کرے، اور اس کا علم صرف تخمینہ اور ظن سے ہوسکتا ہے اور اگر اس کو اس کے علاوہ کسی کیلی یا وزنی یا سامان سے خریدے تو اس کو مرابحہ کے طور پر دوسرے ثمن کے مطابق بیچے گا، اس لئے کہ اس کو دراہم کے ذریعہ دنانیر کی قیمت لگانے کی حاجت ہوگی، اور وہ محض ظن ہے، اور مرابحہ کی بنیاد تولیہ اور وضیعہ کی طرح جتنے میں اس کو پڑا ہے اس کے یقین پر ہے تاکہ خیانت کا شبہ نہ رہے۔

ح-شرکتیں: اگر دونوں میں سے ایک کا مال دراہم کی شکل میں ہو اور دوسرے کا مال دینار کی شکل میں ہو تو ان دونوں کے درمیان شرکت عنان منعقد ہوگی۔

ط-تلف کردہ اشیاء کی قیمت لگانا: یعنی قیمت لگانے والا اگر چاہے تو دراہم سے قیمت لگائے اور اگر چاہے تو دنانیر سے قیمت لگائے اور دونوں جنسوں میں سے کوئی جنس متعین نہیں ہوگی۔

ی- جنایات کے تاوان: جیسے موضحہ میں دیت کا بیسواں، اور ہاشمہ میں دسواں، منقلہ میں دسواں اور بیسواں اور جائفہ میں تہائی دیت واجب ہوتی ہے، اور دیت یا تو ہزار دینار ہوتی ہے یا چاندی کے دس ہزار درہم تو ان چیزوں میں ان دونوں جنسوں میں سے کسی سے مقدار مقرر کرنا جائز ہے[1]۔

نقد کی ایک جنس کو دوسرے کے بدلے میں وصول کرنا:

۳۴-اگر کسی کا دوسرے کے ذمہ نقدین میں سے کوئی ایک مثلاً دینار ثابت شدہ دین ہو اور وہ اس کے بدلہ میں دراہم لے لے، یا اس

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۷۵ فی احکام النقد، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۱۵، ۱۱۶، ۳/۲۰۰، المغنی ۴/۲۵۷، الروضہ ۳/۴۱۶، ۴۱۷، الدسوقی ۳/۸۹۔

کے برعکس ہوتو حنفیہ، حنابلہ اور جدید قول میں شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، اور حنابلہ نے حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث مرفوع کو اختیار کرتے ہوئے اس کا التزام کیا ہے کہ یہ اس وقت صحیح ہوگا جب اسی دن کے بھاؤ سے ہو: **"لا بأس أن تأخذها بسعر يومها"** [۱] (اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ تم اسے اس دن کے بھاؤ سے لے لو)، نیز اس لئے کہ یہ دین کا مطالبہ کرنا ہے اور معاوضہ کے باب سے نہیں ہے، اور حنفیہ کے نزدیک باہمی رضامندی سے دراہم کی جگہ دینار دے گا، اس لئے کہ فی الحال وہ بیع ہے، لہذا جب جنس مختلف ہو تو دونوں جس پر راضی ہوجائیں جائز ہوگا [۲]۔

مالکیہ کے یہاں ابن عبدالبر باب السلم کے متعلق کہتے ہیں: جب ادائیگی کا وقت آجائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ چاندی کی جگہ پر سونا اور سونے کی جگہ پر چاندی اس دن عقد صرف کر کے نیز جیسے چاہے لے لے، پھر وہ دونوں اس وقت تک جدا نہ ہوں کہ جس میں انہوں نے عقد صرف کیا ہے اس میں دونوں کے درمیان کوئی عمل باقی ہو۔

اسی طرح حنابلہ صراحت کرتے ہیں کہ جس پر ایک یا اس سے زیادہ دینار واجب ہو اور وہ اس کو متفرق اوقات میں دراہم کے ذریعہ ادا کرے اور دراہم کی ہر ادائیگی کا حساب دینار سے کرلے تو صحیح ہوگا، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، لیکن اگر دراہم کو تھوڑا تھوڑا کر کے دیتا رہے پھر حساب کرتے وقت ان میں اس کے ساتھ عقد صرف کرے تو ناجائز ہوگا اور صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دین کے بدلہ دین کی بیع ہوگی اور حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے [۱]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (صرف فقرہ/ ۳۷-۴۰)۔

(۱) حدیث: "لا بأس أن تأخذها بسعر يومها" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۱ طبع حمص) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۵-۲۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں بیہقی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے وقف کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۵، المغنی ۴/ ۴۷-۵۰، ابن عابدین ۴/ ۱۱۵، ۲۴۴، القلیوبی ۲/ ۲۱۴۔

نقدی دیون میں مقاصہ:

۳۵-اور اگر دو شخصوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر دین ہو، اور دونوں دین جنس، صفت اور وقت ادا میں متفق ہوں مثلاً دونوں فوری واجب الاداء ہو یا ایک مدت تک مقررہ ادھار دنانیر یا دراہم ہوں تو دونوں دینوں کے درمیان مقاصہ ہوجائے گا [۲]۔

اور مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح (مقاصہ فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھا جائے۔

نقود میں عقد سلم:

۳۶-فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دراہم میں دیناروں سے اور دیناروں میں دراہم سے عقد سلم کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کرے تو عقد فاسد ہوگا۔

لیکن اگر دراہم یا دنانیر میں سامان سے عقد سلم کرے تو جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ وصف اور وزن کے ذریعہ ان کو منضبط کرنا ممکن ہے، اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: **"من أسلف فلا يسلف إلا في كيل معلوم ووزن معلوم"** [۳] (جو سلم کرے وہ صرف کیل معلوم اور

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۰۴، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۶۴۳، ابن عابدین ۴/ ۲۳۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۶۷، شرح المنہاج ۴/ ۳۳۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۲۷۔

(۳) حدیث: "من أسلف فلا يسلف إلا في كيل......" کی روایت بخاری

وزن معلوم میں کرے)، اور وہ وزنی ہوتے ہیں نیز اس لئے کہ وہ ذمہ میں ثابت ہوں گے جیسے ادھار مہر اور ادھار ثمن میں بیع کا حکم ہوتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: سلم کے طور پر یہ بالاتفاق صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں ثمن ہیں، اور مسلم فیہ کے لئے مبیع ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ محل بیع وہی ہوتا ہے پھر ان کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ابوبکر اعمش کا مذہب ہے کہ وہ بیع کے طور پر منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ حقیقت میں وہ ادھار ثمن سے سامان کی بیع کرنا ہے، اور عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے، اور عیسیٰ بن ابان کہتے ہیں: باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ عاقدین نے سامان میں نہیں بلکہ دراہم میں عقد کیا ہے، لہذا محل کے اختلاف کے رہتے ہوئے عقد کو صحیح قرار دینا ممکن نہیں ہے، اور ان دونوں کے تصرف کو صحیح قرار دینے کے لئے ابن الہمام نے پہلے (قول) کو راجح قرار دیا ہے اور صاحب النہر نے دوسرے (قول) کو راجح قرار دیا ہے[1]۔

اور یہ جو کچھ گذرا ہے وہ خالص دنانیر و دراہم کے بارے میں ہے۔

۳۷-کھوٹے دراہم کے بارے میں حنفیہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ اگر ان میں کھوٹ مغلوب ہو تو ان میں عقد سلم ممتنع ہوگا، اس لئے کہ معاملات میں وہ خالص کے قائم مقام ہوتے ہیں، اس لئے کہ اعتبار غالب کا ہوتا ہے اور اگر کھوٹ غالب ہو تو وہ فلوس کی طرح ہوں گے، جیسا کہ آرہا ہے۔

جیسا کہ شرح المنتہی میں ہے، حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ کھوٹے دراہم و دنانیر میں عقد سلم صحیح نہیں ہے، اس لئے ان کا کھوٹ ان میں سے مقصود کی واقفیت سے مانع ہوگا، نیز اس لئے کہ اس میں غرر ہے، اسی طرح ان حضرات کے نزدیک اسی سبب سے یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ وہ عقد سلم کا رأس المال ہو۔

اور شافعیہ میں سے شیخ عمیرہ کہتے ہیں: دراہم و دنانیر اگر کھوٹے ہوں تو بظاہر صحیح ہے، اس لئے کہ کھوٹ مقصود نہیں ہے[1]۔

فلوس میں عقد سلم:

۳۸-ظاہر الروایہ میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ فلوس میں عدد کے اعتبار سے عقد سلم جائز ہے، اس لئے کہ ان کا ثمن ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اس کے زائل ہونے کا احتمال ہے، اس لئے کہ وہ اصطلاح سے ثابت ہے تو اصطلاح سے زائل ہوسکتا ہے اور عاقدین کے اس علم کے باوجود کہ اثمان (درہم و دینار) میں عقد سلم صحیح نہیں ہے، فلوس میں ان کا عقد سلم پر اقدام کرنا اس بات پر ان کا متفق ہونا ہے کہ فلوس ثمن ہونے کی صفت سے خارج ہیں، لہذا عاقدین کے حق میں عقد سے پہلے ان کا ثمن ہونا باطل ہوجائے گا، اور یہ عددی سلف ہوجائیں گے، لہذا ان میں عقد سلم صحیح ہوجائے گا[2]۔

اور حنابلہ کی بھی رائے ہے کہ فلوس میں عقد سلم جائز ہے، اگرچہ وہ رائج ہوں خواہ ان کا ضبط عدد سے کرے یا وزن سے، اس لئے کہ بہوتی کے قول کے مطابق وہ نقد کے ساتھ لاحق ہیں، اور اس کا راس المال سامان ہوگا نہ کہ نقد۔

مالکیہ کے نزدیک: ابن عبدالبر کہتے ہیں: امام مالک نے فلوس

(فتح الباری ۴/۴۲۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۲۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۰۳، الفتاوی الہندیہ ۳/۱۸۱، ۱۸۲، تکملۃ فتح القدیر ۷/۶۲، جواہر الإکلیل ۲/۶۸، شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۵۵، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۱۵، المغنی ۴/۲۹۹۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۱۵، حاشیہ عمیرہ علی شرح المنہاج ۲/۲۵۵۔

(۲) البدائع ۵/۲۰۸، ابن عابدین ۴/۲۰۳، الفتاوی الہندیہ ۳/۱۸۳۔

میں عقد سلم کرنے کو اور ایک کو دوسرے سے ادھار بیچنے کو مکروہ قرار دیا ہے اور صرف دست بدست کے علاوہ کو جائز قرار نہیں دیا ہے اور امام شافعی الأم میں کہتے ہیں کہ فلوس میں عقد سلم جائز ہے [۱]۔

نقود میں تجارت (بیع صرف):

۳۹- بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ نقود میں تجارت مکروہ ہے، امام غزالی فرماتے ہیں: اللہ نے دراہم ودنانیر پیدا فرمائے تاکہ وہ اموال کے درمیان عدل کے ساتھ حاکم ہوں، پھر فرمایا خود نقد میں کوئی غرض نہیں ہے بلکہ وہ ہر غرض کا وسیلہ ہے، تو وہ حرف کی طرح ہیں جن کا فی نفسہ کوئی معنی نہیں ہے، اور اس کے ذریعہ دوسرے معانی ظاہر ہوتے ہیں، پھر فرمایا: جس کے پاس کوئی سامان ہو تو اگر وہ اس کو نقد سے بیچے تاکہ اس سے ان سامانوں تک رسائی حاصل کرے تو وہ معذور ہے، لیکن وہ شخص جو نقد سے نقد بیچنے کو اپنا مقصد بنائے گا تو نقد اس کے پاس مقید باقی رہے گا، اور وہ مدفون کے مرتبہ میں ہو جائے گا، تو نقد کو نقد سے بیچنے کا مطلب اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوگا کہ نقد کو ذخیرہ اندوزی کے لئے مقصود بنالیا جائے اور یہ ظلم ہے [۲]۔

غزالی ایک دوسری جگہ کہتے ہیں: وہ حضرات بیع صرف کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس میں سود کی باریکیوں سے بچنا دشوار ہے، نیز وہ ان چیزوں میں دقیق صفات کو طلب کرنے (کا نام ہے) جو خود مقصود نہیں ہوتیں بلکہ مقصود تو ان کا رواج ہوتا ہے، اور نقد کی باریکیوں سے اپنے ساتھ معاملہ کرنے والے کی ناواقفیت پر اعتماد کے بغیر صراف کو پورا نفع کم ہی حاصل ہوتا ہے تو صراف کم ہی محفوظ رہے گا اگرچہ محتاط ہو [۳]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۵، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۶۴۴، الأم ۳/ ۹۸۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۱۲/ ۲۲۲۱۔

(۳) إحیاء علوم الدین ۵/ ۷۹۵ طبع الشعب۔

اور بیع صرف کے پیشہ کی کراہت حنابلہ کا بھی مسلک ہے، بہوتی کہتے ہیں: شبہ کے راہ پانے کی وجہ سے، اور نیل المآرب میں ہے: ڈھالنے کے پیشہ کی طرح اس کو تجارت کی سب سے ناپسندیدہ قسم قرار دیا ہے [۱]۔

نقود کو قرض میں دینا:

۴۰- نقود کو قرض میں دینا جائز ہے خواہ وہ سونے کے ہوں یا چاندی کے یا فلوس ہوں۔

اور قرض لینے والے پر یہ شرط لگانا جائز نہیں ہے کہ وہ اس کو اس سے زیادہ یا اس سے بہتر واپس کرے جو اس نے اسے دیا ہے، یا ٹوٹے ہوئے کے بدلہ صحیح سالم لوٹائے اور اگر شرط کے بغیر ایسا لوٹائے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے: "خیر کم أحسنکم قضاء" [۲] (تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو قرض ادا کرنے میں سب سے بہتر ہو)، قلیوبی کہتے ہیں: اگر شرط کے بغیر اس کی نیت کرے تو مکروہ ہوگا، اگرچہ اس شخص کے ساتھ ہو جو اضافہ کے ساتھ واپس کرنے میں معروف ہو، اور بہت سے علماء حرمت کے قائل ہیں [۳]۔

سیوطی نے الاشباہ میں بیان کیا ہے کہ جس کی عادت یہ ہو کہ جتنا اس کو دیا جائے اس سے زیادہ لوٹاتا ہو اور اس کی یہ چیز معروف ہو، تو اصح قول کے مطابق اس کو قرض دینا حرام نہیں ہوگا، اور حنابلہ

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۱۱، کشاف القناع ۶/ ۲۱۴، نیل المآرب ۲/ ۴۱۲۔

(۲) حدیث: "خیر کم أحسنکم قضاء" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۴/ ۳۱۷، ۳۱۸، ردالمحتار ۴/ ۱۷۲، ۱۷۴، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۲۶۰۔

نے بھی اسی طرح کی صراحت کی ہے[1]۔

دیکھئے اصطلاح (قرض فقرہ/ ۲۴ /اوراس کے بعد کے فقرات)۔

نقود کو رہن رکھنا:

۴۱- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ نقود کو رہن رکھنا جائز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: یہ صحیح اس لئے ہے کہ ان سے حق کی وصولی ہو جاتی ہے، تو اگر انہیں ان کی جنس کے بدلہ رہن رکھا جائے اور وہ ہلاک ہوجائے تو اسی کے مثل دین میں سے ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ وصولی ہوگئی ہے اور اس کو مثل کا ضامن بنانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مثلی ہے پھر وہ قرض کی ادائیگی کے طور پر صاحب حق کو دے گا۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: نقود کو دین رکھنا جائز ہے خواہ اس کو عادل کے ہاتھ میں کردیا جائے یا مرتہن کے ہاتھ میں، اور ان حضرات نے ان کو رہن رکھنے کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس پر اس طرح مضبوط مہر لگادی جائے کہ اگر اس مہر کو زائل کیا جائے تو اس کا پتہ چل جائے اور انہوں نے یہ شرط سد ذریعہ کے طور پر لگائی ہے، اس لئے کہ اس کا احتمال ہے کہ دونوں اس کے ذریعہ سلف کا قصد کریں اور اس کو رہن کا نام دیں، اور دین کے ساتھ سلف ممنوع ہے۔

اور شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ثمن کا اس صورت میں رہن ہونا صحیح ہوگا جب راہن یا حاکم مرہون کو بیچ ڈالے، اسی طرح اس صورت میں جب ادھار دین کے بدلہ میں ایسی چیز کو بیچ ڈالے جو جلد خراب ہوجاتی ہے، چنانچہ اسے بیچ دیا جائے گا اور اس کے ثمن کو رہن بنادیا جائے گا[1]۔

نقود کو عاریت پر دینا:

۴۲- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نقود کو عاریت پر دینا جائز ہے:

پھر حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: معنی کو لفظ پر غلبہ دیتے ہوئے دراہم ودنانیر اور فلوس کو عاریت پر دینا قرض ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جب عاریت کو مطلق رکھے لیکن اگر اس کے استعمال کا طریقہ بیان کردے جیسا کہ اگر ان کو عاریت پر لے تاکہ ان سے اپنے ترازو کی جانچ کرے یا ان سے اپنی دوکان سجائے یا اس کے اہل وعیال زینت اختیار کریں، یا اس جیسی کسی ایسی چیز کے لئے جن میں ان کی ذات نہ بدلے تو وہ قرض نہیں ہوگا، بلکہ عاریت ہوگی جس کے ذریعہ صرف مقرر کی گئی منفعت کی ملکیت ہوگی دوسرے کی نہیں اور جس کو مقرر کیا ہے اس کے علاوہ کسی اور شکل میں ان سے فائدہ اٹھانا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ نقود کو عاریت پر دینا قرض ہے عاریت نہیں ہے اگرچہ عاریت کے لفظ سے ہو، اس لئے کہ عاریت کا مقصد اس سے فائدہ اٹھانا اور اس کے عین کو اس کے مالک کے پاس لوٹانا ہے اور نقود سے اس کے عین کو خرچ کرکے ہی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر اس سے آرائش کے لئے یا اس کی ڈیزائن کے مطابق ڈیزائن کے لئے اس کو عاریت پر دینے کی صراحت کرے تو نقد کو عاریت پر دینا جائز ہے، اور اگر اس کی نیت

---

(۱) الأشباه والنظائر للسیوطی رص ۹۶، الأشباه والنظائر لابن نجیم رص ۱۰۸، المغنی ۴/ ۳۲۲۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۲/ ۶۷، حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۳۱۹، ۳۲۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۷، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۳، الإنصاف ۵/ ۱۴۱، المغنی ۴/ ۳۷۷۔

کرے تو کافی ہے، لیکن مطلق رکھنے کی حالت میں ان کے نزدیک عاریت صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ نقد کا بڑا مقصد خرچ کرنا ہے[۱]۔

نقود کو اجارہ پر دینا:

۴۳ - حنابلہ کی رائے ہے کہ کسی صحیح غرض مثلاً آراستگی اور وزن کے لئے نقود کو اجارہ پر دینا جائز ہے، اس لئے کہ یہ ایک مباح نفع ہے جس کو عین کی بقاء کے ساتھ حاصل کرنا ممکن ہے۔

اور شافعیہ کی رائے ہے کہ نقود کی ڈیزائن پر ڈھالنے کے لئے یا ان سے آرستگی کے لئے یا ان سے وزن کرنے کے لئے ان کو اجارہ پر دینا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ منافع عام طور پر مقصود نہیں ہوتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کے غصب کرنے والے پر ان کی اجرت کا تاوان نہیں ہوتا ہے اور یہ ان حضرات کے یہاں اصح قول کے مطابق ہے، لیکن اگر آراستگی وغیرہ کی صراحت نہ کرے تو قطعی طور پر ان کو اجارہ پر دینا صحیح نہیں ہوگا، اور اگر ان میں کاج ہوں تو آراستگی کے لئے ان کا اجارہ پر دینا صحیح ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر ایک درہم اجارہ پر لے تاکہ اس سے زینت اختیار کرے تو اگر وقت متعین کردے اور اجرت بیان کردے تو جائز ہوگا[۲]۔

نقود کو وقف کرنا:

۴۴ - حنابلہ اصح قول میں، شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن شاس اور ابن الحاجب کا مذہب ہے کہ نقود کو وقف کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ ان کے عین کی بقاء کے ساتھ ان سے انتفاع نہیں ہوسکتا بلکہ ان سے انتفاع ان کو خرچ کر کے ہوتا ہے اور یہ ان کی اصل کو ختم کر دینا ہے اور یہ وقف کے موضوع کے خلاف ہے۔

اور ان حضرات نے نقود سے آراستگی اختیار کرنے یا ان کے ذریعہ وزن کو درست کرنے کی منفعت یا اس جیسے دوسرے منافع کے لئے ان کو اجارہ اور عاریت پر دینے اور انہیں جیسے منافع پر ان کو وقف کرنے کے درمیان اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ وہ اصلی اور مقصود منفعت جس کے لئے نقود کی تخلیق ہوئی ہے، وہ ان کا ثمن ہونا ہے جن کو اغراض اور حاجتوں میں خرچ کیا جائے، اور اجارہ اور عاریت میں معتبر ان کا ہمیشہ کے لئے نہ ہونا ہے اور وقف اس کے برخلاف ہے۔

اور حنابلہ کے یہاں ایک قول میں جس کو صاحب الفروع نے نقل کیا ہے کہ: آراستگی اور وزن کے لئے ان کو وقف کرنا جائز ہے اور شافعیہ نزدیک بھی یہ اصح کا مقابل قول ہے[۱]۔

مالکیہ انفاق یا آراستگی جیسے مصالح پر نقود کو وقف کرنے کے عدم جواز سے اتفاق کرتے ہیں، لیکن ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر ان کو قرض دینے پر وقف کیا جائے تو جائز ہے اور امام مالک نے ''المدونہ'' میں اس کی صراحت کی ہے چنانچہ اس شخص کو قرض دیا جائے گا جو ان کو خرچ کر کے فائدہ اٹھائے اور ان کا بدل لوٹا دے پھر جب بدل لوٹا دے تو دوسرے کو قرض دیا جائے گا اور اس طرح ہوتا رہے گا، یہ فرماتے ہیں: اور نقود کا بدل واپس کر دینے کو ان کے عین کی بقاء کے قائم مقام قرار دیا جائے گا[۲]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۶۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۱، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۹، ۱۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۹۲، المغنی ۵/ ۳۰۸۔

(۲) غمز عیون البصائر ۳/ ۱۲۳ طبع دار الکتب العلمیہ، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۶۹، ۱۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۵۸، کشاف القناع ۳/ ۵۶۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۵۸، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۵، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۸۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۶، ۷۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۴، الفروع لابن مفلح ۴/ ۵۸۳۔

اور اس کے متعلق حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کا تقاضا ہے کہ نقود کو وقف کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک منقولات کو وقف کرنا سرے سے جائز نہیں ہے۔

اور انصاری کی سند سے امام زفرؒ سے منقول ہے کہ دراہم و دنانیر کو وقف کرنا جائز ہے۔

اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ منقولات کو وقف کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر منقولات میں سے کسی چیز کو وقف کرنے کا تعامل جاری ہو تو اس کو وقف کرنا جائز ہوگا، الاختیار میں فرماتے ہیں: لوگوں کی حاجت نیز اس پر ان کے تعامل کی وجہ سے فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے، جیسے قرآن، کتابیں اور اسلحہ۔

اور اس بنیاد پر جب بعد کے زمانوں میں نقود کو وقف کرنے کا تعامل جاری ہوجائے، تو جس کے وقف پر تعامل جاری ہو اس کے وقف کے جواز کے متعلق امام محمد کے قول کے تحت نقود کے داخل ہونے کا فتویٰ پایا جائے گا، الدر المختار میں فرماتے ہیں: بلکہ قضاۃ کے لئے اس کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم موجود ہے، جیسا کہ معروضات ابی السعود میں ہے۔

اور اس کے عین کی بقاء کے ساتھ اس سے انتفاع کی صورت ان کے نزدیک ان کو قرض دینا ہے اور جب اس کا مثل لوٹا دیا جائے تو اس کو بھی قرض دینا جاری رہے گا اور ایسے ہی ہوتا رہے گا، ابن عابدین کہتے ہیں: چونکہ دراہم و دنانیر تعیین سے متعین نہیں ہوتے ہیں، لہذا ان کے متعین نہ ہونے کے سبب ان کا بدل انہیں کے قائم مقام ہوگا۔

اور امام زفر نے ایک دوسری صورت بیان کی ہے کہ: ان کو ایسے شخص کو مضاربت کے طور پر دیدیا جائے جو ان میں کام کرے، پھر نفع کو اس جہت پر صدقہ کردیا جائے گا جس پر انہیں وقف کیا گیا ہے[۱]۔

سفتجہ (ہنڈی):

۴۵- ہنڈی ایک طریقہ ہے جس کو ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف نقود منتقل کرنے میں اختیار کیا جاتا ہے جس کے ذریعہ منتقل کرنے کے خطرات جیسے چوری یا ڈکیتی یا گمشدگی وغیرہ سے بچا جاتا ہے۔

اور اس کی صورت یہ ہے کہ: جن نقود کو منتقل کرنے کا ارادہ ہے انہیں اس شہر میں جس میں وہ ہے کسی تاجر کو دیدے اور تاجر دوسرے شہر میں اپنے وکیل کے نام اسے تحریر دیدے تاکہ وہ اس کا مثل اسے دیدے۔

اور وہ قرض یا حوالہ ہونے کے درمیان دائر رہتا ہے۔

بعض فقہاء نے اس سے منع کیا ہے، اس لئے کہ وہ ایسا قرض ہے جس سے قرض دینے والے کو نفع حاصل ہوتا ہے، یعنی راستہ کے خطرات سے مامون ہونے کی منفعت، اور دوسروں نے اس کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ اس کا معاملہ کرنے والوں میں سے کسی پر کسی قسم کے ضرر واقع ہوئے بغیر اس میں لوگوں کے بڑے مصالح ہیں[۲]۔

اور اس کی تفصیل اور اس میں اختلاف اصطلاح (سفتجہ فقرہ/ ۳) میں دیکھا جائے۔

ششم: وہ تغیرات جو باعتبار قیمت نقود کو لاحق ہوتے ہیں:

۴۶- سونے اور چاندی کے نقود اس لحاظ سے ممتاز ہیں کہ زمانہ تک

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۴۲، مجمع الأنہر ۲/ ۷۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷۴۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۴/ ۱۷۴، ۲۹۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۷۶، نہایۃ المحتاج

ان کی قیمت قائم رہتی ہے، اوراس کے باوجود وہ اپنی قیمت میں تبدیلی کا نشانہ بنتے ہیں، البتہ عادتاً یہ چیز بہت ہی معمولی تناسب سے ہوتی ہے۔

البتہ فلوس کی قیمت میں ایسے تغیرات لاحق ہوتے ہیں جو کبھی کبھی اتنے شدید ہوتے ہیں جو حکومت کے ذخائر اور رعایا کے ذخائر کی قیمت پر نیز دیون کی قیمت پر اثر انداز ہوجاتے ہیں۔

اوران تغیرات میں کچھ حسب ذیل ہیں:

الف- بھاؤ چڑھ جانا: اوراس کا سبب یا تو ان کے لین دین پر توجہ کی کثرت اور خرید وفروخت اور دوسرے معاملات میں ان کے استعمال میں توسع اوران کی ذخیرہ اندوزی کی کثرت ہوتی ہے، اور یہ ایک جہت سے ہے اور دوسری جہت سے اس دھات کی قلت ہے جس سے فلوس ڈھالے جاتے ہوں، یا حکومت کا اتنی مقدار میں ان کے ڈھالنے کوانجام نہ دینا جولوگوں کی حاجت پوری ہونے کے لئے کافی ہوں، اور مقریزی نے بیان کیا ہے کہ ان کے زمانہ میں فلوس بہت زیادہ رائج ہوگئے تھے یہاں تک کہ تمام فروخت شدہ چیزوں کی نسبت انہیں کی طرف کی جاتی تھی اور کہا جانے لگا تھا: ہر دینار اتنے فلوس کا ہے۔

ب- بھاؤ کا اتر جانا: اس کی طلب کی قلت کے سبب یا اس کے ذخیرہ اندوزی پر کم توجہی (کے سبب) یا اس دھات کے کثرت سے پائے جانے (کے سبب) جس سے اسے زیادہ تر بنایا جاتا ہے، یا ان فلوس کی کثرت کے سبب جو بنا کر بازار میں داخل کردیئے گئے ہوں، اور بھاؤ گھٹ جانے کا مطلب اس کی قوت خرید کا پست ہوجانا ہے، اس طرح کہ اس کی ایک معین مقدار سے جو کچھ خریدا جارہا ہو وہ اس سے کم ہو جو اس سے پہلے خریدا جاتا تھا، اور یہ دونوں وقتوں کے درمیان سونے یا چاندی کی نسبت سے اس کے بھاؤ میں مقابلہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

ج- اور کبھی اس کو کساد بازاری لاحق ہوتی ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: وہ یہ ہے کہ تمام شہروں میں اس سے معاملہ ترک کردیا جائے، اور کساد بازاری کی ضد رائج ہونا اور چلنا ہے۔

د- منقطع ہوجانا: اور جس انقطاع کا اثر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ بازار میں تاجروں کے پاس موجود نہ ہو اگرچہ صرافوں کے پاس اور گھروں میں موجود ہو[1]۔

ھ- امام کے حکم سے نقود کے ذریعہ تعامل کو باطل کردینا، اور یہ اس طرح ہوگا کہ امام اس سے معاملہ کرنا حرام قرار دے، اور ایک نیا نقد ڈھالے، جس سے تعامل کرنا لوگوں پر کسی ایسی مصلحت سے لازم قرار دے جس کی وہ رائے رکھتا ہو، ابن الہائم کہتے ہیں: اور اس جیسی (حالت) میں سلطان کا حرام قرار دینا معتبر (یعنی لوگوں پر لازم کرنے والا) ہوگا[2]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ أٰمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ "[3] (اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی اطاعت کرو)۔

و- اور کبھی سلطان کی طرف سے ان کے بھاؤ کو کم کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے اس میں تغیر لاحق ہوتا ہے، ابن عابدین اپنے رسالہ میں فرماتے ہیں: ہمارے زمانہ میں بعض رائج نقود کے بھاؤ میں کمی کرکے تغیر کرنے کا شاہی فرمان کئی بار پیش آیا ہے[4]۔

۲۲۵/۴، المغنی ۳۲۰/۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۴/۴، "تنبیہ الرقود إلی أحکام النقود" ص ۱۷، ۱۸، شائع کردہ محمد سلامہ جبر۔

(۲) نزہۃ النفوس فی أحکام التعامل بالفلوس لابن الہائم ص ۶۳۔

(۳) سورۂ نساء / ۵۹۔

(۴) رسالہ تنبیہ الرقود ص ۳۸۔

نقود سے تعامل کے باطل ہونے کے بعد ان کا سامان میں تبدیل ہوجانا:

۴۷-اگر نقد باطل ہوجائے، خواہ امام کے باطل کردینے سے یا لوگوں کے اس سے تعامل ترک کردینے کی وجہ سے ہوتو وہ سامان ہو جائے گا، اور اس پر نقود کے مخصوص احکام منطبق نہیں ہوں گے اور یہ سونے چاندی کے نقود کے علاوہ میں ہوگا۔

البتہ سونے چاندی کے نقود کے احکام ان میں زکوٰۃ واجب ہونے کے اعتبار سے اور سود جاری ہونے کے اعتبار سے باقی رہیں گے خواہ وہ نقود ہوں یا ڈلے کی شکل میں ہوں۔

اور یہ اس لئے ہے کہ فلوس ثمن ہونے کی علت سے سونا چاندی سے ملحق ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک جو ان کو ان دونوں کے ساتھ ملحق کرتے ہیں۔ تو جب وہ تعامل سے نکل جائیں گے تو ان کا ثمن ہونا باطل ہوجائے گا، اور علت جامعہ کے زائل ہونے کی وجہ سے سونا چاندی سے ان کا الحاق باطل ہوجائے گا، اور وہ اپنی اصل کی طرف لوٹ جائیں گے اور وہ ان کا سامان ہونا ہے (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اصطلاحی نقود کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا یہ قول کہ ایک متعین پیسہ کو دو متعین پیسوں سے بیچنا جائز ہے وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ ان دونوں کے حق میں ان دونوں کی اصطلاح سے فلوس ثمن ہوتے ہیں، لہٰذا ان دونوں کی اصطلاح سے باطل ہوجائے گا اور امام محمد کہتے ہیں: جب تک فلوس رائج ہوں یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کا ثمن ہونا عام اصطلاح کی وجہ سے ہے، لہٰذا اس کو باطل کرنے پر محض ان دونوں کے متفق ہونے سے باطل نہیں ہوگا (۲)۔

نقود کے بھاؤ کو برقرار رکھنے پر امام کی محافظت:

۴۸-مسلمانوں کی ان عام مصالح میں سے جن کی رعایت کرنا امام پر واجب ہے نقود کے بھاؤ کو برقرار رکھنے اور گرجانے سے ان کی حفاظت کرنا بھی ہے، تاکہ اس سے غذا اور سامانوں کی مہنگائی نہ ہو اور فقر نہ پھیلے اور تاکہ لوگوں نے جن نقود کو اپنی محنت، کوشش اور کمائی سے حاصل کیا ہے ان کی قیمتوں کے برقرار رہنے سے فائدہ اٹھانے میں ان کو اطمینان حاصل ہو، تاکہ ان کی کوشش ضائع نہ ہو اور خلل و فساد واقع نہ ہو۔

اگر خلل کا سبب امام کی طرف سے نقود کے کچھ اقسام کو ممنوع قرار دینا ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ لوگوں کو ان نقود کا بدل دے جو قیمت میں ان کے برابر ہو اور تبادلہ کے اجراء کے لئے ان کو پورا موقع فراہم کرے، اور چاہئے کہ نئے سکے کی مقدار میں اس رغبت سے اضافہ نہ کرے کہ اس سے بیت المال کو آمدنی حاصل ہوگی، بہوتی کہتے ہیں: ابن تیمیہ فرماتے ہیں: مناسب ہے کہ امام رعایا کے لئے ایسے فلوس ڈھالے جو ان پر ظلم کے بغیر ان کے معاملات میں برابری کے بقدر ہوں اور فلوس میں صاحب اقتدار تجارت نہ کرے، بایں طور کہ تانبا خریدے، اس کو ڈھالے اور اس میں تجارت کرے یا اس طور پر کہ ان فلوس کو جو ان کے قبضہ میں ہیں، ممنوع قرار دے اور ان کے لئے دوسرے فلوس ڈھالے بلکہ عام مصلحت کی وجہ سے نفع کے بغیر تانبا کو اس کی قیمت کے بقدر ڈھالے اور کاریگر کی اجرت بیت المال سے دے، اس لئے کہ اس میں تجارت کرنا ظلم عظیم ہے، اور باطل طریقہ سے لوگوں کا مال کھانا ہے، اس لئے کہ جب وہ معاملہ ممنوع قرار دے گا تو وہ سامان ہوجائیں گے اور جب وہ دوسرے فلوس ڈھالے گا تو ان کے پاس جو اموال ہیں ان کے بھاؤ میں کمی

---

(۱) تکملہ فتح القدیر ۵/ ۲۸۸ طبع دار الفکر۔

(۲) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۲۰۔

کے ذریعہ ان میں فساد پیدا کرے گا[1]۔

فرماتے ہیں: اور سنن میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ:

"أنه نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلامن بأس"[2] (آپ ﷺ نے کسی حرج کے بغیر مسلمانوں کے درمیان رائج الوقت سکہ کو توڑنے سے منع فرمایا)۔

اور ابن القیم نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ: اثمان کا ان چیزوں میں سے ہونا واجب ہے جنکی قیمت کے برقرار رہنے سے فائدہ اٹھایا جاسکے نہ (قیمت) چڑھے نہ گھٹے، فرماتے ہیں: اسی وجہ سے سونے چاندی میں ربا الفضل اور ربا النسیہ کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ اگر ان میں اس کو مباح کیا جاتا تو دونوں مقصود بالذات سامان ہو جاتے، اور یہ لوگوں کے معاملہ کے فساد کا سبب ہوتا[3]۔

اور مقریزی کی رائے اپنی کتاب میں نقود کے سلسلہ میں یہ ہے کہ بھاؤ کے اتار چڑھاؤ اور اس سے پیدا ہونے والی مہنگائی کے تھپیڑوں کا علاج صرف سونے چاندی کے نقود کے استعمال کے قاعدہ کی طرف واپسی کے ذریعہ ہوگا اور معاملات کا وہ فساد جو ان کے زمانہ میں ہوا ہے بدتدبیری سے پیدا ہوا ہے، اور اسی بدتدبیری میں سے ایک سونے کے ذریعہ تعامل کے قاعدے کو چھوڑ کر فلوس کے تعامل کے قاعدے کو اختیار کرنا ہے، اور یہی چیز بھاؤ کی مشکلات کی بڑھوتری کا سبب ہے، اس کے متعلق فرماتے ہیں "جان لو کہ یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ معاملات کی خرابی کا حال بدتدبیری ہے نہ کہ بھاؤ کا چڑھنا، پھر فرمایا: "تو اگر اللہ تعالیٰ اس شخص کو توفیق دے جس کو اس نے اپنے بندوں کے معاملات سپرد کر رکھے ہیں یہاں تک کہ معاملات خالص سونے سے کرنے کی طرف لوٹا دیئے جائیں جس پر کہ پہلے تھے اور سامانوں کی قیمتیں اور کاموں کے معاوضات سب کے سب دینار کی طرف پھیر دیئے جائیں اور کاموں کی مزدوری اور فروخت شدہ چیزوں کی قیمتیں دراہم کی طرف پھیر دی جائیں تو اس میں امت کی مدد اور امور کی بہتری ہوگی۔

نیز فرماتے ہیں: جو سونے چاندی کے اعتبار سے فروخت شدہ چیزوں کی قیمتوں پر غور کرے گا تو وہ محسوس کرے گا کہ گرانی بہت معمولی ہوئی ہے، لیکن فلوس کی کثرت کے اعتبار سے جس مصیبت سے لوگ دو چار ہیں تو وہ ایسا معاملہ ہے جس سے زیادہ برا کوئی نہیں ہے اور اس کے خوف سے زیادہ قبیح کوئی نہیں ہے، اس سے معاملات بگڑ گئے اور حالات میں خلل واقع ہوگیا[1]۔

دیون پر نقد کی قیمت کے تغیر کا اثر:

۴۹- وہ دیون جو کسی متعین نقد سے مقرر ہوں جب وہ نقد مہنگا ہو جائے اور وہ مدیون پر مثل کے ذریعہ ادائیگی لازم کردے تو اس کے نتیجہ میں وہ بوجھ جس کا اس نے تحمل کر رکھا ہے بڑھ جائے گا اور اس پر ضرر ہوگا اور اگر معین نقد سستا ہوجائے تو مثل سے دین کی ادائیگی میں دائن کو ضرر ہوگا۔

پھر دونوں حالتوں میں کبھی تغیر کی نسبت سے ضرر بڑا ہوتا ہے۔

اور کبھی ادائیگی کے وقت نقد معین کمیاب یا نایاب ہوجاتا ہے اور مثل کی ادائیگی دشوار ہوجاتی ہے اور فقہاء نے سونے چاندی کے نقود اور فلوس کی نسبت سے دیون پر مذکورہ تغیرات کے اثر کا علاج

(۱) کشاف القناع ۲/ ۲۳۲، نیز دیکھئے: مواہب الجلیل للحطاب المالکی ۴/ ۳۴۲۔

(۲) حدیث: "نهى عن كسر سكة المسلمين..." کی تخریج فقرہ نمبر ۱۷ میں گذر چکی۔

(۳) إعلام الموقعین ۲/ ۱۵۶۔

(۱) إغاثۃ الأمۃ بکشف الغمۃ ص ۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

پیش کیا ہے۔

الف-اگر اصلی نقود ہوں یعنی خالص دراہم ودنانیر ہوں یا ان کا کھوٹ کم ہوتو مدیون پر مثل کی ادائیگی لازم ہوگی اگر چہ وہ کمیاب ہو جائیں لیکن اگر وہ نایاب ہو جائیں یا نقد کی یہ قسم معدوم ہو جائے تو جس دن دین اس کے ذمہ میں ثابت ہوا تھا یا مطالبہ کے وقت اس کی جو قیمت ہو وصول کی جائے گی۔

ب-اگر نقود اصطلاحی ہوں یعنی وہ دراہم جن میں کھوٹ غالب ہو اور فلوس ہوں تو ان کی کساد بازاری یا نایابی سستا ہو جانے یا بھاؤ چڑھ جانے کی حالت میں جس کی ادائیگی واجب ہوگی اس کے متعلق فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں (۱)، جنہیں اصطلاح (دین فقرہ/ ۶۴-۶۹) پر دیکھا جا سکتا ہے۔

(۱) رسالہ تنبیہ الرقود علی أحکام النقود لابن عابدین، رسالہ قطع المجادلہ عند تغیر المعاملۃ للسیوطی، ضمن کتابہ الحاوی فی الفتاوی ۱/ ۱۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۲۵، تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۵۵، ۱۵۶، المدونۃ الکبری ۳/ ۴۴۴، ۴۴۵، حاشیۃ الرہونی ۵/ ۱۲۰، نہایۃ المحتاج علی شرح المنہاج ۳/ ۳۹۹، المجموع للنووی ۹/ ۲۸۲، الإنصاف للمرداوی ۵/ ۱۲۷، ۱۲۸، کشاف القناع ۳/ ۳۱۴، شرح المفردات ۲/ ۳۹۰۔

نقیع

تعریف:

۱-لغت میں نقیع کا ایک معنی: وہ مشروب ہے جو کشمش یا کھجور یا ان دونوں کے علاوہ سے بنایا جاتا ہے جسے پکائے بغیر پانی میں ڈال دیا جاتا ہے اور اس کا ایک معنی: بہت زیادہ پانی والا کنواں ہے، اور اس کی جمع **انقعۃ** ہے (۱)۔

اور اصطلاح میں یہ ہے کہ: کشمش کو پانی میں بھگو دیا جائے یہاں تک کہ اس کی مٹھاس پانی میں آ جائے پھر اس میں شدت اور جوش آ جائے اور جھاگ پھینکنے لگے (۲)۔

شرعی حکم:

۲-مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: کشمش اور کھجور کی نقیع میں جب شدت پیدا ہو جائے تو حرام ہوگی (۳)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**ما أسكر كثيره فقليله حرام**" (۴) (جس کی کثیر مقدار نشہ آور ہو تو اس کی قلیل مقدار حرام ہوگی)۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، أساس البلاغہ، المصباح المنیر۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۰۹، نیز دیکھئے: قواعد الفقہ للبرکتی، فتح القدیر ۸/ ۱۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، المغنی ۵/ ۵۸۱، کشاف القناع ۶/ ۱۱۹۔

(۳) الحاوی الکبیر ۱۷/ ۲۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۲۔

(۴) حدیث: "**ما أسكر كثيره فقليله حرام**" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: کشمش کی نقیع یعنی جو کشمش کے پانی سے تیار کیا گیا ہو اگر اس میں شدت اور جوش آ جائے تو مکروہ تحریمی ہوگا، البتہ ان مشروبات کی حرمت شراب کی حرمت سے کم ہے یہاں تک کہ اس کو حلال سمجھنے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی، جبکہ شراب کو حلال سمجھنے والے کی تکفیر کی جاتی ہے، اس لئے کہ ان کی حرمت اجتہادی ہے اور شراب کی حرمت قطعی ہے اور ان کے پینے سے حد واجب نہیں ہوگی، یہاں تک کہ نشہ آ جائے اور شراب کا ایک قطرہ پینے سے حد واجب ہو جائے گی (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں: کشمش کے پانی کے نقیع میں جب شدت اور جوش آ جائے تو حرام ہوگا اگر چہ نشہ آور نہ ہو، اور امام احمد فرماتے ہیں: جب اس میں شدت آ جائے اور نشہ آور ہو جائے تو وہ حرام ہے اور جب وہ نشہ آور نہ ہو تو حرام نہیں ہے، اور جب آدمی کشمش ۔ املی اور عناب وغیرہ بھگوئے صبح کو بھگوئے اور شام کو دوا کے طور پیئے تو میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں (۲)۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲۹۱/۵۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۳۱۹/۸ طبع الریاض۔

نقیعہ

تعریف:

۱ -نقیعہ لغت میں وہ کھانا ہے جسے سفر سے آنے والے کے لئے تیار کیا جاتا ہے۔

التہذیب میں ہے: نقیعہ وہ ہے جسے آدمی سفر سے اپنی آمد کے وقت تیار کرتا ہے اور اس کا اطلاق اس کھانے پر بھی ہوتا ہے جس کو بادشاہ بناتے وقت تیار کیا جاتا ہے جیسا کہ اس کا اطلاق اس جانور پر ہوتا ہے جسے ضیافت کے لئے ذبح کیا جائے اور اس پر جو شب عروسی کے موقع پر تیار کیا جائے اور غنیمت کے اس جانور پر جسے تقسیم سے پہلے ذبح کیا جائے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ولیمہ:

۲ -ولیمہ کے معنی کے متعلق اہل لغت کے درمیان اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں: ہر اس کھانے کا نام ہے جسے کسی جماعت کے لئے تیار کیا جائے، اور بعض حضرات کہتے ہیں: وہ صرف شادی کے کھانے کا نام ہے۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، لسان العرب۔
(۲) المجموع للإمام النووی ۴۰۰/۴، مغنی المحتاج ۲۴۴/۳-۲۴۵، المغنی لابن قدامہ ۱/۷۔

اور یہ ''ولم ''سے مشتق ہے جس کا معنی جمع ہونا ہے، اس لئے کہ زوجین جمع ہوتے ہیں اور اسی معنی میں عربوں کا قول ہے: أولم الرجل: جب اس کی عقل اور خلقت مکمل ہوجائیں (۱)۔

اصطلاح میں ولیمہ کا اطلاق ہر اس کھانے پر ہوتا ہے جس کو شادی یا کسی بادشاہ کی تخت نشینی وغیرہ سے ہونے والی خوشی کی وجہ سے تیار کیا جائے۔

نقیعہ اور ولیمہ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کسی نئی خوشی کے لئے تیار کیا جانے والا کھانا ہے (۲)۔

ب-عقیقہ:

۳-لغت میں عقیقہ عق سے ماخوذ ہے یعنی پھاڑنا اور کاٹنا، اور وہ اس بال کا نام ہے جس پر مولود کی ولادت ہوتی ہے، خواہ وہ آدمی ہو یا غیر آدمی ہو اور جس بکری کو پیدا ہونے والے بچہ کی طرف سے اس کی ولادت کے ساتویں دن ذبح کیا جاتا ہے اس کو عقیقہ کہا جاتا ہے (۳)، اور اسی سلسلے میں نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے: ''الغلام مرتهن بعقيقته'' (۴) (بچہ اپنے عقیقہ پر گروی ہوتا ہے)۔

اور شریعت میں عقیقہ: کسی چیز کو اس کے سبب کے نام سے موسوم کرتے ہوئے وہ جانور ہے جسے نوزائیدہ بچہ کے لئے اس کے بال مونڈتے وقت ذبح کیا جاتا ہے (۵)۔

نقیعہ اور عقیقہ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک ایسا کھانا ہے جسے نئی خوشی کے لئے تیار کیا جاتا ہے اور لوگوں کو اس کی دعوت دی جاتی ہے۔

ج-عذیرہ:

۴-لغت میں عذیرہ: باب ضرب سے عذرت الغلام والجارية عذراً سے ماخوذ ہے، یعنی میں نے بچہ یا بچی کا ختنہ کیا، اسم صفت معذور ہے (۱)۔

اصطلاح میں عذیرہ: اس کھانے کا نام ہے جسے ختنہ کے لئے تیار کیا جاتا ہے اور لوگوں کو اس کی دعوت دی جاتی ہے (۲)۔

د-وکیرۃ:

۵-وکیرہ لغت میں وکر سے ماخوذ ہے، جس کا معنی جائے پناہ ہے، کہا جاتا ہے: وکر فلان، یعنی فلاں نے جائے پناہ بنائی، ووکر فلان القوم: فلاں نے لوگوں کو وکیرہ کھلایا، اور وکیرہ وہ کھانا ہے جسے آدمی اپنی تعمیر سے فراغت کے بعد تیار کرتا ہے اور لوگوں کو اس کی دعوت دیتا ہے (۳)۔

اور اصطلاح میں وکیرہ: وہ کھانا ہے جسے تعمیر کے موقع پر تیار کیا جاتا ہے اور لوگوں کو اس کی دعوت دی جاتی ہے (۴)۔

نقیعہ اور وکیرہ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک ایسا کھانا ہے جسے کسی نئی خوشی کی وجہ سے تیار کیا جاتا ہے اور لوگوں کو اس کی دعوت دی جاتی ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۔
(۳) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب۔
(۴) حدیث: ''الغلام مرتهن بعقيقته'' کی روایت ترمذی (۴/ ۱۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۵) مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۳، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۲۸۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، القاموس المحیط، المطلع علی ابواب المقنع رص ۳۲۸۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۴۔
(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، لسان العرب۔
(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۲۸۔

ھ-حِذاق:

٦-لغت میں حِذاق حاء مہملہ کے کسرہ اور ذال معجمہ کیساتھ باب ضرب اور سمع سے (حذق) الرجل فی صنعته (حذقاً) سے ماخوذ ہے: آدمی اپنی کاریگری میں ماہر ہوا اور اس کی باریکیوں اور گہرائیوں سے واقف ہوا[١]۔

اصطلاح میں: وہ کھانا ہے جسے حفظ قرآن کی وجہ سے تیار کیا جاتا ہے اور لوگوں کو اس کی دعوت دی جاتی ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: حذاق بچہ کی مہارت کے وقت کا کھانا ہے[٢]۔

نقیعہ وحذاق کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک ایسا کھانا ہے جسے نئی خوشی کی وجہ سے تیار کیا جاتا ہے۔

و-خرس:

٧-خرس لغت میں خاء معجمہ کے ضمہ اور سین مہملہ کے ساتھ اور کہا جاتا ہے کہ صاد مہملہ سے خرص: وہ کھانا ہے جسے ولادت یعنی دردزہ سے سلامتی کی وجہ سے تیار کیا جاتا ہے، اور اسے خرسیہ بھی کہا جاتا ہے اور یہ اس کھانے اور مشروب کا نام ہے جو نفاس والی عورت کے لئے تیار کیا جاتا ہے، اور کھجور کی صفت سے متعلق حدیث میں ہے: "**هي صمنة الصبي وخرسة مريم**"[٣] (وہ بچہ کے لئے مضبوطی پیدا کرنے والا اور حضرت مریم کا خرسہ ہے)۔

عورتوں میں خروس وہ ہے: جس کے لئے ولادت کے وقت ایسی چیز بنائی جائے جسے وہ کچھ دنوں تک کھائے یا پیئے اور **تخرست المرأة** (کے معنی ہیں) عورت نے اپنے لئے خرسہ تیار کیا، اور اسی سے مثل ہے:

تخرسي يانفس لامخرسة لك (اے جان تو اپنا خرسہ بنالے تیرا خرسہ بنانے والا کوئی نہیں ہے) (یہ مثال) اس کو دیجاتی ہے جو اپنی حاجت اس وقت پوری کرتا ہے جب کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو جو اس کے لئے اسے انجام دے[١]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[٢]۔

خرسہ اور نقیعہ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک ایسا کھانا ہے جسے کسی نئی خوشی کی وجہ سے تیار کیا جاتا ہے۔

ز-مأدبة:

٨-لغت میں دال کے ضمہ اور اس کے فتحہ کے ساتھ "**آدب ايداباً**" (باب افعال سے) سے ماخوذ ہے (یعنی) دعوت کا کھانا تیار کرنا اور **آدب القوم**: لوگوں کو اپنی دعوت کے کھانے کے لئے بلایا، اور مادبہ: وہ کھانا ہے جسے دعوت کے ساتھ تیار کیا جائے[٣]، اسی سے حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے: "**إن هذا القرآن مأدبة الله، فمن استطاع أن يتعلم منه شيئا فليفعل**"[٤] (یہ قرآن اللہ کا دسترخوان ہے تو جو اس سے کچھ سیکھ سکتا ہو سیکھ لے)۔

اصطلاح میں مادبہ کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسا کھانا ہے جسے محبت کی وجہ سے پڑوسیوں اور دوستوں کے لئے تیار کیا جاتا ہے۔

---

(١) المصباح المنیر، المطلع علی أبواب المقنع رص ٣٢٨۔

(٢) مغنی المحتاج ٣ر ٢٤٤، المغنی لابن قدامہ ٧ر ١۔

(٣) حدیث: "هي صمنة الصبي و خرسة مريم" کو ابن الأثیر نے النہایہ (٢ر ٢١ طبع دار الفکر) میں ذکر کیا ہے موجودہ مراجع میں ہمیں نہیں ملی۔

---

(١) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المطلع علی ابواب المقنع رص ٣٢٨۔

(٢) مغنی المحتاج ٣ر ٢٤٤، المغنی ٧ر ١۔

(٣) المعجم الوسیط، المطلع علی ابواب المقنع رص ٣٢٨۔

(٤) قول ابن مسعود: "إن هذا القرآن مأدبة الله..." کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (٧ر ١٦٤ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے، اور فرمایا: طبرانی نے اس کی روایت کئی سندوں سے کی ہے، اور اس طریق کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

اور شافعیہ نے اس کی تعریف کی ہے: وہ ایسا کھانا ہے جو لوگوں کی تعریف کرنے کے علاوہ کسی سبب کے بغیر دعوت کے ساتھ تیار کیا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں: وہ ہر دعوت کا نام ہے جو کسی سبب سے ہو یا بغیر کسی سبب کے ہو[1]۔

مأ دبہ اور نقیعہ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں ایسا کھانا ہے جسے تیار کیا جاتا ہے اور لوگوں کو اس کی دعوت دی جاتی ہے۔

شرعی حکم:

۹ - نقیعہ کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ مباح ہے اور مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ مندوب ہے[2]۔

ان حضرات نے حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے :"أن رسول الله ﷺ لما قدم المدينة نحر جزورا أو بقرة"[3] (رسول اللہ ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو آپ ﷺ نے کئی اونٹ یا ایک گائے ذبح کی)۔

اور جمہور نے اس سفر کی مدت کے درمیان فرق نہیں کیا ہے جس سے آنے والے کے لئے نقیعہ تیار کیا جائے گا بلکہ نقیعہ تیار کیا جائے گا چاہے سفر طویل ہو یا مختصر۔

(۱) تحفۃ المحتاج مع الحواشی ۷/ ۴۲۳-۴۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۷، المغنی ۷/ ۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۴، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۲۳-۴۲۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱، کشاف القناع ۵/ ۱۶۵۔

(۳) حدیث جابر:"أن رسول الله ﷺ لما قدم المدينة نحر جزورا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نقیعہ طویل سفر سے آنے والے کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ عرف کا یہی فیصلہ ہے خواہ آنے والا مسافر خود اسے تیار کرے یا کوئی دوسرا اس کے لئے اسے تیار کرے، البتہ وہ جو ایک دن یا چند دن غائب رہے یا قریب کے علاقوں میں چند دن غائب رہے تو وہ حاضر کی طرح ہے، لہٰذا اس کے حق میں نقیعہ مستحب نہیں ہوگا[1]۔

نقیعہ کی دعوت قبول کرنے کا حکم:

۱۰ - نقیعہ کی دعوت قبول کرنے کے حکم کے متعلق فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ عام حنفیہ کے نزدیک سنت ہے، اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول میں، نیز حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "من دعي إلى عرس أو نحوه فليجب"[2] (جس کو کسی شادی یا اس جیسی چیز کی دعوت دی جائے اسے قبول کرنا چاہئے)۔

اور آپ ﷺ کا قول ہے: "إذا دعا أحدكم أخاه فليجب، عرسا كان أو نحوه"[3] (جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو دعوت دے تو اسے قبول کرنا چاہئے خواہ وہ شادی ہو یا اس جیسی کوئی چیز ہو)۔

یہ حدیث شادی کے ولیمہ کو چھوڑ کر بقیہ تمام دعوتوں کے قبول

(۱) تحفۃ المحتاج مع الحواشی ۷/ ۴۲۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۳۔

(۲) حدیث:"من دعي إلى عرس أو نحوه فليجب" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث:"إذا دعا أحدكم أخاه فليجب" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

کرنے کے استحباب پر دلالت کررہی ہے، نیز اس میں کھانا کھلانا ہوتا ہے اور اس کو قبول کرنا مستحب ہے واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مسلمان کے دل میں خوشی داخل کرنا، دعوت دینے والے کی ہمت افزائی کرنا اور اس کی دل جوئی کرنا ہے اور نیز ان احادیث میں سے بعض نے جو ولیمہ کی دعوت دینے والے کی دعوت قبول کرنے کے متعلق وارد ہوئیں اس کو شادی کے ولیمہ کے ساتھ مخصوص رکھا ہے، اسی میں سے نبی کریم علیہ السلام کا یہ قول ہے: "**إذا دعي أحدكم إلى وليمة عرس فليجب**"[1] (جب تم میں سے کسی کو شادی کے ولیمہ کی دعوت دی جائے تو وہ اسے قبول کرے)۔

دوسرا قول: بعض علماء سلف اور بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ کا ہے[2]، وہ یہ ہے کہ نقیعہ کی دعوت قبول کرنا واجب ہے، مسلمان کے لئے اس کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے متعلق مروی احادیث عام ہیں، انہیں میں نبی کریم علیہ السلام سے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**إذا دعا أحدكم أخاه فليجبه عرسا كان أو نحوه**" (جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو دعوت دے تو اسے قبول کرنا چاہئے چاہے وہ شادی ہو یا اس جیسی کوئی اور چیز)، نیز حضور علیہ السلام کا قول ہے: "**من دعي إلى عرس أو نحوه فليجب**" (جس کو شادی یا اس جیسی چیز کی دعوت دیجائے تو اسے قبول کرنا چاہئے)۔

تیسرا قول: مالکیہ کا ہے[3]، وہ یہ ہے کہ نقیعہ کی دعوت قبول کرنا اور اس میں شرکت کرنا مکروہ ہے، دسوقی کہتے ہیں: جان لو کہ ختنہ کے کھانے کو اعذار کہا جاتا ہے اور سفر سے آنے والے کھانے کو نقیع کہا جاتا ہے، اور نفاس کے کھانے کو "خرس" کہا جاتا ہے اور اس کھانے کو جسے پڑوسیوں اور دوستوں کے لئے محبت کی وجہ سے تیار کیا جاتا ہے اسے "مأدبة" کہا جاتا ہے اور گھروں کی تعمیر کے کھانے کو وکیرہ کہا جاتا ہے اور جس کھانے کو ولادت کے ساتویں دن تیار کیا جاتا ہے اسے عقیقہ کہا جاتا ہے اور جو کھانا حفظ قرآن کے وقت بنایا جاتا ہے اس کو حذاقہ کہا جاتا ہے اور دعوت قبول کرنے اور شرکت کرنے کا وجوب صرف شادی کے ولیمہ میں ہے، لیکن اس کے علاوہ میں شرکت کرنا مکروہ ہے سوائے عقیقہ کے کہ وہ مندوب ہے۔

چوتھا قول: مالکیہ میں سے ابن رشد کا ہے، وہ یہ ہے کہ نقیعہ کی دعوت قبول کرنا اور اس میں حاضر ہونا مباح ہے، اور دوسرے ولیمے بھی اسی طرح ہوں گے سوائے شادی کے ولیمہ کے کہ اس کی دعوت قبول کرنا اور اس میں شرکت کرنا واجب ہے اور سوائے عقیقہ کے کہ مندوب ہے، اسی طرح مأدبہ جب پڑوسی کو مانوس کرنے اور اس کی محبت سے کیا جائے تو وہ بھی مندوب ہوگا۔ لیکن اگر اسے فخر اور تعریف کے لئے کیا جائے تو اس میں شرکت کرنا مکروہ ہوگا[1]۔

نقیعہ اور اس کے علاوہ دوسرے ولیموں اور کھانے کی دعوتوں میں شرکت کے جواز اور استحباب کے بارے میں فقہاء کی کچھ شرائط ہیں[2]، جن کی تفصیل: اصطلاح (ولیمۃ العرس) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا دعي أحدكم إلى وليمة عرس فليجب" کی روایت مسلم (۲؍۱۰۵۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵؍۲۲۱، تحفۃ المحتاج مع الحواشی ۷؍۴۲۶، مغنی المحتاج ۳؍۲۴۵، المغنی ۷؍۱۱، کشاف القناع ۵؍۱۶۶، ۱۶۸۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲؍۳۳۷، الخرشی ۳؍۳۰۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲؍۳۳۷، الخرشی ۳؍۳۱۰۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵؍۲۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۲؍۳۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ المحتاج ۷؍۴۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵؍۱۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۷؍۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نکاح

تعریف:

۱- نکاح لغت میں نکح کا مصدر ہے کہا جاتا ہے: نکح ینکح الرجل والمرأة نکاحاً باب ضرب سے (مرد اور عورت نے نکاح کیا) ابن فارس وغیرہ کہتے ہیں: اس کا اطلاق وطی اور وطی کے بغیر عقد دونوں پر ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے: نکحت المرأة (میں نے عورت سے شادی کی)، ونکح فلان امراۃً (فلاں نے ایک عورت سے شادی کی)، اللہ تعالی فرماتا ہے: "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ "[1] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو)۔

اور "نکح المرأة "[2] (عورت سے جماع کیا)۔

اور اصطلاح میں: نکاح کی تعریف میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: نکاح ایک ایسا عقد ہے جو بالقصد عورت سے ملک متعہ کا فائدہ دیتا ہے یعنی ایسی عورت سے مرد کے لئے استمتاع کی حلت کا فائدہ دیتا ہے، جس کے نکاح سے کوئی شرعی مانع نہ ہو[3]۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۳) الدر المختار و رد المحتار ۲/ ۲۵۸-۲۶۰ طبع دار احیاء التراث العربی، فتح القدیر ۳/ ۹۹ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

مالکیہ کہتے ہیں: نکاح کسی صیغہ کے ذریعہ محرم مجوسیہ اور کتابیہ باندی کے علاوہ کسی عورت سے تمتع کی حلت کے لئے عقد کرنا ہے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں: نکاح ایسا عقد ہے جو لفظ انکاح، تزویج یا اس کے ترجمہ کے ذریعہ وطی کی اباحت پر مشتمل ہو[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں: نکاح عقد تزویج ہے، یعنی ایسا عقد ہے جس میں لفظ نکاح یا تزویج یا اس کے ترجمہ کا اعتبار کیا جاتا ہے[3]۔

نکاح کی حقیقت:

۲- نکاح کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور اس سلسلے میں ان کی تین آراء ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ نکاح کا حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد ہے، یہ صحیح قول میں حنفیہ، ایک قول میں شافعیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب ہے، اور اسی کو حنابلہ میں سے قاضی نے اپنی بعض کتابوں میں مختار قرار دیا ہے۔

ان حضرات کا استدلال اس بات سے ہے کہ کتاب وسنت میں جو قرائن سے خالی ہو (یعنی خارجی مرجح کے بغیر حقیقی اور مجازی دونوں معانی کا احتمال رکھنے والا ہو) اس سے وطی مراد لی جاتی ہے، اس لئے کہ مجاز حقیقت کا نائب ہے، لہذا فی نفسہ حقیقت مجاز پر راجح ہوگی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ "[4] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۲/ ۳۳۲-۳۳۴ طبع دار المعارف قاہرہ۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۳ طبع دار الفکر، حاشیۃ الرملی علی شرح روض الطالب ۳/ ۹۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۴، القلیوبی ۳/ ۲۰۶۔
(۳) کشاف القناع عن متن الإقناع ۵/ ۵ طبع مکتبۃ النصر ریاض۔
(۴) سورۂ نساء/ ۲۲۔

سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں) اللہ تبارک تعالیٰ کا یہ ارشاد اس کے برخلاف ہے: "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ"(۱) (یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

اس لئے کہ اس کی اسناد عورت کی طرف ہے اور اس سے مقصود عقد ہے نہ کہ وطی سوائے یہ کہ مجاز ہو(۲)۔

دوسری رائے: اس کا حقیقی معنی عقد اور مجازی معنی وطی ہے، یہ مالکیہ اور اصح قول میں شافعیہ، نیز صحیح قول کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے، ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ اگر لفظ نکاح مطلق بولا جائے تو اس سے عقد مراد ہوتا ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو، اس لئے کہ قرآن اور احادیث میں مشہور یہی ہے، نیز نکاح ان دو لفظوں میں سے ایک ہے جن سے عقد نکاح منعقد ہوتا ہے، لہٰذا دوسرے لفظ کی طرح اس میں حقیقت ہوگی اور کہا گیا ہے کہ قرآن میں وطی کے معنی میں لفظ نکاح صرف اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" (یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)، اس لئے کہ حدیث ہے: "حتى تذوقي عسيلته"(۳) (اور یہاں تک کہ تم ان کا ذائقہ چکھ لو)۔

نیز اس لئے کہ وطی سے اس کی نفی کرنا صحیح ہے، نیز مطلق استعمال کے وقت وہی سمجھا جاتا ہے اور ذہن اسی کی طرف جلدی منتقل ہوتا ہے تو یہ وہ ہے جس کو عرف نے نقل کیا ہے(۴)۔

تیسری رائے: اس کا حقیقی معنی عقد اور وطی دونوں ہے یہ حنفیہ کی ایک رائے ہے، اس لئے کہ وہ دونوں میں مشترک لفظی یا مشترک معنوی ہے۔

مالکیہ میں سے بہرام کہتے ہیں: شرع میں لفظ نکاح کو دو معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن دونوں میں حقیقت کے طور پر۔

ایک قول میں شافعیہ کہتے ہیں: لفظ عین کی طرح اشتراک کی وجہ سے دونوں معنی حقیقی ہیں۔

اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ وہ مشترک ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ حقیقت ہے، مرداوی کہتے ہیں: اکثر اسی کے قائل ہیں۔

اور ان کے یہاں ایک قول میں: وہ دونوں کے لئے ایک ساتھ حقیقت ہے، تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ دونوں میں سے ایک کے لئے الگ حقیقت ہے بلکہ دونوں کے مجموعہ پر حقیقت ہے، تو وہ الفاظ متواطی میں سے ہے۔

ابن رزین کہتے ہیں: زیادہ مناسب یہی ہے، مرداوی کہتے ہیں: اشتراک اور تواطؤ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اشتراک میں دونوں میں سے ہر ایک کو الگ سے حقیقت کہا جاتا ہے برخلاف متواطی کے، اس لئے کہ اسے حقیقت صرف دونوں کے مجتمع ہونے کی حالت میں کہا جائے گا(۱)۔

حقیقت نکاح کے بارے میں اختلاف پر مرتب ہونے والے اثرات:

۳- حقیقت نکاح کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کی وجہ سے بعض فقہی مسائل کے حکم میں اختلاف ہے، لہٰذا جو شخص کسی عورت

---

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۳۰۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۲ ر ۲۶۰، مغنی المحتاج ۳ ر ۱۲۳، الانصاف ۸ ر ۴-۵۔

(۳) حدیث: "حتى تذوقي عسيلته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹ ر ۴۶۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) شرح الخرشی ۳ ر ۱۶۵، الفواکہ الدوانی ۲ ر ۲۱، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۳ ر ۴۰۳ طبع دار الفکر، بیروت، الدر المختار و رد المحتار ۲ ر ۲۶۰، مغنی المحتاج ۳ ر ۱۲۳، الإنصاف ۸ ر ۴، ۵، کشاف القناع ۵ ر ۵، ۶، المغنی ۶ ر ۴۴۵۔

(۱) رد المحتار والدر المختار ۲ ر ۲۶۰، مواہب الجلیل ۳ ر ۴۰۳، الخرشی مع العدوی ۳ ر ۱۶۴، مغنی المحتاج ۳ ر ۱۲۳، الإنصاف ۸ ر ۵، ۶، کشاف القناع ۵ ر ۵، ۶۔

سے زنا کرے وہ عورت حنفیہ کے نزدیک اس کے اصول اور فروع پر حرام ہوجائے گی اور یہی حنابلہ کے نزدیک زیادہ مشہور ہے [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں اور وہی مالکیہ کے نزدیک بھی معتمد ہے کہ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی ہے، تو جو شخص کسی عورت سے زنا کرے وہ اس عورت کے اصول وفروع سے شادی کرسکتا ہے، اوراس کا باپ اور بیٹا اس عورت سے شادی کرسکتے ہیں۔ شبراملسی کہتے ہیں: اس لئے کہ وطی کو نکاح نہیں کہا جاتا ہے اور نہ اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ لفظ نکاح جہاں مطلق ہو عقد پر محمول ہوگا الا یہ کہ کوئی قرینہ ہو، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ''وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ'' [۲] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کرچکے ہیں) کا مطلب یہ ہے کہ جن سے تمہارے آباء نے عقد نکاح کیا ہے ان سے نکاح مت کرو اور اس سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ جس سے اس کا باپ زنا کرے وہ اس پر حرام نہیں ہوگی [۳]۔

قرطبی کہتے ہیں: زنا کا کوئی حکم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ''وَ أُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ'' [۴] (اور تمہاری بیویوں کی مائیں)، اور جس سے اس نے زنا کیا ہے وہ نہ اس کی بیوی کی ماں ہے نہ اس کی بیٹی اس کی پروردہ ہے، اس لئے کہ زنا میں جب مہر، عدت کا وجوب، میراث اور لڑکے کا نسب ختم ہوگیا اور حد واجب ہوگئی تو یہ بات بھی ختم ہوجائے گی کہ اس پر جائز نکاح کا حکم لگایا جائے [۵]۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۶۰، المغنی ۶/ ۵۷۶، ۵۷۷، مطالب أولی النہی ۵/ ۴۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۲۔

(۳) حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۴۔

(۴) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۵) الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۱۱۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، شرح الدردیر مع الدسوقی ۲/ ۲۵۱۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنی بامرأة، فأراد أن يتزوجها أو ابنتها فقال: لا يحرم الحرام الحلال، إنما يحرم ما كان بنكاح'' [۱] (رسول اللہ ﷺ سے ایسے آدمی کے بارے میں دریافت کیا گیا جو کسی عورت سے زنا کرے اوراس سے یا اس کی بیٹی سے شادی کا ارادہ کرے تو آپ ﷺ نے فرمایا: حرام حلال کو حرام نہیں کرے گا، حرام وہ کرے گا جو نکاح کے ذریعہ سے ہو)۔

اور نکاح کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کے اختلاف پر مرتب ہونے والا ایک اثر یہ بھی ہے کہ: جو قسم کھائے کہ نکاح نہیں کرے گا اور جو طلاق کو نکاح پر معلق کرے تو جو اس کے قائل ہیں کہ نکاح وطی کے لئے حقیقت ہے ان کے نزدیک حانث ہونا اور طلاق کا وقوع وطی سے ہوگا اور جو یہ رائے رکھتے ہیں کہ نکاح عقد کے لئے حقیقت ہے ان کے نزدیک عقد سے ہوگا۔

حنفیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: اگر اپنی بیوی سے کہے: ''اگر میں تم سے نکاح کروں تو تمہیں طلاق ہے'' تو اس کا تعلق وطی سے ہوگا، اسی طرح اگر وطی سے پہلے اس کو علاحدہ کردے پھر اس سے شادی کرلے تب بھی اسی سے طلاق ہوگی نہ کہ عقد سے، برخلاف اجنبیہ کے کہ عقد سے متعلق ہوگی، اس لئے کہ جب اس سے وطی کرنا اس پر شرعاً حرام ہے تو حقیقت متروک ہوگی اور مجاز متعین

(۱) حدیث: ''لا يحرم الحرام الحلال......'' کی روایت دارقطنی نے السنن (۳/ ۲۶۸ طبع دارالمحاسن) میں اور بیہقی نے السنن (۷/ ۱۶۹ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۹/ ۱۵۶ طبع السلفیہ) میں اس کو بیان کیا ہے اور انہیں دونوں کی طرف اس کی نسبت کی ہے، پھر فرمایا: ان دونوں کی اسناد میں عثمان بن عبدالرحمن وقاصی ہیں اور وہ متروک ہیں اور ابن ماجہ (۱/ ۶۴۹ طبع الحلبی) نے اس کے ایک حصہ کی روایت ابن عمرؓ سے کی ہے، اوراس کی اسناد پہلے سے بہتر ہے۔

ہوجائے گا[۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر قسم کھائے کہ نکاح نہیں کرے گا تو عقد سے حانث ہوگا نہ کہ وطی سے، الا یہ کہ اس کی نیت کرے، اسی طرح اس وقت ہوگا اگر طلاق کو نکاح پر معلق کرے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خطبہ (پیغام نکاح):

۴ -خطبہ (منگنی) خاء کے کسرہ کے ساتھ ۔لغت میں خطب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **خطب المرأة خطباً وخطبةً** عورت کو نکاح کا پیغام دیا اور **خطبها الی اهلها**: عورت کے اہل خانہ کے پاس اس سے شادی کا پیغام دیا، **واختطب القوم فلاناً**: جب قوم کسی کو اپنی لڑکی سے شادی کرنے کا پیغام دے[۳]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۴]۔اور پیغام نکاح، نکاح کا مقدمہ ہے۔

ب-سفاح:

۵ -سفاح لغت میں سافح کا مصدر ہے کہا جاتا ہے: **سافح الرجل المرأة سفاحاً ومسافحةً**: اس کا معنی زنا اور بدکاری کرنا ہے، اس لئے کہ پانی رائیگاں ہو جاتا ہے اور نکاح میں سفاح سے بے نیازی ہوتی ہے[۵]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۶]۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۲۶۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۴۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۴) أسنی المطالب ۳/ ۱۱۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۷۔
(۵) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۶) قواعد الفقہ للبرکتی۔

اور سفاح نکاح کی ضد ہے، اس لئے کہ سفاح میں وطی حرام ہے اور نکاح میں حلال ہے۔

ج-طلاق:

۶ -طلاق لغت میں طلق (لام کے فتحہ اور اس کے ضمہ سے) کا مصدر ہے کہا جاتا ہے: **طلقت المرأة من زوجها طلاقاً**، عورت اپنے شوہر سے جدا ہوگئی[۱]۔

اور اصطلاح میں: لفظ طلاق وغیرہ کے ذریعہ عقد نکاح کو ختم کر دینا ہے، یا جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں قید نکاح کو یا اگر طلاق رجعی ہو تو بعض قید نکاح کو ختم کر دینا ہے[۲]۔

اور دونوں کے درمیان نسبت یہ ہے کہ طلاق قید نکاح کو ختم کر دینا ہے۔

نکاح کی مشروعیت اور اس کی حکمت:

۷ -نکاح کی مشروعیت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

قرآن میں اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: "**فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ**"[۳] (اور جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَأَنْكِحُوا الْأَيَامٰى مِنْكُمْ**"[۴] (اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو)۔

اور سنت میں سے نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**یا معشر الشباب، من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج**"[۵] (اے

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) الإقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۹۹، کشاف القناع ۵/ ۲۳۲۔
(۳) سورۂ نساء/ ۳۔
(۴) سورۂ نور/ ۳۲۔
(۵) حدیث: "یا معشر الشباب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۱۲

جماعت نوجوانان تم میں سے جس کو نکاح کو قدرت ہوا سے شادی کر لینی چاہئے)۔

اور مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ نکاح مشروع ہے اور بعض فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے کہ نکاح حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ سے مشروع ہے اور اس کی مشروعیت برقرار ہے، بلکہ نکاح جنت میں برقرار رہے گا۔

نکاح کی مشروعیت کی حکمت کے کئی پہلو ہیں، ان میں نسل کی حفاظت کرنا، اس پانی کا نکال دینا جس کا روکنا بدن کے لئے مضر ہے اور لذت حاصل کرنا ہے اور یہ اخیر والی حکمت ہی جنت میں ہوگی، اس لئے کہ وہاں تناسل وغیرہ نہیں ہوگا(۱)۔

بابرتی کہتے ہیں: نکاح میں شریعت، عقل اور طبیعت کے تقاضے جمع ہیں، اس طرح شریعت کے کسی حکم میں جمع نہیں ہیں، کتاب وسنت اور اجماع سے شرع کے تقاضے ظاہر ہیں اور عقل کا تقاضا یہ ہے کہ: ہر عاقل چاہتا ہے کہ اس کا نام باقی رہے اور اس کا اثر نہ مٹے اور یہ اکثر نسل کی بقاء کے بغیر نہیں ہوتا ہے، اور طبیعت کا تقاضا یہ ہے کہ ہر مرد وعورت کی بہیمی طبیعت شہوانی مباشرت اور نفسانی ہم بستری کا تقاضا کرتی ہے، اس کو پورا کرنے کی داعی ہوتی ہے اور اگر یہ شریعت کے حکم سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ وہ طبیعت کے تقاضے سے ہو بلکہ اس پر اسے اجر ملے گا۔

سرخسی کہتے ہیں: اس عقد سے بہت سے دینی اور دنیوی مصالح متعلق ہیں، اس میں سے عورتوں کی حفاظت، ان کی خبر گیری کرنا، نفقہ دینا، نفس کو زنا سے بچانا اور اللہ تعالیٰ کے بندوں نیز حضرت محمد ﷺ کی امت میں اضافہ کرنا، اور نبی کریم ﷺ کے تفاخر کو پورا کرنا ہے جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة**" (۱) (تم لوگ محبت کرنے والی اور بہت بچہ جننے والی عورت سے شادی کرو اس لئے کہ میں تمہارے ذریعہ سے قیامت کے دن انبیاء پر کثرت میں فخر کروں گا)۔

اور جیسا کہ قرطبی کہتے ہیں: حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے: میں عورت سے شادی کرتا ہوں اور مجھ کو اس کی کوئی حاجت نہیں ہوتی ہے اور اس سے وطی کرتا ہوں جبکہ مجھے اس کی شہوت نہیں ہوتی ہے، ان سے پوچھا گیا: اے امیر المومنین! آپ کو اس پر کیا چیز آمادہ کرتی ہے؟ فرمایا: میں اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ اللہ مجھ سے ایسی اولاد ظہور میں لائے جس سے نبی کریم ﷺ قیامت کے دن نبیوں پر کثرت میں فخر فرمائیں گے۔

اور سرخسی نے اپنے اس قول کا اضافہ کیا ہے کہ:

اور اس کا سبب یہ ہے کہ اللہ نے بقاء عالم کا جو فیصلہ کیا ہے اس کا تعلق نکاح سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قیامت تک عالم کے بقاء کا فیصلہ فرمادیا ہے، اور یہ بقاء تناسل ہی سے ہوگی اور یہ تناسل عادۃً وطی سے ہوگا تو شریعت نے اس وطی کا طریقہ نکاح کو بنایا، اس لئے کہ (نکاح کے بغیر) ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے میں فساد ہے اور بغیر ملک کے اقدام کرنے میں نسب مشتبہ ہوتا ہے اور وہ ضیاع نسل کا سبب ہے اور یہ ملک جس پر آدمی کی اصل ہے، یعنی حریت یہ نکاح کے بغیر ثابت نہیں ہوتی ہے، بقائے عالم کا نکاح سے متعلق ہونے کا

طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۱۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۹۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۴، مطالب أولی النہی ۵/ ۶، المغنی ۶/ ۴۴۶۔

(۱) حدیث: "تزوجوا الودود......" کی روایت امام احمد (۳/ ۱۵۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور اس کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۵۸ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا: اس کی روایت احمد نے اور الاوسط میں طبرانی نے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

یہی معنی ہے (۱)۔

شرعی حکم:

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح پر شرعی احکام جاری ہوتے ہیں، چنانچہ وہ واجب ہوگا یا فرض یا مستحب، یا مباح، یا مکروہ، یا حرام اوراس سے متعلق ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

اول: واجب ہونا:

۸ - حنفیہ کہتے ہیں: اگر خواہش نفس اس قدر شدید ہو کہ اگر نکاح نہ کرے تو زنا میں پڑنے کا اندیشہ ہو تو نکاح کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ جماع کی خواہش سے مذکورہ خوف لازم نہیں ہوتا ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: اسی طرح بظاہر اگر اس کے لئے اپنے آپ کو حرام نگاہ سے یا مشت زنی سے روکنا ممکن نہ ہو تو شادی کرنا واجب ہوگا اگر چہ اس کو زنا میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہو۔

اور اگر اسے نکاح کے بغیر زنا میں پڑ جانے کا یقین ہو تو نکاح کرنا فرض ہوگا یعنی اگر نکاح کے بغیر اس کے لئے زنا سے بچنا ممکن نہ ہو، اس لئے کہ جس کے بغیر حرام کو ترک نہ کیا جا سکتا ہو وہ فرض ہوتا ہے۔

اور نکاح کے واجب یا اس کے فرض ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جو شخص واجب یا فرض ہونے کی حالت میں ہو وہ مہر اور نفقہ کا مالک ہو، ابن عابدین کہتے ہیں: البحر میں ان دونوں میں ایک دوسری شرط کا بھی اضافہ ہے، اور وہ ظلم کا نہ ہونا ہے، اور اگر شرائط موجود ہوں تو یہ حکم ہوگا ورنہ ترک نکاح سے گناہ نہیں ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر شادی نہ کرنے کی صورت میں اپنے آپ پر زنا کا اندیشہ ہو تو خواہشمند پر نکاح واجب ہوگا، اگر چہ وہ مال حرام سے بیوی پر خرچ کرنے کا سبب بن جائے یا اس پر نہ خرچ کرنے تک پہنچا دے اس صورت میں ظاہر مذہب میں بیوی کو اس سے مطلع کرنا واجب ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر گناہ کا اندیشہ ہو اور اس کو دفع کرنے کے لئے نکاح متعین ہو اور اس کی قدرت ہو تو نکاح کرنا واجب ہوگا، اور ابن حجر ہیثمی نے اس حکم کو ایک قول کے طور پر بیان کیا ہے، اور فرمایا: ایک قول یہ ہے کہ جس کو زنا کا خوف ہو اس پر واجب ہے، ایک قول ہے کہ مطلقا واجب ہے، اس لئے کہ پاک دامنی اس کے بغیر نہیں ہوسکتی ہے، اور ایک قول ہے کہ: بشرطیکہ ہم خوابی کے لئے باندی رکھنے کا ارادہ نہ ہو، اور اس حکم میں عورت مرد کے ساتھ شریک ہے تو اس عورت پر نکاح واجب ہوجائے گا جس سے گناہ کو دور کرنا نکاح کے بغیر ممکن نہ ہو۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ: معتمد قول کے مطابق جس کی تصریح ابن رفعہ وغیرہ نے کی ہے نذر سے نکاح واجب ہوجاتا ہے، شروانی کہتے ہیں: اس میں نہایۃ المحتاج، مغنی المحتاج اور شہاب الرملی کا اختلاف ہے۔

شمس رملی کہتے ہیں: نذر سے مطلقاً لازم نہیں ہوگا اگر چہ وہ مستحب ہوگا، جیسا کہ والد رحمہ اللہ نے اس کا فتویٰ دیا ہے، شبراملسی کہتے ہیں: خواہ اسے اس کی حاجت ہو یا نہ ہو، اس کے نفس کو اس کا اشتیاق ہو یا نہ ہو۔

ایک قول ہے کہ: نکاح امت پر فرض کفایہ ہے، پوری جماعت کے لئے اس سے اعراض کی گنجائش نہیں ہے تاکہ نسل باقی رہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: مرد اور عورت میں سے جس کو ترک نکاح سے

---

(۱) العنایہ بہامش فتح القدیر ۳/ ۹۸-۹۹، المبسوط ۴/ ۱۹۲- ۱۹۳ طبع دار المعرفہ بیروت، تفسیر القرطبی ۹/ ۳۲۸۔

زنا کا اندیشہ ہو اس پر نکاح کرنا واجب ہوگا، خواہ اس کا یہ اندیشہ یقینی ہو یا ظنی، اس لئے کہ اپنے نفس کو پاک دامن رکھنا اور اس کو حرام سے بچانا اس پر لازم ہے، اور اس کا طریقہ نکاح ہے، اور اس وقت وہ واجب حج پر مقدم ہوگا اس کی صراحت کی گئی ہے، اس لئے کہ اس کو موخر کرنے سے گناہ کا اندیشہ ہے، حج اس کے برخلاف ہے۔

بہوتی نے بعض مسائل کی تفصیل کی ہے، اور فرمایا: وجوب سے عہدہ برآ ہونے کے لئے ایک دفعہ نکاح کرنا کافی نہیں ہوگا بلکہ پوری عمر میں شادی شدہ رہنا واجب ہوگا تاکہ گناہ میں پڑنے کا اندیشہ نہ رہے۔

حکم کی بجا آوری کے لئے صرف عقد کرنا کافی نہیں ہوگا بلکہ استمتاع واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کے بغیر گناہ کا اندیشہ دور نہیں ہوگا۔

اور نکاح کے بجائے باندی کو ہم بستری کے لئے رکھنا کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ "[1] (تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو)۔

اور جس کو والدین یا دونوں میں سے ایک شادی کا حکم دیں، امام احمد کہتے ہیں: میں اسے حکم دونگا کہ وہ شادی کرلے، اس لئے کہ والدین کی اطاعت واجب ہے، الفروع میں کہتے ہیں: اور جو طلاق کی قسم کھالے وہ کبھی شادی نہیں کرے گا، اگر اس کا باپ اس کو حکم دے تو شادی کرے گا، شیخ کہتے ہیں: اس کے والدین کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کو ایسی عورت سے نکاح کرنے کا حکم دیں جس سے وہ نکاح کرنا نہیں چاہتا ہے، اس لئے کہ اس سے غرض حاصل نہیں ہوگی۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۔

اور شہوت والے کی طرف سے نذر ماننے سے نکاح واجب ہو جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من نذر أن يطيع الله فليطعه**"[1] (جو نذر مانے کہ اللہ کی اطاعت کرے گا وہ اللہ کی اطاعت کرے)۔

اور نامرد وغیرہ اگر نکاح کی نذر مانے تو اس کو اختیار ہوگا کہ تمام مباح چیزوں کی طرح نکاح کرے یا کفارہ ادا کرے[2]۔

دوم–مندوب ہونا:

۹ – حنفیہ کہتے ہیں: قول اصح میں نکاح سنت موکدہ ہے۔ اور یہی استحباب کے قول کا محمل ہے، لہذا اس کے ترک سے وہ گنہگار ہوگا، اس لئے کہ صحیح یہ ہے کہ سنت موکدہ کے ترک سے گناہ ہوتا ہے، اور اگر اولاد کی اور احصان یعنی اپنے نفس اور عورت کے نفس کو حرام سے بچانے کی نیت کرلے، اسی طرح اگر صرف اتباع اور حکم کی پیروی کی نیت کرے تو اسے ثواب ہوگا، اس کے برخلاف اگر صرف شہوت پوری کرنے اور لذت حاصل کرنے کی نیت سے کرے (تو اس کو ثواب نہیں ہوگا)، اور یہ حکم اعتدال کی حالت میں یعنی وطی، مہر اور نفقہ پر قدرت ہونے کی حالت میں ہے، شہوت میں اعتدال کی حالت یہ ہے کہ خواہش نفس اتنی شدید نہ ہو جس کا بیان واجب اور فرض میں گذرا نہ نامرد کی طرح خواہش کا فقدان ہو، بلکہ فقدان اور شدت

(۱) حدیث: "من نذر أن يطيع الله فليطعه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۸۱ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۸۲، الدر المختار و رد المحتار ۲/ ۲۶۰-۲۶۱، بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۹، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۳/ ۷۷-۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۴-۲۱۵، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۳-۴۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۵-۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۸-۱۸۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۸۳-۱۸۷، کشاف القناع ۵/ ۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی ۵/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الانصاف ۸/ ۶-۱۵۔

اشتیاق کے درمیان ہو، مہر اور نفقہ پر قدرت اس لئے ضروری ہے کہ ان دونوں سے عاجز ہونا فرض کو ساقط کر دیتا ہے تو سنت کو بدرجہ اولی ساقط کرے گا اور جس نے کہا ہے کہ: نکاح مندوب و مستحب ہے تو وہ اس کو کئی وجوہ سے نوافل پر ترجیح دیتے ہیں:

ایک یہ کہ: وہ سنت ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "النكاح من سنتي"[(۱)] (نکاح میری سنت میں سے ہے)، اور سنن نوافل پر مقدم ہوتی ہیں، نیز آپ ﷺ نے تین افراد والی حدیث میں ترک سنت پر اپنے اس قول سے وعید فرمائی ہے: "فمن رغب عن سنتي فليس مني"[(۲)] (تو جو میری سنت سے روگردانی کرے وہ مجھ سے نہیں ہے)، اور نوافل کے ترک پر وعید نہیں ہوتی۔

دوم: نبی کریم ﷺ نے اس کو کیا ہے، اور آپ نے اس پر مواظبت فرمائی ہے یعنی اس پر مداومت کی اور ثابت قدم رہے اس سے خالی نہیں رہے، بلکہ آپ ﷺ اس میں زیادتی فرماتے رہے، یہاں تک کہ عورتوں میں سے جو مباح تھیں ان میں سے متعدد سے شادی کی، اور اگر گوشہ نشینی افضل ہوتی تو آپ ﷺ یہ نہ کرتے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام جس کی معلوم حد ہو اس کے افضل کو ترک نہیں فرماتے، اس لئے کہ جس کی معلوم حد ہو اس کے افضل کو چھوڑنا ان کی لغزش شمار کی جاتی اور جب نبی کریم ﷺ کے حق میں نکاح کی افضلیت ثابت ہوگئی تو امت کے حق میں بھی ثابت ہو جائے گی، اس لئے کہ شرائع میں اصل عموم ہے اور خصوص کسی دلیل

(۱) حدیث: "النكاح من سنتي" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۹۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۲۳ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "فمن رغب عن سنتي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

سے ہوتا ہے۔

سوم: وہ مقصود تک رسائی کا سبب ہے جو نوافل سے افضل ہے، اس لئے کہ وہ زنا سے نفس کی حفاظت کا سبب ہے، اور نفقہ، سکنی اور لباس کے ذریعہ بیوی کی جان کو ہلاکت سے بچانے کا سبب ہے، اس لئے کہ وہ کمائی سے عاجز ہے اور ایمان دار اولاد کے حصول کا سبب ہے اور ان مقاصد میں سے ہر ایک نوافل سے افضل ہے، تو اسی طرح ان کی طرف پہنچانے والا سبب بھی (افضل) ہوگا[(۱)]۔

مالکیہ کہتے ہیں: آدمی کو یا تو نکاح کی رغبت ہوگی یا نہیں، تو خواہشمند کو اگر نکاح نہ کرنے کی صورت میں اپنے آپ پر زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو اس پر نکاح کرنا واجب ہوگا، اگرچہ یہ عورت پر حرام مال سے خرچ کرنے کا سبب بن جائے یا اس پر خرچ نہ کرنے کا سبب بن جائے، یا اس کے علاوہ تحریم کے مقتضی کے موجود ہونے کے ساتھ بھی، اور ظاہر یہ ہے کہ عورت کو اس کی اطلاع دینا واجب ہے۔

اور اگر اسے اپنے آپ پر زنا کا اندیشہ نہ ہو تو اس کے لئے نکاح کرنا مستحب ہوگا، الا یہ کہ وہ حرام کسی حرام کا سبب بن جائے تو حرام ہوگا اور غیر خواہشمند کے لئے اگر کسی مندوب کو چھوڑنے کا سبب بن جائے تو مکروہ ہوگا ورنہ مباح ہوگا، الا یہ کہ اسے نسل کی آرزو ہو یا کسی بھلائی کی نیت ہو جیسے کسی فقیر عورت پر خرچ کرنا یا اس کی حفاظت کرنا تو مستحب ہوگا، جب تک کسی حرام کا سبب نہ بنے ورنہ حرام ہوگا، اور نکاح میں اصل استحباب ہے۔

مالکیہ نے استحباب میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ سامان والا اور محتاج ہو اور حطاب نے مزید کہا ہے کہ اسے گناہ کا اندیشہ نہ ہو۔

اور بنانی نے ابوعلی سے نقل کیا ہے کہ حرام کمائی سے خرچ کرنے

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۸۲ طبع دار المعرفہ، الدر المختار و رد المحتار ۲/ ۲۶۰، ۲۶۱، بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۹۔

کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے اگر چہ عورت کو علم ہو جائے (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: نکاح کے حاجت مند یعنی اس کے مشتاق کے لئے جس کا نفس وطی کا خواہشمند ہو نکاح کرنا مستحب ہے اگر چہ وہ خصی ہو جیسا کہ الاحیاء کی بحث کا تقاضا ہے اور اس کے پاس اس کا سامان یعنی مہر، قابو دینے کے موسم کے (مطابق) کپڑے اور اس دن کا نفقہ حاصل ہو، اگر چہ وہ عبادت کے لئے یکسو ہو، (یہ حکم) اس کے دین کو محفوظ رکھنے کے لئے ہے نیز اس میں نسل کی بقاء اور نسب کی حفاظت ہے، اور کئی مصالح پر استعانت ہے نیز حدیث ہے: "**یا معشر الشباب، من استطاع منکم الباء ة فلیتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم یستطع فعلیه بالصوم فإنه له وجاء**"(۲) (اے جماعت نوجوانان تم میں سے جو نکاح کی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو وہ شادی کرلے، اس لئے کہ وہ نگاہ کو پست رکھنے والی اور شرم گاہ کی حفاظت کرنے والی ہے اور جسے قدرت نہ ہو تو وہ روزہ رکھے اس لئے کہ روزہ اس کی شہوت کو توڑنے والا ہے)۔

اور واجب اس لئے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ"(۳) (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو)، اس لئے کہ واجب کا تعلق پسند کرنے سے نہیں ہوتا نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ"(۴) (دو، دو، تین، تین، چار، چار) اور بالاجماع عدد واجب نہیں ہے (۵)،

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"(۱) (یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو)۔

حنابلہ کہتے ہیں: جس کو شہوت ہو اور زنا کا خوف نہ ہو اس کے لئے نکاح کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**یا معشر الشباب، من استطاع منکم الباء ة فلیتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج**" (اے جماعت نوجوانان تم میں سے جو نکاح کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہو وہ شادی کرلے، اس لئے کہ وہ نگاہ کو پست رکھنے اور شرم گاہ کی حفاظت کرنے والی ہے)، آپ علیہ السلام نے اپنے حکم کی علت یہ بیان فرمائی کہ وہ نگاہ کو پست رکھنے والی اور شرم گاہ کی حفاظت کرنے والی ہے، اور آپ علیہ السلام نے نوجوانوں کو مخاطب فرمایا اس لئے کہ ان میں شہوت زیادہ ہوتی ہے، اور آپ علیہ السلام نے اس کا ذکر اسم تفضیل سے کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ بدنگاہی اور زنا میں پڑ جانے سے محفوظ رہنے کے لئے اولیٰ وہی ہے اور نکاح کرنا اس کے لئے مسنون ہوگا اگر چہ وہ فقیر ہو اور خرچ کرنے سے عاجز ہو، اس کی صراحت کی گئی ہے اور اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ السلام کی صبح اس حال میں ہوتی تھی کہ ان لوگوں کے پاس کچھ نہیں ہوتا تھا، اور شام اس حال میں ہوتی تھی کہ ان لوگوں کے پاس کچھ نہیں ہوتا تھا، نیز "**ولأنه ﷺ زوج رجلا لم یقدر علی خاتم من حدید، ولا وجد إلا إزاره ولم یکن له رداء**"(۲) (حضور علیہ السلام نے ایک ایسے شخص کی شادی کرائی جو لوہے کی ایک انگوٹھی پر قادر نہ تھا، اور اس کے پاس صرف اس کی لنگی تھی، چادر نہیں تھی)، اور امام احمد نے ایسے کم

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۴، ۲۱۵ دار الفکر، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۳/ ۱۶۵، البنانی علی الزرقانی ۳/ ۱۶۲، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۳۔

(۲) حدیث: "یا معشر الشباب....." کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی۔

(۳) سورۂ نساء/ ۳۔

(۴) سورۂ نساء/ ۳۔

(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۵، ۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۸- ۱۸۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۸۳- ۱۸۷ طبع دار صادر۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۔

(۲) حدیث: "أنه ﷺ زوج رجلا لم یقدر علی خاتم من حدید....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

کمائی والے شخص کے متعلق فرمایا: جس کے دل میں نکاح کرنے کی ہمت نہیں ہورہی تھی کہ: ان کو اللہ روزی دے گا شادی کرنا اس کی پاک دامنی کا باعث ہوگا۔

یہ اس کے حق میں ہے جس کے لئے شادی کرنا ممکن ہو، اور جس کے لئے ممکن نہ ہوتو اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ نِكَاحًا حَتّٰى يُغْنِيَهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ"(۱) (اور جن لوگوں کو نکاح کا مقدور نہیں انہیں چاہئے کہ ضبط سے کام لیں یہاں تک کہ اللہ انہیں اپنے فضل سے غنی کردے)، اور صالح نے نقل کیا ہے: وہ قرض لے گا اور شادی کرے گا اور شہوت والے کا نکاح میں مشغول ہونا نوافل عبادت سے اور نوافل عبادت کے لئے گوشہ نشینی سے افضل ہے، حضرت ابن مسعودؓ کہتے ہیں: اگر میری عمر کے صرف دس دن باقی ہوں، اور مجھے علم ہو کہ میں اس کے آخری دن مرجاؤں گا، اور مجھے ان میں نکاح پر قدرت ہو، تو میں فتنہ کے اندیشے سے شادی ضرور کروں گا، امام احمد کہتے ہیں: بے نکاح رہنے کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے، نیز اس لئے کہ نکاح کے مصالح نوافل عبادت کے لئے خلوت اختیار کرنے کے مصالح سے زیادہ ہیں، اس لئے کہ وہ خود اپنی نیز اپنی بیوی کی شرم گاہ کی پاک دامنی، اس کی حفاظت، خبر گیری، نسل پیدا کرنے، امت میں اضافہ کرنے، نبی کریم ﷺ کے تفاخر کو بروئے کار لانے اور اس کے علاوہ دوسرے ایسے مصالح پر مشتمل ہے جس میں سے ہر ایک نفل عبادت سے راجح ہے(۲)۔

سوم: کراہت:

۱۰ - حنفیہ کہتے ہیں: اگر ظلم کا اندیشہ ہوتو نکاح کرنا مکروہ تحریمی ہوگا، تو اگر نکاح نہ کرنے کی صورت میں زنا میں پڑنے کا اندیشہ ہو اور نکاح کرنے کی صورت میں ظلم کا اندیشہ ہوتو دوسرے کو مقدم کیا جائے گا، اس صورت میں نکاح فرض نہیں ہوگا بلکہ مکروہ ہوگا، اس لئے کہ ظلم بندوں سے متعلق ایک معصیت ہے اور زنا سے ممانعت اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے، اور بندہ کا حق تعارض کے وقت مقدم ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ بے نیاز ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: جس شخص کو نکاح کی خواہش نہ ہو اور وہ اس کو غیر واجب عبادت سے روک رہا ہوتو اس کے لئے نکاح کرنا مکروہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں: جس کو نکاح کی حاجت نہ ہو بایں طور کہ اصل خلقت یا مرض یا عاجزی جیسے کسی عارض کی وجہ سے اس کا نفس اس کی خواہش نہ رکھتا ہوتو اگر اس کے پاس سامان نہ ہوتو اس کے لئے مکروہ ہوگا، اس لئے کہ بلاضرورت اس میں ایسی چیز کا التزام ہے جس کے انجام دینے پر وہ قادر نہیں ہے، شربینی خطیب کہتے ہیں: نکاح کے علاوہ کسی صحیح غرض کے لئے نکاح کرنے کی حاجت ہو جیسے خدمت لینا اور انس حاصل کرنا تو اس کا حکم نکاح کی حاجت کے حکم کی طرح ہوگا، جیسا کہ اذرعی نے بحث کی ہے، اور الاحیاء میں جو کچھ ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے، اور بلقینی سے منقول ہے کہ محل کراہت اس شخص کے حق میں ہے جس کا نکاح حاجت کے نہ ہونے کے باوجود صحیح ہو اور جس کا نکاح کرنا حاجت نہ ہونے کے ساتھ صحیح بھی نہ ہو، جیسے سفیہ تو اس وقت نکاح کرنا اس پر حرام ہوگا۔

حنابلہ نے اپنے یہاں ایک رائے میں کہا ہے جس کو لفظ قیل سے نقل کیا گیا ہے کہ: جس کو شہوت نہ ہو اس کے لئے نکاح کرنا مکروہ ہے، مرداوی الانصاف میں کہتے ہیں: اور وہ اس زمانے میں بعید

(۱) سورۂ نور ر ۳۳۔

(۲) کشاف القناع ۵ر۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی ۵ر۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۸ر۶-۱۵۔

نہیں ہے ، اس لئے کہ وہ جس عورت سے نکاح کرے گا اس کو دوسرے مرد سے نکاح کرکے پاک دامنی حاصل کرنے سے روک دے گا، اور اس کو اپنے لئے روک کر اس کو ضرر پہنچائے گا اور اپنے نفس کو ایسے واجبات اور حقوق کے لئے پیش کرے گا جن کو شاید وہ انجام نہیں دے پائے گا اور علم وعبادت کو چھوڑ کر ایسی چیز میں مشغول ہوگا جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے [۱]۔

چہارم: حرمت:

۱۱ - حنفیہ کہتے ہیں: اگر ظلم کا یقین ہو تو نکاح کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ نکاح تو نفس کی پاک دامنی اور ایسی اولاد کے ذریعے ثواب حاصل کرنے کی مصلحت سے مشروع ہوا ہے جو اللہ تعالی کی عبادت کرے گی اور اس کو ایک مانے گی اور ظلم کی وجہ سے وہ گنہگار ہوگا ، اور محرمات کا ارتکاب کرے گا ، لہذا ان مفاسد کے راجح ہونے کے سبب مصالح معدوم ہوجائیں گے۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر اسے زنا کا اندیشہ نہ ہو اور اس کا نکاح کرنا وطی پر اس کے قادر نہ ہونے یا نفقہ نہ ہونے یا حرام کی کمائی کی وجہ سے عورت کے لئے مضر ہو یا اس کے نفقہ حاصل کرنے میں مشغول ہونے کے سبب نماز کو ان کے اوقات سے مؤخر کردے تو نکاح کرنا اس پر حرام ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں: نکاح کی حاجت نہ ہونے کے ساتھ ساتھ جس کا نکاح کرنا صحیح نہ ہو جیسے سفیہ ہو تو نکاح کرنا اس پر حرام ہوگا۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۸۲، الدر المختار و رد المحتار ۲/ ۲۶۰-۲۶۱، بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۹، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۳/ ۷۷-۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۴، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۳-۴۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۵-۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۸-۱۸۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۸۳-۱۸۷، کشاف القناع ۵/ ۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۵/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الانصاف ۸/ ۶-۱۵۔

یہ حضرات کہتے ہیں: جس عورت کو نکاح کی حاجت نہ ہو اور اس کو اپنے بارے میں علم ہو کہ نکاح سے متعلق شوہر کی حاجت پوری نہ کرسکے گی تو اس کے لئے نکاح کرنا حرام ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں: جو مسلمان امان لیکر دار کفار کے ملک میں داخل ہوا اس کے لئے اجازت نہیں ہے کہ ضرورت کے بغیر وہاں شادی کرے، اور ضرورت کے بغیر وطی کے لئے باندی مخصوص کرے، اور اگر اس کے ساتھ اس کی بیوی یا باندی ہو یا دار الحرب میں ان سے کوئی باندی خریدے تو بلا ضرورت ان سے وطی نہیں کرے گا اور اگر وہ مسلمانوں کے لشکر میں ہو تو اس کو شادی کرنے کی اجازت ہے، اس لئے کہ سعید ابن ابی ہلال سے روایت ہے کہ ان کو یہ حدیث پہنچی ہے کہ "**أن رسول الله ﷺ زوج أبابكر أسماء بنت عميس وهم تحت الرايات**" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکر کی حضرت اسماء بنت عمیس سے اس حالت میں شادی کرائی کہ وہ جھنڈوں کے نیچے تھے)، نیز اس پر کفار کا قبضہ نہیں ہے تو وہ اس کے مشابہ ہے جو دار الاسلام میں ہو، البتہ قیدی کے بارے میں امام احمد کا ظاہر کلام یہ ہے کہ: جب تک وہ قیدی رہے اس کے لئے شادی کرنا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ انہوں نے اس صورت میں اس کو اپنی بیوی سے وطی کرنے سے روکا ہے جب وہ اس کے ساتھ قید کی گئی ہو، حالانکہ دونوں کا نکاح صحیح ہے، بہوتی کہتے ہیں: اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگرچہ کسی ضرورت سے ہو جیسا کہ المنتہی کے کلام کا تقاضا ہے [۲]۔

(۱) حدیث سعید بن ابی ہلال انہ بلغہ: "أن رسول الله ﷺ زوج ابا بکر أسماء بنت عميس......" کی روایت سعید بن منصور (۳/ ۳۳۸ طبع المجلس العلمی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے الاصابۃ (۴/ ۲۲۵ طبع التجاریۃ الکبری) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا: جید الاسناد مرسل ہے۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۸۲، الدر المختار و رد المحتار ۲/ ۲۶۰-۲۶۱، بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۹، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۳/ ۷۷-۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۴، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۳-۴۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۵-

پنجم: اباحت:

۱۲ - حنفیہ کہتے ہیں: اگر اس کو اپنے واجبات کو پورا کرنے سے عاجزی کا اندیشہ ہو اور یہ اندیشہ راجح نہ ہو تو نکاح مباح ہوگا، اس لئے کہ ظلم نہ کرنا اس پر واجب ہے اور ابن عابدین نے ظاہر اس کو قرار دیا ہے کہ جب اس کی نیت سنت ادا کرنے کی نہ ہو بلکہ صرف شہوت پوری کرنے تک رسائی کا ارادہ ہو، اور اسے کسی چیز کا خوف نہ ہو تو اس کو ثواب نہیں ہوگا، اس لئے کہ نیت کے بغیر ثواب نہیں ہوتا ہے، لہذا وہ مباح ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں: نکاح اس کے لئے مباح ہے جس کی اولاد نہ ہوتی ہو اور اسے عورتوں کی رغبت نہ ہو، لخمی کہتے ہیں: اگر اس کو عورتوں کی خواہش نہ ہو نہ نسل کی امید ہو (اس لئے کہ وہ وطی سے گریز کرنے والا ہو یا خصی، یا مقطوع الذکر یا بہت بوڑھا یا ایسا بانجھ ہو جسے وہ خود جانتا ہو) تو (نکاح کرنا) مباح ہوگا، اور اس میں یہ قید ہے کہ وہ اس کو عبادت سے نہ روکے اگر چہ اس کے وطی سے گریز کرنے والا یا خصی یا مقطوع الذکر ہونے کا علم عورت کو نہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں: جس کے پاس سامان ہو اور اسے نکاح کی حاجت نہ ہو، نہ اس کو کوئی بیماری ہو تو اس کے لئے مکروہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس پر قادر ہے۔

اور نکاح کے مقاصد کا انحصار جماع میں نہیں ہے، لیکن عبادت گزار کی طرف سے عبادت کے لئے خلوت نشینی اختیار کرنا نکاح سے افضل ہوگا بشرطیکہ نکاح اس کو عبادت سے روک دے، اور عبادت کے لئے یکسو ہونے ہی کے معنی میں علم میں مشغول ہونے کے لئے یکسو ہونا بھی ہے جیسا کہ ماوردی نے کہا ہے بلکہ وہ عبادت میں داخل ہے۔

اور حنابلہ کہتے ہیں: صحیح مذہب میں جس کو شہوت نہ ہو جیسے نامرد، بیمار اور بوڑھا ہو تو اس کے لئے نکاح کرنا مباح ہے، اس لئے کہ جس وجہ سے نکاح کرنا واجب یا مستحب ہوتا ہے یعنی زنا کا خوف یا شہوت کا ہونا ہے اور وہ اس میں نہیں ہے، نیز نکاح کا مقصود اولاد ہے، اور یہ اس شخص میں نہیں پایا جاتا جس کو شہوت نہ ہو، لہذا وہ نکاح کا مخاطب نہیں ہوگا، البتہ شرع کی طرف سے اس کی ممانعت نہ ہونے کی وجہ سے تمام مباحات کی طرح وہ بھی اس کے حق میں مباح ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ نیز حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ان احکام میں عورت مرد کے مساوی ہے، البتہ اس کو جماع کے لئے غلام مخصوص کرنے کی اجازت نہیں ہے(۱)۔

نکاح اور عبادت:

نکاح کے عبادت ہونے اور اس کے نوافل سے افضل ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور اس کے متعلق ان کے نزدیک کچھ تفصیل ہے:

الف - نکاح کا عبادت ہونا:

۱۳ - حنفیہ کہتے ہیں: نکاح عبادت سے زیادہ قریب ہے۔

---

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۸۲، الدر المختار و ردالمحتار ۲/ ۲۶۰-۲۶۱، بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۹، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۳/ ۷۷-۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۴، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۳-۴۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۵-۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۸-۱۸۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۸۳-۱۸۷، کشاف القناع ۵/ ۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۸/ ۶-۱۵۔

۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۸-۱۸۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۸۳-۱۸۷، کشاف القناع ۵/ ۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۸/ ۶-۱۵۔

نکاح کے بارے میں فقہاء شافعیہ کا اختلاف ہے کہ آیا وہ عبادت ہے، یا عبادت نہیں ہے، ایک جماعت نے صراحت کی ہے کہ وہ عبادت نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ کافر کی طرف سے صحیح ہوتا ہے اور ان کے یہاں راجح مذہب یہ ہے کہ ایسا سمجھنا قابل رد ہے اور نکاح عبادت ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کا حکم دیا ہے[1]، اور عبادت شریعت سے حاصل کی جاتی ہے، اور کافر کی طرف سے نکاح کا صحیح ہونا (اس کے باوجود کہ وہ عبادت ہے اور کافر کی طرف سے عبادت صحیح نہیں ہوتی ہے)، اس لئے ہے کہ اس میں مساجد اور مدارس کی تعمیر نیز غلام آزاد کرنے کی طرح دنیا کو آباد کرنا ہے، چنانچہ یہ چیزیں مسلمان کی طرف سے صحیح ہوتی ہیں اور وہ اس کی طرف سے عبادت ہوتی ہیں اور کافر کی طرف سے صحیح ہوتی ہیں حالانکہ اس کی طرف سے عبادت نہیں ہے، اور ماوردی ونووی نے فتویٰ دیا ہے کہ جو شخص نکاح سے کسی طاعت یعنی نیک اولاد یا پاک دامنی کا قصد کرے تو وہ آخرت کا عمل ہوگا، اور اس کو اس پر ثواب ہوگا ورنہ وہ صرف مباح ہوگا۔

اور ان کا اختلاف حضور ﷺ کے نکاح کے علاوہ میں ہے آپ ﷺ کا نکاح قطعی طور پر مطلقاً عبادت ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم ﷺ کی ان باطنی خوبیوں سے متعلق شریعت کو پھیلانا ہے جس پر صرف عورتیں ہی مطلع ہوسکتی ہیں، اسی لئے بیویوں کی تعداد میں آپ کو وہ وسعت دی گئی جو دوسروں کو نہیں دی گئی تاکہ ہر ایک اس چیز کو محفوظ کرے جو دوسرے نے محفوظ نہ رکھی ہو، اس لئے کہ مسائل کی کثرت بلکہ ان کے بے شمار ہونے کی وجہ سے تھوڑی تعداد کے لئے انکا احاطہ کرنا دشوار تھا[1]۔

ب- نکاح اور نوافل میں کون افضل ہے:

۱۴- کاسانی کہتے ہیں: ہمارے اصحاب یعنی حنفیہ میں سے جس نے کہا ہے کہ نکاح فرض یا واجب ہے، وہ کہتے ہیں کہ فرائض اور سنن کی ادائیگی کے ساتھ اس میں مشغول ہونا ترک نکاح کے ساتھ نفل عبادات کے لئے خلوت اختیار کرنے سے زیادہ بہتر ہے، اور یہی اصحاب ظواہر کا بھی قول ہے، اس لئے کہ فرض اور واجب جیسا بھی ہو اس میں مشغول ہونا نفل میں مشغول رہنے سے زیادہ بہتر ہے۔

اور ان میں سے جس نے کہا ہے کہ: وہ مندوب اور مستحب ہے تو وہ اس کو دوسری وجوہات سے نوافل پر ترجیح دیتے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ کہ: وہ سنت ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "النكاح من سنتي"[2] (نکاح میری سنت میں سے ہے) اور سنن بالا جماع نوافل پر مقدم ہیں نیز ترک سنت پر حضور ﷺ نے یہ وعید سنائی ہے: "**فمن رغب عن سنتي فليس مني**"[3] (تو جو میری سنت سے اعراض کرے گا وہ مجھ سے نہیں ہوگا) اور نوافل کے ترک پر وعید نہیں ہوتی۔

دوم: رسول اللہ ﷺ نے اس کو کیا ہے اور اس پر مداومت فرمائی ہے اور اس پر قائم رہے ہیں، اس طرح کہ آپ ﷺ اس سے خالی نہیں رہے بلکہ اس میں اضافہ فرماتے رہے، یہاں تک کہ جن عورتوں کو آپ ﷺ کے لئے مباح قرار دیا گیا ان کی ایک بڑی تعداد سے آپ ﷺ نے شادی فرمائی، اور اگر نوافل کے لئے خلوت اختیار کرنا افضل ہوتا تو آپ ﷺ ایسا نہ کرتے، اس لئے کہ

---

(۱) نبی ﷺ کے نکاح کا حکم دینے پر حدیث: "تزوجوا الودود......"، "يا معشر الشباب من استطاع......" دلالت کر رہی ہے، اس کی تخریج فقرہ / ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۸۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۷۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۶۔

(۲) حدیث: "النكاح من سنتي......" کی تخریج فقرہ / ۹ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "فمن رغب عن سنتي......" کی تخریج فقرہ / ۹ میں گذر چکی۔

ظاہر یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام جس کی حد معلوم ہو اس میں افضل کو ترک نہیں فرماتے، اس لئے کہ جس کی حد معلوم ہو اس میں افضل کو ترک کرنے کو ان کی لغزش شمار کیا جاتا ہے، اور جب نبی کریم ﷺ کے حق میں نکاح کا افضل ہونا ثابت ہو جائے گا تو امت کے حق میں بھی ثابت ہو جائے گا، اس لئے کہ شرائع میں اصل عموم ہے، اور خصوص کسی دلیل سے ہوتا ہے۔

سوم: وہ ایسا سبب ہے جس سے مقصود تک رسائی ہوتی ہے جو نوافل سے افضل ہے، اس لئے کہ وہ نفس کو زنا سے محفوظ رکھنے کا سبب ہے اور نفقہ، سکنی اور لباس کے ذریعہ عورت کو ہلاکت سے بچانے کا سبب ہے، اس لئے کہ وہ کمانے سے عاجز ہے اور مومن اولاد کے حصول کا سبب ہے اور ان مقاصد میں سے ہر ایک نوافل سے افضل ہے، تو جہاد اور قضاء کی طرح اس کی طرف پہنچانے والے سبب کا بھی یہی حکم ہوگا[۱]۔

مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ نکاح کے خواہش مند کو اگر گناہ کا خوف نہ ہو تو نکاح اس کے لئے مندوب ہے، اس کو نسل کی امید ہو یا نہ ہو اگرچہ وہ اس کو غیر واجب عبادت سے روک دے[۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں: عبادت گذار کا عبادت کے لئے خلوت اختیار کرنا نکاح سے افضل ہے بشرطیکہ نکاح اس کو عبادت سے کاٹ دے، اور عبادت کے لئے خلوت اختیار کرنے ہی کے معنی میں علم میں مشغول ہونے کے لئے خلوت اختیار کرنا بھی ہے، جیسا کہ ماوردی نے کہا ہے بلکہ وہ عبادت میں داخل ہے[۳]۔

حنابلہ کہتے ہیں: نکاح نفل عبادات سے اور نفل عبادات کے لئے خلوت اختیار کرنے سے افضل ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۲۹، فتح القدیر ۳/۱۸۴۔
(۲) شرح الزرقانی ۳/۱۶۲، الشرح الصغیر ۲/۳۳۱۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/۱۸۰۔

ابویعلی صغیر کہتے ہیں: وہ خلوت اختیار کرنے سے افضل نہیں ہوگا الا یہ کہ اس سے مصالح معلومہ کا قصد کرے، اگر ان کا قصد نہ ہو تو افضل نہیں ہوگا۔

اور امام احمد سے منقول ہے کہ نوافل عبادت کے لئے خلوت اختیار کرنا افضل ہوگا جیسا کہ اگر اس کو شہوت نہ ہو[۱]۔

عقد نکاح کی خصوصیات:

عقد نکاح چند خصوصیتوں کی وجہ سے ممتاز ہے، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف-تابید (ہمیشہ کے لئے ہونا):

۱۵-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح ایک دائمی عقد ہے اس میں وقت متعین کرنا قابل قبول نہیں ہے، لہذا اس میں وقت مقرر کرنا صحیح نہیں ہوگا خواہ وہ متعہ کے لفظ سے ہو یا اس کے علاوہ نکاح کے دوسرے کسی الفاظ سے ہو، اور خواہ وقت کی تعیین طویل مدت سے ہو یا مختصر مدت سے اور خواہ وہ مدت معلوم ہو یا مجہول[۲]۔

۱۶-لیکن اگر وقت کی تعیین شوہر کے دل میں مخفی ہو اس کی صراحت نہ کی گئی ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ نکاح صحیح ہے، اس کی صراحت حنفیہ، راجح قول میں مالکیہ اور شافعیہ نے کی ہے، البتہ شافعیہ اس کی کراہت کے قائل ہیں، اور یہی حنابلہ کے یہاں بھی ایک رائے ہے جس کو لفظ "قیل" سے نقل کیا گیا ہے۔

(۱) کشاف القناع ۵/۶، الإنصاف ۸/۱۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/۲۷۲، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/۲۳۹، مغنی المحتاج ۳/۱۴۲، کشاف القناع ۵/۹۶۔

حنابلہ کہتے ہیں: وہ صحیح نہیں ہوگا، اور یہ ان کے نزدیک صحیح مذہب ہے، اور یہی مالکیہ میں سے بہرام کا قول ہے۔

اور اس کے متعلق کچھ تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (تاقیت فقرہ/ ۱۴-۱۶ اور نکاح منہی عنہ)۔

ب-لازم ہونا:

۱۷-نکاح شوہر اور بیوی دونوں کی طرف سے ایک لازم عقد ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے مقابل دوسرا قول یہ ہے کہ: وہ شوہر کی طرف سے غیر لازم ہے اس لئے کہ اس کو طلاق، نیز فسخ کے اسباب میں سے کسی سبب کے پائے جانے کی صورت میں فسخ کے ذریعہ اس کو ختم کرنے کا اختیار ہے، لیکن فسخ کے اسباب میں سے کسی سبب کے بغیر اس کو فسخ کرنا نہ مرد کی طرف سے ہوسکتا ہے نہ عورت کی طرف سے[1]۔

نکاح میں کیا مسنون ہے:

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کچھ امور نکاح میں مسنون ہیں، ان میں سے بعض پر ان کا اتفاق ہے اور بعض میں اختلاف ہے، تفصیل درج ذیل ہے:

الف-ایک سے زیادہ نکاح نہ کرے:

۱۸-شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مستحب یہ ہے کہ اگر ایک عورت سے پاک دامنی حاصل ہو جائے تو کسی ظاہری حاجت کے بغیر مرد ایک سے زیادہ نکاح نہ کرے، اس لئے کہ ایک سے زیادہ نکاح کرنے کی صورت میں حرام میں پڑنے کا اندیشہ ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا أَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ"[1] (اور تم سے یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ تم بیویوں کے درمیان (پورا پورا) عدل کرو خواہ تم اس کی (کیسی ہی) خواہش رکھتے ہو)، اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من كان له امرأتان يميل إلى إحداهما على الأخرى جاء يوم القيامة أحد شقيه مائل**"[2] (جس شخص کی دو عورتیں ہوں اور وہ ان میں سے ایک کی طرف مائل ہو کر دوسری کو چھوڑ دے تو قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک پہلو جھکا ہوا ہوگا)۔

اذرعی کہتے ہیں: اگر اس کو ایک ہی سے پاک دامنی حاصل ہو جائے لیکن وہ بانجھ ہو تو اس کے لئے زیادہ بچہ جننے والی عورت سے نکاح کرنا مستحب ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ چار کی عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اسے اطمینان ہو کہ وہ ان کے درمیان ظلم نہیں کرے گا، اور اگر اطمینان نہ ہو تو اتنے ہی پر اکتفاء کرے جن کے درمیان عدل کرنا اس کے لئے ممکن ہو، اور اگر اطمینان نہ ہو تو ایک پر اکتفاء کرے[3]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً"[4] (لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو)۔

(۱) الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۶۴، مواہب الجلیل ۳/ ۴۲۲، فتح القدیر ۳/ ۲۴۸، ۲۴۹، المغنی ۶/ ۳۱۵، تہذیب الفروق ۴/ ۳۱۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲۹۔

(۲) حدیث: "من كان له امرأتان......" کی روایت نسائی (۷/ ۶۳ طبع التجاریۃ الکبری) اور حاکم (۲/ ۱۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۷-۱۲۸، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۵۴۔

(۴) سورۂ نساء/ ۳۔

ب-شادی شوال میں کرے اور اسی میں جماع کرے:

۱۹-مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مرد کے لئے مسنون یہ ہے کہ وہ شادی شوال میں کرے اور اسی میں جماع کرے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے: "تزوجني رسول الله ﷺ في شوال، وبنى بي في شوال"(۱) (نبی کریم ﷺ نے مجھ سے شادی شوال میں کی اور مجھ سے جماع بھی شوال میں کیا)، اور اہل جاہلیت اور بعض عوام شوال میں شادی کرنے اور کرانے کو مکروہ سمجھتے تھے، اور اس سے بدفالی لیتے تھے، اس لئے کہ شوال کے نام میں بلند کرنے اور اٹھانے کے معنی ہیں۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ صفر کے بارے میں رغبت دلانا صحیح ہے، اس لئے کہ زہری نے روایت کی ہے: "أن رسول الله ﷺ زوج ابنته فاطمة عليا رضي الله تعالى عنهما في شهر صفر على رأس اثني عشر شهراً من الهجرة"(۲) (رسول الله ﷺ نے اپنی بیٹی فاطمہ کی شادی حضرت علیؓ سے ہجرت کے بارہویں مہینہ کے شروع میں ماہ صفر میں کرائی)۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ مسنون یہ ہے کہ جب شوال میں شادی کرنا ممکن ہو تو شوال میں کرے، اور اس کے علاوہ میں معاملہ یکساں ہے، تو نکاح کا کوئی سبب اس کے علاوہ میں پایا جائے تو اس میں کرے۔

ابن عابدین بزازیہ سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں: عیدین کے درمیان جماع کرنا اور نکاح کرنا جائز ہے، اور زفاف مکروہ ہے، اور مختار یہ ہے کہ وہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت صدیقہؓ سے شوال میں شادی کی اور اسی میں ان سے بناء کی(۱)۔

ج-نکاح مسجد میں کیا جائے:

۲۰-حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: مسجد میں عقد نکاح کرنا مندوب ہے(۲)، اس لئے کہ حدیث ہے: "أعلنوا هذا النكاح، واجعلوه في المساجد، واضربوا عليه بالدفوف"(۳)

---

(۱) حدیث عائشہ: "تزوجني رسول الله ﷺ في شوال، وبنى بي في شوال" کی روایت مسلم (۱۰۳۹/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ زوج ابنته فاطمة عليا رضى الله عنهما في صفر......" اس کا ذکر شبراملسی نے نہایۃ المحتاج (۱۸۵/۶ دار الفکر) کے اپنے حاشیہ میں کیا ہے اور ہم اس کی اسناد کرنے والے سے واقف نہیں ہیں، ابن عبد البر نے الاستیعاب میں جو بیان کیا ہے اس سے یہ معنی سمجھا جاتا ہے، فرماتے ہیں: ایک قول ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت فاطمہؓ کی شادی حضرت عائشہؓ کو رخصت کرانے کے ساڑھے چار مہینہ بعد کی (اور حضرت عائشہؓ کی رخصتی شوال میں ہوئی)، الاستیعاب (۳۶۲/۴ طبع التجاریۃ الکبری) اور ابن حجر الفتح (۱۹۹/۶ طبع السلفیہ) میں کہتے ہیں: حضرت علی کے حضرت فاطمہ کو رخصت کرانے کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے: کہ وہ واقعہ بدر کے بعد ہوا اور غالباً وہ شوال ۲ھ میں ہوا ہے، اس لئے کہ بدر کا واقعہ اسی سال رمضان میں ہوا تھا اور ایک قول ہے کہ انہوں نے ان سے پہلے سال میں نکاح کیا، غالباً اس کے قائل کی مراد عقد ہے، اور ابن الجوزی نے نقل کیا ہے کہ وہ صفر ۲ھ میں ہوا اور ایک قول یہ ہے کہ رجب میں ہوا، اور ایک قول یہ ہے کہ ذی الحجہ میں ہوا، میں کہتا ہوں کہ: یہ آخری قول اس لائق ہے کہ اس کو ان کی رخصتی کرنے کے مہینہ پر محمول کیا جائے، اور ایک قول یہ ہے کہ ان کی رخصتی ۳ھ تک مؤخر ہوگئی، چنانچہ واقعہ احد کے بعد ان کو رخصت کرایا، ابن عبد البر نے اس کو نقل کیا ہے اور یہ بعید از قیاس ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۴۰۸/۳، ابن عابدین ۲۶۲/۲، نہایۃ المحتاج و حاشیۃ الشبراملسی ۱۸۲/۶-۱۸۳۔

(۲) الدر المختار و رد المحتار ۲۶۱/۲-۲۶۲، مغنی المحتاج ۱۲۸/۳۔

(۳) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد......" کی روایت ترمذی (۳۹۰/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرماتے ہیں: اس باب میں یہ حدیث غریب اور حسن ہے، اور حدیث میں عیسی بن میمون انصاری کو ضعیف کہا گیا ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۲۲۶/۹) میں ان کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(اس نکاح کا اعلان کرو، اور اس کو مسجد میں کرو، اور اس میں دف بجاؤ)۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: کہ یہ جائز ہے [۱]۔

د- جمعہ کے دن ہو:

۲۱- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جمعہ کے دن نکاح کرنا مندوب ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: اس لئے کہ سلف کی ایک جماعت نے اس کو مستحب قرار دیا ہے، ان میں ضمرہ بن حبیب، راشد بن سعد اور حبیب بن عتبہ ہیں، نیز وہ شرف والا اور عید کا دن ہے، جس میں حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق ہوئی تھی [۲]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مسنون یہ ہے کہ وہ دن کے شروع میں ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "**اللهم بارک لأمتي في بكورها**" [۳] (یا اللہ میری امت کو دن کے ابتدائی حصہ میں برکت عطا فرما)۔

حنابلہ کہتے ہیں: شام کو نکاح کرنا اولیٰ ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أمسوا بالملاک فإنه أعظم للبركة**" [۴] (اہم کام شام کو کیا کرو اس لئے کہ وہ برکت کو بڑھانے والی ہے)، نیز وہ اس کے مقصد سے زیادہ قریب اور اس کے انتظار کو کم کرنے والا ہے، نیز اس لئے کہ جمعہ کے دن کے آخری حصہ میں قبولیت کا وقت ہے [۱]۔

مالکیہ نے طراز اور ابوعبید سے نقل کیا ہے کہ خطبہ نکاح جمعہ کے دن عصر کے بعد مستحب ہے، اس لئے کہ وہ رات سے قریب ہے اور لوگ اس میں پرسکون اور مطمئن ہوجاتے ہیں [۲]۔

ھ- وہ عادل گواہوں کی موجودگی میں سمجھ دار عقد کرانے والے کے ذریعہ ہو:

۲۲- حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ مستحب یہ ہے کہ نکاح سمجھدار عقد کرانے والے کے ذریعہ عادل گواہوں کی موجودگی میں ہو، لہٰذا مناسب نہیں ہے کہ عورت کے عصبہ میں سے کسی کے بغیر یا فاسق عصبہ کی موجودگی میں یا غیر عادل گواہوں کی موجودگی میں اس سے عقد کرے تاکہ امام شافعی کے اختلاف سے بچ سکے جن کی رائے ہے کہ عقد عورت کا ولی کرے گا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کے ولی اور شوہر کے لئے مستحب ہے کہ عقد کرنے کی ذمہ داری کسی ایسے فاضل کے سپرد کریں جس کی برکت کی امید ہو، عقد کی ذمہ داری غیر فاضل کے سپرد کرنا خلاف اولیٰ ہے [۳]۔

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۸۔

(۲) حضرت آدم علیہ السلام کی جمعہ کے دن تخلیق ایک حدیث میں مذکور ہوئی ہے جس کی روایت مسلم (۴/ ۲۱۵۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۳) حدیث: "اللهم بارک لأمتي في بكورها" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۹-۸۰ طبع حمص) اور ترمذی (۳/ ۵۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت صخر غامدی سے کی ہے، اور ترمذی کہتے ہیں: یہ حدیث حسن ہے، اور حضرت صخر نے نبی کریم ﷺ سے اس حدیث کے علاوہ کوئی روایت کی ہو ہمیں معلوم نہیں ہیں۔

(۴) حدیث: "أمسوا بالملاک فإنه أعظم للبركة" کی روایت صاحب منار السبیل (۲/ ۱۴۴ طبع المکتب الإسلامی) اور صاحب کشاف القناع (۵/ ۲۰ طبع مکتبۃ النصر الحدیثۃ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ابوحفص عمر بن احمد بن عثمان عکبری (م ۳۱۷ھ) کی طرف اس کی نسبت کی ہے، اور ہمیں معلوم نہیں ہوسکا کہ ان کے علاوہ کس نے اس کی روایت کی ہے۔

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۲/ ۲۶۲، أسنی المطالب ۳/ ۱۰۸، کشاف القناع ۵/ ۲۰، المغنی ۶/ ۵۳۸، ۵۳۹ طبع الریاض، ۹/ ۴۶۹ طبع ہجر۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۷۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۶۲، الشرح الصغیر ۲/ ۳۳۹۔

و-جس عورت سے نکاح کا ارادہ ہے اس کو دیکھ لے:

۲۳-حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کا ارادہ کرے اس کے لئے مستحب ہے کہ اس کو دیکھ لے، اس لئے کہ یہ اس کے زیادہ لائق ہے کہ ان دونوں کے درمیان اتفاق والفت پیدا کرے، نیز اس لئے کہ اس کے متعلق احادیث اور آثار ہیں۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ دیکھنا مباح ہے (۱)۔

اور تفصیل: اصطلاح (خطبہ فقرہ/ ۲۴-۲۹) میں ہے۔

ز-مہر کا ذکر اور اس کا معجّل ہونا:

۲۴-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ عقد کے وقت مہر متعین کرنا اور اس پر گواہ بنا لینا مستحب ہے، اس لئے کہ اس میں نفس کا اطمینان اور مستقبل میں اختلاف کے اندیشہ کو دور کر دینا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر نکاح یا شادی کا لفظ استعمال کرے تو اس وقت مہر کا ذکر کرنا مستحب ہوگا اور اگر ہبہ کا لفظ استعمال کرے تو اس کو ذکر کرنا واجب ہوگا۔

یہ حضرات کہتے ہیں: اس کے کچھ حصے کو مؤجل کئے بغیر کل کو معجّل رکھنا مستحب ہے اور کل کو یا بعض حصے کو مؤجل کرنا خلاف اولی ہے جبکہ معلوم مدت تک مؤجل کیا جائے ورنہ وہ جائز ہی نہیں ہوگا (۲)۔

ح-نکاح کے لئے قرض لینا:

۲۵-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جب مہر اور نفقہ موجود نہ ہو تو نکاح کے لئے قرض لینا مستحب ہے، اس لئے کہ اس کا ضمان اللہ تعالیٰ پر ہے، چنانچہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ثلاثة حق على الله عونهم: المجاهد في سبيل الله، والمكاتب الذي يريد الأداء، والناكح الذي يريد العفاف**" (۱) (تین لوگوں کی مدد کرنا اللہ پر ثابت ہے: اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والا، وہ مکاتب جو ادائیگی کا ارادہ کرے، اور وہ نکاح کرنے والا جو پاک دامنی کا ارادہ کرے)۔

ط-منگنی اور عقد سے پہلے خطبہ:

۲۶-حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح میں ایک خطبہ مندوب ہے اور انہوں نے تفصیل کی ہے:

حنفیہ کہتے ہیں: عقد کرنے سے پہلے خطبہ دینا مندوب ہے، اور وہ مخصوص الفاظ سے متعین نہیں ہے، بلکہ حمد اور تشہد کافی ہے، اور اگر حدیث میں منقول خطبہ دے تو وہ بہتر ہے، اور ایک حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے اور وہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے خطبہ سے مشہور ہے (۲)، اور یہ حضرت ابن مسعودؓ کے بقول یہ ہے کہ: ہم کو نبی کریم ﷺ نے نماز کا تشہد اور حاجت کا تشہد سکھلایا: "**ان الحمدلله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا ،من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلاهادى له وأشهد أن لاإله إلا الله وأشهد**

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۶۲، الشرح الصغیر ۲/ ۳۴۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۸، کشاف القناع ۵/ ۱۰، الإنصاف ۸/ ۱۶۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۳۴۰، کشاف القناع ۵/ ۱۲۹، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۲۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۱-۲۶۲۔

حدیث: "ثلاثة حق على الله عونهم......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۸۴ طبع الحلبی) اور نسائی (۶/ ۶۱ طبع التجاریۃ الکبری) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث خطبہ ابن مسعود: "إن الحمد لله نحمده و نستعينه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۹۱ طبع حمص) اور ترمذی (۳/ ۴۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

أن محمداً عبده و رسوله'' (بے شک حمد اللہ تعالیٰ کے لئے ہے، ہم اسی کی حمد کرتے ہیں اور اسی سے مدد چاہتے ہیں اور اس سے مغفرت طلب کرتے ہیں اور اپنے نفس کی شرارتوں سے اور اپنی بداعمالیوں سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں جس کو اللہ ہدایت دے اس کو گمراہ کرنے والا کوئی نہیں ہے، اور جس کو گمراہ کرے اس کو ہدایت دینے والا کوئی نہیں، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندہ اور رسول ہیں)۔ اور آپ تین آیات پڑھتے تھے: ''یٰأَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ حَقَّ تُقٰتِہٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ'' [1] (اے ایمان والو اللہ سے ڈرو جس اس کے ڈرنے کا حق ہے اور جان نہ دینا بجز اس حال کے کہ تم مسلم ہو)، ''وَاتَّقُوا اللّٰہَ الَّذِیْ تَسَآءَ لُوْنَ بِہٖ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلَیْکُمْ رَقِیْبًا'' [2] (اور اللہ سے تقوی اختیار کرو جس کے واسطہ سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قرابتوں کے باب میں بھی (تقوی اختیار کرو) بے شک اللہ تمہارے اوپر نگراں ہے)، اور ''اتَّقُوا اللّٰہَ وَقُوْلُوْا قَوْلاً سَدِیْدًا'' [3] (اللہ سے ڈرو اور راستی کی بات کرو)۔

حنابلہ کہتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ عقد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے خطبہ کے بعد ہو، جس کو عقد کرنے والا یا اس کے علاوہ حاضرین میں سے کوئی ایجاب وقبول سے پہلے خطبہ دے، اور شیخ عبدالقادر کہتے ہیں: اگر خطبہ کو عقد سے مؤخر کرے تو جائز ہے، اور الانصاف میں ہے: مناسب ہے کہ یہ کہا جائے کہ اگر بھول جائے تو عقد کے بعد خطبہ دے اور امام احمد جب کسی عقد نکاح میں شرکت کرتے، اور اس میں خطبہ نہیں دیا جاتا تو اٹھ جاتے تھے اور ان کو چھوڑ دیتے تھے، اور یہ ان کی طرف سے اس کے استحباب میں مبالغہ کے طور پر تھا نہ کہ ایجاب کے طور پر، اس لئے کہ حرب بن اسماعیل کہتے ہیں: میں نے امام احمد سے کہا: تو یہ واجب ہوگا کہ نکاح کا خطبہ ابن مسعود کے قول کے مثل ہو؟ تو انہوں نے اس میں وسعت اختیار کی، اور وہ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا: میری اس سے شادی کردیں تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''زوجناکها بما معک من القرآن'' [1] (تمہارے پاس قرآن کا جو حصہ (محفوظ) ہے اس کے بدلے میں نے تمہاری شادی اس سے کردی)، اور خطبہ کا ذکر نہیں کیا، اور بنوسلیم کے ایک شخص سے روایت ہے کہتے ہیں: ''خطبت إلی النبي ﷺ أمامة بنت عبد المطلب فأنکحني من غیر أن یتشهد'' [2] (میں نے نبی کریم ﷺ کو امامہ بنت عبدالمطلب کا پیغام دیا، تو آپ نے خطبہ کے بغیر ہی میرا نکاح کرادیا)، نیز وہ عقد معاوضہ ہے لہذا اس میں خطبہ واجب نہیں ہوگا جیسا کہ بیع میں ہے۔

اور ایک خطبہ پر اکتفاء کرنا حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے۔

اور خطبہ میں حمد وثنا کرنا اور نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا کافی ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جب ان کو نکاح کرانے کے لئے دعوت دی جاتی تھی تو فرماتے: ''الحمدلله وصلی الله علی سیدنا محمد'' (تمام تعریف اللہ کے لئے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہمارے آقا محمد ﷺ پر درود

(۱) سورۂ آل عمران/۱۰۲۔

(۲) سورۂ نساء/۱۔

(۳) سورۂ أحزاب/۷۰۔

(۱) حدیث: ''زوجناکها بما معک من القرآن'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱۹۱ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث رجل من بنی سلیم: ''خطبت إلی النبي ﷺ أمامة بنت عبد المطلب......'' کی روایت ابوداؤد (۲/۵۹۳ طبع حمص) نے اور بیہقی نے السنن الکبری (۷/۱۴۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، منذری نے مختصر سنن ابی داؤد (۳/۵۵ طبع دار المعرفہ) میں اس کی اسناد کو مجہول قرار دیا ہے۔

بھیجے)۔فلاں شخص تم کو فلاں عورت سے نکاح کا پیغام دے رہا ہے تو اگر تم اس کا نکاح کرادو تو الحمد للہ اور اگر رد کردو تو سبحان اللہ۔

اور مستحب ایک ہی خطبہ ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ اور سلف سے ایک ہی منقول ہے، اور جس کی اتباع کی جائے وہی اولیٰ ہے (۱)۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ نکاح میں چار خطبے مستحب ہیں:

پہلا: پیغام دینے والے یا اس کے نائب کی طرف سے پیغام سے پہلے خطبہ جس میں نکاح کی درخواست شامل ہو۔

دوسرا: ولی یا اس کے نائب کی طرف سے خطبہ جو پیغام دینے والے کے پیغام قبول کرنے یا اس سے معذرت کرنے پر مشتمل ہو۔

اور اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (خطبہ فقرہ/ ۳)۔

تیسرا: ولی کی جانب سے ایجاب کے ذریعہ عقد نکاح سے پہلے۔

چوتھا: شوہر کی طرف سے قبول کر کے عقد نکاح کو مکمل کرنے سے پہلے خطبہ۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: ایجاب وقبول کے درمیان خطبہ نکاح کے ذریعہ فصل کرنا معاف ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مختصر ہونے کے ساتھ ساتھ قبول کا مقدمہ ہے، لہذا وہ اس سے کوئی بے جوڑ چیز نہیں ہے (۲)۔

ی- نکاح کا اعلان کرنا:

۲۷ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح کا اعلان یعنی اس کے عقد کا

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۰-۲۲، المغنی ۶/ ۵۳۶، الدر المختار و رد المحتار ۲/ ۲۶۲۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵ طبع دار الباز مکة المکرّمة، الشرح الصغیر ۲/ ۳۳۸، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۲۔

اظہار مندوب ہے، تاکہ وہ مشہور ومعروف ہوجائے، اور زنا کی تہمت سے دور ہوجائے (۱)، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "**أعلنوا النكاح**" (۲) (نکاح کا اعلان کرو)، نیز حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدف**" (۳) (اس نکاح کا اعلان کرو، اس کو مسجدوں میں کرو، اور اس پر دف بجاؤ)۔

دیکھئے: اصطلاح (اعلان فقرہ/ ۷)۔

ک- نکاح کے لئے ولیمہ:

۲۸ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ولیمہ (یعنی شادی کا کھانا) اس پر قدرت رکھنے والے کے لئے مستحب یا سنت موکدہ ہے، اس لئے کہ وہ حضور ﷺ سے قولاً اور فعلاً ثابت ہے، چنانچہ آپ ﷺ سے مروی ہے کہ: "**أولم على بعض نسائه بمدين من شعير**" (۴) (آپ ﷺ نے اپنی بعض ازواج کا ولیمہ دو مد جو سے کیا)، اور "**أنه ﷺ أولم على صفية بتمر وسمن وأقط**" (۵) (آپ

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۶۱، ۲۶۲، الشرح الصغیر والصاوی ۲/ ۳۳۹، المغنی ۶/ ۵۳۷، إتحاف السادة المتقین بشرح إحیاء علوم الدین ۵/ ۳۵۰-۳۵۱۔

(۲) حدیث: "أعلنوا النكاح" کی روایت احمد (۴/ ۵ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۱۸۳) نے حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد، واضربوا عليه بالدف" کی تخریج فقرہ/ ۱۹ میں گذر چکی۔

(۴) حدیث: "أولم على بعض نسائه بمدين من شعير" کی روایت بخاری (۹/ ۲۳۸ طبع السلفیہ) نے حضرت صفیہ بنت شیبہؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "أنه أو لم على صفية بتمر وسمن وأقط" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۸۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۴۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

علیہ وسلم نے حضرت صفیہ کا ولیمہ کھجور، گھی اور پنیر سے کیا ہے)۔

نیز حضور علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمان بن عوف سے جنہوں نے شادی کرلی تھی، فرمایا: "أولم ولو بشاة"[۱] (ولیمہ کرو چاہے ایک بکری سے ہو)۔

بعض فقہاء کہتے ہیں: وہ واجب ہے، یہی مالکیہ کے یہاں ایک رائے اور شافعیہ کے یہاں ایک قول، نیز امام احمد کا ایک قول ہے[۲]۔

ولیمہ کے حکم اور اس کے وقت، اور جو اس میں کافی ہو، اس کو قبول کرنے اور اس میں جو جائز یا ناجائز ہو وغیرہ کی تفصیل: اصطلاح (ولیمہ) میں دیکھی جائے۔

ل- زوجین کو دعا اور مبارک باد دینا:

۲۹ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ زوجین یا دونوں میں سے ایک کو عقد کے بعد برکت، وسعت اور بہتر زندگی کی دعا دینا مستحب ہے، اور زوجین کو مبارک باد دینا اور دونوں کو خوش کرنا مستحب ہے۔

سنت یہ ہے کہ شوہر سے کہا جائے: **"بارک الله لک وبارک علیک وجمع بینکما فی خیر"** (اللہ تمہارے لئے مبارک کرے، تم پر برکت کرے، اور تم دونوں کو خیر میں اکٹھا رکھے) اور مستحب یہ ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک سے کہا جائے: **"بارک الله لکل واحد منکمافی صاحبه"**[۳] (اللہ تم دونوں میں سے ہر ایک کو رفیق حیات مبارک کرے)، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ وسلم شادی کے وقت جب کسی انسان کو مبارک بادی دیتے تھے تو فرماتے تھے: **"بارک الله لک، وبارک علیک، وجمع بینکما في خیر"**[۱] (اللہ تمہارے لئے مبارک کرے، تم پر برکت کرے، اور تم دونوں کو خیر میں اکٹھا رکھے)

اور نکاح کی مبارکبادی کے الفاظ، مبارکبادی کے وقت اور جس کے حق میں مستحب ہے اس کے بارے میں تفصیل اصطلاح (تہنئۃ فقرہ/ ۶-۸) میں دیکھی جائے۔

م- جس کے پاس اس کی بیوی بھیجی جائے اس کا دعا کرنا:

۳۰ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: جس کے پاس اس کی بیوی بھیجی جائے اس کے لئے مستحب ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے خیر کی دعاء کرے اور اس کے شر سے پناہ چاہے، نووی کہتے ہیں: مستحب ہے کہ شوہر بیوی سے پہلی ملاقات میں بسم اللہ کہے اس کے پیشانی کے بال پکڑے اور کہے: **"بارک الله لکل واحد منافی صاحبه"**[۲] (اللہ تعالیٰ ہم میں سے ہر ایک کو رفیق حیات مبارک کرے) اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے نبی کریم علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ علیہ وسلم نے فرمایا: **"إذا تزوج أحدکم امرأة أو اشتری خادما فلیقل: اللهم إني أسألک خیرها وخیر ما جبلتها علیه، وأعوذبک من شرها و شر ما جبلتها علیه"** (جب تم

(۱) حدیث: "أولم ولو بشاة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۴۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) بریقہ محمودیہ فی شرح طریقہ محمدیہ ۴/ ۱۷۶، الشرح الصغیر ۲/ ۴۹۹، ۵۰۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۵، المغنی ۷/ ۱، الإنصاف ۸/ ۳۱۷۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۳۳۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۷، کشاف القناع ۵/ ۲۲، المغنی ۶/ ۵۳۹۔

(۱) حدیث: "بارک الله لک، وبارک علیک، وجمع بینکما في خیر" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۹۹ طبع حمص) اور ترمذی (۳/ ۳۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۸، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۸، الأذکار رص ۲۵۱، ۲۵۲، المغنی ۶/ ۵۳۹۔

میں سے کوئی کسی عورت سے شادی کرے، یا خادم خریدے تو کہے: اے اللہ! میں آپ سے اس عورت کے خیر کا اور جس فطرت پر آپ نے اس کو رکھا ہے اس کے خیر کا سوال کرتا ہوں، اور میں آپ سے اس کے شر سے اور جس جبلت پر آپ نے اس کو رکھا ہے اس کے شر سے آپ کی پناہ چاہتا ہوں)، اور ایک روایت میں ہے: "ثم لیأخذ بناصیتها ولیدع بالبرکة"[1] (پھر اس کی پیشانی کے بال پکڑ لے اور برکت کی دعا کرے)۔

اور حطاب نے النوادر سے ابن حبیب کا قول نقل کیا ہے کہ: جو شخص اپنی بیوی سے پہلی بار ملے اس کے متعلق نبی کریم علیہ السلام سے مروی ہے: "فیمن ابتنی بزوجته أن یأمرها أن تصلي خلفه رکعتین ثم یأخذ بناصیتها ویدعو بالبرکة"[2] (وہ عورت کو حکم دے کہ اس کے پیچھے دو رکعت نماز پڑھے، پھر وہ اس کی پیشانی پکڑے اور برکت کی دعا کرے)۔

اور بنو اسید کے مولی ابوسعید کے بارے میں آیا ہے کہ انہوں نے شادی کی، تو اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابوذر، حضرت حذیفہ وغیرہ اصحاب رسول اللہ علیہ السلام نے شرکت کی، اور ان سے فرمایا: "إذا أدخل علیک أهلک فصل رکعتین ومرها

(۱) حدیث: "إذا تزوج أحدکم امرأة أو اشتری خادما فلیقل: اللهم إني أسألک خیرها......" کی روایت ابوداؤد (۶۱۷/۲ طبع حمص) اور حاکم (۱۸۵/۲-۱۸۶) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، اور ابوداؤد نے دونوں روایتوں کو جمع کیا ہے۔

(۲) حدیث: "فیمن ابتنی بزوجته أن یأمرها أن تصلي خلفه رکعتین" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲۹۱/۴-۲۹۲ طبع القدسی) میں ایک حدیث ذکر کی ہے جس کا مفہوم یہی ہے اس میں پیشانی پکڑنے کا ذکر نہیں ہے، اور اس کی نسبت طبرانی کی "الأوسط" کی طرف کی ہے، اور بیان کیا ہے کہ اس میں ایک ایسا راوی ہے جس کا تذکرہ کرنے والے کی طرف ان کو رہنمائی نہیں ملی ہے اور ایک دوسرا راوی ہے جو اختلاط کرتا ہے۔

فلتصل خلفک، وخذ بناصیتها وسل الله خیرا، وتعوذ بالله من شرها"[1] (جب تمہاری اہلیہ تمہارے پاس داخل کی جائے تو دو رکعت نماز پڑھنا اور اس کو حکم دینا کہ وہ بھی تمہارے پیچھے نماز پڑھے، اور اس کی پیشانی پکڑنا اور اللہ سے بھلائی کی دعاء کرنا، اور اس کی برائی سے اللہ کی پناہ مانگنا)۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: (عرس فقرہ/ ۵)۔

بیوی میں کون اوصاف مستحب ہیں:

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جس کا ارادہ نکاح کرنے کا ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ ایسی بیوی اختیار کرے جس میں مندرجہ ذیل اوصاف یا ان میں سے بعض جمع ہوں:

الف- وہ دین دار ہو:

۳۱- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مرد کے لئے مستحب یہ ہے کہ نکاح کے لئے دین دار عورت کا انتخاب کرے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "تنکح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدینها، فاظفر بذات الدین تربت یداک"[2] (عورت سے نکاح چار چیزوں کی وجہ سے کیا جاتا ہے، اس کے مال کی وجہ سے، حسب کی وجہ سے، خوبصورتی کی وجہ سے اور دین کی وجہ سے تو دین دار کو حاصل کرو تمہارے ہاتھ گرد آلود ہوں)، یعنی اگر ایسا کیا تو مستغنی ہو جاؤ گے یا

(۱) اثر: "عن ابن مسعود إذا أدخل علیک أهلک فصل رکعتین" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۱۹۱/۶) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "تنکح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳۲/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۰۸۶/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

نہیں کیا تو فقیر ہو جاؤ گے۔

شافعیہ نے دین دار کی تفسیر اس عورت سے کی ہے جس میں عدالت، طاعت اور اعمال صالحہ کی حرص اور محرمات سے پرہیز کی صفت پائی جاتی ہو نہ کہ صرف زنا سے پاک دامنی۔

حنفیہ کہتے ہیں: مندوب یہ ہے کہ شوہر ایسی عورت کا انتخاب کرے جو اخلاق، ادب اور پرہیز گاری میں اس سے بڑھ کر ہو[1]۔

ب-وہ با کرہ ہو:

۳۲-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح کے لئے با کرہ کو منتخب کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**عليكم بالأبكار، فإنهن أعذب أفواها، وأنتق أرحاما، وأرضى باليسير**"[2] (تم لوگ با کرہ عورتوں کا انتخاب کرو، اس لئے کہ وہ زیادہ شیریں دہن، زیادہ جننے والی اور معمولی سی چیز پر راضی ہونے والی ہوتی ہیں)، یعنی اچھی گفتگو والی، زیادہ اولاد والی اور معمولی چیز پر راضی رہنے والی ہوتی ہیں۔

البتہ شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ جس کو ثیبہ سے نکاح میں کوئی زیادہ راجح مصلحت ہو، اس کے لئے ثیبہ بہتر ہے، لہذا مصلحت کی رعایت کرتے ہوئے اس کو با کرہ پر مقدم کرے گا، جیسے وہ شخص جو با کرہ عورت سے وطی کرنے سے عاجز ہو اور جس کے پاس کچھ بچے اور اس کو ایسی عورت کی ضرورت ہو جو ان کی نگہداشت کر سکے[1]، جیسا کہ حضرت جابر کے اس عمل کو نبی کریم ﷺ نے درست قرار دیا تھا، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: "**فهلا تزوجت بكرا تلاعبها وتلاعبك؟فقال جابر: يا رسول الله، توفي والدي - أو استشهد- ولي أخوات صغار فكرهت أن أتزوج مثلهن فلا تؤبهن ولا تقوم عليهن فتزوجت ثيبا**" (تم نے کسی با کرہ سے شادی کیوں نہیں کی کہ تم اس سے کھیلتے اور وہ تم سے کھیلتی، تو حضرت جابر نے کہا: یا رسول اللہ! میرے والد کی وفات ہوگئی ہے (یا وہ شہید ہو گئے) اور میری چھوٹی بہنیں ہیں تو میں نے ناپسند کیا کہ میں انہیں جیسی سے شادی کروں، تو وہ کوئی پرواہ نہیں کرتی اور نہ ان کی خبر گیری کرتی، لہذا میں نے ایک ثیبہ سے شادی کر لی)، اور ایک روایت میں ہے: "**فأحببت أن أتزوج امرأة تقوم عليهن وتمشطهن. فقال ﷺ: أصبت**"[2] (تو میں نے یہ پسند کیا کہ ایسی عورت سے شادی کروں جو ان کی خبر گیری کرے اور ان کے کنگھی کر دیا کرے تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم نے ٹھیک کیا)، اور ایک دوسری روایت میں ہے: "**فقال جابر: إن أبي قتل يوم أحد وترك تسع بنات كن لي تسع أخوات، فكرهت أن أجمع إليهن جارية خرقاء مثلهن، ولكن امرأة تمشطهن وتقوم عليهن . قال ﷺ: أصبت**"[3] (تو

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۶۲، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۴، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۱۱۸ طبع دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۶-۱۲۷، مطالب أولی النہی ۵/ ۸۔

(۲) حدیث: "عليكم بالأبكار فإنهن أعذب أفواها......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت عویم بن ساعدہؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے المصباح الزجاجہ (۱/ ۳۲۶-۳۲۷ طبع دار الجنان) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۱) فتح الباری ۹/ ۱۲۱-۱۲۲ طبع السلفیہ، رد المحتار ۲/ ۲۶۲، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/ ۴۰۳-۴۰۴، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۲/ ۳۴۱، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۱، کشاف القناع ۵/ ۹۔

(۲) حدیث: "فهلا تزوجت بكرا تلاعبها وتلاعبك......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۸۷-۱۰۸۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور دوسری روایت مسلم کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن أبي قتل يوم أحد......" کی روایت بخاری (الفتح

حضرت جابرؓ نے عرض کیا: میرے والد احد کے دن شہید کردیئے گئے تھے اور انہوں نے نو بیٹیاں چھوڑی ہیں جو میری نو بہنیں ہیں، تو میں نے ناپسند کیا کہ میں ان کے ساتھ انہیں جیسی ناتجربہ کار لڑکی کو جمع کروں، بلکہ ایسی عورت کو پسند کیا جو ان کو کنگھی کرے اور ان کی خبر گیری کرے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم نے ٹھیک کیا)۔

ج-وہ حسب والی ہو:

۳۳-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مستحب یہ ہے کہ آدمی اپنے نکاح کے لئے حسب ونسب یعنی اچھے خاندان والی عورت کا انتخاب کرے، اور حسب والی وہ ہے جس کے اصول، علماء اور صلحا کی طرف نسبت کی وجہ سے شرف وکرم اور دیانت والے ہوں، اس لئے کہ جن صفات کی وجہ سے عورت سے نکاح کیا جاتا ہے، ان کے متعلق حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**لحسبها**"[(۱)] (اس کے حسب کی وجہ سے)، نیز تا کہ اس عورت کی اولاد شریف ہو، اس لئے کہ کبھی وہ عورت کے گھر والوں سے مشابہ ہوتا ہے اور ان کی صفات کا حامل ہوتا ہے۔

لیکن حنفیہ کہتے ہیں: مندوب ہے کہ عورت حسب میں اپنے شوہر سے کم ہوتا کہ اس کی فرمانبرداری کرے اور اس کی تحقیر نہ کرے، ورنہ شوہر پر برتری ظاہر کرے گی، اس لئے کہ حضرت انسؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من تزوج امرأة لعزها لم يزده الله إلا ذلا، ومن تزوجها لمالها لم يزده الله إلا فقرا، ومن تزوجها لحسبها لم يزده الله إلا دناء ة، ومن تزوج امرأة لم يتزوجها إلا ليغض بصره، أو ليحصن فرجه أو يصل رحمه بارک الله له فيها و بارک لها فيه**"[(۱)] (جو کسی عورت سے اس کی عزت کی وجہ سے شادی کرے گا، اللہ صرف اس کی ذلت میں اضافہ کرے گا، اور جو اس کے مال کے لئے شادی کرے گا اللہ صرف اس کے فقر میں اضافہ کرے گا، اور جو اس کے حسب کے لئے شادی کرے گا تو اللہ صرف اس کی خساست میں اضافہ کرے گا، اور جو کسی عورت سے صرف اس لئے شادی کرے کہ وہ اپنی نگاہ پست رکھے یا شرم گاہ کی حفاظت کرے یا وہ صلہ رحمی کرے تو اللہ تعالیٰ اس عورت میں برکت عطا فرمائے گا اور اس عورت کے لئے اس مرد میں برکت دے گا)۔

حنابلہ مزید کہتے ہیں: مسنون یہ ہے کہ عورت دین اور قناعت میں مشہور گھرانہ سے ہو، اس لئے کہ اس میں عورت کے دین دار اور قناعت پسند ہونے کا غالب گمان ہوگا[(۲)]۔

د-وہ بہت محبت کرنے والی اور بہت بچہ دینے والی ہو:

۳۴-فقہاء کا مذہب ہے کہ مستحب یہ ہے کہ نکاح کے لئے منتخب کی جانے والی عورت زیادہ محبت کرنے والی اور زیادہ بچہ دینے والی ہو، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "**كان رسول الله ﷺ يقول: تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة**"[(۳)] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم لوگ زیادہ محبت کرنے والی اور زیادہ بچہ دینے والی عورت سے شادی کرو، اس لئے

۷/۷۵۳ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "**لحسبها**" کی تخریج فقرہ/۳۱ میں گذر چکی۔

(۱) حدیث: "من تزوج امرأة لعزها لم يزده الله إلا ذلا......" کی روایت طبرانی نے الأوسط (۱۷۸/۳ طبع مکتبۃ المعارف الریاض) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲۵۴/۴ طبع القدسی) میں اس کا ذکر کیا ہے، اور کہا: اس میں عبدالسلام بن عبدالقدوس ابن حبیب ہیں، اور وہ ضعیف ہیں۔

(۲) الدر المختار و رد المحتار ۲۶۲/۲، مغنی المحتاج ۱۲۷/۳، نہایۃ المحتاج ۱۸۱/۶، کشاف القناع ۹/۵۔

(۳) حدیث: "تزوجوا الودود الولود......" کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی۔

کہ میں قیامت کے دن تمہارے ذریعہ امتوں پر کثرت میں تفاخر کروں گا)، اور باکرہ کے زیادہ بچہ دینے والی ہونے کا پتہ اس طرح چلے گا کہ وہ ان عورتوں (کے خاندان) میں سے ہو جو اس میں معروف ہوں[1]۔

ھ- وہ خوب صورت ہو:

۳۵- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مستحب یہ ہے کہ نکاح کے لئے حسین اور خوبصورت عورت کو منتخب کرے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں: "**قیل: یا رسول اللہ أي النساء خیر؟ قال: التي تسرہ إذا نظر، وتطیعه إذا أمر، ولا تخالفه فیما یکرہ في نفسها و ماله**"[2] (عرض کیا گیا: یا رسول اللہ! کون عورت سب سے بہتر ہے؟ فرمایا: جب مرد دیکھے تو اس کو خوش کردے اور جب حکم دے تو اطاعت کرے، اور اپنی ذات اور شوہر کے مال سے متعلق جس کو مرد ناپسند کرتا ہو اس میں اس کی مخالفت نہ کرے)، نیز حضرت یحییٰ ابن جعدہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**خیر فائدۃ أفادها المرء المسلم بعد إسلامه امرأۃ جمیلة تسرہ إذا نظر إلیها، وتطیعه إذا أمرها، وتحفظه في غیبته وماله ونفسها**"[3] (سب سے بہتر فائدہ جو اسلام لانے کے بعد مسلمان شخص کو ملتا ہے ایسی خوبصورت عورت ہے کہ جب وہ اسے دیکھے تو وہ اسے خوش کردے، اور جب اس کو حکم دے تو وہ اس کی اطاعت کرے، اور اس کی غیر حاضری میں اس کی، اس کے مال کی اور اپنی ذات کی حفاظت کرے)، نیز بیوی کی خوبصورتی شوہر کے دل کے لئے زیادہ باعث سکون اور نگاہ کو زیادہ جھکانے والی اور اس کی محبت کو مکمل کرنے والی ہوتی ہے، اس لئے نکاح سے پہلے اس کو دیکھنا جائز ہے[1]۔

و- وہ عقل منداور خوش اخلاق ہو:

۳۶- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مستحب یہ ہے کہ جس عورت کو نکاح کے لئے اختیار کیا جائے وہ عقلمند اور خوش اخلاق ہو، نہ احمق ہو نہ بداخلاق، اس لئے کہ نکاح کا ارادہ بہتر زندگی کے لئے کیا جاتا ہے، اور احمق کے ساتھ زندگی صحیح نہیں گزر سکتی، اور اس کے ساتھ زندگی گزارنا خوش گوار نہیں ہوسکتا، اور کبھی کبھار یہ صفت اس کی اولاد کی طرف منتقل ہوجاتی ہے اور کہا گیا ہے: احمق عورت سے اجتناب کرو، اس لئے کہ اس کی اولاد ضائع اور اس کی صحبت مصیبت ہے[2]۔

ز- وہ اجنبیہ ہو:

۳۷- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس عورت کو نکاح کے لئے چنا جائے اس کے بارے میں مستحب یہ ہے کہ وہ شوہر سے اجنبیہ ہو

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۶۲، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۸۔

(۲) حدیث: "یا رسول اللہ أي النساء خیر......" کی روایت احمد نے المسند (۲/ ۲۵۱ طبع المیمنیہ) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اوراحمد شاکر المسند (۱۳/ ۱۵۳ طبع دار المعارف مصر) کے حاشیہ میں کہتے ہیں: اس کی اسناد صحیح ہیں۔

(۳) حدیث: "خیر فائدۃ أفادها المرء المسلم......" کی روایت سعید بن منصور نے السنن میں حضرت یحییٰ بن جعدہؓ سے مرسلا کی ہے (۳/ ۱۲۴ طبع المجلس العلمی)، اور طبرانی نے اس کی روایت الأوسط (۳/ ۱۷-۲۷ طبع مکتبۃ المعارف الریاض) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۷۲ طبع القدسی) میں اس کا ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس میں جابر جعفی ہیں اور وہ ضعیف ہیں، اور ان کی توثیق بھی کی گئی ہے، اور اس کے باقی راوی ثقہ ہیں۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۶۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۲، مطالب اولی النہی ۵/ ۸۔

(۲) ردالمحتار ۲/ ۲۶۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۲، مطالب أولی النہی ۵/ ۸۔

اورقریبی رشتہ والی نہ ہو، یہ حضرات فرماتے ہیں: مرد کے لئے مستحب یہ ہے کہ اپنے خاندان میں شادی نہ کرے، اس لئے کہ اجنبیہ کی اولاد زیادہ شریف ہوتی ہے، نیز طلاق کا اندیشہ ہے لہذا یہ قرابت کی صورت میں قطع رحمی کا سبب ہوگی جبکہ صلہ رحمی کا حکم دیا گیا ہے (۱)۔

ح-وہ کم مہر اور کم خرچ والی ہو:

۳۸-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ مرد جس عورت سے نکاح کرنا چاہے تو کوشش کرے کہ اس کو پیغام دینا آسان ہو اور وہ کم خرچ والی ہو اور کم مہر والی ہو (۲)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**إن من يمن المرأة تيسير خطبتها وتيسير صداقها وتيسير رحمها، وقال عروة: وأنا أقول من أول شؤمها أن يكثر صداقها**" (۳) (عورت کی برکت میں سے اس کی منگنی، مہر اور نفقہ کا آسان ہونا ہے، عروہ کہتے ہیں: میں کہتا ہوں کہ اس کی پہلی نحوست اس کے مہر کا زیادہ ہونا ہے)۔

ط-وہ اولاد والی نہ ہو

۳۹-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ مستحب یہ ہے کہ مرد جس سے نکاح کرنا چاہے کوشش کرے کہ وہ دوسرے شوہر سے اولاد والی نہ ہو الا یہ کہ کوئی مصلحت ہو، تو اگر کوئی مصلحت ہو تو کوئی قید نہیں ہے (۱)، اس لئے کہ: "**إن رسول الله ﷺ تزوج أم سلمة ومعها ولد أبي سلمة رضي الله تعالى عنهم**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے حضرت سلمہ سے شادی کی، دراں حالیکہ ان کے ساتھ حضرت ابوسلمہ کی اولاد تھی)۔

ی-نہ وہ مطلقہ ہو نہ اس کے حلال ہونے میں اختلاف ہو:

۴۰-شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ مستحب یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح کرنا چاہے تو وہ ایسی مطلقہ نہ ہو جس کو اپنے طلاق دینے والے کی طرف رغبت ہو، اور جو شخص اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے اس کے لئے اس کے حلال ہونے میں کوئی فقہی اختلاف نہ ہو، جیسے اس کی ماں سے اس شخص نے زنا یا استمتاع کیا ہو یا اس عورت سے اس مرد کی اصل یا فرع نے زنا کیا ہو یا استمتاع کیا ہو، یا رضاعت جیسے کسی چیز کی وجہ سے شک ہو (۳)۔

ان صفات کی ترتیب اور ان میں سے جس کے متعلق پہلے سوال کیا جائے گا:

۴۱-شمس الدین رملی نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر نکاح کے لئے چنی جانے والی عورت میں صفات مستحبہ میں تعارض ہو جائے، تو مطلقاً دین دار کو مقدم کرنا راجح ہے، پھر عقل اور خوش اخلاقی کو، پھر نسب کو، پھر بکارت کو، پھر ولادت کو، پھر خوبصورتی کو، پھر اس وصف کو جس میں اس کی صوابدید کے مطابق مصلحت ظاہر ہو۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۷، کشاف القناع ۵/ ۹، المغنی ۶/ ۵۶۷۔

(۲) ردالمحتار ۲/ ۲۶۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۷، المغنی ۶/ ۶۸۱، الإنصاف ۸/ ۲۲۸۔

(۳) حدیث: "إن من يمن المرأة تيسير خطبتها......" کی روایت احمد (۶/ ۷۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۱۸۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۶۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۹ طبع المکتب الإسلامی، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۰۔

(۲) حدیث: "تزوج أم سلمة ومعها ولد......" کی روایت نسائی (۶/ ۸۱ طبع التجاریۃ الکبری) اور حاکم نے المستدرک (۴/ ۱۷ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۲۔

امام احمد کہتے ہیں: اگر کوئی آدمی کسی عورت کو پیغام دے تو پہلے اس کی خوبصورتی کے بارے میں پوچھے، اگر اس کی تعریف کی جائے تو اس کے دین کے متعلق پوچھے، اگر اس کی تعریف کی جائے تو شادی کرلے، اور اگر تعریف نہ کی جائے تو رد کرنا دین کی وجہ سے ہوگا، اور پہلے دین کے بارے میں نہیں پوچھے گا، اس لئے کہ اگر اس کی تعریف کی جائے گی تو خوبصورتی کے بارے میں پوچھے، اگر اس کی تعریف نہیں کی جائے گی تو اس کو رد کرنا خوبصورتی کی وجہ سے ہوگا نہ کہ دین کی وجہ سے (۱)۔

شوہر میں کون اوصاف مستحب ہیں:

۴۲-فقہاء نے کچھ اوصاف بیان کئے ہیں جنہیں نکاح کراتے وقت مرد میں تلاش کیا جائے:

حنفیہ کہتے ہیں: عورت دین دار، خوش اخلاق، سخی اور مالدار شوہر کو منتخب کرے گی، فاسق سے شادی نہیں کرے گی، اور آدمی اپنی جوان بیٹی کی شادی نہ بوڑھے شخص سے کرے گا، نہ حقیر بدصورت سے بلکہ اس کی شادی کفو سے کرے گا، تو اگر وہ اس کو پیغام دے تو اس کو مؤخر نہ کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ آدمی اپنی بیٹی کی شادی صرف ایسے کنوارے سے کرے جس نے کبھی شادی نہ کی ہو۔

عورت اور اس کے ولی کے لئے مستحب ہے کہ دونوں شوہر میں ان صفات کو تلاش کریں جنہیں عورت میں تلاش کرنا مسنون ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: جو شخص اپنی بیٹی کی شادی کرنا چاہے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس کے لئے خوبصورت جوان دیکھے اور اس کی شادی حقیر بدصورت سے نہ کرے، وہ فرماتے ہیں: غفلت کی بات یہ بھی ہے کہ بوڑھا کسی جوان لڑکی سے شادی کرے (۱)۔

وہ عورت جس سے نکاح کرنا مکروہ ہے:

۴۳-فقہاء نے عورت میں کچھ ایسے اوصاف کی صراحت کی ہے جو اس کے نکاح کو مکروہ کردیتے ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

مالکیہ کہتے ہیں: زنا میں مشہور عورت سے شادی کرنا مکروہ ہے، اگرچہ یہ شہرت قرائن ہی سے ہو اور اگرچہ یہ اس پر شرعی طریقے سے ثابت نہ ہو...... البتہ اگر اس کے بارے میں کہا جاتا ہو اور وہ اس میں مشہور نہ ہو تو اس سے شادی میں کراہت نہیں ہے، بعض حضرات کہتے ہیں: جو عورت زنا میں مشہور ہو اس سے نکاح کرنا اس وقت مکروہ ہے جب اسے حد نہ لگی ہو، لیکن اگر اسے حد لگ جائے تو اس سے شادی کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

فرماتے ہیں: ایسی عورت سے شادی کرنا مکروہ ہے جس کو عدت میں صراحت سے پیغام نکاح دیا گیا ہو، اور دونوں میں تفریق کرادینا مستحب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: زنا کی اولاد اور فاسق کی لڑکی سے نکاح کرنا مکروہ ہے اور وہ بچی جو کہیں سے اٹھائی گئی ہو اور جس کے والد کا پتہ نہ ہو ان دونوں کا حکم بھی ان دونوں کی طرح ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم"** (۲)

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۲، مطالب أولی النہی ۵/ ۹۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۲۶۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۸۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۷، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۱، کشاف القناع ۵/ ۱۱۔

(۲) حدیث: "تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۴۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا: اس کا مدار کچھ ضعیف لوگوں پر ہے، اور حدیث کے ذکر کا اعادہ الفتح (۹/ ۱۲۵ طبع السلفیہ) میں بھی کیا ہے اور فرمایا: اس کو ابونعیم نے حضرت عمرؓ سے بھی اس کی روایت کی ہے،

(اپنے نطفہ کے لئے چنو اور ہمسروں سے شادی کرواؤ اور ان سے شادی کراؤ)، نیز کبھی وہ ان میں سے ہر ایک سے اس کی اصل کی وجہ سے عار محسوس کرے گا، اور کبھی وہ عورت اپنے والد کی خصلت حاصل کرلے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں: زنا کی لڑکی، کہیں سے اٹھائی گئی لڑکی، کم تر نسب والی لڑکی اور جس کا باپ معلوم نہ ہو، ان سے شادی کرنا مناسب نہیں ہے(۱)۔

زفاف کا حکم:

۴۴- زفاف: عورت کو اس کے شوہر کے پاس پہنچانا ہے، یعنی دلہن کو اس کے والدین کے گھر سے اس کے شوہر کے گھر منتقل کرنا، ابن عابدین کہتے ہیں: اس سے مراد اس کے لئے عورتوں کا جمع ہونا ہے، اس لئے کہ یہ عرفاً اس کے لئے لازم ہے۔

حنفیہ نے (اپنے یہاں قول مختار میں) اس کی صراحت کی ہے کہ زفاف اگر کسی دینی مفسدہ پر مشتمل نہ ہو تو وہ جائز ہوگا، مکروہ نہیں ہوگا۔

کمال کہتے ہیں: زفاف کی کراہت کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے اور مختار یہ ہے کہ اگر وہ کسی دینی مفسدہ پر مشتمل نہ ہو تو مکروہ نہیں ہوگا، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے فرماتی ہیں: "**قال رسول الله ﷺ: أعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد، واضربوا عليه بالدفوف**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس نکاح کا اعلان کیا کرو، اس کو مساجد میں کیا کرو، اور اس پر دفیں بجاؤ)، انہیں سے مروی ہے فرماتی ہیں: "**زفت امرأة إلى رجل من الأنصار، فقال النبي ﷺ: يا عائشة ما كان معكم لهو فإن الأنصار يعجبهم اللهو**"(۱) (ایک عورت ایک انصاری کے پاس زفاف میں لائی گئی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اے عائشہ تمہارے ساتھ کوئی لہو (باجہ) نہیں تھا، اس لئے کہ انصار کو لہو پسند ہے)، اور حضور ﷺ سے مروی ہے کہ: "**فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت**"(۲) (حلال اور حرام کے درمیان فرق کرنے والا دف اور آواز ہے)، فقہاء کہتے ہیں: دف سے مراد وہ ہے جس کے گھونگھرو نہ ہوں۔

ابن عابدین نے البحر سے الذخیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے: شادی میں دف بجانا مختلف فیہ ہے، اسی طرح شادی میں گانے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، ان میں سے کچھ دف بجانے کی طرح اس کی عدم کراہت کے قائل ہیں(۳)۔

تفصیل اصطلاح (استماع فقرہ/ ۲۲، عرس فقرہ/ ۷، معازف فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

نکاح کے ارکان:

۴۵- نکاح کے ارکان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اور اس کی اسناد میں کلام ہے، اور دونوں سندیں ایک دوسرے سے قوی ہو رہی ہیں۔

(۱) الشرح الصغير و حاشية الصاوي ۲/ ۳۴۹، نهاية المحتاج و حاشية الشبراملسي ۶/ ۱۸۱، مطالب أولي النهى ۵/ ۹۔

(۲) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح......" کی تخریج فقرہ/ ۲۰ میں گذر چکی۔

---

(۱) حدیث: "يا عائشة ما كان معكم لهو......" کی روایت بخاری (۹/ ۲۲۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۹ طبع الحلبی) اور نسائی (۶/ ۱۲۷ طبع التجاریۃ الکبری) نے حضرت محمد بن حاطب الجمحیؓ سے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۶۲، فتح القدیر ۳/ ۱۰۲، کشاف القناع ۵/ ۲۲۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح کا رکن صرف ایجاب وقبول ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے ارکان: ولی، محل، (زوج، زوجہ) اور لفظ ہیں۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے ارکان پانچ ہیں: لفظ، شوہر، بیوی، دونوں گواہ اور ولی۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے ارکان تین ہیں: زوجین، ایجاب اور قبول۔

ان ارکان کی وضاحت کرنے میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے [1]۔

اول: نکاح کرنے کا لفظ:

۴۶- فقہاء اس پر متفق ہیں کہ نکاح ایجاب اور قبول سے منعقد ہوتا ہے، اور یہ اس لفظ سے ہوگا جو اس پر دلالت کرے نیز جو اس لفظ کے قائم مقام ہو، جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایجاب وہ ہے جو زوجہ کے ولی کی طرف سے صادر ہو، اور قبول وہ ہے جو زوج یا اس کے وکیل کی طرف سے صادر ہو۔

لیکن مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک قبول کا ایجاب پر مقدم ہونا یا اس سے مؤخر ہونا اس وقت تک برابر ہے جب تک ایجاب اور قبول کرنے والے متعین ہوں، لہذا اگر شوہر ولی سے کہے: اپنی بیٹی سے میری شادی کردو یا میں نے تمہاری بیٹی سے شادی کرلی تو وہ قبول ہوگا، اور اگر اس کے بعد ولی کہے: میں نے تمہاری شادی کرادی یا تمہارا نکاح کرادیا تو وہ ایجاب ہوگا، اور اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۲۹، الشرح الصغیر ۲/۳۳۴-۳۳۵، مغنی المحتاج ۳/۱۳۹، کشاف القناع ۵/۳۷۔

البتہ مالکیہ کہتے ہیں: ایجاب کا مقدم ہونا مندوب ہے [1]۔

حنابلہ کے نزدیک ایجاب کا قبول پر مقدم ہونا ضروری ہے، اور اس پر قبول کا مقدم ہونا جائز نہیں ہے، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ قبول ایجاب کا ہوتا ہے، تو جب قبول اس سے پہلے پایا جائے تو وہ قبول نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی حقیقت موجود نہیں ہے، لہذا نکاح صحیح نہیں ہوگا تو اگر شوہر کہے: میں نے تمہاری لڑکی سے شادی کی، اور ولی کہے: میں نے تم سے اس کی شادی کرادی تو ایک ہی روایت ہے کہ نکاح صحیح نہیں ہوگا [2]۔

حنفیہ کے نزدیک ایجاب وہ ہے جو پہلے صادر ہو، خواہ پہلے والا شوہر کا کلام ہو یا بیوی یا اس کے ولی کا کلام ہو، اور قبول وہ ہے جو بعد میں صادر ہو، خواہ اس کا صدور شوہر کی طرف سے ہو، یا بیوی یا اس کے ولی کی طرف سے۔

اس بنیاد پر اگر شوہر کہے: اپنی بیٹی سے میری شادی کرادو، یا میں نے تمہاری بیٹی سے شادی کی تو وہ ایجاب ہوگا اور اگر ولی یا بیوی کہے: میں نے قبول کیا تو وہ قبول ہوگا، اور اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا [3]۔

وہ الفاظ جن سے نکاح منعقد ہوتا ہے:

۴۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ انکاح اور تزویج کے لفظ سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے، اور نکاح میں یہ دونوں الفاظ صریح ہیں [4]۔

(۱) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۲۱، مغنی المحتاج ۳/۱۴۰، فتح القدیر ۳/۱۰۲۔

(۲) المغنی ۶/۵۳۴، کشاف القناع ۵/۳۷۔

(۳) فتح القدیر ۳/۱۰۲ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی۔

(۴) فتح القدیر ۳/۱۰۵، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۷۰، الدسوقی ۲/۲۲۱، مغنی المحتاج ۳/۱۴۰، المغنی ۶/۵۳۲، ۵۳۳۔

شافعیہ وحنابلہ نے اسی پر اکتفاء کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک ان دونوں الفاظ کے علاوہ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں: اس لئے کہ قرآن میں ان دونوں کی صراحت ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: "وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ" [۱] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں مگر ہاں جو کچھ ہو چکا (ہو چکا))، نیز ارشاد باری تعالی ہے: "فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا" [۲] (پھر جب زید کا دل اس (عورت) سے بھر گیا تو ہم نے اس کا نکاح آپ کے ساتھ کر دیا)، اور قرآن کریم میں ان دونوں کے علاوہ مذکور نہیں ہے، لہذا تعبداً اور احتیاطاً انہیں دونوں پر اکتفاء کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ نکاح کا شمار عبادات میں ہے، اس لئے کہ اس کو مستحب کہا گیا ہے اور عبادات میں اذکار کا علم شریعت کی طرف سے ہوتا ہے اور شریعت میں صرف تزویج اور نکاح کے الفاظ مذکور ہیں۔

یہی قول سعید بن المسیب، عطاء، زہری اور ربیعہ کا ہے [۳]۔

حنفیہ اور مالکیہ نے فی الجملہ نکاح پر دلالت کرنے والے الفاظ سے عقد نکاح کی اجازت دی ہے، اور جن الفاظ سے نکاح منعقد ہوتا ہے اور جس سے منعقد نہیں ہوتا ہے اس کے اعتبار سے انہوں نے ان الفاظ کی چار قسمیں کی ہیں، البتہ ان اقسام کی وضاحت میں ہر مذہب کا اپنا نقطۂ نظر ہے اور یہ حسب ذیل ہے:

۴۸ - حنفیہ کہتے ہیں: جس طرح لفظ صریح یعنی انکاح اور تزویج سے نکاح منعقد ہوتا ہے، اسی طرح الفاظ کنایہ سے بھی منعقد ہوتا ہے، اور ان الفاظ کی انہوں نے چار قسمیں کی ہیں:

الف - پہلی قسم: راجح مذہب میں اس سے نکاح منعقد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ اختلاف مذہب کے باہر ہے اور وہ نکاح اور تزویج کے الفاظ کے علاوہ ہبہ، صدقہ، تملیک اور جعل (کر دینے) کے الفاظ ہیں: جیسے میں نے اپنی بیٹی ایک ہزار کے بدلہ میں تمہارے لئے کر دی، اس لئے کہ تملیک ہی ملک رقبہ کے واسطے سے متعہ کے محل میں ملک متعہ کا سبب ہوتی ہے اور وہی نکاح سے ثابت ہوتی ہے اور سببیت مجاز کا ایک طریقہ ہے [۱]۔

ب - دوسری قسم: اور اس کے متعلق مذہب میں اختلاف ہے، صحیح مذہب یہ ہے کہ اس سے نکاح منعقد ہو جاا ہے، اور وہ بیع کا لفظ ہے، جیسے میں نے اپنے کو یا اپنی بیٹی کو تم سے بیچ دیا یا میں نے تم کو اتنے میں خرید لیا اور عورت نے کہا کہ: ہاں، تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور مجاز کا طریقہ پائے جانے کی وجہ سے بیع کے لفظ سے منعقد ہو جانا ہی صحیح ہے۔

اور سلم کے لفظ سے منعقد ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ حیوان میں سلم صحیح نہیں ہوتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ اس سے ملک رقبہ ثابت ہو جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہ سے منقول یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جس سے رقبہ کی ملکیت ہوتی ہو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا اور حیوان میں سلم منعقد ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر اس کے ساتھ قبضہ پایا جائے تو فاسد ہو کر منعقد ہوگی، لیکن ہر وہ چیز جو کسی لفظ کے حقیقی معنی کو فاسد کر دے ضروری نہیں ہے کہ اس کے مجازی معنی کو بھی فاسد کر دے، اس لئے کہ فاسد کرنے والے کا دونوں میں مشترک ہونا لازم نہیں ہے۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۲۔
(۲) سورۂ أحزاب/ ۳۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۰، المغنی ۶/ ۵۳۲، ۵۳۳۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۰۵۔

تصرف کے لفظ سے منعقد ہونے میں دو روایتیں ہیں: ایک قول یہ ہے کہ منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو ان دراہم ودنانیر کی ملکیت ثابت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے جو متعین نہیں ہوتے اور یہاں معقود علیہ متعین ہوتا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ: منعقد ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس سے فی الجملہ عین کی ملکیت ثابت ہوتی ہے، صاحب فتح فرماتے ہیں: اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ دو اقوال ہیں اور ان کا منبع دو روایتیں ہیں۔

قرض کے لفظ کے بارے میں ایک قول ہے کہ اس سے نکاح منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ اس سے ملک عین ثابت ہوجاتا ہے اور ایک قول ہے کہ منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ عاریت پر دینے کے معنی میں ہے، ایک قول ہے: پہلا امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کے قیاس کے مطابق ہے، اور دوسرا امام ابو یوسف کے قول کے قیاس کے مطابق ہے۔

صلح کے لفظ کے بارے میں صاحب الاجناس نے بیان کیا ہے کہ اس سے نکاح منعقد نہیں ہوگا، اور سرخسی نے بیان کیا ہے کہ لفظ صلح سے نکاح کی ابتداء کرنا جائز ہے[1]۔

تیسری قسم: جس میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ ہے کہ اس سے نکاح منعقد نہیں ہوگا اور یہ لفظ اجارہ ہے، لہذا قول صحیح میں اجارہ کے لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اجارہ موقت طور پر ہی منعقد ہوتا ہے، اور نکاح میں اس کی نفی کرنا شرط ہے تو دونوں میں تضاد ہے لہذا ایک کا دوسرے کے لئے استعارہ نہیں کیا جائے گا۔

کرخی کہتے ہیں: اجارہ کے لفظ سے نکاح منعقد ہوجائے گا، اور صاحب العنایہ نے کرخی کا استدلال بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں: اس لئے کہ نکاح کے ذریعہ سے حاصل کی جانے والی چیز درحقیقت ایک منفعت ہے، اگرچہ اسے عین کے حکم میں قرار دیا گیا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد: "فَأَتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ"[1] (تو انہیں ان کے مقرر شدہ مہر دے دو) میں عوض کو اجرت کہا ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بمنزلہ اجارہ کے ہے۔

صاحب الفتح کہتے ہیں: صحیح قول میں اجارہ کے لفظ سے نکاح کا انعقاد ناجائز اس وقت ہے جب عورت کرایہ پر لی ہوئی چیز قرار دی جائے، لیکن اگر عورت کو اجارہ کا بدل یا سلم کا راس المال قرار دیا جائے، مثلاً کہا جائے میں نے اپنی اس بیٹی کے بدلہ تمہارا گھر اجارہ پر لیا، یا میں نے ایک کرہ گیہوں میں اسے سلم کے طور پر تمہارے حوالہ کیا تو اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔

وصیت کے لفظ سے نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے ملکیت مرنے کے بعد ثابت ہوتی ہے۔

طحاوی سے منقول ہے کہ وصیت کے لفظ سے منعقد ہوجاتا ہے، اس لئے کہ فی الجملہ اس سے ملک رقبہ ثابت ہوتا ہے۔

کرخی سے منقول ہے: اگر وصیت میں حال کی قید لگادے مثلاً کہے: میں اس وقت تمہارے لئے اپنی اس بیٹی کی وصیت کرتا ہوں تو حال کی وجہ سے منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے مجازاً وہ تملیک ہوجائے گی، صاحب الفتح کہتے ہیں: اس وقت اس کے صحیح ہونے میں اختلاف نہ ہونا چاہئے اور خلاصہ یہ ہے کہ اگر وصیت میں حال کی قید لگادی جائے تو نکاح صحیح ہوجائے گا۔

اگر اس میں موت کے بعد کی قید لگادی جائے، مثلاً کہے کہ: میں نے تیرے لئے اپنی موت کے بعد اپنی بیٹی کی وصیت کی تو نکاح نہیں ہوگا۔

اگر نہ حال کی قید لگائے نہ موت کے بعد کی، مثلاً کہے: میں نے

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۰۷، ۱۰۸۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۴۔

تمہارے لئے اس کی وصیت کی، اور مزید کچھ نہ کہے، تو ایک قول ہے کہ نکاح نہیں ہوگا، اور طحاوی سے منقول ہے کہ: منعقد ہوجائے گا۔

چوتھی قسم: جس سے عدم انعقاد کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور وہ اباحت (مباح کرنا)، احلال (حلال کرنا) اور اعارہ (عاریت پر دینا)، رہن (گروی رکھنا) اور تمتع (فائدہ اٹھانا) کے الفاظ ہیں اور یہ اس لئے ہے کہ ان میں سے کسی میں متعہ کی تملیک نہیں ہے، یعنی ان الفاظ میں سے کوئی ملک متعہ کا سبب نہیں ہے۔

اقالہ اور خلع کے الفاظ سے بھی منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں ثابت شدہ عقد کو فسخ کرنے کے لئے ہیں (۱)۔

اسی طرح بگاڑے ہوئے الفاظ سے منعقد نہیں ہوگا جیسے تجوزت (جیم کو زاء پر مقدم کرکے) سے بھی منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ قصد صحیح سے نہیں بلکہ تحریف اور تصحیف سے صادر ہوئے ہیں، لہذا وہ نہ حقیقت ہوں گے نہ مناسبت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے مجاز ہوں گے بلکہ غلط ہوں گے، لہذا سرے سے ان کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

لیکن اگر اس غلطی کے ساتھ بولنے پر کوئی قوم متفق ہوجائے، اور وہ ان کے قصد واختیار سے صادر ہو تو یہ نئی وضع ہوگی اور شیخ الإ سلام ابو السعود نے اس حالت میں اس سے نکاح کے انعقاد کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: الدر کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر وہ نئی وضع کے ذریعہ نکاح میں لفظ تجویز کے استعمال پر متفق ہوجائیں تو وہ حقائق جدیدہ کے مثل، نیز نکاح کے لئے وضع کردہ عجمی الفاظ کے مثل حقیقت عرفی ہوگی، اور اس سے عقد صحیح ہوجائے گا، اسلئے کہ معنی مراد پر دلالت کی طلب اور لفظ سے قصداً اس کا ارادہ موجود ہے (۲)۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۰۸۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۹، ۲۷۰۔

حنفیہ کہتے ہیں: نکاح میں ہبہ، تملیک، صدقہ اور بیع جیسے کنایہ کے الفاظ میں ضروری ہے کہ قرینہ کے ساتھ نیت ہو یا قبول کرنے والا ایجاب کرنے والے کی تصدیق کرے اور گواہ مراد سمجھ لیں یا اطلاع دے دی جائے۔

اصل یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جس کو عین کی تملیک کے لئے وضع کیا گیا ہو اگر مہر کا ذکر ہو تو اس سے نکاح منعقد ہوجائے گا ورنہ نیت اور جس کو اس کے لئے وضع نہ کیا گیا ہو اس سے منعقد نہیں ہوگا، اور ایسے لفظ کے ذریعہ اس کے انعقاد میں ان کے درمیان اختلاف ہے جس کو دونوں جانتے ہوں کہ وہ نکاح ہے، لہذا اگر عورت کو عربی میں **زوجت نفسي** (میں نے اپنی شادی کردی) کی تلقین کی جائے اور وہ اس کے معنی نہ جانتی ہو اور شوہر قبول کرلے اور گواہ اس کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں تو طلاق کی طرح نکاح صحیح ہوجائے گا اور ایک قول ہے کہ بیع کی طرح صحیح نہیں ہوگا، اور اسی کے مثل مرد کی جانب میں ہوگا (۱)۔

۴۹ - اور مالکیہ نے نکاح کے تعلق سے الفاظ کی (انکاح اور تزویج کے الفاظ کے ساتھ) چار قسمیں کی ہیں:

اول: جس سے نکاح مطلقاً منعقد ہوجاتا ہے، خواہ مہر ذکر کرے یا نہ کرے اور وہ: **انکحت** (میں نے نکاح کرایا) اور زوجت (میں نے شادی کرادی) ہیں۔

دوم: اگر مہر ذکر کرے تو اس سے نکاح منعقد ہوجائے گا ورنہ نہیں اور یہ لفظ وہبت ہے جیسے کہے: **وهبت لک ابنتی هکذا** (میں نے اتنے میں اپنی بیٹی تجھ کو ہبہ کیا) اور اگر مہر ذکر نہ کرے تو منعقد نہیں ہوگا۔

سوم: جس سے نکاح منعقد ہونے اور نہ ہونے کے درمیان تردد ہو اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو تا زندگی بقاء کا متقاضی ہو، جیسے میں نے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۹، تبیین الحقائق ۲/ ۹۸، الاختیار ۳/ ۸۳، فتح القدیر ۲/ ۳۴۹۔

بیچ دیا، مالک بنادیا، حلال کردیا، عطاء کردیا، دیدیا، توایک قول ہے کہ اگر مہر متعین کردے تو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا، یہی قول ابن القصار، الاشراق میں عبدالوہاب باجی اور ابن العربی کا ان کے احکام میں ہے۔

ایک قول ہے: اس سے مطلقاً منعقد نہیں ہوگا، اگر چہ مہر متعین کردے اور یہ المقدمات میں ابن رشد کا قول ہے۔

چہارم: جس سے بالاتفاق مطلقاً منعقد نہیں ہوتا ہے، اور یہ ہر وہ لفظ ہے جو تا زندگی بقاء کا تقاضہ نہ کرتا ہو جیسے قید کرنا، کرایہ پر دینا اور عاریت پر دینا[(۱)]۔

زمان پر صیغہ کی دلالت اور عقد پر اس کا اثر:

۵۰-فقہاء کا مذہب ہے کہ نکاح ماضی کے صیغہ سے ایجاب وقبول کے ذریعہ منعقد ہوتا ہے، جیسے ولی کا شوہر سے کہنا: میں نے تم سے اپنی بیٹی کی شادی کردی یا نکاح کردیا، اور شوہر کہے: میں نے اس کا نکاح قبول کرلیا یا میں راضی ہوگیا، اس لئے کہ مستقبل کے بجائے ماضی کا صیغہ ثبوت اور تحقیق پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔

البتہ شافعیہ کے نزدیک یہ کافی نہیں ہوگا کہ شوہر صرف میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں کہے، بلکہ ضروری ہوگا کہ وہ کہے، میں نے اس سے نکاح قبول کیا، میں اس کے نکاح سے راضی ہوں، تو اگر یہ نہ کہے تو راجح مذہب میں نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ یہ کافی ہوگا کہ شوہر کہے، میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں، اور اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا[(۲)]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۲۱۔

(۲) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۲، ۲۶۳، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۲۲۰، ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۹، المغنی ۶/ ۵۳۲۔

نکاح صیغہ امر کے ذریعہ ایجاب کرنے سے منعقد ہو جائے گا، جیسے ولی شوہر سے کہے: میری بیٹی سے شادی کرلو، اور شوہر کہے: میں نے اس سے شادی کرلی[(۱)]۔

اور اگر شوہر ولی سے کہے: اپنی بیٹی سے میری شادی کردو، اور ولی کہے: میں نے تمہاری شادی اپنی بیٹی سے کردی، تو مالکیہ، شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کے نزدیک نکاح منعقد ہو جائے گا، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک بھی نکاح منعقد ہو جائے گا، خواہ ہم یہ کہیں کہ شوہر کا ولی سے کہنا میری شادی کردو۔ نکاح کی ضمنی توکیل ہے، ایجاب نہیں ہے، یا ہم کہیں کہ وہ ایجاب ہے اور البحر میں اس کو راجح قرار دیا گیا ہے۔

اور راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ایجاب قبول پر مقدم ہو۔ تو جب قبول مقدم ہو جائے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، اور ان کے نزدیک ایجاب بیوی کے ولی کی طرف سے ہوتا ہے، شوہر کی طرف سے نہیں ہوتا ہے، شوہر کا کلام صرف قبول سمجھا جاتا ہے[(۲)]۔

۵۱-اگر صیغہ مضارع کا ہو تو حنفیہ کہتے ہیں: وہ مضارع جو ہمزہ سے شروع ہو، جیسے بیوی کا کہنا: **اتزوجک** (کاف کے فتحہ کے ساتھ) (میں تم سے شادی کررہی ہوں) یا **اتزوجکِ** (کاف کے کسرہ کے ساتھ) (میں تم سے شادی کررہا ہوں) اور وہ مضارع جو نون سے شروع ہو جیسے شوہر کے ولی کا کہنا: **نزوجکِ من ابنی** (میں اپنے لڑکے سے تمہاری شادی کررہا ہوں) اور وہ مضارع جو تاء سے شروع ہو جیسے کہنا: **تزوجینی نفسکِ** (تم اپنی شادی مجھ سے کرتی

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۹۔

(۲) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۳، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۱، الشرح الصغیر ۲/ ۳۵۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۹، کشاف القناع ۵/ ۴۰۔

ہو) توان صیغوں سے نکاح منعقد ہوجائے گا، لیکن شرط یہ ہے کہ تاء سے شروع ہونے والے مضارع میں استقبال کی یعنی وعدہ لینے کی نیت نہ ہو(۱)۔

دسوقی مالکی کہتے ہیں: نکاح منعقد ہونے میں مضارع ماضی کی طرح ہے، پھر فرمایا: اس پر ناصرلقانی نے اعتراض کیا ہے کہ عقود کا حصول تو ماضی سے ہوتا ہے، مضارع سے نہیں، اس لئے کہ مضارع میں اصل وعدہ ہے اور ماضی میں اصل لزوم ہے(۲)۔

۵۲ - حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اسم فاعل کے صیغہ سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے، حنفیہ کہتے ہیں: جیسے **أنامتزوجک** (میں تم سے نکاح کررہا ہوں) یا کہے: **جئتک خاطباً** (میں تمہارے پاس نکاح کا پیغام لے کر آیا ہوں) ابن عابدین نے الفتح سے نقل کیا ہے کہ اگر اسم فاعل کے صیغہ سے کہے: **جئتک خاطباً**: اور باپ کہے: میں نے تم سے شادی کردی تو نکاح لازم ہوجائے گا اور پیغام دینے والے کو قبول نہ کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں بھاؤ تاؤ جاری نہیں ہوتا ہے۔

اسنی المطالب پر رملی کے حاشیہ میں ہے: اگر اسم فاعل کا صیغہ استعمال کرے جیسے **انا مزوجک** (میں تم سے شادی کررہا ہوں) تو قیاس کا تقاضا ہے کہ صحیح ہوگا، جیسے کہ کہے: **انا بائعک داری بکذا** (۳) (میں اتنے میں اپنا گھر تم سے بیچ رہا ہوں)۔

۵۳ - استفہام کے صیغہ کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں: اگر استفہام کی صراحت کرے تو حالت کا اعتبار ہوگا، شرح الطحاوی میں فرماتے ہیں: اگر کہے: کیا تم نے مجھے وہ عورت دیدی؟ اور وہ کہے: میں نے دیدی تو اگر مجلس وعدہ کی ہو تو وہ وعدہ ہوگا، اور اگر عقد کی ہو تو نکاح ہوگا، رحمتی کہتے ہیں: تو ہم کو معلوم ہوا کہ اعتبار ان دونوں کے کلام سے ظاہر کا ہوگا نہ کہ ان کی نیت کا، کیا تم نہیں دیکھتے کہ وہ ہزل کے ساتھ منعقد ہوجاتا ہے، حالانکہ ہازل (مذاق کرنے والا) نکاح کی نیت نہیں کرتا(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر ولی کہے: میری بیٹی سے شادی کروگے، تو کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ استفہام ہے، لیکن وہ فرماتے ہیں: اگر شوہر کہے: کیا تم اپنی بیٹی کی شادی مجھ سے کررہے ہو اور ولی کہے: میں نے تجھ سے شادی کردی، تو منعقد نہیں ہوگا الا یہ کہ پیغام دینے والا اس کے بعد کہے: میں نے شادی کرلی۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر استفہام کے لفظ سے ایجاب مقدم ہوجائے تو وہ صحیح نہیں ہوگا(۲)۔

غیر عربی الفاظ سے نکاح کا منعقد ہونا:

۵۴ - جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ جو اچھی طرح عربی نہ جانتا ہو اس سے اس کی زبان میں عقد نکاح صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اس کے علاوہ سے عاجز ہے، لہذا گونگے کی طرح اس سے ساقط ہوجائے گا، اور اس کو اس طرح کے خاص معنی ادا کرنے کی حاجت ہوگی جو عربی لفظ کے معنی پر مشتمل ہو۔

حنابلہ کے نزدیک دوسری صورت یہ ہے کہ اس سے عقد نکاح صحیح نہیں ہوگا اور اس پر لازم ہوگا کہ عربی سیکھے۔

اور ان کا اس شخص کے بارے میں بھی اختلاف ہے جو عربی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۲/ ۲۶۴۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۰، ۲۲۱۔
(۳) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۴، ۲۶۵، حاشیۃ الرملی برحاشیہ أسنی المطالب ۳/ ۱۱۹۔

(۱) الدر المختار ۲/ ۲۶۴، ۲۶۵۔
(۲) أسنی المطالب ۳/ ۱۱۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۹، کشاف القناع ۵/ ۴۰۔

میں نکاح کے لفظ پر قادر ہو۔ تو حنفیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن تیمیہ اور ابن قدامہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح اس کے بغیر منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے اس کا خاص لفظ استعمال کیا ہے تو اس سے نکاح منعقد ہوجائے گا، جیسے عربی زبان کے لفظ سے منعقد ہوجاتا ہے۔

اور مذہب کے صحیح قول میں حنابلہ کا مذہب اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو عربی اچھی طرح جانتا ہو اس کا نکاح عربی کے علاوہ سے منعقد نہیں ہوگا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (ترجمہ فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

جو انعقاد نکاح میں لفظ کے قائم مقام ہوتا ہے:

انعقاد نکاح میں کئی چیزیں لفظ کے قائم مقام ہوتی ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- گونگے کی طرف سے اشارہ:

۵۵- گونگے کا اشارہ شرعاً معتبر ہے اور جن چیزوں میں عبارت ضروری ہوتی ہے اس میں وہ بولنے والے کی عبارت کے قائم مقام ہوگا۔

اس بنیاد پر گونگے کا اپنے اشارہ سے نکاح کا ایجاب وقبول کرنا صحیح ہوگا بشرطیکہ اشارہ سمجھا جارہا ہو، اور اس کے ساتھ عقد کرنے والا بھی اس کو سمجھ رہا ہو اور گواہ بھی سمجھ رہے ہوں، اس لئے کہ نکاح ایک ایسی حقیقت ہے جو صرف اسی کی طرف سے ہوسکتی ہے، لہذا اس کے بقیہ عقود کی طرح اس کے اشارہ سے صحیح ہوگا، اور اس پر فقہاء کا اتفاق

(۱) ردالمحتار ۲/ ۲۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۳۳- ۵۳۴، الإنصاف ۸/ ۴۸۔

ہے[1]۔

البتہ فقہاء کے درمیان بعض شرائط میں اختلاف ہے، مثلاً لکھنے سے اس کے عاجز ہونے یا اس پر قادر ہونے کی شرط۔

اور جیسے یہ شرط کہ وہ گونگا پیدا ہوا ہو یا گونگا پن اس پر طاری ہوگیا ہو۔

اس کی تفصیل اصطلاح (اشارہ فقرہ/ ۵) میں ہے۔

ب- کتابت (تحریر):

۵۶- تحریر یا تو گونگے کی طرف سے ہوگی یا غیر گونگے کی طرف سے۔

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ گونگے کی تحریر سے نکاح صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اشارہ سے بہتر ہے۔

جو شخص بولنے پر قدرت رکھنے والا ہو تو وہ یا تو مجلس عقد میں موجود ہوگا، یا غائب ہوگا، اگر موجود ہو تو حنفیہ، مالکیہ، صحیح قول میں حنابلہ اور راجح مذہب میں شافعیہ کے نزدیک تحریر سے اس کا نکاح منعقد نہیں ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں منعقد ہوجائے گا[2]۔

اگر غائب ہو تو اس کی طرف سے تحریر کے ذریعہ نکاح منعقد ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک جس طرح خطاب سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے، اسی طرح تحریر سے بھی منعقد ہوجائے گا اور اس کی صورت یہ ہے

(۱) کشاف القناع ۵/ ۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴، التاج والإکلیل للمواق برحاشیہ الحطاب ۴/ ۵۸، ابن عابدین ۲/ ۲۷۲، ۴۲۵، فتح القدیر ۳/ ۱۰۹ شائع کردہ دار إحیاء التراث۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۵، التاج والإکلیل للمواق ۴/ ۵۸، الحطاب ۴/ ۲۲۹، الروضۃ ۸/ ۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، ۷/ ۳۷، الإنصاف ۸/ ۵۰۔

کہ وہ عورت کے پاس اس کو پیغام دیتے ہوئے خط لکھے اور جب عورت کو خط پہنچے تو وہ گواہوں کو حاضر کرلے اور ان کے سامنے خط پڑھے اور کہے: میں نے اس سے اپنی شادی کردی یا کہے: فلاں نے مجھے پیغام دیتے ہوئے خط لکھا ہے تو تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنی شادی اس سے کردی ہے اور اگر ان کی موجودگی میں سوائے اس کے کچھ نہ کہے کہ میں نے فلاں سے اپنی شادی کردی ہے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ نکاح کے صحیح ہونے کے لئے ایجاب اور قبول کا سننا شرط ہے، اور ان کو تحریر سنانے یا عورت کی جانب سے تعبیر کرنے سے وہ لوگ ایجاب اور قبول سن لیں گے اور یہ اس وقت ہے جب تحریر شادی کرنے کے لفظ سے ہو، لیکن اگر وہ امر کے لفظ سے ہو جیسے مرد کا کہنا: مجھ سے اپنا نکاح کرلو تو گواہوں کو تحریر کا مضمون بتانا شرط نہیں ہوگا، اس لئے کہ وکالت کی وجہ سے عورت عقد کے دونوں طرفوں (ایجاب وقبول) کی ذمہ دار ہوگی۔

اور ایک قول ہے کہ وہ ضمنی توکیل ہے تو جو اس کے ضمن میں ہے یعنی ایجاب وہ اپنی شرائط کے ساتھ ثابت ہوگا، اور اس کی ایک شرط گواہوں کا سننا بھی ہے۔

اگر شوہر مہر بند تحریر لے کر گواہوں کے پاس آئے اور کہے: یہ فلاں عورت کے پاس میرا خط ہے تم لوگ اس پر گواہ رہو تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ گواہ اس کو جان نہ لیں، اور امام ابویوسف کے نزدیک جائز ہوگا، اور اگر عقد کے بعد شوہر خط کا انکار کرے اور وہ لوگ شہادت دیں کہ یہ اس کا خط ہے اور اس کے مضمون کی گواہی نہ دیں تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور نکاح کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا اور امام ابویوسف سے منقول ہے کہ شہادت قبول کی جائے گی اور اس کا فیصلہ کیا جائے گا۔

خط لکھنا گواہ بنائے بغیر صحیح ہوتا ہے، گواہ بنانا شوہر کے انکار کرنے کی صورت میں خط کو ثابت کرنے پر عورت کے قادر ہونے کے لئے ہوتا ہے [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کسی غائب یا موجود کے پاس نکاح کے بارے میں لکھے تو صحیح نہیں ہوگا اور ایک قول ہے: غائب میں صحیح ہوگا اور یہ قول کچھ بھی نہیں ہے اس لئے کہ یہ کنایہ ہے اور نکاح کنایات سے منعقد نہیں ہوتا ہے، اور اگر غائب کو اپنی زبان سے مخاطب کرے اور کہے: تم سے میں نے اپنی بیٹی کی شادی کردی، پھر خط لکھے اور مرد کو خط ملے یا خط نہ ملے لیکن خبر پہنچ جائے اور وہ کہے: میں نے اس کا نکاح قبول کیا تو صحیح قول کے مطابق نکاح صحیح نہیں ہوگا، اور اگر ہم دونوں مسئلوں میں اس کو صحیح قرار دیں تو خبر پہنچنے کی مجلس ہی میں قبول کرنا اور گواہوں کی موجودگی میں ایجاب کا ہونا، اس کے لئے شرط ہوگا۔

نووی کہتے ہیں: مجلس میں ہونا کافی نہیں ہوگا، بلکہ فوراً ہونا مشروط ہوگا [۲]۔

اور حنابلہ کے نزدیک اظہر قول میں عقد کرنے والے کی غیر موجودگی میں خط کے ذریعہ عقد نکاح صحیح ہوگا [۳]۔

ج- قاصد:

۵۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ فی الجملہ نکاح میں قاصد کو بھیجنا صحیح ہے، کاسانی کہتے ہیں: نکاح جس طرح لفظ سے اصالتاً منعقد ہوتا ہے، اسی طرح اس سے وکالت اور پیغام رسانی کے ذریعہ بطریق نیابت بھی منعقد ہوتا ہے، اس لئے کہ قاصد کا کلام بھیجنے والے کا کلام ہوتا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۵۔
(۲) الروضۃ ۷/ ۳۸،۳۷۔
(۳) الإنصاف ۸/ ۵۰۔

ہے،تو مرد جس عورت سے شادی کا ارادہ کررہا ہے، اگر اس کے پاس کوئی قاصد بھیجے اور عورت ایسے دو شاہدوں کی موجودگی میں قبول کرلے جو قاصد کی بات سنے تو یہ جائز ہوگا، اس لئے کہ معنی کے اعتبار سے مجلس متحد ہے، اس لئے کہ قاصد بھیجنے والے کی عبارت نقل کرے گا، تو قاصد کی بات کا سننا بھیجنے والے کی بات کا سنن ہوگا۔

اور مسئلہ میں تفصیل ہے جسے اصطلاح (ارسال فقرہ/ ٦) میں دیکھا جائے۔

د-معاطاۃ (ایجاب وقبول کے بغیر عمل کے ذریعہ عقد کرنا):

۵۸-حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ شرم گاہوں کے احترام کی وجہ سے یعنی اس کے معاملہ کی اہمیت اور اس کی حرمت کی شدت کی وجہ سے تعاطی سے نکاح منعقد نہیں ہوگا، چنانچہ لفظ صریح یا کنایہ کے بغیر عورت سے عقد کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

اور ابن عابدین نے البحر سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: کیا فعل کے ذریعہ قبول کرنا لفظ کے ذریعہ قبول کرنے کی طرح ہوگا؟ جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، البزازیہ میں ہے، صاحب البدایہ نے اس عورت کے بارے میں جس نے گواہوں کے پاس ایک ہزار کے بدلہ کسی شخص سے اپنی شادی کی اور شوہر نے کچھ نہیں کہا، لیکن مجلس ہی میں اس کو مہر دیدیا۔ یہ فتویٰ دیا ہے کہ وہ قبول ہوگا۔ اور صاحب المحیط نے انکار کیا ہے اور کہا ہے: نہیں جب تک کہ وہ اپنی زبان سے میں نے قبول کیا نہ کہہ دے، قبول نہیں ہوگا، برخلاف بیع کے، اس لئے کہ وہ عمل سے منعقد ہوجاتی ہے اور اپنی اہمیت کی وجہ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ گواہوں پر موقوف ہوتا ہے[1]۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۵-۲۷۱، الفتاوی البزازیہ برحاشیہ الہندیہ ۳/ ۱۱۱، کشاف القناع ۵/ ۴۰، ۴۱۔

نکاح میں خیار مجلس اور خیار شرط:

الف-خیار مجلس:

۵۹-عقد نکاح میں خیار مجلس ثابت کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نکاح میں خیار مجلس ثابت نہیں ہوگا، حنابلہ کہتے ہیں: اس لئے کہ وہ نہ بیع ہے نہ بیع کے معنی میں ہے، اور عوض اس کا نہ رکن ہے نہ مقصود، اور یہ حضرات کہتے ہیں: اس لئے کہ حاجت اس کی داعی نہیں ہے، اس لئے کہ عام طور سے وہ غور وفکر کے بعد ہوتا ہے اور زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے متعلق معلومات حاصل کرلیتا ہے اور اس کے حال سے واقف ہوجاتا ہے اور بیع اس کے برخلاف ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر شرط لگادے تو نکاح میں خیار مجلس ثابت ہو جائے گا[1]۔

ب-خیار شرط:

۶۰-عقد نکاح میں خیار شرط کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں جو راجح مذہب ہے، حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عقد نکاح میں خیار شرط ثابت نہیں ہوگا، اور حنفیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر عقد نکاح میں خیار شرط کی شرط لگادی جائے تو نکاح صحیح ہوجائے گا اور خیار باطل ہوجائے گا[2]۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۱۰، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸، الشرح الصغیر ۲/ ۳۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴، ۴۷، کشاف القناع ۵/ ۴۱، المغنی ۶/ ۵۳۶۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۱۰، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴، الإنصاف ۸/ ۱۶۶، المغنی ۶/ ۵۵۱۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر عقد نکاح میں دونوں میں سے کسی ایک کے لئے یا دوسرے کے لئے ایک دن یا زیادہ کے خیار کی شرط لگائے تو جماع سے نکاح کو فسخ کرنا واجب ہوگا اور اگر جماع ہوجائے تو مہر مقرر کرنے کی صورت میں مقررہ مہر کے ساتھ ورنہ مہر مثل کے ساتھ نکاح ہوجائے گا۔

اور حنابلہ کے یہاں ایک دوسری روایت میں عقد نکاح صحیح نہیں ہوگا[1]۔

ایجاب وقبول کو معلق کرنا:

۶۱ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ نکاح کو مشیت کے علاوہ کسی امر مستقبل پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ الزام ہے، تو اگر ولی کہے: اگر فلاں آجائے تو میں نے اپنی بیٹی فلاں کی تم سے شادی کی اور وہ قبول کرلے اور فلاں آجائے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، اور اسی کے مثل ہے کہ کہے اگر میری بیوی بیٹی جنے گی تو میں نے اس کی شادی تم سے کردی، اور امام احمد سے منقول ہے کہ عقد نکاح کو کسی امر مستقبل پر معلق کرنا صحیح ہے[2]۔

یہ تفصیل آئندہ پائی جانے والی شرط پر معلق کرنے کے اعتبار سے ہے، کسی موجود امر پر اس کو معلق کرنا حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: جیسے وہ شخص جس کو اس کی بیٹی سے نکاح کا پیغام دیا جائے اور وہ کہے: میں نے اس کی شادی کردی ہے، پیغام دینے والا اس کی تصدیق نہ کرے تو وہ کہے: اگر میں نے اس کی شادی فلاں

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۴، الإنصاف ۸/ ۱۶۶۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۰۵، ۱۱۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۱، ۱۴۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۱۱، کشاف القناع ۵/ ۴۰، الإنصاف ۸/ ۱۶۴، الحطاب ۳/ ۴۲۲۔

سے نہیں کی ہے تو میں نے اس کی شادی تم سے کردی اور وہ گواہوں کی موجودگی میں قبول کرلے، پھر ظاہر ہو کہ اس نے اس سے شادی نہیں کی تھی تو ان کے درمیان نکاح منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ اس کو ایسی چیز پر معلق کرنا ہے جو فی الحال موجود ہے اور فی الحال موجود چیز پر معلق کرنا تنجیز (فوراً نافذ کرنا) ہے[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: موجود اور گذری ہوئی شرطوں پر معلق کرنا جائز ہے، جیسے اس کا کہنا: میں نے تمہاری شادی اس بچہ سے کردی اگر وہ لڑکی ہو اور وہ دونوں جانتے ہوں کہ وہ لڑکی ہے، تو نکاح صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ درحقیقت تعلیق نہیں ہے، اس لئے کہ ماضی اور حاضر اس کو قبول نہیں کرتے[2]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ عقد نکاح کو موجود شرائط پر بھی معلق کرنا جائز نہیں ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: اگر کسی شخص کو بچہ کی ولادت کی خوش خبری دی جائے اور وہ دوسرے سے کہے: اگر وہ لڑکی ہو تو میں نے اس کی شادی تم سے کردی، اور وہ قبول کرلے تو راجح مذہب یہ ہے کہ نکاح باطل ہوگا اگرچہ واقعہ درحقیقت یہی ہو، اس لئے کہ اس میں تعلیق کی صورت اور صیغہ کا فساد پایا جارہا ہے۔

لیکن وہ حضرات کہتے ہیں: اگر کسی شخص کو اس کی لڑکی پیدا ہونے کی خبر دی جائے اور وہ خبر دینے والے کی تصدیق کرے، پھر دوسرے سے کہے: اگر خبر دینے والے نے صحیح کہا ہے تو اس کی شادی میں نے تم سے کردی تو وہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ تعلیق نہیں بلکہ تحقیق ہے اور "ان" (اگر) "اذ" (جب) کے معنی میں ہے[3] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَخَافُونِ إِنْ كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ"[4]

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۰۵، ۱۱۰۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۴۰۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۱، ۱۴۲۔
(۴) سورۂ آل عمران/ ۱۷۵۔

(بلکہ مجھی سے ڈرو اگر ایمان والے ہو)۔

اور مشیت پر معلق کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: مشیت پر معلق کرنے کی صورت میں اگر وہ شخص جس کو مشیت کا حق ہے مجلس میں اس کو باطل کردے تو نکاح صحیح ہوجائے گا، چنانچہ اگر کہے: اگر تم چاہو یا زید چاہے تو میں نے تم سے شادی کردی اور صاحب مشیت مجلس ہی میں اپنی مشیت باطل کردے تو نکاح جائز ہوگا، اس لئے کہ جب مجلس ہی میں مشیت باطل ہوجائے گی تو نکاح بغیر مشیت کے ہوگا، لیکن یہ اس وقت ہے جب عورت ابتدا کرے، لیکن اگر مرد ابتداء کرے اور کہے: اگر تم چاہو تو میں نے تم سے شادی کرلی اور عورت کسی شرط کے بغیر قبول کرلے تو نکاح صحیح ہوجائے گا اور اس کے بعد مشیت کو باطل کرنے کی حاجت نہیں ہوگی، اس لئے کہ قبول کرنا مشیت ہے [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کہے: میں نے تم سے شادی کرلی انشاء اللہ (اگر اللہ چاہے) اور تعلیق کا ارادہ کرے یا مطلق رکھے تو صحیح نہیں ہوگا اور اگر تبرک کا ارادہ کرے اور اس کا ارادہ کرے کہ ہر چیز اللہ کی مشیت سے ہوتی ہے تو صحیح ہوگا [۲]۔

حنابلہ کہتے ہیں: اگر کہے: میں نے انشاء اللہ اس کی شادی تم سے کردی یا میں نے انشاء اللہ قبول کرلیا، یا ولی کہے: اگر تم چاہو تو میں نے اپنی بیٹی کی شادی تم سے کردی اور وہ کہے میں نے چاہا اور قبول کیا تو نکاح صحیح ہوجائے گا [۳]۔

---

(۱) فتح القدیر ۳/۱۱۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۱۴۱۔

(۳) کشاف القناع ۵/۴۰۔

ایجاب وقبول کی نسبت کرنا:

۶۲ - نکاح کے ایجاب وقبول کی نسبت مستقبل کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے، مثلاً مرد عورت سے کہے: میں نے آنے والے کل یا اس کل کے بعد یا فلاں سنہ یا فلاں مہینہ میں شادی کرلی، یا جب مہینہ شروع ہوجائے تو میں نے اپنی بیٹی کی شادی تم سے کردی [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح (نکاح منہی عنہ)۔

نکاح کو موقت کرنا:

۶۳ - نکاح کو کسی مدت سے موقت کرنا جائز نہیں ہے۔

اور اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نکاح منہی عنہ)۔

ایک شخص کا عقد نکاح کے ایجاب وقبول دونوں کا ذمہ دار ہونا:

۶۴ - زوجین کی طرف سے عقد نکاح کے ایجاب وقبول کے ذمہ دار ہونے کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: شوہر عقد میں اپنی طرف سے اصیل ہو اور بیوی کی طرف سے ولی ہو جیسے کہ چچازاد بھائی جب اپنی چچازاد بہن کا ولی اور اس کی شادی اپنے سے کرنا چاہے، تو کیا اس کے لئے عقد کے ایجاب وقبول دونوں کا ذمہ دار ہونا جائز ہوگا؟

اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے [۲]۔

---

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/۲۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۳۸، مغنی المحتاج ۳/۱۴۲، کشاف القناع ۵/۹۷، ۹۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۲۳۱، ۲۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۳۳، الحطاب ۳/۴۳۹، مغنی المحتاج ۳/۱۶۳، المغنی ۶/۴۶۹، ۴۷۰، کشاف القناع ۵/۶۲۔

(امام زفر کے علاوہ) حنفیہ، مشہور قول میں مالکیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کا وہ ولی جس کے لئے اس سے نکاح کرنا حلال ہوتا ہے جیسے چچا زاد بھائی، اس کو اگر عورت اپنا نکاح کرنے کی اجازت دیدے تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ اپنے ساتھ عقد نکاح کرنے میں ایجاب وقبول دونوں کا ذمہ دار ہو، یہی حسن، ابن سیرین، ربیعہ، ثوری، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے۔

اور اس کے جواز پر کاسانی نے اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "وَيَسْتَفْتُوْنَكَ فِي النِّسَآءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِيْهِنَّ وَمَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِيْ يَتَامَى النِّسَآءِ الّٰتِيْ لَا تُؤْتُوْنَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُوْنَ أَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ" (۱) (لوگ آپ سے عورتوں کے باب میں فتوی طلب کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے اللہ تمہیں ان کے بارہ میں (وہی) فتوی دیتا ہے وہ (آیات بھی) جو تمہیں کتاب کے اندر ان یتیم عورتوں کے باب میں پڑھ کر سنائی جاتی ہیں جنہیں وہ نہیں دیتے ہیں جو ان کے لئے مقرر ہو چکا ہے اور اس کے بیزار ہو کہ ان کے نکاح کرو)۔

ایک قول ہے: یہ آیت ایک ایسی یتیم بچی کے بارے میں نازل ہوئی جو اپنے ولی کی پرورش میں تھی اور وہ مالدار تھی، اور آیت کریمہ سے وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد: "لَا تُؤْتُوْنَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُوْنَ أَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ" (جنہیں وہ نہیں دیتے ہیں جو ان کے لئے مقرر ہو چکا ہے اور اس کے بیزار ہو کہ ان کے نکاح کرو)، عتاب کے طور پر آیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ولی تنہا اپنی زیر ولایت لڑکی کا نکاح کرسکتا ہے، کیونکہ اگر وہ اس کو تنہا انجام نہ دے سکے تو عتاب کا کوئی مطلب نہیں رہ جائے گا، اس لئے کہ اس میں عتاب کو ایسے معاملہ سے ملحق کرنا ہے جو ہو نہیں سکتا۔

(۱) سورۂ نساء / ۱۲۷۔

اور اللہ تعالی کا قول ہے: "وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ" (۱) (اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو)، اللہ تعالی نے دوسرے سے نکاح کرانے یا اپنے سے نکاح کرنے کے درمیان فرق کئے بغیر مطلقاً نکاح کرانے کا حکم دیا ہے، نیز باب نکاح میں وکیل عاقد نہیں ہوتا، بلکہ وہ عاقد کا سفیر اور اس کی طرف سے تعبیر کرنے والا ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح اور عقد کے حقوق وکیل کی طرف نہیں لوٹتے ہیں اور جب وہ اس کی طرف سے تعبیر کرنے والا ہے اور اس کو زوجین پر ولایت حاصل ہے تو اس کی عبارت مؤکل کی عبارت کی طرح ہوگی، اور اس کا کلام دو شخصوں کے کلام کی طرح ہوگا تو اس کا ایجاب عورت کا کلام سمجھا جائے گا گویا کہ عورت نے کہا: میں نے اپنی شادی فلاں سے کی اور اس کا قبول کرنا شوہر کا کلام سمجھا جائے گا گویا کہ اس نے کہا: میں نے قبول کیا، تو عقد حکما دو آدمیوں کے ذریعہ منعقد ہوگا اور جو چیز حکما ثابت ہو وہ حقیقۃً ثابت ہونے والی چیز کے ساتھ لاحق ہوتی ہے (۲)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: نیز اس لئے کہ مروی ہے: "أن عبد الرحمن بن عوف قال لأم حكيم بنت قارظ: أتجعلين أمرک إليّ؟ قالت: نعم، فقال: قد تزوجتک" (۳) (عبدالرحمٰن بن عوف نے ام حکیم بنت قارظ سے فرمایا: کیا تم اپنا معاملہ میرے سپرد کر رہی ہو انہوں نے کہا: ہاں، تو فرمایا میں نے تم سے نکاح کرلیا)۔

(۱) سورۂ نور / ۳۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۲ / ۲۳۲۔
(۳) حدیث: "أتجعلين أمرک إلي؟ قالت: نعم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹ / ۱۸۸ طبع السلفیہ) نے تعلیقاً کی ہے، اور ابن سعد نے الطبقات میں اس کو موصولاً بیان کیا ہے، جیسا کہ التعلیق لابن حجر (۴ / ۴۱۶ طبع المکتب الإسلامی) میں ہے۔

نیز وہ ایجاب وقبول کا مالک ہے تو جائز ہے کہ دونوں کی ذمہ داری سنبھالے جیسا کہ اگر اپنی باندی کی شادی اپنے نابالغ غلام سے کردے، نیز وہ ایک ایسا عقد ہے جس میں ایسے ولی کی طرف سے ایجاب ہے جس کے لئے ولایت ثابت ہے اور ایسے شوہر کی طرف سے قبول ہے جو قبول کرنے کا اہل ہے، لہذا یہ صحیح ہوجائے گا جیسا کہ اگر یہ دونوں دو آدمیوں کی طرف سے پائے جاتے [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک نیز دوسری روایت میں حنابلہ کے نزدیک اور مشہور کے مقابل دوسرے قول میں مالکیہ کے نزدیک نیز حنفیہ میں سے امام زفر کا بھی یہی قول ہے کہ اس ولی کے لئے جو اپنی زیر ولایت عورت سے شادی کرنا چاہے جائز نہیں ہے کہ عقد کے ایجاب وقبول دونوں کی ذمہ داری سنبھالے، بلکہ وہ دوسرے کو وکیل بنادے گا جو اس کی شادی عورت کی اجازت سے اس سے کرادے گا ،شافعیہ کہتے ہیں: ایسے شخص کو وکیل بنائے گا جو درجہ میں اس شخص کے برابر ہو اور اگر ایسا شخص نہ ہو تو قاضی کو بنائے گا۔

المغنی میں ہے ابن منصور کی روایت کے مطابق امام احمد فرماتے ہیں: اپنی شادی نہیں کرے گا ، یہاں تک کہ کسی شخص کو ذمہ دار بنادے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"أن المغيرة بن شعبة خطب امرأة هو أولى الناس بها فأمر رجلا فزوجه"** [۲] (مغیرہ ابن شعبہ نے ایک ایسی عورت کو پیغام دیا جس کے سب سے قریبی رشتہ دار وہی تھے، تو انہوں نے ایک آدمی کو حکم دیا اور اس نے ان کی شادی کردی)، نیز وہ ایک ایسا عقد ہے جس کا وہ اجازت سے مالک

(۱) المغنی ۶/ ۴۶۹-۴۷۱۔

(۲) حدیث: "خطب المغيرة بن شعبة امرأة هو أولى الناس بها فأمر رجلا فزوجه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۸۸ طبع السلفیہ) نے تعلیقاً کی ہے، اور بیہقی نے الخلافیات میں اس کو موصولاً بیان کیا ہے جیسا کہ التعلیق لابن حجر (۴/ ۴۱۶) میں ہے۔

ہوا ہے، لہذا بیع کی طرح اس کے ایجاب وقبول دونوں کا ذمہ دار ہونا جائز نہیں ہوگا [۱]۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ شوہر اور بیوی کا ولی عقد کے ایجاب و قبول دونوں کی ذمہ داری سنبھالے اور یہ اپنے سے علاوہ سے شادی کرانے میں ہو، جیسے کوئی دادا اپنے ایک بیٹے کی بیٹی کی شادی دوسرے بیٹے کے بیٹے سے کرنے میں ایجاب وقبول کا ذمہ دار ہو۔

فقہاء کے درمیان اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

(امام زفر کے علاوہ) حنفیہ، اصح قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز ہے کہ زوجین کا ولی عقد کے ایجاب وقبول دونوں کی ذمہ داری سنبھالے، البتہ شافعیہ یہ حق صرف دادا کو دیتے ہیں دوسرے اولیاء کو نہیں ، اس لئے کہ اس کی ولایت قوی ہے۔

امام زفر کے نزدیک ،اصح کے مقابل قول میں شافعیہ کے نزدیک اور دوسری روایت میں حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ عقد کے ایجاب وقبول دونوں کی ذمہ داری سنبھالے، بلکہ وہ کسی شخص کو وکیل بنادے گا جو اس کی پوتی کی شادی اس کے پوتے سے کرادے، اس لئے کہ نکاح کا رکن دو مختلف اجزاء یعنی ایجاب وقبول کا نام ہے، لہذا ان کا وجود دو عاقدوں کے بغیر نہیں ہوگا [۲]۔

دیکھئے: اصطلاح (تولی فقرہ ۶)۔

نیابت سے نکاح کا منعقد ہونا:

۶۵ - نیابت سے نکاح کے منعقد ہونے سے مراد عقد نکاح میں وکیل بنانا ہے، اس لئے کہ نیابت اور وکالت دو مساوی چیزیں ہیں، اور ایک

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۱، الحطاب ۳/ ۴۳۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۳، المغنی ۶/ ۴۷۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۳، المغنی ۶/ ۴۶۹-۴۷۱۔

قول ہے کہ: نیابت عام ہے، اس لئے اس صورت میں وہ منفرد ہے جب حاکم کسی امیر یا قاضی کو ذمہ دار بنائے تو وہ ذمہ دار بنانے والے کا نائب ہوگا اور وکیل نہیں ہوگا[1]۔

کاسانی کہتے ہیں: نکاح جس طرح اصالۃ منعقد ہوتا ہے، اسی طرح نیابت وکالت اور پیغام رسانی کے ذریعہ بھی منعقد ہوتا ہے، اس لئے کہ وکیل کا تصرف موکل کے تصرف کی طرح ہے۔

نکاح میں وکیل بنانا جائز ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے اور اس کے جواز کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ام حبیبہؓ سے مروی ہے: **"أنها كانت عند ابن جحش فهلك عنها، وكان فيمن هاجر إلى أرض الحبشة، فزوجها النجاشي رسول الله ﷺ وهي عندهم"**[2] (وہ حضرت ابن جحش کے نکاح میں تھیں اور وہ ان کو چھوڑ کر انتقال کر گئے اور وہ ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے سرزمین حبشہ کے طرف ہجرت کی تھی تو نجاشی نے ان کی شادی نبی کریم ﷺ سے کرادی، جبکہ وہ اہل حبشہ ہی کے پاس تھیں) تو اگر انہوں نے یہ کام نبی ﷺ کے حکم سے کیا ہو تو وہ آپ کے وکیل ہوئے، اور اگر آپ کے حکم کے بغیر کیا ہو تو نبی کریم ﷺ نے ان کے عقد کو جائز قرار دیا ہے، اور بعد میں دی جانے والی اجازت سابقہ وکالت کی طرح ہوتی ہے[3]۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: **"أنه ﷺ وكل أبا رافع في قبول نكاح ميمونة"**[4] (آپ ﷺ نے ابورافع کو میمونہ کا نکاح قبول کرنے میں وکیل بنایا تھا)، اور **"وكل عمرو بن أمية الضمري في قبول نكاح أم حبيبة رضي الله تعالى عنهما"**[1] (عمر بن امیہ ضمری کو حضرت اُم حبیبہؓ کا نکاح قبول کرنے میں وکیل بنایا تھا)، نیز وہ عقد معاوضہ ہے، لہذا بیع کی طرح اس میں وکیل بنانا جائز ہے[2]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ عورت کا نکاح کرانے میں اس کے جس ولی کے لئے وکیل بنانا جائز ہے، کیا وہ صرف وہ ولی ہوگا جسے ولایت اجبار حاصل ہو یا ہر ولی ہوگا اگر چہ اسے ولایت اجبار حاصل نہ ہو۔

اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ان کے درمیان اختلاف ہے کہ وکالت کے ذریعہ عورت کے لئے عقد نکاح کی ذمہ داری سنبھالنا جائز ہے یا نہیں۔

اور اس کی تفصیل (فقرہ/٦٦-٧١) میں دیکھی جائے۔

دوم-ولی:

٦٦-اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ ولی نکاح کے ارکان میں سے ایک رکن ہے یا اس کے صحیح ہونے کی ایک شرط ہے یا اس کے جواز اور نفاذ کی شرط ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: ولی عقد نکاح کے ارکان میں سے

---

(١) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ٣/٣٧٧۔

(٢) حدیث: "أم حبيبة أنها كانت عند ابن جحش....." کی روایت ابوداؤد (٢/٥٦٩ طبع حمص) اور نسائی (٦/١١٩ طبع التجاریۃ الکبری) نے کی ہے، اور منذری نے مختصر السنن (٣/٣١ طبع دار المعرفہ) میں اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔

(٣) البدائع ٢/٢٣١۔

(٤) حدیث: "أنه ﷺ وكل أبا رافع في قبول نكاح ميمونة....." کی روایت ترمذی (٣/١٩١) نے حضرت ابو رافعؓ سے کی ہے، اور فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے اس حال میں شادی کی کہ آپ حلال تھے اور اس حال میں بنا کی کہ آپ حلال تھے اور میں ان دونوں کے درمیان قاصد تھا، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(١) حدیث: "وكل رسول الله ﷺ عمرو بن أمية الضمري في قبول نكاح أم حبيبة" کی روایت بیہقی (٧/١٣٩ طبع دائرۃ المعارف) نے حضرت ابوجعفر محمد بن علیؒ سے مرسلاً کی ہے۔

(٢) المغنی ٦/٤٦٢، کشاف القناع ٥/٥٦۔

ایک رکن ہے، لہذا اپنے شرائط کے ساتھ ولی کے بغیر نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ عقد کے ان ارکان میں سے ہے جن کے بغیر اس کا وجود نہیں ہوتا، اور ولی سے مراد وہ ہے جس کو ولایت حاصل ہوا گر چہ عقد کی ذمہ داری اس کی اجازت سے کوئی دوسرا سنبھالے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک عورت کا عقد نکاح کی ذمہ داری سنبھالنا صحیح نہیں ہوگا[۱]۔

لہذا نکاح میں عورت کا خود سے ایجاب وقبول صحیح نہیں ہے، چنانچہ وہ اپنی شادی نہ ولی کی اجازت سے کرسکتی ہے نہ اس کی اجازت کے بغیر کرسکتی اور نہ ولایت یا وکالت کی بنیاد پر دوسرے کی شادی کرسکتی ہے، نہ وکالت یا ولایت کی بنیاد پر نکاح قبول کرسکتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر ولی اور حاکم موجود نہ ہوں اور عورت اپنے پیغام دینے والے کیساتھ اپنے معاملہ کا ذمہ دار کسی مجتہد شخص کو بنائے تا کہ وہ اس کی شادی اس سے کردے تو صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ حکم ہوگا اور حکم حاکم کی طرح ہوتا ہے، اسی طرح اگر اس کے ساتھ کسی عادل آدمی کو ذمہ دار بنائے تو مختار قول کے مطابق صحیح ہوگا اگر چہ وہ مجتہد نہ ہو اس لئے کہ اس میں سخت ضرورت ہے، المہمات میں فرماتے ہیں: یہ حاکم کے موجود نہ ہونے کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ سفر وحضر میں اس کے رہنے کے باوجود جائز ہوگا اور اس کی بنیاد حکم بنانے کے جواز پر ہے، ولی عراقی کہتے ہیں: المہمات کی مراد وہ صورت ہے جب حکم قضاء کے لائق ہو، لیکن جس کو نووی نے مختار قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ عدالت کافی ہے اور یہ شرط نہیں ہے کہ وہ قضا کے لائق ہو تو اس کی شرط سفر اور قاضی کا موجود نہ ہونا ہے[۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں: ولایت رکن میں شرط ہے اور وہ جواز ونفاذ کے شرائط میں سے ہے، لہذا ایسے شخص کے نکاح کرانے سے نکاح منعقد نہیں ہوگا جس کو ولایت حاصل نہ ہو اور ولی وہ ہوگا جو عاقل، بالغ اور وارث ہو، لہذا بچہ پاگل غلام اور مسلمان عورت کا ولی کافر نہیں ہوگا، اور یہ اکثر فقہاء حنفیہ کے نزدیک ہے، اور رملی وابن عابدین کہتے ہیں: یہ تعریف اس ولی کے ساتھ مخصوص ہے جو رشتہ کی وجہ سے ہو، اس لئے کہ حاکم ولی ہے حالانکہ وارث نہیں ہے ایسے ہی غلام کا آقا ہے۔

نکاح میں ولایت کی دو قسمیں ہیں:

اول: ولایت ندب واستحباب اور یہ عاقلہ بالغہ پر ولایت ہے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

دوم: ولایت اجبار اور یہ نابالغہ پر ولایت ہے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اسی طرح مجنونہ بالغہ باندی پر بھی ولایت اجبار ہوگی۔

اور بالغہ عاقلہ پر ولایت کے بارے میں حنفیہ کے چند اقوال ہیں جن کی تلخیص کمال نے کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: اس سلسلہ میں ہمارے علماء کے نزدیک جو کچھ ہے وہ سات روایات ہیں:

دو روایتیں امام ابوحنیفہ سے ہیں:

پہلی روایت: عاقلہ بالغہ کے لئے اپنے نکاح اور دوسرے کا نکاح خود سے انجام دینا مطلقاً جائز ہے۔ یعنی کفو سے ہو یا غیر کفو سے البتہ وہ خلاف مستحب ہے ظاہر مذہب یہی ہے[۱]۔

اور ظاہر مذہب پر امام ابوحنیفہ کی دلیل کتاب اللہ، سنت اور قیاس ہے:

کتاب اللہ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَّسْتَنْكِحَهَا"[۲] (اور اس مسلمان عورت کو (بھی) جو (بلاعوض) اپنے کو نبی کو دے دے

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۳۳۵، ۳۶۹، شرح الزرقانی ۳/ ۱۶۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۳۔

(۲) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷، روضۃ الطالبین ۷/ ۵۰، ۵۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۲، ۲۳۷، فتح القدیر ۳/ ۱۵۷، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۹۵۔

(۲) سورۂ أحزاب/ ۵۰۔

بشرطیکہ (نبی) اسے نکاح میں لانا چاہیں)، تو آیت کریمہ عورت کی عبارت سے نکاح کے منعقد ہونے پر نص ہے، لہٰذا وہ مخالف پر حجت ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَنْ يَّتَرَاجَعَا "[1] (پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے، تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی، یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے، پھر اگر وہ (بھی) اسے طلاق دے دے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں کہ پھر مل جائیں)، اللہ تعالی نے اپنے ارشاد "حَتّٰى تَنْكِحَ " میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی ہے، تو یہ عورت سے نکاح کے تصور کا متقاضی ہے اور اپنے ارشاد "أَنْ يَّتَرَاجَعَا" میں اس کی نسبت زوجین کی طرف کی ہے یعنی دونوں نکاح کریں، اور ولی کا ذکر نہیں کیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ أَنْ يَّنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ"[2] (اور جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو اور پھر وہ اپنی مدت کو پہنچ چکیں تو تم انہیں اس سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کرلیں)، اور استدلال دو طریقے سے ہے:

اول: اللہ تعالی نے نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولی کی شرط کے بغیر ان کی عبارت سے نکاح جائز ہے۔

دوم: اللہ تعالی نے اولیاء کو اس صورت میں عورتوں کو اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے منع کرنے سے روک دیا ہے جب زوجین رضامند ہوں، اور نہی کا تقاضا یہ ہے کہ جس کام سے روکا گیا ہے اس کا ہونا ممکن ہو۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۲۔

سنت: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ليس للولي مع الثيب أمر"[1] (شوہر دیدہ عورت کے ساتھ ولی کا کوئی حکم نہیں ہوتا)، اور یہ ولی کی ولایت کا عورت سے منقطع کردینا ہے، اور انہیں سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "الأيم أحق بنفسها من وليها"[2] (أیم اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنی ذات کی زیادہ حق دار ہے)، اور أیم وہ عورت ہے جس کا کوئی شوہر نہ ہو۔

قیاس: یہ ہے کہ جب وہ عقل اور آزادی کے ساتھ بالغ ہو تو نکاح میں وہ اپنی ذات کی ذمہ دار ہوگی، لہٰذا اس پر کوئی ولی باقی نہیں رہے گا، جیسے کہ عاقل بچہ اگر بالغ ہوجائے، اور قدر مشترک یہ ہے کہ صغیرہ پر باپ کے لئے نکاح کرانے کی ولایت اس کی طرف سے شرعاً نیابت کے طور پر ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ نکاح ایک نفع بخش تصرف ہے جو دین و دنیا کی مصلحت پر مشتمل ہے اور بچی کو فی الحال اور آئندہ اس کی حاجت ہے اور وہ خود سے اس کو حاصل کرنے سے عاجز ہے اور باپ اس پر قادر ہے اور عقل کے ساتھ بلوغ کی وجہ سے حقیقی طور پر عاجزی زائل ہوگئی ہے اور وہ اپنے نفس پر تصرف کرنے پر حقیقۃً قادر ہوگئی ہے تو اس سے غیر کی ولایت زائل ہوجائے گی اور خود اس کے لئے ولایت ثابت ہو جائے گی، اس لئے کہ شرعی نیابت تو ضرورت کی وجہ سے شفقت کے طور پر ثابت ہوتی ہے، لہٰذا ضرورت کے زائل ہونے سے زائل ہوجائے گی۔

اور جب نکاح میں وہ اپنے نفس کی ولی ہوجائے گی تو لازماً اس

(۱) حدیث: "ليس للولي مع الثيب أمر" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۷۸، ۵۷۹ طبع حمص) اور نسائی (۶/ ۸۵ طبع التجاریۃ الکبری) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الأيم أحق بنفسها من وليها" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

پر کوئی ولی باقی نہیں رہے گا، اس لئے کہ یہ محال ہے[1]۔

دوسری روایت: امام ابوحنیفہ سے ہے جس کو ان سے حسن نے نقل کیا ہے کہ اگر وہ کفو سے عقد کرے تو جائز ہوگا اور غیر کفو سے جائز نہیں ہوگا، اور فتویٰ کے لئے یہی مختار ہے، اس سبب سے جس کا ذکر کیا جا چکا ہے کہ کتنے پیش آنے والے واقعات ایسے ہیں جو عدالت میں پیش نہیں کئے جاتے اور نہ ہر ولی اچھی طرح مقدمہ پیش کر کے خصومت کر سکتا ہے اور نہ ہر قاضی انصاف کرتا ہے، اور اگر ولی اچھی طرح خصومت کر سکے اور قاضی عدل کرے تو کبھی وہ حکام کے دروازوں پر آنے جانے کو ناپسند کرنے کی وجہ سے نیز خود خصومت کو بھاری سمجھتے ہوئے ترک کر دے گا اور ضرر باقی رہ جائے گا، لہذا اس سے منع کرنا اس ضرر کو دور کرنے کے لئے ہوگا، اور ابن الہمام فرماتے ہیں: مناسب یہ ہے کہ صحیح نہ ہونے میں جو کہ مفتی بہ ہے کہ یہ قید لگائی جائے کہ عورت کے زندہ اولیاء ہوں، اس لئے کہ اس روایت کی جو توجیہ کی گئی ہے اس کے مطابق صحیح نہ ہونا ان کے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کبھی وہ برقرار رہ جاتا ہے، رہا عورت کا حق تو وہ غیر کفو سے اس کی رضامندی کی وجہ سے ساقط ہو گیا ہے۔

امام ابو یوسف سے تین روایتیں ہیں: اگر اس کا کوئی ولی ہو تو مطلقاً ناجائز ہوگا، پھر انہوں نے رجوع کر لیا اور کہا: کفو سے جائز ہوگا غیر کفو سے نہیں، پھر رجوع کر لیا اور کہا: کفو اور غیر کفو دونوں سے مطلقاً جائز ہے، کمال کہتے ہیں: اور ہم نے جو بیان کیا ہے اس کے مطابق ان سے روایات کی ترتیب وہی ہے جس کا ذکر سرخسی نے کیا ہے۔

اور امام محمد سے دو روایتیں ہیں: ولی کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوگا اگر وہ اجازت دے دے تو نافذ ہو جائے گا ورنہ باطل ہو

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۴۸۔

جائے گا، البتہ اگر وہ کفو کے ساتھ ہوا اور ولی گریز کرے تو قاضی عقد کی تجدید کر دے گا اور اس کی طرف التفات نہیں کرے گا، دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے ظاہر الروایۃ کی طرف رجوع کر لیا ہے[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: نکاح کی صحت میں ولی شرط ہے، لہذا ولی کے بغیر کوئی نکاح صحیح نہیں ہوگا، مرداوی کہتے ہیں: یہی راجح مذہب ہے، اور اسی پر اصحاب ہیں اور اسی کی صراحت کی گئی ہے، زرکشی کہتے ہیں: اس کے بارے میں اصحاب میں اختلاف نہیں ہے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ ولی مطلقاً شرط نہیں ہے، اور صاحب مقنع ابن قدامہ اور ایک جماعت نے اس روایت کو ولی اور سلطان کی عدم موجودگی کی وجہ سے عذر کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔

ان کے یہاں راجح مذہب کے مطابق اگر کوئی عورت اپنی شادی کر لے یا اپنے علاوہ جیسے اپنی بیٹی یا بہن کی شادی کر دے یا اپنی شادی کرانے میں اپنے ولی کے علاوہ کو اپنا وکیل بنا دے خواہ ولی کی اجازت ہی سے بنائے تو تینوں صورتوں میں نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''لا نكاح إلا بولي'' [2] (ولی کے بغیر نکاح ہی نہیں)، اور وہ حقیقت شرعیہ کی نفی کے لئے ہے، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**أيما امرأة نكحت بغير وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من**

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۵۷۔

(۲) حدیث ابوموسی: ''لا نكاح إلا بولي'' کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶۸ طبع حمص) اور ترمذی (۳/ ۳۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

لا ولي له"[(۱)] (جس عورت نے بھی اپنے ولی کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے اور اگر وہ اس سے دخول کر لے تو عورت کو اس کی شرم گاہ کو مرد کے حلال کر لینے کے بدلہ مہر ملے گا اور اگر ان میں اختلاف ہو جائے تو سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو) اور یہ نہ کہا جائے کہ حضور ﷺ کے ارشاد: "لا نكاح إلا بولي" میں نفی کو نفی کمال پر محمول کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ شارع کا کلام شرعی حقائق پر محمول ہوتا ہے، یعنی ولی کے بغیر شرع میں نکاح موجود ہی نہیں ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: نکاح ولی کے بغیر اس کی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے صحیح نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ عورت اپنی کم عقلی اور جلد دھوکہ کھا جانے کے باعث شرم گاہ پر مامون نہیں ہے، لہذا اس کو نکاح کرنے کا حق دینا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ مال میں فضول خرچی کرنے والا ہے، اور عورت کا وکیل بنانا یا اس میں اس کا وکیل بننا بھی صحیح نہیں ہے اور یہ حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عباس، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے بھی منقول ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: اگر کوئی حاکم ولی کے بغیر عقد نکاح کی صحت کا فیصلہ کر دے تو اس کے فیصلے کو نہیں توڑا جائے گا، یا عقد کرنے والا ایسا حاکم ہو جو اس کی رائے رکھتا ہو تو نہیں توڑا جائے گا، اسی طرح تمام فاسد نکاحوں کا فیصلہ اس کو صحیح سمجھنے والا کر دے تو اس کو توڑا نہیں جائے گا، اس لئے کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، لہذا اس کے فیصلے کو توڑنا جائز نہیں ہوگا[(۲)]۔

(۱) حدیث عائشہ: "أيما امرأة نكحت بغير وليها فنكاحها......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) الانصاف ۸/ ٦٦، کشاف القناع ۵/ ۴۸، ۴۹۔

ولی کے شرائط:

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح میں ولی کے اندر کچھ شرائط کا ہونا ضروری ہے ان میں سے بعض میں انکا اتفاق ہے اور بعض میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اور اس کی وضاحت ذیل میں ہے:

پہلی شرط: عقل و بلوغ:

٦٧ - جمہور فقہاء کے نزدیک ولی عاقل بالغ ہو۔

چنانچہ ولایت کسی مجنون اور بچہ کے لئے ثابت نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں اہل ولایت میں سے نہیں ہیں، اس لئے کہ ولایت کی اہلیت زیر ولایت کے حق میں غور وفکر کے حصول پر قدرت کی وجہ سے ہوتی ہے، اور یہ عقل ورائے کے کمال سے ہوتی ہے، جو موجود نہیں ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ دونوں میں سے کسی کو اپنے آپ پر ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسرے پر کیسے ہوگی۔

امام احمد سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب بچہ کی عمر دس سال ہو جائے تو اپنی اور دوسرے کی شادی کر سکتا ہے، اور انہیں سے مروی ہے کہ جب بارہ سال کا ہو جائے[(۱)]۔

جنون سے مراد (جیسا کہ کمال نے کہا) مطبق ہے اور وہ ایک قول کے مطابق ایک سال ہے، اور دوسرے قول کے مطابق سال کا اکثر ہے، ایک قول کے مطابق ایک مہینہ ہے، اور حنفیہ کے یہاں اسی پر فتوی ہے اور التجنیس میں ہے: امام ابوحنیفہ جنون مطبق میں کوئی وقت مقرر نہیں کرتے جیسا کہ تقدیرات میں ان کا طریقہ ہے لہذا وہ قاضی کی رائے کے حوالے ہوگا، اور غیر مطبق کے لئے اس کے افاقہ کی حالت میں بالاجماع ولایت ثابت ہوگی، مطلب یہ ہے کہ اگر وہ

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۷، الشرح الصغیر ۲/ ٣٦٩-٣٧١، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، الإنصاف ۸/ ۷۲، ۷۳، کشاف القناع ۵/ ۵۳، ۵۴۔

مطبق ہوتو اس کی ولایت سلب کر لی جائے گی اور عورت کی شادی کی جائے گی، اور اس کے افاقہ کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اور غیر مطبق میں اس کے لئے ولایت ثابت ہوگی چنانچہ عورت کی شادی نہیں کی جائے گی اور اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا جیسا کہ سونے والے کا حکم ہے اور حنفیہ میں سے جس کو متاخرین نے مختار کہا ہے، اس کے مطابق نظر وشفقت کا تقاضہ یہ ہے کہ جب اس کے افاقہ کے انتظار سے پیغام دینے والا کفو فوت ہو رہا ہوتو اس کی شادی کر دی جائے گی اگر چہ جنون مطبق نہ ہو ورنہ انتظار کیا جائے [1]۔

دوسری شرط: آزاد ہونا:

۶۸- فی الجملہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ولی کا آزاد ہونا شرط ہے، اس لئے کہ غلام کو کسی پر ولایت نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ اہل ولایت میں سے نہیں ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ اس کو اپنی ذات پر ولایت نہیں ہے، نیز ولایت سے مالک ہونا معلوم ہوتا ہے، اور ایک شخص ایک ہی زمانہ میں مالک اور غلام دونوں کیسے ہوسکتا ہے، نیز یہ نظر اور مصلحت کی ولایت ہے اور نکاح کے مصالح پر صرف غور وتدبر ہی سے واقفیت ہوسکتی ہے، اور غلام اپنے مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہنے کی وجہ سے غور وتدبر کے لئے فارغ نہیں ہوگا تو وہ اپنے نکاح کرانے میں مصلحت ہونے سے واقف نہیں ہوسکتا۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ غلام کے لئے اپنے آقا کی اجازت سے قطعی طور پر اور بغیر اجازت کے اصح قول کے مطابق یہ جائز ہے کہ نکاح قبول کرنے میں دوسرے کا وکیل بنے، اور جمہور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق ایجاب میں اس کو وکیل بنانا صحیح نہیں ہوگا۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۸۰، ۱۸۱۔

حنابلہ میں سے مرداوی نے الروضہ سے اپنی قرابت پر غلام کی ولایت کے بارے میں دو روایتیں نقل کی ہیں، القواعد الأصولیہ میں فرماتے ہیں: اظہر قول یہ ہے کہ وہ ولی ہوگا [1]۔

تیسری شرط: اسلام:

۶۹- مسلمان مرد کی مسلمان عورت پر ولایت کے بارے میں فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اسلام شرط ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: کافر کو مسلمان پر کوئی ولایت نہیں ہوگی، اس لئے کہ دونوں کے درمیان کوئی میراث نہیں ہوتی، نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: "لا يتوارث أهل ملتين شيئا" [2] (دوملتوں والے کسی بھی چیز میں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہونگے)، نیز کافر کو مسلمان کے اوپر ولایت کی اہلیت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت نے مسلمانوں پر کافروں کی ولایت ختم کر دی ہے، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَن يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا" [3] (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)، نیز حضور ﷺ فرماتے ہیں: "الإسلام يعلو ولا يعلى" [4] (اسلام بلند رہتا ہے، پست نہیں ہوتا)، نیز کافر کے لئے مسلمان پر ولایت ثابت کرنا کافر کی طرف سے مسلمان کو ذلیل کرنے کا احساس

(۱) البدائع ۲/ ۲۳۷، الشرح الصغیر ۲/ ۳۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، الإنصاف ۸/ ۷۲، مطالب أولی النہی ۵/ ۶۴۔

(۲) حدیث: "لا يتوارث أهل ملتين......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۲۸- ۳۲۹ طبع حمص) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور ابن الملقن نے خلاصۃ البدر المنیر (۲/ ۱۳۵ طبع دار الرشد) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

(۴) حدیث: "الإسلام يعلو ولا يعلى" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۵۲ طبع دار المحاسن) نے حضرت عائذ بن عمرو المدنیؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۳/ ۲۲۰ طبع السلفیہ) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

دلاتا ہے اور یہ ناجائز ہے، اسی لئے مسلمان عورت کو کافر کے نکاح سے محفوظ رکھا گیا ہے۔

اسی طرح اگر ولی مسلمان ہو اور زیر ولایت شخص کافر ہو تو اس کو اس پر ولایت نہیں ہوگی، اس لئے کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا جیسا کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا، نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: **"لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم"** (1) (مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوگا اور نہ کافر مسلمان کا)۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: مرتد کو کسی پر ولایت نہیں ہوگی نہ کسی مسلمان پر نہ کسی کافر پر اور نہ اس جیسے کسی مرتد پر۔

فی الجملہ ولایت کے ثابت ہونے کے لئے ولی کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ کافر کافر کا ولی ہوگا، اس لئے کہ کفر زیر ولایت شخص کے حق میں تحصیل نظر کا باعث بننے والی شفقت سے مانع نہیں ہوتا، اور نہ وراثت میں اس لئے کہ کافر کافر کا وارث ہوتا ہے، اسی لئے اس کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے تو اسی طرح دوسرے پر بھی ہوگی (2)، اللہ تعالی کا کا ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ" (3) (اور جو لوگ کافر ہیں وہ باہم ایک دوسرے کے وارث ہیں)۔

مالکیہ کہتے ہیں: مسلمان عورت کے لئے کافر کا ولی ہونا اور اس کے برعکس ممنوع ہوگا، چنانچہ مسلمان کسی کافر عورت کا ولی نہیں ہوگا سوائے کافر باندی کے، وہ اس کی شادی صرف کسی کافر سے کرے گا یا سوائے اپنی آزاد کردہ کافر عورت کے بشرطیکہ اس کو اپنے مسلمان ہونے کی حالت میں بلاد اسلام میں آزاد کیا ہو تو وہ اس کی شادی کرادے گا اگرچہ اس کے کتابیہ ہونے پر کسی مسلمان ہی سے کرائے (1)۔

شافعیہ کہتے ہیں: مسلمان عورت کی شادی اس کا کافر رشتہ دار نہیں کرائے گا نہ کافر عورت کی شادی اس کا مسلمان رشتہ دار کرائے گا اور (منصوص اصح قول کے مطابق) اصلی کافر اصلی کافرہ کا ولی ہوگا اگرچہ وہ کسی مسلمان کی آزاد کردہ ہو اور دونوں کا اعتقاد مختلف ہو چنانچہ یہودی نصرانی عورت کی اور نصرانی، یہودی عورت کی شادی کرائے گا جیسا کہ وراثت میں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ" (اور جو لوگ کافر ہیں وہ باہم ایک دوسرے کے وارث ہیں) اور وراثت سے تشبیہ کا قضیہ یہ ہے کہ کسی حربی کو کسی ذمیہ پر نیز اس کے برعکس ولایت حاصل نہیں ہوگی، اور مستامن (امن لے کر دار الاسلام میں آنے والا) ذمی کی طرح ہوگا، اور بلقینی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

اور کافر عورت کے اولیا میں سے ایسے حرام کا مرتکب جو اس کے دین میں فاسق بنا دینے والا ہو ہمارے نزدیک فاسق کی طرح ہوگا تو وہ اپنی زیر ولایت عورت کی شادی نہیں کرائے گا، برخلاف اس صورت کے جب وہ اس کا ارتکاب نہ کرے، اور اگر اس کا حال معلوم نہ ہو تو اس کی شادی کرادے گا۔

اور اس کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ کافر عورت کا شوہر کافر ہو یا مسلمان، لیکن ان کا قاضی مسلمان کی شادی نہیں کرائے گا برخلاف کافر شوہر کے، اس لئے کہ کافروں کا نکاح صحیح ہوگا اگرچہ ان کے قاضی کی طرف سے صادر ہو۔

---

(1) حدیث: "لا یرث المسلم الکافر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۵۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(2) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۷، ۲۳۹، الشرح الصغیر ۲/ ۳۷۰، مطالب أولی النہی ۵/ ۶۴، ۶۵، کشاف القناع ۵/ ۵۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۶۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۶۔

(3) سورۂ أنفال/ ۷۳۔

(1) الشرح الصغیر ۲/ ۳۷۰۔

البتہ مرتد مطلقاً ولی نہیں ہوگا نہ مسلمان عورت کا نہ مرتد عورت کا نہ ان دونوں کے علاوہ کا، اس لئے کہ اس کے اور دوسروں کے درمیان موالات منقطع ہوگئی ہے، اور ملکیت کی بنیاد پر اپنی باندی کی شادی نہیں کرائے گا جیسا کہ وہ خود شادی نہیں کرے گا[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: نہ کوئی کافر کسی مسلمان عورت کی شادی کرائے گا نہ اس کے برعکس ہوگا، سوائے کافر کی ام ولد کے کہ جب وہ اسلام قبول کرلے تو وہ اس کی شادی کرادے گا۔

اور مسلمان اپنی کافر باندی کی شادی کرائے گا اور سلطان اس کافر عورت کی شادی کرائے گا جس کا کوئی ولی نہ ہو۔

اور ذمی اپنی زیر ولایت ذمیہ کا ذمی سے نکاح کرانے کا ولی ہوگا، مرداوی کہتے ہیں: یہی اصحاب کے نزدیک قطعی اور راجح مذہب ہے، اور انہوں نے ان کے دین کے متحد ہونے یا اس کے مختلف ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، اور مسلمان سے نکاح کرانے کا بھی وہی ولی ہوگا، اور یہی راجح مذہب ہے جس کو ابوالخطاب وغیرہ نے مختار قرار دیا ہے۔

اور ذمی اگر ولی ہو تو اس میں ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہوگا جن کا اعتبار مسلمان میں کیا جاتا ہے[2]۔

چوتھی شرط: عادل ہونا:

۷۰- ولی میں عدالت کے مشروط ہونے کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: ولی میں عدالت کی شرط نہیں ہے یہ حنفیہ اور مشہور قول کے مطابق مالکیہ کی رائے ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۶۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۶۔

(۲) الإنصاف ۸/ ۸۰، ۸۱، کشاف القناع ۵/ ۵۳، ۵۴۔

ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے عموم سے استدلال کیا ہے: "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامٰى مِنْكُمْ"[1] (اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو)، نیز حضور ﷺ کے کسی تفصیل کے بغیر اس ارشاد سے (بھی استدلال کیا ہے): "**تخيروا لنطفكم، وانكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم**"[2] (اپنے نطفوں کے لئے منتخب کرو اور کفو سے نکاح کرو اور انہیں سے نکاح کراؤ)۔

نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ سے ہمارے اس زمانہ تک عام خاص تمام لوگ کسی کی طرف سے کسی نکیر کے بغیر اپنی بیٹیوں کی شادی کراتے رہے ہیں، نیز یہ نظر و شفقت والی ولایت ہے، اور نظر و شفقت کی تحصیل پر قادر ہونے میں مانع نہیں ہوتا ہے، اسی طرح وراثت میں مانع نہیں ہوتا، لہذا عدل کی طرح ولایت میں بھی مانع نہیں ہوگا، نیز فاسق کو اپنی ذات پر ولایت ہوتی ہے، لہذا وہ عادل کی طرح دوسرے پر بھی ولایت کا اہل ہوگا، اسی لئے ہم نے اس کی شہادت قبول کی ہے، نیز اس لئے کہ وہ ولایت کی ایک قسم یعنی ولایت ملک کا اہل ہے حتی کہ اپنی باندی کی شادی کراتا ہے تو وہ دوسری قسم کا بھی اہل ہوگا[3]۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ ولایت نکاح میں عدالت شرط ہے، یہ راجح مذہب میں شافعیہ اور اسی طرح حنابلہ کی رائے ہے اور مالکیہ کے نزدیک غیر مشہور روایت ہے۔

شافعیہ مزید کہتے ہیں کہ راجح مذہب کے مطابق امیر المؤمنین

(۱) سورۂ نور/ ۳۲۔

(۲) حدیث: "تخيروا لنطفكم، وأنكحوا......" کی تخریج فقرہ/ ۴۳ میں گذر چکی۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۹، ۲۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۲، فتح القدیر ۳/ ۱۸۰، ۱۸۱، الشرح الصغیر ۲/ ۳۶۹-۳۷۱، الإنصاف ۸/ ۷۳، ۷۴، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۲۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۵۔

کے علاوہ کسی فاسق کو ولایت حاصل نہیں ہوگی خواہ ولایت اجبار ہو یا نہ ہو، اپنے فسق کا اعلان کرنے والا ہو یا نہ ہو بلکہ ولایت اس کے بعد والے کی طرف منتقل ہو جائے گی، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا نكاح إلا بإذن ولي مرشد أو سلطان**"[1] (ولی مرشد یا سلطان کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں ہوگا)، البتہ امیر المؤمنین کا فسق مانع نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی وجہ سے معزول نہیں ہوتا ہے، اور امام غزالی نے اس بات پر اتفاق نقل کیا ہے کہ جس کا حال معلوم نہ ہو وہ ولی بنے گا، اور ان دونوں کے علاوہ میں اختلاف ذکر کیا ہے، اور بغوی کہتے ہیں: اگر فاسق توبہ کرلے تو فی الحال شادی کرائے گا اور اس کی توجیہ اس طرح کی ہے کہ ولی کے نکاح میں فسق کا نہ ہونا شرط ہے نہ کہ شہادت کا مقبول ہونا جس میں عدالت کا اعتبار ہوتا ہے، شربینی خطیب کہتے ہیں: معتمد یہی ہے، ابن المقری کہتے ہیں: فی الحال شادی نہیں کرائے گا بلکہ شہادت پر قیاس کرتے ہوئے استبراء ضروری ہوگا[2]۔

پانچویں شرط: مرد ہونا:

۷۱- عقد نکاح میں ولی کے مرد ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: فی الجملہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نکاح کے ولی کا مرد ہونا شرط ہے، لہذا عورت کی طرف سے وہ صحیح نہیں ہوگا۔

(۱) حدیث: "لا نكاح إلا بإذن ولي مرشد أو سلطان" کی روایت طبرانی نے الأوسط (۱/ ۳۱۸ طبع مکتبۃ المعارف الریاض) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۱۹۱ طبع السلفیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۶۲، ۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، ۱۵۵، الإنصاف ۸/ ۷۳، ۷۴، مطالب أولی النہی ۵/ ۶۵، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۲۴۔

مالکیہ نے مزید کہا ہے کہ یہ صحیح ہوگا کہ مالک عورت باندی کے لئے نیز کسی عورت کی وصی عورت اور آزاد کرنے والی عورت باندی کے لئے وکیل بنادے جس کے ساتھ کوئی ایسا نسبی مرد (عصبہ) جس میں تمام شرائط پائی جارہی ہوں اور جوان کی طرف سے عقد کی ذمہ داری سنبھال سکے موجود نہ ہو[1]۔

شافعیہ نے تفصیل کی ہے اور کہا ہے کہ: عورت اپنی شادی نہ اپنے ولی کی اجازت سے کرے گی نہ بغیر اس کی اجازت کے، اور نہ ولایت کی بنیاد پر، نہ ولی کی طرف سے وکالت کی بنیاد پر دوسرے کی شادی کرائے گی، اور نہ کسی کا نکاح قبول کرے گی، تاکہ اس کے لئے یہ دروازہ بند ہوجائے، اس لئے کہ اس میں اس کا داخل ہونا اچھی عادات کے لائق نہیں ہے، اس لئے کہ عورت سے حیاء مقصود ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**أَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ**"[2] (مرد عورتوں کے سردھرے ہیں) قلیوبی کہتے ہیں: "**قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ**" کے معنی مردوں کا عورتوں کے مصالح انجام دینا ہے، انہیں مصالح میں ان کی شادی کرانے کی ولایت بھی ہے، جیسا کہ یہ حدیث اس کی طرف رہنمائی کررہی ہے: "**لا نكاح إلا بولي**"[3] (ولی کے بغیر کوئی نکاح نہیں ہوگا)، اور ولی کو مذکر لانے میں مرد ہونے کی دلیل ہے، اور تغلیب مراد لینا قابل رد ہے اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا تزوج المرأة المرأة، ولا المرأة نفسها**"[4] (عورت عورت کی شادی نہیں کرائے گی، نہ عورت خود

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۳۶۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷، الإنصاف ۸/ ۶۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۳) حدیث: "لا نكاح إلا بولي......" کی تخریج فقرہ/ ۶۲ میں گذر چکی۔

(۴) حدیث: "لا تزوج المرأة المرأة ولا المرأة نفسها" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۰۶ طبع عیسی الحلبی) اور دارقطنی (۳/ ۲۲۷ طبع دار المحاسن قاہرہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

اپنی شادی کرے گی)۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: اگر ولی مثال کے طور پر اپنی بیٹی کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ کسی مرد کو اپنے عقد نکاح کے انجام دینے کا وکیل بنائے، اپنی طرف سے نہیں بلکہ ولی کی طرف سے یا مطلق رکھے تو صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ ولی اور وکیل کے درمیان سفیر ہے برخلاف اس صورت کے جب وہ اپنی طرف سے وکیل بنائے۔ اگر ہم کسی عورت کی خلافت کی آزمائش میں مبتلا ہو جائیں تو اس کے احکام ضرورت کی وجہ سے نافذ ہو نگے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی طرف سے شادی کرانے کو صحیح قرار دیا جائے۔

اور اپنے علاوہ کے نکاح میں عورت کی اجازت کا اعتبار نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ اس کی ملک میں ہو یا سفیہ ہو یا مجنون ہو اور عورت اس کی وصیہ ہو[1]۔

حنابلہ کا صحیح مذہب ہے کہ عورت کو اپنی باندی اور آزاد کردہ عورت کی شادی کرانے کا اختیار ہے[2]۔

دوسری رائے: امام ابوحنیفہ، امام زفر، امام حسن اور ظاہر الروایۃ میں امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ نکاح میں عورتوں کی عبارت معتبر ہے یہاں تک کہ اگر آزاد عاقلہ بالغہ اپنا نکاح کرلے تو جائز ہوگا اور یہی اس وقت ہوگا جب ولایت یا وکالت کے ذریعہ دوسرے کی شادی کرے، اسی طرح اس وقت ہوگا جب اپنی شادی کرانے میں دوسرے کو وکیل بنائے یا کوئی دوسرا شخص اس کی شادی کرائے اور وہ اجازت دیدے۔

امام محمد فرماتے ہیں: ولی کی اجازت کے بغیر جائز نہ ہوگا، اور اگر اس سے پہلے دونوں مرجائیں تو نہ ایک دوسرے کے وارث

(۱) روضۃ الطالبین ۷/۶۷، مغنی المحتاج ۳/۱۰۶، ۱۴۷، المحلی والقلیوبی ۳/۲۲۱۔

(۲) الإنصاف ۸/۶۸۔

ہو نگے، نہ مرد کی طلاق واقع ہوگی، نہ ظہار اور اس کا وطی کرنا حرام ہوگا، اور اگر ولی اجازت دینے سے گریز کرے تو طحاوی امام محمد سے نقل کرتے ہیں کہ قاضی دونوں کے درمیان تجدید عقد کرے گا، اور ہشام امام محمد سے نقل کرتے ہیں: اگر ولی اس کی اجازت نہ دے تو میں اس کی اجازت دے دونگا اور وہ اس وقت قاضی تھے تو ان سے دو روایتیں ہوگئیں، اور ان سے منقول ہے کہ انہوں نے اپنی موت سے سات دن پہلے امام ابوحنیفہ کے قول کے طرف رجوع کرلیا تھا[1]۔

اور ہر فریق کے دلائل عقد نکاح کے ولی سے متعلق بحث کے ذیل میں گزر چکے ہیں (دیکھئے: فقرہ/ ۶۶)۔

چھٹی شرط: رشد (سمجھدار ہونا):

۲۷ - عقد نکاح میں ولی کے رشید (سمجھ دار) ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں۔

پہلی رائے: حنفیہ، مالکیہ، ایک قول میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نکاح کی ولایت میں رشد کی شرط نہیں ہے۔

مالکیہ نے مزید کہا ہے کہ سفیہ[2] کو جس عورت پر ولایت اجبار ہو اس کی اور جس پر ولایت اجبار نہ ہو اس کی شادی اس کی اجازت سے اور اپنے ولی کی اجازت سے کرے گا، اور یہ بطور استحباب ہے بطور شرط نہیں، ورنہ مثلاً وہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنی بیٹی کی شادی کرے تو مستحب ہے کہ ولی اس میں جو مصلحت ہو اس پر غور

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۳/۹۰۔

(۲) حنفیہ، مالکیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور قول مرجوح میں شافعیہ کے نزدیک سفہ (بیوقوفی): مال میں فضول خرچی اور اسراف کرنا ہے اور شافعیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ سفہ: مال میں فضول خرچی کرنا اور اس میں نیز دین میں بگاڑ کرنا ہے، دیکھئے: اصطلاح (سفہ فقرہ/۱)۔

کرے، اگر وہ درست ہوتو باقی رکھے ورنہ رد کردے اور اگر غور نہیں کرے گا تو وہ نافذ ہوگی [۱]۔

دوسری رائے: شافعیہ کی رائے ہے کہ سفہ کی بنیاد پر جس پر حجر کیا گیا ہو اس کو ولایت حاصل نہیں ہوگی اس طور پر کہ غیر رشید (ناسمجھ ہونے کی حالت میں) بالغ ہو یا رشد کے بعد اپنے مال میں فضول خرچی کرے پھر اس پر حجر کردیا جائے یہ راجح مذہب ہے، اس لئے کہ وہ اپنے معاملہ کا ولی نہیں ہوتا تو دوسرے کا بدرجہ اولی (نہیں ہوگا) اور اگر اس پر حجر نہ کیا جائے تو رافعی کہتے ہیں مناسب نہیں ہے کہ اس کی ولایت ختم ہو اور یہی نووی کے کلام کا مقتضی ہے اور یہی معتمد ہے، اور ابن ابی ہریرہ نے اس کی ولایت کے ختم ہوجانے کو قطعی کہا ہے اور سبکی نے اس کو مختار قرار دیا ہے [۲]۔

حنابلہ نے نکاح میں رشد کے شرط ہونے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا نكاح إلا بإذن ولي مرشد أو سلطان**" [۳] (رشید ولی یا سلطان کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں ہوگا)، اور یہاں پر رشد کے (معنی) کفو اور نکاح کے مصالح سے واقف ہونا ہے، اور اس کے معنی مال کی حفاظت کرنے کے نہیں ہیں، اس لئے کہ ہر جگہ کا رشد اسی کے اعتبار سے ہوگا یہ بات شیخ تقی الدین نے کہی ہے۔

یہ حضرات کہتے ہیں: ولایت اس سفہ کی وجہ سے ختم نہیں ہوگی جو کہ مال میں فضول خرچی (کا نام) ہے [۴]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، الشرح الصغیر ۲/ ۳۶۹-۳۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴، الإنصاف ۸/ ۷۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۴۔

(۳) حدیث: "لا نكاح إلا بإذن ولي مرشد أو سلطان" کی تخریج فقرہ/ ۷۰ میں گذر چکی۔

(۴) الإنصاف ۸/ ۷۴، ۷۵۔

ساتویں شرط: وہ حج یا عمرہ کے احرام میں نہ ہو:

۳۷ - نکاح کے ولی کے لئے حج یا عمرہ کے احرام سے خالی ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: حج یا عمرہ کے احرام سے اس کا خالی ہونا شرط ہے یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے۔

تو ان دونوں میں سے کسی کا احرام باندھنے والے کے لئے عقد نکاح کا ذمہ دار بننا صحیح نہیں ہوگا، مالکیہ کہتے ہیں: اگر عقد کردے تو ہمیشہ کے لئے فسخ کردیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں: یہ شرط ولی میں عام ہے اگرچہ وہ حاکم یا شوہر ہو یا دونوں میں سے کسی کی طرف سے یا بیوی کی طرف سے وکیل ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب**" [۱] (محرم نہ نکاح کرے گا، نہ اس کا نکاح کرایا جائے گا، اور نہ پیغام دے گا)، لیکن ولی کا احرام اصح قول میں دور کے ولی کی طرف ولایت منتقل نہیں کرے گا [۲]۔

دوسری رائے: امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ اس میں محرم کے لئے کوئی حرج نہیں ہے کہ نکاح کرے یا کرائے، اور پیغام دے، لیکن اگر وہ شادی کرے تو اس کو احرام سے نکل جانے تک وطی نہیں کرنا چاہئے۔

ان حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**تزوج النبي ﷺ ميمونة بنت الحارث وهو محرم**" [۳] (نبی کریم ﷺ نے میمونہ بنت الحارث سے

(۱) حدیث: "لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۳۷۳، کشاف القناع ۲/ ۴۴۱، روضۃ الطالبین ۷/ ۶۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۶۔

(۳) حدیث: "تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو محرم" کی روایت بخاری

اس حال میں نکاح کیا کہ آپ محرم تھے)، اور یہ حضرات فرماتے ہیں: جب روزوں کی حرمت عقد نکاح سے مانع نہیں ہے تو اسی طرح احرام کی حرمت بھی عقد نکاح سے مانع نہیں ہوگی۔

اور طحاوی نے حضرت ابن عباس، ابن مسعود اور حضرت انس ابن مالک رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے کہ وہ محرم کی شادی کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے [1]۔

آٹھویں شرط: ولی کو مجبور نہ کیا گیا ہو:

۷۴- اس بات کی شرط لگانے میں کہ نکاح کے ولی کو عقد پر مجبور نہ کیا گیا ہو فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: اس ولی کا نکاح کرنا صحیح نہیں ہوگا جسے عقد نکاح پر مجبور کیا گیا ہو، یہ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے [2]۔

اور ان کے حق میں نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا جاتا ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**" [3] (بے شک اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا بھول اور اس چیز کو معاف فرمادیا ہے جس پر انہیں مجبور کیا جائے)۔

دوسری رائے: اگر ولی کو اپنی زیر ولایت لڑکی کی شادی کرانے پر مجبور کیا جائے تو اس کا نکاح کرنا صحیح ہوگا یہ حنفیہ کی رائے ہے۔

لہذا مجبور کئے گئے شخص کا نکاح کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ نکاح ان چیزوں میں سے ہے جن میں ہزل کا احتمال نہیں ہے، اور ان کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوجاتی ہے، اس لئے کہ جو چیز ہزل کے ساتھ صحیح ہوتی ہو اس میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا اور جس میں فسخ کا احتمال نہ ہوتا ہو اس میں اکراہ موثر نہیں ہوگا [1]۔

نکاح میں ولایت کے اسباب:

فقہاء نے ولایت نکاح کے کچھ اسباب بیان کئے ہیں اور وہ یہ ہیں:

الف-قرابت:

۷۵- اس ولایت کے ثبوت کا سبب قرابت کی اصل اور اس کی ذات ہے نہ کہ قرابت کا کامل ہونا، کامل ہونا تو مقدم کی شرط ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ**" [2] (اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**تخيروا لنطفكم، وانكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم**" [3] (اپنے نطفوں کے لئے منتخب کرو، کفووں سے نکاح کرو اور انہیں سے نکاح کراؤ)، نیز قرابت ہی کی وجہ سے شفقت حاصل ہوتی ہے، اور وہی زیر ولایت کے حق میں غور وفکر کرنے کی داعی ہوتی ہے [4]۔

(فتح الباری ۷/ ۵۰۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) شرح معانی الآثار ۲/ ۲۶۸-۲۷۳ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۳، المنثور للزرکشی ۱/ ۱۸۸، الشرح الصغیر ۲/ ۳۷۰-۳۷۱۔

(۳) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۵/ ۱۶۱) میں کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) ردالمحتار والدرالمختار ۵/ ۸۷۔

(۲) سورۂ نور ر ۳۲۔

(۳) حدیث: "تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء" کی تخریج فقرہ ر ۴۳ میں گذر چکی۔

(۴) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۲، ابن عابدین ۲/ ۲۹۶، روضۃ الطالبین ۷/ ۵۳، ۵۵، ۵۸، الشرح الصغیر ۳/ ۱۱۳-۱۱۶، کشاف القناع ۵/ ۴۸-۵۱، أسنی المطالب ۳/ ۲۲۶۔

ب-ملک:

۷۶-نکاح کی ولایت ملک کی وجہ سے یعنی آقا کے اپنے غلام یا باندی کے مالک ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ نکاح کرانے کی ولایت شفقت کی ولایت ہے، اور ملک مملوک کے حق میں شفقت اور نظر کی داعی ہوتی ہے، لہذا وہ ثبوت ولایت کا سبب ہوگی۔

مملوک کے لئے ملک نہ ہونے کی وجہ سے ولایت نہیں ہوتی، اس لئے کہ وہ فی نفسہ مملوک ہے لہذا مالک نہیں ہوگا[۱]۔

ج-ولاء:

۷۷-نکاح کی ولایت ولاء عتاقہ سے ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الولاء لحمة كلحمة النسب لا تباع ولا توهب**"[۲] (ولایت نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے جسے نہ بیچا جا سکتا ہے نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے)، پھر نسب ثبوت ولایت کا ایک سبب ہے، تو اسی طرح ولاء بھی اس کا سبب ہوگا[۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۲، الدر المختار ورد المحتار ۲/۲۹۶، روضۃ الطالبین ۷/۵۳، ۵۵، ۵۸، الشرح الصغیر ۲/۳۵۱-۳۶۱، الإنصاف ۷/۷۰-۷۱، مطالب أولی النہی ۵/۵۵، المبدع ۷/۳۰-۳۱، عقد الجواہر الثمینہ ۲/۱۵-۱۸۔

(۲) حدیث: "الولاء لحمة كلحمة النسب لا تباع ولا توهب" کی روایت حاکم نے المستدرک (۴/۳۴۱ طبع دائرۃ المعارف) میں اور بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/۲۹۲-۲۹۳ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۹۶، الشرح الصغیر ۲/۳۵۱، روضۃ الطالبین ۷/۵۳، ۵۵، ۵۸، الإنصاف ۷/۷۰-۷۱۔

د-امامت (خلافت):

۷۸-نکاح کی ولایت امامت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**السلطان ولي من لا ولي له**"[۱] (جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہے)، نیز اس لئے کہ وہ مسلمانوں کی جماعت کا نائب ہوتا ہے[۲]۔

ھ-وصایہ (وصی بنانا):

۷۹-بعض علماء کے نزدیک نکاح کی ولایت وصی بنانے سے ثابت ہوتی ہے[۳]۔

نکاح میں ولایت کے اقسام:

۸۰-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ زیر ولایت شخص کے اعتبار سے نکاح میں ولایت کی دو قسمیں ہیں:

ولایت اجبار: اور وہ نکاح کرانے کے قول کو غیر پر نافذ کر دینا ہے، یعنی یہ کہ ولی خود عقد کرے اور وہ زیر ولایت پر نافذ ہو جائے خواہ وہ پسند کرے یا انکار کرے۔

اور ولایت اختیار: اس کا نام رکھنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ ولایت ندب واستحباب یا ولایت شرکت۔

اس ولایت میں غیر پر قول کو نافذ کرنا یا اس کو مجبور کرنا نہیں ہوتا، اور اس کا مقتضی یہ ہے کہ زیر ولایت کا نکاح اس کی اجازت لینے یا اس

(۱) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ابوداؤد (۲/۵۶۸ طبع حمص) اور ترمذی (۳/۳۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۹۶، الشرح الصغیر ۲/۳۵۱، روضۃ الطالبین ۷/۵۳، ۵۵، ۵۸، الإنصاف ۷/۷۰-۷۱۔

(۳) عقد الجواہر الثمینہ ۲/۱۶، مطالب أولی النہی ۵/۵۵۔

کے اختیار کرنے کے بعد صحیح ہوگا(۱)۔

اور ہر نوع کے بارے میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

پہلی نوع: ولایت اجبار:

۸۱- بعض اولیاء کے لئے بعض زیر ولایت افراد پر ولایت اجبار کے ثابت کرنے میں فقہاء کا اتفاق ہے، اور اس کے بارے میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

۸۲- حنفیہ کہتے ہیں: ولایت اجبار ولی کے لئے ہوتی ہے، اور وہ ان کے نزدیک مطلقا عصبہ ہوتے ہیں تو اس کو صغیر، صغیرہ اور مجنون و مجنونہ کے نکاح کرانے کا اختیار ہے، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**النكاح إلى العصبات**"(۲) (نکاح کرانے کا حق عصبات کو ہے)، اور بالغہ عورتیں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے نکل گئیں، وہ فرماتی ہیں: "**قلت: يارسول الله يستأمر النساء في أبضاعهن، قال: نعم، قلت: فإن البكر تستأمر فتستحي فتسكت، قال: سكاتها إذنها**"(۳) (میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! عورتوں سے ان کے نکاح کے متعلق مشورہ لیا جائے گا، فرمایا: ہاں، میں نے عرض کیا: باکرہ سے مشورہ لیا جائے گا تو وہ شرمائے گی، اور خاموش رہے گی فرمایا: اس کا چپ رہنا اس کی اجازت ہے)، اور بالغ عورتوں کے نکل جانے سے نابالغ لڑکے لڑکیاں باقی رہ گئیں نیز حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ تزوجها وهي بنت ست سنين، وبنى بها وهي بنت تسع سنين**"(۱) (نبی کریم علیہ السلام نے ان سے شادی کی جب کہ وہ چھ سال کی تھیں، اور ان کو رخصت کرایا جبکہ وہ نو سال کی تھیں)۔

ان کے نزدیک اس ولایت کے ثابت ہونے کی شرط زیر ولایت کا صغیر یا صغیرہ یا بالغ مجنون یا بالغہ مجنونہ ہونا ہے، خواہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ، تو یہ ولایت نہ بالغ عاقل پر ثابت ہوگی، نہ بالغہ عاقلہ پر، اس لئے کہ یہ ولایت صغیر اور صغیرہ میں وجود اور عدم میں صغر کے ساتھ دائر رہتی ہے، اور بالغ اور بالغہ میں وجود اور عدم کے اعتبار سے جنون کے ساتھ دائر رہتی ہے، خواہ جنون اصلی ہو بایں طور کہ وہ مجنون ہونے کی حالت میں بالغ ہوا ہو یا عارضی ہو بایں طور کہ بلوغ کے بعد طاری ہوا ہو اور امام زفر کہتے ہیں: جب طاری ہوا ہو تو ولی کے لئے شادی کرانا جائز نہیں ہوگا، اور حنفیہ کے قاعدہ کے مطابق ان کے نزدیک باکرہ بالغہ کی رضامندی ہے کہ ان کے نزدیک عورت کی مرضی کے بغیر باپ اور دادا اس کا نکاح کرانے کے مالک نہیں ہیں۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: ان لوگوں کے نکاح کرانے کی ولایت کو ثابت کرنا اس لئے ہے کہ نکاح مصالح پر مشتمل ہوتا ہے، اور یہ ہم کفو کے درمیان ہوسکتا ہے، اور کفو ہر وقت میسر نہیں ہوتا، لہذا مصلحت حاصل کرنے کے لئے نابالغوں پر ولایت ثابت کرنے کی ضرورت ہوئی اور قرابت نظر و شفقت کو ثابت کرتی ہے، لہذا سب پر مشتمل ہوگی، البتہ باپ اور دادا کی شفقت زیادہ ہوتی ہے۔

---

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۲/۲۹۶، فتح القدیر ۳/۱۶۱، الشرح الصغیر ۲/۳۵۱، ۳۵۵، مغنی المحتاج ۳/۱۴۹، ۱۵۰، ۱۷۲، کشاف القناع ۵/۴۲، ۴۴، ۴۵۔

(۲) حدیث: "النكاح إلى العصبات" ابن حجر الدرایہ (۲/۶۲ طبع الفجالۃ الجدیدہ) میں کہتے ہیں: میں نے اس کو نہیں پایا، اور عینی البنایہ (۴/۱۳۴ طبع دار الفکر) میں کہتے ہیں: ثابت نہیں ہے۔

(۳) حدیث عائشہ: "قلت: یا رسول الله، يستأمر النساء في أبضاعهن......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۳۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث عائشہ: "أن النبي ﷺ تزوجها وهي بنت ست سنين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۳۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اگر صغیر یا صغیرہ کی شادی کرانے والا باپ یا دادا ہو اور مجنون یا مجنونہ کی شادی کرانے والا ان کا بیٹا ہو اور غلام کی شادی کرانے والا اس کا مالک ہو تو نکاح لازم ہوگا، اور ان زیر ولایت لوگوں میں سے کسی کو اختیار نہیں ہوگا اگرچہ نکاح غیر کفو سے یا غبن فاحش کے ساتھ ہو، اس لئے کہ اولیاء کو شفقت بہت زیادہ ہوتی ہے اور وہ اپنے زیر ولایت افراد کو نفع پہنچانے کے بہت زیادہ حریص ہوتے ہیں، تو گویا انہوں نے اسے خود سے انجام دیا ہے، نیز نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہ کو جب وہ بالغ ہوئیں تو خیار نہیں دیا، لیکن اس وقت اولیاء میں یہ شرط ہوگی کہ ان میں سے کوئی بے حیائی اور فسق کی وجہ سے اختیار کے غلط استعمال کرنے میں معروف نہ ہو ورنہ نکاح باطل ہوجائے گا۔

اور اگر ان لوگوں میں سے کسی کی شادی کرانے والا مذکورہ اولیاء کے علاوہ کوئی ہو، تو ان میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا (اگرچہ اس کا نکاح کفو میں اور بغیر غبن کے کیا گیا ہو)، اگر چاہے تو نکاح پر قائم رہے اور اگر چاہے تو فسخ کردے، امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں: ان کو اختیار نہیں ہوگا جیسا کہ باپ دادا کے نکاح کرانے میں ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: آقا کو غلام، باندی، مدبر اور ام ولد کو اپنی ملک کی حفاظت کرنے اور ان کو اس زنا سے محفوظ کرنے کے لئے جو ان کی ہلاکت یا نقصان کا سبب ہے۔ نکاح پر مجبور کرنے کا اختیار ہوگا، اور مولی کو اختیار نہیں ہے کہ مکاتب غلام یا باندی کی شادی ان کی مرضی کے بغیر کرائے، اس لئے کہ یہ دونوں اس کے ہاتھ سے نکل چکے ہیں اور ان میں موجود غلامی کی وجہ سے ان کا نکاح مولی کی اجازت کے بغیر جائز نہ ہوگا، اور مکاتب اپنی باندی کی شادی کرانے کا مالک ہوگا، اس لئے کہ وہ کمائی ہے، اور غلام کی شادی کرانے کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ نقصان ہے کمائی نہیں ہے، اور اگر اپنی باندی کی شادی مہر کے بغیر اپنے غلام سے کردے تو جائز ہوگا اور مہر نہیں ہوگا، اور ایک قول ہے کہ: شرع کے حق کی وجہ سے واجب ہوگا پھر ساقط ہوجائے گا [1]۔

۸۳- مالکیہ کہتے ہیں: ولی مجبر تین میں سے کوئی ایک ہے:

الف- باپ: چنانچہ اس کو اپنی تین قسم کی بیٹیوں پر جبر کا اختیار ہے، اگرچہ مہر مثل سے کم میں ہو اور اگرچہ عورت سے کم درجہ والے سے ہو یا بدشکل سے ہو:

پہلی قسم کی بیٹی: باکرہ، اگرچہ وہ ایسی کنواری ہو جو اپنے باپ کے پاس لمبی مدت تک رہی ہو اور شادی سے پہلے اپنے نفس کے مصالح سے واقف ہو۔

اور باکرہ پر جبر کرنا اگرچہ وہ بلوغ کے بعد طویل مدت تک شادی کے بغیر اپنے باپ کے پاس رہی ہو یہی مذہب میں مشہور ہے، برخلاف ابن وہب کے کہ وہ کہتے ہیں: باپ کو باکرہ پر جبر کا اختیار ہے جب تک وہ بالغ ہونے کے بعد طویل مدت تک باپ کے پاس نہ رہی ہو، اس لئے کہ جب وہ بلوغ کے بعد طویل مدت تک رہے گی تو ثیبہ کی طرح ہوجائے گی۔

اور اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا جبر کی علت بکارت ہے یا عورتوں کے مصالح سے ناواقفیت؟ تو قول مشہور میں پہلی پر نظر ہے اور ابن وہب کی نظر دوسری پر ہے۔

اور باکرہ پر جبر سے مالکیہ نے اس عورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جس کو اس کے والد نے سمجھ دار قرار دیا ہو، یعنی سمجھ دار بنا دیا ہو یا اس کے ساتھ حسن تصرف کی انجام دہی کی وجہ سے اس سے پابندی ہٹالی ہو، اور جبر سے مستثنیٰ اس باکرہ سے نکاح میں قول کے ذریعہ اجازت

(۱) الاختیار ۳/ ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۰۹، فتح القدیر ۳/ ۱۶۴-۱۶۶، بدائع الصنائع ۲/ ۲۴۱-۲۴۴، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۹۸-۲۹۹، ۳۰۴-۳۰۶۔

لینا ضروری ہے۔

اسی طرح انہوں نے اس عورت کو مستثنٰی کیا ہے جو رخصتی کے بعد شوہر کے گھر میں ایک سال یا اس سے زیادہ رہی ہو، پھر باکرہ ہونے کی حالت میں بیوہ ہوجائے تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ شوہر کے گھر میں ایک سال اس کا قیام کرنا ثیبہ ہونے کے مرتبہ میں ہے۔

دوسری قسم کی بیٹی: وہ ثیبہ جو بالغ نہ ہو، اور شوہر کے ذریعہ اس کی بکارت زائل ہوجانے کے بعد بیوہ ہوجائے، تو اس کی صغرسنی کے سبب باپ کو اس پر جبر کا اختیار ہے، اس لئے کہ اس حالت میں اس کے ثیبہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور وہ ثیبہ جو بالغ ہو اور اس کی بکارت زنا کی وجہ سے زائل ہوجائے اگرچہ کئی بار ہوا ہو تو جب اس کے چہرے سے حیاء ختم ہوجائے یا زنا سے اولاد ہوجائے تو والد کو اس پر جبر کا اختیار ہے، اور زنا سے اس کی ولادت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اور وہ ثیبہ جس کی بکارت کسی عارض کی وجہ سے جیسے چھلانگ لگانے یا مارنے یا اس جیسی چیز سے زائل ہوگئی ہو تو خواہ وہ بلوغ کے بعد باپ کے پاس طویل مدت تک رہی ہو باپ کو اس پر جبر کا حق ہے۔

لیکن وہ عورت جس کی بکارت نکاح فاسد سے زائل ہوگئی ہو اگرچہ اس کا فاسد ہونا متفق علیہ ہو تب بھی اگر کسی شبہ کی وجہ سے حد کو دفع کیا گیا ہو تو باپ کو اس پر جبر کا حق نہیں ہوگا ورنہ اسے اس پر جبر کا حق ہوگا۔

تیسری قسم کی بیٹی: مجنونہ بالغہ ثیبہ پر باپ کو اس کی عدم تمیز کی وجہ سے جبر کا حق ہوگا اور اگر اس کا کوئی سمجھ دار بیٹا ہو تو اس کے باپ کی موجودگی میں اس کے لڑکے کے کلام کا اعتبار نہیں ہوگا، سوائے اس کے جس کو کبھی کبھی افاقہ ہوجاتا ہو تو اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا تاکہ اس سے اجازت طلب کی جائے اور اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔

اور تینوں میں باپ کے جبر کا محل اس صورت میں ہے جب ان میں سے کسی بھی لڑکی کی شادی کرانے میں عادتاً ضرر لازم نہ آئے، جیسے ان کی شادی کسی خصی یا کسی ایسی بیماری والے مثلاً مجنون وغیرہ سے کرانا جس کی بنیاد پر شرعاً شوہر کو رد کردیا جاتا ہے ورنہ پھر جبر نہیں ہوگا۔

ب-باپ کی غیر موجودگی میں باپ کا وصی: چنانچہ اسے ان صورتوں میں جبر کا حق ہے جن میں باپ کو جبر کا حق ہوتا ہے، بشرطیکہ باپ نے شوہر متعین کردیا ہو اور وہ مہر مثل دے، اور فاسق نہ ہو، برخلاف باپ کے کہ اسے مطلقاً جبر کا حق ہے اگرچہ مہر مثل سے کم میں ہو اور وصی کو اسی طرح جبر کا اختیار ہوگا بشرطیکہ باپ نے اس کو اس کا حکم دیا ہو خواہ ضمنی طور ہی پر ہو، یا نکاح کا حکم دیا ہو اور شوہر یا اجبار کی تعیین نہ کی ہو، بایں طور کہ اس سے کہے: اس کی شادی کرادو یا جس سے تم چاہو یا جس سے تم راضی ہو اس سے اس کی شادی کرادو، راجح یہی ہے اور فرماتے ہیں: اگر بضع یا نکاح یا تزویج کا ذکر کیا جائے تو جبر کرنا راجح ہے، بایں طور کہ اس سے باپ کہے: تم میری بیٹیوں کے بضع پر یا میری بیٹیوں کے نکاح پر یا ان کی شادی کرانے پر میرے وصی ہو یا میرے بیٹی پر میرے وصی ہو اس کی شادی کرادو، یا جس سے چاہو اس کی شادی کرادو، اور اگر تین میں سے کسی چیز کا ذکر نہ کیا جائے تو راجح جبر کا نہ ہونا ہے جیسے اگر وہ کہے: تم میری بیٹیوں پر یا میری بعض بیٹیوں پر یا میری بیٹی فلانہ پر میرے وصی ہو اور اگر صرف یہ کہے: میرے وصی ہو تو بالاتفاق جبر نہیں ہوگا۔

اگر باپ ثیبہ بالغہ کے بارے میں وصی کو اس کی شادی کرانے کا حکم دے تو وہ باپ کی طرح ہوگا، اور اس کا مرتبہ بیٹے کے بعد ہے، اور جبر (جائز) نہیں ہے، تو اگر اس کی شادی بیٹے کی موجودگی میں کرادے تو وہ بیٹے پر جائز ہوگی، اور اگر اس کی رضامندی سے بھائی

شادی کرادے تو وصی پر جائز ہوگی، اس لئے کہ اقرب کی موجودگی میں ابعد کا عقد کرانا صحیح ہے اور جواز وقوع کے بعد برقرار رکھنے کے معنی میں ہے ورنہ بیٹا وصی پر مقدم ہوگا اور یہ بھائی پر مقدم ہوگا۔

یہ عورت کے ولی مجبر کے متعلق ہے، رہا مرد کا ولی مجبر تو وہ کہتے ہیں: باپ، وصی، حاکم، مجنون مطبق مرد اور نابالغ لڑکے پر کسی ایسی مصلحت کی وجہ سے جبر کریں گے جوان دونوں کے نکاح کرانے کی متقاضی ہو، بایں طور کہ مجنون پر زنا یا کسی ضرر کا اندیشہ ہو اور زوجہ اس کی حفاظت کرسکتی ہو، اور بچہ کی مصلحت اس کی شادی کسی مالدار یا شریف عورت یا چچازاد بہن یا کسی ایسی عورت سے شادی کرانے میں ہو جو اس کے مال کی حفاظت کرے ان کے علاوہ کسی کو جبر کا حق نہیں ہوگا اور حاکم کو جبر کا اختیار باپ اور وصی کی عدم موجودگی میں ہے، الا یہ کہ وہ عقلمند ہونے کی حالت میں بالغ ہوا ہو پھر پاگل ہوگیا ہو تو اختیار حاکم کو ہوگا۔

ج - کسی باندی یا غلام کا مالک: اسے ان دونوں کو نکاح پر مجبور کرنے کا اختیار ہے، اور اگر مالک عورت ہو تو اسے بھی جبر کا اختیار ہوگا، لیکن باندی کے عقد میں وہ وکیل بنائے گی، برخلاف غلام کے کہ اسے خود سے عقد کا حق ہوگا، اور اگر غلام یا باندی کو اس نکاح میں کوئی ضرر لاحق ہو جس میں ان پر جبر کیا جارہا ہے تو جبر ممنوع ہوجائے گا، جیسے کسی آفت زدہ (بیماری والے) سے شادی کرانا تو جبر جائز نہیں ہوگا، اور نکاح فسخ کردیا جائے گا، اگرچہ مدت طویل ہوگئی ہو۔

اور مالک کو جبر کا اختیار ہوگا اگرچہ مملوک مدبر غلام ہو یا کچھ مدت کے بعد وہ آزاد ہونے والا ہو بشرطیکہ مدبر کا مالک بیمار نہ ہو جائے یا آزادی کی مدت قریب نہ ہو جیسے تین ماہ یا اس سے کم نہ ہو جائے، تو اگر وہ بیمار ہوجائے یا مدت قریب ہو تو مالک کو جبر کا اختیار نہ ہوگا۔

اور لخمی وغیرہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق مدبرہ عورت یا کسی مدت پر آزاد ہونے والی باندی پر مطلقا جبر نہ کرنا ہے۔

اور مبعض (جس کا کچھ حصہ آزاد کردیا گیا ہو) اور مکاتب پر آقا کو جبر کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ مکاتب نے اپنی ذات اور مال کو محفوظ کرلیا ہے، اور مبعض سے حریت متعلق ہوگئی ہے۔

اور آقا کے لئے اپنی ام ولد کا استبراء کرنے کے بعد اس پر نکاح کے لئے جبر کرنا مکروہ ہے، اور اگر اس پر جبر کرے تو اصح قول کے مطابق نکاح صحیح ہوجائے گا، اور ایک قول ہے کہ اس پر جبر کا اختیار نہیں ہے اور اگر اس پر جبر کرے تو نافذ نہیں ہوگا۔

اور شرکاء اگر مملوک کے نکاح کرانے پر متفق ہوں (خواہ وہ مذکر ہو یا مؤنث) تو وہ اس پر جبر کرسکتے ہیں، لیکن اگر ان کے بعض مخالف ہوں تو دوسرے کو جبر کا حق نہیں ہوگا۔

اور اپنے تصرف کی قوت کی وجہ سے مالک تمام جبر کا حق رکھنے والے اولیاء پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ وہ باندی کی شادی اس کے باپ کی موجودگی میں کراسکتا ہے، اور اس کو ثیبہ باکرہ، بالغہ نابالغہ اور مذکر ومونث سب پر جبر کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ غلام اس کے اموال میں سے ہے اور اس کو کسی بھی طرح اپنے مال کی اصلاح کا حق ہے[(۱)]۔

۸۴ - شافعیہ کہتے ہیں: باپ کو ولایت اجبار حاصل ہے، اور وہ اپنے نابالغ عاقل بیٹے اور اپنی باکرہ بیٹی کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کرانا ہے خواہ وہ نابالغہ ہو یا بالغہ، عاقلہ ہو یا مجنونہ، اس لئے کہ حدیث ہے: **"الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر يستأذنها أبوها في نفسها"**[(۲)] (ثیبہ اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کا

(۱) الشرح الصغیر مع الصاوی ۲/ ۳۵۱، ۳۵۷، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۹۶، الدسوقی ۲/ ۲۴۴-۲۴۸۔

(۲) حدیث: "الثيب أحق بنفسها......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

زیادہ استحقاق رکھتی ہے، اور باکرہ سے اس کے نفس کے متعلق اس کا باپ اجازت لے گا) اور ایک روایت میں ہے :"البکر یستأمرها أبوها"[۱] (باکرہ سے اس کا باپ مشورہ لے گا)، یہ ندب پر محمول ہے، نیز اس کو وطی میں مردوں کا تجربہ نہیں ہوا ہے تو وہ شدید حیاء والی ہے۔

اور باپ اپنی باکرہ بیٹی کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کرائے تو اس کے لئے کچھ شرطیں ہیں:

اول: باپ اور بیٹی کے درمیان ظاہری عداوت نہ ہو، چنانچہ اگر ہو تو اس کی اجازت کے بغیر اس کو اس کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہوگا، برخلاف غیر ظاہری عداوت کے، اس لئے کہ ولی اپنی زیر ولایت کے لئے عار وغیرہ کے خوف سے محتاط رہتا ہے۔

دوم: وہ اس کی شادی کفو میں کرائے۔

سوم: اس کی شادی اس کے مہر مثل کے ساتھ کرائے۔

چہارم: مہر شہر کے نقد سے ہو۔

پنجم: شوہر مہر سے تنگدست نہ ہو۔

ششم: اس کی شادی ایسے شخص سے نہ کرائے جس کے ساتھ رہنے سے اسے ضرر ہو، جیسے اندھا اور بہت بوڑھا شخص۔

ہفتم: اس لڑکی پر حج واجب نہ ہوا ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ شوہر اس کو روک دے کیونکہ حج ادا کرنا فوراً واجب نہیں ہے اور اپنے ذمہ کی براءت میں عجلت کرنے میں عورت کی کوئی غرض ہو۔

اور ان شرطوں میں کچھ وہ ہیں جو اجازت کے بغیر نکاح کی صحت کے لئے معتبر ہیں اور ان میں سے کچھ وہ ہیں جو صرف اقدام کے جواز کے لئے معتبر ہیں۔

اور ان شرائط میں سے عورت کی اجازت کے بغیر نکاح کی صحت کے لئے معتبر ہوگا کہ عورت اور اس کے ولی کے درمیان ظاہری عداوت نہ ہو، اور شوہر کفو ہو اور وہ مہر کی فوری ادائیگی کے لائق ہو تا کہ عورت کا حق کم نہ کرے اور اس کے علاوہ شرائط عورت کی اجازت کے بغیر عقد نکاح پر اقدام کے جواز کے لئے معتبر ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں: اور باکرہ اگر مکلّف ہو تو اس سے اجازت لینا مستحب ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے:"البکر یستأمرها أبوها" (باکرہ سے اس کا باپ مشورہ لے گا)، اور اس میں اس کی دل بستگی ہے لیکن جو غیر مکلّف ہو تو اس کی اجازت کا اعتبار نہیں ہے اور مراہقہ سے پوچھ لینا، نیز صغیرہ کی شادی نہ کرنا، یہاں تک کہ بالغ ہو جائے، مسنون ہوگا۔

اور اجازت لینے میں مستحب یہ ہے کہ اس کے پاس کچھ ثقہ عورتیں بھیجے جو اس کے دل میں جو کچھ ہے اس پر دھیان دیں، اور ماں اس کے لئے اولی ہوگی، اس لئے کہ وہ ان چیزوں سے باخبر ہو جاتی ہے جس کی اطلاع دوسروں کو نہیں ہوتی اور دادا اگر چہ او پر کا ہو باپ کی عدم موجودگی میں یا مذکورہ چیزوں میں اس کی عدم اہلیت کے وقت باپ کی طرح ہوگا، اس لئے کہ باپ ہی کی طرح ولی اور عصبہ ہے، اور ایک صورت میں دادا اس سے بڑھ جاتا ہے اور وہ دونوں طرفوں کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

باپ اور دادا کا وکیل باپ اور دادا کی طرح ہوتا ہے، لیکن دادا کا وکیل عقد کے دونوں طرفوں کی ذمہ داری سنبھالتا ہے۔

اور قبل میں وطی کئے بغیر بکارت زائل ہو جانے کا کوئی اثر نہیں ہوگا جیسے گر جانے، حیض میں حدت ہونے اور زیادہ مدت بغیر شادی کے رہ جانے یا انگلی وغیرہ کے داخل کر لینے سے اصح قول کے مطابق جیسا کہ منہاج الطالبین میں ہے، یا صحیح قول کے مطابق جیسا کہ

---

(۱) حدیث: "البکر یستأمرها أبوها" کی روایت دارقطنی (۲۴۰/۳ طبع دارالمحاسن) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور...... مسلم (۱۰۳۷/۲ طبع الحلبی میں اس کی اصل: "البکر تستأمر" کے الفاظ میں ہے۔

روضۃ الطالبین میں ہے بلکہ اس کا حکم باکرہ عورتوں جیسا ہوگا، اس لئے کہ اس کو مردوں کا تجربہ نہیں ہے تو وہ اپنے حال اور اپنی حیاء پر ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ بکارت کے زوال کی وجہ سے وہ ثیبہ کی طرح ہے اور اگر اس کی پیدائش ہی بکارت کے بغیر ہو تو وہ باکرہ ہے۔

اور ولی مجبر (باپ یا دادا) پر ایسی مجنونہ کا شادی کرانا لازم ہوگا جس کا جنون مطبق ہو اور وہ بالغہ اور محتاج ہو اگر چہ وہ ثیبہ ہو، تاکہ وہ مہر اور نفقہ حاصل کرے اور بسا اوقات اس کا جنون شدت شہوت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور اگر مجنونہ کا باپ یا دادا نہ ہو تو مجنونہ صغیرہ کی شادی اس کے بالغ ہونے تک نہیں کرائی جائے گی اور اس وقت (بلوغ کے وقت) اصح اور منصوص قول کے مطابق اس کی شادی سلطان اس کے رشتہ داروں کے مشورہ سے کرائے گا تاکہ اس کے رشتہ داروں کے دل خوش رہیں، نیز اس لئے کہ وہ اس کی مصلحت سے زیادہ واقف ہیں، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی شادی سلطان کی اجازت سے اس کا رشتہ دار کرائے گا، اس لئے کہ وہ لڑکی کی اجازت کے قائم مقام ہے۔

اور اس کی شہوت کی علامت ظاہر ہونے یا دو عادل اطباء کے قول کے مطابق اس کی شفایابی کی امید ہونے سے نکاح کی حاجت کے سبب اس کی شادی سلطان کے واسطے سے کی جائے گی، اس لئے کہ اس کا شادی کرانا اجبار کے طور پر واقع ہوگا اور باپ دادا کے علاوہ کوئی اجبار کا مالک نہیں ہے اور اس کو اس حاجت کی وجہ سے اختیار کیا جائے گا جو ضرورت کے درجہ میں ہے اور اصح قول میں نفقہ کی فراوانی جیسی کسی مصلحت کی وجہ سے اس کی شادی نہیں کرائے گا، اور دوسرا قول ہے کہ باپ دادا کی طرح شادی کرائے گا، ابن رفعہ کہتے ہیں: اصح یہی ہے اور اگر اس مجنونہ کو نکاح کے بعد افاقہ ہو جائے تو اس کو خیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا نکاح کرنا اس کے حق میں یا اس کے خلاف فیصلہ کرنے کی طرح ہے۔

اور باپ و دادا مجنونہ کی شادی کرائیں گے، اس لئے کہ اس کی کسی ایسی حالت کی امید نہیں ہے جس میں اس سے اجازت لی جائے، اور ان دونوں کو ولایت اجبار حاصل ہے بشرطیکہ اس کی شادی کرانے میں کوئی مصلحت ظاہر ہو، اور حاجت قطعی طور پر مشروط نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو مہر اور نفقہ کا فائدہ حاصل ہوگا، مجنون مرد کا معاملہ اس کے برخلاف ہے، اور شادی کرانے کے جواز میں بالغہ اور نابالغہ اور ثیبہ اور باکرہ سب یکساں ہیں، جنون خواہ بلوغ سے پہلے ہوا ہو یا اس کے بعد۔

اور ولی مجبر (باپ یا دادا) پر ایسے بالغ مجنون کی شادی کرانا لازم ہے جس کا جنون مطبق ہو، اس کے عورتوں کے ارد گرد گھومنے اور ان سے چمٹ جانے سے نکاح کے بارے میں اس کی رغبت معلوم ہو، یا دو عادل اطباء کے قول کے مطابق اس کی شفایابی کی امید ہو جس کی وجہ سے نکاح کی حاجت واضح ہو جائے، اس لئے کہ اس پر مرتب ہونے والی مصلحت ظاہر ہے۔

تو اگر بالغ مرد اور عورت (خواہ وہ ثیبہ ہو) کا جنون رک رک کر ہو تو ان دونوں کی شادی نہیں کرائی جائے گی تا آنکہ ان کو افاقہ ہو جائے اور وہ اجازت دیدیں، اور عقد افاقہ کی حالت میں ہوگا(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر قول یہ ہے کہ آقا کو اپنے غلام کو (مکاتب اور مبعض کے علاوہ کو اگر چہ وہ نابالغ ہو اور دین میں اس کا مخالف ہو)۔ نکاح پر مجبور کرنے کا اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ وہ طلاق کے ذریعہ اس کو ختم کرنے کا مالک نہیں ہوتا، نیز نکاح غلام کے ذمہ پر مال لازم کر دیتا ہے، لہذا اسے مکاتب بنانے کی طرح اس پر

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۹۴، ۹۵۔

مجبور نہیں کرے گا۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ باندی کی طرح اسے اپنے غلام کو نکاح پر مجبور کرنے کا حق ہے اور ایک قول ہے کہ وہ نابالغ کو مجبور کرسکتا ہے۔

اور آقا کو اپنی غیر مبعضہ اور غیر مکاتبہ باندی کو نکاح پر مجبور کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ نکاح منافع بضع پر وارد ہوتا ہے، اور وہ اس کی مملوکہ ہے اور اسی کی وجہ سے وہ غلام سے الگ ہے، تو وہ اس کی شادی غلام اور حقیر نسب والے سے کراسکتا ہے اگر چہ اس کا باپ قریشی ہو، اس لئے کہ اس کا کوئی نسب نہیں ہے، اور وہ اس کی شادی کسی عیب زدہ جیسے کوڑھی، ابرص اور مجنون سے اس کی مرضی کے بغیر نہیں کرائے گا، اگر چہ اس کی اس سے بیع کرنا جائز ہوگا اگر چہ وہ ناپسند کرے، اور اگر اس حالت کے ہوتے ہوئے آقا اس کو نکاح پر مجبور کرے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا۔

اور اگر بالغ غلام اور باندی میں سے ہر ایک اپنے آقا سے اپنی شادی کرانے کا مطالبہ کرے تو آقا کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ملک کے مقاصد اور اس کے فوائد میں خلل واقع ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ اس کی وجہ سے قیمت کم ہوجائے گی اور باندی سے استمتاع فوت ہوجائے گا، اور غلام کے متعلق اظہر کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ: آقا کو غلام کا نکاح کرانے یا اس کو فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے روکنا اس کو فجور میں مبتلا کردے گا بشرطیکہ اسے گناہ کا خوف ہو، اور باندی کے سلسلہ میں ایک قول ہے کہ: اگر باندی نسب یا رضاع یا مصاہرت کے سبب آقا پر دائمی طور پر حرام ہو یا وہ بالغہ اور کثیر الشہوت ہو اور زنا کا خوف کر رہی ہو تو آقا پر اس کی شادی کرانا لازم ہوگا، اس لئے کہ اس سے اس کی شہوت پوری ہونے کی توقع نہیں ہے اور اس کو پاکدامن رکھنا ضروری ہے، لیکن اگر حرمت کسی عارض کی وجہ سے ہو، جیسے وہ دو بہنوں کا مالک ہو اور ان میں سے ایک سے وطی کرلے پھر دوسری اپنی شادی کرانے کا مطالبہ کرے تو اس کی بات ماننا اس پر قطعی طور پر لازم نہیں ہوگا[1]۔

۸۵ – حنابلہ ولایت اجبار کے بارے میں کہتے ہیں: خاص طور سے باپ کو اپنے نابالغ بیٹوں اسی طرح مجنونوں کی اگر چہ وہ بالغ ہوں، ان کی اجازت کے بغیر شادی کرانے کا اختیار ہے، اس لئے کہ ان کا قول معتبر نہیں ہے تو اس کو اپنی نابالغ اولاد کی طرح ان کی شادی کرانے کی ولایت ہوگی اور جب باپ اپنے بیٹے کی شادی اس کے صغرسنی یا جنون کی وجہ سے کرائے گا تو وہ اس کی شادی غیر باندی سے کرائے گا تاکہ اس کی اولاد غلام نہ بنالی جائے نہ ہی کسی ایسی عیب زدہ عورت سے کرائے گا جس کی بنیاد پر نکاح فسخ کردیا جاتا ہے جیسے رتقاء (جس کی شرم گاہ کا منہ بند ہونے کے سبب اس سے وطی نہ ہوسکتی ہو) اور کوڑھ زدہ عورت اس لئے کہ اس سے نفرت ہوتی ہے، اور باپ اپنے نابالغ اور مجنون لڑکے کی شادی مہر مثل اور اس سے زیادہ پر کراسکتا ہے اگر چہ انہیں ناپسند ہو اور ان دونوں میں سے کسی کو بھی جب وہ بالغ اور عاقل ہوجائیں خیار نہیں ہوگا۔

اور باپ کو اپنی باکرہ بیٹیوں کی ان کی اجازت کے بغیر شادی کرانے کا اختیار ہے، اگر چہ بلوغ کے بعد ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها**"[2] (بیوہ عورت ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے، اور باکرہ سے اس کے

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۳، روضۃ الطالبین ۷/۵۳، ۵۴، ۵۵، ۹۴، ۹۵۔

(۲) حدیث: "الأيم أحق بنفسها......" کی روایت مسلم (۲/۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

بارے میں اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہوگی)، تو جب عورتوں کی دو قسمیں کردیں اور ان میں سے ایک کے لئے حق ثابت کردیا تو اس سے پتہ چلا کہ دوسری قسم یعنی باکرہ سے اس حکم کی نفی کردی گئی ہے، تو اس کا ولی اس کے متعلق اس سے زیادہ حقدار ہوگا، اور حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اجازت لینے اور دوسری میں مشورہ لینے کا حکم مستحب اور غیر واجب ہے۔

اسی طرح باپ کو نو سال سے کم ثیبہ کی اس کی اجازت کے بغیر شادی کرانے کا اختیار ہے، اس لئے کہ اس کی اجازت معتبر نہیں ہے۔

اور دادا کو ان لوگوں کی اجازت کے بغیر ان کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ احادیث میں عموم ہے، نیز وہ باپ سے کم درجہ کا ولی ہے، لہذا اس کو چچا کی طرح جبر کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

اور باکرہ بالغہ اور اس کی ماں سے اجازت لینا مسنون ہے، باکرہ سے اس لئے کہ حدیث گذر چکی اور ماں سے اس لئے کہ حضرت عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے: "آمروا النساء في بناتهن"[1] (عورتوں سے ان کی بیٹیوں کے متعلق مشورہ کرلیا کرو)، اور اس سے ولی کا اجازت لینا خود سے یا ایسی ثقہ عورتوں کے ذریعہ ہوگا جو کچھ اس کے دل میں ہے اس پر غور کریں، اس لئے کہ کبھی وہ اس سے شرماتی ہے، اور اس کے لئے اس کی ماں اولیٰ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کی ایسی چیزوں سے مطلع ہوجاتی ہے جو اس کے علاوہ پر مخفی رہتی ہے۔

اور جہاں باکرہ کو مجبور کیا جائے گا، تو وہاں نو سال یا زیادہ عمر والی لڑکی کی طرف سے کفو کی تعیین کا اعتبار ہوگا نہ کہ باپ یا اس کے وصی جیسے ولی مجبر کی تعیین کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ نکاح کا ارادہ رغبت

(۱) حدیث: "آمروا النساء في بناتهن" کی روایت ابوداؤد (۲/۵۷۵ طبع حمص) نے کی ہے، خطابی نے کہا: اس میں ایک مجہول راوی ہیں، جیسا کہ مختصر السنن للمنذری (۳/۹۳ طبع دار المعرفہ) میں ہے۔

سے کیا جاتا ہے، لہذا جس کی اس کو رغبت نہیں ہے، اس کے متعلق اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔

اور بعض علمائے حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اجبار کے لئے کچھ شرائط ہیں، اور وہ یہ ہیں:

ان کی شادی مہر مثل سے کفو میں کرائے اور یہ کہ شوہر تنگ دست نہ ہو اور لڑکی اور اس کے باپ کے درمیان ظاہری عداوت نہ ہو، اور ان کی شادی شہر کے نقد سے کرے اور نو سال یا زیادہ عمر والی لڑکی جس مرد کو متعین کرے اگر ولی مجبر اس سے اس کی شادی کرنے سے گریز کرے تو وہ نکاح سے روکنے والا ہوگا اور اس کی ولایت ساقط ہوجائے گی اور اگر وہ دوبارہ ایسا کرے تو وہ اس کی وجہ سے فاسق ہوجائے گا[1]۔

اور فرماتے ہیں: اگر مجنونہ کی طرف سے مردوں کی طرف میلان ظاہر ہو تو تمام اولیاء کو اس کی شادی کرانے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس سے شہوت کا ضرر دور کرنے کے لئے اور فجور سے اس کو بچانے کے لئے، مہر اور نفقہ حاصل کرنے کے لئے نیز عفت اور آبرو کی حفاظت کے لئے اس کو نکاح کی حاجت ہے اور اس کی اجازت کا کوئی طریقہ نہیں ہے، لہذا اس کی شادی کرانا مباح ہوگا، جیسے لڑکی کا اس کے باپ کے ساتھ معاملہ ہوتا ہے اور مردوں کی طرف اس کا میلان اس کی باتوں سے، مردوں کا پیچھا کرنے سے، ان کی طرف مائل ہونے سے اور اس جیسے دوسرے قرائن و احوال سے معلوم ہوگا، اسی طرح اگر ایک ثقہ طبیب کہے بشرطیکہ دوسرے کا ملنا دشوار ہو ورنہ دو یہ کہیں کہ اس کی بیماری شادی کرانے سے زائل ہوجائے گی تو ہر ولی کو اس کی شادی کرانے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ معالجہ ہی کی طرح یہ اس کے عظیم ترین مصالح میں سے ہے اور اگر شہوت وغیرہ والی مجنونہ

(۱) المبدع ۷/۲۳، کشاف القناع ۵/۴۲-۴۷۔

کا سوائے حاکم کے کوئی ولی نہ ہوتو وہی اس کی شادی کرے گا۔

اور اگر نابالغ عاقل یا مجنون مطبق بالغ کو وطی یا خدمت یا ان کے علاوہ کے لئے نکاح کی حاجت ہو جائے تو باپ اور وصی کے بعد یعنی ان کے نہ ہونے پر ان دونوں کی شادی حاکم کرائے گا، اس لئے کہ اس وقت ان دونوں کے مصالح وہی دیکھتا ہے اور بقیہ اولیاء ان دونوں کی شادی کرانے کے مالک نہیں ہوں گے اور یہ وہ ہیں جو باپ، اس کے وصی اور حاکم کے علاوہ ہوں، اس لئے کہ ان لوگوں کے علاوہ کو ان دونوں کے مال اور اس سے متعلقہ ان کے مصالح کے بارے میں نظر وفکر کا اختیار حاصل نہیں ہے اور اگر ان دونوں کو نکاح کی حاجت نہ ہو تو حاکم کو ان دونوں کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ بلا فائدہ ان دونوں کو ضرر پہنچانا ہوگا [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک آقا کو اپنی باکرہ اور ثیبہ باندیوں کو نکاح پر مجبور کرنے کا حق ہے، ان میں سے بالغہ اور نابالغہ کے درمیان، غلام اور مدبرہ نیز ام ولد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے منافع اس کی ملکیت میں ہیں اور نکاح ان کی منفعت پر عقد کرنا ہے، اسی لئے وہ ان سے استمتاع کا مالک ہے اور اسی وجہ سے اس کا حکم غلام سے الگ ہے، نیز اس کے ذریعہ وہ اس کے مہر اور اولاد سے فائدہ اٹھائے گا، اور اس کا نفقہ اور کپڑا اس سے ساقط ہوجائے گا، اور اس پر اس کے حرام یا مباح ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا جیسے اس کی رضاعی بہن ہو۔

اور وہ اپنی مکاتبہ پر جبر نہیں کرے گا اگر چہ وہ نابالغہ ہو، اس لئے کہ وہ اس کی ملک سے نکل جانے والی کے درجہ میں ہے، اسی لئے اس پر اس کا نفقہ لازم نہیں ہوتا اور وہ اس کو اجارہ پر دینے اور اس کا مہر لینے کا مالک نہیں ہوتا۔

اور آقا کو اپنے نابالغ غلام پر اسی طرح مجنون پر خواہ وہ بالغ ہو جبر کا اختیار ہے، اس لئے کہ انسان جب اپنے نابالغ اور مجنون بیٹے کی شادی کرانے کا مالک ہے، تو اسی طرح غلام پر اس کی ملکیت اور پوری ولایت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ مالک ہوگا۔

اور آقا اپنے بالغ عاقل غلام کو نکاح پر مجبور کرنے کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مکلّف ہے طلاق کا مالک ہوتا ہے، لہذا اسے نکاح پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے کہ آزاد کا حکم ہے، اور اس کے نکاح کرانے کا حکم اس کے مطالبے کی حالت کے ساتھ مخصوص ہوگا [۱]۔

دوسری قسم: ولایت مشارکت یا ولایت ندب واستحباب:

۸۶- اس ولایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زیر ولایت لڑکی کا نکاح امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ندب واستحباب کے طور پر اس سے اجازت لینے کے بعد ہوگا، یا حنفیہ میں سے امام محمد کے نزدیک ولی اور زیر ولایت کے درمیان مشترک ولایت ہے، یعنی زیر ولایت لڑکی سے اجازت حاصل کئے بغیر ولی کا نکاح کرنا منعقد نہیں ہوگا جیسا کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

۸۷- امام ابوحنیفہ کی رائے اور امام ابو یوسف کی پہلی رائے یہ ہے کہ بالغہ عاقلہ باکرہ پر اسی طرح آزاد بالغ عاقل مرد نیز مکاتب اور مکاتبہ پر اگر چہ یہ دونوں نابالغ ہوں نکاح کے بارے میں مجبور کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر، وإذنها سكوتها**" [۲] (ثیبہ اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے، اور باکرہ

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۲-۴۷، المبدع ۷/ ۲۳۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۲-۴۷۔

(۲) حدیث: "الثيب أحق بنفسها......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

سے مشورہ لیا جائے گا اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہوگی)، اور حضرت عائشہؓ نے عرض کیا کہ: "**يا رسول الله، يستأمر النساء في أبضاعهن؟ قال: نعم، قلت: فإن البكر تستأمر فتستحي فتسكت. قال: سكاتها إذنها**"(۱) (یا رسول اللہ! عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں مشورہ کیا جائے گا؟ فرمایا: ہاں میں نے عرض کیا: باکرہ سے مشورہ کیا جائے گا تو وہ شرمائے گی اور خاموش رہے گی، فرمایا: اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)۔

نیز نابالغی کی حالت میں ولایت حتم اور ایجاب (اجبار) نابالغہ کی طرف سے بطور نیابت کے ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ نظر اور مصلحت کے طور پر خود سے تصرف کرنے سے وہ عاجز ہوتی ہے، اور بلوغ اور عقل کی وجہ سے عاجزی زائل ہوجاتی ہے اور حقیقی طور سے قدرت ثابت ہوجاتی ہے، اسی لئے وہ احکام شرع میں خطاب کی اہل ہوجاتی ہے، البتہ وہ حقیقی قدرت کے باوجود ندب اور استحباب کے طور پر نکاح کرنے سے عاجز ہے، اس لئے کہ اسے مردوں کی محفلوں میں نکلنے کی حاجت ہوگی اور عورت پردہ اور ستر میں رہنے والی ہوتی ہے، اور عورتوں کا مردوں کی محفلوں میں نکلنا عادتاً عیب ہے، تو اس کی عاجزی ندب واستحباب کی عاجزی ہوگی حقیقی نہیں اور اس پر عاجزی کے مطابق ہی ولایت ثابت ہوگی، اور یہ ولایت ندب واستحباب ہے نہ کہ ولایت اجبار تاکہ حکم کا اعتبار علت کے بقدر ہو۔

امام محمد کی رائے یہ ہے کہ بلوغ کے بعد ولایت شرکت ثابت ہوتی ہے نہ کہ ولایت اجبار، لہٰذا رضا ضروری ہوگی جیسا کہ ثیبہ بالغہ میں ہے(۲)۔

(۱) حدیث: "يستأمر النساء في أبضاعهن" کی تخریج فقرہ/ ۸۲ میں گذر چکی۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۴۲۔

اور جب بالغہ عاقلہ کے نکاح میں رضامندی جواز کی شرط ہے تو اس کی اجازت کے بغیر اس کی شادی کرادیجائے تو وہ شادی اس کی رضامندی پر موقوف ہوگی اگر وہ راضی ہوجائے تو جائز ہوگی اور اگر رد کردے تو باطل ہوجائے گی۔

حنفیہ نے (دوسرے مذاہب کے فقہا کی طرح) نکاح کی رضامندی ثیبہ کی طرف سے جس چیز سے جانی جائے گی بالغہ عاقلہ باکرہ کی طرف سے جس چیز سے جانی جائے گی، ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں: جس عورت کی شادی کرانے کا ارادہ ہوا اگر وہ ثیبہ ہو تو اس کی رضامندی کبھی قول سے معلوم ہوگی اور کبھی فعل سے، قول صراحتاً رضامندی اور اس کے قائم مقام ہے اور اس میں اصل حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الثيب تستأمر في نفسها**"(۱) (ثیبہ سے اس کی ذات کے بارے میں مشورہ لیا جائے گا)، نیز آپ علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "**الثيب تعرب عن نفسها**"(۲) (ثیبہ اپنے بارے میں اظہار کرے گی)، اور فعل جیسے اپنے آپ پر قدرت دینا اور مہر اور نفقہ وغیرہ کا مطالبہ کرنا ہے، اس لئے کہ یہ رضا کی دلیل ہے، اور رضا کبھی صراحتاً ثابت ہوتی ہے، اور کبھی دلالتاً، اور اس میں اصل وہ حدیث ہے جو نبی کریم علیہ السلام سے مروی ہے، کہ آپ علیہ السلام نے حضرت بریرہؓ سے فرمایا: "**إن وطأك فلا خيار لک**"(۳) (اگر وہ تم سے وطی کرلیں تو تمہیں خیار نہیں

(۱) حدیث: "الثيب تستأمر في نفسها" کی روایت احمد (۲/ ۴۲۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل صحیحین میں ہے۔

(۲) حدیث: "الثيب تعرب عن نفسها" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۰۲ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۴/ ۱۹۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت عدی بن عمیرہ الکندیؓ سے کی ہے، بوصیری نے کہا: اس کے رواۃ ثقہ ہیں، البتہ وہ منقطع ہے (۱/ ۳۳۰ طبع دار الجنان)۔

(۳) حدیث: "إن وطئک فلا خيار لک" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۹۴ طبع دار المحاسن) نے کی ہے۔

ہوگا)۔

اور اگر عورت باکرہ ہوتو اس کی رضامندی ان دونوں طریقوں سے معلوم ہوگی اور ایک تیسرے طریقہ سے بھی اور وہ خاموشی ہے، اور یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ اس کا سکوت رضا نہ ہو۔

اور استحسان کی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہ سے مروی ہے :"أنها سألت رسول الله ﷺ: **يستأمر النساء في أبضاعهن؟ قال: نعم. فقالت عائشة رضي الله تعالى عنها: فإن البكر تستأمر فتستحي فتسكت، فقال ﷺ: سكاتها إذنها**" (انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں مشورہ کیا جائے گا؟ فرمایا ہاں، تو حضرت عائشہؓ نے عرض کیا: باکرہ سے مشورہ لیا جائے گا تو شرمائے گی اور خاموش رہے گی، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا، اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے)، اور ایک روایت ہے: "**سكوتها رضاها**" (اس کی خاموشی اس کی رضا ہے)، اور ایک روایت میں ہے: "**سكوتها إقرارها**"[(۱)] (اس کی خاموشی اس کا اقرار ہے)، یہ سب احادیث اس باب میں نص ہیں، نیز اس لئے کہ باکرہ نکاح میں اجازت کا لفظ بولنے سے شرمائے گی، اس لئے کہ اس میں مردوں میں اس کی رغبت کا اظہار ہے تو اسے بے شرمی سے منسوب کیا جائے گا، تو اگر اس کے سکوت کو دلالتاً نکاح کی اجازت اور رضامندی قرار نہ دی جائے اور اس کے بولنے کو شرط قرار دیا جائے حالانکہ وہ عادتاً بولتی نہیں ہے تو اس سے اس کے مصالح نکاح فوت ہو جائیں گے حالانکہ اسے اس کی حاجت ہے، اور یہ ناجائز ہے، اور باکرہ کے سکوت میں رضامندی کے پہلو کو ناپسندیدگی کے پہلو پر ترجیح اس لئے ہوگی کہ اگر وہ راضی نہ ہوتی تو ردضرور کردیتی، اس لئے کہ وہ اجازت سے اگر شرماتی ہو تو رد کرنے سے نہیں شرمائے گی، تو جب وہ خاموش رہے گی اور رد نہیں کرے گی تو معلوم ہوگا کہ وہ راضی ہے، برخلاف اس صورت کے جب اس کی شادی کوئی اجنبی یا ایسا ولی کرائے کہ دوسرا اس سے اولی ہو اس لئے کہ (سکوت کی حالت میں) ناپسندیدگی کا احتمال زیادہ ہوگا، تو کبھی رد پر قدرت کے باوجود اس کو جواب دینے سے اس کی خاموشی اس کی تحقیر اور اس کی بات کی پرواہ نہ کرنے کی وجہ سے ہوگی، تو دلیل رضا کا راجح ہونا باطل ہوجائے گا، نیز وہ صرف اولیاء سے شرماتی ہے نہ کہ اجانب سے اور قریب کے موجود ہونے کے وقت دور کا ولی اجنبی ہے تو اجانب کے حق میں وہ ثیبہ کی طرح ہوگی، لہذا کوئی ایسا فعل یا قول ضروری ہے جو رضا پر دلالت کرے، نیز شادی کرانے والا اگر اجنبی یا دور کا ولی ہو تو نکاح بطریق وکالت ہوگا نہ کہ بطریق ولایت، اس لئے کہ ولایت نہیں ہے اور وکالت قول کے بغیر ثابت نہیں ہوگی اور اگر وہ ولی ہو تو جواز بطریق ولایت ہوگی، لہذا قول کی حاجت نہیں ہوگی۔

اور وہ قیاس جس میں عورت کے سکوت کو رضا نہیں سمجھا جاتا اس کی وجہ یہ ہے کہ سکوت رضا کا بھی احتمال رکھتا ہے اور ناپسندیدگی کا بھی تو شک اور احتمال کے ساتھ رضا کی دلیل کے لائق نہیں ہوگا، اسی لئے اگر شادی کرانے والا اجنبی یا ایسا ولی ہو کہ دوسرا ولی اس سے اولی ہو تو اسے دلیل نہیں بنایا گیا ہے۔

اور ولی کے لئے سنت یہ ہے کہ نکاح سے پہلے باکرہ سے مشورہ کرلے اور اس سے شوہر کا ذکر کردے تو وہ کہے: فلاں تم کو پیغام نکاح

(۱) حدیث: "يستأمر النساء في أبضاعهن" کی تخریج فقرہ/ ۸۲ میں گذر چکی۔

رہی "سكوتها رضاها" کی روایت تو اس کا ذکر سیوطی نے الجامع الکبیر (۲/ ۷۰۲ طبع الہیئۃ العامۃ للکتاب) میں کیا ہے، اور اس کی نسبت حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ضیاء مقدسی کی طرف کی ہے اور حدیث: "سكوتها إقرارها" کی روایت ابن ابی شیبہ (المصنف ۴/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

دے رہا ہے یا تمہارا ذکر کر رہا ہے تو اگر وہ خاموش رہے تو وہ راضی ہوگی، اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت عائشہؓ وغیرہ سے مروی ہے اور اگر رائے لئے بغیر شادی کردے تو سنت کے خلاف کرے گا، البحر میں المحیط کے حوالہ سے مزید کہا ہے کہ: اس عورت کی رضا پر موقوف ہوگا اور صحیح حدیث ہے: "أنه ﷺ **لما أراد أن يزوج فاطمة من علي رضي الله تعالى عنهما دنا إلى خدرها فقال: إن عليا يذكرك فسكتت فزوجها**"[1] (حضور ﷺ نے جب ارادہ فرمایا کہ حضرت فاطمہؓ کی شادی حضرت علیؓ سے کریں تو آپ ﷺ حضرت فاطمہ کے پردہ کے قریب آئے اور فرمایا: علی تمہارا ذکر رہے ہیں تو وہ خاموش رہیں اور آپ ﷺ نے ان کی شادی کرادی)۔

اور اگر ولی نکاح کے بارے میں بالغہ عاقلہ باکرہ سے اجازت لے اور وہ استہزا کے بغیر ہنسے یا مسکرائے یا آواز کے بغیر روئے تو وہ فتویٰ کے لئے مختار قول کے مطابق اجازت ہے، اس لئے کہ یہ اپنے گھر والوں سے جدائی پرغم ہے، اور یہ اجازت کے وقت ہوگا، اور رونے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وہ رضا ہے، اس لئے کہ وہ حیاء کی شدت سے ہوتا ہے، اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ رد ہے، اس لئے کہ وہ ناپسندیدگی کے اظہار کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور مذکورہ بحث کے بعد ابن الہمام کہتے ہیں: رونے اور ہنسنے میں قرائن احوال کا اعتبار کرنا معتمد ہے اور اگر ان میں تعارض یا اشکال ہوجائے تو احتیاط پر عمل کیا جائے گا۔

اور اگر ولی اس سے اجازت لے اور وہ آواز سے رو پڑے تو وہ نہ اجازت ہوگی نہ رد حتیٰ کہ اگر اس کے بعد وہ راضی ہوجائے تو نکاح منعقد ہوجائے گا جیسا کہ حصکفی نے المعراج وغیرہ سے نقل کیا ہے۔

اور یہی حکم اس صورت میں ہوگا اگر ولی اس سے اپنے وکیل یا قاصد کے ذریعہ اجازت طلب کرے، یا اس کی شادی ولی کرائے اور اس کو اس کا قاصد یا عادل فضولی خبر دے۔

اگر ولی باکرہ سے کہے: میں چاہتا ہوں کہ فلاں سے تمہاری شادی کروں اور وہ کہے: دوسرا اس سے بہتر ہے تو یہ اجازت نہیں ہوگی، اور اگر وہ اس کی شادی کردے پھر اس کو خبر دے اور وہ کہے: دوسرا اس سے بہتر تھا تو یہ اجازت ہے، اس لئے کہ پہلی شکل میں اس کا قول فلاں سے شادی کے بارے میں عدم رضا کا اظہار ہے اور دوسری شکل میں اس کا قول قبول یا رد سے سکوت ہے، اور باکرہ کا رد سے سکوت رضامندی ہے۔

اور اگر ولی باکرہ سے کہے: میں چاہتا ہوں کہ ایک آدمی سے تمہاری شادی کردوں اور وہ اس کا نام نہ لے اور لڑکی خاموش رہے تو یہ رضامندی نہیں ہوگی، امام محمدؒ سے اسی طرح منقول ہے، اس لئے کہ کسی چیز کی رضامندی اس کے علم کے بغیر متحقق نہیں ہوتی۔

اور اگر کہے: میں تمہاری شادی فلاں یا فلاں سے کروں گا یہاں تک کہ ایک جماعت گنادے، اور لڑکی خاموش رہے تو ان میں سے جس سے بھی شادی کردے جائز ہوگی۔

اور اگر اس کے سامنے اجمالی طور پر ایک جماعت کا نام لے بایں طور کہ کہے: میں چاہتا ہوں کہ اپنے پڑوسیوں یا اپنے چچازاد بھائیوں میں سے کسی سے تمہاری شادی کروں اور وہ خاموش رہے تو اگر انہیں شمار کیا جاسکتا ہو تو یہ رضامندی ہوگی اور اگر وہ بے شمار ہوں تو رضامندی نہیں ہوگی، اس لئے کہ جب وہ شمار میں ہوں گے تو وہ معلوم ہوں گے تو ان سے رضا متعلق ہوجائے گی، اور اگر بے شمار ہونگے تو معلوم نہیں ہونگے، لہذا رضا کا تصور نہیں ہوگا، اس لئے کہ غیر معلوم

(۱) حدیث: "إن عليا يذكرك......" کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۸/ ۲۰ طبع دار صادر) میں حضرت عطاءؒ سے مرسلاً کی ہے۔

سے رضامندی محال ہے۔

اور اگر ولی اس کے سامنے شوہر کا نام لے اور مہر متعین نہ کرے اور وہ خاموش رہے تو اس کی خاموشی رضامندی ہوگی، اس کو تمرتاشی اور مرغینانی ان دونوں کی کتابوں تنویر الابصار اور ہدایہ کے شارحین اور جمہور متقدمین نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ نکاح مہر کے ذکر کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے اور ایک قول ہے کہ شوہر کا نام بتانے کے ساتھ مہر کی مقدار کا بتلانا شرط ہے، اس لئے کہ قلت وکثرت میں مہر کے مختلف ہونے سے رغبت مختلف ہوتی ہے اور پوری رضامندی شوہر اور مہر کے ذکر کے بغیر ثابت نہیں ہوگی، اور اسی کو حصکفی نے متاخرین سے اور کاسانی نے فتاوی سے نقل کیا ہے۔

اور اگر عورت سے ولی اقرب کے علاوہ جیسے کوئی اجنبی یا ولی بعید اجازت طلب کرے تو اس کے سکوت کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ قول یا اس کے معنی میں کوئی ایسا فعل جو رضا پر دلالت کرے ضروری ہوگا، جیسے اپنے مہر اور نفقہ کا مطالبہ کرنا، اس کو وطی پر قابو دینا، اور اس کی مرضی سے شوہر کا اس سے جماع کرنا، مبارکباد قبول کرنا، خوشی سے ہنسنا وغیرہ، اس لئے کہ سکوت کو صرف ضرورت کے وقت رضا قرار دیا گیا ہے، یعنی جس وقت ولی مشورہ طلب کرے اور عورت خود سے کرنے سے عاجز ہو، لہذا اس پر عدم حاجت کو قیاس نہیں کیا جائے گا، یعنی اس کو جو عقد کا مالک نہیں ہے اور جس کے کلام کی طرف کوئی التفات نہیں ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: جس کی بکارت اوپر سے نیچے کی طرف چھلانگ لگانے (یعنی کودنے سے) یا نیچے سے اوپر کی طرف اچھلنے سے یا حیض کی کثرت سے یا زخم لگ جانے سے یا دیر تک کنواری رہنے سے زائل ہوجائے تو وہ حقیقتاً باکرہ ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک باکرہ وہ عورت ہے جس سے نکاح وغیرہ کے ذریعہ جماع نہ کیا گیا ہو، جیسا کہ ابن عابدین نے الظہیریہ سے نقل کیا ہے، تو اس کی وہ کھال جو شرم گاہ پر ہوتی ہے، اگرچہ زائل ہوگئی ہے لیکن اس کی بکارت زائل نہیں ہوئی ہے، اس لئے کہ اس سے جماع نہیں کیا گیا ہے، تو وہ حقیقتاً باکرہ ہے اور اسی طرح حکماً بھی باکرہ ہے، اس کی شادی باکرہ لڑکیوں کی طرح کی جائے گی اور رضا وغیرہ میں باکرہ کا حکم جاری ہوگا، یہاں تک کہ وہ بالاتفاق باکرہ لڑکیوں کے لئے کی گئی وصیت میں داخل ہوگی جیسا کہ ابن مودود موصلی نے کہا ہے۔

اور جس کا پردہ بکارت ایسی وطی سے زائل ہو جس سے نسب کا ثبوت متعلق ہوجاتا ہے اور عقد جائز یا فاسد یا عقد کے شبہ میں وطی کرنا تو اس کی شادی ثیبہ کی طرح کی جائے گی اور اس کی رضامندی میں سکوت کافی نہیں ہوگا۔

اور اگر اس کی بکارت زنا سے زائل ہوجائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی شادی باکرہ کی طرح کرائی جائے گی، اس لئے کہ باکرہ میں نطق کے قائم مقام سکوت کے ہونے کی علت حیاء ہے اور وہ اس کے حق میں موجود ہے اگرچہ حقیقتاً وہ ثیبہ ہے، اس لئے کہ اس کی بکارت کا زائل ہونا لوگوں پر ظاہر نہیں ہے، لہذا وہ اس کی طرف سے صراحۃً نکاح کی اجازت دینے کو قبیح سمجھیں گے اور اس کو بے شرمی شمار کریں گے اور جب تک نکاح نہ پایا جائے یا زنا مشہور نہ ہوجائے یہ چیز ختم نہیں ہوگی، اور اگر اس کے نطق کی شرط لگا دی جائے تو اگر وہ نہ بولے تو نکاح کی مصلحت اس سے فوت ہوجائے گی اور اگر بولے گی حالانکہ لوگ اس کو باکرہ سمجھ رہے ہیں تو اسے اپنے متعلق زنا کے مشہور ہونے سے ضرر ہوگا تو ضرر کو دفع کرنے کے لئے ضروری ہوا کہ اس کی شرط نہ لگائی جائے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں: اس کی شادی ثیبہ کی طرح کی جائے گی، اس لئے کہ حضور ﷺ کا قول ہے: "البکر

تستأمر والثیب تشاور"[۱] (باکرہ سے رائے لی جائے گی اور ثیبہ سے مشورہ لیا جائے گا)، اور یہ حقیقت کے اعتبار سے ثیبہ ہے، اس لئے کہ حقیقت میں ثیبہ وہ ہے جس کی بکارت زائل ہو جائے اور یہ ایسی ہی ہے، لہذا اس پر ثیبہ کے احکام جاری ہوں گے اور اس کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اس کی صریح اجازت کے بغیر اس کا نکاح صحیح نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کے سکوت پر اکتفا نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر وہ زنا میں مشہور ہو جائے، بایں طور کہ اس پر حد جاری ہوئی ہو یا وہ اس کی عادی ہو اور اس سے بار بار یہ جرم سرزد ہوا ہو یا اس پر عدت کا فیصلہ ہوا ہو تو حیاء کے زائل ہو جانے اور نطق سے ضرر نہ ہونے کے سبب اس کو بالاتفاق بلوایا جائے گا۔

اور اگر باکرہ کا شوہر مرجائے یا دخول سے پہلے اس کو طلاق دیدے تو بکارت اور حیاء باقی ہونے کی وجہ سے اس کی شادی باکرہ کی طرح کی جائے گی[۲]۔

۸۸- مالکیہ کی رائے ہے کہ غیر مجبر ولی ان لوگوں کے علاوہ ہے جن کا ذکر ولایت اجبار میں گزر چکا ہے اور وہ باپ، وصی، حاکم اور مالک ہیں، اور اس بنیاد پر کسی بالغ کی شادی اس کی اجازت کے بغیر نہیں کی جائے گی خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی اجازت مختلف ہوگی:

اس باکرہ کی اجازت جس پر ولایت اجبار نہ ہو اس کی خاموشی ہے، یعنی اگر اس سے پوچھا جائے کہ کیا تم اس سے راضی ہو کہ ہم تمہاری شادی فلاں سے اتنے مہر پر اس شرط پر کردیں کہ عقد کا ذمہ دار فلاں ہوگا، تو اسے بولنے کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا، اور اس کو یہ اطلاع دینا مستحب ہے کہ اس کا سکوت اجازت اور رضامندی ہوگی، لہذا اگر وہ اس کو نہ جانے، اور ناواقفیت کا دعویٰ کرے تو اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا اور اکثر حضرات کے نزدیک نکاح مکمل ہو جائے گا۔

اور اگر منع کردے تو باکرہ کی شادی نہیں کی جائے گی بایں طور کہ وہ کہے: میں شادی نہیں کرونگی یا میں راضی نہیں ہوں یا جو اس کے ہم معنی الفاظ ہوں، یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ نفرت کا اظہار کرے، اس لئے کہ نفرت کرنا عدم رضا کی دلیل ہے، اور اگر وہ ہنسے یا روئے تو اس کی شادی کردی جائے گی، اس لئے کہ اس کے رونے میں یہ احتمال ہے کہ وہ اپنے والد کے نہ ہونے کی وجہ سے رو رہی ہو جو عقد کا ذمہ دار ہوتا۔

اور ثیبہ (اگرچہ وہ کم عقل ہو) رضامندی یا ناراضگی کا اظہار کرے گی، اور اس کی طرف سے خاموشی پر اکتفا نہیں کیا جائے گا، اور چھ قسم کی باکرہ لڑکیاں خاموشی پر اکتفا نہ کرنے میں ثیبہ کی شریک ہوں گی۔

پہلی: وہ باکرہ جس کو اس کے باپ نے سمجھدار قرار دیا ہو بایں طور کہ مالی تصرف میں اس سے حجر (پابندی) ہٹا لیا ہو اور وہ بالغہ ہو تو قول کے ذریعہ اس کی اجازت ضروری ہوگی۔

دوسری: وہ باکرہ جس کو شادی سے روک دیا گیا ہو اور وہ اپنا معاملہ حاکم کے پاس پیش کرے اور حاکم اس کی شادی کرائے تو قول کے ذریعہ اس کی اجازت ضروری ہے اور اگر حاکم اس کے باپ کو عقد کرنے کا حکم دے اور وہ مان لے اور اس کی شادی کردے تو اجازت کی حاجت نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کو ولایت اجبار حاصل ہے۔

تیسری: وہ مہملہ باکرہ جس کا نہ باپ ہو نہ وصی ہو اور اس کی

(۱) حدیث: "البکر تستأمر والثیب تشاور" کی روایت احمد (۲/ ۲۲۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور احمد شاکر اس کے حاشیہ پر کہتے ہیں: اس کی اسناد صحیح ہے (۱۲/ ۱۰۲ طبع دار المعارف)۔

(۲) الاختیار ۳/ ۹۲-۹۴، ۱۰۹، فتح القدیر ۳/ ۱۶۴-۱۶۶، بدائع الصنائع ۲/ ۲۴۱-۲۴۴، الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۲۹۸-۲۹۹، ۳۰۴-۳۰۶۔

شادی کسی سامان بدلے کی جائے اور وہ اس قوم سے ہو جو سامانوں کے بدلہ شادی نہیں کرتے ہیں یا مخصوص سامان کے بدلے شادی کرتے ہیں اور اس کا ولی دوسرے سامان سے اس کی شادی کرے تو اس کا بولنا ضروری ہے، بایں طور کہ کہے: میں اس سے راضی ہوں، اور اشارہ کافی نہیں ہوگا۔

چوتھی: وہ باکرہ جس کی شادی کسی غلام سے کی جائے اگر چہ اس پر ولایت اجبار ہو (یعنی جس کا ولی چاہے کہ اس کی شادی کسی غلام سے کردے) تو قول کے ذریعہ اس کی اجازت ضروری ہے، اس لئے کہ غلام آزاد عورت کا کفو نہیں ہے۔

پانچویں: وہ باکرہ جس کی شادی کسی عیب دار سے، مثلاً جذام، برص، جنون والے یا خصی سے کرے تو اس کا بولنا ضروری ہے بایں طور کہ کہے: میں اس سے راضی ہوں۔

چھٹی: وہ لڑکی جس پر ولایت اجبار حاصل نہ ہو اور اس پر اس کا ولی جس کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہے تعدی کرے اور اس کی اجازت کے بغیر اس کا عقد کردے پھر اس کے پاس خبر پہنچائے اور وہ راضی ہوجائے تو نکاح صحیح ہوجائے گا اور اس کی رضامندی قول کے ذریعہ ضروری ہوگی۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: جب تعدی کے طور پر اپنے ولی کے کئے گئے عقد سے عورت راضی ہوجائے تو عقد چھ شرطوں کے ساتھ صحیح ہوجائے گا:

پہلی شرط: اس کی رضامندی قریب ہو بایں طور کہ عقد مثلاً بازار یا مسجد میں ہو اور اسی وقت اس کے پاس خبر پہنچائی جائے۔

دوسری شرط: رضا قول کے ذریعہ ہو، چنانچہ خاموشی کافی نہیں ہے۔

تیسری شرط: اس پر رضامندی سے پہلے نکاح کو رد نہ کیا ہو۔

چوتھی شرط: جس پر تعدی کی گئی ہے وہ تعدی اور رضامندی کے وقت اسی شہر میں ہو، اگر وہ دوسری جگہ ہو تو صحیح نہیں ہوگا اگر چہ دونوں شہر قریب ہوں اور اسی وقت اس کے پاس خبر پہنچادی جائے۔

پانچویں شرط: ولی عقد کے وقت تعدی کا اقرار نہ کرے، بایں طور کہ وہ خاموش رہے یا دعوی کرے کہ اس کو اجازت ہے، تو اگر اس کا اقرار کرے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا۔

چھٹی شرط: شوہر اور بیوی دونوں پر تعدی نہ ہوئی ہو، اگر دونوں پر تعدی ہو تو نکاح صحیح نہیں ہوگا اور اس کا فسخ کرنا ضروری ہوگا اور شوہر پر تعدی کرنا گزری ہوئی تمام چیزوں میں بیوی پر تعدی کرنے کی طرح ہوگا یعنی گزری ہوئی شرائط کے ساتھ اگر قول کے ذریعہ اس سے راضی ہوجائے تو عقد صحیح ہوجائے گا (۱)۔

۸۹ - شافعیہ کہتے ہیں: ولی مجبر کو ثیبہ بالغہ کی شادی کرانے کا اس کی اجازت کے بغیر اختیار نہیں ہوگا، اگر چہ اس کی بکارت لوٹ آئے اس لئے کہ حدیث ہے: **"لا تنكحوا الأيامى حتى تستامروهن"** (۲) (بے نکاحی عورتوں کی شادی نہ کرو یہاں تک کہ ان سے مشورہ کرلو)، نیز اس لئے کہ وہ باکرہ کے برخلاف نکاح کے مقصد کو جان چکی ہے، لہذا اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، اور اگر ثیبہ صغیرہ ہو مجنونہ اور باندی نہ ہو تو اس کی شادی بالغ ہونے تک نہیں کی جائے گی، خواہ وہ وطی کی طاقت رکھتی ہو یا نہیں، اس لئے کہ صغیرہ کی

---

(۱) الشرح الصغیر والصاوی ۲/ ۳۵۱-۳۵۷، ۳۶۹، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۲۲۳-۲۲۸۔

(۲) حدیث: "لا تنكحوا الأيامى حتى تستأمروهن" کی روایت حاکم نے المستدرک (۲/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف) میں حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، البتہ ان کے یہاں "الأيامى" کی جگہ "النساء" ہے اور حاکم کہتے ہیں: یہ شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے اور دونوں نے اس کی روایت نہیں کی ہے۔

اجازت غیر معتبر ہے، لہذا اس کے بلوغ تک اس کا نکاح کرانا ممنوع ہے، البتہ مجنونہ کی شادی باپ اور اس کے نہ ہونے پر دادا مصلحت کی وجہ سے بلوغ سے پہلے کر سکتے ہیں، اور باندی کی شادی کرانے کا اختیار اس کے آقا کو ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: ثیبہ ہونے اور اس کی اجازت کا اعتبار کرنے میں بکارت کا زائل ہونا یکساں ہے خواہ حلال وطی سے ہو جیسے نکاح میں یا حرام وطی سے جیسے زنا میں یا ایسی وطی سے ہو جس کو نہ حلال کہا جائے نہ حرام جیسے شبہ میں ہو، اور اس میں نیند یا بیداری کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور صحیح قول کے مطابق دبر میں وطی کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے محل بکارت میں وطی کے ذریعہ مردوں کا تجربہ نہیں کیا ہے۔

اور شرم گاہ میں وطی کے بغیر زوال بکارت کا کوئی اثر نہیں ہوگا، جیسے گر پڑنے، حیض کے شدید ہونے اور دیر تک کنواری رہنے یعنی سن رسیدہ ہونے یا جیسا کہ منہاج الطالبین میں ہے، اصح قول کے مطابق یا جیسا کہ روضۃ الطالبین میں ہے صحیح قول کے مطابق انگلی وغیرہ کے ذریعہ سے ہو، بلکہ اس کا حکم باکرہ کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اس نے مردوں کا تجربہ نہیں کیا ہے تو وہ اپنی حالت اور حیاء پر ہوگی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ بکارت کے زوال کے سبب وہ ثیبہ کی طرح ہے اور اگر اس کی تخلیق بکارت کے بغیر ہو تو وہ باکرہ ہے[(۱)]۔

۹۰ - حنابلہ کہتے ہیں: باپ کے علاوہ کسی ولی کے لئے آزاد بالغہ کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کرانا جائز نہیں ہے، خواہ وہ ثیبہ ہو یا باکرہ، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا تنکح الأیم حتی تستأمر، ولا تنکح البکر حتی تستأذن قالوا: یا رسول الله وکیف إذنها؟ قال: أن تسکت**"[(۱)] (بے نکاحی کا نکاح نہیں کرایا جائے گا یہاں تک کہ اس سے مشورہ لے لیا جائے اور باکرہ کا نکاح نہیں کرایا جائے گا یہاں تک کہ اس سے اجازت لے لی جائے، صحابہ کرامؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ اس کی اجازت کس طرح ہوگی؟ فرمایا: کہ وہ خاموش رہے)، سوائے مجنونہ کے چنانچہ جب اس کی طرف سے مردوں کی طرف میلان ظاہر ہو تو تمام اولیا کو اس کی شادی کرانے کا اختیار ہے، اس لئے کہ اس سے شہوت کے ضرر کو دور کرنے، اس کو بدکاری سے بچانے نیز مہر، نفقہ اور پاکدامنی حاصل کرنے اور عزت کی حفاظت کے لئے اس کو نکاح کی حاجت ہے اور اس کی اجازت کا کوئی راستہ نہیں ہے، لہذا اس کی شادی کرانا مباح ہوگا جیسے کہ لڑکی کا باپ کے ساتھ معاملہ ہوتا ہے، اور مردوں کی جانب اس کا میلان اس کی گفتگو سے اور اس کے مردوں کا پیچھا کرنے سے، ان کی جانب مائل ہونے اور اس طرح کے دوسرے قرائن سے معلوم ہوگا، اسی طرح اگر ایک ثقہ طبیب کہے بشرطیکہ دوسرے طبیب کی رائے حاصل کرنا دشوار ہو ورنہ دو طبیب کہیں کہ اس کی بیماری اس کی شادی کرانے سے دور ہو جائے گی تو ہر ولی کو اس کی شادی کرانے کا اختیار ہے، اس لئے کہ معالجہ کی طرح یہ اس کے عظیم ترین مصالح میں سے ہے اور اگر شہوت وغیرہ والی مجنونہ کا حاکم کے علاوہ کوئی ولی نہ ہو تو وہی اس کی شادی کردے گا۔

باپ اور اس کے مقرر کردہ وصی کے علاوہ دیگر اولیاء کو کسی بھی حال میں نو سال سے کم کی نابالغہ کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہے، اور ان کو نو سال یا اس سے زیادہ کی لڑکی کی شادی اس کی اجازت سے کرانے کا اختیار ہے، اور اس کی اجازت صحیح اور معتبر ہوگی اس کی

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، روضۃ الطالبین ۷/۵۳-۵۵۔

(۱) حدیث: "لا تنکح الأیم حتی تستأمر......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

صراحت ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة**"[۱] (جب لڑکی نو سال کی عمر کو پہنچ جائے تو وہ عورت ہے) اور حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے[۲]، جس کا مطلب ہے کہ وہ عورت کے حکم میں ہے، نیز اس لئے کہ اس عمر میں وہ نکاح کے لائق اور اس کی حاجت مند ہوجاتی ہے تو وہ بالغہ کے مشابہ ہوگی۔

اور ثیبہ کی اجازت بولنے سے ہوگی اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**الثيب تعرب عن نفسها**"[۳] (ثیبہ اپنے نفس کے بارے میں اظہار کرے گی) اور یہ وہ عورت ہے جس سے مردوں کے آلۂ تناسل کے ذریعہ شرم گاہ میں وطی کی گئی ہو خواہ زنا ہی سے ہو، اور جہاں ہم ثیبہ ہونے کا حکم لگائیں اور بکارت لوٹ آئے تو ثیبہ ہونے کا حکم برقرار رہے گا، اس لئے کہ اس کے اور باکرہ کے درمیان فرق کا تقاضہ کرنے والی حکمت مردوں سے مجامعت کرنا ہے اور یہ بکارت کے لوٹ آنے کے باوجود موجود ہے۔

اور باکرہ کی اجازت خاموشی ہے اگرچہ اس کی شادی باپ کے علاوہ دوسرا ولی کرائے، اس کی دلیل گزر چکی ہے اور اگر وہ ہنسے یا روئے تو یہ اس کے سکوت کی طرح ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "**قال رسول الله ﷺ: تستأمر اليتيمة فإن سكتت فهو إذنها، وإن أبت فلا جواز عليها، وفي رواية: فإن بكت أو سكتت**"[۱] (نبی کریم ﷺ نے فرمایا: یتیمہ سے مشورہ لیا جائے گا اگر وہ خاموش رہے تو وہ اس کی اجازت ہے اور اگر انکار کردے تو اس پر کوئی جواز نہیں ہے، اور ایک روایت میں ہے: تو اگر روئے یا خاموش رہے) (تو وہ اس کی اجازت ہے)، نیز طلب اجازت کے سننے کے باوجود وہ گریز کر کے نہیں بول رہی ہے تو یہ اس کی طرف سے اجازت ہے اور باکرہ کا بولنا اس کے خاموش رہنے، ہنسنے اور رونے سے زیادہ بلیغ ہے، اس لئے کہ اجازت میں اصل وہی ہے، اس کی طرف سے خاموشی پر اکتفا تو صرف شرمانے کی وجہ سے ہے تو اگر بول کر اجازت دے تو اجازت پوری ہوجائے گی اور اگر بول کر اجازت نہ دے تو مستحب یہ ہے کہ اس کو بولنے پر مجبور نہ کرے، اور اگر منع کی صراحت نہ کرے تو سکوت پر اکتفا کرے۔

اور انگلی سے یا کودنے یا شدت حیض سے یا اوپر سے گرنے کی وجہ سے بکارت کے زائل ہوجانے سے اجازت کی صفت میں تبدیلی نہیں ہوگی، تو اجازت کے بارے میں اس کو باکرہ کا حکم حاصل ہوگا، اس لئے کہ وہ مقصد نہیں بتلائے گی نہ ہی شرم گاہ میں اس سے وطی پائی گئی ہے تو یہ اس سے مشابہ ہوگی جس کا پردہ بکارت زائل نہ ہوا ہو، اسی طرح دبر میں وطی اور شرم گاہ کے علاوہ سے مباشرت (کا حکم ہوگا)، اس لئے کہ اس سے شرم گاہ میں وطی نہیں کی گئی ہے۔

اور اجازت طلب کرنے میں شوہر کا اس طرح سے نام لینے کا اعتبار کیا جائے گا جس سے عورت کو اس کا تعارف حاصل ہوجائے،

---

(۱) حدیث عائشہ: "إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة" کو ترمذی (۳/۴۰۹ طبع الحلبی) اور بیہقی نے السنن الکبری (۱/۳۲۰ طبع دائرۃ المعارف) میں ذکر کیا اور ان دونوں نے اس کی سند بیان نہیں کی ہے، اور اس کی سند بیان کرنے والے کی طرف ہماری رسائی نہیں ہوسکی۔

(۲) ابن قدامہ نے المغنی (۹/۴۰۴ طبع دار ہجر) میں بیان کیا ہے کہ قاضی ابویعلی نے اس کی روایت اپنی سند سے کی ہے، اور کسی ایسی کتاب تک ہماری رسائی نہ ہوسکی جس میں انہوں نے اس کی سند بیان کی ہو، جیسا کہ ان کے علاوہ کسی ایسے شخص کی طرف ہماری رسائی نہیں ہوئی جس نے اس کی تخریج اس کی سند کے ساتھ کی ہو۔

(۳) حدیث: "الثيب تعرب عن نفسها" کی تخریج فقرہ/ ۸۷ میں گذر چکی۔

(۱) حدیث: "تستأمر اليتيمة فإن سكتت......" کی روایت ابوداؤد (۲/۵۷۳-۵۷۵ طبع حمص) نے دونوں روایتیں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، پھر لفظ "بکت" کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

بایں طور کہ اس سے شوہر کا نسب اور منصب وغیرہ بیان کیا جائے تا کہ عورت اس سے اپنی شادی کرانے کی اجازت دینے میں بصیرت والی ہو اور اجازت طلب کرنے میں مہر بتلانا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نکاح کا نہ رکن ہے نہ اس کا مقصود، بہوتی کہتے ہیں: اسی طرح اجازت کا عقد سے متصل ہونا بھی شرط نہیں ہے اور اس کی اجازت پر گواہ بنانا بھی شرط نہیں ہے، اس کے ولی کو اس کی شادی کرانے کا اختیار ہے اگر چہ اس پر ولایت اجبار نہ ہو، اور احتیاط گواہ بنا لینے میں ہے[1]۔

اولیاء کی ترتیب:

۹۱- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح کے ولی کو اگر ولایت اجبار حاصل ہو تو وہی مقدم ہوگا، اس ولایت میں کوئی اس کا ہم سر نہیں ہوگا۔

اور فی الجملہ ان کا مذہب ہے کہ ولایت نکاح کے اسباب اگر متعدد ہوں تو جس کا سبب ولایت ملک ہو وہ مقدم ہوگا، پھر جس کا سبب ولایت قرابت ہو، پھر جس کا سبب ولایت خلافت ہو، پھر جس کا سبب ولایت ولاء ہو۔

اور نکاح میں اولیاء کی ترتیب میں ان کا اختلاف ہے، اور یہ مندرجہ ذیل تفصیل کے مطابق ہے:

۹۲- حنفیہ کہتے ہیں: نکاح کا ولی عصبہ بنفسہ ہے، اور وہ وہ ہے جو میت سے کسی عورت کے واسطہ کے بغیر متصل ہو جیسا کہ وارث ہونے اور محجوب ہونے کی ترتیب ہے حتی کہ آزاد کردہ بھی، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بیٹا باپ پر مقدم ہوگا برخلاف امام محمد کے کہ انہوں نے باپ کو مقدم کیا ہے اور ہندیہ میں طحاوی کے حوالہ سے ہے: ''افضل یہ ہے کہ باپ بیٹے کو نکاح کا حکم دے تا کہ وہ بلا اختلاف جائز ہو جائے''اور پوتا بیٹے کی طرح ہوگا، پھر باپ کو مقدم کیا جائے گا، پھر اس کے باپ کو، پھر سگے بھائی کو پھر علاتی بھائی کو پھر سگے بھائی کے بیٹے کو پھر علاتی بھائی کے بیٹے کو پھر سگے چچا کو پھر علاتی چچا کو پھر اسی طرح اس کے بیٹے کو پھر اسی طرح باپ کے چچا کو، پھر اسی طرح اس کے بیٹے کو پھر اسی طرح داد کے چچا کو پھر اسی طرح اس کے بیٹے کو ان سب کو نابالغ لڑکا اور لڑکی پر اسی طرح اگر بالغ لڑکا اور لڑکی مجنون ہو جائیں تو ان دونوں پر ولایت اجبار حاصل ہوگی، پھر آزاد کرنے والے کو اگر چہ وہ عورت ہو، پھر اس کے بیٹے کو اگر چہ وہ نیچے کا ہو، پھر اس کے نسبی عصبہ کو ان کی ترتیب کے مطابق۔

اور اگر عصبہ نہ ہوں، نہ نسبی نہ سببی تو امام صاحب کے نزدیک ولایت ماں کو حاصل ہوگی، اور اصح قول کے مطابق امام ابو یوسف انہیں کے ساتھ ہیں، اور یہ استحسان ہے اور اسی پر عمل ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں: عصبات کے علاوہ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی، وہ تو صرف حاکم کو، پھر باپ کی ماں کو، پھر بیٹی کو، پھر پوتی کو، پھر نواسی کو، پھر پوتے کی لڑکی کو، پھر نواسی کی لڑکی کو اسی طرح آخری فروع تک اگر چہ وہ نیچے کی ہو، حاصل ہوگی، پھر نانا کو پھر سگی بہن کو پھر علاتی بہن کو، پھر ماں کی اولاد کو مذکر ومؤنث برابر ہیں، پھر سگی بہن کی اولاد کو اور جس کا اس پر عطف کیا گیا اسی ترتیب پر پھر ذوی الارحام کو یعنی پھوپھیوں کو، پھر ماموں کو، پھر خالاؤں کو، پھر چچاؤں کی بیٹیوں کو، اور اسی ترتیب سے ان کی اولاد کو حاصل ہوگی، چنانچہ پھوپھیوں کی اولاد کو مقدم کیا جائے گا پھر ماموؤں کی اولاد کو پھر خالاؤں کی اولاد کو پھر چچاؤں کی بیٹیوں کی اولاد کو۔

پھر نکاح کی ولایت مولی الموالاۃ کے لئے ہوگی، اور یہ وہ ہے جس کے ہاتھوں پر نابالغہ کے باپ نے اسلام قبول کیا ہو اور اس سے موالات کی ہو، اس لئے کہ وہ وارث ہوتا ہے تو اگر باپ مجہول النسب

(۱) کشاف القناع ۵/ ۴۲-۴۷۔

ہو، اوراس سے اس شرط پر موالات کرلی ہو کہ اگر وہ جنایت کرے گا تو وہ اس کی طرف سے دیت دے گا اور اگر مر جائے گا تو وہ اس کا وارث ہوگا تو اس کے لئے نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہوگی۔

پھر سلطان کے لئے ہوگی پھر اس قاضی کے لئے جس کے منشور میں اس کی صراحت کردی گئی ہو، پھر قاضی کے نائبین کو بشرطیکہ انہیں اس کی ذمہ داری سپرد کی گئی ہو اور اگر نکاح کرانے کی ذمہ داری نہیں دی گئی ہو تو اس کے نائب کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔

اور وصی ہونے کی حیثیت سے اس کو مطلق طور پر یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ یتیم کی شادی کرائے اگر چہ باپ نے اس کو اس کی وصیت کی ہو راجح مذہب یہی ہے، ہاں اگر وہ رشتہ دار یا حاکم ہو تو ولایت کی وجہ سے اس کا مالک ہوگا[1]۔

۹۳- مالکیہ نے ان اولیاء کی ترتیب بیان کی ہے جنہیں نکاح میں ولایت اجبار حاصل نہیں ہے، لیکن اس ترتیب کے مطابق مقدم کرنے میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا وہ واجب ہے یا مندوب اور ان کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اس ترتیب کے مطابق مقدم کرنا واجب ہے شرط نہیں ہے اور ایک قول یہ ہے کہ وہ مندوب ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: عورت کی شادی کرنے میں متعدد اولیاء کے موجود ہونے پر اس کے بیٹے کو مقدم کیا جائے گا اگر چہ بیٹا زنا سے ہو، جیسے کہ اگر وہ نکاح سے ثیبہ ہو جائے پھر زنا کرے اور لڑکا پیدا ہو تو وہ باپ پر مقدم ہوگا، لیکن اگر وہ زنا سے ثیبہ ہوئی ہو اور اس سے لڑکا پیدا ہو تو باپ اس پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس حالت میں اس پر باپ کو ولایت اجبار حاصل ہوگی، پھر بیٹے کے بعد اس کا بیٹا (مقدم) ہوگا، اور اگر بیٹے اور پوتے کی موجودگی کے باوجود باپ عقد کرے تو یہ بیٹے پر جائز ہوگا، اور کوئی ضرر نہیں ہوگا، پھر عورت کا شرعی باپ مقدم ہوگا، زنا کے باپ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا پھر سگا یا علاتی بھائی، (اخیافی بھائی کو ولایت خاصہ حاصل نہیں ہوگی اگر چہ اس کو ولایت عامہ حاصل ہے)، پھر اس کا بیٹا اگر چہ نیچے کا ہو اور یہی مشہور ہے، یعنی یہاں پر بھائی اور اس کے بیٹے کو دادا پر مقدم کرنا، پھر دادا پھر علاتی چچا پھر اس کا بیٹا پھر باپ کا دادا، پھر اس کا چچا یعنی باپ کا چچا پھر اس کا بیٹا۔

اور ابن بشیر کے نزدیک اصح قول کے مطابق ہر صنف کے سگے کو علاتی پر مقدم کیا جائے گا، یہی لخمی کے نزدیک مختار ہے اور یہی مالک، ابن القاسم اور سحنون کا قول ہے، اور اس کے مقابل وہ قول ہے جس کو ابن زیاد نے مالک سے نقل کیا ہے کہ سگا اور غیر سگا دونوں ایک درجہ میں ہوں گے، لہذا انزاع کے وقت دونوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی۔

اور رتبہ میں برابری کے وقت افضل مقدم ہوگا، اور اگر رتبہ اور فضل میں مساوی لوگوں کے درمیان اختلاف ہو جائے جیسے بھائی ہوں اور وہ سب کے سب علماء ہوں تو حاکم غور کر کے کسی کو مقدم کرے گا اور اگر حاکم نہ ہو تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی۔

پھر نسبی عصبہ کے بعد مولی اعلی کو مقدم کیا جائے گا اور مولی اعلی وہ ہے جو باندی کو آزاد کرے اور عصبہ بنفسہ اس کے عصبہ ہوں گے پھر اس کا مولی یعنی جس نے عورت کو آزاد کرنے والے کو آزاد کیا ہو اگر چہ اوپر تک جائے۔

پھر کیا مولی اسفل کو مقدم کیا جائے گا، اور مولی اسفل وہ ہے جس کو عورت آزاد کرے۔ یا اس کے لئے عورت پر سرے سے ولایت نہیں ہوگی؟ عدم ولایت کو صحیح قرار دیا گیا ہے اور یہی قیاس ہے، اس لئے کہ یہاں ولایت کا استحقاق عصبہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور آزاد کردہ، عورت کے عصبہ میں سے نہیں ہے۔

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۳۱۱، ۳۱۲۔

پھر عورت کی کفالت کرنے والا جو عصبہ نہ ہو مقدم ہوگا، چنانچہ اگر لڑکی کے باپ کی موت ہوجائے یا وہ غائب ہوجائے اور کوئی شخص اس کی کفالت کرے (یعنی اس کے امور انجام دے) یہاں تک کہ وہ لڑکی اس کے پاس بالغ ہوجائے یا اس کے اوپر فساد کا اندیشہ ہو خواہ شرعی طور پر وہ اس لڑکی کی پرورش کا مستحق ہو یا اجنبی ہو تو اس کے لئے لڑکی پر ولایت ثابت ہوجائے گی، اور اگر اس لڑکی کا کوئی عصبہ نہ ہو تو وہ اس کی اجازت سے اس کی شادی کرادے گا، اور المدونہ کا ظاہر یہ ہے کہ یہ حقیر عورت کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن شریف عورت کے متعلق اختلاف ہے، اور راجح مذہب یہ ہے کہ کفالت کرنے والی عورت کو زیر کفالت عورت پر ولایت حاصل نہیں ہوگی اور اس کا ولی حاکم ہوگا، اور ایک قول ہے کہ: اس کو ولایت حاصل ہوگی، لیکن وہ خود عقد نہیں کرے گی بلکہ آزاد کرنے والی کی طرح وکیل بنائے گی، اور اظہر قول کے مطابق کفالت میں کسی متعین مدت کی شرط نہیں ہے، بلکہ جس مدت میں اس لڑکی پر عادتاً شفقت ومحبت ہو اور اس کی طرف سے عملی طور پر لڑکی پر شفقت کا ظاہر ہونا ضروری ہوگا، ورنہ حاکم ہی اس کے عقد نکاح کا ذمہ دار ہوگا۔

پھر جن کا بیان ہو چکا ہے ان کے بعد عقد نکاح کا ذمہ دار حاکم ہوگا۔

اور اگر عورت کا نہ کوئی عصبہ موجود ہو نہ مولیٰ اعلیٰ نہ کفالت کرنے والا اور نہ کوئی شرعی حاکم تو اس کے عقد نکاح کا ذمہ دار عام مسلمانوں میں سے کوئی شخص ہوگا، اور انہیں میں سے ماموں، نانا اور اخیافی ہونگے، چنانچہ عورت کی اجازت اور اس کی رضامندی سے یہ ولایت عامہ والوں میں سے ہوں گے اور ولی خاص کے موجود ہونے کے باوجود جس کو ولایت اجبار حاصل نہ ہو حقیر عورت (جو کہ حسب ونسب، مال اور خوبصورتی سے خالی ہو) کا نکاح ولایت عامہ سے صحیح ہے، اس لئے کہ اس کی حقارت اور اس کی طرف عدم التفات کے سبب اس سے اس کو کوئی عار لاحق نہ ہوگا اور کسی بھی حال میں اس کا نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، عقد کا زمانہ طویل ہو یا نہیں، شوہر نے اس سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو، البتہ ایسے ولی کی موجودگی میں جس کو ولایت اجبار حاصل نہ ہو ولایت عامہ سے شریف عورت کے نکاح کے صحیح ہونے میں یہ قید ہے کہ شوہر اس سے دخول کرلے اور زمانہ طویل ہوجائے باوجودیکہ یہ نکاح ابتداء جائز نہیں ہوگا (۱)۔

۹۴- اور شافعیہ کہتے ہیں: نکاح میں اولیاء کی ترتیب اس جہت کے مطابق ہوگی جس کے ذریعہ ان کا تعلق زیر ولایت لڑکی سے ہوتا ہے، چنانچہ جہت قرابت مقدم ہوگی، پھر ولاء، پھر سلطنت۔

اور اولیاء میں شادی کرانے کا سب سے زیادہ حق دار باپ ہے، اس لئے کہ اکثر اولیاء کا تعلق اسی کے ذریعہ ہوتا ہے پھر دادا پھر اس کا باپ اگرچہ اوپر کا ہو، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو تمام عصبات کے ساتھ عصبہ ہونے میں شرکت کے ساتھ ولادت کی خصوصیت حاصل ہے، پھر سگا بھائی، پھر علاتی بھائی، اس لئے کہ بھائی کا تعلق باپ کے ذریعہ ہوتا ہے لہذا وہ اپنے لڑکے کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہے، پھر سگے بھائی کا لڑکا پھر علاتی بھائی کا لڑکا اگرچہ نیچے کا ہو، اس لئے کہ وہ چچا کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہے، پھر سگا چچا پھر علاتی چچا، پھر دونوں میں سے ہر ایک کا لڑکا اگرچہ نیچے کا ہو پھر قرابت کے تعلق سے دوسرے عصبہ، اس لئے کہ دونوں میں بنیاد سوائے چند مسائل کے ایک ہے:

ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ سگے بھائی کو وراثت میں علاتی بھائی پر مقدم کیا جاتا ہے اور یہاں دو قول ہیں: دونوں میں اظہر اور

(۱) الشرح الصغیر والصاوی ۲/ ۳۵۹-۳۶۲، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۲۲۵-۲۲۶۔

یہی قول جدید ہے کہ (یہاں) بھی اس کو مقدم کیا جائے گا اور قدیم قول یہ ہے کہ دونوں برابر ہوں گے۔

اگر بھائی کے دولڑکوں، دو چچاؤں اور چچا کے دولڑکوں میں سے ایک سگا اور دوسرا علاتی ہو تو ان میں یہ دونوں قول جاری ہوں گے اور اگر چچا کے دو بیٹے ہوں اور ان میں سے ایک اس کا اخیافی بھائی ہو یا چچا کے بیٹے کے دو بیٹے ہوں اور ان میں سے ایک عورت کا لڑکا ہو تو امام کہتے ہیں: دونوں برابر ہیں اور جمہور کہتے ہیں کہ: قول جدید کے مطابق بھائی اور بیٹے کو مقدم کیا جائے گا۔

اور اگر چچا کے دو بیٹے ہوں، ان میں سے ایک سگا ہو اور دوسرا علاتی ہو لیکن وہ عورت کا اخیافی بھائی ہو، تو دوسرا ہی ولی ہوگا، اس لئے کہ وہ دادا اور ماں کے ذریعہ قرابت رکھتا ہے اور پہلا دادا اور دادی کے ذریعہ۔

اور اگر چچا کے بیٹے کے دولڑکے ہوں ان میں سے ایک اس عورت کا لڑکا ہو اور دوسرا اخیافی بھائی ہو، تو بیٹا مقدم ہوگا، اس لئے کہ وہی زیادہ قریب ہے۔

اور اگر چچا کے دو بیٹے ہوں، جن میں سے ایک آزاد کرنے والا ہو، تو قول جدید کے مطابق آزاد کرنے والا بیٹا مقدم ہوگا، اور قول قدیم میں دونوں برابر ہوں گے، یا چچا کے دو بیٹے ہوں، جن میں سے ایک ماموں ہو، تو دونوں کسی اختلاف کے بغیر برابر ہوں گے۔

انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ: بیٹا بنوت (بیٹا ہونے) کی بنیاد پر شادی نہیں کرائے گا، اور اگر وہ نسب میں اس کا شریک ہو، جیسے کہ عورت کا بیٹا ہو اور وہی اس عورت کے چچازاد بھائی کا بھی بیٹا ہو، تو اس کی بنیاد پر اسے ولایت حاصل ہوگی، اور بنوت دوسری جہت کے موجود ہونے کی وجہ سے نکاح کرانے سے مانع نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ متقاضی نہیں ہے اور مانع بھی نہیں ہے، لہذا اگر اس کے ساتھ ولایت کا متقاضی کوئی دوسرا سبب پایا جائے تو وہ اس کے لئے مانع نہیں ہوگی۔

اور جس عورت کا کوئی نسبی عصبہ نہ ہو، اور اس پر ولاء ہو تو دیکھا جائے گا: اگر اس کو کسی مرد نے آزاد کیا ہو، تو اس کو اس کی شادی کرانے کی ولایت حاصل ہوگی، اور اگر وہ صفت ولایت پر نہ ہو تو اس کے عصبات کو ہوگی، پھر اس کے آزاد کردہ شخص کو، پھر اس کے آزاد کردہ شخص کے عصبات کو، اور یہ وراثت میں ان کی ترتیب کے مطابق ہوگا۔

اور سلطان کے شادی کرانے کے بارے میں شافعیہ کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا وہ ولایت عامہ کی وجہ سے شادی کرائے گا، یا شرعی نیابت کی وجہ سے، دو اقوال ہیں جن کو امام نے بیان کیا ہے۔

اور اختلاف کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ: اگر قاضی اس عورت کا نکاح کرانے کا ارادہ کرے جس کا ولی اس کو چھوڑ کر غائب ہو گیا ہو، تو اگر ہم کہیں کہ ولایت کی وجہ سے کرائے گا تو اس کے نائبین میں سے کوئی ایک یا دوسرا قاضی اس کی شادی کرا دے گا، یا نیابت کی وجہ سے کرائے گا تو نا جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر اس کے دو ولی ہوں، اور قریب ولی غائب ہو، تو اگر ہم اس کے قائل ہوں کہ وہ ولایت کی وجہ سے شادی کراتا ہے تو موجود ولی اس پر مقدم ہوگا، یا نیابت کے قائل ہوں تو نہیں ہوگا اور بغوی نے پہلے پر فتوی دیا ہے اور قاضی وغیرہ کا کلام اسی کا متقاضی ہے، اور غیبوبت کی وجہ سے شادی کرائے جانے کی صورت میں امام نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، کہ وہ اس نیابت کی وجہ سے شادی کرائے گا جس کی متقاضی ولایت ہے، شربینی خطیب کہتے ہیں: یہ راجح ہے [1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۵۱-۱۵۳، روضۃ الطالبین ۷/۵۹-۶۰۔

۹۵- حنابلہ کہتے ہیں: عورت کا نکاح کرانے کی ولایت میں لوگوں میں سب سے زیادہ حقدار اس کے والد ہیں، اس لئے کہ اولاد اپنے باپ کے لئے موہوب ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيىٰ"[1] (اور ہم نے انہیں یحییٰ کو عطا کیا)، نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أنت ومالک لأبیک"[2] (تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کی ملکیت ہے)، اور ہبہ پر موہوب لہ کی ولایت ثابت نہ کرنے سے اولیٰ ہے، نیز اس لئے کہ باپ شفقت کے اعتبار سے زیادہ مکمل اور نظر کے اعتبار سے اتم ہے، پھر دادا اگر چہ وہ اوپر کا ہو اس لئے کہ دادا کا حصہ پیدا کرنے اور عصبہ بنانے میں ہے، لہذا وہ باپ سے مشابہ ہے، اور قریب کا دادا اولیٰ ہوگا جیسا کہ میراث میں ہے، پھر عورت کا بیٹا، پھر اس کا پوتا اگر چہ وہ نیچے کا ہو، پھر اس کا سگا بھائی جیسا کہ میراث میں ہے، پھر اس کا علاتی بھائی جیسا کہ میراث میں ہے، پھر اسی طرح ان دونوں کے بیٹے، چنانچہ سگے بھائی کا بیٹا علاتی بھائی کے بیٹے پر مقدم ہوگا، پھر اسی طرح ان دونوں کے بیٹے اگر چہ وہ نیچے کے ہوں، پھر سگا چچا، پھر علاتی چچا، پھر اسی طرح ان دونوں کے بیٹے اگر چہ وہ نیچے کے ہوں، الأقرب فالأقرب (کے اعتبار سے) پھر میراث کی ترتیب کے مطابق عصبات میں جو زیادہ قریب ہو، اس لئے کہ ولایت کی بنیاد نظر اور شفقت ہے، اور اس کا سبب قرابت ہے، اور میراث کا زیادہ حق دار قریب کا رشتہ دار ہوتا ہے، لہذا وہی ولایت کا بھی زیادہ حق دار ہوگا۔

اور نسبی عصبہ کے بعد آزادی کا احسان کرنے والے مولیٰ کو ولایت حاصل ہوگی، اس لئے کہ وہ اس عورت کے نسبی عصبہ کے نہ ہونے کے وقت اس کا وارث ہوتا ہے، اور اس کی طرف سے دیت ادا کرتا ہے، لہذا اس کو اس کی شادی کرانے کا اختیار ہوگا، پھر میراث کی ترتیب کے مطابق اس کے عصبات میں سے اقرب فالاقرب کو (ولایت حاصل ہوگی) پھر مولیٰ کے مولیٰ کو، پھر اسی طرح اس کے عصبات کو، اور یہاں اس کا بیٹا اگر چہ نیچے کا ہو اس کے باپ پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ وہ میراث کا زیادہ حقدار اور عصبہ ہونے میں زیادہ قوی ہے، اور نسب میں باپ اس لئے مقدم ہے کہ اس کی شفقت زیادہ ہے اور اس کو ولادت کی فضیلت حاصل ہے، اور یہ آزاد کرنے والے کے باپ میں نہیں ہے، لہذا اس کے بارے میں اصل کی طرف رجوع کیا گیا۔

پھر شادی کرانے کی ولایت سلطان کو حاصل ہوگی، اور یہ امام اعظم یا اس کا نائب حاکم اور وہ شخص ہے جس کو یہ دونوں نکاح کرانے کی ذمہ داری سپرد کریں، اگر چہ امام یا حاکم باغیوں میں سے ہوں جبکہ ان کا غلبہ کسی شہر پر ہو جائے، اس لئے کہ اس میں ان کے سلطان اور قاضی کا حکم امام اور اس کے قاضی کے حکم کی جگہ پر جاری ہوتا ہے۔

اور نسبی اور سببی عصبات کے علاوہ کسی رشتہ دار کو ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، جیسے: اخیافی بھائی، ماموں، ماں کا چچا اور اس کا باپ وغیرہ، اس لئے کہ جو اس کا عصبہ نہیں ہے وہ اجنبی کے مشابہ ہے۔

اور اگر ولی مطلقاً معدوم ہو، بایں طور کہ جو گزر چکے ان میں سے کوئی موجود نہ ہو، یا اس کا ولی شادی سے روک دے اور دوسرا کوئی موجود نہ ہو، تو اس جگہ کا صاحب اقتدار اس کی شادی کرائے گا، جیسے شہر کا والی، یا شہر کا رئیس، یا قافلہ کا امیر وغیرہ، اس لئے کہ اس کو اقتدار حاصل ہے، اور اگر اس جگہ صاحب اقتدار نہ ہو، تو اس کی اجازت

(۱) سورۂ انبیاء/ ۹۰۔

(۲) حدیث: "أنت و مالک لأبیک" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۰۱ طبع حمص) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۵/ ۱۸۳ طبع دار المعرفہ) میں کہا: اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں۔

سے کوئی عادل اس کی شادی کرائے گا، امام احمد گاؤں کے دہقاں [1] یعنی اس کے رئیس کے بارے میں کہتے ہیں: جس عورت کا ولی نہ ہو اس کی شادی وہ کرائے گا بشرطیکہ کفو اور مہر میں احتیاط کرے اور دیہات میں کوئی قاضی نہ ہو، اس لئے کہ اس حالت میں ولایت کی شرط لگانا نکاح کو کلی طور پر روک دے گا، لہذا یہ جائز نہیں ہوگا جیسے کہ جس کا کوئی عصبہ نہ ہو اس کے حق میں ولی کے عصبہ ہونے کی شرط لگانا ہے۔

اور اگر شہر میں کوئی حاکم ہو اور کسی ظلم کے بغیر شادی کرانے سے انکار کردے، جیسے وہ اجرت کا مطالبہ کرے جس کا وہ مستحق نہیں ہے تو اس کا ہونا نہ ہونے کی طرح ہوگا [2]۔

شادی سے روکنے کی وجہ سے ولایت کا منتقل ہوجانا:

۹۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر ولی کی طرف سے شادی سے روکنا پایا جائے، اور یہ حاکم کے پاس ثابت ہوجائے تو اگر شادی سے روکنا کسی معقول سبب سے نہ ہو، تو حاکم ولی کو شادی کرانے کا حکم دے گا، اور اگر وہ گریز کرے تو ولایت دوسرے کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

اور اس وقت کس کی طرف ولایت منتقل ہوگی اس کے بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ سلطان کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور حنابلہ نیز مالکیہ میں سے ابن عبد السلام کا مذہب یہ ہے کہ وہ دور کے ولی کی طرف منتقل ہوجائے گی اور اگر وہ نہ ہو، یا وہ بھی شادی سے منع کرے تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

اور تفصیل: اصطلاح (عضل فقرہ/ ۵) میں ہے۔

ولی کا غائب ہوجانا:

۹۷- ولی کے غائب ہوجانے پر نکاح کی ولایت باقی رہنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا حاکم کے لئے ہوگی یا دور کے ولی کے لئے؟

حنفیہ کہتے ہیں: قریب کا ولی دور کے ولی پر اس وقت مقدم ہوتا ہے جب قریب کا ولی موجود ہو یا غائب ہو لیکن غیبوبت منقطع نہ ہو۔

لیکن اگر وہ غائب ہو اور غیبوبت منقطع ہو تو دور کے ولی کو امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک شادی کرانے کا اختیار ہوگا، اور امام زفر کے نزدیک قریب کے موجود رہنے کی صورت میں بعید کو کسی حال میں ولایت حاصل نہیں ہوگی۔

اور غائب ہو جانے کی وجہ سے قریب کی ولایت کے زائل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، ان میں سے بعض کہتے ہیں: وہ باقی رہتی ہے، البتہ اگر قریب کے غائب ہونے کی وجہ سے بعید کو ولایت حاصل ہو جائے تو اس طرح ہوجائے گا گویا عورت کے دو ولی ہیں جو درجہ میں برابر ہیں، جیسے دو بھائی ہوں اور دو چچا ہوں اور بعض کہتے ہیں: اس کی ولایت زائل ہوجاتی ہے، اور دور کی طرف منتقل ہوجاتی ہے اور یہی اصح ہے۔

امام زفر کا استدلال اس طرح ہے کہ قریب کی ولایت قائم ہے اس لئے کہ ثبوت ولایت کا سبب یعنی قریبی قرابت موجود ہے، اسی لئے جہاں وہ ہے اگر وہیں اس کی شادی کردے تو جائز ہوگا، تو اس کی ولایت کا قائم رہنا دوسرے کی طرف منتقل ہونے سے مانع ہے۔

حنفیہ میں سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال اس طرح ہے کہ بعید کے لئے ولایت ثابت ہونا عاجز کے حق میں نظر کا زیادہ ہونا ہے، لہذا اس

(۱) دہقاں: کا اطلاق گاؤں کے کسی رئیس (مکھیا) تاجر، اور اس شخص پر ہوتا ہے جس کے پاس مال اور جائداد ہو۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۵۰-۵۲۔

کے لئے ولایت ثابت ہوگی، جیسا کہ دادا کے ساتھ باپ میں ہوتا ہے جب دونوں موجود ہوں، نیز بعید عاجز کے لئے تحصیل نظر پر زیادہ قدرت رکھتا ہے، اس لئے کہ نکاح کے مصالح کفاءت اور مہر کی ضمن میں ہوتے ہیں، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بعید موجود کفو کو اس طرح حاصل کرنے پر قدرت رکھتا ہے کہ عام طور سے وہ اس سے فوت نہ ہونے پائے گا، اور غائب قریب جس کی غیبوبت منقطع ہو عام طور سے اس کو حاصل کرنے پر قادر نہیں ہوگا، اس لئے کہ موجود کفو عام طور سے اس کے آنے اور اس کی رائے لینے کا انتظار نہیں کرے گا، اور یہی معاملہ مطلق کفو کا ہے، اس لئے کہ عورت جہاں ہوتی ہے عادتاً اس کو پیغام وہیں دیا جاتا ہے، تو بعید قریب کے مقابلہ میں کفو کو حاصل کرنے پر زیادہ قادر ہے، تو وہ نظر کو حاصل کرنے پر زیادہ قادر ہوگا، لہذا اس کے لئے ولایت ثابت ہونا زیادہ بہتر ہوگا، اس لئے کہ احکام میں راجح کے مقابلہ میں مرجوح عدم سے ملحق ہوتا ہے، جیسا کہ دادا کے ساتھ باپ کے مسئلہ میں ہے۔

۹۸ - اور غیبوبت منقطعہ کی تحدید میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت میں کہتے ہیں: بغداد اور ری کے مابین مسافت، اور ایک روایت میں کہتے ہیں: ایک مہینہ اور اس سے زیادہ کی مسافت، اور جو اس سے کم ہو وہ غیبوبت منقطعہ نہیں ہے۔

اور امام محمد سے بھی دو روایتیں ہیں، چنانچہ ان سے روایت ہے کہ: کوفہ اور ری کے مابین مسافت، اور انہیں سے روایت ہے کہ: رقہ اور بصرہ کے مابین مسافت۔

اور ابن شجاع نے بیان کیا ہے کہ: اگر وہ ایسی جگہ غائب ہو جہاں قافلے اور قاصد سال میں صرف ایک دفعہ پہنچتے ہوں، تو اس کی غیبوبت منقطعہ ہے، اور اگر قافلے سال میں ایک مرتبہ سے زیادہ پہنچتے ہوں تو منقطعہ نہیں ہے۔

ابو بکر محمد بن الفضل بخاری کہتے ہیں: اگر قریب ایسی جگہ ہو کہ اس کی رائے لینے سے پیغام دینے والا کفو فوت ہو جائے، تو اس کی غیبوبت منقطعہ ہے، اور اگر فوت نہ ہوتا ہو تو منقطعہ نہیں ہے، کاسانی کہتے ہیں: یہ اقرب الی الفقہ ہے، اس لئے کہ ولایت کی بنیاد زیر ولایت کے لئے تحصیل نظر اور اس سے ضرر دور کرنے پر ہے[1]۔

۹۹ - مالکیہ کہتے ہیں: اگر ولی جسے ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے موجود نہ ہو یا قید کر لیا جائے تو اس کی موت کی طرح حق حاکم کے بجائے ولی اقرب فالاقرب کی طرف منتقل ہو جائے گا، لہذا کسی دوسرے ولی کی موجودگی میں حاکم کو بولنے کا حق نہیں ہوگا، یہ بات متیطی نے کہی ہے اور ان کے بعض کے نزدیک مشہور یہی ہے اور یہ گمشدگی اور قید کو موت کے درجہ میں کرنے کے سبب ہے، برخلاف غیبوبت بعیدہ کے، اس لئے کہ اس کی زندگی معلوم ہے، اور ابن رشد نے اس پر اتفاق نقل کیا ہے کہ وہ غیبوبت بعیدہ کی طرح ہے، تو شادی دوسرے کے بجائے حاکم کرائے گا، مذہب (مختار) یہی ہوگا، صاوی کہتے ہیں: اسی لئے بعض توثیق کرنے والوں نے یہ کہہ کر اس کو درست قرار دیا ہے کہ: گم شدگی، قید اور غیبوبت بعیدہ کے درمیان کیا فرق ہے؟

اور اگر ولی جسے ولایت اجبار حاصل ہو غائب ہو جائے اور اس کی غیبوبت بعیدہ ہو جیسے مصر سے افریقہ، اور یہ وہ ہے جس کو ابن رشد نے ظاہر قرار دیا ہے، اس لئے کہ ابن القاسم وہیں تھے، اور دونوں کے درمیان تین مہینے کی مسافت ہے، اور اکثر کہتے ہیں: مدینہ سے، اس لئے کہ امام مالک وہیں تھے، اور ان دونوں کے درمیان چار مہینے

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۰، ۲۵۱۔

کی مسافت ہے اور قریبی زمانہ میں اس کی واپسی کی امید نہ ہو تو حاکم ہی اس کی اجازت سے اس کی شادی کرائے گا، اور اس کی اجازت اس کا خاموش رہنا ہے، کوئی دوسرا ولی نہیں کرائے گا- بشرطیکہ وہ بالغہ ہو، یا اس پر فساد کا اندیشہ ہو- اگر چہ غائب ولی وہاں وطن نہ بنائے یعنی اصح قول کے مطابق اس کی نیت وہاں وطن بنانے کی نہ ہو، اور اس کی تاویل بالفعل وطن بنانے سے بھی کی گئی ہے، اور صرف وطن بنانے کا گمان کافی نہیں ہوگا، تو اس کی بنیاد پر جو تجارت وغیرہ کے لئے نکلا ہو، اور اس کی نیت لوٹنے کی ہو تو حاکم اس کی بیٹی کی شادی نہیں کرائے گا اگر چہ اس کی اقامت لمبی ہو جائے الا یہ کہ اگر اس کے فساد کا اندیشہ ہو جائے، یا اپنی غیبوبت سے اس کو نقصان پہنچانے کا ارادہ کرے، تو اگر یہ ظاہر ہو جائے تو حاکم اس کو لکھے گا یا تو تم آجاؤ اور اس کی شادی کراؤ، یا کوئی وکیل بناؤ جو تمہاری طرف سے اس کی شادی کرائے، ورنہ ہم تمہاری طرف سے اس کی شادی کردیں گے، تو اگر وہ کوئی جواب نہ دے تو حاکم اس عورت کی شادی کرادے گا اور جیسا کہ رجراجی کہتے ہیں یہ شادی فسخ نہیں ہوگی۔

اور یہ اختیار حاکم کے لئے ہے، دوسرے کے لئے نہیں، کیونکہ حاکم غائب کا ولی ہے اور اس کو ولایت اجبار حاصل ہے جس کے ساتھ دوسرے کی بات معتبر نہیں ہے۔

اور اگر غائب ہونے والے ولی کی غیبوبت بعید ہو اور تاجروں کی طرح اس کے آنے کی توقع ہو، تو حاکم یا کوئی دوسرا اس کی شادی نہیں کرے گا۔

اور اگر ولی اقرب جس کو ولایت اجبار حاصل نہ ہو اتنی دور غائب ہو جائے جس کی مسافت عورت کے شہر سے تین دن یا اس سے زیادہ کی ہو، اور عورت شادی کرنا چاہے تو اس کی شادی حاکم کرائے گا، نہ کہ ولی بعید اور اس حالت میں اگر اس کی شادی ولی بعید کرادے تو صحیح ہو جائے گی، اور اگر غائب تین دن سے کم کی مسافت پر ہو تو اس کو لکھا جائے گا کہ یا تو وہ حاضر ہو جائے یا وکیل بنادے ورنہ حاکم شادی کرادے گا، اس لئے کہ وہ غائب کا وکیل ہے، اور اگر ولی بعید شادی کرادے تو صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس عورت پر کسی کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہے۔

اور اگر ولی جس کو ولایت اجبار حاصل ہے غائب ہو اور اس کی غیبوبت قریب ہو جیسے دس دن یا بیس دن کے لئے ہو، اسی کے ساتھ راستہ اور اس پر چلنا مامون ہو تو جس عورت پر ولایت اجبار حاصل ہے اس کی شادی حاکم یا کوئی دوسرا نہیں کرائے گا، اس لئے کہ ولی حاضر کے حکم میں ہے، اور اس لئے بھی کہ بغیر کسی بڑی مشقت کے اس تک خبر پہنچانا ممکن ہے، اور اگر واقع ہو جائے تو فسخ کردیا جائے گا، الا یہ کہ راستہ خوفناک ہو، اور عورت کے ضائع ہونے یا بگڑ جانے کا اندیشہ ہو، تو غیبوبت بعیدہ کی طرح حاکم اس کی شادی کرادے گا کوئی دوسرا نہیں ورنہ فسخ کردیا جائے گا[1]۔

۱۰۰ - شافعیہ کہتے ہیں: اگر نسب یا ولاء کے اعتبار سے ولی اقرب غائب ہو جائے اور اس کی غیبوبت دو مرحلوں کے بقدر ہو اور شہر میں اس کا کوئی وکیل نہ ہو یا قصر کی مسافت سے کم ہو، تو اصح قول کے مطابق عورت کے شہر کا سلطان یا اس کا نائب اس کی شادی کرادے گا دوسرے شہر کا سلطان یا ولی بعید نہیں کرائے گا اس لئے کہ غائب شخص ولی ہے، اور شادی کرانا اس کا حق ہے تو جب اس کا حاصل کرنا دشوار ہو جائے تو حاکم اس کا نائب ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ: شادی ابعد کرادے گا، شیخین کہتے ہیں: اختلاف سے نکلنے کے لئے قاضی کے لئے اولی یہ ہے کہ ابعد کو اجازت دیدے کہ وہ شادی کرائے، یا اس سے اجازت لے لے اور قاضی شادی کرائے۔

(۱) الشرح الصغیر والصاوی ۲/ ۳۶۴-۳۶۶۔

اور جب ولی اقرب غائب ہو اور اس کی غیوبت دو مرحلوں سے کم ہو تو مسافت کم ہونے کی وجہ سے اصح قول میں اسی کی اجازت کے بغیر شادی نہیں کی جائے گی، بلکہ اس کی طرف رجوع کیا جائے گا، تو وہ آجائے گا یا وکیل بنادے گا جیسا کہ اگر وہ مقیم ہوتا اور دوسرا قول یہ ہے کہ: شادی کی جائے گی تاکہ رغبت کرنے والے کفو کے فوت ہوجانے سے عورت کو ضرر نہ ہو جیسا کہ طویل مسافت میں ہوتا ہے۔

اور پہلے قول کی بنیاد پر اگر کسی فتنہ یا خوف کی وجہ سے اس تک پہنچنا دشوار ہو تو سلطان کے لئے جائز ہوگا کہ اس کی اجازت کے بغیر شادی کرادے، یہ بات رویانی نے کہی ہے، اذرعی کہتے ہیں، ظاہر یہ ہے کہ اگر وہ شہر کے اندر سلطان کی قید میں ہو اور اس تک پہنچنا دشوار ہو تو قاضی شادی کرادے گا۔

اور قاضی اس مفقود کی طرف سے بھی شادی کرادے گا جس کی جگہ اور موت وحیات کا پتہ نہ ہو، اس لئے کہ اس کی جانب سے عورت کا نکاح ناممکن ہے، تو یہ اس کے مشابہ ہوجائے گا جب وہ شادی سے روک دے، یہ اس صورت میں ہے جب اس کی موت کا فیصلہ نہ کیا گیا ہو ورنہ ولی بعید اس کی شادی کرادے گا۔

عورت کی طرف سے اپنے ولی کے غائب ہونے اور نکاح وعدت سے اس کے خالی ہونے کے دعویٰ پر قاضی اعتماد کرسکتا ہے، اس لئے کہ عقود میں ارباب عقود کے قول کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، لیکن اس پر بینہ قائم کرنا مستحب ہوگا، اور اس میں صرف عورت کے اندرونی حالات سے باخبر شخص ہی کی شہادت قبول کی جائے گی۔

اور اگر اس کے ولی کے غائب ہونے کی وجہ سے حاکم اس کی شادی کرادے، پھر وہ آجائے اور کہے: میں نے غیوبت میں اس کی شادی کردی تھی، تو حاکم کا نکاح مقدم ہوگا[1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۷۔

۱۰۱ - حنابلہ کہتے ہیں: اگر ولی غائب ہوجائے اور اس کی غیوبت منقطعہ ہو اور کسی شخص کو شادی کرانے کے لئے وکیل نہ بنائے تو بجائے سلطان کے ولی ابعد شادی کرائے گا، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**السلطان ولي من لا ولي له**"[1] (سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)، اور اس عورت کا ولی موجود ہے، بشرطیکہ عورت باندی نہ ہو، ورنہ تو حاکم اس کی شادی کرادے گا، اس لئے کہ اس کو غائب کے مال میں نظر کا حق حاصل ہے۔

اور غیوبت منقطعہ وہ ہے جس کو تکلیف اور مشقت کے بغیر طے نہ کیا جاسکتا ہو، اس کی صراحت ہے، موفق کہتے ہیں: یہ اقرب إلی الصواب ہے، اس لئے کہ تحدید کا علم شریعت کی طرف سے ہوسکتا ہے اور شریعت کی طرف سے کوئی تحدید نہیں ہے۔

اور اگر اقرب قریبی مسافت میں قید یا نظر بند ہو اور اس سے رجوع کرنا ممکن نہ ہو یا دشوار ہو اور بعید شادی کرادے تو صحیح ہوگی، یا اقرب غائب ہو اور اس کی جگہ معلوم نہ ہو کہ وہ نزدیک ہے یا دور اور بعید شادی کرادے تو صحیح ہوگی، یا معلوم ہو کہ اقرب قریب المسافت ہے، اور اس کی جگہ معلوم نہ ہو، اور بعید شادی کرادے تو صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس سے رجوع کرنا دشوار ہے، یا اقرب مجہول ہو، معلوم نہ ہو کہ وہ عورت کا عصبہ ہے، اور اس کے بعد والا ابعد شادی کرادے، تو اصل سے استصحاب کرتے ہوئے شادی کرانا صحیح ہوگا، پھر اگر عقد کے بعد عصبہ کا علم ہوجائے، اور وہ عقد کے وقت معلوم نہ تھا تو دوبارہ عقد نہیں کیا جائے گا۔

اگر ابعد اپنے مقابلہ میں عورت سے زیادہ قریب کی طرف سے کسی عذر کے بغیر نکاح کرادے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا، اگرچہ اقرب

(۱) حدیث: "**السلطان ولي من لا ولي له**" کی تخریج فقرہ/ ۸۷ میں گذر چکی۔

اس کی اجازت دے دے، اس لئے کہ اقرب کی موجودگی میں ابعد کو کوئی ولایت نہیں ہوتی، تو یہ اس کے مشابہ ہوگا جب کہ اس عورت کی شادی کوئی اجنبی کرائے۔

اور اگر کسی ولی کی موجودگی کے باوجود کوئی اجنبی شادی کرائے خواہ وہ حاکم ہو تو اس کی شرط یعنی ولی کے نہ ہونے کی وجہ سے نکاح صحیح نہیں ہوگا، اگر چہ ولی اس کی اجازت دیدے[1]۔

دو اولیاء کا کسی عورت کی شادی دو مردوں سے کرانا:

۱۰۲ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح کرانے کی ولایت میں دو مساوی ولی اگر عورت کی شادی دو مردوں سے کرادیں اور ان میں سے پہلا معلوم ہو تو اسی کا کیا ہوا نکاح صحیح ہوگا، اور دوسرے کا عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: **"أيما امرأة زوجها وليان فهي للأول منهما"**[2] (جس عورت کی شادی دو ولی کرائیں تو وہ ان میں سے پہلے کی ہوگی)، اور اگر دونوں عقد ایک ساتھ واقع ہوں تو دونوں باطل ہوں گے، اس لئے کہ ان دونوں کو صحیح قرار دینا ناممکن ہے اور دونوں میں سے کوئی ایک اولی نہیں ہے۔

اور فقہاء نے اس مسئلہ کی مختلف صورتیں بیان کی ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۰۳ - حنفیہ کہتے ہیں: اگر عورت کی شادی قرابت میں مساوی دو ولی جیسے دو حقیقی بھائی کرائیں، اور دونوں عقدوں میں سے پہلا معلوم ہو تو وہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: **"إذا أنكح الوليان فالأول أحق"**[1] (اگر دو ولی نکاح کرائیں تو پہلا زیادہ حقدار ہوگا)، نیز اس لئے کہ جب وہ پہلے ہوا تو صحیح ہوگیا، لہذا دوسرے کا نکاح جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ولایت کا سبب قرابت ہے، اور اس میں تجزی نہیں ہوتی ہے، اور عقد سے ثابت ہونے والے حکم (یعنی ملک متعہ میں) بھی تجزی نہیں ہوتی، اس لئے کہ شرم گاہوں میں تجزی جائز نہیں ہے۔

اور اگر دونوں عقدوں میں سے پہلا معلوم نہ ہو، یا دونوں ایک ساتھ واقع ہوں تو دونوں باطل ہوں گے اس لئے کہ صحیح یعنی دونوں عقدوں میں سے پہلا معلوم نہیں ہے اور دونوں کو جمع کرنا ناممکن ہے، اور دونوں میں سے کوئی اولی نہیں ہے۔

اور اگر دونوں اولیاء میں سے کوئی ایک دوسرے کے مقابلہ میں اقرب ہو، تو اقرب کے ساتھ ابعد کو ولایت نہیں ملے گی، الا یہ کہ اگر وہ غائب ہو جائے اور اس کی غیبوبت منقطعہ ہو تو ابعد کا نکاح جائز ہوگا بشرطیکہ وہ اقرب کے عقد سے پہلے واقع ہو، ابن عابدین نے اس کو البحر سے نقل کیا ہے۔

اور اگر اس کی شادی اس کا باپ اس کے باکرہ بالغہ عاقلہ ہونے کی حالت میں اس کے حکم سے کسی شخص سے کرائے اور وہ خود اپنی شادی دوسری سے کرے، تو دونوں میں سے جس کے بارے میں عورت کہے کہ وہ پہلا ہے تو بات عورت ہی کی معتبر ہوگی، اور شوہر وہی ہوگا، اس لئے کہ اس نے مرد کے حق میں اپنے اوپر ملک نکاح کا اقرار کیا ہے، اور اس کا اقرار اس پر ثابت ہو جانے والی حجت ہے، اور اگر

---

(۱) کشاف القناع ۵/۵۵، ۵۶۔

(۲) حدیث: "أيما امرأة زوجها وليان فهي للأول منهما" کی روایت احمد (۸/۵، ۱۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/۱۶۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو صحیح قرار دینے کے بارے میں حضرت سمرہ سے اس کے راوی کے سماع کے اثبات نیز اس کی اسناد میں اختلاف کی وجہ سے توقف کیا ہے۔

(۱) حدیث: "إذا أنكح الوليان فالأول أحق" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۷/۱۴۱ طبع دائرۃ المعارف) میں حضرت سمرہ بن جندبؓ یا عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/۱۶۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کے معلل ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

کہے: میں پہلے کونہیں جانتی، اوراس عورت کے علاوہ کسی سے اس کا علم نہ ہوسکے تو دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، اسی طرح اس وقت ہوگا جب اس کی اجازت سے اس کی شادی دوولی کرائیں (۱)۔

۱۰۴ - مالکیہ کہتے ہیں: وہ عورت جس پر ولایت اجبار حاصل نہ ہو اگر وہ دو یا زیادہ اولیاء کو اپنی شادی کرانے کی اجازت ایک ساتھ یا آگے پیچھے دے دے، اور دونوں میں سے ہر ایک ترتیب کے ساتھ ایک آدمی سے عقد کردیں، اور ان دونوں میں سے پہلا اور دوسرا معلوم ہوجائے، تو ان دونوں میں سے پہلے کے لئے عورت کا فیصلہ کیا جائے گا، اگر چہ اس کے لئے اجازت تاخیر سے ہوئی ہو دوسرے کے حق میں نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے شوہر والی سے شادی کی ہے اور وہ شوہر پہلا شخص ہے، اور دوسرے کا عقد فسخ کردیا جائے گا اور پہلے شوہر کے لئے اس عورت کے ہونے کا فیصلہ اس وقت کیا جائے گا جبکہ دوسرے کو اس کا علم نہ ہو کہ اس سے پہلے اس عورت سے کسی دوسرے نے نکاح کیا ہے اور اس حالت میں اس نے اس سے وطی نہ کی ہو، تو اگر (اس حال میں) دوسرے نے وطی کرلی ہو، تو عورت اسی کی ہوگی پہلے کی نہ ہوگی، اور اس کے لئے شرط یہ ہے کہ: اس نے عورت سے وطی یہ جانے بغیر کی ہو کہ وہ دوسرا شوہر ہے، اور یہ کہ دوسرے کا عقد پہلے کی وفات کی عدت میں نہ ہوا ہو، اور اس عورت سے وطی کرنے میں پہلے نے سبقت نہ کی ہو۔

اور اگر تحقیقی طور پر، یا شک کے طور پر دونوں نے ایک ساتھ عقد کیا ہو، تو دونوں کے نکاح کو طلاق کے بغیر ہی ایک ساتھ فسخ کردیا جائے گا، خواہ دونوں نے دخول کیا ہو، یا ایک نے یا کسی نے نہ کیا ہو۔

اسی طرح طلاق کے بغیر صرف دوسرے کا نکاح فسخ کردیا جائے گا اگر بینہ اس کے خلاف گواہی دے کہ اس نے دخول سے پہلے اقرار کیا ہے کہ وہ جانتا ہے کہ وہ دوسرا شوہر ہے، اور صورت حال یہ ہو کہ دونوں کا عقد آگے پیچھے ہوا ہو، اور پہلا اور دوسرا معلوم ہو۔

اگر دخول کے بعد دوسرا شوہر اقرار کرے کہ اس نے یہ جانتے ہوئے دخول کیا ہے کہ وہ دوسرا شوہر ہے تو اس کا نکاح ایک طلاق بائن سے فسخ کیا جائے گا، اس لئے کہ احتمال ہے کہ وہ جھوٹ بول رہا ہو اور نہ جانتے ہوئے دخول کیا ہو، اور اس پر پورا مہر لازم ہوگا، اور وہ عورت پہلے کی نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر دونوں نکاح دو زمانوں میں واقع ہوا اور ان میں سے کسی ایک کے عقد کے زمانہ کا دوسرے کے عقد کے زمانہ سے مقدم ہونا معلوم نہ ہو تو دونوں نکاح طلاق سے فسخ کئے جائیں گے، بشرطیکہ دونوں نے دخول نہ کیا ہو، یا دونوں نے دخول کیا ہو اور پہلا معلوم نہ ہو، ورنہ بیوی اسی کی ہوگی، چنانچہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک دخول کرے، تو اگر معلوم نہ ہو کہ وہ دوسرا ہے تو بیوی اسی کی ہوگی (۱)۔

۱۰۵ - شافعیہ کہتے ہیں: اگر عورت اولیاء میں سے کسی کو اجازت دے، کہ وہ اس کی شادی زید سے کرادے، اور دوسرے کو اجازت دے کہ وہ اس کی شادی عمرو سے کرادے، اور اجازت مطلق رکھے، اور ہم اس کو صحیح قرار دیں اور ایک زید سے اور دوسرا عمرو سے شادی کرادے، یا جس ولی کو ولایت اجبار حاصل ہو وہ کسی شخص کو وکیل بنادے اور ولی زید سے اور وکیل عمرو سے شادی کرادے، یا وہ دو شخصوں کو وکیل بنادے، اور ان میں سے ایک زید سے اور دوسرا عمرو سے شادی کرادے۔ تو اس مسئلہ کی پانچ صورتیں ہونگی:

پہلی صورت: دونوں نکاحوں میں سے ایک پہلے ہو، اور ہم اس کو جانتے ہوں، تو وہی صحیح ہوگا اور دوسرا باطل ہوگا، خواہ دوسرے نے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور پہلے ہونے کا علم بینہ سے یا ایک دوسرے کی

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۳۱۴، الاختیار ۳/ ۹۷، بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۱۔

(۱) الشرح الصغیر والصاوی ۲/ ۳۸۷-۳۸۲، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۲۳۵۔

تصدیق کرنے سے ہوگا۔

دوسری صورت: دونوں ایک ساتھ واقع ہوں، تو دونوں باطل ہوں گے۔

تیسری صورت: اگر سبقت اور معیت معلوم نہ ہو، اور دونوں کا جاننا ممکن ہو، تو دونوں باطل ہوں گے، اس لئے کہ اصل صحیح نہ ہونا ہے جیسا کہ جمہور نے مطلق کہا ہے اور امام وغیرہ نے ایک قول نقل کیا ہے کہ سبقت کے احتمال کے سبب فسخ کرنا ضروری ہوگا۔

چوتھی صورت: کوئی ایک معین پہلے ہو، پھر مخفی ہو جائے، تو واضح ہو جانے تک توقف کیا جائے گا، اور دونوں میں سے کسی کے لئے اس سے استمتاع جائز نہ ہوگا نہ کسی تیسرے کے لئے اس سے نکاح کرنا جائز ہوگا، الا یہ کہ دونوں اس کو طلاق دیدیں یا دونوں مرجائیں، یا ایک طلاق دیدے اور دوسرا مرجائے، اور دونوں میں سے آخر کی موت کے بعد اس کی عدت گزر جائے۔

پانچویں صورت: اگر ان میں سے کسی ایک کا پہلا ہونا معلوم ہو، اور متعین نہ ہو، بایں طور کہ اس کی تعیین سے مایوس ہو جائے اور اس کو جاننے کی امید نہ ہو تو منصوص کے مطابق دونوں باطل ہیں، اور راجح مذہب یہی ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا جب سبقت اور معیت کا احتمال ہوتا، اس لئے کہ عدم تعیین کی وجہ سے نفاذ دشوار ہے، اور دوسرا طریق یہ ہے کہ: دو قول ہیں، ان میں سے ایک یہی (یعنی دونوں باطل ہیں) اور دوسرے کی تخریج دو جمعوں کے بارے میں مسئلہ کی نظیر سے ہے کہ متعین ہونے تک معاملہ موقوف رہے گا، اور اگر معلوم ہونے کی امید ہو تو توقف کرنا واجب ہوگا [1]۔

۱۰۶ - اور حنابلہ کہتے ہیں: اگر درجہ میں مساوی دو ولی دو آدمیوں سے شادی کرادیں، اور دونوں میں سے پہلا معلوم ہو تو نکاح اسی کا ہوگا اور دوسرے کا عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ حضرت سمرہ اور عقبہ رضی اللہ عنہما کی حدیث مرفوع ہے: "**أیما امرأة زوجها ولیان فهي للأول منهما**" [1] (جس عورت کی شادی دو ولی کرائیں، تو وہ عورت ان میں سے پہلے کی ہوگی)، نیز عقد اول کسی باطل کرنے والی چیز سے خالی ہے، اور دوسرے نے دوسرے کی بیوی سے شادی کی ہے تو وہ اسی طرح باطل ہوگا جیسا کہ معلوم ہونے پر ہوتا۔

اور اگر دوسرا اس سے دخول کرے، اور یہ نہ جانتا ہو کہ وہ شوہر والی ہے تو اس کے نکاح کے باطل ہونے کے سبب دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، اور اگر اس نے اس سے وطی کی، اور اسے علم نہ ہو، تو یہ وطی بالشبہ ہوگی، اور اس کی وجہ سے عورت کے لئے مہر مثل واجب ہو جائے گا، اور اسے پہلے کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ اس کی بیوی ہے لیکن وہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ دوسرے کی وطی سے اس کی عدت گزر جائے تاکہ اس سے اس کے رحم کا خالی ہونا معلوم ہو جائے، اور جو مہر اس سے دخول کرنے والی یعنی دوسرے شوہر سے لیا جائے گا اسے عورت زوج اول کو جس کے حوالے کی گئی ہے نہیں لوٹائے گی، اس لئے کہ وہ عورت کی بضع میں تصرف کا مالک نہیں ہے، لہذا اس کے عوض کا بھی مالک نہیں ہوگا، اور دوسرے نکاح کو فسخ کرنے کی حاجت نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ باطل ہے۔

اور اگر دونوں نکاح ایک وقت میں واقع ہو جائیں، تو دونوں سرے ہی سے باطل ہوں گے اور دونوں کو فسخ کی حاجت نہیں ہوگی، اس لئے کہ دونوں کو صحیح قرار دینا ممکن نہیں ہے، اور ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے والی کوئی چیز نہیں ہے، اور عورت کے لئے دونوں میں سے کسی پر مہر نہیں ہوگا، اور نہ وہ دونوں ہی اس کے وارث

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۸۸-۸۹، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۔

(۱) حدیث: "أیما امرأة زوجها......" کی تخریج فقرہ/ ۱۰۲ میں گذر چکی۔

ہونگے، نہ وہ ان دونوں کی وارث ہوگی، اس لئے کہ عقد باطل ہے، اوراس کا وجودعدم وجود کی طرح ہے۔

اوراگر دونوں میں پہلا معلوم نہ ہو، یا پہلا ہونا معلوم نہ ہو، بایں طور کہ یہ معلوم نہ ہو کہ آیا دونوں ایک ساتھ واقع ہوئے یا آگے پیچھے، یا دونوں عقدوں میں سے پہلی کی ذات کا علم ہو پھر بھول جائے، یا پہلے ہونے کا علم ہوا، اور دونوں میں سے پہلا معلوم نہ ہو، تو حاکم دونوں کو فسخ کردے گا، اس لئے کہ ان میں سے ایک صحیح ہے، اور اس کی واقفیت کا کوئی راستہ نہیں ہے، اور عورت کو نصف مہر ملے گا جس پر دونوں قرعہ اندازی کرینگے، اور جس کے اوپر قرعہ نکلے وہ اس کا تاوان دے گا، اس لئے کہ دونوں میں سے ایک کا عقد صحیح ہے، اور دخول سے پہلے اس کا نکاح فسخ ہوگیا ہے اور بیوی کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، لہذا اس پر نصف مہر ہوگا اوراسی طرح اگر دونوں اس کو طلاق دے دیں تو بھی یہی حکم ہوگا (۱)۔

نکاح میں وکیل:

نکاح کا وکیل یا تو شوہر کی طرف سے ہوگا، یا بیوی کی طرف سے یا ولی کی طرف سے۔

الف-شوہر کا نکاح میں دوسرے کو وکیل بنانا:

۱۰۷-فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) اس بات پر متفق ہیں کہ عقد نکاح میں مرد کی جانب سے وکیل بنانا صحیح ہے۔

ان حضرات نے نبی کریم ﷺ سے مروی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ: "**عن النبي ﷺ أنه وكل أبا رافع في تزويجه ميمونة**" (۲) (آپ ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے اپنی

(۱) کشاف القناع ۵/۵۹، ۶۰۔

(۲) حدیث: "أنه وكل أبا رافع......" کی تخریج فقرہ/ ۶۵ میں گذر چکی۔

شادی کرانے میں حضرت ابورافع کو وکیل بنایا)، اور "**وكل عمرو بن أمية في تزويجه أم حبيبة**" (۱) (حضرت ام حبیبہؓ سے شادی کرانے میں حضرت عمرو بن امیہ کو وکیل بنایا)، نیز وہ ایک عقد معاوضہ ہے، لہذا بیع کی طرح اس میں وکیل بنانا جائز ہوگا (۲)۔

۱۰۸-اور وکیل میں جو شرائط ہیں ان کے بارے میں فقہاء کی کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں: وکیل میں یہ شرط ہے کہ وہ عاقل ہو، لہذا مجنون اور ناسمجھ بچہ کی وکالت صحیح نہیں ہوگی۔

لیکن بالغ اور آزاد ہونا وکالت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہیں، لہذا سمجھ دار بچہ اور غلام کی وکالت صحیح ہوگی خواہ وہ دونوں ماذون ہوں یا مجور ہوں، اس لئے کہ حدیث ہے: "**أن رسول الله ﷺ لما خطب أم سلمة قالت: ليس أحد من أوليائي شاهد، فقال ﷺ: فليس أحد من أوليائك شاهد ولا غائب يكره ذلك، فقالت لابنها عمرو بن أم سلمة: يا عمرو قم فزوج رسول الله ﷺ**" (۳) (رسول اللہ ﷺ نے جب حضرت ام سلمہؓ کو پیغام نکاح دیا تو انہوں نے کہا: میرے اولیاء میں سے کوئی موجود نہیں ہے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تمہارے موجود اور غائب اولیاء میں کوئی بھی اس کو ناپسند نہیں کرے گا، تو انہوں نے اپنے بیٹے عمرو ابن ام سلمہ سے فرمایا: اٹھو اور رسول اللہ ﷺ سے شادی کرادو)، اور وہ بچہ تھے، اور مجنون کا اعتبار

(۱) حدیث: "وكل عمرو بن أمية في تزويجه......" کی تخریج فقرہ/ ۶۵ میں گذر چکی۔

(۲) المغنی ۶/ ۶۲ ۴ طبع الریاض۔

(۳) حدیث: "لما خطب رسول الله ﷺ أم سلمة......" کی روایت نسائی (۶/ ۸۱، ۸۲ طبع التجاریۃ الکبری) اور حاکم (۴/ ۱۶، ۱۷ طبع دائرۃ المعارف) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، حاکم نے کہا: صحیح ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کرنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ عقل شرعی تصرفات کی اہلیت کی شرط ہے، اور مجنون میں عقل معدوم ہے، اور یہاں صبی عاقل میں موجود ہے، لہذا اس کی وکالت بالغ کی طرح صحیح ہوگی، البتہ عقد کے حقوق موکل کی طرف لوٹیں گے [۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: شوہر اگر اپنا عقد کرنے کے لئے کسی شخص کو وکیل بنائے تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ کسی مرد یا عورت کو، آزاد یا غلام کو، بالغ یا نابالغ کو، مسلمان یا کافر کو وکیل بنائے، سوائے حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے کے، اور سوائے ضعیف العقل یا فاقد العقل کے لہذا ان میں سے کسی کو بھی احرام اور عقل کی کمزوری یا عدم عقل کی وجہ سے وکیل بنانا شوہر کے لئے صحیح نہیں ہوگا [۲]۔

شافعیہ کہتے ہیں: یہ صحیح ہے کہ نکاح میں شوہر ایسے شخص کو وکیل بنائے جس کے لئے خود سے نکاح کرنا صحیح ہو، لہذا کسی بچہ، مجنون، بیہوش، عورت اور حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے کو وکیل بنانا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ آدمی کا اپنی ذات کے لئے تصرف کرنا دوسرے کے لئے تصرف کرنے سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ اپنے لئے تصرف کرنا اصل ہونے کی حیثیت سے ہے، اور دوسرے کے لئے بطور نیابت ہے، تو وہ جب زیادہ قوی پر قادر نہیں ہے، تو بدرجہ اولی ضعیف پر قادر نہیں ہوگا [۳]۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ شوہر کے لئے جائز ہوگا کہ ایسے شخص کو وکیل بنائے جو اس کے لئے نکاح قبول کرے، چنانچہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت میمونہ سے اپنی شادی کرانے میں حضرت ابورافع کو اور حضرت ام حبیبہ سے اپنی شادی کرانے میں حضرت عمرو ابن امیہ ضمریؓ کو وکیل بنایا۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰، ۲۱۔
(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۸، ۳/ ۱۵۸۔

اور یہ حضرات کہتے ہیں: شوہر کے وکیل میں عدالت کی شرط نہیں ہے، لہذا نکاح کو قبول کرنے میں فاسق کو وکیل بنانا صحیح ہوگا، اس لئے کہ فاسق کا اپنے لئے نکاح قبول کرنا صحیح ہے، لہذا دوسرے کے لئے بھی اس کا قبول کرنا صحیح ہوگا، اسی طرح اگر کوئی مسلمان کسی نصرانی کو کسی نصرانی عورت کے نکاح کو قبول کرنے میں وکیل بنائے (تو صحیح ہوگا)، اس لئے کہ اپنے لئے اس کا قبول کرنا صحیح ہے [۱]۔

ب-عورت کا اپنی شادی کرانے کے لئے کسی کو وکیل بنانا:

۱۰۹ -عورت کا اپنی شادی کرانے کے لئے کسی کو وکیل بنانے کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ خود سے عقد نکاح انجام دے، خواہ وہ اپنی شادی کرے یا دوسرے کی کرے، لہذا اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اپنی شادی کرانے کے لئے کسی کو وکیل بنائے، اس لئے کہ مؤکل کی شرط میں سے یہ بھی ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جو اس کام کو خود انجام دے سکتا ہو جس کے لئے اس نے وکیل بنایا ہے، تو جس کا خود مالک نہ ہوگا اسے دوسرے کے سپرد کرنے کا بھی احتمال نہیں ہوگا، لہذا صحیح نہیں ہوگا [۲]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر معمولی عورت جیسے آزاد کردہ عورت اور مسکین عورت کسی اجنبی کو ایسے شہر میں وکیل بنائے جس میں کوئی سلطان نہ ہو، یا ہو، لیکن عورت کا اس تک پہنچنا دشوار ہو، اور اس کا کوئی ولی بھی نہ ہو تو جائز ہوگا [۳]۔

جمہور فقہاء کہتے ہیں: عورت کو اختیار نہیں ہے کہ عقد نکاح کی

(۱) الإنصاف ۸/ ۸۲-۸۴، کشاف القناع ۵/ ۵۶، ۵۷۔
(۲) البدائع ۶/ ۲۰۔
(۳) الذخیرۃ للقرافی ۴/ ۲۴۰۔

ذمہ داری خود سے انجام دے، خواہ وہ اپنی شادی کرے یا دوسرے کی، لہذا اس کو اختیار نہیں ہے کہ ایسے شخص کو وکیل بنائے جو اس کے نکاح کی ذمہ داری سنبھالے، اس لئے کہ وہ اس حق کی مالک نہیں ہے، لہذا جس کی وہ مالک نہیں ہے اس میں وکیل بنانا اس کے لئے صحیح نہیں ہوگا(۱)۔

شافعیہ وحنابلہ نے کچھ صورتیں بیان کی ہیں جن کا تعلق عورت کے نکاح میں اس کی اجازت سے ہے:

شافعیہ کہتے ہیں: اگر ولی کو ولایت اجبار نہ ہو، یا عورت ثیبہ ہو تو وکیل بنانے کی چند صورتیں ہیں:

پہلی صورت: وہ کہے کہ: میری شادی کرادو اور وکیل بنادو، تو اس شخص کو شادی کرانے اور وکیل بنانے کا اختیار ہوگا۔

دوسری صورت: وکیل بنانے سے عورت روک دے تو وہ وکیل نہیں بنائے گا۔

تیسری صورت: وہ کہے: میری شادی کرانے کا وکیل بنادو، اور اسی پر اقتصار کرے، تو اسے وکیل بنانے کا اختیار ہوگا، اور کیا اسے اختیار ہوگا کہ خود سے شادی کرائے، دو اقوال ہیں، اور اصح یہ ہے کہ: ہاں۔

چوتھی صورت: وہ کہے: میں نے تم کو اپنی شادی کرانے کی اجازت دی، تو اصح قول کے مطابق اس کو وکیل بنانے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ وہ ولایت کی وجہ سے تصرف کررہا ہے۔

اور اگر اس کے مشورہ اور اجازت کے بغیر وکیل بنادے تو صحیح قول کے مطابق درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس وقت وہ خود سے شادی کرانے کا مالک نہیں ہوتا، اور دوسرا قول یہ کہ: صحیح ہوگا(۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں: ولی عورت کا وکیل نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی ولایت عورت کی طرف سے ثابت نہیں ہوئی ہے، اور اگر ولی عورت کا وکیل ہوتا، تو تمام وکیلوں کی طرح وہ اس کو معزول کرنے پر قادر ہوتی، اور عورت کی اجازت (جہاں وہ معتبر ہے) ولی کے تصرف کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، اور یہ عورت پر حاکم کی ولایت سے مشابہ ہے، اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ وہ عورت کی طرف سے وکیل نہیں ہے تو اس کو ایسے شخص کو وکیل بنانے کا اختیار ہوگا جو عورت کی اجازت کے بغیر، اور اپنی شادی کرانے کے بارے میں ولی کو عورت کے اجازت دینے سے پہلے اس کے نکاح کا ایجاب کرے، اگر چہ اس پر ولایت اجبار حاصل نہ ہو، اور اس کے وکیل بنانے میں دو شاہدوں کی موجودگی کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ولی کی طرف سے شادی کرانے کی اجازت ہے، لہذا حاکم کی اجازت کی طرح ہی نہ عورت کی اجازت کی حاجت ہوگی نہ اس پر گواہ بنانے کی۔

اور جس عورت پر ولایت اجبار حاصل نہ ہو اس کے ولی کے وکیل کے لئے شادی کے بارے میں اس کی اجازت ضروری ہوگی، اس لئے کہ وہ ایسے ولی کا نائب ہے جس کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہے، لہذا اس کے لئے وہی ثابت ہوگا جو اس شخص کے لئے ثابت ہے جس کا وہ نائب ہے، لہذا وکیل کا اس سے مشورہ کئے بغیر اور وکیل بنانے کے بعد عورت کی طرف سے اس کو اجازت دیئے بغیر اس کا اپنے ولی کو اجازت دینا کافی نہیں ہوگا، اور وکیل کا اس سے مشورہ کئے بغیر اور اس کو وکیل بنانے کے بعد شادی کرانے میں اس کی طرف سے وکیل کو اجازت دیئے بغیر اس کا اپنے ولی کو شادی کرانے سے متعلق وکیل بنانے کی اجازت دینا کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس میں وکیل کے لئے اس کی اجازت معتبر ہوگی وہ اس کے علاوہ ہے جس میں مؤکل وکیل بنارہا ہے، تو وہ اس میں مؤکل کی طرح ہوگا، اور ولی

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷، ۱۵۷، ۲/ ۲۱۸، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۳، المغنی ۶/ ۴۴۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۷۲-۷۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۷۔

کے وکیل بنانے سے پہلے عورت کی طرف سے اس کو اجازت دینے کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اجنبی ہے، اور اس کے وکیل بنانے کے بعد ولی کی طرح ہے، بہوتی کہتے ہیں: تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ولایت ابعد کی طرف منتقل ہوجائے تو اپنی طرف ولایت کے منتقل ہونے کے بعد اس کا عورت سے مشورہ کرنا ضروری ہوگا۔

اور جس عورت پر ولایت اجبار ثابت نہ ہو اگر اس کا ولی اس کی اجازت کے بغیر اس کی شادی کرانے کے لئے وکیل بنائے، پھر وہ اپنے ولی کے وکیل کو اپنی شادی کرانے کی اجازت دیدے، اور وہ اس کی شادی کرادے، تو نکاح صحیح ہوگا، اگر چہ وہ ولی کو شادی کرانے یا وکیل بنانے کی اجازت نہ دے، اس لئے کہ ولی کا وکیل اس کے قائم مقام ہے۔

اور نکاح کے ایجاب میں ولی کا مطلقاً وکیل بنانا اور عورت کا اپنے ولی کو عقد کے بارے میں مطلقاً اجازت دینا صحیح ہوگا، جیسے عورت اپنے ولی سے کہے: جس سے چاہو یا جس سے تم راضی ہو شادی کرادو۔

اور اگر عورت ولی کو شادی کرانے کی اجازت دے، اور مطلق رکھے تو ولی کفو کا پابند ہوگا، اسی طرح اس کا مطلق وکیل کفو کا پابند ہوگا، اگر چہ اس کی شرط نہ لگائی جائے، اس لئے کہ اطلاق اس چیز پر محمول ہوتا ہے جس میں کوئی نقص نہ ہو [۱]۔

ج- ولی کا نکاح میں دوسرے کو وکیل بنانا:

۱۱۰- ولی کا عقد نکاح کرنے کے لئے دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے اس پر حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے فقہاء کا اتفاق ہے بشرطیکہ ہر مذہب میں معتبر شرائط وکیل میں پوری طرح موجود ہوں [۲]۔

اور ذیل میں اس کی تفصیل ہے:

مالکیہ کہتے ہیں: کسی عورت کے ولی کا کسی کو وکیل بنانا جو اس کا نائب ہو کر عورت کے عقد نکاح کا ذمہ دار ہو صحیح نہیں ہوگا الا یہ کہ ولی نکاح میں مشروط شرائط کے پائے جانے میں اس کے مثل ہو۔

یہ حضرات کہتے ہیں: کسی باندی کی مالک عورت، کسی عورت کی وصیہ عورت اور کسی عورت کو آزاد کرنے والی عورت۔ تینوں حالتوں میں۔ ایسے مرد کو وکیل بنائے گی جس میں عورت کے عقد کرنے کے شرائط پوری طرح موجود ہوں، اگر چہ وکیل تینوں حالتوں میں مؤکلہ سے اجنبی ہو اور اس کے اولیاء موجود ہوں، اور جس پر وکیل بنایا گیا ہے پہلی اور دوسری حالت میں اجنبی ہو نہ کہ تیسری حالت میں جہاں اس کا نسبی ولی موجود ہو۔

اس لئے کہ اس وقت آزاد کرنے والی کو ولایت حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ نسبی ولی اس پر مقدم ہوگا۔

لیکن مرد کے بارے میں، مالکہ، وصیہ اور آزاد کرنے والی میں سے ہر ایک مشہور قول کے مطابق اس کے نکاح کرانے کی ذمہ داری انجام دیں گی، اور یہ العتبیہ اور الواضحہ میں ابن القاسم کا قول ہے، اور ایک قول ہے کہ: مرد کے لئے عورت قبول نہیں کرے گی اس کو عبدالوھاب نے نقل کیا ہے [۱]۔

شافعیہ کہتے ہیں: نکاح کرانے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے، تو اگر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہو تو صحیح قول کے مطابق اس کو عورت کی اجازت کے بغیر وکیل بنانے کا اختیار ہوگا، اور ایک قول ہے کہ: اس کی اجازت شرط ہوگی، اس کو حناطی اور قاضی ابو حامد نے نقل کیا ہے، تو

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۵۶-۵۹، مطالب أولی النہی ۵/ ۶۸-۷۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۱، ۲۵۲، ابن عابدین ۲/ ۳۱۴، الشرح الصغیر ۲/ ۳۵۵-۳۵۷، ۳۷۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۸، کشاف القناع ۵/ ۵۶-۵۹۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۰، الشرح الصغیر ۲/ ۳۵۵-۳۵۶، ۳۷۲۔

اس کی بنیاد پر اگر وہ صغیرہ ہوتو وکیل بنانا ممتنع ہوگا، اور صحیح قول کے مطابق اگر وہ وکیل بنائے تو اظہر قول کے مطابق شوہر کی تعیین شرط نہیں ہوگی۔

اور اگر نکاح میں ثیبہ، یا باکرہ باپ دادا کے علاوہ کو اجازت دیدے، تو تعیین کے شرط ہونے میں دو قول ہیں، اور ایک قول ہے کہ وہ قطعی طور پر شرط نہیں ہے، اس لئے کہ ولی نسب سے دفع عار کی کوشش کرتا ہے اور وکیل اس کے برخلاف ہے۔

اور اگر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہ ہو یا عورت ثیبہ ہو، تو وکیل بنانے کی کئی صورتیں ہیں:

پہلی صورت: وہ کہے: میری شادی کرادو اور وکیل بنادو، تو اس کو شادی کرانے اور وکیل بنانے کا اختیار ہوگا۔

دوسری صورت: وکیل بنانے سے روک دے، تو وکیل نہیں بنائے گا۔

تیسری صورت: وہ کہے: میرے نکاح کرانے کا وکیل بنادو، اور اسی پر اکتفاء کرے، تو اس کو وکیل بنانے کا اختیار ہوگا، اور کیا اسے حق ہوگا کہ خود سے شادی کرادے؟ دو اقوال ہیں، اور دونوں میں اصح یہ ہے کہ: ہاں۔

چوتھی صورت: وہ کہے: میں نے آپ کو اپنی شادی کرانے کی اجازت دی، تو اصح قول کے مطابق اس کو وکیل بنانے کا اختیار رہوگا، اس لئے کہ وہ ولایت کی وجہ سے تصرف کررہا ہے۔

اور اگر اس سے مشورہ اور اجازت لئے بغیر وکیل بنائے تو صحیح قول کے مطابق درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس وقت خود سے شادی کرانے کا مالک نہیں ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ صحیح ہوگا[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: ان اولیاء میں سے ہر ایک کا وکیل خواہ اس کو ولایت اجبار حاصل ہو یا نہ ہو، اس کا قائم مقام ہوگا، اگرچہ ولی موجود ہو، اس لئے کہ وہ عقد معاوضہ ہے، لہذا بیع کی طرح جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ مروی ہے: "أنه ﷺ وكل أبا رافع في تزويجه ميمونة"[1] (حضور ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے اپنی شادی کرانے میں حضرت ابورافعؓ کو وکیل بنایا)۔

اور ولی عورت کا وکیل نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی ولایت اس کی جہت سے ثابت نہیں ہوتی ہے، اور اگر ولی عورت کی طرف سے وکیل ہوتا تو تمام اولیاء کی طرح وہ اس کو معزول کرنے پر قادر ہوتی۔ اس کی اجازت تو جہاں معتبر ہے ولی کے تصرف کی صحت کے لئے شرط ہے، تو یہ اس پر حاکم کی ولایت کے مشابہ ہے، اور جب ثابت ہوگیا کہ وہ اس کا وکیل نہیں ہے، تو ولی کو ایسے شخص کو وکیل بنانے کا اختیار ہوگا، جو عورت کی اجازت کے بغیر اور اپنی شادی کرانے کے متعلق اپنے ولی کو اجازت دینے سے پہلے اس کے نکاح کا ایجاب کرے اگرچہ اس پر ولایت اجبار نہ ہو، اور دو گواہوں کی موجودگی ضروری نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ ولی کی طرف سے شادی کرانے کی اجازت ہے، تو حاکم کی اجازت کی طرح وکیل بنانے میں نہ عورت کی اجازت کی حاجت ہوگی، نہ اس پر گواہ بنانے کی۔

اور وکیل کے لئے وہی ثابت ہوگا جو موکل کے لئے ثابت ہوتا ہے، یہاں تک کہ ولایت اجبار میں بھی، اس لئے کہ وکیل ولی کا نائب ہے، اور اسی طرح حاکم اور سلطان شادی کرانے میں دوسرے کو اجازت دیں گے۔

اور اگر زیر ولایت عورت دوسرے کو وکیل بنادے تو ولی اس کی شادی کرانے میں وکیل بنانے کا مالک نہیں ہوگا (جیسا کہ اگر اس شخص کو وکیل بنادے جو ولی سے ابعد ہو) اور اگر عورت کا بعید کو وکیل

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۷۲-۷۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۷۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ وكل أبا رافع......" کی تخریج فقرہ/ ۶۵ میں گذر چکی۔

بنانا ولی کی اجازت سے ہو، تو اگر ولی اس حال میں وکیل بنائے تو اس کا وکیل بنانا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر چہ یہ عورت کی اجازت کے بغیر صحیح ہے، لیکن ولی کے وکیل کے تصرف کا صحیح ہونا عورت سے اجازت لینے پر موقوف ہے، اور عورت کی جانب سے دوسرے کو اجازت دینا پہلے صادر ہو چکا ہے، لہذا اس کے لئے ولی کا وکیل بنانا صحیح نہیں ہوگا۔

اور اگر ایسی عورت کا ولی جس پر ولایت اجبار حاصل نہیں ہے اس کی اجازت کے بغیر اس کے نکاح کرانے کا وکیل بنائے، پھر عورت اپنے ولی کے وکیل کو اپنی شادی کرانے کی اجازت دیدے، اور وہ اس کی شادی کرادے تو نکاح صحیح ہوگا، اگر چہ اس نے ولی کو شادی کرانے یا وکیل بنانے کی اجازت نہ دی ہو، اس لئے کہ وکیل اس کا قائم مقام ہے۔

اور ولی کے وکیل میں وہی شرطیں ملحوظ ہونگی جو ولی میں ملحوظ ہیں، یعنی مرد ہونا، بالغ، عاقل، عادل، دین کا اتحاد اور سمجھ داری، اس لئے کہ وہ ایک ولایت ہے، لہذا یہ صحیح نہیں ہوگا کہ اس کو نااہل انجام دے، نیز اس لئے کہ جب وہ اپنی زیر ولایت عورت کی شادی کرانے کا اصالۃ مالک نہیں ہے تو وکالت کے ذریعہ دوسرے کی زیر ولایت عورت کی شادی کرانے کا مالک بدرجہ اولی نہیں ہوگا۔

اور نکاح کے ایجاب میں ولی کا مطلق طور سے وکیل بنانا صحیح ہوگا، نیز ولی کا اپنے وکیل سے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ: جس سے چاہو، یا جس سے راضی ہو اس سے شادی کرادو، منقول ہے کہ عربوں میں سے ایک شخص نے اپنی بیٹی حضرت عمرؓ کے پاس چھوڑ دی، اور کہا: جب آپ کفو پائیں تو اس کی شادی کردیں، اگر چہ اس کے جوتے کے تسمہ ہی کے بدلہ میں ہو، تو انہوں نے اس لڑکی کی شادی حضرت عثمان ابن عفانؓ سے کی، چنانچہ وہ حضرت عمرو ابن عثمان کی ماں ہیں، اور یہ چیز مشہور ہوئی، اور اس کی نکیر نہیں کی گئی، نیز یہ بیع وغیرہ میں وکیل بنانے کی طرح ہے۔

اور اگر عورت ولی کو اپنی شادی کرانے کی اجازت دیدے اور مطلق رکھے، تو ولی کفو کا پابند ہوگا، اسی طرح اس کا وکیل مطلق کفو کا پابند ہوگا اگر چہ اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس لئے کہ اطلاق کو اس پر محمول کیا جاتا ہے جس میں کوئی نقص نہ ہو۔

اور قید کے ساتھ اس کا وکیل بنانا صحیح ہے، جیسے فلاں شخص سے شادی کرادو یا اس سے شادی کرادو، تو اپنی ولایت کی کمی کے سبب دوسرے سے شادی نہیں کرائے گا (۱)۔

نکاح میں وصی:

۱۱۱ - وصی کے لئے نکاح کی ولایت ثابت کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ وصیت کے ذریعہ نکاح کی ولایت حاصل نہیں کی جاسکتی۔

حنفیہ کہتے ہیں: وصی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ امر کی وجہ سے تصرف کرتا ہے، لہذا وکیل کی طرح امر کی جگہ سے تجاوز نہیں کرے گا، اور اگر میت اس کو اس کا وصی بنائے تب بھی وہ مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے وصی بنا کر اس کی طرف نکاح کرانے کی ولایت منتقل کرنے کا ارادہ کیا ہے، اور وہ زندگی کی حالت میں منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتی ہے (تو ایسا ہی موت کے بعد ہوگا)، چنانچہ اگر موصی اپنی زندگی میں کسی شخص کو متعین کردے، اور وصی عورت کی شادی موصی کی زندگی میں اس شخص سے

(۱) کشاف القناع ۵/ ۵۶-۵۹، مطالب أولی النہی ۵/ ۶۸، ۷۲، الإنصاف ۸/ ۸۲، ۸۳۔

کرادے تو وہ وکیل ہے نہ کہ وصی، اور اگر عورت کی اس سے شادی موصی کی موت کے بعد کرائے تو وکالت موت سے باطل ہوجائے گی، اور کسی عزیز کی عدم موجودگی میں ولایت حاکم کی طرف منتقل ہوجائے گی، ہاں وصی اگر عزیز ہو، یا حاکم ہو تو اگر کوئی اس سے اولی نہ ہو تو وہ ولایت کی وجہ سے شادی کرانے کا مالک ہوگا[(۱)]۔

مالکیہ اور حنابلہ کی رائے اور یہی راجح مذہب ہے کہ وصیت سے ولایت نکاح حاصل ہوگی، اور اس کے بارے میں ان کی کچھ تفصیل ہے:

مالکیہ کہتے ہیں: باپ کے وصی کو باپ کی غیر موجودگی میں اس صورت میں ولایت اجبار حاصل ہوگی جس میں باپ کو ولایت اجبار حاصل ہوتی ہے[(۲)]۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس کی تفصیل (ولایت اجبار فقرہ ر ۸۳) میں گزر چکی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: نکاح میں اولیاء میں سے ہر ایک کا وصی اس کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اس کے درجہ میں ہوگا، تو وصیت سے نکاح کی ولایت حاصل ہوگی بشرطیکہ اس کے لئے نکاح کرانے کی صراحت کردی جائے، خواہ ولی کو ولایت اجبار حاصل ہو یا نہ ہو، جیسے غیر اخیافی بھائی، اسی طرح چچا اور اس کا بیٹا، اس لئے کہ یہ ولی کے لئے ثابت شدہ ولایت ہے، لہذا مال کی ولایت کی طرح اس کی وصیت جائز ہے، نیز اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ وہ اپنی زندگی میں نائب بنائے، اور اس کا نائب عورت کے بارے میں اس کا قائم مقام ہوگا، تو یہ بھی جائز ہوگا کہ وہ اپنی موت کے بعد عورت کے بارے میں اپنا نائب بنائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲ / ۲۳۱ - ۲۵۲، الدر المختار و رد المحتار ۲ / ۳۱۴، الإنصاف ۸ / ۸۵۔

(۲) الشرح الصغیر ۲ / ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۷۲، الدسوقی ۲ / ۲۲۳۔

اور وصیت کرنے کی کیفیت یہ ہوگی کہ باپ جس کو منتخب کرے اس سے کہے: میں نے تم کو اپنی بیٹیوں کے نکاح کا ذمہ دار بنایا، یا میں نے تم کو اپنی بیٹیوں کے نکاح کا وصی بنایا، تو وصی اس کے قائم مقام ہوجائے گا، اور جس پر موصی مقدم ہوتا ہے اس پر وہ بھی مقدم ہوگا، اگر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہو، جیسے باکرہ کا باپ، تو یہ ولایت اجبار اس کے وصی کو حاصل ہوگی، اور لڑکا یا لڑکی میں سے جس پر باپ جبر کرتا ہے اس کا وصی اس کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اس پر جبر کرے گا، اور اگر باپ کو ولایت اجبار حاصل نہ ہو جیسے اس ثیبہ کا باپ جس کے نو سال پورے ہوچکے ہوں، اور اس کے بھائی چچا وغیرہ جن کو اس کی اجازت کی حاجت ہوتی ہے، اسی طرح اس کے وصی کو عورت کی اجازت کی حاجت ہوگی جیسے ولی کے وکیل کو ہوتی ہے۔

اور جس کی شادی وصی کرادے (خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی) جب بالغ ہوجائے تو اس کو خیار بلوغ حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ وصی موصی کے قائم مقام ہے، لہذا اس کے شادی کرانے میں وکیل کی طرح ہی خیار بلوغ حاصل نہیں ہوگا۔

اور اگر اس کو اپنی نابالغ اولاد کے معاملہ میں نظر کی وصیت کرے تو وہ ان میں سے کسی کی شادی کرانے کا مالک نہیں ہوگا۔

اور امام احمد سے منقول ہے کہ اگر موصی کا کوئی عصبہ ہو تو وصیت سے ولایت نکاح حاصل نہیں ہوگی، قاضی نے الجامع الکبیر میں اس کو نقل کیا ہے، اور ابن حامد نے اس کو مختار قرار دیا ہے[(۱)]۔

یتیم کا نکاح کرانا:

۱۱۲ - یتیم کا نکاح کرانے کے بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف

(۱) کشاف القناع ۵ / ۵۶ - ۵۹، مطالب اولی النہی ۵ / ۷۱، ۷۲، الإنصاف ۸ / ۸۵، ۸۶۔

ہے، (یعنی وہ نابالغ لڑکا یا لڑکی جس کے باپ کی موت ہوگئی ہو) چنانچہ بعض کا مذہب ہے کہ مطلقا ممنوع ہے، اور بعض دوسروں نے قرابت یا ولایت عامہ کے سبب اس کی اجازت دی ہے، اور کچھ لوگوں نے اجازت میں فساد کے اندیشہ کی قید لگائی ہے، جبکہ کچھ لوگوں نے اس میں نو سال یا زیادہ عمر ہونے کی قید لگائی ہے، اور اس کے سلسلے میں ان کی کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں: بحیثیت وصی، اس کو یتیم (خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی) کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہے، خواہ باپ نے اس کو نکاح کی وصیت کی ہو، یا وصیت نہ کی ہو یہی راجح مذہب ہے، اس لئے کہ وہ ولی نہیں ہے، ہاں اگر وہ عزیز یا حاکم ہو، تو اگر کوئی اس سے اولی نہ ہو، تو وہ ولایت کی وجہ سے نکاح کرانے کا مالک ہوگا (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک معتمد قول (جیسا کہ دسوقی نے عدوی سے نقل کیا ہے) اور اسی کو متاخرین نے اختیار کیا ہے کہ اس کا مدار یتیم لڑکی کے اوپر فساد کے اندیشہ پر ہے، تو جب فقر یا زنا، یا شرعی پرورش کرنے والے کی عدم موجودگی، یا مال یا دین کے ضیاع کی وجہ سے اس کی حالت کے بگاڑ کا اندیشہ ہو تو اس کی شادی کردی جائے گی، دس سال کی ہو یا نہ ہو، نکاح سے راضی ہو یا نہیں، تو اس کا ولی اس کو نکاح پر مجبور کرے گا، اور اس کی شادی کرنے میں قاضی سے مشورہ کرنا واجب ہوگا۔

اور اگر اس پر بگاڑ کا اندیشہ نہ ہو، اور اس کی شادی کردی جائے تو اگر شوہر اس سے دخول کرے اور نکاح کی مدت دراز ہوجائے بایں طور کہ دو بطنوں سے دو بچوں کو جنے، یا اتنی مدت گزر جائے جس میں وہ ان کو جنتی ہے، تو نکاح صحیح ہوگا۔

اور اگر اس کے بگاڑ کا اندیشہ ہو، اور قاضی سے مشورہ کئے بغیر اس کی شادی کرادی جائے، تو اگر شوہر اس سے دخول کرلے، تو نکاح صحیح ہوجائے گا اگر چہ مدت طویل نہ ہوئی ہو۔

اور یہ حضرات فرماتے ہیں: اور وصی نابالغ لڑکے پر کسی ایسی مصلحت کی وجہ سے جبر کرے گا، جو اس کی شادی کرادینے کی متقاضی ہو، جیسے اس کی شادی کسی مالدار عورت، یا شریف عورت، یا چچا کی لڑکی، یا کسی ایسی لڑکی سے کرانا جو اس کے مال کی حفاظت کرے، اور اگر کوئی مصلحت نہ ہو تو اس کی شادی کرانا صحیح نہیں ہوگا (۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اور جو نسب کے حاشیہ (اصول کی اولاد) پر ہو جیسے بھائی، چچا وغیرہ وہ باپ کی عدم موجودگی میں کسی حال میں بھی نابالغ لڑکی کی شادی نہیں کرائے گا، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، عاقلہ ہو یا مجنونہ، اس لئے کہ اس کی شادی صرف اس کی اجازت سے کرائی جاتی ہے، اور اس کی اجازت غیر معتبر ہے۔

اور یہی حکم نابالغ لڑکے کا ہے چنانچہ نسب کے حاشیہ، یا وصی یا قاضی میں سے کسی کے لئے بھی حاجت نہ ہونے اور کمال شفقت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شادی کرانا جائز نہیں ہوگا (۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں: باپ اور اس کے اس وصی کے علاوہ جس کے لئے نکاح کرانے کی صراحت کی گئی ہو کسی کے لئے بھی کسی ایسی نابالغ لڑکی کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہے جس کی عمر نو سال سے کم ہو، اس لئے کہ روایت ہے کہ حضرت قدامہ بن مظعونؓ نے اپنی بھتیجی کی شادی حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے کی، تو اس (معاملہ) کو نبی کریم ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: **"لا تنکح إلا بإذنها"** (۳) (اس کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہیں ہوگا)۔

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۲/ ۳۱۴۔

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۴، الشرح الصغیر ۲/ ۳۹۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۰، روضۃ الطالبین ۷/ ۵۵، ۹۵۔

(۳) حدیث: "أن قدامة بن مظعونؓ زوج ابنة أخيه......" کی روایت دار قطنی نے السنن (۳/ ۲۳۰ طبع دار المحاسن) میں کی ہے۔

اور نابالغ لڑکی کو کسی بھی حال میں اجازت دینے کا اختیار نہیں ہے، اور دوسرے اولیاء نیز حاکم کو اس کی شادی کرانے کا اختیار نہیں ہوگا، اور تمام اولیاء کو نو سال یا اس سے زیادہ عمر کی لڑکی کی شادی اس کی اجازت سے کرانے کا اختیار ہوگا، اور نص کی رو سے اس کی اجازت صحیح اور معتبر ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ: "إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة"[1] (جب لڑکی نو سال کی ہوجائے تو وہ عورت ہے)، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عورت کے حکم میں ہے، نیز اس لئے کہ وہ نکاح کے لائق ہوجاتی ہے، اور اسے اس کی حاجت ہوجاتی ہے، تو وہ بالغہ کے مشابہ ہوگی[2]۔

اور یہ حضرات فرماتے ہیں: مذہب کے صحیح قول کے مطابق وصیت کے ذریعہ نابالغ بچہ کی شادی کرانے کا حکم وصیت کے ذریعہ لڑکی کی شادی کرانے کے حکم (کی طرح) ہے[3]۔ تو باپ کے وصی کو اختیار ہے کہ وہ لڑکے کی شادی اس کے بلوغ سے پہلے کرادے، خواہ لڑکا عاقل ہو یا مجنون ہو، اور خواہ جنون دائمی ہو یا عارضی[4]، اور تفصیل کے لئے اصطلاح (یتیم) دیکھی جائے۔

غلام کا نکاح:

۱۱۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ غلام اور باندی کے لئے شادی کرنا جائز ہے، اور یہ آقا کی اجازت سے ہوگی، اس لئے کہ اس میں غلام کو زنا سے بچانا ہے اور آقا کے مال کو نقص یا ہلاکت سے محفوظ رکھنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ"[1] (اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو اور تمہارے غلام اور باندیوں میں جو اس کے (یعنی نکاح کے) لائق ہوں ان کا بھی)، ابن قدامہ کہتے ہیں: اور امر وجوب کا متقاضی ہوتا ہے، اور طلب کے بغیر واجب نہیں ہوگا، اور اصل یہ ہے کہ غلام کی شادی کرانے کی ولایت اس کے مالک کو ہوگی۔

اور رقیق کا نکاح کرنے، اس کو پاک دامن رکھنے اور اس کے نکاح کرانے کی ولایت وغیرہ کی تفصیل: اصطلاح (رق فقرہ/ ۲۵، ۴۸، ۷۳، ۹۹) میں ہے۔

فضولی کا نکاح کرانا:

۱۱۴- فضولی کے نکاح کرانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ان میں سے کچھ نے اس کو باطل قرار دیا ہے، اور کچھ نے موقوف قرار دیا ہے۔

تفصیل اصطلاح (فضولی فقرہ/ ۸) میں ہے۔

سفیہ کا نکاح:

۱۱۵- اس سفیہ کے نکاح کے صحیح ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے جس کو سفاہت کی وجہ سے تصرف کرنے سے روک دیا گیا ہو، لیکن اس کے نکاح کے صحیح ہونے کے لئے ولی کی اجازت کی شرط لگانے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (سفہ فقرہ/ ۲۲) میں ہے۔

سوم: نکاح پر گواہ بنانا:

۱۱۶- نکاح پر گواہ بنانے کے رکن یا شرط یا واجب ہونے کے بارے

---

(۱) حدیث: "إذا بلغت الجارية تسع......" کی تخریج فقرہ/ ۹۰ میں گذر چکی۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۴۶۔

(۳) الإنصاف ۸/ ۸۷۔

(۴) المغنی ۶/ ۴۹۹۔

(۱) سورۂ نور/ ۳۲۔

میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور اس کے بارے میں ان کی کچھ تفصیل ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، اور راجح مذہب میں حنابلہ) کہتے ہیں: دو گواہوں کی موجودگی کے بغیر نکاح صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**لا نكاح إلا بولي و شاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل**"[(۱)] (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوگا، اور جو نکاح اس کے بغیر ہو وہ باطل ہے) اور ان دونوں کو معتبر ماننے میں حکمت شرمگاہ کے بارے میں احتیاط کرنا ہے، نیز وہ ایسا عقد ہے جس سے متعاقدین کے علاوہ یعنی اولاد کا حق متعلق ہوتا ہے، لہذا اس میں شہادت شرط ہے، تا کہ اس کا باپ اس کا انکار نہ کرے کہ اس کا نسب ضائع ہو جائے نیز نکاح اور دخول کے بعد بیوی سے زنا کی تہمت دور کرنے کی حاجت ہے، اور یہ تہمت صرف اس وقت دور ہوگی جب گواہوں کے ذریعہ نکاح ظاہر ہو اور ان کے قول سے نکاح مشہور ہو۔

البتہ حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ شرط ہے اور شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ رکن ہے[(۲)]۔

امام احمد سے ایک روایت میں ہے کہ شہادت نکاح کی شرط نہیں ہے، اس کا ذکر المقنع میں ابوبکر نے نیز ایک جماعت نے کیا ہے۔

اور مجد اور اصحاب کی ایک جماعت نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ اسے نہ چھپائیں، ورنہ چھپانے کے ساتھ شہادت شرط ہوگی، صرف ایک روایت ہے، اور ان میں سے بعض نے اس کا ذکر اجماع

(۱) حدیث: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" کی روایت ابن حبان نے صحیح (الإحسان ۹/ ۳۸۶ طبع مؤسسة الرسالہ) میں اور بیہقی نے السنن الکبری (۷/ ۱۲۴ طبع دارالمعارف العثمانیہ) میں کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۴، مطالب أولی النہی ۵/ ۸۱۔

کے طور پر کیا ہے[(۱)]۔

مالکیہ کہتے ہیں: نکاح پر گواہ بنانا واجب ہے، لیکن وہ عقد نکاح کے ارکان میں سے کوئی رکن نہیں ہے، اس لئے کہ عقد کی حقیقت اس پر موقوف نہیں ہے، اور اسی طرح وہ عقد نکاح کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ وہ اس خوف سے مستقل واجب ہے کہ ہر دو آدمی (مرد و عورت) زنا میں مبتلا ہوں اور دعوی کریں کہ بغیر گواہ بنائے پہلے نکاح ہوا ہے تو یہ حد زنا کو ختم کرنے کا سبب ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک نکاح پر اصلاً گواہ بنانا واجب ہے، اور اس کا عقد کے وقت ہونا واجب سے زائد چیز ہے، تو اگر عقد کے وقت گواہ بنانا حاصل ہوجائے تو واجب اور مندوب دونوں حاصل ہوجائیں گے، اور اگر عقد کے وقت نہ ہو اور دخول کے وقت پایا جائے تو واجب حاصل ہوجائے گا، اور مندوب فوت ہوجائے گا، اور اگر عقد کے وقت حاصل نہ ہو تو زفاف کے وقت واجب ہوگا، اور اگر سرے سے گواہ موجود نہ ہوں اور نکاح پر گواہ بنائے بغیر دخول ہوجائے، تو عقد ایک طلاق بائن سے فسخ ہوجائے گا، اور ایک طلاق سے فسخ اس لئے ہوگا کہ عقد پر گواہ بنائے بغیر وہ صحیح ہے، اور بائنہ اس لئے ہے، کیونکہ وہ حاکم کی طرف سے جبری فسخ ہے[(۲)]۔

وہ شرائط جن کا گواہوں میں پایا جانا واجب ہے:

۱۱۷ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح کے دونوں گواہوں میں چند شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، البتہ ان میں سے بعض میں ان کا اتفاق ہے، اور بعض دوسری میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) الإنصاف ۸/ ۱۰۲، المغنی ۶/ ۴۵۱۔

(۲) الشرح الصغیر والصاوی ۲/ ۳۳۹، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۲۱۶، ۲۲۰۔

الف-اسلام:

۱۱۸ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح کے دونوں گواہوں میں اسلام کا ہونا شرط ہے، اور مسلمان مرد کے مسلمان عورت سے نکاح کی شہادت میں یہ شرط ان کے درمیان متفق علیہ ہے، لہذا یہ نکاح غیر مسلم کی شہادت سے منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مسلمان کے خلاف اہل ولایت میں سے نہیں ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا"[۱] (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)، اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لا نكاح إلا بولي و شاهدي عدل"[۲] (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوگا)۔

اگر مسلمان کسی ذمیہ سے نکاح کرے تو شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد اور امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ اس نکاح کے دونوں گواہوں کا مسلمان ہونا شرط ہے، اس لئے کہ ذمیہ بیوی کے خلاف دو ذمیوں کی شہادت ان کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے، اور حدیث: "لا نكاح إلا بولي و شاهدي عدل" (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوگا) سے استدلال کرنے کے بارے میں امام محمد اور امام زفر فرماتے ہیں کہ اس سے مراد دین کی عدالت ہے نہ کہ عمل کی عدالت، اس لئے کہ ہمارا اجماع ہے کہ عملی فسق انعقاد نکاح سے مانع نہیں ہوتا، نیز گواہ بنانا جواز عقد کی شرط ہے اور عقد کا وجود طرفین یعنی شوہر اور بیوی سے متعلق ہوتا ہے، اور طرفین پر گواہ بنانا نہیں پایا گیا، اس لئے کافر کی شہادت کافر کے حق میں حجت ہے، اور مسلمان کے حق میں حجت نہیں ہے، تو اس کے حق میں اس کی شہادت کالعدم ہے، تو شوہر کی جانب سے گواہ بنانا نہیں پایا گیا، تو اس طرح ہوا گویا ان دونوں نے عورت کا کلام سنا، مرد کا کلام نہیں سنا، اور اگر ایسا ہو تو نکاح نہ ہوگا، تو اسی طرح یہ بھی ہوگا۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے اور فرمایا: اگر دو ذمیوں کی شہادت سے مسلمان کسی ذمیہ سے شادی کرے، تو جائز ہوگی، خواہ وہ دونوں مذہب میں عورت کے موافق ہوں یا مخالف، اس لئے کہ کتاب و سنت کے دلائل عام ہیں، نیز اس لئے کہ کافر کو کافر پر ولایت ہوتی ہے[۱]۔

ب-مکلّف ہونا:

۱۱۹ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح کے دونوں گواہوں کا مکلّف ہونا شرط ہے، یعنی دونوں میں سے ہر ایک عاقل بالغ ہو، لہذا بالاتفاق نہ مجنون کی شہادت قبول کی جائے گی نہ بچہ کی شہادت، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ"[۲] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کرلیا کرو)، نیز اس لئے کہ وہ دونوں شہادت کے اہل نہیں ہیں، اور اس لئے کہ شہادت باب ولایت میں سے ہے، اور وہ نام ہے مشیت کے نفاذ کا، اس لئے کہ ولایت دوسرے پر قول کو نافذ کرنا ہے، اور مجنون اور بچہ میں سے ہر ایک کو اپنے آپ پر ولایت نہیں ہے، تو اس کو دوسرے پر ولایت کیسے ہوگی[۳]۔

---

(۱) سورۂ نساء ر ۱۴۱۔

(۲) حدیث: "لا نكاح إلا بولي و شاهدي عدل" کی تخریج فقرہ ر ۱۱۶ میں گذر چکی۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲ ر ۲۵۳-۲۵۴، مغنی المحتاج ۳ ر ۱۴۴، مطالب أولی النہی ۵ ر ۸۱، الدسوقی ۴ ر ۱۶۵۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۲۸۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۲ ر ۲۵۳، روضۃ الطالبین ۷ ر ۴۵، مغنی المحتاج ۴ ر ۴۲۷، مطالب اولی النہی ۵ ر ۸۱، الدسوقی ۴ ر ۱۶۵۔

ج- عادل ہونا:

۱۲۰ - نکاح کے دونوں گواہوں کے عادل ہونے کی شرط لگانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ اصح قول میں، شافعیہ اور حنابلہ نکاح کے دونوں گواہوں میں عدالت کی شرط لگاتے ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" (1) (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوگا)، لہذا نکاح دو فاسقوں کی موجودگی میں منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ان دونوں کے ذریعہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔

اور شافعیہ نے صحیح قول میں اور حنابلہ نے راجح مذہب میں اس کی صراحت کی ہے کہ ان دونوں میں ظاہری عدالت کافی ہوگی، تو نکاح ایسے دو گواہوں کی موجودگی میں جن کا عادل ہونا چھپا ہوا ہو منعقد ہوجائے گا، یعنی دونوں ظاہری طور پر عادل ہونے میں معروف ہوں باطنی طور پر نہیں، بایں طور کہ حاکم کے یہاں تزکیہ کے بغیر میل جول رکھنے سے ان کا عادل ہونا معلوم ہو، اس لئے کہ مسلمانوں کی جانب سے ظاہر عادل ہونا ہے، نیز اس لئے کہ نکاح اوسط درجہ کے لوگوں اور عوام کے درمیان ہوتا ہے، تو اگر اس میں باطنی عدالت کا اعتبار ہو، تو ان کو اس کے جاننے کی حاجت ہوگی، تاکہ ایسے شخص کو لائیں جس میں یہ صفت ہو، تو معاملہ ان پر طویل اور دشوار ہوجائے گا۔

اور دوسرا قول جو شافعیہ کے نزدیک صحیح کے مقابلے میں ہے کہ نکاح دو مستور الحال گواہوں کی موجودگی میں منعقد نہیں ہوگا، بلکہ باطنی عدالت کا جاننا ضروری ہے۔

اور مستور الحال ہونا کسی عادل کے فاسق قرار دینے سے باطل ہوجائے گا، تو اگر کوئی عادل آدمی مستور الحال کے فاسق ہونے کی خبر دے، تو اس کے ذریعہ نکاح صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ امام کی اتباع میں ابن المقری نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

شافعیہ نے مستور العدالت، مستور الاسلام اور مستور الحریہ کے درمیان فرق کیا ہے۔ اور عدالت، اسلام اور حریت ان چیزوں میں سے ہے جس کی شرط وہ نکاح کے دونوں گواہوں میں لگاتے ہیں- تو وہ کہتے ہیں: نکاح دو مستور العدالت کی شہادت سے منعقد ہوجائے گا، نہ کہ دو مستور الاسلام اور دو مستور الحریہ کی شہادت سے، بایں طور کہ گواہ کا مسلمان ہونا اور اس کا آزاد ہونا معلوم نہ ہو، جیسے کہ وہ ایسی جگہ ہو جہاں مسلمان کفار سے اور آزاد غلاموں سے مل جل کر رہتے ہوں اور کسی کو غلبہ نہ ہو، یا دار الاسلام میں ہونے کی وجہ سے وہ بظاہر مسلمان اور آزاد ہو تو اس سے نکاح منعقد نہیں ہوگا، بلکہ اسلام اور حریت کے متعلق گواہ کی باطنی حالت کا جاننا ضروری ہوگا، اس لئے کہ اس سے واقف ہونا آسان ہے، عدالت اور فسق اس کے برخلاف ہیں۔

حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ دونوں گواہوں کا عادل ہونا شرط نہیں ہے، لہذا نکاح دو فاسقوں کی موجودگی سے منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ نکاح کے عام نصوص شرط سے خالی ہیں، اور اصل شہادت کا اس کے متفق علیہ صفات کے ساتھ شرط ہونا دلیل سے ثابت ہے، تو جو عدالت کی شرط کا دعویٰ کرے، بیان اسی پر لازم ہے، نیز فسق فی نفسہ نکاح کرانے کی ولایت میں مانع نہیں ہوتا ہے (1)۔

---

(1) حدیث: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" کی تخریج فقرہ/ ۱۱۶ میں گذر چکی۔

(1) بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۵، الشرح الکبیر للدردیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۴-۱۴۵، کشاف القناع ۵/ ۶۵، الإنصاف ۸/ ۱۰۳۔

د-عدد:

۱۲۱-حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ایک گواہ سے نکاح صحیح نہیں ہوتا ہے، بلکہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل"[۱] (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوگا)۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ دو گواہوں کے قصداً یا اتفاقی طور پر موجود ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے[۲]۔

ھ-آزاد ہونا:

۱۲۲-نکاح کے دونوں گواہوں میں آزادی کی شرط لگانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ نکاح کے دونوں گواہوں میں سے ہر ایک کا آزاد ہونا شرط ہے، لہذا غلام کی موجودگی میں نکاح منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ شہادت کا اہل نہیں ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نکاح کے دونوں گواہوں کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قول پر گواہی ہے، تو یہ استفاضہ (خبر عام) سے مشابہ ہوئی[۳]۔

و-مرد ہونا:

۱۲۳-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نکاح کے دونوں گواہوں میں مرد ہونے کی شرط لگاتے ہیں، تو ان کے نزدیک نہ عورتوں کی گواہی سے نکاح منعقد ہوگا، نہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے، اس لئے کہ وہ ان کے قول سے ثابت نہیں ہوتا ہے، ابوعبید نے الاموال میں زہری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: سنت یہ جاری ہے کہ عورتوں کی شہادت نہ حدود میں جائز ہوگی، نہ نکاح میں، نہ طلاق میں۔

حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ نکاح کے دونوں گواہوں کا مرد ہونا شرط نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی موجودگی سے نکاح منعقد ہو جائے گا[۱]۔

ز-سننا:

۱۲۴-نکاح کے دونوں گواہوں میں سننے کی شرط لگانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ نکاح کے دونوں گواہ سننے والے ہوں، اگرچہ آواز بلند کرنے سے ہو، اس لئے کہ مشہود علیہ قول ہے، لہذا اس کا سننا، یعنی دونوں عقد کرنے والوں کے کلام کو سننا ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر یہ دونوں ان دونوں میں سے ایک کی بات سنیں دوسرے کی نہ سنیں، یا دونوں میں سے ایک دونوں عقد کرنے والوں میں سے ایک کی بات سنے اور دوسرا دوسرے عقد کرنے والے کی بات سنے تو نکاح جائز نہیں ہوگا، کاسانی کہتے ہیں: اس لئے کہ گواہوں کی موجودگی عقد کے رکن یعنی ایجاب وقبول کی شرط ہے، تو جب تک دونوں کی بات نہ سن لیں رکن کے وقت شہادت متحقق نہیں ہوگی، اور رکن کی شرط نہیں پائی جائے گی۔

شمس رملی نے بہرے کے بارے میں شافعیہ کے یہاں ایک

(۱) حدیث: "لا نكاح إلا بولي و شاهدي عدل" کی تخریج فقرہ/ ۱۱۶ میں گذر چکی۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۵، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۴، مطالب اولی النہی ۵/ ۸۱، الدسوقی ۴/ ۱۶۵، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۱۵۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۴، الدسوقی ۴/ ۱۶۵، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۱۳۷، مطالب أولی النہی ۵/ ۸۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۵، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۴، کشاف القناع ۵/ ۶۵-۶۶، الإنصاف ۸/ ۱۰۲، المغنی ۶/ ۴۵۲۔

قول نقل کیا ہے کہ نکاح کے گواہ میں سننا شرط نہیں ہے[۱]۔

ح-دیکھنا:

۱۲۵- نکاح کے دونوں گواہوں میں بینا ہونے کی شرط لگانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

شافعیہ نے نکاح کے دونوں گواہوں میں بینائی کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ اقوال (اور یہی عقد میں مشہود علیہ ہوتے ہیں) معاینہ اور سماع کے بغیر ثابت نہیں ہوتے ہیں۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ نکاح کے دونوں گواہوں میں بینائی کی شرط نہیں ہے، بلکہ جائز ہے کہ وہ دونوں نابینا ہوں، بشرطیکہ آواز پر اس طرح یقین کرلیں جس میں کوئی شک نہ ہو، جیسے استفاضہ (مشہور خبر) کے ذریعہ شہادت، نیز اس لئے کہ نابینائی بقول کاسانی مشہود علیہ اور مشہود لہ کے درمیان تمیز کی دشواری کی وجہ سے صرف ادا میں قادح ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ نکاح کرنے کی ولایت، نیز خود سے قبول کرنے اور منع کرنے میں وہ اس کی شہادت کی بنیاد پر قضاء کے جائز ہونے میں فی الجملہ قادح نہیں ہے، تو وہ اس کا اہل ہوگا کہ اس کی موجودگی سے نکاح منعقد ہو۔

اور شربینی خطیب نے البحر سے نقل کیا ہے کہ نابینا کی موجودگی سے نکاح کا منعقد ہونا نص سے منقول ہے، اس لئے کہ نابینا شہادت کا اہل ہے[۲]۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۵۵، الدسوقی ۴/۱۶۷، مغنی المحتاج ۳/۱۴۴، نہایۃ المحتاج ۶/۲۱۴، مطالب اولی النہی ۵/۸۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/۲۵۵، مغنی المحتاج ۳/۱۴۴، الدسوقی ۴/۱۶۷، کشاف القناع ۵/۶۶۔

ط-نطق (گویائی):

۱۲۶- نکاح کے دونوں گواہوں میں گویائی کی شرط لگانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، حنابلہ اور اصح قول میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نکاح کے دونوں گواہوں کا بولنے والا ہونا شرط ہے، لہذا ان کے نزدیک دو گونگے گواہوں یا ایسے دو گواہوں سے نکاح منعقد نہیں ہوگا جن میں سے ایک گونگا ہو، اس لئے کہ گونگا اداء شہادت پر قدرت نہیں رکھتا ہے۔

لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر وہ اپنی تحریر کے ذریعہ گواہی دے تو قبول کرلی جائے گی۔

مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ سے منقول اصح کے مقابل قول کے مطابق اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی۔

اور تفصیل اصطلاح (خرس فقرہ/ ۱۲) میں ہے۔

ی-تیقظ (بیدار مغزی):

۱۲۷- مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ نکاح کے دونوں گواہوں میں بیدار مغزی اور حافظہ کا ہونا شرط ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اس مغفل کی موجودگی میں نکاح منعقد نہیں ہوگا جو یاد نہ رکھتا ہو، اور بقول نووی ایسے شخص سے منعقد ہوجائے گا جو یاد رکھتا ہو، اور جلد بھول جاتا ہو[۱]۔

ک-عاقدین کی زبان سے واقف ہونا:

۱۲۸- شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ نکاح کے دونوں گواہوں میں عاقدین کی زبان سے واقفیت شرط ہے، تو کسی ثقہ کا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۶۷، روضۃ الطالبین ۷/۴۵، نہایۃ المحتاج ۶/۲۱۴۔

عاقدین کے قول کے معنی کی خبر دینا کافی نہیں ہوگا، شبراملسی کہتے ہیں: یعنی صیغہ مکمل ہونے کے بعد، لیکن اگر اس سے پہلے کوئی عادل اس کے معنی کی خبر اس کو دے، اور فصل طویل نہ ہو، تو صحیح ہوگا، اور ایک قول ہے کہ: لفظ کا یاد رکھنا ہی کافی ہوگا۔

اور ابوالحسن عبادی نے ایک قول نقل کیا ہے کہ جو عاقدین کی زبان سے واقف نہ ہو اس کی موجودگی میں نکاح منعقد ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اس کو حاکم کے پاس نقل کردے گا[1]۔

ل- دونوں گواہ زوجین کے بیٹے نہ ہوں:

۱۲۹- حنابلہ نے (اپنے یہاں بقول مرداوی راجح مذہب میں) اس کی صراحت کی ہے کہ نکاح کے دونوں گواہوں میں سے ہر ایک میں یہ شرط ہے کہ وہ زوجین میں سے کسی کا بیٹا نہ ہو، چنانچہ ان کے نزدیک نکاح نہ زوجین کے دو بیٹوں کی گواہی سے منعقد ہوگا، نہ دونوں میں سے کسی ایک کے بیٹے کی گواہی سے۔

اور یہ وہ ہے جو حنفیہ اور مالکیہ کے قول کے عموم سے ماخوذ ہوتا ہے کہ نہ والد کی گواہی اپنے بیٹے کے حق میں نہ بیٹے کی گواہی اپنے والد کے حق میں قبول کی جائے گی۔

اور اس مسئلہ میں شافعیہ کے نزدیک چند اقوال ہیں، جن میں اصح قول منعقد ہونا ہے[2]۔

نکاح سر (پوشیدہ نکاح):

۱۳۰- نکاح سر کی حقیقت اور اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

(۱) روضۃ الطالبین ۷/۴۵، نہایۃ المحتاج ۶/۲۱۴، مغنی المحتاج ۳/۱۴۴۔

(۲) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/۲۵۶، عقد الجواہر الثمینہ ۳/۱۴۲، روضۃ الطالبین ۷/۴۵، ۴۶، مغنی المحتاج ۳/۱۴۴، الإنصاف ۸/۱۰۵۔

حنفیہ کہتے ہیں: نکاح سر حقیقت میں وہ نکاح ہے جس میں دو گواہ موجود نہ ہوں، جس میں دو گواہ موجود ہوں، تو وہ علانیہ نکاح ہے نہ کہ نکاح سر، اس لئے کہ سر جب دو سے تجاوز کرجائے تو وہ سر ہونے سے نکل جائے گا، اور نکاح سر سے منع کیا گیا ہے، اور ہم اس کے موجب کے قائل ہیں، اور نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "أعلنوا هذا النكاح"[1] (اس نکاح کا اعلان کرو)، اس لئے کہ عاقدین اگر نکاح میں دو گواہ حاضر کردیں تو ان کی طرف سے اس کا اعلان ہوجائے گا، اور حضور علیہ السلام کا ارشاد: "واضربوا عليه بالدفوف"[2] (اور اس پر دفیں بجاؤ) اس کے مزید اعلان کے استحباب کے لئے ہے، لہذا وہ مستحب ہوگا[3]۔

اور مالکیہ کے نزدیک (بقول دردیر) مشہور یہ ہے کہ نکاح سر وہ ہے جس میں عقد کے وقت گواہوں کو اس کے چھپانے کا حکم دیا جائے، خواہ دوسروں کو بھی اس کے چھپانے کی وصیت کی جائے یا نہیں، اور ضروری ہوگا کہ وصیت کرنے والا شوہر ہو، کوئی دوسرا جیسے بیوی یا اس کا ولی اس کے ساتھ شامل ہو یا نہیں، اور نکاح سر میں یہی ابن عرفہ کا طریقہ ہے۔

اور دوسرا طریقہ باجی کا ہے، وہ کہتے ہیں: غیر شہود سے بھی چھپانے کا مطالبہ نکاح سر ہے، جیسے کہ زوجین اور ولی اس کے چھپانے کی ایک دوسرے کو وصیت کریں، اور گواہوں کو اس کی وصیت نہ کریں۔

مالکیہ کے نزدیک نکاح سر کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ کسی ظالم یا جادوگر کے خوف سے ہو تو نہ وہ حرام ہوگا نہ فسخ کیا جائے گا اور اگر ایسا نہ ہو تو نبی کریم علیہ السلام کے نکاح سر کی ممانعت فرمانے کی وجہ

(۱) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح......" کی تخریج فقرہ/۲۰ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "واضربوا عليه بالدفوف" کی تخریج فقرہ/۲۰ میں گذر چکی۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۲۵۳۔

سے (۱) وہ حرام ہوگا، اور اگر مرد عورت سے دخول نہ کرے، تو یہ نکاح فسخ کر دیا جائے گا، اور اگر اس سے دخول کرلے تو دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، ابن شہاب سے ایک ایسے آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جس نے نکاح سر کیا، اور دو آدمیوں کو گواہ بنالیا، تو انہوں نے فرمایا: اگر اس سے جماع کرلے تو دونوں میں تفریق کردی جائے گی، اور وہ عدت گزرنے کی مدت تک عدت گزارے گی، اور دونوں گواہوں کو اس کے چھپانے کی وجہ سے سزا دی جائے گی، اور عورت کو اس کا مہر ملے گا، پھر جس وقت اس کی عدت پوری ہوجائے اگر اس کی رائے ہو کہ اس سے نکاح کرے تو وہ اس سے علانیہ نکاح کرلے گا، اور اگر اس سے جماع نہ کیا ہو، تو ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، اور عورت کو مہر کا حق نہیں ہوگا، اور ہماری رائے یہ ہے کہ امام ان دونوں کو اور اسی طرح دونوں گواہوں کو کوئی سزا دے، اس لئے کہ نکاح سر صحیح نہیں ہوتا ہے (۲)۔

اور حضرت علی ابن ابی طالبؓ سے مروی ہے کہ: **"أن رسول الله ﷺ مر وأصحابه ببني زريق فسمعوا غناء ولعبا، فقال: ما هذا؟ فقالوا: نكاح فلان يا رسول الله. فقال: كمل دينه، هذا النكاح لا السفاح ولا نكاح السر حتى يسمع دف أو يرى دخان"** (۳) (رسول اللہ ﷺ اپنے صحابہ کے ساتھ بنوزریق کے پاس سے گزرے، تو انہیں گانا اور کچھ کھیل سنائی پڑا، آپ ﷺ نے پوچھا: یہ کیا ہے؟ لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! فلاں کا نکاح ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کا دین مکمل ہوگیا ہے، یہ نکاح ہے نہ بدکاری ہے نہ نکاح سر ہے، یہاں تک کہ دف سنائی دے۔ یا دھواں دکھائی دے)۔

حنابلہ کہتے ہیں: نکاح ایک دوسرے کو اس کے چھپانے کی وصیت کرنے سے باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس پر گواہی کے ساتھ چھپا ہوا نہیں رہے گا، تو اگر زوجین، ولی اور گواہ قصداً اس کو چھپا لیں تو عقد صحیح ہوجائے گا، اور ان کا اس کو چھپانا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ سنت نکاح کا اعلان کرنا ہے (۱)۔

چہارم: عقد نکاح کا محل:

۱۳۱ - عقد نکاح کا محل شوہر اور بیوی دونوں ہیں، اور وہ دونوں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نکاح کے ارکان میں سے ہیں، حنفیہ اس کے برخلاف ہیں، اور ان ارکان کی تفصیل پہلے آچکی ہے۔

اور فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ شرط ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے حلال ہو، اور دونوں میں سے کسی کے ساتھ نکاح سے کوئی مانع موجود نہ ہو۔

چنانچہ نسب، رضاعت یا مصاہرت کی وجہ سے اس پر حرام ہو جانے والی کسی عورت سے نکاح صحیح نہیں ہوگا، نہ مجوسی سے نہ بت پرست، یا مرتد یا اپنی لعان کرنے والی عورت سے، نہ شوہر والی سے، نہ مطلقہ ثلاثہ سے، نہ دوسرے کی معتدہ سے نکاح کرنا صحیح ہوگا، نہ اس عورت سے جس کو اپنی بیوی کے ساتھ جمع کرنا حرام ہے۔

اور تفصیل اصطلاح (محرم فقرہ/ ۱۸، محرمات النکاح فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات، اور وثنی فقرہ/ ۲۸) میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "نهيه ﷺ عن نكاح السر" کی روایت ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۲۸۵ طبع المقدسی) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور فرمایا: طبرانی نے الاوسط میں اس کی روایت محمد بن عبد الصمد بن ابی الجراح سے کی ہے، اور ان کے متعلق کسی نے کلام نہیں کیا ہے، اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۲) الشرح الصغیر والصاوی ۲/ ۳۸۲، ۳۸۳، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۹، ۴۱۰، المدونہ ۲/ ۱۹۴ طبع دار صادر بیروت۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ مر وأصحابه ببني زريق فسمعوا غناء..." کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۷/ ۲۹۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، پھر اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۶۶۔

اسی طرح عقد نکاح میں فقہاء زوجین میں سے ہر ایک کی تعیین شرط قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ نکاح کا مقصود تعیین ہے، لہذا وہ اس کے بغیر صحیح نہیں ہوگا، اور عورت کی شادی اس کے اس نام سے کی جائے گی جس سے وہ معروف ہو۔

اسی طرح وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ کلی یا جزئی طور پر زوجین میں سے کوئی دوسرے کی ملک نہ ہو[1]۔

اور مالکیہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ زوجین میں سے کوئی مرض الموت کا مریض نہ ہو، چنانچہ کسی مریض یا مریضہ کا نکاح صحیح نہیں ہوگا، اور اس کو وطی سے پہلے اور اس کے بعد فسخ کردیا جائے گا، لیکن اگر بیمار تندرست ہوجائے تو فسخ نہیں کیا جائے گا، اور اگر دونوں میں سے کوئی فسخ سے پہلے مرجائے تو میراث نہیں ملے گی، اور دخول یا موت کی وجہ سے مریضہ کو مقررہ (مہر) ملے گا، اور اگر مریض فسخ سے پہلے مرجائے تو اس پر تر کہ کا تہائی حصہ، تہائی مقررہ مہر اور مہر مثل سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا، اور عورت کو دخول کی وجہ سے ابتداء تہائی میں سے مقررہ مہر ملے گا[2]۔

اسی طرح مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ زوجین یا ولی میں سے کوئی حج یا عمرہ کے احرام میں نہ ہوں۔

اور اس کی تفصیل عقد نکاح میں ولی کی شرائط کے بیان میں گذر چکی ہے۔

نکاح کی شرطیں:

۱۳۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح کی کچھ شرائط ہیں جو ضروری ہیں۔

اور اس کے بارے میں فقہاء کے نزدیک ذیل کے مطابق کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں: رکن نکاح کے شرائط کی کئی قسمیں ہیں اور وہ یہ ہیں: شرائط انعقاد، شرائط جواز ونفاذ اور شرائط لزوم۔

الف- شرائط انعقاد کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم کا تعلق عقد کرنے والے سے ہے، اور وہ عقل ہے، تو مجنون اور ایسے بچہ کا نکاح منعقد نہیں ہوگا جو سمجھ نہ رکھتا ہو، اس لئے کہ عقل اہلیت تصرف کے شرائط میں سے ہے۔

اور ایک قسم کا تعلق عقد کی جگہ سے ہے اور وہ مجلس کا متحد ہونا ہے، بشرطیکہ عاقدین موجود ہوں، اور وہ یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہو یہاں تک کہ اگر مجلس مختلف ہوجائے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، بایں طور کہ دونوں موجود ہوں، اور ایک ایجاب کرے اور دوسرا قبول سے پہلے مجلس سے اٹھ جائے، یا ایسے کام میں مشغول ہوجائے جو اختلاف مجلس کا سبب ہو تو (نکاح) منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا انعقاد ایک جزء کا دوسرے کے ساتھ مربوط ہونے کا نام ہے۔

ب- شرائط جواز ونفاذ میں سے ایک یہ ہے: عاقد بالغ ہو، چنانچہ عاقل بچہ کا نکاح اگرچہ منعقد ہوجاتا ہے لیکن وہ غیر نافذ ہوتا ہے، بلکہ اس کا نفاذ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، اس لئے کہ تصرف کا نفاذ اس کے مصلحت کی صورت پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے، اور بچہ لہو ولعب میں مشغول ہونے کی وجہ سے اپنی قلت تامل کے سبب اس سے واقف نہیں ہوتا تو اس کا تصرف منعقد نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور وہ اس کے بلوغ پر موقوف نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر وہ ولی کی اجازت دینے

---

(۱) البدائع ۲/۲۵۶، ۲۵۷، فتح القدیر ۳/۱۰۴، الشرح الصغیر ۲/۲۷۳-۳۷۵، روضۃ الطالبین ۷/۴۳، حاشیۃ الباجوری علی ابن القاسم ۲/۱۸۸، کشاف القناع ۵/۴۱، ۶۶۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/۳۷۳، ۳۸۷، ۴۲۷، الذخیرۃ للقرافی ۴/۲۰۸، ۲۱۱۔

سے پہلے بالغ ہوجائے، تو بلوغ سے نکاح نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ شرعی طور پر بچہ کی رضا کے اعتبار کے نہ ہونے کی وجہ سے نکاح ولی کی اجازت اور اس کی رضا پر موقوف ہوکر منعقد ہوا ہے، اور بلوغ سے ولی کی ولایت زائل ہوگئی ہے تو جب تک بلوغ کے بعد خود سے اس کی اجازت نہ دے نکاح نافذ نہیں ہوگا۔

اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ: وہ آزاد ہو، چنانچہ اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کسی بالغ عاقل غلام کا نکاح جائز نہیں ہوگا، اور اس میں اصل حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "**أيما عبد تزوج بغير إذن سيده فهو عاهر**"(۱) (جو غلام بھی اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے وہ زنا کار ہے)۔

اور اسی میں سے نکاح کی ولایت ہے، چنانچہ اس شخص کا نکاح کرانا منعقد نہیں ہوگا جس کو ولایت حاصل نہ ہو۔

ج - شرائط لزوم کی دراصل دو قسمیں ہیں: ایک قسم نکاح کے لازم ہونے کی شرط ہے، اور ایک قسم اس کے بقاء کے لازم ہونے کی شرط ہے۔

پہلی قسم: اس میں سے ایک یہ ہے کہ نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح کرانے میں ولی باپ یا دادا ہو، اور اگر ان دونوں کے علاوہ اولیاء ہوں جیسے بھائی اور چچا، تو نکاح لازم نہیں ہوگا یہاں تک کہ نابالغ لڑکا لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد خیار بلوغ حاصل ہوگا، اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور باپ دادا کے علاوہ اولیاء کا نکاح بھی لازم ہوجائے گا، یہاں تک کہ نابالغ لڑکے اور لڑکی کے لئے خیار بلوغ ثابت نہیں ہوگا۔

اور اسی قسم کی شرائط میں سے: بالغہ عاقلہ اور آزاد عورت کا اولیاء کی مرضی کے بغیر مہر مثل کے ذریعہ اپنا نکاح کرانے میں شوہر کا کفوء ہونا ہے، تو بحث چار جگہ واقع ہوگی: ایک اس چیز کے بیان میں کہ نکاح کے باب میں کفاءت آیا فی الجملہ لزوم نکاح کی شرط ہے یا نہیں، دوم: اس نکاح کے بیان میں جس کے لزوم کی شرائط میں کفاءت بھی ہے، سوم: جس میں کفاءت کا اعتبار ہوتا ہے اس کے بیان میں، چہارم: جس کے لئے کفاءت کا اعتبار کیا جائے گا اس کے بیان میں۔

اور تفصیل اصطلاح (کفاءت فقرہ/ ۲-۱۲) میں ہے۔

اور شرائط لزوم کی دوسری قسم جو کہ نکاح کے بقاء کے لازم ہونے کی شرط ہے، تو ان میں سے کچھ عورت سے نکاح کرنے میں شوہر سے متعلق ہیں، اور کچھ اپنی باندی کا نکاح کرنے میں آقا سے متعلق ہیں۔

جو عورت سے نکاح کرنے میں شوہر سے متعلق ہیں، تو وہ بیوی یا بیوی کے علاوہ کو طلاق کا مالک نہ بنانا ہے، بایں طور کہ طلاق کی نیت کرتے ہوئے اپنی بیوی سے کہے: اختاری (تجھے اختیار ہے) یا **أمرک بیدک** (تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے) (یا کہے) اپنے کو طلاق دے لو، یا **انت طالق ان شئت** (اگر چاہو تو تمہیں طلاق ہے) یا کسی مرد سے کہے: اگر چاہو تو میری بیوی کو طلاق دیدو، اسی طرح کسی شرط کے ذریعہ یا کسی وقت کی طرف نسبت کر کے طلاق نہ دینا ہے، اس لئے کہ مالک بنانے سے اسی طرح تعلیق اور نسبت کرنے سے نکاح اس حال میں ہوجائے گا کہ اس کا زوال اس کے اختیار پر موقوف نہیں رہے گا، اور یہی مطلب ہے نکاح کے بقاء کے لازم نہ رہنے کا۔

اور جس کا تعلق اپنی باندی کا نکاح کرنے میں مولی سے ہے، تو وہ یہ ہے کہ وہ اپنی نکاح کردہ باندی کو آزاد نہ کرے، یہاں تک کہ

---

(۱) حدیث: "أيما عبد تزوج بغير إذن سيده فهو عاهر" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۱۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

اگر وہ اسے آزاد کر دے گا، تو عقد لازم ہوکر باقی نہیں رہے گا، اور باندی کو خیار حاصل ہوگا، اور اسی کو خیار عتق کہا جاتا ہے(۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: صحت نکاح کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ مہر کے ساتھ ہو، اور اگر عقد کی حالت میں اس کا ذکر نہ کیا گیا ہوتو دخول کے وقت اس کا ذکر کرنا ضروری ہے، یا مہر مثل ثابت ہوجائے گا۔

اور اس کی صحت ولی کے علاوہ دو عادل مردوں کی شہادت سے بھی ہوگی، اگرچہ ان کے ذریعہ عقد کے بعد دخول سے پہلے شہادت حاصل ہو، تو شہادت کے بغیر، یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے، یا دو فاسقوں کی شہادت سے، یا ایسے دو عادل کی شہادت سے نکاح صحیح نہیں ہوگا جن میں سے ایک ولی ہو، صاوی کہتے ہیں: ولی سے مراد وہ نہیں ہے جو عقد کر رہا ہے، بلکہ وہ مراد ہے جس کو نکاح کی ولایت حاصل ہے، اگرچہ عقد کی ذمہ داری اس کی اجازت سے دوسرا سنبھالے، اور ذمہ داری سنبھالنے والے کی شہادت بھی صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ اپنے ہی فعل کی گواہی دینا ہے، اور فرماتے ہیں: اور دو فاسقوں کی گواہی کے ذریعہ نکاح کی صحت نہ ہونے کی طرح ہی دو مستور الحال بھی ہیں، اور اگر عادل موجود نہ ہوں تو دو مستور الحال کافی ہوں گے، اور ایک قول ہے کہ گواہ زیادہ کر لئے جائیں گے اور اس زمانہ میں مطلوب یہی ہے(۲)۔

عقد نکاح میں شرائط:

۱۳۳ - عقد نکاح میں شرائط کی بابت فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا وہ نکاح کو باطل کر دیتی ہیں، یا نہیں؟ اور اس کے بارے میں ان کی کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ نکاح، فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوگا، لہذا نکاح صحیح ہوجائے گا، اور شرط لغو ہوجائے گی۔

اور اس کی ایک مثال یہ ہے کہ آدمی عورت سے ایک ہزار میں اس شرط کے ساتھ شادی کرے کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کرے گا، تو اگر جو شرط لگائی ہے اس کو پورا کرے تو عورت کو مقررہ مہر ملے گا، اس لئے کہ وہ مہر کے لائق ہے اور دونوں اس پر راضی ہیں، اور اگر شرط پوری نہ کرے تو عورت کو مہر مثل ملے گا، اس لئے کہ وہ ایک ہزار میں (جو کہ اس کے مہر مثل سے کم ہے)، اس منفعت کے بغیر راضی نہیں ہے جس کا اس سے ذکر کیا گیا ہے، لہذا اس کا مہر مثل مکمل کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ صرف مقررہ مہر پر راضی نہیں ہے، تو گویا کہ مہر مقرر نہیں کیا گیا ہے۔

اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ اگر ایک ہزار اور عورت کے اکرام پر (یعنی جیسے کہ اس کے ساتھ کسی ایسی چیز کے ساتھ حسن سلوک کرے گا جس سے وہ خوش ہوجائے گی) اس سے شادی کرے، تو اسے مہر مثل ملے گا جو ہزار سے کم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس پر راضی ہے، اور اگر دخول سے پہلے اس کو طلاق دیدے، تو اس کو ہزار کا نصف ملے گا، اس لئے کہ وہ متعہ سے زیادہ ہے۔

اور اگر کہے: اگر میں اس کے ساتھ قیام کروں تو مجھ پر ایک ہزار ہوگا اور اگر باہر لے جاؤں تو دو ہزار ہوگا، تو اگر اقامت کرے تو عورت کو ہزار ملیں گے، اور اگر اس کو نکالے گا تو مہر مثل ملے گا، جو نہ دو ہزار سے بڑھایا جائے گا نہ ایک ہزار سے کم کیا جائے گا یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔

اور صاحبین کہتے ہیں: دونوں شرطیں جائز ہیں، اور امام زفر کے نزدیک دونوں فاسد ہیں، اسی حکم میں ہوگا (اگر کہے) کہ: اگر اس کی موجودگی میں شادی نہیں کرے گا تو اس پر ایک ہزار ہوگا اور اگر شادی

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۷، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۲۸۔

(۲) الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۲۲۰-۲۲۱، الشرح الصغیر والصاوی ۲/ ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کرے گا تو دو ہزار ہوگا۔

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک ہونے اور نہ ہونے کے درمیان دائر ہے تو مہر مجہول ہوگا۔

اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں ایک صحیح غرض ہے، اور اس نے اس میں معلوم بدل کی تعیین کی ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی شرط صحیح ہے، اور اس کا موجب مقررہ مہر ہے، اور دوسری شرط پہلے کے موجب کی نفی کر رہی ہے، اور مقرر کرنا جب صحیح ہوجائے تو اس کے موجب کی نفی کرنا جائز نہیں ہوتا، لہذا دوسری شرط باطل ہوگی۔

اور اگر وہ اس سے اس شرط پر شادی کرے کہ اگر بدصورت ہو تو اس کے لئے ایک ہزار ہوگا اور خوبصورت ہو تو دو ہزار ہوگا، تو دونوں شرطیں صحیح ہیں، اور فرق یہ ہے کہ یہاں وجود یا عدم وجود کا خطرہ نہیں ہے، اس لئے کہ عورت ایک ہی صفت پر ہوگی، البتہ شوہر اس سے ناواقف ہے، اور پہلے مسئلہ میں وجود یا عدم وجود کا خطرہ دوسرے مقرر کردہ مہر میں پایا جارہا ہے، اس لئے کہ پتہ نہیں ہے کہ کیا شوہر پہلی شرط پوری کرے گا یا نہیں؟[1]۔

۱۳۴ - مالکیہ کہتے ہیں: اگر کوئی مرد کسی عورت سے اس شرط پر شادی کرے کہ عورت اس کے پاس نہیں آئے گی یا شوہر اس کے پاس صرف دن یا رات میں آئے گا، تو دخول سے پہلے نکاح فسخ کر دیا جائے گا دخول کے بعد نہیں، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جو نکاح کے تقاضے کے خلاف ہے، نیز اس میں مہر میں خلل ہے، اسی لئے دخول کے بعد مہر مثل ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس شرط کے تعلق سے مہر کم زیادہ ہوگا۔

اور اگر زوجین میں سے کسی ایک، یا دونوں، یا کسی اجنبی کے لئے ایک دن یا زیادہ کے خیار کے ساتھ نکاح ہو تو دخول سے پہلے فسخ ہوجائے گا، اور اگر مہر مقرر ہو تو دخول کے بعد وہی ملے گا، ورنہ مہر مثل ملے گا، سوائے خیار مجلس کے، کہ وہ یہاں شرط لگانے کی صورت میں جائز ہے۔

اور اگر نکاح اس شرط پر ہو کہ اگر وہ فلاں وقت تک مہر ادا نہیں کرے گا تو نکاح نہیں ہوگا، تو اگر مذکورہ وقت میں، یا اس سے پہلے مہر ادا کر دے تو صرف دخول سے پہلے اس کو فسخ کیا جائے گا، اور اگر نہ ادا کرے تو ہمیشہ فسخ کیا جائے گا۔

یہ حضرات کہتے ہیں: ہر وہ نکاح، جو نکاح کے مقصود کے مخالف شرط پر ہو، جیسے اس شرط پر ہو کہ اس کے اور اس کی سوکن کے درمیان شوہر شب باشی میں باری مقرر نہیں کرے گا، یا اس شرط پر کہ وہ اس کو اس کی سوکن پر ترجیح دے گا، یا وہ شرط لگائے کہ اس کا نفقہ خود اسی پر یا اس کے باپ پر ہوگا، یا یہ کہ دونوں کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی، یا وہ شوہر پر شرط لائے کہ وہ اس کی اولاد کو جو دوسرے شوہر سے ہو یا اس کی ماں، یا بہن کو نفقہ دے گا، یا بیوی اس پر شرط لگائے کہ اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہوگا، یا نابالغ یا سفیہ، یا غلام کی بیوی یہ شرط لگائے کہ اس کا نفقہ ولی یا آقا پر ہوگا، تو ان سب صورتوں میں دخول سے پہلے نکاح فسخ کر دیا جائے گا، اور دخول کے بعد مہر مثل پر نکاح برقرار رہے گا، اور شرط لغو ہوجائے گی[1]۔

۱۳۵ - شافعیہ کہتے ہیں: نکاح میں شرط سے اگر کوئی غرض متعلق نہ ہو تو وہ لغو ہے، اور اگر اس سے غرض متعلق ہو، لیکن وہ نکاح کے تقاضے کے خلاف نہ ہو، بایں طور کہ شرط لگائے کہ شوہر اس پر خرچ کرے گا، یا اس کے لئے باری مقرر کرے گا، یا وطی کے لئے باندی مخصوص کرے گا، یا اگر چاہے تو اس کی موجودگی میں نکاح کرے گا، یا اس کے ساتھ سفر

(۱) الاختیار ۳/ ۱۰۵، ۱۰۶، البحر الرائق ۳/ ۱۷۱، تبیین الحقائق ۲/ ۱۴۸، ۱۴۹۔

(۱) الشرح الصغیر والصاوی ۲/ ۳۸۴-۳۸۶، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۲۳۸۔

کرے گا، یا وہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں نکلے گی، تو یہ شرطیں نکاح میں موثر نہیں ہوں گی (۱)۔

اور اگر ایسی شرط لگائے جو اس کے تقاضے کے خلاف ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: جو نکاح کے مقصود اصلی میں خلل نہ ڈالے تو شرط فاسد ہو جائے گی، خواہ وہ عورت کے حق میں ہو بایں طور کہ یہ شرط لگائی جائے کہ شوہر اس کی موجودگی میں شادی نہیں کرے گا، یا باندی مخصوص نہیں کرے گا، یا اسے طلاق نہیں دے گا، یا اس کی سوکن کو طلاق دے دے گا، یا شرط عورت کے خلاف ہو، بایں طور کہ شرط لگائی جائے کہ وہ اس کے لئے باری مقرر نہیں کرے گا، یا اس پر خرچ نہیں کرے گا، یا اس کو اور اس کی سوکن کو ایک ہی رہائش گاہ میں رکھے گا، پھر شرط کا فاسد ہونا مشہور قول کے مطابق نکاح کو فاسد نہیں کرے گا، اور ایک قول میں جس کو حناطی نے نقل کیا ہے: نکاح باطل ہو جائے گا۔

دوسری قسم: جو نکاح کے مقصود میں خلل ڈالے، جیسے شوہر شرط لگائے کہ وہ اپنی بیوی سے سرے سے وطی نہیں کرے گا یا مثلاً سال میں صرف ایک مرتبہ وطی کرے گا، یا اس سے صرف رات یا دن میں وطی کرے گا، یا اس کو طلاق دیدے گا، اگرچہ وطی کے بعد طلاق دے، تو نکاح باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ شرط مقصود نکاح کے منافی ہے، یہ شرطیں اس کو باطل کردیں گی۔

شربینی خطیب کہتے ہیں: جس پر مصنف (یعنی المنہاج میں نووی) چلے ہیں، یعنی عدم وطی کی شرط لگانے کی صورت میں نکاح کا باطل ہونا، یہ وہی ہے جس کو المحرر میں صحیح قرار دیا ہے، اور الشرح الصغیر میں ہے کہ یہی راجح ہے، اور یہی ہے جس کو الروضہ اور اس کی اصل میں صحیح قرار دیا گیا ہے، اور اس صورت میں جب اس کی شرط لگائے تو التنبیہ میں اس کو صحیح قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے، تو اسے اس کے ترک کردینے اور عورت پر قابو پانے کا حق ہوگا، اور یہی وہ قول ہے جس پر بقول اذرعی وغیرہ جمہور ہیں، اور البحر میں ہے کہ یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

اور اگر شوہر شرط لگائے کہ بیوی اسکی وارث نہیں ہوگی، یا وہ بیوی کا وارث نہیں ہوگا، یا وہ دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے یا نفقہ زوج کے علاوہ پر ہوگا، تب بھی نکاح باطل ہو جائے گا، جیسا کہ الروضہ کی اصل میں حناطی کے حوالہ سے فرمایا ہے، اور ابن المقری اسی پر چلے ہیں، اور بلقینی نے نکاح کے صحیح ہونے کو اور شرط کے باطل ہونے کو صحیح کہا ہے۔

اور اگر زوجین میں سے کوئی نکاح میں خیار کی شرط لگائے تو نکاح باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ نکاح کی بنیاد لزوم پر ہے، تو ایسی چیز کی شرط لگانا جو اس کے تقاضا کے خلاف ہو صحت سے مانع ہوگا، اور اگر اس کی شرط خیار ثابت کرنے والے کسی عیب کو فرض کرکے لگائے تو زرکشی کہتے ہیں: صحیح ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ عقد کے مقتضی کی صراحت ہے، شربینی خطیب کہتے ہیں: یہ اصحاب کے اطلاق کے مخالف ہے۔

اور اگر زوجین میں سے کوئی مہر میں خیار کی شرط لگائے تو اظہر قول نکاح کی صحت کا ہے، اس لئے کہ مہر کا فساد نکاح میں مؤثر نہیں ہوتا، اور قول اظہر میں مہر صحیح نہیں ہوگا بلکہ فاسد ہو جائے گا، اور مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ مہر محض عوض نہیں ہے، بلکہ اس میں عطیہ کا مفہوم ہے، لہذا خیار اس کے لائق نہیں ہے، اور عورت خیار کے ذریعہ مقررہ مہر پر راضی نہیں ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ: مہر صحیح ہوگا، اور تیسرا قول یہ ہے کہ: مہر کے فساد کی وجہ سے نکاح بھی فاسد ہو

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۶۴، ۲۶۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۶-۲۲۷۔

جائے گا۔

۱۳۶ - حنابلہ کہتے ہیں: معتبر شرائط کا محل وہ ہے جو اصل عقد میں یا اس سے پہلے ہو مثلاً کہے: میں نے اپنی بیٹی فلانہ کی شادی تم سے فلاں شرط پر کی وغیرہ، اور شوہر اس کو قبول کرلے، اسی طرح زوجین عقد سے پہلے اس پر اتفاق کرلیں، اس لئے کہ شرائط نیز عقود اور عہد کو پورا کرنے کا حکم اس کو ایک ساتھ شامل ہے، اور شرط کا محل فوت ہوجانے کی وجہ سے عقد اور اس کے لزوم کے بعد شرط لازم نہیں ہوگی۔

اور نکاح کی شرطیں دو قسم کی ہیں:

پہلی قسم: صحیح: اور اسکی دو قسمیں ہیں:

اول: جس کا عقد تقاضہ کرے، جیسے بیوی کو شوہر کے حوالہ کردینا، اور شوہر کو بیوی سے استمتاع پر قدرت دینا، اور بیوی کو مہر سپرد کردینا، اور اس کو شوہر سے انتفاع کی قدرت دیدینا، تو اس کا ہونا نہ ہونے کی طرح ہے، اس لئے کہ عقد اس کا متقاضی ہے۔

دوم: ایسی شرط جس سے عورت نفع اٹھائے اور وہ عقد کے منافی نہ ہو، جیسے عورت کے مہر میں، یا اس کے واجب نفقہ میں معلوم اضافہ، یا یہ شرط لگانا کہ اس کا مہر نقد معین میں سے ہو، یا عورت شوہر پر شرط لگائے کہ وہ اس کو اس کے گھر یا شہر سے منتقل نہ کرے، یا اس کو سفر میں نہ لے جائے، یا اس کو اس کے والدین یا اس کی اولاد سے جدا نہیں کرے گا، یا اس شرط پر کہ وہ اپنے چھوٹے بچہ کو دودھ پلائے گی، یا وہ شرط لگائے کہ وہ اس کے رہتے ہوئے شادی نہیں کرے گا، نہ وطی کے لئے باندی مخصوص کرے گا، یا شوہر اس کے لئے اس کی سوکن کو طلاق دینے یا اپنی باندی کو بیچ ڈالنے کی شرط لگائے تو یہ نوع صحیح ہے، اور عورت کے لئے لازم ہے یعنی اس کے نہ ہونے پر اس کے لئے خیار ثابت ہوگا، اس لئے کہ اثرم نے اپنی اسناد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے شادی کی، اور اس کے لئے اس کے گھر میں رکھنے کی شرط لگائی، پھر اس کو منتقل کرنے کا ارادہ کیا، تو ان لوگوں نے اس کے خلاف حضرت عمرؓ کے پاس مقدمہ پیش کیا، تو انہوں نے فرمایا: عورت کو اس کی شرط حاصل ہوگی، تو اس آدمی نے کہا: تب تو عورتیں ہم کو طلاق دے دیں گی، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا، شرطوں کے وقت حقوق موقوف ہوجاتے ہیں، نیز مرد نے اس کے لئے ایسی مقصود منفعت کی شرط لگائی ہے جو نکاح کے مقصد سے مانع نہیں ہے، لہذا وہ لازم ہوگی۔

اور صحیح شرط کو پورا کرنا واجب نہیں بلکہ مسنون ہے، اس لئے کہ اگر واجب ہوتا تو حضرت عمرؓ اس پر شوہر کو مجبور کرتے اور انہوں نے مجبور نہیں کیا بلکہ فرمایا: ''عورت کو اس کی شرط حاصل ہوگی، اگر شوہر اس کی شرط پوری نہ کرے تو اسے فسخ کا حق ہوگا، حضرت عمرؓ کے اس اثر کی وجہ سے جو گزر چکا ہے، نیز وہ ایسی شرط ہے جو عقد میں لازم ہے، لہذا اس کو پورا نہ کرنے سے فسخ کا حق حاصل ہوگا، جیسے بیع میں رہن اور کفیل۔

اور جہاں ہم نے کہا کہ وہ فسخ کرائیگی، تو جس کے نہ کرنے کی شرط لگائی ہو اس کے کرنے سے ہوگا نہ کہ اس کا عزم کرنے سے، اس لئے کہ کسی چیز کا عزم کرنا اس کو کرنے کی طرح نہیں ہے، اور فسخ کا حق علی التراخی ہوگا۔

اور یہ شرائط صرف اس نکاح میں لازم ہونگی جس میں وہ لگائی گئی ہیں، تو اگر شرط لگانے والی اس سے بائنہ ہوجائے، پھر وہ اس سے دوبارہ شادی کرے، تو شرطیں واپس نہیں لوٹیں گی، اس لئے کہ عقد کا زائل ہونا اس چیز کا بھی زوال ہے جو اس سے مربوط ہو۔

اور اگر شرط لگائے کہ وہ اس کو اس کے والدین کے گھر سے نہیں نکالے گا، اور باپ یا ماں کا انتقال ہوجائے تو شرط باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ گھر دونوں میں سے ایک کا ہوجائے گا جبکہ وہ دونوں کا تھا،

لہذا اس کے والدین کے گھر سے اس کو نکالنا محال ہو جائے گا، لہذا شرط باطل ہوجائے گی۔

اور اگر اس گھر کی رہائش (ویران وغیرہ ہوجانے سے) دشوار ہو جائے جہاں رہنے کی شرط لگائی تھی تو شوہر جہاں چاہے گا اسے رکھے گا ،اور اس کا حق فسخ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ شرط ایک عارضی چیز ہے،(اور وہ زائل ہوگئی ہے)،تو ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے،اور رہائش محض شوہر کا حق ہے،اور ابن تیمیہ اس شخص کے بارے میں کہتے ہیں جس نے عورت کے لئے شرط لگائی کہ اسے اس کے والدین کے گھر میں رکھے گا،اور وہ رہی، پھر اس نے الگ رہائش کا مطالبہ کیا جبکہ شوہر عاجز ہے تو جس سے وہ عاجز ہے وہ اس پر لازم نہیں ہوگا، بلکہ اگر چہ وہ قادر ہو تب بھی (لازم نہیں ہوگا)۔

اور اگر عورت اس پر اپنے اس لڑکے کے نفقہ اور کپڑے کی معینہ مدت تک شرط لگائے جو دوسرے شوہر سے ہو تو شرط صحیح ہوگی،اور نفقہ مہر کا حصہ ہوگا، اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر مدت کی تعیین نہ کرے تو جہالت کی وجہ سے صحیح نہیں ہوگی۔

اور دوسری قسم: نکاح کے شرائط میں سے دوسری قسم فاسد ہے، اور اس کی دو انواع ہیں:

اول: جو نکاح کو باطل کر دیتی ہیں،اور یہ چار چیزیں ہیں:

پہلی چیز: نکاح شغار ہے، وہ یہ کہ وہ اپنی زیر ولایت عورت کی شادی اس سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اس سے اپنی زیر ولایت عورت کی شادی کرے،اور دونوں کے درمیان مہر نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے :"أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار"،[1] (رسول اللہ ﷺ نے شغار سے منع فرمایا ہے)۔

(۱) حدیث ابن عمر:"أن رسول الله نهى عن الشغار" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اور جس کی وجہ سے ممنوع شغار ہوتا ہے اس کی تفصیل اور اس کے احکام اصطلاح (شغار فقرہ/ ۱ اور اس کے بعد کے فقرات، نیز نکاح منہی عنہ فقرہ/ ۵-۹) میں ہے۔

دوسری چیز: محلل (حلالہ کرنے والے) کا نکاح ہے، بایں طور کہ کوئی مرد مطلقہ ثلاثہ سے اس شرط پر شادی کرے کہ جب وہ اسے پہلے کے لئے حلال کر دے گا تو اسے طلاق دیدے گا ، یا ان دونوں کے درمیان نکاح نہیں رہے گا ، یا دونوں اس پر متفق ہو جائیں ،اور یہ نکاح حرام اور غیر صحیح ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے: "لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له"،[1] (رسول اللہ ﷺ نے حلالہ کرنے والے پر اور جس کے لئے حلالہ کیا جائے اس پر لعنت فرمائی ہے)۔

تفصیل (تحلیل فقرہ/ ۶-۱۱) میں ہے۔

تیسری چیز: نکاح متعہ ہے،اور وہ یہ ہے کہ آدمی کسی عورت سے کسی مدت تک کے لئے نکاح کرے یا ولی اور دو گواہوں کے بغیر کہے: "امتعيني نفسک"(تو مجھ سے نکاح متعہ کر لے)اور عورت کہے:"أمتعتک نفسي"(میں نے تم سے نکاح متعہ کیا) اس لئے کہ حضرت ربیع بن سبرہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے :"أن رسول الله ﷺ نهى يوم الفتح عن متعة النساء"،[2] (رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن عورتوں سے متعہ کرنے کی ممانعت فرمادی)۔

تفصیل اصطلاح (نکاح منہی عنہ فقرہ/ ۱۱-۱۵) میں ہے۔

چوتھی چیز: جب نکاح میں حلت کی نفی کی شرط لگائے بایں طور کہ

(۱) حدیث ابن مسعود:"لعن رسول الله ﷺ المحل والمحل له" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے،اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث سبرہ الجہنی:"أن رسول الله ﷺ نهى يوم الفتح عن متعة النساء" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۲۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اس سے اس شرط پر شادی کرے کہ وہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، تو اس کے نکاح کے منافی شرط لگا دینے کی وجہ سے نکاح صحیح نہیں ہوگا، یا نکاح کی ابتداء اللہ کی مشیت کے علاوہ کسی آنے والی شرط پر (شادی کرے) جیسے اس کا قول: میں نے اپنی بیٹی کی شادی تم سے اس وقت کی جب مہینہ شروع ہو، یا جب اس کی ماں راضی ہوجائے، یا جب فلاں راضی ہوجائے، اس لئے کہ یہ نکاح کو کسی شرط پر موقوف کردینا ہے، نیز وہ عقد معاوضہ ہے، لہذا بیع کی طرح اسے کسی آنے والی شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور اگر شادی کرے یا قبول کرے اور انشاء اللہ کہے یا اس کو کسی گزری ہوئی یا موجود شرط پر معلق کرے تو نکاح صحیح ہوگا۔

نکاح کے فاسد شرائط کی دوسری نوع: جب زوجین یا دونوں میں سے ایک نکاح یا مہر میں خیار کی شرط لگائیں، یا دونوں یا دونوں میں سے ایک عدم وطی کی شرط لگائیں، یا عورت شرط لگائے کہ اگر فلاں وقت مہر دے گا تو ٹھیک ورنہ دونوں کے درمیان نکاح نہیں رہے گا، یا شوہر مہر یا نفقہ نہ ہونے کی شرط لگائے، یا اس کے لئے اس کی سوکن سے کم یا زیادہ باری مقرر کرے، یا اگر اس کو مہر دے گا تو جو کچھ مہر دے گا اس کو یا اس کے کچھ حصے کو اس سے واپس لے لے گا، یا شوہر شرط لگائے کہ وہ اس سے عزل کرے گا، یا عورت شرط لگائے کہ وہ جمعہ کو اس کے پاس صرف رات میں رہے گا، یا وہ اپنے کو اس کے حوالہ نہیں کرے گی، یا ایک معینہ مدت کے بعد ہی کرے گی، یا عورت اس پر شرط لگائے کہ اگر وہ کہیں جانا چاہے، تو وہ اس کے ساتھ سفر کرے گا، یا عورت یا اس کا باپ یا اس کے علاوہ کوئی اور جہاں چاہے شوہر اس کے ساتھ وہاں رہے گا، یا عورت شرط لگائے کہ وہ اپنی حاجت کے وقت یا ارادہ کے وقت مرد کو جماع کے لئے بلائے گی، یا مرد عورت کے لئے بجائے رات کے دن کی شرط لگائے، تو ان تمام صورتوں میں شرط باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ عقد کے تقاضے کے خلاف ہے، اور جو حقوق عقد سے پہلے واجب ہوتے ہیں عقد کے منعقد ہونے سے ہی ساقط کردینے پر مشتمل ہیں، لہذا صحیح نہیں ہوں گی، جیسا کہ اگر شفیع بیع سے پہلے ہی اپنا حق شفعہ ساقط کردے تو عقد نکاح صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ شرطیں عقد کے ایک ایسے زائد معنی کی طرف لوٹتی ہیں جس کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے، اور جس سے ناواقف ہونا مضر نہیں ہے لہذا وہ عقد کو باطل نہیں کرے گا، نیز اس لئے کہ نکاح عوض سے ناواقفیت کے باوجود صحیح ہوجاتا ہے، لہذا جائز ہوگا کہ عتق کی طرح شرط فاسد کے ساتھ منعقد ہوجائے۔

اور اگر کوئی مرد کسی عورت سے اس شرط پر شادی کرے کہ وہ مسلمان ہے پھر معلوم ہو کہ وہ کتابیہ ہے یا ولی کہے کہ: میں نے اس مسلمان عورت سے تمہاری شادی کردی، پھر معلوم ہو کہ وہ کتابیہ ہے، تو مرد کو نکاح کے فسخ کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ شوہر نے ایک مقصود صفت کی شرط لگائی اور وہ اس کے خلاف ظاہر ہوئی تو یہ اس کے مشابہ ہے کہ اگر وہ اس کے آزاد ہونے کی شرط لگائے اور اس کا باندی ہونا ظاہر ہو۔

اور اگر اس کے کافرہ ہونے کی شرط لگائے اور وہ مسلمان ظاہر ہو، یا باندی ہونے کی شرط لگائے اور وہ آزاد ظاہر ہو، یا کسی نسب والی ہونے کی شرط لگائے، اور وہ اس سے زیادہ شریف ظاہر ہو، یا کسی حقیر صفت پر ہونے کی شرط لگائے اور وہ اس سے اعلیٰ ظاہر ہوئی، تو شوہر کو کوئی خیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے عورت میں مزید بھلائی ہے۔

اور اگر اس کے باکرہ ہونے کی شرط لگائے اور وہ ثیبہ ظاہر ہو، یا خوبصورت، صاحب نسب یا گوری، یا دراز قد ہونے کی شرط لگائے، یا ان عیوب کے نہ ہونے کی شرط لگائے جن سے نکاح فسخ

نہیں کیا جاتا ہے(جیسے اندھاپن، گونگا پن، بہرہ پن، اور فالج زدہ وغیرہ)، اور وہ اس کے خلاف ظاہر ہو جس کی شرط لگائی گئی ہو تو اس کو صراحتاً خیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک مقصود صفت کی شرط لگائی ہے اور وہ اس کے خلاف ظاہر ہوئی ہے، اور خیار شرط میں حاکم کے فیصلے کے بغیر فسخ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مختلف فیہ ہے[۱]۔

صحیح نکاح کے آثار:

وہ اثرات جن کو شارع حکیم نے نکاح صحیح کے عقد پر مرتب فرمایا ہے، یا تو زوجین کے درمیان مشترک ہوں گے، یا دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ مخصوص ہوں گے۔

اول - زوجین کے درمیان مشترک حقوق:

الف - بھلائی کے ساتھ زندگی گزارنا:

۱۳۷ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بھلائی کے ساتھ زندگی گزارنا زوجین میں سے ہر ایک پر واجب ہے، تو زوجین میں سے ہر ایک پر دوسرے کے ساتھ بھلائی کے ساتھ رہنا لازم ہوگا، یعنی بہت اچھی طرح ساتھ رہنا، ایذاء رسانی سے پرہیز کرنا اور اور قدرت ہونے کے باوجود اس کے حق میں ٹال مٹول نہ کرنا، اور اپنے خرچ کرنے میں ناپسندیدگی ظاہر نہ کرنا، بلکہ خوشی اور مسرت کے ساتھ خرچ کرنا، اور اس کے بعد احسان نہ جتائے اور اذیت نہ پہنچائے، اس لئے کہ یہی وہ معروف ہے جس کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ "[۲] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کیا کرو) اور ارشاد ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[۱] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)۔

ابوزید کہتے ہیں: تم لوگ عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، اسی طرح ان پر لازم ہے کہ تمہارے بارے میں اللہ سے ڈریں، اور حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: میں پسند کرتا ہوں کہ عورتوں کے لئے آراستگی اختیار کروں، جیسا کہ میں چاہتا ہوں کہ وہ میرے لئے آراستہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ "(اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)، اور بیوی پر شوہر کا حق شوہر پر اس کے حق کے مقابلہ میں بڑھا ہوا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ "[۲] (اور مردوں کو ان کے اوپر ایک گونہ فضیلت حاصل ہے)۔

اور دونوں میں سے ہر ایک لئے اپنے ساتھی کے واسطے حسن اخلاق برتنا، نرمی کرنا، اور اس کی اذیت برداشت کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَّبِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبٰى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ"[۳] (اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ کرو اور حسن سلوک رکھو والدین کے ساتھ اور قرابت داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں اور پاس والے پڑوسی اور دور والے پڑوسی اور ہم مجلس)، ایک قول ہے کہ "الصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ " سے مراد زوجین

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۹۰-۹۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۲) سورۂ بقرہ ۲۲۸۔

(۳) سورۂ نساء/ ۳۶۔

میں سے ہرایک ہے، ابن الجوزی کہتے ہیں: عورت کے ساتھ مہربانی سے پیش آنا تاکہ زوجین کے درمیان نفرت نہ ہو شوہر کی ہیبت کے ساتھ ہوگی، تاکہ عورت کے نزدیک مرد کا احترام ختم نہ ہوجائے [1]۔

اور حنفیہ کہتے ہیں: یہ مندوب اور مستحب امر ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" [2] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کیا کرو) ایک قول ہے کہ: قول، فعل اور اخلاق میں فضل واحسان کے ساتھ زندگی گزارنا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي**" [3] (تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو اپنے گھر والوں کے لئے سب سے بہتر ہو، اور میں اپنے گھر والوں کے لئے تم سب سے بہتر ہوں)۔

ب- زوجین میں سے ہرایک کا دوسرے سے استمتاع کرنا:

۱۳۸- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ زوجین میں سے ہرایک کے لئے دوسرے سے استمتاع کرنا حلال ہے، اور اس کے بارے میں ان کی کچھ تفصیل ہے:

شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ زوجین میں سے ہرایک کے لئے دوسرے سے استمتاع کرنا حلال ہے، اسی طرح اس کے لئے اپنی ساتھی کا تمام بدن دیکھنا اور اس کا چھونا جائز ہے، [1] اس لئے کہ حدیث ہے: "**احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ماملكت يمينك**" [2] (اپنے ستر کی حفاظت کرو، سوائے اپنی بیوی یا اپنی باندی کے)۔

حنفیہ کہتے ہیں: نکاح کے اصلی احکام میں سے شوہر کے لئے اپنی بیوی سے وطی کرنے کی حلت (بھی) ہے، سوائے حیض، نفاس اور احرام کی حالت کے، نیز کفارہ سے پہلے ظہار میں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ، إِلَّا عَلىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْمَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ" [3] (اور جو اپنی شرم گاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں)۔ اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**اتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله**" [4] (تم لوگ عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ تم نے ان کو اللہ کی امان سے لیا ہے، اور ان کی شرمگاہوں کو اللہ کے کلمہ سے حلال قرار دیا ہے)، اور اللہ کا کلمہ نکاح اور شادی کرنا ہی ہے، نیز لغت میں نکاح ضم اور تزویج کا نام ہے، لہذا وہ انضمام اور ازدواج کا تقاضہ کرے گا، اور یہ چیز صرف وطی اور استمتاع کی حلت کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتی ہے، اور استمتاع کی حلت زوجین کے درمیان مشترک ہے، اس لئے کہ عورت جس طرح اپنے شوہر کے لئے حلال

---

(۱) القرطبی ۹۷/۵، المہذب ۶۶/۲، ۶۷، بدائع الصنائع ۳۳۴/۲، کشاف القناع ۱۸۴/۵، ۱۸۵۔

(۲) سورۂ نساء/۱۹۔

(۳) حدیث: "خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي" کی روایت ترمذی (۷۰۹/۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب صحیح ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱۲۳/۳، ۱۳۴، المغنی ۵۵۷/۶۔

(۲) حدیث: "احفظ عورتك......" کی روایت ابوداؤد (۳۰۴/۴ طبع حمص) اور ترمذی (۱۱۰/۵ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہ بن حیدہ القشیریؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) سورۂ مومنون/۵، ۶۔

(۴) حدیث: "اتقوا الله في النساء......" کی روایت مسلم (۸۸۹/۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

ہے(اسی طرح) اس کا شوہر اس کے لئے حلال ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"لَاهُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَاهُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ "[1](وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں)، اور شوہر کو اختیار ہے کہ جب چاہے اس سے وطی کا مطالبہ کرے، سوائے ان اوقات کے جن میں وطی سے مانع اسباب ، جیسے حیض، نفاس، ظہار، احرام وغیرہ پائے جائیں۔

اور بیوی کو حق ہے کہ اپنے شوہر سے وطی کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ شوہر کا اس کے لئے حلال ہونا اس کا حق ہے، جیسا کہ اس کا شوہر کے لئے حلال ہونا شوہر کا حق ہے، اور اگر بیوی اس سے مطالبہ کرے تو شوہر پر واجب ہو جائے گی، اور قضاءً اس کو اس پر ایک مرتبہ مجبور کیا جائے گا، اور اس پر اضافہ کرنا دیانتاً حسن معاشرت اور نکاح کو برقرار رکھنے کے لئے واجب ہوگا، چنانچہ بعض حنفیہ کے نزدیک اضافہ کرنا اس پر واجب نہیں ہوگا، اور بعض کے نزدیک قضاءً بھی واجب ہوگا۔

اور کاسانی مزید فرماتے ہیں: نکاح صحیح کے اصلی احکام میں سے اس کے بیوی کے سر سے لے کر پیروں تک کا زندگی کی حالت میں دیکھنے اور چھونے کا حلال ہونا بھی ہے، اس لئے کہ وطی دیکھنے اور چھونے سے بڑھ کر ہے، لہذا وطی کو حلال کرنے سے چھونے اور دیکھنے کو حلال قرار دینا بدرجہ اولی ہوگا[2]۔

مالکیہ کہتے ہیں: زوجین میں سے ہر ایک کے لئے عقد صحیح کے ذریعہ بدن کے تمام اجزاء کو دیکھنا یہاں تک کہ شرم گاہ کو بھی دیکھنا جائز ہے، اور نکاح اور عورت کے مالک ہونے کی وجہ سے دبر میں وطی کے بغیر تمتع حلال ہوگا[3]۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۱۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/ ۳۴۱۔

ج - وراثت:

۱۳۹ - اور زوجین کے درمیان مشترکہ حقوق میں سے ایک دوسرے کا وارث ہونا بھی ہے، تو جب شرائط پوری ہو رہی ہوں تو شوہر اپنی بیوی کا وارث ہوگا، اسی طرح بیوی اپنے شوہر کی وارث ہوگی، اللہ تعالی نے زوجین میں سے ہر ایک کی میراث اپنے اس قول میں بیان کر دی ہے:"وَلَكُمْ نِصْفُ مَاتَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوْصُوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ "[1](اور تمہارے لئے اس (مال) کا آدھا حصہ ہے جو تمہاری بیویاں چھوڑ جائیں بشرطیکہ ان کے کوئی اولاد نہ ہو اور اگر ان کے اولاد ہو تو تمہارے لئے بیویوں کے ترکہ کی چوتھائی ہے وصیت (نکالنے) کے بعد جس کی وہ وصیت کر جائیں یا ادائے قرض کے بعد اور ان (بیویوں) کے لئے تمہارے ترکہ کی چوتھائی ہے بشرطیکہ تمہارے کوئی اولاد نہ ہو لیکن اگر تمہارے کچھ اولاد ہو تو ان (بیویوں) کو تمہارے ترکہ کا آٹھواں حصہ ملے گا بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی تم وصیت کر جاؤ یا ادائے قرض کے بعد)۔

اور تفصیل اصطلاح (ارث فقرہ/ ۳۶-۳۸) میں ہے۔

د- حرمت مصاہرت:

۱۴۰ - بیوی شوہر کے آباء واجداد پر اور اس کے بیٹوں، نیز بیٹیوں کی اولاد پر حرام ہو جاتی ہے، اور شوہر پر بیوی کی مائیں اور دادیاں اور نانیاں اور بیٹیاں اور اس کے بیٹوں کی بیٹیاں چاہے نیچے کی ہوں حرام ہو جاتی ہیں، اس لئے کہ وہ اس کی بیٹیوں میں داخل ہیں اور شوہر پر

(۱) سورۂ نساء/ ۱۲۔

بیوی کے ساتھ اس کی بہن یا اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے، اسی طرح مرد پر باپ دادا اور اوپر تک کی بیوی حرام ہے، خواہ وہ عصبہ ہوں یا ذوی الارحام، اسی طرح اولاد کی بیوی حرام ہوجاتی ہے اگر چہ نیچے کی ہو۔

اور تفصیل اصطلاح (محرمات النکاح فقرہ/ ۹-۱۲-۲۳) میں دیکھی جائے۔

ھ -اولاد کے نسب کا ثابت ہونا:

۱۴۱ -جب ثبوت نسب کی تمام شرطیں پوری ہوں تو عقد نکاح کے ذریعہ صحیح زوجیت میں اولاد کا نسب صاحب فراش سے ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا قول ہے: "**الولد للفراش**"[1] (اولاد صاحب فراش کی ہوگی)۔

اور تفصیل اصطلاح (نسب فقرہ/ ۱۱) میں ہے۔

دوم-شوہر کے حقوق:

۱۴۲ -بیوی پر شوہر کے حقوق، شوہر پر بیوی کے حقوق سے بڑھ کر ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِىْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**"[2] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے اور مردوں کو ان کے اوپر ایک گونہ فضیلت حاصل ہے)، جصاص کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں خبر دی ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک کا اپنے ساتھی پر حق ہے، اور یہ کہ شوہر کا بیوی پر ایک خاص حق ہے، جس کے مثل شوہر پر بیوی کا حق نہیں ہے[1]۔

اور ابن العربی اللہ تعالیٰ کے اس قول: "**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**" کے بارے میں فرماتے ہیں: اس میں صراحت ہے کہ شوہر کو بیوی پر فضیلت دی گئی ہے، اور وہ نکاح میں بیوی میں مقدم ہے[2]۔

بیوی پر شوہر کے بعض حقوق ہیں:

الف-عورت کا شوہر کی اطاعت کرنا:

۱۴۳ -اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شوہر کی اطاعت کرنا بیوی پر واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا أَنْفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**"[3] (مرد عورتوں کے سردھرے ہیں، اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے)، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِىْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**"[4] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے اور مردوں کو ان کے اوپر ایک گونہ فضیلت حاصل ہے)۔ اسی طرح وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ بیوی پر اپنے شوہر کی اطاعت کرنے کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معصیت میں نہ ہو، اس لئے کہ خالق کی معصیت میں مخلوق کی اطاعت نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا قول ہے: "**لا طاعة لمخلوق في معصية الله عزوجل**"[5] (اللہ تعالیٰ کی

---

(۱) حدیث: "**الولد للفراش**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۹۲/۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳۷۴/۱ طبع دار الکتاب العربی بیروت۔

(۲) أحکام القرآن لابن العربی ۸۸/۱ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ عیسی البابی الحلبی قاہرہ۔

(۳) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

(۵) حدیث: "**لا طاعة لمخلوق في معصية الله عز و جل**" کی روایت

معصیت میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں ہے)۔

اور تفصیل اصطلاح (طاعت فقرہ ۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات، عشرہ فقرہ/ ۱۲، زوج فقرہ/ ۲) میں ہے۔

ب- بیوی کا اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کر دینا:

۱۴۴- شوہر کا بیوی پر ایک حق یہ بھی ہے کہ وہ شوہر کو اپنے سے استمتاع پر قدرت دے، تو اگر وہ جماع کی طاقت رکھتی ہو، اور اپنے مہر معجّل پر قبضہ کرلے، اور شوہر اس کی حوالگی کا مطالبہ کرے، تو اس کو شوہر کے حوالہ کرنا، اور شوہر کو اس سے استمتاع کی قدرت دینا واجب ہوجائے گا۔

اور تفصیل اصطلاح (تسلیم فقرہ/ ۱۹-۲۰، زوج فقرہ/ ۳، عشرہ فقرہ/ ۸-۱۴) میں ہے۔

ج- شوہر کے گھر میں بیوی کا ایسے شخص کو اجازت نہ دینا جس کا آنا شوہر کو ناپسند ہو:

۱۴۵- شوہر کا بیوی پر ایک حق یہ بھی ہے کہ کسی ایسے شخص کو اس کے گھر میں آنے کی جازت نہ دے جس کا آنا وہ ناپسند کرتا ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: **"فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون، ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون"**[1] (تمہاری عورتوں پر تمہارا حق یہ ہے کہ وہ تمہارے بستروں کو ایسے لوگوں سے پامال نہ کریں جن کو تم ناپسند کرتے ہو اور تمہارے گھروں میں ایسے لوگوں کو آنے کی اجازت نہ دیں جنہیں تم ناپسند کرتے ہو)۔

اور تفصیل (عشرہ فقرہ/ ۱۶، زوج فقرہ/ ۴) میں ہے۔

د- بیوی کا شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلنا:

۱۴۶- بیوی پر شوہر کا ایک حق یہ بھی ہے کہ وہ زوجیت کے گھر سے اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلے، اور اگر اس کی اجازت کے بغیر نکلے گی، تو معصیت کی مرتکب ہوگی، لیکن فقہاء نے اس کے بارے میں یہ شرط لگائی ہے کہ گھر ٹھہرنے کے لائق ہو، اور کوئی ایسا سبب نہ پایا جائے جو شوہر کی اجازت کے بغیر اس کو گھر سے نکلنے کی اجازت دیتا ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: **"أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله ما حق الزوج على الزوجة؟ فقال: حقه عليها ألا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنتها ملائكة السماء وملائكة الرحمة وملائكة العذاب حتى ترجع"**[1] (ایک عورت نبی کریم ﷺ کے پاس آئی، اور اس نے کہا: یارسول اللہ! بیوی پر شوہر کا کیا حق ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کا اس پر حق یہ ہے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر اپنے گھر سے نہ نکلے، اور اگر ایسا کرے گی، تو اس پر آسمان کے فرشتے، رحمت کے فرشتے، اور عذاب کے فرشتے لعنت کرینگے، یہاں تک کہ وہ واپس آجائے)۔

ھ- شوہر کا اپنی بیوی کے ساتھ سفر کرنا:

۱۴۷- فقہاء کا مذہب (فی الجملہ) یہ ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی کے

احمد (۱/ ۱۳۱ طبع المیمنیہ) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور احمد شاکر نے اپنے حاشیہ (۲/ ۲۴۸ طبع دار المعارف) میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "فأما حقكم على نسائكم......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۶۷ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن الاحوصؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "ما حق الزوج على الزوجة......" کی روایت بزار (کشف الأستار ۲/ ۱۷۷ طبع مؤسسۃ الرسالہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۳۰۷ طبع القدسی) میں اس کا ذکر کیا ہے، اور

ساتھ سفر کا ، اور جہاں وہ منتقل ہو وہاں اس کو لے کر منتقل ہونے کا اختیار ہے، اور اس سلسلہ میں ان کی کچھ تفصیل ہے:

فقہاء حنفیہ کے درمیان ان حالات کے بارے میں اختلاف ہے جن میں شوہر کو اپنی بیوی کے ساتھ سفر کا حق ہوتا ہے:

کمال کہتے ہیں: اگر اس کو پورا مہر دیدے، یا وہ ادھار ہو تو اللہ کی زمین میں جہاں چاہے اس کو لے جائے ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس وقت بھی اسی طرح ہوگا جب اس کی رضامندی سے اس کے ساتھ وطی کر لے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ"[1] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو)۔

اور ایک قول یہ ہے کہ: اس کے شہر کے علاوہ کسی شہر کی طرف اس کو نہیں لے جائے گا، اس لئے کہ اجنبی کو اذیت ہوتی ہے، اور فقیہ ابواللیث نے اس کو مختار قرار دیا ہے، ظہیر الدین مرغینانی کہتے ہیں: کتاب اللہ کو اختیار کرنا فقیہ کے قول کو اختیار کرنے سے اولی ہے، ان کی مراد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم"، اور بہت سے مشائخ نے فقیہ کے قول پر فتوی دیا ہے، اس لئے کہ نص میں نقصان نہ پہنچانے کی قید ہے، اللہ تعالیٰ کے قول: "أَسْكِنُوهُنَّ"، کے بعد "وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ" ہے، اور اس کے شہر کے علاوہ کی طرف منتقل کرنے میں ضرر پہنچانا ہے، تو اللہ تعالیٰ کا قول: "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم" ان چیزوں کے متعلق ہے جس میں کوئی مضرت نہ ہو، یعنی جو اس کے شہر کے اردگرد اور اس کے اطراف میں ہو، نیز وہ نزدیکی بستیاں جو مدت سفر کے بقدر نہ

فرماتے ہیں: اس میں حسین بن قیس ہیں، اور وہ ضعیف ہیں، اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۱) سورۂ طلاق/۶۔

ہوں، چنانچہ عورت کو شہر سے گاؤں کی طرف منتقل کرنا، اور گاؤں سے شہر کی طرف منتقل کرنا جائز ہوگا۔

اور بعض مشائخ کہتے ہیں: جب اس کو (مہر) معجّل اور مؤجل پوری دیدے، اور وہ قابل اعتماد آدمی ہو، تو اسے عورت کو منتقل کرنے کا اختیار ہوگا[1]۔

اور مسئلہ کے حکم کی تفصیل میں مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے:

دردیر کہتے ہیں: اگر شوہر بیوی کو معین یا فوری واجب الاداء مہر ادا نہ کرے تو بیوی کو حق ہوگا کہ شوہر کے گھر رخصت ہونے سے اپنے آپ کو روک لے یہاں تک کہ شوہر مہر اس کے حوالہ کردے اور اس کو اختیار ہوگا کہ رخصتی کے بعد اپنے سے وطی کرنے سے روک دے، اور اس کو دخول سے پہلے جو مہر اصلی طور پر یا مدت پوری ہونے کے بعد فوری واجب الادا ہو اس کو بیوی کے حوالہ کردینے تک شوہر کے ساتھ سفر کرنے سے منع کرنے کا اختیار ہوگا، یہ سب اس وقت ہے جب شوہر کی طرف سے وطی یا بیوی کی طرف سے قدرت دینا نہ پایا جائے، تو اگر وہ اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کردے (خواہ وہ وطی کرے یا نہ کرے) تو اس کے بعد عورت کو وطی اور شوہر کے ساتھ سفر سے منع کرنے کا حق نہیں ہوگا خواہ شوہر خوشحال ہو یا تنگ دست اور عورت کو صرف مطالبہ کرنے اور مدیون کی طرح اس کو حاکم کے پاس پہنچانے کا اختیار ہوگا الا یہ کہ وطی کے بعد اس کے قبضہ کئے ہوئے مہر کا کوئی حق دار نکل آئے، تو حق دار نکل آنے کے بعد عورت کو منع کرنے کا اختیار ہوگا، یہاں تک کہ اس کے عوض پر قبضہ کر لے، اس لئے کہ عورت کی حجت یہ ہے کہ وہ کہے: میں نے اس کو قدرت دی، تاکہ وہ میرا مہر پورا کردے، اور اس نے پورا ادا نہیں کیا، اسی طرح اسے اختیار ہے کہ مستحق نکل آنے کے بعد اپنے اوپر قابو دینے سے منع

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۲۵۰، نیز دیکھئے: ردالمحتار ۲/ ۳۶۰۔

کردے، یہاں تک کہ وہ عورت کو اس کا بدل حوالہ کردے، بشرطیکہ اس نے اس کو دھوکہ دیا ہو بایں طور کہ اس کو اس کا علم ہو کہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، بلکہ اگر چہ اس نے اس کو دھوکہ نہ دیا ہو اس گمان سے کہ وہ اس کا مالک ہے، بایں طور کہ وہ اس کا وارث ہوا ہو، یا اس نے اس کو خریدا ہو[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں: بیوی پر اپنے شوہر کے ساتھ سفر کرنا واجب ہے، البتہ معین اور فوری واجب الاداء مہر پر قبضہ کرنے کے لئے اس کو اپنے آپ کے روکنے کا اختیار ہے، ادھار پر اس کی رضامندی کی وجہ سے اس میں روکنے کا حق نہیں ہوگا[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں: شوہر کو جہاں وہ چاہے بیوی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کا حق ہے، الا یہ کہ وہ اپنے شہر میں رہنے کی شرط لگادے، اس لئے کہ حضور ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ رضوان اللہ علیہم اپنی عورتوں کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے، اور اگر وہ اپنے شہر میں رہنے کی شرط لگادے تو اسے اپنی شرط کے مطابق رہنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إن أحق الشرط أن يوفي به ما استحللتم به الفروج**"[3] (پورا کرنے کے سب سے زیادہ لائق وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا ہے)، البتہ اگر وہ باندی ہو، تو شوہر کو اس کے ساتھ اس کے آقا کی اجازت کے بغیر سفر کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں دن کو اس کی منفعت اس کے آقا پر فوت کردینا ہے، اور آقا کو اپنی شادی شدہ باندی کے ساتھ شوہر کی اجازت کے بغیر سفر کا اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اس سے شوہر کے حق کو فوت کردے گا[1]۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/۴۳۴، ۴۳۵، جواہر الإکلیل ۱/۳۰۷، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/۲۹۷، ۲۹۸۔
(۲) حاشیۃ القلیوبی ۳/۷۷۔
(۳) حدیث: "إن أحق الشرط أن يوفي به......" کی روایت مسلم (۲/۱۰۳۶ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

و-عورت کا اپنے شوہر کی خدمت کرنا:

۱۴۸- بیوی پر اپنے شوہر کی خدمت کے وجوب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ) کا مذہب یہ ہے کہ بیوی پر اپنے شوہر کی خدمت کرنا واجب نہیں ہے، اور عورت کے لئے وہ چیز کرنا اولی ہے جس کا رواج ہو اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ بیوی پر اپنے شوہر کی خدمت کرنا دیانتاً واجب ہے قضاءً نہیں۔

اور جمہور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر ان اندرونی کاموں میں اپنے شوہر کی خدمت (واجب) ہوگی جن کو بیوی کے انجام دینے کا رواج ہو۔

اور تفصیل اصطلاح (عشرہ فقرہ/۱۸، خدمت فقرہ/۱۸) میں ہے۔

ز-شوہر کا اپنی بیوی کی تادیب کرنا:

۱۴۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کی نافرمانی اور زوجیت کے حقوق سے تعلق رکھنے والی چیزوں کی وجہ سے شوہر کو اس کی تادیب کا اختیار ہے، اس لئے کہ اللہ عزوجل کا قول ہے: "**وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ**"[2] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)۔

(۱) مطالب اولی النہی ۵/۲۵۸۔
(۲) سورۂ نساء/۳۴۔

اور تفصیل اصطلاح (تادیب فقرہ/ ۴، ۸، ۱۱ عشرہ فقرہ/ ۱۰، زوج فقرہ/ ۷ نشوز فقرہ/ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ح- طلاق دینا:

۱۵۰- طلاق کے ذریعہ نکاح کو ختم کردینا شوہر کا ایک حق ہے، اور وہ کتاب وسنت اور اجماع سے مشروع ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں اصل اباحت ہے، اور دوسرے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اس میں اصل ممانعت ہے، لیکن وہ اس پر متفق ہیں کہ اس کے ساتھ جو قرائن واحوال ہوں ان کے مطابق اس پر پانچوں احکام جاری ہوتے ہیں۔

اور اس میں نیز اس کے علاوہ میں کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح طلاق (فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھا جائے۔

سوم: بیوی کے حقوق:

نکاح صحیح سے شوہر پر بیوی کے کچھ حقوق عائد ہوتے ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف- مہر:

۱۵۱- نکاح صحیح کی وجہ سے شوہر پر بیوی کے لئے مہر واجب ہوتا ہے، اور یہ وجوب کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً"[1] (اور تم بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو)۔

اور سنت میں نکاح کا ارادہ کرنے والے سے نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان: "**التمس ولو خاتما من حديد**"[1] (تلاش کرو خواہ لوہے کی ایک انگوٹھی ہی ہو)، اور بیوی کے لئے شوہر پر مہر کے واجب ہونے پر اجماع منعقد ہوگیا ہے۔

اور تفصیل اصطلاح (مہر فقرہ/ ۳) میں ہے۔

ب- نفقہ:

۱۵۲- بیوی کے لئے اس کے شوہر پر نفقہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[2] (اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف**"[3] (عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ تم نے ان کو اللہ کی امان سے لیا ہے، اور ان کی شرمگاہوں کو اللہ کے کلمہ سے حلال کیا ہے اور تم پر معروف طریقے پر ان کی روزی روٹی اور ان کا کپڑا ہوگا)۔

اور اس نفقہ کے وجوب کے شرائط اور اس کی مقدار، اور اس کے وقت مقرر کرنے اور جس سے وہ ساقط ہوتا ہے اس میں نیز اس کے علاوہ میں تفصیل ہے، جس کو اصطلاح (نفقہ) میں دیکھا جائے۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۴۔

(۱) حدیث: "التمس ولو خاتما من حديد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۷۵ طبع السلفیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) حدیث: "اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن......" کی تخریج فقرہ/ ۱۳۸ میں گذر چکی۔

ج- بیوی کو خادم دینا:

۱۵۳- شوہر پر بیوی کا ایک حق اس کو خادم دینا بھی ہے، اس لئے کہ یہ معروف کے ساتھ اس معاشرت میں سے ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، نیز یہ اس کی کفایت میں سے ہے اور ان چیزوں میں سے ہے جس کی اسے ہمیشہ حاجت ہوتی ہے تو یہ نفقہ جیسا ہوگا۔

اور تفصیل اصطلاح (خدمت فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

د- بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنا:

۱۵۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شوہر پر واجب ہے کہ اپنی بیویوں کے درمیان باری مقرر کرنے میں عادلانہ اور مساویانہ رویہ اختیار کرے، اس لئے کہ یہ معروف کے ساتھ معاشرت میں سے ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، نیز حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط**"[1] (اگر آدمی کے پاس دو عورتیں ہوں، اور وہ ان کے درمیان عدل نہ کرے تو قیامت میں اس حال میں آئے گا کہ اس کا پہلو گرا ہوا ہوگا)۔

اور باری مقرر کرنے میں نیز جس کے ذریعہ اس میں عدل کا تحقق ہوگا اور اس کا دارومدار اس کی مدت پر ہے اور وہ شوہر جس پر حق ہوگا، اور وہ بیوی جو اس کی مستحق ہوگی، اور اس میں سے جو فوت ہوجائے اس کی قضاء ان تمام چیزوں اور ان کے علاوہ باری مقرر کرنے کے مسائل میں کچھ تفصیل ہے جس کو اصطلاح (قسم بين الزوجات فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھا جائے۔

ھ- بیوی کے پاس رات گزارنا:

۱۵۵- بیوی کے پاس شوہر کے رات گزارنے کے وجوب یا عدم وجوب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شوہر پر واجب ہے کہ وہ اپنی بیوی کے پاس رات گزارے لیکن اس تعیین یا عدم تعیین میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ شوہر پر اپنی بیوی کے پاس رات گذارنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ اس کے لئے مسنون ہے اور تفصیل اصطلاح (عشرہ فقرہ/ ۲۳) میں ہے۔

و- بیوی کو پاک دامن رکھنا:

۱۵۶- شوہر پر بیوی کا ایک حق یہ بھی ہے کہ وہ اس کو پاک دامن رکھنے کا کام کرے، اور یہ اس طرح ہوگا کہ وہ اس سے وطی کرے، تا کہ حلال وطی کے ذریعہ حرام سے بچ سکے۔

لیکن بیوی سے شوہر کے وطی کرنے کے وجوب یا عدم وجوب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جیسا کہ آزاد بیوی سے عزل کرنے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

اور تفصیل اصطلاح (عزل فقرہ/ ۳۵، وطء اور عشرہ/ فقرہ ۲۲) میں ہے۔

غیر صحیح نکاح کے اثرات:

۱۵۷- غیر صحیح نکاح وہ ہے جس کے انعقاد اور صحت کے ارکان و شرائط پورے نہ ہوں۔

---

(۱) حدیث ابوہریرہؓ: "إذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۳۸ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اور فقہاء (دوسرے عقود کی طرح) عقد نکاح کو صحیح اور غیر صحیح میں تقسیم کرتے ہیں، اوران کے نزدیک دوسری قسم میں باطل اور فاسد داخل ہے[1]۔

غیر صحیح نکاح پر بذاتہ کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے، الا یہ کہ اس کے بعد وطی ہوجائے اور اگر اس کے بعد وطی ہوجائے تو اس پر بعض اثرات مرتب ہوں گے، اور یہ چیز مندرجہ ذیل امور میں ظاہر ہوگی:

الف-مہر کا وجوب:

۱۵۸- نکاح صحیح میں عقد سے یا نکاح فاسد میں دخول سے مہر واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ عورت سے دخول کرنا حد یا مہر کا موجب ہوتا ہے، اور جہاں عقد کے شبہ سے حد کی نفی ہوجائے تو تو مہر واجب ہوجائے گا۔

اور تفصیل اصطلاح (مہر فقرہ/ ۳، ۴۵) میں ہے۔

ب-عدت کا وجوب:

۱۵۹-فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح فاسد میں مدخول بہا عورت پر عدت واجب ہے۔

اور تفصیل اصطلاح (عدت فقرہ/ ۴۷) میں ہے۔

ج-نسب کا ثبوت:

۱۶۰- نکاح فاسد میں وطی کی وجہ سے فی الجملہ بچہ کا نسب، نسب کے بارے میں بچے کے حق کے لئے، نیز اس کو زندہ رکھنے کے لئے اور ضائع ہونے سے بچانے کے لئے احتیاطاً ثابت ہوتا ہے۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۶ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/ ۷ طبع وزارت الأوقاف والشؤون الاسلامیہ کویت، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر لابن قدامہ رص ۳۱ طبع السّلفیہ قاہرہ ۱۳۸۵ھ۔

اور تفصیل اصطلاح (نسب فقرہ/ ۱۲-۱۳) میں ہے۔

د-حرمت مصاہرت کا ثبوت:

۱۶۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح فاسد میں وطی سے حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے۔

اور تفصیل اصطلاح (محرمات النکاح فقرہ/ ۱۲) میں ہے۔

کفار کا نکاح:

۱۶۲-غیر مرتد کفار کے نکاح کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، صحیح قول کے مطابق شافعیہ، حنابلہ اور ایک قول میں مالکیہ) کا مذہب یہ ہے کہ غیر مرتد کفار کا ایک دوسرے سے نکاح کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ اللہ عزوجل کا قول ہے: "وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ"[1] (اور بولی فرعون کی عورت)، اللہ نے ان کو فرعون کی بیوی کہا، اگر ان کا نکاح فاسد ہوتا تو وہ حقیقت میں اس کی بیوی نہ ہوتیں۔

نیز اللہ عزوجل کا قول ہے: "وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ"[2] (اور اس کی بیوی بھی لکڑیاں لاد کر لانے والی)، اللہ نے عورت کو اس کی بیوی کہا اور اگر کفار کے نکاح فاسد ہوتے تو وہ حقیقت میں اس کی بیوی نہ ہوتی، نیز نکاح آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی سنت ہے، تو وہ اس میں ان کی شریعت پر ہیں، اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "خرجت من نکاح غیر سفاح"[3] (میں نکاح سے پیدا ہوا ہوں زنا سے

(۱) سورۂ قصص/ ۹۔

(۲) سورۂ مسد/ ۴۔

(۳) حدیث: "خرجت من نکاح غیر سفاح" کی روایت طبری نے التفسیر (۱۱/ ۵۶ طبع دار المعرفہ) میں اور بیہقی نے السنن الکبری (۷/ ۱۹۰ طبع دائرۃ

نہیں)، نیز ان کے نکاحوں کے فاسد ہونے کا قول ایک قبیح معاملہ کا سبب بن جائے گا، یعنی بہت سے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے نسب میں عیب لگانے کا، اس لئے کہ ان میں سے بہت سوں کی ولادت کافروالدین سے ہوئی ہے، اور جو کسی قبیح تک پہنچائے، اس کا فساد ثابت ہوجائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں: اہل ذمہ کا ایک دوسرے سے نکاح کرنا جائز ہوگا، اگر چہ ان کی شریعتیں مختلف ہوں، اس لئے کہ سارا کا سارا کفر ایک ہی ملت ہے، اس لئے کہ وہ رب سبحانہ کی ان چیزوں میں تکذیب کرنا ہے، (اور وہ جو کچھ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ اس سے بہت بلند ہے)، جو اس نے اپنے رسولوں پر صلوات اللہ وسلامہ علیہم نازل فرمایا ہے، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ"[1] (تمہیں تمہارا بدلہ ملے گا اور مجھے میرا بدلہ)، اور شریعتوں میں ان کا اختلاف ان میں سے ہر فریق کے اپنے درمیان بعض شرائع میں اختلاف کے درجہ میں ہے، اور وہ ایک کے دوسرے سے نکاح کرنے کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہ بھی ہوگا[2]۔

اور ہر وہ نکاح جو مسلمانوں کے درمیان جائز ہو (یعنی جس میں جواز کے تمام شرائط موجود ہوں)، تو وہ اہل ذمہ کے درمیان بھی جائز ہوگا، اور جو نکاح مسلمانوں کے درمیان فاسد ہوتے ہوں، تو ان کے حق میں ان کی دو قسمیں ہیں، ان میں بعض صحیح ہیں اور بعض فاسد۔

کاسانی کہتے ہیں: یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے، اور امام زفر کہتے ہیں: ہر وہ نکاح جو مسلمانوں کے حق میں فاسد ہو وہ اہل ذمہ کے حق میں فاسد ہوگا، یہاں تک کہ اگر وہ گواہوں کے بغیر نکاح ظاہر

المعارف) میں حضرت محمد بن علی بن الحسینؓ سے مرسلاً کی ہے۔

(۱) سورۂ کافرون/۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۲، مواہب الجلیل ۳/ ۴۷۸، الدسوقی ۲/ ۲۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۳، مطالب اولی النہی ۵/ ۱۵۵۔

کریں، تو ان پر اعتراض کیا جائے گا، اور ان کو ہمارے احکام پر آمادہ کیا جائے گا، اگر چہ وہ ہمارے پاس معاملہ نہ لائیں، اسی طرح جب وہ اسلام لے آئیں تو ان کے نزدیک دونوں میں تفریق کردی جائے گی، اور ہمارے نزدیک ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، اگر چہ وہ ہمارے پاس مرافعہ کریں، یا دونوں اسلام لے آئیں، بلکہ دونوں کو اس پر برقرار رکھا جائے گا۔

ہمارے ائمہ ثلاثہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ: جو دین وہ اختیار کررہے ہوں ہمیں ان کو اسی پر چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا ہے، سوائے ان عقود کے جو مستثنیٰ ہیں جیسے زنا، اور یہ مستثنیٰ نہیں ہے، لہذا ان کے حق میں صحیح ہوگا۔

اور امام زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ: انہوں نے جب عقد ذمہ کو قبول کرلیا تو ہمارے احکام کا التزام کرلیا ہے، اور اس سے راضی ہوگئے ہیں[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر کافر اپنی بیوی کو تین طلاق دے، اور کسی حلالہ کے بغیر ہی دونوں اسلام لے آئیں، تو وہ اس کے لئے حلالہ کے بغیر حلال نہیں ہوگی، اس لئے کہ ہم تو صرف اسلام کے حکم کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن اگر وہ کفر ہی میں حلال ہوگئی ہو تو حلت کے لئے کافی ہوگا[2]۔

حنابلہ کہتے ہیں: کافروں کے نکاح کا حکم ان چیزوں میں جو نکاح کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، اور اس پر مترتب ہوتی ہیں، مسلمانوں کے نکاح کی طرح ہوگا، مثلاً نفقہ، باری کی تقسیم، مہر، ایلاء، کی صحت، طلاق اور خلع کا وقوع، اور اس صورت میں اس کا اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال ہونا جبکہ اس نے اس کو تین طلاق دی ہو، اور دوسرے شوہر نے اس سے وطی کی ہو، اور وطی کرنے کی صورت میں

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۱۰، ۳۱۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۳، ۱۹۵، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۳۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۹۲۔

محصن ہوجانا، اس لئے کہ کفار شریعت کی فروعات کے مکلّف ہیں، لہذا جو عورتیں مسلمانوں پر حرام ہوتی ہیں ان پر بھی حرام ہونگی، اور اگر کوئی کافر اپنی بیوی کو تین طلاق دے، پھر کسی دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے سے پہلے اس سے شادی کرلے تو اگر وہ دونوں اسلام لے آئیں، یا ہمارے پاس مرافعہ کریں تو دونوں کو اس نکاح پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، اور اگر اس کو تین سے کم طلاق دی ہو، پھر دونوں اسلام لے آئیں تو وہ اس کے پاس باقی ماندہ طلاق کے ساتھ رہے گی، لیکن کفار جب تک حرام نکاحوں کی حلت کا اعتقاد رکھیں اور ہمارے پاس مرافعہ نہ کریں انہیں ان پر برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ وہ جس کی حلت کا عقیدہ نہ رکھتے ہوں وہ ان کے دین کا حصہ نہیں ہے، لہذا ان کو اس پر برقرار نہیں رکھا جائے گا جیسے زنا اور چوری۔

اور اگر کفار ہمارے پاس اپنے درمیان، عقد نکاح سے پہلے آئیں تو مسلمانوں کے نکاح کی طرح ہم اپنے حکم کے مطابق ان کا عقد کردینگے، اگر عقد کے بعد ہمارے پاس وہ مسلمان ہوکر یا غیر مسلم ہونے کی حالت میں آئیں، یا زوجین نکاح پر قائم رہتے ہوئے ایمان لے آئیں، تو ہم عقد کی کیفیت سے تعرض نہیں کریں گے، تو اگر ہمارے پاس آنے کے وقت عورت شوہر کے لئے مباح ہو تو دونوں کو ان کے نکاح پر برقرار رکھا جائے گا، اور اگر اس وقت مباح نہ ہو- جیسے محرم ہو، یا عدت میں ہو، یا حاملہ ہو، یا نکاح میں مطلقاً خیار کی شرط لگائی گئی ہو، یا ایسی مدت کی (شرط لگائی گئی ہو) جو گزری نہ ہو، یا اپنی مطلقہ ثلاثہ سے نکاح کیا ہو اگر چہ وہ اس کی حلت کا عقیدہ رکھتا ہو- تو دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی، اس لئے کہ یہ ایسی حالت ہے جو ابتداء نکاح سے مانع ہوتی ہے، لہذا محارم سے نکاح کی طرح اس کو باقی رکھنے سے بھی مانع ہوگی [1]۔

اور مشہور قول میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ کافروں کے نکاح شوہر کے مسلمان نہ ہونے کے سبب فاسد ہوں گے، اگر چہ صورتاً صحت کے تمام شرائط موجود ہوں، اور ایک قول ہے کہ: صحیح ہوں گے، اور بعض نے تفصیل کی ہے اور کہا ہے کہ: اگر اس میں صحت کے تمام شرائط موجود ہوں تو صحیح ہوں گے ورنہ فاسد ہوں گے، اور ناواقفیت کے وقت ان کو فساد پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ غالب وہی ہے، اور اس قول کو ظاہر قرار دیا گیا ہے، اور نکاح کے صحیح ہونے میں شوہر کے مسلمان ہونے کی شرط کا محل وہ صورت ہے جب بیوی مسلمان ہو۔

اور ان نکاحوں کے مطلقاً، یا جو شرائط پوری نہ کرے اس کے فاسد ہونے کے قول (باوجود اس کے کہ ہم ان سے تعرض نہیں کرتے، اور اگر شوہر اسلام لے آئے، یا عورت اسلام لے آئے، اور اس کی عدت ہی میں شوہر اسلام لے آئے، یا دونوں ایک ساتھ اسلام لے آئیں تو انہیں اس پر برقرار رکھا جاتا ہے) کا فائدہ یہ ہے کہ ان کے نکاحوں کے مطلقاً فاسد ہونے کے قول کے مطابق ہمارے لئے ان کی ذمہ داری سنبھالنا جائز نہیں ہوگا، اور تفصیل کے قول کے مطابق اگر ان میں صحت کے تمام شرائط موجود ہوں، تو ہمارے لئے ان کی ذمہ داری سنبھالنا جائز ہوگا۔

اور ہر وہ نکاح جو ان کے درمیان شرک میں جائز ہو، تو جب وہ اسلام لے آئیں گے اور شوہر نے بیوی سے دخول کرلیا ہو تو جائز ہوگا، اور ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اہل شرک کا نکاح اہل اسلام کے نکاح کی طرح نہیں ہوتا [1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں یہ ہے کہ کافروں کا نکاح موقوف ہوگا، اگر وہ اسلام لے آئیں، اور اس پر برقرار رکھے جائیں تو

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۱۵۵ - ۱۵۷۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۶۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۷۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۳۔

ہم اس کا صحیح ہونا جان لیں گے، اور اگر برقرار نہ رکھے جائیں تو ہم اس کا فاسد ہونا جان لیں گے [1]۔

نکاح کا ختم ہونا:

چند امور سے نکاح ختم ہوجاتا ہے، اور اس کا بندھن کھل جاتا ہے، ان میں سے بعض وہ ہیں جو عقد نکاح کو اصل سے ختم کرکے فسخ کردیتے ہیں، یا اس کی بقاء اور جاری رہنے سے مانع ہوتے ہیں، اور ان میں سے بعض طلاق ہوتے ہیں یا اس کے حکم (میں ہوتے ہیں) اور اس میں سے کچھ یہ ہیں:

الف -موت:

۱۶۳- جب زوجین میں سے کسی ایک کی موت ہوجائے تو زوجیت کا رشتہ ختم ہوجاتا ہے۔

لیکن اس کے باوجود موت کے ذریعہ ختم ہوجانے والے نکاح پر کچھ احکام مترتب ہوتے ہیں، ان میں کچھ یہ ہیں: زوجین میں سے جو باقی رہ جائے وہ مرجانے والے کا وارث ہوگا، اور اگر شوہر کی وفات ہوتو بیوی سوگ منائے گی اور عدت گزارے گی، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کی وفات ہوجائے تو عورت کا مہر مؤجل فوری واجب الاداء ہوجائے گا۔

اور تفصیل اصطلاح (إحداد فقرہ / ۱۹ اور اس کے بعد کے فقرات، إرث فقرہ / ۵ ۳-۳۱، عدت فقرہ / ۸، ۱۷-۲۰، ۵۸، ۶۱، مہر فقرہ / ۳۱، اور موت) میں ہے۔

ب -طلاق:

۱۶۴- طلاق: فی الحال یا آئندہ مخصوص لفظ یا اس کے قائم مقام کے ذریعہ قید نکاح کو ختم کرنا ہے، اور جس نکاح کو طلاق ختم کرتی ہے وہ نکاح صحیح ہے۔

اور طلاق کی اصل مشروعیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور انہوں نے کتاب وسنت اور اجماع سے استدلال کیا ہے، لیکن طلاق کے اصلی حکم میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ وہ اباحت ہے یا ممانعت؟ اسی طرح انہوں نے اس کے مسائل کو بھر پور انداز میں بیان کیا ہے۔

اور تفصیل اصطلاح (طلاق فقرہ / ۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ج -خلع:

۱۶۵ -خلع - جمہور فقہاء کے نزدیک مقصود عوض کے بدلے شوہر کی جانب سے-لفظ خلع یا طلاق کے ذریعہ جدا کرنا ہے۔

اور خلع فی الجملہ جائز ہے، اور اس کے جواز پر فقہاء نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" [1] (سو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم اللہ کے ضابطوں کو قائم نہ رکھ سکو گے تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا، جو عورت معاوضہ میں دے دے)، نیز حضرت ثابت بن قیسؓ سے (اسلام میں واقع ہونے والے پہلے خلع کے موقع پر) حضور ﷺ کے اس قول سے (استدلال کیا ہے): "اقبل الحديقة وطلقها تطليقة" [2] (باغ قبول کرلو اور اسے ایک طلاق دیدو)، نیز اس کی مشروعیت اور جواز پر صحابہ کرام اور امت کے اجماع سے (بھی استدلال کیا ہے)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۹۳۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۲۹۔

(۲) حدیث: "اقبل الحديقة وطلقها تطليقة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اورفقہاء نے خلع کے احکام اوراس کے مسائل کوتشفی بخش انداز میں بیان کیا ہے۔

اورتفصیل اصطلاح (خلع فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

د-ایلاء:

۱۶۶-جب ایلاء کرنے والاشوہراس مدت کے بعدجس کی تحدید اللہ تعالی نے اپنے اس قول میں کی ہے:"لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَآءُوْ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ، وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ"[۱] (جولوگ اپنی بیویوں سے(ہم بستری کرنے کی)قسم کھابیٹھے ہیں،ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے پھراگر یہ لوگ رجوع کرلیں تواللہ بخشنے والا ہے،بڑامہربان ہے اوراگرطلاق(ہی) کا پختہ ارادہ کرلیں تو بے شک اللہ بڑا سننے والا،بڑاجاننے والا ہے)،اوراگراپنی بیوی سے وطی نہ کرنے پراصرار کرے توحنفیہ کے نزدیک اس مدت کے گزرنے سے طلاق واقع ہوجائے گی،لیکن دوسروں کے نزدیک مدت گزرنے سے طلاق واقع نہیں ہوگی، بلکہ بیوی کواختیار ہوگا کہ معاملہ قاضی کے پاس پیش کرے اور وہ شوہرکورجوع کاحکم دے، اوراگرانکارکرے تو اسے عورت کو طلاق دینے کاحکم دے،اوراگرایسانہ کرےتواس کی طرف سے قاضی طلاق دیدے۔

اورتفصیل اصطلاح (ایلاءفقرہ/ ۱۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ھ - لعان:

۱۶۷-جب لعان پوراہوجائے،توزوجین کے درمیان تفریق کردی

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶، ۲۲۷۔

جائے گی،اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کاقول ہے: "**المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبدا**"[۱] (دولعان کرنے والے جب متفرق ہوجائیں،توکبھی اکٹھانہیں ہوں گے)۔

اوراس فرقت کے بارے میں جولعان سے واقع ہوتی ہے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ محض لعان سے فرقت واقع ہوجائے گی اورقاضی کے فیصلے پرموقوف نہیں رہے گی، یااس کے وقوع کے لئے قاضی کافیصلہ ضروری ہوگا،اورکیاوہ زوجین میں سے ہرایک کےلعان کرنے پرموقوف ہوگی یاتنہاشوہرکےلعان کرنے پر؟اورکیایہ طلاق ہے یافسخ؟اورکیالعان پرمرتب ہونے والی حرمت اس طرح دائمی ہوگی کہ لعان کرنے والے کے لئے عورت حلال نہیں ہوگی چاہے شوہراپنے آپ کوجھٹلادے یایہ حرمت مؤقت ہوگی جب لعان کرنے والاشوہراپنے آپ کوجھٹلادےتوختم ہوجائے گی؟

اورتفصیل اصطلاح (فرقہ فقرہ/ ۱۲،لعان فقرہ/ ۲۳، ۲۴) میں ہے۔

و-شوہرکاتنگدست ہونا:

۱۶۸-شوہرکبھی اپنی بیوی کومہردینے سے تنگ دست ہوتا ہےاورکبھی اس کونفقہ دینے سے۔

توجب وہ مہردینے سے تنگدست ہوتواس کی تنگ دستی کی وجہ سے اس کے اوراس کی بیوی کے درمیان تفریق کرنے کے بارے میں فقہاء کے چنداقوال ہیں:

حنفیہ کامذہب یہ ہے کہ اس کی وجہ سے تفریق ناجائز ہے،اور

(۱) حدیث:"المتلاعنان إذا تفرقا......" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۷۶ طبع دارالمحاسن للطباعۃ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے،اورزیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۲۵۱ طبع المجلس العلمی) میں ابن عبدالہادی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی اسنادکوجیدقراردیا ہے۔

دخول سے پہلے بیوی کو حق ہوگا کہ اپنے آپ کو شوہر کے حوالہ کرنے سے روک دے، یہاں تک کہ وہ اپنا پورا مہر معجّل حاصل کرلے۔

اور مالکیہ نے مہر معجّل ادا کرنے سے شوہر کی ایسی تنگدستی سے جس کے ختم ہونے کی امید نہ ہو اس وقت تک تفریق کی اجازت دی ہے، جب تک شوہر نے اپنی بیوی سے وطی نہ کی ہو۔

اور شافعیہ وحنابلہ کے چند اقوال ہیں:

لیکن اگر شوہر اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے تنگدست ہو، اور اس کی تنگدستی ثابت ہو جائے، اور اس کی وجہ سے بیوی تفریق کا مطالبہ کرے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک دونوں میں تفریق کردی جائے گی، حنفیہ کا مذہب اس کے خلاف ہے۔

اور تفصیل اصطلاح (اعسار فقرہ/ ۱۴، ۱۹، طلاق فقرہ/ ۷۹-۸۶ اور فرقہ/فقرہ ۸) میں ہے۔

ز-ارتداد:

۱۶۹-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی مرتد ہوجائے تو دونوں کے درمیان رکاوٹ پیدا کردی جائے گی، تو شوہر نہ بیوی سے وطی کرے گا نہ اس کے ساتھ خلوت کرے گا، پھر شوہر سے اس کے جدا ہوجانے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا وہ علی الفور ہوگی یا علی التراخی؟ اور کیا وہ طلاق ہوگی یا فسخ؟

تفصیل اصطلاح (ردۃ فقرہ ۴۴، فرقہ فقرہ/ ۱۰) میں ہے۔

ح-شوہر کا غائب ہونا:

۱۷۰-شوہر کے غائب ہو جانے کے سبب زوجین کے درمیان تفریق کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تفریق ناجائز ہے، تاآنکہ شوہر کی موت متحقق ہوجائے یا اتنا زمانہ گزرجائے جس میں عام طور سے اس جیسا آدمی زندہ نہیں رہتا ہے۔

مالکیہ وحنابلہ نے غیبوبت کی حالتوں کی تقسیم کی ہے، اور ان میں سے ہر قسم کا حکم بیان کیا ہے۔

تفصیل اصطلاح (غیبۃ فقرہ/ ۳، طلاق فقرہ/ ۸۷ اور اس کے بعد کے فقرات، فرقہ فقرہ/ ۷، مفقود فقرہ/ ۴) میں ہے۔

ط-کفاءت کا فوت ہونا:

۱۷۱-جب ان حضرات کے نزدیک کفاءت نہ پائی جائے جو صحت نکاح کے لئے اس کو شرط قرار دیتے ہیں تو وہ ان کے نزدیک باطل یا فاسد ہوگا، لیکن جو لوگ نکاح کے صحیح ہونے کے لئے کفاءت کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، اور ان کی رائے ہے کہ کفاءت عورت اور اولیاء کا حق ہے، تو اگر کفاءت نہ پائی جائے تو ان کے نزدیک فی الجملہ نکاح باطل نہیں ہوگا، بلکہ یہ اس کو فسخ کے لائق بنادے گا۔

تفصیل: اصطلاح (کفاءت فقرہ/ ۲۱) میں ہے۔

ی-رضاعت کی وجہ سے طاری ہونے والی حرمت:

۱۷۲-نکاح پر طاری ہونے والی حرمت رضاعت، اس کو ختم کردیتی ہے جیسا کہ نکاح سے پہلے پائی جانے والی حرمت رضاعت اس کے انعقاد اور ابتداء سے مانع ہوتی ہے، اس لئے کہ حرمت کے دلائل ساتھ پائی جانے والی رضاعت اور اس پر طاری ہونے والی رضاعت کے درمیان فرق نہیں ہے۔

اور جب زوجین کے درمیان حرمت رضاعت ثابت ہوجائے، تو ان دونوں پر واجب ہوگا کہ خود سے جدا ہوجائیں، ورنہ ان کے درمیان تفریق کردی جائے گی، اس اعتبار سے کہ واضح ہوگیا ہے کہ

عقد نکاح فاسد ہے۔

اور نکاح پر طاری ہونے والی یہ حرمت رضاعت اس کو ختم کرنے کے ساتھ کبھی تو دائمی حرمت کا تقاضہ کرتی ہے، اور کبھی اس کا تقاضہ نہیں کرتی۔

اور تفصیل: اصطلاح (رضاع فقرہ/ ۲۷ اور محرمات النکاح فقرہ/ ۱۵) میں ہے۔

ک- وہ عیب جس کی وجہ سے خیار ثابت ہوتا ہے:

۱۷۳- جب زوجین میں سے کوئی ایک (عقد نکاح کے اپنے ارکان اور شرائط پورے کر لینے کی حالت میں) اپنے ساتھی میں ان عیبوں میں سے کوئی عیب پائے جن سے نکاح میں خیار ثابت ہوتا ہے، اور اس کو عقد سے پہلے اس عیب کا علم نہ ہو، اور عیب پر مطلع ہونے کے بعد اس سے راضی نہ ہو، اور عیب کی وجہ سے تفریق کی لازمی شرائط پوری ہو جائیں، تو اس فریق کے لئے فی الجملہ، اس عیب کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا اور نکاح رد کر دینا جائز ہوگا۔

فقہاء نے ان عیوب کو شمار کیا ہے جن کی وجہ سے تفریق کی جاتی ہے، اور ان کی وضاحت کی ہے، اسی طرح انہوں نے ان کی وجہ سے یا بعض کے تفریق کرنے کے کل یا بعض شرائط کی تفصیل کی ہے، نیز اس شخص کی بھی تفصیل کی ہے جس میں یہ عیوب ہوں گے کہ آیا وہ تنہا شوہر ہوگا، یا زوجین میں سے ہر ایک، اور عیب کے ذریعہ جدائی کی نوعیت، اور جس کے ذریعہ یہ جدائی ہوگی (اس کی بھی تفصیل بیان کی ہے)۔

اور تفصیل اصطلاح (طلاق فقرہ/ ۹۳-۱۰۷) میں ہے۔

نکاح شغار

دیکھئے: مہر، نکاح منہی عنہ۔

نکاح منہی عنہ

تعریف:

۱- نکاح کی لغوی اور اصطلاحی تعریف گذر چکی ہے۔

نکاح منہی عنہ : وہ نکاح ہے جس کے متعلق شارع کی طرف سے ممانعت وارد ہوئی ہو(۱)۔

ممنوع نکاحوں کے اقسام اور ہر قسم کا حکم:

اول: نکاح رایات:

۲- نکاح رایات یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں فاحشہ اور زانیہ عورتیں اپنے دروازوں پر جھنڈے اور نشانات گاڑ لیتی تھیں تاکہ ان کے پاس سے گذرنے والا ان کی زنا کاری جان لے اور جس کو ان کی خواہش ہو ان کے پاس آجائے وہ اپنے پاس آنے والے کو نہیں روکیں گی، اور اس قسم کے نکاح کے باطل اور حرام ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا گیا ہے: "وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ" (۲) (اور چھوڑ دو گناہ کے ظاہر کو)، سدی وغیرہ ابن العربی سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں: ظاہر الاثم (کھلا ہوا گناہ) سے مراد جھنڈے والیاں زنا کار عورتیں ہیں، اور قرطبی آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں: ایک قول ہے کہ: "ظاہر الاثم" کے معنی وہ کھلا ہوا زنا ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا(۱)۔

ام المومنین حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے (بھی استدلال کیا گیا ہے کہ) "أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء: فنكاح منها نكاح الناس اليوم، يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته، فيصدقها ثم ينكحها. ونكاح آخر كان الرجل يقول لامرأته – إذا طهرت من طمثها–: أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع. و نكاح آخر: يجتمع الرهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت ومر ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان تسمي من أحبت باسمه فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع منه الرجل. ونكاح رابع: يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمنع من جاء ها، وهن البغايا كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علما، فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جمعوا لها ودعوا لهم القافة، ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون فالتاطته به ودعي ابنه لا يمتنع من ذلك. فلما بعث محمد ﷺ بالحق هدم

---

(۱) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، التعریفات للجرجانی، کشف الأسرار للنسفی ۱/ ۹۷، البحر المحیط للزرکشی ۲/ ۴۲۶، التلویح ۱/ ۲۱۶۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۲۰۔

(۱) تفسیر القرطبی ۷/ ۷۴، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۲۷۰، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/ ۱۸۲-۱۸۵، الحاوی الکبیر ۱۱/ ۷۔

نکاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم"[1] (جاہلیت میں نکاح چار قسم کے تھے: ان میں سے ایک نکاح وہ تھا جس کے مطابق آج بھی لوگوں کا نکاح ہے، آدمی آدمی کو اس کی زیر ولایت عورت یا اس کی بیٹی سے نکاح کا پیغام دیتا ہے اور وہ اس لڑکی کو مہر دیتا ہے پھر اس سے نکاح کرتا ہے، اور ایک دوسرا نکاح یہ تھا کہ آدمی اپنی بیوی سے (جب وہ اپنے حیض سے پاک ہو جاتی تو) کہتا تھا: فلاں کو بلاؤ، اور اس سے جماع کرنے کا مطالبہ کرو، اور اس کا شوہر اس سے علیحدہ رہتا تھا، اور جب تک اس آدمی سے جس سے عورت جماع کا مطالبہ کرتی تھی اس کا حمل ظاہر نہ ہو جاتا اس کا شوہر اس سے وطی نہیں کرتا تھا، اور جب اس کا حمل ظاہر ہو جاتا تو اس کا شوہر اگر پسند کرتا تو اس سے وطی کرتا، اور یہ صرف اولاد کی نجابت کی خواہش میں کرتا تھا، تو یہ نکاح نکاح استبضاع تھا۔ اور ایک تیسرا نکاح تھا، دس سے کم کی جماعت جمع ہوتی تھی اور سب کے سب عورت کے پاس داخل ہوتے اور اس سے وطی کرتے اور جب وہ حاملہ ہو جاتی اور بچہ جن لیتی اور وضع حمل کے بعد چند راتیں گذر جاتیں تو عورت ان سب کو بلا بھیجتی، ان میں سے کوئی بھی شخص گریز نہیں کر سکتا تھا یہاں تک کہ وہ سب اس کے پاس جمع ہو جاتے تو وہ عورت ان سے کہتی: تمہارا جو معاملہ ہے اس کو تم لوگ جانتے ہو اور میں جن چکی ہوں، تو اے فلاں یہ تمہارا بچہ ہے جس کو چاہتی اس کا نام لیتی اور اس کا بچہ اس شخص کے ساتھ لاحق ہو جاتا آدمی اس سے گریز نہیں کر سکتا تھا، اور چوتھا نکاح یہ تھا کہ بہت سے لوگ جمع ہوتے اور عورت کے پاس داخل ہوتے وہ اپنے پاس آنے والوں کو نہ روکتی اور وہ کسبی عورتیں تھیں، وہ اپنے دروازوں پر جھنڈے گاڑ لیتی تھیں جو نشانی کے طور پر ہوتے تھے تو جو چاہتا ان کے پاس داخل ہوتا اور جب ان میں سے کوئی حاملہ ہو جاتی اور وضع حمل کرتی تو وہ اس کے لئے جمع ہوتے اور قیافہ شناس بلاتے اور اس کے بچہ کو اس کے ساتھ لاحق کر دیتے جس کا سمجھتے اور وہ عورت اس بچہ کو اس کے ساتھ لاحق کر دیتی، اور اسے اس کا بیٹا کہا جاتا، وہ اس سے گریز نہیں کرتا، جب محمد ﷺ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس نکاح کے علاوہ جس پر لوگ آج ہیں جاہلیت کے تمام نکاح ختم کر دیئے)۔

(۱) حدیث: "أن النكاح في الجاهلية......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۸۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

دوم جماعت کا نکاح:

۳- جماعت کا نکاح یہ ہے کہ ایک قبیلہ یا چند قبائل کے افراد عورت سے ہمبستری کرنے میں شریک ہوتے تھے اور یہ عورت کی رضامندی نیز ان لوگوں اور عورت کے مابین موافقت سے ہوتا تھا اور ان کی تعداد (جیسا کہ حدیث میں صراحت ہے) دس سے کم ہوتی، اس حدیث کی وضاحت میں ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں: اس نکاح میں چونکہ ایک سے زیادہ کا اجتماع ہوتا تھا، لہذا عدد زائد کی تحدید ضروری تھی تا کہ پھیلاؤ نہ ہو یہاں تک کہ عورت جب بچہ جنتی تو ان میں سے جس کے ساتھ چاہتی اسے لاحق کر دیتی تو بچہ اسی سے لاحق ہو جاتا اور وہ اس سے گریز نہیں کر سکتا تھا[1]۔

سوم: نکاح استبضاع:

۴- اور یہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذر چکا ہے، اور اس کی صورت یہ تھی: ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں: اس سے استبضاع کرو کہ معنی یہ ہیں کہ یعنی اس سے مباضعت طلب کرو اور مباضعت: مجامعت کو کہتے ہیں یہ بضع سے مشتق ہے جس کا معنی شرمگاہ ہے، یعنی مرد کی

(۱) فتح الباری ۹/ ۱۸۲- ۱۸۳، الحاوی الکبیر ۱۱/ ۷، ۸۔

منی حاصل کرتے ہوئے اس سے جماع کا مطالبہ کرو تا کہ اس سے حاملہ ہوجاؤ، اس لئے کہ وہ لوگ بہادری یا سخاوت وغیرہ (اچھی صفات) میں جوان کے سردار اور بڑے ہوتے ان سے یہ طلب کرتے تھے[(۱)]۔

چہارم: نکاح شغار:

۵- نکاح شغار کی لغوی اور اصطلاحی تعریف اصطلاح (شغار فقرہ/۱) میں گذر چکی ہے۔

اور فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ نکاح شغار اسلام میں ممنوع ہے[(۲)]، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: **"أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار"** (رسول اللہ ﷺ نے شغار سے منع فرمایا ہے)، اور شغار یہ ہے کہ آدمی اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پر کرے کہ دوسرا اس سے اپنی بیٹی کی شادی کردے اور ان دونوں کے درمیان مہر نہ ہو[(۳)]۔

نیز حضرت انسؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"لا شغار في الإسلام، والشغار: أن يبذل الرجل للرجل أخته بغير صداق"**[(۴)] (اسلام میں شغار نہیں ہے، اور شغار یہ ہے کہ آدمی مہر کے بغیر اپنی بہن دوسرے آدمی کو دے دے)۔

نیز حضرت عمران ابن حصینؓ نے نبی کریم ﷺ سے حدیث نقل کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"لا جلب ولا جنب ولا شغار في الإسلام"**[(۱)] (اسلام میں نہ جلب ہے، نہ جنب اور نہ شغار)۔

اور حضرت جابرؓ کی حدیث سے (استدلال ہے) فرماتے ہیں: **"نهى رسول الله ﷺ عن الشغار، والشغار أن ينكح هذه بهذه بغير صداق، بضع هذه صداق هذه وبضع هذه صداق هذه"**[(۲)] (نبی کریم ﷺ نے شغار سے منع فرمایا ہے اور شغار یہ ہے کہ مہر کے بغیر اس عورت کے بدلہ اس عورت کا نکاح کیا جائے کہ اس کا بضع اس کا مہر ہو اور اس کا بضع اس کا مہر ہو)۔

البتہ اس نکاح کے حکم میں اور اس علت کے بارے میں جس کی وجہ سے نہی وارد ہوئی اور ان صورتوں کے متعلق جو نکاح شغار میں داخل ہیں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح شغار صحیح نہیں ہے۔

اور ان کے درمیان اس کی متفق علیہ شکل یہ ہے کہ آدمی دوسرے سے کہے: میں نے تم سے اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پر کی کہ تم مجھ سے

---

(۱) فتح الباری ۹/ ۱۸۵، الحاوی الکبیر ۱۱/ ۷، ۸۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۳۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۴، ۳۱۱، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/ ۳۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح الباری ۹/ ۱۶۲ - ۱۶۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۹۲ - ۹۴۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا شغار في الإسلام......" کی روایت طبرانی نے الأوسط (۴/ ۱۹ طبع المعارف) میں اور ابن ماجہ نے شغار کی تفسیر کے بغیر (۱/ ۶۰۶ طبع الحلبی) میں کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۳۳ طبع دار الجنان) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث عمران بن حصین: "لا جلب ولا جنب ولا شغار في الإسلام" کی روایت احمد (۴/ ۴۴۳ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۲/ ۴۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث جابر: "نهى رسول الله ﷺ عن الشغار......" کی روایت بیہقی (۷/ ۲۰۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۵ طبع الحلبی) نے آخر تک شغار کی تفسیر کے بغیر کی ہے۔

اپنی بیٹی کی شادی کرواوران دونوں میں سے ہر ایک کا بضع دوسرے کا مہر ہوگا اور دوسرا اس کو یہ کہہ کر قبول کرے کہ میں نے تمہاری ذکر کردہ شرط کے مطابق تمہاری بیٹی سے شادی کی اور تم سے اپنی بیٹی کی شادی کرائی ، دلیل وہ احادیث ہیں جو نکاح شغار سے ممانعت کے متعلق وارد ہوئی ہیں (١) ۔

لیکن اس کی علت میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح اس کے بعض اقسام اور صورتوں میں بھی ان کے درمیان اختلاف ہے۔

٦ - نہی کی علت کے بارے میں مالکیہ کہتے ہیں: وہ نکاح کا مہر سے خالی ہونا ہے، اور یہ شافعیہ کے یہاں بھی ایک قول ہے (٢) ۔

اور شغار کے اقسام اور اس کی صورتیں ان کے نزدیک تین ہیں:

پہلی قسم: صریح شغار: اور اس کی صورت یہ ہے کہ دوسرے سے کہے: مجھ سے اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پر کردو کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تم سے کردوں گا، یہ شرط لگاتے ہوئے کہ دونوں میں سے کسی کا مہر مقرر نہیں ہوگا اور ایک کا شادی کرانا دوسری کا شادی کرانا ہوگا اور یہ کہ دونوں میں سے ہر ایک کا شادی کرانا دوسری کا مہر قرار پائے گا، تو یہ نکاح فاسد ہے اور ہمیشہ کے لئے فسخ ہوگا یعنی وطی کے پہلے بھی اور وطی کے بعد بھی، اور اس کا فسخ ایک طلاق بائن سے ہوگا، اس لئے کہ اس کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے، نیز اس لئے کہ ایک قول وطی کے بعد اس کی صحت کا ہے، اس قاعدہ کلیہ کی بنا پر کہ ہر وہ نکاح جس کی صحت میں اختلاف ہو تو اس کا فسخ ایک طلاق بائن سے ہوگا، لہذا اس نکاح کی وجہ سے حرمت نکاح صحیح کی وجہ سے حرمت کی طرح ہوگی، چنانچہ عورت مرد کے اصول اور فروع پر حرام ہوجائے گی اور عورت کے اصول مرد پر حرام ہوجائیں گے، اس لئے کہ بیٹیوں سے عقد کرنا ماؤں کو حرام کردیتا ہے اس کی فروع کو نہیں، اس لئے کہ ماؤں سے عقد کرنا بیٹیوں کو حرام نہیں کرتا، تو جب ماں سے وطی کرلے گا تو بیٹی اور اسی طرح اس کے فروع حرام ہوجائیں گے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک اگر زوجین میں سے کوئی ایک فسخ سے پہلے مرجائے تو دونوں کے درمیان وراثت جاری ہوگی اس کی بنیاد مالکیہ کے ایک دوسرے قاعدہ پر ہے کہ ہر مختلف فیہ نکاح خواہ یہ اختلاف دوسرے مذہب میں ہو یا ایسے مذہب میں ہو جو مٹ چکا ہو اگر اختلاف قوی ہو تو حرمت اور وراثت ثابت کرنے میں وہ نکاح صحیح کی طرح ہوگا اور اس کا فسخ طلاق سے ہوگا۔

لیکن اگر دونوں میں سے کوئی ایک فسخ کے بعد مرجائے تو دونوں کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی اگرچہ اس نے اس سے وطی کی ہو یا عدت باقی ہو، اس لئے کہ وہ طلاق بائن ہے (١) ۔

دوسری قسم: اور اس کی صورت یہ ہے کہ آدمی دوسرے سے کہے: مجھ سے اپنی بیٹی یا بہن کی شادی سو دینار کے بدلے اس شرط پر کرادو کہ میں اپنی بیٹی یا بہن کی شادی تم سے سو دینار کے بدلے کرادوں گا اور مالکیہ کے یہاں اس نکاح کو "شغار" کی صورت کہا جاتا ہے اور یہ فاسد ہے اور وطی سے پہلے فسخ کردیا جائے گا اور وطی کے بعد مقررہ مہر اور مہر مثل سے جو زیادہ ہو اس کے ساتھ نکاح ثابت ہوجائے گا خواہ دونوں کا مہر برابر ہو یا نہ ہو۔

(١) حاشیۃ الدسوقی ٢/ ٣٠٧، الشرح الصغیر اور اس کے حاشیہ پر حاشیۃ الصاوی ٢/ ٣٨٨، ٤٤٦، الحاوی الکبیر للماوردی ١١/ ٣٤٣ - ٣٤٨، فتح الباری ٩/ ١٦٢ - ١٦٤، مغنی المحتاج ٣/ ١٤٢ - ١٤٣، کشاف القناع ٥/ ٩٢ - ٩٣۔

(٢) جواہر الإکلیل ١/ ٢٨٤، ٣١١، الشرح الصغیر ٢/ ٣٨٨ - ٣٨٩، مغنی المحتاج ٣/ ١٤٢۔

(١) جواہر الإکلیل ١/ ٢٨٤، ٣١١، الشرح الصغیر ٢/ ٣٨٨ - ٣٨٩، ٤٤٦، حاشیۃ الدسوقی ٢/ ٢٣٩ - ٢٤٠، ٣٠٧ - ٣٠٨۔

اور اس میں فساد کا مدار ایک کے نکاح کا دوسری کے نکاح پر موقوف ہونا ہے، تو اگر یہ شرط کے طور پر نہ ہو بلکہ مکافات کے طور پر ہو کہ ایک کا نکاح دوسری کے نکاح پر موقوف نہ ہو یا ایک کا نکاح دوسری کے نکاح پر موقوف ہوئے بغیر اتفاقی طور پر واقع ہوجائے تو جائز ہوگا۔

اور اس کو صورت شغار اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ من وجہ شغار ہے من وجہ نہیں ہے، تو اس اعتبار سے کہ ان میں سے ہر ایک کا مہر مقرر ہے لہذا وہ شغار نہیں ہے، اس لئے کہ عقد مہر سے خالی نہیں ہے اور اس حیثیت سے کہ ایک کا نکاح دوسری کے نکاح پر موقوف ہے کیونکہ ایک کا نکاح دوسری کے نکاح کی شرط ہے وہ شغار ہے، لہذا اس میں مہر کا ہونا نہ ہونے کی طرح ہے [۱]۔

تیسری قسم: اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک دوسرے سے کہے: مجھ سے اپنی بیٹی یا بہن کی شادی سو دینار کے بدلے اس شرط پر کردو کہ میں تم سے اپنی بیٹی یا بہن کی شادی بغیر مہر کے کردوں گا، اور اس کو صریح شغار اور صورت شغار سے مرکب کہا جاتا ہے۔

تو جس کا مہر مقرر ہے اس کو صورت شغار کا حکم دیا جائے گا اور اس کا نکاح وطی سے پہلے فسخ ہوجائے گا اور عورت کو کچھ نہیں ملے گا اور وطی کے بعد مقررہ مہر اور مہر مثل سے جو زیادہ ہو اس کے ساتھ اس کا نکاح ثابت ہوجائے گا، اور جس کا مہر مقرر نہیں ہے اس کو صریح شغار کا حکم دیا جائے گا تو اس کا نکاح ہمیشہ یعنی وطی سے پہلے اور وطی کے بعد فسخ کردیا جائے گا، اور وطی کے بعد اس کو مہر مثل ملے گا اور اس سے پہلے اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا اور تینوں قسموں میں اگر وہ اس سے وطی کرلے تو بچہ اسی شخص کے ساتھ لاحق کیا جائے گا اسی طرح عورت سے حد ساقط ہوجائے گی [۱]۔

۷- شغار کی ممانعت کی علت کے بارے میں شافعیہ کے اقوال مختلف ہیں، چنانچہ اکثر شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ممانعت کی علت بضع میں اشتراک ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا بضع عقد کا محل ہوجائے گا، اور بضع کو مہر بنایا گیا ہے جو عقد نکاح اور اس کے مقتضی کے خلاف ہے لہذا ممانعت کا تعلق نکاح سے ہے مہر سے نہیں، اس لئے کہ مہر کا فساد نکاح کے فساد کا سبب نہیں ہوتا، اس لئے کہ نکاح مہر مقرر کئے بغیر صحیح ہوجاتا ہے جیسا کہ اگر شراب، خنزیر وغیرہ کے بدلے اس سے نکاح کرے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ نکاح شغار کے باطل ہونے میں علت معلق کرنا اور موقوف رکھنا ہے، تو گویا وہ کہہ رہا ہے: تم سے میری بیٹی کا نکاح منعقد نہیں ہوگا، یہاں تک کہ تمہاری بیٹی کا نکاح مجھ سے منعقد ہوجائے، اس لئے کہ اس میں دونوں اولیاء میں سے ہر ایک کا اپنی بیٹی کی دوسرے سے شادی کرانا اس شرط پر ہوتا ہے کہ وہ اس سے اپنی بیٹی کی شادی کرادے [۲]۔

اور امام الحرمین نے تمام معانی کو ضعیف قرار دیا ہے اور خبر پر اعتماد کیا ہے، شیخ شربینی کہتے ہیں زیادہ بہتر یہی ہے۔

اور اس نکاح شغار کی صورت جس کا باطل ہونا شافعیہ کے یہاں متفق علیہ ہے، یہ ہے کہ ولی دوسرے سے کہے: میں نے تم سے مثلاً اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پر کی کہ تم مجھ سے اپنی بیٹی کی شادی کرو اور دونوں میں سے ہر ایک کا بضع دوسری کا مہر ہو اور دوسرا یہ کہہ کر قبول

---

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۴، ۳۱۱، الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۸-۳۸۹، ۴۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۹-۲۴۰، ۳۰۷-۳۰۸۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۹-۲۴۰، ۳۰۷-۳۰۸، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک اور اس کے حاشیہ پر حاشیۃ الصاوی ۲/ ۳۸۸، ۴۴۶-۴۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۸۴، ۳۱۱۔

(۲) الحاوی للماوردی ۱۱/ ۴۴۳-۴۴۸، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/ ۱۶۲-۱۶۴، تحفۃ المحتاج ۷/ ۲۲۵-۲۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۳۔

کرے: میں نے اس شرط کے مطابق جوتم نے بیان کی تھی اس سے شادی کرلی اورتم سے اپنی بیٹی کی شادی کردی (۱)۔

ابن حجر کہتے ہیں: ہمارے شیخ ترمذی کی شرح میں فرماتے ہیں: یہ اضافہ کردینا چاہئے کہ بضع کے ساتھ کوئی دوسری چیز نہ ہوتا کہ اس کی حرمت مذہب میں متفق علیہ ہو۔

ماوردی احادیث اور قیاس کے ذریعہ نکاح شغار کے فساد پر استدلال کرنے کے بعد کہتے ہیں: اوراس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے نکاح کے ذریعہ شوہرکواپنی بیٹی کے بضع کا مالک بنایا پھراس سے بایں طوررجوع کرلیا کہ اسے مہر میں شوہرکی بیٹی کی ملک قراردیا اور یہ نکاح کے فساد کا سبب ہے جیسا کہ اگر وہ کہے: میں نے تم سے اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پرکی کہ اس کا بضع فلاں کی ملک ہوگا، نیز اس لئے کہ اس نے عقد کے ذریعہ مقصودکوجس کے لئے عقد کیا گیا تھا اس کے علاوہ کے لئے کردیا ہے اوراس نے معقود علیہ کومعقود بہ قراردیا ہے تو ضروری ہے کہ وہ باطل ہوجائے نیز جب ایک ہی چیز کوعوض اورمعوض قراردیا جائے اوراس کا عوض ہونا باطل ہوجائے تو اس کا معوض ہونا بھی باطل ہوجائے گا جیسے کہ بیع میں ثمن اورمبیع (کا حال) ہے، بایں طورکہ کہے: مثال کےطورپرمیں نے اپنا کپڑاتم سے ایک ہزار درہم میں اس شرط پر بیچا کہ وہ تمہارے گھرکی بیع کی قیمت ہو (۲)۔

اور یہاں کچھ صورتیں ایسی ہیں جن کے بارے میں علماءشافعیہ کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا یہ شغارکی صورتیں ہیں اورنکاح باطل ہے یاایسی نہیں ہیں اورنکاح صحیح ہےاوران میں سے کچھ یہ ہیں:

الف - یہ کہے: میں نے مثال کے طورپرتم سے اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پرکی کہ تم مجھ سے اپنی بیٹی کی شادی کرواور بضع کو دونوں یا دونوں میں سے کسی ایک کے لئے مہرقرارنہ دے یا بایں طورکہ اس سے خاموش رہے اور دوسرا اس کوقبول کرلےتو بقول نووی اصح قول یہ ہے کہ یہ نکاح صحیح ہے، اس لئے کہ بضع میں شرکت نہیں ہے، اوراس میں ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط کے علاوہ کچھ نہیں ہے، اوراس سے نکاح فاسد نہیں ہوگا، لیکن مقررہ مہرفاسد ہوجائے گا اور ہر ایک کومہرمثل ملے گا۔

اوراصح کا مقابل قول یہ ہے کہ تعلیق پائے جانے کی وجہ سے نکاح صحیح نہیں ہوگا، اذرعی کہتے ہیں: راجح مذہب یہی ہےاوربلقینی کہتے ہیں: نووی نے جس کوصحیح قرار دیا ہے وہ صحیح احادیث اورامام شافعی کی تصریحات کے مخالف ہے (۱)۔

ب- اوراسی میں یہ بھی ہے کہ اگردونوں بضع کودونوں کا مہر قراردینے کے ساتھ مال بھی متعین کریں، بایں طورکہ کہے: میں نے تم سے اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پرکی کہ تم مجھ سے اپنی بیٹی کی شادی کرادو، اوردونوں میں سے ہرایک کا بضع اور ہزار دینار دوسرے کا مہر ہوگا تو بضع میں شریک پائے جانے کی وجہ سے اصح قول کے مطابق دونوں میں سے ہرایک کا عقد باطل ہوگا، اور یہ شغار کے ان مسائل میں سے ہے جن میں معنی کے اعتبار سے دونوں نکاح فاسد ہوجاتے ہیں۔

اوراصح کے مقابل قول میں اسم کا اعتبار کرتے ہوئے دونوں نکاح صحیح ہوں گے، نیز اس لئے کہ وہ شغار کی صورت کی تشریح کے مطابق نہیں ہے، اور مہر مذکور کے ساتھ اس کومہر سے خالی شغار نہیں کہا جائے گا، اوردونوں میں سے ہرایک کومہر کے فاسد ہوجانے کی وجہ سے اس کا مہرمثل ملے گا (۲)۔

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/۲۲۵، مغنی المحتاج ۳/۱۴۲۔

(۲) فتح الباری ۹/۱۶۲-۱۶۳، مغنی المحتاج ۳/۱۴۲-۱۴۳، تحفۃ المحتاج ۷/۲۵۵، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/۴۴۳-۴۴۸۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۴۲-۱۴۳، تحفۃ المحتاج ۷/۲۵۵، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/۴۴۳-۴۴۸، فتح الباری ۹/۱۶۲-۱۶۴۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ج- اور اسی میں سے یہ ہے کہ کہے: میں نے تم سے اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پر کی کہ تم مجھ سے اپنی بیٹی کی شادی کرو، اور تمہاری بیٹی کا بضع میری بیٹی کا مہر ہوگا، تو پہلا نکاح یعنی اس کی بیٹی کا نکاح اصح قول میں صحیح ہو جائے گا اور دوسرا نکاح یعنی اس کے فریق کی بیٹی سے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کے بضع میں شرکت ہوئی ہے نہ کہ اس کی بیٹی کی بضع میں اور اصح کے مقابل قول میں تعلیق صحیح ہونے کی وجہ سے اس کی بیٹی کا نکاح بھی صحیح نہیں ہوگا۔

د- اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ وہ کہے: میں نے اپنی بیٹی کی شادی تم سے اس شرط پر کی کہ تم مجھ سے اپنی بیٹی کی شادی کردو، اور میری بیٹی کا بضع تمہاری بیٹی کا مہر ہوگا تو اس کی بیٹی کا نکاح باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے اس کے بضع کو مشترک قرار دیا ہے، اور اصح قول میں اس کا نکاح اس کے فریق کی بیٹی سے صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے بضع کو مشترک قرار نہیں دیا ہے۔

اور اصح کے مقابل قول میں تعلیق موجود ہونے کی وجہ سے اس کا نکاح اپنے فریق کی بیٹی سے صحیح نہیں ہوگا(۱)۔

۸ - حنابلہ نے بیان کیا ہے کہ شغار کی باطل صورتوں میں سے یہ بھی ہے کہ وہ دوسرے سے کہے: میں نے اپنی زیر ولایت لڑکی کی شادی تم سے اس شرط پر کی کہ تم اپنی زیر ولایت لڑکی کی شادی مجھ سے کردو اور مہر کے بارے میں خاموش رہے اور دوسرا اسی طرح کے کلام سے قبول کرے۔

اور انہیں میں سے یہ بھی ہے کہ وہ کہے: میں نے اپنی زیر ولایت لڑکی کی شادی تم سے اس شرط پر کی کہ تم اپنی زیر ولایت لڑکی کی شادی مجھ سے کردو اور دونوں میں سے ہر ایک کا بضع دوسری کا مہر ہو۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۳، تحفۃ المحتاج مع الحاشیتین ۷/ ۲۵۵، الحاوی للماوردی ۱۱/ ۴۴۶-۷ ۴۴، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/ ۱۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور انہیں میں سے یہ بھی ہے کہ وہ کہے: میں نے تم سے اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پر کی کہ تم اپنی بیٹی کی شادی مجھ سے کروا اور دونوں میں سے ہر ایک کا بضع اور سو دینار دوسری کا مہر ہو۔ بہوتی کہتے ہیں: امام احمد سے روایت کا اختلاف نہیں ہے کہ نکاح شغار فاسد ہے، اور حضرت عمرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے منقول ہے کہ: ان دونوں نے شغار میں دونوں نکاح کرنے والوں کے درمیان تفریق کردی، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: " **أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته وليس بينهما صداق**"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے شغار سے منع فرمایا ہے، اور شغار یہ ہے کہ آدمی اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پر کرے کہ دوسرا اس کی شادی اپنی بیٹی سے کردے اور دونوں کے درمیان مہر نہ ہو)، نیز اس لئے کہ دونوں عقدوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ اگر وہ کہے: مجھ سے اپنا کپڑا اس شرط پر بیچ لو کہ میں تم سے اپنا کپڑا بیچوں گا، اور اس نکاح کا فساد مقررہ مہر کی جہت سے نہیں ہے بلکہ اس جہت سے ہے کہ اس نے ایک فاسد شرط پر اس کی موافقت کی ہے، نیز اس لئے کہ اس نے شوہر کے علاوہ کے لئے تملیک بضع کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ اس نے اس کی شادی کرانے کو دوسری کا مہر قرار دیا تو گویا کہ اس نے شوہر سے اس کے چھیننے کی شرط کے ساتھ اس کو بضع کا مالک بنا دیا ہے۔

اور انہیں میں سے یہ بھی کہ وہ کہے: میں نے اپنی بیٹی کی شادی تم سے اس شرط پر کی کہ تم مجھ سے اپنی بیٹی کی شادی کروا اور دونوں میں سے ہر ایک کا مہر مثلاً سو دینار ہو، یا کہے: میری بیٹی کا مہر سو اور تمہاری

(۱) حدیث ابن عمر: "**أن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار**" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

بیٹی کا پچاس ہو یا کم یا زیادہ ہو تو جیسا کہ امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے دونوں نکاح مقررہ مہر میں صحیح ہوں گے اور صحیح قول کے مطابق راجح مذہب یہی ہے، اس لئے کہ اس عقد میں شرکت نہیں ہے صرف اس میں ایک شرط ہے تو شرط باطل ہوجائے گی اور نکاح صحیح ہوجائے گا، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے دوسری کے بضع سے الگ مقررہ مہر ہوگا، تو اگر مقررہ مہر کچھ درہم اور دوسرے کا بضع ہو تو نکاح صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ گذر چکا ہے اور ایک قول ہے کہ: صرف شرط باطل ہوگی، اور صحت کا محل یہ ہے کہ مقررہ مہر حیلہ کے طور پر بہت کم نہ ہو خواہ وہ مہر مثل ہو یا کم ہو تو اگر حیلہ کے طور پر بہت کم ہو تو نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ کسی حرام کو حلال کرنے کے لئے حیلے باطل ہوتے ہیں، اور بہوتی کہتے ہیں: اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر مقررہ مہر زیادہ ہو تو نکاح صحیح ہوجائے گا خواہ حیلہ ہی کے طور پر ہو، اور التنقیح کی اتباع میں المنتہی کی عبارت اس کے فساد کی مقتضی ہے اور اس صورت کا اس کے شرائط کے ساتھ صحیح ہوجانا ہی راجح مذہب ہے، اور خرقی اس نکاح کے بطلان کے قائل ہیں۔

اور انہیں میں سے یہ ہے کہ کسی ایک کے لئے مہر مقرر ہو اور دوسری کے لئے نہ ہو تو جس کا مہر مقرر کیا گیا ہو اس کا نکاح صحیح ہوگا، اور جس کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اس کا نکاح فاسد ہوگا، اس لئے کہ جس کے لئے مہر مقرر ہے اس کے نکاح میں مقرر مہر اور شرط ہے تو یہ اس کے مشابہ ہوگا کہ اگر دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مہر مقرر کرے اور حنابلہ میں سے ابوبکر کہتے ہیں: دونوں کا نکاح فاسد ہوجائے گا[1]۔

۹ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح شغار صحیح ہے، اور ان کے نزدیک اس کی صورت یہ ہے کہ آدمی اپنی بیٹی یا بہن وغیرہ کی شادی اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنی بیٹی یا بہن یا ان دونوں کے علاوہ اپنی محرم وغیرہ کی شادی اس شرط پر کرے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا بضع دوسری کا مہر ہوگا، اور دونوں کے درمیان اس کے علاوہ کوئی مہر نہیں ہوگا تو نکاح صحیح ہوجائے گا اور مہر مثل واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کو مہر متعین کیا ہے جو مہر کے لائق نہیں ہے، اور مہر سے خالی ہونے کے سبب وہ ممنوع ہے، اس لئے کہ نہی کا تعلق حنفیہ کے نزدیک شغار کے معنی سے ہے تو شغور کی اصل خالی ہونا ہے، اور اس کے متعلق وارد ہونے والی نہی مہر سے اس کے خالی ہونے اور مال میں سے کوئی اور چیز واجب ہوئے بغیر اسی پر اکتفاء کرنے کی وجہ سے ہے، جیسا کہ زمانۂ جاہلیت میں ان کی عادت تھی، لہذا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مہر مثل واجب ہوگا، جیسے کہ اگر وہ عورت سے ایسی چیز کے بدلے شادی کرے جو مال نہ ہو یا جو مہر ہونے کے لائق نہ ہو جیسے شراب، مردار اور خون وغیرہ، تو جب مہر واجب ہوگیا تو شغار باقی نہیں رہا، یا نہی کراہت پر محمول ہے اور کراہت موجب فساد نہیں ہے۔

لیکن اگر نکاح مہر سے خالی نہ ہو، یا دونوں میں سے ہر ایک کے بضع کو دوسری کا مہر نہ قرار دیا جائے، بایں طور کہ وہ کہے: میں نے تم سے اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پر کی کہ تم اپنی بیٹی کی شادی مجھ سے کردو اور دوسرا قبول کرلے یا کہے: میں نے تم سے اپنی بیٹی کی شادی اس شرط پر کی کہ تم اپنی بیٹی کی شادی مجھ سے اس شرط پر کردو کہ میری بیٹی کا بضع تمہاری بیٹی کا مہر ہو اور دوسرا اس کو قبول نہ کرے بلکہ اس سے اپنی بیٹی کی شادی کردے اور اس کا مہر مقرر نہ کرے، یا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے وہ دونوں کوئی مہر مقرر کردیں تو یہ نکاح شغار نہیں ہوگا، بلکہ بالاتفاق نکاح صحیح ہوگا، الغایۃ سے نقل کرتے ہوئے شلبی کے حاشیہ میں فرماتے ہیں: شغار شین معجمہ کے کسرہ اور غین معجمہ کے ساتھ حال میں یا دوسرے میں مہر کے وجوب کے بغیر جاہلیت کے نکاحوں

---

(۱) کشاف القناع ۵/ ۹۳-۹۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۶-۲۶۷، الإنصاف ۸/ ۱۵۹-۱۶۱۔

میں سے ہے، اور یہ شغور سے ماخوذ ہے جس کا معنی خلو ہے، تو اگر اس میں مہر متعین ہو تو خلو کہاں ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی ہوگا جب اس کے لئے مہر مثل واجب ہوجائے۔

زہری، مکحول، ثوری، لیث، ایک روایت میں امام احمد، اسحاق اور ابوثور کا مذہب یہی ہے، اور امام شافعی کے مذہب میں بھی ایک قول یہی ہے (۱)۔

پنجم: نکاح خدن:

۱۰ - خدن: عورت کا وہ دوست جو اس کے ساتھ خفیہ طور سے زنا کرتا ہو، اور عورتوں میں سے خدن والی وہ ہے جو خفیہ طور سے زنا کرے اور ایک قول ہے کہ خدن والی وہ ہے جو کسی ایک سے زنا کرے، اور عرب زنا کا اعلان معیوب سمجھتے تھے اور اخدان بنانے کو معیوب نہیں سمجھتے تھے، پھر اللہ نے ان تمام چیزوں کو ختم کردیا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: عربوں کی ایک قوم زنا میں سے جو ظاہر ہو اس کو حرام قرار دیتے تھے اور اس میں جو چھپ کر ہو اس کو حلال قرار دیتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد کے ذریعہ سے فواحش میں سے ظاہر اور باطن (دونوں) کی ممانعت فرمادی: "**وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**" (۲) (اور بے حیائیوں کے پاس بھی نہ جاؤ (خواہ) وہ علانیہ ہوں اور (خواہ) پوشیدہ)، اور نکاح صحیح یا ملک یمین کے بغیر وطی سے روک دیا (۳)۔

اور ابن العربی اللہ تعالیٰ کے اس قول: "**غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ**" (۱) (اس طرح کہ وہ قید نکاح میں لائی جائیں نہ کہ مستی نکالنے والیاں ہوں اور نہ چوری چھپے آشنائی کرنے والیاں) کی تفسیر میں کہتے ہیں: جاہلیت میں زانیہ عورتیں دو قسم کی تھیں، مشہور عورتیں اور اخدان اختیار کرنے والی عورتیں، اور زنا میں سے ظاہر کو وہ اپنی عقلوں سے حرام قرار دیتے تھے اور خفیہ کو حلال قرار دیتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے تمام کی ممانعت فرمادی (۲)۔

ششم: نکاح متعہ:

۱۱ - نکاح متعہ مرد کا عورت سے یہ کہنا ہے کہ میں تم کو اتنا دوں گا اس شرط پر کہ میں تم سے ایک دن یا ایک مہینہ یا ایک سال یا اسی کے مثل فائدہ اٹھاؤں گا، خواہ متعہ میں کوئی خاص مدت مقرر کرے جیسا کہ گذشتہ مثالوں کا حال ہے یا مدت کو مجہول رکھے جیسا کہ اس کا کہنا کہ میں تم کو اتنا دوں گا اس شرط پر کہ موسم حج میں یا جب تک میں شہر میں مقیم رہوں گا یا زید کے آنے تک میں تم سے لطف اندوز ہوں گا اور جب مقررہ مدت پوری ہوجائے گی تو طلاق کے بغیر جدائی ہو جائے گی۔

اور نکاح متعہ جاہلیت کے نکاحوں میں سے ہے، اور یہ ابتداء اسلام میں حلال تھا پھر حرام کردیا گیا (۳)، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی حدیث ہے، فرماتے ہیں: "**إن النبي ﷺ نهى عن المتعة**

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۳۳۲-۳۳۳، تبیین الحقائق اور اس کے حاشیہ پر حاشیۃ الشلبی ۲/ ۱۴۵، نیز دیکھئے: فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/ ۱۶۳-۱۶۴۔

(۲) سورۂ أنعام/ ۱۵۱۔

(۳) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۶۸، الجامع لأحکام القرآن ۵/ ۱۴۳، ۷/ ۴۷، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۱۶، ۲/ ۴۶، ۲۷۰، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/ ۱۸۴۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۵۔

(۲) أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۱۶، ۲/ ۴۶، ۲۷۰۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۷۲-۲۷۳، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۵۱، الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۸، ۲۳۹، فتح الباری ۹/ ۱۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۹۶، الإنصاف ۸/ ۱۶۳، شرح صحیح مسلم ۹/ ۱۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر"(۱) (نبی کریم ﷺ نے خیبر کے موقع پر متعہ اور اور پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمادیا)، پھر فتح مکہ میں اس کی اجازت دی گئی، اس لئے کہ حضرت ربیع بن سبرہ جہنیؓ کی حدیث ہے: "أن أباه غزا مع رسول الله ﷺ فتح مكة قال: فأقمنا بها خمس عشرة (ثلاثين بين يوم وليلة) فأذن لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء"(۲) (ان کے والد فتح مکہ میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ غزوہ میں شریک ہوئے، فرماتے ہیں: تو ہم نے وہاں پندرہ (یعنی رات و دن کے درمیان تیس) تک قیام کیا تو نبی کریم نے ہم کو عورتوں سے متعہ کی اجازت مرحمت فرمائی)، پھر آپ نے اس کو حرام قرار دیا، اور روایت ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اس کی اجازت دی، پھر ہمیشہ کے لئے حرام قرار دیا اس لئے کہ حضرت سبرہؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ أباح نكاح المتعة في حجة الوداع، ثم حرم أبدا"(۳) (نبی ﷺ نے نکاح متعہ کو حجۃ الوداع کے موقع پر مباح قرار دیا، پھر ہمیشہ کے لئے حرام کردیا)، امام شافعی فرماتے ہیں: میں متعہ کے سوا کسی چیز کو نہیں جانتا جس کو حرام کیا گیا پھر مباح کیا گیا پھر حرام قرار دیا گیا(۱)۔

اور نکاح متعہ کے سلسلہ میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور مذہب کے صحیح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ نکاح متعہ حرام اور باطل ہے اور ان کا استدلال چند دلائل سے ہے، اسی میں حضرت ربیع بن سبرہ جہنیؓ کی حدیث ہے، ان کے والد نے ان سے بیان کیا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "يا أيها الناس إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا"(۲) (اے لوگو! میں نے تم کو عورتوں سے متعہ کرنے کی اجازت دی تھی، اور اللہ نے اس کو قیامت تک کے لئے حرام کردیا ہے، تو جس کے پاس ان عورتوں میں سے کوئی ہو تو وہ اس کا راستہ چھوڑ دے اور ان کو تم نے جو کچھ دیا ہے اس میں کچھ بھی نہ لو)، اور حضرت علیؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن المتعة، وقال: إنما كانت لمن لم يجد فلما نزل النكاح والطلاق والعدة والميراث بين الزوج والمرأة نسخت"(۳) (نبی کریم ﷺ نے متعہ سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا: یہ اس شخص کے لئے تھا جس کے

---

(۱) حدیث علی: "أن النبي ﷺ نهى عن المتعة......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث الربیع بن سبرة: "أن أباه غزا مع رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۲/۱۰۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ أباح المتعة في حجة الوداع......" کی روایت عبد الرزاق الصنعانی نے المصنف (۷/۵۰۴) میں اور بیہقی نے السنن الکبری (۷/۲۰۳-۲۰۴ طبع المعرفہ) میں حضرت عبد العزیز بن عمر عن ربیع بن سبرہ عن ابیہ سے کی ہے، بیہقی نے کہا: یہ عبد العزیز کی جانب سے وہم ہے، چنانچہ ربیع بن سبرہ سے جمہور کی روایت یہ ہے کہ یہ فتح مکہ کے زمانہ میں ہوا، اور قاضی عیاض نے بھی اس روایت کو خطأ قرار دیا ہے، اور فرمایا: ان سے اثبات کی روایات یہ ہیں کہ وہ فتح مکہ کے روز ہوا تھا (إکمال المعلم ۴/۵۳ طبع دارالوفاء)۔

---

(۱) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/۱۶۶-۱۷۴، شرح صحیح مسلم للنووی ۹/۱۵۳-۱۶۲، أحکام القرآن للجصاص ۲/۱۵۱، مغنی المحتاج ۳/۱۴۲، الحاوی للماوردی ۱۱/۴۴۹-۴۵۵۔

(۲) حدیث ربیع بن سبرہ: "أن أباه حدثه......" کی روایت مسلم (۲/۱۰۲۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن المتعة" کی روایت طبرانی نے الأوسط (۱۰/۱۶۵ طبع المعارف) میں، بیہقی نے (۷/۲۰۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اور حازمی نے الاعتبار (ص ۱۸۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، حازمی نے کہا: اس سند سے یہ حدیث غریب ہے۔

پاس کچھ نہ ہو،تو جب شوہر اور بیوی کے درمیان نکاح اور طلاق اور عدت ومیراث کے احکام نازل ہوگئے تو اسے منسوخ کر دیا گیا)۔

اور اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**حرم - أو هدم- المتعة النكاح والطلاق والعدة والميراث**"[1] (متعہ کو نکاح، طلاق، عدت اور میراث نے حرام یا منہدم کر دیا)، اس معنی میں کہ متعہ طلاق اور جدائی کے بغیر ختم ہو جاتا ہے اور دونوں کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوتی ہے جس سے معلوم ہوا کہ متعہ نکاح نہیں ہے اور اس میں عورت مرد کی بیوی نہیں ہوتی ہے۔

اور ان کے دلائل میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھی ہے: "**وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ،إِلَّا عَلىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْمَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ**"[2] (اور جو اپنی شرم گاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں)، چنانچہ جس عورت سے استمتاع کرے گا وہ نہ اس کی بیوی ہے اور نہ باندی تو ضروری ہے کہ متعہ میں ملامت کی جائے۔

اور اس حدیث کی وجہ سے بھی جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "**إنما كانت المتعة في أول الإسلام، كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم، فتحفظ له متاعه و تصلح له شأنه حتى نزلت الآية ﴿إِلَّا عَلىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْمَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ قال ابن عباس: فكل فرج سوى هذين فهو حرام**"[1] (متعہ تو ابتداء اسلام میں تھا آدمی شہر آتا جہاں اس کی کوئی پہچان نہیں ہوتی، تو جتنی مدت ٹھہرنے کا خیال ہوتا اتنی مدت کے لئے عورت سے شادی کر لیتا تو وہ اس کے سامان کی حفاظت کرتی اور اس کا حال درست کرتی، یہاں تک کہ آیت نازل ہوئی: "**إِلَّا عَلىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْمَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ**" (ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں)۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: تو ان دونوں کے علاوہ ہر شرمگاہ حرام ہے)۔

نیز نکاح کو شہوت پوری کرنے کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کو ایسے اغراض اور مقاصد کے لئے مشروع کیا گیا ہے جن تک رسائی اس کے ذریعہ ہوتی ہے، اور متعہ سے شہوت پوری کرنا مقاصد تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوتا، لہذا وہ مشروع نہیں ہوگا، یہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن الزبیر اور حضرت ابو ہریرہؓ اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہ، تابعین اور سلف صالحین کا مذہب ہے[2]۔

لیکن اللہ تعالی کا قول: "**فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَأْتُوْهُنَّ أُجُوْرَهُنَّ**" (پھر جس طریقہ سے تم نے ان عورتوں سے لذت لی

---

(۱) حدیث: "حرم - أو هدم -المتعة......" کی روایت ابن حبان نے صحیح (الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۶/ ۱۷۸) میں اور بیہقی نے (۷/ ۲۰۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کا ذکر فتح الباری (۹/ ۱۷۰) میں کیا ہے کہ اس کی اسناد میں بحث ہے اس اعتبار سے کہ انہوں نے اس کی اسناد میں موجود دو راویوں کی وجہ سے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ مومنون/ ۵، ۶۔

(۱) اثر ابن عباس: "إنما كانت المتعة في أول الإسلام......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۲۱ طبع الحلبی) اور بیہقی (۷/ ۲۰۵-۲۰۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حافظ ابن حجر (الفتح ۹/ ۱۷۲ طبع السلفیہ) میں فرماتے ہیں: اس کی سند ضعیف ہے، اور یہ شاذ ہے اور اس کی اباحت کی جو علت گذر چکی ہے اس کے مخالف ہے۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۷۲-۲۷۳، الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۷، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۴۶-۱۵۵، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۹/ ۱۶۶-۱۷۴، شرح مسلم للنووی ۹/ ۱۵۳-۱۶۲، الحاوی للماوردی ۱۱/ ۴۴۹-۴۵۸، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۲، کشاف القناع ۵/ ۹۶-۹۸۔

ہے، سو انہیں ان کے مقرر شدہ مہر دے دو)، نکاح کے بارے میں ہے، اس لئے کہ شروع اور اخیر آیت میں نکاح ہی مذکور ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے شروع آیت میں نکاح میں محرمات کی کچھ قسمیں بیان کیں، اور ان کے علاوہ کو اپنے اس قول سے نکاح کے ذریعہ مباح قرار دیا: "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ " [۱](اور جو ان کے علاوہ ہیں وہ تمہارے لئے حلال کر دی گئی ہیں یعنی تم انہیں اپنے مال کے ذریعہ سے تلاش کرو)، یعنی نکاح کے ذریعہ، اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ"[۲] (قید نکاح میں لانے والے ہو نہ کہ مستی نکالنے والے) یعنی نکاح کرتے ہوئے نہ کہ زنا کرتے ہوئے، اور اللہ تعالیٰ آیت کے سیاق میں فرماتا ہے:

"وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ"[۳] (تم میں سے جو کوئی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کر سکے)، نیز اللہ تعالیٰ نے نکاح کا ذکر کیا ہے نہ کہ اجارہ اور متعہ کا، لہذا اللہ تعالیٰ کے قول "فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ" (پھر جس طریقہ سے تم نے ان عورتوں سے لذت لی ہے) کو نکاح کے ذریعہ استمتاع پر محمول کیا جائے گا، رہا واجب کو اجرت کہنا تو ہاں، نکاح میں مہر کو اجرت کہا جاتا ہے، اللہ عزوجل کا ارشاد ہے:

"فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ ءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ"[۴] (سو ان کے مالکوں کی اجازت سے ان سے نکاح کر لیا کرو اور ان کے مہر انہیں دے دیا کرو) یعنی ان عورتوں کے مہر، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتا ہے:" يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي

(۱) سورۂ نساء/ ۲۴۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۵۔
(۴) سورۂ نساء/ ۲۵۔

ءَ اتَيْتَ أُجُورَهُنَّ"[۱] (اے نبی ہم نے آپ کے لئے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں)۔

اور استمتاع کے بعد اجرت دینے کا حکم اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے:

"فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَأْتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" (پھر جس طریقہ سے تم نے ان عورتوں سے لذت لی ہے، سو انہیں ان کے مقرر شدہ مہر دے دو) یہ بضع کے منافع پر اجارہ کے جواز یعنی متعہ پر دلالت نہیں کرتا، اس لئے کہ آیت کریمہ میں تقدیم وتاخیر کے ذریعہ گویا اللہ تعالیٰ فرمارہا ہے: "فَأْتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ إِذَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ " (تو جب تم ان عورتوں سے استمتاع کرو تو ان کو ان کی اجرت دیدو) یعنی جب تم ان سے استمتاع کا ارادہ کرو، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

"يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"[۲] (اے نبی (لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو) یعنی جب تم لوگ عورتوں کو طلاق دینا چاہو علاوہ ازیں اگر آیت سے مراد اجارہ اور متعہ ہو تو جو آیات اور احادیث ذکر کی گئی ہیں ان سے وہ منسوخ ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ " (پھر جس طریقہ سے تم نے ان عورتوں سے لذت لی ہے) کو اللہ تعالیٰ کے اس قول نے منسوخ کر دیا ہے: "يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ" اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**المتعة بالنساء منسوخة نسختها آية الطلاق والصداق والعدة والمواريث**"[۳] (عورتوں سے متعہ کرنا منسوخ ہے، اس کو طلاق،

(۱) سورۂ احزاب/ ۵۰۔
(۲) سورۂ طلاق/ ۱۔
(۳) اثر ابن مسعود: "المتعة بالنساء منسوخة نسختها آية الطلاق......"

مہر، عدت اور مواریث کی آیت نے منسوخ کردیا ہے)، اور جس نکاح سے یہ حقوق ثابت ہوتے ہیں وہ نکاح صحیح ہے اور ان میں سے کوئی بھی حق متعہ سے ثابت نہیں ہوتا[۱]۔

دوسرا قول: حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ وہ جائز ہے اور ان کے اکثر شاگرد عطاء اور طاؤس بھی اسی کے قائل ہیں، اور ابن جریج بھی اسی کے قائل ہیں، اور یہ حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت جابرؓ سے بھی منقول ہے[۲]۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ظاہر سے ہے: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"[۳] (پھر جس طریقہ سے تم نے ان عورتوں سے لذت لی ہے، سو انہیں ان کے مقررشدہ مہر دے دو)، اور اس آیت سے استدلال تین طرح سے ہے: اول یہ کہ استمتاع کا ذکر کیا گیا اور نکاح کا ذکر نہیں کیا گیا اور استمتاع اور تمتع ایک چیز ہیں، دوم یہ کہ: اللہ تعالیٰ نے اجرت دینے کا حکم دیا ہے، اور متعہ بضع کے منافع پر عقد اجارہ ہے، سوم یہ کہ: اللہ تعالیٰ نے استمتاع کے بعد اجرت دینے کا حکم دیا ہے، اور یہ عقد اجارہ اور متعہ میں ہوتا ہے، رہا مہر تو وہ نکاح میں نفس عقد سے واجب ہوجاتا ہے، اور پہلے شوہر سے مہر لیا جاتا ہے پھر اسے استمتاع پر قابو دیا جاتا ہے، تو آیت کریمہ عقد متعہ کے جواز پر دلالت کررہی ہے[۴]۔

اسی طرح نکاح متعہ کی اباحت کے قائلین نے حضرت عمر بن الخطابؓ کے قول سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "**متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما: متعة النساء و متعة الحج**"[۱] (رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں دو متعہ تھے میں ان دونوں سے روکتا ہوں اور ان پر میں سزا دوں گا: عورتوں کا متعہ اور حج کا متعہ)۔

یہ حضرات کہتے ہیں: تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ان دونوں کے مباح ہونے کی خبر دی ہے، اور شرع سے جس کی اباحت ثابت ہوجائے اجتہاد سے اس کی حرمت نہیں ہوگی۔

اسی طرح ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے وارد ہونے والی روایت سے ہے، فرماتے ہیں: "**كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس لنا نساء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلک، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل، ثم قرأ عبد الله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَآ أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾**"[۲] (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوہ میں شریک ہوتے تھے ہمارے ساتھ عورتیں نہیں ہوتیں تو ہم نے کہا: کیا ہم خصی نہ بن جائیں؟ تو آپ ﷺ نے ہمیں اس سے روک دیا، پھر ہمیں رخصت دی کہ ہم عورت سے کپڑے کے بدلہ کسی مدت تک کے لئے نکاح کرلیں پھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس آیت کی تلاوت کی: "**﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَآ أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَلَا**

کی روایت عبدالرزاق الصنعانی نے المصنف (۷/ ۵۰۵) اور بیہقی نے السنن الکبریٰ (۷/ ۲۰۷ طبع المعرفہ) میں کی ہے۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۷۲-۲۷۳، فتح الباری ۹/ ۱۷۳-۱۷۴، الحاوی الکبیر ۱۱/ ۴۴۹، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۴۔

(۲) المغنی ۱۰/ ۴۶ طبع ہجر۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۴۔

(۴) البدائع ۲/ ۲۷۲، ۲۷۳۔

(۱) اثر عمر بن الخطاب: "متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ......" کی روایت سعید بن منصور (القسم الأول من المجلد الثالث/ ۲۱۰ طبع علمی بریس) نے کی ہے، اور ابن قیم الجوزی نے زاد المعاد (۳/ ۴۶۳ طبع الرسالہ) میں اس کے ثبوت کی صراحت کی ہے۔

(۲) قول ابن مسعود: "كنا نغز مع رسول الله ﷺ ليس لنا نساء......" کی روایت بخاری (۸/ ۲۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

تَعْتَدُوا إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾"(اے ایمان والو! اپنے اوپران پاکیزہ چیزوں کو جو اللہ نے تمہارے لئے جائز کی ہیں حرام نہ کرلو اور حدود سے آگے نہ نکلو، بے شک اللہ حدود سے آگے نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

نیز حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی حدیث سے (بھی ان کا استدلال ہے) "**كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر حتى نهى عنه عمر**"[(۱)] (ہم نبی کریم ﷺ اور حضرت ابوبکر کے زمانہ میں ایک مٹھی کھجور اور آٹے کے بدلہ چند ایام کے لئے استمتاع کرتے تھے، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے اس سے روک دیا)۔

نیز نکاح متعہ منفعت پر عقد ہے، لہذا اجارہ کی طرح کسی مدت تک اس کو مقرر کرنا صحیح ہے، نیز اس لئے کہ اس کی اباحت اجماع سے ثابت ہے، لہذا کسی دوسرے اجماع کے بغیر اس کی حرمت ثابت نہیں ہوگی[(۲)]۔

۱۲ - جمہور فقہاء کہتے ہیں نبی کریم ﷺ سے متعہ کی دائمی حرمت حضرت سبرہ جہنیؓ کی حدیث کے ذریعہ ثابت ہے: "**أنه غزا مع رسول الله ﷺ فتح مكة قال: فأقمنا بها خمس عشر، فأذن لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء - و ذكر الحديث إلى أن قال: "فلم أخرج حتى حرمها رسول الله ﷺ**"[(۳)] (وہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ فتح مکہ کے موقع پر غزوہ میں شریک ہوئے، تو ہم نے وہاں پندرہ دن قیام کیا چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ہم کو عورتوں سے متعہ کی اجازت دی اور حدیث بیان کی یہاں تک کہ فرمایا: تو میں نہیں نکلا یہاں تک کہ نبی کریم ﷺ نے اس کو حرام کر دیا)۔

اور بعض صحابہ کی مخالفت کا کوئی اثر اس کے حجت ہونے میں نہیں ہوگا، نہ اس پر عمل کرنے میں ہمارے لئے کوئی عذر ہوگا جبکہ جمہور صحابہ نے حرمت کو محفوظ رکھا اور اس پر عمل کیا یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "**إن رسول الله ﷺ أذن لنا في المتعة ثلاثا ثم حرمها، والله لا أعلم أحدا تمتع وهو محصن إلا رجمته بالحجارة**"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے تین دن تک ہم کو متعہ کی اجازت دی پھر اس کو حرام کر دیا، خدا کی قسم جس کے بارے میں بھی مجھے معلوم ہوگا کہ محصن ہونے کی حالت میں اس نے متعہ کیا ہے اس کو پتھر سے سنگسار کر دوں گا)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے "**حرم أو -هدم- المتعة النكاح والطلاق والعدة والميراث**"[(۲)] (متعہ کو نکاح، طلاق، عدت اور میراث نے حرام یا منہدم کر دیا)۔

اور حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "**خرجنا ومعنا النساء اللاتي استمتعنا بهن......فقال رسول الله ﷺ: هن حرام إلى يوم القيامة**"[(۳)] (ہم نکلے

---

(۱) حدیث: "كنا نستمتع بالقبضة من التمر......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۷۲-۲۷۳، فتح الباری ۹/ ۱۷۳-۱۷۴، الحاوی الکبیر ۱۱/ ۴۴۹، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۴۔

(۳) حدیث سبرة الجہنی: "أنه غزا مع رسول الله ﷺ فتح مكة......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث عمر: "إن رسول الله ﷺ أذن لنا في المتعة ثلاثا......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری مصباح الزجاجہ (۱/ ۳۴۲ طبع دار الجنان) میں فرماتے ہیں: اس اسناد میں بحث ہے۔

(۲) حدیث ابوہریرہ: "حرم أو -هدم- المتعة الطلاق والعدة والميراث" کی تخریج فقرہ/ ۱۱ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث جابر: "خرجنا ومعنا النساء اللاتي استمتعنا بهن......" کی روایت طبرانی نے الأوسط (۱/ ۵۱۰-۵۱۱ طبع المعارف) میں کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۴/ ۲۶۴ طبع مکتبۃ القدسی) میں کہا: اس کی روایت طبرانی نے

اور ہمارے ساتھ وہ عورتیں تھیں جن سے ہم نے متعہ کیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: وہ قیامت تک کے لئے حرام ہیں)۔

اور رہی وہ حدیث جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے: ''كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس لنا نساء ۔ فقلنا : ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل''[1] (ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غزوہ کرتے، ہمارے ساتھ عورتیں نہیں ہوتیں تو ہم نے کہا: کیا ہم خصی نہ بن جائیں، تو آپ نے ہمیں اس سے روک دیا پھر ہمیں رخصت دی کہ ہم عورت سے کپڑے کے بدلہ ایک مدت تک کے لئے نکاح کرلیں کہ) اس حدیث کا نتیجہ اس متعہ کی اباحت ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے تمام احادیث میں حرام قرار دیا ہے اور یہ معلوم ہے کہ متعہ کو ایک وقت میں مباح کیا گیا پھر اسے حرام قرار دیا گیا اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں تاریخ کا ذکر نہیں ہے تو ممانعت کی احادیث اس پر فیصل ہیں، اس لئے کہ ان میں اباحت سے ممانعت کا ذکر ہے اور اگر دونوں برابر بھی ہوں تو ممانعت اولی ہوگی۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ متعہ، طلاق، عدت اور میراث سے منسوخ ہوگیا ہے[2]۔

جصاص کہتے ہیں: یہ معلوم ہے کہ متعہ ایک وقت مباح تھا تو اگر اباحت باقی ہوتی تو وہ مشہور اور متواتر ہوکر منقول ہوتی، اس لئے کہ اس کی حاجت عام ہے اور اس کو سب جانتے ہیں، اور اگر اباحت باقی ہوتی تو اس کی حرمت پر صحابہ کا اجماع نہ ہوتا تو جب ہم نے صحابہ کرام کو اس کی اباحت سے انکار کرنے والا اور اس کی ممانعت کو واجب قرار دینے والا پایا حالانکہ ان کو پہلے اس کے مباح ہونے کا علم تھا، تو اس سے معلوم ہوا کہ اباحت کے بعد اس کی ممانعت ہوئی اور ہمارے علم کے مطابق حضرت ابن عباس کے علاوہ کوئی صحابی نہیں ہیں جن سے متعہ کی صرف اباحت کا قول مروی ہو اور حضرت ابن عباسؓ نے بھی اس سے اس وقت رجوع کرلیا جب ان کے نزدیک صحابہ کی طرف سے متواتر احادیث سے اس کی حرمت ثابت ہوگئی اور یہ بیع صرف اور ہاتھ ہاتھ دو درہم کے بدلہ ایک درہم کی بیع کی اباحت میں ان کے قول کی طرح ہے پھر جب ان کے نزدیک نبی کریم ﷺ سے اس کا حرام قرار دینا ثابت ہوگیا اور اس کے متعلق ان کے پاس ہر طرف سے متواتر احادیث پہنچیں تو انہوں نے اپنے قول سے رجوع کرلیا، اور جماعت کے قول کو اختیار کرلیا تو متعہ کے متعلق بھی ان کا یہی طریقہ رہا۔

اور صحابہ متعہ کی اباحت کے منسوخ ہونے سے واقف تھے اس کا علم اس واقعہ سے ہوتا ہے جو حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے اپنے خطبہ میں فرمایا: ''دو متعے نبی کریم ﷺ کے زمانے میں تھے میں ان سے روکتا ہوں اور ان پر سزا دوں گا'' اور ایک دوسری خبر میں فرمایا: ''اگر تم نے آئندہ اس کو کیا تو میں سنگسار کردوں گا'' تو کسی نکیر کرنے والے نے ان پر نکیر نہیں کی، خاص طور سے ایسی چیز میں جس کی اباحت اور جس کے بارے میں ان کے یہ خبر دینے کو انہوں نے جان لیا تھا کہ وہ دونوں چیزیں نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں تھیں تو یہ چیز دو صورتوں میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوگی۔ یا تو ان کو اس کی اباحت کے باقی رہنے کا علم تھا اس کے باوجود وہ ان کے ساتھ

الاوسط میں کی ہے، اور اس میں صدقہ بن عبداللہ ہیں، ان کو ابوحاتم وغیرہ نے ثقہ کہا ہے، اور احمد اور ایک جماعت نے ان کو ضعیف کہا ہے، اور اس کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) حدیث ابن مسعود: ''كنا نغزو مع رسول الله ﷺ......'' کی تخریج فقرہ/۱۱ میں گذر چکی۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/۱۵۱ طبع رابطۃ الأوقاف الإسلامیہ۔

اس کی ممانعت پر متفق ہوگئے اور ان سے ایسا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کھلم کھلا نبی کریم علیہ السلام کے حکم کی مخالفت کرنے والے تھے، حالانکہ اللہ نے ان کی صفت یہ بیان کی ہے کہ وہ بہترین امت ہیں جس کو لوگوں کے لئے نکالا گیا ہے، لوگوں کو بھلائی کا حکم دیتے ہیں اور برائی سے روکتے ہیں تو نبی کریم علیہ السلام کے حکم کی مخالفت پر ان کا اتفاق ممکن نہیں ہے، نیز یہ کفر اختیار کر لینے اور اسلام سے نکل جانے تک پہنچا دے گا اس لئے کہ جو نبی کریم علیہ السلام کے متعہ کے مباح کرنے کو جانے پھر اس کے منسوخ ہوئے بغیر کہے کہ وہ ممنوع ہے تو وہ ملت سے خارج ہے، جب یہ ممکن نہیں ہے تو ہمیں معلوم ہوا کہ ان حضرات کو اباحت کے بعد اس کی ممانعت کا علم ہوا ہے، اسی لئے انہوں نے اس کی نکیر نہیں کی اور اگر حضرت عمرؓ نے جو کہا تھا وہ منکر ہوتا اور ان حضرات کے نزدیک نسخ ثابت نہ ہوتا تو یہ جائز نہ ہوتا کہ وہ حضرات ان پر نکیر نہ کر کے ان کی موافقت کریں اور اس میں متعہ کے منسوخ ہونے پر ان کے اجماع کی دلیل ہے اس لئے کہ جس چیز کو نبی کریم علیہ السلام نے مباح قرار دیا اس کو ممنوع قرار دینا نسخ کے بغیر جائز نہیں ہے (۱)۔

ابن العربی کہتے ہیں: حضرت ابن عباسؓ متعہ کے جواز کے قائل تھے پھر ان کا اس سے رجوع کرنا ثابت ہے، لہذا اس کی حرمت پر اجماع منعقد ہوگیا ہے (۲)۔

اور مازری کہتے ہیں: یہ ثابت ہے کہ ابتداء اسلام میں متعہ جائز تھا پھر احادیث صحیحہ سے ثابت ہوا کہ وہ منسوخ کر دیا گیا ہے اور اس کی حرمت پر اجماع منعقد ہوگیا اور اس کے بارے میں بدعتیوں کے ایک گروہ کے علاوہ کسی نے مخالفت نہیں کی ہے (۱)۔

نکاح متعہ کا صیغہ:

۱۳ - مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ نکاح متعہ کے باطل ہونے میں لفظ متعہ کے استعمال اور زواج موقت اور نکاح موقت کے لفظ کے استعمال کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً اگر وہ کہے: میں تم سے دس دن کے لئے شادی کر رہا ہوں تو عقد باطل ہوگا اور یہ حضرات اس کو نکاح مؤجل اور نکاح مؤقت کہتے ہیں (۲)۔

حنفیہ کہتے ہیں: نکاح متعہ باطل ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ موانع نکاح سے خالی کسی عورت سے کہے: میں تم سے اتنے دن مثلاً دس دن کی مدت تک تمتع کروں گا یا کہے: چند دن تک یا مجھ سے اتنے مال کے بدلہ اپنے آپ سے چند دنوں یا دس دنوں تک لطف اندوز کراؤ یا ایام کا ذکر نہ کرے، شیخ الاسلام اس کے اور نکاح مؤقت کے درمیان فرق کے بارے میں کہتے ہیں: موقت کو نکاح اور تزویج کے لفظ سے اور متعہ میں اتمتع یا استمتع (متعہ کرنا یا استمتاع کرنا) یعنی ایسے لفظ سے جو متعہ کے مادہ پر مشتمل ہو، ذکر کرے، ابن الہمام کہتے ہیں: اس کے ساتھ ہی جو چیز ظاہر ہو رہی ہے وہ متعہ میں گواہوں اور مدت کی تعیین کا مشروط نہ ہونا ہے اور نکاح مؤقت میں گواہ بھی ہوتے ہیں اور مدت کی تعیین بھی ہوتی ہے اور بلاشک جس نکاح متعہ کو حضور علیہ السلام نے مباح کیا پھر حرام قرار دیا۔ اس کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ وہ نکاح ہے جس میں مادہ (م ت ع) ہو اس پر ان لوگوں کی کوئی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ قطعی آثار یہی ہیں کہ ثابت شدہ بات صرف یہی ہے کہ آپ علیہ السلام نے ان کو متعہ کی اجازت دی اور اس کا

---

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۲/۱۵۱-۱۵۲۔

(۲) تفسیر القرطبی ۵/۱۳۲-۱۳۳۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۹/۱۷۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۳۸، ۲۳۹، مغنی المحتاج ۳/۱۴۲۔

یہ مطلب نہیں ہے کہ جو اس اجازت پر عمل کرے اس پر متعین ہوگا کہ عورت کو لفظ" اتمتع "وغیرہ سے مخاطب کرے، اس لئے کہ معروف ہے کہ لفظ بول کر اس کا معنی مراد لیا جاتا ہے، لہذا اگر کوئی کہے: "تمتعوا من هذه النسوة" (ان عورتوں سے تمتع کرو) تو اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ تم کہو: "أتمتع بک" (میں تم سے تمتع کروں گا)، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس لفظ کے معنی ادا کرو اور اس کا مشہور معنی یہ ہے: کسی عورت سے ایسا عقد کرے جس سے عقد نکاح کے مقاصد مراد نہ ہوں، یعنی بچہ اور اس کی تربیت کے لئے اس کو برقرار رکھنا بلکہ وہ ایک متعین مدت کے لئے ہوگا جس کے پورا ہونے سے عقد ختم ہو جائے گا یا غیر معین مدت کے لئے ہو، یعنی میں جب تک تمہارے ساتھ رہوں گا عقد باقی رہے گا اور جب میں تم سے واپس ہو جاؤں گا تو عقد باقی نہیں رہے گا اور خلاصہ یہ ہے کہ متعہ کے معنی وہ عقد مؤقت ہے جو وقت پورا ہو جانے سے ختم ہو جاتا ہے تو اس میں وہ داخل ہے جو متعہ کے مادہ سے ہو اور نکاح مؤقت بھی داخل ہے تو نکاح مؤقت متعہ کے افراد میں سے ہوگا، اگرچہ اس کو لفظ تزویج سے کیا جائے اور گواہ حاضر کئے جائیں اور جس کو اس کا فائدہ دینے والے ان الفاظ سے (کیا جائے) جو اس معنی پر عورت کے ساتھ موافقت کا فائدہ دیتے ہوں۔

اور صحابہ کرامؓ میں سے جنہوں نے متعہ کیا ہے آثار میں سے کسی میں بھی "تمتعت بک" اور اس جیسے لفظ کے ذریعہ ایک بھی لفظ معروف نہیں ہے واللہ اعلم (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں: نکاح متعہ کی چند صورتیں ہیں جو یہ ہیں:

الف - یہ ہے کہ متعین یا مجہول مدت تک کے لئے عورت سے شادی کرے۔

ب - یہ کہ نکاح میں عورت کی طلاق کو کسی وقت سے مشروط کر دے جیسے ولی کا کہنا: میں نے تم سے اپنی بیٹی کی شادی ایک ماہ کے لئے یا ایک سال کے لئے یا موسم ختم ہو جانے تک کے لئے یا حاجیوں کے آنے تک کے لئے یا اسی کے مثل کر دی۔

ج - یہ کہ شوہر اپنے دل میں کسی مقرر وقت میں عورت کو طلاق دینے کی نیت کرے۔

د - یہ کہ شوہر کہے: "امتعینی نفسک" (تم اپنے آپ سے مجھے لطف اندوز ہونے کا موقع دو) اور عورت کہے: "أمتعتک نفسي" (میں نے اپنی ذات سے تم کو لطف اندوز ہونے کا موقع دیا) اور اس میں نہ ولی ہو نہ گواہ ہوں (۱)۔

نکاح متعہ پر مرتب ہونے والے اثرات:

۱۴ - عقد متعہ کے باطل ہونے پر کچھ اثرات مرتب ہوتے ہیں ذیل میں ہم ان کو بیان کر رہے ہیں:

الف - نکاح متعہ میں عورت پر نہ طلاق ہوتی ہے اور نہ ایلاء، نہ ظہار اور نہ دونوں کے درمیان وراثت جاری ہوتی ہے، نہ لعان اور اس سے نہ مرد کا محصن ہونا ثابت ہوتا ہے نہ عورت کا، نہ اس پہلے شوہر کے لئے حلال ہوتی ہے جس نے اس کو تین طلاق دی ہو اور اس پر ان تمام فقہاء کا اتفاق ہے جو اس کے باطل ہونے کے قائل ہیں، اور دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی (۲)۔

ب - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح متعہ میں جب تک عورت سے وطی نہ کرے اس وقت تک شوہر پر مہر، متعہ اور نفقہ میں

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۴۶-۲۴۷۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۹۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۲۸، نیز دیکھئے: الإنصاف ۸/ ۱۶۳-۱۶۴۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۷۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۲، الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۷، الحاوی للماوردی ۱۱/ ۴۵۵، کشاف القناع ۵/ ۹۷، المغنی ۶/ ۶۴۵۔

سے کچھ واجب نہیں ہوگا اور اگر اس سے وطی کر لے تو شافعیہ کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت نیز مالکیہ کے یہاں ایک قول میں اس کو مہر مثل ملے گا اگر چہ اس میں کوئی مہر مقرر ہو، اس لئے کہ مدت کے ذکر نے مہر میں خلل پیدا کیا ہے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ اس سے وطی کر لے تو اگر وہاں مہر مقرر ہوتو اس کو مقررہ مہر اور اس کے مہر مثل میں سے جو کم ہو وہ ملے گا اور اگر مہر مقرر نہ ہوتو اس کو مہر مثل ملے گا چاہے جتنا ہو۔

اور مالکیہ نیز راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وطی سے اس کے لئے مقررہ مہر واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا فساد مرد کے عقد کی وجہ سے ہے اور مالکیہ میں سے لخمی نے اسی کو پسند کیا ہے (۱)۔

ج- فقہاء اس پر بھی متفق ہیں کہ نکاح متعہ میں عورت اگر بچہ جنے تو اس کا نسب وطی کرنے والے سے ثابت ہوگا خواہ وہ اس کو نکاح صحیح سمجھے یا نہ سمجھے، اس لئے کہ اس کو عقد کا شبہ ہے اور عورت اس کے ذریعہ فراش ہوجائے گی اور نسب کی مدت حنفیہ میں سے امام محمدؒ کے نزدیک وطی کے وقت سے معتبر ہوگی اور حنفیہ کے یہاں اسی پر فتویٰ ہے (۲)۔

د- اسی طرح وہ اس پر متفق ہیں کہ نکاح متعہ میں وطی سے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کے درمیان اور دونوں کے اصول اور فروع کے درمیان حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی (۳)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۳، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۳۸۷، الحاوی الکبیر ۱۱/ ۴۵۵، کشاف القناع ۵/ ۹۷، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح ۲/ ۲۳۸-۲۳۹، الإنصاف ۸/ ۳۰۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۲۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۸-۲۳۹، الحاوی الکبیر ۱۱/ ۴۵۵، الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع ۵/ ۹۷۔

(۳) الحاوی الکبیر ۱۱/ ۴۵۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۷۴، الدسوقی ۲/ ۲۵۱، ۲۵۲، الإنصاف ۸/ ۱۱۶۔

متعہ کرنے والے کی سزا:

۱۵- جمہور فقہاء حنفیہ، حنابلہ، مذہب (مختار) میں مالکیہ اور قول صحیح کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح متعہ کرنے والے پر حد نہیں ہوگی خواہ اس کا تعلق مرد سے ہو یا عورت سے، اس لئے کہ حدود شبہات کی بنا پر ساقط کردی جاتی ہیں اور یہاں شبہ اختلاف کا شبہ ہے بلکہ اگر وہ حرمت سے واقف ہوتو ایسی معصیت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے جس میں حد اور کفارہ نہیں ہے اس کی تعزیر کی جائے گی۔

اور شافعیہ کے یہاں صحیح کا مقابل اور مالکیہ کے یہاں ایک ضعیف قول یہ ہے کہ نکاح متعہ میں وطی کرنے والے مرد اور عورت پر حد واجب ہوگی، اس لئے کہ اس کا نسخ ثابت ہے۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے (جیسا کہ فتح المعین میں ہے) کہ نکاح متعہ میں حد ساقط ہوجائے گی بشرطیکہ ولی اور دو گواہوں کی موجودگی میں عقد کیا ہو، لہذا اگر (ولی اور گواہوں کے بغیر) خود آپس میں عقد کر لے تو اگر وطی کرے تو حد واجب ہوگی (۱)۔

ہفتم - نکاح مؤقت:

۱۶- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نکاح مؤقت یہ ہے کہ دو گواہوں کی گواہی میں کسی عورت سے دس دن یا ایک مہینہ یا ایک سال وغیرہ تک کے لئے شادی کرے۔

اور نکاح مؤقت اور نکاح متعہ میں فرق یہ ہے کہ مؤقت میں لفظ تزویج کا ذکر ہوتا ہے متعہ میں نہیں، اسی طرح اس میں شہادت ہوتی ہے متعہ میں نہیں، المحیط میں ہے: ہر نکاح مؤقت متعہ ہے، اور امام زفر کہتے ہیں: لفظ متعہ کے بغیر متعہ نہیں ہوگا۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۴۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۹، الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۵، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۷/ ۲۲۴، الحاوی ۱۱/ ۴۵۵، کشاف القناع ۵/ ۹۷۔

اور حکم میں ایسی مدت سے موجل ہونے کے درمیان جس تک دونوں نہیں پہنچیں گے اور ایسی مدت تک ہونے کے درمیان جس تک دونوں پہنچ جائیں گے فرق کیا گیا ہے۔

چنانچہ اگر وہ اسی مدت سے موجل ہو جس تک دونوں نہیں پہنچیں گے تو اس کے حکم میں اختلاف ہے:

پس حنفیہ، حنابلہ، مالکیہ میں سے ابوالحسن اور شافعیہ میں سے بلقینی اور بعض متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ اگر نکاح کو ایسی مدت سے مؤجل کردے جس تک دونوں نہیں پہنچیں گے تو نکاح صحیح ہوجائے گا، گویا کہ اس نے ''ہمیشہ'' کا ذکر کیا ہے، اس لئے کہ نکاح مطلق اس سے نہیں بڑھے گا اور اطلاق کے مقتضی کی صراحت مضر نہیں ہوتی، بلقینی کہتے ہیں: اور امام شافعی کی ''الأم'' کی صراحت اس پر شاہد ہے اور بعض متأخرین نے اس میں ان کی اتباع کی ہے اور الفتاوی الہندیہ میں شمس الائمہ حلوانی اور بہت سے مشائخ حنفیہ سے نقل کرتے ہوئے مذکور ہے کہ اگر دونوں ایسی مدت متعین کریں جس کے بارے میں یقینی طور سے معلوم ہے کہ دونوں اس وقت تک زندہ نہیں رہیں گے جیسے ہزار سال تو نکاح منعقد ہوجائے گا اور شرط باطل ہوجائے گی جیسا کہ اگر دونوں قیامت ہونے تک یا دجال کے خروج تک یا حضرت عیسی علی نبینا وعلیہ السلام کے نزول تک کے لئے شادی کریں، بعض شافعیہ کہتے ہیں: اگر کہے کہ میں نے تمہاری شادی اس سے تمہاری زندگی بھر یا عورت کی زندگی بھر کے لئے کردی تو یہ نکاح متعہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ عقد کا مقتضی ہے، بلکہ اس کا اثر موت کے بعد بھی باقی رہے گا (۱)۔

اور راجح قول میں مالکیہ اور بلقینی کے علاوہ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی مدت سے مؤقت نکاح جس تک دونوں نہیں پہنچیں گے باطل ہے۔

اور اگر اس میں ایسی مدت مقرر کریں جس تک دونوں پہنچ سکتے ہوں جیسا کہ کہے: میں نے تم سے دس دن کے لئے شادی کی یا اس کے مثل تو یہ (امام زفر کے علاوہ بقیہ) فقہاء حنفیہ نیز مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نکاح فاسد ہے، اس لئے کہ ان فقہاء کے یہاں یہ نکاح متعہ کی ایک صورت ہے، اور حنفیہ نے اپنے مذہب پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ اگر یہ عقد جائز ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو وہ مدت مذکورہ کے ساتھ مؤقت ہوکر جائز ہوگا، یا ہمیشہ کے لئے جائز ہوگا، اور پہلی صورت ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ یہی متعہ کا معنی ہے، البتہ اس نے اس کی تعبیر لفظ نکاح اور تزویج سے کی ہے اور عقود میں معتبر ان کے معانی ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ جیسے اصیل کی براءت کی شرط کے ساتھ کفالہ، حوالہ کے معنی موجود ہونے کی وجہ سے وہ حوالہ ہے اگر چہ لفظ حوالہ موجود نہیں ہے اور متعہ منسوخ ہے اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں عورت کی رضامندی کے بغیر اس پر بضع کا استحقاق ہے اور یہ ناجائز ہے۔

امام زفر اور بعض حنفیہ کہتے ہیں: نکاح جائز ہے اور یہ نکاح دائمی ہوگا اور شرط باطل ہے، اس لئے کہ اس نے نکاح کا ذکر کیا، اور اس میں ایک فاسد شرط لگادی، اور نکاح کو فاسد شرطیں فاسد نہیں کرتیں، لہذا شرط باطل ہوگی اور نکاح صحیح ہوکر باقی رہے گا، جیسے کہ اگر وہ کہے: ''میں نے تم سے دس دن میں طلاق دیدینے تک کے لئے شادی کی'' (۱)۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۷۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۳، حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۲، تحفۃ المحتاج مع حواشی ۷/ ۲۲۴، الفروع ۵/ ۲۴۵۔

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۱۱۵، بدائع الصنائع ۲/ ۲۷۳ - ۲۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۸، تحفۃ المحتاج ۷/ ۲۲۴، الإنصاف ۸/ ۱۶۳۔

ہشتم: طلاق کی نیت سے نکاح کرنا:

۱۷- طلاق کی نیت سے نکاح کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور اس قول کے مطابق جس پر المغنی اوراس کی شرح میں جزم کیا گیا حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جب کسی عورت سے ایک مہینہ یا اس سے زیادہ یا اس سے کم کے بعد طلاق دینے کی نیت سے شادی کرلےتو نکاح صحیح ہے، چاہے عورت یا اس کا ولی اس نیت سے واقف ہو یا نہیں اور یہ عقد کو فاسد کرنے والی کسی شرط سے اس کے خالی ہونے کی وجہ سے ہے اور نیت سے فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ کبھی وہ ایسی نیت کرتا ہے جس کو نہیں کرتا اور ایسا کام کرتا ہے جس کی نیت نہیں کرتا، نیز اس لئے کہ توقیت صرف لفظ سے ہوتی ہے۔

اور شافعیہ کہتے ہیں: یہ نکاح اس کو باطل قرار دینے والوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے مکروہ ہوگا، نیز اس لئے کہ ہروہ چیز جس کی تصریح باطل کردینے والی ہو اگر اس کو چھپائے رکھے تو مکروہ ہوگا۔

اور مذہب کے صحیح قول میں حنابلہ اور امام اوزاعی کا مذہب یہ ہے کہ یہ نکاح باطل ہے، اس لئے کہ وہ اس نکاح کو متعہ کی ایک صورت سمجھتے ہیں [۱]، اور مالکیہ میں سے بہرام کا مذہب بھی یہی ہے بشرطیکہ عورت اس معاملہ کو سمجھ لے جس کا مرد نے اپنے دل میں ارادہ کررکھا ہے [۲]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۳، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۳۹، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۳۸۷، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/ ۴۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۵، البحر الرائق ۳/ ۱۱۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۱۲۸، الإنصاف ۸/ ۱۶۳، کشاف القناع ۵/ ۹۷۔

(۲) الزرقانی مع حاشیۃ البنانی ۳/ ۱۹۰، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۴۷-۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۹۔

نہم- طلاق کی شرط پر نکاح:

۱۸- طلاق کی شرط پر نکاح کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور مذہب کے صحیح قول کے مطابق حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا خواہ طلاق کی تحدید کسی معلوم وقت کے ساتھ ہو جیسے ایک مہینہ یا دس دن یا کسی مجہول وقت کے ساتھ ہو جیسے اس کے طلاق کو مثلاً اس کے والد کے آجانے کے ساتھ مشروط کردے، اس لئے کہ یہ عقد کے مقصود کی مخالف شرط ہے، لہذا وہ اسے باطل کردے گی، نیز اس لئے کہ وہ نکاح کے بقاء سے مانع ہے لہذا وہ نکاح متعہ کے مشابہ ہوگا۔

اور حنفیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کا بھی قول ہے کہ طلاق کی شرط کے ساتھ نکاح صحیح ہوگا، لہذا اگر وہ اس سے اس شرط پر شادی کرے کہ اسے مثلاً ایک مہینہ کے بعد طلاق دے دے گا تو نکاح جائز ہوگا، اس لئے کہ نکاح کو ختم کرنے والی چیز کی شرط لگانا دائمی طور پر نکاح کے منعقد ہونے پر دلالت کررہا ہے اور شرط باطل ہوجائے گی جیسے کہ اگر یہ شرط لگائے کہ اس کی موجودگی میں شادی نہیں کرے گا یا اس کو سفر میں نہیں لے جائے گا [۱]۔

دہم: محلل (حلالہ کرنے والے) کا نکاح کرنا:

۱۹- محلل کا نکاح اس عورت سے ہوتا ہے جس کو اس کے شوہر نے تین طلاقیں دیدی ہوں، تو وہ اپنے پہلے شوہر کے لئے چند شرائط کے بغیر حلال نہیں ہوگی، اور وہ یہ ہیں:

الف- اس سے اس کی عدت پوری ہوجائے۔

(۱) البحر الرائق ۳/ ۱۱۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۸۳، البدائع ۲/ ۲۷۳، نیز دیکھئے: المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۳۔

ب-کوئی دوسرا مرد اس سے نکاح صحیح کرے۔

ج -نیا شوہر اس سے حقیقی دخول کرے بایں طور کہ اس کا حشفہ یا بقدر حشفہ اس کی شرم گاہ میں داخل ہو۔

د- دوسرا شوہر اس کو طلاق دیدے۔

ھ-اس سے اس کی عدت پوری ہوجائے (۱)۔

اور فقہاء نے محلل کے نکاح کی شکلوں کو چند قسموں میں تقسیم کیا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

پہلی قسم: یہ ہے کہ اس سے اس شرط پر شادی کرے کہ جب وطی کے ذریعہ وہ اسے پہلے شوہر کے لئے حلال کردے گا تو دونوں کے درمیان نکاح نہیں رہے گا اور یہ نکاح مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک باطل ہے اور یہی عام اہل علم کا قول ہے جس میں حسن بصری، نخعی، قتادہ، لیث، ثوری اور ابن المبارک ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لعن رسول الله ﷺ المحل والمحلل له**" (۲) (اللہ کے رسول ﷺ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا جائے دونوں پر لعنت فرمائی)، نیز حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ألا أخبركم بالتيس المستعار؟ قالوا: بلى يا رسول الله . قال: هو المحلل، لعن الله المحلل والمحلل له**" (۳) (کیا تم کو عاریت پر لئے جانے والے بکرے کی خبر نہ دوں، لوگوں نے کہا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول ﷺ! فرمایا: وہ محلل ہے، اللہ نے محلل اور محلل لہ پر لعنت فرمائی ہے)۔

نیز اس حدیث سے جس کی روایت حضرت قبیصہ بن جابر نے کی ہے فرماتے ہیں: "**سمعت عمر وهو يخطب الناس وهويقول: والله لا أوتى بمحل ولا محلل له إلا رجمتهما**" (۱) (میں نے حضرت عمرؓ کو سنا وہ خطبہ دیتے ہوئے فرمارہے تھے، خدا کی قسم میرے پاس جب بھی محل اور محلل لہ لایا جائے گا، میں دونوں کو سنگسار کردوں گا)، نیز وہ ایک مدت تک ہے یا اس میں ایسی شرط ہے جو اس کے بقاء سے مانع ہے، لہذا وہ نکاح متعہ کے مشابہ ہوگا، بلکہ دو وجوہات سے وہ نکاح متعہ سے بھی زیادہ سخت ہے جیسا کہ ماوردی نے کہا ہے، ان میں ایک: اس کی مدت کی جہالت ہے اور دوسری: یہ کہ اس میں دوسرے کے حق میں وطی مشروط ہے تو فساد کے لئے وہ زیادہ خصوصیت رکھتا ہے۔

نیز وہ ایسا نکاح ہے جس میں انتہاء سے پہلے اس کے انقطاع کی شرط لگائی گئی ہے تو اس کا باطل ہونا ضروری ہوگا (۲)۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ محلل کا نکاح ان تمام شکلوں کے ساتھ صحیح ہوجاتا ہے، البتہ ان کے نزدیک وہ اس صورت میں مکروہ تحریمی ہے جب وہ حلالہ کی شرط کے ساتھ ہو مثلاً وہ کہے: میں نے تم

---

(۱) کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۰۹، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/ ۴۵۵، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۶، الشرح الصغیر ۲/ ۴۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۲/ ۵۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المحل و المحلل له" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۱۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے، اور اسے ابن القطان اور ابن دقیق العید نے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳/ ۱۷۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "ألا أخبركم بالتيس المستعار......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۲۲-۶۲۳ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۹۹ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) اثر عمر: "والله لا أوتى......" ابن قدامہ نے المغنی (۹/ ۵۰ طبع ہجر) میں اس لفظ کے ساتھ اس کی نسبت اثرم کی طرف کی ہے اور اس جیسے لفظ سے سعید بن منصور نے (القسم الثانی من المجلد الثالث ۱/ ۵۱ طبع علمی پریس) میں اس کی تخریج کی ہے۔

(۲) الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/ ۴۵۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۲، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۶، بلوغ المرام وشرحہ سبل السلام ۳/ ۲۴۶، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۰۹، کشاف القناع ۵/ ۹۴۔

سے اس شرط پر شادی کی کہ میں تم کو پہلے کے لئے حلال کردوں گا تو نکاح صحیح ہوجائے گا اور شرط لغو ہوجائے گی۔

اور اس صورت میں امام ابو یوسف نے ان کی مخالفت کی ہے، چنانچہ ان کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں نکاح فاسد ہوگا، اس لئے کہ وہ نکاح مؤقت کے معنی میں ہے اور عورت اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی (۱)۔

دوسری قسم یہ ہے کہ اس سے شادی کرے اور عقد میں یہ شرط لگا دے کہ وہ جب اس کو پہلے شوہر کے لئے حلال کردے گا تو اسے طلاق دیدے گا تو یہ نکاح مالکیہ، مذہب کے صحیح قول میں حنابلہ، اصح قول میں شافعیہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک باطل ہے، اس لئے کہ وہ دوام نکاح سے مانع شرط ہے، لہذا وہ توقیت سے مشابہ ہوا، نیز حدیث ہے: "لعن رسول الله ﷺ المحل والمحلل له" (رسول اللہ ﷺ نے محل اور محلل لہ پر لعنت فرمائی ہے)۔

اور حنفیہ کا مذہب، نیز یہی شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں ایک قول ہے کہ یہ نکاح صحیح ہے اور شرط باطل ہے (۲)، اس لئے کہ اگر وہ اس سے اس شرط پر شادی کرے کہ وہ اسے طلاق نہیں دے گا تو نکاح جائز ہوگا اور اسے اجازت ہوگی کہ اسے طلاق دے دے، اسی طرح اگر وہ اس سے اس شرط پر شادی کرے کہ وہ اسے طلاق دیدے گا تو ضروری ہوا کہ نکاح صحیح ہو اور اس پر لازم نہ ہو کہ اسے طلاق دے جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے، نیز اس لئے کہ نکاح سے متعلق عام نصوص جواز کا تقاضہ کرتی ہیں، اس میں ایسی کوئی تفصیل نہیں ہے کہ حلال کرنے کی شرط لگائی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو تو یہ نکاح صحیح ہوگا اور وہ جیسا کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے اللہ کے اس قول کے تحت داخل ہوگا: "حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" (۱) (جب تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے)، البتہ اس شرط کے ساتھ نکاح مکروہ ہوگا، اس لئے کہ وہ نکاح کے مقصود یعنی سکون حاصل کرنے، توالد وتناسل اور پاکدامنی حاصل کرنے کے منافی ہے اس لئے کہ مقصود نکاح کا حصول بقاء اور دوام نکاح پر موقوف ہوتا ہے، کاسانی کہتے ہیں: اور یہی۔ (واللہ اعلم) حدیث میں محلل پر لعنت لاحق کرنے کا مطلب ہے، رہا محلل لہ پر لعنت لاحق کرنا تو ہوسکتا ہے کہ وہ دو وجہوں سے ہو: ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ اس بات کا سبب ہے کہ دوسرا شوہر اس نکاح کو جدائیگی اور طلاق کے ارادے سے انجام دے، باقی رکھنے کے ارادے سے نہیں اور اس مقصد کو بروئے کار لانے کے لئے نہیں جس کے لئے نکاح مشروع کیا گیا ہے اور سبب بننے والا معصیت اور طاعت کا سبب بننے میں گناہ اور ثواب کا ارتکاب کرنے والے کے ساتھ شریک ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسا عمل کیا ہے جو ایسی چیز کا سبب بنے گا جس سے طبائع سلیمہ متنفر ہوتی ہیں اور اس کو ناپسند کرتی ہیں، یعنی اس عورت کا دوسرے کے اس سے ہم بستری کرنے اور اس سے لطف اندوز ہونے کے بعد اس کے پاس لوٹنا۔ اور وہ تین طلاقیں ہیں، اس لئے کہ اگر وہ نہ ہوتیں تو وہ اس میں واقع نہ ہوتا تو اس سے لعنت ملحق کرنا طلاقوں کی وجہ سے ہے (۲)۔

اور حنفیہ نے حلال کرنے والے کے بارے میں وارد ہونے والی لعنت کی کچھ دوسری تاویلات بھی کی ہیں، ان میں یہ بھی ہے کہ لعنت اس پر ہے جو حلالہ کرنے پر اجرت کی شرط لگائے، اور ابن عابدین کہتے ہیں، اور اس احتمال پر لعنت ہونا ظاہر ہے، اس لئے کہ وہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۸۷، الشرح الصغیر ۲/ ۴۱۳، الحاوی ۱۱/ ۴۵۷، الإنصاف ۸/ ۱۶۱، کشاف القناع ۵/ ۹۴۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۰۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۸۷-۱۸۸، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/ ۴۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۳۔

بکرے کو جفتی پر اجرت لینے کی طرح ہے اور وہ حرام ہے اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضور ﷺ نے محلل کو عاریت پر لئے ہوئے بکرے کا نام دیا ہے۔

اور ابن عابدین البزازیہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر مطلقہ دوسرے سے اپنی شادی اس شرط پر کرے کہ وہ اس سے جماع کرے گا اور اس کو طلاق دیدے گا تا کہ وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے، تو امام کہتے ہیں: نکاح اور شرط دونوں جائز ہیں یہاں تک کہ اگر دوسرا شوہر اس کو طلاق دینے سے انکار کرے تو قاضی اسے اس پر مجبور کرے گا اور وہ پہلے کے لئے حلال ہوجائے گی (۱)۔

تیسری قسم: یہ کہ دونوں عاقد عقد سے پہلے اس بات پر متفق ہو جائیں کہ وہ جب عورت کو پہلے شوہر کے لئے حلال کردے گا تو اسے طلاق دیدے گا پھر عقد میں شرط کے ذکر کئے بغیر اس قصد کے ساتھ عقد کرے۔

تو حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول میں جس کا ذکر قاضی نے کیا ہے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نکاح صحیح ہے، اس لئے کہ یہ کسی مفسد شرط سے خالی ہے تو یہ اس کے مشابہ ہے اگر حلال کرنے کے علاوہ اس کی طلاق کی نیت کرے یا جب عورت اس کی نیت کرے، نیز اس لئے کہ عقد تو صرف اس سے باطل ہوتا ہے جس کی شرط لگائی جائے نہ یہ کہ اس سے جس کا قصد کیا جائے (۲)۔

محمد ابن سیرین کہتے ہیں: ایک عورت کو اس کے شوہر نے تین طلاقیں دیدیں اور ایک مسکین اعرابی مسجد کے دروازے پر بیٹھا تھا تو اس کے پاس ایک دوسری عورت آئی اور اس سے کہا: کیا تم کو ایسی عورت کی حاجت ہے جس سے تم نکاح کرو اور اس کے ساتھ رات گزارو اور صبح ہو تو اس کو چھوڑ دو؟ اس نے کہا: ہاں اور یہی ہوا تو اس سے اس کی بیوی نے کہا جب تم صبح کروگے تو وہ لوگ تم سے کہیں گے کہ اسے چھوڑ دو تو تم ایسا نہ کرنا، اس لئے کہ میں تمہارے ساتھ رہوں گی جب تک تم مناسب سمجھو اور حضرت عمرؓ کے پاس چلے جانا، تو جب صبح ہوئی تو لوگ اس اعرابی اور اس عورت کے پاس آئے، عورت نے کہا: اس سے بات کرو کیونکہ تم لوگ اس کو لائے ہو تو لوگوں نے اس سے بات کی، اس نے انکار کردیا اور حضرت عمر کے پاس چلا گیا تو انہوں نے فرمایا: اسی بیوی کے ساتھ رہو اور اگر وہ لوگ تم پر کوئی تہمت لگائیں تو میرے پاس آجانا، اور اس عورت کو بلا بھیجا جو گئی تھی اور اس کو سزا دی، پھر وہ اعرابی حضرت عمرؓ کے پاس صبح وشام ایک جوڑے میں جاتا تھا تو وہ فرماتے تھے: اے دو پیوند والے تمام تعریف اس اللہ کی ہیں جس نے تم کو ایسا جوڑا پہنایا جس میں تم صبح وشام کو جاتے ہو (۱)، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس نکاح کو نافذ کردیا اور اس اعتبار سے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا کہ اس میں عقد پر شرط مقدم تھی (۲)۔

البتہ شافعیہ کے نزدیک یہ نکاح اس کو باطل کرنے والوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے مکروہ ہوگا نیز حضرت عمرؓ نے اس عورت کو سزا دی جس نے سابقہ قصہ میں عورت اور مرد کے درمیان سفارت (ثالثی) کی تھی تو اس سے اس کی کراہت معلوم ہوئی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ نکاح مستحب ہے اور حلالہ کرنے والے مرد کو اس صورت میں اس میں ثواب ملے گا بشرطیکہ وہ اصلاح

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۷، رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۵۴۰-۵۴۱۔

(۲) البدائع ۲/ ۱۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴۰، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/ ۴۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۶، کشاف القناع ۵/ ۹۵۔

(۱) اثر ابن سیرین: ''أن امرأة طلقها زوجها......'' کی روایت امام شافعی نے الأم (۱۰/ ۲۷۴ طبع دار قتیبہ) میں کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۷-۶۴۸، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/ ۴۵۷، کشاف القناع ۵/ ۹۵۔

کی غرض سے ایسا کرے نہ کہ محض شہوت وغیرہ پوری کرنے کی غرض سے، البتہ سروجی نے نقل کیا ہے کہ وہ مکروہ ہوگا، اس لئے کہ عادتاً ثابت ہونے والی چیز نصاً ثابت ہونے والے کی طرح ہوتی ہے، یعنی حلالہ کرنے کی شرط عقد میں منصوص علیہ کی طرح ہوگی۔

اور مالکیہ وحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ نکاح صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لعن رسول الله ﷺ المحل والمحلل له**"[1] (رسول اللہ ﷺ نے محل اور محلل لہ پر لعنت فرمائی ہے)، نیز اس نے اس سے حلالہ کرنے کا قصد کیا ہے تو صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ اگر اس کی شرط عقد میں لگادے، البتہ حنابلہ کی رائے ہے کہ وہ باطل ہے، لیکن مالکیہ کی رائے ہے کہ اس میں اختلاف کی وجہ سے ایک طلاق بائن سے اس کو ہمیشہ کے لئے فسخ کردیا جائے گا[2]، دسوقی کہتے ہیں: اور نکاح فاسد ہونے کا محل وہ ہے جبکہ حلالہ کرنے والا اس کے حلال کرنے کا قصد کرے، اس وقت تک ہے جب تک امام شافعی کی طرح اس کی صحت کی رائے رکھنے والا اس کی صحت کا فیصلہ نہ کردے ورنہ وہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ اجتہادی مسائل میں حاکم کا حکم اختلاف کو ختم کردیتا ہے اور مسئلہ کو متفق علیہ کی طرح کردیتا ہے[3]۔

چوتھی قسم: یہ ہے کہ عقد سے پہلے مرد پر یہ شرط لگائی جائے کہ وہ عورت کو اس کے لئے حلال کردے گا اور محلل عقد میں اس کے علاوہ کی نیت کرے جس کی لوگوں نے اس پر شرط لگائی ہے مثلاً وہ نکاح رغبت کا قصد کرے یا اگر اس کو عورت پسند آجائے تو اس کو روک لینے اور جدا نہ کرنے کی نیت کرے۔

(۱) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المحل......" کی تخریج فقرہ/۱۹ میں گذرچکی۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۵۸-۲۵۹، الشرح الصغیر ۲/۴۱۳، المغنی لابن قدامہ ۶/۶۴۵، کشاف القناع ۵/۹۴، الحاوی الکبیر ۱۱/۴۵۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۵۸۔

چنانچہ جمہور فقہاء: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ نکاح صحیح ہے، اس لئے کہ وہ حلالہ کرنے کی شرط اور اس کی نیت سے خالی ہے جیسا کہ اگر اس کا ذکر نہ کیا جاتا۔

حنابلہ کہتے ہیں: ذوالرقعتین (دو پیوند والے) کی حدیث کو اسی پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں یہ نہیں ہے کہ انہوں نے حلالہ کا قصد کیا، نہ یہ ہے کہ اس کی نیت کی۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر حلالہ کرنے والا پسندیدگی کی صورت میں اس کو روکنے کی نیت کے ساتھ حلال کرنے کی نیت کرے بایں طور کہ اگر وہ اس کو پسند نہ آئے تو اس کو جدا کرنے کی اور اگر پسند آئے تو اس کو روک لینے کی نیت کرے تو وہ اس کو حلال نہیں کرے گا اور وہ نکاح فاسد ہے، اس لئے کہ ہمیشہ کے لئے روکنے کی نیت جو نکاح سے مقصود ہے موجود نہیں ہے اور وہ نکاح فاسد ہے اور وطی سے پہلے اور اس کے بعد ایک بائن طلاق سے دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی[1]۔

محلل کے نکاح پر مترتب ہونے والے اثرات:

اول: عورت کا پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجانا:

۲۰ - گزشتہ شکلوں کے اعتبار سے جو محلل کے نکاح کی صحت کے قائل ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ اس نکاح سے نکاح صحیح کے احکام متعلق ہوں گے جیسے استمتاع کی حلت، مہر اور نفقہ کا وجوب، احصان اور نسب کا ثبوت اور اس کے علاوہ دوسرے اثرات۔

البتہ جو لوگ محلل کے نکاح کو مذکورہ بالا صورتوں میں فاسد سمجھتے ہیں تو ان کے نزدیک اس میں فاسد عقود کے تمام احکام ثابت ہوں گے

(۱) بدائع الصنائع ۲/۸۷-۸۸، مغنی المحتاج ۳/۱۸۳، الجمل علی شرح المنہج ۴/۱۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۵۸، الشرح الصغیر ۲/۴۱۳، المغنی لابن قدامہ ۶/۶۴۸، کشاف القناع ۵/۹۵۔

اوراس سے نہ احصان حاصل ہوگا نہ پہلے شوہر کے لئے اباحت۔

اورشافعیہ نے قول قدیم میں صراحت کی ہے کہ عورت محلل کے نکاح فاسد میں پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی، بشرطیکہ وہ محلل کا عسیلہ (مزہ) چکھ لے اور مرد اس کا مزہ چکھ لے[1]۔

دوم: طلاقوں کو منہدم کردینا:

۲۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ محلل کا نکاح پہلے شوہر کی تینوں طلاقوں کو ختم کردیتا ہے، اور تفصیل (تحلیل فقرہ/ ۱۲) میں ہے۔

یازدھم: احرام باندھنے والے کا نکاح کرنا:

۲۲- محرم کے نکاح کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور یعنی مالکیہ، شافعیہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ محرم کا نکاح صحیح نہیں ہوتا ہے محرم خواہ شوہر ہو یا بیوی یا ایسا ولی جس نے زیر ولایت شخص کا عقد کیا ہو، یا ایسا وکیل جس نے اپنے مؤکل کے لئے عقد نکاح کیا ہو، اور حضرت عمر ابن الخطابؓ، ان کے بیٹے حضرت عبداللہؓ اور حضرت زید ابن ثابتؓ، سعید ابن المسیبؒ، سلیمان بن یسارؒ، زہریؒ اور اوزاعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں[2]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب"**[3] (محرم نہ نکاح کرے گا، نہ اس کا نکاح کیا جائے گا، نہ پیغام دے گا)۔

اور ایک روایت میں ہے: **"لا يتزوج المحرم ولا يزوج"**[1] (محرم نہ شادی کرے گا نہ شادی کرائے گا)، نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے: **"من تزوج وهو محرم نزعنا منه امرأته"**[2] (جومحرم ہونے کی حالت میں شادی کرے ہم اس سے اس کی عورت چھین لیں گے)، اور حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے: **"أنه فرق بين محرمين تزوجا"**[3] (آپ نے ان دومحرموں کے درمیان تفریق کردی جنہوں نے شادی کی تھیں)، نیز حضرت زید بن ثابت کے مولی شوذب سے مروی ہے: **"أنه تزوج وهو محرم ففرق زيد بن ثابت بينهما"**[4] (انہوں نے حالت احرام میں شادی کی تو حضرت زید بن ثابت نے دونوں کے درمیان تفریق کردی)، نیز اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے لہذا واجب ہے کہ احرام اس سے مانع ہو جس طرح وہ وطی سے مانع ہے[5]۔

اور راجح مذہب میں حنابلہ کا قول ہے کہ: اعتبار عقد کی حالت کا ہوگا نہ کہ وکالت کی حالت کا، تو اگر کوئی محرم کسی حلال کو وکیل بنائے

(۱) الحاوی للماوردی ۱۱/ ۴۵۸، المغنی ۶/ ۶۴۹۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۹، القوانین الفقہیہ ر ۱۳۵، الحاوی الکبیر ۱۱/ ۴۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۶-۱۵۷، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۹، ۳/ ۳۳۲- ۳۳۳، کشاف القناع ۲/ ۴۴۱- ۴۴۳، الإنصاف ۳/ ۴۹۲۔

(۳) حدیث: "لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت عثمانؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا يتزوج المحرم ولا يزوج" کی روایت دارقطنی (۳/ ۲۶۱ طبع دار المحاسن) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۲) اثر علیؓ: "من تزوج وهو محرم......" کی روایت بیہقی (۵/ ۶۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۳) اثر عمرؓ: "أنه فرق بين محرمين تزوجا" کی روایت مالک (الموطا ۱/ ۳۴۹ طبع الحلبی) نے ابوعطفان ابن طریف مری سے کی ہے کہ ان کے والد طریف نے حالت احرام میں ایک عورت سے شادی کی تو حضرت عمر بن الخطابؓ نے ان کا نکاح رد کردیا۔

(۴) اثر شوذب: "أنه تزوج وهو محرم......" کی روایت بیہقی (۵/ ۶۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۵) الدسوقی ۲/ ۲۳۹، القوانین الفقہیہ ص ۱۳۵، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/ ۴۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۴۹، ۳/ ۳۳۲۔

اور وہ احرام سے اس کے حلال ہونے کے بعد عقد نکاح کرے تو صحیح قول کے مطابق نکاح صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ وکیل اور مؤکل کے حلال ہونے کی حالت میں واقع ہوہے اور اگر کوئی حلال کسی حلال کو وکیل بنائے اور وکیل اپنے یا اپنے مؤکل کے احرام باندھنے کے بعد عقد نکاح کرے تو نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعتبار عقد کی حالت کا ہے اور ایک قول ہے کہ صحیح ہوگا۔

اور اگر اس کو عقد نکاح میں وکیل بنائے اور مؤکل احرام باندھ لے تو اس کے احرام کی وجہ سے اس کا وکیل معزول نہیں ہوگا، تو جب مؤکل حلال ہوجائے تو مانع زائل ہوجانے کی وجہ سے اس کے وکیل کو اس کے عقد نکاح کا اختیار ہوگا اور ایک قول ہے کہ وہ معزول ہوجائے گا۔

اور امام احمد سے ایک روایت میں ہے: اگر محرم غیر محرم کی شادی کرائے تو صحیح ہوگی خواہ وہ ولی ہو یا وکیل اور یہ ابوبکر کے نزدیک مختار ہے، اس لئے کہ محرم پر نکاح حج کو فاسد کرنے والی دواعی وطی کی وجہ سے حرام قرار دیا گیا ہے اور یہ چیز اس نکاح میں حاصل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ دوسرے کا ولی ہے [1]۔

اور محرم کا نکاح شافعیہ اور مذہب (مختار) میں حنابلہ کے نزدیک اپنی مختلف شکلوں کے ساتھ باطل ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک وہ فاسد ہے، اور وطی سے پہلے اور اس کے بعد ایک طلاق سے اس کو فسخ کردیا جائے گا اور حنابلہ میں سے قاضی کا بھی یہی مذہب ہے، اس لئے کہ یہ مختلف فیہ نکاح ہے [2]۔

حضرت ابن عباسؓ اور حنفیہ کا مذہب ہے کہ حج اور عمرہ کا احرام باندھنے والے کا نکاح صحیح ہے حتیٰ کہ اگر چہ زوجین محرم ہوں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے: **"أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم"** [1] (نبی کریم ﷺ نے حضرت میمونہ سے اس حال میں نکاح کیا کہ آپ محرم تھے)، نیز وہ ایسا عقد ہے جس کے ذریعہ بضع کو مباح کیا جاتا ہے، لہذا احرام اس سے مانع نہیں ہوگا جیسے رجعت سے مانع نہیں ہے، البتہ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ یہ نکاح مکروہ تحریمی ہے اور ایک قول ہے کہ (مکروہ) تنزیہی ہے، اس لئے کہ محرم کو عقد نکاح کرنے سے الگ رہنا چاہئے، اس لئے کہ یہ اس کے دل کو بہتر طور پر عبادت کرنے سے پھیرنے کا سبب ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں پیغام، ترغیبات، دعوت اور اجتماعات ہوتے ہیں اور وہ نفس کو طلب جماع کے لئے آمادہ کرتا ہے [2]۔

دوازدہم: مریض اور مریضہ کا نکاح:

۲۳ - مریض اور مریضہ کے نکاح کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، اوزاعی، ربیعہ اور ابن ابی لیلی کا مذہب یہ ہے کہ مریض کے لئے جائز ہے کہ اللہ نے اس کے لئے جن عورتوں کو حلال کیا ہے ان میں سے چار یا اس سے کم سے شادی کرے جیسا کہ اس کے لئے خریدنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں دلائل عام ہیں [3]۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۴۴۲، الإنصاف ۳/ ۴۹۲، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۳۲-۳۳۳۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۲۳۹، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۵، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/ ۴۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۶۴۹، کشاف القناع ۲/ ۴۴۱- ۴۴۳، الإنصاف ۳/ ۴۹۲۔

(۱) حدیث ابن عباس: "أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۹۰-۲۹۱، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۱/ ۴۵۹، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۳۲۔

(۳) البدائع ۷/ ۲۲۵، الأم للإمام الشافعی ۴/ ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۲۶۔

ان میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ"[(۱)] (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو دو دو سے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے)، نیز حضرت ابن عمر کے مولی نافعؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كانت ابنة حفص بن المغيرة عند عبد الله بن أبي ربيعة فطلقها تطليقة، ثم إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه تزوجها بعده، فحدث أنها عاقر لا تلد، فطلقها قبل أن يجامعها، فمكثت حياة عمر وبعض خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنهما، ثم تزوجها عبد الله بن أبي ربيعة وهو مريض لتشرک نساء ه في الميراث، وكان بينها وبينه قرابة"[(۲)] (حفص ابن المغیرہ کی بیٹی عبداللہ ابن ربیعہ کے پاس تھی، تو انہوں نے اس کو ایک طلاق دیدی، پھر حضرت عمر ابن الخطاب نے ان کے بعد اس سے شادی کر لی، تو ان سے بیان کیا گیا کہ وہ بچہ نہ جننے والی بانجھ ہے، تو انہوں نے اس کو جماع کرنے سے قبل طلاق دیدی تو وہ حضرت عمرؓ کی زندگی نیز حضرت عثمان ابن عفانؓ کی خلافت کے کچھ زمانے میں رہیں، پھر ان سے عبداللہ ابن ابی ربیعہ نے شادی کر لی حالانکہ وہ بیمار تھے، تاکہ میراث میں وہ ان کی بیویوں کی شریک بن جائیں اور ان (خاتون) اور عبداللہ ابن ابی ربیعہ کے درمیان قرابت تھی)۔

اس لئے کہ نکاح انسان کی حوائج اصلیہ میں سے ہے تو اسی طرح اس مہر کا وجوب بھی ہوگا جو شرعاً نکاح کے لوازم میں سے ہے، اور مریض کے لئے اپنی حوائج اصلیہ کی قیمت میں اپنا مال صرف کرنا ممنوع نہیں ہے جیسے کہ غذاؤں اور دواؤں کی قیمت میں۔

(۱) سورۂ نساء/۳۔

(۲) اثر نافع مولی ابن عمر: "كانت ابنة حفص بن المغيرة......" کی روایت امام شافعی نے الأم (۸/ ۲۹۳ طبع دارقتیبہ) میں کی ہے۔

اور اس لئے کہ وہ ایسا نکاح ہے جو اہل کی طرف سے اپنے محل میں اپنی شرط کے ساتھ صادر ہوا ہے، لہٰذا صحت کے حال کی طرح ہی صحیح ہوگا، "ولأن عبد الرحمن ابن أم الحكم تزوج في مرضه ثلاث نسوة أصدق كل واحدة ألفا ليضيق بهن على امرأته ويشركنها في ميراثها فأجيز ذلک"[(۱)] (نیز اس لئے کہ عبدالرحمٰن ابن ام الحکم نے اپنی بیماری میں تین عورتوں سے شادی کی، ہر ایک کو ایک ایک ہزار مہر دیا تاکہ ان کے ذریعہ اپنی بیوی پر تنگی کریں اور وہ ان کی بیوی کی میراث میں اس کی شریک بنیں تو اس کی اجازت دی گئی)۔

جمہور کہتے ہیں: جب نکاح کی صحت ثابت ہوگئی تو مہر کی صحت اور زوجین میں سے ہر ایک کا دوسرے کی وراثت میں استحقاق بھی اس کے بارے میں دلائل کے عموم کی وجہ سے ثابت ہوگیا۔

اور حنابلہ میں سے ابن مفلح نے صراحت کی ہے کہ اگر مرد نے ضرر پہنچانے کی غرض سے اپنی بیماری میں شادی کی تاکہ اس عورت کے علاوہ کی میراث کم ہوجائے، اور عورت اس کا اقرار کرے تو وہ مرد کی وارث نہ ہوگی، اور اوزاعی کہتے ہیں: نکاح صحیح ہے اور دونوں کے درمیان میراث نہیں ہوگی۔

ربیعہ اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں: نکاح صحیح ہے اور مہر و میراث تہائی مال سے ہوگی۔

جمہور کے نزدیک نکاح کی صحت میں فرق نہیں ہوگا خواہ مرد مریض ہو یا عورت[(۲)]۔

دسوقی نے صراحت کی ہے کہ فقہاء مالکیہ اس صورت میں

(۱) اثر عبدالرحمٰن بن أم الحکم: "تزوج في مرضه ثلاث نسوة......" کی روایت امام شافعی نے الأم (۸/ ۲۹۳ طبع دارقتیبہ) میں کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۲۵، الأم للشافعی ۴/ ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۲۶، الفروع لابن مفلح ۵/ ۴۸، الإنصاف ۷/ ۳۵۸۔

زوجین کے نکاح سے منع کرنے پر متفق ہیں جب وہ دونوں کسی ایسے خوفناک مرض میں مبتلا ہوں جس سے عادتاً موت کا اندیشہ ہو۔

اور اس صورت میں ان کے درمیان اختلاف ہے جب زوجین میں سے کوئی ایک اس بیماری میں مبتلا ہو اور دوسرا تندرست ہو۔

تو مشہور اور راجح یہ ہے کہ وہ ناجائز ہے اگرچہ ورثاء اجازت دیدیں یا مریض کو اس کی حاجت ہو، اس لئے کہ اس کو وارث کے طور پر داخل کرنے کی ممانعت ہے۔

اور ایک قول میں اگر مریض کو نکاح کی حاجت ہو یا وارث اجازت دیدے تو نکاح جائز ہوگا اور اسی کو ابن شاس نے ''الجواہر'' میں مشہور قرار دیا ہے۔

اور پہلے قول کے مطابق (جو مذہب میں مشہور ہے)، اگر زوجین میں سے کسی ایک یا ایک ساتھ دونوں کے خوفناک مرض کی حالت میں نکاح ہو تو جب تک مریض تندرست نہ ہو جائے وطی سے پہلے اور اس کے بعد فسخ ہو جائے گا اور اگر عورت وطی سے پہلے ہی مرجائے تو نہ اس کو مہر ملے گا اور نہ شوہر کو میراث، اور اگر وطی کے بعد مرجائے تو اس کو مقررہ مہر ملے گا اور مرد کو اس کی طرف سے میراث نہیں ملے گی۔

جب خوفناک بیماری میں شادی کرنے والا مریض نکاح فسخ کرنے سے پہلے مرجائے (خواہ اس نے اس سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو)، اس پر اس کے تہائی مال سے مقررہ مہر اور اور مہر مثل میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا۔

لیکن اگر اس کی موت اور وطی سے پہلے نکاح فسخ ہو جائے تو اس میں کچھ نہیں ہوگا۔

لیکن اگر وطی کے بعد فسخ ہو، پھر مرجائے، یا تندرست ہو جائے تو عورت کو مقررہ مہر ملے گا، جیسے اگر وہ مرجائے تو ابتداء اس کے تہائی مال سے اور تندرست ہو جائے تو اس کے رأس المال سے لے گی (۱)۔

لیکن ان دونوں میں سے بیمار تندرست ہو جائے، یا حاکم نکاح کی صحت کا فیصلہ کردے تو دونوں کو نکاح پر باقی رکھا جائے گا، اور ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی خواہ اس نے اس سے وطی کی ہو یا نہیں، اور عورت کے لئے مرد پر وہ مہر ہوگا جس کو اس نے مقرر کیا ہے۔

اور ابن قدامہ نے زہری اور یحیی ابن سعید سے نقل کیا ہے کہ جب زوجین میں سے کوئی بھی عقد نکاح کی حالت میں خوفناک مرض میں مبتلا ہو تو نکاح فاسد ہوگا، اس نکاح کی وجہ سے دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے، الا یہ کہ وہ اس سے جماع کرلے تو اس کو عصبہ پر مقدم کرتے ہوئے اس کے تہائی مال میں مقررہ مہر ملے گا۔

اور قاسم بن محمد اور الحسن کہتے ہیں: اگر اپنے ورثہ کو ضرر پہنچانے کا قصد کرے تو نکاح باطل ہوگا، ورنہ صحیح ہوگا (۲)۔

دیکھئے: اصطلاح (مرض الموت فقرہ/۲۱)۔

سیزدھم: نکاح سر (خفیہ نکاح):

الف-نکاح سر کی حقیقت:

۲۴-نکاح سر کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خفیہ نکاح وہ ہے جس میں گواہ حاضر نہ ہوں اور جس میں دو گواہ حاضر

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۴۲۷، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۷۶۔

(۲) المدونۃ الکبری ۲/ ۲۴۶-۲۴۷، الشرح الصغیر علی أقرب المسالک ۲/ ۳۸۷، ۴۲۶، ۴۲۷، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۴۵۰، ۴۸۱، ۴۸۲، الدسوقی ۲/ ۲۴۰، ۲۷۶، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۳۲۶۔

ہوں تو وہ علانیہ نکاح ہے نہ کہ خفیہ، اس لئے کہ راز جب دو سے تجاوز کر جائے تو وہ راز ہونے سے نکل جائے گا اور اس کی صحت پر ان حضرات نے نبی کریم ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل"[۱] (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوگا)، اس کا مفہوم اس کے ذریعہ نکاح کا منعقد ہو جانا ہے، اگرچہ اظہار نہ پایا جائے، نیز وہ عقد معاوضہ ہے، لہذا بیع کی طرح اس کا اظہار مشروط نہیں ہوگا۔

اور کئی احادیث میں حضور ﷺ سے اعلان کی خبروں جیسے "أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدف"[۲] (اس نکاح کا اعلان کرو اور اس پر دف بجاؤ) سے استحباب مراد ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس میں ڈھول بجانے اور آواز کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ واجب نہیں ہے تو اسی طرح اس کے معطوف علیہ یعنی اعلان کا بھی حکم ہوگا۔

یا نکاح میں اعلان کے حکم کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا اعلان شہادت کے ذریعہ ہو، اور گواہ جس کی گواہی دیں وہ چیز چھپی ہوئی کیسے ہوگی اور جو بینہ گواہوں سے خالی ہو وہ اعلان شدہ کیسے ہوگا۔

نیز نکاح کا اعلان کرنا اور اس میں دف بجانا اکثر عقد نکاح کی وجہ سے ہوتا ہے اور اگر وہ شرط ہوتا تو اس کا اعتبار تمام شرائط کی طرح

(۱) حدیث: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" کی روایت بیہقی (۷/ ۱۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۴۳۸) میں کہا: ذہبی نے المہذب میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "أعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدف" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۹-۳۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، پھر ترمذی اس کے ایک راوی عیسی بن میمون کے بارے میں کہتے ہیں: انہیں حدیث میں ضعیف قرار دیا جاتا ہے۔

حالت عقد میں کیا جاتا۔

رہا نبی کریم ﷺ کا نکاح سر سے منع فرمانا تو اس سے مراد وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اس کی دلیل یہ ہے کہ: "أن سيدنا عمر رضى الله عنه أتي بنكاح لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة وقال: هذا نكاح السر، ولا أجيزه، ولو كنت تقدمت فيه لرجمت"[۱] (حضرت عمرؓ کے سامنے ایسا نکاح پیش کیا گیا جس کے گواہ صرف ایک مرد اور ایک عورت تھے تو انہوں نے فرمایا: یہ نکاح سر ہے اور میں اس کو جائز نہیں قرار دوں گا اگر میں نے اس کو پہلے جانا ہوتا تو سنگسار کر دیتا)۔

نکاح سر کی حقیقت کے بارے میں مالکیہ کے دو طریقے ہیں:

پہلا: علامہ باجی کا طریقہ ہے اور وہ گواہوں کے علاوہ سے چھپانا ہے جیسے کہ زوجین اور ولی اس کو چھپانے کی باہم ایک دوسرے کو وصیت کریں، خواہ گواہوں کو اس کی وصیت کی جائے یا نہیں۔

دوسرا: ابن عرفہ کا طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ گواہوں کو اس کے چھپانے کی وصیت کی جائے خواہ دوسروں کو اس کو چھپانے کی وصیت کی جائے یا نہیں۔

اور ابن عرفہ کے طریقہ کے مطابق یہ ضروری ہے کہ وصیت کرنے والا شوہر ہو خواہ اس کے ساتھ کوئی اور مثلاً بیوی شامل ہو یا نہیں۔

اور یہ اس وقت ہے جب کہ چھپانا کسی ظالم وغیرہ کے خوف سے نہ ہو، لیکن اگر یہ کسی ظالم وغیرہ کے خوف کے سبب ہو، مثلاً ظالم کچھ مال یا اس جیسی چیز لیتا ہو، تو اس کے خوف سے اس کو چھپانے کی وصیت مضر نہیں ہوگی، اسی طرح اس کو اس صورت میں بھی نکاح

(۱) اثر عمر: "أنه أتي بنكاح لم يشهد عليه، إلا رجل وامرأة" کی روایت امام مالک نے الموطأ (۲/ ۵۳۵ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

سر نہیں سمجھا جائے گا جب اس کو چھپانے کی وصیت عقد کے بعد ہو[۱]۔

ب- نکاح سر کا حکم:

۲۵ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے نکاح سر کی حقیقت کی بنیاد پر یہ ہے کہ اس پر گواہ نہ بنانے کی وجہ سے وہ نکاح باطل ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**لا نکاح إلا بولي وشاهدي عدل**"[۲] (ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوگا)۔

اور تفصیل اصطلاح (نکاح فقرہ/۱۶) میں دیکھی جائے۔

مالکیہ کے یہاں نکاح سر کی حقیقت کے اعتبار سے دونوں طریقوں کے مطابق اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو وطی سے پہلے فسخ کر دیا جائے گا، اسی طرح جب وطی کرے اور مدت لمبی نہ ہو تب بھی فسخ کر دیا جائے گا، اور اگر وطی کرے اور مدت طویل ہو جائے تو مشہور قول کے مطابق اس کو فسخ نہیں کیا جائے گا برخلاف ابن الحاجب کے، وہ کہتے ہیں: وطی اور طویل مدت کے بعد بھی فسخ کر دیا جائے گا اور نکاح سر کے وقت میں طویل ہونے کا اعتبار عرف کے مطابق ہوگا نہ کہ بچوں کی پیدائش سے اور یہ وہ (مدت ہے) جس میں عادتاً معاملہ ظاہر اور مشہور ہو جائے۔

اور اس میں فسخ ایک طلاق کے ذریعہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مختلف فیہ نکاحوں میں سے ہے، اور نکاح سر میں اگر زوجین وطی کر لیں اور وہ جہالت کا عذر نہ پیش کریں اور ان پر جبر نہ کیا گیا ہو تو ان دونوں کو سزا دی جائے گی، اور اگر وہ وطی نہ کریں، یا وطی کر لیں اور وہ جہالت کا عذر پیش کریں تو ان دونوں کو سزا نہیں ہوگی، اسی طرح اگر ان دونوں پر جبر کیا گیا ہو تب بھی ان کو سزا نہیں ہوگی، اور اس وقت سزا ان دونوں کے ولی کو ہوگی۔

اسی طرح اگر وطی ہو جائے اور گواہ جہالت کا عذر نہ پیش کریں اور نہ انہیں چھپانے پر مجبور کیا گیا ہو تو انہیں سزا دی جائے گی[۱]۔

المدونہ میں یونس کے حوالہ سے ہے کہ انہوں نے ابن شہاب سے ایسے آدمی کے بارے میں پوچھا جس نے خفیہ نکاح کیا اور دو آدمیوں کو گواہ بنالیا تو فرمایا: اگر اس سے جماع کر لیا تو دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور عورت عدت گزارے گی یہاں تک کہ عدت گزر جائے، اور دونوں گواہوں کو اس کو ان کے چھپانے کی وجہ سے سزا دی جائے گی اور عورت کو اس کا مہر ملے گا، پھر اگر اس کی رائے ہو کہ اس سے نکاح کرے تو جس وقت اس کی عدت گزر جائے وہ اس سے علانیہ نکاح کرے گا ....اور اگر اس سے جماع نہ کیا ہو تو دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور عورت کے لئے کوئی مہر نہیں ہوگا اور ہماری رائے ہے کہ امام ان دونوں کو الگ سزا دے اور دونوں گواہوں کو الگ سزا دے، اس لئے کہ نکاح سر درست نہیں ہوتا[۲]۔

اور مالکیہ کے مذہب میں جو نکاح سر ہے، حنابلہ کے یہاں صحیح ہونے کے باوجود مکروہ ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر ولی اور دو گواہوں کی موجودگی میں عقد نکاح کرے اور وہ اس کو چھپائیں یا اس کو چھپانے کی باہم وصیت کریں تو یہ مکروہ ہوگا اور نکاح صحیح ہوگا۔

اور اس نکاح سر کو مکروہ قرار دینے والوں میں جس کو چھپانے کی

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۳، الحاوی ۱۱/ ۸۶، کشاف القناع ۵/ ۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۶، ۲۳۷، الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۲، المغنی ۶/ ۵۳۸۔

(۲) حدیث: "لا نکاح إلا بولي......" کی تخریج فقرہ/ ۲۴ میں گذر چکی۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۳۶-۲۳۷، الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۳-۳۸۴، المدونۃ الکبری ۲/ ۱۹۴، الحاوی الکبیر ۱۱/ ۸۴-۸۶، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۳۸، کشاف القناع ۵/ ۶۶، بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۳۔

(۲) المدونۃ الکبری ۲/ ۱۹۴۔

وصیت کی جائے حضرت عمرؓ، حضرت عروہؓ، عبداللہ ابن عبیداللہ ابن عتبہ، شعبی اور حضرت ابن عمر کے مولی نافع رحمہم اللہ اجمعین بھی ہیں۔

اور اس نکاح کی صحت کے قائل حنفیہ، شافعیہ اور بعض مالکیہ ہیں [۱]۔

اور وہ نکاح سر جس کے چھپانے کی وصیت گواہوں کو کی جائے اس کے بارے میں حنابلہ میں سے ابوبکر عبدالعزیز کا مذہب یہ ہے کہ وہ صحیح نہیں ہے [۲]۔

چہاردہم: محارم سے نکاح کرنا:

۲۶ - وہ عورتیں جن سے نکاح کرنا حرام ہے ان میں سے کچھ وہ ہیں جو قرابت، رضاعت، یا مصاہرت کے سبب دائمی طور پر حرام ہیں، اور کچھ وہ ہیں جن کی حرمت وقتی ہے جیسے دو بہنوں کو اور عورت اور اس کی پھوپھی کو اور عورت اور اس کی خالہ کو نکاح میں جمع کرنا۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح (محرمات النکاح) میں دیکھی جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۳، الحاوی ۱۱/ ۸۶، کشاف القناع ۵/ ۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۳۶، ۲۳۷، الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۲، المغنی ۶/ ۵۳۸۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۳۸۔

نکث

تعریف:

۱ - نکث لغت میں نکث کا مصدر ہے۔ کہا جاتا ہے: "**نکث العهد والحبل ينكثه نكثاً**: معاہدہ اور رسی کو توڑ دیا، اور "**نكث الرجل العهد نكثاً**" آدمی نے معاہدہ توڑ دیا اور چھوڑ دیا، یہ باب نصر سے ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "**وَإِنْ نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ**" [۱] (اور اگر یہ لوگ اپنی قسموں کو اپنے عہد کے بعد توڑ ڈالیں اور تمہارے دین پر طعن کریں تو تم قتال کرو (ان) پیشوایان کفر سے کہ (اس صورت میں) ان کی قسمیں باقی نہیں رہیں تاکہ یہ لوگ باز آجائیں)۔

اور نکث: بیع وغیرہ کا عقد کرنے کے بعد اس کو توڑ دینا ہے۔

اور اصطلاح میں نکث: معاہدوں اور عقدوں کا توڑ دینا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نقض:

۲ - لغت میں نقض **نقضت الحبل نقضاً** سے ماخوذ ہے: میں نے

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۲۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، النہایۃ لابن الأثیر وتفسیر القرطبی ۸/ ۸۱۔

رسی کا پیچ کھول دیا اور اسی معنی میں کہا جاتا ہے :**نقضت ماأبرمه** جب تم پختہ کی ہوئی چیز کو باطل کردو اور عقد یا عمارت وغیرہ میں سے جس کو مضبوط کیا گیا ہو اس کو فاسد کرنا نقض ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نکث اور نقض کے درمیان نسبت یہ ہے کہ نقض عام ہے، اس لئے کہ اس کا اطلاق پختہ عقد یا تعمیر وغیرہ کو باطل اور ختم کرنے پر ہوتا ہے، لیکن نکث کا اطلاق صرف عقد پر ہوتا ہے، اس لئے ہر نکث نقض ہوگا اور ہر نقض نکث نہیں ہوگا۔

ب-نبذ:

۳-نبذ لغت میں نبذ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **نبذ ته نبذاً** باب ضرب سے، میں نے اس کو ڈالدیا تو وہ (مفعول) منبوذ ہے، اور **صبی منبوذ** ڈالا ہوا بچہ، اور اسی سے نبیذ کا نام پڑا، اس لئے کہ اسے ڈالدیا جاتا ہے یعنی چھوڑ دیا جاتا ہے یہاں تک کہ اس میں شدت پیدا ہو جائے اور **نبذت العهد** کا معنی ہے: میں نے معاہدہ توڑ دیا[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اور نکث اور نبذ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ نبذ نکث سے عام ہے تو ہر نکث نبذ ہے اور ہر نبذ نکث نہیں ہے۔

ج-غدر:

۴-غدر لغت میں غدر کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "**غدر به غدراً**" باب ضرب سے، یعنی اس کا معاہدہ توڑ دیا تو غدر معاہدہ پورا کرنے کی

(۱) دیکھئے: لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۲) المصباح المنیر، نیز دیکھئے: لسان العرب، القاموس المحیط، معجم مقاییس اللغۃ طبع عیسی الحلبی۔

ضد ہے[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اور نکث وغدر کے درمیان نسبت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں معاہدہ کو توڑنا اور اس کو پورا نہ کرنا ہوتا ہے۔

د-عہد:

۵-عہد لغت میں وصیت، ذمہ، امان، موثق (مضبوطی پیدا کرنے والے) اور قسم کو کہتے ہیں جس سے آدمی حلف لیتا ہے[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اور نکث وعہد کے درمیان نسبت یہ ہے کہ نکث اس وقت پایا جاتا ہے جب اس سے پہلے عہد ہو، اس لئے کہ نکث کا محل معہود علیہ (جس پر عہد کیا جائے) ہوتا ہے۔

نکث سے متعلق احکام:

نکث کا ایک شرعی حکم ہے اور دوسرا وضعی۔

الف-نکث کا شرعی حکم:

۶-نکث شرعاً حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "**وَإِنْ نَّكَثُوْا أَيْمَانَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِيْ دِيْنِكُمْ فَقَاتِلُوْا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ**"[۳] (اور اگر یہ لوگ اپنی قسموں کو اپنے عہد کے بعد توڑ ڈالیں اور تمہارے دین پر طعن کریں تو تم قتال کرو (ان) پیشوایان کفر سے کہ (اس صورت میں) ان کی قسمیں باقی نہیں رہیں تاکہ یہ لوگ باز آجائیں)، نیز اللہ

(۱) دیکھئے: القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) دیکھئے: لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۳) سورۂ توبہ ر ۱۲۔

تعالیٰ کا قول ہے: "الَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيْثَاقِهٖ وَيَقْطَعُوْنَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهٖ أَنْ يُّوْصَلَ وَيُفْسِدُوْنَ فِي الْأَرْضِ أُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ"[1] (جواللہ سے اپنے معاہدہ کواس کے استحکام کے بعد توڑتے ہیں اور جس چیز کو اللہ نے حکم دیا تھا جوڑے رکھنے کا اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں تو بس یہی لوگ ہیں نقصان اٹھانے والے)، نیز اللہ تعالی کا قول ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ يَدُاللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ فَمَنْ نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلٰى نَفْسِهٖ وَمَنْ أَوْفٰى بِمَا عٰهَدَ عَلَيْهُ اللّٰهَ فَسَيُؤْتِيْهِ أَجْرًا عَظِيْمًا"[2] (بے شک جولوگ آپ سے بیعت کررہے ہیں، وہ اللہ ہی سے بیعت کررہے ہیں اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے سو جو کوئی عہد توڑے گا تو اس کے عہد توڑنے کا وبال اس پر پڑے گا، اور جو کوئی اس چیز کو پورا کرلے گا جس کا اس نے اللہ سے عہد کیا ہے تو اللہ اسے عنقریب بڑا اجر دے گا)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له"[3] (اس کے ایمان (کا کوئی اعتبار) نہیں جس کے (پاس) امانت نہیں اور اس کے دین (کا کوئی اعتبار) نہیں جس کے (پاس) عہد نہیں)، نیز حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "من أعطى بيعة ثم نكثها لقي الله وليست معه يمينه"[4] (جو شخص بیعت کرے پھر اس کو توڑ دے تو اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے ساتھ اس کا دایاں ہاتھ نہیں ہوگا)، نیز حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "أربع خلال من كن فيه كان منافقا خالصا، من إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها"[1] (چار خصلتیں جس کے اندر ہونگی وہ خالص منافق ہوگا، وہ شخص کہ جب وہ بات کرے تو جھوٹ بولے اور جب عہد کرے تو وعدہ خلافی کرے اور جب معاہدہ کرے تو غداری کرے اور جب جھگڑا کرے تو گالی بکے اور جس کے اندر ان خصلتوں میں سے کوئی ایک خصلت ہو اس میں نفاق کی ایک خصلت ہوگی یہاں تک کہ وہ اسے چھوڑ دے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (غدر فقرہ/ ۵، ۶، بیعۃ فقرہ/ ۱۳، عہد فقرہ/ ۶) میں ہے۔

ب-نکث کا وضعی حکم:

۷-معاہدہ توڑنے کو شریعت نے معاہدہ چھوڑ دینے اور اس کو ترک کر دینے کا سبب قرار دیا ہے اور اسی قبیل سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَإِنْ نَّكَثُوْا أَيْمَانَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ فَقَاتِلُوْا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ"[2] (اور اگر یہ لوگ اپنی قسموں کو اپنے عہد کے بعد توڑ ڈالیں اور تمہارے

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۔

(۲) سورۂ فتح/ ۱۰۔

(۳) حدیث: "لا إيمان لمن لا أمانة له......" کی روایت احمد نے المسند (۳/ ۱۳۵، ۱۵۴، ۲۱۰، ۲۵۱ طبع المیمنیہ) میں اور ابن حبان نے (الإحسان ۱/ ۴۲۲ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں کی ہے، ہیثمی مجمع الزوائد (۱/ ۹۶) میں فرماتے ہیں: اس کی روایت احمد، ابویعلی، بزار اور اوسط میں طبرانی نے کی ہے، اور اس میں ہلال ہیں جن کو ابن معین وغیرہ نے ثقہ کہا ہے اور نسائی وغیرہ نے انہیں ضعیف کہا ہے۔

(۴) حدیث: "من أعطى بيعة......" کی روایت طبرانی نے الأوسط (۱۰/ ۴۵ طبع مکتبۃ المعارف الریاض) میں کی ہے، اور اس کا ذکر ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۲۲۵ طبع دائرۃ المعارف) میں کیا ہے، اور کہا: اس میں موسی بن سعد مجہول ہیں، اور اس کا ذکر ابن حجر نے الفتح (۱۳/ ۲۰۵ طبع السلفیہ) میں کیا ہے اور جید سند سے اس کی نسبت طبرانی کی طرف کی ہے۔

(۱) حدیث: "أربع خلال من كن......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۷۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۲۔

دین پر طعن کریں تو تم قتال کرو (ان) پیشوایان کفر سے کہ (اس صورت میں) ان کی قسمیں باقی نہیں رہیں تا کہ یہ لوگ باز آجائیں)، تو مشرکین کی طرف سے معاہدہ توڑنے اور دین کے بارے میں طنز کرنے کو شارع نے کفر کے ائمہ (قائدین) سے قتال کرنے اور ان کے معاہدہ کو چھوڑ دینے کا سبب قرار دیا ہے۔

اسی کے ساتھ شارع حکیم نے غیر مسلموں کی طرف سے معاہدہ توڑ دینے کے محض خوف کو ان کے معاہدہ کو چھوڑ دینے کا سبب قرار دیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَآئِنِيْنَ''[1] (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کر دیں بے شک اللہ خیانت کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا)۔

دیکھئے (خیانہ فقرہ/ ۱۱، ۱۲)۔

۸ - غیر مسلموں کو معاہدہ توڑنے کی اطلاع دینے سے پہلے ان سے جنگ شروع کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح جب اہل صلح میں سے معاہدہ کرنے والے معاہدہ توڑ دیں تو حکم میں ان کے درمیان اختلاف ہے، یہی حکم اہل ذمہ کا اپنے معاہدہ کو توڑ دینے کا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (اہل الذمۃ فقرہ/ ۴۴، غدر فقرہ/ ۶، نقض فقرہ/ ۸، ہدنۃ) میں دیکھی جائے۔

قسم توڑنا:

۹ - قسم کے اقسام (یمین غموس، یمین لغو اور یمین منعقدہ) کے اعتبار سے اس کے توڑنے کا حکم الگ الگ ہوجاتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (أیمان فقرہ/ ۱۰۲، ۱۱۸، حنث فقرہ/ ۷-۱۲) میں دیکھی جائے۔

---

(۱) سورۂ أنفال/ ۵۸۔

نکول

تعریف:

۱-لغت میں نکول نکل (کاف کے فتحہ اور اس کے کسرہ کے ساتھ) کا مصدر ہے، باب ضرب، نصر اور سمع سے: رک گیا اور بز دل ہوا اور کہا جاتا ہے: نکل الرجل عن الامروعن العدوو عن الیمین ینکل نکولا: جب آدمی معاملہ یا قسم سے گریز کرے یا دشمن سے بزدلی دکھائے، ونکلہ عن الشی (کاف کے تشدید کے ساتھ) جب اس کو کسی چیز سے پھیر دے اور الناکل: بزدل اور کمزور (کو کہتے ہیں) اور النکل کاف کے فتحہ کے ساتھ تنکیل سے ہے، یعنی انسان جس کا ارادہ کرے اس سے روک دینا اور الگ کر دینا، اور اسی سے نکول فی الیمین ہے یعنی قسم سے گریز کرنا اور اس پر اقدام نہ کرنا[۱]۔

اور اصطلاح میں ابن عرفہ نے نکول کی تعریف یہ کی ہے کہ جس پر یا جس کے حق میں قسم واجب ہو اس کا اس سے گریز کرنا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-یمین:

۲-لغت میں یمین: قوت وشدت کو کہتے ہیں:

(۱) لسان العرب، تاج العروس، القاموس المحیط، مختار الصحاح ''نکل''۔
(۲) شرح منح الجلیل ۴/ ۳۳۵۔

اور اصطلاح میں: خبر کے کسی ایک پہلو کو اللہ تعالیٰ کا ذکر کر کے مضبوط کرنا یا جزا کو شرط پر معلق کرنا ہے[۱]۔

یمین اور نکول کے درمیان نسبت یہ ہے کہ یمین سے فی الحال خصومت ختم ہو جاتی ہے اور نکول اس کے برخلاف ہے۔

ب-اقرار:

۳-لغت میں اقرار: اعتراف کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں خبر دینے والے پر دوسرے کے حق کے ثبوت کی خبر دینا ہے[۲]۔

نکول اور اقرار کے درمیان نسبت یہ ہے کہ نکول بعض فقہاء کے نزدیک اقرار کا بدل ہے۔

نکول کی حقیقت:

۴-نکول کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: نکول بذل ہے[۳]، اور جن چیزوں میں قسم لی جاتی ہے ان میں امام ابوحنیفہ اسی کے قائل ہیں لیکن جن میں قسم نہیں لی جاتی یعنی نکاح، رجعت، ایلا میں رجوع کرنا، غلامی، استیلاد (ام ولد بنانا)، نسب، ولاء، حدود اور لعان میں بذل کا احتمال نہیں ہوتا، لہذا نکول کا احتمال نہیں ہوگا، اور اس پر استدلال اس طرح کیا جاتا ہے کہ یمین نکول کے ساتھ واجب نہیں رہتی ہے اور جو اس طرح ہو تو اس میں اس کا احتمال ہے کہ وہ اقرار ہو، اس لئے کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نکول کرنے والا اپنے انکار میں جھوٹا ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ اس

(۱) التعریفات للجرجانی، القواعد للبرکتی، الاختیار ۴/ ۴۶۔
(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۲، الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۸۔
(۳) بذل کا مقصد جیسا کہ بعض حنفیہ کہتے ہیں فریق جس کا دعوی کر رہا ہو اسے اس کو دے کر جھگڑا ختم کرنا ہے یا جیسا کہ بعض دوسرے حنفیہ کہتے ہیں: جھگڑا کو چھوڑ دینا اور اس سے اعراض کرنا ہے (نتائج الأفکار والعنایۃ علی الہدایہ ۶/ ۱۶۵)۔

میں سچا ہوتا تو سچی قسم سے گریز نہ کرتا، لہذا اس کا نکول اقرار ہوگا، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ وہ بذل ہو اس لئے کہ عقلمند دیندار جس طرح جھوٹی قسم سے حرج محسوس کرتا ہے اسی طرح قسم کی وجہ سے طعنہ اور عار دلانے سے بھی حرج محسوس کرتا ہے اور جس چیز کا دعوی ہے اس کو خرچ کرتا ہے، البتہ اس کو بذل پر محمول کرنا اقرار پر محمول کرنے سے بہتر ہے، اس لئے کہ اس کو اقرار قرار دینے سے نکول کرنے والے کو اپنے سابقہ انکار میں جھوٹا قرار دینا لازم آئے گا، اور اگر اس کو بذل قرار دیا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آئے گا، بلکہ تکذیب کے بغیر خصومت ختم ہوجائے گی، تو گویا نکول کرنے والا مدعی سے کہہ رہا ہے: یہ چیز تمہاری نہیں ہے لیکن میں تم کو اس سے نہیں روک رہا ہوں، اور اس کے بارے میں تم سے جھگڑا نہیں کررہا ہوں تو جھٹلائے بغیر مقصد حاصل ہوجائے گا، تو یہ مسلمان کو جھوٹ کی بدگمانی سے بچانے کے لئے اولی ہوگا [۱]۔

دوسرا قول: حنفیہ میں سے امام ابویوسفؒ اور امام محمد ابن الحسن کی رائے یہ ہے کہ جن چیزوں میں شرعاً اقرار کا احتمال ہوتا ہے ان میں نکول ایسا اقرار ہے جس میں کچھ شبہ ہے، خواہ بذل کا احتمال ہو یا نہ ہو [۲]۔

اور نکول کے اقرار ہونے پر ان حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ وہ نکول کرنے والے کے اس کے سابقہ انکار میں جھوٹا ہونے پر دلالت کررہا ہے، اس لئے کہ اگر یہ نہ ہوتا تو واجب ادا کرنے اور اپنے سے ضرر دفع کرنے کے لئے یمین پر اقدام کرتا، تو اس کا نکول دلالۃ اقرار ہے، البتہ وہ ایسی دلالت قاصرہ ہے جس میں عدم کا شبہ ہے، اس لئے کہ وہ فی نفسہ سکوت ہے، اور یہ چیزیں ایسی دلیل قاصر سے ثابت ہوجاتی ہیں جس میں عدم کا شبہ ہو [۱]۔

تیسرا قول: شافعیہ کہتے ہیں: نکول اقرار کی طرح نہیں ہے اور اسے بینہ نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ یمین کو مدعی پر لوٹا دیا جائے گا، اور تہمت کے دعووں کے علاوہ میں یہی مالکیہ کا قول بھی ہے، تہمت کے دعوے میں ان کے نزدیک قول مشہور میں نکول کو اقرار کی طرح سمجھا جائے گا [۲]۔

چوتھا قول: یہ ہے کہ نکول بینہ قائم کرنے کی طرح ہے، اور وہ حق کے اقرار یا حق کے بذل کی طرح نہیں ہے، اور حنابلہ اسی کے قائل ہیں، ان حضرات نے اس پر استدلال اس طرح کیا ہے کہ نکول کرنے والے کو اس کے انکار کے ساتھ حق کا اقرار کرنے والا قرار نہیں دیا جاسکتا ہے اور نکول بذل حق کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ بذل کبھی تبرعاً ہوتا ہے اور یہاں تبرع نہیں ہے [۳]۔

نکول کے ذریعہ فیصلہ کرنا:

نکول کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

۵ - پہلا قول: یہ ہے کہ مدعی علیہ کے خلاف محض قسم سے اس کے انکار کرنے کی وجہ سے فیصلہ کردیا جائے گا (اس تفصیل کے مطابق جس کو بعض حضرات نے ان دعاوی میں بیان کیا ہے جن میں اس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا)۔

(۱) الہدایہ و نتائج الأفکار والعنایہ ۶/ ۱۶۲، ۱۶۳، بدائع الصنائع ۸/ ۳۹۲۸، ۳۹۲۹۔

(۲) الہدایہ، نتائج الأفکار (تکملۃ فتح القدیر) ۶/ ۱۶۳-۱۶۵، العنایہ ۶/ ۱۶۳، بدائع الصنائع ۸/ ۳۹۲۸۔

(۱) الہدایہ و نتائج الأفکار والعنایہ ۶/ ۱۶۳، ۱۶۴، بدائع الصنائع ۸/ ۳۹۲۸، ۳۹۲۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۷۷، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۲۰، الدسوقی ۴/ ۲۳۲، مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۰، المنتقی للباجی ۵/ ۲۱۸، اور مالکیہ کے نزدیک تہمت کے دعوی سے مراد وہ دعوی ہے جس میں مدعا علیہ محل اتہام وشک ہو، جیسے کاریگر اور چور۔

(۳) کشاف القناع ۶/ ۳۳۹، الفروع ۶/ ۴۷۸۔

یہ حضرت ابن عباس ،حضرت عثمان بن عفان ،حضرت علی ، حضرت عمر اور حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہم اور شریح سے منقول ہے، اور یہ اسحاق ابن راہویہ کا ایک قول ہے۔

اور مالی دعووں میں حنفیہ کا مذہب یہی ہے ،لیکن چوری کے دعویٰ میں چور سے مال پر قسم لی جائے گی اور اگر انکار کرے تو اس کے خلاف چوری کردہ کے ضمان کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

لیکن جان یا اعضاء کے قصاص کے دعووں میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کے نزدیک اس میں نکول کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، لیکن ان دونوں میں تاوان اور دیت کا فیصلہ کیا جائے گا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک قصاص فی النفس کے دعویٰ میں نکول کی بنیاد پر نہ قصاص کا فیصلہ کیا جائے گا نہ دیت کا ،صرف نکول کرنے والے کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اقرار کرے یا قسم کھائے۔

اور اگر اعضاء میں قصاص کا دعویٰ ہو تو اس میں نکول کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اعضاء میں اموال جیسا معاملہ کیا جاتا ہے، تو اس میں بذل جاری ہوگا، برخلاف جان کے کہ اس کے بارے میں عمد میں قصاص کا اور خطاء میں دیت کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔

البتہ حدود، جیسے زنا اور شراب نوشی میں ان تمام حضرات کے نزدیک نکول کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، البتہ حد قذف میں بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ تمام حدود کے درجہ میں ہے، اس میں کسی چیز کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور تہمت لگانے والے سے قسم نہیں لی جائے گی، اور امام ابوحنیفہ سے ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اس سے قسم لی جائے گی، اور اگر نکول کرے تو اس پر حد کا فیصلہ کیا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ: اگر قسم سے نکول کرے تو اس کے خلاف تعزیر کا فیصلہ کیا جائے گا حد کا نہیں۔

تعزیرات میں ان تمام حضرات کے نزدیک نکول کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا۔

اور ان کے نزدیک لعان میں نکول کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر دعویٰ نکاح یا رجعت یا ایلاء میں رجوع کرنے یا غلام یا استیلاد یا نسب یا ولاء سے متعلق ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان میں نہ نکول کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا، نہ مدعی علیہ سے قسم لیجائے گی اور صاحبین کے نزدیک ان میں قسم لی جائے گی اور اگر قسم سے انکار کرے تو نکول کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا (۱)۔

اور مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ تہمت کے دعویٰ میں محض نکول سے مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا جیسے کہ کسی شخص پر دوسرے کے مال کے چوری کرنے کی تہمت لگائی جائے، تو مدعی قسم نہیں کھائے گا، قسم کا مطالبہ مدعی علیہ سے کیا جائے گا، اور اگر نکول کرے تو محض اس کے نکول سے اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اور چوری کردہ مال کا تاوان دے گا۔

اور ابن جزی کہتے ہیں: اگر مدعی ایک عادل گواہ پیش کرے تو یہ یا تو اموال میں ہوگا یا طلاق وعتاق میں یا اس کے علاوہ میں، تو اگر اموال میں ہو یا اس چیز میں ہو جو اموال کی طرف لوٹے تو اپنے گواہ کے ساتھ قسم کھائے گا بشرطیکہ اس کی عدالت ظاہر ہو اور اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر اس کے لئے دو عورتیں گواہی دیں تو ان کے ساتھ قسم کھائے گا مدعی اگر گواہ یا دو عورتوں کے ساتھ قسم کھانے سے انکار کرے، تو قسم مدعی علیہ پر پلٹ جائے گی اور اگر وہ قسم کھالے تو وہ بری ہوگا اور اگر انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا اور

(۱) الہدایہ و نتائج الأفکار والعنایہ ۱۶۲/۶، ۱۶۸، ۱۷۰، بدائع الصنائع ۳۹۳۴/۸، ۳۹۳۶، ۳۹۳۷، حاشیہ رد المحتار ۵۴۹/۵، ۵۵۰۔

اگر طلاق یا عتاق میں ہوتو مدعی سے اس کے گواہ کے ساتھ قسم نہیں لی جائے گی اور مدعی علیہ پر قسم واجب ہوگی، تو اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر انکار کرے تو اشہب کہتے ہیں: اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا اور ابن القاسم کہتے ہیں: اسے ایک سال تک قید میں رکھا جائے گا تا کہ اقرار کرے یا قسم کھائے اور اگر دونوں سے گریز کرنے پر اصرار کرے تو اس کو رہا کردیا جائے گا، اور سحنون کہتے ہیں: ہمیشہ کے لئے قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ اقرار کرے یا قسم کھائے اور اگر نکاح یا رجعت یا اس کے علاوہ میں ہوتو مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور گواہ نہ ہونے کی طرح ہوگا۔

نیز فرمایا: اگر ایک گواہ اس شخص کے حق میں گواہی دے جس کی قسم صحیح نہیں ہوتی ہے جیسے نابالغ تو قسم مدعی علیہ پر واجب ہوجائے گی، اور اگر انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر قسم کھالے تو بری ہوجائے گا اور ایک قول ہے کہ جس پر قسم کھائی جائے گی اس کو موقوف رکھا جائے گا یہاں تک کہ بچہ بالغ ہوجائے، اور اپنے معاملہ کا مالک ہوجائے، اور اس وقت اس سے قسم لی جائے گی اور اگر قسم کھالے تو حق اس کے لئے ثابت ہوجائے گا اور اگر انکار کرے تو اس وقت مدعی علیہ قسم کھائے گا اور بری ہوجائے گا اور اگر انکار کرے تو اس سے حق لیا جائے گا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب میں مقررہ اصل یہ ہے کہ قسم مدعی پر لوٹائی جائے گی، انکار کی وجہ سے مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا، لیکن کبھی کبھی قسم کو لوٹانا ناممکن ہوجاتا ہے، اس وقت اصحاب میں سے کچھ کہتے ہیں کہ انکار کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا جیسے کسی شخص سے زکوۃ کا مطالبہ کیا جائے اور وہ دوسرے زکوٰۃ وصول کرنے والے کو زکوۃ دینے کا دعوی کرے یا تخمینہ کرنے والے کی غلطی کا دعوی کرے یا کسی دوسری ساقط کرنے والی چیز کا دعوی کرے تو اس سے قسم لینا مسنون ہوگا، اگر انکار کرے تو اس سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر ایک رائے کے مطابق اس پر قسم کو لازم قرار دیں اور وہ انکار کرے اور مستحق کے بے شمار ہونے کی وجہ سے قسم کو لوٹانا ناممکن ہوتو اس ضعیف رائے کے مطابق اصح قول یہ ہے کہ اس سے زکوۃ لی جائے گی، انکار کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے کہ یہی جمہور شافعیہ کے نزدیک نصاب کا مالک ہونے اور سال گذرنے کا تقاضا ہے، ابن القاص کہتے ہیں (اس کو انہوں نے ابن سریج سے نقل کیا ہے) کہ یہ انکار کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ہے اور اس کا سبب ضرورت ہے[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ محض مدعی علیہ کے انکار کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کرنا امام احمد بن حنبل سے منقول ہے، اور اگر مدعی مال ہو یا اس کا مقصد مال ہوتو ان کے جمہور اصحاب اسی کے قائل ہیں لیکن غیر مالی دعاوی میں اور جن کا مقصد مال نہ ہو ان میں انکار کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا یہی ان کے نزدیک راجح مذہب ہے، اسی لئے جان یا اعضاء میں قصاص کے دعوی میں اور اللہ تعالی کے لئے خالص حدود جیسے زنا، شراب نوشی اور چوری کے حد کے دعوی میں انکار کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

امام محمد سے منقول ہے کہ اعضاء کے بارے میں قصاص میں انکار کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا۔

اوران سے یہ قول بھی منقول ہے کہ قذف میں نکول کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا، تو اگر کوئی شخص دوسرے پر دعویٰ کرے کہ اس نے

(۱) شرح منح الجلیل ۴؍ ۳۳۵، کفایۃ الطالب الربانی مع حاشیۃ العدوی ۲؍ ۳۱۲، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۹۸ طبع دار الکتاب العربی بیروت، الدسوقی ۴؍ ۲۹۵، ۲۹۶، المنتقی للباجی ۶؍ ۳۸۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۴؍ ۴۷۹، حاشیۃ القلیوبی ۴؍ ۳۴۳، روضۃ الطالبین ۱۲؍ ۴۷-۴۹، نہایۃ المحتاج ۸؍ ۳۶۰۔

اس پر تہمت لگائی ہے اور تہمت لگانے والے سے حلف کا مطالبہ کیا جائے اور وہ انکار کرے تو اس پر حد قائم کی جائے گی، امام احمد کے اصحاب میں سے ابوبکر کہتے ہیں: یہ ان کا قول قدیم ہے، اور راجح مذہب یہ ہے کہ ان میں سے کسی چیز میں انکار کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا[1]۔

اور مدعی علیہ کے خلاف اس کے انکار سے فیصلہ کر دینے کے قائلین نے احادیث اور قیاس کے دلائل سے استدلال کیا ہے، احادیث میں وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**"[2] (بینہ مدعی پر ہوگا اور یمین انکار کرنے والے پر)، اور ایک دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں: "**البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه**"[3] (بینہ مدعی پر ہوگا اور یمین مدعی علیہ پر'')۔

اور ان دونوں سے استدلال اس طرح ہے کہ دونوں حدیثوں میں ''علی'' کا لفظ وجوب کا فائدہ دے رہا ہے تو دونوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مدعی علیہ پر قسم واجب ہے، اور اس پر قسم کے واجب قرار دینے اور اس کی جانب اس کے محدود کر دینے کا تقاضا یہ ہے کہ اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر انکار کرے تو انکار کی بنیاد پر اس کے

(۱) المغنی ۹/ ۲۳۵، ۲۳/۷، ۴۴۵/۷، کشاف القناع ۶/ ۱۴۳، ۳۴۹، الطرق الحکمیہ / ۱۱۵ - ۱۱۶، الإنصاف ۱۱/ ۲۵۴، ۲۵۵۔

(۲) حدیث: "البينة على المدعي، واليمين على من أنكر" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۵/ ۲۸۳ طبع السلفیہ) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے۔

خلاف فیصلہ کیا جائے گا۔

نیز سالم ابن عبداللہ سے مروی ہے: "**أن عبد الله بن عمر باع غلاما له بثمانمائة درهم وباعه بالبراءة، فقال الذي ابتاعه لعبد الله بن عمر: بالغلام داء لم تسمه لي. فاختصما إلى عثمان بن عفان فقال الرجل: باعني عبدا وبه داء لم يسمه، فقال عبد الله: بعته بالبراءة فقضى عثمان بن عفان على عبد الله بن عمر أن يحلف له لقد باعه الغلام وما به داء يعلمه، فأبى عبد الله أن يحلف، وارتجع العبد، فباعه عبد الله بعد ذلک بألف وخمسمائة درهم**"[1] (عبداللہ ابن عمر نے آٹھ سو درہم میں اپنا ایک غلام بیچا، اور اس کی بیع براءت کے ساتھ کی، تو اس کے خریدار نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کہا: غلام کو ایک بیماری ہے جس کو آپ نے مجھ سے نہیں بتایا تو دونوں اپنا جھگڑا حضرت عثمانؓ ابن عفان کے پاس لے گئے، اس شخص نے کہا: انہوں نے مجھ سے ایک غلام بیچا اور اس کو ایک بیماری ہے جس کو انہوں نے نہیں بتایا، اور حضرت عبداللہ نے کہا: میں نے اس کو براءت کے ساتھ بیچا ہے، تو حضرت عثمان ابن عفان نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے خلاف فیصلہ کیا کہ اس کے لئے قسم کھائیں کہ اس کے ہاتھ غلام فروخت کیا اور غلام کو کوئی ایسا مرض نہیں تھا جس کو وہ جانتے ہوں، تو حضرت عبداللہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا اور غلام واپس لے لیا، اس کے بعد حضرت عبداللہ نے اس کو ڈیڑھ ہزار درہم میں بیچا)۔

نیز حضرت ابن ابی ملیکہ سے منقول ہے فرماتے ہیں: ''میں بصرہ کا قاضی تھا، تو میرے پاس ایک کنگن کے سلسلہ میں دو عورتوں

(۱) اثر: "أن عبد الله بن عمر باع غلاما له......" کی روایت امام مالک نے الموطأ (۲/ ۶۱۳ طبع دار الحلبی) میں کی ہے۔

نے جھگڑا پیش کیا، میں نے مدعیہ سے بینہ طلب کیا تو نہیں پایا، میں نے دوسری سے قسم کا مطالبہ کیا تو اس نے انکار کردیا، تو میں نے حضرت ابوموسیٰ کو خط لکھا تو ان کا خط آیا کہ ان دونوں کو طلب کیجئے، اور ان کے سامنے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تلاوت کیجئے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا أُولٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْأٰخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيْهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ"[1] (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں یہ وہی لوگ ہیں جن کے لئے کوئی حصہ آخرت میں نہیں اور اللہ قیامت کے دن نہ ان سے بات کرے گا نہ ان کی طرف دیکھے گا نہ انہیں پاک کرے گا اور ان کے لئے تو دردناک عذاب ہے)، پھر مدعی علیہا سے قسم کا مطالبہ کیجئے اگر وہ انکار کردے تو اس کے خلاف فیصلہ کردیجئے۔

نیز شریح سے منقول ہے کہ مدعی علیہ نے ان سے مدعی سے قسم لینے کا مطالبہ کیا تو انہوں نے اس سے کہا: تمہارے لئے اس کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اور حضرت علیؓ کے سامنے انکار کی بنیاد پر فیصلہ کیا، تو حضرت علیؓ نے ان سے کہا "قالون" اور یہ لفظ اہل روم کی زبان میں "تم نے صحیح فیصلہ کیا" کے معنی میں ہے۔

نیز مغیرہ نے حارث سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: "نكل رجل عند شريح عن اليمين، فقضى عليه، فقال الرجل: أناأحلف، فقال شريح: قد مضى قضائي"[2] (ایک شخص نے شریح کے پاس قسم سے انکار کیا، تو انہوں نے اس کے خلاف فیصلہ کردیا تو اس آدمی نے کہا: میں قسم کھاؤں گا، تو شریح نے کہا: میرا فیصلہ ہوچکا ہے)، اور شریح کے فیصلے اصحاب رسول اللہ ﷺ سے مخفی نہیں رہتے تھے اور یہ منقول نہیں ہے کہ کسی نکیر کرنے والے نے ان پر نکیر کی ہو، تو یہ مدعی علیہ کے خلاف محض اس کے انکار کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے جواز پر ان کی جانب سے اجماع ہوگا[1]۔

اور قیاس سے انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ مدعی علیہ پر مدعی کا حق جواب دینا ہے اور وہ ایسا جواب ہے جس سے اس کی رسائی اس کے حق تک ہوجائے اور وہ اقرار کرنا ہے، تو جب اس نے اس کو اپنے انکار سے فوت کردیا تو شریعت نے اس کو اس کے اصل حق کے بدل کی طور پر قسم کی طرف پھیر دیا، لہٰذا اگر وہ حلف سے باز رہے گا تو اس کی طرف اپنا اصل حق لوٹ جائے گا، اس لئے کہ شرعی طور پر حلف سے باز رہنا اصل حق کو ادا کئے بغیر ممکن نہیں ہوگا[2]۔

اور مدعی علیہ کے انکار کے وقت مدعی کا اپنے دعوی میں سچا ہونا ظاہر ہوجائے گا تو اس کے حق میں اس چیز کا فیصلہ کردیا جائے گا جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے، جیسا کہ اگر اس پر بینہ قائم کردے، اور وصف کی دلالت یہ ہے کہ اس کی خبر میں صدق کے ظاہر ہونے سے مانع مدعی علیہ کا انکار ہے اور نکول اس کے معارض ہوگیا ہے، اس لئے کہ وہ اپنے انکار میں سچا تھا تو جب اس نے نکول کیا تو تعارض کی وجہ سے مانع زائل ہوگیا اور اس کے دعویٰ کی سچائی ظاہر ہوگئی[3]۔

نیز مدعی علیہ کا انکار اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ انکار اگر بذل ہے تو وہ بذل کرنے والا ہے، یا اگر انکار اقرار ہے تو وہ حق کا اقرار کرنے والا ہے، اس لئے کہ اگر یہ نہ ہوتا تو وہ واجب کو قائم کرنے کے لئے اور اپنے سے دعویٰ کے ضرر کو دور کرنے کے لئے قسم پر اقدام ضرور کرتا (اس لئے کہ قسم واجب ہے) تو اگر وہ برتری ظاہر

---

(۱) سورۂ آل عمران ر ۷۷۔

(۲) اثر الحارث: "نكل رجل عند شريح......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۶ر ۵۰۳ طبع دار السلفیہ) میں کی ہے۔

(۱) المبسوط ۱۷ر ۳۴، بدائع الصنائع ۸ر ۳۹۳۵۔

(۲) المبسوط ۱۷ر ۳۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۸ر ۳۹۳۵۔

کرے تو بذل کرنے والا ہونے کا پہلو یا اگر پرہیز کرے تو مقر ہونے کا پہلو راجح ہوگا، اس لئے کہ برتری ظاہر کرنا یا پرہیز گاری اختیار کرنا صرف اس وقت حلال ہے جب وہ دوسرے کے ضرر کا سبب نہ بنیں (۱)۔

نیز جب مدعی کی طرف سے دعویٰ صحیح ہوجائے تو مدعی علیہ کو اختیار ہے کہ مال خرچ کرے یا قسم کھائے تو جب وہ دونوں ہی سے گریز کرے (اور ان دونوں میں سے ایک میں نیابت جاری ہوتی ہے دوسرے میں نہیں) تو جس میں نیابت جاری ہوتی ہے قاضی اس میں اس کا قائم مقام ہوجائے گا، یہ اس لئے ہے کہ اس کو تنازع پر شرعی طور پر قدرت دینا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ قسم کھائے اگر وہ اس کا انکار کردے گا تو وہ تنازع کی شرط فوت کردینے کی وجہ سے اس کو چھوڑ دینے والا ہوجائے گا، تو گویا اس نے کہا: میں اس مال کے بارے میں تم سے نزاع نہیں کروں گا، تو مدعی کو اس کے لینے کی قدرت ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اس کا دعویٰ کررہا ہے اور اس میں اس سے نزاع کرنے والا کوئی نہیں ہے (۲)۔

نیز قسم مال میں بینہ ہے تو اس میں انکار کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا، جیسے اگر ایسا شخص مرجائے جس کا کوئی وارث نہ ہو اور امام اس کی یادداشت میں اس کا کسی انسان پر دین پائے اور اس سے اس کا مطالبہ کرے اور وہ اس کا انکار کرے اور وہ اس سے قسم کا مطالبہ کرے اور وہ اس سے انکار کرے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قسم لوٹائی نہیں جائے گی (۳)۔

۶- دوسرا قول: مدعی علیہ کے خلاف محض اس کے انکار کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا بلکہ قسم مدعی پر لوٹائی جائے گی تو اگر وہ قسم کھائے تو اس کے حق میں جس کے بارے میں دعویٰ ہو اس حق کا فیصلہ کردیا جائے گا اور اگر انکار کرے تو جھگڑا اس انکار کی بنیاد پر تفصیل کے مطابق ختم ہوجائے گا جس کو بعض حضرات نے ان دعاوی میں بیان کیا ہے جن میں فیصلہ کیا جاتا ہے۔

یہ حضرت ابی بن کعب، حضرت زید بن ثابت اور حضرت مقداد بن الاسود سے منقول ہے، اور یہی حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کی دوسری روایت بھی ہے، اور یہی اوزاعی، ابراہیم نخعی، ابن سیرین، شعبی اور عبداللہ ابن عتبہ کا بھی قول ہے، اور ابن ابی لیلی سے اس کے بارے میں دو قول منقول ہیں: اول: مدعی علیہ کے انکار کے وقت قسم مطلقاً مدعی پر لوٹائی جائے گی، دوم: مدعی اگر متہم ہو تو قسم اس پر لوٹائی جائے گی اور اگر غیر متہم ہو تو اس پر قسم نہیں لوٹائی جائے گی۔

اور مدعی علیہ کے انکار کے وقت مدعی پر قسم کے لوٹانے کے قائل تحقیق کے دعویٰ میں مالکیہ ہیں اور یہ وہ ہے جس میں جس چیز کا دعویٰ کیا جارہا ہے اس کی صفت اور مقدار سے مدعی اپنی واقفیت کا دعویٰ کرے، بایں طور کہ مدعی علیہ سے کہے: مجھ کو تحقیق ہے کہ تمہارے پاس میرا ایک دینار یا کپڑا ہے جس کی صفت یہ ہے، اگر مدعی علیہ مالی دعویٰ میں قسم سے انکار کرے یا اس دعویٰ میں جو مال کے حق سے متعلق ہو جیسے خیار اور اجل، جس حق کا دعوی کیا گیا ہے اس کا اقرار نہ کرے اور مدعی کے پاس اپنے حق پر کوئی بینہ نہ ہو اور یہ تہمت کے دعوی میں مدعی علیہ کے انکار کے بارے میں مذہب میں ایک قول ہے۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام دعووں میں مدعی علیہ کے انکار کے وقت قسم مدعی پر لوٹائی جائے گی۔

اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب کلوذانی نے مدعی علیہ کے انکار کے وقت مدعی پر قسم کے لوٹانے کو مختار قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ: امام احمد نے اس کو درست قرار دیا ہے، اور ابن القیم نے اس کو مختار

(۱) العنایۃ ۶/۱۵۸، ۱۵۹۔
(۲) المبسوط ۱۷/۳۵۔
(۳) المغنی ۹/۲۳۶۔

کہا ہے (۱)۔

اور ان حضرات نے اس بات پر کہ مدعی علیہ کے خلاف محض اس کے انکار کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ قسم تو مدعی پر لوٹائی جائے گی متعدد نقلی اور عقلی دلائل سے استدلال کیا ہے، نقلی دلیل میں اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ" (۲) (ہماری قسمیں ان کی قسموں کے الٹی پڑیں گی)، یعنی واجب قسم سے گریز کے بعد، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم ایک طرف سے دوسری طرف لوٹائی جائے گی (۳)۔

نیز وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ رد اليمين على طالب الحق" (۴) (نبی کریم ﷺ نے قسم حق کے مدعی پر لوٹائی)۔

اور ان حضرات نے عقلی استدلال اس طور پر کیا ہے کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کبھی حال سے اس کی ناواقفیت اور جو چیز اس پر متحقق نہیں ہے اس پر قسم کھانے سے اس کے پرہیز کرنے کی وجہ سے ہوگا یا قسم کے انجام کے خوف سے ہوگا یا اپنے انکار میں اپنی سچائی سے واقفیت کے باوجود اس سے برتری کی وجہ سے ہوگا تو شک اور احتمال کے ساتھ نکول فیصلہ میں دلیل نہیں ہوگا اور مدعی علیہ کے نکول سے مدعی کا سچا ہونا متعین نہیں ہوگا، لہذا کسی دلیل کے بغیر اس کے حق میں فیصلہ کرنا ناجائز ہوگا اور جب قسم کھالے گا تو اس کی قسم اس سے زیادہ قوی کی عدم موجودگی میں دلیل بن جائے گی (۱)۔

۷- تیسرا قول: مدعی علیہ کے خلاف محض قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے فیصلہ نہیں کیا جائے گا اور نہ قسم مدعی پر لوٹائی جائے گی، صرف انکار کرنے والے کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھائے یا دعوی کردہ حق کا اقرار کرلے، اور یہ حنابلہ کے نزدیک ہے۔

اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں: میں اس کو نہیں چھوڑوں گا یہاں تک کہ قسم کھائے یا اقرار کرے اور مذاہب اربعہ میں بعض مسائل میں یہی حکم ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر مقتول کا ولی غیر متعین طور پر تمام اہل محلّہ یا ان کے بعض افراد کے خلاف قتل عمد یا قتل خطا کا دعوی کرے اور وہ قسامہ کی قسم سے انکار کریں، تو ان کو قید کردیا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھائیں یا اقرار کریں اور محض ان کے انکار کی بنیاد پر ان کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور نہ قسم مقتول کے اولیا کی طرف لوٹائی جائے گی۔

اور ان حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ جس پر قسامہ واجب ہوا گر اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے اور وہ قسم سے انکار کرے تو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھائے یا قرار کرے، اس لئے کہ باب قسامہ میں قسم خود مقصود حق ہے دوسرے مقصود یعنی دیت کا وسیلہ نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کو اور دیت کو جمع کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے حارث بن ازمع نے حضرت عمرؓ سے کہا: آپ ہم سے قسم لیں گے اور ہم پر تاوان لازم کریں گے، تو انہوں نے فرمایا: ہاں (۲)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۲۳۲/۴، کفایۃ الطالب الربانی و حاشیۃ العدوی ۳۱۲/۲، مواہب الجلیل ۲۲۰/۶، المہذب ۳۳۶/۲، روضۃ الطالبین ۴۳/۱۲، نہایۃ المحتاج ۳۵۷/۸، المغنی ۲۳۵/۹، الکافی لابن قدامہ ۵۱۴/۴، الإنصاف ۲۵۴/۱۱، الطرق الحکمیہ رص ۱۱۵، ۱۱۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۰۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۴۷۷/۴۔

(۴) حدیث ابن عمر: "أن النبي ﷺ رد اليمين على طالب الحق..." کی روایت حاکم (۱۰۰/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳۹۳۵/۸، المغنی ۲۳۵/۹، ۲۳۶، مغنی المحتاج ۴۷۷/۴۔

(۲) اثر: "أتحلفنا وتغرمنا؟..." کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۳۸۱/۹ شائع کردہ الدار السلفیہ ممبئی) نے کی ہے۔

اور منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "فبم يبطل دم هذا؟"[1] (تو اس کا خون کیسے باطل ہوجائے گا)، تو جب وہ مقصود بالذات ہے تو جو شخص مقصود بالذات حق کی ادائے گی سے گریز کرے حالانکہ وہ ادائیگی پر قادر ہو تو اس کو قید کے ذریعہ اس پر مجبور کیا جائے گا، اس شخص کی طرح جو اپنے اوپر لازم دین کی ادائیگی سے ادائیگی پر قدرت کے باوجود گریز کرے، دوسرے حقوق میں قسم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ وہ مقصود یعنی دعوی کردہ مال کا وسیلہ ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ دونوں کو اکٹھا نہیں کیا جاتا ہے بلکہ مدعی علیہ اگر قسم کھالے تو بری ہوجائے گا اور کیا نہیں دیکھتے کہ اگر مدعی علیہ قسم نہ کھائے اور اقرار نہ کرے اور بذل مال کردے تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا، اور یہاں اگر قسم نہ کھائیں اور اقرار نہ کریں اور دیت دیدیں تو ان سے قسامہ ساقط نہیں ہوگی تو معلوم ہوا کہ وہ مقصود بالذات ہے، لہذا حبس کے ذریعہ انہیں اس پر مجبور کیا جائے گا[2]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر مدعی علیہ قسامہ کے دعویٰ میں انکار کرے تو اسے قید رکھا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھائے یا جیل ہی میں مرجائے، ظاہر مذہب یہی ہے، اور الجلاب میں ہے: اگر اس کی قید ایک سال سے بڑھ کر طویل ہوجائے تو اسے سو کوڑے لگائے جائیں گے اور چھوڑ دیا جائے گا بشرطیکہ سرکش نہ ہو ورنہ اسے ہمیشہ کے لئے جیل میں رکھا جائے گا۔

اور بعض اصحاب شافعی کے یہاں ایک قول میں ان مسائل میں جن میں یمین کو مدعی پر لوٹانا دشوار ہوتا ہے اور جن میں سے یہ ہے کہ جب ایسا شخص مرجائے جس کا کوئی وارث نہ ہو اور قاضی یا اس کا مقرر کردہ کسی شخص پر اس کے ایسے دین کا دعویٰ کرے جس کو اس نے اس کی یادداشت میں پایا ہو اور مدعی علیہ انکار کردے اور قسم سے انکار کرے تو اسے قید کردیا جائے گا، یہاں تک کہ حق کا اقرار کرے یا قسم کھائے، اور اسی میں سے ہے کہ اگر میت کا وصی اس کے وارث پر دعویٰ کرے کہ مورث نے اپنے تہائی مال کی وصیت مثلاً فقراء کے لئے کی تھی، اور وارث انکار کرے اور قسم سے انکار کرے تو اس مسئلہ میں گزشتہ مسئلہ کی طرح حکم ہوگا۔

اور مدعی علیہ کو قسم کھانے یا اقرار کرنے تک قید کرنے کا قول مذہب حنابلہ کا ہے جب کہ دعوی غیر مال یا اس چیز میں ہو جس سے مال مقصود نہیں ہوتا[1]۔

وہ قسمیں جو انکار کی وجہ سے نہیں لوٹائی جاتی ہیں:

۸ – یہاں کچھ ایسی قسمیں ہیں جو بعض فقہاء کے نزدیک انکار کی وجہ سے نہیں لوٹائی جاتی ہیں اور ان قسموں کی مثالیں ذیل میں دی جارہی ہیں:

الف – یمین تہمت، اس لئے کہ وہ مدعی کے حق میں ثابت ہوتی ہے جب کہ اس کا مدعی علیہ کو متہم کرنا شک پر مبنی ہو، اس لئے کہ شک کرنے والے سے قسم نہیں لی جاتی ہے۔

ب – یمین مؤکدہ یعنی جو بینہ پورا ہونے کے باوجود مدعی سے طلب کی جاتی ہے جب کہ قاضی کو گواہوں کی عدالت میں شک ہو یا جب مدعی علیہ غائب ہو اور لوٹانے کے صحیح نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر قسم لوٹانے کو مباح کردیا جائے تو یہ قسم کے ذریعہ بینہ کو باطل کرنے

---

(۱) اثر عمر: "فبم يبطل دم هذا؟" کو عینی نے البنایہ (۱۰/۱۴۳ طبع دار الفکر) میں نقل کیا ہے اور اس کی نسبت کرخی کی طرف کی ہے کہ انہوں نے اس کو اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے۔

(۲) البدائع ۱۰/ ۴۷۲۲، ۴۷۴۳، الفروع ۶/ ۴۷۹۔

(۱) الہدایہ و نتائج الأفکار ۶/ ۱۷۰، ۸/ ۳۸۸، ۳۹۰، بدائع الصنائع ۱۰/ ۴۷۴۲، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۴۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۶۰، المغنی ۹/ ۲۳۹، ۲۳۷، الکافی ۴/ ۵۱۴، الفروع ۶/ ۴۷۸، الدسوقی ۴/ ۲۹۶۔

کا سبب ہوجائے گا، حالانکہ بینہ اس سے زیادہ قوی ہے۔

ج-یمین قذف، اس لئے کہ قسم کو لوٹا کر حد جاری کرنا جائز نہیں ہے۔

د-یمین متممہ: یعنی ایک گواہ کی موجودگی کے ساتھ مدعی کا قسم کھانا، اور اس کے لوٹانے کے صحیح نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ وہ گواہی کے قائم مقام ہوتی ہے تو وہ گواہی کے درجہ میں ہوگی۔

ھ-لعان کی یمین: اس لئے کہ وہ عورت کے خلاف گواہی کے درجہ میں ہے، اور عورت اس کو نہیں لوٹائے گی، اس لئے کہ یہ اس سے حد زنا کو دفع کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے۔

و-قسم سے مدعی علیہ کے انکار کے وقت مدعی پر لوٹائی جانے والی قسم تو اگر مدعی اس حالت میں اپنے اوپر لوٹائی جانے والی یمین سے انکار کرے اور اس کی کوئی وجہ نہ بتائے اور یمین کی ادائے گی کے لئے مہلت طلب نہ کرے تو اس سے اس کا حق ساقط ہوجائے گا اور اس کے لئے مدعی علیہ پر اس کو لوٹانے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ لوٹائی گئی قسم دوبارہ لوٹائی نہیں جاتی ہے[1]۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۲۵۱، بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۴۱، ۲۱۴۳، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۰۱، التاج والإکلیل ۴/ ۱۳۸، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۵۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۷۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۱، المغنی ۷/ ۴۴۴، ۴۴۶، الکافی ۳/ ۲۹۱۔

نماء

تعریف:

۱-نماء لغت میں: اضافہ کو کہتے ہیں، یہ نمی یمنی نَمْیًا ونُمِیّاً ونَمَاءً سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے: زیادہ ہوا، اور بڑھ گیا[1]، اور نماء آمدنی کو کہتے ہیں، اور نمی الانسان: انسان موٹا ہوگیا اور نامیہ کا معنی: موٹا اونٹ ہے، کہا جاتا ہے: نمت الناقۃ اونٹنی موٹی ہوگئی[2]۔

اور فقہاء کے نزدیک نماء کا معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ریع:

۲-ریع لغت میں راع الطعام وغیرہ یریع ریعا وریوعاً ورِیاعاً وریعانا وأراع وریع سے ماخوذ ہے، یہ سب بڑھنے اور زیادہ ہونے کے معنی میں ہیں اور ریع بڑھوتری اور اضافہ کو کہتے ہیں[4]۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۳) فتح القدیر مع الہدایہ ۲/ ۱۱۳، ۱۱۴ طبع دار إحیاء التراث العربی، المبسوط ۲/ ۱۶۴ طبع دار المعرفہ۔

(۴) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

اور فقہاء کے نزدیک ریع: وہ اضافہ، فائدہ اور آمدنی ہے جو کسی چیز سے حاصل ہوتی ہے، اور اسی طرح غلہ بھی ہے [۱]۔

نماء اور ریع کے درمیان نسبت عموم وخصوص کی ہے تو ہر ریع کو نماء شمار کیا جائے گا اور ہر نماء ریع نہیں ہوگی۔

ب -کسب:

۳-لغت میں کسب کا معنی: نفع ہے: یہ کسبت مالا سے ماخوذ ہے: میں نے نفع میں مال کمایا [۲]۔

اور اصطلاح میں: وہ کام ہے جو حصول نفع یا دفع ضرر کا ذریعہ ہو [۳]۔

نماء اور کسب کے درمیان نسبت یہ ہے کہ کسب نماء کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

نماء کی قسمیں:

نماء کی مختلف اعتبار سے کئی تقسیمیں ہیں، ہم ذیل میں ان کو بیان کررہے ہیں:

پہلی تقسیم: مشروعیت اور عدم مشروعیت کے اعتبار سے:

۴-مشروعیت اور عدم مشروعیت کے اعتبار سے نماء کی دو قسمیں ہیں:

اول: مشروع نماء: اور یہ وہ ہے جو اپنی شرعی شرائط پوری کرنے کے ساتھ مشروع وسائل تک محدود ہو جیسے تجارت اور زراعت۔

دوم: غیر مشروع نماء: اور یہ وہ ہے جس میں بڑھوتری کا طریقہ حرام ہو، جیسے سود، جوا اور شراب کی تجارت۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۱، ۴/۲۱، ۴/۵، ۴۴، الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۵ طبع الحلبی۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

اور اس تقسیم سے کچھ احکام متعلق ہیں جن کو اصطلاح (اِنماء فقرہ/۱۶) میں دیکھا جائے۔

دوسری تقسیم: نماء کے فطری یا غیر فطری ہونے کے اعتبار سے:

۵-اس اعتبار سے نماء کی دو قسمیں ہیں:

اول: فطری نماء، جیسے موٹائی اور اولاد۔

دوم: کسی عمل کے نتیجہ میں نماء جیسے کمائی اور تعمیر

اور اس تقسیم سے کچھ احکام متعلق ہیں جن کو اصطلاح (اِنماء فقرہ/۱۷، زیادہ فقرہ/۵) میں دیکھا جائے۔

تیسری تقسیم: اتصال اور انفصال کے اعتبار سے:

۶-اتصال اور انفصال کے اعتبار سے نماء کی دو قسمیں ہیں:

اول: متصل نماء، جیسے اون اور موٹائی۔

دوم: منفصل نماء، جیسے اولاد اور پھل۔

اس تقسیم سے کچھ احکام متعلق ہیں جن کو اصطلاح (زیادہ فقرہ/۵) میں دیکھا جائے۔

چوتھی تقسیم: حقیقی اور فرضی:

۷-نماء کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور فرضی:

اول: حقیقی نماء: یعنی توالد وتناسل اور تجارتوں کے ذریعہ اضافہ۔

دوم: فرضی نماء: یعنی مال اس کے قبضے یا اس کے نائب کے قبضے میں ہونے کی وجہ سے اضافہ پر قدرت کا ہونا [۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۷۔

نماء سے متعلق احکام:

نماء سے کچھ احکام متعلق ہیں، ان میں کچھ یہ ہیں:

الف - زکوۃ میں نماء:

اول: وجوب زکوۃ میں نماء کی شرط لگانا:

۸ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مال میں وجوب زکوۃ کے لئے شرط یہ ہے کہ مال حقیقۃً یا تقدیراً نامی (بڑھنے والا) ہو[۱]۔

اور اس کی تفصیل (زکوۃ فقرہ/ ۲۷) میں دیکھی جائے۔

دوم: سال کے دوران مال سے حاصل ہونے والی بڑھوتری کی زکوۃ:

۹ - اس اضافہ کی زکوۃ کے وجوب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جو زکوۃ ادا کئے جانے والے مال میں سال کے دوران حاصل ہو، بعض کا مذہب ہے کہ اس کی زکوۃ اصل کی زکوۃ کے ساتھ ادا کرے گا، اور دوسرے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اس کی زکوۃ فوری طور پر نکالی جائے گی۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح (زکوۃ فقرہ/ ۳۰) میں گزر چکی ہے۔

ب - مہر میں بڑھوتری:

۱۰ - دخول سے پہلے طلاق کے بعد مہر کی بڑھوتری کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ بڑھوتری اصل حکم میں ہوگی۔

اور شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ عورت کے لئے ہوگی۔

اور اس کی تفصیل (زیادہ فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

ج - بیع میں نماء:

اول: فروخت شدہ چیز کی بڑھوتری اور خیار شرط میں اس کا اثر:

۱۱ - حنفیہ کی رائے ہے کہ خیار کے زمانے میں اصل کی بڑھوتری مبیع کے لوٹانے سے مانع ہوگی، اور یہ ممانعت بڑھوتری کی تمام انواع کی طرف سرایت کرے گی، سوائے اس بڑھوتری کے جو منفصل ہو پیدا شدہ نہ ہو اور یہ بالاتفاق ہے اور پیدا شدہ متصل بڑھوتری مختلف فیہ ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (خیار شرط فقرہ/ ۳۵، ۳۷)۔

دوم: مرابحہ میں مبیع کی بڑھوتری:

۱۲ - فقہاء کا اس صورت میں اختلاف ہے جب بیع مرابحہ کے اندر مبیع میں بڑھوتری ہو جائے، بعض کا مذہب ہے کہ وہ اصل کے تابع ہوگی اور مرابحہ ہوگی اور دوسروں کا مذہب ہے کہ وہ تابع نہیں ہوگی۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح (مرابحہ فقرہ/ ۹) میں ہے۔

سوم: مبیع کی بڑھوتری کا تلف ہو جانا:

۱۳ - مبیع کی بڑھوتری اگر تلف یا ہلاک ہو جائے اور وہ بائع کے قبضہ میں ہو تو کیا بائع کو اس بڑھوتری کے تلف یا ہلاک ہونے کا ضامن گردانا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح (تلف فقرہ/ ۱۹، اور ضمان فقرہ/ ۳۳) میں دیکھی جائے۔

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۰۰، نیز دیکھئے: المنتقی ۲/ ۹۴، ۱۱۳، المجموع ۵/ ۲۹۰، الروض المربع ۱/ ۱۰۷۔

د-مرہون کی بڑھوتری:

۱۴- اگر مرہون میں بڑھوتری ہو جائے تو اگر بڑھوتری متصل ہوتو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اصل کے تابع ہوگی اور اگر علیحدہ ہوتو رہن میں بڑھوتری کے داخل ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض کا مذہب یہی ہے اور دوسرے حضرات کہتے ہیں: وہ اصل مرہون کی طرح رہن میں داخل نہیں ہوگی۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح (زیادہ فقرہ/ ۲۲) اور اصطلاح (رہن فقرہ/ ۱۵) میں ہے۔

ھ-جس جائداد میں حق شفع کا دعوی ہو اس میں بڑھوتری:

۱۵ -جس جائداد میں شفعہ کا دعوی ہو اس کو شفعہ کے ذریعہ لئے جانے سے پہلے خریدار کے پاس اگر اس میں بڑھوتری ہو جائے تو اس کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ بعض کا مذہب ہے کہ اگر بڑھوتری متصل ہوتو وہ شفیع کے لئے ہوگی اور اگر منفصل ہوتو اس کی ہوگی جس سے شفعہ کے ذریعہ لی جارہی ہو۔

اوراس کی تفصیل اصطلاح (زیادہ فقرہ/۲۱) میں ہے۔

و-مغصوب کی بڑھوتری:

۱۶ -مغصوب کی بڑھوتری کے ضمان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا اس کا ضمان غصب کے ضمان کی طرح ہوگا، یعنی غاصب، اس کے تلف ہوجانے سے اصل کی طرح اس کا ضامن ہوگا، یا وہ غاصب کے قبضہ میں امانت ہوگی اور اس کا ضمان تعدی کے بغیر نہیں ہوگا، اس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل اصطلاح (ضمان فقرہ/ ۱۲۳ور غصب فقرہ/ ۱۲، ۱۸) میں ہے۔

ز-ترکہ کی بڑھوتری:

۱۷- ترکہ کی بڑھوتری اور اس کی پیداوار اگر وفات اور اداء دین کے درمیان حاصل ہوتو کیا قرض خواہوں کے مفاد کے لئے اسے ترکہ میں ضم کردیا جائے گا، یا وہ ورثہ کی ہوگی؟

اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ترکہ اس کے متعلق دین ادا کرنے سے پہلے کیا ورثہ کی طرف منتقل ہوتا ہے یا نہیں؟

اور اس کی تفصیل اصطلاح (ترکہ فقرہ/ ۱۴، اور زیادہ فقرہ/ ۲۵) میں ہے۔

ح-موہوب کی بڑھوتری:

۱۸- اگر موہوب میں بڑھوتری ہو جائے تو یا تو وہ منفصل بڑھوتری ہوگی یا متصل، اگر وہ منفصل بڑھوتری ہو جیسے پھل تو وہ ہبہ میں رجوع کرنے میں اثر نہیں ڈالے گی۔

اور اگر متصل بڑھوتری ہو تو بعض فقہاء کے نزدیک ہبہ میں رجوع کرنے سے مانع ہوگی۔

اور اس کی تفصیل اصطلاح (زیادہ فقرہ/ ۲۴ اور ہبہ) میں ہے۔

نمیمہ

تعریف:

۱-لغت میں نمیمہ کا ایک معنی لوگوں کے درمیان فتنہ انگیزی کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **نم الرجل الحدیث نماً** باب نصر اور ضرب سے: آدمی نے چغلی کی تاکہ فتنہ بھڑکائے یا وحشت پیدا کرے، اسم صفت نم ہے، مصدر سے اس کا نام رکھا گیا ہے اور اسم مبالغہ نمام ہے اور اسم نمیمہ اور نمیم بھی ہے [1]۔

اور اصطلاح میں: فساد برپا کرنے کے لئے متکلم کے کلام کو دوسروں تک پہنچانا ہے۔

غزالی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: وہ اس چیز کو ظاہر کرنا ہے جس کو ظاہر کرنا ناپسند کیا جائے، خواہ اس کو وہ شخص ناپسند کرے جس کی بات پہنچائی جارہی ہے، یا وہ شخص ناپسند کرے جس کے پاس پہنچائی جارہی ہے، یا کوئی تیسرا، اور خواہ ظاہر کرنا قول سے ہو یا تحریر سے یا اشارہ کنایہ وغیرہ سے اور خواہ پہنچائی ہوئی چیز قول ہو یا عمل ہو، اور خواہ عیب ہو یا نہ ہو، تو نمیمہ کی حقیقت: جس کو ظاہر کرنا ناپسند ہو اس کو ظاہر کرنا اور پردہ دری کردینا ہے [2]۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۸۷، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۳۲۹، القلیوبی وعمیرہ ۴/۳۱۹، إحیاء علوم الدین ۳/۱۵۶۔

متعلقہ الفاظ:

غیبت:

۲-غیبت لغت میں اغتیاب سے ماخوذ ہے، اور **اغتابہ اغتیابا** جب اس کا ذکر ایسے عیوب سے کرے جو اس کو ناپسند ہو، اور وہ عیب حق ہو، اور اسم الغیبۃ ہے، اور اگر وہ چیز باطل ہو تو وہ بہتان والی غیبت ہے [1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [2]۔

نمیمہ وغیبت کے درمیان نسبت یہ ہے کہ نمیمہ غیبت سے عام ہے، اس لئے کہ غیبت صرف اس میں ہوتی ہے جس کو وہ شخص ناپسند کرے جس کی غیبت کی جائے، برخلاف نمیمہ کے، اس لئے کہ وہ ایک شخص کا کلام دوسرے تک پہنچانا ہے، خواہ اس کو وہ ناپسند کرے یا ناپسند نہ کرے۔

شرعی حکم:

۳-نمیمہ ایک گناہ کبیرہ ہے، اور کتاب وسنت واجماع کی رو سے حرام ہے، کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ، هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ" [3] (اور آپ ایسے شخص کا بھی کہنا نہ مانئے گا جو بڑا قسمیں کھانے والا ہے ذلیل ہے، طعنہ باز ہے)، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ" [4] (کم بختی ہے پس پشت عیب جوئی کرنے والے کے لئے اور طعنہ دینے والے کے لئے)۔

سنت میں: رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا یدخل الجنة**

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۳/۱۴۰۔

(۳) سورۂ قلم/۱۰، ۱۱۔

(۴) سورۂ ہمزہ/۱۔

نمام"(۱) (کوئی چغل خور جنت میں داخل نہیں ہوگا) اور فرمایا: "لا يدخل الجنة قتات"(۲) (کوئی چغل خور جنت میں داخل نہیں ہوگا)، اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ سمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما، فقال: يعذبان، وما يعذبان في كبيرة، وإنه لكبير، كان أحدهما لا يستتر من البول، وكان الآخر يمشي بالنميمة"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے دو انسانوں کی آواز سنی جنہیں ان کی قبروں میں عذاب ہورہا تھا، تو آپ نے فرمایا: ان دونوں کو عذاب دیا جارہا ہے اور کسی بڑی چیز میں عذاب نہیں دیا جارہا ہے اور بلاشبہ وہ بڑی چیز ہے، ان میں سے ایک پیشاب سے نہیں بچتا تھا، اور دوسرا چغلی کرتا تھا)۔

اجماع: رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے آج کے زمانہ تک تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ چغلی حرام ہے، اور اس کی حلت یا جواز کا کوئی قائل نہیں ہے۔

اور فقہاء نے اس کو مطلقاً کبائر میں سے شمار کیا ہے اگرچہ لوگوں کے درمیان فساد برپا کرنے کا قصد نہ کرے(۴)۔

چغل خور پر کیا واجب ہے:

۴ – چغل خور پر واجب ہے کہ اپنے فعل پر ندامت اور افسوس کے

(۱) حدیث: "لا يدخل الجنة نمام" کی روایت مسلم (۱/۱۰۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا يدخل الجنة قتات" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۴۷۲ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن عباس: "أن رسول الله ﷺ سمع صوت إنسانين يعذبان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۴۷۲ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۱/۲۴۰-۲۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۴) ابن عابدین ۱/۳۷۸، کشاف القناع ۶/۴۲۰، القلیوبی وعمیرہ ۴/۳۶۹،

ساتھ اللہ تعالیٰ سے توبہ کرے تاکہ اس کے ذریعہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حق سے نکل جائے۔

اور تفصیل اصطلاح (توبہ فقرہ/۴) میں دیکھی جائے۔

شیرازی کہتے ہیں: نماز میں ہنسنے اور بری بات کرنے سے وضوء کرنا مستحب ہے(۱)، اس لئے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لأن أتوضأ من الكلمة الخبيثة أحب إلي من أن أتوضأ من الطعام الطيب"(۲) (پاکیزہ کھانے کے مقابلہ میں کلمہ خبیثہ سے وضو کرنا مجھے زیادہ پسند ہے)، اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "يتوضأ أحدكم من الطعام الطيب ولا يتوضأ من الكلمة العوراء يقولها"(۳) (تم میں سے کوئی پاکیزہ کھانے سے وضو کرتا ہے، اور اس قبیح بات سے وضو نہیں کرتا جس کو وہ کہتا ہے)، اور حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "الحدث حدثان حدث اللسان وحدث الفرج وأشدهما حدث اللسان"(۴) (حدث دو ہیں، زبان کا حدث اور شرمگاہ کا حدث اور دونوں میں سخت زبان کا حدث ہے)۔

نووی کہتے ہیں: اور شیرازی نے ان آثار کو اس شرعی وضو پر محمول کیا ہے جو معروف اعضاء کا دھونا ہے، اور ابن المنذر اور ہمارے

حاشیۃ الشرقاوی ۱/۴۷، مغنی المحتاج ۴/۴۳۷۔

(۱) المجموع للنووی ۲/۶۲۔

(۲) اثر ابن مسعود: "لأن أتوضأ من الكلمة......" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۹/۲۸۴ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) میں کی ہے، ہیثمی مجمع الزوائد (۱/۲۵۴ طبع القدسی) میں کہتے ہیں: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) اثر عائشہ: "يتوضأ أحدكم من الطعام..." کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۱/۱۲۷ طبع المجلس الأعلی) میں کی ہے۔

(۴) اثر ابن عباس: "الحدث حدثان: حدث..." نووی نے المجموع (۲/۶۲ طبع المنیریہ) میں کہا: بخاری نے کتاب الضعفاء میں اس کی روایت کی ہے اور اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اصحاب کی ایک جماعت نے بھی اس کو اسی پر محمول کیا ہے۔

اور ابن الصباغ کہتے ہیں: راجح یہ ہے کہ انہوں نے منہ کا دھونا مراد لیا ہے، اسی طرح متولی نے اس کو منہ دھونے پر محمول کیا ہے اور شاشی نے المعتمد میں ابن الصباغ کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا: یہ بعید ہے، بلکہ امام شافعی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے شرعی وضو ہی مراد لیا ہے، فرمایا: اور مفہوم اس پر دلالت کر رہا ہے، اس لئے کہ منہ دھونا جاری ہونے والے کلام میں اثر نہیں ڈالے گا، اس میں تو شرعی وضو اثر ڈالیگا اور اس کی غرض خطاؤں کو مٹانا ہے جیسا کہ احادیث میں ہے، تو حاصل یہ ہوا کہ صحیح یا راجح قول، کلام قبیح جیسے غیبت، چغلی، جھوٹ، قذف، جھوٹی بات اور فحش کلامی اور ان جیسی چیزوں سے شرعی وضو کرنا مستحب ہے[1]۔

چغلی سننے والے پر کیا واجب ہوتا ہے:

۵ - چغلی سننے والے پر چند چیزیں واجب ہوتی ہیں: اول: یہ کہ اس کی تصدیق نہ کرے، اس لئے کہ چغل خور فاسق ہے اور اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''يٰأَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنْ جَآءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوْا أَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِيْنَ ''[2] (اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کر لیا کرو ایسا نہ کہ کہیں تم نادانی سے کسی قوم کو ضرر پہنچا دو (اور) پھر اپنے کئے پر پچھتاؤ)۔

دوسرے یہ کہ اس کو اس سے روکے اور نصیحت کرے اور اس پر اس کی ہر بات کی قباحت ظاہر کرے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ ''[1] (اور اچھے کاموں کی نصیحت کیا کر اور برے کام سے منع کیا کر)، اور اس سے نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد بیان کرے: ''**ألا أنبئكم ما العضه؟ هي النميمة القالة بين الناس**''[2] (کیا میں تم کو نہ بتاؤں کہ عضہ (چغلی، جھوٹ) کیا ہے؟ وہ لوگوں کے درمیان بری بات کی چغلی ہے)، اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے منقول ہے کہ ان کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے ایک شخص کے بارے میں کوئی چیز بیان کی، تو حضرت عمر نے اس سے کہا: اگر چاہو تو ہم تمہارے معاملہ میں غور کریں، اگر تم جھوٹے ہو تو اس آیت کے مصداق ہوگے: ''إِنْ جَآءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوْا ''[3] (اگر کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کر لیا کرو) اور اگر سچے ہو تو اس آیت کے مصداق ہوگے: ''هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيْمٍ''[4] (جو بڑا قسمیں کھانے والا ہے ذلیل ہے، طعنہ باز ہے)۔ اور اگر چاہو تو ہم تم کو معاف کر دیں، تو آدمی نے کہا: اے امیر المومنین! معافی چاہتا ہوں، دوبارہ کبھی ایسا نہیں کروں گا، اور مصعب ابن الزبیر فرماتے ہیں: ہماری رائے ہے کہ چغلی کو قبول کرنا چغلی کرنے سے برا ہے، اس لئے کہ چغلی کرنا دلالت ہے اور قبول کرنا اجازت ہے، اور جس نے کسی چیز پر دلالت کی اور اس کی خبر دی وہ اس جیسا نہیں ہے جس نے اس کو قبول کیا اور اس کو جائز قرار دیا، لہذا چغل خور سے بچو، اس لئے کہ اگر وہ اپنی بات میں سچا ہو تو اپنے سچ میں اس اعتبار سے کمینہ ہے کہ آبرو کی حفاظت نہیں کی اور پردہ پوشی نہیں کی۔

(۱) المجموع للنووی ۲/ ۶۲۔
(۲) سورۂ حجرات/ ۶۔

(۱) سورۂ لقمان/ ۱۷۔
(۲) حدیث: ''ألا أنبئكم ما العضه؟......'' کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۱۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔
(۳) سورۂ حجرات/ ۶۔
(۴) سورۂ قلم/ ۱۱۔

اور حضور ﷺ نے فرمایا: "لا يبلغني أحد عن أحد من أصحابي شيئا، فإني أحب أن أخرج إليهم وأنا سليم الصدر"[(۱)] (ہمارے اصحاب میں سے کسی کے متعلق کوئی مجھ کو کچھ نہ پہنچائے، اس لئے کہ میں چاہتا ہوں کہ ان کے پاس اس حال میں نکلوں کہ میں سلیم الصدر رہوں)، اور ایک شخص نے عمرو بن عبید سے کہا: اسواری اپنے قصوں میں آپ کا ذکر مسلسل برائی سے کر رہا ہے تو حضرت عمرو نے اس سے کہا: اے شخص! تو نے اس شخص کی ہم نشینی کے حق کی رعایت نہیں کی اس لئے کہ تو نے اس کی گفتگو ہمارے پاس نقل کی، نہ تم نے میرا حق ادا کیا جب کہ تم نے میرے بھائی کے متعلق ایسی اطلاع دی جسے میں ناپسند کرتا ہوں، لیکن اس کو اطلاع دیدو کہ موت ہم سب پر آئے گی، قبر ہم کو ضم کر دے گی قیامت ہم کو اکٹھا کرے گی، اور اللہ تعالیٰ ہمارے درمیان فیصلہ کرے گا اور وہ سب سے بہتر حاکم ہے۔

تیسرے یہ کہ اس سے فی اللہ بغض رکھے، اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مبغوض ہے، اور جس سے اللہ تعالیٰ بغض رکھتا ہو اس سے بغض رکھنا واجب ہے۔

چوتھے یہ کہ: جس کے بارے میں نقل کیا جا رہا ہے اس سے بدگمانی نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ"[(۲)] (بہت سے گمانوں سے بچو کیونکہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں)۔

پانچویں یہ کہ: جو کچھ تم سے بیان کیا گیا ہے وہ تم کو تحقیق کے لئے تفتیش اور چھان بین پر آمادہ نہ کرے تاکہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد:

(۱) حدیث: "لا يبلغني أحد عن أحد من أصحابي..." کی روایت ترمذی (۵/۱۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث اس طریقے سے غریب ہے۔

(۲) سورۂ حجرات/۱۲۔

"وَلَا تَجَسَّسُوا"[(۱)] (اور ٹوہ میں مت لگے رہو) پر عمل ہو۔

چھٹے یہ کہ: جس سے چغل خور کو تم نے منع کیا ہے اس کو اپنے لئے پسند نہ کرو، اور نہ اس کی چغلی بیان کرو کہ کہو فلاں نے مجھ سے یوں یوں بیان کیا ورنہ تم چغل خور اور غیبت کرنے والے ہو جاؤ گے اور جس سے تم نے اس کو روکا تھا اس کے کرنے والے ہو جاؤ گے[(۲)]۔

(۱) سورۂ حجرات/۱۲۔

(۲) فیض القدیر فی شرح الجامع الصغیر ۳/۱۳۳، إحیاء علوم الدین ۳/۱۵۲-۱۵۳، الأذکار للنوویہ ص ۵۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

نہاریات

تعریف:

۱-نہاریات لغت میں نہاریہ کی جمع ہے،اور نہاریہ نہار(دن) کی طرف منسوب ہے۔

اور اصطلاح میں نہاریہ کا ایک معنی وہ عورت ہے جس سے آدمی اس شرط پر شادی کرے کہ وہ اس کے پاس دن میں رہے گا رات میں نہیں (۱)۔

اجمالی حکم:

۲-حنفیہ کہتے ہیں: نہاریات سے شادی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے،اور عقد اس شرط کے ساتھ صحیح ہوجائے گا،اگر چہ شرط لازم نہیں ہوگی۔

اور اس شادی کی صورت یہ ہے کہ وہ عقد ہی میں یہ شرط لگائے کہ وہ اس کے پاس دن میں رہے گا رات میں نہیں۔

صاحب البحر کہتے ہیں: اس شرط کو عورت پر لازم نہ ہونا چاہئے، اور اس کو حق ہے کہ رات میں رہنے کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ باری کے بارے میں معروف ہے کہ باری میں رات ہی اصل ہے، اور دن اس کے تابع ہے، یہ اس وقت ہے جب اس کی سوکن ہو، اور مرد شرط لگائے کہ اس کے پاس دن میں رہے گا اور سوکن کے پاس رات میں،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۴۔

لیکن اگر کوئی سوکن نہ ہو تو ظاہر یہ ہے کہ اس کو رات میں ٹھہرنے کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا خاص طور سے اس وقت جب اس کی ڈیوٹی رات میں ہو جیسے پہرہ دار ہو (۱)۔

۳-اور یہ نام یعنی ''نہاریات'' اگر چہ حنفی نام ہے اور دوسرے مذاہب کے ان مراجع میں جو ہمیں مہیا ہیں یہ نام ہمیں نہیں ملا، البتہ یہ معنی دوسرے مذاہب میں ثابت شدہ ہیں، اور وہ عقد نکاح اور اس کے لزوم یا عدم لزوم میں شرط فاسد کا اثر ہے۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: اگر شرط عقد نکاح کے مقتضی کے موافق ہو جیسے نفقہ اور باری کی شرط، یا نکاح کے مقتضی کے موافق نہ ہو لیکن اس سے کوئی صحیح غرض متعلق نہ ہو جیسے یہ شرط کہ عورت صرف یہ کھائے گی، تو یہ شرط لغو ہوگی، اور عقد صحیح ہوگا، اسی طرح اگر وہ عقد کے مقتضی کے مخالف ہو، اور اس کے مقصود اصلی میں خلل نہ ڈال رہی ہو جیسے یہ شرط کہ وہ اس کے رہتے ہوئے دوسری شادی نہیں کرے گا، یا عورت کے لئے نفقہ نہیں ہوگا، تو عقد صحیح ہوگا اور شرط فاسد ہوجائے گی، خواہ وہ شرط عورت کے حق میں ہو یا اس کے خلاف ہو۔

یا شرط لگائے کہ وہ اس کے پاس دن میں رہے گا رات میں نہیں تو عقد صحیح ہوگا اور شرط فاسد ہوگی، یہ حضرات کہتے ہیں: یہ شرائط عقد کے اندر ایک ایسے زائد معنی کی طرف لوٹ رہی ہیں جس کا عقد میں ذکر کرنا ضروری نہیں ہے اور اس کی جہالت مضر نہیں ہے، لہذا اس سے عقد باطل نہیں ہوگا جیسے اگر وہ اس میں حرام مہر کی شرط لگائے، نیز نکاح مہر کی جہالت کے ساتھ صحیح ہوجاتا ہے، لہذا جائز ہوگا کہ فاسد شرط کے ساتھ منعقد ہوجائے جیسا کہ آزاد کرنا ہے (۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۲/ ۲۹۴، فتح القدیر ۲/ ۸۶۳، تبیین الحقائق ۲/ ۱۱۶، البحر الرائق ۳/ ۱۱۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۶، کشاف القناع ۵/ ۹۸۔

نہب

تعریف:

۱ -نہب لغت میں نهبته نهبا (باب فتح سے) اور ''انتهبته انتهابا، اسم مفعول ''منهوب'' ہے، اور نهبه غرفه کی طرح ہے، اور نهبیٰ (الف تانیث کے اضافہ کے ساتھ) منہوب کا اسم ہے، ہمزہ کے ذریعہ متعدی بدومفعول ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے: أنهبت زیداً المال (میں نے زید سے مال لوٹوایا) اور یہ بھی کہا جاتا ہے: انهبت المال انهاباً، جب تم اس کو نہب بنادو جس کو لوٹا جائے، وهذا زمان النهب یعنی یہ لوٹ کا زمانہ ہے، اور وہ مال پر غلبہ پانا ہے۔

اور انتہاب یہ ہے کہ اسے جو چاہے لے لے اور انہاب یہ ہے کہ: جس کے لئے چاہے اسے مباح کردے اور نہب: کا معنی لوٹ کھسوٹ ہے [۱]، اور حدیث میں ہے :''أنه نثر شيء من أملاک فلم یأخذوه، فقال :مالکم لا تنتهبون'' [۲] (املاک میں سے کوئی چیز لٹائی گئی تو لوگوں نے اس کو نہیں لیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا بات ہے تم لوگ لوٹ نہیں رہے ہو)۔

اور فقہاء نے نہب کو دو معنوں میں استعمال کیا ہے۔

اول: نہب: علانیہ طور پر زبردستی، طاقت سے چھین لینے کے معنی میں۔

حنفیہ کہتے ہیں: انتہاب یہ ہے کہ چیز کو علانیہ طور پر شہر یا گاؤں سے زبردستی چھین لے۔

شافعیہ نے منتہب کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ وہ شخص ہے جو جان بوجھ کر زبردستی کوئی چیز چھین لے۔

اور حنابلہ نے منتہب کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ وہ شخص ہے جو قوت اور غلبہ پر بھروسہ کرے اور غنیمت کے طور پر مال لے لے [۱]۔

دوم: نہب: اس چیز میں سے لینا جس کو اس کے مالک نے مباح قرار دیا ہو جیسے وہ چیزیں جو ولیموں میں لٹائی جاتی ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف -اختلاس:

۲ -تعریف: اختلاس: خلست الشيء خلسة سے ماخوذ ہے، میں نے چیز کو تیزی سے غفلت کی حالت میں اچک لیا اور اختلسه بھی اسی طرح ہے۔

اور خلس: فریب سے جھپٹا مارلینا ہے، جوہری کہتے ہیں: خلست الشيء و اختلسة وتخلسته جب تم چیز چھین لو [۳]۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں کسی چیز کو اس کے مالک کی موجودگی میں علانیہ طور پر چھین کر بھاگ جانا ہے، خواہ جھپٹنے والا کھلا آئے یا

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، النظم المستعذب شرح غریب المہذب ۲/ ۲۷۷۔

(۲) حدیث: ''ما لکم لا تنتهبون...'' کی روایت طبرانی نے الکبیر (۲/ ۹۸ طبع العراق) میں کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۹/ ۲۲۲ طبع السّلفیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) العنایہ برحاشیہ فتح القدیر ۵/ ۱۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۹، النظم المستعذب علی ہامش المہذب ۲/ ۲۷۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۲۸، المغنی ۹/ ۱۴۵۔

(۲) الحطاب ۴/ ۶۔

(۳) المصباح المنیر ولسان العرب۔

خفیہ طور پر آئے(۱)۔

نہب اور اختلاس کے درمیان نسبت بقول ابن عابدین یہ ہے کہ اختلاس میں تیزی سے لینا ہے، برخلاف نہب کے کہ اس میں اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے(۲)، اور دونوں میں ناحق دوسرے کا مال لینا ہے۔

ب -غصب:

۳-غصب لغت میں: چیز کو ظلماً اور زبردستی لے لینا ہے اور اغتصاب اسی کی طرح ہے، کہا جاتا ہے: **غصبه منه** اور **غصب عليه** ایک ہی معنی میں ہے(۳)۔

جمہور فقہاء کی اصطلاح میں: وہ جنگ کے بغیر دوسرے کے مال کو بطور تعدی زبردستی لے لینا ہے(۴)۔

حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ مال میں کسی فعل کے ذریعہ علانیہ اور غلبہ کے طور پر مالک کے قبضہ کو اس کے مال متقوم سے زائل کر دینا ہے(۵)۔

غصب و نہب کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں ناحق دوسرے کا مال لینا ہے، البتہ غصب نہب سے عام ہے، اس لئے کہ وہ کبھی اس کے مالک کی موجودگی کے بغیر ہوتا ہے، نہب اس کے برخلاف ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۶، القلیوبی ۳/ ۲۶، العنایہ بہامش فتح القدیر ۵/ ۱۳۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۹۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۴) الدسوقی ۳/ ۴۴۲، المغنی ۵/ ۲۳۸، القلیوبی ۳/ ۲۶۔

(۵) البدائع ۷/ ۱۴۳۔

ج -سرقہ:

سرقہ لغت میں خفیہ طور پر دوسرے کی کسی چیز کو لے لینا ہے، کہا جاتا ہے: **سرق منه مالا وسرقه مالاً** اس کا مال چپکے سے لے لیا اسم فاعل سارق ہے(۱)۔

اور اصطلاح میں: عاقل بالغ کا خفیہ طور سے نصاب کے بقدر محفوظ مال کو یا جس کی قیمت نصاب کے برابر ہو۔ لینا ہے (جو دوسرے کی ملک ہو) اور اس کے لئے اس میں کوئی شبہ نہ ہو(۲)۔

سرقہ و نہب میں نسبت یہ ہے کہ سرقہ خفیہ طور سے ہوتا ہے، اور نہب اس کے مالک کی موجودگی میں علانیہ ہوتا ہے، اگرچہ دونوں میں سے ہر ایک ناحق دوسرے کا مال لینا سمجھا جاتا ہے۔

د-حرابہ:

۵-حرابہ لغت میں حرب سے ماخوذ ہے جو سلم (صلح) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: **حاربه محاربة وحراباً** یا **حرب** (راء کے فتحہ کے ساتھ) سے ماخوذ ہے یعنی لوٹ لینا، کہا جاتا ہے: **حرب فلاناً ماله** یعنی فلاں سے اس کا مال لوٹ لیا، اسم مفعول محروب اور حریب ہے(۳)۔

اور حرابہ اصطلاح میں جمہور فقہاء کے نزدیک (اور اس کو رہزنی کہا جاتا ہے) مدد سے دور ہونے کے ساتھ قوت پر اعتماد کرتے ہوئے غلبہ کے انداز میں کھلم کھلا طور پر مال لینے یا قتل کرنے یا رعب ڈالنے کے لئے ظاہر ہونا(۴)۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، مختار الصحاح۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۰۲، القلیوبی ۴/ ۱۸۶، الخرشی ۸/ ۹۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۸۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) البدائع ۷/ ۹۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۴، القلیوبی ۴/ ۱۹۹، کشاف القناع ۶/ ۱۴۹، ۱۵۰۔

نہب وحرابہ کے درمیان مال لینے کے تعلق سے نسبت یہ ہے کہ دونوں ہی ناحق دوسرے کا مال لے لینا ہے، البتہ حرابہ میں مدد نہ ہونے پر اعتماد ہوتا ہے نہب اس کے برخلاف ہے[1]۔

نہب سے متعلق احکام:

پہلا معنی: نہب کسی چیز کو علانیہ طور پر زبردستی لے لینے کے معنی میں:

اس معنی میں نہب سے کچھ احکام متعلق ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف: نہب کا حکم:

٦ - دوسرے کا مال اس کے مالک کی خوش دلی اور رضامندی کے بغیر لینا حرام ہے، نہ اس کا غصب کرنا جائز ہے نہ لوٹنا، نہ چوری کرنا، نہ غیر مشروع طریقہ سے اس پر غلبہ حاصل کرنا، اس لئے کہ یہ باطل طریقہ سے لوگوں کا مال کھانا ہے: اور اللہ تعالیٰ نے اس سے منع کیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "وَلَاتَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ"[2] (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ اڑاؤ اور نہ اسے حکام تک پہنچاؤ کہ جس سے لوگوں کے مال کا ایک حصہ تم گناہ سے کھا جاؤ درآنحالیکہ تم جان رہے ہو)۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاتَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ

(۱) القلیوبی ۱۹۹/۴۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۸۸۔

مِّنْكُمْ"[1] (اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔

نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن دماء كم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا"[2] (بے شک تمہارے خون، اموال اور عزتیں تمہارے اوپر حرام ہیں، جیسے تمہارے اس دن کی، اس شہر میں، اس مہینہ میں حرمت ہے)۔

نیز حضرت عبداللہ بن یزید انصاریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "نهى النبي ﷺ عن النهبى والمثلة"[3] (نبی کریم ﷺ نے لوٹ اور مثلہ سے منع فرمایا ہے)۔

نیز مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من انتهب فليس منا"[4] (جو لوٹ کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

نیز حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن"[5] (زانی زنا کرتے وقت مومن

(۱) سورۂ نساء/۲۹۔
(۲) حدیث: "إن دماء كم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۷۳/۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن النهبى..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۹/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: "من انتهب فليس منا" کی روایت ترمذی (۴۲۲/۳ طبع الحلبی) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۵) حدیث: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱۹/۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۷۶/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

ہونے کی حالت میں زنا نہیں کرتا، اور شراب پیتے وقت مومن ہونے کی حالت میں شراب نہیں پیتا اور چوری کرتے وقت مومن ہونے کی حالت میں چوری نہیں کرتا، اور لوٹ کرتے وقت مومن ہونے کی حالت میں ایسی لوٹ نہیں کرتا جس میں لوگ اس کی طرف نگاہیں اٹھائے ہوئے ہوں)۔

قرطبی کہتے ہیں: اس پر اہل سنت کا اتفاق ہے کہ جو ایسی چیز لے جس کو مال کہا جاتا ہو، کم ہو یا زیادہ اس کی وجہ سے وہ فاسق قرار پائے گا اور اس پر اس کا لینا حرام ہوگا[۱]۔

۷-اور ابن حجر ہیتمی نے دوسرے کے اموال پر ظلماً غالب آنے کو گناہ کبیرہ میں شمار کیا ہے[۲]، اور نبی کریم ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "**من أخذ من الأرض شبرا بغير حقه خسف به إلى يوم القيامة إلى سبع أرضين**"[۳] (جو زمین میں سے ناحق ایک بالشت لے گا، قیامت کے دن اس کو سات زمینوں تک دھنسا دیا جائے گا)۔

اور حضرت ابوحمید ساعدی سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يحل للرجل أن يأخذ عصا أخيه بغير طيب نفسه**" (آدمی کے لئے حلال نہیں کہ اپنے بھائی کی لاٹھی اس کی خوش دلی کے بغیر لے) اور یہ اس لئے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسلمان کے مال کو مسلمان پر شدت کے ساتھ حرام قرار دیا ہے[۴]۔

ب-نہب کی سزا:

۸-نہب ایک ایسا جرم اور گناہ ہے جس میں کوئی حد نہیں ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع**"[۱] (خیانت کرنے والے، لوٹ کرنے والے اور جھپٹ لینے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)، اور اس پر یہ صادق نہیں آتا کہ وہ چوری یا ڈکیتی ہے، اس میں تو تعزیر واجب ہوگی اور وہ ایسی سزا ہے جو ان گناہوں میں واجب ہوتی ہے جن میں نہ حد ہو، نہ کفارہ[۲]۔

ج-لوٹنے والے کا مقابلہ کرنا:

۹-لوٹنے والے کا مقابلہ کرنا مشروع ہے، اس کے بارے میں اصل نبی کریم ﷺ کا یہ قول ہے: "**من قتل دون ماله فهو شهيد**"[۳] (جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے تو وہ شہید ہے)، اور یہ اس لئے کہ مال کی حفاظت مقاصد شریعت میں سے ایک مقصد ہے، تو جو شخص دوسرے سے اس کے مال کو لوٹنے کے لئے تعرض کرے اور صاحب مال اس کو روکنے کی کوشش کرے اور وہ باز نہ آئے تو اس کے لئے اس سے قتال کرنا جائز ہوگا، اور اگر صاحب مال قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا اور اگر لوٹنے والا قتل کر دیا جائے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا[۴]، چنانچہ مروی ہے: "**أن رجلا سأل**

(۱) فتح الباری ۱۲/۵۸، ۵۹، القرطبی ۲/۳۳۷-۳۴۱، الفواکہ الدوانی ۲/۳۷۵-۳۷۶، الزواجر ۱/۲۶۱۔

(۲) الزواجر ۱/۲۶۱۔

(۳) حدیث: "من أخذ من الأرض شبراً..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۰۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا يحل لرجل أن يأخذ عصا أخيه بغير طيب نفسه" کی روایت احمد (۵/۴۲۵ طبع المیمنیہ) اور ابن حبان نے الصحیح (الإحسان ۱۳/۳۱۶ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں۔

(۱) حدیث: "ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع" کی روایت ترمذی (۴/۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) التبصرۃ ۲/۱۰۵، ۲۰۰۔

(۳) حدیث: "من قتل دون ماله فهو شهيد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۱۲۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۴) فتح الباری ۵/۱۲۳، ۱۲۴۔

النبيﷺ: أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالک، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: فقاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار"[1] (ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا: آپ کا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص میرا مال لینے کے ارادہ سے آئے؟ فرمایا: تم اپنا مال اس کو نہ دو، پوچھا: آپ کا کیا خیال ہے اگر وہ مجھ سے قتال کرے؟ فرمایا: تم اس سے قتال کرو، پوچھا: آپ کا کیا خیال ہے اگر وہ مجھ کو قتل کردے؟ فرمایا: توتم شہید ہوگے، پوچھا: آپ کا کیا خیال ہے اگر میں اس کو قتل کردوں؟ فرمایا: وہ جہنم میں ہوگا)۔

اور مال پر حملہ کرنے والے کا دفاع کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور اس کے بارے میں ان کی کچھ تفصیل ہے، دیکھئے اصطلاح (صیال فقرہ/ ۱۲)۔

د-تصرفات میں نہب کا اثر:

بعض تصرفات میں نہب کا اثر ہوتا ہے اور اس میں سے کچھ یہ ہیں:

اول: نہب کے زمانہ میں لقطہ اٹھانا:

۱۰-اگر زمانہ لوٹ اور فساد کا ہوتو بعض ایسے گم شدہ مملوکہ جانوروں کو لقطہ بنانے کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جو چھوٹے درندوں سے بچنے کی طاقت رکھتے ہوں۔

تفصیل اصطلاح (ضالہ فقرہ/ ۳-۶) میں ہے۔

دوم: ودیعت رکھنے میں لوٹ کا اثر:

الف: نہب کے زمانہ میں ودیعت قبول کرنا:

۱۱-ودیعت رکھنا مشروع ہے، اس لئے کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہوتی ہے اور ودیعت کا قبول کرنا جائز ہے، اور جس کو اپنی امانت پر اعتماد ہو اس کے لئے اس کا قبول کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ اس تعاون میں سے ہے جس کا حکم دیا گیا ہے، اور کبھی قبول کرنا اور ودیعت رکھنا واجب ہوجاتا ہے، دسوقی کہتے ہیں: جیسے نہب کے زمانہ میں قابل احترام گھروں میں ودیعت رکھی جائے[1]۔

ب-نہب کے زمانہ میں مودع (جس کے پاس امانت رکھی جائے) کا دوسرے کے پاس ودیعت رکھنا:

۱۲-جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر مودع کسی عذر کے بغیر دوسرے کے پاس ودیعت رکھے تو ضامن ہوگا۔

اور اگر کسی عذر سے ہو مثلاً اگر زمانہ نہب کا ہو تو فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس کو حق ہے کہ اسے کسی ثقہ کے پاس ودیعت رکھ دے، اور اس کے بارے میں اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں: اس کو چاہئے کہ اسے اس کے مالک یا اس کے وکیل کو لوٹا دے اور اگر ان دونوں کے پاس اس کا پہنچنا دشوار ہو تو اسے امانت دار قاضی یا حاکم کو دے دے گا، یا اس کے بارے میں اسے وصیت کردے گا، اور اگر کوئی قاضی (حاکم) موجود نہ ہو تو کسی امانت دار کے سپرد کردے گا، یا اسے اس کے سپرد کرنے کی وصیت

---

(۱) حدیث: "أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي..." کی روایت مسلم (۱/ ۱۲۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۷۹، الروضۃ ۶/ ۳۲۴، کشاف القناع ۴/ ۱۶۶، ۱۶۷۔

کردے گا، اگر ان مذکورہ کاموں میں سے کوئی کام نہیں کرے گا تو اپنی کوتاہی کی وجہ سے ضامن ہوگا، ابن قدامہ کہتے ہیں: احتمال ہے کہ اس کے لئے اس کا ودیعت رکھنا جائز ہو، اس لئے کہ کبھی وہ اس کا زیادہ حفاظت کرنے والا اور اس کے مالک کے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہوتا ہے (۱)۔

تفصیل اصطلاح (ودیعت، ضمان فقرہ/ ۴۹، ۶۷) میں دیکھئے۔

ج - نہب کے ذریعہ ودیعت کے تلف ہونے کا دعویٰ کرنا:

۱۳ - شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: اگر مالک ودیعت واپس کرنے کا مطالبہ کرے، اور امانت دار تلف ہونے کا دعویٰ کرے تو تلف اگر کسی مخفی سبب مثلاً چوری، ضیاع وغیرہ کی وجہ سے ہو تو یمین کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ اس پر بینہ قائم کرنا دشوار ہے۔

اور اگر امانت رکھنے والا کسی ظاہری سبب جیسے آتش زنی، سیلاب، غارت اور لشکر کی لوٹ وغیرہ سے تلف ہونے کا دعوی کرے تو شافعیہ کہتے ہیں: جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے اگر اس علاقہ میں وہ معروف نہ ہو تو اس کی ہلاکت کے متعلق اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اور اگر مشاہدہ اور شہرت سے معروف ہو تو غور کیا جائے گا، اگر اس کا عام ہونا معروف ہو اور ودیعت کی سلامتی کا احتمال نہ ہو تو قسم کے بغیر اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ ظاہر حال اس کو یمین سے بے نیاز کر رہا ہے، اور اگر اس کا عام ہونا معروف نہ ہو اور اس کا احتمال ہو کہ ودیعت ہلاک نہ ہوئی ہو تو قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اور اگر تلف کا سبب نہ بیان کرے تو قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی اور اسے اس کا سبب بیان کرنے کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا، اور اگر امانت دار قسم سے انکار کرے تو مالک سے تلف کا علم نہ ہونے پر قسم لی جائے گی اور وہ مستحق ہو جائے گا۔

اور حنابلہ کہتے ہیں: اس سے اس کے تلف ہونے کا دعویٰ ایسے بینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا جو اس علاقہ میں اس سبب کے پائے جانے کی شہادت دے، تو اگر سبب ظاہر کے متعلق بینہ قائم کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہو جائے گا، اس لئے کہ اس سے متعلق بینہ قائم کرنا دشوار نہیں ہوتا۔

اور سبب ظاہر کے ثبوت میں شہرت کافی ہوگی (۱)۔

سوم: قرض میں نہب کا اثر:

۱۴ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر مقروض قرض واپس کردے تو زمانہ اگر نہب کا ہو تو اس پر اس کا قبول کرنا لازم نہیں ہوگا، اور اگر اس کو امن کے زمانہ میں لائے تو اس کو قبول کرنا لازم ہوگا۔

حنابلہ مزید کہتے ہیں: اس پر اس کا قبول کرنا لازم نہیں ہوگا اگرچہ مقروض کو ضرر ہو، اس لئے کہ ضرر کو ضرر سے زائل نہیں کیا جاتا۔

اور شافعیہ کہتے ہیں: اگر قرض دینے والا اپنی منفعت کے طور پر کسی غرض سے قرض میں کسی مدت کی شرط لگادے جیسے نہب کے زمانہ کی، اور قرض لینے والا مالدار ہو تو اصح قول میں عقد فاسد ہو جائے گا، اس لئے کہ اس میں منفعت لانا ہے، اور اصح کا مقابل قول یہ ہے کہ عقد صحیح ہو جائے گا، اور شرط فاسد ہو جائے گی (۲)۔

اور چونکہ سفتجہ (ہنڈی) راستہ کے خطرہ کو ختم کرنے کے لئے

(۱) تکملۃ ابن عابدین ۲/ ۲۳۹، الدسوقی ۴/ ۴۲۴، کشاف القناع ۴/ ۱۶۹، ۱۷۴، الروضہ ۶/ ۳۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۸۱۔

(۱) الروضہ ۶/ ۳۴۶، کشاف القناع ۴/ ۱۷۹۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۳/ ۲۶۰، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۰، کشاف القناع ۳/ ۳۱۹، ۳۲۰۔

قرض دینا ہے، لہذا اس کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (سفتجہ فقرہ/ ۳)۔

چہارم: انتہاب (لوٹ) کا دعویٰ کرنا:

۱۵ - تبصرۃ الحکام میں ہے کہ اگر کوئی قوم کسی آدمی کے گھر پر حملہ کرے، اور اس میں جو کچھ ہو لے لے اور لوگ ان کو دیکھ رہے ہوں، اور جو کچھ انہوں نے لیا اس کے دیکھنے کی گواہی نہ دیں۔

لیکن انہیں علم ہو کہ انہوں نے اس پر حملہ کیا ہے اور لوٹا ہے تو ابن القاسم اور ابن الماجشون کہتے ہیں کہ لوٹنے والے کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا اور مطرف، ابن کنانہ اور ابن حبیب کہتے ہیں: جس کا مال لوٹا گیا ہے اس کی قسم کے ساتھ اس چیز میں جس کے بارے میں یہ غالب گمان ہو کہ اس کا مالک ہوگا اس کا قول معتبر ہوگا۔

امام مالک نے اس شخص کے بارے میں جس کے گھر میں چور داخل ہوں اور اس کا سامان چرا لیں اور اس کا مال لوٹ لیں اور اس کو قتل کرنا چاہیں اور یہ ان سے جھگڑے اور ان سے جنگ کرے، پھر دعوی کرے کہ وہ ان لوگوں کو پہچانتا ہے یا نہیں پہچانتا ہے تو کیا ان کے خلاف اس کی تصدیق کی جائے گی جبکہ وہ لوگ چوری میں معروف ہوں اور اس کو حلال سمجھتے ہوں، یا آپ کی رائے ہے کہ اس کو بینہ کا مکلّف بنایا جائے گا، تو انہوں نے کہا ان لوگوں کے خلاف اس کی تصدیق کی جائے گی، حضرت عمرؓ کے زمانہ میں مدینہ میں ایسا واقعہ پیش آیا تو حضرت عمرؓ نے اس کے کہنے پر ان پر تاوان عائد کیا اور ان کو سخت ترین سزا دی اور اس شخص کو بینہ کا مکلّف نہیں بنایا[۱]۔

اگر کسی شخص پر بینہ قائم ہو جائے کہ اس نے ایک تھیلی لوٹا ہے، پھر وہ کہے: اس میں اتنا مال تھا، اور اس کا مالک کہے: بلکہ اتنا تھا

(۱) التبصرہ ۲/ ۸۲ طبع دار الکتب العلمیہ۔

تو لوٹنے والے کی بات اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگی، امام مالک نے یہی کہا ہے اور ابن القاسم ان کے حوالہ سے کہتے ہیں: اگر لوٹنے والا تھیلی کو کسی تلف ہونے کی جگہ ڈال دے اور اسے معلوم نہ ہو کہ اس میں کتنا ہے، یا نہ ڈالے اور اس کی مقدار کے بارے میں دونوں میں اختلاف ہو تو لوٹنے والے کی بات اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگی، اور مطرف، ابن کنانہ اور اشہب اس کے اور اس جیسے کے بارے میں فرماتے ہیں کہ جس کا مال لوٹا گیا ہو، اگر وہ ایسی چیز کا دعوی کرے جس کے بارے میں گمان ہو کہ وہ اس کا مالک ہوگا تو اس کی بات معتبر ہوگی، ان کی مراد یہ ہے کہ وہ قسم بھی کھائے گا[۱]۔

دوسرا معنی: مباح چیز میں سے لینے کے معنی میں نہب:

۱۶ - فقہاء نے مباح چیز کے لوٹنے کی مثال شادیوں اور ولادتوں میں لوٹائے جانے والے شکر، اخروٹ اور بادام وغیرہ سے دی ہے۔

اور ان موقعوں پر جن چیزوں کو لٹایا جاتا ہے ان کے لینے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض اباحت کے قائل ہیں، اور بعض کراہت کے قائل ہیں[۲]۔

تفصیل (انتہاب فقرہ/ ۷، ۹) میں ہے۔

(۱) التبصرہ ۲/ ۱۲۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۲۴، التاج والإکلیل ۴/ ۶، القلیوبی ۳/ ۲۹۹، المغنی ۷/ ۱۲، ۱۳۔

نہر

تعریف:

۱-لغت میں نہر میٹھے پانی کی گزرگاہ، نیز وسیع جاری پانی کو کہتے ہیں اور جمع **نهر** (نون اور ہا کے ضمہ کے ساتھ) اور **انهر** ہے، اور **نهر** (نون اور ہاء کے فتحوں کے ساتھ) بھی ایک لغت ہے اور جمع **انهار** ہے، پھر نہر کا اطلاق مجاورت کی وجہ سے مجازی طور پر گڑھوں پر کیا گیا ہے، کہا جاتا ہے: **جری النهر** (نہر جاری ہوئی)، **جف النهر** (نہر سوکھ گئی) اور اصل **جری ماء النهر** (نہر کا پانی جاری ہوا) ہے(۱)۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں: نہر (ندی)، نالہ سے بڑی پانی کی وسیع گزرگاہ ہے(۲)، چنانچہ وہ ایسی بڑی گزرگاہ ہے جس کو ہر وقت کھودنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بحر (سمندر):

۲-بحر لغت میں: زیادہ پانی کو کہتے ہیں، خواہ وہ نمکین ہو یا میٹھا، اور وہ بر (خشکی) کی ضد ہے، اس کی گہرائی اور وسعت کی وجہ سے اس کو اس نام سے موسوم کیا گیا اور کھارے پانی والے کے لئے اس کا استعمال غالب ہو گیا ہے یہاں تک کہ میٹھے پانی والے میں اس کا استعمال کم

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۲) المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی، غریب القرآن للأصفہانی۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۸۵۔

ہو گیا(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

بحر اور نہر کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں کثیر پانی کی جامع اور وسیع جگہیں ہیں، البتہ بحر میں غالب یہ ہے کہ وہ کھاری پانی کے لئے ہوتا ہے اور نہر میٹھے پانی کے لئے ہے۔

ب-بئر (کنواں):

۳-بئر لغت میں گڑھے کو کہتے ہیں اور وہ "بار" یعنی کھودا ہوا سے ماخوذ ہے۔

اور بئر: وہ گہرا گڑھا ہے جس سے پانی یا پٹرول نکالا جاتا ہے(۳)۔

اور اصطلاح میں: ابن عابدین نے النتف سے نقل کیا ہے کہ کنواں وہ ہے جس کے نیچے سے سوتے ہوں، پھر ابن عابدین کہتے ہیں: یعنی اس کا پانی اسے بڑھاتا رہے اور نیچے سے ابلتا رہے(۴)۔

اور نہر اور بئر کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں پانی کے جمع ہونے کی جگہیں ہیں، البتہ دریا پانی کی ایک وسیع گزرگاہ ہے اور کنواں ایک گہرا گڑھا ہے۔

دریا کی قسمیں:

۴-پانی کے اعتبار سے فقہاء نے دریا کی دو قسمیں کی ہیں:

اول: وہ دریا جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو یا جیسا کہ بعض فقہاء نے تعبیر کی ہے کہ کسی کے ساتھ خاص نہ ہو اور یہ جیسے دریا نیل دجلہ،

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۳۔
(۳) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن، المعجم الوسیط۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۴۴۔

فرات، سیحون اور جیحون ہیں۔

دوم: وہ دریا جو کسی ایک شخص یا زیادہ لوگوں کی ملکیت میں ہو[1]، اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک کے مخصوص احکام ہیں جن کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

اول: عام دریا (غیر مملوک):

۵- دریا جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو یا تو بڑا ہوگا جیسے نیل اور فرات جس کے پانی پر لوگوں کا ازدحام نہیں ہوتا ہے۔

یا وہ ایسا چھوٹا دریا ہوگا جس میں لوگوں کا ازدحام ہوتا ہے اور اس کے پانی کے حصول کے لئے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہیں[2]۔

اور دونوں میں سے ہر ایک سے انتفاع کا حق مختلف ہوتا ہے جیسا کہ ذیل میں ہے:

الف - بڑا دریا اور اس سے انتفاع کا حق:

۶- اگر دریا بڑا ہو اور اس کے بارے میں لوگوں کی مزاحمت واقع نہ ہوتی ہو جیسے دریائے نیل، فرات اور دجلہ، تو ہر شخص کو حق ہے کہ اس سے نفع اٹھائے اور جب چاہے اور جیسے چاہے پیئے اور اپنے جانوروں کو پلائے، اس لئے کہ پانی اور دریا کسی کی ملکیت نہیں ہے، نیز پانی اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے موجود ہے، لہٰذا وہ مباح باقی رہے گا[3]، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار"**[1] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: پانی، گھاس اور آگ)۔

اور ہر ایک آدمی کو حق ہے کہ ان دریاؤں سے اپنی زمین تک نہر کھودے بایں طور کہ امام کی اجازت سے کسی بنجر زمین کو آباد کرے، تو اسے حق ہے کہ اس کی طرف کوئی نہر کھودے اور اس صورت میں امام اور کسی اور کو اس کے روکنے کا حق نہیں ہوگا، بشرطیکہ یہ دریا کے لئے مضر نہ ہو، اور اس کو حق ہے کہ اس پر چکی اور رہٹ نصب کرے، بشرطیکہ دریا کے لئے مضر نہ ہو، اس لئے کہ یہ دریا کسی کی ملکیت میں داخل نہیں ہیں، لہٰذا ان سے کسی کو خصوصیت ثابت نہیں ہوگی، اور لوگ اس کے بارے میں برابر ہوں گے اور ہر شخص کو نفع اٹھانے کا حق ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ دریا کا نقصان نہ ہو جیسا کہ عام راستہ سے فائدہ اٹھانے کا حکم ہے۔

اگر دریا کو یا عام لوگوں کو ضرر پہنچائے بایں طور کہ پانی بہادے اور لوگوں کے حقوق پامال کرے یا بڑے دریا سے پانی ختم ہو جائے، یا کشتیوں کے چلنے میں رکاوٹ بنے، تو ہر ایک کو خواہ مسلمان ہو یا ذمی یا مکاتب اس کو منع کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ وہ عام مسلمانوں کا حق ہے، اور ان کے حق میں تصرف کی اجازت شاہراہ عام (نیشنل ہائی وے) میں تصرف کی طرح ضرر کی نفی کی شرط کے ساتھ ہے[2]۔

---

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۱۴، المغنی ۵/ ۵۸۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۷، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، ۴۵۵، الدسوقی ۴/ ۴۷، کشاف القناع ۴/ ۱۹۸، ۱۹۹۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۸۳، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴۔

(۳) البدائع ۶/ ۱۹۲، تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۱۲، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۷، الخرشی ۷/ ۷۶، ۷۷، کشاف القناع ۴/ ۱۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۳۔

(۱) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث..." کی روایت طبرانی نے مجمع میں کی ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۴/ ۲۹۴ طبع المجلس العلمی) میں ہے، اور اس کی اسناد کو ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۵۳ طبع دار الکتب العلمیہ) میں حسن قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۹۲، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲، کشاف القناع ۴/ ۱۹۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۶، الدسوقی ۴/ ۴۷۔

اور امام ابو یوسفؒ سے دریائے ''مرو'' کے بارے میں جو کہ ایک بڑا دریا ہے سوال کیا گیا، ایک شخص نے ایک بنجر زمین آباد کی، اور اس کے لئے مرو پر ایسی جگہ سے نہر کھودی جس کا کوئی مالک نہیں تھا اور اس نہر سے اس زمین تک پانی لے گیا، تو امام ابو یوسف نے فرمایا: اگر اہل مرو کو ان کے پانی میں ضرر ہوتا ہو تو اسے اس کا حق نہیں ہے اور اگر ان کو ضرر نہ ہوتا ہو تو اسے حق ہے اور ان کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کو روکیں اور ان سے یہ بھی پوچھا گیا: اگر اس دریا سے کسی شخص کے معروف نالے ہوں تو کیا اسے حق ہے کہ اس میں اضافہ کرے؟ تو فرمایا: اگر وہ اپنی ملک میں اضافہ کرے، اور یہ اہل دریا کے لئے مضر نہ ہو تو اسے اس کا حق ہوگا[1]۔

ب- چھوٹا دریا اور اس سے انتفاع کا حق:

۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ غیر مملوک دریا اگر چھوٹا ہو، لوگ اس پر مزاحمت کرتے ہوں، اور اس کے پانی کے حصول کے لئے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہوں، تو جو ابتداء دریا (یعنی اس کے اعلی) پر ہو اسے حق ہوگا کہ اپنی زمین سینچے اور پانی کو ٹخنہ تک روک لے پھر بعد والے کے لئے پانی چھوڑ دے، پھر دوسرے سے تیسرے کی طرف اور اسی طرح (ہوتا رہے گا) یہاں تک کہ تمام اراضی کی سینچائی پوری ہو جائے[2]۔

اور اس میں اصل وہ حدیث ہے جو حضرت عبدالرحمٰن ابن زبیرؓ سے مروی ہے: ''أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير عند النبي ﷺ في شراج الحرة التي يسقون بها النخل، فقال الأنصاري: سرح الماء يمر، فأبى عليه، فاختصما عند النبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ للزبير: اسق يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارك، فغضب الأنصاري فقال: أن كان ابن عمتك؟ فتلون وجه رسول الله ﷺ ثم قال: اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر، فقال الزبير: والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾''[1] (انصار میں سے ایک شخص نے حضرت زبیر سے نبی کریم ﷺ کے پاس حرہ کے اس نالہ کے بارے میں مخاصمت کی جس سے لوگ کھجور کے درختوں کی سینچائی کرتے تھے، تو انصاری نے کہا: پانی کو گزرتا ہوا چھوڑ دیجئے، تو انہوں نے اس کی بات سے انکار کیا اور دونوں نبی کریم ﷺ کے پاس اپنا مقدمہ لائے تو نبی کریم ﷺ نے حضرت زبیر سے کہا: اے زبیر سینچائی کرلو، پھر پانی اپنے پڑوسی کی طرف چھوڑ دو تو انصاری غصہ ہو گیا اور اس نے کہا: اس لئے کہ وہ آپ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں؟ تو نبی کریم ﷺ کے چہرہ کا رنگ بدل گیا، پھر آپ نے فرمایا: اے زبیر! سینچائی کرو، پھر پانی روک لو یہاں تک دیوار کی طرف لوٹ جائے، تو حضرت زبیر کہتے ہیں: اللہ کی قسم میرا خیال ہے کہ یہ آیت اسی کے متعلق نازل ہوئی ہے: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ (سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو، آپ کو حکم نہ بنالیں)۔

---

(۱) البدائع ۶/۱۹۲۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/۲۰۴، منح الجلیل ۴/۳۰۴، روضۃ الطالبین ۵/۳۰۵، مغنی المحتاج ۲/۳۷۳، المہذب ۱/۴۳۵، المغنی ۵/۵۸۳، کشاف القناع ۴/۱۹۸۔

(۱) حدیث عبداللہ بن الزبیر: ''أن رجلاً من الأنصار خاصم...'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/۳۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۸۲۹-۱۸۳۰) نے کی ہے۔

نبی کریم ﷺ نے حضرت زبیر کو سینچنے، پھر پانی چھوڑ دینے کا حکم دوسرے پر آسانی کرنے کے لئے دیا تھا، پھر جب انصاری نے اپنی بات کہی تو نبی کریم ﷺ نے حضرت زبیر کو ان کا پورا حق دے دیا[1]۔

اور حضرت عبادہ سے مروی ہے: ''أن النبي ﷺ قضى في شرب النخل من السيل أن الأعلى فالأعلى يشرب قبل الأسفل، ويترك الماء إلى الكعبين، ثم يرسل الماء إلى الأسفل الذي يليه، حتى تنقضي الحوائط أو يفنى الماء''[2] (نبی کریم ﷺ نے سیلاب سے کھجور کے درخت کی سینچائی کے متعلق فیصلہ فرمایا: اسفل سے پہلے اعلی، پھر اعلی سینچے گا، اور ٹخنوں تک پانی چھوڑ دے گا، پھر اپنے سے متصل اسفل کے لئے پانی روانہ کردے گا یہاں تک کہ باغات پورے ہو جائیں، یا پانی ختم ہو جائے)۔

اور روایت ہے: ''أن رسول الله ﷺ قضى في سيل مهزوز و مذنب، أن الأعلى يرسل إلى الأسفل ويحبس قدر كعبين''[3] (رسول اللہ ﷺ نے ''مہزوز'' اور ''مذنب'' کے بہاؤ کے بارے میں فیصلہ فرمایا: اعلی اسفل کی طرف چھوڑ دے گا اور ٹخنوں کے بقدر روک لے گا)۔

(۱) المغنی ۵/ ۵۸۴۔

(۲) حدیث عبادہ: ''أن النبي ﷺ قضى في شرب النخل من السيل...'' کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۵۵ طبع العلمیہ) میں اس کی سند میں انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: ''قضى في سيل مهزوز و مذنب...'' کی روایت حاکم (۲/ ۶۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۵۵ طبع العلمیہ) میں کہا: دارقطنی نے موقوف ہونے کے سبب اس کو معلل قرار دیا ہے۔

جب پہلا سینچے، اور پانی میں سے کچھ نہ بچے، یا دوسرا سینچے، اور کچھ نہ بچے تو بعد والے کے لئے کچھ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے لئے صرف وہی ہے جو فاضل ہو، تو وہ میراث میں اصحاب فروض کے ساتھ عصبہ کی طرح ہے[1]۔

اور اگر دونوں میں سے کسی کی زمین نشیب وفراز ہو یعنی کچھ زمین اونچی اور کچھ نیچی ہو تو وہ دونوں کو علاحدہ سینچے گا، اس لئے کہ اگر دونوں کی ایک ساتھ سینچائی کی جائے تو پست زمین میں پانی حق کی مقدار سے بڑھ جائے گا، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ نشیبی کو سینچے یہاں تک کہ ٹخنوں تک پہنچ جائے، پھر اس کو بند کردے پھر اونچی زمین کو سینچے[2]۔

اور جب اعلی سینچائی کرلے پھر تمام اراضی کی سینچائی پوری ہونے سے پہلے اس کو دوبارہ اپنی زمین سینچنے کی ضرورت ہو تو شافعیہ کہتے ہیں صحیح قول کے مطابق اس کو اس کا موقع دیا جائے گا۔

اور حنابلہ کہتے ہیں: اسے اس کا حق نہیں ہوگا یہاں تک کہ تمام اراضی کی سینچائی مکمل ہوجائے، تاکہ برابری حاصل ہوجائے[3]۔

یہی اس کے بارے میں اصل ہے، یعنی سینچائی میں دریا کے اوپر سے ابتداء کرے اور اپنی زمین سینچے، اور پانی روکے یہاں تک کہ ٹخنوں تک پہنچ جائے، پھر اپنے قریب والے کی طرف چھوڑ دے اور اسی طرح (کرتا رہے) جیسا کہ حدیث سابق میں مذکور ہے بشرطیکہ ان کا آباد کرنا ایک ساتھ ہو، یا اعلی نے دوسرے سے پہلے آباد کیا ہو یا حال معلوم نہ ہو[4]۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۹۸، المغنی ۵/ ۵۸۳، منح الجلیل ۴/ ۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، المہذب ۱/ ۴۳۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۴، الروضہ ۵/ ۳۰۵، کشاف القناع ۴/ ۱۹۸، المغنی ۵/ ۵۸۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۴۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۶، کشاف القناع ۴/ ۱۹۹۔

(۴) التاج والإکلیل ۶/ ۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۵۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۴،

۸-لیکن اگر دریا کے اسفل والے ہی نے آباد کرنے میں سبقت کی ہو تو سینچائی میں وہی مقدم ہوگا، پھر وہ جس نے اس کے بعد آباد کیا ہو اور اسی طرح، اس لئے کہ سینچائی میں اعتبار آباد کرنے میں سبقت کرنے کا ہے نہ کہ دریا کے اعلی میں ہونے کا[۱]۔

بلکہ شافعیہ کہتے ہیں: اگر اسفل آباد کرنے میں سبقت کرنے والا ہو تو وہی مقدم ہوگا، بلکہ تنگی کے وقت اس کو حق ہوگا کہ جو اس کے مقابلہ میں نہر سے زیادہ نزدیک ہو اس کو آباد کرنے اور اس کی سینچائی کرنے سے روک دے، جیسا کہ الروضہ کے کلام کا تقاضا ہے اور ایک جماعت نے اس کی صراحت کی ہے تاکہ بعد میں اپنے قرب کی وجہ سے اس پر استدلال نہ کرے کہ وہ اس پر مقدم ہے، پھر آباد کرنے میں جو اس سے متصل ہو (اس کو حق ہوگا) اور اسی طرح (ہوتا رہے گا) اور اس وقت دریا سے قرب کا اعتبار نہیں ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک اعلی سے مراد: دوسرے سے پہلے آباد کرنے والا ہے اور اسی طرح، نہ کہ نہر سے زیادہ قریب والا[۲]۔

اور مالکیہ میں سے سحنون نے یہ قید لگائی ہے کہ: آباد کرنے میں پہل کرنے والے اسفل کو بعد میں آباد کرنے والے اعلی پر اس وقت مقدم کیا جائے گا جب کہ سینچائی میں دوسرے کو اس پر مقدم کرنے کی وجہ سے اسفل کی کھیتی کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، ورنہ آباد کرنے میں مؤخر اعلی کو اسفل پر مقدم کیا جائے گا، اور جس کو مصطفیٰ رماحی نے محقق کیا ہے وہ یہ ہے کہ اسفل جب آباد کرنے میں مقدم ہو تو اسے مقدم کیا جائے گا، اگرچہ اعلی کو مقدم کرنے سے اس کی کھیتی کو ضرر کا اندیشہ نہ ہو[۳]۔

کشاف القناع ۴/۱۹۹۔

(۱) کشاف القناع ۴/۱۹۹۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/۳۵۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۴۔

روکے جانے والے پانی کی مقدار:

۹-پانی کی اس مقدار کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جس کو دوسرے کی طرف چھوڑنے سے پہلے روکا جائے گا۔

حضرت عبداللہ بن زبیر کہتے ہیں: ہم نے نبی کریم علیہ السلام کے قول: "ثم احبس الماء حتی یبلغ الجدر" (پھر پانی روکو یہاں تک کہ دیواروں تک پہنچ جائے) پر غور کیا، تو وہ ٹخنوں تک تھا[۱]۔

پانی میں سے جو حصہ روکا جائے گا اس کے متعلق نووی نے دو اقوال ذکر کئے ہیں، کہتے ہیں: جمہور کا قول یہ ہے کہ پانی روکے گا یہاں تک کہ ٹخنوں تک پہنچ جائے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ سینچائی کی مقدار میں عرف اور حاجت کا اعتبار کیا جائے گا، اور ماوردی کہتے ہیں ٹخنوں سے مقدار بتانا ہر زمانہ اور ہر شہر میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا مدار حجت پر ہے اور زمین کے اختلاف اور اس میں جو کھیتی اور درخت ہیں ان کے اختلاف سے اور زراعت کے وقت اور سینچائی کے وقت کے اختلاف سے حاجت مختلف ہوتی ہے[۲]۔

اور اسنی المطالب پر رملی کے حاشیہ میں مذکور ہے کہ جمہور کا وہ کلام جس کا نووی نے ذکر کیا ہے (یہ ہے کہ پانی کو روکا جائے یہاں تک کہ ٹخنوں تک پہنچ جائے) یہ اس زمین پر محمول ہے جس کے لئے یہ کافی ہو، لیکن جس زمین کے لئے یہ مقدار کافی نہ ہو بلکہ اضافہ کی ضرورت ہو جیسے یمن کی اکثر کھیتیاں ہیں تو مکان اور زمان کے اعتبار سے عرف کے مطابق ان کی کفایت کی حد تک سینچائی کی جائے گی، اور سبکی نے اسی کو مختار قرار دیا ہے، اور اذرعی کہتے ہیں: یہی قوی ہے، اور اس پر جزم کرنے والوں میں متولی بھی ہیں۔

۱۰-اور دونوں ٹخنوں سے مراد جن کے بقدر پانی روکا جائے گا ان کا

(۱) المغنی ۵/۵۸۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/۳۰۵۔

اسفل ہے یا اعلیٰ جیسا کہ انہوں نے آیت وضو کے بارے میں کہا ہے؟ ظاہر پہلا قول ہے، اور معتدل یا غالب مقدار کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ لوگوں میں سے کچھ کے ٹخنے اونچے ہوتے ہیں، اور کسی کے نیچے اور پیر کے اسفل کے قریب ہوتے ہیں، اور راجح پہلا قول ہے [۱]۔

مالکیہ میں سے مطرف، ابن ماجشون اور ابن وہب کہتے ہیں: اعلیٰ ٹخنوں کے بقدر پانی روک لے گا اور زائد کو اپنے قریب والے کے لئے چھوڑ دے گا، ابن رشد کہتے ہیں: یہی اظہر ہے اور ابن القاسم کہتے ہیں: تمام پانی چھوڑ دے گا، اس میں سے کچھ بھی نہیں روکے گا (یعنی اپنی زمین سینچنے کے بعد) [۲]۔

دوم: خاص (مملوک) نہر اور اس سے انتفاع کا حق:

۱۱- اگر نہر کسی کی مملوک ہو جیسے کوئی شخص اپنے لئے غیر مملوکہ دریا سے کوئی نہر کھود دے تو وہ اس کا مالک ہوگا اپنے اور اپنی زمین اور جانور سیراب کرنے کے لئے وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اور کسی کو اس سے مزاحمت کرنے یا اس کی اجازت کے بغیر اس سے زمین یا درخت یا کھیتی سیراب کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ حق اسی کا ہے، لہذا اس کی اجازت پر موقوف ہوگا [۳]۔

چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں: جو شخص اپنی زمین یا کھیتی دوسرے کی نہر سے اس کی اجازت کے بغیر سینچے (خواہ وہ اس کے لئے مجبور ہو یا نہ ہو) تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اور گروہ بار بار ایسا کرے تو سلطان اگر

(۱) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، تحفۃ المحتاج مع الحواشی ۶/ ۲۳۰۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۲۹، ۳۰۔

(۳) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲، الأم ۴/ ۴۹، منح الجلیل ۴/ ۲۵، ۲۶، ۲۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۷، المغنی ۵/ ۵۸۹، ۵۹۰، کشاف القناع ۴/ ۱۹۹۔

مناسب سمجھے تو مار اور قید سے اس کی تادیب کرے گا [۱]۔

لیکن دوسرے کو اپنے لئے اور اپنے جانوروں کے لئے حق شرب ہوگا، سوائے اس صورت کے جب چوپایوں کی کثرت سے نہر کے خراب ہوجانے کا خطرہ ہو۔

ابن عابدین کہتے ہیں: زیلعی کا قول ہے: کنارہ اگر پورے پانی کے برابر ہو بایں طور کہ وہ چھوٹا نالہ ہو، اور اس پر آنے والے مویشی اس کثرت سے ہوں کہ پانی روک دیں، تو بعض کہتے ہیں: روکا نہیں جائے گا، اور اکثر کہتے ہیں: ضرر کی وجہ سے روکا جائے گا، اور الملتقی میں دوسرے پر جزم کیا ہے [۲]۔

اور شافعیہ کہتے ہیں: نہر کے مالک کو حق نہیں ہے کہ جو پینے، استعمال کرنے اور جانوروں کو پلانے کے لئے ہو اس سے منع کرے، اگر چہ ڈول سے ہو، اور بعض نے اس کو مطلق رکھا ہے کہ کوئی اس میں کوئی ڈول نہیں ڈالے گا [۳]۔

اور ابن عبد السلام کہتے ہیں: مملوکہ نالوں اور نہروں سے پینا اور جانوروں کو پلانا عرفی اجازت کو لفظی اجازت کے قائم مقام کرتے ہوئے جائز ہے بشرطیکہ پلانا اس کے مالک کے لئے مضر نہ ہو، پھر فرماتے ہیں: اگر نہر اس کی ہو جس کی اجازت معتبر نہیں ہوتی جیسے یتیم اور عام اوقاف، تو میرے نزدیک اس میں توقف ہے، اور ظاہر جواز ہے [۴]۔

حنابلہ کہتے ہیں: ہر ایک کو حق ہے کہ جاری پانی سے اپنے پینے، غسل کرنے اور کپڑے دھونے کے لئے لے جائے اور اس جیسی ان چیزوں میں جن کا اثر پانی میں نہ ہو اس کی اجازت کے بغیر اس سے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲۔

(۳) الروضہ ۵/ ۳۰۷، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۴۵۵۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۵۔

فائدہ اٹھائے، بشرطیکہ اس کے پاس اس کا احاطہ کی ہوئی جگہ میں داخل نہ ہو، اور اس کے مالک کے لئے اس کو روکنا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قال رسول الله ﷺ: ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: رجل كان له فضل ماء بالطريق فمنعه من ابن السبيل......"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تین لوگ ایسے ہیں جن پر اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نگاہ نہیں ڈالے گا، نہ انہیں پاک کرے گا، اور ان کو دردناک عذاب ہوگا: ایک وہ آدمی جس کا زائد پانی راستہ میں ہو اور وہ مسافر کو اس سے روک دے)، اور حضرت بہیسہ اپنے والد کے واسطہ سے روایت کرتی ہیں کہ انہوں نے عرض کیا: "يا نبي الله ما الشيء الذي لا يحل منعه؟ قال: الماء، قال: يا نبي الله: ما الشيء الذي لا يحل منعه؟ قال: الملح، قال: يا نبي الله ما الشيء الذي لا يحل منعه؟ قال: أن تفعل الخير خير لک"[2] (اے اللہ کے نبی! وہ کیا چیز ہے جس سے روکنا حلال نہیں ہے؟ فرمایا: پانی عرض کیا: اے اللہ کے نبی! وہ چیز کیا ہے جس سے روکنا حلال نہیں؟ فرمایا: نمک، عرض کیا: اے اللہ کے نبی وہ چیز کیا ہے جس سے روکنا حلال نہیں؟ فرمایا: تمہارا بھلا کام کرنا تمہارے لئے بہتر ہے)۔

لیکن جو چیز پانی میں اثر ڈالے جیسے بہت سے مویشیوں کو پانی پلانا وغیرہ تو اگر پانی اس کے مالک کی حاجت سے بچ جائے تو اس پر اس کے لئے صرف کرنا لازم ہوگا، اور اگر اس کی حاجت سے نہ بچے تو اس کا صرف کرنا لازم نہیں ہوگا[1]۔

سوم: ملک کے اندر نہر:

۱۲ - اگر نہر کسی شخص کی ملک کے اندر ہو، تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اور اس کو اختیار ہوگا کہ دوسرے کو اپنی زمین میں داخل ہونے سے روکے، اور یہ فی الجملہ بالاتفاق ہے[2]۔

اور اس میں فقہاء کی کچھ تفصیل ہے جس کی وضاحت درج ذیل ہے:

حنفیہ کہتے ہیں: وہ پانی جو حوضوں، کنووں اور چشموں میں ہو وہ اس کے مالک کی ملک میں نہیں ہے، بلکہ وہ فی نفسہ مباح ہے، خواہ وہ مباح زمین میں ہو یا مملوک زمین میں لیکن اس کو اس میں خاص حق حاصل ہے، اس لئے کہ پانی دراصل مباح پیدا کیا گیا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "المسلمون شركاء في ثلاث"[3] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں)، اور عام شرکت اباحت کا تقاضہ کرتی ہے، تو اگر نہر کسی شخص کی ملک میں ہو تو اسے حق ہے کہ جو شخص خود پینے یا اپنے مویشیوں کو پلانے کا ارادہ کرے اس کو وہ اپنی ملک میں داخل ہونے سے روک دے، اس لئے کہ اس کی زمین میں داخل ہونا بلاضرورت اس کو ضرر پہنچانا ہے، تو اسے حق ہے کہ اپنے آپ سے

---

(۱) حدیث ابو ہریرہ: "ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث بہیسۃ عن أبيها: "يا نبي الله، ما الشيء الذي لا يحل منعه؟..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۰ طبع حمص) نے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کو التلخیص (۳/ ۱۵۴ طبع العلمیہ) میں عبد الحق اور ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے بہیسہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے اسے معلل قرار دیا ہے۔

(۱) المغنی ۵/ ۵۸۹، ۵۹۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۶۷۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲، ۲۸۳، البدائع ۶/ ۱۸۹، الاختیار ۳/ ۷۱، منح الجلیل ۴/ ۲۴، ۲۵، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۶۱۔

(۳) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث..." کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی۔

ضرر کو روکے اور یہ اس وقت ہے جب داخل ہونے کا ارادہ کرنے والا اس کے قریب کسی مباح زمین میں پانی پا رہا ہو، اور اگر اس کے قریب پانی نہ پا رہا ہو اور داخل ہونے کے لئے مجبور ہو جائے اور اپنے اور اپنے چوپایہ کے اوپر ہلاکت کا خوف ہو، تو نہر کے مالک سے کہا جائے گا، یا تو داخل ہونے کی اجازت دو تا کہ وہ نہر کا کنارہ نہ توڑنے کی شرط کے ساتھ پانی لے لے یا تم اس کی طرف پانی نکال دو اور خود اسے دیدو، اگر اسے نہ دے اور داخل ہونے سے روکے تو اسے اختیار ہے کہ ہتھیار کے ذریعہ اس سے جنگ کرے، تا کہ اتنی مقدار میں لے لے جس سے ہلاکت دور ہو جائے، اور اس میں اصل وہ اثر ہے جو منقول ہے کہ کچھ لوگ ایک چشمہ پر آئے اور انہوں نے اس کے باشندوں سے درخواست کیا کہ وہ انہیں کنویں سے ڈول سے پانی لینے دیں، انہوں نے انکار کیا، تو انہوں نے ان سے درخواست کی کہ وہ انہیں ایک ڈول پانی لینے دیں انہوں نے انکار کیا، تو ان لوگوں نے ان سے کہا: ہماری گردنیں اور ہماری سواریوں کی گردنیں کٹ جانے کے قریب ہیں، تو بھی انہوں نے انکار کیا، تو ان لوگوں نے اس کا تذکرہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے کیا، تو انہوں نے فرمایا: "**هلا وضعتم فيهم السلاح**"(۱) (تم نے ان میں ہتھیار کا استعمال کیوں نہیں کیا؟)۔

مالکیہ کہتے ہیں: جو پانی مملوکہ زمین میں ہو خواہ اس کو نیچے سے نکالا گیا ہو جیسے وہ کنواں جس کو اس نے کھودا ہو یا وہ چشمہ جس کو اس نے نکالا ہو، یا نیچے سے نکالا ہوا نہ ہو خواہ تالاب ہو، یا اس کے علاوہ تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اور اس کے لئے اس کو بیچنا اور ثمن کے بغیر لوگوں کو اس سے روکنا حلال ہوگا، الا یہ کہ اس کے پاس ایسے لوگ آئیں جن کے پاس قیمت نہ ہو، اور اگر منع کرے تو ان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، تو اس کے اوپر لازم ہوگا کہ ان کو نہ روکے۔

اور اگر ان کو روکے تو ان کو اس سے جنگ کرنے کا حق ہوگا، اور یہ المدونہ میں امام مالک کا قول ہے۔

ابن یونس کہتے ہیں: ہر ایسے شخص پر جسے کسی مسلمان کی ہلاکت کا اندیشہ ہو لازم ہوگا کہ وہ اپنی طاقت کے مطابق اس کو بچائے، تو پانی والوں پر مسافروں کے ہاتھ مناسب قیمت میں اس کو فروخت کرنا واجب ہوگا، اور اس کے ثمن میں اضافہ نہیں کریں گے، اور اگر مسافروں کے پاس ثمن نہ ہو تو ان پر خوف کی وجہ سے ان کے ساتھ خیر خواہی کرنا واجب ہوگا اور ثمن کے لئے ان کا پیچھا نہیں کریں گے، اگر چہ ان کے شہر میں ان کے اموال ہوں، اس لئے کہ آج وہ مسافر ہیں ان کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے، اس لئے ان کے ساتھ غم خواری کرنا واجب ہے(۱)۔

اور شافعیہ کہتے ہیں: بعض لوگوں کے ساتھ مخصوص پانی، یعنی کنووں اور نالوں کا پانی جیسے کوئی شخص اپنی ملک میں کنواں کھودے یا اس میں کوئی چشمہ جاری ہو جائے تو وہ اس کا مالک ہوگا، اور اصح قول کی رو سے اس کے پانی کا مالک ہوگا، اس لئے کہ پانی پر ملکیت ہوتی ہے، اور وہ پھل اور دودھ کی طرح اس کی ملک کی بڑھوتری ہے، لیکن اپنے پینے سے زائد پانی کو دوسرے کے پینے کے لئے اور اپنے جانوروں اور کھیت سے زائد کو دوسروں کے مویشی کے لئے صرف کرنا اس پر واجب ہوگا(۲)۔

اور اصح کے مقابل میں دوسرا قول یہ ہے کہ وہ پانی کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**المسلمون شركاء في ثلاث**"

---

(۱) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲، ۲۸۳، البدائع ۶/ ۱۸۹، الآثار لابی یوسف ۲/ ۱۹۹۔

(۱) منح الجلیل ۴/ ۲۴، ۲۵۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵۔

(مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں)، اور خواہ وہ صحیح قول کے مطابق پانی کا مالک ہو یا نہ ہو اس پر اپنی حاجت سے فاضل پانی کو کھیتی یا درخت کے لئے صرف کرنا لازم نہیں ہوگا، اور اپنے پینے سے فاضل کو دوسرے آدمیوں کے پینے کے لئے اور اپنے مویشی اور کھیتی سے زائد کو دوسرے کے مویشی کے لئے صرف کرنا واجب ہوگا، اور مویشی کے لئے اس کو خرچ کرنا واجب ہے کھیتی کے لئے نہیں، اس لئے کہ جان محترم ہے، اور ایک قول ہے کہ: مویشی کی طرح کھیت کے لئے بھی اس کو صرف کرنا واجب ہوگا، اور ایک قول ہے کہ: مویشی کے لئے بھی واجب نہیں ہوگا، جیسے کہ جمع کیا ہوا پانی، اور مویشی کے لئے صرف کرنا اس شرط پر واجب ہوگا کہ وہاں مباح گھاس ہو، اور پینے کے لئے صرف کیا جانے والا پانی موجود نہ ہو، اور کسی برتن وغیرہ میں اس کو جمع نہ کیا ہو ورنہ اس کو صرف کرنا واجب نہیں ہوگا۔

اور جہاں صرف کرنا واجب ہے وہاں اس پر عوض لینا جائز نہیں ہے اگرچہ مضطر سے کھانا بیچنا درست ہے، اس لئے کہ زائد پانی کو فروخت کرنے کی ممانعت کی (حدیث) صحیح ہے۔

اور پانی کی بیع میں کیل یا وزن سے مقدار متعین کرنا شرط ہے، مویشی یا کھیت کی سیرابی سے مقدار متعین کرنا صحیح نہیں ہے[۱]۔

اور حنابلہ کہتے ہیں: پانی پر ملکیت نہیں ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "**المسلمون شركاء في ثلاث**" (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں)، اور اس پانی میں سے جس کو اس نے جمع نہ کیا ہو، جو کچھ اس کی اور اس کے عیال کی، نیز اس کے مویشی اور کھیت کی حاجت سے بچ جائے، اس کا دوسرے کے جانوروں اور اس کے کھیت کے لئے صرف کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوع ہے: "**لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به فضل الكلا**"[۱] (زائد پانی سے منع نہ کرو، تاکہ اس کے ذریعہ زائد گھاس سے روکو)۔

اور یہ اس وقت ہے جب کہ جانوروں اور کھیت کا مالک مباح پانی نہ پائے اور اس کے ذریعہ مستغنی نہ ہو جائے، تو اس کی ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے صرف کرنا واجب نہ ہوگا، اسی طرح جب پانی کے صرف کرنے والے کو ضرر ہوتا ہو تو دفع ضرر کے لئے اس پر صرف کرنا لازم نہیں ہوگا، اسی طرح اگر پانی طلب کرنے والا پانی کے مالک کو اس کی زمین میں داخل ہو کر اذیت دیتا ہو، تو اذیت دور کرنے کے لئے اس کو منع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے[۲]۔

چہارم: جماعت کے درمیان مشترک نہر اور اس سے انتفاع کا حق:

۱۳- اگر نہر ایک سے زیادہ افراد کی ملکیت میں ہو، تو نہر کے شرکاء میں سے کسی کو حق نہیں ہے کہ اس سے کوئی نہر کھودے یا اس پر چکی یا رہٹ یا پل یا پلیا نصب کرے، یا نہر کا منھ چوڑا کرے، یا اپنا حصہ اپنی کسی دوسری زمین کی طرف اپنے شرکاء کی رضامندی کے بغیر لے جائے، اس لئے کہ کبھی ان کو اس سے ضرر ہوتا ہے[۳]۔

اور نہر کے شرکاء کے علاوہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ان کی اجازت کے بغیر اپنی زمین سینچے، چنانچہ ابن عابدین نے "الخانیہ" سے نقل کیا ہے کہ نہر اگر کسی قوم کے ساتھ خاص ہو تو ان کے علاوہ کو یہ حق نہیں ہے کہ ان کی اجازت کے بغیر اپنے باغ یا زمین کی سینچائی

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۵، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵، ۴۵۶۔

(۱) حدیث: "لا تمنعوا فضل الماء..." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۸) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۶۱۔

(۳) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۷، ۳۰۸، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵، کشاف القناع ۴/ ۲۰۰۔

کرے، اور اگر ایک کے علاوہ سب اجازت دیدیں، یا ان میں کوئی بچہ یا غائب ہو تو اس شخص کے لئے یہ گنجائش نہیں ہے کہ اس سے اپنی زمین یا کھیتی کی سینچائی کرے[1]۔

اور الأم میں ہے: اگر کسی دیہات میں کسی جماعت کا پانی ہو، اور وہ اس سے سینچائی کرے اور پانی لے اور اس میں سے کچھ بچ جائے اور ایسا شخص جس کے پاس پانی نہ ہو ان میں سے ایک کے پاس یہ مطالبہ کرتا ہوا آئے کہ اسے پلایا جائے یا سیراب کیا جائے دوسرے کے پاس نہ جائے، تو جس کے پاس زائد پانی ہے (اگر چہ کم ہو) اس کے لئے اس کو روکنا جائز نہیں ہوگا بشرطیکہ پانی چشمہ یا کنویں یا نہر میں موجود ہو، اس لئے کہ وہ زائد پانی ہے جو بڑھ جائے گا، اور اس کی جگہ دوسرا آجائے گا[2]۔

مشترک نہر کے پانی کی تقسیم کی کیفیت:

۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نہر کھودنے کے شرکاء میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ اپنے پینے اور اپنی زمین سینچنے میں اس نہر کے پانی سے فائدہ اٹھائے، تو اگر وہ انتفاع کے بارے میں کسی خاص کیفیت پر باہم رضامند ہو جائیں تو یہ جائز ہوگا، اس لئے کہ حق انہیں کو حاصل ہے[3]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے کہ شرکاء نہر کے پانی کو باری کے ذریعہ تقسیم کریں بشرطیکہ وہ اس پر رضامند ہوں، اور ان میں سے ہر ایک کا حق معلوم ہو، مثلاً وہ شرکاء میں سے ایک کے لئے ایک دن ایک رات کا حصہ مقرر کریں، یا ایک کے لئے طلوع آفتاب سے زوال تک اور دوسرے کے لئے زوال سے غروب تک اور اسی کے مثل مقرر کریں، یا وہ اوقات کے ذریعہ اس کی تقسیم کریں، اور اس کا منضبط کرنا کسی معلوم چیز سے ممکن ہو، تو جب وہ اس سے راضی ہوں تو جائز ہوگا، اس لئے کہ حق انہیں کو ہے دوسرے کو حق نہیں ہوگا، یا ان میں سے ہر ایک، ایک دن سینچے یا بعض ایک دن سینچے اور بعض اپنے حصہ کے مطابق ایک دن سے زیادہ سینچے[1]، اور اس کے لئے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا جاتا ہے: "لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ"[2] (پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقرر دن میں ایک باری تمہاری)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر وہ باری سے تقسیم کریں تو جائز ہوگا، اور ان میں سے ہر ایک کو جب چاہے قول صحیح کے مطابق رجوع کا حق ہوگا، اگر وہ رجوع کرے اور دوسرے کے اپنی باری حاصل کرنے سے پہلے وہ اپنی باری حاصل کر لے، تو اس پر نہر سے اپنی باری کی اجرت اس مدت کے لئے لازم ہوگی جس میں اس نے نہر سے اپنی باری حاصل کی ہے[3]۔

اور ایک قول ہے: باری مقرر کرنا لازم ہوگا تا کہ ہر ایک کو انتفاع پر بھروسہ رہے اور ایک قول یہ ہے کہ باری کے ذریعہ تقسیم صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ پانی کم اور زیادہ ہوتا ہے اور ایام کے اعتبار سے سینچائی کا فائدہ مختلف ہوتا ہے[4]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲۔
(۲) الأم ۴/ ۴۹۔
(۳) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۵، الہدایہ ۴/ ۱۰۶، منح الجلیل ۴/ ۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۴، ۲۰۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۷، ۳۱۱، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵، المغنی ۵/ ۵۸۶، ۵۸۸، کشاف القناع ۴/ ۱۹۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۵، ۳۷۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۷، ۳۱۱، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵، المہذب ۱/ ۴۳۵، کشاف القناع ۴/ ۲۰۰، المغنی ۵/ ۵۸۸۔
(۲) سورۂ شعراء/ ۱۵۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۶، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵۔
(۴) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۱۔

۱۵ -اور اگر شرکاء پانی کی تقسیم میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کریں، یا وہ ان پر تنگ ہو، تو حاکم اس کو ان کے درمیان تقسیم کردے گا۔

اور اس کا طریقہ (بقول شافعیہ وحنابلہ) یہ ہے کہ دونوں کناروں اور درمیان سے برابری کرتے ہوئے نہر کے درمیان میں لکڑی یا پتھر جیسی چیز نصب کرے جو ہموار زمین پر رکھا ہوا ہو، اور اس میں نہر میں حصوں کے بقدر برابر یا مختلف سوراخ ہوں، اس لئے کہ یہی ہر ایک کے لئے اپنا حصہ حاصل کرنے کا طریقہ ہے۔

اگر ان کی ملکیت برابر ہو تب تو ظاہر ہے۔

اور اگر ان کی ملکیت مختلف ہو تو اس کی مقدار کے مطابق پانی تقسیم کردیا جائے گا، تو اگر کسی ایک کا آدھا ہو اور دوسرے کا تہائی، اور تیسرے کا چھٹا تو لکڑی میں چھ سوراخ کئے جائیں گے، آدھے والے کے تین سوراخ ہوں گے جسے اس کی نالی میں بہادیا جائے گا اور تہائی والے کے دو ہوں گے جن کو اس کی نالی میں بہادیا جائے گا، اور تہائی والے کے دو سوراخ ہوں گے جسے اس کی نالی میں بہادیا جائے گا اور چھٹے والے کے لئے ایک سوراخ ہوگا جو اس کی نالی میں بہادیا جائے گا[1]۔

اور اگر کسی کے دو خمس (۲/۵) ہوں اور باقی دو کے ہوں جس میں دونوں برابر ہوں، تو لکڑی میں دس سوراخ کئے جائیں گے دو خمس والے کے چار ہوں گے جن کو اس کی نالی میں بہادیا جائے گا، اور دوسرے دونوں میں سے ہر ایک کے لئے تین ہوں گے جسے اس کی نالی میں بہادیا جائے گا۔

اور اگر نہر دس آدمیوں کی ہو، ان میں سے پانچ کی اراضی اول نہر سے قریب ہوں، اور پانچ کی اراضی دور ہوں، تو قریب کی زمین

(۱) مغنی المحتاج ۲/۳۷۵، کشاف القناع ۴/۱۹۹، ۲۰۰، المغنی ۵/۵۸۶۔

والوں کے لئے پانچ سوراخ کردیئے جائیں گے، ہر ایک کا ایک سوراخ ہوگا اور باقی کے لئے پانچ سوراخ ہوں گے جو نہر میں بہتے رہیں گے، یہاں تک کہ ان کی زمین تک پہنچ جائیں، پھر ان کے درمیان دوسری تقسیم کی جائے گی[1]۔

اور ان میں سے ہر ایک کی نالی میں جو کچھ حاصل ہو وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے، ہر ایک اپنے حصہ میں جو چاہے گا کرے گا[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں: جب کسی قوم کے درمیان کوئی نہر ہو، اور سینچائی کے بارے میں ان میں نزاع ہوجائے تو ان کے درمیان سینچائی ان کی اراضی کے بقدر ہوگی، اس لئے کہ مقصود زمین کی سیرابی کے ذریعہ نفع اٹھانا ہے، لہذا اسی کی مقدار سے مقرر ہوگا، تو اگر ان کا اعلیٰ (اوپری نہر والا) سیراب نہیں کرتا تا آنکہ نہر بند کردے، تو اسے اس کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں باقی لوگوں کے حق کو باطل کرنا ہے لیکن وہ اپنے حصہ سے سیراب کرے گا[3]۔

اور اگر وہ اس پر راضی ہوجائیں کہ اوپر والا نہر کو بند کردے تاکہ وہ اپنے حصہ سے سینچائی کرے، یا وہ اس پر صلح کرلیں کہ ہر ایک اپنی باری میں بند کردے گا تو جائز ہے، اس لئے کہ حق انہیں کو ہے، البتہ اگر بند کرنے پر کسی تختہ کے ذریعہ قدرت ہو تو کسی ایسی چیز سے بند نہیں کرے گا جس سے نہر مٹی سے پٹ جائے جیسے مٹی وغیرہ، اس لئے کہ اس میں باندھ سے زائد پانی کو روک کر ان کو ضرر پہنچانا ہے الا یہ کہ وہ اس سے راضی ہوں۔

(۱) المغنی ۵/۵۸۶۔

(۲) کشاف القناع ۴/۲۰۰، مغنی المحتاج ۲/۳۷۵۔

(۳) الہدایہ ۴/۱۰۶۔

اور اگر ان میں سے کسی کے لئے بند کئے بغیر سینچائی ممکن نہ ہو، اور وہ کسی چیز پر متفق نہ ہوں تو نیچے والوں سے ابتداء کی جائے گی، یہاں تک کہ وہ سیراب کرلیں، پھر اس کے بعد اوپر والے کو حق ہوگا کہ بند کردے۔

اور یہی مطلب ہے حضرت ابن مسعودؓ کے اس ارشاد کا: ''أهل أسفل النهر أمراء على أهل أعلاه حتى يرووا'' (نہر کے نیچے والے اس کے اوپر والوں پر امیر ہوں گے یہاں تک کہ وہ سینچ لیں) اس لئے کہ انہیں اختیار ہے کہ اوپر والوں کو بند کرنے سے روک دیں، اور ان پر اس سلسلہ میں ان کی اطاعت لازم ہے، اور جس کی اطاعت تم پر لازم ہو وہ تمہارا امیر ہے۔

اور الدر المنتقی میں ہے: شیخ الاسلام کہتے ہیں: عالم کے مشائخ نے دنوں کے ذریعہ امام کے تقسیم کرنے کو مستحسن قرار دیا ہے یعنی اگر وہ متفق نہ ہوں، اور بند کئے بغیر فائدہ نہ اٹھاسکیں تو امام ان کے درمیان دنوں سے تقسیم کردے گا، اور ہر ایک اپنی باری میں بند کردے گا۔

ابن عابدین کہتے ہیں: اس میں عام ضرر کو دور کرنا اور نزاع وجھگڑا کو ختم کردینا ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس پانی میں ہر شریک کا حق ہے تو پانی کی قلت کے وقت نیچے والوں سے اس کی تخصیص کرنے میں اوپر والوں کا ضرر ہے، اسی طرح اوپر والوں سے اس کی تخصیص کرنے میں یہی بات ہے، جبکہ یہ معلوم ہے کہ وہ سب کے درمیان مشترک ہے، اسی لئے ان حضرات نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کو انہوں نے مستحسن قرار دیا ہے اور اس سے راضی ہوئے ہیں (۱)۔

اور اگر پانی کی تقسیم سوراخ کے ذریعہ ہو اور کوئی ایک شریک

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۶۔

چاہے کہ ایام سے تقسیم کی جائے، تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ قدیم کو اس میں حق ظاہر ہوجانے کی وجہ سے اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جاتا ہے (۱)۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: اگر کوئی جماعت کسی مباح زمین یا اپنے درمیان مشترک زمین میں پانی جاری کرنے پر یا کنواں یا چشمہ کھودنے پر متفق ہوجائے، تو پانی کو ان کے کاموں کے مطابق ان کے درمیان قلد (گھڑا) (۲) وغیرہ جیسی چیزوں کے ذریعہ تقسیم کیا جائے گا جن کے ذریعہ ہر صاحب حق کو اس کا حق دینے تک رسائی ہوتی ہے۔

دسوقی کہتے ہیں: جب پانی کی تقسیم قلد کے ذریعہ کی جائے تو بہاؤ کی کثرت اور اس کی قلت میں اختلاف کی رعایت کی جائے گی، اس لئے کہ کثرت کے وقت اس کا بہاؤ قلت کے وقت کے بہاؤ کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوگا، تو اس کے بارے میں اہل معرفت کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور اگر شروع کرنے میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کریں تو ان کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا تو جس کو مقدم کرنے کا قرعہ نکلے اسے مقدم کیا جائے گا (۳)۔

نہروں کی صفائی (یعنی ان کی اصلاح کرنے) کا خرچہ:

۱۶ - نہریں یا تو عام اور کسی کی مملوک نہیں ہوں گی، یا خاص اور کسی ایک شخص یا زیادہ کی ملکیت میں ہوں گی۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۵، الہدایہ ۴/ ۱۰۷۔

(۲) قلد: وہ گھڑا ہے جس میں سوراخ بنایا جائے اور پانی سے بھر دیا جائے (الدسوقی ۴/ ۷۴، ۷۵)، ابن درید کہتے ہیں: وہ پانی کا حصہ ہے، اور ابن قتیبہ کہتے ہیں: وہ ضرورت کے وقت کھیتی کا سیراب کرنا ہے، اور علیش کہتے ہیں: فقہاء کے استعمال میں اس سے مراد: وہ آلہ ہے جس کے ذریعہ پانی کے ہر حصہ والے کو کمی زیادتی کے بغیر اس کا حصہ دے دیا جائے۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۴، ۷۵۔

اور نہر کی قسم کے اختلاف سے ان کی صفائی اور اصلاح کا بوجھ اٹھانے والے مختلف ہوجائیں گے اور اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول: عام نہریں:

۱۷- کري الأنهار (عام نہروں)(۱) جیسے نیل، دجلہ اور فرات کی صفائی کرانا مسلمانوں کے بیت المال سے سلطان کے ذمہ ہوگا، اس لئے کہ صفائی کی منفعت عام مسلمانوں کے لئے ہے، لہذا اس کا خرچہ بیت المال سے دیا جائے گا، اس لئے کہ حضور ﷺ کا قول ہے: **"الخراج بالضمان"**(۲) (آمدنی ضمان کی بنیاد پر ہوتی ہے)۔

اور خرچ عشر اور صدقات کے بجائے خراج اور جزیہ کے مال سے ہوگا، اس لئے کہ عشر اور صدقات فقراء کے لئے ہیں، اور خراج اور جزیہ حوادث کے لئے ہیں، اور اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو، تو اس کی صفائی کی ذمہ داری لوگوں پر ہوگی، اگر وہ گریز کریں تو امام عام مصلحت کو برقرار رکھنے کے لئے لوگوں کو اس کی صفائی پر مجبور کرے گا، اس لئے کہ خود سے وہ اس کو انجام نہیں دیں گے، حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: **"لو تركتم لبعتم أولادكم"**(۳) (اگر تم کو چھوڑ دیا جاتا تو تم اپنی اولاد کو بیچ ڈالتے)۔

البتہ صفائی کے لئے امام اس کو نکالے گا جو کام کی قدرت اور اس کی طاقت رکھتا ہو، اور اس کا خرچ ان خوشحال لوگوں پر ڈالے گا جو خود سے اس کی طاقت نہیں رکھتے ہیں، جیسا کہ لشکر تیار کرنے میں کرتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کو نکالتا ہے جو قتال کی طاقت رکھتا ہو، اور اس کا خرچ مالداروں پر ڈالتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر ان نہروں سے ڈوبنے کا اندیشہ ہو تو سلطان پر بیت المال سے اس کے بند کی اصلاح کرنا لازم ہوگا(۱)۔

دوم: مملوکہ نہریں:

۱۸- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مملوکہ نہروں کی صفائی اور ان کی اصلاح کرانا ان لوگوں پر واجب ہوگا جو ان کے مالک ہیں، اس لئے کہ حق انہیں کا ہے، اور خاص نیز خالص طور پر منفعت انہیں کی طرف لوٹتی ہے(۲)۔

صفائی اور اصلاح کا طریقہ:

۱۹- مشترک نہر کی صفائی اور اس کی اصلاح کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور وہی شافعیہ کے یہاں بھی ایک قول ہے: مشترک نہر کی صفائی اور اس کی اصلاح شرکاء پر نہر میں

---

(۱) کری النهر: نہر کا کھودنا اور اس کی مٹی نکالنا (لسان العرب)، اور کری (صفائی)، حنفیہ کی تعبیر ہے، اور شافعیہ عمارت (آباد کرنا) سے تعبیر کرتے ہیں، اور حنابلہ اکراء اور اصلاح سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۲) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰ طبع حمص) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن القطان نے اسے صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۳/ ۲۲ طبع العلمیہ) میں ہے۔

(۳) اثر عمرؓ: "لو تركتم لبعتم أولادكم"، عینی البنایہ (۹/ ۲۷۴) میں کہتے ہیں: حدیث کی کتابوں میں سے مشہور کتابوں میں، میں نے اس کو نہیں پایا، اور اس کا ذکر ہمارے اصحاب نے اپنی کتابوں میں کیا ہے، اور مجھے معلوم نہیں کہ انہوں نے اسے کہاں سے لیا ہے۔

(۱) الہدایہ وتکملۃ فتح القدیر ۹/ ۱۴، ۱۵ طبع دار إحیاء التراث العربی، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۴، البدائع ۶/ ۱۹۲، الروضہ ۵/ ۳۰۶، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، ۴۵۵۔

(۲) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۴، البدائع ۶/ ۱۹۲، الہدایہ وشروحہا ۹/ ۱۵، ۱۶، الدسوقی ۳/ ۳۶۵، الحطاب ۵/ ۱۴۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۸، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵، کشاف القناع ۳/ ۴۱۴، ۴۱۵، ۴/ ۲۰۰، مطالب أولی النہی ۴/ ۲۰۴، ۲۰۵۔

ان کی ملکیت کے مطابق ہوگی۔

حنابلہ اس طریقے کی وضاحت کرتے ہوئے جس سے اصلاح مکمل ہوگی کہتے ہیں: اگر نہر کا کوئی شریک کسی کے مقابلہ میں اول نہر کے زیادہ قریب ہو، تو اس کی صفائی اور اصلاح میں سب شریک ہوں گے، یہاں تک کہ وہ پہلے تک پہنچ جائیں، پھر جب وہ پہنچ جائیں گے تو اس کے بعد پہلے پر اس کا استحقاق پورا ہو جانے کی وجہ سے کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کے بعد اس کا کوئی حق نہیں ہے، اور باقی شریک رہیں گے یہاں تک کہ دوسرے تک پہنچ جائیں۔ پھر اس پر گزشتہ سبب کی وجہ سے کچھ نہیں ہوگا، پھر دوسرے کے بعد والے شریک رہیں گے، یہاں تک کہ تیسرے تک پہنچ جائیں، پھر اس کے بعد اس پر کچھ نہیں ہوگا اور اسی طرح جب بھی ان میں سے کسی کی جگہ تک کام پورا ہو جائے گا تو اس کے بعد اس پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی جگہ کے پیچھے اس کی ملکیت نہیں ہے۔

اور اگر ان سب سے ایسی کوئی چیز بچ جائے جس کو خرچ کی ضرورت ہو تو اس کی ذمہ داری سب پر ہوگی، اس لئے کہ اس سے انتفاع کی حاجت میں وہ شریک ہیں، تو اس پر ان کی ذمہ داری اول نہر کی طرح ہوگی [1]۔

اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں: مشترک نہر کی صفائی کا خرچ نہر کے اوپری حصہ سے ان سب کے اوپر ہوگا اور جب وہ ان میں سے کسی کی زمین کو پار کرلیں گے تو وہ صفائی کے خرچ سے بری ہو جائے گا، ابن عابدین اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں: اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر نہر کے شرکاء دس ہوں تو ہر ایک پر خرچ کا دسواں حصہ ہوگا، اور اگر وہ ان میں سے کسی کی زمین سے آگے بڑھ جائیں گے تو وہ بقیہ نو پر نو حصے کرتے ہوئے ہوگا، اس لئے کہ اپنی زمین کے بعد والے حصہ میں پہلے کا نفع نہیں ہے، اور اسی طرح ہوتا رہے گا، تو جو آخر میں ہوگا اس کا خرچ سب سے زیادہ ہوگا، اس لئے کہ وہ نفع جبھی اٹھا سکتا ہے جب صفائی اس کی زمین تک پہنچے، اور خرچ میں اس سے کم وہ ہوگا جو نہر کی ابتداء کی طرف اس سے پہلے ہو، فتویٰ امام ابوحنیفہ کے قول پر ہے [1]۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ: صفائی ملک کے حقوق میں سے ہے، اور اعلیٰ میں نہر کے دہانے سے لے کر پہلے کے پانی لینے کی جگہ تک ملک مشترک ہے، لہذا اس کا خرچ سب پر ہوگا، لیکن اس کے بعد، اوپر والے کی اس میں ملکیت نہیں ہے، اس کو تو اس میں ایک حق ہے، اور وہ اس میں پانی بہانے کا حق ہے، تو اس کا خرچ ملک والے پر ہوگا نہ کہ حق والے پر، اسی لئے صفائی کا خرچ نہر والوں پر ہے [2]۔

اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد اور اصح قول میں شافعیہ کہتے ہیں: صفائی اول نہر سے آخر نہر تک تمام شرکاء پر ان کے اشتراک اور اس سے انتفاع کے سبب ہوگی اور صاحبین فرماتے ہیں کہ خرچ سینچائی اور زمین کے حصوں کے اعتبار سے عائد ہوگا، جیسا کہ وہ شفعہ کے استحقاق میں برابر ہوتے ہیں، اس لئے کہ اوپر والے کو بچ جانے والے پانی کے بہانے کی حاجت کی وجہ سے اسفل میں حق حاصل ہے [3]۔

۲۰ - حنفیہ کہتے ہیں: کنارے والوں کے اوپر صفائی کا کوئی خرچ نہیں ہوگا، اس لئے کہ صفائی ملک کے حقوق میں سے ہے، اور نہر میں

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۳۶۴، ۴/ ۲۰۴، ۲۰۵، المغنی ۵/ ۵۹۰، کشاف القناع ۳/ ۴۱۵۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۴۔

(۲) البدائع ۶/ ۱۹۲۔

(۳) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۴، الہدایہ ۴/ ۱۰۵، بدائع ۶/ ۱۹۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۸، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵۔

کنارے والوں کی کوئی ملکیت نہیں ہے، بلکہ ان کو صرف پانی پینے اور جانوروں کو پلانے کا حق ہے، نیز وہ بے شمار ہیں، اس لئے کہ وہ تمام دنیا والے ہیں (۱)۔

شرکا میں سے کسی کا صفائی اور اصلاح سے گریز کرنا:

۲۱ - اس پر فقہاء متفق ہیں کہ کسی جماعت کے درمیان مشترک نہر کو صفائی اور اصلاح کی جو حاجت ہوگی وہ اس کے تمام شرکاء پر ہوگی۔

لیکن اس صورت کے حکم کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے جب شرکاء میں سے کوئی صفائی اور اصلاح میں شرکت سے گریز کرے۔

اور فی الجملہ حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں حکم یہ ہے کہ انکار کرنے والے کو شرکت کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

اور مالکیہ نیز جدید قول میں شافعیہ کے نزدیک انکار کرنے والے کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اور ہر مسلک کی مخصوص تفصیل ہے جو دوسرے سے مختلف ہے، اور اس کی وضاحت ذیل میں ہے:

۲۲ - حنفیہ نے مملوک نہر کی دو قسمیں کی ہیں: عام، اور خاص۔

اور دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جس سے شفعہ کا استحقاق ہو وہ خاص ہے، اور جس سے شفعہ کا استحقاق نہ ہو وہ عام ہے۔

اور اس کی تحدید میں اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ: خاص وہ ہے جو دس اور اس سے کم لوگوں کی ہو، یا جس پر صرف ایک بستی ہو، اور ایک قول یہ ہے: اگر نہر چالیس افراد سے کم کی ہو تو وہ خاص ہے، اور اگر چالیس افراد کی ہو تو وہ عام نہر ہے اور بعض نے حد فاصل کو سو میں اور بعض نے ہزار میں رکھا ہے، اور اس کے علاوہ عام ہے، اور تمام اقوال میں اصح قول یہ ہے کہ اسے مجتہد کی رائے پر چھوڑ دیا جائے گا، تو وہ ان اقوال میں سے جس قول کو چاہے گا اختیار کرے گا، اور ایک قول ہے کہ: خاص وہ ہے جس میں کشتیاں نہ چلیں، اور جس میں کشتیاں چلیں وہ عام ہے۔

اتقانی کہتے ہیں: لیکن اس کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس میں سب سے بہتر قول یہ ہے کہ: اگر نہر سو افراد سے کم کی ہو تو شرکت خاص ہے، ورنہ عام ہے (۱)۔

۲۳ - اس کے مطابق اگر نہر عام ہو اور بعض شرکاء صفائی سے انکار کریں تو اس کو ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے صفائی پر مجبور کیا جائے گا، اور ضرر عام بقیہ شرکاء کا ضرر ہے، اور انکار کرنے والے کا ضرر خاص ہے، اور اس کے مقابلہ میں ایک عوض ہے، لہذا اس کا معارض نہیں ہوگا۔

اور اگر عام نہر کے شرکاء بہہ پڑنے کے خوف سے اس کو مضبوط کرنے کا ارادہ کریں اور اس میں ضرر عام ہو، جیسے اراضی کا ڈوب جانا اور راستوں کا خراب ہو جانا، تو انکار کرنے والے کو مجبور کیا جائے گا، اور اگر اس میں ضرر عام نہ ہو تو انکار کرنے والے کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ موہوم ہے، برخلاف صفائی کے کہ وہ معلوم ہے۔

۲۴ - نہر خاص کی صفائی سے گریز کرنے والے کو مجبور کرنے کے بارے میں فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

اگر گریز کرنے والا کوئی شریک ہو تو الکفایہ میں ہے: ایک قول ہے: انکار کرنے والے کو مجبور کیا جائے گا، یہ ابوبکر اسکاف کا قول ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: صحیح قول کے مطابق اس کو مجبور کیا جائے گا جیسا کہ الخزانہ میں ہے، اور ایک قول ہے: اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا اور یہ ابوبکر ابن سعید بلخی کا قول ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: یہی

(۱) البدائع ۶/ ۱۹۱، ۱۹۲، ابن عابدین ۵/ ۲۸۴۔

(۱) الکفایۃ علی الہدایہ ۹/ ۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۴۔

ظاہر الروایہ ہے۔

اور اگر گریز کرنے والے نہر کے تمام شرکاء ہوں اور صفائی کے ترک کرنے پر وہ متفق ہو جائیں تو ظاہر مذہب میں امام ان کو اس پر مجبور نہیں کرے گا، جیسا کہ اگر وہ اپنی اراضی آباد کرنے سے گریز کریں، اور بعض متاخرین کہتے ہیں نہر کے کنارے والوں کے حق کی وجہ سے امام ان کو اس پر مجبور کرے گا(۱)۔

۲۵ - اور اگر بعض شرکاء صفائی سے انکار کریں، اور بقیہ لوگ صفائی کا کام انجام دیں تو انکار کرنے والے کو مجبور نہ کرنے کے قول کے مطابق کیا وہ لوگ اپنے اخراجات میں سے انکار کرنے والے کے حصہ کے مطابق اس سے وصول کریں گے؟

یہ حضرات کہتے ہیں: اگر یہ قاضی کے حکم سے ہو تو وہ انکار کرنے والے سے وصول کریں گے۔

ابن عابدین نے الذخیرہ سے نقل کیا ہے: قاضی اگر باقی لوگوں کو انکار کرنے والے کے حصہ کی صفائی کا حکم اس شرط پر دے کہ اس کے حصہ کی صفائی کا خرچ سینچائی سے اس مقدار میں وصول کرلیں گے جو اس پر خرچ کی قیمت کے برابر ہو تو وہ انکار کرنے والے سے اس کو وصول کریں گے۔

اور اگر وہ یہ معاملہ قاضی کے پاس نہ لے جائیں تو کیا انکار کرنے والے سے خرچ میں سے اس کے حصہ کے بقدر انکار کرنے والے سے وصول کریں گے اور اس کو سینچائی سے روکا جائے گا تا آنکہ جو کچھ اس کے ذمہ ہے وہ اس کی ادائیگی کرے؟ ایک قول ہے: ہاں! اور دوسرا قول ہے: نہیں۔

عیون المسائل میں ہے کہ پہلا قول امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے، اور اسی کے مثل التاتارخانیہ اور البزازیہ میں ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: اس کا ظاہر یہ ہے کہ دونوں قولوں میں سے کسی کو ترجیح حاصل نہیں ہے، لیکن الہدایہ اور التبیین وغیرہ کی طرح درمختار کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ اگر قاضی کے حکم کے بغیر ہو تو وصول نہ کرنا راجح ہے(۱)۔

۲۶ - مالکیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ایسی چیز کے شریک کے خلاف جس کی تقسیم نہیں ہوسکتی یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ اپنے شریک کے ساتھ اصلاح کرے، یا اگر اصلاح کرنے سے انکار ہو تو اپنا تمام حصہ اس سے بیچ دے۔

لیکن مالکیہ نے اس سے کنویں، چشمہ یا نہر کے شرکاء کا استثناء کیا ہے، اس لئے کہ ان شرکاء میں سے جو اصلاح کرنے سے انکار کرے اسے بیع پر مجبور نہیں کیا جائے گا، خواہ کنویں یا چشمہ پر کھیتی یا ایسا درخت ہو جس میں تأبیر کئے ہوئے پھل ہوں یا نہ ہوں، اور شریک سے کہا جائے گا: اگر چاہو تو تم اصلاح کرو، اور تمہارے اصلاح کرنے سے جو پانی حاصل ہوگا وہ تمہارا ہوگا، دسوقی کہتے ہیں: وہ یا تو کل پانی ہوگا، اگر تخریب (ویرانی و بگاڑ) نے پورا پانی ختم کردیا ہو، اور اصلاح کرنے سے پانی حاصل ہوا ہو یا جو اصلاح کرنے کی وجہ سے بڑھا ہو وہ ہوگا، اور یہ اس وقت تک ہوگا جب تک تم اپنے خرچ کے بقدر وصول کرلو، یا اس وقت تک کہ تمہارا انکار کرنے والا شریک اپنے حصہ کے بقدر خرچ تم کو دے دے، اور یہ ابن القاسم کا قول ہے۔

اور ابن نافع کہتے ہیں: شریک اگر اصلاح کرنے سے انکار کرے تو اگر کنویں یا چشمہ پر کھیتی یا ایسا درخت ہو، جس میں تأبیر کئے ہوئے پھل ہوں تو اس کو بیع پر مجبور کیا جائے گا، اور ابن رشد نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور ابن القاسم کے قول کو راجح قرار دیا ہے(۲)۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۴، الہدایہ مع شروح ۹/ ۱۵، البنایہ فی شرح الہدایہ ۹/ ۴۷۴۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۴، الہدایہ مع شروح ۹/ ۱۵۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۳۶۵، ۵۰۹، الحطاب ۵/ ۱۴۴۔

مواہب الجلیل میں ہے: جب شرکاء کے درمیان ان کی زمینوں کی آب پاشی کے لئے مشترک کنویں یا نالے کو اس کے پانی کی کمی کے سبب صفائی کی ضرورت ہو اور ان میں سے کوئی صفائی کرنا چاہے، اور دوسرے انکار کریں (اور صفائی ترک کر دینے میں پانی کا ضرر اور کمی ہو، اور پانی کافی ہو یا صرف ان کے لئے کافی ہو جنہوں نے صفائی کا ارادہ کیا ہے)، تو جنہوں نے صفائی کا ارادہ کیا ہے انہیں اختیار ہے کہ صفائی کریں پھر ان کی صفائی سے جو پانی بڑھے گا وہ اس کے مقابلہ میں اس کے زیادہ حقدار ہوں گے جس نے صفائی نہیں کی ہے، یہاں تک کہ وہ اپنے حصہ کا خرچہ ادا کر دیں تو وہ پورے پانی میں سے اپنا حصہ لیں گے [(۱)]۔

۲۷- شافعیہ کہتے ہیں: جب کوئی ایک شریک نہر، نالے اور کنویں کی صفائی کرنے سے گریز کرے تو قول جدید کی رو سے اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ اس پر مشترک زمین کی کھیتی کرنے پر جبر نہیں کیا جاتا، نیز گریز کرنے والے کو بھی صفائی کرنے کا مکلّف بنائے جانے میں ضرر ہے، اور ضرر ضرر سے دور نہیں کیا جاتا۔

اور قول قدیم میں ضرر دور کرنے اور مشترک املاک کو معطل ہونے سے بچانے کے لئے اسے مجبور کیا جائے گا۔

نووی کہتے ہیں: جمہور اصحاب کے نزدیک راجح قول جدید ہے۔

اور صاحب الشامل نے قدیم قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور شاشی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

غزالی الفتاوی میں کہتے ہیں: زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ گریز کرنے والے کو مجبور کیا جائے، اور فرماتے ہیں: مختار یہ ہے کہ اگر قاضی پر ظاہر ہو کہ اس کا گریز کرنا ضرر پہنچانے کے لئے ہے تو اس کو مجبور کرے گا، اور اگر تنگدستی یا کسی صحیح غرض سے ہو یا اس میں شک ہو جائے تو مجبور نہیں کرے گا۔

اور اگر شریک نہر کی صفائی کرنے پر خرچ کرے تو اس کو گریز کرنے والے شریک کو کھیت وغیرہ کی سینچائی کے لئے پانی سے انتفاع سے روکنے کا حق نہیں ہوگا، لیکن اسے حق ہے کہ اس کو رہٹ، چرخی اور ان آلات کے ذریعہ انتفاع سے روک دے جس کو اس نے ایجاد کیا ہو [(۱)]۔

نووی کہتے ہیں: اگر ہم قدیم قول (یعنی گریز کرنے والے کو مجبور کرنے) کے قائل ہوں، اور وہ گریز کرنے پر اصرار کرے تو حاکم اس کی مرضی کے خلاف اس کے مال سے اس پر خرچ کرے گا، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو اس کے اوپر قرض لے لے گا، یا شریک کو اس پر خرچ کرنے کی اجازت دیدے گا، تا کہ وہ گریز کرنے والے سے وصول کرے، اگر شریک اپنی رائے سے خرچ کرے تو راجح مذہب کے مطابق اس کو وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور ایک قول ہے کہ: دو قول ہیں: قدیم یہ ہے کہ ہاں، اور جدید یہ ہے کہ نہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ: قدیم میں رجوع کرے گا، اور جدید میں دو قول ہیں [(۲)]۔

۲۸- حنابلہ کے نزدیک شرکاء میں سے صفائی کرنے سے گریز کرنے والے کو اس کے شرکاء کے حق کی وجہ سے مجبور کیا جائے گا [(۳)]، یعنی حاکم اس کو مجبور کرے گا، اور گریز کرنے والے کے مال سے نقد لے گا اور اس کے حصہ کے بقدر خرچ کرے گا، اور اگر گریز کرنے والے کے پاس نقد نہ ہو، تو حاکم اس کا سامان بیچے گا، اور اس کی قیمت

(۱) الحطاب ۵/ ۱۴۴۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۱۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۱۷۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۱۵، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۶۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۲۔

میں سے اس کے شریک کے ساتھ حصہ داری کے بقدر خرچ کرے گا، اس لئے کہ وہ گریز کرنے والے کا قائم مقام ہے، اور اگر اس کا اپنے مال کو غائب کر دینے کی وجہ سے حاکم پر یہ چیز دشوار ہوجائے، تو حاکم اس کے اوپر قرض لے لے گا، تا کہ اس پر جو واجب ہے اسے ادا کرے جیسے اس کی بیوی وغیرہ کے نفقہ کا حکم ہے، اور گر شریک کی اجازت، یا حاکم کی اجازت سے صفائی کرے تو جس کی طرف سے خرچ کیا گیا ہے اس پر اس کے واجب ہونے کی وجہ سے وہ اپنے شریک سے وصول کرے گا[۱]۔

اگر شرکاء میں سے کوئی صفائی کرنا چاہے تو دوسرے شرکاء کو اس کو روکنے کا حق نہیں ہوگا، اور پانی ان کے درمیان مشترک ہوگا، اور صفائی کرنے والے کے لئے خاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ پانی دونوں کی ملک سے ابلتا ہے، اور دونوں میں سے ایک نے اس سے مٹی منتقل کرنے ہی میں اثر ڈالا ہے اور اس میں عین مال نہیں ہے، اور صفائی کرنے والے نے جو کچھ خرچ کیا وہ گزشتہ حالات کے مطابق وصول کرے گا[۲]۔

جس سے پانی ہٹ جائے اس کا حکم:

۲۹ – اس زمین کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جس سے نہر کا پانی ہٹ جائے کہ آیا وہ مسلمانوں کے لئے فئی کے طور پر ہوگی یا جو اس زمین سے متصل ہو اس کی ہوگی؟

جمہور فقہاء کے نزدیک وہ مسلمانوں کی فئی ہوگی اور دوسروں کے نزدیک اس کی ہوگی جو اس زمین سے متصل ہے جس کو نہر نے چھوڑا ہے اور یہ فی الجملہ ہے، اور ہر مذہب کی مخصوص تفصیل ہے جس

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۱۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۶۳۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۱۵، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۶۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۲۔

کی وضاحت ذیل میں ہے:

حنفیہ کے نزدیک اگر بڑے دریاؤں جیسے سیحون، دجلہ اور فرات کا پانی کسی زمین سے خشک ہوجائے تو جو اس سے متصل ہے اسے حق نہیں ہے کہ اسے خود اپنی زمین میں ملالے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ان کا پانی اپنی جگہ واپس آئے اور اس کا راستہ نہ پائے تو دوسری جانب چڑھ جائے اور نقصان پہنچائے، یہاں تک کہ اگر واپسی سے اطمینان ہو یا اس کے سامنے دوسرے کنارے پر بنجر زمین ہو جس پر پانی چڑھنے سے کسی کو ضرر محسوس نہ ہو، تو اسے اس کا حق ہوگا، اور اگر امام کی اجازت سے اس کو آباد کرے، یا اس کی اجازت کے بغیر اس کو آباد کرے، تو آباد کرنے میں امام کی اجازت کی شرط ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف کے مطابق اس کا مالک ہوجائے گا[۱]۔

اور حکم میں فقہاء مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے، شیخ علیش نے بیان کیا ہے، ان سے ایسی زمین کے متعلق سوال کیا گیا تھا جس سے دریا کا پانی ہٹ جائے کہ کیا وہ مسلمانوں کی فئی ہوگی، یا اس کی ہوگی جو اس سے متصل ہو، یا دریا جس کی زمین میں داخل ہوجائے اس کی ہوگی، انہوں نے کہا: اس کی ہوگی جو اس سے متصل ہو پھر فرمایا: یہ عیسی ابن دینار کا قول ہے، اور حمدیس اسی پر ہیں، اور اسی پر فتویٰ اور قضاء ہے، اور سحنون، اصبغ اور مطرف کہتے ہیں: وہ مسلمانوں کی فئی ہوگی جیسا کہ دریا تھا[۲]۔

شافعیہ کے نزدیک: اگر دریا کا پانی اس کے کسی کنارے سے ہٹ جائے تو یہ چیز اس کو مسلمانوں کے عام حقوق میں سے ہونے سے نہیں نکالے گی، اور دریا اور اس کے کناروں کی طرح سلطان کو اسے کسی کو جاگیر میں دینے کا حق نہیں ہوگا۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۲۔

(۲) فتح العلی المالک ۲/ ۲۳۷۔

اور اگر کوئی اس میں کھیتی کرے تو مسلمانوں کے مصالح کے لئے اس کا کرایہ دینا اس پر لازم ہوگا، اور اگر مصالح کے مال میں اس کا کچھ حصہ ہو تو اس کے حصہ کے بقدر اس سے ساقط ہو جائے گی۔

ہاں امام کے لئے اسے ایسے شخص کو دینے کا حق ہوگا جو اس سے اس طرح نفع اٹھائے جس سے مسلمانوں کو ضرر نہ پہنچے۔

اور اسی کے مثل دریا کے جزیرے ہیں جن سے پانی ہٹ جائے، اور اس میں کھیتی کرنا وغیرہ اس شخص کے لئے جائز ہوگا جس کا مقصد اس کا احیاء نہیں ہے، اور اس میں تعمیر کرنا، پودے لگانا اور کوئی ایسا عمل کرنا جائز نہیں ہوگا جو مسلمانوں کے لئے مضر ہو (۱)۔

حنابلہ نے ایسی مملوکہ زمین کے درمیان جس پر پانی چڑھ آیا ہو پھر سوکھ گیا ہو اور ایسی زمین کے درمیان جس سے پانی سوکھ گیا ہو، اور وہ کسی کی مملوکہ نہ ہو فرق کیا ہے۔

کشاف القناع میں ہے: زیر ملکیت زمین میں جن کا پانی سوکھ جائے یعنی نیچے چلا جائے، اور پانی اس پر چڑھ جائے پھر نیچے چلا جائے تو اس کے احیاء سے ملکیت نہیں ہوگی، بلکہ وہ اس پر پانی چڑھنے سے پہلے والے مالکان کی ملکیت باقی رہے گی، تو انہیں اس کے لینے کا اختیار ہے، اس لئے کہ اس سے ان کی ملکیت زائل نہیں ہوگی۔

البتہ وہ جزیرے اور رقاق (۲) جو زیر ملکیت نہ ہوں، اور ان کا پانی سوکھ جائے، تو بنجر زمین کی طرح ہر ایک کو ان کے آباد کرنے کا حق ہوگا، قریب ہوں یا دور، حارثی کہتے ہیں: عدم ضرر کے ساتھ، اور اس کی صراحت کی گئی ہے، اور التنقیح میں فرماتے ہیں: آباد کرنے سے ان پر ملکیت نہیں ہوگی اور المنتہی میں ان کی اتباع کی ہے، اور عباس ابن موسیٰ کی روایت کے مطابق امام محمد فرماتے ہیں: جب پانی کسی جزیرہ سے کسی شخص کے صحن تک خشک ہو جائے، تو اس میں وہ تعمیر نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس میں ضرر ہے، وہ یہ کہ پانی اس جگہ واپس آئے گا، اور جب اس کو تعمیر شدہ پائے گا تو دوسرے کنارے لوٹ جائے گا اور اس کے باشندوں کو ضرر پہنچائے گا، نیز جزیرے گھاس اور لکڑی کے اگنے کی جگہیں ہیں، تو وہ ظاہر کانوں کے قائم مقام ہوں گے (۱)۔

اور امام احمد، حرب کی روایت کے مطابق فرماتے ہیں: حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے جزیروں کو مباح کر دیا تھا، یعنی جزیروں میں جو پودے اگتے ہیں اسے مباح کر دیا تھا، فرماتے ہیں: اگر فرات کسی حصہ سے خشک ہو جائے، پھر اس میں کوئی پودا اگے، اور کوئی آدمی آئے جو لوگوں کو اس سے روکے، تو اسے اس کا حق نہیں ہوگا، اور جس حصے سے پانی خشک ہو جائے اگر اس سے کوئی نفع نہ اٹھا رہا ہو، اور کوئی شخص اس کو اس طرح آباد کرے جو پانی نہیں لوٹائے گی جیسے اسے کھیت بنالے تو دوسرے کے مقابلہ میں وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی چیز پر روک لگا رہا ہے جس میں کسی مسلمان کا حق نہیں ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (احیاء فقرہ/۱۱)۔

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی ۳/۸۹۔

(۲) الکشاف میں فرماتے ہیں: رقاق (راء کے فتحہ سے) وہ نرم زمین یا ریت ہے جو ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہو، بعض لوگ کہتے ہیں: ملائم مٹی والی وہ ہموار زمین جس کے نیچے سختی ہو، اور لسان العرب میں ہے: رقاق (فتحہ سے) صلابت (سختی) کے نیچے ملائم دراز ہموار نرم مٹی والی زمین، اور اصمعی کہتے ہیں: رقاق: ریت کے بغیر نرم زمین ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۴/۱۸۸۔

(۲) المغنی ۵/۵۷۶۔

نہی

تعریف:

۱- نہی لغت میں: امر کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: **نهی عن الشيء**: چیز سے روکا، و**نهى الله عن كذا**: اللہ تعالیٰ نے فلاں چیز حرام کی [۱]۔

اصطلاح میں علماء اصول نے اس کی کئی تعریفیں کی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اپنے کو بڑا سمجھتے ہوئے کسی فعل سے باز رہنے کا تقاضہ کرنا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

امر:

۲- لغت میں امر کا ایک معنی فعل کا مطالبہ کرنا ہے، اور فقہاء اس کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں [۳]۔

اور امر و نہی کے درمیان نسبت تضاد کی ہے۔

نہی سے متعلق احکام:

علماء اصول نے نہی کے احکام بیان کئے ہیں اور ان میں سے کچھ اہم یہ ہیں:

---

(۱) مختار الصحاح، القاموس المحیط، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

(۲) البحر المحیط ۲/ ۴۲۶، المستصفی ۱/ ۴۱۱، مسلم الثبوت ۱/ ۳۹۵، کشف الأسرار ۱/ ۲۵۶۔

(۳) البحر المحیط ۲/ ۳۴۵، لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

الف- نہی کا صیغہ:

۳- جمہور کہتے ہیں: نہی کا ایک صیغہ ہے جو اس کی وضاحت کرتا ہے، جو قرائن سے خالی ہونے کی حالت میں اس پر دلالت کرتا ہے اور وہ کہنے والے کا یہ کہنا ہے: **لا تفعل** (مت کرو) اور یہ جمہور کا قول ہے، اور ابوالحسن اشعری اور ان کے متبعین کہتے ہیں: اس کے لئے کوئی خاص صیغہ نہیں ہے [۱]۔

ب- نہی کا تقاضہ:

اول: نہی کا دوام اور تکرار کا فائدہ دینا:

۴- نہی کے بارے میں علمائے اصول کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا وہ دوام اور تکرار کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں؟

تو ایک جماعت بالجزم کہتی ہے کہ نہی مطلق دوام اور تکرار کا تقاضہ کرتی ہے، اور اس مسئلہ میں بعض علماء اصول کی دوسری آراء ہیں [۲]۔

اور تفصیل کے لئے "اصولی ضمیمہ" دیکھا جائے۔

دوم: نہی کا فور یا عدم فور کا تقاضہ کرنا:

۵- نہی کے علی الفور رک جانے کا تقاضہ کرنے کے بارے میں علمائے اصول کے درمیان اختلاف ہے، بعض کا مذہب یہ ہے کہ وہ فور کا تقاضہ کرتی ہے اور اس میں دوسروں نے ان کی مخالفت کی ہے [۳]۔

---

(۱) البحر المحیط ۲/ ۳۵۲، ۴۲۶، ۴۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الکوکب المنیر لابن النجار ۳/ ۷۷-۸۳، الذخیرہ ص ۵۶۔

(۲) فواتح الرحموت ۱/ ۴۰۶، الذخیرۃ للقرافی ص ۸۲، البحر المحیط ۲/ ۴۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الکوکب المنیر ۳/ ۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) دیکھئے: البحر المحیط ۲/ ۳۵۲، ۴۲۶، ۴۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الکوکب المنیر لابن النجار ۳/ ۷۷-۸۳، الذخیرہ ص ۵۶۔

اور تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

سوم: نہی کا تحریم کا تقاضا کرنا:

۶ - جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ مطلق نہی تحریم کا تقاضہ کرتی ہے(۱)۔

اور ایک جماعت کہتی ہے: اس پر توقف کیا جاتا ہے، کسی دلیل کے بغیر تحریم یا غیر تحریم کا تقاضہ نہیں کرتی۔

دوسرے حضرات کہتے ہیں: وہ درحقیقت تنزیہ کا تقاضا کرتی ہے نہ کہ تحریم کا، اس لئے کہ وہ یقینی ہے، لہذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا، اور کسی دلیل کے بغیر تحریم پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

جمہور نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ''وَمَا أَتَـٰكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنتَهُوا''(۲) (تو رسول جو کچھ تمہیں دے دیا کریں وہ لے لیا کرو، اور جس سے وہ تمہیں روک دیں، رک جایا کرو)، نیز صحابہؓ نے تحریم کے بارے میں صرف نہی کی طرف رجوع کیا۔

اور تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

چہارم: نہی کا فساد کا تقاضہ کرنا:

۷ - نہی مطلق کے فساد کا تقاضہ کرنے کے بارے میں علمائے اصول اور فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ نہی فی الجملہ فساد کا تقاضہ کرتی ہے(۳)۔

(۱) الذخیرۃ للقرافی ۱/۸۶، الأم للشافعی ۷/۲۹۱-۲۹۲، منہاج الأصول للبیضاوی اور اس کی دونوں شرحیں نہایۃ السول للأسنوی ومنہاج العقول للبدخشی ۲/۶۶-۶۷، البحر المحیط ۲/۴۲۶، جمع الجوامع مع حاشیۃ العطار ۱/۴۹۹، أصول السرخسی ۱/۷۸، شرح الکوکب المنیر ۳/۷۸، ۸۳۔

(۲) سورۂ حشر/۷۔

(۳) الشرح الکبیر علی حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۴، الفصول فی الأصول ۲/۱۶۸، أصول السرخسی/۸۷، الذخیرہ ۱/۸۶، المنثور ۳/۳۱۳، شرح الکوکب المنیر ۳/۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح مختصر الروضۃ للطوفی ۲/۴۴۲۔

پھر ان کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ وہ مطلقاً فساد کا تقاضہ کرتی ہے، الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل ہو جو اس کے خلاف پر دلالت کرے، اور اس کے متعلق ان کی کچھ تفصیل ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے نہی کی دو قسمیں کی ہیں: اول: وہ جس کا تعلق منہی عنہ کی ذات سے ہو، جیسے خون، مردار اور خنزیر کو بیچنا، یا اس کا عقد کے ارکان میں سے کسی رکن یا اس کے شرائط میں سے کسی شرط سے ہو جیسے مادۂ منویہ کی بیع، تو یہ نوع بالاتفاق منعقد نہیں ہوتی۔

دوم: وہ جس کا تعلق منہی عنہ کے مجاور معنی سے ہو خود منہی عنہ سے نہ ہو، نہ اصل کے اعتبار سے نہ وصف کے اعتبار سے، جیسے نماز جمعہ کے لئے اذان شروع ہوتے وقت بیع کرنا(۱)۔

سوم: وہ نوع ہے جس کا تعلق ایسے معنی سے ہو جو وصف کے اعتبار سے منہی عنہ سے متصل ہو، اور اس کی تعبیر ''شئی سے اس کے لازمی وصف کی وجہ سے نہی'' سے کی جاتی ہے، یہی نوع حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان محل اختلاف ہے(۲)۔

پورے مسئلہ کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے

ج - نہی کا صیغہ جن معانی میں استعمال کیا جاتا ہے:

۸ - نہی کا صیغہ مذکورہ بالا معانی کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، جیسے کراہت، اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ''(۳) (اور خراب چیز کا قصد بھی نہ کرو کہ اس میں سے خرچ کرو گے)، اور دعاء جیسے اللہ تعالیٰ کا

(۱) أصول السرخسی ۱/۸۰، البحر المحیط ۲/۴۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۴۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۴/۲۹۱، روض الطالب ۲/۳۰، مغنی المحتاج ۲/۳۰۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۶۷۔

قول: "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا"(۱) (اے ہمارے پروردگار ہمارے دلوں کو کج نہ کر بعد اس کے کہ تو ہمیں سیدھی راہ دکھا چکا)، اور رہنمائی کرنا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: "لَا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ"(۲) (ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمہیں ناگوار گزریں)۔ اور منہی عنہ کی حالت کی تحقیر، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: "وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا"(۳) (اور ہرگز آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھئے ان چیزوں کی طرف جن سے ہم نے ان کے گروہوں کو متمتع کر رکھا ہے ان کی آزمائش کے لئے کہ وہ محض دنیوی زندگی کی رونق ہے)، اور مایوسی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: "لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ"(۴) (آج کچھ عذر معذرت مت کرو) اور بیان عاقبت(۵)، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: "وَلَا تَحسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ"(۶) (اور اللہ کو اس سے بے خبر ہرگز مت سمجھ، جو کچھ (یہ) ظالم لوگ کر رہے ہیں)۔

اور تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

د- برائی سے روکنا:

۹- نہی عن المنکر ایسے فعل سے باز رہنے کا مطالبہ کرنا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی خوشنودی نہ ہو، اور وہ ان فرائض کفایہ میں سے ہے جن کو انجام دینا مسلمانوں پر واجب ہے اور جب سب کے سب اس کو چھوڑ دیں گے تو سب گنہگار ہوں گے اور جب ان کے بعض افراد اس کو انجام دیں گے تو باقی سے حرج ساقط ہو جائے گا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلْتَكُن مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"(۱) (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے اور پورے کامیاب یہی تو ہیں)۔

تفصیل اصطلاح (الأمر بالمعروف والنہی عن المنکر فقرہ / ۱ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے

نہی عن المنکر

دیکھئے: الامر بالمعروف والنہی عن المنکر۔

---

(۱) سورۂ آل عمران / ۸۔
(۲) سورۂ مائدہ / ۱۰۱۔
(۳) سورۂ طہٰ / ۱۳۱۔
(۴) سورۂ تحریم / ۷۔
(۵) شرح الکوکب المنیر ۳ / ۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، البحر المحیط ۲ / ۴۲۸۔
(۶) سورۂ ابراہیم / ۴۲۔

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۰۴۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۴ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآمدی: یہ علی بن ابی علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابراہیم الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابراہیم نخعی: یہ ابراہیم بن یزید النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ: یہ الحسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج اا ص...... میں گذر چکے۔

ابن بشیر: یہ ابراہیم بن عبدالصمد ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن جبیر: یہ سعید بن جبیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی: یہ احمد بن حجر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن خلدون: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رزین: یہ عبدالرحمٰن بن رزین بن ابی الجیش ہیں:
ان کے حالات ج ۴۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الرفعۃ: یہ احمد بن محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الزاغونی: یہ علی بن عبیداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شجاع: یہ محمد بن شجاع الثلجی ہیں:
ان کے حالات ج ۳۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شہاب: دیکھئے: الزہری۔

ابن الصباغ: یہ عبدالسید بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ عبداللہ بن عبدالحکم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاص: یہ احمد بن ابی احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ صاحب المقنع: دیکھئے: ابن قدامہ۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الکاتب: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کج: یہ یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کنانہ: یہ عثمان بن عیسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن لبابہ: یہ محمد بن عمر بن لبابہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: دیکھئے: عبداللہ بن مسعود۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المقری: یہ اسماعیل بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مودود الموصلی: یہ عبداللہ بن محمود بن مودود ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہائم (۷۵۳-۸۱۵ھ)

یہ احمد بن محمد بن عماد بن علی ہیں، مصری ثم مقدسی، لقب شہاب الدین اور کنیت ابوالعباس ہے، ابن الہائم سے معروف ہیں، شافعی فقیہ ہیں، تمام علوم میں اچھی شرکت کے ساتھ فرائض اور حساب میں ماہر ہیں۔

بعض تصانیف: "**إبراز الخفايا فی فن الوصايا**"، "**البحر العجاج فی شرح المنهاج**" اور "**نزهة النفوس فی بيان حكم التعامل بالفلوس**"۔

[طبقات ابن قاضی شہبہ ۴/ ۱۷؛ شذرات الذہب ۹/ ۱۶۳؛ ہدیۃ العارفین ۵/ ۱۲۰]

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق الجوزجانی (؟-۲۵۹ھ)

یہ ابراہیم بن یعقوب ابن اسحاق سعدی ہیں، نسبت جوزجانی، اور کنیت ابواسحاق ہے، ائمہ جرح وتعدیل میں سے ایک اور امام احمد کے شاگرد ہیں، ابوبکر خلال نے آپ کا تذکرہ کیا تو فرمایا: بہت ہی جلیل القدر تھے، امام احمد بن حنبل ان سے خط وکتابت کرتے تھے اور ان کا بڑا اکرام کرتے تھے۔

انہوں نے امام احمد بن حنبل سے فقہ حاصل کی، اور ان سے مشہور مسائل پوچھے، اور حسین جعفی، عبدالصمد ابن عبدالوارث اور یزید بن ہارون وغیرہ سے سماعت کی اور ان سے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابوزرعہ اور ابوحاتم وغیرہ نے سماعت کی۔

اور ایک قول یہ ہے کہ ان کی وفات ۲۶۶ھ میں ہوئی۔

بعض تصانیف: "**مسائل عن الإمام أحمد**" کی دو جلدیں ہیں، اور جرح وتعدیل میں کتاب "**أحوال الرجال**" ہے۔

[طبقات الحنابلہ ۱/ ۹۸؛ تہذیب الکمال ۲/ ۲۴۴؛ المنہج الأحمد ۲/ ۷۲]

ابوبکر: یہ احمد بن محمد الخلال ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبداللہ بن ابی قحافہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الاسکاف: یہ محمد بن احمد الاسکاف البلخی ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الأعمش: یہ محمد بن سعید بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن ابی سعید البلخی: دیکھئے: ابوبکر الأعمش۔

ابوبکر محمد بن الفضل البخاری:

ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالحسن الأشعری: یہ علی بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالحسن العبّادی (۴۱۵-۴۹۵ھ)

یہ علی بن ابو عاصم محمد بن احمد بن محمد بن عبداللہ بن عباد عبادی ہیں، نسبت ہروی اور کنیت ابوالحسن ہے، شافعی فقیہ ہیں، وہ خراسان کے بڑوں میں سے تھے، اور وہ امام ابو عاصم عبادی کی اولاد میں سے ہیں۔

بعض تصانیف: فقہ میں کتاب "الرقم" ہے۔

[تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۲۱۴؛ طبقات الشافعیہ الکبری ۵/ ۳۶۴؛ طبقات ابن قاضی شہبہ ۱/ ۲۷۶، ۲۹۲؛ ہدیۃ العارفین ۵/ ۶۹۴]

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد الکلوذانی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوزید (۱۱۹-۲۱۵ھ)

یہ سعید بن اوس بن ثابت بن بشیر بن ثابت ہیں، نسبت خزرجی، انصاری، بصری، اور کنیت ابوزید ہے، نحو ولغت کے امام ہیں، امام شافعی کے شاگرد ہیں، شعبہ، سلیمان تیمی، عوف اعرابی، روبہ بن العجاج اور ابوعمرو بن علاء سے روایت حدیث کی، اور ان سے ابوعبید القاسم بن سلام، ابوحاتم سجستانی، اور ابوعثمان مازنی وغیرہ نے روایت کی۔

ابوداؤد اور ترمذی نے ان سے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "لغات القرآن"، "اللامات"، "الجمع والتثنية"، "قراءة أبي عمرو"، "تخفيف الهمز الواحد" اور "غريب القرآن" ہیں۔

[تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۲۳۵؛ تہذیب الکمال ۱۰/ ۳۳۰؛بغیۃ الوعاۃ۱/ ۵۸۲]

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد بن مصطفیٰ العمادی ہیں:

ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابوالفرج (؟-۳۳۱ھ)

یہ عمر بن محمد لیثی ہیں،نسبت بغدادی ہے، مالکی فقیہ ہیں، قاضی اسماعیل اوران کے علاوہ دوسرے مالکی (علماء) سے فقہ حاصل کی اور ان سے ابوبکرابہری، ابوعلی بن السکن، ابوالقاسم شافعی، علی بن الحسین بن بندار اورعمر بن المؤمل طرسوسی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ان کوطرسوس، انطاکیہ اورمصیصہ وغیرہ کی قضا سپرد کی گئی۔

بعض تصانیف: امام مالک کے مسلک میں "الحاوی" اور اصول فقہ میں "اللمع" ہے۔

[ترتیب المدارک ۵/ ۲۲؛الدیباج المذہب ۲/ ۱۲۷، شجرۃ النورالزکیہ رص۷۹]

ابوالفرج الزاز: یہ عبد الرحمٰن بن احمد بن زاز السرخسی النویزی ہیں:

ان کے حالات ج۱۰ص...... میں گذر چکے۔

ابواللیث: یہ نصر بن محمد السمر قندی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابوموسی الأشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر الدوسی ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذر چکے۔

ابوالوفاء: یہ علی بن عقیل ہیں:

ان کے حالات ج۲ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی الصغیر (۴۹۴-۵۶۰ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد بن الحسین بن محمد بن خلف بن احمد الفراء ہیں،لقب عماد الدین اورکنیت ابویعلی الصغیر بن قاضی ابو خازم بن قاضی ابویعلی ہے اورنسبت بغدادی ہے،حنبلی فقیہ ہیں، اپنے وقت میں شیخ مذہب تھے، حدیث کی سماعت اپنے والد اور چچا قاضی ابوالحسین اور ان دونوں کے طبقہ سے کی، اپنے والد اور چچا قاضی ابوالحسین سے فقہ حاصل کی، اور مذہب، اختلاف اور مناظرہ میں مہارت حاصل کی، انہوں نے فتوی اور تدریس کا کام کیا، اور قضا کی خدمت انجام دی۔

ان سے مذہب اورخلاف کوایک بڑی جماعت نے پڑھا،جن میں ابواسحاق صقال، ابوالعباس قطیعی، ابوالحسن بن ورخذ اورابوالبقاء عکبری ہیں۔

بعض تصانیف: "التعلیقۃ" اختلاف مسائل میں، اور "المفردات"، "شرح المذھب" اور "النکت و الإشارات فی المسائل المفردات" ہیں۔

[الذیل علی طبقات الحنابلۃ ۱/ ۲۲۴؛ ا[illegible] الأرشد ۲/ ۵۰۰، المنہج الأحمد ۳/ ۱۷۳]

ابو یوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ابی بن کعب
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

الإتقانی: یہ امیر کاتب بن امیر عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

احمد: یہ احمد بن محمد بن حنبل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الاذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

اسحاق: دیکھئے: اسحاق بن راہویہ

اسحاق بن راہویہ: یہ اسحاق بن ابراہیم بن مخلد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

أشہب: یہ أشہب بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

أصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الإمام: یہ امام الحرمین، عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبد الملک بن عبد اللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

ام سلمہ: یہ ہند بنت ابی امیہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

انس بن مالک: یہ انس بن مالک انصاری ہیں؛
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبد الرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

تقی الدین: دیکھئے: ابن تیمیہ

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ج

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

جلال الدین المحلی: یہ محمد بن احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ح

الحارثی: یہ مسعود بن احمد بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

حجاج بن أرطاه (؟-۱۴۵ھ)

یہ حجاج بن ارطاۃ بن ثور بن ہبیرہ بن شراحیل بن کعب النخعی

ہیں، نسبت کوفی اور کنیت ابو ارطاۃ ہے، امام، قاضی اور فقیہ ہیں، وہ امام ابوحنیفہ اور قاضی ابن ابی لیلی کے ساتھ کوفہ کے مفتی تھے۔

ان کی ولادت حضرت انس بن مالکؓ اور دوسرے کم عمر صحابہ کی زندگی میں ہوئی۔

انہوں نے عکرمہ، عطاء، حکم، نافع، مکحول، زہری، قتادہ اور ان کے علاوہ بہت سے لوگوں سے روایت کی ہے۔

ان سے دونوں حماد، ثوری، شریک اور بہت سے لوگوں نے حدیث روایت کی ہے۔

ذہبی کہتے ہیں: وہ علم کے سمندر تھے، ان کے بارے میں ان کے کچھ تفاخر، تدلیس اور حافظہ میں کچھ نقص کی وجہ سے کلام کیا گیا ہے، اور وہ متروک نہیں ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۷/ ٦٨]۔

الحسن: یہ الحسن بن یسار البصری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

حسن الشرنبلالی: دیکھئے: الشرنبلالی۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں؛

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الحلبی: دیکھئے: ابراہیم الحلبی۔

الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد بن نصر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

حماد:

دیکھئے: حماد بن أبی سلیمان

حماد بن ابی سلیمان:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

حمدیس (۲۳۰-۲۸۹ھ)

یہ احمد بن محمد ہیں، نسبت اشعری اور کنیت ابوجعفر ہے، وہ حمدیس القطان سے مشہور ہیں، کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت ابوموسی اشعری کی نسل سے ہیں، مالکی فقیہ ہیں، سحنون کے شاگرد ہیں، وہ فضیلت میں نشان اور اہل سنت کے مذاہب میں صلابت کے ساتھ بھلائی میں ایک مثال تھے، اور پرہیزگار، کامل، ثقہ، مامون اور خواہشات کی پیروی کرنے والوں نیز سلطان سے اجتناب کرنے والے تھے، انہوں نے سفر کئے، اور مدینہ میں ابومصعب وغیرہ اور مصر میں ابن القاسم کے اصحاب، ابن وہب اور اشہب سے ملاقات کی، ان سے ایک جماعت نے علم حاصل کیا جن میں ابن اللباد اور أبیانی بھی ہیں۔

[قضاۃ قرطبۃ و علماء افریقیہ ص ۱۹۷؛ ترتیب المدارک ۲/ ۲۵۴؛ الدیباج المذہب ۱/ ۴۸؛ شجرۃ النور الزکیہ ص ۷۰]

الحنّاطی: یہ الحسین بن محمد الطبری ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ص ۳ میں گذر چکے۔

خ

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الخیر الرملی: یہ خیر الدین بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ر

راشد بن سعد: یہ راشد بن سعد المقرائی ہیں:
ان کے حالات ج ۲۴ ص میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ربیعہ: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الرجراجی: یہ عمر بن محمد ہیں
ان کے حالات ج ۴۰ ص میں گذر چکے۔

الرحمتی (۱۱۷۶-۱۲۵۰ھ)

یہ محمد بن مصطفیٰ بن محمد بن رحمت اللہ ہیں، نسبت ایوبی، انصاری، دمشقی اور کنیت ابوالبرکات ہے، رحمتی سے مشہور ہیں، حنفی فقیہ ہیں، وہ مختلف علوم میں ماہر تھے، اور منطوق اور مفہوم کے درمیان گہری نگاہ رکھنے والے تھے، مدینہ کا سفر کیا، اور وہاں کے فضلاء سے علم حاصل کیا، ان میں مدینہ کے مفتی علامہ احمد آفندی بھی تھے، اور مکہ مکرمہ کے مفتی محمد آفندی میر غنی سے بھی علم حاصل کیا، اور سلطان کے حکم سے مسجد نبوی شریف میں قاضی عیاض کی کتاب الشفاء کا درس دیا۔

بعض تصانیف: علائی کی "مختصر شرح التنویر"، پر حاشیہ اور "المنح" پر حاشیہ، اور "شرح الطریق السالک علی زبدۃ المناسک" ہیں۔

[حلیۃ البشر ۳/۱۳۴۰، ہدیۃ العارفین ۲/۴۵۴؛ الأعلام ۷/۲۴۱]۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبد الواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبد الباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن عبد اللہ بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن عبد اللہ، شمس الدین، المصری ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص میں گذر چکے۔

س

السبکی: یہ عبد الوہاب بن علی بن عبد الکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

السرخسی: دیکھئے: ابو الفرج الزاز۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد بن ابی سہل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

السروجی: یہ احمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

سلیمان بن یسار:
ان کے حالات ج ا ص ۱۴ میں گذر چکے۔

ش

الشاشی: یہ محمد بن احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشربینی الخطیب: یہ محمد بن احمد، شمس الدین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشرنبلالی: یہ الحسن بن عمار ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ الشیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں؛
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

شمس الائمہ الأوزجندی (؟-؟)

یہ محمد بن عبدالعزیز ہیں، نسبت اوزجندی اور قاضی ہے، حنفی فقیہ ہیں، انہیں شمس الائمہ اور شیخ الاسلام کا لقب دیا گیا ہے، اور وہ قاضی خاں کے دادا ہیں، انہوں نے شمس الائمہ سرخسی متوفی ۴۸۳ھ سے علم فقہ حاصل کیا۔

[الجواہر المضیہ ۳/۴۶ ۴، الفوائد البہیہ ص ۲۰۹]

شمس الائمہ الحلوانی: دیکھئے: الحلوانی۔

شمس الدین الرملی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشمّس الرملی: دیکھئے: شمس الدین الرملی۔

الشہاب الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشیخ: دیکھئے: ابن تیمیہ۔

الشیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الشیخان: شافعیہ کے یہاں ان سے مراد:
ابوالقاسم عبدالکریم بن محمد الرافعی ہیں۔
ان کے حالات جلد ا ص...... میں گذر چکے۔

اور محی الدین ابوزکریا یحیی بن شرف النووی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

الشیر ازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ص

صاحب الأجناس: یہ احمد بن محمد الناطفی ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص میں گذر چکے۔

صاحب الإنصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب البحر: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب البدایہ: یہ علی بن ابی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب البزازیہ: یہ محمد بن محمد الکردی الخوارزمی ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص میں گذر چکے۔

صاحب الشامل: یہ عبدالسید محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

صاحب الشرح الکبیر: یہ احمد بن محمد الدردیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

صاحب العنایہ: دیکھئے: البابرتی۔

صاحب الفتح: یہ محمد بن عبد الواحد ''ابن الہمام'' ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

صاحب الفروع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص میں گذر چکے۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

صاحب الکفایہ: یہ جلال الدین الکرلانی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

صاحب المحیط (۵۵۱-۶۱۶ھ)

یہ محمود بن احمد بن عبد العزیز بن عمر بن مازہ ہیں، نسبت مرغینانی، بخاری، لقب برہان الدین ہے، حنفی فقیہ ہیں، حنفی مذہب کے بڑے ائمہ میں سے ہیں، ان کو ابن کمال باشا نے مجتہدین فی المسائل میں شمار کیا ہے، وہ اپنے ملک کے ایک بڑے علمی خانوادے سے تعلق رکھتے ہیں، ان کی ولادت مرغینان میں ہوئی، اور وفات بخاریٰ میں ہوئی، انہوں نے اپنے والد الصدر السعید اور اپنے چچا الصدر الشہید عمر سے علم حاصل کیا، اور وہ صدر الاسلام طاہر بن محمود کے والد ہیں۔

بعض تصانیف: ''المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی''، ''الذخیره''، ''التجرید''، ''تتمة الفتاوی''، ''شرح أدب القضاء للخصاف''، ''شرح الجامع الصغیر''، اور ''الطریقة البرهانیه'' ہیں۔

[کشف الظنون ۱/ ۸۲۳، ۲/ ۱۶۱۹؛ ہدیۃ العارفین ۲/ ۴۰۴؛ الفوائد البہیہ ص ۱۸۹، ۲۰۵، ۲۴۶؛ الأعلام ۷/ ۱۶۱]

صاحب النہر: یہ عمر بن ابراہیم بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابوبکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الصاحبان: اس لفظ سے مراد کا بیان ج ۱ ص میں گذر چکا۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الصدر الشہید: یہ عمر بن عبد العزیز بن مازہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص میں گذر چکے۔

ض

ضمرۃ بن حبیب: یہ ضمرہ بن حبیب بن صہیب الزبیدی الحمصی ہیں:
ان کے حالات ج ۲۴ ص میں گذر چکے۔

ط

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ع

عثمان: یہ عثمان بن عفان بن ابی العاص ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

عثمان بن ابی العاص:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

العراقی: یہ عبدالرحیم بن الحسین بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

عروۃ: یہ عروہ بن الزبیر بن العوام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

عطاء: یہ عطاء بن ابی رباح ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

عطاء الخراسانی: یہ عطاء بن میسرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ۲ ص میں گذر چکے۔

علی: یہ علی بن ابی طالب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

عمر: یہ عمر بن الخطاب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

عمیرہ: یہ احمد شہاب الدین البرلسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

عیسی بن ابان:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

عیسی بن دینار:
ان کے حالات ج ۵ ص میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ف

فخر الاسلام البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

ق

القاسم بن محمد:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

القاضی: دیکھئے: الماوردی۔

القاضی: دیکھئے: القاضی ابویعلی۔

القاضی ابوحامد: یہ احمد بن محمد الإسفرایینی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

القاضی أبویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

القاضی اسماعیل: یہ اسماعیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

القاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص میں گذر چکے۔

قتادہ: یہ قتادہ بن دعامہ السدوسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد بن سلامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

القیصری (؟-؟)
یہ شافعی فقیہ ہیں، ان کے متعلق ابن الصلاح کہتے ہیں کہ: وہ عراقیوں کے اکابر میں سے ہیں۔
[طبقات الشافعیہ لابن قاضی شہبہ ۱/۲۱۹؛ طبقات الشافعیہ للإسنوی ۲/۳۰۰]

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الکمال: یہ محمد بن عبد الواحد ''ابن الہمام'' ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد الربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

اللیث: یہ اللیث بن سعد الفہمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس الاصبحی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

المتیطی: یہ علی بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۸ ص میں گذر چکے۔

مجاہد: یہ مجاہد بن جبر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المجد: یہ عبدالسلام بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

محمد: یہ محمد بن الحسن الشیبانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

محمد صاحب ابی حنیفہ: یہ محمد بن الحسن الشیبانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

المقداد بن الأسود: یہ المقداد بن عمرو الکندی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

المقریزی: یہ احمد بن علی بن عبدالقادر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص میں گذر چکے۔

مصطفیٰ الرماصی: یہ مصطفیٰ بن عبداللہ بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۳۴ ص میں گذر چکے۔

مطرف: یہ مطرف بن عبدالرحمٰن بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

الموصلی: یہ عبداللہ بن محمود بن مودود ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ن

الناصر اللقانی: یہ ناصر الدین محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

النخعی: دیکھئے: ابراہیم النخعی۔

نصر: یہ نصر بن ابراہیم المقدسی ہیں:
ان کے حالات ج ۴۰ ص میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

یونس (؟-۱۵۹ھ)

یہ یونس بن یزید ابن ابی النجاد ہیں، نسبت اَیلی اور قرشی، اور کنیت ابو یزید ہے، حضرت معاویہ بن ابوسفیان کے آزاد کردہ تھے، ثقہ اور محدث تھے، ایک جماعت نے ان کی روایت ذکر کی ہے، انہوں نے ابن شہاب زہری، حضرت ابن عمر کے مولی نافع، قاسم اور عکرمہ وغیرہ سے حدیث روایت کی ہے، اور ان سے لیث بن سعد، یحیی بن ایوب، اوزاعی، ابن المبارک اور ابن وہب وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[تہذیب الکمال ۵۵۱/۳۲؛ سیر أعلام النبلاء ۲۹۷/۶]

و

الولی العراقی: یہ احمد بن عبدالرحیم بن الحسین ہیں۔
ان کے حالات ج ۲ ص میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن سعید: یہ یحیی بن سعید الأنصاری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۴۲

نوائب ـــــ ودي

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعه فقهيه

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۴۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۹	پہلی قسم: خالص مالی عبادات	۵۵
۱۰	دوسری قسم: خالص بدنی عبادات	۵۶
۱۱	تیسری قسم: بدن اور مال پر مشتمل عبادات	۵۷
	اول: زندہ کی طرف سے حج میں نیابت	۵۷
۱۲	نائب کا حج کس کی طرف سے ادا ہوگا	۵۷
۱۳	زندہ شخص کی طرف سے حج میں نیابت کے جواز کی شرائط	۵۸
۱۵	پہلی حالت: اگر مریض کی طرف سے حج کئے جانے کے بعد وہ شفایاب ہو	۵۸
۱۶	دوسری حالت: اگر حج سے نائب کے فارغ ہونے سے قبل شفایاب ہو	۵۹
۱۷	تیسری حالت: نائب کے احرام کے قبل اگر شفایاب ہوجائے	۵۹
۱۸	جس مریض کے شفایاب ہونے کی امید ہو اس کی طرف سے نیابت	۵۹
۱۹	تیسری شرط: جس کی طرف سے حج کیا جائے اس کی اجازت	۶۰
۲۰	چوتھی شرط: جس کی طرف سے حج کیا جائے احرام کے وقت اس کی طرف سے نیت کرنا	۶۰
۲۱	پانچویں شرط: جس کی طرف سے حج کیا جائے اس کے مال سے مامور کا حج کرنا	۶۰
۲۲	چھٹی شرط: نائب کا پہلے اپنی طرف سے حج کرنا	۶۰
۲۳	حج میں عورت کا نائب بننا	۶۱
۲۴	حج فرض اور حج نذر دونوں میں ایک ساتھ نیابت	۶۱
۲۵	خود حج پر قادر ہونے کی حالت میں نیابت	۶۲
۲۶	نفل حج سے ایسا عاجز ہونا کہ عجز کے ختم ہوجانے کی امید ہو	۶۲
	نائب کب مخالفت کرنے والا ہوجائے گا اور اگر وہ مخالفت کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا	۶۲
۲۷	الف- اس کو افراد کا حکم دے اور وہ قران کرلے	۶۲
۲۸	ب- اس کو حج کا حکم دے اور وہ تمتع کرلے یا میقات سے اپنے لئے عمرہ کرلے	۶۳
۲۹	ج- اس کو تمتع کرنے کا حکم دے اور وہ قران کرلے	۶۳
۳۰	د- اس کو تمتع کا حکم دے اور وہ افراد کرلے	۶۳
۳۱	ھ- اس کو قران کرنے کا حکم دے اور وہ افراد یا تمتع کرلے	۶۴
۳۲	و- اس کو حج کرنے کا حکم دے اور وہ حج کرے پھر اپنے لئے عمرہ کرے	۶۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۳	ز-اس کو اپنے شہر سے احرام باندھنے کا حکم دے اور وہ مخالفت کرے	۶۵
۳۴	ح-اس کو کسی معین سال میں حج کرنے کا حکم دے اور وہ اس کی مخالفت کرے	۶۵
۳۵	ط-ایک آدمی کی طرف سے حج میں اور دوسرے کی طرف سے عمرہ میں نیابت کرنا	۶۵
۳۶	ی-دو آدمیوں کی طرف سے حج میں نائب بنایا جانا	۶۶
۳۷	پہلی حالت: دونوں کی طرف سے ایک ساتھ ایک حج کا احرام باندھے	۶۶
۳۸	دوسری حالت: ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے احرام باندھے	۶۷
۳۹	ک-اس کو حج میں نائب بنائے اور وہ اس کی طرف سے پیدل حج کرے	۶۸
۴۰	ل-حج میں نائب کا ایسا کام کرنا جو قربانی وغیرہ کو واجب کرے	۶۸
۴۱	م-حج میں وقوف عرفہ سے قبل نائب کا جماع کرنا	۶۹
	دوم: بعض اعمال میں زندہ کی طرف سے نیابت کرنا	۷۰
۴۲	الف: تلبیہ میں نیابت کرنا	۷۰
۴۳	ب: رمی میں نیابت کرنا	۷۰
	سوم: میت کی طرف سے حج میں نیابت کرنا	۷۰
۴۴	الف-فرض حج میں میت کی طرف سے نیابت	۷۰
۴۵	ب-نفل حج میں میت کی طرف سے نیابت کرنا	۷۲
۴۶	میت کی طرف سے نائب بنانے کی جگہ	۷۲
۴۷	اجرت پر حج میں نیابت	۷۳
۴۸	چہارم: قربانی میں نیابت	۷۳
۴۹	پنجم: وظائف میں نیابت	۷۳
۱۴-۱	نیاحہ	۸۴-۷۵
۱	تعریف	۷۵
۲	متعلقہ الفاظ: بکاء، رثاء، تعزیت، نعی	۷۵
۷-۶	شرعی حکم	۷۶
۱۴-۸	نوحہ سے متعلق احکام	۸۱
۸	الف-میت پر نوحہ کرنے سے اس کو عذاب ہونا	۸۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۴	ب-غسل	۱۰۲
۲۵	ج-تیمّم	۱۰۳
۲۶-۲۸	د-نماز	۱۰۳
۲۹	ھ-جنازہ کی نماز	۱۰۵
۳۰	و-زکاۃ	۱۰۵
۳۱	ز-روزہ	۱۰۵
۳۲	ح-حج	۱۰۶
۳۳	ط-کفارات	۱۰۷
۳۴	ادا یا قضا کی نیت کی شرط لگانا	۱۰۷
	نیت کے اقسام	۱۰۹
۳۵	حقیقی نیت اور حکمی نیت	۱۰۹
۳۶	نیت تقرب و نیت تمییز	۱۱۰
۳۷	اخلاص سے نیت کا تعلق	۱۱۰
۳۸	نیت میں نیابت	۱۱۲
۳۹-۴۲	نیت میں شریک کرنا	۱۱۲
۴۳	الگ الگ نیت کرنا	۱۱۵
	دوم: نیت کے تفصیلی احکام	۱۱۷
	عبادات میں نیت کا اثر	۱۱۷
۴۴	الف-وضو میں نیت	۱۱۷
۴۵	ب-تیمّم میں نیت	۱۱۸
۴۶	ج-نجاست سے طہارت حاصل کرنے کے لئے نیت	۱۱۹
۴۷	د-غسل میں نیت	۱۱۹
۴۸	ھ-نماز میں نیت	۱۲۱
۴۹	و-روزہ میں نیت	۱۲۲
۵۰	ز-زکوۃ میں نیت	۱۲۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
	ہادی سے متعلق احکام	۱۳۴
۷	الف-اس سے وضو کا ٹوٹنا	۱۳۴
۸	ب-ہادی کا نجس ہونا	۱۳۴
۱-۴	**ہاشمہ**	**۱۳۵-۱۳۸**
۱	تعریف	۱۳۵
۲	ہاشمہ میں کیا واجب ہوگا	۱۳۶
۳	ہاشمہ میں قصاص اور تاوان کا جمع ہونا	۱۳۸
۴	جسم کا ہاشمہ	۱۳۸
۱-۴۶	**ہبہ**	**۱۳۹-۱۶۹**
۱	تعریف	۱۳۹
۲	متعلقہ الفاظ: عطیہ، ہدیہ، صدقہ	۱۳۹
۵	ہبہ کی مشروعیت	۱۴۰
۶	شرعی حکم	۱۴۰
۷	ہبہ کے ارکان اور اس کے شرائط	۱۴۰
	اول: عاقدین	۱۴۱
۸	واہب کے شرائط	۱۴۱
۱۱	فضولی کا ہبہ	۱۴۲
۱۲	نشہ میں مدہوش شخص کا ہبہ	۱۴۲
۱۳	موہوب لہ کے شرائط	۱۴۳
۱۴	باپ کا اپنی اولاد کو عطیہ دینا	۱۴۳
۱۵	دوم: شئ موہوب کے شرائط	۱۴۳
۱۶	الف-شئ موہوب موجود ہو	۱۴۴
۱۷	ب-واہب کی مملوک ہو	۱۴۵
۱۸	ج-شئ موہوب متقوم ہو	۱۴۵
۱۹	د-شئ موہوب ممتاز ہو	۱۴۶

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۶	نقض عہد کے بعد معاہدہ کرنے والے کو اس کے محفوظ مقام پر پہنچانا	۲۳۹
۲۷	معاہدہ کرنے والے کفار کی طرف سے معاہدہ توڑنے کے حالات	۲۳۹
	ہدہد	۲۴۱
	دیکھئے: أطعمہ	
۱-۲۹	ہدی	۲۴۱-۲۶۲
۱	تعریف	۲۴۱
۲-۳	متعلقہ الفاظ: أضحیہ، عقیقہ	۲۴۱
	شرعی حکم	۲۴۲
	پہلی قسم: ہدی تطوع	۲۴۲
۴	الف: حج کا ارادہ کرنے والے کے لئے	۲۴۲
۵	ب: حج کا ارادہ نہ کرنے والے کے لئے	۲۴۲
	دوسری قسم: واجب ہدی	۲۴۲
۶	پہلی صنف: شکر کے طور پر واجب ہدی	۲۴۳
۷	دوسری صنف: تلافی کے لئے واجب ہدی	۲۴۳
۸	تیسری صنف: نذر کی ہدی	۲۴۳
۹	ہدی کے بچہ کا حکم	۲۴۳
۱۰	ہدی میں کیا چیز کافی ہوگی	۲۴۴
۱۱	ہدی کی مستحب صفت	۲۴۴
۱۲	ہدی ہنکانا	۲۴۵
۱۳	ہدی کو قلادہ ڈالنا	۲۴۶
۱۴	ہدی کا اشعار	۲۴۶
۱۵	اشعار کی جگہ	۲۴۷
۱۶	ہدی کو جھول پہنانا	۲۴۷
	ہدی کو ذبح کرنے سے قبل اس میں تصرف کرنا	۲۴۷
	اول: واجب ہدی	۲۴۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۷	واجب ہدی کو کرایہ پر دینا	۲۴۷
۱۸	واجب ہدی کو بدلنا	۲۴۸
۱۹	ہدی اور اس کے بچہ سے فائدہ اٹھانا	۲۴۹
۲۰	ہدی کا دودھ پینے کا حکم	۲۵۰
۲۱	ہدی کے جانور کا بال کاٹنا	۲۵۰
۲۲	دوم: نفل ہدی	۲۵۰
	ہدی کو ذبح کرنے کے بعد اس میں تصرف کرنا	۲۵۰
۲۳	ہدی میں سے کسی چیز کو فروخت کرنا	۲۵۰
۲۴	ہدی کو تقسیم کرنا اور اس کو بانٹنا	۲۵۱
	ہدی میں سے کھانا	۲۵۱
	اول: جو ہدی اپنی جگہ پر پہنچ جائے	۲۵۱
۲۵	الف- کفارات اور احصار کے ہدی کی قربانی	۲۵۱
۲۶	ب- نذر مانی ہوئی ہدی	۲۵۲
۲۷	ج- تمتع وقران کی ہدی	۲۵۲
۲۸	د- نفل ہدی	۲۵۲
	دوم: جو ہدی اپنی جگہ نہ پہنچ سکے	۲۵۳
۲۹	الف- نفل ہدی	۲۵۳
۳۰	ب- واجب ہدی	۲۵۳
۳۱	ہدی کے گوشت کا ذخیرہ کرنا	۲۵۴
۳۲	ذخیرہ کردہ مقدار	۲۵۴
۳۳	ہدی کا تھک جانا	۲۵۵
۳۴-۳۷	ہدی کو ذبح کرنے کا وقت	۲۵۹
۳۸	ہدی کو ذبح کرنے کی جگہ	۲۶۰
۳۹	ہدی کے ذبح کرنے میں سنت	۲۶۱
۱-۲۶	ہدیہ	۲۶۲-۲۷۰
۱	تعریف	۲۶۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲	متعلقہ الفاظ: ہبہ، وصیت، وقف، عاریت، رقبی، عمری	۲۶۲
۸	ہدیہ کی مشروعیت	۲۶۴
۹-۱۱	ہدیہ کے شرائط	۲۶۵
۱۲	ہدیہ سے متعلق احکام	۲۶۵
۱۳	ہدیہ میں رجوع	۲۶۵
۱۳-۱۴	ہدیہ کا برتن	۲۶۵
۱۴-۱۵	ختنہ اور شادی کے تحفے	۲۶۶
۱۶	د- پیغام نکاح کے دوران تحفے	۲۶۷
۱۷-۱۸	ھ- ہدیہ کے اقسام	۲۶۷
۱۹	و- ان لوگوں پر بادشاہوں کے انعامات جن کے لئے ہدیہ لینا حرام ہے	۲۶۹
۲۰	ز- امام کا ہدیہ قبول کرنا	۲۶۹
۲۱	ح- مفتی، واعظ، قرآن وحدیث کے معلم کا ہدیہ	۲۶۹
۲۲	ط- رعایا میں بعض کا بعض کو ہدیہ دینا	۲۷۰
۲۳	ی- نیروز کے نام سے ہدیہ	۲۷۰
۲۴	ک- اس شخص کی طرف سے ہدیہ قبول کرنا جس کا اکثر مال حرام ہو	۲۷۰
۲۵	ل- کفار کی طرف سے مسلمانوں کو ہدیہ دینا	۲۷۰
۲۶	م- خوف یا حیاء کی وجہ سے ہدیہ دینا	۲۷۰
۱-۵	**ہذیان**	۲۷۱-۲۷۲
۱	تعریف	۲۷۱
۲-۳	متعلقہ الفاظ: لغو، لغط	۲۷۱
	ہذیان سے متعلق احکام	۲۷۱
۴	ہذیان والے کی طلاق اور اس کے تصرفات	۲۷۱
۵	عدالت پر ہذیان کا اثر	۲۷۲
۱-۸	**ہر**	۲۷۲-۲۷۷
۱	تعریف	۲۷۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	ج-صدقہ فطر کے واجب ہونے کے بعد مال کا ہلاک ہونا	۳۰۰
۶	د-قربانی کے جانور کا ہلاک ہونا	۳۰۰
۷	ھ-مہر کا ہلاک ہونا	۳۰۰
۸	و-مرہون کا ہلاک ہونا	۳۰۰
۹	ز-عاریت پر لی ہوئی چیز کا ہلاک ہونا	۳۰۱
۱-۶	**ہلال**	۳۰۱-۳۰۳
۱	تعریف	۳۰۱
۲	متعلقہ الفاظ: سلخ	۳۰۱
	ہلال سے متعلق احکام	۳۰۲
۳	چاند کے ذریعہ وقت مقرر کرنا	۳۰۲
۴-۵	وہ عبادات وغیرہ جن کے وقت کی تعیین چاند سے ہوتی ہے	۳۰۲
۶	چاند کے بڑے اور چھوٹے ہونے پر اعتماد نہیں کیا جائے گا	۳۰۳
۱-۱۰	**ہم**	۳۰۳-۳۱۲
۱	تعریف	۳۰۴
۲-۵	متعلقہ الفاظ: خاطر، فکر، نیت، عزم	۳۰۴
	ہم سے متعلق احکام	۳۰۵
۶	الف-نیکی کے ہم کا حکم	۳۰۵
۷	ب-برائی کا ارادہ کرنے کا حکم	۳۰۷
۸	ج-عزم سے ملے ہوئے ہم پر سزا	۳۰۹
۹	د-حرم میں معصیت کا ارادہ	۳۱۰
۱۰	ھ-کفر کا ارادہ کفر کا سبب ہوگا	۳۱۱
۱-۵	**ہمیان**	۳۱۲-۳۱۴
۱	تعریف	۳۱۲
۲	متعلقہ الفاظ: صرۃ	۳۱۲
	ہمیان سے متعلق احکام	۳۱۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	الف-محرم کے لئے ہمیان کو باندھنا	۳۱۳
۴	ب-سلب کا ہمیان کو شامل ہونا	۳۱۴
۵	ج-ہمیان اچکنا یا چرانا	۳۱۴
	ہواء	۳۱۴
	دیکھئے: تعلی	
۱-۷	ہویٰ	۳۲۰-۳۱۵
۱	تعریف	۳۱۵
۲	متعلقہ الفاظ: شہوت	۳۱۵
	ہوی سے متعلق احکام	۳۱۶
۳	الف-مذموم ہوی کی اتباع کا حکم	۳۱۶
۴	ب-ہوی کی اتباع کرنے والوں کے اقسام	۳۱۸
۵	ج-ہوی سے متاثر ہونے کے اعتبار سے دلوں کے اقسام	۳۱۸
۶	د-ہوی کی اتباع کے اسباب	۳۱۹
۷	ھ-ہوی سے نفس کو روکنا	۳۱۹
۱-۷	ہوام	۳۲۳-۳۲۰
۱	تعریف	۳۲۰
۲	متعلقہ الفاظ: حشرات	۳۲۱
	ہوام سے متعلق احکام	۳۲۱
۳-۵	الف-ہوام کی بیع	۳۲۱
۶	ب-ہوام کو کھانا	۳۲۲
۷	ج-ہوام کو قتل کرنا	۳۲۳
۱-۱۲	ہیئۃ	۳۳۱-۳۲۳
۱	تعریف	۳۲۳
	متعلقہ الفاظ: کیفیت	۳۲۴
	ہیئت سے متعلق احکام	۳۲۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۵	وہ تصرفات جن میں وثائق لئے جاتے ہیں	۳۶۲
	وثائق کا حکم	۳۶۲
۶	الف-شہادت	۳۶۲
۷	ب-کتابت	۳۶۲
۸	کتابت اور شہادت کی حکمت	۳۶۳
۹	ج-رہن	۳۶۳
۱۰	د-ضمان	۳۶۳
۱-۱۱	وجہ	۳۶۴-۳۶۷
۱	تعریف	۳۶۴
	وجہ سے متعلق احکام	۳۶۴
۲	الف-وضو میں چہرہ کو دھونا	۳۶۴
۳	ب-تیمّم میں چہرہ کا مسح کرنا	۳۶۴
۴	ج-کیا آزاد بالغہ عورت کا چہرہ قابل ستر ہے	۳۶۴
۵	د-بالغہ عورت کا چہرہ دیکھنا	۳۶۴
۶	ھ-بے ریش لڑکے کا چہرہ دیکھنا	۳۶۵
۷	و-اجنبی عورتوں پر چہرے کو کھولنے کی وجہ سے نکیر کرنا	۳۶۵
۸	ز-چہرہ پر مارنے اور چہرہ داغنے کا حکم	۳۶۵
۹	ح-محرم مرد کا چہرہ چھپانا	۳۶۶
۱۰	ط-دعا کے وقت چہرہ پر ہاتھ پھیرنا	۳۶۶
۱-۳	وجوب	۳۶۷-۳۶۸
۱	تعریف	۳۶۷
۲	ایجاب، وجوب اور واجب کے درمیان فرق	۳۶۷
۳	وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فرق	۳۶۸
	وجوہ	۳۶۸
	دیکھئے: شرکۃ العقد	

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

نوائب

تعریف:

۱-نوائب لغت میں نائبة کی جمع ہے، اور یہ ناب فعل سے ماخوذ ہے۔کہا جاتا ہے:ناب الأمر نوبا و نوبة: پیش آنا۔

النوائب: وہ حادثات ومصائب جو انسان کو پیش آئیں۔

النائبة: حادثہ،مصیبت، نوائب الدهر کا واحد ہے۔

ناب عن فلان: کسی کے قائم مقام ہونا۔

ناوبته مناوبة: باری مقرر کرنا، نوبة اس کا اسم ہے جمع نوب ہے، جیسے قرية کی جمع قری ہے۔

تناوبوا عليه: کسی کام کو باہم باری باری کرنا،یعنی ایک بار یہ کرے اور ایک بار وہ کرے۔

أناب زيد إلى الله إنابة: متوجہ ہونا،توبہ کرنا(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں، یہ لفظ حنفیہ کے یہاں استعمال ہوا ہے، انہوں نے کہا ہے: نوائب سے مراد کبھی وہ چیز ہوتی ہے جو جائز طور پر مقرر کی جائے،مثلاً اگر بیت المال میں مال نہ ہوتو امام فوج تیار کرنے اور قیدیوں کا فدیہ ادا کرنے کے لئے لوگوں پر ٹیکس مقرر کرے، اسی کے مثل عام لوگوں کے لئے مشترک نہریں کھودنے کی اجرت اور محلّہ کے لئے پہرہ دار کی اجرت ہے۔

کبھی اس سے وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو ناحق مقرر کی جائے جیسے وہ ٹیکس جو لوگوں پر ظلماً مقرر کئے جائیں(۱)۔

(۱) المصباح المنیر ،لسان العرب۔

نوائب سے متعلق احکام:

الف-نوائب مقرر کرنے کا حکم:

۲-نوائب:یعنی وہ مال جو کچھ لوگوں پر مقرر کیا جائے،کبھی اس کو مقرر کرنا واجب ہوتا ہے،کبھی جائز اور کبھی حرام،اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

۳- اگر امت کے لئے کوئی عام مصلحت ہو اور اس میں مال کی ضرورت ہو اور اس مصلحت کو پورا کرنے کے لئے بیت المال میں مال موجود نہ ہو تو نوائب مقرر کرنا واجب ہوگا، مثلاً فوج تیار کرنے کی ضرورت ہو یا قیدیوں کا فدیہ دینے کی ضرورت ہو تو امام کو حق ہوگا کہ بعض لوگوں پر کچھ مال مقرر کرے۔

تبیین الحقائق میں ہے: اگر فئ (غنیمت) موجود ہو تو جعل (مزدوری، اجرت) مقرر کرنا مکروہ ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ امام جہاد میں نکلنے والوں کے لئے لوگوں پر اجرت مقرر کرے، اس لئے کہ یہ طاعت پر اجرت کے مشابہ ہوگا، اور طاعت پر اجرت حرام ہے تو جو اس کے مشابہ ہو وہ مکروہ ہوگا، نیز اس لئے کہ بیت المال کا مال مسلمانوں کی ضروریات کے لئے ہوتا ہے، اور یہ منجملہ ضروریات میں سے ہے اور اگر بیت المال میں فئ نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ جہاد ضروری ہے، اور اس میں بڑے نقصان کو دور کرنے کے لئے چھوٹے نقصان کو برداشت کرنا ہے،"وقد أخذ النبي ﷺ دروعا من صفوان عند الحاجة بغير رضاه"(۲)(نبی ﷺ نے ضرورت کے وقت صفوان سے ان کی رضامندی کے بغیر کچھ زرہیں لی)، اور

(۱) الہدایہ مع الشرح ۶/ ۳۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۸۲، ۵/ ۲۷۱، نیز دیکھئے:المواق ۴/ ۵۴۶،الدسوقی ۳/ ۲۲۵،الحطاب ۲/ ۴۹۶۔

(۲) حدیث:"أخذ النبي ﷺ دروعا من صفوان عند الحاجة بغير رضاه"،صفوان بن امیہ سے مروی عبارت یہ ہے:"أن رسول الله ﷺ

حضرت عمرؓ شادی شدہ کے مقابلہ کنوارے کو جہاد میں بھیجتے تھے اور جہاد میں نکلنے والے کو پیچھے رہ جانے والے کا گھوڑا دیتے تھے، ایک قول ہے: یہ بھی مکروہ ہے، اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کیا، لیکن پہلا قول صحیح ہے، اس لئے کہ یہ بھلائی کے کام میں تعاون کرنا ہے، اور کسی کی طرف سے مال کے ذریعہ اور کسی کی طرف سے جان کے ذریعہ جہاد کرنا ہے، اور لوگوں کے حالات الگ الگ ہوتے ہیں، بعض جان و مال دونوں سے جہاد پر قدرت رکھتے ہیں جبکہ کچھ لوگ ان میں سے صرف ایک سے جہاد پر قادر ہوتے ہیں اور یہ سب واجب ہے(۱)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَّجَاهِدُوْا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ"(۲) (اور جہاد کرو اپنے مال سے اور اپنی جان سے)، نیز ارشاد ہے: "إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُوْنَ وَيُقْتَلُوْنَ"(۳) (بلاشبہ اللہ نے مومنین سے خرید لیا ہے ان کی جانوں اور ان کے مالوں کو اس کے عوض میں کہ انہیں جنت ملے گی یہ لوگ اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں سو (کبھی) مار ڈالتے ہیں اور (کبھی) وہ مار ڈالے جاتے ہیں)، نیز ارشاد ہے: "وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى"(۴) (اور ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا"(۱) (مؤمن مؤمن کے لئے عمارت کی طرح ہے، ایک دوسرے کو قوت پہنچاتا ہے)۔

شاطبی نے لکھا ہے کہ جب ہم کسی واجب الاطاعت امام کو مقرر کریں اور اس کو وسیع مملکت کی حفاظت اور سرحدوں کی ضروریات کی تکمیل کے لئے فوج میں اضافہ کی ضرورت ہو اور بیت المال خالی ہو فوج کی ضروریات کے لئے کافی نہ ہو تو اگر امام عادل ہو تو اس کو حق ہے کہ مالداروں پر ان کے مال میں اتنا ٹیکس مقرر کرے جو اس کے خیال میں فوج کے لئے کافی ہو جائے، یہاں تک کہ بیت المال میں مال آ جائے پھر امام اس قسم کا ٹیکس پھلوں اور غلوں میں بھی مقرر کرنے پر غور کرے، اسلامی عہد میں پہلے لوگوں سے اس طرح کی چیزیں اس لئے منقول نہیں ہیں کہ ان کے زمانہ میں بیت المال وسیع تھا، ہمارے زمانہ کے حالات اس کے برخلاف ہیں، اس مسئلہ میں اور دیگر کچھ پہلو ہیں، اور یہاں مصلحت کا پہلو ظاہر ہے، اس لئے کہ اگر امام ایسا نہیں کرے گا تو اس کی طاقت ختم ہو جائے گی اور اس کا ملک کفار کے تسلط کے نشانے پر ہوگا، اس کا نظام صرف امام کی طاقت وقوت ہی سے صحیح رہ سکتا ہے، جو لوگ طاقت ختم ہونے کی صورت میں (یعنی اگر فوج دفاع سے عاجز ہو جائے) زمانہ کی گردشوں سے ڈرتے ہیں وہ اپنے تمام مال خرچ کرنے کو ان گردشوں کے مقابلہ میں حقیر سمجھتے ہیں، چہ جائیکہ تھوڑا مال، اگر اس ضرر عظیم کا مقابلہ اس ضرر سے کیا جائے جو لوگوں کا تھوڑا مال لینے سے ان کو لاحق ہوگا، تو یہ دونوں اس میں برابر نہیں ہوں گے کہ پہلے کو دوسرے پر ترجیح دیں، اور شواہد کو دیکھے بغیر بھی شارع کا مقصود یہی سمجھ میں آتا ہے(۲)۔

قال: يا صفوان هل عندك من سلاح؟ قال: عارية أم غصباً؟ قال: لا بل عارية، فأعاره ما بين الثلاثين إلى الأربعين درعا......الخ"، اس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۲۴ طبع حمص) اور احمد نے المسند (۳/ ۴۰۱، ۶/ ۴۶۵ طبع المیمنیہ) میں کی ہے۔ اس میں یہ نہیں ہے کہ انہوں نے کہا: "بغير رضاه"۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۲، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷، ۵/ ۲۸۲، الہدایہ مع شروحہا ۶/ ۳۳۲۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۴۱۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۱۱۱۔

(۴) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۱) حدیث: "المؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۹۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے۔

(۲) الاعتصام ۲/ ۱۰۴، نیز دیکھئے: المستصفی للغزالی ۱/ ۳۰۳، ۳۰۴۔

ماوردی اور ابویعلی نے کہا: بیت المال پر جو حق، مصلحت اور نفع رسانی کے طور پر ہوتا ہے اور اس کا کوئی بدل نہیں ہوتا، اس کا استحقاق موجود ہونے پر ہوتا ہے، نہ ہونے پر نہیں، لہذا اگر بیت المال میں موجود ہو تو اس میں واجب ہوگا، مسلمانوں سے اس کی فرضیت ساقط ہوجائے گی اور اگر بیت المال میں موجود نہ ہو تو بیت المال سے اس کا وجوب ساقط ہوجائے گا، پھر اگر اس کا ضرر عام ہو تو یہ تمام مسلمانوں پر فرض کفایہ ہوجائے گا، اگر بعض اس کو انجام دیں گے تو سب کی طرف سے کافی ہوجائے گا، یہ جہاد کی طرح ہے۔

اور اگر اس کا ضرر عام نہ ہو جیسے کسی قریب کے راستہ کا دشوار گذار ہونا جبکہ لوگوں کو دوسرا دور کا راستہ مل جائے، یا کسی گھاٹ (پانی پینے کی جگہ) کا بند ہوجانا جبکہ ان کو دوسرا گھاٹ مل جائے، تو جب نہ ہونے کی وجہ سے اس کا وجوب بیت المال سے ساقط ہوجائے گا، اسی طرح بدل کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کا وجوب تمام لوگوں سے ساقط ہوجائے گا[1]۔

۴- جائز نوائب مثلاً وہ مال ہے جو فوج حاجیوں کی حفاظت پر وصول کرے، تاکہ چوروں اچکوں سے ان کی حفاظت کریں، شیخ ابوبکر بن الولید نے کہا: یہ ایک طرح سے لازمی اخراجات کے مشابہ ہے، لہذا فوج کے لئے اس کا لینا جائز ہوگا، اس لئے کہ ان کے ساتھ جانا ان پر لازم نہیں ہے، تو یہ اجرت ہوگی، جسے وہ گھوڑے اور ہتھیار پر خرچ کریں گے، اور ایک طرح سے ظلم کے مشابہ ہے، اس لئے کہ مال مقرر کرنا دراصل ڈاکو کے خوف سے ہے، ابن جماعۃ شافعی نے اس کو اپنے ''منسک'' میں شیخ ابوبکر سے نقل کر کے یہ اضافہ کیا ہے: اس پر اتفاق ہے کہ حاجیوں کے لئے ایسے لوگوں کو اجرت پر لینا جائز ہے جو

(۱) الأحكام السلطانية للماوردی رص ۲۱۴، ۲۱۵، الأحكام السلطانية لابی یعلی رص ۲۵۲۔

عرب کے بدوؤں اور چوروں سے ان کی حفاظت کرسکیں گو کہ اس میں دھوکہ کا امکان ہے[1]۔

دسوقی نے المعیار سے نقل کیا ہے کہ ابوعبداللہ العبدوسی سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو خوفناک مقامات میں لوگوں کی حفاظت کرتا ہے اور اس پر ان سے کچھ مال لیتا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ چند شرائط کے ساتھ یہ جائز ہے، وہ اس قدر رعب داب والا ہو کہ عام طور پر اس کے خلاف جرأت نہ کی جاسکے، ان کے ساتھ اس کا چلنا محض ان کی حفاظت کی غرض سے ہو اس کی اپنی کوئی ضرورت نہ ہو، معلوم اجرت پر ان کے ساتھ سفر کرے، یا چشم پوشی کرنے والا ہو کہ وہ لوگ جو کچھ بھی اس کو دے دیں گے اس پر راضی رہے گا[2]۔

شیخ تقی الدین نے کہا: جس کی حفاظت کی جائے اگر اس کی طرف سے دفاع کی ضرورت ہو تو اس پر اجرت لینا جائز ہوگا، اور اگر ضرورت نہ ہو تو جائز نہ ہوگا جیسا کہ بادشاہ کا رعایا سے لینا[3]۔

۵- نوائب میں سے حرام وہ ہے جو مثلاً بلا وجہ لوگوں پر ظلماً مقرر کیا جائے، خواہ بادشاہ کی طرف سے مقرر کیا جائے یا کسی دوسرے کی طرف سے، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں ملک فارس میں درزی، رنگریز وغیرہ لوگوں پر روزانہ یا ماہانہ سلطان کے لئے مقرر کردہ ٹیکس ظلم ہے[4]۔

اسی میں سے وہ مال بھی ہے جو ٹیکس وصول کرنے والے اور گھات میں بیٹھنے والے ظلماً لوگوں سے لیتے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو راستوں پر لوگوں کی گھات میں بیٹھے رہتے ہیں[5]۔

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۹۶۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۴، ۲۲۵۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۹۲۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۸۲، العنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۳۳۲۔
(۵) الحطاب ۲/ ۴۹۴، ۴۹۵۔

ب-نوائب کے سبب لوگوں پر مقرر کردہ ٹیکس کی ادائیگی کا حکم:

٦ -لوگوں پر مقرر کردہ نوائب یا تو حق ہوں گے یا ناحق:

اگر حق ہوں جیسے وہ اموال جو امام،فوج تیار کرنے یا قیدیوں کا فدیہ دینے کے لئے لوگوں پر مقرر کرے بشرطیکہ بیت المال میں کچھ نہ ہو،تو اس کی ادائیگی سے گریز کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ ادا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس میں تمام مسلمانوں کے لئے عام مصلحت ہے، چنانچہ ابن عابدین نے الغنیۃ سے نقل کیا ہے: ابوجعفر البلخی نے کہا: سلطان، رعایا پر ان کی مصلحت کے لئے جو مقرر کرتا ہے وہ ان پر واجب الاداء دین اور ثابت شدہ حق ہوجاتا ہے جیسے خراج، اور ہمارے مشائخ نے کہا: امام لوگوں پر ان کی مصلحت کے لئے جو کچھ مقرر کرتا ہے اس کے بارے میں جواب یہی ہے، یہاں تک کہ راستہ کی حفاظت، پھاٹک اور گلی کے دروازوں کی حفاظت کے لئے پہرہ داروں کی اجرت لینا جائز ہے، پھر انہوں نے کہا: لہذا خوارزم میں جیحون کے بند اور شہر کے فصیل کی اصلاح اور اس جیسے عام مصالح کے لئے عام لوگوں سے جو کچھ لیا جاتا ہے وہ واجب الاداء دین ہے، اس سے گریز کرنا جائز نہیں اور یہ ظلم نہیں ہے، ابن عابدین نے کہا: اس میں یہ قید لگانا مناسب ہے کہ یہ اس وقت ہوگا جب بیت المال میں اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے بقدر ضرورت مال موجود نہ ہو(١)۔

جائز نوائب وہ مال ہے جو اس شخص کو اجرت میں دیا جائے جو حج یا دیگر ضرورت سے سفر کرنے والوں کی حفاظت کرے، بشرطیکہ وہ اجرت معروف کے مطابق لے، اتنا زیادہ نہ لے جو اجرت پر لینے والے کو زیادہ گراں بار ہو تو اس کا دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ اسی میں مصلحت ہے(٢)۔

(١) حاشیہ ابن عابدین ٢/٥٧۔

(٢) الحطاب ٢/٤٩٦، ٤٩٧، نہایۃ المحتاج ٣/٢٤١، ٢٤٢۔

لیکن جو ظلماً لوگوں پر مقرر کیا جائے اس کا دینا واجب نہیں، جو اس سے چھٹکارا پاسکے، اس کے لئے اس سے بچنا افضل ہوگا، ابن عابدین کہتے ہیں: ناحق مقرر کردہ نوائب کو دینا ظلم پر ظالم کی اعانت سمجھی جائے گی اس لئے کہ ہمارے زمانہ میں اکثر نوائب بطور ظلم مقرر ہیں، لہذا جو شخص اپنے اوپر سے ظلم کے دفع کرنے پر قادر ہو اس کے لئے یہی بہتر ہوگا ، نیز اس لئے بھی کہ جس چیز کا لینا حرام ہے بلا ضرورت اس کا دینا بھی حرام ہے۔اور اگر ظالم نے طے کر رکھا ہے کہ وہ ہر حال میں مال لے گا ہی تو جو شخص مال دیئے بغیر ظلم کے دفع سے عاجز ہے اس پر مال دینے میں گناہ نہیں۔ برخلاف اس شخص کے جو دفاع پر قادر ہو کہ وہ ایسی چیز دے کر جس کا لینا حرام ہے اپنی رضامندی سے ظلم پر مدد کرنے والا ہوگا(١)۔

فتاوی الشیخ علیش میں ہے کہ داؤدی سے پوچھا گیا: آپ کی کیا رائے ہے کہ جو شخص سلطان کو خراج دینے سے چھٹکارہ پانے پر قادر ہو کیا وہ ایسا کرسکتا ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہاں اس کے لئے یہ جائز ہے، ان سے مزید پوچھا گیا کہ اگر سلطان کسی شہر کے باشندوں پر کوئی ٹیکس مقرر کرے جو معلوم مقدار میں ان کے مال سے وصول کیا جائے تو کیا جو شخص اس سے بچنے پر قادر ہو وہ ایسا کرسکتا ہے؟ جب کہ اگر وہ بچ جائے گا تو اس کے شہر کے تمام لوگ اپنے اوپر مقرر ٹیکس وصول کرلیں گے انہوں نے کہا: اس کو اس کا حق ہوگا(٢)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''إِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلَى الَّذِيْنَ يَظْلِمُوْنَ النَّاسَ''(٣) (الزام تو ان لوگوں پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے ہیں)۔

اگر ایک جماعت پر کوئی ظالمانہ ٹیکس عائد ہوجائے اور ان میں سے کوئی اپنے حصے سے چھٹکارا پانے پر قادر ہو لیکن اس کا حصہ باقی

(١) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ٢/٥٦۔

(٢) فتح العلی المالک ٢/١٨٦ طبع الحلبی۔

(٣) سورۂ شوری/٤٢۔

لوگوں سے وصول کیا جائے گا تو کیا اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہوگا ؟ داودی نے کہا: اس کو ایسا کرنے کا حق ہوگا، شیخین نے کہا: ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، ابن المنیر نے کہا: ایسا کرنا اس کے لئے حرام ہوگا، المواق میں اس کی نسبت سحنون کی طرف کی گئی ہے۔

لہذا اگر یہ ثابت ہوجائے کہ اس کا حصہ دوسرے لوگوں سے نہیں لیا جائے گا تو اس کو اپنے حصے سے چھٹکارا پانے کا حق ہے، ایک ہی قول ہے، اور ٹیکس وصول کرنے والے سواری سے جو کچھ لیتے ہیں اس کو تمام مسافروں پر تقسیم کردیا جائے گا، اس لئے کہ وہ سب لوگ اس سے نجات پائے ہیں (۱)۔

ج-نوائب میں کفالہ:

۷-نائبہ سے مراد اگر وہ مال ہو جو امام عام مصلحت کے لئے مقرر کرتا ہے تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق اس کا کفالہ جائز ہوگا، اس لئے کہ جس چیز میں مسلمانوں کی مصلحت ہو اور وہ بیت المال پر لازم نہ ہو یا لازم ہو لیکن بیت المال میں کچھ نہ ہو تو امام کی اطاعت واجب ہونے کی وجہ سے وہ ہر مالدار مسلمان پر واجب ہوگی (۲)۔

لیکن جو سلطان یا کسی دوسرے کی طرف سے ظلماً لوگوں پر مقرر کیا گیا ہو تو اس کے کفالہ کے بارے میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے۔ بعض نے کہا: اس کا کفالہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ کفالہ اس مطالبہ کی ذمہ داری لینے کے لئے مشروع ہے جو شرعاً اصیل پر واجب ہو، اور یہاں شرعاً اس پر کچھ لازم نہیں ہے، بعض نے کہا: اس کا کفالہ صحیح ہوگا، اس رائے کی طرف جن لوگوں کا رجحان ہے ان میں فخر الاسلام البزدوی ہیں، انہوں نے کہا: جو نوائب سلطان یا کسی دوسرے کی

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۲۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۸۲۔

طرف سے حق یا ناحق طور پر کسی کو لاحق ہوجائیں تو ان میں کفالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ دیون ہیں جن کا مطالبہ اس سے ہوگا، اور کفالہ میں مطالبہ کا اعتبار ہوتا ہے، اس لئے کہ کفالہ مطالبہ کی ذمہ داری لینے کے لئے مشروع ہوا ہے (۱)۔

یہ تفصیل حنفیہ نے بیان کی ہے، اور اگر وہ مقرر کردہ ٹیکس حق ہو تو دوسرے مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ ایسے دین کا ضمان صحیح ہے جو لازم ہو یا لازم ہونے والا ہو (۲)۔

شافعیہ کا خیال یہ ہے کہ جس دین کا ضمان لیا جائے، اس میں شرط ہے کہ وہ عقد کے وقت ثابت شدہ حق ہو، لہذا جو حق واجب نہ ہو اس کا ضمان صحیح نہیں ہوگا، خواہ اس کے وجوب کا سبب پایا جائے یا نہیں، اس لئے کہ ضمان حق کا وثیقہ ہے لہذا وہ حق سے پہلے نہیں ہوگا، جیسے شہادۃ، قدیم قول میں آئندہ واجب ہونے والے حق کا ضمان صحیح قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ کبھی کبھی اس کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔

اسی طرح جس کا ضمان لیا جائے جدید قول کے مطابق جنس، مقدار، صفت اور عین کے اعتبار سے اس کا معلوم ہونا شرط ہے، اس لئے کہ یہ عقد کے ذریعہ کسی آدمی کے ذمہ مال کو ثابت کرنا ہے۔ لہذا مجہول یا غیر معین کا ضمان صحیح نہیں ہوگا۔

قدیم قول میں اس شرط کے ساتھ اس کو صحیح قرار دیا گیا ہے کہ اس کا احاطہ ہوجائے، اس لئے کہ اس کی معرفت آسان ہے (۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مجہول کا ضمان اور واجب شدہ یا

(۱) العنایہ شرح الہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۳۳۲۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۳۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰، والقلیوبی ۲/ ۳۲۵-۳۲۶۔

آئندہ واجب ہونے والے ہر قسم کے مالی حقوق کا ضمان صحیح ہوگا[۱]۔

(دیکھئے: ''کفالہ'' فقرہ نمبر/ ۲۳)۔

د-نوائب کی ادائیگی پر تعاون:

۸ - حنفیہ نے کہا: جو شخص ان نوائب کو انصاف اور دیانتداری کے ساتھ مسلمانوں پر تقسیم کردے اس کو ثواب ملے گا۔ اگرچہ یہ نوائب اس کی طرف سے ہو جو ناحق مال لے رہا ہے[۲]۔

فتح العلی المالک میں ہے: ابو محمد سے ان لوگوں کے بارے میں پوچھا گیا جن پر سلطان کوئی مال مقرر کردے اور وہ لوگ انصاف کے ساتھ اس کو جمع کرنے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں تو انہوں نے کہا: ہاں اگر ان کو خوف ہو تو ان کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ ایک ضرورت ہے۔

ابو عمران سے دریافت کیا گیا: کچھ لوگ کسی جابر سلطان کے ماتحت ہوں اور وہ ان پر ناحق تاوان مقرر کرتا ہو، ان میں سے ایک شخص بااثر ہو جو ان کے ساتھ تاوان نہ ادا کرتا ہو تو انہوں نے کہا: اگر وہ لوگ اپنے اوپر نازل ہونے والی مصیبت کے خوف سے تاوان ادا کرتے ہوں تو صحیح یہ ہے کہ اس کو بھی ان کے ساتھ ادا کرنا چاہئے اور ان کے ساتھ تعاون کرنا چاہئے، انہوں نے کہا: اگر وہ ایسا نہ کرے اور اس کو معاف کردیا جائے تو گناہ گار نہیں ہوگا، لیکن اس کے لئے مناسب ہوگا کہ ایسا کرے[۳]۔

ابو محمد بن ابی زید القیروانی سے دریافت کیا گیا، اگر کوئی عامل کسی قوم پر کچھ دینار ٹیکس مقرر کردے، اور وہ لوگ ایک گاؤں کے باشندے ہوں، ان سے کہے: اتنے دینار تم لوگ مجھ کو دو اور ان کو ان پر تقسیم نہ کرے تو کیا ان لوگوں کے لئے جائز ہوگا اس کو آپس میں تقسیم کرلیں جبکہ ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار بھی نہ ہو اور کیا وہ اس کو مال کے اعتبار سے تقسیم کریں گے یا افراد کے اعتبار سے، اور کیا اگر کوئی شخص چاہے کہ اس وقت بھاگ جائے پھر اس کے بعد لوٹ آئے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہوگا؟ جب کہ یہ معلوم ہو کہ اس کے حصے کا بوجھ دوسرے پر آجائے گا اور کیا عامل سے یہ درخواست کرنا کہ اس کو چھوڑ دے جائز ہوگا یا نہیں؟ اور کیا وہ لوگ عامل سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ اپنی طرف سے کسی کو ہمارے درمیان مقررہ دینار تقسیم کرنے والا مقرر کردیں جبکہ یہ اندیشہ ہو کہ اگر وہ ایسا کریں گے تو وہ بھی ان سے مطالبہ کرے گا؟ اگر وہ اپنے اوپر مقرر کردہ دینار کو ادا کرنے کے لئے اپنی کوئی چیز فروخت کریں یا اتنا مال قرض لیں تو کیا ان سے کسی چیز کو خریدنا جائز ہوگا جبکہ ان پر سپاہی مقرر نہ ہوں۔ البتہ اگر وہ مال کی ادائیگی میں تاخیر کریں گے تو سپاہی آسکتے ہیں، تو انہوں نے کہا: اگر باہمی رضامندی سے اس کو تقسیم کرلیں اور ان میں کوئی بچہ یا کسی کے زیر تولیت فرد نہ ہو تو جائز ہوگا۔ اور اگر ان میں اختلاف ہوجائے تو سائل کو ان سے کچھ نہیں کرنا چاہئے، بس جو اس پر مقرر ہوا سے ادا کردینا چاہئے اور سلطان نے جو کچھ مقرر کیا ہو وہ لوگ اس کو لوگوں کے مال پر تقسیم کردیں یا پھر لوگوں کی تعداد کے اعتبار سے تقسیم کردیں۔ اگر ان میں سے کوئی بھاگ جائے تو مجھے امید ہے کہ اس کے لئے اس کی گنجائش ہوگی لیکن اس سے یا دوسری چیز سے اپنی سلامتی کے اسباب ڈھونڈنا میرے خیال میں اس کے لئے مناسب نہ ہوگا۔ الا یہ کہ حکم نافذ ہونے سے قبل تاوان کی معافی کی درخواست کرے۔

اور جہاں تک ان لوگوں کے سامان فروخت کرنے کا تعلق ہے تو اگر وہ ٹیکس لگائے جانے کے بعد ایسا کررہے ہیں تو ان سے خریدنا

---

(۱) المغنی ۴/ ۵۹۲، ۵۹۳۔

(۲) العنایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۳۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۸۲۔

(۳) فتح العلی المالک ۲/ ۱۸۶۔

جائز نہ ہوگا، اور اگر ٹیکس لگائے جانے سے قبل ہو تو اس وقت ان سے خریدنے میں کوئی حرج نہیں اور ذہنی دباؤ کے وقت جو انہوں نے قرض لیا قرض دینے والا واپس لے سکتا ہے، اس میں اختلاف ہے اور یہ ابو محمد کا اختیار کردہ ہے، البرزلی نے کہا: اگر سلطان اس کے درپے ہو اور اموال یا افراد پر ٹیکس مقرر کرے تب یہ واضح ہے[۱]۔

ابن تیمیہ نے کہا: اگر کسی گاؤں، گلی، بازار یا شہر والوں پر کوئی ظالمانہ ٹیکس مقرر کردیا جائے اور کوئی شریف آدمی حتی الامکان ان کی طرف سے ادائیگی میں ثالثی کرے اور ان کی طاقت وقوت کے مطابق ان میں تقسیم کرے اپنے لئے یا کسی دوسرے کے لئے جانب داری نہ کرے، نہ رشوت لے بلکہ ان کی طرف سے دفاع کرنے اور دینے میں ان کی وکالت کرے تو احسان کرنے والا ہوگا[۲]۔

ھ-نوائب ادا کرنے والے کا اس سے واپس لینا جس کی طرف سے ادا کیا ہے:

۹-جن لوگوں پر مال مقرر کیا جائے اگر ان میں کسی کی طرف سے کوئی شخص ادا کردے تو کیا اس کو حق ہوگا جو کچھ ادا کیا ہے اس سے واپس لے یا وہ تبرع کرنے والا سمجھا جائے گا؟

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی شخص دوسرے کا نائبہ اس کی اجازت سے ادا کرے اور واپس لینے کی شرط نہ لگائی ہو تو استحسانا اس سے واپس لے سکتا ہے، جیسے کہ مبیع کے ثمن کا حکم ہے۔

شمس الائمہ نے کہا: یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ اکراہ کے بغیر اس نے اس کو اس کا حکم دیا ہو لیکن اگر حکم دینے میں اس پر اکراہ کیا گیا ہو تو واپسی کے بارے میں اس کے حکم کا اعتبار نہیں ہوگا۔

انہوں نے کہا: اگر نوائب کاشتکار سے لئے جائیں تو اس کو

(۱) فتح العلی المالک ۲/ ۱۸۵، ۱۸۶۔

(۲) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ رص ۵۵ طبع دار الکتاب العربی۔

زمین کے مالک سے وصول کرنے کا حق ہوگا اور اسی پر فتوی ہے۔ اگر کسی سے کہے: حاکم کے مطالبہ سے مجھ کو چھٹکارا دلاؤ یا قیدی ایسا کہے اور وہ اس کو چھٹکارا دلادے تو صحیح قول کے مطابق بلا شرط اس سے وصول کرے گا[۱]۔

مالکیہ میں شیخ علیش نے کہا: سحنون سے سوڈان کے علاقہ میں اس جماعت کے بارے میں دریافت کیا گیا جن سے راستہ میں مال لیا جاتا ہے اور وہ اس سے بچ نہیں سکتے ہیں اگر ان میں سے کوئی اس شرط پر اپنے مال سے ادا کردے کہ وہ باقی لوگوں سے ان کے حصہ کے مطابق وصول کرے گا تو کیا اس کو ان سے وصول کرنے کا حق ہوگا؟ انہوں نے کہا: ہاں وہ ان سے اس کو وصول کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے بغیر چھٹکارا نہیں پاسکتے ہیں، یہ ضروری ہے، اس سے ان کو کوئی چارہ کار نہیں ہے، اور میں اسے جائز سمجھتا ہوں، البرزلی نے کہا: یہ مسئلہ اس شخص کے درجہ میں ہے کہ جو مال دے کر چوروں کے ہاتھ سے چھڑائے۔ صحیح یہ ہے کہ اگر اس کے بغیر ان کو چھٹکارا نہ ملے تو یہ ان پر لازم ہوگا۔ یہاں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ یہ ان کے اموال کے مطابق ہوگا جیسے کھیتی اور پیداوار وغیرہ کی نگرانی کی اجرت مال کے اعتبار سے ہے۔ شیخ ابو محمد الشبیبی نے اس کو مختار کہا ہے کہ یہ بوریوں کی تعداد کے اعتبار سے ہوگا، ان کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا، اس کی علت انہوں نے یہ بتائی ہے کہ یہ لوگوں کے حالات کے ظاہر کرنے کا سبب ہوگا۔ اور جو قیمتی سامان لے جارہا ہوگا اس کو راستہ میں اس کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہوگا، البرزلی نے کہا: میں نے اس کو اس وقت اختیار کیا جب ہم لوگ حج سے رقہ کے علاقہ میں لوٹے، ہم نے ایک بار حفاظت کی اجرت بوجھ کی تعداد کے اعتبار سے مقرر کیا۔ اور ایک بار اونٹوں کی تعداد کے اعتبار سے مقرر کیا، اس لئے کہ افریقہ کے

(۱) العنایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۳۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۸۲-۲۸۳۔

دیہاتی باشندوں نے ہمارے ساتھ گڑبڑ کیا، تو ہم نے اونٹوں کی تعداد کے مطابق عمل کیا خاص طور پر جب مجھے ساتھیوں میں اس شخص کے بارے میں اندیشہ ہوا جس کے پاس قیمتی سامان تھا کہ اس کا سامان چرالیا جائے گا یا اس کو قصداً ہلاک کردیا جائے گا، اگر لیا ہوا مال تھوڑا ہو تو یہ اچھا فتوی ہے، اور اگر لیا ہوا مال بہت زیادہ ہو تو اس میں مال کا اعتبار کرنا راجح ہوگا، اولی یہ ہے کہ کسی بہتر طریقہ پر آپس میں مصالحت کرلیں اور جس کا سامان قیمتی ہو اس پر کچھ اضافہ کردیا جائے[۱]۔

(۱) فتح العلی المالک ۲/۱۸۶، ۱۸۷۔

نوافل

دیکھئے: تطوع، نفل۔

نواقض

دیکھئے: وضوء۔

نوع

تعریف:

۱-نوع کا معنی لغت میں قسم ہے۔ کہا جاتا ہے: تنوع الشيء أنواعا، قسمیں ہونا۔ نوعته تنويعا، قسمیں کرنا[۱]۔

اصطلاح میں: جرجانی نے کہا: وہ ایسا اسم ہے جو ایسی بہت سی چیزوں پر دلالت کرے جن کی ذات الگ الگ ہو[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

جنس:

۲-جنس لغت میں ہر چیز کی قسم ہے، جمع اجناس ہے[۳]۔

اصطلاح میں: جرجانی نے کہا: وہ ایسا اسم ہے جو ایسی بہت سی چیزوں پر دلالت کرے جن کی انواع الگ الگ ہوں[۴]۔ نوع اور جنس میں ربط: جنس، نوع سے عام ہے۔

نوع سے متعلق احکام:

۳-فقہاء لفظ ''نوع'' کو فقہ کے بہت سے ابواب میں استعمال کرتے ہیں، ان میں سب سے اہم باب الزکوۃ ہے، ہر نوع کی زکوۃ

(۱) لسان العرب۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔
(۳) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۴) التعریفات للجرجانی۔

کی مقدار اور اس کے نصابوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (زکاۃ فقرہ نمبر ۳۸ اور اس کے بعد کے فقرات)، نوع کا اثر زکوۃ کی مقدار میں اور اس کے متحد یا مختلف ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا، اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

جانوروں میں نوع کا متحد یا مختلف ہونا:

۴-فقہاء نے درج ذیل صراحت کی ہے:

الف-اگر زکوۃ کے مال کی نوع ایک ہو مثلاً اس کے تمام اونٹ ارحبیہ (یا خالص مہریہ) ہوں (مہریہ وہ اونٹ ہیں جو تمام اونٹوں میں تیز رفتار ہوں، یہ قبیلہ مہرۃ بن حیدان کی طرف منسوب ہے) یا سب بھینس یا گائے ہوں، یا سب بکری یا دنبے ہوں تو بالاتفاق اسی نوع سے زکوۃ لی جائے گی۔

جمہور فقہاء کے نزدیک دنبہ کے بدلہ میں بکری اور اس کے برعکس، بھینس کے بدلہ میں گائے یا اس کے برعکس، ارحبیہ اونٹ کے بدلہ میں مہریہ اور اس کے برعکس نکالنا جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک یہی معتمد قول ہے، شافعیہ کے نزدیک اصح اور حنابلہ کے نزدیک صحیح ہے، البتہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک قیمت کی رعایت بھی کی جائے گی، یعنی نکالے گئے جانور کی قیمت واجب جانور کے برابر ہو۔

حنفیہ کے نزدیک جس نوع کے جانور میں زکوۃ واجب ہوا اس نوع کے بجائے دوسری نوع سے زکوۃ دینا جائز نہ ہوگا، یہی شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے، اور حنابلہ میں سے قاضی اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کا قول بھی یہی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک تیسرا قول یہ ہے کہ بکری کے بدلہ میں دنبہ لینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ اس سے بہتر ہے، لیکن دنبہ کے بدلہ میں بکری لینا جائز نہیں ہے[1]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۹، الدسوقی ۱/۴۳۵، مغنی المحتاج ۱/۳۷۴، کشاف

ب-اگر نوع مختلف ہوں، مثلاً بکری اور دنبہ ہوں، ارحبیہ اور مہریہ اونٹ ہوں، گائے اور بھینس ہوں، تو حنابلہ اور اظہر قول میں شافعیہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہوگا کہ قیمت میں برابر کر کے جو چاہے نکالے، اس میں جانبین کی رعایت ہے[1]۔

حنفیہ نے کہا: نصاب اور قدر واجب کی تکمیل کے لئے ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا، پھر اگر ان میں سے کوئی دوسرے سے زیادہ ہو تو جو زیادہ ہوں ان میں سے زکوۃ لی جائے گی، یہی شافعیہ کا ایک قول ہے، اگر دونوں برابر ہوں تو جس میں چاہے ادنی میں سے اعلی اور اعلی میں سے ادنی لیا جائے گا، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، شافعیہ کے نزدیک دونوں میں جو موٹا ہو اس کو لیا جائے گا[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (زکاۃ فقرہ نمبر ۶۱ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھی جائے۔

پھل اور کھیتی میں نوع کا متحد یا مختلف ہونا:

۵-اگر نوع ایک ہو مثلاً تمام کھجور صرف پہاڑی یا صرف برنی ہوں، تو اس میں سے نکالی جائے گی اور اگر مختلف ہوں تو نصاب کی تکمیل کے لئے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (زکاۃ فقرہ/۱۰۲)۔

نقود کا متحد یا مختلف ہونا:

۶-نصاب کی تکمیل کے لئے سونا کو چاندی کے ساتھ یا چاندی کو سونا

= القناع ۱/۱۹۳، المغنی ۲/۵۸۳، شرح الزرقانی ۲/۱۱۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۳۷۴، ۳۷۵، المحلی شرح المنہاج ۲/۹، ۱۰، کشاف القناع ۲/۱۹۳۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/۲۶۳، مغنی المحتاج ۱/۳۷۴-۳۷۵، المحلی شرح المنہاج ۲/۹، ۱۰۔

کے ساتھ ملانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (زکاۃ فقرہ ۷۶) میں ہے۔

مختلف نوع کے ربوی مال فروخت کرنا:

۷ - اگر دونوں جانب سے مبیع ربوی ہو اور دونوں طرف سے مبیع کی جنس مختلف ہو یعنی ان میں سے ایک طرف دو ربوی جنس ہو اور وہی دونوں ربوی جنس دوسری طرف ہو، مثلاً ایک مدعجوۃ اور ایک درہم کے بدلہ میں ایک مدعجوہ اور ایک درہم ہو، اسی طرح اگر مبیع کی نوع مختلف ہو جیسے سالم اور ٹوٹی ہوئی کے بدلہ میں سالم اور ٹوٹی ہوئی ہو اور ٹوٹی ہوئی کی قیمت سالم سے کم ہو تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (''ربا'' فقرہ ۳۸) میں ہے۔

نوم

تعریف:

۱ - نوم، نام، ینام فعل کا اسم مصدر ہے۔ دراصل لغت میں اس کا معنی سکون ہے، کہا جاتا ہے: نامت السوق: بازار کا مندا ہونا، الریح: ہوا کا ساکن ہونا، البحر: دریا کا پرسکون ہونا۔

اسی طرح کہا جاتا ہے: استنام إلیه: مطمئن و مانوس ہونا[(۱)]۔

اصطلاح میں نوم کی چند تعریفات کی گئی ہیں: ان میں بعض یہ ہیں:

یہ ایک قسم کی طبعی سستی ہے جو انسان کو بلا اختیار پیش آتی ہے، حواس ظاہرہ و باطنہ کی سلامتی کے باوجود ان کو کام سے روک دیتی ہے، عقل کے رہتے ہوئے اس کے استعمال سے مانع بن جاتی ہے، چنانچہ مکلّف حقوق کی ادائیگی سے عاجز ہو جاتا ہے[(۲)]۔

نوم ایک طبعی حالت ہے، جس میں دماغ تک بخارات کے پہنچنے کے سبب قوی معطل ہو جاتے ہیں[(۳)]۔

اہل لغت کا قول ہے: نوم، معدہ سے چڑھنے والے بخارات کے سبب دماغ کے اعصاب کا ڈھیلا پڑ جانا ہے[(۴)]۔

---

(۱) الصحاح، لسان العرب لابن منظور، القاموس المحیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۵۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

(۴) الشرقاوی علی التحریر ۱/ ۷۰، الإقناع للخطیب ۱/ ۲۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نعاس:

۲-نعاس لغت میں:**نعس نعسا و نعاساً** سے ماخوذ ہے،حواس کا سست پڑ جانا(۱)، یہ نوم کی ابتدائی حالت ہے۔

اصطلاح میں: یہ ہلکی نیند ہے، نعاس والے کے پاس جو کچھ کہا جاتا ہے ان میں اکثر میں اس کو اشتباہ نہیں ہوتا ہے یا یہ دماغ کی طرف سے آنے والی کوئی لطیف چیز ہے جو آنکھ پر چھا جاتی ہے لیکن دل تک نہیں پہنچتی ہے، اگر دل تک پہنچ جائے تو اس کو نوم کہا جاتا ہے(۲)۔

نعاس اور نوم میں ربط: نعاس نوم کی ابتدائی حالت ہے۔

ب-سِنۃ:

۳-سنۃ لغت میں:**وسن یوسن و سنا و سنۃ** سے ماخوذ ہے۔ جس کا معنی ہے نعاس شروع ہونا۔

اصطلاح میں: ایک قسم کی سستی ہے جو انسان کو پیش آتی ہے، اس کی وجہ سے اس کی عقل غائب نہیں ہوتی ہے(۳)۔

سنۃ اور نوم میں ربط: سنۃ نوم کی ابتدائی حالت ہے۔

ج-اِغماء(بے ہوشی):

۴-اِغماء: احساس وحرکت کا ختم ہوجانا ہے، جیسے غشی(۴)۔

اور اصطلاح میں دل یا دماغ پر چھانے والی ایک کیفیت ہے جس میں عقل مغلوب ہوکر باقی رہتی ہے مگر شعور اور قوت رکھنے والی

(۱) المعجم الوسیط۔
(۲) حاشیۃ الشرقاوی ۱/۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۷۔
(۳) المعجم الوسیط، القرطبی ۳/۲۷۲۔
(۴) المعجم الوسیط۔

قوتیں کام کرنا بند کردیتی ہیں(۱)۔

نوم اور اغماء میں ربط: دونوں میں سے ہر ایک ادراک کرنے والی قوت کو معطل کردیتی ہے۔

شرعی حکم:

۵-سونا: زندوں کے لئے کھانے پینے اور قضاء حاجت کی طرح سونا فطری اور ضروری امور میں سے ہے۔ لہذا نوم ہونے کی حیثیت سے اس کے بارے میں کوئی حکم نہیں ہوگا، دواعی فطرت پر اکتفاء کیا جائے گا اور وہ صرف اباحت کے لئے ہوگا، اور اباحت اگرچہ جمہور علماء کے نزدیک شرعی چیز ہے، لیکن بعض علماء کے نزدیک شرعی نہیں ہے، اس لئے کہ مکلّف بنانا تو صرف ایسی چیز کے مطالبہ کے ذریعہ ہوتا ہے جس میں تکلیف اور مشقت ہو۔

اور مباح میں نہ مطالبہ ہوتا ہے نہ کوئی مشقت ہوتی ہے اس لئے کہ اس کے کرنے اور چھوڑنے میں اختیار ہوتا ہے(۲)۔

کبھی کبھی نوم سے مربوط کچھ خارجی اسباب کی بنا پر نوم سے کچھ احکام شرعیہ متعلق ہوتے ہیں چنانچہ کبھی وہ واجب ہوتا ہے، کبھی مستحب اور کبھی حرام یا مکروہ۔

واجب سونا:

٦-واجب سونا: وہ ہے جس سے آدمی کسی دینی یا دنیوی واجب کو ادا کرنے پر قادر ہوجائے، اس لئے کہ جس کے بغیر کوئی واجب پورا نہ ہو وہ بھی واجب ہوتا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۷۔
(۲) البحر المحیط ۱/۲۷۸، المستصفی ۱/۴۷، الإحکام فی أصول الأحکام ۱/۱۲٦، الشرح الصغیر ۱/۲۳۳۔

مستحب سونا:

۷-مستحب سونا: یہ اس شخص کا سونا ہے جس کو اپنی نماز یا تلاوت قرآن وغیرہ میں نیند آئے، اس کے لئے سوجانا مستحب ہے، تاکہ وہ جو پڑھے یا کرے اس کو سمجھ سکے، مستحب سونے میں دوپہر میں قیلولہ کرنا بھی ہے (۱)۔

حرام سونا:

۸-حرام سونا: وہ ہے جو نماز کا وقت شروع ہوجانے کے بعد ہو اور اس کو یقین ہو کہ سونے میں پورا وقت گذر جائے گا، یا وقت کی تنگی کے باوجود سوجائے (۲)۔

مکروہ سونا:

۹-کچھ موقعوں پر سونا مکروہ ہوتا ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

عصر کی نماز کے بعد سونا، نمازیوں کے آگے، صف اول میں، یا محراب میں سونا، ایسی چھت پر سونا جس پر گرنے سے روکنے والی کوئی دیوار نہ ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے (۳)، نیز اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ لڑھک کر اس سے گرجائے۔

مکروہ نیند میں سے: آدمی کا اوندھے منہ سونا ہے، اس لئے کہ اس طرح سونے کو اللہ ناپسند کرتا ہے، اور اس حال میں سونا کہ اس کے ہاتھ میں گوشت وغیرہ کی بو ہو، وقوف کے وقت عرفات میں سونا، اس لئے کہ یہ عاجزی کے ساتھ دعا کرنے کا وقت ہے، فجر کی نماز کے بعد سونا، اس لئے کہ یہ روزی کی تقسیم کا وقت ہے، آسمان کے نیچے ستر عورۃ تک کپڑے اتار کر سونا، بیدار رہنے والوں کے درمیان سونا، اس لئے کہ یہ خلاف مروءت ہے۔ کسی خالی گھر میں تنہا سونا اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**نهي عن الوحدة: أن يبيت الرجل وحده أو يسافر وحده**" (۱) (تنہائی سے منع فرمایا: یعنی آدمی تنہا رات گذارے یا تنہا سفر کرے)، عشاء کا وقت شروع ہوجانے کے بعد عشاء کی نماز پڑھنے سے قبل سونا، بشرطیکہ وقت کے اندر بیدار ہوجانے کا ظن غالب ہو، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: عشاء کا وقت شروع ہوجانے کے بعد نماز پڑھنے سے قبل سونا مکروہ ہے، "**لأنه ﷺ كان يكره ذلك**" (۲) (اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اس کو ناپسند کرتے تھے)، اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ نیند مسلسل برقرار رہے اور وقت نکل جائے، یہ اس وقت ہے جبکہ وقت کے اندر بیدار ہوجانے کا غالب گمان ہو ورنہ سونا حرام ہوگا، لیکن وقت شروع ہونے سے قبل سونا بظاہر مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس وقت وہ اس نماز کا مخاطب نہیں ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کے لئے سونا جائز ہے اس پر کوئی گناہ نہیں (۳)۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۲؍۱۲۸، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۲؍۲۴۵، ۲۴۶، شرح الزرقانی ۱؍۱۴۸، الشرح الصغیر ۱؍۲۳۳، کشاف القناع ۱؍۹۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۱؍۲۳۳۔

(۳) حدیث: "**نهيه ﷺ أن ينام الرجل على سطح ليس بمحجور عليه**" کی روایت ترمذی (۵؍۱۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، پھر کہا: یہ حدیث غریب ہے، پھر لکھا ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی کو ضعیف قرار دیا گیا ہے۔

(۱) حدیث ابن عمر: "نهى عن الوحدة: أن يبيت الرجل وحده......" کی روایت احمد (۲؍۹۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸؍۱۰۴ طبع القدسی) میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۲) حدیث: "**أن رسول الله ﷺ كان يكره النوم قبل صلاة العشاء**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲؍۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱؍۴۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبرزہ اسلمیؓ سے کی ہے۔

(۳) شرح الزرقانی ۱؍۱۴۸، الشرح الصغیر ۱؍۲۳۳، کشاف القناع ۱؍۹۷، الدسوقی ۱؍۱۸۴، مغنی المحتاج ۱؍۱۲۵۔

نوم سے متعلق احکام:

نوم سے متعلق کچھ احکام ہیں جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

اول: سونے کے وقت کیا عمل مسنون ہے:

۱۰- جب سونے کا ارادہ ہو تو چند امور مسنون ہیں: برتن کو ڈھانپ دینا، اگر چہ اس پر کوئی لکڑی رکھ دے، مشک کے منہ کو باندھ دینا، دروازہ بند کر دینا، چراغ بجھا دینا، آگ بجھا دینا ان سب کاموں میں اللہ کا نام بھی لیا جائے، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں: "**قال رسول الله ﷺ: إذا كان جنح الليل - أو أمسيتم - فكفوا صبيانكم، فإن الشياطين تنتشر حينئذ، فإذا ذهب ساعة من الليل فخلوهم، فأغلقوا الأبواب واذكروا اسم الله، فإن الشيطان لا يفتح بابا مغلقا، وأوكوا قربكم واذكروا اسم الله، وخمروا آنيتكم واذكروا اسم الله، ولو أن تعرضوا عليها شيئا، وأطفئوا مصابيحكم**"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب رات چھائے، یا فرمایا، شام ہو جائے تو اپنے بچوں کو روک لو، اس لئے کہ اس وقت شیاطین پھیل جاتے ہیں، پھر جب رات کا ایک حصہ گذر جائے تو ان کو چھوڑ دو اور اللہ کا نام لے کر دروازے بند کر لو، اس لئے کہ شیطان بند دروازہ کو نہیں کھولتا ہے، اور اللہ کا نام لے کر اپنے مشک پر بندھن باندھ دو، اور اللہ کا نام لے کر اپنے برتن ڈھانپ دو اگر چہ ان پر کچھ رکھ دو اور اپنے چراغ بجھا دو)۔

اپنی وصیت کو دیکھ لینا، اپنے بستر کو جھاڑ لینا، اپنا دایاں ہاتھ اپنے دائیں رخسار کے نیچے رکھنا، اور اپنا رخ قبلہ کی طرف کر لینا

(۱) حدیث: "إذا كان جنح الليل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مسنون ہے[۱]، اس لئے کہ حضرت حفصہؓ کی حدیث ہے: "**أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن يرقد وضع يده اليمنى تحت خده ثم يقول: اللهم قني عذابك يوم تبعث عبادك ثلاث مرات**"[۲] (رسول اللہ ﷺ جب سونے کا ارادہ فرماتے تو اپنا دایاں ہاتھ اپنے رخسار کے نیچے رکھتے اور تین بار فرماتے: اے اللہ مجھے اس دن اپنے عذاب سے بچانا جس دن اپنے بندوں کو دوبارہ زندہ کریں گے)۔

اللہ تعالی سے توبہ کرنا مسنون ہے، ہر گناہ سے فوراً توبہ کرنا مطلوب ہے، لیکن اس وقت اس کی تاکید زیادہ ہے، اور اس وقت اس کی ضرورت اس کو زیادہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرٰى إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ**"[۳] (اللہ جانوں کو قبض کرتا ہے ان کی موت کے وقت اور ان (جانوں) کو بھی جن کی موت نہیں آئی ہے ان کے سونے کے وقت پھر وہ ان (جانوں) کو تو روک لیتا ہے جن پر موت کا حکم کر چکا ہے اور باقی (جانوں) کو ایک میعاد معین کے لئے رہا کر دیتا ہے، بیشک اس (سارے تصرف) میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو سوچتے رہتے ہیں)، اور ماثورہ دعائیں پڑھے[۴]، مثلاً: "**باسمك رب وضعت جنبي وبك أرفعه، إن أمسكت نفسي**

(۱) الأذکار للنووی رص ۱۶۹۔

(۲) حدیث: "**أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن يرقد......**" کی روایت ابوداؤد (۵/۲۹۸ طبع حمص) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے، جیسا کہ الفتوحات لابن علان (۳/۱۴۸ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۳) سورۂ زمر ر ۴۲۔

(۴) کشاف القناع ۱/۸۷، الأذکار للنووی رص ۸۲۔

فاغفر لها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين"(اے میرے رب تیرے نام سے میں نے اپنا پہلو رکھا، اور تیرے نام سے اس کو اٹھاؤں گا، اگر تو میری جان کو روک لے تو اس کی مغفرت فرما، اور اگر اس کو واپس کردے تو اس چیز کے ذریعہ اس کی حفاظت فرما جس کے ذریعہ تو اپنے نیک بندوں کی حفاظت کرتا ہے۔ سونے کے ارادہ کے وقت وضو کرنا مسنون ہے، خواہ جنبی ہو یا جنبی نہ ہو (دیکھئے: جنابۃ، فقرہ/ ۲۱، اور استصباح، فقرہ/ ۶)۔

دوم: بیدار ہونے کے وقت کے اعمال:

۱۱- نیند سے بیدار ہونے کے بعد چند امور مستحب ہیں ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

ماثورہ دعائیں پڑھنا[1] جیسے: "**الحمد لله الذي عافاني في جسدي، ورد علي روحي، وأذن لي بذكره**"[2] (ساری تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جس نے میرے بدن میں مجھ کو عافیت دی، مجھے میری روح واپس کی، اور مجھ کو اپنے ذکر کی توفیق دی)، اور "**الحمد لله الذي خلق النوم واليقظة، الحمد لله الذي بعثني سالما سويا، أشهد أن الله يحيي الموتى وهو على كل شيء قدير**"[3] (ساری تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جس نے نینداور بیداری پیدا کی، ساری تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جس نے مجھے تندرست اور صحیح سالم پیدا کیا، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ مردوں کو زندہ کرے گا اور وہ ہر چیز پر قادر ہے)۔

(۱) الأذکار للنووی رص ۲۰-۲۱۔

(۲) یہ دعا حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے جس کی روایت ترمذی (۵/ ۴۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) یہ دعا حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے جس کو ابن السنی نے (عمل الیوم واللیلۃ رص ۱۰ طبع دار البیان دمشق) میں نقل کیا ہے۔ ابن حجر نے نتائج الافکار (۱/ ۱۱۵-طبع مکتبۃ المثنی بغداد) میں کہا: حدیث غریب ہے۔

برتن میں ہاتھ ڈالنے سے قبل ان کو تین بار دھونا مستحب ہے[1]، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا، فإنه لا يدري أين باتت يده**"[2] (جب تم میں سے کوئی شخص اپنی نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ تین بار دھونے سے پہلے برتن میں نہ ڈالے اس لئے کہ اس کو معلوم نہیں کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گذاری ہے)۔

حنابلہ نے کہا: اگر رات کو ایسی نیند سے بیدار ہو جو ناقض وضو ہو تو دونوں ہاتھ تین بار دھونا خلاف قیاس واجب ہے[3]۔

سوم: سونے سے قبل اور اس کے بعد مسواک کرنا:

۱۲- سونے سے قبل اور اس کے بعد مسواک کرنا مستحب ہے[4]، اس میں نبی علیہ السلام کی اقتداء ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ: كان إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك**"[5] (جب نبی کریم ﷺ رات کو سوکر اٹھتے تو اپنا منہ مسواک سے صاف کرتے) اور حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ كان لا يرقد من ليل أو نهار إلا تسوك قبل أن يتوضأ**"[6] (نبی کریم ﷺ رات یا دن میں جب کبھی سوتے

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۵۷، شرح الزرقانی ۱/ ۶۷، رد المحتار ۱/ ۷۵۔

(۲) حدیث: "إذا استيقظ أحدكم من نومه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۹۲۔

(۴) المحلی شرح المنہاج ۱/ ۵۱، مغنی المحتاج ۱/ ۵۶، کشاف القناع ۱/ ۷۲-۷۳۔

(۵) حدیث: "أن النبي ﷺ كان إذا قام في الليل يشوص فاه بالسواك" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت حذیفہ بن الیمانؓ سے کی ہے۔

(۶) حدیث: "أن النبي ﷺ كان لا يرقد في ليل أو نهار......" کی

وضو سے قبل مسواک کئے بغیر نہیں سوتے تھے)۔ (دیکھئے: استیاک، فقرہ/۱۰)۔

چہارم: سوکر اٹھنے کے وقت منی پانا:

۱۳-اگر سونے والا بیدار ہو اور اپنے بستر یا کپڑے پر منی پائے اور احتلام یاد نہ ہو یا اپنے بستر پر منی پائے جس پر وہ اور ایک دوسرا ایسا آدمی سویا ہو جس سے منی کا ہونا ممکن ہو تو غسل کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (احتلام فقرہ/۶، ۷) میں ہے۔

پنجم: مسجد میں سونا:

۱۴-مسجد میں سونے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض کا مذہب یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، جبکہ دوسرے بعض حضرات نے کچھ قیود کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے۔

تفصیل اصطلاح (مسجد، فقرہ/۲۱) میں ہے۔

ششم: سونا، ناقض وضو ہے:

۱۵-عام علماء کے قول کے مطابق فی الجملہ سونا ناقض وضو ہے، البتہ حضرت ابوموسی اشعریؓ اور ابومجلز نیز حمید الاعرج سے منقول ہے کہ سونا ناقض وضو نہیں ہے۔ سعید بن المسیب کے بارے میں منقول ہے: وہ بار بار پہلو کے بل لیٹ کر سو جاتے اور نماز کا انتظار کرتے تھے، پھر نماز پڑھتے اور نماز کا اعادہ نہیں کرتے تھے۔

جمہور کا استدلال اس حدیث سے ہے: "**العین وکاء السه فمن نام فلیتوضأ**"[1] (آنکھ سرین کا بندھن ہے لہذا جو سو جائے اس کو وضو کرنا چاہئے)، نیز اس حدیث سے ہے: "**إن العینین وکاء السه، فإذا نامت العینان استطلق الوکاء**"[2] (دونوں آنکھیں سرین کا بندھن ہیں، جب دونوں آنکھیں سو جاتی ہیں تو بندھن کھل جاتا ہے)۔

پھر بعض تفصیلات میں فقہاء کا اختلاف ہے[3]۔

دیکھئے: "وضوء"۔

انسان کے قولی تصرفات اور ان عبادات میں جن میں نیت کی ضرورت ہے، سونے کا اثر:

۱۶-سونا ایک طبعی عارضہ ہے جو انسان کو ضرور لاحق ہوتا ہے، اور عقل کو ادراک سے معطل کر دیتا ہے اور وہ سونے کی حالت میں سمجھنے سے قاصر رہتا ہے، اگر بیدار ہو جائے تو اس کے لئے سمجھنا ممکن ہوتا ہے، لہذا سونے کے دوران جو نماز چھوٹ جائے اس کی قضا کرے گا۔

مالکیہ کے نزدیک قضا میں جلدی کرنا واجب ہے، خواہ سونے میں اس کی طرف سے تعدی پائی جائے یا نہیں (یعنی نماز قضا ہونے کے ظن غالب کے باوجود سو گیا یا ایسے وقت سویا کہ نماز قضا ہونے کا

روایت ابوداؤد (۱/۱۴۷ طبع حمص) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۲۳ طبع العلمیہ) میں اس کے ایک راوی کا ضعیف ہونا ذکر کیا ہے۔

---

(۱) حدیث: "العین وکاء السه، فمن نام فلیتوضأ" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔ ابن ابی حاتم نے علل الحدیث (۱/۴۷ طبع السلفیہ) میں اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ وہ اس حدیث کے بارے میں فرماتے تھے کہ قوی نہیں ہے۔ اسی طرح ابوزرعہ سے منقول ہے کہ انہوں نے انقطاع کی وجہ سے اس کی سند کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "إن العینین وکاء السه، فإذا نامت العینان......" کی روایت احمد (۴/۹۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۲۴۷ طبع القدسی) میں کہا: اس میں ابوبکر بن ابی مریم ہیں اور وہ اپنے اختلاف کی وجہ سے ضعیف ہیں۔

(۳) المغنی ۱/۱۷۳۔

غالب گمان نہیں تھا)۔ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے سونے میں تعدی نہیں پائی گئی تو قضا میں جلدی کرنا مستحب ہے، اور اگر تعدی پائی گئی تو واجب ہے[۱]۔

(دیکھئے: قضاء الفوائت، فقرہ/ ۱۹)۔

البتہ سونے کے دوران، قولی تصرفات میں سونے والے کے تمام الفاظ لغو ہوں گے، چنانچہ حج یا عمرہ میں اس کا احرام صحیح نہ ہوگا، نماز میں تکبیر تحریمہ صحیح نہ ہوگی، نہ روزہ کی نیت صحیح ہوگی نہ نذر صحیح ہوگی، نہ اس کی قسم منعقد ہوگی، نہ اس کی طلاق واقع ہوگی، نہ اللہ تعالیٰ یا کسی آدمی کے لئے کسی حق کے بارے میں اس کا اقرار قابل قبول ہوگا اور نہ کسی عقد کے سلسلہ میں اس کا ایجاب یا قبول صحیح ہوگا۔

یہی حکم ہر اس تصرف کا ہوگا جس کے لئے ادائیگی اور مکلّف ہونے کی اہلیت شرط ہے، اس لئے کہ مکلّف کے تعلق سے تکلیف (کسی کام کا حکم دینا) میں یہ شرط ہے کہ اس کو جس چیز کا حکم دیا جائے اس کو سمجھے یعنی اس کام کو اور اللہ جل جلالہ کے حکم کو اس قدر سمجھے جس پر بجا آوری موقوف ہو، اس لئے کہ تکلیف، امتثال (فرمانبرداری کرنے) کے ارادہ سے کام کے کرنے کا مطالبہ کا نام ہے، اور جس کو کام کا شعور نہ ہو جیسے سونے والا وغیرہ اس سے یہ عادۃ اور شرعاً محال ہے۔ لہذا اس کی طرف خطاب کو متوجہ کرنا مناسب نہ ہوگا۔

نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "**رفع القلم عن ثلاثة: الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ**"[۲] (تین آدمی مرفوع القلم ہیں، بچہ یہاں تک کہ بالغ ہوجائے، مجنون یہاں تک کہ افاقہ پالے، سونے والا یہاں تک کہ بیدار ہوجائے)، تینوں کے مرفوع القلم ہونے کا معنی یہ ہے کہ ان کے الفاظ کا اعتبار نہیں ہے۔

(دیکھئے: تکلیف، فقرہ/ ۴)۔

۱۷- فقہاء نے اس سے ان عبادات کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جن میں نیت کی ضرورت نہیں، جیسے عرفہ میں وقوف کرنا، لہذا اگر وہ سویا ہوا ہو، بیدار نہ ہوا اس کو خواہ تھوڑی دیر کے لئے وقوف میں حاضر کردیا جائے پھر نکل جائے تو اس کا وقوف کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ وقوف عرفہ میں نیت کی ضرورت نہیں ہے، اور وہ عام حالات میں عبادت کا اہل ہے، اس لئے سونے کے باوجود وقوف صحیح ہوجائے گا[۱]۔

۱۸- ابن نجیم نے چند مسائل لکھا ہے اور کہا ہے کہ ان میں سونے والا، بیدار شخص کی طرح ہوگا، اور انہوں نے ان کی نسبت فتاوی الولوالجی کی طرف کیا ہے، انہوں نے پچیس مسائل لکھے ہیں:

اول: اگر روزہ دار چت سو جائے اور اس کا منہ کھلا ہوا ہو اور اس کے منہ میں بارش کا قطرہ داخل ہوجائے (اور اندر چلا جائے) تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا، اسی طرح اگر کوئی دوسرا آدمی اس کے منہ میں پانی کا قطرہ ٹپکا دے اور وہ اس کے معدہ میں پہنچ جائے تو (اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا)۔

دوم: اگر عورت سوئی ہوئی ہو اور اس سے اس کا شوہر جماع کرلے تو اس عورت کا روزہ فاسد ہوجائے گا۔

سوم: اگر عورت احرام کی حالت میں ہو اور سوئی ہوئی ہو اور اس کا شوہر اس سے جماع کرلے تو اس عورت پر کفارہ واجب ہوگا۔

چہارم: محرم اگر سو جائے اور دوسرا آدمی آکر اس کا سر مونڈ

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۳۶۴، ۳۶۵، تحفۃ المحتاج ۱/ ۴۳۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۲۷۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۵۸ طبع حمص) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ الفاظ حاکم کے ہیں، حاکم نے کہا: حدیث صحیح ہے اور مسلم کی شرط کے مطابق ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۸، الشرح الصغیر ۲/ ۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۸، کشاف القناع ۲/ ۴۹۵۔

دے تو اس محرم پر جزاء لازم ہوگی۔

پنجم: اگر محرم سویا ہوا اور کسی شکار پر گر جائے اور اس کو مار ڈالے تو اس پر جزاء لازم ہوگی۔

ششم: اگر محرم کسی اونٹ پر سوجائے اور عرفات میں داخل ہوجائے تو وہ حج کو پانے والا ہوگا۔

ہفتم: اگر شکار کو تیر سے مارا جائے اور وہ کسی سونے والے کے پاس گر جائے اور اس کے پاس مر جائے تو حرام ہوگا، جیسے اگر وہ کسی بیدار کے پاس گرتا اور اس کو ذبح کرنے پر قادر ہوتا۔

ہشتم: اگر سونے والا کسی سامان پر گر جائے اور اس کو توڑ دے تو اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا۔

نہم: اگر باپ کسی دیوار کے پاس سویا ہوا اور بیٹا کسی چھت سے اس پر گر جائے اور وہ سویا ہوا ہو، اور بیٹا مر جائے تو باپ میراث سے محروم ہوجائے گا، ابن نجیم نے کہا: یہ بعض کا قول ہے، اور یہی صحیح ہے۔

دہم: اگر کوئی شخص سوئے ہوئے شخص کو کسی دیوار کے قریب اٹھا کر رکھ دے اور اس پر دیوار گر جائے اور وہ مر جائے تو دیوار کے پاس رکھنے والے پر ضمان لازم نہ ہوگا۔

یازدہم: اگر کوئی آدمی کسی عورت کے ساتھ خلوت میں ہو اور وہاں کوئی اجنبی آدمی سویا ہوا ہو تو خلوت صحیح نہ ہوگی۔

دوازدہم: اگر کوئی مرد کسی گھر میں سوجائے اور اس کے سونے کی حالت میں اس کی بیوی آئے، اور تھوڑی دیر وہاں ٹھہری رہے تو خلوت صحیح ہوجائے گی۔

سیزدہم: اگر کوئی عورت کسی گھر میں سوئی ہوئی ہو اس کے پاس اس کا شوہر آئے اور تھوڑی دیر اس کے پاس ٹھہرا رہے تو خلوت صحیح ہوجائے گی۔

چہاردہم: اگر کوئی عورت سوئی ہوئی ہو اور کوئی دودھ پیتا بچہ اس کی چھاتی سے دودھ پی لے تو حرمت رضاعت ثابت ہوجائے گی۔

پانزدہم: اگر تیمّم کرنے والے کی سواری ایسے پانی کے پاس سے گذرے جس کا استعمال کرنا ممکن ہو اور وہ اس پر سویا ہوا ہو تو اس کا تیمّم ٹوٹ جائے گا۔

شانزدہم: نمازی اگر دوران نماز سوجائے اور نیند کی حالت میں بات کرلے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔

ہفدہم: نمازی اگر سو جائے اور قیام میں قرأت کرلے تو (حنفیہ کے نزدیک) ایک روایت میں یہ قرأت معتبر ہوجائے گی۔

ہشدہم: اگر کوئی شخص نیند کی حالت میں آیت سجدہ کی تلاوت کرے اور کوئی دوسرا شخص اس کو سن لے تو اس پر سجدہ لازم ہوجائے گا، جیسا کہ اگر کسی بیدار شخص سے سنتا۔

نوازدہم: اگر یہ سونے والا بیدار ہو، اور کوئی آدمی اس کو بتائے کہ اس نے سونے کی حالت میں آیت سجدہ کی تلاوت کی ہے، تو شمس الائمہ فتوی دیتے تھے کہ اس پر سجدہ تلاوہ واجب نہ ہوگا، بعض اقوال میں واجب ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کسی سوئے ہوئے شخص کے پاس آیت سجدہ پڑھے اور وہ بیدار ہوجائے اور اس کو یہ شخص بتادے تو اس کا حکم بھی یہی ہوگا یعنی اس پر سجدہ تلاوت واجب نہ ہوگا۔

بستم: اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ فلاں شخص سے بات نہیں کرے گا، پھر قسم کھانے والا اس شخص کے پاس آئے جس کے بارے میں قسم کھائی ہے اور وہ سویا ہوا ہو اور اس سے کہے: اٹھ جاؤ، اور سویا ہوا شخص بیدار نہ ہو تو بعض لوگوں نے کہا کہ حانث نہیں ہوگا، لیکن اصح قول یہ ہے کہ وہ حانث ہوجائے گا۔

بست ویکم: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک طلاق رجعی دے دے پھر وہ شخص اس عورت کے پاس آئے اور اس کو شہوت کے ساتھ ہاتھ

لگائے جبکہ وہ سو رہی ہوتو یہ شخص رجعت کرنے والا ہوجائے گا۔

بست و دوم: اگر شوہر سویا ہوا ہو اور یہ عورت آ کر شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لے لے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شوہر رجعت کرنے والا ہوجائے گا، اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے۔

بست و سوم: اگر کوئی مرد سوجائے اور کوئی عورت اس کے پاس آئے اور مرد کی شرمگاہ کو اپنی شرمگاہ میں داخل کرلے اور مرد کو اس کے اس عمل کی خبر ہوجائے تو حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی۔

بست و چہارم: اگر کوئی عورت، کسی مرد کے پاس آئے اور وہ سورہا ہو اور شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لے لے اور دونوں اس پر متفق ہوں کہ یہ عمل شہوت کے ساتھ ہوا ہے تو حرمت مصاہرت ثابت ہوجائے گی۔

بست و پنجم: نمازی اگر نماز میں سوجائے اور اس کو احتلام ہوجائے تو اس پر غسل واجب ہوگا اور اس کے لئے بنا کرنا ممکن نہ ہوگا۔

اسی طرح: اگر وہ ایک دن ایک رات، یا دو دن دو رات سویا ہوا رہ جائے تو نماز اس کے ذمہ دین ہوگی (۱)۔

۱۹- سیوطی نے چند ایسے مسائل لکھے ہیں جن میں سونے کا حکم، جنون اور بے ہوشی سے الگ ہے اور وہ یہ ہیں:

اول: اگر سونے والا نماز کے پورے وقت میں سویا رہے، تو اس نماز کی قضا اس پر لازم ہوگی۔

دوم: اگر سونے والا، رات میں روزہ کی نیت کرلے اور اس دن، دن بھر سویا رہ جائے تو راجح مذہب کے مطابق اس کا روزہ صحیح ہوگا، اور ایک قول کے مطابق یہ سونا، بے ہوشی کی طرح مضر ہوگا۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۱۹-۳۲۱۔

سوم: اگر اعتکاف کرنے والا سوجائے تو سونے کا زمانہ یقینی طور پر اعتکاف میں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ بیدار کی طرح ہے (۱)۔

جان پر جنایت میں نوم کا اثر:

۲۰- جان یا کسی عضو پر سونے والے کی جنایت کو فقہاء نے خطا یا جاری مجری خطا (خطا کے درجہ میں) قرار دیا ہے، لہذا دونوں تعبیروں کے مطابق اس کے عمل پر خطا کے احکام جاری ہوں گے، اس لئے اگر کوئی سویا ہوا شخص اپنے بغل میں کسی شخص پر گر جائے اور اس کی وجہ سے وہ مرجائے تو یہ حکم میں خطا یا خطا کے قائم مقام ہوگا، اس لئے کہ سونے والے کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا ہے، اس لئے بعض فقہاء کے نزدیک اس کو عمد یا خطا نہیں کہا جاسکتا، البتہ چونکہ اس کے عمل سے موت واقع ہوئی ہے جیسے خطا کرنے والے سے ہوتا ہے اس لئے وہ خطا کے حکم میں ہوگا، اور اس کے عاقلہ پر دیت خطا واجب ہوگی، اور اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

ابن عابدین نے کہا: اس کا حکم خطا کرنے والے کے حکم کی طرح ہے، البتہ وہ حقیقی خطا سے کم درجہ ہوگا، اس لئے کہ سونے والا قصد کا اہل بالکل نہیں ہے۔

اور سونے والے پر کفارہ اس لئے واجب ہوگا کہ اس نے ایسی جگہ سونے سے پرہیز نہیں کیا ہے جہاں اس کے قاتل ہوجانے کا گمان تھا، اور قتل خطا میں بھی کفارہ پرہیز نہ کرنے کی وجہ سے ہی واجب ہوتا ہے، اور میراث سے محروم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس سے براہ راست قتل صادر ہوا ہے، یہ سمجھا جائے گا کہ وہ سویا ہوا نہیں تھا بلکہ وراثت کو جلد حاصل کرنے کے لئے اس نے اپنے آپ کو سونے

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۱۲-۲۱۴۔

والا ظاہر کیا ہے [1]۔

مال کے تلف کرنے میں سونے کا اثر:

۲۱- دوسرے کا مال تلف کرنے میں سونے والا مکمل طور پر بیدار شخص کے حکم میں ہوگا، لہذا ضامن ہوگا اس لئے کہ مال کے ضمان میں مکلّف ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ جنایت کرنے والا وجوب کا اہل ہو، لہذا اس میں مکلّف اور غیر مکلّف دونوں برابر ہوں گے۔

(دیکھئے: ضمان فقرہ ۱۶)۔

(۱) الاختیار ۵/ ۲۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۲، روض الطالب ۴/ ۱۲، المغنی ۷/ ۶۳، مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۲۔

نیابہ

تعریف:

۱- نیابت لغت میں: کسی معاملہ میں کسی شخص کا دوسرے کو اپنا نائب بنانے کو کہتے ہیں۔

کہا جاتا ہے: **ناب عنه في هذا الأمر نيابة: قائم مقام** ہونا۔

نائب: جو کسی کام یا کسی معاملہ میں دوسرے کے قائم مقام ہو [1]۔

نیابت اصطلاح میں: کسی کام کے کرنے میں، انسان کا کسی دوسرے کے قائم مقام ہونا [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ولایت:

۲- ولایت (واو کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) لغت میں قادر ہونا، مدد کرنا، انتظام کرنا، کہا جاتا ہے: **هم علی ولاية** : یعنی مدد کرنے میں سب ایک ہیں۔

ولی: محبت کرنے والا، دوست، مستقل یا وقتی مددگار۔

ایک قول ہے: دنیا اور مخلوقات کے امور کا ذمہ دار اور منتظم۔

ولی الیتیم: جو اس کے امور کا ذمہ دار ہو، اور اس کی ضروریات کا

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، تاج العروس، معجم متن اللغة۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۵، قواعد الفقہ للبرکتی ص ۵۱۹۔

انتظام کرے۔

ولی المرأۃ: جوعورت کے نکاح کرانے کا ذمہ دار ہو، اورعورت اس کے بغیر نکاح کرنے میں خود مختار نہ ہو[1]۔

اصطلاح میں ولایت: دوسرے پر اپنا قول نافذ کرنا دوسرا چاہے یا نہ چاہے[2]۔

نیابت اور ولایت میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں کسی معاملے میں دوسرے کی ذمہ داری کی انجام دہی پائی جاتی ہے۔

ب-اِیصاء:

۳-اِیصاء لغت میں: أوصی کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: أوصی فلان بکذا یوصی إیصاء (وصیت کرنا)، اسم وصایۃ ہے (واو کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) اور ایصاء کا مطلب ہے دوسرے کو کسی کام کی ذمہ داری سونپنا خواہ اس ذمہ داری کی انجام دہی طالب (موصی) کی زندگی میں ہو یا اس کے مرنے کے بعد[3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں: ایصاء وصیت کے معنی میں ہے، اور بعض کے نزدیک وہ اس سے خاص ہے، اس لئے کہ یہ کسی تصرف میں یا اپنے چھوٹے بچوں کے امور کے انتظام اور ان کی نگرانی کے بارے میں اپنی وفات کے بعد دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا ہے، اور مقرر کردہ شخص وصی کہلاتا ہے۔

لیکن اپنی حیات میں کسی معاملہ کے انتظام میں دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانے کو اصطلاح میں ان کے نزدیک ایصاء نہیں کہا جاتا ہے، اس کو وکالت کہا جاتا ہے[4]۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) مختار الصحاح۔

(۴) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۲/۱۸۱، فتاوی قاضیخان ۳/ ۵۱۲ بہامش =

نیابت اور ایصاء میں ربط یہ ہے کہ نیابت ایصاء سے عام ہے۔

ج-قوامہ:

۴-قوامہ لغت میں: کسی معاملہ یا مال یا ولایت امر کا ذمہ دار ہونا، قیم: وہ ہے جو کسی معین شئ کے امور کا ذمہ دار ہو، اس کو انجام دے، اس کی نگرانی کرے اور اس کو درست کرے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ"[1] (مرد عورتوں کے سر دھرے ہیں)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

نیابت اور قوامہ میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں دوسرے کے امور کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔

د-وکالت:

۵-وکالۃ فتحہ وکسرہ کے ساتھ لغت میں کسی دوسرے کو اپنے کسی کام کے لئے مقرر کرنا ہے۔

توکیل دوسرے کو کسی کام کی ذمہ داری سونپنا، وکیل کو اس لئے وکیل کہا گیا ہے کہ اس کے موکل نے اس کو اپنے کام کی ذمہ داری سپرد کی ہے، تو وہ ایسا شخص ہے جس کو ذمہ داری سپرد کی گئی ہے[3]۔

وکالۃ اصطلاح میں: حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: کسی جائز اور معلوم تصرف میں عاجز ہونے کی وجہ سے یا راحت کی غرض

= الفتاوی الہندیہ، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۲) المعجم الوسیط، الکلیات ۴/ ۵۳، ۵۴، الکشاف ۱/ ۲۶۶، التسہیل لعلوم التنزیل ۱/ ۱۴۰، بصائر ذوی التمییز ۴/ ۳۰۷، ۳۰۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۱۔

(۳) المعجم الوسیط، لسان العرب لابن منظور، النہایۃ لابن الأثیر ۴/ ۲۲۸۔

سے دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا(۱)۔

نیابت اور وکالت میں ربط یہ ہے کہ نیابت، وکالت سے عام ہے۔

نیابت کے اقسام:

نیابت کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جو مالک کے مقرر کرنے سے ثابت ہوتی ہے (جسے نیابت اتفاقیہ کہتے ہیں)، دوسری قسم وہ ہے جو مالک کے مقرر کئے بغیر شریعت کے مقرر کرنے سے ثابت ہوتی ہے (جسے نیابت شرعیہ کہتے ہیں)۔

اول: اتفاقی نیابت (یہ وکالت ہے):

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فی الجملہ وکالت جائز ہے(۲)، انہوں نے اس پر چند دلائل سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَابْعَثُوْا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖ إِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكٰى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَايُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا**"(۳) (تو اب اپنے میں سے کسی کو یہ روپیہ دے کر شہر کی طرف بھیجو، سو وہ تحقیق کرے کہ کون سا کھانا پاکیزہ ہے، پھر اس میں سے کچھ کھانا تمہارے پاس لے آئے اور خوش تدبیری (سے کام) کرے اور کسی کو تمہاری خبر نہ ہونے دے)، دوسری دلیل حضرت عروہ بارقیؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ**

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۱۰ طبع الحلبی، نیز دیکھئے: جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۱۲۵، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۵/ ۱۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہاج ۳/ ۴۰۰، الروض المربع شرح زاد المستقنع ۲/ ۳۰۵، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۱، کشاف القناع ۲/ ۴۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۵۰۹، الکنز للزیلعی ۴/ ۲۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۳۹، المجموع ۱۳/ ۵۳۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۵، المغنی ۵/ ۲۱۰۔

(۳) سورۂ کہف/ ۱۹۔

أعطاه دينارا ليشتري له به شاة، فاشترى له به شاتين، فباع إحداهما بدينار، فجاءه بدينار وشاة، فدعا له بالبركة في بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح فيه"(۱) (نبی کریم ﷺ نے حضرت عروہ کو ایک دینار عنایت فرمایا کہ وہ آپ کے لئے اس سے ایک بکری خرید لائیں، انہوں نے اس دینار سے آپ کے لئے دو بکریاں خریدیں پھر ان میں سے ایک کو ایک دینار میں فروخت کردیا اور ایک دینار اور بکری لے کر آپ ﷺ کے پاس آئے تو آپ ﷺ نے ان کو ان کی خرید وفروخت میں برکت کی دعا دی تو اگر وہ مٹی بھی خریدتے تو اس میں ان کو نفع ہوتا)۔

رسول اللہ ﷺ کے عہد سے آج تک ہر دور میں وکالت کے مشروع ہونے پر مسلمانوں کا اجماع رہا ہے، آج تک کسی مسلمان نے کبھی اس کی مخالفت نہیں کی ہے(۲)، وکالت کے احکام کی تفصیل اصطلاح "وکالۃ" میں دیکھیں۔

دوم: شرعی نیابت:

۷- شرعی نیابت (یعنی ولایت) شرعاً ان لوگوں پر ثابت ہوتی ہے جو صغر سنی یا کسی اور سبب سے بذات خود تصرف سے عاجز ہوں، اس کا ثبوت قرآن کریم، احادیث اور قیاس سے ہے۔

قرآن کریم میں بہت سی آیات ہیں جو ولایت پر دلالت کرتی ہیں، ان میں سے اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "**وَلَاتُؤْتُوا السُّفَهَآءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِىْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا وَّارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوْفًا، وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى**

(۱) حدیث عروۃ البارقی: "أن النبي ﷺ **أعطاه دينارا**......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۶۳۲ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۵/ ۸۷، نیز دیکھئے: منتہی الإرادات ۲/ ۴۶۱۔

إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[1] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ تعالی نے تمہارے لئے مایہ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کر دو)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ"[2] (اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو اور تمہارے غلام ہیں جو اس کے لائق ہوں)۔

ان آیات میں ان اولیاء کو خطاب ہے جو جان و مال کے نگراں اور ذمہ دار ہیں۔

ولایت کی مشروعیت کے بارے میں بہت ساری احادیث مروی ہیں، ان ہی میں سے رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا نكاح إلا بولي"[3] (ولی کے بغیر کوئی نکاح درست نہیں)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا، فالسلطان ولي من لا ولي له"[4] (جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلے اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، اگر اس سے وطی کرلے تو اس کو مہر ملے گا اس لئے کہ اس نے اس کی شرم گاہ کو حلال کیا ہے، پھر اگر آپس میں ان کے درمیان اختلاف ہو جائے تو سلطان اس کا ولی ہوگا جس کا کوئی ولی نہ ہو)۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ تصرف سے عاجز شخص پر، تصرف پر قادر شخص کے لئے ولایت کا ثبوت بھلائی میں تعاون کرنے، احسان کرنے، ضعیف کی اعانت کرنے اور مصیبت زدہ کی مدد کرنے کے باب سے ہے، اور یہ سارے امور عقلاً وشرعاً پسندیدہ کام ہیں۔

نیز اس لئے کہ یہ نعمت کے شکر کے باب سے ہے، اور یہ قادر ہونے کی نعمت ہے، اس لئے کہ ہر نعمت کا شکر اس نعمت کے اعتبار سے ہوتا ہے اور قدرت کی نعمت کا شکر، عاجز کی مدد کرنا ہے اور نعمت کا شکر عقلاً وشرعاً واجب ہے چہ جائیکہ جائز ہو[1]۔

شرعی نیابت کے اقسام:

۸ – شرعی نیابت، ولایت ہے، اور ولایت کی اپنے محل کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

مال پر ولایت، ذات پر ولایت۔

مال پر ولایت یہ ہے کہ جس پر ولایت حاصل ہو اس کے مال سے متعلق تصرفات اور معاملات کرنے کا اختیار ولی کو حاصل ہو، اور کسی اجازت کی ضرورت کے بغیر اس کے عقود و تصرفات نافذ ہوں۔

اور ذات پر ولایت یہ ہے کہ صغیر وغیرہ کی ذات وشخصیت سے متعلق امور پر اس کو اختیار حاصل ہو، اس میں اس کے نکاح کرنے کی ولایت بھی شامل ہے۔

ذات اور مال پر ولایت سے متعلق احکام اصطلاح "ولایۃ" میں دیکھے جائیں۔

---

(۱) سورۂ نساء ر ۵، ۶۔

(۲) سورۂ نور ر ۳۲۔

(۳) حدیث: "لا نكاح إلا بولي" کی روایت ترمذی (۳ر ۳۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسیٰؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها......" کی روایت ترمذی (۳ر ۳۹۹ طبع الحلبی نے کی ہے)، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

---

(۱) البدائع ۵ر ۱۵۲۔

عبادات میں نیابت:

شریعت میں عبادات کی تین قسمیں ہیں:
خالص مالی، خالص بدنی، بدن اور مال پر مشتمل۔

پہلی قسم: خالص مالی عبادات:

۹ - خالص مالی عبادات جیسے زکوۃ، صدقات، کفارات اور نذریں۔

عبادت کی اس قسم میں علی الاطلاق نیابت جائز ہے، خواہ جس پر عبادت واجب ہو وہ خود اس کی ادائیگی پر قادر ہو، یا قادر نہ ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

انہوں نے اس پر قرآن کریم، سنت مطہرہ اور قیاس سے استدلال کیا ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا"[2] (صدقات (واجبہ) تو صرف غریبوں اور محتاجوں اور کارکنوں کا حق ہے)۔

اس آیت کریمہ سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے زکوۃ پر عامل بننے کو جائز قرار دیا ہے، اور یہ اس کے مستحقین کی طرف سے نیابت کے حکم سے ہے، ابن کثیر نے کہا: اس پر عامل بننے والے وہ لوگ ہیں جو جابی اور ساعی (کہلاتے) ہیں (اور زکاۃ کی وصولیابی کا کام کرتے ہیں) جو اس پر اس میں سے ایک حصہ کے مستحق ہوتے ہیں[3]۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۲ ۲ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۷ ۲۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲، ۳/ ۱۳۶، القلیوبی وعمیرۃ علی منہاج الطالبین ۳/ ۷۶، ۷۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲، کشاف القناع ۲/ ۵ ۴۴۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

(۳) تفسیر ابن کثیر ۲/ ۳۶۴، نیز دیکھئے: المغنی ۵/ ۸۷ طبع الریاض۔

سنت مطہرہ میں کئی احادیث ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "**أردت الخروج إلى خيبر، فأتيت رسول الله ﷺ فسلمت عليه وقلت له: إني أردت الخروج إلى خيبر، فقال: إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر و سقا، فإن ابتغى منك آية فضع يدك على ترقوته**"[1] (میں نے خیبر جانے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، سلام کیا اور عرض کیا: میں نے خیبر جانے کا ارادہ کیا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: جب میرے وکیل کے پاس پہنچو اس سے پندرہ وسق لے لو، اگر وہ تم سے کوئی نشانی مانگے تو اس کے ہنسلی پر اپنا ہاتھ رکھ دینا)۔

نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الخازن المسلم الأمين الذي ينفذ -وربما قال: يعطي- ما أمر به كاملا موفرا طيبا به نفسه فيدفعه إلى الذي أمر له به أحد المتصدقين**"[2] (مسلمان امانت دار خازن اگر وہ چیز جس کے دینے کا اس کو حکم دیا گیا ہے پوری طرح خوش دلی کے ساتھ ادا کرے اور اس شخص کو دے دے جس کو دینے کا حکم اسے دیا گیا ہے تو وہ صدقہ کرنے والوں میں سے ایک ہوگا)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**وكلني النبي ﷺ بحفظ زكاة رمضان**"[3] (رسول اللہ ﷺ نے

(۱) حدیث جابر: "أردت الخروج إلى خيبر......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۷ ۴-۸ ۴ طبع حمص) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الخازن المسلم الأمين...... " کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۰۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوموسیٰؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث ابی ہریرہ: "وكلني رسول الله ﷺ بحفظ زكاة رمضان......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۴۸۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

مجھ کو رمضان کی زکوۃ کی حفاظت پر مقرر کیا)، نیز حدیث ہے: "أعطی النبي ﷺ عقبة بن عامر غنما يقسمها علی صحابته"(۱) (نبی کریم ﷺ نے حضرت عقبہ بن عامر کو کچھ بکریاں دیں کہ ان کو آپ کے صحابہ میں تقسیم کردیں)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "قال النبي ﷺ لمعاذ بن جبلؓ حين بعثه إلی اليمن: أخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد علی فقرائهم، فإن هم أطاعوا لک بذلک فإياک وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها و بين الله حجاب"(۲) (نبی کریم ﷺ نے جس وقت حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجا تو ان سے فرمایا: اہل یمن کو بتاؤ کہ اللہ تعالی نے ان پر زکوۃ کو فرض کیا ہے جو ان کے مالداروں سے لی جائے گی اور ان کے فقراء کو دی جائے گی اور اگر وہ اس بارے میں تمہاری اطاعت کریں تو ان کے عمدہ اموال سے پرہیز کرنا اور مظلوم کی بددعا سے بچنا اس لئے کہ مظلوم کی دعا اور اللہ تعالی کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہے)۔

حضرت ابوحمید الساعدی سے مروی ہے: "استعمل رسول الله ﷺ رجلا من الأسد علی صدقات بني سليم يدعی ابن اللتبية فلما جاء حاسبه"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ اسد کے ایک صاحب کو جن کو ابن اللتبیہ کہا جاتا تھا بنوسلیم کے صدقات وصول کرنے پر عامل بنایا اور جب وہ آئے تو ان سے حساب لیا)۔

(۱) حدیث: "أعطی النبي ﷺ عقبة بن عامر غنما......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۷۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أخبرهم أن الله قد فرض عليهم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "استعمل رسول الله ﷺ رجلا من الأسد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۶۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ ان عبادات میں مال نکالنا اصل میں واجب ہے اور یہ نائب کے عمل سے بھی حاصل ہوجاتا ہے(۱)۔

نیز ایک مالی حق ہے لہذا آدمیوں کے دیون کی طرح اس کی ادائیگی میں بھی وکیل بنانا جائز ہے(۲)۔

دوسری قسم: خالص بدنی عبادات:

۱۰- خالص بدنی عبادات جیسے نماز پڑھنا، روزہ رکھنا اور حدث سے طہارت حاصل کرنا، اس قسم کی عبادات میں علی الاطلاق نیابت جائز نہیں ہے، زندہ شخص کے تعلق سے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۳)، اس سلسلہ میں انہوں نے قرآن کریم، سنت مطہرہ اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰی"(۴) (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، سوائے اس کے جو کسی دلیل سے خاص کرلیا گیا ہو(۵)، نیز حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے: "لا يصلي أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد"(۶) (کوئی کسی کی طرف سے نماز نہ

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۳۶۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۱۲، ابن عابدین ۲/ ۲۳۸، الفروق ۲/ ۲۰۵، المجموع ۷/ ۱۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲، القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۷۶، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۷۳۔

(۴) سورۂ نجم/ ۳۹۔

(۵) البدائع ۲/ ۲۱۲۔

(۶) قول ابن عباس: "لا يصلي أحد عن أحد......" کی روایت نسائی نے السنن الکبری (۲/ ۱۷۵ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے۔

پڑھے اور نہ کوئی کسی کی طرف سے روزہ رکھے)۔

یعنی ذمہ داری سے بری ہونے کے حق میں نیابت جائز نہیں، ثواب کے سلسلہ میں یہ حکم نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص نماز پڑھے یا روزہ رکھے یا صدقہ کرے اور اس کا ثواب کسی مردہ یا زندہ شخص کو پہنچائے تو اہل سنت والجماعت کے نزدیک جائز ہے اور اس کا ثواب اس کو پہنچ جائے گا، اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''ثواب'' (فقرہ/۱۰)۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ عبادت جس پر واجب ہوتی ہے اس کے بدن سے متعلق ہوتی ہے، لہذا اس میں کوئی دوسرا اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا(۱)، نیز اس لئے کہ اس کا مقصد آزمائش کرنا، امتحان لینا اور نفس کو تھکانا ہے اور یہ مقصد وکیل بنانے سے حاصل نہ ہوگا(۲)۔

خالص بدنی عبادات میں میت کی طرف سے نیابت کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''أداء'' (فقرہ/۱۵) میں دیکھی جائے۔

تیسری قسم: بدن اور مال پر مشتمل عبادات:

۱۱- بدن اور مال پر مشتمل عبادات حج وعمرہ ہیں، جمہور کا مذہب ہے کہ اگر زندہ شخص کو ایسا عذر لاحق ہو جس کے زوال سے مایوسی ہوچکی ہو تو اس کی طرف سے حج کرنا مشروع ہے اور اس میں نیابت درست ہے، معتمد قول کے مطابق امام مالک کا مذہب ہے کہ حج میں نیابت مشروع نہیں ہے، نہ زندہ کی طرف سے نہ میت کی طرف سے، خواہ وہ معذور ہو یا معذور نہ ہو، تفصیل اصطلاح ''حج'' (فقرہ/۱۱۴) اور اس کے بعد کے فقرات، أداء، فقرہ/۱۶، عبادت، فقرہ/۷) میں ہے، البتہ عمرہ فی الجملہ نیابت کے قابل ہے، تفصیل اصطلاح (عمرہ فقرہ/۳۸) میں ہے۔

اول: زندہ کی طرف سے حج میں نیابت:

نائب کا حج کس کی طرف سے ادا ہوگا:

۱۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ جس کی طرف سے حج کیا جائے، اس کی طرف سے حج ادا ہوگا، اس لئے کہ حضرت خثعمیہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: "**حجي عن أبيک**"(۱) (اپنے والد کی طرف سے حج کرو)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ان کو اپنے والد کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا، اگر ان کا حج ان کے والد کی طرف سے ادا نہیں ہوتا تو آپ ﷺ ان کو ان کی طرف سے حج کرنے کا حکم نہ دیتے۔

نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اللہ تعالی کے دین کو بندوں کے دین پر قیاس کیا ہے اور ارشاد فرمایا: "**أرأيت لو كان على أبيک دين**"(۲) (تمہارا کیا خیال ہے اگر تیرے والد پر کوئی دین ہوتا)، اور بندوں کے دین میں نیابت کافی ہوجاتی ہے، اور نائب کا فعل اس شخص کے فعل کے قائم مقام ہوتا ہے جس کی نیابت وہ کرتا ہے تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا، نیز اس لئے کہ کبھی حج کرنے والے کو احرام میں اصل کی طرف سے نیت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جس کی طرف سے وہ حج کرتا ہے، اگر حج اس کی طرف سے ادا نہ ہوتا تو اس کی نیت کی ضرورت بھی نہ ہوتی۔

امام محمد بن الحسن سے منقول ہے کہ حج تو حج کرنے والے کی

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۹۔

---

(۱) حدیث: "حجي عن أبيک" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "أرأيت لو كان على أبيک دين......" کی روایت نسائی (۵/ ۱۱۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

طرف سے ادا ہوتا ہے، البتہ جس کی طرف سے حج کیا جائے اس کو صرف نفقہ کا ثواب ملے گا، اس لئے کہ حج بدنی اور مالی عبادت ہے، اور بدن حج کرنے والے کا ہے اور مال اس کا ہے جس کی طرف سے حج کیا جائے تو جو بدن کی وجہ سے ہوگا وہ بدن والے کا ہوگا اور جو مال کے سبب ہوگا وہ مال والے کا ہوگا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ احرام کی ممنوعات میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرلے تو اس کا کفارہ خود حج کرنے والے کے مال میں واجب ہوگا، اس کے مال میں واجب نہ ہوگا جس کی طرف سے حج کر رہا ہے، اسی طرح اگر وہ حج کو فاسد کردے تو اسی پر قضا واجب ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حج اس کی طرف سے ادا ہوگا۔

البتہ شریعت نے اس شخص کے حق میں جو خود حج کرنے سے عاجز ہو، نفقہ حج کے ثواب کو اس کے اپنے حج کے قائم مقام کردیا ہے اور ایسا اس پر رحمت وشفقت کے پیش نظر کیا ہے(۱)۔

زندہ شخص کی طرف سے حج میں نیابت کے جواز کی شرائط:

۱۳- پہلی شرط: جس کی طرف سے حج کیا جائے وہ خود حج کرنے سے عاجز ہو اور اس کے پاس اتنا مال ہو جس سے وہ کسی کو نائب بنا سکے(۲)، لہذا اگر وہ خود ادا کرنے پر قادر ہو یعنی تندرست ہو اور اس کے پاس مال بھی ہو تو اس کی طرف سے کسی دوسرے کا حج کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ اپنے بدن سے ادا کرنے پر قادر ہو اور اس کے پاس مال ہو جس سے حج کر سکے تو فرضیت کا تعلق اس کے بدن سے ہوگا اس کے مال سے نہیں بلکہ مال شرط ہوگا، اور جب فرض کا تعلق اس کے بدن سے ہو تو خالص بدنی عبادات کی طرح اس میں نیابت کافی نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر وہ صحت مند فقیر ہو تو اس کی طرف سے کسی دوسرے کا حج کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ مال اس پر وجوب کی ایک شرط ہے، اور جب اس کے پاس مال نہ ہو تو اس پر بالکل واجب ہی نہ ہوگا، لہذا واجب کے ادا کرنے میں کوئی دوسرا اس کی طرف سے نائب نہیں ہوگا کیونکہ یہاں واجب ہی نہیں ہے(۱)۔

۱۴- دوسری شرط: حج کرانے کے وقت سے، موت کے وقت تک عاجز ہونا مسلسل باقی رہے، یعنی اپنے مرض کی حالت ہی میں انتقال کر جائے(۲)، اگر مریض کی طرف سے حج کئے جانے کے بعد وہ شفایاب ہو جائے تو یا تو نائب کے حج کرنے کے بعد شفایاب ہوگا یا حج سے نائب کے فارغ ہونے سے پہلے شفایاب ہوگا یا نائب کے احرام سے قبل شفایاب ہوگا۔

۱۵- پہلی حالت: اگر مریض کی طرف سے حج کئے جانے کے بعد وہ شفایاب ہو:

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ اس پر دوسرا حج واجب نہ ہوگا، اور یہی اسحاق کا قول ہے(۳)، اس لئے کہ اس کو جس چیز کا حکم دیا گیا ہے اس کو اس نے ادا کردیا، لہذا ذمہ داری سے بری ہوگیا جیسا کہ اگر شفایاب نہ ہوتا، اور وہ حج بدل کے سبب ذمہ داری

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۹، المغنی ۳/ ۲۲۸، ۲۲۹، الحطاب ۲/ ۵۴۳-۵۴۸۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۱۲، فتح القدیر ۲/ ۳۲۶، ابن عابدین ۲/ ۲۳۸، المجموع ۷/ ۹۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۵۲، ۲۵۳، المغنی ۵/ ۱۹ طبع ہجر، کشاف القناع ۲/ ۳۹۰۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۳، المغنی ۵/ ۲۱۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۱۳، فتح القدیر ۲/ ۳۲۶، ابن عابدین ۲/ ۲۳۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۵۲، المجموع ۷/ ۱۱۵، المغنی ۵/ ۱۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۱۹، کشاف القناع ۲/ ۳۹۰۔

(۳) المغنی ۵/ ۲۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۱۹، کشاف القناع ۲/ ۳۹۱، المجموع ۷/ ۱۱۳۔

سے بری مانا جاتا، نیز اس لئے بھی کہ اس نے شارع کے حکم سے فرض حج ادا کر دیا ہے، لہذا اس پر دوسرا حج لازم نہ ہوگا، جیسا کہ اگر وہ خود حج کر لیتا، تو دوسرا حج لازم نہ ہوتا، اور نائب بنانے کے جواز کے لئے بظاہر شفا سے مایوس ہونا ہی معتبر ہے۔

حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا اصح قول اور ابن المنذر کی رائے یہ ہے کہ اس پر دوسرا حج لازم ہوگا، اور اس کی طرف سے کسی دوسرے کا حج کافی نہ ہوگا(۱)، اس لئے کہ یہ مایوس ہو جانے کا بدل ہے، اور جب وہ شفایاب ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ وہ مایوس نہیں تھا، لہذا اصل اس پر لازم ہوگا جیسے آئسہ (جس کا حیض کبرسنی کی وجہ سے بند ہو گیا ہو) اگر مہینوں کے ذریعہ عدت گذارے پھر اس کو حیض آ جائے تو وہ عدت اس کے لئے کافی نہ ہوگی۔

اور جیسا کہ دوسرے کی طرف سے دوسرے کے حج کرنے کا جواز، خلاف قیاس اس عجز کی وجہ سے ثابت ہے جس کے ختم ہونے کی امید نہ ہو، اسی طرح اس کے جواز کے برقرار رہنے میں بھی اس کی قید ہوگی(۲)۔

۱۶- دوسری حالت: اگر حج سے نائب کے فارغ ہونے سے قبل شفایاب ہو:

حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ وہ اس کے لئے کافی ہوگا، جیسے تمتع کرنے والا اگر روزہ شروع کر دے پھر ہدی پر قادر ہو جائے اور کفارہ ادا کرنے والا، بدل کے شروع کرنے کے بعد اصل پر قادر ہو جائے، اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ اس کے لئے کافی نہیں ہوگا، ابن قدامہ نے کہا: مناسب ہے کہ حج اس کے لئے کافی نہ ہو، اس

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۳، فتح القدیر ۲/ ۳۲۶، ابن عابدین ۲/ ۲۳۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۵۳، المجموع ۷/ ۱۱۳-۱۱۵، المغنی ۵/ ۲۱۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۱۳۔

لئے کہ وہ بدل کے مکمل ہونے سے پہلے اصل پر قادر ہو گیا ہے، لہذا اس پر لازم ہوگا جیسے صغیرہ اور آئسہ کو، مہینوں کے ذریعہ ان کی عدت پوری ہونے سے قبل حیض آ جائے اور جیسے تیمّم کرنے والے کو اس کی نماز کے دوران پانی نظر آ جائے(۱)۔

۱۷- تیسری حالت: نائب کے احرام کے قبل اگر شفایاب ہو جائے:

کسی حال میں اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ بدل کے شروع کرنے سے قبل وہ اصل پر قادر ہو گیا ہے(۲)۔

جس مریض کے شفایاب ہونے کی امید ہو اس کی طرف سے نیابت:

۱۸- جس مریض کے شفایاب ہونے کی امید ہو کیا اس کا اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے کسی کو نائب بنانا جائز ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس شخص کو اپنے مرض کے دور ہو جانے کی امید ہو، اس کے لئے اور قیدی وغیرہ کے لئے کسی کو نائب بنانا جائز نہ ہوگا(۳)، اور اگر اس نے ایسا کر لیا تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا اگر چہ وہ شفایاب نہ ہو، اس لئے کہ اس کو خود حج کرنے پر قدرت کی امید ہے اس لئے اس کو نائب بنانے کا حق نہ ہوگا اور اگر کر لے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا جیسے فقیر۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۱، کشاف القناع ۲/ ۳۹۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۱۹، الإنصاف ۳/ ۴۰۵۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۱۹، کشاف القناع ۲/ ۳۹۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۹، المجموع ۷/ ۱۱۲، المغنی ۵/ ۲۲، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۱۹، کشاف القناع ۲/ ۳۹۱۔

نیز اس لئے بھی کہ شیخ کبیر کی طرف سے حج کرنے کے بارے میں نص ہے، جس کے لئے خود حج کرنے کی امید نہیں ہے، لہذا اس پر صرف اسی کو قیاس کیا جاسکتا ہے جو اس کے مثل ہو۔

لہذا ایسا شخص جس کو خود حج کرنے پر قادر ہوجانے کی امید ہو اگر وہ نائب بنادے پھر اپنے شفایاب ہونے سے مایوس ہوجائے تو دوبارہ اپنی طرف سے حج کرانا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسی حالت میں نائب بنایا ہے جس میں نائب بنانا اس کے لئے جائز نہیں ہے، لہذا وہ تندرست کے مشابہ ہوگا (۱)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ جواز موقوف رہے گا اگر وہ مرض یا قید کی حالت میں مرجائے تو جائز ہوجائے گا اور اگر موت سے قبل مرض یا قید ختم ہوجائے تو جائز نہیں رہے گا (۲)۔

۱۹-تیسری شرط: جس کی طرف سے حج کیا جائے اس کی اجازت:

دوسرے کے حکم کے بغیر اس کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس کا جائز ہونا اس کی طرف سے نیابت کے طور پر ہے اور حکم کے بغیر نیابت ثابت نہیں ہوتی ہے (۳)۔

زندہ کے تعلق سے یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، البتہ میت کے بارے میں اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح (حج فقرہ/۱۱۷) میں دیکھی جائے۔

۲۰-چوتھی شرط: جس کی طرف سے حج کیا جائے، احرام کے وقت اس کی طرف سے نیت کرنا:

فقہاء کا مذہب ہے کہ جس کی طرف سے حج کیا جائے، احرام

(۱) المغنی ۵/۲۲۔

(۲) البدائع ۲/۲۱۳، فتح القدیر ۲/۳۲۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۳۸۔

(۳) البدائع ۲/۲۱۳، ابن عابدین ۲/۲۳۹، المجموع ۷/۹۸-۱۱۴، المغنی ۵/۲۷۔

کے وقت اس کی طرف سے نیت کرنا شرط ہے، اس لئے کہ نائب اس کی طرف سے حج کرتا ہے اپنی طرف سے نہیں، لہذا اس کی نیت کرنا ضروری ہوگا، افضل یہ ہے کہ اپنی زبان سے کہے: فلاں کی طرف سے لبیک جیسے اگر اپنی طرف سے حج کرتا تو نیت ضروری ہوتی (۱)۔

نائب بنانے والے کی طرف سے نائب کا نیت کرلینا کافی ہے، اگرچہ الفاظ میں اس کا نام نہ لے اور اگر اس کا نام ونسب بھول جائے تو یہ نیت کرے کہ جس نے اس کو حج کرنے کے لئے مال دیا ہے اس کی طرف سے حج کرتا ہوں (۲)۔

شافعیہ نے کہا: حج میں نائب بنانے والے کی نیت کرنا کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ حج میں عبادت، نائب کا عمل ہے، لہذا اس کی طرف سے نیت کا ہونا واجب ہوگا (۳)۔

۲۱-پانچویں شرط: جس کی طرف سے حج کیا جائے اس کے مال سے مامور کا حج کرنا:

اگر دوسرے کی طرف سے حج کرنے والا رضا کارانہ طور پر اپنے مال سے حج ادا کردے تو اس کی طرف سے حج کے کافی ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (حج فقرہ/۱۱۷) میں دیکھی جائے۔

۲۲-چھٹی شرط: نائب کا پہلے اپنی طرف سے حج کرنا:

اس شرط کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس نے اپنا فرض حج نہ کیا ہو

(۱) البدائع ۲/۲۱۳، ابن عابدین ۲/۲۳۸۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/۵۱۹، ابن عابدین ۲/۲۳۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/۱۳، مغنی المحتاج ۱/۴۱۵۔

اس کے لئے دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر وہ ایسا کرلے تو اس کا احرام خود اس کے فرض حج کی طرف سے ہوگا، اسی کے قائل اوزاعی اور اسحاق ہیں [1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نیابت صحیح ہوگی، خواہ نائب نے اپنی طرف سے حج کرلیا ہو یا نہیں، البتہ افضل یہ ہے کہ اس نے اپنی طرف سے حج کرلیا ہو [2]، اس کو حج صرورۃ کہا جاتا ہے۔

جو حنفیہ کا قول ہے یہی الحسن، ابراہیم، ایوب سختیانی اور جعفر بن محمد کا قول بھی ہے، امام احمد سے بھی اس کے مثل منقول ہے [3]۔

ثوری نے کہا: اگر اپنی طرف سے حج کرنے پر قادر ہو تو اپنی طرف سے حج کرے گا اور اگر اپنی طرف سے حج کرنے پر قادر نہ ہو تو دوسرے کی طرف سے حج کرے گا، اس لئے کہ حج میں نیابت جائز ہے، اس لئے جائز ہوگا کہ جس نے اپنی طرف سے فرض حج ادا نہ کیا ہو وہ دوسرے کی طرف سے حج ادا کرے جیسے زکوۃ [4]۔

ابوبکر عبد العزیز نے کہا: حج باطل ہوجائے گا، نہ اس کی طرف سے صحیح ہوگا نہ دوسرے کی طرف سے، یہی حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، اس لئے کہ جب طواف زیارت کی ایک شرط نیت کی تعیین ہے، تو اگر اس کی نیت دوسرے کے لئے کرے گا اور اپنے لئے نہیں کرے گا تو اس کی طرف سے ادا نہیں ہوگا، اسی طرح دوسرے کو اٹھا کر طواف کرنے سے بھی اپنی طرف سے طواف ادا نہ ہوگا [5]، اس کی تفصیل اصطلاح (حج فقرہ/۱۱۶) میں دیکھئے۔

---

(۱) المجموع ۷/۱۱۷، المغنی ۵/۴۲، شرح منتہی الإرادات ۱/۵۲۰۔

(۲) البدائع ۲/۲۱۳، ابن عابدین ۲/۲۴۱۔

(۳) المغنی ۵/۴۲۔

(۴) المغنی ۵/۴۲۔

(۵) المغنی ۵/۴۲۔

حج میں عورت کا نائب بننا:

۲۳- سابقہ شرائط کے ساتھ حج میں نیابت جائز ہے، خواہ نائب مرد ہو یا عورت اور یہ عام اہل علم کا قول ہے [1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ کراہت کے ساتھ جائز ہوگا [2]، اور یہی الحسن بن صالح کا قول ہے [3]۔

جائز تو اس لئے ہے کہ حضرت خثعمیہ کی حدیث ہے اور کراہت اس لئے ہے کہ اس کے حج میں ایک طرح کا نقصان ہے اس لئے کہ عورت حج کی سنتیں پوری طرح ادا نہیں کرسکتی ہے، کیونکہ وہ طواف اور صفا مروہ کے درمیان سعی میں رمل نہیں کرسکتی اور نہ حلق کراسکتی ہے [4]۔

حج فرض اور حج نذر دونوں میں ایک ساتھ نیابت:

۲۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص پر فرض حج اور نذر کا حج دونوں ہو اور وہ ایک ہی سال میں دو آدمیوں کو اجرت پر لے کہ وہ دونوں اس کی طرف سے حج کریں، تو الأم میں صراحت ہے کہ یہ جائز اور بہتر ہے، اس لئے کہ اس نے نذر کو فرض حج سے مقدم نہیں کیا، نووی نے کہا: امام شافعی کے بعض اصحاب نے کہا: جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک سال میں خود دو حج نہیں کرسکتا ہے لیکن یہ قول قابل اعتبار نہیں ہے [5]۔

---

(۱) البدائع ۲/۲۱۳، الہدایہ مع فتح القدیر ۲/۳۰۴، ابن عابدین ۲/۲۴۱، الأم ۲/۱۲۵، کشاف القناع ۲/۳۹۱، المغنی ۵/۲۷، شرح منتہی الإرادات ۱/۵۱۹۔

(۲) البدائع ۲/۲۱۳۔

(۳) المغنی ۵/۲۷۔

(۴) البدائع ۲/۲۱۳۔

(۵) المجموع ۷/۱۱۷۔

خود حج پر قادر ہونے کی حالت میں نیابت:

۲۵- حج یا تو فرض ہوگا یا نذر یا نفل۔

اگر حج فرض ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قادر شخص کے لئے جائز نہ ہوگا کہ اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے کسی کو نائب بنائے، جمہور کے نزدیک نذر کے حج کا حکم بھی یہی ہے، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ یہ مکروہ ہے۔

لیکن اگر حج نفل ہو اور نائب بنانے والے نے اپنا فرض حج ادا کرلیا ہو اور وہ خود حج کرنے پر قادر بھی ہو تو نائب بنانے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نائب بنانا جائز ہوگا[1]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نائب بنانا مکروہ ہوگا[2]۔

شافعیہ اور دوسری روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ نائب بنانا جائز نہ ہوگا[3]، تفصیل اصطلاح (حج فقرہ/۱۱۸) میں دیکھی جائے۔

نفل حج سے ایسا عاجز ہونا کہ عجز کے ختم ہوجانے کی امید ہو:

۲۶- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر آدمی نفل حج کرنے سے عاجز ہو اور اس کے عجز کے ختم ہوجانے کی امید ہو جیسے وہ مریض جس کے شفایاب ہوجانے کی امید ہو اور قیدی تو اس کے لئے اس میں نائب بنانا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا حج ہے جو اس پر لازم نہیں ہے، اور وہ خود اس کو ادا کرنے سے عاجز ہے، لہذا اس میں اس کے لئے نائب بنانا جائز ہوگا جیسے بہت بوڑھا شخص۔

اس میں اور فرض حج میں فرق یہ ہے کہ فرض حج عمر کی عبادت ہے، لہذا اس سال اس کو موخر کردینے سے وہ فوت نہیں ہوگا، اور نفل ہر سال مشروع ہے، لہذا تاخیر کرنے سے اس سال کا حج فوت ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ اگر فرض حج کو ادا کرنے سے قبل مرجائے تو اس کی موت کے بعد اس کو ادا کیا جاسکتا ہے اور نفل حج ادا نہیں کیا جاسکتا، لہذا وہ فوت ہوجائے گا[1]۔

نائب کب مخالفت کرنے والا ہوجائے گا اور اگر وہ مخالفت کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا:

الف- اس کو افراد کا حکم دے اور وہ قران کرلے:

۲۷- اگر نائب کو افراد کا حکم دے اور وہ قران کرلے تو شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابویوسف اور امام محمد کا مذہب ہے کہ وہ مخالفت کرنے والا نہ ہوگا اور نہ ضامن ہوگا اور جس کی طرف سے حج وعمرہ کیا ہے اس کی طرف سے حج وعمرہ ادا ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے وہ کام کرلیا ہے جس کا حکم اس کو دیا گیا ہے، بلکہ مزید اس نے اچھا کام کیا ہے، لہذا دلالۃ اضافی کام کی اس کو اجازت ہوگی، اور وہ مخالفت کرنے والا نہیں ہوگا، اس لئے صحیح ہوگا اور وہ ضامن نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کو ایک دینار میں ایک بکری خریدنے کا حکم دے اور وہ اس سے ایسی دو بکریاں خرید لے جس میں ایک بکری ایک دینار کے برابر ہو تو یہ عمل وکالت کے منافی نہیں مانا جاتا[2]۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ وہ مخالفت کرنے والا ہوگا اور نفقہ کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کو جس عمل کا حکم دیا گیا تھا اس کو ادا نہیں

---

(۱) ابن عابدین ۲/۲۴۱، المغنی ۵/۲۳۔
(۲) الدسوقی ۲/۱۸، الشرح الصغیر ۲/۱۵۔
(۳) المجموع ۷/۱۱۶، الإنصاف ۳/۴۱۸، المغنی ۵/۲۳۔

(۱) المغنی ۵/۲۳۔
(۲) المجموع ۷/۱۳۹، المغنی ۵/۲۸، البدائع ۲/۲۱۳، ۲۱۴۔

کیا، اس لئے کہ اس کو ایسے سفر کا حکم دیا گیا جس میں وہ صرف حج کرے کوئی دوسرا کام نہ کرے، اور ایسا نہیں کیا لہذا وہ حکم دینے والے کے حکم کی مخالفت کرنے والا ہوگا اور ضامن ہوگا[1]۔

ب- اس کو حج کا حکم دے اور وہ تمتع کرلے یا میقات سے اپنے لئے عمرہ کرلے:

۲۸- حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر نائب کو حج کرنے کا حکم دے اور وہ تمتع کرلے یا میقات سے اپنے لئے عمرہ کرلے پھر حج کرے: تو اگر وہ میقات آئے اور وہاں سے حج کا احرام باندھے تو جائز ہوگا اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر مکہ سے حج کا احرام باندھے تو اس پر دم واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے میقات کو چھوڑ دیا ہے، اور میقات و مکہ کے درمیان حج کے احرام میں سے جو چھوڑ دیا ہے اس کے بقدر نفقہ واپس کرے گا، اس لئے کہ اگر میقات سے احرام باندھے تو صحیح طریقہ پر حج کو میقات سے ادا کرے گا، اور اگر مکہ سے احرام باندھے تو اتنا خلل ضرور ہوا کہ اس کی تلافی کے لئے دم دینا پڑا، لہذا اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا جیسے کہ (اس صورت میں دم ہوتا) جبکہ بغیر احرام کے میقات سے آگے جاتا اور اس کے بعد احرام باندھتا[2]، اور اگر اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دے اور وہ عمرہ کرلے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے مخالفت کی، اور اگر عمرہ کرلے پھر مکہ سے حج کرے تو نفقہ کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ جس کام کا حکم دیا گیا اس کے علاوہ کام کیا ہے، لہذا مخالفت کرنے والا ہوگا اور ضامن ہوگا اس لئے کہ اس نے اس کو پورے سفر کا حکم صرف حج کے لئے دیا ہے، اور اس نے ایسا نہیں کیا کیونکہ اس نے اس سفر میں حکم دینے والے کی طرف

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۴، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۴۷، البحر الرائق ۳/ ۶۸۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۷، ۲۸، کشاف القناع ۲/ ۳۹۸۔

سے حج کیا اور اپنی طرف سے عمرہ کرلیا، لہذا وہ مخالفت کرنے والا ہوگا، یہ حنابلہ میں قاضی کا قول ہے[1]۔

ج- اس کو تمتع کرنے کا حکم دے اور وہ قران کرلے:

۲۹- شافعیہ نے کہا: اگر تمتع کرنے کے لئے اس کو کرایہ پر لیا اور اس نے قران کرلیا تو اس نے مزید بہتر کام کیا، اس لئے کہ اس نے میقات سے دو عبادتوں کا احرام باندھ لیا، پھر اگر دونوں عبادتوں کے لئے متعدد افعال ادا کرے گا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، ورنہ اجرت میں سے کچھ ساقط ہوجائے گا اس لئے کہ اس نے ایک طرح افعال میں اختصار کردیا ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نائب کو تمتع کرنے کا حکم دے اور وہ قران کرلے تو یہ آمر کی طرف سے ادا ہوگا، اس لئے کہ اس نے دونوں کا حکم دیا تھا، اس نے صرف اس بارے میں مخالفت کی کہ اس نے اس کو مکہ سے حج کا احرام باندھنے کا حکم دیا تھا، اور اس نے میقات سے احرام باندھ لیا ہے، امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ نفقہ میں سے کچھ واپس نہیں کرے گا، حنابلہ میں سے قاضی نے کہا: آدھا نفقہ واپس کرے گا اس لئے کہ اس کا مقصد الگ عمرہ کرنا تھا، اور تمتع کی فضیلت حاصل کرنی تھی، اور اس نے اس بارے میں اس کی مخالفت کی اور اس کا مقصد فوت کردیا[2]۔

د- اس کو تمتع کا حکم دے اور وہ افراد کرلے:

۳۰- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو تمتع کرنے کے لئے اجرت پر لے اور وہ افراد کرلے تو دیکھا جائے گا:

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۴، المغنی ۵/ ۲۸، کشاف القناع ۲/ ۳۹۸۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۸، الروضۃ ۳/ ۲۸، ۲۹۔

اگر پہلے عمرہ کیا اور حج کے لئے میقات لوٹا تو اس نے مزید اچھا کام کیا اور اگر عمرہ کو موخر کیا تو اگر عین کا اجارہ ہو (یعنی متعین وقت ہر سال کا) تو وہ اجارہ عمرہ میں فسخ ہوجائے گا کیونکہ اس کا مقرر وقت فوت ہوگیا لہذا مقررہ اجرت میں سے عمرہ کا حصہ واپس کرے گا، اور اگر اجارہ ذمہ پر ہو اور عمرہ کے لئے میقات واپس آیا ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا ورنہ میقات سے عمرہ کا احرام چھوڑ دینے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہوگا اور اجرت میں سے کچھ کم ہونے کے بارے میں اختلاف ہے[1]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نائب کو تمتع کرنے کا حکم دے اور وہ افراد کرلے تو نائب بنانے والے کی طرف سے ادا ہوگا اور آدھا نفقہ واپس کرے گا، اس لئے کہ میقات سے عمرہ کا احرام باندھنے میں کوتاہی کردی حالانکہ اس کو اسی کا حکم دیا تھا، اور میقات سے حج کے لئے اس کا احرام باندھنا ایسا اضافہ ہے کہ اس کی وجہ سے وہ کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا[2]۔

ھ-اس کو قران کرنے کا حکم دے اور وہ افراد یا تمتع کرلے:

۱۳۱- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس کو قران کرنے کے لئے اجرت پر لے اور وہ اس کے خلاف کردے تو دیکھا جائے گا: اگر وہ خلاف ورزی کرکے افراد کرے پھر عمرہ کرے اور اجارہ عین پر ہو تو اجرت میں سے عمرہ کا حصہ واپس کرنا اس پر لازم ہوگا، ''المناسک الکبیر'' میں اس کی صراحت ہے، اس لئے کہ اس اجارہ میں مقررہ وقت سے عمل کو موخر کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر اجارہ ذمہ میں ہو تو دیکھا جائے گا: اگر عمرہ کے لئے میقات پر واپس آیا ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے مزید بہتر کام کیا ہے، لہذا اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، مستاجر پر بھی کچھ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے قران نہیں کیا، اور اگر میقات پر واپس نہ آئے تو عمرہ کے لئے میقات سے آگے بڑھ جانے کی وجہ سے اجیر پر دم واجب ہوگا۔

اور کیا اجرت میں سے کچھ کم کیا جائے گا یا دم کے ذریعہ کوتاہی کی تلافی ہوجائے گی؟ اس میں دو طریقے ہیں:

اصح طریقہ ہے کہ اس میں دو قول ہیں: اول: تلافی ہوجائے گی اور ایسا ہوجائے گا گویا اس نے کوئی مخالفت نہیں کی، لہذا پوری اجرت واجب ہوگی اور اظہر قول ہے کہ اجرت کم ہوجائے گی، المختصر میں اسی کی صراحت ہے۔

دوسرا طریقہ: یقیناً اجرت کم ہوجائے گی۔

اگر خلاف ورزی کرکے تمتع کرلے تو صاحب التتمۃ نے اشارہ کیا ہے کہ اگر عین کا اجارہ ہو تو حج مستاجر کی طرف سے ادا نہ ہوگا اس لئے کہ مقرر وقت میں ادا نہیں ہوا ہے، یہی گذشتہ بحث کے قیاس کا تقاضا ہے، اور اگر اجارہ ذمہ میں ہو تو دیکھا جائے گا: اگر حج کے لئے میقات واپس آیا تو نہ اس پر دم ہے اور نہ ہی مستاجر پر ورنہ دو قول ہیں، اول: اس کو مخالفت کرنے والا قرار نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں عبادتیں قریب قریب ہیں، تو اس کا حکم ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اگر وہ حکم کے مطابق عمل کرتا، اور دم اجیر پر واجب ہوگا یا مستاجر پر اس میں دو قول ہیں: اصح قول ہے کہ اس کو مخالفت کرنے والا مانا جائے گا اور اجیر کی کوتاہی کی وجہ سے اس پر دم واجب ہوگا اور اجرت میں سے کچھ کے ساقط ہونے کے بارے میں گذشتہ اختلاف ہے، شیخ ابوحامد کے اصحاب نے لکھا ہے کہ اجیر پر دم واجب ہوگا اس لئے کہ اس نے میقات سے احرام کو چھوڑ دیا ہے، اور مستاجر پر دوسرا دم واجب ہوگا

(۱) روضۃ الطالبین ۳/۲۸۔

(۲) المغنی ۵/۲۸۔

اس لئے کہ اس نے جس قران کا حکم دیا ہے اس میں یہ بھی داخل ہے، ابن الصباغ وغیرہ نے اس کو بعید از قیاس قرار دیا ہے (۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نائب کو قران کرنے کا حکم دے اور وہ افراد یا تمتع کرلے تو صحیح ہوجائے گا اور دونوں عبادتیں آمر کی طرف سے ادا ہوں گی، اور نفقہ میں سے اس عبادت کے احرام کے چھوڑنے کے بقدر واپس کرنا ہوگا، جس کو میقات سے چھوڑ دیا ہے، ان تمام صورتوں میں اگر اس کو دو عبادتوں کا حکم دے اور وہ ایک کو ادا کرے دوسرے کو ادا نہ کرے تو چھوڑے ہوئے کے بقدر نفقہ واپس کرے گا اور ادا کی ہوئی عبادت آمر کی طرف سے ادا ہوگی اور نائب کو اس کے بقدر نفقہ ملے گا (۲)۔

و-اس کو حج کرنے کا حکم دے اور وہ حج کرے پھر اپنے لئے عمرہ کرے:

۳۲-حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نائب کو حج کرنے کا حکم دے اور وہ حج کرے پھر اپنے لئے عمرہ کرے یا عمرہ کرنے کا حکم دے اور وہ عمرہ کرے پھر اپنے لئے حج کرے تو صحیح ہوگا اور نفقہ میں سے کچھ واپس نہ کرے گا اس لئے کہ اس کو جس کام کا حکم دیا گیا اس کو اس نے طے شدہ کے مطابق ادا کردیا ہے (۳)۔

ز-اس کو اپنے شہر سے احرام باندھنے کا حکم دے اور وہ مخالفت کرے:

۳۳-حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نائب کو اپنے شہر سے احرام باندھنے کا حکم دے اور وہ میقات سے احرام باندھے تو جائز ہے اس لئے کہ یہی افضل ہے۔

اور اگر میقات سے احرام باندھنے کا حکم دے اور وہ اپنے شہر سے احرام باندھ لے تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ یہ ایسا اضافہ ہے جس میں کوئی ضرر نہیں ہے (۱)۔

ح-اس کو کسی معین سال میں حج کرنے کا حکم دے اور وہ اس کی مخالفت کرے:

۳۴-حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نائب کو کسی معین سال میں حج کرنے کا حکم دے یا کسی معین مہینہ میں عمرہ کرنے کا حکم دے وہ اس کو دوسرے سال یا دوسرے مہینہ میں ادا کرے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ فی الجملہ اس کو اس کی اجازت ہے (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر اجیر معین سال سے پہلے حج ادا کرلے تو جائز ہوگا اور خیر میں اضافہ ہوگا (۳)۔

ط-ایک آدمی کی طرف سے حج میں اور دوسرے کی طرف سے عمرہ میں نیابت کرنا:

۳۵-اگر اس کو ایک آدمی حج کا حکم دے اور دوسرا اس کو عمرہ کا حکم دے تو اگر دونوں اس کو جمع کرنے یعنی قران کرنے کی اجازت دے دیں اور وہ جمع کرلے تو جائز ہوگا۔

اس لئے کہ اس کو ایسے سفر کا حکم دیا گیا ہے کہ اس کے بعض حصہ کو حج میں اور بعض حصہ کو عمرہ میں لگائے اور اس نے ایسا ہی کیا ہے، لہذا مخالفت کرنے والا نہ ہوگا۔

اگر دونوں اس کو جمع کرنے کی اجازت نہ دیں اور وہ جمع کرلے

---

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۶، ۲۷۔
(۲) المغنی ۵/ ۲۸، کشاف القناع ۲/ ۳۹۸۔
(۳) المغنی ۵/ ۲۹۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۹۔
(۲) المغنی ۵/ ۲۹۔
(۳) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۔

تو کرخی نے لکھا ہے کہ یہ جائز ہوگا اور قدوری نے مختصر الکرخی کی شرح میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے مخالفت کی ہے، کیونکہ اس نے ایسے سفر کا حکم دیا ہے جو کل کا کل حج میں لگے گا اور اس نے اس کو حج وعمرہ دونوں میں لگایا ہے اس لئے وہ مخالفت کرنے والا ہوگا۔

یہ صرف اس قول کے مطابق صحیح ہوگا جو امام ابویوسف سے منقول ہے کہ جو دوسرے کی طرف سے حج کرے اور اپنی طرف سے عمرہ کرے تو جائز ہوگا (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر دو آدمی کسی ایک شخص کو اجرت پر لیں: ایک اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے اور دوسرا اپنی طرف سے عمرہ کرنے کے لئے اور وہ دونوں کی طرف سے قران کرے تو جدید قول کے مطابق دونوں اجیر کی طرف سے ادا ہوں گے اور دوسرے قول کے مطابق جس نے جس کام کے لئے اجرت پر لیا وہ اس کی طرف سے ادا ہوگا (۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر اس کو ایک آدمی حج میں اور دوسرا آدمی عمرہ میں نائب بنائے اور دونوں اس کو قران کرنے کی اجازت دے دیں اور وہ ایسا ہی کرے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ مشروع عبادت ہے، اور اگر ان دونوں کی اجازت کے بغیر قران کرلے تو بھی صحیح ہوگا، اور ان دونوں کی طرف سے ادا ہوگا، اور ان میں سے ہر ایک کو آدھا نفقہ واپس کرے گا اس لئے کہ اس نے ان دونوں کی اجازت کے بغیر ان کی طرف سے سفر کو استعمال کیا ہے۔

اگر ان میں سے ایک اجازت دے دوسرا اجازت نہ دے تو اجازت نہ دینے والے کو آدھا نفقہ واپس کرے گا اس لئے کہ اس کو

(۱) البدائع ۲/۲۱۵۔
(۲) المجموع ۷/۱۱۸، ۱۱۹۔

جس کا حکم دیا گیا تھا اس کو ادا کردیا، اس کی مخالفت صرف صفت میں کی ہے اصل میں نہیں (۱)۔

قاضی نے کہا: اگر دونوں اس کو اجازت نہ دیں تو پورے نفقہ کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کو ایک عبادت کا حکم دیا گیا ہے، اور اس نے اس کو ادا نہیں کیا ہے، لہذا مخالفت کرنے والا ہوگا جیسا کہ اگر اس کو حج کا حکم دیا جائے اور وہ عمرہ کرلے (۲)۔

ی- دو آدمیوں کی طرف سے حج میں نائب بنایا جانا:

۳۶- اگر اس کو ایک آدمی اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دے اور دوسرا بھی اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دے اور وہ ایک حج کا احرام باندھے تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا:

یا تو دونوں کی طرف سے ایک حج کا احرام باندھے گا یا ان میں سے کسی ایک کی طرف سے حج کا احرام باندھے گا:

پہلی حالت: دونوں کی طرف سے ایک ساتھ ایک حج کا احرام باندھے:

۳۷- اگر دونوں اس کو حج کرنے کا حکم دیں اور وہ دونوں کی طرف سے ایک ساتھ احرام باندھے تو وہ مخالفت کرنے والا ہوگا اور حج اس کی طرف سے ادا ہوگا، اس پر حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے، اس لئے کہ دونوں کی طرف سے اس کا ادا ہونا ممکن نہیں ہے، اور ان دونوں میں سے کوئی دوسرے سے اولی نہیں ہے۔

اور اگر دونوں کے مال سے خرچ کیا ہو تو دونوں کے لئے نفقہ کا ضامن ہوگا اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے اس کو مکمل حج ادا کرنے کا حکم دیا تھا، اور اس نے ایسا نہیں کیا، اس لئے وہ ان دونوں

(۱) المغنی ۵/۲۹۔
(۲) المغنی ۵/۲۹۔

کے حکم کی مخالفت کرنے والا ہوگا، لہذا اس کا حج دونوں کی طرف سے ادا نہ ہوگا اور وہ دونوں کے لئے ضامن ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں کوئی اپنے مال کے خرچ کرنے پر راضی نہ ہوگا لہذا ضامن ہوگا۔

اور حج، حج کرنے والے کی طرف سے اس لئے ادا ہوگا کہ اصل یہ ہے کہ ہر کام اس کام کے کرنے والے کی طرف سے ادا ہوتا ہے اور دوسرے کی طرف سے اس کے مقرر کرنے سے ادا ہوتا ہے، اور جب اس نے مخالفت کردی تو دوسرے کی طرف سے ادا نہیں ہوا، اور اس کا عمل اس کے لئے باقی رہ جائے گا اور اگر وہ حج کو ان میں سے کسی ایک کے لئے قرار دینا چاہے تو اس کو اس کا حق نہ ہوگا۔

برخلاف اس کے کہ اگر بیٹا اپنے والدین کی طرف سے ایک حج کا احرام باندھے اور اس کو ان میں سے کسی ایک کے لئے کردے تو درست ہے اس لئے کہ بیٹا کو والدین کی طرف سے حج کا حکم نہیں دیا گیا ہے، تو اس میں آمر کی مخالفت لازم نہیں آئی، وہ صرف اپنی طرف سے ادا ہونے والے حج کے ثواب کو اپنے والدین کے لئے کررہا ہے، اور اس کا ارادہ تھا کہ ایک حج کا ثواب دونوں کو دے، پھر اس نے اپنا ارادہ بدل دیا اور اس کو دونوں میں سے ایک کے لئے کردیا، اور یہاں اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ حج کرنے والا آمر کے حکم سے تصرف کرنے والا ہے اور اس نے دونوں کے حکم کی مخالفت کی ہے، لہذا حج نہ دونوں کی طرف سے ادا ہوگا نہ ان میں سے کسی ایک کی طرف سے (۱)۔

دوسری حالت: ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے احرام باندھے:

۳۸- اگر دونوں اس کو حج کا حکم دیں وہ ان میں سے متعین طور پر کسی

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۴-۲۱۵، المجموع ۷/ ۱۳۸، المغنی ۵/ ۲۹، ۳۰۔

ایک کی طرف سے احرام باندھے تو حج اس کی طرف سے ادا ہوگا، جس کو متعین کیا ہے، اور دوسرے کے لئے نفقہ کا ضامن ہوگا، یہ ظاہر ہے۔

اور اگر غیر متعین طور پر ان میں سے کسی ایک کی طرف سے احرام باندھے تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور کا مذہب ہے کہ جب تک ادائیگی شروع نہ کردے اس کو حق ہے کہ ان میں سے جس کے لئے چاہے مقرر کردے اور یہی امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول استحسان کے طور پر ہے (۱) اور شافعیہ کا قول ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ایک احتمال ہے، اس کو ابوالخطاب نے اختیار کیا ہے (۲)۔

استحسان کی وجہ: یہ صحیح ہے کہ احرام ادائیگی کا حصہ نہیں ہے بلکہ حج کے افعال ادا کرنے کے جواز کے لئے شرط ہے لہذا اس کا تقاضا ہے کہ ادا کرنا ممکن ہو، اور تعیین کے ذریعہ ادا کرنا ممکن ہے، لہذا اگر اس کے ساتھ حج کے افعال میں سے کسی فعل کے متصل ہونے سے قبل اس کو ان میں سے کسی ایک کی طرف سے کردے تو اس کے لئے متعین ہوجائے گا اور اس کی طرف سے ادا ہوجائے گا۔

اور اگر ان میں سے کسی ایک کے لئے متعین نہ کرے یہاں تک کہ ایک شوط طواف کرلے پھر ان میں سے کسی کے لئے مقرر کرنا چاہے تو ان میں سے کسی ایک کی طرف سے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس کے ساتھ ادائیگی متصل ہوجائے گی تو ادا کردہ مقدار کو متعین کرنا ناممکن ہوجائے گا، کیونکہ ادا کردہ گذر گیا اور ختم ہوگیا، لہذا اس کو متعین کرنا ممکن نہ رہا، لہذا اس کی طرف سے ادا ہوگا اور اس کا احرام اسی کے لئے ہوگا، اس لئے کہ اس کے ساتھ ادائیگی متصل ہوگئی ہے (۳)۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۵۔
(۲) المجموع ۷/ ۱۳۸، المغنی ۵/ ۲۹، ۳۰۔
(۳) البدائع ۲/ ۲۱۵۔

حنفیہ کے نزدیک قیاس کا تقاضا ہے کہ ان میں سے کسی ایک طرف سے متعین کرنا جائز نہ ہو[1]، اور حج خود اس کی طرف سے ادا ہو اور وہ دونوں کے لئے نفقہ کا ضامن ہو، یہی حنابلہ کے یہاں ایک احتمال ہے[2]۔

وجہ قیاس یہ ہے کہ اس نے حکم کی خلاف ورزی کی ہے، اس لئے کہ اس کو معین شخص کے لئے حج کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور اس نے مبہم کے لئے حج کیا ہے، اور مبہم معین نہیں ہوتا ہے، لہذا وہ مخالفت کرنے والا ہوگا اور نفقہ کا ضامن ہوگا اور حج اس کی طرف سے ادا ہوگا، اس کے برخلاف اگر بیٹا، والدین میں سے کسی ایک کی طرف سے حج کا احرام باندھے تو یہی صحیح ہوگا اگر چہ کسی معین کا ذکر نہ کرے اس لئے کہ بیٹا اپنے والدین کے لئے حج کرنے میں آمر کے حکم سے تصرف کرنے والا نہیں ہے کہ وہ حکم کی مخالفت کرنے والا ہوجائے گا، بلکہ وہ اپنی طرف سے حج کرتا ہے پھر اپنے حج کا ثواب ان میں سے کسی ایک کو پہنچاتا ہے اور یہ جائز ہے اور یہاں اس کے برخلاف ہے[3]۔

اور اگر اپنی طرف سے اور دوسرے کی طرف سے احرام باندھے تو اپنی طرف سے حج ادا ہوگا اس لئے کہ اگر وہ اپنی طرف سے نیت نہ کرتا تو بھی اسی کی طرف سے ادا ہوتا تو نیت کی وجہ سے بدرجہ اولی ہوگا[4]۔

ک-اس کو حج میں نائب بنائے اور وہ اس کی طرف سے پیدل حج کرے:

۳۹-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دے اور وہ اس کی طرف سے پیدل حج کرے تو ضامن ہوگا اس لئے کہ اس نے اس کی مخالفت کی، کیونکہ حج کا حکم دینے سے ایسا حج مراد ہوگا، جو شریعت میں متعارف ہو اور وہ سوار ہو کر حج کرنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اسی کا حکم دیا ہے، لہذا جب مطلق بولا جائے گا تو وہی مراد ہوگا، لہذا اگر پیدل حج کرے گا تو مخالفت کرے گا اور ضامن ہوگا، نیز اس لئے کہ حج کا حکم دینے سے آمر کو نفقہ کا ثواب ملے گا اور سواری میں نفقہ زیادہ ہوتا ہے تو اس میں ثواب بھی زیادہ ہوگا۔

اسی وجہ سے امام محمد بن الحسن نے کہا: اگر گدھے پر سوار ہو کر حج کرے تو اس کے لئے ایسا کرنا میرے نزدیک مکروہ ہے، اور اونٹ پر حج افضل ہے، اس لئے کہ اونٹ پر سوار ہونے میں نفقہ زیادہ ہوگا، لہذا اس میں مقصد کا حصول بھی مکمل ہوگا اور اولی ہوگا[1]۔

ل-حج میں نائب کا ایسا کام کرنا جو قربانی وغیرہ کو واجب کرے:

۴۰-جس کو حج کا حکم دیا جائے اگر وہ کوئی ایسا کام کرے جس سے دم واجب ہو تو دم مامور پر واجب ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے لیکن اگر آمر کی اجازت سے اس کی طرف سے قران کرے تو دم قران مامور پر واجب ہوگا، یہ حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے اور شافعیہ کے نزدیک یہ اصح کے بالمقابل قول ہے۔

حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول ہے کہ دم قران آمر پر ہوگا جیسا کہ اگر وہ خود حج کرتا، اس لئے کہ اس نے قران کی شرط لگائی ہے[2]۔

---

(۱) البدائع ۲/۲۱۴۔
(۲) المغنی ۵/۳۰۔
(۳) البدائع ۲/۲۱۴۔
(۴) المغنی ۵/۳۰۔

(۱) البدائع ۲/۲۱۵۔
(۲) البدائع ۲/۲۱۵، المجموع ۷/۱۳۲، شرح منتہی الإرادات ۱/۵۲۲، المغنی ۵/۲۵، الدسوقی ۲/۱۴۔

پہلی رائے کی توجیہ میں حنفیہ نے کہا: حاصل یہ ہے کہ احرام سے متعلق ہر قسم کا دم (قربانی) حج کرنے والے کے مال میں ہوگا، صرف دم احصار اس سے مستثنیٰ ہے، کہ وہ اس کے مال میں ہوگا جس کی طرف سے حج کیا جائے، قدوری نے مختصر الکرخی کی شرح میں ایسا ہی لکھا ہے۔

الجامع الصغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک دم احصار حج کرنے والے پر واجب ہوگا(۱)۔

اور جو دم جنایت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے وہ اس وجہ سے کہ اسی نے جنایت کی ہے، لہذا اس کی جزاء اسی پر واجب ہوگی، نیز اس لئے کہ اس نے ایسے حج کا حکم دیا ہے جو جنایت سے خالی ہو، لہذا اگر جنایت کیا تو خلاف ورزی کی اس لئے اس پر خلاف ورزی کا ضمان واجب ہوگا۔

لیکن دم قران تو اس لئے ہے کہ وہ دم عبادت ہے کیونکہ شکرانہ کے طور پر واجب ہوتا ہے، اور عبادت کے تمام افعال حج کرنے والے پر واجب ہوتے ہیں تو اسی طرح یہ عبادت بھی ہوگی اور دم احصار اس لئے ہے کہ جس کی طرف سے حج کیا جا رہا ہے اسی نے اس کو اس ذمہ داری میں داخل کیا ہے، تو یہ نفقہ مؤنت (مالی بوجھ) کی جنس سے ہوگا، اور نفقہ اس پر واجب ہے تو یہ بھی اسی پر واجب ہوگا(۲)۔

اگر وہ اس کو قران کا حکم نہ دے پھر بھی وہ اس کو ادا کرے تو تمام فقہاء کے نزدیک دم قران اسی پر واجب ہوگا۔

لیکن امام ابو حنیفہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک وہ نفقہ کا ضامن ہوگا۔

امام ابو حنیفہ نے کہا: اس کو ایسے سفر کے لئے مال خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جو صرف حج کے لئے ہو اور اس نے اس کی خلاف ورزی کی ہے، لہذا حج اس کی طرف سے ادا ہوگا اور وہ ضامن ہوگا۔

امام ابو یوسف، امام محمد اور ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ قران افضل ہے، چنانچہ اس نے اس کام کو جس کا حکم اسے دیا گیا تھا، بہتر طریقہ پر انجام دیا ہے، لہذا وہ خلاف ورزی کرنے والا نہ ہوگا جیسے وکیل اگر موکل کی مقرر کردہ قیمت سے زیادہ میں فروخت کردے(۱)۔

م-حج میں وقوف عرفہ سے قبل نائب کا جماع کرنا:

۱۴۱-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ دوسرے کی طرف سے حج کرنے والا اگر وقوف عرفہ سے قبل جماع کرلے تو اس کا حج فاسد ہوجائے گا، اور وہ باقی افعال حج پورا کرے گا، اور نفقہ اس کے مال میں ہوگا اور اس سے قبل، آمر کے مال سے جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا ضامن ہوگا اور اپنے مال سے قضا کرنا اس پر واجب ہوگا، یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے(۲)، کاسانی نے کہا: حج فاسد اس لئے ہے کہ وقوف عرفہ سے قبل جماع کرنا حج کو فاسد کردیتا ہے اور فاسد حج میں باقی اعمال کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے، اور اس سے قبل آمر کے مال سے جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا ضامن ہوگا، اور اس کے اپنے مال سے اس کی قضا کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اس سے قبل آمر کے مال سے جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے خلاف ورزی کی ہے، کیونکہ اس نے اس کو صحیح حج کرنے کا حکم دیا ہے، اور وہ جماع سے خالی حج ہے اور اس نے ایسا نہیں کیا، لہذا وہ خلاف ورزی کرنے والا ہوگا، اور جو خرچ کرچکا ہے اس کا ضامن ہوگا اور باقی ماندہ افعال میں

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۴۶۔
(۲) البدائع ۲/ ۲۱۵۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۵۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۶، المغنی ۵/ ۲۵، ۲۶۔
(۲) البدائع ۲/ ۲۱۵، ابن عابدین ۲/ ۲۴۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۲، المجموع ۷/ ۱۳۴۔

وہ اپنے مال میں سے خرچ کرے گا، کیونکہ حج اسی کی طرف سے ہوگا اور قضاء اس لئے کرے گا کہ جو اپنا حج فاسد کرتا ہے، اسی پر اس کی قضا واجب ہوتی ہے[1]۔

دوم: بعض اعمال میں زندہ کی طرف سے نیابت کرنا:

الف-تلبیہ میں نیابت کرنا:

۴۲-اگر حج کرنے والا خود تلبیہ سے عاجز ہو تو اس کے لئے اس میں کسی کو نائب بنانا جائز ہے، اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے[2]، یہاں تک کہ اگر فرض حج کے ارادہ سے جائے اور اس پر بے ہوشی طاری ہوجائے تو اس کے ساتھی اس کی طرف سے تلبیہ کہیں گے اگر اس نے ان کو اس کا حکم دیا ہو۔ یہاں تک کہ اگر خود اس سے عاجز ہوجائے تو باجماع فقہاء نیابت جائز ہے اور اگر اس نے ان کو اس کا حکم صراحت کے ساتھ نہ دیا ہو اور وہ اس کی طرف سے تلبیہ کہہ لیں تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہوجائے گا، اس لئے کہ یہاں دلالۃً حکم ہوگا، اور یہ عقد مرافقت (ساتھ حج کرنے کے معاملے) کی دلالت ہے، کیونکہ کعبہ کی طرف متوجہ ہونے والے اس کے ساتھیوں میں سے ہر ایک حج کے اس عمل میں جس کے ادا کرنے سے عاجز ہو، دوسرے کو اپنی اعانت کی اجازت دینے والا ہے لہذا دلالۃً حکم موجود ہوا اور یہ جائز ہے کہ انسان اپنا عمل دوسرے کی اجازت سے اس کے لئے کردے[3]، جیسا کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد کا تقاضا ہے: "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى"[4] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا: جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى" (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، اور تلبیہ میں اس کی طرف سے سعی نہیں پائی گئی ہے، اس لئے کہ دوسرے کا عمل حقیقت میں اس کا عمل نہیں ہوتا ہے، البتہ اس کے حکم سے تقدیری طور پر اس کا عمل قرار پاتا ہے اور حکم موجود نہیں ہے، طواف وغیرہ اس کے برخلاف ہے کہ وہاں عمل شرط نہیں ہے بلکہ اس جگہ میں اس عمل کا حاصل ہونا شرط ہے اور وہ عمل پایا گیا ہے اور یہاں شرط تلبیہ کہنا ہے، اور دوسرے کا قول اس کے حکم کے بغیر اس کا قول نہیں ہوگا اور حکم موجود نہیں ہے[1]۔

ب-رمی میں نیابت کرنا:

۴۳-فقہاء کا مذہب ہے کہ جو رمی کرنے سے عاجز ہو اس پر واجب ہے کہ اپنی طرف سے رمی کرنے کے لئے دوسرے کو نائب بنائے، اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (رمی فقرہ/ ۲۳)۔

سوم: میت کی طرف سے حج میں نیابت کرنا:

الف-فرض حج میں میت کی طرف سے نیابت:

۴۴-شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس پر حج فرض ہو اگر وہ حج کئے بغیر وفات پاجائے تو واجب ہوگا کہ اس کے پورے مال سے اتنا نکال لیا جائے جس سے اس کی طرف سے حج وعمرہ کرایا جاسکے خواہ اس نے اس کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، اسی کے قائل حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، الحسن اور طاؤس ہیں[2]، اس پر انہوں نے سنت اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۲۱۵۔
(۲) البدائع ۲/ ۱۶۱۔
(۳) البدائع ۲/ ۱۶۱، الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۴۰۲۔
(۴) سورۂ نجم/ ۳۹۔

(۱) البدائع ۲/ ۱۶۱، الہدایہ مع فتح القدیر ۲/ ۴۰۲۔
(۲) المجموع ۷/ ۱۰۹، ۱۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۸، المغنی ۵/ ۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۲/ ۳۹۲، ۳۹۳، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۱۹۔

سنت مطہرہ میں: حضرت بریدہؓ نے روایت کی ہے: "أن امرأة أتت النبي ﷺ وذكرت له أن أمها ماتت ولم تحج، قال: حجي عنها"[۱] (ایک خاتون نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ ان کی ماں کا انتقال ہوگیا اور انہوں نے حج نہیں کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: ان کی طرف سے تم حج کرلو)، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "أن امرأة نذرت أن تحج فماتت، فأتى أخوها النبي ﷺ فسأله عن ذلك، فقال: أرأيت لو كان على أختك دين أكنت قاضيه؟. قال: نعم. قال: فاقضوا الله فهو أحق بالوفاء"[۲] (ایک خاتون نے حج کرنے کی نذر مانی اور ان کا انتقال ہوگیا تو ان کے بھائی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس کے بارے میں دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا کیا خیال ہے اگر تمہاری بہن پر کوئی دین ہوتا تو کیا تم اسے ادا کرتے؟ انہوں نے کہا: ہاں تو آپ ﷺ نے فرمایا: تو اللہ کا دین ادا کرو اس لئے کہ وہ ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے)۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ چونکہ یہ ایسا حق ہے جس میں نیابت ہوسکتی ہے اور یہ زندگی کی حالت میں لازم ہوا تو موت کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا جیسے آدمی کا دین[۳]۔

قضاء میں عمرہ، حج کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ بھی واجب ہے، "وقد أمر النبي ﷺ أبا رزين أن يحج عن أبيه ويعتمر"[۱] (نبی کریم ﷺ نے ابورزین کو حکم دیا کہ وہ اپنے والد کی طرف سے حج وعمرہ کریں)، حج وعمرہ کے بقدر اس کے پورے مال سے لینا واجب دین ہوگا اس لئے کہ یہ واجب دین ہے، لہذا پورے مال سے لیا جائے گا جیسے آدمی کا دین[۲]۔

یہ فرض حج میں ہے، یہی حکم نذر اور قضا حج میں بھی ہوگا[۳]۔

وارث اور اجنبی کی طرف سے حج کرنا جائز ہے، خواہ وارث اس کو اجازت دے یا نہ دے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ نووی نے کہا ہے[۴]۔

حنفیہ اور مشہور قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ حج میں نائب بنانا مکروہ ہے، البتہ اگر میت وصیت کردے کہ اس کی طرف سے حج کرایا جائے تو وصیت تہائی مال میں نافذ ہوگی، یہی شعبی اور نخعی کا قول ہے اس لئے کہ یہ بدنی عبادت ہے، لہذا موت کی وجہ سے ساقط ہوجائے گی، جیسے نماز[۵]۔

مالکیہ نے مزید کہا: یہ تہائی میں نافذ ہوگا، خواہ صرورہ ہو یا غیر صرورہ ہو، اشہب نے کہا: اگر صرورہ ہو تو راس المال میں نافذ ہوگا، اگر اس کی وصیت نہ کرے تو اس کی طرف سے حج نہیں کیا جائے گا[۶]۔

مالکیہ میں سے ابن کنانہ نے کہا: اس کی وصیت نافذ نہ ہوگی اس لئے کہ وصیت، ممنوع کو مباح نہیں کرسکتی ہے، وصیت کے بقدر رقم ہدی میں خرچ کی جائے گی[۷]۔

---

(۱) حدیث بریدہ: "أن امرأة أتت إلى النبي ﷺ......" کی روایت مسلم (۲/۸۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابن عباس: "أن امرأة نذرت أن تحج......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۵۸۴ طبع السلفیہ) اور نسائی (۵/۱۱۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، الفاظ نسائی کے ہیں۔

(۳) المجموع ۷/۱۰۹، المغنی ۵/۳۹۔

---

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ أبا رزين أن يحج عن أبيه ويعتمر......" کی روایت ترمذی (۳/۲۶۹-۲۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) المغنی ۵/۳۹۔

(۳) المجموع ۷/۱۱۴، المغنی ۵/۳۹۔

(۴) المجموع ۷/۱۱۴۔

(۵) ابن عابدین ۲/۲۴۲، الخرشی ۲/۲۹۶، المغنی ۵/۳۸۔

(۶) الحطاب ۳/۳۔

(۷) الخرشی ۲/۲۹۶۔

ب-نفل حج میں میت کی طرف سے نیابت کرنا:

۴۵- حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک نفل حج میں جس کی وصیت میت نے نہ کی ہو نائب بنانا کراہت کے ساتھ جائز ہے، یہی حکم بغیر نائب بنائے اس کی طرف سے نفل حج کرنے کا ہے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس میں نائب بنانا جائز نہ ہوگا (۲)۔

لیکن اگر میت اپنی طرف سے نفل حج کی وصیت کردے تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ نائب بنانا جائز ہے، شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اس میں نائب بنانا ممنوع ہے اس لئے کہ فرض میں نائب بنانا صرف ضرورت کی وجہ سے جائز ہے اور نفل میں جائز نہ ہوگا (۳)۔

میت کی طرف سے نائب بنانے کی جگہ:

۴۶- حنفیہ کا مذہب ہے کہ میت کی طرف سے اس کے شہر سے حج کرایا جائے گا، یہ قیاس ہے، استحسان نہیں ہے، قیاس امام ابوحنیفہ کا قول ہے، استحسان امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے، اس لئے کہ اس شہر سے حج کرنا اس پر واجب ہے جہاں وہ رہتا ہے، ورنہ جہاں سے ہو سکے، اگر اس کے چند وطن ہوں تو مکہ کے قریب وطن سے کرایا جائے گا، اور اس کا کوئی وطن نہ ہو تو جہاں مرا ہے وہاں سے کرایا جائے گا (۴)۔

مالکیہ نے کہا: وصیت کرنے والا اگر احرام کی جگہ جہاں سے اجیر احرام باندھے متعین کردے تو بلا اختلاف اس جگہ سے اس کا احرام باندھنا متعین ہوگا اور اگر اس کو متعین نہ کرے مطلق رکھے تو میت کے شہر کے میقات سے احرام باندھنا اجیر پر متعین ہوگا، خواہ اجیر میت کے شہر کا ہو یا کسی دوسرے شہر کا ہو، جن کا میقات کوئی دوسرا ہو مثلاً اگر وصیت کرنے والا مصری ہو اور اجیر مدنی ہو اور بظاہر وصیت کرنے والا اپنے شہر میں مرے یا دوسرے شہر میں مرے، اور خواہ وصیت یا اجارہ میت کے شہر میں ہو یا دوسرے شہر میں جیسے مدینہ مثلاً اور یہی معتمد قول ہے، اس میں اشہب کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: مطلق ہونے کی صورت میں عقد کے شہر کا میقات معتبر ہوگا خواہ میت کا شہر ہو یا کوئی دوسرا شہر ہو، لخمی اور صاحب الطراز نے اس کو مستحسن کہا ہے، حطاب نے کہا: یہ زیادہ قوی قول ہے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ میت کی طرف سے میقات سے قضا کرنا واجب ہوگا اس لئے کہ حج میقات سے واجب ہوتا ہے (۲)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ میت کی طرف سے حج کرنے والے کو وہاں سے نائب بنایا جائے گا جہاں اس پر واجب ہوا ہو یا تو اس کے شہر سے یا اس جگہ سے جہاں سے زیادہ آسان ہو اس لئے کہ میت پر اس کے شہر سے حج کرنا واجب ہے، لہذا اسی جگہ سے اس کی طرف سے نائب بنانا بھی واجب ہوگا اس لئے کہ قضا ادا کے مطابق ہی ہوتی ہے، جیسے نماز وروزہ کی قضا۔

اگر اس کے دو وطن ہوں تو ان میں قریب تر سے نائب بنایا جائے گا چنانچہ اگر اس پر خراسان سے حج کرنا واجب ہوا اور وہ بغداد میں مرے یا بغداد میں اس پر واجب ہوا اور وہ خراسان میں مرے تو امام احمد نے کہا: جہاں اس پر واجب ہوا ہے وہاں سے اس کی طرف سے حج کرایا جائے گا، اس کی موت کی جگہ سے نہیں، اور ہوسکتا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۵۸، کشاف القناع ۲/۳۹۷، الخرشی ۲/۲۸۹۔

(۲) المجموع ۷/۱۱۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۸، فتح القدیر ۳/۱۴۴، مواہب الجلیل ۳/۳، المجموع ۷/۱۱۴، المغنی ۳/۲۴۴ طبع مکتبہ ابن تیمیہ۔

(۴) ابن عابدین ۲/۲۴۲۔

---

(۱) الدسوقی ۲/۱۲۔

(۲) المجموع ۷/۱۰۹۔

ہے کہ دونوں میں قریب ترین مقام سے اس کی طرف سے حج کرایا جائے، اس لئے کہ اگر وہ قریب ترین جگہ میں زندہ ہوتا تو بعید ترین جگہ سے حج کرنا اس پر لازم نہ ہوتا، تو اسی طرح اس کا نائب ہوگا۔

اگر اس کے علاوہ جگہ سے اس کی طرف سے حج کرایا تو قاضی نے کہا: اگر قصر کی مسافت سے کم ہو تو اس کے لئے کافی ہوگا اس لئے کہ قریب کے حکم میں ہے، اور اگر دور ہو تو کافی نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے واجب کو پورے طور پر ادا نہیں کیا، اور ہوسکتا ہے کہ اس کے لئے کافی ہوجائے اور مکروہ ہو جیسے کسی پر میقات سے احرام باندھنا واجب ہو اور اس کے بعد سے احرام باندھے۔

اگر حج کے لئے نکلا یا حج کا احرام باندھا اور راستہ میں مرگیا تو وہ جہاں مر جائے وہاں سے اس کی طرف سے حج کرایا جائے گا، اس لئے کہ اس پر جو واجب تھا اس کا بعض حصہ ادا کر چکا ہے، لہذا دوبارہ واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر اس کا نائب مر جائے تو جہاں مرے گا وہاں سے نائب بنایا جائے گا، وجہ وہی ہے[۱]۔

اجرت پر حج میں نیابت:

۴۷- مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ میت کی طرف سے حج کے لئے اجرت پر کسی کو لینا جائز ہے۔

البتہ زندہ کی طرف سے ایسے عذر کے بغیر جائز نہ ہوگا جس کے ختم ہونے سے مایوسی ہوچکی ہو، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک زندہ کی طرف سے حج کے لئے کسی کو اجرت پر لینا جائز نہیں۔

(۱) المغنی ۵/۳۹، ۴۰، شرح منتہی الإرادات ۱/۵۱۹۔

حنفیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے کہ زندہ یا مردہ کی طرف سے حج کے لئے اجرت پر لینا جائز نہ ہوگا، لہذا اگر اجارہ ہوجائے تو وہ باطل ہوگا لیکن اصیل کی طرف سے ادا ہوجائے گا، اور حج کرنے والے کو نفقۂ مثل ملے گا، اس لئے کہ اس نے اصیل کے نفع کے لئے اپنے کو محبوس رکھا، لہذا اس کا نفقہ اس کے مال میں واجب ہوگا[۱]۔

چہارم: قربانی میں نیابت:

۴۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر نائب مسلمان ہو تو قربانی کے ذبح کرنے میں نیابت صحیح ہے اور اگر نائب کتابی ہو تو اس کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس بارے میں قربانی کے ذبح کی جگہ کا اعتبار ہوگا جس کی طرف سے قربانی کی جائے گی اس کی جگہ کا اعتبار نہ ہوگا، اس میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (اُضحیہ فقرہ/ ۶۴) میں ہے۔

پنجم: وظائف میں نیابت:

۴۹- وظائف میں نائب بنانے کے جائز ہونے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے:

بعض کا مذہب ہے ان میں طرطوسی بھی ہیں کہ ارباب وظائف کے لئے نائب بنانا جائز نہ ہوگا یہاں تک کہ اگر عذر بھی موجود ہو، اور دوسرے حضرات کی رائے ہے ان میں صاحب الخلاصۃ بھی ہیں کہ وظائف میں نائب بنانا جائز ہے۔

الخیر الرملی نے کہا: نائب بنانے کے جائز ہونے میں یہ قید لگانا واجب ہے کہ وہ ایسا وظیفہ ہو جس میں نائب بنانا جائز ہو جیسے تدریس،

(۱) ابن عابدین ۲/ ۲۴۰، الدسوقی ۲/ ۱۱، ۱۳، المجموع ۷/ ۱۲۰، ۱۱۴، ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۵۴، المغنی ۵/ ۲۳۔

علم حاصل کرنا اس کے برخلاف ہے، اور جہاں جائز ہوگا اس میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ نائب بنانے والا، فضیلت میں نائب کے مساوی ہو یا اس سے اعلی یا اس سے ادنی ہو۔

ابوالسعود نے نائب بنانے کے جواز کے لئے عذر شرعی کے ہونے کی شرط لگائی ہے، اور یہ بھی شرط لگائی ہے کہ وظیفہ قابل نیابت ہو جیسے افتاء وتدریس اور نائب اصیل کے مثل یا اس سے بہتر ہو، مقررہ معاوضہ پورا کا پورا نائب کا ہوگا، اصیل کو اس میں سے کچھ نہ ملے گا (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ عذر کے ایام میں نائب بنانا جائز ہوگا، انہوں نے کہا: نائب بنانے والے کے لئے وقف کی آمدنی میں سے لینا اور اس آمدنی میں سے جو چاہے اپنے نائب کے لئے چھوڑ دینا جائز ہے، لیکن عذر کے اوقات کے علاوہ میں وظائف میں ان کے یہاں نائب بنانا جائز نہ ہوگا، ''المسائل الملقوطہ'' میں ہے: اگر واقف کسی کو اجرت کے ساتھ کسی وظیفہ (ذمہ داری) پر مقرر کرے اور وہ کسی دوسرے کو نائب بنادے اور براہ راست خود اس ذمہ داری کو ادا نہ کرے تو نہ اس کے لئے اجرت لینا جائز ہوگا نہ اس کے نائب کے لئے لینا جائز ہوگا، اس لئے کہ خود اس نے ذمہ داری نہیں نبھائی، اور خود ذمہ داری نبھائے بغیر اس کا مالک نہیں ہوسکتا جو وقف کے نگراں نے اس کے لئے مقرر کیا ہے، اور نگراں نے ذمہ داری میں نائب کو مقرر نہیں کیا ہے، لہذا دونوں جو کچھ لیں گے حرام ہوگا (۲)۔

وظائف میں نائب بنانے کے جواز میں شافعیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ حاشیہ القلیوبی میں ہے کہ ان وظائف میں نائب بنانا جائز ہے جو نیابت کے قابل ہوں، بشرطیکہ نائب، نائب بنانے والے کے مثل ہو یا اس سے اعلی ہو اور نائب بنانے والا پورے مقررہ معاوضہ کا مستحق ہوگا اور اگر وہ نائب کے لئے کچھ مقرر کردے تو اس کو دینا واجب ہوگا۔

حاشیہ عمیرہ میں جو کچھ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وظائف میں نائب بنانا جائز نہیں ہے، نہ نائب بنانے والا کسی چیز کا مستحق ہوگا اور نہ نائب، لیکن اگر واقف کی اجازت سے ہو تو نائب بنانا جائز ہوگا(۱)۔

حنابلہ میں شیخ تقی الدین نے کہا: مشروط اعمال جیسے تدریس، امامت، خطابت، اذان اور پھاٹک بند کرنے وغیرہ میں نائب بنانا جائز ہوگا، بشرطیکہ جس کام میں نائب بنایا گیا ہو اس کا اہل ہونے میں نائب، نائب بنانے والے کی طرح ہو پھر شیخ تقی الدین نے کہا: باطل طور پر لوگوں کا مال کھانے والوں میں وہ لوگ ہیں جن کی ضروریات سے دو چند تنخواہیں مقرر ہیں اور وہ لوگ ہیں جن کے وظائف ہیں ان کے معاوضے بہت زیادہ ہیں، وہ ان معاوضہ میں سے معمولی مقدار کسی کو دے کر نائب بنادیتے ہیں، اس لئے کہ یہ واقفین کی غرض کے خلاف ہے(۲)۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۴۰۸۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۳۷، الفروق ۳/ ۴۔

(۱) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۳۲۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۶۸، الانصاف ۷/ ۶۹۔

نیاحہ

تعریف:

۱-نیاحہ لغت میں نوح کا اسم ہے جو ناح ینوح نوحا و نواحا و نیاحا کا مصدر ہے، یعنی بلند آواز سے رونا جیسے عویل (چیخ کے ساتھ گریہ وزاری)، نائحة: رونے والی، تناوح کی اصل تقابل ہے۔ اسی معنی میں تناوح الجبلین یعنی دو پہاڑوں کا باہم آمنے سامنے ہونا۔ نوحہ کرنے والی عورتوں کو نوائح اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ جب نوحہ کرتی ہیں تو ایک دوسرے کا مقابلہ کرتی ہیں، عہد جاہلیت میں عورتیں ایک دوسرے کا مقابلہ کرتیں اور میت پر روتیں اور میت پر رنج وغم کا اظہار کرتی تھیں، یہی نوح اور نیاحہ ہے، جو عورتیں کسی نوحہ کی مجلس میں جمع ہوتی ہیں ان کو نوائح، نوح، نوح، انواح اور نائحات کہا جاتا ہے، نوح الحمامة: روہانسی آواز میں کبوتر کا آواز کرنا، استناح الرجل کناح: رو یا یہاں تک کہ دوسرے کو رلا دیا(۱)۔

اصطلاح میں، نیاحہ کی تعریف میں فقہاء کی عبارتیں الگ الگ ہیں۔

حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: میت پر ندبہ کے ساتھ یعنی اس کے محاسن کو شمار کر کے رونا، ایک قول ہے: آواز کے ساتھ رونا(۲)۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، جمہرۃ اللغہ، الصحاح، النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب ۱/۱۳۶۔

(۲) عون المعبود ۸/۳۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۴۳، المنہل العذب المورود

علماء مالکیہ کے کلام کا حاصل ہے کہ ان کے نزدیک نیاحہ ایسا رونا ہے جس کے ساتھ دو چیزوں میں سے ایک پائی جائے: سخت چیخ یا ناپسندیدہ کلام(۱)۔

اکثر فقہاء شافعیہ اور بعض مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: محاسن کو گنانے کے ساتھ آواز بلند کرنا اگرچہ رونے کے بغیر ہو، اور ایک قول ہے: رونے کے ساتھ ہو(۲)۔

حنابلہ اور بعض شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: فریاد کے ساتھ یا مقفّٰی کلام کے ساتھ میت کے محاسن کا بلند آواز کے ساتھ بیان کرنا(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بکاء:

۲-بکاء، بکی کا مصدر ہے، یہ مد کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور بغیر مد کے بھی، چنانچہ کہا جاتا ہے: بکی، بکاء بُکیً: آنکھ سے آنسو کا نکلنا خواہ آواز کے ساتھ ہو یا بغیر آواز کے ہو، ایک قول ہے: اگر آواز غالب ہو تو مد کے ساتھ ہوگا اور اگر غم غالب ہو تو بغیر مد کے ہوگا، ایک قول ہے: بغیر مد کے صرف آنسو نکلنا ہے، اور مد کے ساتھ، آواز کے ساتھ آنسو کا نکلنا ہے، آواز کے ساتھ آنسو کے نکلنے کو نحیب اور چیخ کے ساتھ نکلنے کو عویل کہا جاتا ہے(۴)۔

= ۸/۲۸۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۴۲۱، ۴۲۲، المنتقی ۲/۲۵، الفروق و تہذیب الفروق ۲/۱۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المجموع ۵/۲۸۰، مغنی المحتاج ۱/۳۵۶، المنہاج و حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۴۳، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب ۱/۳۴۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/۱۶، مغنی المحتاج ۱/۳۵۶، کشاف القناع ۲/۱۶۳، مطالب اولی النہی ۱/۹۲۵۔

(۴) لسان العرب والمصباح والقاموس المحیط، الکلیات ۱/۴۲۹۔

فقہاء کے نزدیک بکاء کا استعمال اس کے مذکورہ معانی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

نیاحہ اور بکاء میں ربط یہ ہے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ نیاحہ صرف بلند آواز کے ساتھ رونا یا ندبہ کے ذریعہ بلند آواز کے ساتھ رونا ہے، ان کے نزدیک بکاء نیاحہ سے عام ہے، اس لئے کہ نیاحہ، بکاء کی ایک صورت ہوگی لیکن جو لوگ نیاحہ میں ندبہ میں آواز بلند کرنے کو داخل مانتے ہیں، خواہ اس کے ساتھ رونا ہو یا نہ ہو ان کے نزدیک نیاحہ، بکاء سے خاص من وجہ اور عام من وجہ ہوگی۔

ب- رثاء:

۳- رثاء: میت کی اچھی صفات بیان کرتے ہوئے اس کی تعریف کرنا، خواہ نثر ہو یا شعر ہو [۲]، (دیکھئے: رثاء فقرہ ۱)۔

نیاحہ اور رثاء میں ربط یہ ہے کہ رثاء مدح کے طور پر ہوتا ہے، اور لفظ نداء کے بغیر ہوتا ہے [۳]۔

لیکن نیاحہ میت کے محاسن کو بلند آواز سے شمار کرنے کو کہتے ہیں چاہے رو کر ہو یا بغیر روئے ہو۔

ج- تعزیت:

۴- عزاء کی اصل صبر کرنا ہے، تعزية أهل البيت: ان کو تسلی دینا، ان کی غمخواری کرنا، ان کو صبر کی تلقین کرنا اور ان کو نصیحت کرنا جس سے ان کا غم دور ہو سکے، جو چیز مصیبت زدہ کو صبر دلائے وہ تعزیت ہے [۱]، (دیکھئے: تعزیت فقرہ ۱)۔

تعزیت اور نیاحۃ میں ربط یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسا کلام ہے جو موت کے موقع پر کہا جاتا ہے لیکن ان میں سے ہر ایک کا مضمون اور مقصد الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ تعزیت میں ایسا کلام ہوتا ہے، جس کا رخ براہ راست میت کے گھر والوں کی طرف ہوتا ہے، اور اس کا مقصد، مصیبت پر ان کو صبر دلانا اور ان کے لئے دعاء کرنا ہوتا ہے، جب کہ نیاحہ میں ایسا کلام ہوتا ہے جو غم کو تازہ کر دیتا ہے، اور تقدیر الہی پر جھنجھلاہٹ اور ناراضگی کی جانب اشارہ کرتا ہے، اسی وجہ سے شرعی حکم میں دونوں الگ الگ ہیں، یہاں تک کہ تعزیت کا حکم یہ ہے کہ وہ مندوب ہے، اور نیاحہ کا حکم یہ ہے کہ وہ حرام ہے [۲]۔

د- نعی:

۵- نعی، لغت اور اصطلاح میں: موت کی خبر دینا ہے [۳]، نعی اور نیاحہ میں ربط یہ ہے کہ نعی، نیاحہ سے مختلف ہے، اس لئے کہ اگر اس میں نیاحہ نہ ہو تو وہ جائز ہے لیکن کبھی کبھی نعی ایسے کلام سے ہوتا ہے کہ جس میں نیاحہ ہوتی ہے، یا اس کا اسلوب ہوتا ہے اس صورت میں بیک وقت نعی و نیاحہ دونوں پائے جاتے ہیں، اور دونوں کا شرعی حکم ایک ہو جاتا ہے، یعنی حرام ہونا۔

شرعی حکم:

۶- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نیاحہ حرام ہے۔

حنفیہ نے کہا: وہ مکروہ ہے، مکروہ سے ان کی مراد مکروہ تحریمی

---

(۱) حاشیہ قلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی شرح المنہاج ۱/ ۳۴۳، کشاف القناع ۲/ ۱۶۲، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۲۵۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۴۲۱، شرح الخرشی ۱/ ۳۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۔

(۲) الکلیات للکفوی ۵/ ۹۷، ارشاد الساری ۲/ ۴۰۶۔

(۳) الفروق ۲/ ۱۷۴، ۱۷۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۷۔

(۱) المصباح، النظم المستعذب ۱/ ۱۳۸، ۱۳۹، الزاہر ص ۱۳۶، نیل الأوطار ۴/ ۱۴۷۔

(۲) المہذب ۱/ ۱۳۸، ۱۳۹، القوانین الفقہیہ ص ۹۵۔

(۳) المصباح، النظم المستعذب ۱/ ۱۳۲، قواعد الفقہ للبرکتی۔

ہے، اس لئے کہ وہ اس کو ان معاصی میں سے شمار کرتے ہیں جن پر اجارہ صحیح نہیں ہوتا ہے(۱)۔

انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے اس پر استدلال کیا ہے: "يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَآئَكَ الْمُؤْمِنٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰى أَنْ لَّايُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَّلَايَسْرِقْنَ وَلَايَزْنِيْنَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَايَأْتِيْنَ بِبُهْتَانٍ يَّفْتَرِيْنَهٗ بَيْنَ أَيْدِيْهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَايَعْصِيْنَكَ فِي مَعْرُوْفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"(۲) (اے پیمبر جب مسلمان عورتیں آپ کے پاس آئیں کہ آپ سے ان باتوں پر بیعت کریں کہ اللہ کے ساتھ نہ کسی کو شریک کریں گی اور نہ چوری کریں گی اور نہ بدکاری کریں گی اور نہ اپنے بچوں کو قتل کریں گی اور نہ کوئی بہتان کی اولاد لائیں گی جسے اپنے ہاتھوں اور پاؤں کے درمیان گڑھ لیں اور مشروع باتوں میں آپ کی نافرمانی نہ کریں گی تو آپ ان کو بیعت کرلیا کیجئے اور ان کے لئے اللہ سے مغفرت طلب کرلیا کیجئے بیشک اللہ بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)، نبی کریم ﷺ سے صحابہ کی ایک جماعت کی روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: "وَلَايَعْصِيْنَكَ فِي مَعْرُوْفٍ" کا مقصد نوحہ کرنا ہے(۳)، چنانچہ حضرت ام عطیہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "أخذ علينا النبي ﷺ عند البيعة أن لا ننوح"(۴) (بیعت کے وقت نبی کریم ﷺ نے ہم سے عہد لیا کہ ہم نوحہ نہیں کریں گی)۔

اسی طرح انہوں نے چند احادیث سے استدلال کیا ہے۔ ان میں سے وہ حدیث ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "قال رسول الله ﷺ: اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والنياحة على الميت"(۱) (لوگوں میں دو چیزیں ایسی ہیں جو ان کے ساتھ کفر ہیں، نسب میں طعن کرنا، اور میت پر نوحہ کرنا)، مقصد یہ ہے کہ اگر یہ حلال سمجھ کر نہ ہو تو کفران نعمت ہے، ورنہ ارتداد ہے، اور بلاشبہ یہ دونوں حرام ہیں۔

نیز ان میں سے وہ حدیث ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين: صوت عند نغمة ولهو و لعب و مزامير شيطان، و صوت عند مصيبة خمش وجوه وشق جيوب ورنّة شيطان"(۲) (مجھے دو احمقانہ اور بری آوازوں سے منع کیا گیا ہے: ایک نغمہ، لہو ولعب اور شیطان کے باجوں کی آواز، دوسری مصیبت کے وقت چہرہ نوچنے، گریبان پھاڑنے اور شیطان کی چیخ و پکار کی آواز)۔

نیز ان میں سے وہ حدیث ہے جو حضرت نعمان بن بشیرؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "أغمي على عبد الله بن رواحةؓ، فجعلت أخته تبكي وتقول: واجبلاه، واكذا واكذا، تعدد عليه، فقال ابن رواحة حين أفاق: ما قلت شيئا إلا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴، بدائع الصنائع ۱/ ۳۱۰، ۴/ ۱۸۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر وتقریرات الشیخ علیش ۱/ ۴۲۱، شرح الخرشی ۱/ ۱۳۳، المنہاج ومغنی المحتاج ۲/ ۴۳، المجموع ۵/ ۲۸۱، الإنصاف ۳/ ۵۶۸، مطالب اولی النہی ۱/ ۹۲۵۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/ ۱۲۔

(۳) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۸۹، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۲۷، تفسیر الماوردی ۴/ ۲۲۹۔

(۴) حدیث أم عطیہ: "أخذ علينا النبي ﷺ عند البيعة أن لا ننوح......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "اثنتان في الناس هما بهم كفر......" کی روایت مسلم (۱/ ۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين......" کی روایت ابن سعد نے (الطبقات ۱/ ۱۳۸ طبع دار صادر) میں اور ترمذی نے (۳/ ۳۲۸ طبع الحلبی) میں کی ہے، الفاظ ابن سعد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حسن ہے۔

وقد قيل لي: أنت كذلك؟"[1] (حضرت عبداللہ بن رواحہ بے ہوش ہوگئے تو ان کی بہن رونے لگی اور کہنے لگی: ہائے پہاڑ، ہائے ایسا، ہائے ویسا، اور ان کی خوبیاں شمار کرنے لگی، جب ابن رواحہ کو ہوش آیا تو انہوں نے کہا: تم نے جب کچھ کہا تو مجھ سے کہا گیا: تم ایسے ہو؟)۔

ان میں سے وہ حدیث بھی ہے جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"النائحة إذا لم تتب قبل موتها يقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران ودرع من جرب"**[2] (نوحہ کرنے والی اگر اپنی موت سے قبل توبہ نہیں کرے گی تو قیامت کے دن اس کے بدن پر قطران (کولتار کی مانند ایک چیز) کا کرتا اور جرب (خارش) کی قمیص ہوگی)۔

ان میں سے وہ حدیث بھی ہے جس کی روایت حضرت عائشہؓ نے کی ہے، انہوں نے فرمایا: **"لما جاء قتل ابن حارثة و جعفر وابن رواحة جلس النبي ﷺ يعرف فيه الحزن، وأنا أطلع من شق الباب فأتاه رجل فقال: يا رسول الله، إن نساء جعفر......وذكر بكائهن، فأمره بأن ينهاهن، فذهب الرجل، ثم أتى، فقال: قد نهيتهن، وذكر أنهن لم يطعنه، فأمره الثانية أن ينهاهن، فذهب ثم أتى فقال: والله لقد غلبنني أو غلبننا – الشك من أحد رواة الحديث – فزعمت**[3] **أن النبي ﷺ قال: "فاحث في أفواههن التراب، فقلت**[1]**: أرغم الله أنفك، فوالله ما أنت بفاعل، ما تركت رسول الله ﷺ من العناء"**[2] (جب ابن حارثہ، جعفر اور ابن رواحہ کی شہادت کی اطلاع آئی تو نبی کریم ﷺ تشریف فرما ہوئے، آپ ﷺ پر غم کے آثار ظاہر تھے، میں دروازہ کے شگاف سے دیکھ رہی تھی، ایک صاحب آئے اور کہا: اے اللہ کے رسول! جعفر کی عورتیں......اور ان کے رونے کا ذکر کیا، آپ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ ان کو منع کردیں، وہ صاحب گئے پھر واپس آئے اور کہا: میں نے ان کو منع کردیا ہے، اور بتایا کہ انہوں نے میری بات نہیں مانیں، آپ ﷺ نے ان کو دوبارہ حکم دیا کہ ان کو منع کردیں وہ گئے پھر واپس آئے اور کہا: اللہ کی قسم وہ مجھ پر غالب آگئیں، میرا خیال ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ان کے منہ میں مٹی ڈال دو، میں نے کہا: اللہ تعالی تیری ناک خاک آلود کرے، اللہ کی قسم تم نے اس کام کو کیا بھی نہیں اور حضور ﷺ کو پریشان بھی کیا)۔ قرطبی نے کہا جیسا کہ ابن حجر نے ان سے نقل کیا ہے: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رونے میں آواز بلند کرتی تھیں اور جب وہ باز نہیں آئیں تو آپ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ مٹی سے ان کا منہ بند کردیں، اور منہ کا ذکر خاص طور پر کیا کیونکہ وہی نوحہ کی جگہ ہے، پھر ابن حجر نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ ان کا رونا قدر مباح سے زائد تھا، لہذا یہ نہی حرام کے لئے ہوگی، اس لئے کہ آپ ﷺ نے بار بار منع فرمایا اور اس میں مبالغہ کیا، اور اگر وہ خاموش نہ ہوں تو ان کو سزا دینے کا حکم دیا[3]۔

---

(۱) حدیث نعمان بن بشیر: "أغمي على عبد الله بن رواحة فجعلت أخته تبكي: واجبلاه......" کی روایت ابن سعد (الطبقات الکبری ۵۲۹/۳ طبع بیروت) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "النائحة إذا لم تتب قبل موتها......" کی روایت مسلم (۶۴۴/۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو مالک اشعریؓ سے کی ہے۔

(۳) زعم کبھی صحیح قول پر بولا جاتا ہے، یہاں یہی مراد ہے (فتح الباری ۱۳۰/۳)۔

---

(۱) قائل حضرت عائشہؓ ہیں۔

(۲) حدیث: "فاحث في أفواههن التراب......" کی روایت بخاری (۱۶۷/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۶۴۴/۲-۶۴۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۳۰/۳، ۱۳۱۔

جمہور علماء نے کہا: یہ احادیث مطلقا نوحہ کی حرمت، اس کی شناعت کی زیادتی اور اس پر نکیر کے اہتمام کو بتارہی ہیں، اس لئے کہ نوحہ غم کو بھڑکانے والا، صبر کو ختم کرنے والا ہے، اس میں اللہ تعالی کے فیصلہ کو تسلیم کرنے اور اس کے حکم پر یقین کرنے کی مخالفت ہے، حالانکہ اللہ تعالی نے صبر کرنے کا حکم دیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصّٰابِرِيْنَ"(۱) (اے ایمان والوصبر اور نماز سے مدد چاہو بیشک اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے)، اس میں ہر وہ چیز داخل ہے جس کو نیاحہ کہتے ہیں یعنی رونے کے ساتھ آواز بلند کرنا یا میت کے محاسن شمار کرنا(۲)، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ بعض صحابہ نوحہ کرنے والی پر شدید نکیر کرتے تھے، چنانچہ مروی ہے: "**أن عمر ابن الخطاب**ؓ **سمع نواحة بالمدينة ليلا، فأتى عليها فدخل ففرق النساء، فأدرک النائحة، فجعل يضربها بالدرة فوقع خمارها، فقالوا: شعرها يا أمير المؤمنين، فقال: أجل فلا حرمة لها**"(۳) (حضرت عمر بن الخطابؓ نے رات کو مدینہ میں ایک نوحہ کناں عورت کی آواز سنی وہاں گئے، اندر داخل ہوئے، عورتوں کو الگ کیا، اس کے بعد نوحہ کرنے والی کے پاس پہنچ کر اس کو کوڑا سے مارنے لگے، اس کی اوڑھنی گر گئی، تو لوگوں نے عرض کیا: اس کے بالوں کا خیال کیجئے اے امیر المؤمنین! تو انہوں نے کہا: ہاں اس کے لئے کوئی احترام نہیں ہے)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۳۔
(۲) شرح النووی علی مسلم ۶/ ۲۳۸، دلیل الفالحین ۸/ ۱۴۷، ۱۴۹، الکبائر للذہبی رص ۱۸۴، ۱۸۵، نیل الأوطار ۴/ ۱۶۰، ۱۶۱، کشاف القناع ۲/ ۱۶۳، معالم القربۃ فی احکام الحسبۃ/ ۱۰۶، ۱۰۷، مطالب أولی النہی ۱/ ۹۲۵۔
(۳) اثر عمر: "سمع نواحة في المدينة......" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۳/ ۵۵۷-۵۵۸ طبع المجلس الاعلی) میں کی ہے۔

۷- جمہور کے نزدیک یہی نیاحہ کا حکم ہے، وہ فی الجملہ حرام ہے، لیکن بعض مذاہب میں اس حکم سے متعلق کچھ تفصیلات ہیں، ان کو ذکر کر دینا بہتر ہے۔

چنانچہ مالکیہ کے نزدیک حرام نیاحہ رونا ہے، یعنی آنسو بہانا، بشرطیکہ رونے والا آواز بلند کرے یا بری بات کہے، جیسے نوحہ کرنے والی کا کہنا: یا قتال الأعداء (اے دشمنوں کو بہت زیادہ قتل کرنے والے) یا نہاب الأموال (اے بہت زیادہ لوگوں کے اموال لوٹنے والے) یا محاسن شمار کرتے ہوئے جو باتیں عورتیں کہتی ہیں، اگر رونا ان دونوں امور سے خالی ہو تو حرام نہیں ہوگا، بلکہ جائز ہوگا، البتہ اگر عورتیں میت پر رونے کی غرض سے جمع ہوں تو مکروہ ہوگا، اگرچہ اس کے ساتھ آواز بلند نہ ہو اور نہ کوئی بری بات ہو(۱)۔

پھر ان میں سے ایک جماعت کا مذہب ہے کہ وہ بلند آواز کرنا حرام ہے جو موت کے بعد ہو لیکن موت سے قبل چیخ کر یا بغیر چیخے ہوئے مریض پر رونا مباح ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھ کوئی بری بات نہ ہو(۲)، اس پر وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کی روایت حضرت جابر بن عتیک نے کی ہے: "**أن رسول الله** ﷺ **جاء يعود عبد الله ابن ثابت، فوجده قد غلب عليه، فصاح به فلم يجبه، فاسترجع رسول الله** ﷺ **وقال: غلبنا عليک يا أبا الربيع، فصاح النسوة وبکين، فجعل جابر يسکتهن، فقال رسول الله** ﷺ**: دعهن، فإذا وجب فلا تبکين باکية، قالوا: يا رسول الله، وما الوجوب؟ قال: إذا مات**"(۳) (رسول اللہ ﷺ حضرت عبد اللہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۱، ۴۲۲، شرح الخرشی ۲/ ۱۳۳۔
(۲) الاستذکار ۸/ ۳۱۲، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۱/ ۱۳۳، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب ۱/ ۳۴۷۔
(۳) حدیث: "جاء يعود عبد الله بن ثابت فوجده قد غلب عليه فصاح

بن ثابت کی عیادت کے لئے تشریف لائے، آپ نے ان کو بے ہوش پایا، آپ نے ان کو زور سے پکارا، انہوں نے کوئی جواب نہیں دیا، تو رسول اللہ ﷺ نے إنا لله وإنا إليه راجعون پڑھا اور کہا: اے ابو الربیع ہم آپ پر غمگین ہیں، پس عورتیں چیخ مار کر رونے لگیں، حضرت جابر ان کو خاموش کرنے لگے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ان کو چھوڑ دو، جب واجب ہو جائے تو کوئی رونے والی ہرگز نہ روئے، انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول، وجوب کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جب موت آجائے)، ابن عبد البر نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مریض کی وفات کے وقت اس پر چیخ کر اور اس کے بغیر رونا جائز ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ انہوں نے کہا: عورتیں چیخ مار کر رونے لگیں اور حضرت جابر ان کو خاموش کرنے لگے اور حضرت جابر کا ان کو خاموش کرنا (واللہ اعلم) اس لئے تھا کہ انہوں نے مردوں پر رونے کی ممانعت سنی تھی اور اس کو انہوں نے عام سمجھا، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: چھوڑ دو انہیں رونے دو یہاں تک کہ موت ہو جائے، جب موت ہو جائے گی تو کوئی رونے والی نہیں روئے گی، مراد یہ ہے کہ کوئی رونے والی بلند آواز سے نہیں روئے گی، یہ وضاحت خود حدیث میں موجود ہے[1]۔

علماء مالکیہ کی دوسری جماعت نے یہ تفصیل بیان کی ہے، انہوں نے حرمت کے حکم کو ہر قسم کے رونے کے لئے عام رکھا ہے، خواہ بلند آواز سے ہو یا نامناسب کلمات کے ساتھ ہو، خواہ موت کے وقت ہو یا اس کے بعد ہو، اور انہوں نے گذشتہ حدیث کی تاویل یہ کی ہے کہ عبد اللہ بن ثابت پر ان عورتوں کا چیخنا ان دونوں امور سے خالی تھا، وہ نامناسب کلمات اور نوحہ کے بغیر ان کی موت پر محض اظہار غم تھا[1]۔

اور علماء مالکیہ میں سے سند کی رائے ہے کہ اگر نوحہ کے ساتھ کوئی حرام عمل نہ ہو تو مکروہ ہوگا، البتہ اگر اس کو پیشہ بنا لیا جائے تو حرام ہوگا۔

قرافی کا مذہب ہے کہ نوحہ دو حالتوں میں حرام اور گناہ کبیرہ ہے:

اول: اگر اس میں تقدیر پر اعتراض ہو۔

دوم: اگر اہل میت سے تسلی کو دور کر دے۔

میت کی دینداری کا ذکر کرنا، اس کے گھر والوں کو صبر کرنے اور ثواب کی امید رکھنے کا حکم دینا، اجر و ثواب حاصل کرنے پر آمادہ کرنا، ممنوع نوحہ نہیں ہے، بلکہ یہ مندوب ہے[2]۔

گذر چکا ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نوحہ ہونے کے لئے ندبہ کے ساتھ، آواز کو بلند کرنا ملحوظ ہے، ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ رونے میں آواز بلند کرنا نوحہ کے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اس میں داخل نہیں ہے[3]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ میت کی تعریف میں تھوڑا کلام کرنا یا معمولی ندبہ جیسے ہائے میرے ابا، ہائے میرے والد، کہنا مباح ہے، بشرطیکہ حقیقت ہو اور نوحہ کے الفاظ کے ساتھ نہ ہو، امام احمد نے کہا: اگر عورت ایسا کہے جیسا حضرت فاطمہؓ کے بارے میں منقول ہے تو یہ نوحہ کے مثل نہ ہوگا[4]، حضرت فاطمہؓ کے بارے میں جو منقول ہے،

= به فلم يجبه......" کی روایت مالک نے الموطأ (۲/ ۲۳۳ طبع عیسی الحلبی) میں اور حاکم (۱/ ۳۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) الاستذکار ۸/ ۳۱۲۔

(۱) المنتقی ۲/ ۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۲، مواہب الجلیل ۳/ ۵۶، ۵۷۔

(۲) الفروق ۲/ ۱۷۲، ۱۷۳۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۶، ۱۷، شرح المحلی علی المنہاج و حاشیۃ قلیوبی و عمیرہ ۱/ ۳۴۳، المجموع ۵/ ۲۸۱، الأذکار للنووی مع الفتوحات الربانیۃ ۴/ ۱۳۰، ۱۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳، ارشاد الساری ۲/ ۴۰۹۔

(۴) شرح الزرکشی ۲/ ۳۵۶، ۳۵۷، الإنصاف ۲/ ۵۶۸، مطالب أولی النہی ۱/ ۹۲۶۔

اس کی روایت حضرت انسؓ نے کی ہے، انہوں نے فرمایا: "لما ثقل النبي ﷺ جعل يتغشاه الكرب، فقالت: فاطمة: واكرب أباه، فقال لها: ليس على أبيک كرب بعد اليوم، فلما مات قالت: يا أبتاه، أجاب ربا دعاه، يا أبتاه من جنة الفردوس مأواه، يا أبتاه إلى جبريل ننعاه"(۱) (جب نبی ﷺ سخت بیمار ہوئے، اور آپ ﷺ کو شدید تکلیف ہونے لگی تو حضرت فاطمہؓ نے کہا: ہائے میرے ابا کی تکلیف، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: تیرے ابا کو آج کے بعد کوئی تکلیف نہ ہوگی، پھر جب آپ ﷺ کا وصال ہوگیا تو کہنے لگیں، ہائے میرے ابا، آپ نے اپنے پروردگار کی دعوت پر لبیک کہا، ہائے ابا، آپ کا ٹھکانا جنت الفردوس ہے، ہائے ابا، آپ کے وصال کی خبر ہم حضرت جبرئیل کو دیتے ہیں)۔

نوحہ سے متعلق احکام:

کچھ احکام نوحہ سے متعلق ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- میت پر نوحہ کرنے سے اس کو عذاب ہونا:

۸- میت پر نوحہ کی وجہ سے اس کو عذاب ہونے میں فقہاء کا اختلاف:

پہلی رائے: جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ میت پر کسی طرح کے نوحہ کرنے سے اس کو عذاب نہیں ہوتا، الا یہ کہ وہ اس کی وصیت کر جائے اور اس کی وصیت نافذ ہو، اس لئے کہ حرام نوحہ اور حرام گریہ تو اسی کے سبب سے ہے اور اس کی طرف منسوب ہے، لیکن اگر اس کی طرف سے کسی وصیت کے بغیر اس کے گھر والے اس پر روئیں اور نوحہ کریں تو اس کی وجہ سے اس کو عذاب نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰى"(۱) (اور کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا)، جمہور فقہاء نے حدیث: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"(۲) (میت پر اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے اس کو عذاب ہوتا ہے) کو اس پر محمول کیا ہے، کہ اگر وہ وصیت کرے اور اس کی وصیت نافذ ہو(۳)۔

شافعیہ میں سے رملی نے کہا: اگر میت پر نوحہ کرنے یا رونے کے بارے میں اس کی وصیت پر عمل نہ ہو تو اس کو اس کی وصیت کے گناہ کے علاوہ کوئی گناہ نہ ہوگا(۴)۔

بعض فقہاء نے کہا: حرام نوحہ کرنے اور حرام رونے سے منع کرنا واجب ہے، لہذا جو نوحہ کے نہ کرنے کی وصیت نہ کرے گا اس کو ان دونوں کی وجہ سے عذاب ہوگا(۵)۔

حنابلہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ ان میں سے بعض نے کہا: اگر اس کے گھر والوں کی عادت حرام نوحہ اور حرام رونے کی ہو اور وہ نوحہ کے نہ کرنے کی وصیت نہ کرے تو اس کو عذاب ہوگا، اور دوسروں نے کہا: اگر میت نوحہ نہ کرنے کی وصیت نہ کرے تو اس کو نوحہ سے اذیت ہوتی ہے، اگر چہ اس کے گھر والوں کی عادت نہ ہو(۶)۔

دوسری رائے: میت پر اس کے گھر والوں کے نوحہ کے سبب قبر

---

(۱) حدیث: "لماثقل النبي ﷺ جعل يتغشاه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ فاطر/ ۱۸۔

(۲) حدیث: "إن الميت ليعذب ببكاه أهله عليه......" کی روایت بخاری (۳/ ۱۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۴۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) المجموع ۵/ ۳۰۸، البنایۃ شرح الہدایہ ۲/ ۱۰۴۴ طبع دار الفکر بیروت، الاستذکار ۸/ ۳۲۲، کشاف القناع ۲/ ۱۶۳، ۱۶۴۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۷۔

(۵) المجموع ۵/ ۳۰۹۔

(۶) کشاف القناع ۲/ ۱۶۳۔

میں اس کو عذاب ہوتا ہے۔

یہ قول حضرت عمر بن الخطابؓ، ان کے صاحب زادے حضرت عبد اللہؓ، مغیرۃ بن شعبہؓ اور عمران بن الحصینؓ سے صحیح طور پر منقول ہے[1]، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت عمرو بن عثمان سے کہا: کیا تم رونے سے منع نہیں کرتے ہو کیونکہ رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میت پر اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے اس کو عذاب ہوتا ہے''۔

حدیث میں جو عذاب کا ذکر آیا ہے اس کے معنی کے بارے میں علماء کی آراء الگ الگ ہیں:

بعض کی رائے ہے کہ میت پر اس کے گھر والوں کی طرف سے نوحہ وغیرہ کے ہونے پر اس کو تکلیف ہوتی ہے، اس کو متقدمین میں سے ابوجعفر طبری نے اختیار کیا ہے، اور ابن المرابط، عیاض اور ان کے متبعین نے اس کو راجح قرار دیا ہے، ابن تیمیہ اور متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی تائید کی ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ میت کے گھر والوں کی طرف سے اس پر نوحہ کرنے کی وجہ سے فرشتے اس کو ڈانٹ ڈپٹ کرتے ہیں۔

بعض کی رائے ہے کہ عذاب سے مراد برزخ میں عذاب ہونا ہے، قیامت کے دن نہیں، یہ کرمانی کا قول ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ عذاب دینا کافر کے ساتھ خاص ہے، مومن کو عذاب نہ ہوگا، یہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے[2]۔

(۱) نیل الأوطار ۴/۱۰۴، ۱۰۵، فتح الباری ۳/۱۱۸، ۱۵۵، الاستذکار ۸/۳۲۲، عون المعبود ۸/۴۰۲، المغنی ۲/۴۱۲۔

(۲) نیل الأوطار ۴/۱۰۴، ۱۰۵، فتح الباری ۳/۱۵۴، ۱۵۵، سبل السلام ۲/۱۱۵، ۱۱۶، الاستذکار ۸/۳۲۱-۳۲۳۔

ب- نوحہ کی وصیت کرنے کا حکم:

۹- اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلمان کے لئے اپنے مرنے کے بعد اپنے اوپر نوحہ کرنے کی وصیت کرنا حرام اور باطل ہے، اس کو نافذ کرنا جائز نہیں، اسی طرح اس پر نوحہ کرنے والی عورتوں کے لئے کھانا بنانے کی وصیت کرنا بھی حرام ہے، اس لئے کہ وصیت میں ایک شرط یہ ہے کہ جس چیز کی وصیت کی جائے وہ معصیت نہ ہو، لہذا اگر کوئی مسلمان اپنے اوپر نوحہ کرنے کی وصیت کرے تو اس وصیت کا گناہ اس پر ہوگا، خواہ جس کو وصیت کی جائے وہ اس وصیت کو نافذ کرے یا نافذ نہ کرے، اور اگر وہ اس کو نافذ کردے تو اس پر وصیت کرنے کا گناہ ہوگا، اور اس کے ساتھ نوحہ کرنے والا بھی گنہگار ہوگا[1]۔

ج- نوحہ کرنے والی کی سزا:

۱۰- جب میت پر نوحہ کرنا حرام ہے تو جمہور علماء کے نزدیک امام یا اس کے نائب پر واجب ہوگا کہ اس سے منع کرے اور اس پر تعزیری سزا دے، چنانچہ حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس پر لاٹھی اور پتھر پھینک کر مارتے تھے، اور مٹی ڈالتے تھے[2]، اوزاعی نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک نوحہ کرنے والی کو مارنے کا حکم دیا، اس کو مارا گیا یہاں تک کہ اس کے بال کھل گئے تو ان سے کہا گیا: اے امیر المؤمنین، اس کے بال کھل گئے ہیں، تو انہوں نے کہا: اس کے لئے کوئی احترام نہیں ہے، وہ جزع فزع کا حکم دیتی ہے، حالانکہ اللہ تعالی نے اس سے منع کیا ہے اور وہ صبر سے روکتی ہے حالانکہ اللہ تعالی نے اس کا حکم دیا ہے، زندہ کو فتنہ میں مبتلا کرتی ہے، میت کو

(۱) البدائع ۷/۳۴۱، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۲۷، البیان والتحصیل ۱۳/۱۳۹، مغنی المحتاج ۳/۴۴، نہایۃ المحتاج ۳/۱۷۔

(۲) فتح الباری ۳/۱۳۷۔

اذیت پہنچاتی ہے، اپنے آنسو بیچتی ہے، دوسرے کے غم میں روتی ہے، وہ تمہاری میت پر نہیں روتی ہے، وہ تو صرف تمہارے دراہم لینے کے لئے روتی ہے(۱)۔

لیکن بعض علماء کا مذہب ہے کہ نوحہ کرنے پر مارنے کی سزا نہیں دی جائے گی، نوحہ کرنے والی کو اس پر برقرار رہنے سے منع کیا جائے گا، اس کو دوبارہ نوحہ نہ کرنے کی نصیحت کی جائے گی ورنہ اس کو شہر بدر کر دیا جائے گا(۲)، القاری نے مارنے کے ناجائز ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت حضرت ابن عباسؓ نے کی ہے: "**أنه لما ماتت زينب (وفي رواية رقية) ابنة رسول الله ﷺ، بكت النساء، فجعل عمر يضربهن بسوطه، فأخذ رسول الله ﷺ بيده، وقال: مهلا يا عمر، ثم قال: ابكين وإياكن ونعيق الشيطان، ثم قال: إنه مهما كان من العين والقلب فمن الله ومن الرحمة، وما كان من اليد واللسان فمن الشيطان**"(۳) (جب رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی زینب (اور ایک روایت میں ہے رقیہ) کا انتقال ہوا، عورتیں رونے لگیں، حضرت عمر ان کو کوڑا مارنے لگے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کا ہاتھ پکڑ لیا اور فرمایا: عمر چھوڑ دو، پھر فرمایا: روؤ اور شیطان کی آواز سے بچو، پھر فرمایا یہ جب تک آنکھ اور دل سے ہو اللہ تعالی کی طرف سے رحمت ہے، اور ہاتھ اور زبان سے ہو تو شیطان کی طرف سے ہے)، ملا علی قاری نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نوحہ کرنے پر مارنا جائز نہیں ہے، بلکہ نصیحت کرنا مناسب ہے اسی وجہ سے آپ ﷺ نے ان کا ہاتھ پکڑ لیا اور کہا: ان کو چھوڑ دو(۱)، ابن تیمیہ نے صراحت کی ہے کہ نوحہ سے منع کرنا واجب ہے اگر نوحہ کرنے والی باز نہ آئے تو اس کو ایسی سزا دینا واجب ہوگا جس سے وہ باز آ جائے اس لئے کہ یہ معصیت ہے، نیز اس لئے کہ اس میں میت کی ایذاء رسانی ہے(۲)۔

د- نوحہ سننا:

۱۱- حضرت ابوسعید الخدریؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "**لعن رسول الله ﷺ النائحة والمستمعة**"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے نوحہ کرنے والی اور سننے والی پر لعنت کی ہے)، قاری نے کہا: حدیث میں سننے والی سے مراد وہ عورت ہے جو سننے کا ارادہ کرے اور اس کو پسند کرے جیسے غیبت سننے والا، گناہ میں اس کا شریک ہوتا ہے اور قرآن کریم کا سننے والا ثواب میں اس کے ساتھ شریک ہوتا ہے۔

ھ- نوحہ پر اجارہ اور نوحہ کرنے والی کی کمائی:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معاصی کے لئے اجرت پر رکھنا جائز نہیں جیسے نوحہ کرنے کے لئے نوحہ کرنے والی کو اجرت دینا، اس لئے کہ یہ ایسی منفعت کے لئے اجرت پر رکھنا ہے جس کو وصول کرنا شرعاً

---

(۱) الکبائر ص ۱۸۴، مجموع الفتاوی ۳۲/۳۵۱۔

(۲) المرقاۃ ۴/۲۳۵ طبع دار الفکر بیروت ۱۹۹۲، معالم القربۃ ص ۱۰۶۔

(۳) حدیث: "أبكين وإياكن ونعيق الشيطان" کی روایت احمد (۱/۲۳۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔ الہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۱۷ طبع القدسی) میں کہا ہے: اس کی سند میں علی بن زید ہیں۔ ان کے بارے میں کلام کیا گیا ہے۔ اور ان کو ثقہ کہا گیا ہے۔

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۴/۲۳۵، ۲۳۶۔

(۲) مجموع الفتاوی ۳۲/۳۹۸، ۳۹۹۔

(۳) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ النائحة والمستمعة" کی روایت ابوداؤد (۳/۴۹۴ طبع حمص) نے کی ہے۔ المنذری نے مختصر السنن (۴/۲۹۰ شائع کردہ دار المعرفہ) میں کہا: اس کی سند میں محمد بن الحسن بن عطیہ العوفی عن أبیہ عن جدہ ہیں، اور تینوں ضعیف ہیں۔

قدرت میں نہیں ہے، لہذا نوحہ کرنے کے لئے اجارہ صحیح نہ ہوگا بلکہ باطل ہوگا، اور اس پر کسی اجرت کا حق نہ ہوگا، اور اگر نوحہ کرنے والی اس کو لے لے تو حرام اور خبیث کمائی ہوگی، اگر اس کے مالکان معلوم ہوں تو اسے ان کو لوٹا دینا اس پر واجب ہوگا ورنہ اس کو صدقہ کر دینا اس پر واجب ہوگا۔

لیکن حنفیہ نے کہا ہے کہ یہ حکم صرف اس صورت میں ہوگا جب عقد میں اجرت کی شرط لگائی جائے، اگر نوحہ کرنے والی کو شرط کے بغیر کچھ دے دیا جائے تو وہ اس کی مالک ہوگی لیکن انہوں نے کہا: معروف مشروط کی طرح ہوگا، لہذا اگر نوحہ کرنے والی عورتوں کو شرط کے بغیر ان کے نوحہ پر کچھ دینے کا رواج ہو تو وہ جو کچھ لے گی اس کے لئے حلال نہ ہوگا، ابن عابدین نے کہا: یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کو لینا ہمارے زمانہ میں متعین ہے، اس لئے کہ وہ سب جانتے ہیں کہ اجرت کے بغیر وہ نہیں جائیں گی۔

پھر حنفیہ نے کہا: نوحہ لکھنے پر اجرت کا لین دین حرام نہیں ہے، اس لئے کہ ممنوع نوحہ کرنا ہے، اس کا لکھنا ممنوع نہیں ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ نوحہ لکھنے پر اجارہ حرام ہے اس لئے کہ یہ حرام سے فائدہ اٹھانا ہے، لہذا اجائز نہ ہوگا(۱)۔

و- گناہوں کے کرنے پر نوحہ کرنا:

۱۳- بعض فقہاء نے اشارہ کیا ہے کہ مسلمان کے لئے اپنے کئے ہوئے گناہوں پر نوحہ کرنا جائز ہے، بلکہ یہ ایک قسم کی عبادت ہے اس لئے کہ اس میں اپنی گذشتہ کوتاہی پر اظہار ندامت ہے(۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۸۹/۴، حاشیہ ابن عابدین ۳۴/۵، الاختیار ۶۰/۲، البیان والتحصیل ۱۳۹/۱۳، الشرح الکبیر ۲۱/۴، بدایۃ المجتہد ۲۳۹/۲، المغنی ۱۳۴/۶، المہذب ۵۱۷/۱ طبع مصطفی البابی الحلبی، مغنی المحتاج ۳۳۷/۲۔

(۲) عون المعبود ۴۰۰/۸۔

ز- نوحہ کی وجہ سے موت کا ثبوت:

۱۴- راجح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ شہادت تسامع سے موت ثابت ہو جائے گی، اس کو ثابت کرنے کے لئے شہادت بالمعاینہ شرط نہیں ہے، نوحہ کے سبب موت کا عدم ثبوت شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، صیمری اور ماوردی کا مذہب ہے کہ شہادۃ بالتسامع کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شخص مقتول کے دروازہ سے گذرے، وہ اس کے گھر میں نوحہ کرنا سنے، لوگ تعزیت کے لئے بیٹھے ہوں اور کوئی اس کو اس کی موت کی اطلاع دے(۱)۔

(۱) المحلی علی المنہاج وحاشیۃ عمیرہ ۳۲۸/۴۔

نیت

تعریف:

۱ – نیت لغت میں نوی کا مصدر ہے، اور اسم نیت ہے، اکثر اہل لغت کے نزدیک یا کی تشدید کے ساتھ ہے، اس کے بارے میں ایک لغت تشدید کے بغیر بھی منقول ہے۔

نیت چند معانی کے لئے مستعمل ہے، ان میں سے ایک قصد ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: **نوى الشيء ينويه نية**: اس کا قصد کرنا، جیسے **كانتواه و تنواه**، ایک معنی حفاظت کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **نوى الله فلانا**: اللہ نے اس کی حفاظت کی، یا اللہ فلاں کی حفاظت کرے۔

نیت: وہ قصد جس کی طرف متوجہ ہو، وہ کام جس کا ارادہ کرے، نفس کو عمل کی طرف متوجہ کرنا(۱)۔

نیت کی اصطلاحی تعریف: فقہاء نے اس کی مختلف تعریفیں کی ہیں، حنفیہ کی تعریف ہے: فعل کو ادا کرنے میں اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اطاعت کا ارادہ کرنا نیت ہے، اس تعریف میں ممنوعات بھی داخل ہیں، اس لئے کہ اس میں جس کام کا حکم دیا گیا ہے، وہ ہے نفس کو روکنا(۲)۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: آدمی جو کام کرنا چاہے اس کا قصد دل سے کرنا نیت ہے، تو یہ عزم وارادہ کے باب سے ہے

(۱) المصباح المنیر، والقاموس المحیط، والمعجم الوسیط۔
(۲) ردالمحتار علی الدر المختار شرح تنویر الأبصار ۱/ ۲۷ طبع دار إحیاء التراث العربی، بیروت۔

علم ویقین کے باب سے نہیں ہے(۱)۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: کسی عمل کا قصد کرنا، ساتھ ہی اس کو انجام دینا(۲)۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: تقرب الی اللہ کی خاطر کسی عبادت کے کرنے کا دل سے پختہ ارادہ نیت کہلاتا ہے، یعنی اپنے عمل سے، اللہ تعالیٰ کا قصد کرے کسی دوسری چیز یعنی مخلوق کے دکھاوے کے لئے کرنے، یا لوگوں کے نزدیک تعریف حاصل کرنے یا ان کی طرف سے تعریف کی چاہت میں کوئی عمل نہ کرے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف – عزم:

۲ – عزم لغت میں ضرب کے باب سے، عزم کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **عزم على الشيء و عزمه عزماً**: کسی کام کے کرنے کا پختہ ارادہ کرنا(۴)، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "**فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ**"(۵) (جب آپ پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ پر بھروسہ کیجئے)۔

عزم اصطلاح میں: تردد کے بعد ارادہ کا پختہ ہونا(۶)۔

نیت اور عزم کے درمیان ربط: دونوں ارادہ کے دو مراحل ہیں، عزم اس کا نام ہے جو فعل سے مقدم ہو اور نیت اس کا نام ہے جو فعل سے متصل ہو، ساتھ ہی ساتھ جس کی نیت کی جائے اس کے علم کے

(۱) الذخیرہ رص ۴ ۲۳ – ۵ ۲۳ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ کویت۔
(۲) حاشیۃ الجمل مع شرح المنہج ۱/ ۱۰۷ طبع دار إحیاء التراث العربی، بیروت۔
(۳) جامع العلوم والحکم ۱/ ۹۲، نیل المآرب ۱/ ۱۳۲، المغنی ۱/ ۱۱۰ مکتبہ ابن تیمیہ۔
(۴) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن۔
(۵) سورۂ آل عمران/ ۱۵۹۔
(۶) قواعد الفقہ للبرکتی۔

تحت داخل ہو(۱)۔

ب-ارادہ:

۳-ارادہ لغت میں أراد کا مصدر ہے، لغت میں اس کے معانی میں سے طلب کرنا، اختیار کرنا اور چاہنا ہے، کہا جاتا ہے: أراد الشيء: چاہنا اور پسند کرنا(۲)۔

ارادہ اصطلاح میں: ایک صفت ہے جو زندہ کے لئے ایسی حالت ثابت کرتی ہے جس سے فعل من وجہ ادا ہوتا ہے اور من وجہ ادا نہیں ہوتا ہے(۳)۔

ارادہ اور نیت میں ربط: نیت، ارادہ کے مراحل میں سے ایک مرحلہ ہے۔

نیت سے متعلق شرعی احکام:

نیت سے متعلق کچھ شرعی احکام ہیں، ان میں سے کچھ احکام عام ہیں، اور کچھ تفصیلی ہیں:

اول: نیت کے عام شرعی احکام:

وہ اعمال جن میں نیت کی ضرورت ہے اور جن میں نیت کی ضرورت نہیں:

۴-مکلّف آدمیوں کے اعمال یا تو مطلوب ہوں گے یا مباح:

اگر عمل مباح ہو اور اس سے اللہ تعالی کے تقرب کا قصد نہ ہو تو اس میں نیت کی ضرورت نہیں البتہ اگر مکلّف اس پر ثواب کا خواہش مند ہو تو نیت کی ضرورت ہے۔

اور جو اعمال مطلوب ہیں، یا تو ان کا ترک کرنا مطلوب ہوگا یا ان پر عمل کرنا مطلوب ہوگا، جن کا ترک کرنا مطلوب ہے (یہ ممنوعات ہیں)، انسان ان کی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا اگر چہ اس کو محسوس نہ کرے چہ جائیکہ اس کا ارادہ کرے اسی وجہ سے ان میں نیت کی ضرورت نہ ہوگی، البتہ اگر مکلّف ممنوع کا احساس کرے گا اور اللہ تعالی کے لئے اس کو چھوڑنے کی نیت کرے گا تو ذمہ داری سے بری ہونے کے ساتھ ساتھ نیت کی وجہ سے ثواب پائے گا، اسی وجہ سے نیت ثواب کے لئے شرط ہوگی، ذمہ داری سے بری ہونے کے لئے نہیں۔

اور جس عمل کا کرنا مطلوب ہے (یعنی اوامر) تو اس میں نیت کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ عمل جس کی صورت فعل، اس کی مصلحت حاصل کرنے کے لئے کافی ہو، جیسے دین، ودیعت، مال مغصوب، بیوی اور رشتہ داروں کے نفقات وغیرہ کی ادائیگی کہ ان امور سے مقصود ان کے مالکان کا فائدہ اٹھانا ہے، اور یہ محض حکم کی بجا آوری سے حاصل ہو جاتا ہے، اس پر موقوف نہ ہوگا کہ ان کا کرنے والا ان کا ارادہ کرے، لہذا انسان ان کی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا، اگر چہ ان کی نیت نہ کرے۔

دوسری قسم: وہ عمل جس کے فعل کی صورت اس کے مقصود مصلحت کے حاصل کرنے کے لئے کافی نہ ہو جیسے نماز، طہارت، روزہ اور حج کہ ان سے مقصد، ان کی انجام دہی کے ذریعہ اللہ تعالی کی تعظیم کرنا، ان کی بجا آوری میں اس کے سامنے جھکنا ہے، اور یہ صرف اس وقت حاصل ہوگا جب اللہ تعالی کے لئے ان کے کرنے کا ارادہ کیا جائے۔

---

(۱) البحر الرائق ۱ر ۲۵، ردالمحتار ۱ر ۷۲، الذخیرۃ رص ۲۳۵ طبع وزارۃ الاوقاف، المنثور ۳ر ۲۸۴ طبع وزارۃ الاوقاف کویت۔

(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۳) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی دار الکتاب العربی بیروت۔

اسی قسم میں شریعت نے نیت کا حکم دیا ہے(۱)، یہ فی الجملہ ہے۔

عبادات اور عقود میں نیت کی ضرورت ہونے میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے، اس کا بیان درج ذیل ہے:

الف-عبادات میں نیت کی ضرورت کا ہونا:

۵-ایسی عبادت جس میں عادت یا کسی دوسری عبادت کے ساتھ التباس کا اندیشہ نہ ہو، جیسے اللہ تعالی پر ایمان لانا، اس کی معرفت، اس کا خوف، اس سے امید رکھنا، قرآن کی تلاوت اور دوسرے اذکار اور اس طرح کی دیگر عبادت، اس میں نیت کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ اپنی صورت میں اللہ تعالی کے لئے ممتاز ہیں کسی دوسری عبادت کے ساتھ التباس کا اندیشہ نہیں ہے(۲)۔

اور اگر عبادت میں، عادت یا کسی دوسری عبادت کے ساتھ التباس کا اندیشہ ہو، جیسے غسل کرنا، نماز، روزہ، قربانی، صدقہ، نذر، کفارہ، جہاد اور غلام آزاد کرنا وغیرہ تو ان میں نیت کی ضرورت ہوگی(۳)۔

ب-عقود میں نیت کی ضرورت:

۶-ایسا عقد جس کے کرنے میں کوئی شخص خودمختار ہو جیسے طلاق، غلام آزاد کرنا، بری کرنا، وقف کرنا، وصیت کرنا، رجعت کرنا، ظہار کرنا، فسخ کرنا تو کنایہ کے ذریعہ ان کے منعقد ہونے میں نیت کی ضرورت ہوگی، صریح لفظ کے ذریعہ ان کے منعقد ہونے میں نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔

(۱) الذخیرہ ۱/۲۴۵ طبع دار الغرب، المنثور فی القواعد للزرکشی ۳/۲۸۷۔

(۲) المجموع المذہب فی قواعد المذہب ۱/۲۶۰، الأشباہ للسیوطی رص ۱۲، الأشباہ لابن نجیم رص ۳۰۔

(۳) المجموع المذہب فی قواعد المذہب ۱/۲۵۶، الأشباہ للسیوطی رص ۱۲، الأشباہ لابن نجیم رص ۲۹، القواعد للحصنی ۱/۲۰۹۔

اور اگر عقد صرف ایک شخص کے اختیار میں نہ ہو یعنی اس میں ایجاب و قبول کی ضرورت ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: جس میں گواہ بنانا شرط ہو، جیسے نکاح، اس وکیل کی بیع جس میں گواہ بنانے کی شرط لگائی گئی ہو، تو یہ کنایہ سے نیت کے ساتھ منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ گواہ کو نیت کا علم نہیں ہوسکتا ہے۔

دوم: جس میں گواہ بنانا شرط نہ ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: جس کا مقصد غرر پر معلق کرنا ہو جیسے عقد کتابت، اور خلع، تو یہ نیت کے ساتھ کنایہ سے منعقد ہوجائے گا۔

دوسری قسم: جو غرر پر معلق کرنے کے قابل نہ ہو جیسے بیع، اجارہ وغیرہ تو یہ شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق نیت کے ساتھ کنایہ سے منعقد ہوجائے گا(۱)۔

جس میں نیت کی ضرورت ہو اس میں نیت کا حکم:

۷-عبادات میں نیت کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وہ فرض ہے یا رکن یا شرط؟

جمہور فقہاء حنفیہ، اظہر قول کے مطابق مالکیہ، شافعیہ کی ایک رائے جو اکثر کے مقابل ہے اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عبادات میں نیت شرط ہے۔

اکثر شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ عبادات میں رکن ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ وہ وضو میں فرض ہے، مازری نے کہا: مشہور قول کے مطابق اور ابن الحاجب نے کہا: اصح قول کے مطابق(۲)۔

(۱) الأشباہ للسیوطی رص ۲۹۶، المجموع المذہب ۱/۲۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ لابن نجیم رص ۲۳، القواعد لابن رجب رص ۵۰، مغنی المحتاج ۳/۳۸۷۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۰، ۲۴، ۵۲، مواہب الجلیل ۱/۱۸۲، ۲۳۰،

ہر عبادت میں نیت کے حکم کے بارے میں فقہاء کی آراء کا بیان اس بحث میں اپنی جگہ پر آئے گا۔

نیت کی فضیلت:

۸- نیت بندے میں خدا کی محل نگاہ ہے، نبی کریم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "**إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم**"(۱) (اللہ تعالی تمہاری صورتیں اور تمہارے اموال نہیں دیکھتا لیکن وہ تمہارے دل اور تمہارے اعمال دیکھتا ہے)، دلوں کو صرف اس لئے دیکھتا ہے کہ وہ نیت کی جگہ ہے یہی نیت کے بارے میں شارع کے اہتمام کا راز ہے، چنانچہ عمل کو قبول کرنے اور رد کرنے، ثواب وسزا دینے کی بنیاد نیت پر رکھا ہے(۲)، اور اس کا اثر درج ذیل صورتوں میں ظاہر ہوگا:

الف-غزالی نے کہا(۳): آدمی اچھے اور برے اعمال میں نیت کے ذریعہ شریک ہوجاتا ہے، اور انہوں نے حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، انہوں نے کہا: جب اللہ کے رسول علیہ السلام غزوہ تبوک کے لئے نکلے تو فرمایا: "**إن بالمدينة أقواما خلفنا، ما سلكنا شعبا ولا واديا إلا وهم معنا فيه، حبسهم العذر**"(۴) (ہمارے پیچھے مدینہ میں کچھ لوگ رہ گئے ہیں ہم جس پہاڑی، راستہ یا وادی میں چلے اس میں وہ ہمارے ساتھ رہے، ان کو عذر نے روک رکھا ہے)، اور حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث سے بھی انہوں نے استدلال کیا ہے، ابوبکرۃ فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ علیہ السلام کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا: "**إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، فقلت: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصا على قتل صاحبه**"(۱) (اگر دو مسلمان اپنی اپنی تلوار سے ایک دوسرے سے جنگ کریں تو قاتل ومقتول دونوں جہنمی ہوں گے، میں نے کہا: یا رسول اللہ قاتل تو قاتل ہے، لیکن مقتول کا کیا قصور ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: وہ اپنے ساتھی کو قتل کرنے کا حریص تھا)۔

ب-نیکی کرنے کا ارادہ کرنا خود نیکی ہے، یہ نبی علیہ السلام کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے: "**من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة**"(۲) (جو شخص کسی نیکی کا ارادہ کرے اور اس پر عمل نہ کرسکے تو اس کے لئے ایک نیکی لکھی جاتی ہے)، لہذا نیت خود نیکی ہے اگرچہ کسی رکاوٹ کی وجہ سے نیت پر عمل دشوار ہوجائے(۳)۔

اس سے وہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے جس کو سیوطی نے نقل کیا ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے جماعت سے پیچھے رہ جانے والے کو (بشرطیکہ اس کی نیت یہ ہو کہ اگر عذر نہ ہوتا تو وہ جماعت میں حاضر ہوتا) جماعت کا ثواب حاصل ہوگا(۴)۔

الذخیرۃ ر ص ۲۳۵-۲۳۶، قواعد الأحکام ر ص ۱۷۵، ۱۷۶، حاشیۃ الجمل ۱ر ۱۰۳، مغنی المحتاج ۱ر ۱۴۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ص ۱۰، ۴۳، ۴۴، کشاف القناع ۱ر ۸۵، ۳۱۳، المغنی ۳ر ۹۱۔

(۱) حدیث: "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم......" کی روایت مسلم (۴ر ۱۹۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) احیاء علوم الدین ۴ر ۳۵۱۔

(۳) احیاء علوم الدین ۴ر ۳۶۲-۳۶۵۔

(۴) حدیث: "إن بالمدينة أقواما......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶ر ۱۲۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث ابی بکرہ: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱ر ۸۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴ر ۲۲۱۳-۲۲۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من هم بحسنة فلم يعملها......" کی روایت مسلم (۱ر ۱۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) الاحیاء ۴ر ۳۵۲۔

(۴) الأشباہ للسیوطی ر ص ۴۷۔

ج- نیت عمل کو بڑا اور چھوٹا بنا دیتی ہے، چنانچہ بعض سلف سے منقول ہے کہ بہت سے چھوٹے عمل کو نیت بڑا بنا دیتی ہے، اور بہت سے بڑے عمل کو نیت چھوٹا بنا دیتی ہے[1]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "نية المؤمن خير من عمله"[2] (مؤمن کی نیت اس کے عمل سے بہتر ہے)۔

د- اللہ تعالی بندہ کی نیت کے مطابق اس کو عمل کی توفیق دیتا ہے اور اس کی مدد کرتا ہے، چنانچہ حضرت سالم بن عبد اللہ نے حضرت عمر بن عبد العزیز کو لکھا: جان لو کہ اللہ تعالی بندہ کی نیت کے مطابق اس کی مدد کرتا ہے تو جس کی نیت مکمل ہوگی اس کے لئے اللہ تعالی کی مدد بھی مکمل ہوگی، اور جس کی نیت میں نقصان ہوگا تو نقصان کے بقدر مدد میں بھی کمی ہوگی[3]۔

ھ- غزالی نے کہا: اعمال کی بنیاد نیتیں ہیں، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما الأعمال بالنيات"[4] (اعمال کا دارومدار نیت پر ہے)، چنانچہ آدمی کی نیت کے اعتبار سے اس کا عمل قبول ہوتا ہے اور اس پر اس کو ثواب دیا جاتا ہے، یا اس کا عمل رد کر دیا جاتا ہے، اور اس پر اس کو سزا دی جاتی ہے[5]۔

جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے: "من تزوج امرأة على صداق وهو ينوي أن لا يؤديه إليها فهو زان، ومن ادّان ديناً وهو ينوى أن لا يؤديه إلى صاحبه ـ أحسبه قال ـ : فهو سارق"[1] (جو شخص کسی عورت سے کسی مہر پر نکاح کرے اور اس کی نیت ہو کہ اس کو مہر نہیں دے گا تو وہ زانی ہے اور جو شخص کوئی قرض لے اور اس کی نیت ہو کہ اسے اس کے مالک کو نہیں دے گا (میرا خیال ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا) تو وہ چور ہے)۔

و- نیت مباح اعمال کو واجب اور مندوب بنا دیتی ہے تاکہ نیت کرنے والا اپنی نیت کی وجہ سے اس پر ثواب پائے۔

اس کی مثال کپڑا پہننا مباح ہے، اگر کوئی شخص مباح کو واجب سے بدلنا چاہے تو کپڑا پہننے میں قابل ستر عضو کو چھپانے کی نیت کرلے جو واجب ہے، اور اگر کپڑا ایسا ہو جس سے زینت اختیار کی جاسکے تو وہ واجب کی نیت کے ساتھ، اللہ تعالی کی نعمتوں کے اظہار میں سنت کی پیروی کی نیت کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده"[2] (بے شک اللہ تعالی کو پسند ہے کہ اپنے بندہ پر اپنی نعمت کا اثر دیکھے)، اور اس سے اللہ تعالی کی پسند کی طرف جلدی کرنے کی نیت کرلے، اگر کپڑا ایسا ہو جس سے زینت اختیار نہ کی جاسکے تو اس کے پہننے میں اللہ تعالی کے لئے تواضع، انکساری اور اس کے سامنے ذلت اختیار کرنے اور اس کے سامنے ضرورت، غربت و فقر ظاہر کرنے اور سنت کی پیروی کی نیت کرلے[3]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من

---

(۱) الاحیاء ۴/ ۳۵۳۔

(۲) حدیث: "نية المؤمن خير من عمله" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۶/ ۱۸۵-۱۸۶ طبع العراق) میں حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے، الہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۶۱ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں ایک راوی ہیں جن کے حالات معلوم نہیں ہیں۔

(۳) الإحیاء ۴/ ۳۵۴۔

(۴) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۵) الإحیاء ۴/ ۳۶۲۔

(۱) حدیث ابی ہریرہ: "من تزوج امرأة على صداق......" کی روایت بزار نے کی ہے۔ جیسا کہ کشف الأستار (۲/ ۱۶۳ طبع الرسالہ) میں ہے۔ المنذری نے اس کو الترغیب والترہیب (۲/ ۵۸۶ طبع دار ابن کثیر) میں ذکر کیا ہے اور اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله يحب أن يرى" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۳-۲۴۔

ترک اللباس تواضعا لله – وهو يقدر عليه – دعاه الله يوم القيامة على رؤوس الخلائق حتى يخيره من أي حلل الإيمان شاء يلبسها" (۱) (جو شخص اللہ تعالی کے لئے تواضع اختیار کرتے ہوئے عمدہ لباس چھوڑ دے (حالانکہ وہ اس پر قادر ہو) تو اللہ تعالی قیامت کے دن اس کو تمام لوگوں کے سامنے بلائے گا اور اس کو اختیار دے گا کہ ایمان کے جوڑوں میں سے جو چاہے پہن لے)۔

صرف نیت کا ثواب اور عمل کے ساتھ اس کا ثواب:

۹ – عبادت کی نیت کرنے والے کو عمل کے بغیر محض اس کی نیت پر ثواب دیا جاتا ہے اور اکثر اعمال میں ثواب اس وقت دیا جاتا ہے جب وہ نیت کرے گا، اس لئے کہ خود نیت اور اس کی صورت اللہ تعالی کی طرف متوجہ ہونے والی ہے اسی وجہ سے صرف اس پر اس کو ثواب دیا جائے گا، لیکن وہ عمل جو نیت سے خالی ہے، وہ خدا کے لئے ہونے یا نہ ہونے کا دونوں پہلو رکھتا ہے، یعنی عادت اور عبادت کے درمیان دائر ہے لہذا وہ خود اور اس کی صورت اللہ تعالی کی طرف متوجہ نہیں ہوگی اسی وجہ سے اس پر اس کو ثواب نہیں دیا جائے گا (۲)۔

فقہاء نے کہا: سونے کے وقت تہجد پڑھنے کی نیت کرلینا مسنون ہے، تاکہ رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کے مطابق کامیاب ہوجائے: "**من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم من الليل فغلبته عيناه حتى أصبح كتب له ما نوى، وكان نومه عليه صدقة من ربه عز و جل**" (۳) (جو شخص اپنے بستر پر

(۱) حدیث: "من ترک اللباس تواضعا لله......" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت معاذ بن انسؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔
(۲) مواہب الجلیل لشرح مختصر الخلیل ۱/ ۲۳۲ طبع دوم دار الفکر، بیروت، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۱/ ۱۷۹ طبع دار الکتب العلمیہ، بیروت۔
(۳) حدیث: "من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم......" کی روایت

آئے اور نیت کرلے کہ وہ رات میں تہجد پڑھے گا پھر اس پر نیند غالب آجائے یہاں تک کہ صبح ہوجائے تو اس کی نیت کے مطابق اس کو ثواب ملے گا اور اس کا سونا، اللہ تعالی کی طرف سے اس پر صدقہ ہوگا)۔

انہوں نے کہا: آدمی کو صرف اس کی نیت پر ایک نیکی کا ثواب دیا جاتا ہے، اور اگر اس کے ساتھ عمل متصل ہوجائے تو دس نیکیوں کے برابر ثواب دیا جائے گا، اس لئے نیت کردہ عمل سے عبادت کے مطلوب مصالح متحقق ہوجاتے ہیں، اسی وجہ سے اس کا اجر (یعنی نیت کے ساتھ) بہت بڑا اور اس کا ثواب مکمل ہوجاتا ہے اور اس لئے بھی کہ افعال ہی مقاصد ہیں اور نیتیں وسائل ہیں (۱)۔

نیت کا محل:

۱۰ – حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور یہی امام مالک اور اکثر فقہاء مالکیہ کا قول ہے کہ ہر جگہ مکلّف کی نیت کا محل دل ہے، اس لئے کہ وہ عقل، علم، میلان، نفرت اور اعتقاد کا محل ہے، اور اس لئے بھی کہ نیت کی حقیقت قصد ہے، اور قصد کا محل دل ہے، نیز اس لئے کہ نیت دل کا عمل ہے۔

انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ**" (۲) (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں)، اور اخلاص دل کا عمل ہے اور یہی نیت ہے، یہ اس

= نسائی (۳/ ۲۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور المنذری نے الترغیب والترہیب (۱/ ۷۰ طبع دار ابن کثیر) میں اس کی اسناد کو جید قرار دیا ہے۔
(۱) نیل المآرب ۱/ ۱۶۳، مواہب الجلیل ۱/ ۲۳۲، قواعد الاحکام ۱/ ۱۷۹۔
(۲) سورۂ بینہ/ ۵۔

لئے کہ وہ اپنے عمل سے اللہ وحدہ کی رضامندی کا قصد کرتا ہے[۱]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَفَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْأَرْضِ فَتَكُوْنَ لَهُمْ قُلُوْبٌ يَّعْقِلُوْنَ بِهَا"[۲] (سو کیا یہ لوگ زمین پر چلے پھرے نہیں کہ ان کے دل ایسے ہوجاتے جن سے یہ سمجھنے لگتے)، نیز ارشاد ہے: "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَارَاٰى"[۳] (قلب نے کوئی غلطی نہیں کی دیکھی ہوئی چیز میں)، ارشاد ہے: "أُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْإِيْمَانَ"[۴] (یہ وہ لوگ ہیں کہ (اللہ نے) ان کے دلوں میں ایمان ثبت کردیا ہے)، نیز ارشاد ہے: "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ"[۵] (مہر لگادی ہے اللہ نے ان کے دلوں پر)، ان امور میں سے کسی کی نسبت اللہ تعالی نے دماغ کی طرف نہیں کی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اختلاف ہے، حطاب نے اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ مازری نے کہا: علماء شرع کی چھوٹی جماعت اور اکثر فلاسفہ کی رائے ہے کہ نیت کی جگہ دماغ ہے، عبد الملک سے منقول ہے کہ عقل دماغ میں ہے اس سے لازم آتا ہے کہ نیت دماغ میں ہوتی ہے دل میں نہیں، اس لئے کہ علم، ارادہ، میلان نفرت اور اعتقاد سب نفس وعقل کے اعراض ہیں، لہذا جہاں نفس موجود ہوگا وہاں سب اس کے ساتھ قائم ہوں گے، اور عقل، ان کی خصلت ہوگی اور علوم وارادے اس کی صفات ہوں گے، نیز اس لئے کہ اگر دماغ میں خلل آجائے تو عقل فاسد ہوجاتی ہے اور علوم وفکر اور نفس کے

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۰، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۱۱ طبع المنار، کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/۸۶ مکتبۃ النصر الحدیثۃ الریاض، المجموع ۱/۳۱۶، الجمل علی شرح المنہج ۱/۱۰۳، مواہب الجلیل ۱/۲۳۱، الذخیرہ رص ۲۳۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۰، نیل المآرب ۱/۱۳۰۔

(۲) سورۂ حج ر ۴۶۔

(۳) سورۂ نجم ر ۱۱۔

(۴) سورۂ مجادلہ ر ۲۲۔

(۵) سورۂ بقرہ ر ۷۔

حالات باطل ہوجاتے ہیں[۱]۔

پھر حطاب نے کہا: قرافی نے کہا: جب ثابت ہوجائے کہ عقل دل میں ہے تو لازم آئے گا کہ نفس دل میں ہوتا ہے کہ نصوص کے ظاہر پر عمل ہو اور جب نفس دل میں ہوگا تو نیت، علوم کے تمام اقسام اور نفس کے تمام حالات دل میں ہوں گے۔

مازری نے مزید کہا: یہ ایسا امر ہے جس میں عقل کے لئے کوئی گنجائش نہیں، اس کا طریقہ صرف نقل ہے، اور نقل کا ظاہر پہلے قول کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی نیت کا محل دل ہے۔

حطاب نے کہا: اس اختلاف پر زخم کے ایک مسئلہ کی بنیاد ہے، وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص غلطی سے کسی کے سر میں مامومہ (اندر تک کھلنے والا) یا موضحہ (ہڈی تک کھلنے والا) زخم لگا دے اور اس کی عقل ختم ہوجائے تو المقدمات میں ہے: اس کو امام مالک کے مذہب کے مطابق عقل کی دیت اور مأمومہ یا موضحہ کی دیت ملے گی، اس میں ایک دوسرے میں داخل نہ ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک عقل کی جگہ سر نہیں ہے، امام مالک کے مذہب میں اس کی جگہ صرف دل ہے اور یہ اکثر اہل شرع کا قول ہے، لہذا وہ اس شخص کی طرح ہوگا جو ایک ہی ضرب میں آنکھ پھوڑ دے اور قوت سماع ختم کردے، اور ابن الماجشون کے مذہب کے مطابق: اس کو صرف عقل کی دیت ملے گی، اس لئے کہ ان کے نزدیک اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا محل سر ہے، اور یہی اکثر فلاسفہ کا مذہب ہے اور یہ اس شخص کی طرح ہوگا جو ایک ہی ضرب میں کسی کی بینائی ختم کردے اور اس کی آنکھ پھوڑ دے، یہ تفصیل خطاء میں ہے، لیکن عمد کی صورت میں موضحہ میں اس سے قصاص لیا جائے گا، جس سے قصاص لیا جائے اگر اس کی عقل ختم ہوجائے تو بات واضح ہے، اور اگر عقل ختم نہ ہو تو اس کا فدیہ جنایت

(۱) مواہب الجلیل ۱/۲۳۱۔

کرنے والے کے مال میں واجب ہوگا اور مامومہ میں اس کو اس کی اور عقل کی دیت ملے گی (۱)۔

نیت کا تلفظ کرنا:

۱۱- جمہور کی رائے کے مطابق کہ نیت کا محل دل ہے دو امور مرتب ہوتے ہیں:

اول: دل کے بغیر صرف زبان سے تلفظ کرنا کافی نہ ہوگا، لہذا اگر دل اور زبان میں اختلاف ہوجائے تو جو دل میں ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر دل میں ظہر کی نیت کرے اور زبان سے عصر کی نیت کرے یا دل سے حج کی نیت کرے اور زبان سے عمرہ کی نیت کرے یا اس کے برعکس تو جو دل میں ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

الدردیر نے کہا: اگر اس کا لفظ، اس کی نیت کے خلاف ہوتو دل کی نیت کا اعتبار ہوگا، لفظ کا اعتبار نہ ہوگا اگر بھول کر ہو، لیکن اگر عمداً ہو تو وہ کھلواڑ کرنے والا ہوگا اور اس کی نماز باطل ہوجائے گی (۲)۔

دوم: تمام عبادات میں دل کی نیت کے ساتھ تلفظ کی شرط نہیں ہے (۳)۔

پھر نیت کے تلفظ کے شرعی حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ مختار قول کے مطابق حنفیہ، شافعیہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عبادات میں نیت کا تلفظ سنت ہے تاکہ زبان دل کے موافق ہوجائے (۴)۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۲۳۱-۲۳۲، الذخیرۃ رص ۲۳۵۔

(۲) الشرح الکبیر مع الدردیر ۴/ ۳۰-۱/ ۲۳۴، الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۰۴۔

(۳) الأشباہ لابن نجیم رص ۴۵، ۴۸، الذخیرۃ ۱/ ۲۴۰ طبع دار الغرب، الأشباہ للسیوطی رص ۳۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۶۵، ۲/ ۲۶۳ طبع الریاض، المجموع للنووی ۲/ ۳۱۶-۳۱۷۔

(۴) الأشباہ لابن نجیم رص ۴۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۷، کشاف القناع ۱/ ۸۷۔

بعض حنفیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ نیت کا تلفظ مکروہ ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: عبادات میں نیت کا تلفظ جائز ہے، اور اولی ہے کہ تلفظ چھوڑ دے، البتہ وسوسہ والے کے لئے تلفظ مستحب ہے تاکہ اس سے التباس دور ہوجائے (۲)۔

نیت کے شرائط:

۱۲- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے نیت کے لئے درج ذیل شرطیں لگائی ہیں:

الف- اسلام، لہذا کافر کی طرف سے عبادات صحیح نہ ہوں گی۔

ب- تمیز، لہذا بے شعور بچہ اور مجنون کی عبادت صحیح نہیں ہوگی۔

ج- نیت کردہ عمل کا علم، لہذا جو فرض نماز سے ناواقف ہو، اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، علماء نے اس سے حج کو مستثنی قرار دیا ہے، اور انہوں نے مبہم احرام کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے اس کا احرام باندھا جس کا احرام نبی کریم ﷺ نے باندھا (۳)۔

د- نیت اور نیت کردہ عمل کے درمیان کوئی منافی عمل نہ کرے، لہذا اگر نماز، روزہ یا حج کے دوران نیت کرنے والا مرتد ہوجائے تو سب کچھ باطل ہوجائے گا۔

منافی اعمال میں سے توڑنے کی نیت کرنا بھی ہے، لہذا اگر ایمان کے توڑنے اور ختم کرنے کی نیت کرے تو فی الحال مرتد ہوجائے گا۔

عبادات پر توڑنے کی نیت کے اثر کے بارے میں فقہاء کا

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۴۸، کشاف القناع ۱/ ۸۷۔

(۲) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۲۳۳-۲۳۴، الشرح الصغیر مع الصاوی ۱/ ۳۰۴۔

(۳) حدیث: "أهل بما أهل به النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۰۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ توڑنے کی نیت عبادات کو باطل نہیں کرتی ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ عبادت کے دوران نیت کو ختم کردینا نماز اور روزہ کو باطل کردیتا ہے، اسی طرح ان میں سے بعض کے نزدیک وضو، تیمّم اور اعتکاف کو باطل کردیتا ہے، نیت کا توڑنا حج اور عمرہ کو باطل کردیتا ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ توڑنے کی نیت نماز کو باطل کردے گی، روزہ، اعتکاف، حج اور عمرہ کو باطل نہیں کرے گی۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ نماز، روزہ اور وضو وغیرہ کے دوران نیت کو ختم کردینا ان کو باطل کردے گا، اس لئے کہ ان عبادات کے صحیح ہونے کے لئے نیت کا ان کے ساتھ برقرار رہنا شرط ہے۔

منافی اعمال میں سے، اصل نیت میں یقین کا نہ ہونا اور تردد کا ہونا بھی ہے، لہذا اگر یوم شک میں کوئی نیت کرے کہ اگر شعبان ہوگا تو روزہ نہیں رکھے گا اور اگر رمضان ہوگا تو روزہ رکھے گا تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی۔

سیوطی نے کہا: منافی میں سے نیت کردہ عمل پر عقلاً، شرعاً یا عادۃً قادر نہ ہونا بھی ہے۔

اول: اپنے وضو کے ذریعہ نیت کرے کہ نماز پڑھے گا اور نماز نہیں پڑھے گا، تو تناقض کی وجہ سے نیت صحیح نہ ہوگی۔

دوم: اس سے ناپاک جگہ میں نماز پڑھنے کی نیت کرے، شرح المہذب میں البحر کے حوالہ سے لکھا ہے: مناسب ہے کہ صحیح نہ ہو۔

سوم: اس سے نماز عید کی نیت کرے حالانکہ وہ سال کے شروع میں ہو، یا طواف کی نیت کرے حالانکہ وہ شام میں ہو تو اس کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے۔

ھ-نیت منجز ہو (غیر معلق)، لہذا اگر معلق ہو تو صحیح نہ ہوگی، چنانچہ اگر کہے: اِن شاء اللہ اور معلق کرنے یا مطلق رکھنے کا ارادہ کرے تو شافعیہ نے کہا: نیت صحیح نہ ہوگی اور اگر تبرک کا قصد کرے تو صحیح ہوگی۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر نیت کے بعد انشاء اللہ کہے تو دیکھا جائے گا: اگر ایسا عمل ہو جو افعال سے متعلق ہو جیسے روزہ اور نماز تو باطل نہ ہوگا، اور اگر ایسا عمل ہو جس کا تعلق اقوال سے ہو تو باطل ہوجائے گا جیسے طلاق یا عتاق (۱)۔

مالکیہ نے نیت کے لئے تین شرطیں لگائی ہیں، وہ یہ ہیں:

الف-ایسے عمل سے متعلق ہو جس کی نیت کرنے والا کرسکے، اس لئے کہ وہ خاص کرنے والی ہے، اور غیر معقول کو خاص کرنا خاص کرنے والے کے لئے محال ہے۔

ب-جس کی نیت کی جائے اس کا واجب ہونا یقینی ہو یا غالب گمان ہو، اس لئے کہ مشکوک میں نیت میں تردد ہوگا، لہذا نیت منعقد نہ ہوگی اس لئے اسلام لانے سے قبل کافر کا وضو اور غسل صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کا نہ یقین ہے نہ غالب گمان۔

ج-نیت عمل کے مقارن ہو، اس لئے کہ اگر عبادت کا اول حصہ نیت سے خالی ہو تو اس کے اول حصے کے عبادت اور غیر عبادت ہونے میں تردد ہوگا، اور نماز کا آخری حصہ اس کے اول حصہ پر مبنی اور اس کے تابع ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے اول حصہ میں نفل، واجب، قضا یا ادا کی نیت کرے گا تو اس کا آخری حصہ بھی ایسا ہی ہوگا، لہذا صحیح نہ ہوگی (۲)۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۹-۵۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۳۵-۴۱، مغنی المحتاج ۱ر ۴۷، الفروق للقرافی وتہذیبہ ۱ر ۲۰۲-۲۰۳، الدسوقی ۱ر ۲۳۴، نیل المآرب رص ۱۳۰، الإنصاف ر ۱۹، ۲۴، ۲۶، المغنی ۱ر ۴۶۶-۴۶۸، کشاف القناع ۲ر ۳۱۷۔

(۲) الذخیرۃ للقرافی ۱ر ۲۴۶-۲۴۸، مواہب الجلیل ۱ر ۲۳۳، الفروق للقرافی و تہذیبہ ۱ر ۲۰۲-۲۰۳۔

نیت کا وقت:

۱۳ - فقہاء کا مذہب ہے کہ نیت کا وقت، عبادت کا اول حصہ ہے یا اصل یہ ہے کہ نیت کا اول وقت عبادت کا اول حصہ ہے، لہذا واجب ہوگا (جیسا کہ بعض نے تعبیر کی ہے) کہ نیت ہر عبادت کے اول حصہ سے متصل ہو، الا یہ کہ اس کا اس سے متصل ہونا دشوار ہو۔

انہوں نے عبادات کی چند صورتوں کو اس سے مستثنی کیا ہے، جو اس اصول سے باہر ہیں، اور ایسے احکام کا اضافہ کیا ہے، جن کا تعلق اولاً حقیقی، نسبی یا حکمی عبادات سے ہوتا ہے، اور عبادات کے دوران نیت کے باقی رہنے کی شرط لگائی ہے، یا عبادت کے اول حصہ سے اس کے برقرار رہنے پر اکتفاء کرتے ہوئے اس کی شرط نہیں لگائی ہے، یہ سب فی الجملہ ہے (اس کے بعد) ان کے یہاں تفصیل ہے:

۱۴ - حنفیہ نے کہا ہے: اصل یہ ہے کہ نیت کا وقت عبادت کا اول حصہ ہے، لیکن اول، حقیقی اور حکمی دونوں ہوسکتا ہے، چنانچہ انہوں نے نماز کے بارے میں کہا: اگر شروع کرنے سے قبل نیت کرلے تو امام محمد کے نزدیک: اگر وضو کے وقت امام کے ساتھ ظہر یا عصر کی نماز پڑھنے کی نیت کرے اور نیت کے بعد کسی ایسے عمل میں مشغول نہ ہو جو جنس نماز سے نہ ہو لیکن جب نماز کی جگہ جائے تو نیت موجود نہ ہو تو اس نیت سے اس کی نماز صحیح ہوجائے گی، ایسا ہی امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف سے منقول ہے اور ایسا ہی الخلاصہ میں ہے، التجنیس میں ہے: اگر اپنے گھر میں وضو کرے تا کہ ظہر کی نماز پڑھے پھر مسجد حاضر ہو اور اسی نیت سے نماز شروع کردے تو اگر کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو تو اس کے لئے کافی ہوگا، ایسا ہی امام محمد نے الرقیات میں لکھا ہے، اس لئے کہ سابقہ نیت شروع کرنے کے وقت تک حکما اس کو باقی رکھے گی (جیسا کہ روزہ میں ہے) بشرطیکہ اس کو دوسرے سے نہ بدلے۔

محمد بن سلمہ سے منقول ہے: اگر شروع کرنے کے وقت ایسا ہو کہ اگر اس سے دریافت کیا جائے: کون سی نماز پڑھے گا؟ تو سوچے بغیر فوراً جواب دے دے تو وہ مکمل نیت ہوگی اور اگر غور وفکر کی ضرورت ہو تو ایسی نیت درست نہ ہوگی۔

فتح القدیر میں ہے: فقہاء نے اس نیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ نماز کی جنس کے خلاف کوئی کام نہ ہو، ساتھ ہی ساتھ اس کے صحیح ہونے کی صراحت بھی کی ہے، حالانکہ معلوم ہے کہ نیت اور نماز شروع کرنے کے درمیان، مقام نماز تک چلنا پایا جائے گا، اور وہ نماز کی جنس سے نہیں ہے، لہذا ضروری ہے کہ نماز کی جنس سے نہ ہونے سے مراد وہ عمل ہے جو اعراض پر دلالت کرے، اس کے برخلاف اگر گفتگو یا کھانے میں مشغول ہو، یا ہم کہیں: نماز کے لئے چلنا، نماز کے افعال میں شمار ہوگا نیت کو ختم کرنے والا نہ ہوگا۔

الخلاصہ میں ہے: ہمارے اصحاب کا اجماع ہے کہ نیت کا شروع کے ساتھ متصل ہونا افضل ہے، موخر نیت سے وہ شروع کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ جو حصہ گذر گیا وہ نیت کے نہ ہونے کی وجہ سے عبادت نہ ہوگا، تو باقی بھی ایسا ہی ہوگا، اس لئے کہ اس میں تجزی نہیں ہے...... معتمد یہ ہے کہ اتصال حقیقی یا حکمی ضروری ہے۔

وضو میں نیت: اس کا وقت چہرہ دھونے کے وقت ہے، مناسب یہ ہے کہ نیت، سنن کے شروع میں دونوں ہاتھ، گٹوں تک دھونے کے وقت ہو، تا کہ چہرہ دھونے سے قبل سنتوں کا ثواب پاسکے۔

انہوں نے کہا: سنن میں غسل وضو کی طرح ہے۔

تیمّم میں: مٹی پر ہاتھ مارنے کے وقت نیت کرے گا۔

زکوۃ میں نیت کے بارے میں الہدایہ میں ہے: ادا سے متصل، یا واجب مقدار کو علاحدہ کرنے سے متصل نیت کے بغیر زکاۃ ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ زکاۃ عبادت ہے، اس لئے اس کی ایک شرط

نیت ہوگی اور اصل یہ ہے کہ نیت متصل ہو، البتہ دینا الگ ہوسکتا ہے، لہذا آسانی کے لئے علاحدہ کرنے کے وقت نیت کا پایا جانا کافی ہوگا، جیسے روزہ میں نیت کا مقدم ہونا ہے۔

کیا ادا سے موخر نیت سے ادا کرنا جائز ہوگا؟ شرح المجمع میں ہے: اگر نیت کے بغیر زکاۃ دے دے اس کے بعد نیت کرے تو اگر مال فقیر کے قبضہ میں موجود ہو تو جائز ہوگا، ورنہ نہیں۔

روزہ: اگر فرض ہو، اور رمضان کا ادا روزہ ہو تو غروب آفتاب سے قبل نیت سے جائز ہوجائے گا، اور شروع کے ساتھ متصل نیت سے اور یہی اصل ہے، نیز روزہ داروں کی آسانی کے لئے نصف النہار شرعی تک مؤخر نیت سے جائز ہوجائے گا، اور اگر فرض ہو اور رمضان کے ادا کے علاوہ ہو (قضا، نذر یا کفارہ کا روزہ ہو) تو غروب آفتاب کے قبل سے طلوع فجر تک نیت کر لینے سے جائز ہوجائے گا، اور طلوع فجر سے متصل نیت سے بھی جائز ہوگا، اس لئے کہ اصل متصل ہونا ہی ہے، اور اگر روزہ نفل ہو تو وہ رمضان کے ادا کی طرح ہوگا۔

حج میں، نیت ادا سے قبل احرام کے وقت ہوگی اور یہ نیت تلبیہ یا اس کے قائم مقام یعنی ہدی کا جانور لے جانے کے ساتھ ہوگی، اس میں متصل ہونا یا موخر ہونا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ جب تک پہلے احرام نہ ہو حج کے افعال صحیح نہ ہوں گے اور احرام حج میں رکن ہے یا شرط...... دو اقوال ہیں:

عبادت کے ہر رکن میں نیت کے باقی رہنے کی شرط لگانے یا شرط نہ لگانے کے بارے میں ابن نجیم نے کہا: فقہاء نے نماز کے بارے میں کہا: نماز کے ہر رکن میں نیت کا باقی رہنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں حرج ہے یہی حکم باقی عبادت کا ہے۔

القنیہ میں ہے: عبادت کے ہر جز میں نیت لازم نہ ہوگی، ہر حال میں صرف افعال کے مجموعہ میں نیت لازم ہوگی، اور اگر عمداً نماز کے بعض افعال میں عبادت کی نیت نہ کرے تو ثواب کا مستحق نہ ہوگا، پھر اگر وہ ایسا فعل ہو کہ اس کے بغیر عبادت مکمل نہیں ہوسکتی تو فاسد ہوجائے گی ورنہ نہیں، لیکن برا ہوگا۔

ابن نجیم نے کہا: معتمد مذہب یہ ہے کہ افعال والی عبادت کے اول میں نیت کافی ہوجائے گی، ہر ہر فعل میں نیت کی حاجت نہ ہوگی، اس لئے کہ شروع کی نیت تمام افعال پر پھیل جائے گی، البتہ اگر بعض افعال سے اس کی نیت کرلے جس کے لئے وہ افعال مشروع نہیں ہوئے تو انہوں نے کہا: اگر مدیون کو تلاش کرتے ہوئے طواف کرے تو یہ کافی نہ ہوگا، اور اگر اسی طرح عرفات میں وقوف کرے تو کافی ہوجائے گا، اور فرق یہ ہے کہ طواف مستقل عبادت ہے وقوف اس کے برخلاف ہے، زیلعی نے دونوں کے درمیان ایک دوسرا فرق بیان کیا ہے، وہ یہ کہ احرام کے وقت نیت میں وہ تمام افعال داخل ہیں جو احرام کی حالت میں کئے جاتے ہیں، لہذا نئی نیت کی ضرورت نہ ہوگی، اور طواف ایک طرح سے حلال ہونے کے بعد اور ایک طرح سے احرام میں ادا ہوتا ہے، لہذا اس میں اصل نیت شرط ہوگی، جہت کی تعیین شرط نہ ہوگی(۱)۔

۱۵- مالکیہ نے نیت کی شرائط کے ضمن میں اس کا وقت بیان کرتے ہوئے کہا ہے: نیت، عمل کے مقارن ہو اس لئے کہ اگر عبادت کا اول حصہ نیت سے خالی ہوگا تو اس کے عبادت اور غیر عبادت ہونے میں تردد ہوگا، اور نماز کا آخری حصہ، اس کے اول حصہ پر مبنی اور اس کے تابع ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے اول میں نفل، واجب، قضا یا ادا کی نیت کرے تو اس کا آخر بھی ایسا ہی ہوگا، لہذا صحیح نہ ہوگا۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۲-۴۵۔

روزہ اس سے مشقت کی وجہ سے مستثنیٰ ہے، چنانچہ انہوں نے عمل کے اول سے نیت کے متصل نہ ہونے کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اکثر و بیشتر روزہ کا اول حصہ سونے کی حالت میں ہوتا ہے، اور زکوۃ نکالنے پر وکیل بنانے میں زکاۃ مستثنیٰ ہے، تاکہ اخلاص میں مدد ہو، اور زکاۃ دینے والے کی طرف سے فقیر کی حاجت پوری ہو، چنانچہ وکالت کے وقت نیت مقدم ہوگی، نیت کردہ مقدار کے نکالنے سے موخر نہ ہوگی۔

ابن القاسم نے (جیسا کہ قرافی نے صاحب الطراز سے نقل کیا ہے) جائز قرار دیا ہے کہ طہارت کے اسباب اپنانے مثلاً غسل خانہ یا نہر کی طرف جانے سے نیت مقدم ہو اور نماز کا مسئلہ اس کے برخلاف ہے۔ سحنون نے غسل خانہ کے بارے میں ان کی مخالفت کی ہے، اور نہر کے بارے میں ان کی موافقت کی ہے، اور فرق بیان کیا ہے کہ اکثر نہر کے پاس اسی کے لئے جایا جاتا ہے، لہذا اس میں عبادت ممتاز ہوگی، غسل خانہ اس کے برخلاف ہے، کیونکہ وہاں اس کے لئے اور میل دور کرنے کے لئے بھی جایا جاتا ہے، اس میں اکثر آسودگی طبع مقصود ہوتی ہے، لہذا عبادت ممتاز نہ ہوگی اور نیت کی ضرورت ہوگی۔

ایک قول ہے: دونوں مقامات میں سابقہ نیت کافی نہ ہوگی، یہاں تک کہ واجب عمل سے متصل ہو۔

ایک قول ہے: اگر وضو کے ابتداء میں نیت کرے اور وہ سنن کی ابتداء ہے تو کافی ہوگا، اس لئے کہ ثواب سنن پر ہوتا ہے، اور سنن کے ذریعہ تقرب صرف نیت سے ہی حاصل ہوسکتا ہے۔

ایک قول ہے: اگر دونوں ہاتھ دھونے کے بعد، مضمضہ و استنشاق سے قبل نیت نہ ہو تو کافی نہ ہوگا اور اگر ان دونوں سے متصل ہو اور چہرہ دھونے سے قبل نہ ہو تو کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ مضمضہ چہرہ سے ہوگا اور اس سے منہ کا ظاہر یعنی ہونٹ دھل جائے گا جو چہرہ کا حصہ ہے[1]۔

۱۶ - شافعیہ نے کہا: نیت کی غرض، عبادات کو عادات سے ممتاز کرنا ہے، یا عبادات کے رتبوں کو ممتاز کرنا ہے، اسی لئے عبادت کے اول حصہ سے نیت کا متصل ہونا واجب ہے، تاکہ اس کا اول حصہ ممتاز ہوجائے، پھر اس کے بعد کا حصہ اس پر مبنی رہے گا، الا یہ کہ اس کے ساتھ اس کا متصل ہونا دشوار ہو جیسے روزہ کی نیت۔

لہذا اگر نیت، عبادت کے اول حصہ سے موخر ہو تو یہ نفل روزہ کے علاوہ میں جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ گذرے ہوئے حصہ کے بارے میں عبادت اور عادت ہونے میں تردد ہوگا، یا عبادت کے مرتبہ میں تردد ہوگا۔

اور اگر نیت مقدم ہو اور عبادت شروع کرنے کے وقت تک برقرار رہے تو اس میں سے جو متصل ہوگا وہ کافی ہوگا۔

اور اگر عبادت شروع کرنے سے قبل نیت ختم ہوجائے تو تردد کی وجہ سے عبادت صحیح نہ ہوگی اور اگر اس کا ختم ہونا قریب ہو تو بعض علماء کے نزدیک کافی ہوگا، لیکن یہ بعید ہے، اس لئے کہ اگر نیت منقطع ہوجائے تو عبادت کے اول حصہ میں تردد ہوجاتا ہے، تو اگر سابقہ نیت پر اکتفا کیا جائے تو اس کے قریب اور بعید ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

مناسب ہے کہ وضو میں نیت اس کے آخر تک برقرار رہے، اس لئے کہ وہ نیت کے مقصد سے زیادہ قریب ہے، نماز میں ایسا نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کا دل نیت کی یاد سے الگ ہو کر اذکار، قرأت اور دعاء کے معانی میں غور وفکر میں مشغول رہتا ہے، لہذا نماز میں نیت اور اس کی یاد کا لحاظ رکھنے سے زیادہ بہتر اہم کام میں مشغول رہنا ہوگا۔

عبادت میں صرف نیت کافی ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ

(۱) الذخیرۃ ر ص ۲۴۳۔

کا ارشاد ہے:"إنما الأعمال بالنيات"[1] (اعمال کا دارومدار نیت پر ہے)، امام شافعی نے نماز کے بارے میں کہا ہے: تکبیر کے ساتھ نیت کرے گا نہ اس سے قبل نہ اس کے بعد۔

العز بن عبد السلام نے کہا: اس سلسلہ میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے، چنانچہ بعض نے کہا: تکبیر کی ابتداء سے اس کے آخر تک نیت کا برقرار رہنا ضروری ہے، یہ تمام عبادات میں نیت کے خلاف ہے، حالانکہ اس میں تنگی ہے جو وسوسہ کا سبب ہوگی، مختار یہ ہے کہ تکبیر کے ساتھ ملی ہوئی تنہا نیت کافی ہوگی جیسے روزہ، زکاۃ، کفارات، اعتکاف، حج اور عمرہ میں تنہا نیت کافی ہوتی ہے۔

انہوں نے کہا: عبادت ایسی نیت سے بھی صحیح ہوجاتی ہے جو درمیان عبادت میں ہو اور اس کی چند صورتیں ہیں:

پہلی صورت: نفل پڑھنے والا ایک رکعت کی نیت کرے پھر اس پر ایک یا زیادہ رکعات کے اضافہ کی نیت کرے تو پہلی نیت سے پہلی رکعت صحیح ہوگی اور جو اس سے زائد ہوگی وہ دوسری نیت سے صحیح ہوگی اور یہ نماز میں نیت کے الگ الگ کرنے کی طرح نہیں ہوگا، اس لئے کہ الگ الگ کرنے والا اس چیز کی نیت کرتا ہے جو الگ نماز نہ ہو اور یہاں اس نے پہلی نیت سے پہلی رکعت کی نیت کی ہے، وہ مستقل ایک نماز ہے، اور دوسری نیت سے اضافہ کی نیت کی ہے، اور وہ بھی اپنے طور پر نماز ہے، اور یہ اس شخص کی طرح بھی نہیں ہے جو تکبیر تحریمہ یا قومہ کی نیت کرے یا ظہر کی صرف ایک رکعت کی نیت کرے، اس لئے کہ تنہا ایک رکعت ظہر کی نماز نہیں ہے۔

دوسری صورت: اگر نماز میں صرف ارکان وشرائط پر اقتصار کرنے کی نیت کرے پھر مشروع تطویل یا مشروع سنن کی نیت کرے تو یہ اس کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ پہلی نیت میں ارکان وشرائط داخل ہوں گے اور دوسری نیت میں سنن داخل ہوں گی جو تابع ہیں، اس لئے کہ یہ اگرچہ مستقل نماز نہیں ہیں لیکن کبھی تابع کے لئے ایسا حکم ثابت ہوجاتا ہے جو متبوع کے لئے ثابت نہیں ہوتا۔

تیسری صورت: اگر مسافر قصر کی نیت کرے پھر پورا پڑھنے کی نیت کرے تو پہلی دونوں رکعتیں پہلی نیت سے صحیح ہوں گی، اور آخر کی دونوں رکعتیں، دوسری نیت سے صحیح ہوں گی، اس لئے کہ دونوں نیتوں کا مقصد نماز (ظہر) کے رتبہ کو دوسرے سے ممتاز کرنا ہے اور یہ چیز دونوں نیتوں سے حاصل ہوجاتی ہے۔

چوتھی صورت: اگر قصر کرنے والے کی نماز سے ایسی چیز متصل ہوجائے جو اتمام کو واجب کرنے والی ہو، یا اس پر ایسی چیز طاری ہوجائے جو اتمام کو واجب کرنے والی ہو (اور اس کو نماز کے دوران اس کا احساس نہ ہو) تو وہ دوسری نیت سے نماز پوری کرے گا، اور ہمارے بعض اصحاب نے کہا: پہلی نیت سے نماز صحیح ہوجائے گی۔

پانچویں صورت: اگر اجیر حج کے مکمل کرنے سے قبل حج کے دوران مرجائے اور ہم اس پر بنا کرنے کو جائز قرار دیں تو ہم ایک شخص کو اجرت پر رکھیں گے جو اس پر بنا کرے گا، حج کا جو حصہ گذر چکا ہو وہ پہلے اجیر کی نیت سے ادا ہوگا اور باقی ماندہ دوسرے اجیر کی نیت سے ادا ہوگا، چنانچہ حج دو آدمیوں کی دو نیتوں سے ادا ہوگا: ایک اس کی ابتداء میں دوسری اس کی انتہاء میں[1]۔

۱۷- حنابلہ نے کہا: وضو، غسل یا تیمّم وغیرہ عبادات میں واجب کے شروع میں نیت کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ نیت، ان کے واجبات کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، اس لئے نیت کے بعد ان سب کے ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، لہذا اگر واجبات میں سے کوئی عمل نیت

(۱) حدیث:"إنما الأعمال بالنيات......" کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی۔

(۱) قواعد الأحکام ۱/ ۱۷۶، ۱۸۱-۱۸۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷-۵۰، الأشباہ للسیوطی ۲۴-۳۰۔

سے قبل کرے گا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

اگر طہارت میں واجب سے قبل کوئی مسنون ہو، تو اس مسنون کے وقت نیت کرنا مستحب ہوگا، جیسے اگر رات کو سونے میں بیدار ہونے والے کے علاوہ کوئی شخص، وضو یا غسل میں بسم اللہ سے قبل دونوں ہاتھ دھوئے تا کہ نیت میں طہارت کا فرض اور اس کی سنت دونوں داخل ہوجائیں، اور دونوں پر اس کو ثواب حاصل ہو، اور اگر نیت کے بغیر دونوں ہاتھ دھولے تو اس شخص کی طرح ہوگا جو ان دونوں کو نہ دھوئے اس لئے کہ حدیث ہے: "إنما الأعمال بالنيات"(۱) (اعمال کا دارومدار نیت پر ہے)، لہذا نیت کے بعد ان دونوں کو دوبارہ دھونا مستحب ہوگا، اور نماز وزکاۃ کی طرح، طہارت پر نیت کو تھوڑی دیر پہلے مقدم کرنا جائز ہوگا، اور طہارت وغیرہ کے شروع کرنے سے قبل کوئی معمولی کام کرلینا نیت کو باطل نہیں کرے گا، اور اگر عمل کثیر ہو تو نیت باطل ہوجائے گی اور دوبارہ از سر نو نیت کی ضرورت ہوگی اور دل سے اس کی یاد کو برقرار رکھنا مستحب ہوگا اس طرح کہ پوری طہارت میں اس کو مستحضر رکھے، تا کہ اس کے پورے افعال نیت کے ساتھ متصل رہیں، اس کے حکم کو برقرار رکھنا لازم ہوگا اس طرح کہ اس کے ختم کرنے کی نیت نہ کرے، اگر نیت اس کے دل سے غائب ہوجائے تو طہارت میں اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، جیسے نماز میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، غسل میں نیت کی ضرورت اس وقت ہوگی جبکہ اس سے صفائی یا ٹھنڈک حاصل کرنا مقصود نہ ہو، جیسا کہ المجد نے اس کا ذکر کیا ہے(۲)۔

نیت کے مشروع ہونے کی حکمت:

۱۸- فقہاء نے بیان کیا ہے کہ عبادات کو عادات سے ممتاز کرنے کے لئے نیت مشروع ہوئی ہے، تا کہ جو اللہ تعالی کے لئے ہے وہ اس سے ممتاز ہوجائے جو اللہ کے لئے نہیں ہے، اور خود عبادات کے درجات ممتاز ہوجائیں تا کہ بندہ کے عمل پر اس کا ثواب ممتاز ہوجائے، اور اپنے رب کے بارے میں اس کی تعظیم کی مقدار ظاہر ہوجائے(۱)۔

اول کی مثال: غسل کرنا عبادت اور ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے ہوسکتا ہے، مساجد میں جانا نماز اور غم سے نجات وآرام حاصل کرنے کے لئے ہوسکتا ہے، سجدہ کرنا اللہ تعالی یا بت کے لئے ہوسکتا ہے، دوسرے کی مثال: نماز فرض اور نفل ہوتی ہے اور فرض، فرض علی العین اور فرض علی الکفایہ ہوتا ہے، اور فرض، نذر کا اور بغیر نذر کے ہوسکتا ہے، یہیں سے فعل کے ساتھ نیت کے تعلق کی کیفیت بھی ظاہر ہو جاتی ہے، اس لئے کہ نیت، ممتاز کرنے کے لئے ہی ہوتی ہے۔

کسی شئ کا ممتاز ہونا، کبھی اس کے سبب کی طرف اس کی نسبت کرنے سے ہوتا ہے، جیسے سورج گرہن، استسقاء اور عیدین کی نماز، اور کبھی اس کے وقت سے ہوتا ہے جیسے ظہر کی نماز یا اس کے خاص حکم سے ہوتا ہے جیسے فرض ہونا، یا اس کے سبب کے پائے جانے سے ہوتا ہے جیسے حدث کو دور کرنا، اگر حدث کو دور کرنے کی نیت کرے تو حدث دور ہوجائے گا اور وضو صحیح ہوگا(۲)۔

جس میں نیت کردہ عمل کی تعیین شرط ہے:

۱۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ جس عبادت میں اس کی ہم جنس دوسری عبادات کے ساتھ التباس کا اندیشہ نہ ہو اس میں نیت کی تعیین شرط

(۱) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات......" کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۹۰۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۹، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۲، مواہب الجلیل ۱/ ۲۳۲۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۲۳۲۔

ہے، یہ فی الجملہ ہے، اس اجمال کے بعد ان کے یہاں تفصیل ہے:

ابن نجیم نے کہا: ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ جس عمل کی نیت کی جائے وہ عبادت ہوگا یا نہیں، اگر وہ عبادت ہو:

تو اگر اس کا وقت عمل کے لئے ظرف ہو، یعنی اس وقت اس عمل اور دوسرے عمل کی گنجائش ہو تو تعیین ضروری ہوگی، جیسے نماز مثال کے طور پر وہ ظہر کی نیت کرے اور اس کے ساتھ "آج" کو ملا دے یعنی آج کی ظہر تو یہ صحیح ہوگا، اگر چہ وقت نکل جائے، یا اس کو وقت کے ساتھ ملائے، اور وقت نہ نکلا ہو تو بھی صحیح ہو جائے گا، اگر وقت نکل جائے اور اس کو یاد نہ ہو تو صحیح مذہب میں اس کے لئے کافی نہ ہوگا اور نماز کی تعیین کی علامت یہ ہے کہ وہ اس پوزیشن میں ہو کہ اگر اس سے دریافت کیا جائے: وہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے تو بلا تامل فوراً جواب دینا اس کے لئے ممکن ہو۔

اگر اس کا وقت اس کے لئے معیار ہو، یعنی اس وقت میں اس عمل کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی گنجائش نہ ہو، جیسے رمضان کے ایام میں روزہ، تو اگر روزہ دار تندرست اور مقیم ہو تو تعیین شرط نہ ہوگی، لہذا مطلق نیت، نفل کی نیت اور دوسرے واجب کی نیت سے بھی صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ متعین میں تعیین لغو ہے اور اگر مریض ہو تو اس کے بارے میں دو روایات ہیں: صحیح یہ ہے کہ وہ رمضان کی طرف سے ادا ہوگا خواہ دوسرے واجب یا نفل کی نیت کرے، لیکن اگر مسافر دوسرے واجب کی نیت کرے تو جس کی نیت کی ہے، اس کی طرف سے ادا ہوگا، رمضان کی طرف سے ادا نہ ہوگا، اور نفل کے بارے میں دو روایات ہیں۔

اور اگر اس کا وقت مشکل ہو جیسے حج کا وقت (اس اعتبار سے وہ معیار کے مشابہ ہے کہ سال میں ایک حج کے علاوہ دوسرا حج صحیح نہیں ہے، اور اس اعتبار سے ظرف کے مشابہ ہے کہ اس کے افعال میں پورا وقت نہیں لگتا) تو اس کے معیار ہونے کے پیش نظر وہ مطلق نیت سے صحیح ہو جائے گا اور اگر نفل کی نیت کرے تو اس کے ظرف ہونے کے پیش نظر جس کی نیت کی ہے اس کی طرف سے ادا ہوگا۔

وقت کے تنگ ہونے سے نماز میں تعیین ساقط نہ ہوگی، اس لئے کہ گنجائش باقی رہتی ہے، یعنی اگر نفل شروع کر دے تو صحیح ہو جائے گی اگر چہ ایسا کرنا حرام ہوگا۔

وقت کے اجزاء میں سے کوئی جز قول کے ذریعہ بندہ کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا، صرف اس کے فعل سے متعین ہوگا۔

قضا میں تعیین ضروری ہے، خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج۔

اگر فوت شدہ عبادات زیادہ ہو جائیں تو ایک جنس کی یکساں فرائض کو ممتاز کرنے کے لئے تعیین کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اصح یہ ہے: اگر اس پر ایک رمضان کی قضا واجب ہو، اور وہ ایک دن، اس کی طرف سے نیت کر کے روزہ رکھے، لیکن یہ متعین نہ کرے کہ وہ فلاں دن کا روزہ ہے تو جائز ہوگا اور دو رمضان کے روزے ہوں تو جب تک یہ متعین نہ کرے گا کہ فلاں سال کے رمضان کا روزہ ہے، جائز نہ ہوگا۔

تیمّم کرنے والے کے بارے میں انہوں نے کہا: حدث اور جنابت کو ممتاز کرنا واجب نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر جنبی وضو کے ارادہ سے تیمّم کرے تو جائز ہوگا، اس میں خصاف کا اختلاف ہے[1]۔

ابن نجیم نے کہا: تعیین اجناس کو ممتاز کرنے کے لئے ہوتی ہے، لہذا ایک جنس میں تعیین لغو ہوگی، اس لئے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں، اور جنس کا اختلاف سبب کے اختلاف سے معلوم ہوتا ہے اور تمام نماز مختلف جنس کی قبیل سے ہیں، یہاں تک کہ دو دنوں کی ظہر نمازیں اور دو دنوں کی عصر نمازیں، برخلاف رمضان کے ایام کے وہ سب ایک

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۰۔

جنس ہیں، ''مہینہ کا آنا'' ان کو جمع کرنے والا ہے۔

اس لئے کفارات کی ادائیگی میں ایک جنس میں تعیین کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر متعین کرے گا تو لغو ہوگا، اور مختلف اجناس میں تعیین ضروری ہوگی۔

یہ فرائض اور واجبات کے بارے میں ہے......نوافل کے بارے میں اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے کہ وہ مطلق نیت سے صحیح ہوں گے، البتہ سنن موکدہ میں تعیین کی شرط لگانے میں اختلاف ہے، صحیح اور معتمد، شرط نہ لگانا ہے، وہ نفل کی نیت اور مطلق نیت سے صحیح ہوں گی (۱)۔

ابن نجیم نے مزید کہا: جس میں تعیین شرط نہیں ہے، اس میں غلطی کرنا نقصان دہ نہ ہوگا جیسے نماز کی جگہ، وقت اور رکعات کی تعداد کی تعیین میں غلطی نقصان دہ ہیں، لہذا اگر ظہر کی رکعات کی تعداد تین یا پانچ متعین کردے تو نماز صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ تعیین شرط نہیں ہے، لہذا اس میں غلطی نقصان دہ نہ ہوگی، لیکن جس میں تعیین شرط ہے جیسے غلطی سے روزہ کے بجائے نماز یا نماز کے بجائے روزہ کی نیت کرنا یا ظہر کی نماز کے بجائے عصر کی نماز یا عصر کی نماز کے بجائے ظہر کی نماز کی نیت کرنا، تو یہ نقصان دہ ہوگا۔

اگر جس عمل کی نیت کی ہے وہ مقصود عبادات میں سے نہ ہو بلکہ وہ محض وسائل میں سے ہو جیسے وضو، غسل اور تیمّم، تو انہوں نے وضو کے بارے میں کہا: اس کی نیت نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ عبادت نہیں ہے، راجح مذہب ہے: اس عبادت کی نیت کرے گا جو طہارت کے بغیر صحیح نہیں یا رفع حدث کی نیت کرے گا۔ بعض کے نزدیک طہارت کی نیت کافی ہوگی، لیکن تیمّم کے بارے میں انہوں نے کہا: ایسی مقصود عبادت کی نیت کرے گا جو طہارت کے بغیر صحیح نہ ہو، جیسے

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۱-۳۲۔

سجدہ تلاوت اور ظہر کی نماز، قرآن کی تلاوت کے لئے تیمّم کے بارے میں دو روایات ہیں (۱)۔

۲۰ -قرافی نے کہا: عقود میں اعیان کا مقصد اگر متعین ہو تو تعیین کی ضرورت نہ ہوگی جیسے کوئی شخص بستر، عمامہ یا کوئی کپڑا کرایہ پر لے تو عقد میں منفعت کے متعین کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ چیزیں اپنی صورت، شکل کے اعتبار سے عادۃ اپنے مقاصد کی طرف لوٹائی جاتی ہیں، اور اگر عین میں تردد ہو جیسے چوپایہ جو بار برداری اور سواری کے لئے ہوتا ہے اور زمین جو کاشت کرنے، پودا لگانے اور مکان کی تعمیر کے لئے ہوتی ہے اس میں تعیین کی ضرورت ہوگی۔

انہوں نے کہا: اگر بعض نقود غالب ہوں تو عقد میں تعیین کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر غالب نہ ہوں تو تعیین کی ضرورت ہوگی۔

اسی طرح انہوں نے کہا: حقوق اگر ان کے حقداروں کے لئے متعین ہوں، جیسے منقول دین تو وہ اس کے مالک کے لئے متعین ہوگا......نیت کی ضرورت نہ ہوگی، جیسے اگر اللہ کے حقوق اس کے لئے متعین ہوں مثلاً ایمان لانا، اگر حق دو دین کے درمیان دائر ہو، ایک رہن کے ساتھ ہو دوسرا بغیر رہن کے ہو تو ان دونوں میں سے ایک کے لئے تعیین میں دینے کے وقت نیت کی ضرورت ہوگی۔

قرافی نے مزید کہا: تصرفات اگر مختلف جہات کے درمیان دائر ہوں تو نیت کے بغیر کسی ایک جہت کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا، جیسے کوئی شخص چند یتامی کے لئے وصی مقرر کرے اور وہ کوئی سامان خریدے تو نیت کے بغیر ان میں سے کسی ایک کے لئے متعین نہ ہوگا، اور جب تصرف ایک ہوگا تو نیت کے بغیر اس کی جہت کی طرف لوٹایا جائے گا، اس لئے کہ براہ راست عقد کرنا، سامان میں اس کی ملکیت کے حاصل ہونے کے لئے کافی ہوگا......ان امور میں نیت کا

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۴، ۳۵۔

مقصد، ممتاز کرنا ہے، اور عبادات میں نیت کا مقصد ممتاز کرنا اور تقرب حاصل کرنا دونوں ہے [۱]۔

حطاب نے کہا: نماز کے فرائض میں متعین نماز کی نیت کرنا ہے، صاحب المقدمات نے کہا: کامل نیت وہ ہے جو چار چیزوں سے متعلق ہو: نماز کی تعیین، اس سے تقرب حاصل کرنا، اس کا واجب ہونا اور اس کے آداب، اور ان سب میں ایمان کو محسوس کرنا معتبر ہوگا، یہی کامل نیت ہے، تو اگر ایمان یا نماز کا واجب ہونا یا اس کا ادا ہونا یا اس کے ذریعہ تقرب ہونا، بھول جائے لیکن اس کو متعین کردے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ تعیین میں یہ سارے امور داخل ہیں، صاحب الطراز نے کہا: جماعت میں نماز کا اعادہ کرنے والا اور بچہ، فرض یا نفل کا ذکر نہ کریں گے۔

الذخیرۃ میں ہے، صاحب الطراز نے کہا: نوافل کی دو قسمیں ہیں: مقید اور مطلق، مقید پانچوں سنن ہیں، اور وہ یہ ہیں: عیدین، کسوف، استسقاء، وتر اور فجر کی دو رکعات، یہ یا تو اپنے اسباب کے ساتھ مقید ہیں یا زمانہ کے ساتھ، لہذا ان میں تعیین کی نیت ضروری ہوگی۔ لہذا اگر کوئی شخص کوئی بھی نماز شروع کرے پھر اس کو ان کی طرف پھیرنا چاہے تو جائز نہ ہوگا، اور مطلق ان کے علاوہ ہیں ان میں نماز کی نیت کافی ہوگی، اگر وہ رات میں ہو تو قیام لیل، یا تراویح ہے، اگر دن کے شروع میں ہو تو چاشت ہے، مسجد میں داخل ہونے کے وقت ہو تو تحیۃ المسجد ہے، اسی طرح دوسری عبادات حج، روزہ یا عمرہ ہیں۔ مطلق میں تعیین کی ضرورت نہ ہوگی، بلکہ اصل عبادت کی نیت کافی ہوگی [۲]۔

۲۱ - شافعیہ نے کہا: جس میں دوسرے کے ساتھ التباس کا اندیشہ ہو اس میں تعیین شرط ہوگی، دوسرے میں شرط نہ ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**وإنما لكل امرئ ما نوى**......" (ہر انسان کے لئے صرف وہی ہوگا جس کی وہ نیت کرے)، یہ تعیین کی شرط لگانے میں ظاہر ہے، اس لئے کہ اصل نیت حدیث کے اول حصہ سے معلوم ہوجاتی ہے، "**إنما الأعمال بالنيات**" [۱] (اعمال کا دارومدار نیت پر ہے)۔

پہلی قسم: جس میں دوسرے کے ساتھ التباس کا اندیشہ ہے میں سے نماز ہے: فرائض میں تعیین شرط ہوگی، اس لئے کہ ظہر اور عصر، عمل اور صورت میں برابر ہیں، لہذا تعیین کے بغیر امتیاز نہیں ہوگا، نوافل غیر مطلق جیسے سنن مؤکدہ میں مثلاً ظہر کی طرف ان کی نسبت کرنے سے تعیین ہوجائے گی، نیز اس کے پہلے یا بعد سے بھی تعیین ہوجائے گی۔

اسی میں سے روزہ بھی ہے: راجح اور منصوص مذہب جس کو اصحاب نے قطعی کہا ہے اس میں تعیین شرط ہوگی تاکہ رمضان، قضا، نذر، کفارہ اور فدیہ سے ممتاز ہوجائے، اور اس میں سنن مؤکدہ کے مثل سبب والا روزہ ہے۔

دوسری قسم: جس میں دوسرے کے ساتھ التباس کے نہ ہونے کی وجہ سے تعیین کی شرط نہیں ہے میں سے طہارتیں، حج اور عمرہ ہیں، اس لئے کہ اگر ان کے علاوہ کو متعین کرے تو ان ہی کی طرف پھیرا جائے گا اسی طرح زکوۃ و کفارات ہیں۔

سیوطی نے ایک ضابطہ نقل کیا ہے: ہر وہ جگہ جہاں فرض کی نیت کی ضرورت ہو وہاں تعیین کی ضرورت ہوگی سوائے فرض کے لئے تیمّم کے، یہ اصح قول ہے۔

انہوں نے کہا: قاعدہ ہے کہ جس میں اجمال و تفصیل کے اعتبار

(۱) الذخیرۃ ر ص ۷ ۲۳-۲۳۹۔
(۲) الحطاب ۱ ر ۵۱۵۔

(۱) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى......" کی تخریج فقرہ ر ۸ میں گذر چکی۔

سے تعیین کی شرط نہ ہو اگر اس کو متعین کرے اور اس میں غلطی ہوجائے تو نقصان دہ نہ ہوگا، جیسے نماز کی جگہ اور وقت کو متعین کرنا اور جس میں تعیین شرط ہو اس میں غلطی ہونا اس کو باطل کردے گا، جیسے غلطی سے روزہ کے بجائے نماز یا اس کے برعکس متعین کرنا، اور جس میں اجمال کے ساتھ تعیین شرط ہو، تفصیل کے ساتھ اس کی تعیین شرط نہ ہو، اگر اس کو متعین کرے اور اس میں غلطی ہوجائے تو نقصان دہ ہوگا (۱)۔

۲۲-حنابلہ نے کہا: اگر کوئی فرض متعین ہو تو متعین نماز کی نیت کرنا واجب ہوگا یہی حکم نذر مانی ہوئی نماز اور اس نفل نماز کا ہے جس کا وقت مقرر ہو جیسے وتر، تراویح اور سنن موکدہ، تاکہ یہ نمازیں دوسری نمازوں سے ممتاز ہوجائیں، نیز اس لئے کہ اگر اس پر چند نمازیں ہوں اور چار رکعت نماز پڑھے اور نیت کرے کہ جو اس پر واجب ہیں ان میں سے ہے تو یہ بالا جماع اس کے لئے کافی نہ ہوگا، تو اگر تعیین کی شرط نہ ہوتی تو کافی ہوجاتا، اور اگر نماز متعین نہ ہو جیسے مطلق نفل، تو نماز کی نیت اس کے لئے کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ اس میں تعیین کی متقاضی کوئی چیز نہیں ہے (۲)۔

جس فرض یا نفل کی نیت کی جائے اس کا طریقہ:

عبادت کو ادا کرنے کے وقت اس کے فرض ہونے کی نیت کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کا بیان حسب ذیل ہے:

الف-وضو:

۲۳-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وضو میں فرض ہونے کی نیت کرنا شرط نہیں ہے۔

وضو میں نیت کا طریقہ: حدث کے دور کرنے کی نیت کرے یا

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴-۱۶۔

(۲) کشاف القناع ۱ر ۸۹-۹۰، ۳۱۴۔

اس عمل کے مباح ہونے کی نیت کرے جس کے لئے حدث مانع ہے، یا وضو کے فرض کی نیت کرے یا صرف وضو کی نیت کرے، لہذا ان طریقوں میں سے کسی طریقہ سے نیت کرلے اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے مقصد کو متعین کردیا، کیونکہ فرض ہونے کی نیت کی تعیین شرط نہیں ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک ان طریقوں کو جمع کرنا اولی ہے، ان میں سے بعض کی نیت کرنا اور بعض کو خارج کرنا نقصان دہ ہوگا، اس لئے کہ نیت کی ذات میں تناقض ہے۔

سیوطی نے کہا: اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر ہم فرض ہونے کی نیت کی تعیین کو واجب نہ کہیں تو بھی اس کی تعیین زیادہ تکمیل کی باعث ہے۔

حنفیہ کے نزدیک: وضو میں نیت سنت ہے، فرض نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں نیت شرط نہیں ہے، جیسا کہ ابن نجیم کہتے ہیں (۱)۔

ب-غسل:

۲۴-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ غسل میں فرض ہونے کی نیت، شرط نہیں ہے، بلکہ اگر جنبی ہو تو جنابت کے دور کرنے کی نیت، اگر حائضہ ہو تو حیض کے حدث کو دور کرنے کی نیت یا جس میں غسل کی ضرورت ہو اس کے مباح ہونے کی نیت کافی ہوگی، جیسے نماز، یا غسل کے فرض کی ادائیگی یا فرض غسل یا غسل کے ادا کرنے کی نیت کرے۔ اسی طرح نماز کے لئے طہارت کی نیت کرے (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک غسل کی نیت سنت ہے، فرض نہیں ہے، اس

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۹۳، الحطاب ۱ر ۲۳۴، الأشباہ للسیوطی رص ۱۸، مغنی المحتاج ۱ر ۴۸، ۴۹، کشاف القناع ۱ر ۸۸، شرح منتہی الإرادات ۱ر ۴۸، الأشباہ لابن نجیم رص ۳۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۱ر ۷۲، أسنی المطالب ۱ر ۶۸، کشاف القناع ۱ر ۱۵۲، الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۱۳۳۔

لئے کہ اس میں نیت شرط نہیں ہے، جیسا کہ ابن نجیم کہتے ہیں [۱]۔

ج-تیمّم:

۲۵ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک تیمّم میں نیت کا طریقہ یہ ہے کہ نماز کے مباح ہونے یا اس کے مباح ہونے کی نیت کرے، جو طہارت کے بغیر مباح نہیں ہے [۲]۔

اس لئے اگر صرف تیمّم کے فرض، یا طہارت کے فرض، یا فرض تیمّم کی نیت کرے اصح قول میں شافعیہ کے نزدیک، اور ایک قول میں حنابلہ کے نزدیک کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ تیمّم خود مقصود نہیں ہے، وہ صرف ضرورت کی وجہ سے کیا جاتا ہے، لہذا اس کو مقصود نہیں بنایا جاسکتا، وضو اس کے برخلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب، یہ شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل ہے اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ صرف تیمّم کے فرض یا طہارت کے فرض کی نیت کرنا کافی ہوگا [۳]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تیمّم میں فرض ہونے کی نیت کرنا شرط نہیں ہے، ابن نجیم نے کہا: تیمّم میں فرض ہونے کی نیت کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ وسائل میں سے ہے، حدث کے دور کرنے کی نیت کرنا کافی ہوجائے گا، تمام شرائط میں ان کے فرض ہونے کی نیت کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا قول ہے: صرف ان کے حاصل ہونے کی رعایت کی جائے گی ان کے حاصل کرنے کی نہیں [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تیمّم فقرہ/۹)۔

د-نماز:

۲۶ - حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کے نزدیک اصح قول اور حنابلہ میں ابن حامد کا قول ہے کہ فرض نماز میں، فرض ہونے کی نیت شرط ہے تاکہ نفل سے ممتاز ہوجائے۔

مالکیہ، (ابن حامد کے علاوہ) حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے کہ فرض ہونے کی نیت شرط نہیں ہے۔ فرض نماز کے لئے نیت کی تعیین کافی ہوگی یعنی دل سے مثلاً ظہر کے فرض کی ادائیگی کا قصد کرے، تعیین کی وجہ سے فرض ہونے کی نیت کی ضرورت نہ ہوگی [۲]۔

حنفیہ نے بچہ کی نماز کے تعلق سے کہا: مناسب ہے کہ فرض ہونے کی نیت شرط نہ ہو، اس لئے کہ اس کے حق میں وہ فرض نہیں ہے لیکن مناسب ہے کہ ایسی نماز کی نیت کرے جس کو اللہ تعالی نے اس وقت مکلّف پر فرض کیا ہے۔

شافعیہ نے کہا: بچہ کی نماز میں فرض ہونے کی نیت واجب نہیں جیسا کہ التحقیق میں اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور المجموع میں اس کو درست کہا ہے، اس کے برخلاف الروضۃ اور اس کی اصل میں ہے، اس لئے کہ اس کی نماز نفل ہوگی تو وہ فرض ہونے کی نیت کیسے کرے گا؟ [۳]۔

---

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۷۔

(۲) الإنصاف ۱/ ۲۹۰، ۲۹۱، الفروع ۱/ ۲۲۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۴، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۹۷، ۹۸، أشباہ السیوطی رص ۲۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۹۷، ۹۸، أشباہ السیوطی رص ۲۱، المجموع ۲/ ۲۲۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۔

(۱) الاشباہ لابن نجیم رص ۳۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۸۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۵، ۳۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۷۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۹، المغنی ۱/ ۴۶۵، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۶۸، تحفۃ المحتاج ۲/ ۷-۸۔

(۳) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۶، ۳۷، تحفۃ المحتاج ۲/ ۷-۸۔

کسی مکروہ کے ارتکاب یا کسی واجب کے ترک کی وجہ سے دہرائی گئی نماز کے بارے میں حنفیہ نے کہا: بلاشبہ وہ تلافی کرنے والی ہے، فرض نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا قول ہے کہ پہلی نماز سے فرض ساقط ہوجائے گا، اس میں فرض کے نقصان کی تلافی کرنے والی ہونے کی نیت کرے گا اس لئے کہ درحقیقت وہ نفل ہے۔

لیکن اس قول کے مطابق کہ فرض اسی سے ساقط ہوتا ہے بلاشبہ فرض ہونے کی نیت شرط ہوگی۔

شافعیہ نے کہا: مشکل ہے، جس کو اکثر لوگوں نے دہرائی گئی نماز کے بارے میں صحیح کہا ہے کہ وہ اس میں فرض کی نیت کرے گا حالانکہ ان کا قول ہے کہ فرض، پہلی نماز ہے، اسی لئے زوائد الروضۃ و شرح المہذب میں امام الحرمین کے قول کو اختیار کیا ہے: کہ وہ مثلاً ظہر یا عصر کی نیت کرے گا، فرض کا ذکر نہیں کرے گا، شرح المہذب میں ہے: قواعد اور دلائل کا تقاضا یہی ہے، سبکی نے کہا: غالباً اکثر لوگوں کی مراد یہ ہے کہ فرض نماز کے اعادہ کی نیت کرے گا، تا کہ وہ ابتدائی نفل نہ ہو[۱]۔

۲۷- فرض ہونے کی نیت کی شرط لگانے پر حنفیہ نے یہ تفریع کی ہے کہ وہ پانچوں فرائض کو نہ جانے مگر ان کے اوقات میں ان نمازوں کو ادا کرے تو جائز نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس کا اعتقاد ہو کہ اس میں کچھ فرض اور کچھ نفل ہیں، اور ممتاز نہ کرے اور اس میں فرض کی نیت نہ کرے تو جائز نہ ہوگا، اور اگر سب میں فرض کی نیت کرے تو جائز ہوگا، اور اگر سب کو فرض سمجھے تو جائز ہے، اور اگر ایسا نہ سمجھے تو ہر وہ نماز جو امام کے ساتھ پڑھے اور امام کی نماز کی نیت کرے تو جائز ہوگی۔

ابن نجیم نے نقل کیا ہے کہ نمازی چھ قسم کے ہوتے ہیں:

(۱) نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۳۲، الأشباہ للسیوطی رص ۱۸-۱۹، الأشباہ لابن نجیم ۳۶-۳۷۔

اول: وہ شخص جس کو نمازوں میں سے فرائض وسنن کا علم ہو، اصطلاح میں فرض وسنت کا جو معنی ہے اس کو جانتا ہو، اور ظہر یا فجر کی نیت کرے تو اس کے لئے کافی ہوگا اور ظہر کی نیت کرنے کی وجہ سے فرض کی نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔

دوم: وہ شخص جس کو اس کا علم ہو اور فرض میں فرض کی نیت کرے لیکن اس میں جو فرائض وسنن ہیں ان کا علم نہ ہو تو یہ اس کے لئے کافی ہوگا۔

سوم: فرض کی نیت کرے لیکن اس کی حقیقت نہ جانتا ہو یہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا۔

چہارم: اس کو علم ہو کہ وہ جو نماز پڑھ رہا ہے ان میں کچھ فرض اور کچھ نفل ہیں، اور وہ اسی طرح نماز پڑھے جس طرح لوگ پڑھتے ہیں، فرائض کو نوافل سے ممتاز نہ کرے تو وہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ فرض میں نیت کی تعیین شرط ہے، ایک قول ہے: جو نماز جماعت سے پڑھے گا اور امام کی نماز کی نیت کرے گا وہ اس کے لئے کافی ہوجائے گی۔

پنجم: اس کو اعتقاد ہو کہ سب فرض ہیں تو اس کی نماز جائز ہوجائے گی۔

ششم: اس کو علم نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اس کے بندوں پر فرض نمازیں ہیں لیکن ان کے اوقات میں ان کو پڑھے تو اس کے لئے کافی نہ ہوں گی[۱]۔

۲۸- گذشتہ احکام صرف فرض نماز کے تعلق سے ہیں، لیکن نوافل میں حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور صحیح قول میں شافعیہ کے نزدیک نفل ہونے کی نیت شرط نہیں ہے۔

نووی نے کہا: صحیح یہ ہے کہ نفل ہونے کی نیت شرط نہیں ہے، اس

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۵، ۳۶، ۳۷۔

لئے کہ نفل ہونا، نفل کے لئے لازم ہے، ظہر وغیرہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ کبھی فرض ہوتی ہے اور کبھی فرض نہیں ہوتی، اس کی دلیل لوٹائی گئی نماز اور بچہ کی نماز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے: یہ شرط ہے (۱)۔

ھ- جنازہ کی نماز:

۲۹- حنفیہ نے کہا: جنازہ کی نماز کے لئے، فرض ہونے کی نیت شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ فرض ہی ہوتی ہے، جیسا کہ انہوں نے اس کی صراحت کی ہے، اسی لئے نفل کے طور پر وہ نہیں دہرائی جاتی ہے (۲)۔

اسی طرح مالکیہ کا مذہب ہے کہ جنازہ کی نماز میں اس کے فرض کفایہ ہونے کی شرط نہ ہوگی، چنانچہ انہوں نے کہا: نیت کا طریقہ یہ ہے کہ اپنے دل سے موجود میت پر نماز پڑھنے کا قصد کرے اس استحضار کے ساتھ کہ وہ فرض کفایہ ہے، اگر اس کے فرض کفایہ ہونے سے غفلت ہوجائے تو نقصان دہ نہ ہوگا، اور اس کی نماز صحیح ہوجائے گی جیسا کہ فرض عین میں نقصان دہ نہیں ہے (۳)۔

شافعیہ نے کہا: نماز جنازہ میں فرض کفایہ کے ذکر کے بغیر مطلق فرض کی نیت کافی ہوجائے گی جیسا کہ پانچوں نمازوں میں سے کسی میں، فرض عین کی قید کے بغیر نیت کافی ہوجاتی ہے۔

ایک قول ہے: فرض کفایہ ہونے کی نیت شرط ہوگی تا کہ فرض عین سے ممتاز ہوجائے (۴)۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۵، ۳۶، ۳۷، البدائع ۱ر ۱۲۸، جواہر الإکلیل ۱ر ۴۶، مغنی المحتاج ۱ر ۱۵۰، المغنی ۱ر ۴۶۵، ۴۶۶۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۸۔

(۳) الحطاب ۲ر ۲۱۳، الدسوقی ۱ر ۴۱۱، الفواکہ الدوانی ۱ر ۳۴۲۔

(۴) مغنی المحتاج ۱ر ۳۴۱، الأشباہ للسیوطی رص ۲۱۔

و- زکاۃ:

۳۰- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ زکاۃ نکالنے کے وقت اس کے فرض ہونے کی نیت شرط نہ ہوگی، زکاۃ کی نیت کافی ہوجائے گی اس لئے کہ اس وقت وہ صرف فرض ہی ہوتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک زکاۃ میں فرض ہونے کی نیت شرط ہوگی، اس لئے کہ صدقہ کی بہت سی قسمیں ہیں۔

پیشگی زکاۃ کے بارے میں ابن نجیم نے کہا: ان کے کلام کا ظاہر ہے کہ فرض کی نیت ضروری ہوگی، اس لئے کہ یہ اصل وجوب کے بعد پیشگی ادا کرنا ہے، کیونکہ اس کا سبب نصاب نامی ہے اور وہ موجود ہے، سال گذرنا اس کے برخلاف ہے، کیونکہ وہ وجوب ادا کے لئے شرط ہے، نماز کو اس کے وقت سے قبل پیشگی ادا کرنا اس کے برخلاف ہے، کہ وہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا وقت، اس کے واجب ہونے کا سبب اور ادائیگی کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے (۱)۔

اور شافعیہ کہتے ہیں: زکاۃ میں فرضیت کی نیت شرط ہے جبکہ زکاۃ کو صدقہ کے لفظ سے ادا کیا جائے اور اگر زکاۃ کے لفظ سے ادا کیا جائے تو اصح قول پر نیت کی شرط نہیں ہے اس لئے کہ زکاۃ تو فرض ہی ہوتی ہے (۲)۔

ز- روزہ:

۳۱- حنفیہ، مالکیہ اور معتمد قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ روزہ میں فرض ہونے کی نیت شرط نہ ہوگی، کاسانی نے کہا: روزہ پر کوئی زائد صفت نہیں ہے، اس لئے کہ روزہ خود صفت ہے، اور صفت میں کسی ایسی زائد صفت ہونے کا احتمال نہیں ہوتا ہے جو اس کے ساتھ

(۱) مواہب الجلیل ۲ر ۳۵۷، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۵۰۰، جواہر الإکلیل ۱ر ۱۴۰، الأشباہ لابن نجیم رص ۳۶، شرح منتہی الإرادات ۱ر ۴۱۹۔

(۲) الأشباہ للسیوطی رص ۲۰، مغنی المحتاج ۱ر ۱۴۹۔

قائم رہے، بلکہ وہ اضافی وصف ہے، چنانچہ روزہ کو فرض یا مفروض اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اللہ تعالی کے فرض کے تحت داخل ہے، اس لئے نہیں کہ اس کے ساتھ فرضیت قائم ہے اور جب روزہ کے ساتھ کوئی قائم رہنے والی صفت نہ ہوگی تو اس کے لئے فرض ہونے کی نیت شرط نہ ہوگی۔

شافعیہ نے کہا: اس لئے کہ رمضان کا روزہ، بالغ کی طرف سے فرض کے علاوہ ادا نہیں ہوتا ہے۔

حنابلہ نے کہا: فرض کی نیت کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ اس کی طرف سے تعیین کافی ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: رمضان کے روزوں میں نیت سے جو لازم آتا ہے وہ اس چیز کو ادا کر کے اللہ تعالی سے تقرب کا اعتبار کرنا ہے جو اس پر فرض ہے، یعنی پورے دن میں کھانے پینے اور جماع سے باز رہنا، لہذا اگر وجوب کی نیت کرنا بھول جائے اور رمضان کے روزہ کی نیت کرلے تو اس کے لئے کافی ہوگا، اس لئے کہ اس کی تعیین، اس کے علم کے مقدم ہونے کے وجوب کی متقاضی ہے (۲)۔

شافعیہ نے کہا جیسا کہ مغنی المحتاج میں ہے: روزہ کے فرض ہونے کی نیت کے بارے میں وہی اختلاف ہے جو نماز میں مذکور ہے، ایسا ہی رافعی نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے اور نووی نے الروضۃ میں ان کی اتباع کی ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ اصح، فرض ہونے کی نیت کا شرط ہونا ہے، لیکن المجموع میں اکثر لوگوں کی اتباع میں یہاں اس کے شرط نہ ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اور یہی معتمد ہے، نماز میں اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ رمضان کا روزہ بالغ کی طرف سے صرف فرض ہی ادا ہوتا ہے، نماز اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ دہرائی گئی نماز نفل ہوتی ہے، شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے: روزہ میں فرض ہونے کی نیت شرط ہے (۱)۔

ح- حج:

۳۲- حنفیہ نے کہا: حج مطلق نیت سے صحیح ہوجائے گا، لیکن انہوں نے جو علت بیان کی ہے اس کا تقاضا ہے کہ وہ درحقیقت فرض کی نیت کرے۔

انہوں نے کہا: اس لئے کہ حج کرنے والا صرف فرض ہی کے لئے کثیر مشقتیں برداشت کرتا ہے، ابن الہمام نے اس سے استنباط کیا ہے کہ اگر وہ فرض کی نیت نہ کرے تو جائز نہ ہوگا، لہذا فرض کی نیت کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ اگر وہ اس میں نفل کی نیت کرے اور اس پر فرض حج باقی ہو تو یہ نفل ہی ہوگا۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک حج وعمرہ میں فرض ہونے کی نیت شرط نہ ہوگی، شافعیہ کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ نفل کی نیت کرے اور اس پر فرض حج باقی ہو تو فرض ہی ادا ہوگا، لہذا فرض ہونے کی نیت کو واجب کرنے میں کوئی فائدہ نہیں (۲)۔

مالکیہ نے کہا: حج کے فرض ادا ہونے کی شرط ہے کہ نفل کی نیت سے خالی ہو یعنی فرض کی نیت کرے، اور اگر حج کی نیت کرے اور فرض یا نفل کی تعیین نہ کرے اور اس نے فرض حج نہ کیا ہو تو فرض حج کی طرف پھیرا جائے گا (۳)۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۸۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۴۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۹، ۴۲۵۔

(۲) مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۱۸، ۴۱۹، عقد الجواہر الثمینۃ ۱/ ۳۵۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۵، ۱۴۹۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۶، ۳۷، الأشباہ للسیوطی رص ۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۹، ۴۷۸، المغنی ۳/ ۲۴۶۔

(۳) الحطاب ۲/ ۴۹۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۱۔

ط- کفارات:

۳۳- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کفارات میں فرض ہونے کی نیت شرط ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ فرض ہونے کی تعیین شرط نہیں، اس لئے کہ وہ صرف فرض ہی ہوتا ہے[1]۔

ادا یا قضا کی نیت کی شرط لگانا:

۳۴- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز کی نیت سے ادا یا قضا کی تعیین کی شرط نہ ہوگی، اس کے ساتھ ہی اس مسئلہ میں ان کا اختلاف ہے، اور تفصیل ہے۔

حنفیہ نے کہا: (جیسا کہ ابن نجیم نے نقل کیا ہے) اگر اس نماز کو متعین کر دے جس کو ادا کر رہا ہے تو صحیح ہوگا، خواہ ادا کی نیت کرے یا قضا کی، فخر الاسلام وغیرہ نے الاصول میں ادا و قضا کی بحث میں کہا ہے: ان میں ایک کو دوسرے کی جگہ پر استعمال کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ قضا کی نیت سے ادا کرنا اور اس کے برعکس جائز ہوتا ہے، اس کا بیان یہ ہے: جس میں ادا اور قضا کی صفت نہیں آتی، اس میں یہ شرط نہیں، جیسے وہ عبادت جو وقت کے ساتھ مقید نہیں۔ جیسے زکاۃ، صدقہ فطر، عشر، خراج اور کفارات، اسی طرح جس میں قضا کی صفت نہ ہو جیسے نماز جمعہ، اس میں کوئی التباس نہیں ہے، اس لئے کہ اگر امام کے ساتھ جمعہ فوت ہو جائے تو ظہر کی نماز پڑھی جاتی ہے، لیکن جس میں دونوں صفتیں ہوتی ہیں جیسے پانچوں نمازیں تو انہوں نے کہا: اس میں بھی یہ شرط نہ ہوگی، فتح القدیر میں ہے: اگر وقت کے باقی رہنے کے خیال سے ادا کی نیت کرے پھر ظاہر ہو کہ وقت ختم ہو گیا ہے تو کافی ہو جائے گی اسی طرح اگر اس کے برعکس ہو۔

النہایہ میں ہے: اگر وقت کے نکل جانے کے بعد، وقت کے فرض کی نیت کرے تو جائز نہ ہوگا اور اگر اس کے نکل جانے میں شک ہو اور وقت کے فرض کی نیت کرے تو جائز ہوگا اور جمعہ میں اسی کی نیت کرے گا، وقت کے فرض کی نیت نہ کرے گا اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے۔

التاتار خانیہ میں ہے: جس وقت کے نکلنے میں شک ہو اور مثلاً وقت کے ظہر کی نیت کرے حالانکہ وہ نکل گیا ہو تو مختار یہ ہے کہ جائز ہے۔

اگر وقتی نماز قضا کی نیت سے جائز ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اگر اس کے دل میں وقت کا فرض ہو تو مختار جائز ہونا ہے، اسی طرح ادا کی نیت سے قضا ہو تو یہی مختار ہے۔

کشف الأسرار میں ہے کہ حقیقتاً قضا کی نیت سے ادا کرنا اور اس کے برعکس صحیح ہے، اور اس میں صحیح ہونا اس اعتبار سے ہے کہ اس نے اصل نیت کی ہے لیکن گمان میں غلطی کی ہے، اور اس طرح کی چیز میں غلطی معاف ہے۔

لیکن حج میں مناسب ہے کہ ادا اور قضا کے درمیان تمیز کی نیت شرط نہ ہو[1]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کامل نیت وہ ہے جو چار چیزوں سے متعلق ہو: نماز کی تعیین، اس سے تقرب حاصل کرنا اس کا ادا ہونا، اور ان سب میں ایمان کو محسوس کرنا معتبر ہے، یہی کامل نیت ہے، اگر ایمان کو بھول جائے یا اس کے واجب ہونے، یا اس کے ادا ہونے یا اس کے ذریعہ تقرب کو بھول جائے اور اس کو متعین کر دے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے کہ تعیین میں یہ سب داخل ہیں[2]۔

---

(۱) الأشباہ لابن نجیم ر ۳۶، ۳۷، تحفۃ المحتاج ۸ ر ۱۸۹، مغنی المحتاج ۳ ر ۳۵۹، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴ ر ۴۱۴، الإنصاف ۹ ر ۲۲۴۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۔

(۲) الذخیرۃ ۲ ر ۱۳۵۔

شافعیہ نے کہا: نماز میں ادا وقضا کی شرط لگانے میں چند اقوال ہیں:

اول: شرط ہے، اس کو امام الحرمین نے اختیار کیا ہے، تاکہ اس حکمت کی رعایت ہو سکے جس کے لئے نیت مشروع ہے، اس لئے کہ فرض کو اس کے وقت میں ادا کرنے کا درجہ، فوت شدہ کی تلافی کے درجہ سے الگ ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک میں تمیز کے لئے تعیین ضروری ہوگی۔

دوم: قضا کی نیت شرط ہوگی ادا کی نہیں، اس لئے کہ ادا وقت کے ذریعہ ممتاز ہوجاتی ہے، قضا اس کے برخلاف ہے۔

سوم: اگر اس پر فوت شدہ نماز ہو تو ادا کردہ میں ادا کی نیت شرط ہوگی ورنہ نہیں، اسی کو ماوردی نے قطعی کہا ہے۔

چہارم: اور یہی اصح ہے، یہ دونوں مطلقاً شرط نہیں، اس لئے کہ امام شافعی نے صراحت کی ہے کہ بدلی کے دن اجتہاد کرنے والے کی نماز اور قیدی کا روزہ، اگر دونوں ادا کی نیت کریں اور ظاہر ہو کہ وقت نکل گیا تھا تو صحیح ہوجائیں گے۔

علائی نے اس کلام کی تفصیل کرتے ہوئے کہا: جن عبادات میں ادا وقضا کی صفت نہیں آتی، بلاشبہ ان میں ادا یا قضا کی نیت کی ضرورت نہ ہوگی، اس کے ساتھ وہ بھی لاحق ہوگی جس کے لئے وقت متعین ہو لیکن وہ قضا کے قابل نہ ہو، جیسے جمعہ، تو اس میں ادا کی نیت کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ اس میں قضا کے ساتھ التباس کا اندیشہ نہیں ہے کہ ممتاز کرنے والی نیت کی ضرورت ہو، اور دوسری نوافل جن کی قضا کی جاتی ہے تو اختلاف ہونے میں وہ باقی دوسری نمازوں کی طرح ہوں گی۔

شافعیہ نے کہا: اگر قضا نماز کی نیت کرے اور وہ ادا ہو یا اس کے برعکس کرے اور اس کو اس کا علم ہو تو اس کی نماز قطعاً صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ کھلواڑ کرنے والا ہے۔

روزہ میں بظاہر راجح یہ ہے کہ قضا کی نیت ضروری ہوگی، ادا میں نہیں، اس لئے کہ وہ وقت کے ذریعہ ممتاز ہے۔

سیوطی نے کہا: شیخین نے روزہ میں ادا کی نیت کے بارے میں اختلاف کا ذکر کیا ہے۔

باقی رہے حج وعمرہ، تو بلاشبہ ان دونوں میں وہ دونوں شرط نہ ہوں گی، اس لئے کہ اگر قضا میں ادا کی نیت کرے تو نقصان دہ نہ ہوگا، اور وہ قضا کی طرف پھیرا جائے گا، اور اگر اس پر حج ہو جس کو اس نے بچپن میں یا غلامی کی حالت میں فاسد کردیا ہو پھر بالغ ہوجائے یا آزاد ہوجائے اور قضا کی نیت کرے تو فرض حج کی طرف پھیرا جائے گا حالانکہ وہ ادا ہے۔

نماز جنازہ: تو بظاہر اس میں ادا وقضا کا تصور ہوگا، اس لئے کہ اس کا وقت دفن کے ساتھ محدود ہے۔

کفارہ: شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ کفارہ ظہار میں اگر ادا کرنے سے پہلے جماع کرلے تو وہ قضا ہوجائے گا اور اس میں شرط نہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

زکاۃ: صدقہ فطر میں قضا کا تصور ہے، پھر بھی اس میں شرط نہ ہونا ظاہر ہے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: نماز کے وقتی یا قضا ہونے کی تعیین شرط نہ ہوگی، اور وقتی میں ادا کی نیت شرط نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر نماز پڑھے اور ادا کی نیت کرے پھر ظاہر ہو کہ اس کا وقت نکل چکا ہے تو اس کی نماز صحیح ہوجائے گی اور قضا ہوگی، اسی طرح اگر قضا کی نیت کرے پھر ظاہر ہو کہ اس نے اس کے وقت میں ادا کیا ہے تو ادا ہوگی، اگر اس کے گمان کے خلاف ظاہر ہو کہ ادا کی نیت سے قضا اور قضا کی نیت سے تو ادا صحیح

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۹-۲۰، مغنی المحتاج ار ۱۴۹۔

ہوگی اور اگر علم ہو اور اس کے اصطلاحی معنی کا قصد کرے تو نماز صحیح نہ ہوگی، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ وہ کھلواڑ کرنے والا ہے[(۱)]۔

نیت کے اقسام:
حقیقی نیت اور حکمی نیت:

۳۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ نیت کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور حکمی، عبادات کی ابتداء میں حقیقی نیت کا ہونا شرط ہے اس کا برقرار رہنا شرط نہیں، اس کے برقرار رہنے میں حکمی نیت کافی ہوگی۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ راجح اور معتمد مذہب ہے کہ چند افعال والی عبادت میں اس کی ابتداء میں نیت پر اکتفاء کیا جائے گا، ہر فعل میں نیت کی ضرورت نہ ہوگی، پوری عبادت میں نیت کا برقرار رہنا سمجھا جائے گا، الا یہ کہ بعض افعال میں اس کے غیر موضوع لہ کی نیت کرے، انہوں نے کہا: اگر مدیون کو تلاش کرنے کے لئے طواف کرے تو یہ طواف اس کے لئے کافی نہ ہوگا[(۲)]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ نیت کی دو قسمیں ہیں: فعلی موجود، حکمی معدوم، اگر عبادت کا وقت آ جائے تو مکلّف پر اس کے شروع میں فعلی نیت واجب ہوگی اور باقی حصہ میں حکمی کافی ہوگی، اس لئے کہ اس کو بالفعل برقرار رکھنے میں مشقت ہے، صاحب الطراز نے کہا: اگر اپنی زکاۃ کو وزن کرے اور اس کو مساکین کے لئے علاحدہ کردے پھر اس کے بعد نیت کے بغیر اس کو ادا کرے اور حکمی نیت پر اکتفا کرے تو کافی ہوگا۔

قرافی نے تین فروعات ذکر کی ہیں:

اول: حکمی کافی ہوگی بشرطیکہ کوئی منافی نہ ہو، المدونۃ میں ابن القاسم نے کہا: اگر وضو کرے اور اس کے دونوں پاؤں باقی رہ جائیں، پھر ان کو نہر میں داخل کرے اور پانی میں اپنے دونوں ہاتھوں سے دونوں پاؤں کو ملے اور اس سے اپنے پاؤں دھونے کی نیت نہ کرے تو اس کے لئے دونوں پاؤں دھونا کافی نہ ہوگا۔، صاحب الطراز نے کہا: مراد یہ ہے کہ اگر اس سے وضو کے علاوہ کا قصد کرے بلکہ گندگی دور کرنے کا قصد کرے، صاحب النکت نے کہا: اس کا معنی یہ ہے کہ وہ گمان کرے کہ اس کا وضو مکمل ہوگیا ہے، اس لئے نیت کو ختم کردے، لیکن اگر وہ اپنی نیت پر باقی ہو اور نہر قریب ہو تو اس کے لئے کافی ہوگا۔

دوم: اگر طہارت کے مکمل ہونے کے بعد حکمی نیت کو توڑ دے تو امام مالک سے منقول ہے کہ طہارت فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ نیت کا مقصد حاصل ہو چکا ہے، اور وہ عمل کی حالت میں اس کا ممتاز ہونا ہے اور ان سے اس کا فاسد ہونا بھی منقول ہے، اس لئے کہ وہ طہارت کا جز ہے، اور طہارت کے جز کا ختم ہوجانا اس کو فاسد کردیتا ہے، صاحب النکت نے کہا: اگر طہارت یا حج میں نیت کو توڑ دے تو نقصان دہ نہ ہوگا۔ نماز و روزہ اس کے برخلاف ہیں، اور فرق یہ ہے کہ نیت کا مقصد ممتاز کرنا ہے اور وہ دونوں اپنی جگہ کے ذریعہ ممتاز ہیں اور وہ وضو میں اعضاء اور حج میں مخصوص مقامات ہیں، لہذا ان دونوں کا نیت سے بے نیاز ہونا زیادہ ہوگا اور ان دونوں میں توڑنے کا اثر نہیں ہوگا، روزہ اور نماز اس کے برخلاف ہیں۔

سوم: مازری نے کہا: متصل عمل میں حکمی نیت کافی ہوگی، اگر کسی عضو کو بھول جائے اور یہ لمبا ہوجائے تو تجدید نیت کی ضرورت ہوگی اس لئے کہ حکمی پر اکتفاء کرنا اصل کے خلاف ہے، لہذا وہ متصل عمل تک منحصر رہے گا، اسی طرح جو شخص دونوں موزے اتار دے اور دونوں پیر دھونا شروع کردے[(۱)]۔

---

(۱) منار السبیل ۱/۷۹، کشاف القناع ۱/۳۱۵۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۵۔

(۱) الذخیرۃ ۱/۲۴۹، ۲۵۰، مواہب الجلیل ۱/۲۳۳۔

شافعیہ میں عزالدین بن عبد السلام نے کہا: ایمان، نیت اور اخلاص کی دو قسمیں ہیں: حقیقی و حکمی، حقیقی نیت کی شرط عبادات کی ابتداء میں ہوگی، اس کے برقرار رہنے میں نہیں، اس کے برقرار رہنے میں حکمی نیت کافی ہوگی(۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے (جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا) کہ واجب، نیت کے حکم کا برقرار رہنا ہے، اس کی حقیقت کا نہیں، یعنی اس کے توڑنے کی نیت نہ کرے، اگر نماز کے دوران نیت سے بھول ہوجائے اور وہ باقی نہ رہے تو اس کے صحیح ہونے میں کوئی اثر نہ ہوگا، اس لئے کہ اس سے بچنا ناممکن ہے، نیز اس لئے کہ عبادت کے دوران، نیت کی حقیقت معتبر نہیں ہے، اس کی دلیل روزہ وغیرہ ہے(۲)۔

نیت تقرب و نیت تمیز:

۳۶- شافعیہ نے جیسا کہ زرکشی نے کہا نیت کی دو قسمیں کی ہیں: نیت تقرب، نیت تمیز۔

اول: عبادت میں ہوتی ہے، اور وہ اللہ تعالی کے لئے عمل کو خالص کرنا ہے۔

دوم: یہ اس میں ہوتی ہے جس میں ایک سے زیادہ شئی کا احتمال ہو، جیسے دیون کی ادائیگی اگر اس کو اس کے حق کی جنس سے قبضہ دلائے تو اس میں ہبہ، قرض، ودیعت اور امانت کے طور پر مالک بنانے کا احتمال ہے، لہذا اس کے قبضہ دلانے کو، قبضہ دلانے کی دوسری تمام قسموں سے ممتاز کرنے کی نیت ضروری ہوگی، تقرب کی نیت شرط نہ ہوگی، جیسے کسی پر ایک ہزار درہم دین ہو وہ اسے اس کے حقدار کے سپرد کرے تو جب تک دین کی ادائیگی کا قصد نہیں کرے گا وہ دین کی طرف سے ادا نہ ہوگا۔ اسی کے مثل ہر وہ شخص ہے جس کے لئے جائز ہو کہ اپنے لئے اور دوسرے کے لئے خریداری کرے جیسے وکیل اور وصی کہ وہ اپنے لئے اور اپنے موکل اور یتیم کے لئے تصرف کرنے کا مالک ہوتا ہے۔ تو جب مطلق خریداری کرے گا تو وہ اس کی ذات کی طرف لوٹائی جائے گی، دوسرے کی طرف نہیں لوٹائی جائے گی، جب تک ایسی نیت نہ پائی جائے جو اپنے لئے خریداری سے اس کو ممتاز کرے(۱)۔

اخلاص سے نیت کا تعلق:

۳۷- بعض فقہاء نے نیت اور اخلاص کے درمیان فرق کیا ہے، اور بعض نے فرق نہیں کیا ہے، ذیل میں ہم ان کی آراء کی وضاحت کرتے ہیں:

حنفیہ میں سے ابن نجیم نے کہا: زیلعی نے صراحت کی ہے کہ نمازی، نماز میں اخلاص کی نیت کا محتاج ہے، میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس نے اس کی وضاحت کی ہو، لیکن الخلاصہ میں صراحت ہے کہ فرائض میں ریا نہیں ہے، البزازیہ میں ہے: اگر اخلاص کے ساتھ نماز شروع کرے پھر اس کے ساتھ ریا شامل ہوجائے تو سابق کا اعتبار ہوگا، واجب کے ساقط ہونے کے حق میں فرائض میں ریا نہیں ہے، پھر کہا: خصم کو راضی کرنے کے لئے نماز پڑھنا غیر مفید ہے، بلکہ اللہ تعالی کی رضا کے لئے نماز پڑھے، اگر اس کا خصم اس کو معاف نہ کرے تو قیامت کے دن اس کی نیکیوں میں سے لیا جائے گا۔

البزازی نے اپنے قول "فی حق سقوط الواجب" (واجب کے ساقط ہونے کے حق میں) میں مزید اضافہ کیا ہے، کہ فرائض ریا کے باوجود صحیح اور واجب کو ساقط کرنے والے ہوتے ہیں،

---

(۱) قواعد الأحکام ۱/۱۷۵-۱۷۶۔

(۲) المغنی ۱/۴۶۷، کشاف القناع ۱/۳۱۶۔

(۱) المنثور ۳/۲۸۵-۲۸۷۔

لیکن کتاب الأضحیۃ میں ہے کہ بدنہ (گائے یا اونٹ) سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوگا بشرطیکہ سب کا ارادہ عبادت کا ہو، اگرچہ ان کی جہات الگ الگ ہوں، یعنی قربانی، قران اور تمتع ہو۔ انہوں نے کہا: اگر ان میں سے کوئی اپنے اہل وعیال کے لئے گوشت کا ارادہ کرنے والا ہوگا یا نصرانی ہو تو ان میں سے کسی کی طرف سے قربانی صحیح نہ ہوگی، انہوں نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ بعض عبادت نہ ہوئی تو کل عبادت ہونے سے خارج ہو جائے گی۔ اس لئے کہ خون بہانے میں تجزی نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر اللہ اور غیر اللہ کے لئے قربانی کے طور پر ذبح کرے تو بدرجہ اولی کافی نہ ہوگی، مناسب ہے کہ حرام ہو جائے۔

التاتارخانیہ میں ہے: اگر خالص اللہ تعالی کے لئے نماز شروع کرے پھر اس کے دل میں ریا داخل ہو جائے تو وہ شروع والی حالت پر رہے گا، ریا یہ ہے کہ اگر وہ لوگوں سے الگ تنہائی میں رہے گا تو نہیں پڑھے گا اور اگر لوگوں کے ساتھ رہے گا تو پڑھے گا، لیکن اگر لوگوں کے ساتھ پڑھے تو اچھی طرح نماز پڑھے اور اگر تنہا پڑھے تو اچھی طرح نہ پڑھے تو اصل نماز کا ثواب اس کو ملے گا، اچھی طرح پڑھنے کا ثواب نہیں ملے گا، روزہ میں ریا داخل نہیں ہو سکتی ہے۔

الینابیع میں ہے: ابراہیم بن یوسف نے کہا: اگر ریا کے طور پر نماز پڑھی تو اس کو ثواب نہیں ملے گا بلکہ اس کو گناہ ہوگا، بعض نے کہا: اس کی تکفیر کی جائے گی، بعض نے کہا: نہ اس کو ثواب ہوگا نہ عذاب، وہ ایسا ہوگا گویا اس نے نماز پڑھی ہی نہیں۔

الولوالجیہ میں ہے: اگر کوئی نماز پڑھنا یا قرآن کی تلاوت کرنا چاہے اور اندیشہ ہو کہ ریا شامل ہو جائے گی تو چھوڑنا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ یہ موہوم امر ہے (۱)۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۹۔

مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ قرافی نے کہا: مکلّف پر واجب ہے کہ وہ جب تک زندہ اور قادر رہے، عبادت کے حاضر ہونے اور اس کے اسباب کے حاضر ہونے سے قبل اللہ تعالی کی اطاعت کا پختہ عزم رکھے اور جب وہ عبادت سامنے آ جائے تو اس کے شروع میں اس پر فعلی نیت و اخلاص واجب ہوں گے، اور باقی حصے میں حکمی کافی ہوں گے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: تمیز پر مرتب ہونے والا امر اخلاص ہے، اسی وجہ سے نیابت قبول نہیں کی جاتی ہے، اس لئے کہ مقصد عبادت کے راز کا امتحان ہے، بعض متاخرین نے کہا: اخلاص، نیت سے زائد امر ہے، نیت کے بغیر اخلاص حاصل نہیں ہوتا اور نیت کبھی اخلاص کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے، فقہاء کی نظر نیت پر منحصر رہتی ہے اور ان کے احکام صرف اسی پر جاری ہوتے ہیں، اخلاص کا معاملہ اللہ تعالی کے حوالہ ہے، اسی وجہ سے انہوں نے تمام عبادات میں اللہ تعالی کی طرف نسبت کے واجب نہ ہونے کو صحیح قرار دیا ہے (۲)۔

ابن عبد السلام نے کہا: اخلاص یہ ہے کہ مکلّف صرف اللہ تعالی کے لئے خالص اطاعت کرے، اس کے ذریعہ لوگوں کی طرف سے تعظیم وتوقیر، دینی نفع حاصل کرنے یا دنیوی ضرر دور کرنے کا ارادہ نہ کرے، اس کے بہت درجات ہیں، ایک یہ ہے کہ اللہ تعالی کے عذاب کے خوف سے کام کرے، ایک یہ ہے کہ اللہ تعالی کی تعظیم، خوف، اطاعت وفرمانبرداری کے طور پر کام کرے، اس کے دل میں کسی دنیوی شئ کا خیال نہ آئے، بلکہ اپنے مولی کی عبادت اس طرح کرے گویا اس کو دیکھ رہا ہے اور جب اس کو دیکھ لے تو تمام عالم وجود، اس سے غائب ہو جائے، تمام اعراض منقطع ہو جائیں (۳)۔

(۱) الذخیرہ ار ۲۴۳-۲۴۴۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۔

(۳) قواعد الأحکام ار ۱۲۳۔

حنابلہ نے شرعاً نیت کی تعریف میں کہا: یہ اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنے کے لئے عبادت کے کرنے کا پختہ ارادہ ہے، اس طرح کہ اپنے عمل سے صرف اللہ تعالی کا قصد کرے کسی دوسری چیز کا قصد نہ کرے، یعنی مخلوق کے دکھاوے کے لئے کرنا، لوگوں کے نزدیک تعریف حاصل کرنا، ان کی طرف سے تعریف پسند کرنا وغیرہ نہ ہو، یہی اخلاص ہے۔

بعض نے کہا: اخلاص، عمل کو مخلوقات کے ملاحظہ سے پاک رکھنا ہے، بعض نے کہا: افراد کے ملاحظہ سے بچنا ہے، بعض نے کہا: یہ فعل کو صرف ایک جذبہ سے کرنا ہے، اس فعل کو کرنے میں دوسرے جذبات کا کوئی اثر نہ ہو(۱)۔

حدیث میں ہے: "قال الله تعالى: الإخلاص سر من سري، استودعته قلب من أحببته من عبادي"(۲) (اللہ تعالی نے فرمایا: اخلاص میرا ایک راز ہے، میں اپنے بندوں میں سے جس سے محبت کرتا ہوں اس کے دل میں ودیعت کر دیتا ہوں)، اخلاص کے درجات تین ہیں: اعلی: وہ یہ ہے کہ بندہ صرف اللہ تعالی کے لئے اس کے حکم کو بجالانے اور اپنی بندگی کا حق ادا کرنے کے طور پر عمل کرے، اوسط: وہ یہ ہے کہ آخرت کے ثواب کے لئے عمل کرے، ادنی: وہ یہ ہے کہ دنیا میں اکرام اور اس کی آفات سے سلامتی کے لئے عمل کرے، اور ان تینوں کے ماسوا ریا ہے اگر چہ اس کے افراد الگ الگ ہوں اسی وجہ سے اہل سنت نے کہا: عبادت وہ نہیں ہے جو جنت کے ثواب اور جہنم کے عقاب سے دوری کا سبب ہو بلکہ اس لئے ہو کہ تو بندہ اور وہ رب ہے(۱)۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۱۳، ۳۱۵۔

(۲) حدیث: "قال الله تعالى: الإخلاص سر من سري......" کو حافظ عراقی نے إحیاء علوم الدین (۴/ ۳۷۶ بہامشہ طبع المکتبۃ التجاریہ) کی احادیث کی تخریج میں قزوینی کی مسلسلات اور قشیری کی الرسالہ کی طرف منسوب کیا ہے اور لکھا ہے کہ ان میں سے پہلے کی اسناد میں دو راوی متروک ہیں اور دوسرے کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

نیت میں نیابت:

۳۸- نیت میں نیابت قابل قبول نہیں ہے، حنفیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

ابن نجیم نے نقل کیا ہے کہ اگر مریض کو کوئی دوسرا تیمّم کرائے تو نیت مریض پر واجب ہوگی تیمّم کرانے والے پر نہیں ہوگی، زکاۃ کے بارے میں انہوں نے کہا: موکل کی نیت معتبر ہوگی، لہذا اگر وہ زکاۃ کی نیت کرے اور وکیل نیت کے بغیر اس کو ادا کردے تو کافی ہوجائے گی اور دوسرے کی طرف سے حج میں، مامور کی نیت کا اعتبار ہوگا اور یہ نیت میں نیابت کے باب سے نہیں ہے، اس لئے کہ افعال صرف مامور کی طرف سے صادر ہوتے ہیں، لہذا اس کی نیت معتبر ہوگی(۲)۔

سیوطی نے کہا: نیت میں تمیز پر مرتب ہونے والے آثار میں سے اخلاص ہے، اسی وجہ سے نیت، نیابت کے قابل نہیں ہے، اس لئے کہ مقصود، عبادت کے راز کا امتحان ہے، ابن القاص وغیرہ نے کہا: نیت میں وکیل بنانا جائز نہ ہوگا مگر اس میں جو فعل کے ساتھ متصل ہو جیسے میت کی طرف سے زکاۃ دینا، قربانی ذبح کرنا، روزہ رکھنا اور حج کرنا(۳)۔

نیت میں شریک کرنا:

۳۹- نیت میں شریک کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۱۳، مطالب اولی النہی ۱/ ۳۹۵۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۵۴۔

(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰۔

بارے میں ان کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: دو عبادات کو جمع کرنا یا تو وسائل میں ہوگا یا مقاصد میں، اگر وسائل میں ہو تو سب صحیح ہے، انہوں نے کہا: اگر جمعہ کے دن جمعہ کے لئے اور جنابت دور کرنے کے لئے غسل کرے تو اس کی جنابت دور ہوجائے گی، اور اس کو جمعہ کے غسل کا ثواب ملے گا۔

اور اگر جمع کرنا مقاصد میں ہو: تو یا تو دو فرض کی نیت کرے گا یا دو نفل کی، یا ایک فرض اور ایک نفل کی:

اول: یہ یا تو نماز میں ہوگا یا اس کے علاوہ میں، اگر نماز میں ہو تو ان دونوں میں سے کوئی صحیح نہ ہوگی، السراج الوہاج میں ہے: اگر دو فرض نمازوں کی نیت کرے جیسے ظہر وعصر کی، تو یہ بالاتفاق صحیح نہیں ہوگی، اور اگر روزہ میں قضا وکفارہ کی نیت کرے تو قضا کی طرف سے ہوگا، امام محمد نے کہا: نفل ہوجائے گا، اور اگر کفارۂ ظہار وکفارۂ یمین کی نیت کرے تو جس کے لئے چاہے کرسکتا ہے، امام محمد نے کہا: نفل ہوجائے گا، اور اگر زکاۃ وکفارۂ ظہار کی نیت کرے تو ان میں سے جس کی طرف سے چاہے کرنے کا اختیار ہے، اور اگر زکاۃ وکفارۂ یمین کی نیت کرے تو وہ زکاۃ کی طرف سے ہوگا اور اگر فرض نماز اور نماز جنازہ کی نیت کرے تو فرض کی طرف سے ہوگی۔

اور اگر فرض ونفل کی نیت کرے تو اگر ظہر ونفل کی نیت کرے تو امام ابو یوسف نے کہا: اس کے لئے فرض کی طرف سے کافی ہوجائے گی نفل باطل ہوجائے گی، امام محمد نے کہا: نہ فرض کی طرف سے کافی ہوگی نہ نفل کی طرف سے اور اگر زکاۃ ونفل کی نیت کرے تو زکاۃ کی طرف سے ہوگی، امام محمد نے کہا: نفل کی طرف سے ہوگی، اور اگر نفل وجنازہ کی نیت کرے تو نفل ہوگی۔

لیکن اگر دو نفل کی نیت کرے جیسے اگر فجر کی دو رکعتوں کے ساتھ تحیۃ المسجد کی نیت کرے تو فجر کی سنت دونوں کی طرف سے کافی ہوجائے گی۔

رہا حج میں تعدد، تو اگر نذر اور نفل کا احرام باندھے تو نفل ہوگا، یا فرض اور نفل کا احرام باندھے تو نفل ہوگا، یہ دونوں کے نزدیک اصح قول میں ہے، اور اگر ایک ساتھ یا آگے پیچھے دو حج کا احرام باندھے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں اس پر لازم ہوں گے اور امام محمد کے نزدیک ایک ساتھ کی صورت میں ان میں سے ایک لازم ہوگا اور آگے پیچھے کی صورت میں صرف پہلا لازم ہوگا۔

لیکن اگر کسی ایک عبادت کی نیت کرے پھر اس کے دوران، اس کو چھوڑ کر دوسری عبادت کی نیت کرے تو اگر دوسری کی طرف منتقل ہونے کی نیت سے تکبیر کہے تو پہلی سے خارج ہوجائے گا اور اگر نیت کرے لیکن تکبیر نہ کہے تو خارج نہ ہوگا جیسا کہ اگر پہلی کی تجدید کی نیت کرے اور تکبیر کہے [1]۔

۴۰- مالکیہ نے کہا: اگر حدث دور کرنے، اور ٹھنڈک حاصل کرنے کی نیت کرے تو اس کے لئے حدث دور کرنے میں کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے جس کی نیت کی ہے وہ حدث دور کرنے کے ساتھ حاصل ہوجائے گا اگر چہ اس کی نیت نہ کرے لہذا کوئی تضاد نہیں ہے، اگر اس نیت کے ساتھ ٹھنڈک کا قصد شامل ہوجائے تو نیت صحیح ہوگی اور جو اس کے ساتھ شامل ہوا ہے اس کو نقصان نہیں پہنچائے گا، ایک قول ہے کہ کافی نہ ہوگا اس لئے کہ نیت کا مقصد یہ ہے کہ عبادت پر آمادہ کرنے والی شئ صرف اللہ تعالی کی اطاعت ہو اور یہاں دو امور ہیں [2]۔

۴۱- شافعیہ نے کہا: نیت میں شریک کرنے کے کچھ نظائر ہیں، اس

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ص ۴۰-۴۲، البحر الرائق ۱/ ۹۶، فتح القدیر ۲/ ۴۳۸۔

(۲) الذخیرۃ ۱/ ۲۵۱، مواہب الجلیل ۱/ ۲۳۵۔

کے ضابطہ کی چند قسمیں ہیں:

پہلی قسم: عبادت کے ساتھ ایسی چیز کی نیت کرے جو عبادت نہ ہوتو وہ چیز کبھی عبادت کو باطل کر دیتی ہے، جیسے اگر اللہ تعالی اور غیر اللہ کے لئے قربانی کا جانور ذبح کرے تو غیر اللہ کو ملا دینا ذبیحہ کو حرام بنا دینے کا سبب ہوجائے گا۔

اور کبھی اس کو باطل نہیں کرتی ہے، اس کی چند صورتیں ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر وضو یا غسل اور ٹھنڈک کی نیت کرے تو ایک قول میں یہ شریک کرنا صحیح نہ ہوگا، صحیح قول ہے کہ صحیح ہوجائے گا، اس لئے ٹھنڈک حاصل ہوجاتی ہے اس کا قصد کرے یا نہ کرے، لہذا اس کے قصد سے تشریک (شریک کرنا) اور ترک اخلاص لازم نہیں آئے گا بلکہ عبادت کے وقوع کے اعتبار سے عبادت کا قصد ہوگا، اس لئے کہ اس کے لوازم میں سے ٹھنڈک کا حاصل ہونا ہے، یہی حکم ہے اگر روزہ یا پرہیز یا علاج کی نیت کرے اور اس میں مذکورہ اختلاف ہوگا، اسی طرح اگر نماز اور قرض خواہ کو دفع کرنے کی نیت کرے تو اس کی نماز صحیح ہوجائے گی اس لئے کہ قرض خواہ کی طرف سے بےفکر ہونے میں قصد کی ضرورت نہ ہوگی اور اس میں ایک قول ہے جس کی تخریج صاحب الشامل کے بھتیجے نے ٹھنڈک کے مسئلہ سے کی ہے۔

دوسری قسم: فرض عبادت کے ساتھ کسی دوسری مندوب عبادت کی نیت کرے، اس کی چند صورتیں ہیں: ان میں سے ایک وہ جو بطلان کا متقاضی نہ ہو، اور دونوں ایک ساتھ حاصل ہوجائیں، دوسری صورت وہ ہے جس میں صرف فرض حاصل ہوگی، تیسری صورت وہ ہے جس میں صرف نفل حاصل ہو، چوتھی صورت وہ ہے جو سب کے بطلان کی متقاضی ہو۔

پہلی صورت کی مثال: نماز کے لئے تکبیر تحریمہ کہے اور نماز میں فرض اور تحیۃ المسجد کی نیت کرے، تو نماز صحیح ہوگی، اور دونوں حاصل ہوجائیں گی، اسی طرح اگر سلام کے ذریعہ، نماز سے نکلنے اور حاضرین کو سلام کرنے کی نیت کرے یا حج کی نیت کرے اور اس کو نفل عمرہ سے ملا دے یا اس کے برعکس کرے وغیرہ۔

دوسری صورت: فرض و نفل حج کی نیت کرے تو فرض ادا ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ نفل کی نیت کرے تو اس کو فرض کی طرف پھیرا جائے گا۔

تیسری صورت: پانچ روپئے نکالے اور اس سے زکاۃ اور نفل صدقہ کی نیت کرے، تو زکوۃ ادا نہ ہوگی نفل صدقہ ادا ہوگا۔

چوتھی صورت: امام رکوع میں ہو اور مسبوق ایک تکبیر کہے اور اسی سے تکبیر تحریمہ اور رکوع میں جانے کی نیت کرے......تو شریک کرنے کی وجہ سے نماز بالکل نہیں ہوگی، اس لئے کہ تکبیر تحریمہ فرض و نفل دونوں نماز کے لئے رکن ہے اور یہ تکبیر دونوں میں سے کسی کے تحریمہ کے لئے خالص نہیں ہے، لہذا نہ فرض نماز ادا ہوگی نہ نفل، اس لئے تکبیر تحریمہ کا اعتبار کرنے میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور ایک قول میں: نماز نفل ہوجائے گی جیسے زکاۃ کا گذشتہ مسئلہ ہے، اس لئے کہ روپئے زکاۃ کی طرف سے کافی نہ ہوں گے تو بطور تبرع باقی رہ جائیں گے اور یہی نفل صدقہ کا معنی ہے۔

تیسری قسم: فرض عبادت کے ساتھ کسی دوسرے فرض کی نیت کرے:

ابن السبکی نے کہا: حج و عمرہ کے علاوہ میں یہ کافی نہ ہوگا۔

السیوطی نے تنقید کرتے ہوئے کہا ہے: ان دونوں کی ایک دوسری نظیر بھی ہے، وہ یہ کہ غسل اور وضو دونوں کی نیت کرے، تو اصح قول کے مطابق دونوں حاصل ہوجائیں گے، پھر سیوطی نے کہا: اس کے علاوہ اگر دو فرض کی نیت کرے تو دونوں باطل ہوں گی، البتہ اگر دو

حج یا دوعمرہ کا احرام باندھے تو ایک منعقد ہوگا اور اگر دوفرض کے لئے تیمّم کرے تو اصح قول کے مطابق ایک کے لئے صحیح ہوگا۔

چوتھی قسم: نفل کے ساتھ دوسرے نفل کی نیت کرے:

قفال نے کہا: دونوں حاصل نہ ہوں گے، ان پر اعتراض کیا گیا کہ جمعہ اور عید کے لئے غسل کی نیت سے دونوں حاصل ہوجاتے ہیں۔

پانچویں قسم: غیر عبادت کے ساتھ دوسرے غیر عبادت کی نیت کرے اور وہ دونوں حکم میں مختلف ہوں:

اس کی جزئیات: اپنی بیوی سے کہے: تو مجھ پر حرام ہے اور طلاق وظہار دونوں کی نیت کرے تو اصح یہ ہے کہ اس کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا، جس کو اختیار کرے گا وہی ثابت ہوجائے گا، ایک قول ہے: طلاق ثابت ہوگی، اس لئے کہ وہ قوی ہے، ایک قول ہے: ظہار ہوگا، اس لئے کہ اصل نکاح کا باقی رہنا ہے (۱)۔

زرکشی نے کہا: نماز کے علاوہ تمام عبادات میں صرف نیت سے داخل ہوجائے گا، اس میں نیت کے ساتھ تکبیر تحریمہ ضروری ہے (۲)۔

۴۲ - حنابلہ کے نزدیک: اگر وضو کی نیت کے ساتھ، ٹھنڈک حاصل کرنے، یا نجاست یا میل دور کرنے کی نیت شامل کردے تو اس کے لئے وضو کافی ہوجائے گا، یہی امام احمد کے اکثر اصحاب کا قول ہے، اس لئے کہ یہ قصد نہ حرام ہے نہ مکروہ، اسی لئے اگر حدث کے دور کرنے کے ساتھ، وضو کی تعلیم کا بھی قصد کرے تو اس کے لئے نقصان دہ نہ ہوگا (۳)، نبی کریم علیہ السلام کبھی کبھی نماز کے ساتھ، لوگوں کو اس کی تعلیم دینے کا قصد کرتے تھے اسی طرح حج میں، جیسا کہ فرمایا: "خذوا عني مناسككم" (۱) (حج کے مسائل مجھ سے سیکھ لو)۔

اسی طرح ان کے نزدیک: نماز کی نیت کے ساتھ، اس کی تعلیم کا قصد نقصان دہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے منبر وغیرہ پر اپنی نماز میں ایسا کیا ہے، یا خصم سے چھٹکارے کا قصد کرے یا مسلسل جاگنے کا قصد کرے، یعنی معتبر نیت کے ساتھ ادا کرنے کے بعد صحیح ہونے سے مانع نہ ہوں گے، یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کا ثواب کم نہ ہوگا، اسی وجہ سے ابن الجوزی نے اس کو اس میں ذکر کیا جو ثواب کو کم کردیتا ہے، اسی کے مثل روزہ کے ساتھ کھانا ہضم ہونے کا قصد ہے، یا حج کی نیت کے ساتھ، دور کے ممالک دیکھنے کا قصد ہے وغیرہ، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کا قصد کیا ہے جو لامحالہ ہوگا ہی (۲)۔

الگ الگ نیت کرنا:

۴۳ - طہارت کے اعضاء یا طاعت کے اجزا پر الگ الگ نیت کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اس میں ان کے نزدیک تفصیل ہے:

مالکیہ نے کہا: وضو کے اعضاء پر الگ الگ نیت کرنا یعنی متعدد میں نیت کی جنس کا متحقق ہونا کافی نہ ہوگا، اس طرح کہ ہر عضو میں الگ نیت کرے یعنی اپنا چہرہ حدث کے دور کرنے کی نیت سے دھوئے اور وضو مکمل کرنے کا قصد نہ ہو پھر اس کو خیال ہوا اور اسی طرح دونوں ہاتھ دھوئے، پھر اس کو خیال ہوا اور نیت کر کے سر کا مسح کرے، اسی طرح وضو کے مکمل ہونے تک کرتا رہے، اور یہ سب وضو کو مکمل کرنے کے قصد کے بغیر ہو، یعنی اس کو مکمل نہ کرنے کی نیت کرے یا سرے سے

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۰ - ۲۳، المنثور فی القواعد ۳ر ۳۰۲، مغنی المحتاج ۱ر ۴۹۔

(۲) المنثور فی القواعد ۳ر ۳۱۲۔

(۳) جامع العلوم والحکم ار ۸۸۔

(۱) حدیث: "خذوا عني مناسككم"، کی روایت مسلم (۲ر ۹۴۳ طبع الحلبی) اور بیہقی نے السنن (۵ر ۱۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت جابرؓ سے کی ہے، الفاظ بیہقی کے ہیں۔

(۲) کشاف القناع ار ۳۱۴۔

کوئی نیت ہی نہ ہو لیکن اگر فوراً وضو مکمل کرنے کا قصد ہو اس کے ساتھ یہ سمجھ کر ہر عضو میں نیت کرے کہ نیت کو جمع کئے بغیر اس کا وضو مکمل نہیں ہوگا اور اس کا حدث دور نہ ہوگا تو یہ تاکید کے باب سے ہوگا لہذا نقصان دہ نہ ہوگا، الگ الگ نیت کرنے کے باب سے نہ ہوگا۔

لیکن اگر اعضاء پر نیت کو تقسیم کر دے یعنی ہر عضو کے لئے مثلاً چوتھائی نیت کرے تو یہ کافی ہوگا، اس لئے کہ نیت ایسی حقیقت ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتی اور اس وقت اس کے ٹکڑے کرنا لغو ہوگا۔ دسوقی نے کہا: یہی معتمد ہے، اگر چہ اس میں ابن مرزوق نے بحث کی ہے کہ وہ کھلواڑ کرنے والا ہے، اس لئے کہ چوتھائی نیت، وضو کرنے والے کے اعتقاد میں، حدث کو دور نہیں کرتی ہے[1]۔

شافعیہ کے نزدیک عز الدین بن عبد السلام نے کہا: طاعت پر نیت کو الگ الگ کرنا، طاعات کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، اور اس کی چند قسمیں ہیں:

پہلی قسم: طاعت متحد ہو: یہ وہ طاعت ہے جس کے آخر کے فاسد ہونے سے اس کا اول بھی فاسد ہو جاتا ہے جیسے نماز اور روزہ، تو اس کے اجزاء پر نیت کو الگ الگ کرنا جائز نہ ہوگا، روزہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ صرف پہلی گھڑی میں امساک کی نیت کرے، پھر دوسری گھڑی میں امساک کی نیت کرے اس طرح دن کے آخر تک ہر امساک کے ساتھ خاص نیت کرے تو اس کا روزہ صحیح نہ ہوگا، اسی طرح اگر نماز کے ارکان و اجزاء پر الگ الگ نیت کرے مثلاً ایک نیت سے صرف تکبیر کہے، دوسری نیت سے قیام کرے، تیسری نیت سے رکوع کرے، اسی طرح نماز کے مکمل ہونے تک کرے تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ ان اجزاء میں سے جس کی نیت کی ہے وہ اپنی موجودہ حالت میں نماز کا جز نہیں ہے۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۹۵۔

دوسری قسم: طاعت متعدد ہو، جیسے زکوۃ، صدقات اور تلاوت قرآن تو اس میں جائز ہے کہ ہر جز کے لئے الگ الگ نیت کرے یا ایک نیت میں سب کو جمع کرے اور اگر تلاوت میں جملہ کے ایک جز پر الگ نیت کرے مثلاً کہے: بسم اللہ، یا کہے: "**فالذین آمنوا**......"، تو میرا خیال ہے کہ اس پر اس کو ثواب نہیں ملے گا، البتہ جملہ مفیدہ پر نیت کرے تو ثواب ملے گا۔ جملہ مفیدہ کے اجزاء پر الگ الگ نیت کرے تو ثواب نہ ملے گا، اس لئے کہ جملہ کے ایک جز کو ادا کرنا کوئی عبادت نہیں ہے۔ قرآن کے جملوں میں بعض وہ ہیں جو قرآن کے علاوہ پر نہیں بولے جاتے ہیں، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد: "**كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ**"[1] (نوح کی قوم نے پیمبروں کو جھٹلایا)، چنانچہ اس کا پڑھنا جنبی کے لئے حرام ہوگا، بعض وہ ہیں جن پر ان کا ذکر ہونا غالب ہے، قرآن ہونا نہیں، جیسے **بسم الله، والحمد لله، لا إله إلا الله، و لا قوة إلا بالله**، چنانچہ اس کا پڑھنا جنبی کے لئے حرام نہیں ہوگا، الا یہ کہ تلاوت کی نیت کرے، اس لئے کہ ان پر ذکر ہونا غالب ہے۔

تیسری قسم: جس کے متحد ہونے میں اختلاف ہو، جیسے وضو اور غسل، چنانچہ جو لوگ ان دونوں کو ایک سمجھتے ہیں، ان کے اجزاء پر الگ الگ نیت کرنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، اور جو ان دونوں کو الگ الگ سمجھتے ہیں وہ ان کے اجزاء پر الگ الگ نیت کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں[2]۔

حنابلہ نے کہا: اگر وضو کرنے والا، وضو کے اعضاء پر الگ الگ نیت کرے اس طرح کہ ہر عضو کے دھونے یا مسح کرنے کے وقت اس عضو سے حدث دور کرنے کی نیت کرے تو اس کا وضو صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ معتبر نیت موجود ہے[3]۔

(۱) سورۂ شعراء/ ۱۰۵۔

(۲) قواعد الأحکام ۱/ ۱۸۶-۱۸۷، نیز دیکھئے: المجموع ۱/ ۳۱۶۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۸۶۔

دوم: نیت کے تفصیلی احکام:

پہلے ہم نیت کے عام احکام ذکر کر چکے ہیں، یہاں ہم ان عبادات، معاملات وغیرہ افعال میں نیت کے اثر کا ذکر کریں گے جن میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے:

عبادات میں نیت کا اثر:

الف- وضو میں نیت:

۴۴- وضو میں نیت کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور کا مذہب ہے کہ نیت شرط ہے، اس کے بغیر وضو صحیح نہ ہوگا، بعض کا مذہب ہے کہ نیت سنت ہے اور دوسروں کا مذہب ہے کہ وہ فرض ہے، ذیل میں ہم ان کی آراء کی وضاحت کریں گے:

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اور یہی زہری، ربیعہ، لیث بن سعد، اسحاق، ابوثور اور جمہور اہل حجاز کا قول ہے، اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے منقول ہے کہ نیت، وضو کے صحیح ہونے میں شرط ہے، لہذا نیت کے بغیر وضو صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ" (۱) (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں)، اور اخلاص دل کا عمل ہے اور وہی نیت ہے، اور اس کا حکم وجوب کا متقاضی ہے، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات......" (۲) (عمل کا دارومدار نیت پر ہے)، اور عمل کی صورت مراد نہیں ہے، اس لئے کہ وہ تو نیت کے بغیر پائی جاتی ہے، بلکہ مراد صرف عمل کا حکم ہے جو نیت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا ہے، انہوں نے کہا: حدیث سے مراد یہ ہے کہ عمل، نیت کے بغیر شرعی نہیں ہوگا جس سے ثواب وعقاب متعلق ہو، اس لئے بھی کہ وضو حدث سے طہارت ہے جس کے ذریعہ نماز مباح کی جاتی ہے، لہذا تیمّم کی طرح نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ وضو ارکان والی عبادت ہے، لہذا نماز کی طرح اس میں بھی نیت واجب ہوگی۔

وضو کرنے والا، حدث کے دور کرنے، یا طہارت کی محتاج عبادت کو مباح کرنے یا وضو کے فرض کو ادا کرنے کی نیت کرے گا (۱)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ وضو میں نیت سنت ہے، تا کہ عبادت ہو اور بالاتفاق فرض کی ذمہ داری سے بری ہو جائے اس کے شرط یا فرض کے نہ ہونے پر اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُ سِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" (۲) (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سر پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت دھولیا کرو)، نیت کی شرط کے بغیر مطلقاً دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا ہے۔ کسی دلیل کے بغیر مطلق میں قید لگانا جائز نہیں، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِىْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا" (۳) (اے ایمان والو نماز کے قریب نہ جاؤ اس حال میں کہ تم نشہ میں ہو، یہاں تک کہ جو کچھ (منہ سے) کہتے ہو اسے سمجھنے لگو اور نہ حالت جنابت میں جب تک کہ غسل نہ کرلو بجز اس حال میں کہ تم مسافر ہو) جنبی اگر راستہ پار کرنے والا نہ ہو تو اس کو نیت کی شرط کے بغیر غسل کرنے تک، نماز کے قریب جانے سے منع کیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ مطلق غسل کرنے

(۱) سورۂ بینہ / ۵۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات......" کی تخریج فقرہ / ۱۳ میں گذر چکی۔

(۱) المجموع ۱/ ۳۱۱- ۳۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷، نیل المآرب ۱/ ۶۰- ۶۱، کشاف القناع ۱/ ۸۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۶۔

(۲) سورۂ مائدہ / ۶۔

(۳) سورۂ نساء / ۴۳۔

کے وقت نہی کا حکم ختم ہوجائے، نیز اس لئے کہ وضو کا حکم طہارت حاصل کرنے کے لئے ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ"[۱] (بلکہ وہ (تو یہ) چاہتا ہے کہ تمہیں خوب پاک صاف رکھے)، اور طہارت کا حاصل ہونا، نیت پر موقوف نہیں ہوتا ہے، بلکہ طہارت کے قابل جگہ پر، طاہر کرنے والی چیز کے استعمال پر موقوف ہوتا ہے اور پانی طاہر کرنے والا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "إن الماء طهور لاينجسه شيء"[۲] (پانی پاک کرنے والا ہے۔ اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً ا طَهُوْرًا"[۳] (اور ہم آسمان سے پانی اتارتے ہیں خوب پاک وصاف (کرنے والا))، طہور وہ ہے جو خود پاک ہو اور دوسرے کو پاک کرنے والا ہو اور محل اس کے قابل ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ طہارت پانی کا فطری عمل ہے زبان کا کام اس باب میں فضیلت کا باعث ہے، یہاں تک کہ اگر اس پر بارش ہوجائے تو وضو غسل کی طرف سے کافی ہوجائے گا، لہذا اس کے لئے نیت شرط نہ ہوگی، اس لئے کہ اختیاری فعل کا اعتبار کرنے کے لئے اس کی شرط لگائی جاتی ہے، اس سے یہ بھی ظاہر ہوجاتا ہے کہ وضو کے لئے لازم طہارت کا معنی ہے، عبادت کا معنی زائد ہے، لہذا اس سے نیت متصل ہوجائے تو وہ عبادت ہوجائے گا، اور اگر نیت اس سے متصل نہ ہو تو وہ عبادت نہ ہوگا، لیکن نماز پڑھنے کا وسیلہ ہوجائے گا، اس لئے کہ طہارت حاصل ہوجائے گی جیسے جمعہ کے لئے سعی کرنا[۴]۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) حدیث: "إن الماء طهور لا ينجسه شيء" کی روایت ترمذی (۱/ ۹۵-۹۶) نے حضرت ابوسعیدؓ سے کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن ہے۔

(۳) سورۂ فرقان/ ۴۸۔

(۴) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/ ۷۲-۷۳، بدائع الصنائع ۱/ ۱۹-۲۰۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نیت وضو میں فرض ہے، ابن رشد اور ابن حارث نے کہا: یہ بالاتفاق ہے، المازری نے کہا: مشہور قول ہے، ابن الحاجب نے کہا: اصح قول ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ" (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت کو اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات" (اعمال کا دارومدار نیت پر ہے)۔

مشہور اور اصح کے بالمقابل، امام مالک سے الولید بن مسلم کی روایت ہے کہ واجب نہیں ہے۔

وجہ اختلاف یہ ہے کہ طہارت (مثلاً وضو) میں دو حیثیت ہے، اس حیثیت سے کہ اس سے نظافت مطلوب ہے، اس کے مشابہ ہوگا جس سے مقصد کے حاصل ہونے میں اس کی صورت کافی ہوجاتی ہے، جیسے دیون کی ادائیگی تو اس میں نیت کی ضرورت نہ ہوگی، اور اس حیثیت سے کہ اس دھونے اور دھوئے ہوئے اعضاء میں تحدید کی شرط ہے عبادت کے مشابہ ہے، لہذا اس میں نیت کی ضرورت ہوگی۔

وضو کرنے والا حدث کے دور کرنے کی نیت کرے گا، یعنی اس وصف کو دور کرنے کا جس کا قیام اعضاء وضو کے ساتھ مقدر ہے اور جو نماز وغیرہ سے مانع ہے، یا اس فرض وضو کے ادا کرنے کی نیت کرے گا، جس پر نماز وطواف کا صحیح ہونا موقوف ہے، یا اس کے مباح ہونے کی نیت کرے گا جو حدث کے ساتھ ممنوع ہے، جیسے نماز اور طواف[۱]۔

ب- تیمّم میں نیت:

۴۵- تیمّم میں نیت کے لازم ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۲۳۰، شرح الزرقانی وحاشیۃ البنانی ۱/ ۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۹۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۶۔

(امام زفر کے علاوہ) حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ تیمّم میں نیت فرض ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کے ارشاد میں تیمّم شرعی سے قصد معلوم ہوتا ہے، ارشاد ہے: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"[1] (تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)، اسماء شرعیہ میں اصل وہ معانی ہیں جو ان سے معلوم ہوں، لہذا قصد کے بغیر تیمّم نہیں پایا جائے گا اور قصد ہی نیت ہے، لہذا وہ ضروری ہوگی، وضو اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اس میں اعضاء کے دھونے کا حکم ہے اور وہ موجود ہے، پھر مٹی ملوث اور غبار آلود کرنے والی ہے، وہ صرف نماز کے ارادہ کی ضرورت سے پاک کرنے والی ہوتی ہے، اور یہ نیت سے ہوگا، لیکن وضو میں پانی خود پاک کرنے والا ہے، لہذا اس کے طہارت ہونے میں نیت کی ضرورت نہ ہوگی، لیکن اس کے عبادت وقربت ہونے میں نیت کی ضرورت ہوگی۔

امام زفر کی رائے ہے کہ تیمّم میں نیت فرض نہیں ہے، اس لئے کہ وہ وضو کا خلیفہ ہے، لہذا وصف میں اس کے خلاف نہ ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ تیمّم کا ایک رکن، نماز وغیرہ کے مباح بنانے کی نیت کرنا ہے جن کا مباح ہونا طہارت کا محتاج ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس حدث وغیرہ کے لئے تیمّم کیا جائے اس کے لئے نیت شرط ہے[2]۔

اس کے بارے میں اور تیمّم کے ذریعہ جس چیز کی نیت کرے اس کے بارے میں فقہاء کی آراء کے لئے دیکھئے: اصطلاح تیمّم (فقرہ/ ۹-۱۰)۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) الاختیار ۱/ ۲۰، ۲۱، الہدایہ وفتح القدیر ۱/ ۱۱۴، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۴، الشرح الصغیر ۱/ ۱۹۲، القوانین الفقہیہ رص ۵۲، مغنی المحتاج ۱/ ۹۷-۹۹، کشاف القناع ۱/ ۱۷۳، الروض المربع ۱/ ۳۱۔

ج- نجاست سے طہارت حاصل کرنے کے لئے نیت:

۴۶- جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ، صحیح مشہور قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ کپڑا، بدن، مکان اور برتنوں سے نجاست کے ازالہ کی صحت کے لئے نیت شرط نہیں ہے۔

صاحب الحاوی اور شرح السنۃ میں البغوی نے اس پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے، اور علماء خراسان اور صاحب الشامل نے ایک قول نقل کیا ہے کہ نیت کی ضرورت ہوگی[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (طہارۃ فقرہ/ ۸) میں دیکھی جائے۔

د- غسل میں نیت:

۴۷- غسل میں نیت کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ واجب غسل میں نیت واجب ہے۔

اس سلسلہ میں ان کے یہاں تفصیل ہے:

مالکیہ نے کہا: غسل میں نیت واجب ہے، چنانچہ غسل کرنے والا، حدث اکبر کو دور کرنے، یا ممنوع کو مباح کرنے یا فرض غسل کی نیت کرے گا، بعض مباح شدہ کو خارج کرنا نقصان دہ نہ ہوگا، مثلاً اگر کہے: میں نے نماز کو مباح کرنے کی نیت کی طواف کو مباح کرنے کی نہیں، اور حدث کو بھول جانا نقصان دہ نہیں، جیسے اگر منی کے نکلنے کو بھول کر جماع سے ہونے والے حدث کو دور کرنے کی نیت کرے یا اس کے برعکس کرے، منی کو نکالنا اس کے برخلاف ہوگا، مثلاً کہے: میں نے جماع سے غسل کی نیت کی منی کے نکلنے سے نہیں، حالانکہ اس کی

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۰، العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/ ۲۸ طبع إحیاء التراث العربی، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۷، المجموع شرح المہذب ۱/ ۳۱۱، کشاف القناع ۱/ ۸۶۔

منی نکلی ہو......تو یہ نقصان دہ ہوگا، اسی طرح اگر مطلق ثابت شدہ طہارت کی نیت کرے تو یہ نقصان دہ ہوگا[1]۔

شافعیہ نے کہا: غسل میں نیت واجب ہے، لہذا نیت کے بغیر غسل صحیح نہ ہوگا یعنی اگر جنبی ہو تو جنابت کے حکم کو دور کرنے، اور اگر حائضہ ہو تو حیض کے حدث کو دور کرنے، یا وطی کئے جانے یا حیض سے غسل کی نیت کرے، لہذا اگر جنابت کے دور کرنے کی نیت کرے حالانکہ اس کا حدث حیض ہو یا اس کے برعکس کرے یا جماع کی جنابت کو دور کرنے کی نیت کرے حالانکہ اس کی جنابت احتلام سے ہو یا اس کے برعکس کرے اور غلطی سے ایسا کرے تو غسل صحیح ہوجائے گا، اگر عمداً کرے گا تو صحیح نہ ہوگا، اور اگر اس کے علاوہ کی نیت کرے جس پر وہ ہے اور جس کی نیت کیا ہے وہ اس کی طرف سے ہونا ممکن نہ ہو، جیسے مرد کی طرف سے حیض تو اس میں بعض متاخرین کا اختلاف ہے۔

اصح قول میں پورے بدن سے اسی طرح مطلقاً حدث کے دور کرنے کی نیت کافی ہوگی، اس لئے کہ مطلق کا دور ہونا مقید کے دور ہونے کو شمار نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ حالیہ قرینہ کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کے حدث کی طرف پھیرا جائے گا، لہذا اگر اکبر کی نیت کرے تو تاکید ہوگی، اور صورت مسئلہ اس وقت ہے جبکہ دونوں اس پر جمع ہوں اور ہم کہیں کہ اصغر اس میں داخل ہے ورنہ تعیین واجب ہوگی، لہذا اگر عمداً حدث اصغر کے دور کرنے کی نیت کرے تو اس کی جنابت دور نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ کھلواڑ ہوگا، اور اگر غلطی سے ایسا کرے تو اصغر کے اعضاء سے جنابت دور ہوجائے گی، اس لئے کہ دونوں حدث میں ان کا دھونا واجب ہے، اور اس نے اس کی نیت سے ان کو دھودیا ہے، البتہ سر سے جنابت دور نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کا دھونا

(۱) الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۱۳۳۔

اس کے مسح کے بدلہ میں ہے جو حدث اصغر میں فرض ہے، اور اس نے صرف مسح کی نیت کی ہے جو غسل سے بے نیاز نہیں کرسکتا، مرد کی گھنی داڑھی کے اندرونی حصہ کا دھونا اس کے برخلاف ہے، کہ وہ کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ چہرہ کا دھونا اصل ہے، لہذا جب اس کو دھولیا تو اصل پر عمل کرلیا لیکن حدث اصغر کے اعضاء کے علاوہ سے جنابت دور نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کی نیت نہیں کی ہے، اور اگر عورت پر حیض و جنابت کا غسل جمع ہوجائے تو ان میں سے ایک کی نیت قطعی طور پر کافی ہوگی۔

غسل کے محتاج عمل کو مباح کرنے کی نیت کافی ہوگی جیسے نماز یا طواف وغیرہ عمل جو غسل پر موقوف ہے، کے مباح ہونے کی نیت کرے، اگر اس کی نیت کرے جس میں غسل کی ضرورت نہیں ہے، جیسے عید کے دن کے لئے غسل کرنا تو صحیح نہ ہوگا، اور ایک قول ہے: اگر غسل اس کے لئے مندوب ہو تو صحیح ہوجائے گا۔

غسل کے فرض کی ادائیگی، یا غسل کے فرض، یا فرض غسل یا غسل کی ادائیگی کی نیت کافی ہوجائے گی، اسی طرح نماز کے لئے طہارت کی نیت ہے......لیکن اگر صرف غسل کی نیت کرے، تو کافی نہ ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا: غسل میں نیت واجب ہے، لہذا حدث اکبر کے دور ہونے کی یا نماز وغیرہ مباح کرنے کی نیت کرے گا۔

اگر غسل کرے اور دونوں حدثوں سے طہارت کی نیت کرے تو دونوں کی طرف سے کافی ہوجائے گا اور ترتیب وموالاۃ اس پر لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے جنبی کو طہارت حاصل کرنے کا حکم دیا ہے، اس کے وضو کرنے کا حکم نہیں دیا ہے، نیز اس لئے بھی کہ دونوں دو عبادت ہیں اس لئے فعل میں دونوں میں تداخل ہوجائے گا، جیسے

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۷، المجموع ۲/ ۱۸۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۸۷۔

عمرہ حج میں داخل ہوجاتا ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ سر کے غسل پر اکتفا کرتے ہوئے اس کا مسح ساقط ہوجائے گا، اگر چہ اپنا ہاتھ نہ پھیرے، ابوبکر نے کہا: اگر حدث اصغر کے مخصوص اعمال ادا کردے جیسے ترتیب، موالاۃ اور مسح تو تداخل ہوجائے گا۔

اگر دونوں حدثوں کے دور کرنے کی نیت کرے اور مطلق رکھے (اس میں اصغر یا اکبر کی قید نہ لگائے) تو دونوں کی طرف سے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ حدث میں دونوں داخل ہیں، یا نماز کے بغیر مباح کرنے کی نیت کرے یا ایسے کام کی نیت کرے جو وضو اور غسل کے بغیر مباح نہیں ہوتا، جیسے قرآن چھونا اور طواف کرنا تو دونوں کی طرف سے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ دونوں حدث کے رفع کو مستلزم ہے، اور غسل میں وضو کے داخل ہونے کی وجہ سے ترتیب وموالاۃ ساقط ہوجائے گی حکم صرف غسل کے لئے ہوگا۔

جس پر غسل واجب ہوا گر وہ غسل سے تلاوت قرآن کے مباح ہونے کی نیت کرے تو صرف حدث اکبر دور ہوگا، اس لئے کہ تلاوت قرآن صرف اس کے دور ہونے پر موقوف ہے، اصغر کے دور ہونے پر موقوف نہیں ہے۔

اور اگر جنبی دونوں حدثوں (اکبر یا اصغر) میں سے ایک کو دور کرنے کی نیت کرے تو دوسرا دور نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما لکل امرئ ما نوی" (انسان کو صرف وہی ملے گا جس کی نیت کرے)۔

جس عورت کا حیض ونفاس بند ہوا گر وہ اپنے غسل سے وطی کے حلال ہونے کی نیت کرے تو اس کا غسل صحیح ہوگا، اور حدث اکبر دور ہوجائے گا، اس لئے کہ اس سے وطی کا حلال ہونا اس کے دور ہونے پر موقوف ہے اور ایک قول ہے: صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے صرف اس چیز کی نیت کی ہے جو غسل کو واجب کرتی ہے اور وہ وطی ہے[۱]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ وضو میں نیت کی طرح غسل میں بھی نیت سنت ہے، انہوں نے کہا: نیت سے غسل کی ابتداء کرنا مسنون ہے، تا کہ اس کا یہ عمل وضو کی طرح عبادت بن جائے اور اس پر اس کو ثواب ملے[۲]۔

ھ-نماز میں نیت:

۴۸-نماز میں نیت کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ وحنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کی ایک رائے ہے کہ نماز کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے۔

مالکیہ نے کہا: وہ نماز کے فرائض میں سے ہے۔

شافعیہ نے کہا: وہ نماز کا ایک رکن ہے۔

بعض فقہاء کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: بلا فاصل کے نیت، نماز کے منعقد ہونے کی ایک شرط ہے ان میں سے بعض نے صراحت کی ہے کہ وہ نماز کے لئے فرض ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"إنما الأعمال بالنیات"** (عمل کا دارومدار نیت پر ہے)، نیز اس لئے کہ نیت کے بغیر اخلاص نہیں ہوگا، حالانکہ ہمیں اخلاص کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ"**[۳] (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت کو اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں)۔

اس نماز کی نیت کرے جس کو شروع کردیا ہے، اور نیت تکبیر تحریمہ سے متصل ہو، اور وہ یہ ہے کہ اس کو علم ہو کہ کون سی نماز پڑھ رہا

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۵۲-۱۵۷۔
(۲) مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۵۶ طبع الأمیریہ۔
(۳) سورۂ بینہ/ ۵۔

ہے، زبان سے کہنا معتبر نہ ہوگا، اس لئے کہ نیت دل کا کام ہے، امام محمد بن الحسن نے کہا: دل سے نیت کرنا فرض ہے اور اس کو زبان سے بولنا سنت ہے اور دونوں کو جمع کرنا افضل ہے، احتیاط یہ ہے کہ نماز کی ابتدا سے متصل نیت کرے، یعنی نیت تکبیر تحریمہ سے متصل ہو، جیسا کہ طحاوی نے کہا ہے، امام محمد سے منقول ہے کہ اگر کوئی شخص جماعت کے ساتھ فرض پڑھنے کے لئے اپنے گھر سے نکلے اور جب امام کے پاس پہنچے تو تکبیر کہے، اس وقت نیت یاد نہ ہو تو جائز ہوگا اس لئے کہ اس نے جس چیز کی نیت کی ہے اس کو وجود میں لانے کے لئے اس کی طرف متوجہ ہونے کی وجہ سے وہ اپنی نیت پر باقی ہے، پھر اگر نفل پڑھنا چاہے، تو اصل نماز کی نیت اس کے لئے کافی ہوگی، اور قضا میں فرض کو متعین کرے گا، وقتیہ نماز میں وقت کے فرض یا وقت کے ظہر کی نیت کرے، اگر مقتدی ہو تو وقت کے فرض اور اقتداء کی نیت کرے گا یا امام کی نماز شروع کرنے کی نیت کرے گا یا اپنی نماز میں امام کی اقتداء کی نیت کرے گا۔

انہوں نے کہا: معتمد قول کے مطابق، نفل، سنت موکدہ اور تراویح میں نماز کی مطلق نیت کافی ہوگی (اگرچہ اللہ کے لئے نہ کہے)[1]۔

شافعیہ نے کہا: نیت، نماز کے ارکان میں سے ہے، اس لئے کہ وہ نماز کے ایک حصہ میں یعنی اس کے شروع میں واجب ہے پوری نماز میں لازم نہیں ہے، لہذا وہ تکبیر اور رکوع کی طرح ہوگی، ایک قول ہے: کہ وہ شرط ہے، اس لئے کہ وہ نماز کے عمل کے قصد کرنے کا نام ہے، لہذا نماز سے خارج ہوگی، اسی وجہ سے امام غزالی نے کہا: وہ شرط کے زیادہ مشابہ ہے۔

اس میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ**" (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت کو اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں)، ماوردی نے کہا: لوگوں کے کلام میں اخلاص نیت ہے، نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى**" اور نماز میں نیت کے معتبر ہونے پر امت کا اجماع ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: نیت، نماز کے صحیح ہونے کی ایک شرط ہے، لہذا کسی حال میں اس کے بغیر نماز صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَمَا أُمِرُوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ**" (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت کو اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں) اور نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إنما الأعمال بالنيات**......" (اعمال کا دارومدار نیت پر ہے)، نیز اس لئے کہ وہ خالص عبادت ہے، لہذا روزہ کی طرح اس میں بھی نیت شرط ہوگی، عبد القادر نے کہا جیسا کہ ان سے صاحب نیل المآرب نے نقل کیا ہے: یہ نماز سے قبل شرط ہے، اور نماز کے اندر رکن ہے[2]۔

و- روزہ میں نیت:

۴۹- روزہ کے صحیح ہونے کے لئے نیت کے شرط ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء: حنفیہ سوائے امام زفر کے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ روزہ کی ادائیگی کے صحیح ہونے کی ایک شرط نیت ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لا عمل لمن لانية**

---

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۹۰-۲۹۱، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۴۷-۴۸، الدر المختار ۱/ ۲۷۹-۲۸۰۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸-۱۵۰۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۱۳، ۳۱۸، نیل المآرب ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱۔

له"(۱) (جس کی کوئی نیت نہ ہواس کا کوئی عمل صحیح نہ ہوگا)، نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"(۲) (عمل کا دارومدار نیت پر ہے اور ہر آدمی کو صرف وہی ملے گا جس کی نیت وہ کرے گا)، نیز اس لئے کہ روزہ ایک عبادت ہے، لہذا دوسری عبادات کی طرح نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ امساک کبھی عادت کے طور پر یا بھوک نہ لگنے، یا کسی بیماری یا ورزش کے لئے ہوتا ہے، اور کبھی عبادت کے لئے بھی ہوتا ہے، لہذا نیت کے بغیر عبادت کے لئے ہونا متعین نہ ہوگا (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (صوم فقرہ / ۲۷-۳۳، صوم التطوع فقرہ / ۴-۶) میں دیکھی جائے۔

ز- زکوۃ میں نیت:

۵۰- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ زکاۃ کی ادائیگی کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "إنما الأعمال بالنيات......" نیز اس لئے کہ وہ ایک عبادت ہے، لہذا دوسری عبادات کی طرح اس میں بھی نیت واجب ہوگی اور اس لئے کہ اللہ کے لئے مال کا نکالنا فرض یا نفل ہوتا ہے، لہذا اس تمیز کے لئے زکوۃ کو نیت کی ضرورت ہے۔

اوزاعی سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: نیت واجب نہ ہوگی اس لئے کہ زکاۃ ایک دین ہے، لہذا دوسرے دیون کی طرح اس میں بھی نیت واجب نہ ہوگی، اس لئے یتیم کا ولی اس کو نکالے گا، اور ضرورت کے وقت بچے کا ولی اور سلطان نیابت کر سکتے ہیں (۱)۔

زکاۃ دینے والے یا دوسرے کی طرف سے زکاۃ کے کافی ہونے میں لازم نیت کی بحث، زکاۃ نکالنے اور مستحقین پر اس کو تقسیم کرنے یا جس مال کی زکاۃ دی جائے اس سے زکاۃ علاحدہ کرنے یا سلطان کو زکاۃ دینے یا سلطان کا زکاۃ لینے کے وقت نیت کے مقارن ہونے کی بحث وغیرہ اصطلاح (زکاۃ فقرہ / ۱۲۲-۱۲۳) میں دیکھی جائے۔

ح- حج میں نیت:

۵۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نیت حج کا ایک رکن ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک حج کا احرام، حج کی نیت اور اس کو شروع کرنا ہے، حنفیہ نے احرام کے پائے جانے کے لئے نیت پر تلبیہ یا اس کے قائم مقام کا اضافہ کیا ہے (۲)۔

تفصیل اصطلاح (احرام فقرہ ۶، ۷، ۱۷ اور حج فقرہ / ۴۷، ۴۸) میں ہے۔

عقود وتصرفات میں نیت کا اثر:

۵۲- بعض عقود وتصرفات میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے، اور بعض میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، خواہ ارادہ کی تعبیر میں استعمال کیا ہوا جملہ اسمیہ ہو یا فعلیہ، فعلیہ کی صورت میں اس کا فعل ماضی ہو یا

---

(۱) حدیث: "لا عمل لمن لا نية له" کی روایت بیہقی نے السنن (۱/ ۴۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت انس بن مالک سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۲۴۷ طبع دار الکتب العلمیہ) میں اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات......" کی تخریج فقرہ / ۸ میں گذر چکی۔

(۳) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۲۶، فتح القدیر ۲/ ۲۳۹، البدائع ۲/ ۸۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۸، مواہب الجلیل ۲/ ۴۱۸، مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۱/ ۴۲۳، نیل المآرب ۱/ ۲۷۳، کشاف القناع ۲/ ۳۱۴۔

(۱) الاختیار ۱/ ۱۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۴-۴۱۵، کشاف القناع ۲/ ۲۶۰-۲۶۱، المغنی ۲/ ۶۳۸۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۴۳، ۱۴۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۶، ۴۷۸، کشاف القناع ۲/ ۴۰۶۔

مضارع، مضارع میں سین ہو یا سوف داخل ہو یا ان میں کوئی داخل نہ ہو، یا امر ہو، خواہ صیغہ عقد پر دلالت کرنے میں صریح ہو یا کنایہ ہو۔

اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء کی تفصیل فقرہ (۴-۶) میں گذر چکی، اسی طرح اصطلاح (عقد فقرہ ر ۱۰، ۱۱، ۱۲، صیغہ فقرہ ر ۷) میں دیکھی جائے۔

الف-طلاق میں نیت:

۵۳-فقہاء کا مذہب ہے کہ لفظ کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی، اگرچہ اس کی نیت کرے، اور اگر صریح طلاق کے لفظ سے ہو یعنی وہ لفظ جو اکثر لغت یا عرف میں اس کے علاوہ معنی میں استعمال نہ ہوتا ہو تو نیت کے بغیر طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر طلاق کنایہ کے لفظ سے ہو تو نیت کے بغیر واقع نہ ہوگی۔

انہوں نے کہا: اسی طرح (مختلف حالات میں جس کا ذکر انہوں نے کیا ہے) واقع ہونے والی طلاق کی تعداد میں نیت کا اثر ہوتا ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح (طلاق فقرہ ۲۹، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹) میں ہے۔

ب-رجعت میں نیت:

۵۴-رجعت کبھی صریح قول کے ذریعہ ہوتی ہے، اس حالت میں جمہور فقہاء کے نزدیک نیت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اور کبھی رجعت الفاظ کنایہ کے ذریعہ ہوتی ہے، اس حالت میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

اور کبھی رجعت فعل (جماع اور مقدمات جماع) کے ذریعہ ہوتی ہے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اظہر قول میں رجعت نیت کے ذریعہ (باطن میں ظاہر میں نہیں) حاصل ہوجاتی ہے۔

مالکیہ میں سے ابن بشیر نے صرف نیت کے ذریعہ رجعت کے صحیح نہ ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، ان کے نزدیک یہی راجح مذہب ہے، الموازیۃ میں اسی کی صراحت ہے، اور انہوں نے لخمی کی تخریج کی تردید کی ہے[1]۔

مزید تفصیل اصطلاح (رجعۃ فقرہ ر ۱۲-۱۹) میں ہے۔

ج-ظہار میں نیت:

۵۵-اگر ظہار ایسے صریح لفظ سے ہو جو ظہار پر واضح دلالت کرے، ظہار کے علاوہ اس میں کسی دوسری چیز کا احتمال نہ ہو تو اس سے ظہار کے ہونے میں نیت کی ضرورت نہ ہوگی اور اس پر اس کے احکام مرتب ہوں گے۔

اور اگر ظہار، الفاظ کنایہ میں سے کسی لفظ کے ذریعہ ہو جس میں ظہار اور غیر ظہار دونوں کا احتمال ہو اور عرف میں استعمال ظہار میں غالب نہ ہو تو اس سے ظہار ہونے اور اس پر اس کے احکام مرتب ہونے میں اس لفظ سے ظہار کی نیت کی ضرورت ہوگی[2]۔

تفصیل اصطلاح (ظہار فقرہ ر ۱۳) میں ہے۔

د-یمین میں نیت:

یمین کے بہت سے مسائل میں نیت داخل اور معتبر ہوتی ہے

---

(۱) الاختیار ۳ر ۱۲۵، ۱۳۰، جواہر الإکلیل ۱ر ۳۴۵، ۳۴۶، مغنی المحتاج ۳ر ۲۷۹-۲۸۴، کشاف القناع ۵ر ۲۴۵، ۲۵۲۔

(۱) الاختیار ۳ر ۱۴۷، جواہر الإکلیل ۱ر ۳۶۲، الشرح الکبیر والدسوقی ۲ر ۴۱۷، مغنی المحتاج ۳ر ۳۳۶-۳۳۷، کشاف القناع ۵ر ۳۴۲۔

(۲) الاختیار ۳ر ۱۶۲-۱۶۴، الشرح الکبیر والدسوقی ۲ر ۴۴۲، ۴۴۳، مغنی المحتاج ۳ر ۳۵۳، کشاف القناع ۵ر ۳۶۹، ۳۷۰۔

ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

مقسم بہ (جس کی قسم کھائی ہے) پر دلالت کرنے والا لفظ:

۵۶- مقسم بہ پر دلالت کرنے والا ایسا لفظ ہے جس پر حرف قسم داخل ہو بشرطیکہ وہ اللہ تعالی کا کوئی نام یا اس کی کوئی صفت ہو۔

قسم، اللہ تعالی یا اس کے مخصوص نام کے ذریعہ صرف لفظ سے، نیت کی ضرورت کے بغیر منعقد ہوجاتی ہے جبکہ لفظ صریح ہو، لیکن کنایہ کے الفاظ سے جیسے ایسے لفظ سے قسم کھانا جو اللہ تعالی اور غیر اللہ دونوں کا نام ہوتا ہے یا ایسی صفت کی قسم کھانا جو اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص نہ ہو قسم کے منعقد ہونے میں نیت ضروری ہے[1]، تفصیل اصطلاح (أیمان فقرہ/ ۲۶-۲۹) میں ہے۔

حرف قسم کو حذف کرنا:

۵۷- اگر قسم کھانے والا حروف قسم میں سے کسی کا ذکر نہ کرے، بلکہ کہے اللہ میں ضرور ایسا کروں گا..... تو حنفیہ و مالکیہ نے کہا: نیت کے بغیر قسم منعقد ہوگی۔

شافعیہ نے کہا: نیت کے بغیر قسم نہ ہوگی۔

حنابلہ نے کہا: قسم کے حروف کے بغیر بھی قسم صحیح ہوجائے گی۔

یہ فی الجملہ ہے، تفصیل اصطلاح (أیمان فقرہ/ ۲۵) میں ہے۔

مقسم بہ کو حذف کرنا:

۵۸- قسم کھانے والا اگر مقسم بہ کو ذکر نہ کرے بلکہ کہے: میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا نہیں کروں گا مثلاً تو مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک نیت کرنے سے قسم ہوجائے گی، ان کے یہاں اس میں اختلاف وتفصیل ہے۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین نے کہا: قسم ہوجائے گی۔

شافعیہ نے کہا: قسم نہ ہوگی اگرچہ نیت کرے۔

تفصیل اصطلاح (أیمان فقرہ/ ۳۳) میں ہے۔

قسم لینے والے کی نیت کی رعایت کرنا:

۵۹- اکثر فقہاء کا مذہب ہے کہ قسم میں، قسم لینے والے کی نیت کی رعایت کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**یمینک علی ما یصدقک علیه صاحبک**"[1] (تیری قسم اس چیز پر ہوگی جس پر تیرا ساتھی تیری تصدیق کرے) مطلب یہ ہے کہ جو قسم تو کھائے گا وہ اس معنی پر محمول ہوگی کہ اگر تو اس کی نیت کرے اور سچا ہو تو تیرا فریق اس میں تجھ کو سچا سمجھے اور یہ وہی معنی ہے جو اس کے دل میں اس وقت آئے جب وہ تم سے قسم لے، اور یہ اکثر ظاہر لفظ سے متفق علیہ ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ قسم لینے والے کے سامنے توریہ کرنا قسم کھانے والے کے لئے مفید نہ ہوگا، بلکہ اس کی قسم غموس ہوگی جو اس کو گناہ میں ڈبودے گی۔

یہ فی الجملہ ہے، تفصیل اصطلاح (أیمان فقرہ ۱۵۳-۱۵۷) میں ہے۔

قسم کھانے والے کی نیت کی رعایت کرنا:

۶۰- حنفیہ نے کہا: اگر قسم کھانے والا مظلوم ہو تو قسم اس کی نیت کے مطابق ہوگی اور اگر ظالم ہو تو قسم لینے والے کی نیت کے مطابق ہوگی،

---

(۱) الاختیار ۴/ ۵۰، کشاف القناع ۶/ ۲۳۰، ۲۳۱۔

(۱) حدیث ابی ہریرہ: "یمینک علی ما یصدقک علیه صاحبک" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

جیسا کہ الخلاصۃ میں ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا: لفظ کے مقاصد میں، لفظ بولنے والے کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے، ایک جگہ مستثنیٰ ہے اور وہ قاضی کے نزدیک قسم ہے کہ وہ قاضی کی نیت کے مطابق ہوگی، قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔

سیوطی نے مزید کہا: بشرطیکہ اعتقاد میں اس کے موافق ہو، اور اگر اس کے خلاف ہو (جیسے کوئی حنفی شفعہ جوار کے بارے میں کسی شافعی سے قسم لے تو کس کی نیت کا اعتبار ہوگا؟ اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول کے مطابق اس میں بھی قاضی کی نیت معتبر ہوگی[۲]۔

حنابلہ نے کہا: أیمان میں، قسم کھانے والے کی نیت اور قسم سے جو مقصود ہو دونوں کی طرف رجوع کیا جائے گا، لہذا اگر طلاق یا عتاق کی قسم کھائے پھر دعوی کرے کہ اس نے اپنے لفظ کے ظاہر کے خلاف کی نیت کی ہے تو دیانۃ فی ما بینہ وبین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور کیا بظاہر فیصلہ میں اس کی بات قبول کی جائے گی؟ اس میں علماء کے دو مشہور قول ہیں اور یہ دونوں امام احمد سے منقول ہیں:

لہذا اگر قسم کھانے والا ظالم ہو، اور اس کے فریق نے جس پر اس سے قسم لی ہے، اس کے خلاف کی نیت کرے تو اس کی نیت سے اس کو کوئی فائدہ نہ ہوگا، البتہ مظلوم کو اس سے فائدہ پہنچے گا[۳]۔

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر قسم لینے والا سرے سے موجود ہی نہ ہو، یا موجود تو ہو لیکن جن شرائط پر قسم لینے والے کی نیت کی طرف رجوع کیا جانا موقوف ہوتا ہے، ان میں سے کوئی نہ ہو تو قسم کھانے والے کی نیت کی رعایت کی جائے گی، یہ فی الجملہ ہے۔

تفصیل اصطلاح (أیمان فقرہ ۱۵۸-۱۶۱) میں ہے۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۵۳۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۴، المنثور فی القواعد ۳ / ۳۱۲۔

(۳) جامع العلوم والحکم ۱ / ۸۹-۹۰۔

عام کی تخصیص اور مطلق کو مقید کرنے میں نیت کا اثر:

۶۱ - حنفیہ نے کہا: قسم میں عام کی تخصیص کی نیت بالاتفاق دیانۃ قبول کی جائے گی، اور خصاف کے نزدیک قضاء بھی قبول کی جائے گی، اگر وہ مظلوم ہو تو ان ہی کے قول پر فتوی ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: مطلق کو مقید کرنے، عام کو خاص کرنے، مطلق کو عام کرنے، مشترک الفاظ کے معانی میں سے کسی ایک کو متعین کرنے اور لفظ کو حقیقت سے مجاز کی طرف پھیرنے میں نیت کافی ہوگی اور وہ الفاظ جو اسباب ہوتے ہیں یا لفظ ہی مقصود ہو اگرچہ وہ سبب شرعی نہ ہو ان میں نیت کافی نہ ہوگی، اس کی وضاحت چند مسائل میں ہوگی:

پہلا مسئلہ: مطلق کو مقید کرنا، اگر قسم کھائے کہ ضرور ایک آدمی کا اکرام کرے گا، اور اس سے زید کی نیت کرلے، تو کسی دوسرے کے اکرام سے بری الذمہ نہ ہوگا، اس لئے کہ آدمی مطلق ہے اور اس نے زید کو خاص کر کے اس کو مقید کر دیا ہے، اسی طرح اگر اپنی نیت میں اس کو کسی خاص صفت کے ساتھ مقید کر دے اور اس صفت کا تلفظ نہ کرے، جیسے کہے: اللہ تعالی کی قسم میں ایک شخص کا اکرام ضرور کروں گا (اور اس سے کوئی فقیہ یا کوئی زاہد مراد لے) تو اس صفت والے کے علاوہ کے اکرام سے بری نہ ہوگا، یہ مطلق کو مقید کرنے کی صورت ہے۔

دوسرا مسئلہ: عام کو مخصوص کرنا، جیسے کہے: اللہ تعالی کی قسم میں کپڑا نہیں پہنوں گا اور اپنی قسم سے ''کتان'' کو نکالنے کی نیت کرے، تو اس نیت کی وجہ سے اس عام میں تخصیص پیدا ہوجائے گی اور اگر کتان پہنے گا تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو اپنی نیت کے ذریعہ نکال دیا ہے۔

تیسرا مسئلہ: محاشاۃ (استثناء کرنا) ہے، جیسا کہ امام مالک نے

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۵۔

کہا اگر کہے: ہر حلال میرے اوپر حرام ہے تو اس پر طلاق لازم ہوجائے گی، الا یہ کہ اپنی زوجہ کو اس سے مستثنی رکھنے کی نیت کرے، اصحاب نے کہا: محاشاۃ میں محض نیت کافی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اضافہ ونقصان کے بغیر کسی عین کو خاص کرنا ہے، اور خاص کرنے میں متکلم کا ارادہ کافی ہے، لہذا محاشاۃ میں محض متکلم کا ارادہ کافی ہوگا، اس لئے کہ محاشاۃ تخصیص کے علاوہ کچھ نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: قسم میں نیت عام لفظ کو تو خاص کر دیتی ہے، مگر خاص کو عام نہیں کرتی ہے، اول کی مثال: کہے: اللہ تعالی کی قسم میں کسی سے بات نہیں کروں گا، اور زید کی نیت کرے، اور دوسرے کی مثال: کوئی شخص اس سے فائدہ اٹھانے کی وجہ سے اس پر احسان کرے تو وہ کہے: اللہ تعالی کی قسم میں اس میں سے پیاس کی وجہ سے پانی نہیں پیوں گا، تو قسم صرف پیاس کی وجہ سے پانی پینے پر منعقد ہوگی، اس کے کھانا اور کپڑا کی وجہ سے حانث نہ ہوگا، اگر چہ نیت کرے کہ اس سے کسی چیز کے ذریعہ فائدہ نہیں اٹھائے گا، اور اگر چہ جھگڑا اس کا متقاضی ہو، اس لئے کہ نیت صرف اس جگہ موثر ہوتی ہے، جبکہ لفظ میں کسی طرح مجازا اس کا احتمال ہو جس کی نیت کی ہے، اسنوی نے کہا: یہ قابل غور ہے، اس لئے کہ اس میں ایک صحیح جہت موجود ہے، یعنی کل پر بعض کے لفظ کا اطلاق کرنا (۲)۔

ھ- وقف میں نیت:

۶۲ - حنفیہ نے کہا: وقف وضع کے اعتبار سے عبادت نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ کافر کی طرف سے بھی وقف صحیح ہوجاتا ہے، اس لئے اگر عبادت کی نیت کرے گا تو اس کو ثواب ملے گا ورنہ نہیں (۳)۔

شافعیہ نے کہا: اگر وقف کا عقد الفاظ کنایہ سے ہو تو اس کے صحیح ہونے کے لئے اس میں نیت کو دخل ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے کہا: صریح یا کنایہ لفظ سے اور عرف میں وقف پر دلالت کرنے والے عمل سے وقف صحیح ہوگا، صریح لفظ استعمال کرنا کافی ہوگا، اس لئے کہ اس میں دوسرے کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اور مالک کی نیت کے بغیر کنایہ سے وقف صحیح نہ ہوگا، لہذا اگر کنایہ کا استعمال کرے اور اقرار کرے کہ اس نے اس سے وقف کی نیت کی ہے تو حکم میں وقف اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ اس میں ظاہر ہے، اور اگر کہے: میں نے اس سے وقف کا ارادہ نہیں کیا ہے تو اس کی بات قابل قبول ہوگی، اسلئے کہ اس کے دل میں کیا ہے اس کو وہی زیادہ بہتر جانتا ہے، کیونکہ دل کی باتوں پر اطلاع نہیں ہوسکتی ہے، یا لفظ کنایہ کے ساتھ ان پانچ الفاظ میں سے کسی لفظ کو ملا دے اور کہے: میں نے اس کے ذریعہ صدقہ موقوفہ، یا صدقہ محبسہ، یا صدقہ مسبلہ، یا صدقہ مؤبدہ یا محرمہ صدقہ کیا ہے، یا کنایہ میں وقف کی کوئی صفت ذکر کرے اور کہے: میں نے اس کے ذریعہ ایسا صدقہ کیا ہے جو نہ تو فروخت کیا جائے، نہ ہبہ کیا جائے، نہ اس میں وراثت جاری ہو۔ یا کنایہ کے ساتھ وقف کا حکم ملا دے، مثلاً کہے: میں نے اپنی زمین فلاں پر صدقہ کیا پھر اس کے بعد اس کی اولاد پر...... اس لئے کہ اس قسم کے الفاظ وقف کے علاوہ میں استعمال نہیں کئے جاتے ہیں تو اس کے مشابہ ہوا کہ اگر لفظ صریح استعمال کرتا (۲)۔

و- قصاص میں نیت:

۶۳ - حنفیہ نے کہا: قصاص قاتل کے ارادہ قتل پر موقوف ہوتا ہے،

---

(۱) الفروق للقرافی (عالم الکتب- بیروت) ۳/ ۶۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۴۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۳۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۰۔
(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۴۱- ۲۴۲۔

لیکن انہوں نے کہا: چونکہ ارادہ ایک باطنی امر ہے، اس لئے آلہ کو اس کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے، لہذا اگر ایسے آلہ کے ذریعہ قتل کیا جو عادۃً اجزاء کو الگ الگ کر دیتا ہے، تو یہ عمد ہوگا اور اس میں قصاص واجب ہوگا ورنہ اگر وہ اس کو ایسے آلہ سے قتل کرے جو عادۃً اجزاء کو الگ الگ تو نہیں کرتا ہے لیکن اکثر قتل کر دیتا ہے تو یہ شبہ عمد ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک اس میں قصاص نہیں ہوگا، اور خطا یہ ہے کہ کسی مباح شئ کا قصد کرے اور کوئی آدمی نشانے کی زد پر آ جائے[(۱)]۔

سیوطی نے کہا: بہت سے مسائل میں قصاص میں نیت کو دخل ہوتا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

خطاء سے عمد اور شبہ عمد کو ممتاز کرنا، مثلاً قصاص میں وکیل کو قتل کرے، اگر مؤکل کی طرف سے اس کو قتل کرنے کا ارادہ کرے یا اپنے نفس کی خواہش کی وجہ سے قتل کرے[(۲)]، اور انہوں نے کہا: اصل پر جاری ہونے والی اشیاء میں فعل کے شروع میں نیت کا اعتبار کرنا ہے، جیسا کہ الروضۃ میں نقل کیا ہے، اور اس کی اصل فتاوی البغوی میں ہے: اگر اپنی بیوی کو کوڑا اسے دس بار یا اس سے زیادہ مسلسل مارے اور وہ مر جائے: تو اگر ابتداءً مہلک تعداد کا قصد کیا ہے تو قصاص واجب ہوگا اور اگر دو تین کوڑا کے ذریعہ اس کی تادیب کا ارادہ تھا پھر زیادہ مارنا مناسب سمجھا اور زیادہ مارا تو نہیں، اس لئے کہ اس نے عمد کے ساتھ شبہ عمد کو ملا دیا ہے[(۳)]۔

ز-غلام آزاد کرنے میں نیت:

۶۴-فقہاء کا مذہب ہے کہ غلام آزاد کرنے میں صریح لفظ سے آزادی حاصل ہو جاتی ہے، نیت ہو یا نہ ہو، مالکیہ نے مزید کہا ہے کہ قرینہ کے بغیر عتق کا صریح لفظ عتق سے نہیں پھرے گا، جیسے اعتاق کے لفظ سے تعریف کا قصد کرنا، جیسا کہ اگر غلام کوئی ایسا کام کرے جو اس کے آقا کو پسند ہو اور وہ اس سے کہے: تم تو آزاد ہی ہو، اور اس سے آزاد کرنے کا ارادہ نہ کرے بلکہ صرف یہ مراد لے کہ تم اپنے عمل میں آزاد کی طرح ہو۔

اسی طرح اس پر ان کا اتفاق ہے کہ آزاد کرنے کی نیت کے بغیر کنایہ عمل نہیں کرے گا، اور صرف نیت سے آزادی حاصل نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ ملکیت کو ختم کرنا ہے، لہذا لفظ کے بغیر صرف نیت سے حاصل نہ ہوگا جیسے دوسری زائل کرنے والی چیزیں[(۱)]، دیکھئے: (عتق فقرہ/۱۱)۔

ح-نکاح میں نیت:

۶۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نکاح، لفظ تزویج اور نکاح سے منعقد ہو جائے گا، اگرچہ نیت کے بغیر ہو اس لئے کہ قرآن میں یہی دونوں الفاظ مذکور ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا"[(۲)] (پھر جب زید کا دل اس (عورت) سے بھر گیا تو ہم نے اس کا نکاح آپ کے ساتھ کر دیا)، نیز ارشاد ہے: "وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ"[(۳)] (اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں)، نیز ارشاد ہے: "إِنِّي أُرِيْدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ"[(۴)]

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۵۔
(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۰۔
(۳) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۴۔

(۱) تحفۃ الفقہاء ۲/۲۵۵-۲۵۷، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۸، ۲۳، الذخیرۃ للقرافی رص ۱۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۶۱، الحاوی الکبیر للماوردی ۲۲/۵، روضۃ الطالبین ۱۲/۱۰۷-۱۰۸، مطالب أولی النہی ۴/۶۹۴، ۶۹۵، المغنی ۹/۳۳۰، ۳۳۱۔
(۲) سورۂ احزاب/۳۷۔
(۳) سورۂ نساء/۲۲۔
(۴) سورۂ قصص/۲۷۔

(میں چاہتا ہوں کہ میں اپنی ان دونوں بیٹیوں میں سے ایک تمہارے نکاح میں دے دوں)، ان دونوں الفاظ کے علاوہ کوئی لفظ نہیں آیا ہے[1]۔

ان دونوں الفاظ کے علاوہ سے نکاح کے منعقد ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (نکاح فقرہ/ ٧٤) میں دیکھی جائے۔

ط-عقد نکاح پر طلاق کی نیت پوشیدہ رکھنے کا اثر:

٦٦- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے کسی شرط کے بغیر نکاح کرے، البتہ اس کی نیت ہو کہ ایک ماہ کے بعد اس کو طلاق دیدے گا، یا اس شہر میں جب اس کا کام ہوجائے گا تو اس کو طلاق دیدے گا تو نکاح صحیح ہے، اور اس کی نیت نقصان دہ نہ ہوگی۔

اوزاعی نے کہا: یہ نکاح متعہ ہوگا اور صحیح نہ ہوگا[2]۔

ی-عقد نکاح پر حلالہ کرنے کی نیت کا اثر:

٦٧- عقد نکاح پر عورت کے پہلے شوہر کے لئے اس کے حلال ہونے کی نیت کے اثر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، جو اصطلاح (نکاح منہی عنہ) میں دیکھی جائے۔

ک-جہاد میں نیت:

٦٨- جہاد ایک عبادت ہے، اور ہر عبادت کی ادائیگی سے اجر حاصل کرنے میں نیت کا اثر ہوتا ہے، ان ہی میں سے جہاد بھی ہے، اور عبادات سے ثواب حاصل کرنے میں نیت کے اثر کا بیان فقرہ ٨ اور ٧٣ میں گذر چکا ہے، نیز دیکھئے: اصطلاح (جہاد فقرہ ٦ وشہید فقرہ ٢، ٣)۔

ل-ذبح کرنے میں نیت:

٦٩- ذبح کے صحیح ہونے میں فقہاء نے قصد ونیت کے مکمل ہونے کی شرط لگائی ہے، البتہ تفصیلات میں ان کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (ذبائح فقرہ/ ٢١، ٣٤، ٣٨) میں دیکھیں۔

م-شکار میں نیت:

شکار کے حلال ہونے کے لئے نیت کی شرط لگانا:

٧٠- شکار کے حلال ہونے کے لئے فقہاء نے فعل کے قصد کی شرط لگائی ہے، یعنی تیر پھینکنے یا مثلاً درانتی نصب کرنے یا شکاری جانور چھوڑے تو شکار کرنے کی نیت کرے، اس لئے کہ شکار کو قتل کرنا ایسا کام ہے جس کا اعتبار شریعت نے کیا ہے، لہذا اس کے لئے نیت کا اعتبار ہوگا، اور یہ نیت شکار کے ارادہ سے آلہ چھوڑتے وقت پائی جانی ضروری ہے، اس لئے کہ حضرت عدی بن حاتم کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں سدھائے ہوئے کتے چھوڑتا ہوں، وہ میرے لئے پکڑتے ہیں، میں اس پر بسم اللہ کہتا ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل، قلت: وإن قتلن؟ قال: وإن قتلن ما لم يشركها كلب ليس معها**"[1] (اگر تم اپنا سدھایا ہوا کتا چھوڑو اور اس پر بسم اللہ کہو تو کھاؤ میں نے کہا: اگر چہ وہ قتل

---

(١) روضۃ الطالبین ٧/ ٣٦-٣٧، مطالب أولی النہی ٥/ ٤٦-٤٧۔

(٢) المغنی ٦/ ٦٤٥، التاج والإکلیل ٣/ ٤٦٩، البدائع ٣/ ١٨٧، الأم ٥/ ٨٠ طبع دار المعرفہ۔

(١) حدیث عدی بن حاتم: "إذا أرسلت كلبك المعلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ٩/ ٦٠٩ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/ ١٥٢٩ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

کردیں؟ آپ نے فرمایا: اگر چہ قتل کردیں، بشرطیکہ اس کے ساتھ ایسا کتا شریک نہ ہوجائے جو اس کے ساتھ نہیں تھا)، جب ایک کتا کو نہ بھیجنے کے وقت شکار حرام ہوجائے گا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بھیجنا شرط ہے۔

لہذا اگر شکاری جانور خود شکار کر کے لائے اور شکار ذبح نہ کیا جاسکے تو وہ حرام ہوجائے گا، خواہ اس کا مالک شکاری جانور کے ساتھ شکار کے لئے نکلا ہو یا نہیں۔

الاصم نے کہا: حلال ہوگا۔

عطاء اور اوزاعی نے کہا: اگر جانور کو نکالنا شکار کے لئے ہو تو کھانا حلال ہوگا (۱)۔

تفصیل اصطلاح (صید فقرہ/ ۱۸) میں ہے۔

شکار کا مالک بننے میں نیت کا اثر:

۷۱ - پکڑنے کی وجہ سے آدمی شکار کا مالک ہوجاتا ہے۔

پکڑنے کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور حکمی۔

حقیقی پکڑنا، شکار پر قبضہ کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے، اس میں قصد اور نیت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہذا پکڑنے والا اس کا مالک ہوجائے گا خواہ اس کو پکڑنے میں مالک بننے کی نیت کرے یا نہ کرے، یہاں تک کہ اگر اس کو دیکھنے کے لئے پکڑے گا تو بھی اس کا مالک ہوجائے گا (۲)۔

اور حکمی پکڑنا ہیئت کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: اس چیز کے استعمال کے ذریعہ ہو جو شکار کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہو، پس اس حالت میں آلہ کا مالک شکار کا مالک ہوجائے گا، اس سے شکار کا ارادہ کرے یا نہ کرے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص جال نصب کرے اور اس میں کوئی شکار پھنس جائے، جال والا اس کا مالک ہوجائے گا، چاہے جال والا اس سے شکار کا ارادہ کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ جال صرف شکار کرنے کے لئے ہی نصب کیا جاتا ہے، لہذا اگر اس کو خشک کرنے کے لئے پھیلائے اور اس میں کوئی شکار پھنس جائے تو اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے وہ جال کے ذریعہ اس کو پکڑنے والا نہ ہوگا۔

دوم: اس چیز کے استعمال کے ذریعہ ہو جو شکار کرنے کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہو اس حالت میں اس سے شکار کرنے کی نیت کے بغیر، آلہ والا شکار کا مالک نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص خیمہ نصب کرے اور اس میں کوئی شکار پھنس جائے تو اگر خیمہ نصب کرنے سے شکار کرنے کی نیت ہو تو اس کا مالک ہوجائے گا اور اگر اس سے شکار کی نیت نہ ہو تو اس کا مالک نہ ہوگا (۱)۔

ن- لقطہ میں نیت:

۷۲ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص لقطہ کو اس کے مالک کے لئے دائمی حفاظت کی نیت سے اٹھائے وہ اس کے پاس امانت رہے گا (۲)۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو خیانت کی نیت سے

---

(۱) المبسوط ۱۱/ ۲۲۱-۲۲۲، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۵۱، المجموع ۹/ ۱۰۳، المغنی ۸/ ۵۴۵، القوانین الفقہیہ رص ۱۷۵ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۷، الأشباہ لابن نجیم رص ۲۸۶ طبع دار الکتب العلمیہ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۷۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۷-۴۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۸، نیز دیکھئے: الذخیرۃ للقرافی ۴/ ۱۸۵ طبع دار الغرب الإسلامی، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۲-۵۶۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱۷-۱۱۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۶، الوسیط ۴/ ۲۹۱، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۹۱، الجوہرۃ النیرۃ ۲/ ۶۴ طبع مکتبہ امدادیہ پاکستان، التاج والإکلیل ۶/ ۷۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۷۱۲، الذخیرۃ ۹/ ۱۰۴-۱۰۵۔

لقطہ اٹھائے جیسے نیت کرے کہ وہ فی الحال اس کا مالک ہوجائے اور اس کو چھپائے تو وہ غاصب اور ضامن ہوگا۔

جس جگہ سے لقطہ کو اٹھایا ہے، اس جگہ اس کو واپس رکھ دینے سے اٹھانے والا بری الذمہ ہوجائے گا؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جبکہ اس نے اس کو کھا لینے یا اپنے پاس روک رکھنے کے لئے اٹھایا ہو۔

چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس حالت میں لقطہ اٹھانے والا ضمان سے بری نہ ہوگا، الا یہ کہ لقطہ اس کے مالک یا اس کے وکیل کے قبضہ میں دیدے اس لئے کہ اٹھانا اپنے لئے ہوا لہذا غاصب ہوگا اور غاصب، مالک یا اس کے وکیل کو لوٹائے بغیر بری نہیں ہوتا ہے۔

امام زفر نے کہا: اگر اس کو اس جگہ لوٹا دے جہاں سے اس کو لیا ہے تو بری ہوجائے گا، اس لئے کہ جہاں سے اس نے اس کو لیا ہے، وہاں لوٹا دیا تو اس کے مشابہ ہوجائے گا جو اس کے مالک کو لوٹانے کے لئے لے پھر اس کو اسی جگہ لوٹا دے (۱)۔

اگر اٹھانے والا امانت کی نیت سے اٹھائے پھر اس کی نیت خیانت کی ہوجائے تو مالکیہ اصح قول میں شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن عبد السلام کا مذہب ہے کہ اگر سال کے اندر کسی کوتاہی کے بغیر اگر لقطہ تلف ہوجائے تو اٹھانے والا اس کا ضامن نہ ہوگا، جیسا کہ مودع (جس کے پاس امانت رکھی جائے) خیانت کی نیت سے ضامن نہیں ہوتا ہے (۲)۔

ابن عبد السلام نے اپنے مذہب کی دلیل یہ دی ہے کہ اس

(۱) الجوہرۃ النیرۃ ۲/۲۶، الفتاوی الہندیہ ۲/۲۹۲، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۱۲، روضۃ الطالبین ۵/۴۰۶، کشاف القناع ۴/۲۱۳، المغنی ۵/۷۰۶-۷۰۷، ۷۱۴۔

(۲) مطالب أولی النہی ۴/۲۲۳، روضۃ الطالبین ۵/۴۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۲۱۔

حالت میں خیانت کی نیت عمل سے خالی ہے، اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ قبضہ کے باقی رہتے ہوئے نیت بدل گئی ہے (۱)۔

اصح کے بالمقابل قول میں شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن عرفہ کی رائے ہے اور اسی کو حطاب نے پسند کیا ہے کہ اٹھانے والا ضامن ہوگا، اس لئے کہ خیانت کی نیت کے ساتھ عمل موجود ہے، اور وہ اعلان سے باز رہنا ہے (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک یہ مسئلہ نہیں پایا جائے گا، اس لئے کہ وہ ضمان سے اٹھانے والے کے بری ہونے کے لئے گواہ بنانے کی شرط لگاتے ہیں، کہ اس نے لقطہ اس کی حفاظت اور اس کے مالک کو لوٹانے کے لئے اٹھایا ہے، اس وقت اٹھانے والے کی نیت کے بدل جانے کا کوئی اثر نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص لقطہ اٹھائے اور گواہ نہ بنائے جبکہ گواہ بنانا اس کے لئے ممکن ہو اور کہے کہ مالک کو لوٹانے کے لئے اس کو اٹھایا ہے اور مالک اس کو جھٹلائے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا (۳)۔

کسی نیت کے بغیر لقطہ اٹھانے کے بارے میں مالکیہ نے کہا: اگر حفاظت کی نیت اور خیانت کی نیت کے بغیر لقطہ اٹھائے اور فوراً اس کو لوٹا دے تو ضامن نہیں ہوگا، اور اگر دیر ہوجانے کے بعد لوٹائے تو ضامن ہوگا (۴)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر لقطہ، خیانت یا امانت کی نیت کے بغیر اٹھائے یا ان میں سے ایک کی نیت ہو اور بھول جائے تو اس پر اس کا ضمان نہ ہوگا، اور شرائط کے ساتھ اس کو مالک بن جانے کا حق ہوگا (۵)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۲۱، مواہب الجلیل ۶/۷۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/۴۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۲۱۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۹۱، الجوہرۃ النیرہ ۲/۲۶۔

(۴) مواہب الجلیل ۶/۷۷۔

(۵) روضۃ الطالبین ۵/۴۰۷۔

لیکن حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ کا تصور نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اٹھانے والے کے لئے ضمان سے بری ہونے کے حق میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ اس پر گواہ بنالے کہ وہ لقطہ کی حفاظت اور اسے اس کے مالک کو لوٹانے کے لئے اٹھارہا ہے، یا مالک اور اٹھانے والا دونوں اس پر متفق ہوں کہ اس نے اسے مالک کے لئے اٹھایا ہے، اس کے علاوہ صورت میں اختلاف کے وقت اٹھانے والا لقطہ کا ضامن ہوگا[1]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/۲۹۱، الجوہرۃ النیرۃ ۲/۴۶، البحر الرائق ۵/۱۶۲۔

ہادی

تعریف:

۱-**ھادی** لغت میں: آگے رہنے والا، رہنما اور گردن ہے۔ **ھدی** فعل سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: **ھدی فلان ھدی، ھدیا وھدایة**: ہدایت طلب کرنا، کہا جاتا ہے: **ھدی فلان، ھدی فلانٍ**، اس کی چال چلنا، **فلانا**: اس کی رہنمائی کرنا[1]۔

ھادی اصطلاح میں مالکیہ کے ساتھ خاص ہے، انہوں نے اس کی چند تعریفیں کی ہیں، ایک تعریف دردیر نے کی ہے: وہ سفید خون ہے جو ولادت کے قریب عورت کی شرمگاہ سے نکلتا ہے[2]۔

قرافی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: کہ وہ سفید پانی ہے جو حاملہ سے نکلتا ہے، اور اس کے کسی برتن میں جمع رہتا ہے اور وضع حمل کے وقت نکلتا ہے یا حمل ساقط ہونے سے نکلتا ہے[3]۔

حطاب نے الطراز سے نقل کیا ہے: وہ ایک قسم کا پانی ہے جو حاملہ سے عادۃ ولادت کے قریب، اور کھانے کی مہک سونگھنے کے وقت اور بھاری چیز کے اٹھانے کے وقت نکلتا ہے[4]۔

(۱) المعجم الوسیط، لسان العرب، القاموس المحیط۔
(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۱۷۵۔
(۳) الذخیرۃ للقرافی ۱/۳۱۴، نیز دیکھئے: الخرشی ۱/۲۱۰۔
(۴) مواہب الجلیل للحطاب ۱/۳۷۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مذی:

۲- مذی لغت میں: پتلا پانی ہے جو ملاعبت کے وقت آدمی کے آگے کی شرمگاہ سے نکلتا ہے، اور تقریبا سفید ہوتا ہے، اور اس میں تین لغتیں ہیں: اول: ذال کے سکون کے ساتھ، دوم: کسرہ اور تشدید کے ساتھ، سوم: کسرہ اور تشدید کے بغیر کہا جاتا ہے: **مذی الرجل یمذی** باب ضرب سے، اسم فاعل مذاء ہے، مرد کے لئے **یمذی** اور عورت کے لئے **تمذی** استعمال کیا جاتا ہے۔

مذی اصطلاح میں: سفید اور پتلا پانی ہے جو شہوت کے بھڑکنے کے وقت قوی شہوت کے بغیر نکلتا ہے۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ دونوں انسان کے آگے کی شرم گاہ سے نکلتے ہیں، البتہ ہادی عورت کے ساتھ خاص ہے[1]۔

ب- ودی:

۳- ودی لغت میں: سفید، گدلا اور گاڑھا پانی ہے جو پیشاب کے بعد یا بھاری چیز کے اٹھانے کی وجہ سے نکلتا ہے، یہ تشدید کے ساتھ اور بغیر تشدید کے آتا ہے، ازہری نے کہا: اموی نے کہا: ودی، مذی اور منی تشدید کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں، اور اس کے علاوہ بغیر تشدید کے آتا ہے۔

ابوعبیدہ نے کہا: منی تشدید کے ساتھ ہے، اور وہ دونوں بغیر تشدید کے ہیں، کہا جاتا ہے: **ودی الرجل یدی**، ودی نکلنا[2]۔

ودی اصطلاح میں: وہ سفید پانی ہے جو لذت کے بغیر پیشاب کے بعد نکلتا ہے[3]۔

(۱) المصباح المنیر، مغنی المحتاج ۱/۷۹، الشرح الصغیر ۱/۷۳، المطلع علی أبواب المقنع ر ص ۷۳۔

(۲) المصباح المنیر۔

(۳) الذخیرۃ للقرافی ۱/۲۱۳۔

ہادی اور ودی کے درمیان ربط یہ ہے کہ دونوں آگے کی شرم گاہ سے نکلتے ہیں، البتہ ہادی عورتوں کے ساتھ خاص ہے۔

ج- منی:

۴- منی لغت میں: یاء کی تشدید کے ساتھ ہے، بغیر تشدید کے بھی سنا گیا ہے، یہ مرد کا پانی ہے[1]۔

فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ سفید گاڑھا پانی ہے مرد کے تعلق سے، اور زرد پتلا پانی ہے عورت کے تعلق سے جو شہوت کے بہت زیادہ ہونے کے وقت نکلتا ہے، اس کے نکلنے کے وقت لذت حاصل ہوتی ہے، اس کے نکلنے کے بعد سستی ہوجاتی ہے اس کی مہک، کھجور کے شگوفہ کی مہک کی طرح ہوتی ہے، اور گندھے ہوئے آٹے کی مہک سے قریب ہوتی ہے[2]۔

ہادی اور منی کے درمیان ربط یہ ہے کہ دونوں آگے کی شرم گاہ سے نکلتے ہیں البتہ ہادی عورتوں کے ساتھ خاص ہے۔

د- حیض:

۵- حیض لغت میں: بہنا ہے، اہل عرب کہتے ہیں: **حاضت السمرۃ**: گوند بہنا، **سمرۃ** (ببول) ایک درخت ہے جس سے خون کی طرح ایک چیز بہتی ہے، **حاض الوادی**: بہنا، **حاضت المرأۃ** جب عورت کو خون آئے، کہا جاتا ہے: **حاضت المرأۃ تحیض حیضا و محیضا**، اسم فاعل **حائض و حائضۃ** ہے، **استحیضت المرأۃ**، حیض کے ایام کے بعد بھی خون کا لگاتار بہنا، اسم فاعل **مستحاضۃ** ہے۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) المطلع علی أبواب المقنع ر ص ۲۷، مغنی المحتاج ۱/۷۰، حاشیۃ الباجوری علی ابن القاسم ۱/۷۶، الشرح الصغیر ۱/۸۵، ۸۶۔

حیض اصطلاح میں: وہ فطری خون ہے، جو عورت کے بالغ ہونے کے وقت، معلوم اوقات میں بلا کسی سبب کے صحت کے طور پر اس کے رحم کے آخری حصہ سے نکلتا ہے۔

ھادی اور حیض میں ربط یہ ہے کہ دونوں عورت کے آگے کی شرم گاہ سے نکلتے ہیں، البتہ حیض کی وجہ سے غسل واجب ہوتا ہے اور ہادی سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے[۱]۔

ھ-نفاس:

۶-نفاس، نون کے کسرہ کے ساتھ، اصل لغت میں نون کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ اور دونوں صورتوں میں فاء کے کسرہ کے ساتھ **نفست المرأة** کا مصدر ہے، عورت کا بچہ جننا[۲]۔

نفاس اصطلاح میں: یہ پیدائش کے بعد نکلنے والا خون ہے[۳]۔

ھادی اور نفاس میں ربط یہ ہے کہ دونوں عورت کی شرم گاہ سے نکلتے ہیں، البتہ نفاس سے غسل واجب ہوتا ہے۔

ہادی سے متعلق احکام:

ہادی سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف-اس سے وضو کا ٹوٹنا:

۷-ہادی کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں:

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، لسان العرب، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸، حاشیة الباجوری علی ابن القاسم ۱/ ۱۱۲، البحر الرائق ۱/ ۲۰۰، الشرح الصغیر ۱/ ۳۰۱، المطلع علی أبواب المقنع رص ۴۰، قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۱۶۴، حاشیة الدسوقی ۱/ ۱۷۴، الشرح الصغیر ۱/ ۱۳۶-۱۳۷، نہایة المحتاج ۱/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۰۸، کشاف القناع ۱/ ۲۱۸، المطلع علی أبواب المقنع رص ۴۲۔

اول: معتمد قول کے مطابق یہ نواقض وضو میں سے ہے، یہی امام مالک سے ابن القاسم اور اشہب کی روایت ہے[۱]۔

الطراز میں ہے: پہلا قول ہے کہ یہ پانی ہے جو حاملہ عورت سے عادۃ ولادت کے قریب، کھانے کی بو سونگھنے کے وقت اور بھاری چیز کے اٹھانے کے وقت نکلتا ہے، اور عادۃ جو شرم گاہ سے نکلے وہ حدث ہے، پھر انہوں نے کہا: اس میں غور وفکر کی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ پانی کثرت کے ساتھ نکلتا رہتا ہے، تو یہ سلسل البول کے حکم میں ہوگا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک دوسرا قول بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہادی ناقض وضو نہیں ہے، یہ امام مالک سے منقول ہے، اسے ان سے ابن رشد نے نقل کیا ہے، انہوں نے کہا: ہادی کچھ نہیں ہے، یعنی اس سے وضو نہیں کرے گی، میرا خیال ہے کہ اس کے ساتھ نماز پڑھے گی، اس لئے کہ یہ عادت کے مطابق نہیں ہوتا ہے، یعنی ہمیشہ عادت کے مطابق نہیں ہوتا ہے، یہی قول ابن رشد کے نزدیک اظہر ہے، بعض نے اس کی تعبیر احسن سے کی ہے، اس لئے کہ یہ عادت کے خلاف ہے[۲]۔

فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ، مالکیہ کے معتمد قول کے ساتھ متفق ہیں کہ ولادت سے قبل عورت کی شرم گاہ سے جو کچھ نکلتا ہے وہ ناقض ہے، اس لئے کہ پیشاب یا پاخانہ کے راستہ سے جو بھی نکلے وضو کو توڑ دیتا ہے۔

ب-ہادی کا نجس ہونا:

۸-اس پر فقہاء مالکیہ کا اتفاق ہے کہ ہادی نجس ہے، اس لئے کہ

(۱) حاشیة الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۱۱۵، ۱۷۵، مواہب الجلیل ۱/ ۳۷۶، ۳۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲، الشرح الصغیر ۱/ ۱۳۷، الذخیرة للقرافی ۱/ ۲۱۴، حاشیة العدوی مع الخرشی ۱/ ۲۱۰۔

(۲) الخرشی ۱/ ۲۱۰، الدسوقی ۱/ ۱۷۵، ۱۱۵، مواہب الجلیل ۱/ ۳۷۶-۳۷۷،

پاخانہ پیشاب کے راستہ سے جو بھی نکلے وہ نجس ہے، اور اگر وہ عورت کے ساتھ لازم رہے اور اس کو وقت کے نکل جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے ساتھ ہی نماز پڑھ لے گی (۱)۔

فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ ولادت سے قبل حاملہ عورت کی شرم گاہ سے نکلنے والی چیز کے نجس ہونے پر مالکیہ کے ساتھ متفق ہیں، اس لئے کہ پاخانہ پیشاب کے راستہ سے نکلنے والی ہر چیز نجس ہے۔

ولادت کی وجہ سے اس سے قبل نکلنے والے خون کو استحاضہ، نفاس یا حیض قرار دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (نفاس فقرہ ر ۷ اور حیض فقرہ ر ۲۷) میں دیکھیں۔

= الشرح الصغیر ۱ ر ۱۳۶ - ۱۳۷، الذخیرۃ ۱ ر ۲۱۴، جواہر الإکلیل ۱ ر ۳۲۔

(۱) الخرشی ۱ ر ۲۱۰، مواہب الجلیل ۱ ر ۶۷۳ - ۳۷۷۔

ہاشمہ

تعریف:

۱ - ہاشمہ لغت میں: وہ زخم ہے جو ہڈی کو توڑ دے، ایک قول ہے: ہاشمہ ان زخموں میں سے ہے جو ہڈی کو توڑ دے لیکن ہڈی اپنے نیچے کی جھلی سے الگ نہ ہو۔

ایک قول ہے: وہ زخم ہے جو ہڈی کو توڑ کے باہر کر دے اس طرح کہ اپنی نیچے کی جھلی سے الگ ہو جائے (۱)۔

اصطلاح میں: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) نے ہاشمہ کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسا زخم ہے جو ہڈی کو توڑ دے، شافعیہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگرچہ جسم سے الگ نہ ہو اور کھال سے الگ نہ ہو (۲)، اور یہ سر میں ہوتا ہے۔

حنابلہ اور بعض شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ وہ زخم ہے جو ہڈی کو ظاہر کر دے اور اس کو توڑ دے (۳)۔

بعض مالکیہ نے ہاشمہ اور منقلہ کو یکساں قرار دیا ہے، انہوں نے منقلہ کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ وہ زخم ہے جس کی جھلی ہڈی سے الگ ہو جائے اور زخم دماغ تک نہ پہنچے (۴)، اس طرح انہوں نے

(۱) لسان العرب۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶ ر ۲۸، طلبۃ الطلبہ ر ص ۳۳۵ طبع دار القلم، شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۴ ر ۱۱۲، ۱۱۳، مغنی المحتاج ۴ ر ۲۶، القوانین الفقہیہ ر ص ۳۴۴ طبع دار الکتاب العربی، حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۸ ر ۳۴۔

(۳) مطالب أولی النہی ۶ ر ۱۳۱، الحاوی للماوردی ۱۶ ر ۳۱۔

(۴) حاشیۃ العدوی مع شرح الرسالہ ۲ ر ۲۷۸ شائع کردہ المعرفہ، شرح الزرقانی

لفظ ہاشمہ کو پورے بدن میں ہڈی کے توڑنے کے بارے میں استعمال کیا ہے[(۱)]۔

ہاشمہ میں کیا واجب ہوگا:

۲- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ہاشمہ عمداً ہوتو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں مساوات کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ کوئی ایسی حد نہیں ہے کہ چھری وہاں تک پہنچ کر رک جائے[(۲)]، اس میں صرف دیت واجب ہوگی جیسا کہ اگر خطا یا شبہ عمد ہوتو ان لوگوں کے نزدیک دیت واجب ہوتی ہے، جو اس کے قائل ہیں۔

پھر ہاشمہ میں جو واجب ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہاشمہ میں دس اونٹ واجب ہوں گے، اس لئے کہ حضرت زید بن ثابتؓ نے ہاشمہ کی مقدار دس اونٹ مقرر کیا اور صحابہ میں کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی، خلاف قیاس امور میں صحابی کا قول توقیفی ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ جب موضحہ (وہ زخم جس میں کھال ہڈی سے ہٹ جائے اور ہڈی نہ ٹوٹے) ایک وصف والا ہے اور اس میں پانچ اونٹ واجب ہیں، اور منقلہ (وہ زخم جو ہڈی کو اپنی جگہ سے ہٹا دے) تین وصف والا ہے، واضح کرنا، توڑنا اور الگ کرنا اور اس میں پندرہ اونٹ ہیں، اور جبکہ ہاشمہ دو وصف والا ہے، تو واجب ہے کہ اس کی دیت ان دونوں کے درمیان ہو، لہذا اس میں دس اونٹ واجب ہوں گے، جیسا کہ یہ بات ثابت ہے کہ مالدار کا نفقہ دو مد ہے، اور تنگ دست کا نفقہ ایک مد ہے تو واجب ہے کہ متوسط کا نفقہ ڈیڑھ مد ہو، اس لئے کہ یہ دونوں کے درمیان درجہ ہے، نیز اس لئے کہ ہشم کے ذریعہ ہڈی توڑنا، دانت کے توڑنے جیسا ہے جس میں دیت متعین ہے، اور اس میں پانچ اونٹ ہیں، تو ایسا ہی ہشم میں بھی ہوگا اور موضحہ کے ساتھ دس ہو جائے گا[(۱)]۔

لیکن اگر ہاشمہ تنہا ہو، جیسے اس کو بھاری چیز سے مارا اور اس کو ظاہر کئے بغیر توڑ دے تو حنابلہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک اس میں عادل کا فیصلہ نافذ ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر ہڈی توڑ دے اور ظاہر نہ کرے تو اس میں پانچ اونٹ واجب ہوں گے[(۲)]۔

پھر شافعیہ نے کہا: اگر ظاہر کر دے اور توڑ دے اور جس پر جنایت کی جائے وہ عمد میں موضحہ کا قصاص لینا چاہے تو اس کے لئے قصاص کا فیصلہ کیا جائے گا، اور توڑنے کی دیت میں پانچ اونٹ تاوان لیا جائے گا۔

اگر اس سے دو ہاشمہ زخم لگائے اور دونوں پر ایک ہی موضحہ ہو تو یہ دو ہاشمہ ہوں گے اور اس پر دونوں کی دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ ایسے موضحہ کا اضافہ ہے جس کے تحت کوئی توڑنا (ہشمہ) نہیں ہے، اگر دو موضحہ زخم لگائے اور ان دونوں کے تحت ایک ہاشمہ ہو تو دو موضحہ ہوں گے، اس لئے کہ اس نے ایسے ہاشمہ کا اضافہ کیا ہے جس پر کوئی موضحہ نہیں ہے۔

اگر اس کو زخمی کرے اور اسکے سر کے اگلے حصہ کو اور اس کی پیشانی کے اوپری حصہ کو توڑ دے تو اس کے سر اور پیشانی کو توڑنے والا

= ۸/ ۳۴، ۳۵۔

(۱) الخرشی ۸/ ۱۵، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۲۶۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، الہدایہ مع الشروح ۸/ ۳۱۲ طبع الأمیریہ، شرح الخرشی ۸/ ۳۴، ۱۶، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۔

(۱) الحاوی للماوردی ۱۶/ ۳۰۰، ۳۱۱، شرح المحلی ۴/ ۱۳۳، کشاف القناع ۶/ ۵۳، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۳۱۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۵۳، الحاوی للماوردی ۱۶/ ۳۱۱، شرح المحلی ۴/ ۱۳۳۔

ہے، اوراس میں دواقوال ہیں:

اول: دوہاشمہ ہوں گے، اس لئے کہ دوعضو پر ہیں۔

دوم: ایک ہاشمہ ہوگا، اس لئے کہ ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہے۔

اگر اس کو زخمی کرے، سر میں موضحہ اور پیشانی میں ہاشمہ یا سر میں ہاشمہ اور پیشانی میں موضحہ تو ایک میں موضحہ کی دیت اور دوسرے میں ہاشمہ کی دیت لی جائے گی، اس لئے کہ اس کا محل بھی الگ الگ ہے، اور دیت بھی الگ الگ ہے، لہذا محل اور دیت میں اختلاف کے ساتھ دونوں میں تداخل نہیں ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر دو ہاشمہ زخم لگائے اور دونوں کے درمیان فصل ہو تو دونوں میں بیس اونٹ ہوں گے، بڑا اور چھوٹا ہاشمہ برابر ہوں گے، اس لئے کہ نام میں دونوں داخل ہیں، اگر دو موضحہ زخم لگائے اور دونوں میں سے ہر ایک میں توڑ دے اور اندر کے حصہ میں توڑنا الگ الگ ہو تو یہ دو ہاشمہ ہوں گے اور دونوں میں بیس اونٹ ہوں گے، اس لئے کہ ہاشمہ، موضحہ کے تابع ہوتا ہے لہذا جب دو موضحہ ہوں گے تو ہاشمہ بھی دو ہوں گے اور موضحہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ کسی دوسرے کے تابع نہیں ہوتا ہے، لہذا دونوں الگ الگ ہوں گے (۲)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ہاشمہ میں جو کہ ہڈی کو توڑ دیتا ہے دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا (۳)، جیسا کہ حضرت زید بن ثابت سے منقول ہے، انہوں نے کہا: ہاشمہ میں دس اونٹ واجب ہوں گے (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک ہاشمہ میں ہونے والی دیت میں اختلاف ہے، اس لئے کہ اس کی حقیقت کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ جو لوگ ہاشمہ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ یہ وہ زخم ہے جو ہڈی کو توڑ دیتا ہے ان کے نزدیک اس میں دس اونٹ واجب ہوں گے (۱)۔

لیکن جو لوگ ہاشمہ اور منقلہ کو یکساں قرار دیتے ہیں یعنی یہ وہ زخم ہے جس میں کھال ہڈی سے الگ ہوجائے اور دماغ تک نہ پہنچے ان کے نزدیک ہاشمہ میں دیت کا دسواں حصہ اور اس کا نصف یعنی پندرہ اونٹ واجب ہوں گے، اور سونا والوں پر ایک سو پچاس دینار اور چاندی والوں پر ایک ہزار آٹھ سو درہم واجب ہوں گے (۲)۔

ابن شاس نے کہا: ہاشمہ میں دیت واجب نہ ہوگی بلکہ عادل کا فیصلہ واجب ہوگا (۳)۔

قاضی ابوالحسن نے اس مسئلہ میں فقہاء مالکیہ کے اختلاف کی تعبیر اس طرح کی ہے: امام مالکؒ نے ہاشمہ کا ذکر نہیں کیا ہے، ہمارے مذہب سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں موضحہ کا تاوان واجب ہوگا، انہوں نے کہا: ہمارے شیخ ابوبکر اس پر مناظرہ کرتے تھے کہ اس میں وہی واجب ہوگا جو منقلہ میں واجب ہوتا ہے، اور کہتے تھے: جب تم موضحہ کے بعد ہڈی کو توڑ دو گے تو اس میں منقلہ کا معنی پایا جائے گا، اندیشہ صرف ہڈی کے توڑنے میں ہے، ہڈی ٹوٹنے کے بعد علاج کے وقت نکل جاتی ہے، اور منقلہ کا خوف موجود ہے (۴)۔

---

(۱) الحاوی للماوردی ۱۶/ ۳۱-۳۲۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۵۳۔

(۳) تبیین الحقائق ۶/ ۱۳۲، ۱۳۳، الہدایہ مع شروحہا ۸/ ۳۱۲، ۳۱۳، الدرالمختار ۵/ ۳۷۲، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۸-۲۹۔

(۴) اثر زید بن ثابت: "فی الهاشمة عشر من الإبل" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۹/ ۳۱۴ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔

(۱) حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۸/ ۳۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۴ شائع کردہ دارالکتاب العربی۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۲۷۸ شائع کردہ دارالمعرفہ، حاشیۃ البنانی مع شرح الزرقانی ۸/ ۳۴-۳۵۔

(۳) عقد الجواہر الثمینہ لابن شاس ۳/ ۲۵۹۔

(۴) عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۲۵۹۔

ہاشمہ میں قصاص اور تاوان کا جمع ہونا:

۳- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر زخم ہاشمہ ہو اور جس پر جنایت کی گئی ہے وہ موضحہ کا قصاص لینا چاہے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ وہ اپنے بعض حق کا قصاص لے رہا ہے، اور محل جنایت سے قصاص لے رہا ہے، اس لئے کہ اس نے تو چھری اس جگہ رکھی ہے جس جگہ مجرم نے رکھی ہے، کیونکہ مجرم کی چھری ہڈی تک پہنچ کر اس سے آگے بڑھ گئی ہے۔

اور موضحہ سے جو زائد ہے کیا اس کو اس کا تاوان ملے گا؟

شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول، جس کو ابن حامد نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ اس سے جو زائد ہوگا اس کا تاوان اس کو ملے گا اور وہ پانچ اونٹ ہیں، اس لئے کہ اس میں قصاص ناممکن ہے، لہذا اس کا بدل واجب ہوگا جیسا کہ اگر اس کی دو انگلیاں کاٹ دے اور ایک کے علاوہ سے قصاص لینا ممکن نہ ہو تو اس کو تاوان ملے گا۔

حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ زائد کا تاوان اس کو نہیں ملے گا، اس کو ابوبکر نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ وہ ایک زخم ہے لہذا اس میں قصاص و دیت دونوں جمع نہ ہوں گے جیسا کہ اگر تندرست عضو کے بدلہ میں شل عضو کاٹا جائے، اور جیسا کہ جان کے قصاص میں اگر کافر کو مسلمان کے بدلہ میں یا غلام کو آزاد کے بدلہ میں قتل کیا جائے[1]۔

جسم کا ہاشمہ:

۴- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جسم کے ہاشمہ میں اس کا قصاص لیا جائے گا بشرطیکہ خطرہ زیادہ نہ ہو اسی وجہ سے سینہ، گردن، ریڑھ وغیرہ کی ہڈیوں میں قصاص نہ ہوگا[1]۔

جسم کے ہاشمہ میں جب قصاص ساقط ہوجائے گا تو امام کی رائے کے مطابق تاوان واجب ہوگا، اس میں شارع کی طرف سے کچھ مقرر نہیں ہے[2]۔

لیکن جمہور فقہاء سر اور چہرہ کے علاوہ میں ہڈی کے توڑنے کو ہاشمہ نہیں کہتے ہیں، زیلعی نے کہا ہے: شجاج جس میں ہاشمہ بھی ہے لغت میں سر اور چہرہ کے زخم کے ساتھ خاص ہیں، ان کے علاوہ حصہ میں جو زخم ہو اس کو جراحت کہتے ہیں[3]۔

ہڈی پر جنایت کے حکم کی تفصیل کے لئے دیکھئے (جنایۃ علی مادون النفس فقرہ/ ۳۱)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۸، المہذب ۲/ ۱۷۹، الحاوی الکبیر ۱۶/ ۳۱۱، المغنی ۱۱/ ۵۴۱ طبع دار ہجر۔

(۱) شرح الخرشی ۸/ ۱۵، نیز دیکھئے: شرح الزرقانی مع حاشیۃ البنانی ۸/ ۱۵۔

(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۳۵، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۲۶۰۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۱۳۲، نیز دیکھئے: مغنی المحتاج ۴/ ۲۶، ۲۸۔

ہبہ

تعریف:

۱-ہبہ لغت میں: دوسرے کو کوئی چیز عوض کے بغیر دینے کو کہتے ہیں، خواہ مال ہو یا مال کے علاوہ کچھ ہو، چنانچہ کہا جاتا ہے: **وھب له مالا وھبا وھبة** (مال ہبہ کرنا) اسی طرح کہا جاتا ہے: **وھب الله فلانا ولدا صالحا** (نیک اولاد عطا کرنا)، اس معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَهَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا يَّرِثُنِيْ"(۱) (سو تو ہی مجھے (خاص) اپنے پاس سے وارث دے جو میرا بھی وارث ہو)، اور کہا جاتا ہے: **وھبه مالا، وھب منه** نہیں بولا جاتا ہے: اکثر کی رائے ہے کہ **وھب له** حرف جر کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے، **ھبه** سے اسم: **موھب** اور **موھبه** ہے، **الاتھاب:** ہبہ قبول کرنا، **الاستیھاب:** ہبہ کی درخواست کرنا، **تواھب القوم:** ایک دوسرے کو ہبہ کرنا، **رجل وھاب** اور **وھابة:** اپنا مال بہت ہبہ کرنے والا(۲)۔

اصطلاح میں بعض فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ہبہ فی الحال بلاعوض مال کا مالک بنانا ہے(۳)۔

---

(۱) سورۂ مریم/۵-۶۔

(۲) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۳۰، البحر الرائق لابن نجیم ۷/ ۳۰۹، الغایۃ القصوی ۲/ ۶۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۶، المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۲۴۶، الخرشی ۷/ ۱۰۱، منح الجلیل ۴/ ۸۳۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عطیہ:

۲-لغت میں عطیه جو چیز دی جائے اس کی جمع **عطایا** ہے۔

اصطلاح میں **عطیه، ھبه** کی طرح ہے، البتہ وہ ہبہ، صدقہ اور ہدیہ سے عام ہے، عطیہ، مہر کو بھی کہا جاتا ہے(۱)۔

ہبہ اور عطیہ میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، چنانچہ ہبہ، عطایا کی ایک قسم ہے۔

ب-ہدیہ:

۳-ہدیہ لغت میں ہدی سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: **أھدیت للرجل کذا:** یعنی اس کے پاس اکرام کے طور پر بھیجنا۔

اصطلاح میں: ہدیہ وہ مال ہے جو کسی کے اکرام کے لئے ہدیہ اور تحفہ کے طور پر اس کو دیا جائے(۲)۔

ہبہ اور ہدیہ میں ربط یہ ہے کہ دونوں بلاعوض زندگی میں مالک بنانا ہے، البتہ اکثر فقہاء کے نزدیک ہبہ میں قبول کرنا لازم ہے، اور ہدیہ میں لازم نہیں ہے۔

ج-صدقہ:

۴-صدقہ لغت میں: عطیہ ہے، کہا جاتا ہے: **تصدقت بکذا** یعنی صدقہ کے طور پر دینا۔

اصطلاح میں: آخرت کا ثواب حاصل کرنے کے لئے، بلا عوض مال کا مالک بنانا ہے(۳)۔

---

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات للراغب، المغنی ۵/ ۶۴۹، الخرشی ۷/ ۱۰۱، البدائع ۶/ ۱۱۶، القلیوبی ۳/ ۱۱۰۔

(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات للراغب، المغنی ۵/ ۶۴۹، الخرشی ۷/ ۱۰۱، البدائع ۶/ ۱۱۶، القلیوبی ۳/ ۱۱۰۔

(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المفردات للراغب، المغنی ۵/ ۶۴۹، الخرشی

صدقہ اور ہبہ میں ربط یہ ہے کہ صدقہ، آخرت کا ثواب حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، جبکہ ہبہ عام طور پر محبت کے لئے ہوتا ہے، اور ہبہ میں قبول کرنا لازم ہے، جبکہ بعض فقہاء کے نزدیک صدقہ میں قبول کرنا لازم نہیں ہے۔

ہبہ کی مشروعیت:

۵- ہبہ، کتاب اللہ، سنت اور اجماع کی رو سے مشروع ہے۔

چنانچہ کتاب اللہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا"[۱] (لیکن اگر وہ خوشدلی سے تمہارے لئے اس میں کا کوئی جز چھوڑ دیں تو تم اسے مزہ دار اور خوشگوار سمجھ کر کھاؤ)۔

سنت میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "تهادوا تحابوا"[۲] (ایک دوسرے کو ہدیہ دو آپس میں محبت پیدا ہوگی)، ہدیہ ہبہ ہی ہے، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة"[۳] (کوئی پڑوسن کسی پڑوسن کو ہرگز حقیر نہ سمجھے اگرچہ بکری کا کھر ہو)۔

نبی کریم ﷺ نے مقوقس کا ہدیہ قبول فرمایا حالانکہ وہ کافر تھا[۴]، اسی طرح نجاشی کا ہدیہ قبول فرمایا اور وہ مسلمان تھے، اس کو استعمال کیا اور ان کو بھی ہدیہ بھیجا[۱]۔

ہبہ کے تمام اقسام کے جائز اور مشروع ہونے پر بلکہ اس کے مستحب ہونے پر اجماع ہے، اس لئے کہ اس میں لوگوں کے مابین الفت ومحبت کی اشاعت اور بھلائی وتقوی پر تعاون کرنا ہے[۲]، اور اس سے اس کے مشروع ہونے کی حکمت ظاہر ہوتی ہے۔

شرعی حکم:

۶- ہبہ بالاجماع مندوب ہے، البتہ کبھی کبھی ایسی بات پیش آجاتی ہے جو اس کو حرام بنادیتی ہے، جیسے اگر اس کا مقصد معصیت یا ظلم پر تعاون کرنا ہو، یا اس کے ذریعہ حکام کو رشوت دینا مقصود ہو[۳]۔

اور اگر ہبہ کرنے والے کا مقصد ریا، فخر کرنا اور شہرت حاصل کرنا ہو تو ہبہ مکروہ ہوجاتا ہے[۴]۔

ہبہ کے ارکان اور اس کے شرائط:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ہبہ کے ارکان حسب ذیل ہیں:

= ۷/۱۰۱، البدائع ۶/۱۱۶، القلیوبی ۳/۱۱۰۔

(۱) سورۂ نساء/۴۔

(۲) حدیث: "تهادوا تحابوا" کی روایت بخاری نے الأدب المفرد (ص ۱۵۵ طبع السلفیہ) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔ اور ابن حجر نے التلخیص (۳/۷۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "لا تحقرن جارة لجارتها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۱۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۷۱۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "أهدى المقوقس صاحب الإسكندرية إلى رسول الله

= ﷺ...... الخ" کی روایت طبرانی نے الأوسط (۸/۱۵۰ طبع مکتبۃ المعارف ریاض) میں کی ہے۔ الہیثمی نے مجمع الزوائد میں اس کو ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت طبرانی کی طرف کی ہے کہ انہوں نے الأوسط (۴/۱۵۲ طبع القدسی) میں حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۱) حدیث: "أهدى النجاشي لرسول الله ﷺ قارورة......" کی روایت ابن عدی نے الکامل (۶/۲۱۱۴ طبع دار الفکر) میں کی ہے، اور کہا: اس کا متن غریب ہے، میرے علم کے مطابق عصمہ کے علاوہ کسی نے العزرمی عن أبی الزبیر سے روایت نہیں کیا ہے۔

(۲) تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۳/۲۵۳، المبسوط للسرخسی ۱۲/۴۷، المغنی الشرح الکبیر ۶/۲۴۶، مغنی المحتاج ۲/۳۹۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/۳۹۶، قواعد ابن رجب الحنبلی ق ۱۵۰/ص ۳۲۲، کشاف القناع ۴/۲۹۹۔

(۴) کشاف القناع ۴/۲۹۹۔

عاقدین (ہبہ کرنے والا اور جس کو ہبہ کیا جائے)، معقود علیہ (جو چیز ہبہ کی جائے) اور صیغہ (الفاظ)[(۱)]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ ہبہ کا رکن اس کا صیغہ ہے[(۲)]۔

ان ارکان کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: عاقدین:

عاقدین، ہبہ کرنے والا اور جس کو ہبہ کیا جائے ہیں، ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے کچھ شرائط ہیں۔

واہب کے شرائط:

۸- واہب کے بارے میں فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ وہ تبرع کرنے کا اہل ہو، یعنی عاقل، بالغ اور رشید ہو اور ہبہ کی ہوئی چیز کا مالک ہو[(۳)]۔

لہذا اس شخص کی طرف سے ہبہ کرنا صحیح نہ ہوگا جس کو کسی بھی وجہ سے تصرف کرنے سے روک دیا گیا ہو، جیسے مجنون، اور بچہ خواہ باشعور ہو یا باشعور نہ ہو، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح اس شخص کی طرف سے بھی ہبہ درست نہیں ہے جس پر دین یا سفاہت (کم عقلی) کے سبب حجر (پابندی) عائد کردیا گیا ہو یہ مسئلہ ان ائمہ کے نزدیک ہے جو اس کو جائز سمجھتے ہیں یہ جمہور فقہاء ہیں، امام ابوحنیفہ کی رائے الگ ہے۔

تصرف سے روکے گئے ان لوگوں کو ہبہ سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ ہبہ خالص ضرر ہے، کیونکہ اس میں بلاعوض دوسرے کو مالک بنانا ہے۔

۹- مرض الموت میں مبتلا مریض کے ہبہ کا حکم اس کی وصیت کے حکم کی طرح ہوگا، چنانچہ اس کو اپنے ایک تہائی مال کو ہبہ کرنے کا حق ہوگا، اور اس سے زائد میں ورثاء کی اجازت کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

حنابلہ نے مرض موت والے مریض کے حکم میں درجہ ذیل لوگوں کو شامل کیا ہے، دو فوجوں کے درمیان جنگ کرنے والے کو سمندر کی لہروں میں موجود شخص کو اور اس شخص کو جو طاعون زدہ شہر میں ہو اور دردزہ میں مبتلا حاملہ کو اور قصاص کے لئے پیش کردہ شخص کو۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ تہائی سے زائد میں مریض کا ہبہ کرنا صحیح اور ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگا، البتہ العدوی نے کہا: بعض مشائخ نے کہا ہے کہ مریض کے بارے میں اس کا باطل ہونا راجح ہے، اور راجح کے بالمقابل قول، ورثاء کی اجازت پر اس کا موقوف ہونا ہے۔

اسی طرح مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد نے فرمایا کہ بیوی کے لئے تہائی سے زیادہ مال ہبہ کرنا درست نہیں ہے، زائد اس کے شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

اسی طرح دین کی وجہ سے تصرف سے روکے گئے شخص کا ہبہ، قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہوگا، اس لئے کہ ان ہی کی مصلحت کی وجہ سے اس کو تصرف سے روکا گیا ہے۔

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ باپ کے لئے اپنے نابالغ بیٹے کا مال بلاعوض ہبہ کرنا جائز نہیں ہے۔

لیکن اگر باپ، مشروط عوض کے بالمقابل ہبہ کرے تو اس کے صحیح ہونے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

---

(۱) القوانین الفقہیہ لابن جزی طبع دار الفکر ص ۳۱۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۷، کشاف القناع ۴/ ۲۹۹۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۵۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۵، العنایہ بہامش فتح القدیر ۷/ ۱۱۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۸، القوانین الفقہیہ ص ۳۱۵، الخرشی ۷/ ۱۰۲، الغایۃ القصوی ۲/ ۶۵۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۷، المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۲۶۱، الإنصاف للمرداوی ۷/ ۱۶۵، ۱۶۸، کشاف القناع ۴/ ۲۹۹، المغنی ۴/ ۳۱۵ طبع الریاض۔

اول: ناجائز ہے، یہی امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے کہا ہے۔

اس قول کی دلیل: عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرنا، ابتدا میں تبرع اور انتہاء میں بیع ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے قبل ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، اگر وہ اپنے وجود کے وقت سے ہی بیع ہوتا، تو اس میں ملکیت قبضہ پر موقوف نہ ہوتی، اس لئے کہ خود بیع سے ملکیت حاصل ہوجاتی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابتدا میں تبرع ہے، اوران کا تبرع ممنوع ہے، لہذا ہبہ اپنے وجود کے وقت صحیح نہ ہوگا، اور اس کو بیع قرار دینا ممکن نہیں ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ ہے: جوشخص تبرع کا مالک نہ ہوگا وہ عوض کے ساتھ اور بلاعوض ہبہ کا مالک نہ ہوگا۔

دوم: عوض کی شرط کے ساتھ باپ کے لئے اپنے نابالغ بیٹے کا مال ہبہ کرنا جائز ہے، یہی امام محمد بن الحسن الشیبانی نے کہا ہے:

اس لئے کہ ان کے نزدیک اصل یہ ہے: جوشخص بیع کا مالک ہے وہ عوض کے ساتھ ہبہ کا بھی مالک ہوگا کیونکہ ہبہ مالک بنانا ہے، اور جب اس میں عوض کی شرط لگا دے گا تو عوض کے ساتھ مالک بنانا ہوگا اور یہی بیع کی حقیقت ہے، معنی میں متفق ہوجانے پر لفظ کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جیسے لفظ بیع اور لفظ تملیک [1]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ باپ کے لئے اپنے بیٹے کا مال عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرنا جائز ہوگا [2]۔

فضولی کا ہبہ:

۱۱-فضولی کے ہبہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۸۔

(۲) الخرشی ۷/ ۱۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۰۱، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۱۰۳۔

چنانچہ جمہور مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ فضولی کا ہبہ باطل ہے [1]۔

حنفیہ دوسرے قول میں شافعیہ اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے (اسی کو العدوی نے اختیار کیا ہے) کہ فضولی کا ہبہ موقوف ہوکر منعقد ہوگا، اگر مالک اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوگا ورنہ باطل ہوجائے گا [2]، منحۃ الخالق میں ہے: ہر وہ تصرف جو فضولی کی طرف سے صادر ہو، اور اس کے صادر ہونے کے وقت کوئی اس کی اجازت دینے والا ہو تو وہ موقوف ہوکر منعقد ہوگا، خواہ بیع ہو یا نکاح یا طلاق یا ہبہ، یہی حکم ہر اس تصرف کا ہوگا جس میں وکیل بنانا صحیح ہو [3]۔

نشہ میں مدہوش شخص کا ہبہ:

۱۲-نشہ کسی مباح کی وجہ سے ہوگا یا کسی حرام کی وجہ سے۔

اگر نشہ کسی مباح کی وجہ سے ہو یا ایسی چیز سے ہو جس میں وہ معذور ہو جیسا کہ اگر بھنگ کی وجہ سے نشہ ہوجائے یا اس کے حلق میں شراب ٹپکا دی جائے: تو اس کی طرف سے صادر ہونے والے اس کے تمام تصرفات غیر نافذ ہوں گے، اس لئے جب وہ مباح ہو تو اس کے لئے عذر ہوگا۔

لیکن اگر کسی حرام کے ذریعہ نشہ ہو جیسا کہ اگر اپنے اختیار سے تعدی کر کے نشہ آور چیز پی لے تو اس کے تصرفات کے نافذ ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، راجح مذہب کے مطابق شافعیہ، اسی طرح ایک قول میں

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۸، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۵، مطالب أولی النہی ۳/ ۱۹۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۳۱۱ طبع الأمیریہ، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۸۔

(۳) حاشیۃ منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۶/ ۱۶۴۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اس کے تمام تصرفات اور اس کے تمام اقرار نافذ ہوں گے۔

انہوں نے اس پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ بالا جماع نشہ خطاب کے منافی نہیں ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ"(۱) (اے ایمان والو نماز کے قریب نہ جاؤ اس حال میں کہ تم نشہ میں ہو یہاں تک کہ جو کچھ (منہ) سے کہتے ہو اسے سمجھنے لگو)، اگر یہ خطاب نشہ کی حالت میں ہو تب تو اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، اور اگر ہوش کی حالت میں ہو تب بھی یہی حکم ہوگا، اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ وہ مخاطب ہے تو ثابت ہو گیا کہ نشہ، اہلیت کے کسی جز کو باطل نہیں کرتا ہے، لہذا شریعت کے تمام احکام اس پر لازم ہوں گے اور طلاق، عتاق، بیع و شرا اور اقرار کے تعلق سے اس کی تمام عبادتیں صحیح ہوں گی، نشہ کی وجہ سے صرف قصد و ارادہ نہیں ہوگا، الفاظ معدوم نہ ہوں گے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ حرام ذریعہ سے نشہ میں مبتلا شخص پر جنایات، عتق اور طلاق لازم ہوگی، اور مشہور قول کے مطابق اقرار اور عقود یعنی بیع، اجارہ، ہبہ، صدقہ اور وقف لازم نہ ہوں گے۔

راجح مذہب کے بالمقابل شافعیہ اور دوسرے قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کے تصرفات اور اس کا اقرار نافذ نہ ہوگا، انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کا ارادہ نہیں ہوتا ہے، لہذا وہ اس شخص کے مشابہ ہوگا جس پر اکراہ کیا جائے، نیز اس لئے کہ عقل، مکلّف ہونے کی شرط ہے، معصیت کے ذریعہ یا بلا معصیت کے شرط کے زائل ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا(۲)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۴۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۴، فتح القدیر ۳/ ۵ ۴ ۳، حاشیۃ الحموی ۲/ ۱۵۱، ۱۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۶۵، ۳/ ۳۹۷، مواہب الجلیل ۴/ ۴۳، روضۃ

موہوب لہ کے شرائط:

۱۳- موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا جائے) کے بارے میں فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ جو چیز اس کو ہبہ کی جائے اس کے مالک بننے کا اہل ہو۔

اگر موہوب لہ عاقل بالغ ہو تو وہ خود ہبہ پر قبضہ کرے گا، اور اگر وہ قبضہ کرنے کا اہل نہ ہو تو بھی اس کو ہبہ دینا صحیح ہوگا، لیکن اس کی طرف سے اس کا ولی وغیرہ قبضہ کرے گا جس کا قبضہ کرنا صحیح ہو۔

اس کی تفصیل اصطلاح (قبض فقرہ/ ۲۰-۲۱) میں ہے۔

باپ کا اپنی اولاد کو عطیہ دینا:

۱۴- اس پر اہل علم کا اتفاق ہے کہ باپ اگر اپنی اولاد کو کچھ دے تو عطایا صحیح ہوں گے، اکثر فقہاء کے نزدیک ان میں برابری کرنا مستحب ہے، حنابلہ اور ایک روایت میں امام مالک کی رائے ہے کہ برابری کرنا واجب ہے، سب کے نزدیک ان کے درمیان کم و بیش کرنا مکروہ ہے(۱)۔

تفصیل اصطلاح (تسویہ فقرہ/ ۱۱) میں ہے۔

دوم: شیٔ موہوب کے شرائط:

۱۵- ہبہ میں شیٔ موہوب ہی معقود علیہ ہے اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کی بیع صحیح ہوتی ہے اس کا ہبہ بھی صحیح ہوتا ہے(۲)، اس ضابطہ سے کچھ

= الطالبین ۸/ ۶۲، أشباہ السیوطی ۲۱۶، الإنصاف ۸/ ۴۳۲، القواعد لابن رجب ۲۲۹، ۲۳۰، المغنی ۷/ ۱۱۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۷، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۱، حاشیۃ البجیرمی علی منہج الطلاب ۳/ ۲۱۹، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۱۳، المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۶۳، کشاف القناع ۴/ ۳۰۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۹، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۶۹ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ بیروت، المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۲۶۲، الإنصاف ۷/ ۱۳۱۔

مستثنیٰ ہیں، جن کو فقہاء نے لکھا ہے۔

تفصیل کے ساتھ اس کے شرائط درج ذیل ہیں:

الف- شئ موہوب موجود ہو۔

ب- وہ شئ مملوک ہو، مباح نہ ہو اور واہب کی مملوک ہو۔

ج- مال متقوم ہو۔

د- ممتاز ہو (واہب کی ملکیت سے متصل نہ ہو)۔

ھ- قبضہ میں ہو۔

اس کی تفصیل ذیل میں ہے:

الف- شئ موہوب موجود ہو:

۱۶- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ہبہ کے وقت شئ موہوب کا موجود ہونا شرط ہے، اس لئے کہ ہبہ فی الحال مالک بنانا ہے لہذا جو چیز ہبہ کے وقت موجود نہ ہو اس کو ہبہ کرنا صحیح نہ ہوگا، جیسے اگر اس سال اس کے کھجور کے درخت میں جو پھل لگے گا، یا اس سال اس کی بکریاں جو بچہ جنیں گی اس کو ہبہ کرے، اسی کے مثل ہے اگر اس جانور کے پیٹ میں موجود بچہ کو ہبہ کرے، اگرچہ ولادت کے وقت اس کو قبضہ دلادے، اسی کے مثل ہے اگر دودھ میں موجود مکھن یا تل میں موجود تیل کو ہبہ کرے اس لئے کہ وہ فی الحال معدوم ہیں۔

اس کے برخلاف، اگر بھیڑ کی پشت پر موجود اون ہبہ کرے اور اس کو کاٹ کر سپرد کردے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ شئ موہوب فی الحال موجود ہے اور مملوک ہے لیکن مانع کی وجہ سے فی الحال نافذ نہ ہوگا، اور مانع شئ موہوب کا غیر موہوب کے ساتھ متصل ہونا ہے، اور جب اس کو کاٹ دے گا تو مانع ختم ہوجائے گا، اور قبضہ پائے جانے پر نافذ ہوگا اور یہ ایسا ہوجائے گا جیسے اگر کسی شخص کو کوئی مشترک شئ ہبہ کرے پھر اس کو تقسیم کرکے سپرد کردے۔

گذشتہ بحث کی بنیاد پر معدوم اور مجہول کا ہبہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ہبہ مالک بنانا ہے اور معدوم ومجہول کا مالک بنانا جائز نہیں ہے، لہذا عقد باطل ہوگا، یہ جمہور کا مذہب ہے [۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ہر مملوک کا ہبہ جائز ہے اگرچہ اس کی بیع صحیح نہ ہو جیسے بدکا ہوا اور مجہول اونٹ، بدو صلاح سے قبل پھل اور غصب کی ہوئی چیز، اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر اس چیز کا ہبہ صحیح ہے جو شرعاً منتقل ہونے کے قابل ہو، اگرچہ مجہول ہو [۲]۔

اسی طرح مالکیہ نے معدوم کے ہبہ کے تعلق سے یہ صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کو اپنے درخت کا پھل بیس سال یا کم وبیش کے لئے ہبہ کرے تو یہ جائز ہوگا [۳]۔

حنابلہ نے کہا: اگر شئ موہوب مجہول ہو تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کا علم دشوار ہوگا یا نہیں اگر اس کا علم دشوار ہو جیسے کوئی تیل، زیتون یا تل کے تیل کے ساتھ مخلوط ہوجائے تو صحیح مذہب ہے کہ ہبہ صحیح ہوجائے گا، جیسے ضرورت کی وجہ سے مجہول پر صلح کرنا صحیح ہوجاتا ہے، ایک قول ہے: صحیح نہیں ہوگا۔

اگر اس کا علم دشوار نہ ہو جیسے پیٹ میں حمل، تھن میں دودھ اور پیٹھ پر اون تو صحیح یہ ہے کہ جہالت کی وجہ سے اور سپردگی دشوار ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا، جمہور اصحاب کا یہی مذہب ہے اور ایک قول ہے: مجہول کا ہبہ صحیح ہوگا [۴]۔

---

(۱) سابقہ حوالہ۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۵، الخرشی ۷/ ۱۰۳، منح الجلیل ۴/ ۸۲۔

(۳) المدونہ ۶/ ۱۲۴، الذخیرۃ للقرافی ۶/ ۲۲۶۔

(۴) الإنصاف ۷/ ۱۳۲، الکشاف ۴/ ۳۰۶۔

ب-واہب کی مملوک ہو:

۱۷-شئ موہوب کی واجب شرائط میں سے یہ ہے کہ شئ موہوب مملوک ہو، لہذا امباح اشیاء کو ہبہ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ قبضہ میں نہیں ہے، نیز اس لئے کہ ہبہ مالک بنانا ہے اور جو مملوک نہ ہو اس کا مالک بنانا محال ہے۔

اسی طرح یہ بھی لازم ہے کہ شئ موہوب واہب کی مملوک ہو، اس لئے کہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر ہبہ کرنا ممنوع ہے۔

خواہ واہب کی مملوک عین ہو یا دین دونوں کا حکم ایک ہے۔

عین کو ہبہ کرنا تو ظاہر ہے کہ جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کے عین پر قبضہ کرنا ممکن ہے۔

دین کا ہبہ: اگر واہب دین اسی کو ہبہ کردے جس پر دین ہو تو یہ بلا اختلاف فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ یہ مدیون کو بری کرنا یا اس سے دین کو ساقط کرنے کے درجہ میں ہوگا، کسی نئے قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی۔

لیکن اگر دین مدیون کے علاوہ کسی شخص کو ہبہ کرے تو اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: جائز ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور اصح کے بالمقابل شافعیہ کا مذہب ہے، اور المنہج میں زکریا انصاری نے اس کو اختیار کیا ہے۔

جواز کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ دین پر قبضہ کرنے میں نائب بنانا ہے، نیز اس لئے کہ جو ذمہ میں واجب ہے اس کو سپرد کرنے اور اس پر قبضہ کرنے کی قدرت حاصل ہے، کیا ایسا نہیں ہے کہ مدیون کو اس کے سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا، البتہ اس پر قبضہ، اس کے عین پر قبضہ کے ذریعہ ہوگا، اور جب عین پر قبضہ کرلے گا تو اس پر قبضہ ذمہ میں واجب عین پر قبضہ کے قائم مقام ہوجائے گا، البتہ قبضہ میں صریح اجازت کی ضرورت ہوگی، صرف واہب کی موجودگی میں قبضہ کرنے پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا، عین کا ہبہ اس کے برخلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ استحسان ہے۔

دوم: جائز نہیں ہوگا، یہ اصح اور معتمد قول میں شافعیہ کا مذہب ہے، یہی حنابلہ نے کہا ہے اور حنفیہ کے نزدیک یہی قیاس ہے۔

قیاس کی وجہ: قبضہ کرنا، ہبہ کے جائز ہونے کی شرط ہے اور جو ذمہ میں واجب ہو اس میں قبضہ کا احتمال نہیں ہے اور اگر مدیون کو ہبہ کرے تو یہ اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ دین اس کے ذمہ میں ہے، اور اس کا ذمہ اس کے قبضہ میں ہے تو ذمہ کے قبضہ کے واسطہ سے دین اس کے قبضہ میں ہوجائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس پر استدلال کیا ہے: کہ اس صورت میں ہبہ سپرد کرنے پر قدرت حاصل نہیں ہے اور دیون میں سے جس پر قبضہ کرے گا وہ عین ہوگا، دین نہیں۔ حالانکہ ہبہ میں صرف اس پر قبضہ کرنا ضروری ہے جس پر عقد ہو[۱]۔

ج-شئ موہوب متقوم ہو:

۱۸-مال متقوم وہ ہے جو شریعت کی نظر میں مال ہو، اس کی قیمت ہو، اتلاف کے وقت اس کا ضمان واجب ہوتا ہو۔

لہذا ایسی شئ کو ہبہ کرنا جائز نہ ہوگا جو سرے سے مال ہی نہ ہو جیسے مردار، سور کا گوشت اور خون اسی طرح اس شئ کا ہبہ بھی جائز نہ ہوگا جو متقوم نہ ہو جیسے شراب اور نشہ آور اشیاء اور نہ اس شئ کا ہبہ جائز ہوگا جو شرعاً حرام ہو۔

(۱) البدائع ۶/۱۱۹، البحر الرائق ۷/۳۰۹، الخرشی ۷/۱۰۵، منح الجلیل ۴/۸۶، مغنی المحتاج ۲/۴۰۰، منہج الطلاب مع البجیرمی ۳/۲۱۷، حاشیۃ القلیوبی و عمیرۃ ۳/۱۱۲، المغنی مع الشرح ۶/۲۵۵، الإنصاف ۷/۱۲۷، کشاف القناع ۴/۳۰۶۔

گندم اور کھجور کا ایک دودانہ ہبہ کرنے کے صحیح ہونے میں جو مال نہیں ہے فقہاء شافعیہ کا اختلاف ہے۔

ان میں سے بعض کی رائے ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ ایک کھجور کو صدقہ کرنا صحیح ہے، اور صدقہ ہبہ ہے، بعض کی رائے ہے کہ ناجائز ہے اس لئے کہ مال نہیں ہے (۱)۔

د-شیٔ موہوب ممتاز ہو:

۱۹ - یہاں مشاع (مشترک) شیٔ کے ہبہ سے متعلق گفتگو ہوگی، اس کے جائز ہونے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

اول: مشاع کا ہبہ جائز ہے، جیسے بیع، چنانچہ واہب، مکمل شیٔ موہوب، موہوب لہ کو سپرد کرے گا جس میں سے وہ اپنا حق وصول پالے گا اور شریک کا حصہ اس کے قبضہ میں امانت ہوگا، اور ایک قول ہے: اگر اس کے فائدہ اٹھانے کے لئے قبضہ کرے گا تو بطور عاریت ہوگا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

ان کی دلیل ابن رشد کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ جیسے غیر تقسیم شدہ مشترک شیٔ کی بیع میں قبضہ درست ہے ایسے ہی غیر تقسیم شدہ مشترک شیٔ کے ہبہ میں بھی قبضہ جائز ہے۔

شائع حصہ کے قبضہ میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (قبض فقرہ/ ۳۰)۔

دوم: ناقابل تقسیم مشاع کا ہبہ جائز ہوگا اور قابل تقسیم مشاع کا ہبہ ناجائز ہوگا، اس میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ مشاع کسی اجنبی کو ہبہ کرے یا شریک کو، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

ان کی دلیل صحابہ کا اجماع ہے، یہی حضرت ابوبکر، عمر اور حضرت علیؓ سے منقول ہے، صحابہ میں سے کسی نے اس کا انکار نہیں کیا ہے۔

نیز انہوں نے استدلال کیا کہ قبضہ، عقد کے جائز ہونے کی شرط ہے، شیوع قبضہ سے مانع ہے، اس لئے کہ قبضہ کا معنی، قبضہ کردہ شیٔ میں تصرف کرنے پر قادر ہونا ہے، اور نصف شائع میں تصرف کرنا ممکن نہیں ہے، یہی اس مشاع میں بھی کہا جاسکتا ہے جو قابل تقسیم نہ ہو، لیکن ہم نے ضرورت کی وجہ سے اس کے ہبہ کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کے بعض حصہ کو ہبہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور قبضہ کے بغیر ہبہ کا حکم نہیں ہوگا اور شیوع قبضہ سے مانع ہے، اور تقسیم کے ذریعہ مانع کو دور کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے کیونکہ اس کی تقسیم ممکن نہیں ہے جیسے چوپایہ، لہذا ضرورت ہوئی کہ اس کو جائز قرار دیا جائے اور تخلیہ کی صورت کو قبضہ کے قائم مقام قرار دیا جائے، اور جس کی تقسیم ممکن ہو اس میں کوئی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ مانع کو دور کرنا ممکن ہے۔

نیز اس لئے کہ ہبہ، عقد تبرع ہے اور اگر قابل تقسیم مشاع میں اس کو صحیح قرار دیا جائے تو عقد ضمان ہو جائے گا، اس لئے کہ موہوب لہ، واہب سے تقسیم کا مطالبہ کرنے کا حقدار ہو جائے گا، اور اس پر تقسیم کا ضمان لازم ہوگا، اور یہ شریعت سے ثابت شدہ کو بدلنے کا سبب بنے گا، ناقابل تقسیم مشاع اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ تبرع کرنے والے پر ضمان واجب کرنا ممکن نہیں، کیونکہ ضمان تقسیم کا ضمان ہوگا اور محل ناقابل تقسیم ہے (۱)۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۱۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۱۲، المغنی والشرح ۶/ ۲۶۲، الإنصاف ۷/ ۱۳۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۸، الخرشی ۷/ ۱۰۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۵۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۹، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۱۲، المغنی والشرح ۶/ ۲۶۲، الإنصاف ۷/ ۱۳۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۸، الخرشی ۷/ ۱۰۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۷۶۔

ھ-شیٔ موہوب، غیر موہوب سے ممتاز ہو اس سے متصل نہ ہو:

۲۰-حنفیہ نے قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ شیٔ موہوب، غیر موہوب کے ساتھ اجزاء کے متصل ہونے کی طرح متصل نہ ہو، یہ اس لئے کہ صرف شیٔ موہوب پر قبضہ کا تصور نہیں ہے، اور اس کے علاوہ جو ہے وہ موہوب نہیں ہے، لہذا یہ مشاع کے حکم میں ہوگا۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی کھیتی لگی زمین ہبہ کرے، پیداوار نہیں یا درخت ہبہ کرے پھل نہیں، یا کھیتی ہبہ کرے، زمین نہیں، یا پھل ہبہ کرے درخت نہیں پھر اس کے اور موہوب لہ کے درمیان تخلیہ کردے تو ہبہ جائز نہ ہوگا، اور اگر پہلے زمین ہبہ کرے پھر کھیتی ہبہ کرے اور دونوں کو سپرد کردے تو جائز ہوجائے گا[۱]۔

منافع کا ہبہ:

۲۱-منافع کا ہبہ، اکثر عاریت میں ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء نے عاریت کی تعریف یہ کی ہے کہ اصل شیٔ کی ذات پر ملکیت کے باقی رہنے کے ساتھ اس کے منافع کو ہبہ کرنا عاریت ہے[۲]۔

جو عمری کو منفعت کا مالک بنانا قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک عمری اس میں داخل ہے[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (إعارۃ، عمری فقرہ/۶)۔

و-شیٔ موہوب پر قبضہ کرنے کی شرط لگانا:

۲۲-ہبہ کے مکمل ہونے کے لئے، قبضہ کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، یعنی جس وقت ہبہ کا لفظ صادر ہو تو کیا فی الحال ہبہ عقد تام مانا جائے گا؟ اور ملکیت حاصل ہوجائے گی؟ یا شیٔ موہوب پر قبضہ کرنا ضروری ہوگا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے تین اقوال ہیں[۱]:

پہلا قول: حنفیہ، شافعیہ اور مرجوح روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ قبضہ کے بغیر ہبہ ثابت نہ ہوگا، لہذا شیٔ موہوب پر قبضہ سے قبل، موہوب لہ کو ملکیت حاصل نہ ہوگی اور صرف ایجاب وقبول میں اتنی قوت نہیں ہے کہ واہب پر لازم ہوجائے کہ وہ شیٔ موہوب پر موہوب لہ کو قبضہ دلائے، بلکہ اس کو اختیار ہوگا کہ اس کو قبضہ کرنے کی اجازت دیدے یا ہبہ سے رجوع کرلے۔

اور اگر واہب یا موہوب لہ میں سے کوئی مرجائے تو معتمد قول کے مطابق، عقد فسخ نہ ہوگا، ان میں سے ہر ایک کے ورثاء اس کے قائم مقام ہوں گے، یعنی قبضہ دلانے اور قبضہ کی اجازت دینے میں واہب کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا اور قبضہ کرنے میں موہوب لہ کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا۔

ایک قول ہے: موت کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ عقد جائز (غیر لازم) ہے، جیسے شرکت ووکالت۔

اور اگر واہب، قبضہ کرنے کی اجازت دیدے پھر مرجائے تو اجازت باطل ہوجائے گی۔

شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ ہبہ صحیح غیر ضمنی اور بے بدل والا ہو[۲]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۲۳، تحفۃ الفقہاء ۳/۲۵-۳۲۶ طبع دار الفکر۔
(۲) الاختیار ۳/۵۵، المبدع ۵/۱۳۷۔
(۳) حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۶/۲۲۶۔

(۱) المبسوط ۱۲/۵۷، بدائع الصنائع ۶/۱۲۳، تکملہ فتح القدیر ۷/۱۱۳، بدایۃ المجتہد ۲/۲۴۸، الخرشی ۷/۱۰۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۰۱، المہذب ۱/۴۴۷، مغنی المحتاج ۲/۴۰۰، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۳/۲۱۸، المغنی والشرح الکبیر ۶/۲۵۰-۲۵۱، الإنصاف ۷/۱۴۷۔
(۲) قواعد ابن رجب ۱۴۵/ص ۳۱۸، نیز دیکھئے: البجیرمی ۳/۲۱۸، الإنصاف ۷/۱۴۷، تحفۃ المحتاج ۶/۳۰۷۔

ان حضرات کی حجت صحابہ کا اجماع ہے، چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب اور ابن عباسؓ سے منقول ہے، انہوں نے کہا: ممتاز قبضہ کے بغیر ہبہ جائز نہ ہوگا، روایت ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت ام سلمہؓ سے فرمایا: **"إني قد أهديت إلى النجاشي حلة وأواقي من مسک، ولا أرى النجاشي إلا قد مات، ولا أرى هديتي إلا مردودة علي، فإن ردت علي فهي لک، وكان كما قال رسول الله** ﷺ"[1] (میں نے نجاشی کے پاس ایک جوڑا اور چند اوقیہ مشک ہدیہ بھیجا ہے اور میرا خیال ہے کہ نجاشی کا انتقال ہوگیا، اور میرا ہدیہ مجھ کو واپس آ جائے گا تو اگر وہ میرے پاس واپس آ جائے تو وہ تیرا ہوگا، اور ایسا ہی ہوا جیسا رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا)۔

نیز انہوں نے استدلال کیا ہے کہ ہبہ عقد تبرع ہے، اگر قبضہ کے بغیر صحیح ہوجائے تو موہوب لہ کو حق ہوجائے گا کہ وہ واہب سے سپردگی کا مطالبہ کرے تو یہ سپردگی کے بارے میں عقد ضمان ہوجائے گا اور یہ ہبہ کے بارے میں شریعت کے ثابت شدہ حکم کو کہ وہ تبرع ہے، بدلنا لازم آئے گا۔

دوسرا قول: یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ ہبہ صحیح ہوگا، عقد کی وجہ سے اس میں ملکیت آ جائے گی اور قبضہ سے قبل تصرف کرنا صحیح ہوگا، اور واہب کی اجازت سے ہبہ پر قبضہ کرنے سے وہ لازم ہوجائے گا، اس سے قبل لازم نہ ہوگا، اگرچہ ہبہ، کیلی اور وزنی چیز کے علاوہ میں ہو[2]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے: **"أن أبا بكرؓ نحلها جذاذ عشرين و سقا من ماله بالعالية، فلما مرض قال: يا بنية كنت نحلتک جذاذ عشرين و سقا ولو كنت جذذتيه أو قبضتيه كان ذلک فإنما هو اليوم مال وارث، فاقتسموه على كتاب الله تعالى"**[1] (حضرت ابوبکرؓ نے ان کو عالیہ میں اپنے مال میں سے بیس وسق کھجور ہبہ کیا، پھر جب بیمار پڑ گئے تو کہا: میری بیٹی: میں نے تم کو بیس وسق کھجور ہبہ کیا تھا، اگر تو اس کو توڑ لیتی یا اس پر قبضہ کر لیتی تو تمہارا ہوجاتا، اب تو آج وہ وارث کا مال ہے، لہذا کتاب اللہ کے مطابق اس کو تقسیم کر لینا)۔

ابن حامد سے منقول ہے کہ ہبہ میں ملکیت موقوف رہے گی، پس اگر قبضہ ہوجائے تو ظاہر ہوگا کہ واہب کے قول سے ہی وہ موہوب لہ کی ہوگئی تھی، ورنہ واہب کی رہے گی، بہوتی نے کہا: یہ بہتر توجیہ ہے۔

مرداوی نے کہا: خرقی اور ایک جماعت کے کلام کا ظاہر ہے کہ کیل اور وزن کی جانے والی شئی میں قبضہ کے بغیر ہبہ صحیح نہ ہوگا[2]۔

تیسرا قول: یہ مالکیہ کا مذہب ہے، ان کے نزدیک ہبہ کے صحیح ہونے کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے بلکہ ہبہ کے مکمل ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، لہذا اگر قبضہ نہ ہوگا تو ہبہ کے صحیح ہونے کے باوجود وہ لازم نہیں ہوگا[3]۔

ابوثور کا مذہب ہے کہ ایجاب وقبول سے ہبہ لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد عام ہے: **"العائد في هبته كالعائد في قيئه"** (اپنے ہبہ میں لوٹنے والا، اپنی قئی میں لوٹنے

---

(۱) حدیث: "إني قد أهديت إلى النجاشي حلة وأواقي من مسک......" کی روایت احمد (۶/۴۰۴ طبع المیمنیہ) نے اور حاکم نے المستدرک (۲/۱۸۸ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے۔ حاکم نے کہا: اسناد صحیح ہے، شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے، ذہبی نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا: منکر ہے، اس میں مسلم الزنجی ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۲) کشاف القناع ۴/۳۰۰۔

(۱) اثر عائشہ: "أن أبا بكرؓ نحلها جذاذ عشرين......" کی روایت مالک نے الموطأ (۲/۷۵۲ طبع عیسی الحلبی) میں کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۴/۳۰۰، الإنصاف ۷/۱۲۰-۱۲۱، المغنی والشرح الکبیر ۶/۲۴۶۔

(۳) الخرشی ۷/۱۰۴، ۱۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۰۱۔

والے کی طرح ہے)، نیز اس لئے کہ یہ عوض کے بغیر ملکیت کو ختم کرنا ہے، لہذا محض عقد سے لازم ہوجائے گا، جیسے وقف اور عتق میں ہوتا ہے(۱)۔

موہوب لہ کو حق ہوگا کہ واہب کو طلب کے وقت قبضہ پر قدرت دینے پر مجبور کرے، یہی مشہور ہے، چنانچہ اگر واہب گریز کرے تو وہ حاکم کے پاس اس کا مطالبہ کرسکتا ہے تاکہ وہ اس کو مجبور کرے کہ موہوب لہ کو قبضہ دلائے، ابن عبدالسلام نے کہا: قبول کرنا اور قبضہ کرنا دونوں معتبر ہیں، البتہ قبول کرنا رکن ہے اور قبضہ کرنا شرط ہے، اگر اس پر قبضہ کرنا واہب کے مال کے برابر دین سے موخر ہوجائے اگرچہ عقد کے بعد ہو تو ہبہ باطل ہوجائے گا، یا وہ شئی کسی دوسرے شخص کو ہبہ کردے اور دوسرا پہلے شخص سے قبل قبضہ کرلے تو ہبہ دوسرے کو ہوجائے گا، اس لئے کہ قبضہ کی وجہ سے ہبہ قوی ہوجائے گا، اور پہلے شخص کے لئے واہب پر کوئی قیمت واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے قبضہ کرنے میں کوتاہی کی ہے، یہی مشہور ہے، خواہ پہلے شخص کو علم ہو اور کوتاہی کرے یا علم نہ ہو، اور خواہ اتنا وقت گذر گیا ہو جس میں قبضہ کرنا ممکن ہو یا نہ گذرا ہو، اسی طرح اگر واہب، غلام پر موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے قبل اس کو آزاد کردے تو ہبہ باطل ہوجائے گا(۲)۔

قبضہ کے صحیح ہونے کے شرائط:

واہب کی اجازت کی شرط لگانا:

۲۳ - قبضہ میں واہب کی اجازت کی شرط لگانے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے واہب کی اجازت کا ہونا شرط ہے، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

(۱) المغنی مع الشرح ۲۴۶/۶۔

(۲) الحطاب ۵۴/۶، الخرشی ۱۰۵/۷۔

کاسانی نے کہا: بیع میں قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے اس کی اجازت شرط ہے، یہاں تک کہ اگر ثمن ادا کرنے سے پہلے فروخت کنندہ کی اجازت کے بغیر خریدار قبضہ کرلے تو فروخت کنندہ کو واپس لینے کا حق ہوگا، تو ہبہ میں اس کا ہونا بدرجہ اولی ہوگا، اس لئے کہ قبضہ کے بغیر بیع صحیح ہوجاتی ہے، جبکہ ہبہ اس کے برخلاف ہے۔

نیز اس لئے بھی کہ قبضہ ہبہ میں اگرچہ حقیقت میں رکن نہیں ہے مگر رکن کے مشابہ ہے، لہذا بیع میں قبول کے مشابہ ہوگا۔

اور اجازت کبھی صراحۃ ہوتی ہے اور کبھی دلالۃ:

صریح یہ ہے کہ کہے: قبضہ کرلو، یا میں نے تم کو قبضہ کرنے کی اجازت دی، یا اسی جیسی کوئی بات کہے تو استحسان کے طور پر اس کا قبضہ کرنا جائز ہوجائے گا، خواہ موہوب لہ واہب کی موجودگی میں اس پر قبضہ کرے یا غیر موجودگی میں۔

استحسان کی دلیل وہ حدیث ہے جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ کے پاس چھ اونٹ لائے گئے، وہ سب آپ کی طرف دوڑنے لگے، تو آپ کھڑے ہوئے، اور اپنے مبارک ہاتھ سے ان کو نحر کیا اور فرمایا: "من شاء اقتطع"(۱) (جو چاہے لے جائے) اور آپ تشریف لے گئے۔

استدلال اس طرح ہے کہ جب آپ نے ان کو لے جانے کی اجازت دی تو چلے جانے کے بعد قبضہ کی اجازت دی، اس سے معلوم ہوا کہ الگ ہوجانے کے بعد قبضہ کرنا جائز اور معتبر ہے۔

امام زفر کے نزدیک مجلس سے علاحدہ ہونے کے بعد قبضہ کرنا جائز نہیں اور یہ قیاسی حکم ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک قبضہ قبول کے درجہ میں

(۱) حدیث: "من شاء اقتطع" کی روایت احمد (المسند ۳۵۰/۴ طبع المیمنیہ) اور حاکم نے (المستدرک ۲۲۱/۴ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے، اور کہا: اس کی سند صحیح ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

ایک رکن ہے، لہذا علاحدہ ہونے کے بعد جائز نہ ہوگا، جیسے بیع کے باب میں قبول کرنا۔

دلالۃ قبضہ: یہ ہے کہ موہوب لہ مجلس میں عین پر قبضہ کرلے اور واہب اس کو منع نہ کرے تو اگر اس پر قبضہ کرلے تو استحسان کے طور پر جائز ہوگا، اس لئے کہ ہبہ کا ایجاب دلالۃ قبضہ کی اجازت کے درجہ میں ہوگا، اور دلالۃ ثابت ہونے والی چیز صراحۃ ثابت ہونے والی کی طرح ہوتی ہے۔

قیاس کا تقاضہ ہے کہ صریح اجازت کے بغیر قبضہ جائز نہ ہو، یہی امام زفر کا قول ہے[۱]۔

دوم: مالکیہ کا مذہب ہے کہ ان کے نزدیک قبضہ میں اجازت شرط نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ گذرا ہبہ کے صحیح ہونے کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے، بلکہ عقد سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور سپرد کردینا واہب پر واجب ہوجاتا ہے، یہی بعض حنابلہ کا قول ہے[۲]۔

شئ موہوب، غیر موہوب کے ساتھ مشغول نہ ہو:

۲۴-قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے حنفیہ نے شرط لگائی ہے کہ شئ موہوب غیر موہوب کے ساتھ مشغول نہ ہو۔

یہ شرط اس بنیاد پر ہے کہ قبضہ کا معنی، شئ مقبوض میں تصرف پر قادر ہونا ہے، اور جب وہ مشغول ہوگی تو یہ معنی نہیں پایا جائے گا۔

لہذا اگر کوئی گھر ہبہ کرے جس میں واہب کا سامان ہو اور گھر اس کے سپرد کردے یا گھر اس میں موجود سامان کے ساتھ سپرد کردے تو یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ سپردگی اور قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے فارغ ہونا شرط ہے، اور یہ موجود نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر گھر کے بغیر صرف سامان ہبہ کرے اور

(۱) البدائع ۶/ ۱۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰، الإنصاف ۷/ ۱۲۲۔
(۲) الخرشی ۷/ ۱۰۴-۱۰۷، الدسوقی ۴/ ۱۰۱، الإنصاف ۷/ ۱۲۲۔

موہوب لہ اور سامان کے درمیان تخلیہ کردے تو ہبہ جائز ہوگا، اس لئے کہ سامان گھر سے مشغول نہیں ہوتا ہے، بلکہ گھر سامان سے مشغول ہوتا ہے[۱]۔

قبضہ کے وقوع کی کیفیت:

۲۵-اصل یہ ہے کہ دینا اور لینا، قبضہ دینا اور قبضہ کرنا ہے، اسی طرح واہب اگر شئ موہوب اور موہوب لہ کے درمیان تخلیہ کردے تو تخلیہ، قبضہ ہوجائے گا۔

لیکن اگر شئ موہوب ہبہ سے قبل ہی قبضہ میں ہو جیسے اگر ودیعت رکھنے والا، امانت دار کو ودیعت ہبہ کردے یا عاریت پر دینے والا عاریت پر لینے والے کو عاریت کی چیز ہبہ کردے تو ہبہ جائز ہوگا، نئے قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی[۲]۔

تفصیل اصطلاح (قبض فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

سوم: ہبہ کا صیغہ:

۲۶-ہبہ کے صیغہ کے رکن کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کا مذہب ہے کہ ہبہ کے صیغہ کا رکن ایجاب وقبول سے مرکب ہوتا ہے اور یہ قیاس ہے، اور امام زفر کے ایک قول میں قبضہ رکن بھی ہے۔

ابن نجیم کے نزدیک مختار یہ ہے کہ ہبہ کا رکن ایجاب وقبول ہے[۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۳، المغنی والشرح ۶/ ۲۵۰، الإنصاف ۷/ ۱۲۲۔
(۳) تحفۃ الفقہاء ۳/ ۳۵۴، المبسوط ۱۲/ ۵۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۵، العنایۃ

حنابلہ میں سے ابن عقیل نے کہا: قبضہ ہبہ میں رکن ہے، جیسے غیر ہبہ میں ایجاب ہے، خرقی کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے [۱]۔

جمہور کی دلیل: ہبہ ایک شرعی تصرف ہے، اور شرعی تصرف کا پایا جانا شرعا اس کا معتبر ہونا ہے اور وہ حکم (تملیک) کے حق میں اس کا منعقد ہونا ہے، اور حکم نفس ایجاب سے ثابت نہیں ہوتا ہے، لہذا نفس ایجاب وقبول کے بغیر ہبہ نہ ہوگا، اسی وجہ سے بیع میں قبول کے بغیر ایجاب بیع نہیں ہوتا ہے، ایسا ہی یہاں بھی ہوگا۔

دوم: امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے کہ ہبہ کے صیغہ میں قبول کرنا رکن نہیں ہے، اس کا رکن صرف ایجاب ہے اور یہ استحسان ہے [۲]۔

استحسان کی وجہ: لغت میں ہبہ کا معنی، قبول کی شرط کے بغیر مالک کی طرف سے محض ایجاب کرنا ہے، قبول کرنے اور قبضہ کرنے کا مطالبہ صرف اس کے حکم کے ثبوت کے لئے ہوتا ہے خود اس کے وجود کے لئے نہیں، لہذا جب وہ ہبہ کا ایجاب کردے گا تو ہبہ ہوجائے گا، اور اس پر اس کے احکام مرتب ہوں گے۔

تصرف کے ہبہ ہونے اور قبول پر اس کے موقوف نہ ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا تجوز الهبة إلا مقبوضة محوزة" [۳] (قبضہ اور ممتاز کئے بغیر ہبہ جائز نہ ہوگا) اس میں اس طرح دلالت ہے کہ ہبہ کا لفظ قبضہ اور ممتاز کئے بغیر مطلق بولا گیا ہے۔

اسی طرح حدیث میں ہے کہ صعب بن جثامۃ نے ایک وحشی گدھا نبی کریم ﷺ کو ہدیہ بھیجا، آپ ﷺ احرام کی حالت میں تھے، تو نبی کریم ﷺ نے ان کو واپس فرمادیا اور فرمایا: "**لولا أنا محرمون لقبلناه منک**" [۱] (اگر ہم احرام کی حالت میں نہ ہوتے تو تمہاری طرف سے اس کو ضرور قبول کر لیتے)، راوی نے مطلقاً ہدیہ کا لفظ استعمال کیا ہے، اس میں قبول کا ذکر نہیں ہے، ہدیہ، ہبہ کے الفاظ میں سے ہے۔

اسی طرح مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنے مرض الموت میں حضرت عائشہؓ کو بلایا اور ان سے کہا: "**إني كنت نحلتک -أعطيتک- جذاذ عشرين وسقا من مالي بالعالية، وإنک لم تكوني قبضتيه ولا حزتيه، وإنما هو اليوم مال الوارث**" [۲] (میں نے تم کو عالیہ میں اپنے مال سے بیس وسق کھجور ہبہ کردیا تھا، اور تم نے اس پر قبضہ نہیں کیا نہ اس کو الگ کیا، اب تو آج وہ وارث کا مالک ہے)۔

اس میں دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے قبضہ کے بغیر نحل کا لفظ استعمال کیا، اور نحل، ہبہ کے الفاظ میں سے ہے [۳]۔

= بہامش تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱۵، البحر الرائق ۷/ ۳۱۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۷، حاشیۃ القلیوبی و عمیرہ ۳/ ۱۱۱، المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۲۵۰، کشاف القناع ۴/ ۳۰۰۔

(۱) الإنصاف ۷/ ۱۲۱۔

(۲) تحفۃ الفقہاء ۳/ ۳۵۴، المبسوط ۱۲/ ۵۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۵، العنایہ بہامش تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۱۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۳۱، البحر الرائق ۷/ ۳۱۰۔

(۳) حدیث: "لا تجوز الهبة إلا مقبوضة" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف میں ابراہیم نخعی سے موقوفا کی ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں: "الهبة لا تجوز حتى تقبض، والصدقة تجوز قبل أن تقبض" (المصنف ۹/ ۱۰۷ طبع المجلس العلمی)۔

(۱) حدیث: "لولا أنا محرمون......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۵۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) اثر: "إني كنت نحلتک......" کی تخریج فقرہ/ ۲۱ میں گذر چکی۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۵۔

ہبہ کے الفاظ:

۲۷- ان الفاظ سے واہب کا ایجاب صحیح ہے: میں نے تم کو یہ شئ ہبہ کیا، یا کوئی بھی ایسا لفظ استعمال کرے جس سے ثمن کے بغیر مالک بنانا سمجھا جائے جیسے یہ کہے: میں نے یہ چیز تم کو عطا کی یا تم کو عطیہ دیا، یا ہدیہ دیا، یا یہ کھانا تم کو کھانے کے لئے دیا، یا اس کے علاوہ کوئی لفظ استعمال کرے جس سے مراد ہبہ کرنا ہو، یہ بالاتفاق ہے (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اگر کہے: میں نے یہ چیز تم کو عطیہ دیا، یا تیرے لئے عطیہ ہے، تو دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو عطیہ سے مراد ہبہ ہوگا یا اس کی نیت واضح نہ ہوگی۔

اگر اس سے ہبہ مراد لے تو جو مراد لے گا یا جس کی نیت کرے گا وہی ہوگا، خواہ وہ ایسی شئ ہو کہ اس کو ہلاک کئے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو یا ایسی شئ ہو کہ اس کو ہلاک کئے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کی نیت کی ہے کہ لفظ منحۃ (عطیہ) میں اس کا احتمال ہے، اور اس میں اپنے او پر سختی کرنا ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ اس کو عاریت مانا جائے۔

لیکن اگر اس کی نیت واضح نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ ایسی شئ ہوگی کہ اس کو ہلاک کئے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو یا ایسی شئ ہو کہ اس کو ہلاک کئے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو۔

اگر ایسی شئ ہو کہ ہلاک کئے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہوگا تو یہ عاریت ہوگی جیسے گھر، کپڑا، چوپایا اور زمین جیسے وہ کہے: یہ گھر یا یہ کپڑا یا یہ زمین تجھ کو عطیہ ہے، اس لئے کہ منحۃ (عطیہ) اصل میں نفع کا ہبہ ہے یا جو نفع کے حکم میں ہو اس کو ہبہ کرنا ہے، اور اس نے اس کی نسبت ایسی چیز کی طرف کی ہے جس کو باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع ممکن ہے جیسے رہنا، پہننا، اور کھیتی وغیرہ، لہذا یہ بلاعوض منفعت کا مالک بنانا ہے اور یہی عاریت ہے۔

اسی کے قائم مقام دودھ والی بکری، دودھ والی گائے اور دودھ والی اونٹنی کا عطیہ ہے، اس لئے کہ دودھ اگر چہ عین ہے مگر عرف و عادت میں وہ منافع میں شمار کیا جاتا ہے۔

اسی کے مثل ہے اگر کہے: یہ زمین میں نے تم کو کھانے کے لئے دیا، اس لئے کہ اس کا مقصد کھیتی کرنا ہے، اور وہ اس کی منفعت ہے۔

لیکن اگر وہ ایسی شئ ہو کہ اس کو ہلاک کئے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو تو ہبہ ہوگا، جیسے کھانے پینے کی چیز اور درہم و دینار، جیسے کہے: یہ کھانا، یہ دودھ، یہ دراہم یا دینار تجھ کو عطیہ ہے، تو ان سب کو منفعت کے ہبہ پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا عین کے ہبہ پر محمول کیا جائے گا (۱)۔

اسی کے ساتھ ہبہ بالمعاطاۃ (عملی ہبہ یعنی زبان سے کچھ کہے بغیر ہبہ) بھی صحیح ہے، اس لئے کہ ہبہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے عطیہ ہے، اور نبی کریم ﷺ الفاظ کے بغیر عطیہ دیا کرتے تھے (۲)۔

۲۸- قبول کرنا ہر اس قول یا فعل کے ذریعہ صحیح ہے جس سے موہوب لہ کی طرف سے رضامندی محسوس ہو، جیسے وہ کہے: میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں یا لفظ کے بغیر اس کو لے لے۔

۲۹- قبول کی تراخی (تاخیر) کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ کے مذہب کا ظاہر ہے کہ قبول کو ایجاب سے مؤخر کرنا جائز ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: جب تک مجلس میں رہے، اور کوئی ایسی چیز نہ پائی

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۱۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۳، الخرشی ۷/ ۱۰۴، المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۲۵۲، کشاف القناع ۴/ ۲۹۸۔

(۱) البدائع رص ۱۱۶۔

(۲) الخرشی ۷/ ۱۰۴، المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۲۵۲، الإنصاف ۷/ ۱۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۸۔

(۳) الخرشی ۷/ ۱۰۴۔

جائے جس سے اس کو ختم کرنا اور اس سے اعراض کرنا سمجھا جائے تو قبول میں تراخی کرنا جائز ہے(۱)۔

شافعیہ پہلے کی طرح، ایجاب کے ساتھ قبول کے متصل ہونے کی شرط لگاتے ہیں(۲)۔

بظاہر امام زفر کی رائے بھی یہی ہے، اس لئے کہ وہ قبول کرنے کو صیغہ میں رکن قرار دیتے ہیں، لہذا مجلس کے بعد صحیح نہ ہوگا، اسی طرح قبول میں ایجاب کے موافق ہونے کی قید لگاتے ہیں، لہذا واہب کے ایجاب کے مطابق ہبہ ہوگا۔

ہبہ کو معلق کرنا اور مستقبل کی طرف اس کی نسبت کرنا:

۳۰-کسی شرط پر معلق ہبہ: وہ ہبہ ہے جس کے صیغہ کے ساتھ ایسی چیز متصل ہو جو اس کے ایجاب کو کسی غیر موجود ممکن شرط پر معلق کردے، جیسے وہ کہے: اگر تم کامیاب ہوجاؤ گے تو میں اپنی گھڑی تم کو ہبہ کردوں گا تو ہبہ وجود وعدم کے درمیان دائر امر پر معلق رہے گا۔

کسی شرط پر معلق عقد کا ثبوت، اس شرط کے ثبوت پر واجب ہوتا ہے جس پر وہ معلق ہو، اس لئے کہ اگر شرط کے پائے جانے سے قبل تصرف ثابت ہوجائے تو شرط کے بغیر مشروط کا پایا جانا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے۔

جس پر ہبہ معلق ہوا گر وہ آئندہ آنے والا وقت ہو جیسے آئندہ ماہ یا اگلے ہفتے کا شروع، تو ہبہ مستقبل کی طرف منسوب ہوگا۔

چونکہ ہبہ، عقود تملیکات میں سے ہے، اور تملیک (مالک بنانا) کا تقاضا ہے کہ پختگی اور فوری تنفیذ ہو، اسی وجہ سے فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور معتمد قول میں حنابلہ نے ہبہ کے معلق کرنے اور مستقبل کی طرف اس کی نسبت کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے، اس لئے کہ ہبہ فی الحال تملیک ہے، اور معلق کرنا اور مستقبل کی طرف اس کو منسوب کرنا اس کے منافی ہے(۱)۔

اگرچہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ قرافی نے لکھا ہے اصل یہ ہے کہ تملیکات قابل تعلیق نہیں ہیں، اس لئے کہ تملیکات یقین و جزم کا متقاضی ہے، لیکن ان کا مذہب ہے کہ تبرعات میں وعدہ اگر کسی سبب پر ہو، اور جس سے وعدہ کیا جائے وہ وعدہ کی وجہ سے کوئی کام کرے جیسا کہ مشہور قول ہے یا نہ کرے، جیسا کہ اصبغ کی رائے ہے تو یہ لازم ہوجائے گا اور وعدہ کرنے والے کے خلاف اس کا فیصلہ کیا جائے گا۔

یہ اس قول کی بنیاد پر ہے جو امام مالک سے مشہور ہے: جو شخص کوئی معروف کام اپنے اوپر لازم کرلے تو وہ اس پر لازم ہوجاتا ہے، الا یہ کہ وہ مرجائے یا مفلس ہوجائے(۲)۔

ہبہ کے صیغہ کے ساتھ شرائط کا متصل ہونا:

۳۱-ہبہ کے ساتھ متصل شرط کبھی صحیح ہوتی ہے، کبھی صحیح نہیں ہوتی ہے۔

صحیح شرط وہ ہے جو اس کے تقاضا کے موافق ہو، اس کے احکام کے خلاف نہ ہو، جیسے اگر واہب کہے: میں نے یہ چیز تم کو ہبہ کردی لہذا فوراً اس کو قبول کرو اور اس پر قبضہ کرلو یا اس میں عوض کی شرط لگادے، اس پر گفتگو آگے آرہی ہے۔

اسی طرح حنابلہ کے نزدیک معلوم مدت کے لئے شئی موہوب کی منفعت کے استثناء کی شرط لگانا جائز ہے(۳)۔

---

(۱) الإنصاف ۷/۱۱۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۳۹۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۱۸، المغنی والشرح ۶/۲۶۴، الإنصاف ۷/۱۳۳، منہج الطلاب مع البجیرمی ۳/۲۱۶، شرح منہج الطلاب علی حاشیۃ الجمل ۳/۵۹۵، الغایۃ القصوی ۲/۶۵۱۔

(۲) الفروق ۱/۲۲۸، فتح العلی المالک لعلیش ۱/۲۵۴، الخرشی ۶/۱۲۶۔

(۳) کشاف القناع ۴/۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

غیر صحیح شرط وہ ہے جو ہبہ کے احکام اور اس کے تقاضا کے خلاف ہو جیسا کہ اگر کہے: میں نے یہ چیز تم کو اس شرط پر ہبہ کیا کہ تم اس کو نہ کسی سے فروخت کرو گے اور نہ کسی کو ہبہ کرو گے، یا میں نے اسے اس شرط پر تم کو ہبہ کیا کہ ایک ماہ کے بعد اسے مجھ کو واپس کر دو گے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، ایک قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ شرط باطل ہوگی اور عقد صحیح ہوگا (۱)۔

چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص باندی اس شرط پر ہبہ کرے کہ اس کو فروخت کر دے گا، یا اس کو ام ولد بنائے گا، یا اس کو فلاں سے فروخت کرے گا یا ایک ماہ کے بعد اسے اس کو واپس کر دے گا، تو ہبہ جائز ہے، اور شرط باطل ہوگی، اس لئے کہ یہ وہ شرطیں ہیں جو فی الحال تصرف کے تملیک ہونے سے مانع نہیں ہیں، اور یہ وہ شرائط ہیں جو عقد کے تقاضا کے خلاف ہیں، لہذا باطل ہوں گی اور عقد صحیح باقی رہے گا، رقبی کے شرائط اس کے برخلاف ہیں، اور بیع بھی اس کے خلاف ہے، ان شرطوں سے بیع باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ کسی بھی عقد کے ساتھ فاسد شرط کا متصل ہونا اس کو فاسد نہ کرے کیونکہ عقد میں اس کو ذکر کرنا صحیح نہیں ہے، لہذا وہ معدوم کے ساتھ لاحق ہوگا اور عقد صحیح باقی رہے گا، البتہ بیع میں فساد اس نہی کی وجہ سے ہے جو اس کے بارے میں منقول ہے جبکہ ہبہ کے بارے میں نہی نہیں ہے، لہذا اس میں حکم اصل پر باقی رہے گا، نیز اس لئے کہ ہبہ کے مشروع ہونے کے دلائل عام اور مطلق ہیں جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا**"(۲) (لیکن اگر وہ خوشدلی سے تمہارے لئے اس میں کا کوئی جز چھوڑ دیں تو تم اسے مزہ دار اور خوشگوار سمجھ کر کھاؤ)، یہ مہر کے کھانے کی ترغیب کے قائم مقام ہے اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**تهادوا تحابوا**"(۱) (ایک دوسرے کو ہدیہ دو آپس میں محبت پیدا ہوگی) اس میں ہدیہ دینے کی ترغیب ہے، اور ہدیہ ہبہ ہے، حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سیدنا عائشہؓ سے کہا: میں نے تم کو ایسا ایسا عطیہ دیا تھا، سیدنا حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے کہا: جو شخص صلہ رحمی کے لئے یا صدقہ کے طور پر کوئی ہبہ کرے تو وہ اس میں رجوع نہ کرے اور جو شخص کوئی ہبہ کرے اور اس کا خیال ہے کہ اس نے اس سے بدلہ لینے کا ارادہ کیا ہے تو وہ اپنے ہبہ پر رہے گا اور اگر موہوب لہ اس پر راضی نہ ہو تو اس کو واپس لے سکتا ہے، اس کے علاوہ بھی دلائل ہیں جن کا تقاضا ہے کہ ہبہ مشروع ہو اور اس کے ساتھ شرط فاسد کے متصل ہونے یا متصل نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اسی لئے اگر کوئی باندی ہبہ کرے اور اس کے پیٹ کے بچہ کو مستثنی کر لے یا کوئی جانور ہبہ کرے اور اس کے پیٹ کے بچہ کو مستثنی کر لے تو ماں بچہ دونوں کے بارے میں ہبہ جائز ہوگا اور استثنا باطل ہوگا، سب موہوب لہ کا ہو جائے گا (۲)۔

ایک قول میں مالکیہ، راجح مذہب میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عقد اور شرط دونوں باطل ہوں گے (۳)۔

اس مسئلہ میں مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے: اگر کوئی شخص کسی کو اس شرط پر کوئی چیز ہبہ کرے کہ نہ تو وہ اس کو فروخت کرے گا اور نہ ہبہ کرے گا تو حطاب نے شیخ ابوالحسن سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ابن رشد نے عیسی سے پانچ اقوال نقل کیا ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۱۷، مغنی المحتاج ۲/۳۹۸، روضۃ الطالبین ۵/۳۷۲-۳۷۳، المغنی مع الشرح ۶/۲۵۶، الإنصاف ۷/۱۳۳۔

(۲) سورۂ نساء/۴۔

(۱) حدیث: "تهادوا تحابوا" کی تخریج فقرہ/۵ میں گذر چکی۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۱۷۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/۵۰، مغنی المحتاج ۲/۳۹۸، روضۃ الطالبین ۵/۳۷۲-۳۷۳، المغنی مع الشرح ۶/۲۵۶۔

اول: صدقہ اور ہبہ جائز نہ ہوگا الا یہ کہ واہب شرط کو باطل کرنا چاہے، اگر ان دونوں میں سے کوئی مرجائے تو باطل ہوجائے گا، یہ اس روایت میں امام مالک کے قول کا ظاہر ہے، اور سحنون کی روایت میں ابن القاسم کے قول کے مثل ہے۔

دوم: واہب کو اختیار ہوگا کہ اپنی شرط چھوڑ دے یا اپنا ہبہ واپس لے لے اور اس کے بعد اس کے ورثاء کو یہ اختیار ہوگا بشرطیکہ موہوب کی موت سے معاملہ ختم نہ ہوجائے۔

سوم: شرط باطل ہوگی اور ہبہ جائز ہوگا۔

چہارم: یہ وقف ہوجائے گا، جس پر صدقہ کیا گیا ہو یا جس کو ہبہ کیا گیا ہو اگر وہ مرجائے تو صدقہ کرنے والے یا اس کے ورثاء کی طرف یا وقف کرنے والے کے قریب ترین شخص کی طرف لوٹ آئے گا، امام مالک کے قول میں اختلاف ہے۔

پنجم: شرط پر عمل ہوگا، ہبہ نافذ و لازم ہوگا اور صدقہ اس کے پاس وقف کی طرح رہے گا جس پر صدقہ کیا گیا ہے، نہ وہ فروخت کرے گا نہ ہبہ کرے گا، یہاں تک کہ مرجائے اور جب مرجائے گا تو اس میں وراثت جاری ہوگی، یہ اس روایت میں عیسی بن دینار کا قول ہے، اور الواضحۃ میں مطرف کا قول ہے۔

حطاب نے کہا: یہ قول تمام اقوال میں اظہر صحیح کے زیادہ لائق ہے، اس لئے کہ آدمی کو حق ہوتا ہے کہ اپنی ملکیت میں جو چاہے کرے [1]۔

عمری ورقبی:

۳۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہبہ میں کسی وقت کی قید لگانا جائز نہیں ہے، لیکن انہوں نے ہبہ کے بارے میں عمری اور رقبی کے متعلق

(۱) مواہب الجلیل ۶؍ ۵۰، نیز دیکھئے: الذخیرہ ۶؍ ۱۶۴۔

کلام کیا ہے اور عمری یا ان میں سے کسی ایک کی موت پر ہبہ کو موقت کرنے کی ایک صورت کے طور پر بحث کی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (رقبی فقرہ؍ ۴ اور عمری فقرہ؍ ۶) میں ہے۔

عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ:

۳۳-ہبہ میں اصل یہ ہے کہ وہ عقود تبرعات میں سے ہے، یعنی موہوب لہ کو جو کچھ ہبہ کیا جائے، وہ اس کے بدلہ میں کوئی چیز واہب کو نہ دے گا۔

لیکن اگر واہب کی طرف سے ہبہ، شئ موہوب کے بالمقابل عوض کی شرط کے ساتھ متصل ہو، جیسا کہ اگر واہب کہے: میں نے یہ شئ تم کو اس شرط پر ہبہ کیا کہ تم مجھ کو اس کا بدلہ یا اس کا عوض دو تو کیا اس طرح کی شرط صحیح ہوگی؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ شرط صحیح ہوگی، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ راجح مذہب میں، حنابلہ اور اظہر قول میں شافعیہ کی رائے ہے۔

ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"الواهب أحق بهبته مالم يثب منها"**[1] (واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کو اس کا بدلہ نہ دے دیا جائے)۔

دوسرا قول: یہ شرط صحیح نہ ہوگی، یہ اظہر کے بالمقابل شافعیہ اور حنابلہ کا ایک قول ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ہبہ سے تبرع معلوم ہوتا ہے، لہذا اس

(۱) حدیث: "الواهب أحق بهبته......" کی روایت دارقطنی (۳؍ ۴۴ طبع دار المحاسن) نے اور بیہقی نے السنن الکبری (۶؍ ۱۸۱ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے۔ اور کہا: اس میں ابراہیم بن اسماعیل ضعیف ہیں۔

میں عوض کی شرط لگانا اس کے منافی ہوگا (۱)۔

یہی قول داؤد اور ابوثور کا بھی ہے، اس لئے کہ ہبہ بیع غرر کے قبیل سے ہوگیا (۲)۔

۴۳- جمہور کے مذہب کے مطابق یہ شرط ہے کہ عوض معلوم اور معین ہو، جیسا کہ بیع میں ہوا ہے، لہذا اگر عوض مجہول ہوتو حنابلہ کے نزدیک اصح قول اور یہی ابوثور کا دوسرا مذہب ہے کہ ہبہ فاسد ہوجائے گا، اور اس کا حکم بیع فاسد کے حکم کی طرح ہوگا، اور موہوب لہ اسے واہب کو متصل اور منفصل اضافہ کے ساتھ واپس کرے گا، اس لئے کہ وہ واہب کی ملکیت کا اضافہ ہے، اور اگر تلف ہوجائے تو اس کی قیمت لوٹائے گا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع ہے، جس میں جہالت کے سبب باہمی رضامندی کی ضرورت ہوگی۔

لیکن راجح مذہب میں شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر عوض مجہول ہو تو ہبہ باطل ہوگا، اس لئے کہ عوض کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس کو صحیح بیع قرار دینا ناممکن ہے اور بدلہ کے ذکر کی وجہ سے اس کو صحیح ہبہ قرار دینا بھی ناممکن ہے، کیونکہ یہ ہبہ کے تقاضے کے منافی ہے، ایک قول ہے: ہبہ صحیح ہوجائے گا اس لئے کہ وہ اس کا متقاضی ہے (۳)۔

امام احمد سے منقول ہے: مجہول عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ صحیح ہوگا، لہذا اگر موہوب لہ اس کو بدلہ دیدے اور وہ اس پر راضی ہوجائے تو اس کی وجہ سے عقد لازم ہوجائے گا۔

اگر شیٔ موہوب میں اضافہ یا کمی کی وجہ سے تبدیلی پیدا ہوجائے

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۲۹-۱۳۰، الخرشی ۷/ ۱۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۱۴، المہذب ۱/ ۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۴، المغنی والشرح ۶/ ۲۹۹، کشاف القناع ۴/ ۳۰۰، الإنصاف ۷/ ۱۱۷۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۵، المغنی مع الشرح ۶/ ۳۰۰۔

اور اس کا بدلہ نہ دیا گیا ہوتو امام احمد نے کہا: میری رائے ہے کہ اگر وہ اسے واہب کو لوٹا دے تو اس کے پاس جو نقصان ہوا ہے، اس کا تاوان اس پر واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ کپڑا ہو جسے پہن لے یا چوپایہ ہو جسے استعمال کرے، لیکن اس کے علاوہ میں اگر نقصان ہوتو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

لیکن مرداوی نے الإنصاف میں لکھا ہے کہ مجہول عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ صحیح نہ ہوگا، یہی راجح مذہب ہے، اسی پر اکثر اصحاب ہیں، امام احمد سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: کچھ دے کر اس کو راضی کرلے تو صحیح ہوجائے گا، اس روایت کو شیخ تقی الدین نے ذکر کیا ہے، اور حارثی نے کہا: یہی راجح مذہب ہے (۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ میں، قبضہ سے قبل ہبہ کے حکم کا اور قبضہ کے بعد بیع کے حکم کا لحاظ رکھا جائے گا، چنانچہ اگر معین عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ ہوتو وہ ابتدا میں ہبہ اور انتہا میں بیع ہوگی۔

لیکن اگر عوض مجہول ہوتو شرط لگانا باطل ہوگا اور ابتدا و انتہا دونوں میں ہبہ ہوگا، ہبہ فاسد شرطوں سے باطل نہ ہوگا (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر عوض غیر معین ہو اور قبضہ نہ ہوا ہوتو واہب پر لازم نہ ہوگا، لیکن اگر موہوب لہ ہبہ پر قبضہ کرلے تو واہب کے حق میں ہبہ لازم ہوجائے گا، البتہ موہوب لہ کے حق میں لازم نہ ہوگا، اسی لئے اس کو حق ہوگا کہ بعینہ اسے لوٹا دے اور اگر اس کے پاس کمی یا زیادتی کی وجہ سے فوت ہوجائے تو اس پر قیمت کا دینا واجب ہوگا (۳)۔

(۱) الإنصاف ۷/ ۱۱۷، المغنی مع الشرح ۶/ ۲۹۹-۳۰۲۔
(۲) الاختیار ۳/ ۵۳، الدر المختار ۲/ ۵۱۹، تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۵۰۔
(۳) الخرشی ۷/ ۱۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۱۴۔

عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کی حیثیت:

۳۵-عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کی فقہی حیثیت کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: مالکیہ اور صحیح قول میں شافعیہ کا مذہب، اور یہی حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کا راجح مذہب ہے کہ عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ، ابتداء و انتہاء میں بیع ہے، اور اس میں بیع کے احکام ثابت ہوں گے، لہذا شیوع کی وجہ سے باطل نہ ہوگا، اور قبضہ کی شرط کے بغیر خود اس سے ملکیت حاصل ہوجائے گی، اور دونوں عاقدین تصرف سے رجوع کے حقدار نہ ہوں گے۔

امام زفر کے نزدیک اس قول کی دلیل: اس عقد میں بیع کا معنی موجود ہے، اس لئے کہ عوض کے ساتھ عین کا مالک بنانا بیع ہے، اور یہ معنی یہاں موجود ہے، البتہ الفاظ الگ ہیں، اور الفاظ کا اختلاف حکم کے اختلاف کا سبب نہ ہوگا، جیسے لفظ تملیک سے بیع ہوجاتی ہے[۱]۔

دوسرا قول: امام ابوحنیفہ ان کے شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے اور یہی شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کا قول ہے کہ عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ میں اگر دونوں طرف سے قبضہ ہوجائے تو ابتداء میں ہبہ اور انتہاء میں بیع ہے، حنفیہ نے کہا: لہذا دونوں طرف سے قبضہ سے قبل قابل تقسیم مشاع کا ہبہ جائز نہ ہوگا، ان میں سے ہر ایک میں ملکیت ثابت نہ ہوگی، اور جب تک دونوں قبضہ نہ کرلیں ان میں سے ہر ایک کو رجوع کا حق ہوگا، اسی طرح اگر ان میں سے ایک قبضہ کرلے اور دوسرا قبضہ نہ کرے تو ان میں سے ہر ایک کو رجوع کا حق ہوگا، اس میں قبضہ کرنے والا اور قبضہ نہ کرنے والا دونوں برابر ہوں گے، جب تک کہ دونوں قبضہ نہ کرلیں۔

اگر دونوں قبضہ کرلیں تو عوض کے ساتھ ہبہ، بیع کے درجہ میں ہوگا، اور ان میں سے ہر ایک کو عیب کی وجہ سے اور نہ دیکھنے کی وجہ سے واپس کرنے کا حق ہوگا، اور استحقاق کی حالت میں رجوع کا حق ہوگا، اور اگر غیر منقول ہو تو اس میں حق شفعہ ثابت ہوگا، اور یہ سب بیع کے احکام ہیں، لیکن ابن نجیم نے لکھا ہے: اگر عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ پر اکراہ کیا جائے تو ابتداء وانتہاء میں بیع ہوگا[۱]۔

اپنے مذہب کی ان کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں ہبہ کا لفظ اور بیع کا معنی دونوں موجود ہیں، لہذا ممکن حد تک دونوں مشابہتوں پر عمل کیا جائے گا، ہبہ کی مشابہت پر عمل کرتے ہوئے اس میں قبضہ معتبر ہوگا، اور بیع کی مشابہت پر عمل کرتے ہوئے اس میں عیب اور نہ دیکھنے کی وجہ سے واپس کرنے کا حق اور شفعہ کا حق ثابت ہوگا[۲]۔

تیسرا قول: ابوالخطاب نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ میں، ہبہ کا حکم غالب ہوگا لہذا اس میں بیع کے مخصوص احکام ثابت نہ ہوں گے۔

حارثی نے اس قول کی تائید کرتے ہوئے کہا: یہی صحیح ہے، قاضی نے اس رائے کی وضاحت یہ کی ہے: عوض کے شرط کے ساتھ ہبہ، بیع نہیں ہے، ہبہ کبھی محض تبرع ہوتا ہے اور کبھی عوض کے ساتھ ہوتا ہے، اسی طرح عتق ہے، یہ دونوں اپنے موضوع سے باہر نہیں ہوتے ہیں[۳]۔

(۱) الخرشی ۷/۱۱۷، الحطاب ۶/۶۶-۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۱۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۵، بدایۃ المجتہد ۲/۲۴۸، الزرقانی ۷/۱۰۷، المہذب ۱/۴۴۷، مغنی المحتاج ۲/۴۰۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۲۹۹، الإنصاف ۷/۱۱۶، المبسوط ۱۲/۷۵، تکملۃ فتح القدیر ۷/۱۳۳، البدائع ۶/۳۲۔

(۱) البحر الرائق ۷/۳۲۲، الإنصاف ۷/۱۱۶، مغنی المحتاج ۲/۴۰۵۔

(۲) المبسوط ۱۲/۷۵، بدائع الصنائع ۶/۳۲، تکملۃ فتح القدیر ۷/۱۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۴/۵۳۹۔

(۳) الإنصاف ۷/۱۱۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/۳۰۰۔

شرط لگائے بغیر عوض کا لازم ہونا:

۳۶- جس ہبہ میں عوض کا ذکر نہ ہو اس میں عوض کے وجوب کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، چند اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ وشافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ عوض واجب نہ ہوگا، اگر چہ دلالت حال سے واجب ہونا سمجھا جائے، لہذا اگر اس کو عوض دے دے گا تو ابتدا میں ہبہ ہوگا الا یہ کہ موہوب لہ کہے: یہ آپ کے ہبہ کا عوض یا اس کا بدلہ ہے[1]۔

حنفیہ نے کہا: اگر موہوب لہ عوض دے دے تو ممنوع نہ ہوگا، بلکہ جائز ہوگا، البتہ انہوں نے موہوب لہ کے عوض دینے کے وقت چند شرطیں لگائی ہیں جو یہ ہیں:

اول: موہوب لہ صراحت کر دے کہ اس کی طرف سے دی گئی شئ محض اس کے ہبہ کا عوض ہے مثلاً اس سے کہے: یہ آپ کے ہبہ کا عوض یا اس کا بدل یا اس کی جگہ پر ہے، یہ اس لئے کہ عوض اس کا نام ہے جو معوض کے مقابلہ میں ہو، لہذا ایسا لفظ ہونا ضروری ہے جس سے مقابلہ میں ہونا معلوم ہو یہاں تک کہ اگر کسی دوسرے کو کوئی شئ ہبہ کرے اور موہوب لہ اس پر قبضہ کر لے پھر موہوب لہ کوئی شئ واہب کو ہبہ کرے اور یہ نہ کہے کہ یہ آپ کے ہبہ کا عوض ہے، یعنی عوض ہونے کے ارادہ کی صراحت نہ کرے تو وہ عوض نہ ہوگا، بلکہ وہ ابتدائی ہبہ ہوگا، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو رجوع کر لینے کا حق ہوگا۔

دوم: عقد میں عوض خود اس عقد کی وجہ سے مملوک نہ ہو جیسے اگر واہب کوئی شئ ہبہ کرے پھر موہوب لہ اس چیز کو ہبہ کے عوض واہب کو ہبہ کرے تو یہ صحیح نہ ہوگا اور عوض نہ ہوگا، لیکن اگر موہوب لہ شئ موہوب کے بعض حصہ کو باقی کی طرف سے عوض کے طور پر دے تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا:

یا تو شئ موہوب اس حالت پر ہوگی جس پر عقد ہبہ کے وقت تھی، یا ایسی نہیں ہوگی، اگر اس حالت پر ہو جس پر ہبہ کے وقت تھی تو یہ عوض نہیں ہوگا، اس لئے کہ شئ موہوب کے بعض حصہ کے ذریعہ عوض لینا عام طور پر واہب کا مقصد نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اگر اس کا مقصد یہ ہوتا تو اسی کو روک کر رکھ لیتا، اس کو ہبہ نہ کرتا، لہذا عقد کے تحت داخل شدہ کے بعض کے ذریعہ عوض دینے سے اس کا مقصد حاصل نہ ہوگا تو حق رجوع بھی باطل نہ ہوگا۔

اور اگر شئ موہوب اپنی حالت سے اس قدر بدل جائے کہ رجوع ممنوع ہو جائے تو موہوب کا بعض حصہ باقی کی طرف سے عوض ہو جائے گا، اس لئے کہ بدل جانے کی وجہ سے وہ دوسرے عین کے درجہ میں ہو گیا لہذا عوض بننے کے لائق ہو گیا۔

یہ اس وقت ہے جبکہ ایک یا دو چیزیں واہب ایک عقد میں ہبہ کرے۔

لیکن اگر دو چیزیں دو مختلف عقدوں میں ہبہ کرے اور ان میں سے ایک کو دوسرے کی طرف سے عوض میں دے تو اس میں اختلاف ہے:

چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے کہا: شئ موہوب کی طرف سے عوض ہو جائے گا، اس لئے کہ شئ موہوب اور اس کا عوض دو مختلف عقود میں ملکیت میں آتے ہیں، لہذا ایک کا، دوسرے کی طرف سے عوض ہونا جائز ہے اور یہ اس لئے ہو سکتا ہے کہ اپنے دوسرے ہبہ سے واہب کا مقصد پہلے ہبہ کو واپس لینا ہو، اس لئے کہ انسان کبھی کوئی چیز ہبہ کرتا ہے پھر اس کو اس میں رجوع کرنے کا خیال ہوتا ہے۔

امام ابو یوسف نے کہا: عوض نہیں ہوگا، اس لئے کہ جو ہبہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۳۰، الإنصاف ۷/۱۱۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۴-۴۰۵، حاشیۃ البجیرمی ۳/۲۲۱۔

بلاعوض ہوا اس میں رجوع کا حق ثابت ہے، کیونکہ وہ موہوب ہے اور حنفیہ کے نزدیک ہبہ میں رجوع کا حق شرعا ثابت ہے، تو جب وہ عوض دے گا تو وہ اس حق کی طرف سے ہوگا جس کا وہ شرعا حقدار ہے، لہذا وہ عوض کے قائم مقام نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر شیٔ موہوب میں تبدیلی ہوجائے اور اس کے بعض کو باقی کی طرف سے عوض کے طور پر دے تو یہ جائز ہوگا اور عوض کے قائم مقام ہوجائے گا اس لئے کہ بدل جانے کی وجہ سے رجوع کا حق باطل ہوگیا، لہذا اس کو عوض کے قائم مقام بنانا جائز ہوجائے گا۔

اور اگر ایک شیٔ اس کو ہبہ کرے اور ایک شیٔ اس پر صدقہ کرے پھر صدقہ کو ہبہ کی طرف سے عوض کے طور پر اس کو دے تو حنفیہ کے نزدیک دونوں اصولوں کے اختلاف کے باوجود صدقہ بالاجماع عوض ہوجائے گا، امام ابوحنیفہ وامام محمد کی اصل کے مطابق تو عوض کے طور پر اس کا صحیح ہونا ظاہر ہے، اور امام ابویوسف کی اصل کے مطابق اس لئے کہ صدقہ میں رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔

سوم: واہب کے لئے عوض کا محفوظ ہونا: اس سے مراد یہ ہے کہ عوض میں کسی کا حق نہ ہو، لہذا اگر اس میں کسی کا حق ظاہر ہوجائے تو وہ عوض نہیں ہوگا، اور اس کو ہبہ میں رجوع کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس میں استحقاق کے ظاہر ہونے کے بعد واضح ہوجائے گا کہ عوض کے طور پر دینا صحیح نہیں ہوا۔

لہذا اگر شیٔ موہوب بعینہ موجود ہو نہ ہلاک ہوئی ہو نہ اس میں اضافہ ہوا ہو نہ اس میں رجوع سے مانع کوئی چیز پیدا ہوئی ہو تو واہب کو رجوع کا حق ہوگا۔

اور اگر وہ ہلاک ہوجائے یا موہوب لہ اس کو ہلاک کردے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

اور اگر عوض کے بعض حصہ کا کوئی حقدار نکل آئے اور بعض حصہ باقی رہے تو باقی ماندہ حصہ کل شیٔ موہوب کی طرف سے عوض ہوجائے گا، اور اگر وہ چاہے تو باقی ماندہ عوض واپس کردے اور کل موہوب واپس لے لے بشرطیکہ وہ اس کے قبضہ میں موجود ہو اور رجوع سے مانع کوئی چیز اس میں پیدا نہ ہوئی ہو، یہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک ہے۔

ان کی دلیل: باقی ماندہ کل ہبہ کی طرف سے عوض بننے کے لائق ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے اگر وہ صرف اسی حصہ کو ابتدا میں عوض میں دیتا تو یہ عوض ہوجاتا اور رجوع سے مانع ہوجاتا تو انتہا میں بھی ایسا ہی ہوگا، بلکہ بدرجہ اولی ہوگا، اس لئے کہ باقی رہنا زیادہ آسان ہوجاتا ہے، البتہ واہب کو حق ہوگا کہ اس کو لوٹا دے اور ہبہ میں رجوع کرلے اس لئے کہ موہوب لہ نے اس کو دھوکہ دیا ہے کیونکہ اس نے رجوع کے حق کو ساقط کرنے کے لئے ایسی شیٔ عوض میں دیا ہے جو اس کے لئے محفوظ نہیں، لہذا اس کو اختیار حاصل ہوگا۔

امام زفر نے کہا: عوض میں استحقاق کے بقدر ہبہ میں رجوع کرے گا، اس لئے کہ معاوضہ کا معنی دونوں طرف سے ثابت ہوتا ہے تو جیسا کہ دوسرا پہلے کا عوض ہے، اسی طرح پہلا دوسرے کا عوض ہوگا، پھر اگر پہلے ہبہ کے بعض حصہ میں کسی کا حق نکل آئے تو موہوب لہ کو عوض کے بعض حصہ میں رجوع کا حق ہوگا، اسی طرح اگر عوض کے بعض حصہ میں کسی کا حق نکل آئے تو واہب کو ہبہ کے بعض حصہ میں رجوع کا حق ہوگا کہ معاوضہ کا معنی پوری طرح پایا جائے[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے: اگر واہب ایسے شخص کو ہبہ کرے جو اس سے کم درجہ کا ہو تو عوض واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ نہ لفظ اس کا تقاضا کرتا ہے، نہ عرف، ماوردی نے اس کے ساتھ درج ذیل ہبہ کو لاحق کیا ہے: اہل وعیال اور رشتہ داروں کو ہبہ کرنا، اس لئے کہ مقصد

(۱) المبسوط ۱۲/ ۷۶، ۸۲، البدائع ۶/ ۱۳۲۔

صلہ رحمی ہے، دشمن کو ہبہ کرنا اس لئے کہ مقصد دلجوئی ہے، غنی کی طرف سے فقیر کو ہبہ کرنا اس لئے کہ مقصد اس کو نفع پہنچانا ہے، علماء وزاہدوں کو ہبہ کرنا اس لئے کہ مقصد قربت اور برکت حاصل کرنا ہے، مکلّف کا غیر مکلّف کو ہبہ کرنا اس لئے کہ اس کی طرف سے عوض لینا صحیح نہیں ہے، دوست واحباب کو ہبہ کرنا اس لئے کہ مقصد الفت ومحبت کو مضبوط کرنا ہے، اور اس شخص کو ہبہ کرنا جو اپنے جاہ یا مال سے اس کی اعانت کرے اس لئے کہ مقصد بدلہ دینا ہے۔

لیکن اگر واہب اس شخص کو ہبہ کرے جو اس سے اعلی ہو جیسے شاگرد اپنے استاذ کو ہبہ کرے تو اظہر قول میں عوض نہیں ہوگا، اور اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ بدلہ واجب ہوگا اس لئے اس کا عرف رائج ہے۔

اور اگر اپنے ہم مثل کو ہبہ کرے تو راجح مذہب کے مطابق جو قطعی ہے عوض واجب نہ ہوگا اس لئے کہ اس جیسے کا مقصد تعلق قائم کرنا اور دوستی کو مضبوط کرنا ہوتا ہے، ایک قول ہے: اس میں سابقہ دونوں اقوال ہیں:

اظہر کے بالمقابل قول کے مطابق جس میں عوض واجب تھا اصح قول کے مطابق موہوب کی قیمت یعنی اس کے بقدر واجب ہوگا، اس لئے اگر عقد عوض کا تقاضا کرے اور کچھ اس میں متعین نہ ہو تو اس میں قیمت واجب ہوتی ہے، اور قبضہ کے وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا عوض کے وقت کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور اصح کے بالمقابل قول: اس پر اتنا لازم ہوگا جس کو عرف میں اس جیسے کا عوض سمجھا جائے اور اگر خود وہ یا کوئی دوسرا عوض نہ دے تو واہب کو حق ہوگا کہ اگر موہوب باقی ہو تو اس کو واپس لے لے اور اگر تلف ہو گیا ہو تو اس کا بدل لے لے۔

اگر واہب اور موہوب لہ عوض کے وجود میں اختلاف کریں تو موہوب لہ کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں اس پر متفق ہیں کہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور اصل بدل کا ذکر نہ ہونا ہے (۱)۔

دوسرا قول: مالکیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر عرف اور واہب کا حال عوض پر دلالت کرے تو عوض واجب ہوگا (۲)۔

مالکیہ نے اپنے اس مذہب پر تفریع کی ہے: اگر واہب اور موہوب لہ عوض کے واجب ہونے میں اختلاف کریں تو اگر عرف واہب کے حق میں شاہد ہو یا اس کے خلاف ہو تو اس کا قول معتبر ہوگا۔

لیکن اگر عرف موہوب لہ کے حق میں شاہد ہو اس طرح کہ واہب جیسا آدمی اپنے ہبہ میں عوض طلب نہیں کرتا ہے تو اس وقت موہوب لہ کا قول معتبر ہوگا، اور واہب کی تصدیق کے ساتھ اس سے حلف طلب کرنے میں دو اقوال ہیں:

مالکیہ کی بعض تفریعات: اگر واہب عوض کا مطالبہ کرے اور ابھی ہبہ، موہوب لہ کو نہ دیا گیا ہو تو عوض دینے میں موہوب لہ پر کوئی الزام نہ ہوگا، اور اگر اس کو ہبہ دے دیا گیا ہو اور موہوب لہ عوض دے تو اس کو قبول کرنا واہب پر لازم ہوگا اور عوض دینا موہوب لہ پر لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اس کو حق ہے کہ ہبہ رد کردے اور شئی موہوب کو چھوڑ دے، البتہ اگر شئی موہوب اس کے قبضہ میں اضافہ کی وجہ سے فوت ہوجائے جیسے دبلا، موٹا تازہ ہوجائے، نقصان کی وجہ سے فوت ہوجائے جیسے بڑا بوڑھا ہوجائے تو اس وقت موہوب لہ پر ہبہ پر قبضہ کے دن کی قیمت لازم ہوگی اور قیمت کو قبول کرنا واہب پر لازم ہوگا (۳)۔

---

(۱) المہذب ۱/ ۴۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۴-۴۰۵، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۲۲۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۸، الخرشی ۷/ ۱۱۸، الإنصاف ۷/ ۱۱۶۔

(۳) الخرشی ۷/ ۱۱۴۔

نیز ان کی بعض تفریعات یہ بھی ہیں کہ واہب کے لئے جائز ہوگا کہ وہ مشروط عوض یا وہ جس پر راضی ہوا اس پر قبضہ کرنے تک ہبہ کو اپنے پاس روک رکھے، اور اگر عوض دینے سے قبل موہوب لہ ہبہ پر قبضہ کرلے تو موقوف رہے گا، یا تو عوض دے یا ہبہ واپس کردے اور اس کے لئے اتنی مہلت دی جائے گی جس میں دونوں کو نقصان نہ ہو[1]۔

اگر عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرنے والا مر جائے اور شئ موہوب اس کے قبضہ میں ہو تو ہبہ بیع کی طرح نافذ ہوگا، اگر موہوب لہ ورثا کو عوض دے دے تو اس کو اس پر قبضہ کرنے کا حق ہوگا اور اگر موہوب لہ عوض دینے سے قبل مر جائے تو اس کے ورثا کو وہ حقوق حاصل ہوں گے جو اس کو حاصل تھے[2]۔

عوض میں یہ کافی ہوگا کہ وہ ایسی شئ ہو جس کو لوگ بیع میں عوض کے طور پر لیتے دیتے ہوں، اور اس کو قبول کرنا واہب پر واجب ہوگا، اگر چہ عیب دار ہو بشرطیکہ اس کی قیمت ہبہ کے مساوی ہو یا وہ اس کی تکمیل کردے لیکن اگر عوض ایسا ہو جس کو عوض کے طور پر لینے دینے کا رواج لوگوں میں نہ ہو جیسے لکڑی اور بھوسہ، تو اس کو قبول کرنا واہب پر لازم نہ ہوگا[3]۔

اسی کے ساتھ ڈھلے ہوئے نقود، ڈھلے اور ٹوٹے ہوئے زیورات میں عوض طلب کرنے میں واہب کی تصدیق نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ عقد میں اس کی شرط لگا دے اگر اس کی شرط لگا دے تو عوض میں سامان یا غلہ دیا جائے گا اور شرط کے مثل عرف و رواج ہے[4]۔

(۱) الخرشی ۷/ ۱۱۴۔

(۲) سابقہ حوالہ۔

(۳) الخرشی ۷/ ۱۲۰۔

(۴) الخرشی ۷/ ۱۱۸۔

اگر زوجین میں سے کوئی دوسرے کو کچھ ہبہ کرے اور اس پر عوض طلب کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ عرف و رواج ان دونوں کے درمیان عوض کے نہ ہونے کا متقاضی ہے[1]۔

تیسرا قول: یہ حنابلہ کا ایک قول ہے: مطلق ہبہ عوض کا متقاضی ہوگا[2]۔

مطلق ہبہ سے موخر ہونے والے عوض کا فقہی حکم:

۳۷- فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ) نے جو اس بات کے قائل ہیں کہ مطلق ہبہ عوض کا متقاضی نہیں ہوتا ہے، صراحت کی ہے کہ مطلق ہبہ سے موخر ہونے والا عوض نیا ہبہ ہوگا۔

چنانچہ الفتاوی الہندیہ میں ہے: ہبہ سے موخر ہونے والا عوض نیا ہبہ ہوگا، اس میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، لہذا جس سے ہبہ صحیح ہوتا ہے یہ بھی صحیح ہوگا، اور جس سے ہبہ باطل ہوتا ہے یہ بھی باطل ہوگا، البتہ حق رجوع کے سقوط میں دونوں میں اختلاف ہے، یعنی پہلے میں حق رجوع ثابت ہوگا اور دوسرے میں ثابت نہ ہوگا، اس کے علاوہ احکام میں وہ نئے ہبہ کے حکم میں ہوگا، اگر موہوب لہ شئ موہوب میں بہت زیادہ عیب پائے تو اس کو حق نہ ہوگا کہ اس کو لوٹا دے اور عوض واپس لے لے، اسی طرح اگر واہب عوض میں عیب پائے تو اس کو حق نہ ہوگا کہ اس کو لوٹا دے اور ہبہ میں رجوع کرلے، چنانچہ اگر واہب عوض پر قبضہ کرلے تو ان دونوں میں سے کسی کو حق نہ ہوگا کہ اپنے ساتھی کو جس چیز کا مالک بنا دیا ہے اس کو واپس لے خواہ اس کا عوض موہوب لہ دے یا موہوب لہ کے حکم سے یا اس کے حکم کے بغیر کوئی اجنبی دے، ہبہ کے بعد عوض میں ہبہ کے شرائط ہوں گے، یعنی قبضہ کرنا، ممتاز کرنا اور الگ کرنا، ابتدا وانتہا میں

(۱) الخرشی ۷/ ۱۱۸۔

(۲) الإنصاف ۷/ ۱۱۶۔

معاضہ کے معنی میں نہ ہوگا، لہذا شفیع کو حق شفعہ نہ ہوگا نہ موہوب لہ عیب کی وجہ سے واپس کر سکے گا۔

شافعیہ میں سے متولی نے کہا: اگر عوض واجب نہ ہو پھر بھی موہوب لہ عوض دے دے تو یہ ابتدا میں ہبہ ہوگا یہاں تک کہ اگر اپنے بیٹے کو ہبہ کرے اور بیٹا اس کو عوض دے دے تو رجوع کا حق ختم نہ ہوگا (۱)۔

موہوب لہ کے لئے ملکیت کا ثبوت:

۳۸-اگر ہبہ اپنے سابقہ شرائط کے ساتھ صحیح اور مکمل ہوجائے تو شئ موہوب میں موہوب لہ کی ملکیت ثابت ہوجائے گی (۲)۔

اصل یہ ہے کہ ہبہ بلاعوض ہوتا ہے، اسی طرح بلاعوض اس میں ملکیت ثابت ہوتی ہے، اور اگر اس میں عوض کی شرط لگا دے تو اپنے شرط کے مطابق ہوگا۔

موہوب لہ کے لئے اس ملکیت کے ثابت ہونے میں فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ شئ موہوب پر قبضہ کرلے، انہوں نے اس کو ہبہ کے صحیح اور مکمل ہونے کے لئے شرط قرار دیا ہے۔

البتہ مالکیہ محض عقد (ایجاب وقبول) سے ملکیت کو ثابت مانتے ہیں، ان کے نزدیک قبضہ محض عقد کا ایک اثر ہے، جس کو نافذ کرنا واہب پر ہے، یعنی موہوب لہ کو قبضہ دلانے میں آسانی پیدا کرے، موہوب لہ پر صرف یہ واجب ہوگا کہ شئ موہوب پر قبضہ کرنے میں جلدی کرے، اس میں کوئی کوتاہی نہ کرے۔

حنابلہ نے اس ہبہ میں جو کیلی، وزنی، عددی اور ذراع سے ناپا جانے والا نہ ہو مالکیہ کے مسلک کی پیروی کی ہے اور کہا ہے کہ ان

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۳۹۴، روضۃ الطالبین ۵؍ ۳۸۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۶؍ ۲۹۹۔

(۲) البحر الرائق ۷؍ ۳۱۰، نیز دیکھئے: ہبہ کے بارے میں فقہاء کی تعریفات۔

میں محض عقد سے ملکیت ثابت ہوجائے گی (۱)۔

ہبہ میں رجوع کرنا:

۳۹-موہوب لہ جب ہبہ پر قبضہ کرلے تو واہب اس میں رجوع کرسکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کے چند اقوال ہیں:

اول: رجوع کرنا جائز نہیں ہے، البتہ باپ کے لئے جائز ہے کہ وہ بیٹے کو ہبہ کی ہوئی چیز میں رجوع کرے، یہ مالکیہ کا مذہب ہے، حنابلہ کا راجح مذہب اور شافعیہ کے نزدیک مشہور کے بالمقابل قول ہے، ان کے نزدیک مشہور قول میں تمام اصول، رجوع کے جائز ہونے میں باپ کے ساتھ لاحق ہوں گے۔

مالکیہ نے ماں کو باپ کے ساتھ لاحق کیا ہے، بشرطیکہ بیٹا یتیم نہ ہو اور خرقی کے کلام کا ظاہر ہے کہ رجوع کے حق میں ماں مطلقاً باپ کی طرح ہے (۲)۔

اس قول کی دلیل وہ حدیث ہے جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: **"لا يحل لواهب أن يرجع في هبته إلا فيما يهب الوالد لولده"** (۳) (کسی واہب کے لئے جائز نہیں کہ اپنے ہبہ میں رجوع کرے سوائے والد کے جو اپنی اولاد کو ہبہ کرے)، حدیث اس

(۱) تکملۃ رد المحتار ۸؍ ۴۲۴، ۴۰۷ طبع الحلبی، روضۃ الطالبین ۵؍ ۳۷۵، القواعد لابن رجب رص ۷۱، الشرح الکبیر ۴؍ ۱۰۱۔

(۲) الخرشی ۷؍ ۱۱۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۱۱۰، بدایۃ المجتہد ۲؍ ۲۴۸، المہذب ۱؍ ۴۴۷، مغنی المحتاج ۲؍ ۴۰۲، حاشیۃ البجیرمی ۳؍ ۲۱۹، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳؍ ۳۱۳، المغنی والشرح الکبیر ۶؍ ۲۷۲، الإنصاف ۷؍ ۱۴۵، الفروع ۴؍ ۶۴۷۔

(۳) حدیث: "لا يحل لواهب أن يرجع......" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۴؍ ۷۹ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں اور بیہقی نے السنن الکبری (۶؍ ۱۷۹-۱۸۰ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے۔ اور کہا: منقطع ہے۔ اس باب میں دوسرے الفاظ سے موصول روایت ہے۔

میں صریح ہے کہ باپ جو اپنی اولاد کو ہبہ کرے اس کے علاوہ کے لئے رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔

نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**العائد في هبته كالعائد في قيئه**"(۱) (اپنے ہبہ کو واپس لینے والا اس شخص کے مانند ہے جو اپنی قئ کو دوبارہ چاٹ لے)، دوسری روایت میں ہے: "**ليس لنا مثل السوء: العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه**"(۲) (ہمارے لئے بری مثال نہیں ہے: اپنے ہبہ میں لوٹنے والا اس کتے کی طرح ہے جو اپنی قئ کو چاٹتا ہے)۔

دوم: اگر رجوع کے موانع میں سے کوئی مانع نہ ہو تو واہب کے لئے اپنے ہبہ میں رجوع کرنا جائز ہے، لیکن مکروہ تنزیہی ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے(۳)۔

انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**وَإِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْرُدُّوْهَا**"(۴) (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)، یہاں تحیہ کی تفسیر ہدیہ سے کی گئی ہے، قرینہ (**أو ردوها**) ہے، اس لئے کہ لوٹانا اعیان میں ہوسکتا ہے اعراض میں نہیں، اس لئے کہ یہ کسی شئ کو لوٹانا ہے اور یہ اعراض میں ممکن نہیں ہے، جیسے تحیہ۔

نیز نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے:

(۱) حدیث: "العائد في هبته كالعائد في قيئه" کی روایت بخاری (۵/۲۳۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۴۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ليس لنا مثل السوء: العائد في هبته كالكلب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۳۴-۲۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۴۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/۱۲۷، تکملۃ فتح القدیر ۷/۱۲۹، البحر الرائق ۷/۲۹۰، ۳۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/۵۳۹۔

(۴) سورۂ نساء/۸۶۔

"**الواهب أحق بهبته ما لم يثب منها**"(۱) (واہب کو جب تک اس کے ہبہ کا عوض نہ ملے اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے)، چنانچہ نبی کریم علیہ السلام نے واہب کو اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار قرار دیا ہے، جب تک کہ اس کو عوض نہ مل جائے۔

کاسانی نے کہا: ہبہ میں رجوع کرنا حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، ابوالدرداءؓ اور فضالۃ بن عبیدؓ وغیرہ سے منقول ہے، اور ان کے علاوہ سے اس کے خلاف منقول نہیں، لہذا اجماع ہو گیا۔

انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اجنبی لوگوں کو ہبہ کرنے سے کبھی مالی عوض مقصد ہوتا ہے، اس لئے کہ انسان کبھی اجنبی پر احسان و انعام کرنے کے لئے اس کو ہبہ کرتا ہے، اور کبھی عرف و رواج کے مطابق، اس سے عوض و بدلہ کی امید میں اس کو ہبہ کرتا ہے، اور اس کے لئے ہبہ کرنا شرعا مندوب ہے۔

اور کبھی کبھی اجنبی سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے، اور قابل فسخ عقد سے مقصد کا حاصل نہ ہونا اس کے لزوم سے مانع ہے، جیسے بیع، اس لئے کہ رضامندی نہیں ہوتی ہے، اور اس باب میں جس طرح رضامندی صحیح ہونے کی شرط ہے، اسی طرح لازم ہونے کے لئے بھی شرط ہے، جیسا کہ اگر خریدار مبیع میں عیب پائے تو مقصد یعنی سلامتی کے حاصل نہ ہونے کے وقت رضامندی کے نہ ہونے کی وجہ سے بیع اس پر لازم نہ ہوگی، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

حنفیہ نے واہب کے لئے رجوع کے صحیح ہونے میں باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ کی شرط لگائی ہے، یہاں تک کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے بغیر رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ رجوع کرنا، عقد کے مکمل ہونے کے بعد اس کو فسخ کرنا ہے، اور عقد کے مکمل ہوجانے کے بعد اس کو فسخ کرنا قضا

(۱) حدیث: "الواهب أحق بهبته......" کی تخریج فقرہ/۳۲ میں گذر چکی۔

یا رضامندی کے بغیر صحیح نہیں ہوتا ہے۔

حنفیہ نے شائع (مشترک) میں علاحدہ کرنے کی شرط نہیں لگائی ہے، اس لئے کہ شائع ہونا، ہبہ سے رجوع کرنے سے مانع نہیں ہے(۱)۔

تیسرا قول: امام احمد کا ہے، باپ کے لئے ہبہ میں رجوع کرنا صحیح نہیں ہے۔

چوتھا قول: امام احمد کا ہے: باپ کے لئے رجوع کرنا صحیح ہے بشرطیکہ اس سے کوئی حق یا رغبت متعلق نہ ہو، جیسے شادی کرنا، اور مفلس ہوجانا، یا ہمیشہ کے لئے یا وقتی طور پر موہوب لہ کے تصرف سے کوئی مانع ہو(۲)۔

ہبہ میں رجوع کے موانع:

ہبہ میں رجوع کے موانع میں فقہاء کا درج ذیل اختلاف ہے:

اول: حنفیہ کے نزدیک رجوع کے موانع(۳):

۴۰ - حنفیہ نے درج ذیل حالات میں، ہبہ میں رجوع کو ممنوع قرار دیا ہے:

الف- شئ موہوب کا ہلاک ہوجانا یا اس کو ہلاک کردینا: لہذا اگر شئ موہوب ہلاک ہوجائے یا موہوب لہ اس کو ہلاک کردے تو رجوع ممنوع ہوجائے گا، یہ اس لئے ہے کہ ہلاک شدہ شئ میں رجوع کی کوئی راہ نہیں ہے، اسی طرح اس کی قیمت میں رجوع کی کوئی راہ نہیں ہے، اس لئے کہ موہوب لہ کا قبضہ قابل ضمان قبضہ نہیں ہے، اور اس کی قیمت موہوب نہیں ہے، کیونکہ اس پر عقد نہیں ہوا ہے، یہ مکمل ہلاک ہوجانے کی صورت میں ہے۔

لیکن اگر جزوی طور پر ہلاک ہو تو یہ رجوع سے مانع نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وقت رجوع شئ موہوب کے بعض حصہ میں رجوع ہوگا، اصل یہ ہے کہ اگر موہوب شئ موجود ہو تو اس کے بعض حصہ میں رجوع کرنا واہب کے لئے جائز ہے تو اسی طرح ناقص ہونے کی حالت میں بھی ہوگا اور موہوب لہ پر نقصان کا ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ ہبہ میں قبضہ قابل ضمان قبضہ نہیں ہوتا ہے۔

ب- کسی بھی سبب سے جیسے بیع، ہبہ اور موت وغیرہ سے موہوب لہ کی ملکیت سے شئ موہوب کا نکل جانا: یہ اس لئے کہ ان امور سے ملکیت بدل جاتی ہے کیونکہ شئ موہوب کی ملکیت خریدار کی ہوگی یا دوسرے موہوب لہ کی یا وارث کی ہوگی۔

ج- اگر شئ موہوب میں متصل اضافہ ہوجائے خواہ موہوب لہ کے عمل سے ہو یا کسی دوسرے کے عمل سے ہو اور خواہ شئ موہوب سے پیدا شدہ ہو یا اس سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے اگر شئ موہوب زمین ہو اور موہوب لہ اس میں مکان بنا کر اضافہ کردے یا زمین ہو اور اس میں درخت لگادے یا کپڑا ہو اور اس کو رنگ دے جس سے اس کی قیمت میں اضافہ ہوجائے یا شئ موہوب موٹی ہوجائے، ان تمام حالات میں موہوب، غیر موہوب کے ساتھ مل چکا ہے، لہذا رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا۔

لیکن جو اضافہ متصل نہ ہو الگ اور جدا ہو تو یہ رجوع سے مانع نہ ہوگا، خواہ وہ شئ موہوب سے پیدا شدہ ہو جیسے دودھ اور پھل یا اس سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کمائی اور آمدنی، اس لئے کہ ان زوائد پر عقد نہیں ہوا ہے تو اسی طرح ان پر فسخ بھی وارد نہ ہوگا، اسی طرح اضافہ کے بغیر عقد کو فسخ کرنا ممکن ہوگا، متصل اضافہ اس کے برخلاف ہے۔

شئ موہوب میں نقصان ہونا بھی رجوع سے مانع نہ ہوگا اس

(۱) البدائع ۱۲۸/۶، تکملۃ فتح القدیر ۱۳۵/۷۔

(۲) الإنصاف ۱۴۵/۷-۱۴۶، المغنی مع الشرح ۲۷۰/۶، الفروع ۶۴۷/۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۱۲۷/۶، تکملۃ فتح القدیر ۱۲۹/۷، البحر الرائق ۲۹۴، ۳۱۶/۷، حاشیہ ابن عابدین ۵۱۸/۴۔

لئے جب تک واہب کے لئے پوری شئ موہوب میں رجوع کا حق ہے، باقی رہتے ہوئے بعض شئ موہوب میں بھی رجوع کا حق ہوگا اور اسی طرح اس کے نقصان کے وقت بھی حق ہوگا۔

د-عوض کا موجود ہونا: اگر ہبہ، عوض کے ساتھ ہوا اور واہب اس پر قبضہ کرلے تو اس کے لئے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا، اس کی دلیل نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الواهب أحق بهبته ما لم يثب منها**"(۱) (واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے بشرطیکہ اس کو اس کا عوض نہ مل جائے)۔

اسی طرح عوض لینا اس کی دلیل ہے کہ واہب کا مقصد عوض لینا ہے، اور جب اس کو عوض مل گیا تو اس کا مقصد حاصل ہوگیا، لہذا رجوع کرنا ممنوع ہوجائے گا، اور عوض خواہ کم ہو یا زیادہ اس میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

ھ-ہبہ میں ایسی چیز ہو جو عوض کے معنی میں ہو: اور یہ درج ذیل حالات میں ہوگا:

-ہبہ صلہ رحمی کے لئے ہو، اس وقت واہب کے لئے ذی محرم کو دیئے گئے ہبہ میں رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔

ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو نبی کریم علیہ السلام سے مروی ہے: "**الواهب أحق بهبته مالم يثب منها**" اس کا معنی یہ ہے کہ جب تک واہب کو عوض نہ ملے اس کے لئے رجوع کرنا جائز ہے، اور صلہ رحمی معنوی طور پر عوض ہے اس لئے کہ صلہ رحمی دنیا میں آپس میں ایک دوسرے کے تعاون کا سبب ہے، اور آخرت میں ثواب کا ذریعہ ہے۔

اور جس طرح شریعت نے صلہ رحمی کا حکم دیا ہے، اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس جیسے ہبہ میں رجوع کرنے سے منع فرمایا ہے۔

(۱) حدیث: "الواهب أحق بهبته......" کی تخریج فقرہ/۳۲ میں گذر چکی۔

لیکن اگر ہبہ ذی رحم غیر محرم کے لئے ہو تو رجوع کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ اس میں صلہ رحمی کا معنی ناقص ہے، لہذا عوض کے معنی میں نہ ہوگا۔

نکاح ہونا: زوجین میں سے کسی کے لئے دوسرے کو ہبہ کی ہوئی شئ میں رجوع کرنا جائز نہیں ہے، اور ہبہ کے وقت نکاح کے باقی رہنے کا اعتبار ہے، اس لئے کہ نکاح کا تعلق، مکمل رشتہ داری کے تعلق کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے تمام حالات میں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔

ثواب یا صدقہ: اگر فقیر کو ہبہ دیا جائے تو یہ صدقہ ہوگا جس میں اللہ سے ثواب مطلوب ہوتا ہے اور یہ عوض کے معنی میں ہوگا، مالداروں کو ہبہ کرنا ایسا نہیں(۱)۔

و-متعاقدین میں سے کسی ایک کی موت: اگر سپردگی کے بعد ان دونوں میں سے کوئی مرجائے تو رجوع کرنا ممنوع ہوجائے گا، اس لئے کہ موہوب لہ کی موت سے ملکیت ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گی، جیسا کہ اگر اس کی زندگی میں ملکیت منتقل ہوجائے اور اگر واہب مرجائے تو اس کا وارث عقد سے اجنبی ہوگا۔

ز-موہوب کا بدل جانا: جیسے گندم ہو اور اس کو پیس دے یا آٹا ہو اس کی روٹی پکا دے یا ستو ہو اس میں گھی ملا دے تو رجوع کرنا ممنوع ہوجائے گا(۲)۔

دوم: مالکیہ نے جس میں رجوع کی اجازت دی ہے، اس میں ان کے نزدیک رجوع کے موانع:

۴۱-مالکیہ کا مذہب ہے کہ ماں یا باپ اگر اپنی اولاد کو ہبہ کریں تو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵۱۸/۴، البحر الرائق ۲۴۹/۷۔

(۲) البحر الرائق ۲۹۲/۷، الفتاوی الہندیہ ۳۸۶/۴۔

درج ذیل موانع میں سے کسی ایک کے پائے جانے کی صورت میں ہبہ میں رجوع کرنے میں ان کا حق ساقط ہوجائے گا۔

الف-شئ موہوب کی ذات میں اضافہ یا نقصان ہوجائے جیسے چھوٹا بڑا ہوجائے، یا دبلا موٹا ہوجائے یا موٹا دبلا ہوجائے، لیکن اگر بازار کا بھاؤ بدلنے کی وجہ سے شئ موہوب کی قیمت بدل جائے تو یہ رجوع کرنے سے مانع نہ ہوگا، اس لئے کہ ہبہ اپنی حالت پر باقی ہے، اور قیمت کی کمی بیشی کا کوئی تعلق شئ موہوب سے نہ ہوگا جیسے ایک جگہ سے دوسری جگہ کے بھاؤ کا اختلاف۔

ب-لوگ ہبہ کی وجہ سے اولاد کو دین دینے یا نکاح کرنے کا قصد کریں، اس لئے کہ وہ ہبہ کی وجہ سے مالدار ہوجائے گا، چنانچہ اگر کوئی لڑکا یا لڑکی سے ہبہ کے ذریعہ ان کے مالدار ہوجانے کی وجہ سے نکاح کرے یا اس کی وجہ سے ان میں سے کسی کو دین دے یا وہ دونوں کوئی چیز خریدیں اور ثمن ذمہ میں واجب ہوتو باپ کے لئے اپنے ہبہ میں رجوع کرنا جائز نہ ہوگا، لیکن اگر نکاح کرنا اور دین دینا ہبہ کے علاوہ کسی دوسرے امر کی وجہ سے ہوتو رجوع کرنے سے مانع نہ ہوگا۔

ج-موہوب لہ لڑکا، مرض الموت میں مبتلا ہوجائے، یہ اس لئے کہ ہبہ سے اس کے ورثا کا حق متعلق ہو چکا ہے، لہذا رجوع کرنا ممنوع ہوجائے گا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب واہب مرض الموت میں مبتلا ہوجائے، تو اس کا یہ مرض اپنی اولاد کو دیئے ہوئے ہبہ میں رجوع سے مانع ہوگا، اس لئے کہ اس کا رجوع کرنا دوسرے کے لئے ہوگا، یعنی وہ مرجائے گا تو جس ہبہ میں رجوع کرے گا وہ لڑکا کے علاوہ مثلاً باپ کی بیوی کے لئے ہوگا، لیکن اگر والد شادی شدہ یا مدیون یا مریض بیٹا کو ہبہ کرے یا باپ ہبہ کے وقت مریض ہوتو یہ رجوع کرنے سے مانع نہ ہوگا۔

د-موہوب لہ کے پاس ہبہ فوت ہوجائے یعنی ہبہ یا بیع وغیرہ کی وجہ سے اس کی ملکیت سے نکل جائے یا اس کی کوئی صفت فوت ہوجائے جس سے اس کی حالت بدل جائے جیسے دنانیر کو زیور بنادے[1]۔

سوم: شافعیہ نے جس میں رجوع کو جائز قرار دیا ہے، اس میں ان کے نزدیک رجوع کے موانع:

۴۲-اگر شئ موہوب بیٹے کے قبضہ سے نکل جائے تو شافعیہ کے نزدیک باپ اور تمام اصول کے لئے رجوع کرنا ممنوع ہوجائے گا۔

نکل جانے کی صورت یہ ہوگی کہ بیٹا پوری شئ موہوب کو فروخت کردے، یا وقف کردے یا کسی دوسرے کو ہبہ کردے اور دوسرا اس پر قبضہ کرلے۔

لیکن موہوب کا غصب ہوجانا، یا اس کو رہن رکھ دینا، یا قبضہ کے بغیر اس کو ہبہ کرنا یا اس کو کرایہ پر دینا راجح مذہب کے مطابق یہ سب لڑکے کے قبضہ کو ختم نہیں کریں گے، لہذا باپ کے لئے رجوع کرنا جائز ہوگا۔

اگر لڑکا شئ موہوب کو اپنے والد کے ہاتھ فروخت کردے پھر وہ شئ خریداری یا وراثت کے ذریعہ اس کے پاس لوٹ آئے تو اصح قول میں باپ کو رجوع کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں دوبارہ قبضہ ہونا نئے سبب سے ہوگا۔

متصل اضافہ رجوع سے مانع نہ ہوگا، اور منفصل اضافہ لڑکے کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں حاصل ہوا ہے، اور والد شئ موہوب کو واپس لے سکے گا[2]۔

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۴۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۵، الخرشی ۷/ ۱۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۱۰، منح الجلیل ۴/ ۱۰۴۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۲، حاشیۃ البجیرمی ۳/ ۲۱۹۔

چہارم: حنابلہ نے جس میں رجوع کی اجازت دی ہے، اس میں ان کے نزدیک رجوع کے موانع:

۴۳ - الف - اگر کسی بھی سبب سے جیسے بیع، ہبہ، وقف یا ارث وغیرہ کے ذریعہ شئ موہوب، موہوب لہ کی ملکیت سے نکل جائے تو والد کو رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ موہوب لہ کے غیر کی ملکیت کو باطل کرنا ہوگا اور اگر کسی نئے سبب سے ملکیت لوٹ آئے تو باپ رجوع کا مالک نہ ہوگا۔

لیکن اگر کسی عیب یا اقالہ کی وجہ سے بیع فسخ ہوجائے یا خریدار مفلس ہوجائے تو باپ کے لئے رجوع کرنے کے جائز ہونے میں دو اقوال ہیں: ۱- جائز ہے، ۲- ناجائز ہے۔

ب- بیٹے کے تصرف میں شئ موہوب باقی نہ رہے، اس طور پر کہ اس میں اس کا تصرف کا اختیار ختم ہوجائے، لہذا اگر اس کو رہن رکھ دے یا مفلس ہوجائے یا اس پر حجر کردیا جائے تو باپ اس میں رجوع کرنے کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں بیٹے کے علاوہ کے حق کو باطل کرنا ہوگا، اور اگر تصرف سے مانع ختم ہوجائے تو رجوع کرنا جائز ہوگا۔

ج- اگر شئ موہوب سے بیٹے کے علاوہ کی رغبت متعلق ہوجائے مثلاً اگر والد اپنی اولاد کو کوئی چیز ہبہ کرے جس کی وجہ سے لوگ اس کے ساتھ معاملہ کرنے اور اس کو دین دینے میں رغبت کریں، یا اس کی شادی میں رغبت کریں اور اس کی شادی کردیں، خواہ وہ مرد ہو یا عورت تو رجوع کے جائز ہونے میں امام احمد سے دو روایت ہیں:

اول: اس کو رجوع کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی اولاد کو ہبہ کرکے لوگوں کو دھوکہ دیا ہے، یہاں تک کہ لوگوں نے اس پر بھروسہ کیا ہے، اور اس کو دین دینے یا اس کی شادی کرنے پر آمادہ ہوئے ہیں اور جب رجوع کرے گا تو یہ ان کو ضرر پہنچانا ہوگا، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا ضرر ولا ضرار" [1] (اسلام میں نہ ضرر اٹھانا ہے نہ ضرر پہنچانا ہے)، نیز اس لئے کہ اس عمل میں لوگوں کو ضرر پہنچانے کا حیلہ کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

دوم: اس کو رجوع کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اولاد کو ہبہ کردہ میں باپ کے رجوع کرنے کے بارے میں نبی کریم ﷺ کی حدیث عام ہے، نیز اس لئے کہ شئ موہوب کے عین سے قرض خواہ یا شادی کرنے والے کا حق متعلق نہیں ہوا ہے، لہذا رجوع سے مانع نہ ہوگا۔

د- اگر شئ موہوب میں متصل اضافہ ہوجائے جیسے موٹا ہونا، بڑا ہونا، ہنر کا سیکھنا تو رجوع کے جواز میں امام احمد سے دو روایات ہیں:

اول: رجوع کرنا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ اضافہ موہوب لہ کا ہوا ہے، کیونکہ وہ اس کی ملکیت کی بڑھوتری ہے، وہ اضافہ اس کے پاس اس کے والد کی طرف نہیں آیا ہے، اور جب اس میں رجوع کرنا ممنوع ہو تو اصل میں بھی رجوع کرنا ممنوع ہوجائے گا۔

دوم: رجوع کرنا ممنوع نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ شئ موہوب میں اضافہ ہے، لہذا رجوع سے مانع نہ ہوگا، جیسے قبضہ سے قبل اضافہ ہوجائے اور جیسے منفصل اضافہ ہے کہ وہ مانع نہیں ہے [2]۔

ھ- اگر شوہر زوجہ سے مہر ہبہ کرنے کا مطالبہ کرے اور وہ اپنا مہر ہبہ کردے پھر شوہر اس کو طلاق دیدے تو امام احمد سے منقول ہے کہ

---

(۱) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامت اور حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور احمد نے (المسند ۱/ ۳۱۳ طبع المیمنیہ) اور حاکم نے (المستدرک ۲/ ۵۷-۵۸ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے، اور کہا: صحیح ہے۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۲۷۶، کشاف القناع ۴/ ۳۱۴، قواعد ابن رجب قاعدہ ۳۲۔

بیوی کے لئے مہر میں رجوع کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس ہبہ سے اس کا مقصد نکاح کو ہمیشہ برقرار رکھنا ہے، لہذا جب اس کو طلاق دیدے گا تو اس کو رجوع کرنے کا حق ہوگا، یہ امام احمد سے ایک روایت ہے۔

ان سے دوسری روایت ہے: عورت کو رجوع کرنے کا حق ہوگا خواہ وہ شوہر کے مطالبہ پر ہبہ کرے یا بغیر مطالبہ کے ہبہ کرے، یہی شریح نے کہا ہے اور زہری نے قاضیوں سے یہی نقل کیا ہے۔

ان سے تیسری روایت ہے: عورت کے لئے مطلقاً رجوع کرنا جائز نہ ہوگا، یہی عمر بن عبدالعزیز، نخعی، ربیعہ، ثوری، ابوثور، عطاء اور قتادہ کا قول ہے (۱)۔

۴۴-اگر باپ، اپنی اولاد کو ہبہ کردہ شئ میں اس کی طرف سے کوئی تصرف کرے تو یہ رجوع نہ ہوگا۔

اور اگر والد رجوع کے بارے میں اپنا حق ساقط کردے تو اس کے ساقط ہونے میں دو احتمالات ہیں:

اول: ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ شریعت سے ثابت شدہ حق ہے۔

دوم: ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے لہذا اس کو ساقط کرنے کا اختیار ہوگا (۲)۔

ہبہ میں رجوع کی حقیقت:

۴۵-حنفیہ کے نزدیک ہبہ میں رجوع قضا کے ذریعہ ہوگا یا باہمی رضامندی سے ہوگا۔

اگر قضا کے ذریعہ ہو تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ہبہ میں رجوع ہبہ کو فسخ کرنا ہوگا، اس لئے کہ یہ قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ مکمل ہوا اور اس کا حکم فسخ ہونا ہے۔

لیکن اگر رجوع باہمی رضامندی سے ہو تو امام زفر کے علاوہ حنفیہ کا مذہب ہے کہ رجوع ہبہ کو فسخ کرنا ہوگا، اور امام زفر نے کہا: یہ نیا ہبہ ہوگا (۱)۔

حنفیہ کی دلیل: واہب فسخ کر کے خود اپنا حق وصول کر رہا ہے، اور حق وصول پانا قضاء قاضی پر موقوف نہیں ہے، اور یہ قبضہ کے بعد عیب کی وجہ سے قضا کے بغیر واپس کرنے کے برخلاف ہے، کہ یہ تیسرے کے حق میں نئی بیع سمجھی جائے گی، اس لئے کہ خریدار کو فسخ کرنے کا کوئی حق نہیں ہے، اس کا حق صرف یہ ہے کہ مبیع سلامت رہے، اور جب مبیع سلامت نہیں رہی تو اس کی رضامندی میں خلل آ گیا، لہذا ضرورت کی وجہ سے فسخ کا حق ثابت ہوگا، اور تیسرے کے حق میں موجب فسخ کا لازم ہونا قضاء قاضی پر موقوف ہوگا۔

امام زفر کی دلیل: شئ موہوب کی ملکیت، واہب کی طرف باہمی رضامندی سے لوٹی ہے، لہذا عیب کی وجہ سے واپس کرنے کے مشابہ ہوگی اور تیسری کے حق میں نیا عقد سمجھا جائے گا، جیسے قبضہ کے بعد عیب کی وجہ سے واپس کرنا، اس کے نیا ہبہ ہونے کی دلیل وہ ہے جس کو امام محمد بن الحسن نے کتاب الہبۃ میں لکھا ہے: کہ موہوب لہ اگر اپنے مرض الموت میں ہبہ کو واپس کردے تو یہ تہائی میں سے ہوگا اور یہ نئے ہبہ کا حکم ہے، فسخ کا حکم نہیں ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء رجوع میں قضاء قاضی یا باہمی رضامندی کی شرط نہیں لگاتے ہیں اس لئے کہ جب انہوں نے باپ کے لئے اپنی اولاد کو ہبہ کردہ میں رجوع کرنے کو جائز قرار دیا تو انہوں نے صرف شریعت کی نص پر اعتماد کیا، اس لئے اس کے بعد رجوع

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۲۹۷، الإنصاف ۷/ ۱۴۷۔

(۲) الإنصاف ۷/ ۱۴۸-۱۴۹۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۳۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۴۲۔

کرنے میں کسی بھی شرط کی حاجت نہ ہوگی اس لئے کہ جس نص میں اس کی اجازت ہے وہ اس قسم کی شرط سے خالی ہے(۱)۔

اور جب والد رجوع کرے گا تو یہ عقد ہبہ کے فسخ کرنے میں خیار ہوگا جیسے خیار شرط میں فسخ ہوا کرتا ہے، اور رجوع کرنا نیا ہبہ نہ ہوگا(۲)۔

اگر ہبہ عوض کے ساتھ ہوتو اس کا حکم بیع کے حکم کی طرح ہوگا، اور فسخ واقالہ میں اسی کے احکام جاری ہوں گے۔

شافعیہ نے لکھا ہے کہ ہبہ میں آپس میں فسخ کرنا اور اقالہ کرنا رجوع نہیں ہوتا لہذا ان دونوں کی وجہ سے ہبہ فسخ نہ ہوگا(۳)۔

ہبہ میں رجوع پر مرتب ہونے والے آثار:

۴۶-اگر ہبہ میں رجوع ہوجائے تو اس پر حسب ذیل آثار مرتب ہوں گے:

الف-شئ موہوب واہب کی ملکیت میں لوٹ آئے گی۔

ب-واہب اس کا مالک ہوجائے گا، اگر چہ اس پر قبضہ نہ کرے، اس لئے کہ قبضہ ملکیت کے منتقل ہونے میں معتبر ہوتا ہے، پرانی ملکیت کے لوٹنے میں نہیں، اور جو لوگ رجوع کو نیا ہبہ قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک قبضہ پر موقوف ہوگا اور یہ امام زفر کا قول ہے۔

ج-رجوع کے بعد شئ موہوب، موہوب لہ کے قبضہ میں امانت ہوگی، یہاں تک کہ اگر اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ ہبہ پر قبضہ، ناقابل ضمان قبضہ ہوتا ہے، لہذا اگر ہبہ فسخ ہوجائے تو واہب کا قبضہ برقرار رہے گا اور موہوب لہ پر واجب ہوگا کہ ہبہ کو لوٹا دے اور تعدی کے بغیر وہ ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ میں امانت ہے۔

۴۷-اگر موہوب لہ، شئ موہوب واہب کو ہبہ کردے اور یہ باہمی رضامندی یا قضاء قاضی کے ذریعہ نہ ہوتو یہ نیا ہبہ ہوگا، اور اس کی بنیاد پر حسب ذیل امور لازم ہوں گے:

-واہب اس کا مالک نہ ہوگا یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرلے۔

-جب اس پر قبضہ کرلے گا تو یہ باہمی رضامندی یا قضاء قاضی کے ذریعہ رجوع کے درجہ میں ہوگا۔

-موہوب لہ کو اس میں رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا(۱)۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۶/۲۸۲، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۱۱۴۔

(۲) المغنی والشرح الکبیر ۶/۲۸۲۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/۱۱۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۱۳۴۔

ہتماء

تعریف:

۱-ھتماء لغت میں: وہ جانور ہے جس کے آگے کے دانت جڑ سے ٹوٹ کر گر گئے ہوں (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو اس کے لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں۔

صاحب غایۃ المنتہی، مرعی الکرمی وغیرہ نے ہتماء کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ وہ جانور ہے جس کے آگے کے دانت جڑ سے گر گئے ہوں (۲)۔

ہتماء کی قربانی کا حکم:

۲-ہتماء کی قربانی کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بارے میں ان کے یہاں یہ تفصیل ہے:

صحیح قول میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر وہ چرتا ہو اور چارہ کھاتا ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی ورنہ نہیں (۳)۔

ایک روایت میں انہوں نے کہا: جس جانور کے دانت نہ ہوں خواہ وہ چارہ کھائے یا نہ کھائے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی (۴)۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ دانتوں میں کثرت وقلت کا اعتبار کرتے ہیں، اس لئے کہ دانت بھی کان کی طرح عضو ہے، تو اس میں بھی اکثر کے باقی رہنے کا اعتبار کیا جائے گا۔

ان سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر اتنا باقی ہو کہ اس سے چارہ کھانا ممکن ہو تو کافی ہوگا، اس لئے کہ مقصد حاصل ہے، کیونکہ دانت کا مقصد اس کے ذریعہ کھانا ہے، لہذا مقصد کا باقی رہنا معتبر ہوگا (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ایک دانت کا موجود نہ ہونا مطلقاً نقصان دہ نہ ہوگا، اسی طرح اگر دانت اگنے یا بڑھاپا کی وجہ سے اکثر دانت گر جائیں تو کوئی حرج نہ ہوگا، لیکن ان دونوں کے علاوہ چوٹ یا مرض کی وجہ سے گر جائیں تو نقصان دہ ہوگا (۲)۔

مالکیہ میں سے لخمی نے کہا: جس کے دانت ٹوٹ کر گر گئے ہوں وہ کافی نہ ہوگا، اور اگر بڑھاپے کی وجہ سے اس کے دانت گر گئے ہوں تو ایک بار امام مالک نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے (۳)۔

شافعیہ نے کہا: جس کے کچھ دانت گر گئے ہوں وہ کافی ہوگا، اور اگر اس کے تمام دانت ٹوٹ گئے ہوں یا گر گئے ہوں تو صاحب التہذیب اور ایک جماعت نے کہا: مطلقاً کافی نہ ہوگا اور امام الحرمین نے کہا: محققین نے کہا: کافی ہوگا، اور ایک قول ہے: کافی نہ ہوگا۔

ان میں سے بعض نے کہا: اگر مرض کی وجہ سے یا چارہ کھانے میں خلل انداز ہو اور گوشت کم ہو جائے تو ممنوع ہوگا ورنہ نہیں۔

نووی نے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: یہ ٹھیک ہے، لیکن بلا شبہ وہ خلل انداز ہوگا اس لئے گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ مطلق ممنوع ہوگا، اس کے بعد انہوں نے کہا: اصح ممنوع ہونا ہے (۴)۔

---

(۱) المعجم الوسیط والمصباح المنیر، النہایۃ فی غریب الحدیث لابن الأثیر ۵/۲۴۳۔

(۲) مطالب اولی النہی ۲/۴۶۵، نیز دیکھئے: تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی علیہ ۶/۶، البنایہ شرح الہدایہ ۹/۱۴۹۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/۲۹۸، حاشیۃ الشلبی بہامش تبیین الحقائق ۶/۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۰۶۔

---

(۱) البنایہ شرح الہدایہ ۹/۱۴۹-۱۵۰۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/۱۴۴ طبع دار المعارف۔

(۳) الذخیرۃ للقرافی ۴/۱۴۸۔

(۴) روضۃ الطالبین ۳/۱۹۶-۱۹۷، نیز دیکھئے: أسنی المطالب ۱/۵۳۶۔

حنابلہ نے کہا: ہتماء جس کے آگے کے دانت جڑ سے گر گئے ہوں کافی نہ ہوگا، اگر آگے کے کچھ دانت باقی رہ گئے ہوں تو کافی ہوجائے گا[۱]۔

(۱) مطالب أولی النہی ۲/ ۴۶۵۔

ہجاء

تعریف:

۱- **ھجاء لغت میں:** مدح کے خلاف ہے، یعنی برا کہنا، گالی گلوج کرنا اور عیوب شمار کرنا: کہا جاتا ہے: **ھجاہ یھجوہ ھجوا وھجاء:** شعر میں گالی دینا، ابن منظور نے کہا: نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**اللھم إن فلانا ھجاني فاھجه اللھم مكان ما ھجاني**"[۱]، یعنی اس نے جو میری ہجو کی ہے، اس کو اس کی ہجو کا بدلہ دے۔

ھجاء: وہ شخص جو دوسرے کو بہت برا بھلا کہے اور اس کے عیوب بیان کرے۔

کہا جاتا ہے: **ھاجاہ، مھاجاۃ و ھجاء:** ایک دوسرے کی ہجو کرنا، **تھاجیا:** ایک دوسرے کو گالی گلوج کرنا۔

ھجاء کا معنی لفظ کے حروف کا ہجے کرنا اور ان حروف کے حرکات کے ساتھ ان کا تلفظ کرنا بھی ہے، کہا جاتا ہے: **تھجی حروف الأبجدیة:** ان کے نام شمار کرنا، یا ایسی آواز نکالنا جس سے ان کا پتہ چلے، حروف الہجاء: الف سے یا تک حروف جن سے لفظ تیار ہوتا ہے۔

کہا جاتا ہے: **ھجاالکتاب ھجوا و ھجاء:** پڑھنا اور

(۱) حدیث: "**اللھم إن فلانا ھجاني......**" کو ابن حاتم نے علل الحدیث (۲/ ۲۶۳ طبع دار المعرفہ) میں ذکر کیا ہے اور اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو عدی بن ثابت سے مرسل ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

سیکھنا، تھجی القرآن: قرآن کی تلاوت کی یا اس کی تلاوت کرنا سیکھنا۔

کہا جاتا ہے: ھذا علی ھجاء کذا: اس کا ہم شکل ہونا، فلان علی ھجاء فلان: لمبائی اور شکل میں اس کے برابر ہونا(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف–سب:

۲-سب لغت میں: برا بھلا کہنا، گالی دینا (۳)۔

اصطلاح میں دسوقی نے کہا: ہر برا کلام ہے (۴)۔

ہجاء اور سب میں ربط یہ ہے کہ ہجاء شعر کے ذریعہ ہوتا ہے اور سب اس سے عام ہے۔

ب–لعن:

۳-لعن لغت میں: دور کرنا اور دھتکارنا ہے، ایک قول ہے: اللہ تعالی سے دور کرنا اور دھتکارنا اور خلق کی طرف نسبت ہو تو سب وشتم ہے (۵)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ہجاء اور لعن میں ربط یہ ہے کہ لعن اللہ تعالی کی رحمت سے دھتکارنے کی بددعا کے ساتھ خاص ہے۔

ج–قذف:

۴-قذف لغت میں: پھینکنا ہے، کہا جاتا ہے: قذف بالحجارة قذفاً: پتھر پھینکنا، قذف المحصنة قذفا: پاک دامن عورت پر برائی کا الزام لگانا، قذف بقوله: بلا کسی غور وفکر کے بولنا۔

قذیفة: بری بات یعنی گالی، یا پھینکی جانے والی چیز (۱)۔

اصطلاح میں: مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے، مکلّف آزاد مسلمان کو اس کے باپ یا دادا سے نسب کی نفی یا زنا کا الزام لگانا ہے (۲)۔

ہجاء اور قذف میں ربط یہ ہے کہ ہجاء اور قذف میں سے ہر ایک مہجو اور مقذوف کی برائی بیان کرنا ہے، البتہ ہجاء ہر قسم کے عیب کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن قذف خاص قسم کی برائی یعنی زنا کے الزام کے ساتھ ہوتا ہے، یا اس کے ہم معنی لفظ سے ہوتا ہے، جو عزت وآبرو کو عیب دار بنائے، چنانچہ دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور ہجاء عام ہے۔

د–غیبت:

۵-غیبت لغت میں اغتیاب سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: اغتاب الرجل صاحبه اغتیاباً، غیبت کرنا، یعنی انسان کے پیٹھ پیچھے اس کی برائی بیان کرنا یا ایسی چیز ذکر کرنا کہ اگر وہ اس کو سنے تو تکلیف ہو اگر چہ وہ چیز اس میں ہو، تو اگر سچا ہوگا تو غیبت ہوگی اور اگر جھوٹ ہوگا تو بہتان ہوگا، ایسا ہی نبی کریم ﷺ سے مروی ہے (۳)، اور یہ

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، لسان العرب۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) المعجم الوسیط۔
(۴) الدسوقی ۴/ ۳۰۹۔
(۵) لسان العرب۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۶۱-۴۶۲ طبع دار المعارف، مصر۔
(۳) حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ قال: أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه فقد بهته" (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جانتے ہو غیبت کیا ہے، انہوں نے کہا: اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے بھائی کی ایسی بات بیان کرنا جس کو

صرف پیٹھ پیچھے ہی ہوسکتی ہے، اور اسم غیبت ہے۔

بعض فقہاء سے منقول ہے: **غابه يغيبه** یعنی عیب لگانا اور اس کی برائی بیان کرنا، ابن الاعرابی سے منقول ہے، **غاب**، غیبت کرنا، کسی انسان کو بھلائی یا برائی کے ساتھ یاد کرنا(۱)۔

اصطلاح میں: برکتی نے غیبت میں یہ قید لگائی ہے کہ عیب لگانے کے طور پر ہو، چنانچہ انہوں نے کہا: غیبت، عیب لگانے کے طور پر انسان کی برائیاں ذکر کرنا ہے، جبکہ وہ برائیاں اس میں ہوں، اگر اس میں نہ ہوں تو یہ بہتان ہے، اور اگر سامنے کہے تو یہ گالی ہے (۲)۔

ربط یہ ہے کہ ہجاء اور غیبت میں سے ہر ایک مہجو اور مغتاب (جس کی غیبت کی جائے) کی برائیاں بیان کرنا ہے، لیکن غیبت میں برائی کا ذکر اس کے غائبانہ میں ہوتا ہے، جس کے بارے میں غیبت کی جائے اور ہجاء میں کبھی اس کے سامنے ہوتا ہے، اور کبھی اس کے غائبانہ میں۔

ھ- نمیمہ:

۶- نم: فتنہ یا وحشت پیدا کرنے کی کوشش کرنا ہے، اور اسم **نميمة** ہے، یعنی ایک دوسرے کے خلاف بھڑکانا اور برانگیختہ کرنا، اور باتوں کا پہنچانا، التہذیب میں ہے: **نميم** اور **نميمة** دونوں اسم ہیں، اور **نمام** اسم صفت ہے (چغلخور) نمیمہ: لکھنے کی آواز، لکھائی کسی شئی کی حرکت یا قدم رکھنے کی ہلکی آواز (۳)۔

اصطلاح میں راغب اصفہانی نے کہا: نمیمہ: چغل خوری کرنا، نم: چغل خوری کی بات ظاہر کرنا، برکتی نے کہا: نمام: جو قوم کے ساتھ بات کرے اور ان کی چغلخوری کرے اور ان کی ناپسندیدہ بات ظاہر کرے (۱)۔

وہ ناپسند کرے) کی روایت مسلم (۴/۲۰۰۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

شرعی حکم:

۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ غیر معصوم (جس کی جان و مال شرعاً غیر محفوظ ہو) کافر اور مرتد کی ہجو جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت حسان کو کفار کی ہجو کرنے کا حکم دیا (۲)۔

اسی طرح فقہاء کا مذہب ہے کہ مسلمان کی ہجو کرنا جائز نہیں ہے، شافعیہ نے بدعتی اور فاسق کو جو اعلانیہ فسق کا مرتکب ہو مستثنی کیا ہے کہ ان کی ہجو کرنا جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک منافق مسلمان کی ہجو کرنا جائز ہے (۳)۔

فقہاء نے مسلمان کی ہجو کے ناجائز ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**وَالَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوْا فَقَدِاحْتَمَلُوْا بُهْتَاناً وَّإِثْمًا مُّبِيْنًا**" (۴) (اور جو لوگ ایذا پہنچاتے رہتے ہیں ایمان والوں کو اور ایمان والیوں کو بدوں اس کے کہ انہوں نے کچھ کیا ہو تو وہ لوگ بہتان اور صریح گناہ کا بار (اپنے اوپر) لیتے ہیں)، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسٰى أَنْ**

---

(۱) المفردات فی غریب القرآن، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) حدیث: "أمر النبي ﷺ حسانا بهجو الكفار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۳۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۹۳۳ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت براء بن عازبؓ سے کی ہے۔

(۳) الوسیلۃ الأحمدیہ بہامش بریقہ محمودیہ ۴/۲۶، القوانین الفقہیہ رص ۴۲۲ طبع دار الکتاب العربی، الفواکہ الدوانی ۲/۴۵۸، مغنی المحتاج ۴/۴۳۰، حاشیۃ القلیوبی ۴/۳۲۱، المغنی ۹/۱۷۶-۱۷۹، القرطبی ۱۴/۲۴۰، دلیل الفالحین ۴/۴۱۷۔

(۴) سورۂ احزاب/۵۸۔

یَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّنْ نِّسَآءٍ عَسٰى أَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوْا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْإِيْمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ"[۱] (اے ایمان والو! نہ مردوں کو مردوں پر ہنسنا چاہئے، کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ عورتوں کو عورتوں پر (ہنسنا چاہئے) کیا عجب کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ ایک دوسرے کو طعنہ دو اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے اور جو (اب بھی) توبہ نہ کریں گے وہی ظالم ٹھہریں گے)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"[۲] (کامل مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے تمام مسلمان محفوظ رہیں)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس المؤمن بالطعان ولا باللعان ولا الفاحش ولا البذيء"[۳] (مومن طعنہ دینے والا، لعنت کرنے والا، بدخلق اور فحش گو نہیں ہوتا ہے)۔

۸- مردوں کی ہجو کا حکم، زندوں کے ہجو کے حکم کی طرح ہے[۴]، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا"[۵] (مردوں کو برا بھلا نہ کہو، کیونکہ انہوں نے جو کچھ کیا ہے اس تک پہنچ گئے ہیں)، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لا تسبوا أمواتنا فتؤذوا به الأحياء"[۱] (ہمارے مردوں کو برا بھلا نہ کہو کہ اس کے ذریعہ زندوں کو ایذاء پہنچاؤ گے)۔

حروف تہجی کے تلفظ پر شرعی حکم کا مرتب ہونا:

۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ عقود یا تصرفات کے ان الفاظ پر فقہی احکام مرتب ہوتے ہیں جن سے وہ احکام متعلق ہوتے ہیں[۲]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جن الفاظ سے طلاق یا عتق واقع ہوتے ہیں، ان الفاظ کے ہجے کرنے سے طلاق یا عتق واقع ہوجائیں گے، ابن الہمام نے کہا: حروف تہجی کے تلفظ سے طلاق واقع ہوجائے گی، جیسے تجھ کو (ط ل ا ق) اسی طرح اگر اس سے کہا جائے: کیا تو نے اس کو طلاق دے دی ہے؟ اور وہ کہے: "ن ع م" (ہاں) بشرطیکہ نیت بھی کرے نیت کی قید کی صراحت بدائع میں ہے[۳]۔

شافعیہ نے کہا: لفظ طلاق سے اس کے معنی کا قصد کرنا شرط ہے، طلاق کے معنی کا قصد کئے بغیر صرف اس کے حروف کا قصد کرنا کافی نہ ہوگا[۴]۔

---

(۱) سورۂ حجرات/۱۱۔

(۲) حدیث: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۶۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حسن غریب ہے۔

(۴) سابقہ فقہی حوالے۔

(۵) حدیث: "لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا = إليه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۶۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا تسبوا أمواتنا فتؤذوا به الأحياء" کی روایت حاکم نے المستدرک (۳/ ۳۲۹ طبع دار الکتاب العربی) میں کی ہے، اور کہا: صحیح ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۲۱ مطبعہ انصار السنۃ المحمدیہ قاہرہ۔

(۳) شرح فتح القدیر ۳/ ۳۲۵، ۳۵۴ طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت، لبنان۔

(۴) مغنی المحتاج إلی معرفۃ الفاظ المنہاج ۳/ ۲۸۰ طبع دار الفکر۔

ایک دوسرے کی ہجو کرنے کا حکم:

۱۰-اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو ناحق برا بھلا کہے اور اس کے بدلہ میں وہ دوسرا شخص اس کو برا بھلا کہے تو کیا دونوں گنہگار ہوں گے؟ یا صرف ابتدا کرنے والا گنہگار ہوگا؟ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**المستبان ما قالا فعلی البادئ منهما مالم يعتد المظلوم**"[۱] (دو گالی گلوج کرنے والے جو کچھ کہیں گے اس کا گناہ ابتدا کرنے والے پر ہوگا بشرطیکہ مظلوم تعدی نہ کرے)۔

اس حدیث کی شرح میں ابن علان نے نووی سے نقل کیا ہے: اس کا معنی یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان ہونے والی گالی گلوج کا پورا گناہ ان میں سے شروع کرنے والے پر ہوگا، الا یہ کہ دوسرا بدلہ لینے میں حد سے تجاوز کر جائے اور ظالم نے جو کچھ کہا ہے اس سے زیادہ اس کو ایذاء پہنچادے۔

انہوں نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بدلہ لینا جائز ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کتاب وسنت سے اس کی تائید ہوتی ہے، اس کے باوجود صبر کرنا اور معاف کردینا زیادہ بہتر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُوْرِ**"[۲] (اور جو شخص صبر کرے اور معاف کردے، یہ البتہ بڑے ہمت کے کاموں میں سے ہے)، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "...... **وما زاد الله عبدا بعفو إلا عزا**"[۳] (معاف کرنے سے اللہ تعالیٰ بندہ کی عزت ہی بڑھاتے ہیں)۔

اگر حد سے تجاوز کئے بغیر بدلہ لینا پایا جائے تو بدلہ لینے والا بری ہوجائے گا اور ابتدا کرنے والا بھی قصاص کے ہوجانے کی وجہ سے بری ہوجائے گا، اس کے باوجود ابتدا کرنے والے پر اس کا گناہ ہوگا[۱]۔

قرطبی نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: "**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهٖ**......"[۲] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے) کی تفسیر میں کہا ہے: طبری نے ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: یہ آیت صرف اس شخص کے بارے میں نازل ہوئی ہے جس پر کوئی ظلم ہوا اور وہ قادر ہونے پر اپنے ظالم سے صرف اس کے ظلم کے بقدر بدلہ لے، اس سے تجاوز نہ کرے اس کو ماوردی نے ابن سیرین اور مجاہد سے نقل کیا ہے[۳]۔

ہجو کرنے والے کی تعزیر (تنبیہ وفہمائش):

۱۱-امام کو حق ہے کہ جو شخص ناحق لوگوں کی ہجو کرے اس کی تعزیر کرے، اس لئے کہ اس قسم کی ہجو حرام ہے، اور اس کا ارتکاب کرنا معصیت ہے، اور جس معصیت میں کوئی حد مقرر نہ ہو اس میں تعزیر واجب ہوتی ہے۔

تفصیل اصطلاح (تعزیر فقرہ ۸) میں دیکھئے۔

---

(۱) حدیث: "المستبان ما قالا فعلی البادي......" کی روایت مسلم (۲۰۰۰/۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ شوریٰ/ ۴۳۔

(۳) حدیث: "وما زاد الله عبدا بعفو إلا عزا" کی روایت مسلم (۲۰۰۱/۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

---

(۱) دلیل الفالحین ۴/ ۴۱۴۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۳) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۰۱، ۲۰۲، ۱/ ۲۰۷، ۲۰۸۔

ہجر

تعریف:

۱-ہجر لغت میں: ھجر کا مصدر ہے، اور یہ وصل کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: ھجرته ھجرا، قطع تعلق کرنا، ھجر فلان ھجرا: ایک دوسرے سے دور ہونا، ھجر الفحل: جفتی چھوڑ دینا، ھجر الشئ أو الشخص: اس کو چھوڑ دینا اس سے اعراض کرنا، ھجرز وجته: طلاق دیئے بغیر اس سے الگ ہوجانا، قرآن کریم میں ہے: "وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ"(۱) (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو)۔

اصطلاح میں: برکتی اور راغب نے کہا: ہجر: جس کی دیکھ بھال لازم ہو اس کو چھوڑ دینا، اور انسان کا دوسرے سے جدائی اختیار کرنا، خواہ بدن سے ہو یا زبان یا دل سے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ" (اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو)، ان کے قریب نہ جانے سے کنایہ ہے۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوْا هٰذَا الْقُرْاٰنَ مَهْجُوْرًا"(۲) (میری قوم نے اس قرآن کو بالکل نظر انداز کر رکھا تھا)، اس سے مراد دل سے یا دل وزبان سے چھوڑنا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيْلًا"(۱) (اور ان سے خوبصورتی کے ساتھ الگ ہوجایئے)، اس میں تینوں کا احتمال ہے(۲)۔

(۱) سورۂ نساء/۳۴۔
(۲) سورۂ فرقان/۳۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ترک:

۲-الترک لغت میں: ترک کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے ترک الشيء ترکا: پھینک دینا، چھوڑ دینا، ترکت المنزل: منزل سے کوچ کرنا، ترکت الرجل: کسی سے علاحدگی اختیار کرنا، پھر معانی میں ساقط کرنے کے لئے استعمال کیا گیا، کہا گیا: ترک حقه: حق ساقط کردینا، ترک رکعة من الصلوۃ: ادا نہ کرنا، اس لئے کہ یہ اس کو ساقط کرنا ہے جو شرعا ثابت ہو، ترکت البحر ساکنا: اس کی حالت نہ بدلنا، ترک المیت مالا: اپنے پیچھے مال چھوڑنا، اسم ترکہ ہے(۳)۔

اصطلاح میں: برکتی نے کہا: جو کام اپنی قدرت میں ہو اس کو ارادہ سے یا بلا ارادہ نہ کرنا ترک ہے، یا انسان جس کام میں ہو اس سے الگ ہوجانا ترک ہے(۴)۔

ہجر اور ترک میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، ترک عام ہے۔

ب-نشوز:

۳-لغت میں نشوز کے بعض معانی: نافرمانی کرنا، گریز کرنا، کہا جاتا

(۱) سورۂ مزمل/۱۰۔
(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، تہذیب الأسماء واللغات ۱۷۹/۴ طبع دار الکتب العلمیہ، المفردات فی غریب القرآن، قواعد الفقہ للبرکتی، الجامع لأحکام القرآن ۱۷۱/۵-۱۷۲ طبع دار إحیاء التراث العربی، لبنان، مغنی المحتاج ۲۵۹/۳ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۲۰۹/۵۔
(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

ہے: نشزت المرأة من زوجها نشوزاً: عورت کا اپنے شوہر کی نافرمانی کرنا اور گریز کرنا، نشز الرجل من امرأته نشوزاً: مرد کا عورت کو چھوڑ دینا اور اس سے بدسلوکی کرنا۔

ابو اسحاق نے کہا: نشوز زوجین کے مابین ہوتا ہے، یعنی ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کو ناپسند کرنا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۲]۔

ھجر اور نشوز میں ربط: زوجہ کا نشوز اس کا سبب ہوتا ہے کہ شوہر اس کے نشوز پر اس کی تادیب کے لئے خوابگاہ میں اس سے الگ ہوجائے۔

ج-بغض:

۴-بغض لغت میں: ناپسند کرنا، بغض رکھنا، کہا جاتا ہے: بغض الشئ بغضا: ناپسند کرنا، بغض رکھنا، البغضاء: سخت بغض جیسا کہ برکتی نے کہا یہ دل میں ہوتا ہے۔

اصطلاح میں: راغب نے کہا: نفس جس چیز کو ناپسند کرے اس سے نفرت کرنا بغض ہے، یہ حب کی ضد ہے، نفس جس چیز کو پسند کرے اس کی طرف مائل ہونا حب ہے[۳]۔

ربط: بغض کبھی کبھی ہجر کا سبب ہوتا ہے۔

ہجر سے متعلق احکام:

ہجر سے متعلق کچھ احکام ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار (۲/ ۴۴۶ دار إحیاء التراث العربی)، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۴۴ طبع دار الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۹، المغنی ۷/ ۴۶ طبع دار المنار قاہرہ، المفردات فی غریب القرآن۔

(۳) المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی، المفردات فی غریب القرآن۔

اول: شریعت نے جس کام سے منع کیا ہے اس کو چھوڑ دینا:

۵-جس کام سے شریعت نے منع کیا ہے، اس سے الگ رہنے، اس کو ترک کرنے اور اس سے پرہیز کرنے کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرو نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه"[۱] (مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں اور مہاجر وہ ہے جو اللہ تعالی کی منع کردہ چیزوں کو چھوڑ دے)، ایک روایت میں ہے: "المهاجر من هجر السيئات"[۲] (مہاجر وہ ہے جو برائیوں کو چھوڑ دے)۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: یہاں مہاجر، ہاجر کے معنی میں ہے، اگرچہ مفاعل کا تقاضا ہے کہ فعل کا وقوع دونوں طرف سے ہو، لیکن یہاں ایک کی طرف سے ہے جیسے مسافر اور ہوسکتا ہے کہ اپنے باب کے مطابق ہو، اس لئے کہ جو اپنے وطن کو چھوڑ دے گا وہ لازمی طور پر اپنے وطن سے مہجور بھی ہوگا، اس ہجرت کی دو قسمیں ہیں: ظاہری، باطنی، باطنی: نفس امارۃ اور شیطان جس چیز کی طرف بلائیں اس کو چھوڑ دینا، ظاہری: فتنوں سے دین کے ساتھ فرار اختیار کرنا، گویا مہاجرین کو اس کا مخاطب اس لئے بنایا گیا تاکہ وہ صرف اپنے ملک بدلنے پر بھروسہ نہ کرلیں بلکہ شریعت کے اوامر ونواہی کی پابندی کریں اور ہوسکتا ہے کہ جب مکہ فتح ہوگیا اور ہجرت ختم ہوگئی تو یہ ان لوگوں

(۱) حدیث: "المسلم من سلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "المهاجر من هجر السيئات......" کی روایت ابن حبان (الإحسان ۱/ ۴۲۵ طبع مؤسسۃ الرسالہ) نے کی ہے۔

کے دلوں کی تسلی کے لئے کیا گیا ہو جو اس میں شریک نہ ہو سکے، بلکہ حقیقی ہجرت اس کو حاصل ہوگی جو اللہ تعالی کی منع کردہ چیزوں کو چھوڑ دے(۱)۔

ابن علان نے کہا: کامل مہاجر وہ شخص ہے جو اللہ تعالی کے حکم کی فرمانبرداری، اس کی عظمت اور اس کے خوف کی وجہ سے اس کی منع کردہ چیزوں کو چھوڑ دے، اس میں گناہ صغیرہ وکبیرہ سب داخل ہیں، کامل ہجرت کرنے والا وہ ہوگا جو سرے سے تمام گناہ چھوڑ دے اور طاعت سے آراستہ ہوجائے (۲)۔

اس سلسلے میں بہت سی آیات واحادیث منقول ہیں، جن میں اللہ تعالی کی منع کردہ چیزوں سے پرہیز کرنے کا حکم دیا گیا ہے (دیکھئے: اصطلاح ترک فقرہ/۸-۱۱)۔

دوم: مسلمان کا اپنے بھائی کو چھوڑ دینا:

۶ - اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلمان کے لئے اپنے مسلمان بھائی کو تین دن اور تین رات سے زیادہ چھوڑ دینا حرام ہے، چنانچہ حضرت ابو ایوب انصاریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا یحل لمسلم أن یهجر أخاه فوق ثلاث لیال، یلتقیان فیعرض هذا ویعرض هذا، وخیرهما الذي یبدأ بالسلام"** (۳) (کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں ہے کہ اپنے بھائی کو تین رات سے زیادہ چھوڑے رکھے کہ دونوں ملیں تو یہ بھی اعراض کرے وہ بھی اعراض کرے، ان دونوں میں بہتر وہ ہے جو پہلے سلام کرے)، یہ حدیث مسلمان کے حق میں تین دن سے زیادہ کے ممنوع ہونے کے بارے میں صریح ہے (۱)، ابن تیمیہ اور ابن حجر الہیتمی نے مسلمان کے لئے تین دن سے زیادہ اپنے بھائی کو چھوڑنے کو گناہ کبیرہ میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ اس میں قطع تعلق، ایذا رسانی اور فساد ہے اور آخرت میں اس پر وعید ثابت ہے (۲)، اس لئے کہ حدیث ہے: **"من هجر أخاه فوق ثلاث فهو في النار إلا أن یتدارکه الله بکرامته"** (۳) (جو شخص اپنے بھائی کو تین دن سے زیادہ چھوڑے رکھے وہ جہنمی ہوگا، اِلا یہ کہ اللہ تعالی اس کی عزت افزائی کے ذریعہ اس کی تلافی کردے)۔

البتہ مسلمان کے لئے اپنے بھائی کو تین دن تک چھوڑنے کو جمہور فقہاء نے حدیث میں مفہوم مخالف سے استدلال کرکے مباح قرار دیا ہے، انہوں نے کہا: تین دنوں تک صرف اس لئے معاف ہے کہ آدمی کی فطرت میں غصہ ہے، لہذا تین دن تک معاف قرار دیا گیا تاکہ یہ عارضہ ختم ہوجائے (۴)، خطابی نے کہا: تین دن کی رخصت دی گئی کہ وہ کم ہے اس کے بعد کو ممنوع قرار دیا گیا (۵)، تین،

---

(۱) فتح الباری ۱/ ۵۴۔

(۲) دلیل الفالحین ۴/ ۴۱۷۔

(۳) حدیث: "لا یحل لمسلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۸۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح للملا علی القاری ۴/ ۶۱۷، الجامع من المقدمات لابن رشد ص ۲۶۷ طبع دار الفرقان، النووی علی مسلم ۱۶/ ۱۱۷، عمدۃ القاری ۱۸/ ۱۷۹، فتح الباری ۱۰/ ۴۹۵، المنتقی للباجی ۷/ ۲۱۵، کفایۃ الطالب الربانی لرسالۃ ابن أبی زید القیروانی ۲/ ۳۹۴۔

(۲) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۴۲، ۴۴، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۱/ ۲۴۲۔

(۳) حدیث: "من هجر أخاه فوق ثلاث فهو......" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۸/ ۳۱۵ طبع العراق) میں حضرت فضالہ بن عبیدؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۶۷ طبع القدسی) میں کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۴) النووی علی مسلم ۱۶/ ۱۱۷، نیز دیکھئے: عمدۃ القاری ۱۸/ ۱۸۴، المنتقی للباجی ۷/ ۲۱۵، الأبی علی مسلم ۷/ ۱۶، کفایۃ الطالب الربانی لرسالہ ابن ابی زید القیروانی وحاشیۃ العدوی علیہ ۲/ ۳۹۵۔

(۵) معالم السنن ۷/ ۲۳۱ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری۔

شریعت کے بہت سے احکام میں کم کی آخری حد ہے(۱)، لہذا چھوڑنے میں تین دن کی تخفیف کی گئی، اس لئے کہ طبیعت کے خلاف کوئی چیز پیش آجاتی ہے تو عام طور پر تین دن رہتی ہے، ہجر وغیرہ میں تین دن کی تحدید میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَقَالَ تَمَتَّعُوْا فِي دَارِكُمْ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ"(۲) (تب (صالح نے) کہا تم اپنے گھروں میں تین دن اور بسر کرلو)۔

جو فقہاء مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کرتے ہیں انہوں نے کہا: حدیث تین دن تک ہجر کے مباح ہونے کا تقاضا نہیں کرتی ہے(۳)۔

مرقاۃ المفاتیح میں ہے: ہمارے ائمہ میں یعنی حنفیہ میں سے اکمل الدین نے کہا: تین دن سے زیادہ مسلمان بھائی کو چھوڑنے کے حرام ہونے کی صراحت حدیث میں ہے، لیکن تین دنوں تک اس کو چھوڑنے کا جواز حدیث کے مفہوم مخالف سے ثابت ہے، صراحت نہیں ہے، تو جو لوگ مفہوم کے حجت ہونے کے قائل ہیں جیسے شافعیہ ان کے لئے جائز ہے کہ اس کو مباح کہیں اور جن کے نزدیک مفہوم حجت نہیں ہے، ان کے لئے مباح کہنا جائز نہیں ہے(۴)۔

فقہاء نے تین دن سے زیادہ ممنوع ہجر کو اس پر محمول کیا ہے جو انسان کی خواہش کی وجہ سے ہو، مثلاً بہن بھائی کی طرف سے ناپسندیدہ امر، غصہ یا نفرت کی وجہ سے یا حقوق معاشرت میں کوتاہی کی وجہ سے اس کو چھوڑ دے اور جو دین کی وجہ سے ہو وہ ممنوع نہ ہوگا، اس لئے کہ گمراہ اور بدعتی لوگوں کو جب تک کہ ان کی طرف سے توبہ اور حق کی طرف رجوع کرنا ظاہر نہ ہو ہمیشہ کے لئے چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ جب حضرت کعب بن مالک اور ان کے ساتھی غزوہ تبوک میں پیچھے رہ گئے اور رسول اللہ ﷺ کو ان پر نفاق کا شبہ ہوا تو آپ ﷺ نے ان کو چھوڑ دینے کا حکم دیا، اور ان کو اپنے گھروں میں بیٹھے رہنے کا حکم دیا، تقریباً پچاس دن وہ لوگ بیٹھے رہے(۱)، یہاں تک کہ اللہ تعالی نے ان کی توبہ اور ان کے ساتھیوں کی توبہ نازل کی، اس وقت رسول اللہ ﷺ کو نفاق سے ان کے بری ہونے کا علم ہوا(۲)۔

منقول ہے کہ حضرت عبداللہ بن مغفل کے ایک رشتہ دار نے کنکری پھینکی تو انہوں نے اس کو منع کیا، اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے خذف (کنکریوں سے کھیلنا)(۳) سے منع فرمایا ہے، پھر اس نے دوبارہ پھینکا تو حضرت عبداللہ نے کہا: میں تم سے بیان کرتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، پھر تم خذف کرتے ہو، میں تم سے کبھی بات نہیں کروں گا(۴)۔

حضرت عبداللہ بن مغفل کی حدیث پر حاشیہ میں امام نووی نے کہا: اس میں اہل بدعت وفسق اور علم کے باوجود سنت ترک کرنے والوں کو چھوڑ دینے کا ذکر ہے، ان کو ہمیشہ کے لئے چھوڑ دینا جائز ہے اور تین دن سے زیادہ چھوڑنے کا ممنوع ہونا صرف اس شخص کے بارے میں ہے جو اپنے نفس کی خواہش اور دنیا کی زندگی کے لئے

(۱) الجامع من المقدمات لابن رشد ص ۲۶۸۔

(۲) سورۂ ہود / ۶۴۔

(۳) النووی علی مسلم ۱۶/ ۱۱۷، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۲۴۲۔

(۴) مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۶۱۷، نیز دیکھئے: المنتقی للباجی ۷/ ۲۱۵۔

(۱) حدیث: "أمر رسول الله ﷺ بهجرة كعب وأصحابه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۱۴-۱۱۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الأبي على مسلم ۷/ ۱۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۵۲، غذاء الألباب للسفارینی ۱/ ۲۵۶، مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۶۱۷، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۲۰۷، معالم السنن للخطابی ۷/ ۲۳۱، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۹۵۔

(۳) خذف: کنکر یا گٹھلی کو ہاتھ میں لے کر پھینکنا یا لکڑی کا گوپھن بنانا پھر اس سے کنکری پھینکنا (النہایہ لابن الأثیر ۲/ ۱۶)۔

(۴) حدیث عبداللہ بن مغفل: "أن رسول الله ﷺ نهى عن الخذف" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

چھوڑے، اہل بدعت کو ہمیشہ کے لئے چھوڑ دیا جائے گا[1]۔

ابن عبد البر نے کہا: اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ تین دن سے زیادہ ہجر جائز نہیں، البتہ اگر کسی شخص کو کسی سے بات کرنے سے اپنے دین کے فاسد یا اس کی طرف سے اپنی ذات یا اپنی دنیا کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے اور بسا اوقات خوبصورتی کے ساتھ الگ ہوجانا ایذا رسانی کے ساتھ مخالطت سے بہتر ہوتا ہے[2]۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ والد کا اپنی اولاد کو، شوہر کا اپنی بیوی کو اور استاذ کا اپنے شاگرد کو چھوڑنا، تین دن سے زیادہ ممنوع نہ ہوگا، اور حدیث کو دو بھائی کہلانے والوں یا دو برابر کے لوگوں پر محمول کیا جائے گا یا حرام ہجر کو اس پر محمول کیا جائے گا جو دشمنی اور بغض وکینہ کی وجہ سے ہو، اور اس کے علاوہ ہجر مباح ہوگا، یا خلاف اولی ہوگا اور یہ والدین کے علاوہ کے بارے میں ہوگا، اولاد کے لئے والدین کو چھوڑنا خواہ پلک جھپکنے کے بقدر ہو جائز نہ ہوگا[3]۔

حرام ہجر کی جزا:

۷- جو شخص حرام ہجر کا ارتکاب کرے اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں وعید آئی ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث، فمن هجر فوق ثلاث فمات دخل النار"**[4] (کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کو تین دن سے زیادہ چھوڑے رکھے، اگر کوئی شخص تین دن سے زیادہ چھوڑے رکھے اور مر جائے تو جہنم میں داخل ہوگا)۔ ابن علان نے اس حدیث کی شرح میں کہا: جو شخص تین دن سے زیادہ چھوڑے رکھے اور ہجر وقطع تعلق پر برقرار رہے تو وہ جہنم میں داخل ہوگا، اگر اللہ چاہے گا تو اس کو گنہگار مسلمانوں کے ساتھ عذاب دے گا یا اگر وہ اس کے حرام ہونے اور اس کی حرمت پر اجماع کے علم کے باوجود اس کو حلال سمجھے تو ہمیشہ کے لئے اس کو جہنم میں داخل کرے گا[1]۔

ابو خراش حدرد بن ابی حدرد اسلمیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: **"من هجر أخاه سنة فهو كسفك دمه"**[2] (اگر کوئی شخص اپنے بھائی کو سال بھر چھوڑے رکھے تو یہ اس کا خون بہانے کی طرح ہے)، ابن علان نے کہا: یہ گناہ کے اعتبار سے ظلماً اس کا خون بہانے کی طرح ہوگا[3]۔

مالکیہ نے کہا: اگر وہ اس سے بات چیت کرنا بند کردے تو اس کے خلاف اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی، اگرچہ اس کو سلام کرے، یہ قاضی عیاض نے کہا ہے[4]، ابن القاسم سے منقول ہے، انہوں نے کہا: اگر اس سے بات چیت کرنا بند کردے تو اس کے خلاف اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اگرچہ اس کو ایذا پہنچانے والا نہ ہو[5]، اس کی علت یہ ہے کہ شہادت میں تقوی اور

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی (طبع المطبعۃ المصریہ) ۱۳/ ۱۰۶۔
(۲) فتح الباری ۱۰/ ۴۹۶۔
(۳) مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۶۱۷، معالم السنن للخطابی ۷/ ۲۳۱، نیز دیکھئے: فتح الباری ۱۰/ ۴۹۶، حاشیۃ العدوی المالکی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۹۵، حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۹۰۔
(۴) حدیث: "لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث......" کی روایت

= ابوداؤد (۵/ ۲۱۵ طبع حمص) نے کی ہے۔
(۱) دلیل الفالحین ۴/ ۴۴۵-۴۴۶۔
(۲) حدیث: "من هجر أخاه سنة فهو كسفك دمه" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۱۵، ۲۱۶ طبع حمص)، اور حاکم (۴/ ۱۶۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔
(۳) دلیل الفالحین ۴/ ۴۴۵-۴۴۶۔
(۴) فتح الباری ۱۰/ ۴۹۶، الابی علی صحیح مسلم ۷/ ۱۶۔
(۵) المنتقی ۷/ ۲۱۵۔

احتیاط پر عمل کیا جاتا ہے، اور بات چیت بند کردینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دل میں اس کے خلاف کچھ بغض و کینہ ہے، اسی وجہ سے اس کے خلاف اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی (۱)۔

کیا ہجر پر قسم کھانے میں خط و کتابت داخل ہوگی؟

۸ - اگر کوئی مسلمان، کسی مسلمان سے ترک تعلق پر قسم کھالے تو کیا اس کے ساتھ خط و کتابت کرنے سے حانث ہوجائے گا؟

جدید قول میں نووی نے کہا: حانث نہیں ہوگا، کلام کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا اور قدیم قول میں حانث ہوجائے گا اور کلام کو حقیقت اور مجاز دونوں پر محمول کیا جائے گا۔

اگر ترک تعلق پر قسم کھائی ہو تو ایذا رسانی اور وحشت آمیز خط و کتابت کرے گا تو حانث نہ ہوگا (۲)۔

ہجر کے ختم ہونے میں غائب کے ساتھ خط و کتابت کا اثر:

۹ - غائب کے ساتھ خط و کتابت کرنا ہجر کو ختم کرنے والا ہوگا یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حرام ہجر، بالمشافہ گفتگو کئے بغیر ختم نہ ہوگا، یہ بیہقی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا قول ہے، اور حنابلہ کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے (۳)۔

دوم: خط و کتابت سے ہجر ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس سے وحشت ختم ہوجاتی ہے، شافعیہ کے مذہب میں یہی اصح قول ہے (۴)، ابن مفلح نے کہا: ہمارے اصحاب میں سے جو لوگ خط و کتابت کو کلام قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس سے حرام ہجر ختم ہوجائے گا پھر انہوں نے کہا: ابن عقیل نے اس کا ذکر کیا ہے (۱)۔

سفارینی حنبلی نے کہا: امام احمد کے کلام کا ظاہر ہے کہ یہ ختم ہوجائے گا، ابن رزین نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ جو شخص بات نہ کرنے کی قسم کھائے اور اس کے ساتھ خط و کتابت کرے تو امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اس کی قسم کے سبب کو دیکھا جائے گا، اگر اس کی نیت یا اس کی قسم ہجر اور ترک تعلق کی متقاضی ہو تو حانث ہوجائے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خط و کتابت کلام ہے (۲)۔

نووی نے کہا: اگر خط و کتابت کرے تو کیا گناہ ختم ہوجائے گا؟ دیکھا جائے گا کہ اگر ہجر سے قبل ان دونوں کا تعلق خط و کتابت کے ذریعہ ہو تو گناہ ختم ہوجائے گا ورنہ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے غائب ہونے کی وجہ سے کلام ناممکن ہو تو یہی حکم ہوگا، ورنہ جدید و قدیم قول کی بنیاد پر دو قول ہوں گے، یہاں تک کہ اگر اس سے ہجر کرنے کی قسم کھائے تو کیا خط و کتابت کی وجہ سے حانث ہوجائے گا؟ اس میں اختلاف ہے، ابن ابی ہریرہؓ نے کہا ہے کہ خط و کتابت کی وجہ سے مطلقاً گناہ ختم ہوجائے گا، پھر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ خط و کتابت سے گناہ اس وقت ختم ہوگا جبکہ ایذا رسانی اور وحشت سے خالی ہو ورنہ وہ ایسا ہوگا جیسے اگر گالی گلوج اور ایذا رسانی کے ساتھ گفتگو کرے تو اس سے ہجر ختم نہ ہوگا بلکہ وحشت میں اضافہ اور ہجر کی مزید تاکید ہوگی اور اگر ہجر کی قسم کھائے تو اس قسم کی خط و کتابت سے حانث نہ ہوگا (۳)۔

ہجر کرنے والوں میں سے کسی کے پیچھے نماز پڑھنا:

۱۰ - مواہب الجلیل میں ہے: ابو محمد سے ہجر کرنے والوں میں سے

(۱) دیکھئے: فتح الباری ۱۰/ ۴۹۶۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۴۵۔
(۳) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۵۴، غذاء الألباب ۱/ ۲۷۴۔
(۴) شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۶/ ۱۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۸۹، غذاء الألباب ۱/ ۲۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) غذاء الألباب ۱/ ۲۷۵۔
(۳) الروضۃ ۱۱/ ۶۴۔

کسی کے پیچھے نماز پڑھنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا: اگر ان دونوں کا ترک تعلق کرنا کسی دنیوی امر کی وجہ سے ہو، تو ان دونوں کے علاوہ کسی کے پیچھے نماز پڑھنا مجھے زیادہ پسند ہے، لیکن اگر کوئی شخص ان میں سے کسی کے پیچھے نماز پڑھ لے تو اس پر اعادہ واجب نہ ہوگا (۲)۔

ترک تعلق کے سبب کے بارے میں ایک آدمی کی خبر کی وجہ سے قطع تعلق کرنا:

۱۱ - علماء نے کہا: ترک تعلق کے سبب کے بارے میں ایک آدمی کی خبر پر ہجر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ **"أنه كان لا يأخذ بالقرف ولا يقبل قول أحد على أحد"** (۳) (آپ تہمت کا اعتبار نہیں کرتے تھے، اور کسی کے خلاف کسی ایک آدمی کی بات قبول نہیں کرتے تھے)، مناوی نے کہا: عدالت کے باوجود موقوف رہے گا، اس لئے کہ جو اس پر مرتب ہوتا ہے ان کے نزدیک اس کے معتبر طریقہ سے اس کے ثبوت پر موقوف ہوتا ہے، ابن عبدالبر نے کہا: حضرت معاذ بن جبلؓ نے فرمایا: اگر کوئی اللہ تعالیٰ کے لئے تمہارا بھائی ہو تو اس سے بحث مت کرو، اور نہ اس کے بارے میں کسی کی بات سنو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ تم سے ایسی بات کہہ دے جو اس کے اندر نہ ہو اور تم دونوں کے درمیان عداوت ہوجائے (۳)۔

(۱) مواہب الجلیل بشرح مختصر خلیل ۲/ ۹۵ طبع دار الفکر بیروت۔

(۲) حدیث: "كان لا يأخذ بالقرف......" کی روایت ابونعیم نے الحلیۃ (۶/ ۳۱۰ طبع السعادۃ) میں حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور کہا: غریب ہے۔ سیوطی نے الجامع الصغیر (۵/ ۱۸۰- بشرحہ الفیض طبع المکتبۃ التجاریہ) میں کی ہے، قرف (قاف کے فتحہ اور راء کے سکون کے ساتھ) تہمت ہے۔

(۳) فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ۵/ ۱۸۱، الأداب الشرعیہ ۱/ ۲۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

سلام سے ہجر کا ختم ہوجانا:

۱۲ - سلام سے ہجر کے ختم ہوجانے میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، امام شافعی، امام مالک اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ سلام ہجر کو ختم کردیتا ہے، اس کے گناہ کو دور کردیتا ہے (۱)۔ ان کی دلیل حضرت ابوایوب انصاریؓ کی حدیث میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"و خيرهما الذي يبدأ صاحبه بالسلام"** (۲) (ان دونوں میں بہتر وہ ہے جو اپنے ساتھی سے سلام میں پہل کرے)، انہوں نے کہا: اگر سلام کرنا ہجر کو ختم نہ کرتا تو پہلے سلام کرنے والا ان دونوں میں افضل نہ ہوتا (۳)۔

دوم: امام احمد، مالکیہ میں سے ابن القاسم کا قول ہے اگر اس کو کلام بند کرنے سے ایذا پہنچے تو سلام سے ہجر ختم نہ ہوگا (۴)۔

ابویعلی نے کہا: امام احمد کے کلام کا ظاہر ہے کہ وہ محض سلام سے، ہجر سے نہیں نکل سکے گا، بلکہ اس وقت نکلے گا جب ہجر سے قبل مہجور کے ساتھ جو تعلق تھا وہ بحال ہوجائے، پھر انہوں نے کہا: امام احمد نے محض سلام سے اس کو ہجر سے نکلنے والا قرار نہیں دیا ہے، یہاں تک کہ اجتماع اور موانست میں اس کے ساتھ اپنی پہلی حالت پر لوٹ آئے، اس لئے کہ اپنی پہلی حالت پر لوٹے بغیر ہجر ختم نہ ہوگا (۵)۔

ابن القاسم نے المزنیہ میں کہا: جو شخص اپنے بھائی سے سلام کرے اور اس کے علاوہ کوئی بات نہ کرے بلکہ اس کے ساتھ گفتگو

(۱) عمدۃ القاری ۱۸/ ۱۷۹، مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۷۱۷، النووی علی مسلم ۱۶/ ۱۱۷، المنتقی ۷/ ۲۱۵، الأبی علی مسلم ۷/ ۱۶، فتح الباری ۱۰/ ۴۹۶، غذاء الألباب للسفارینی ۱/ ۲۷۴، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۴۴۔

(۲) حدیث: "وخيرهما......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی۔

(۳) النووی علی مسلم ۱۶/ ۱۱۷، المنتقی ۷/ ۲۱۵۔

(۴) الأبی علی مسلم ۷/ ۱۶، فتح الباری ۱۰/ ۴۹۶، النووی علی مسلم ۱۶/ ۱۱۷، عمدۃ القاری ۱۸/ ۱۷۹۔

(۵) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۵۴، غذاء الألباب للسفارینی ۱/ ۲۷۴۔

کرنے سے پرہیز کرے، اگر اس سے گفتگو سے پرہیز کرنا اس کے لئے ایذا رسانی کا سبب نہ ہوتو وہ بغض و کینہ سے بری ہوجائے گا اور اگر اس سے اس کو ایذا پہنچے تو اس سے بری نہ ہوگا[1]۔

اس قول کی وجہ: اگر اس سے گفتگو ترک کرنے سے اس کو ایذا نہ پہنچے تو وہ ہجر سے بری ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے ایسا تعلق قائم کرلیا جس میں کسی قسم کی کوئی تکلیف نہیں ہے، اور اگر اس کو اس سے ایذاء پہنچے تو ہجر سے بری نہ ہوگا، اس لئے کہ ایذا رسانی ہجر سے زیادہ سخت ہے[2]۔

ہجر کے بعد سلام میں پہل کرنے کی فضیلت:

۱۳ - یہ بات قابل ذکر ہے کہ دو ہجر کرنے والوں میں سے اگر ایک اپنے ساتھی کو پہلے سلام کرے اور دوسرا شخص اس کو جواب نہ دے تو ہجر کا گناہ سلام کرنے والے سے ساقط ہوجائے گا اور سلام کے جواب سے گریز کرنے والے پر تنہا گناہ ہوگا، اور اس کی وجہ سے وہ فاسق ہوجائے گا اور اس سے ہجر کرنا حلال ہوجائے گا[3]، اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو حضرت ابوہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**لا يحل لمؤمن أن يهجر مؤمنا فوق ثلاث، فإن مرت به ثلاث، فليلقه، فليسلم عليه، فإن رد عليه السلام فقد اشتركا في الأجر، وإن لم يرد عليه فقد باء بالإثم**"[4] (کسی مومن کے لئے حلال نہیں کہ وہ کسی مومن کو تین دن سے زیادہ ہجر کرے اگر تین دن گذر جائے تو اس سے ملاقات کرے اور اس کو سلام کرے، اگر وہ اس کے سلام کا جواب دے گا تو دونوں اجر میں شریک ہوجائیں گے اور اگر اس کو جواب نہ دے گا تو جواب نہ دینے والا گنہگار رہوگا)۔

بعض فقہاء نے کہا: سلام کا جواب نہ دینے کی وجہ سے اس سے ترک تعلق واجب ہے، اس لئے کہ وہ فاسق ہوگیا اور اس میں کوئی خیر نہیں[1]، اور یہ تادیب کے طور پر ہے۔

اسی کے ساتھ نبی کریم ﷺ نے حضرت ابوایوب انصاریؓ کی حدیث میں جو ابھی گذری یہ تنبیہ کی ہے کہ دو ہجر کرنے والوں میں سے افضل وہ ہے جو پہلے اپنے بھائی کو سلام کرے یعنی وہ دونوں میں افضل ہوگا اور اس کو ثواب زیادہ ہوگا، باجی نے کہا: اس لئے کہ وہی تعلق پیدا کرنے والا ہے جس کا حکم دیا گیا ہے، اور ہجر کو چھوڑ دینے والا ہے جس سے منع کیا گیا ہے، حالانکہ مواصلت کی ابتدا کرنا، اس پر تعاون کرنے سے زیادہ سخت ہے[2]، ایک قول ہے: اس کا عمل اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تواضع سے زیادہ قریب صاف دلی اور حسن خلق سے زیادہ مناسبت رکھنے والا ہے، اور محسوس ہوتا ہے کہ اس کو اپنی کوتاہی کا اعتراف ہے، اور اس طرف اشارہ ہے کہ وہ اپنی پرانی الفت و محبت کا حریص اور عہد کی حفاظت کا خواہاں ہے[3]۔

سوم: غیر مسلم سے ترک تعلق کرنا:

۱۴ - مسلمان کے لئے غیر مسلم کو تین دنوں سے زیادہ چھوڑے رکھنا جائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں اخوت سے مراد اسلام کی اخوت ہے، لہذا جو ایسا نہ ہو اس کو تین دنوں سے زیادہ چھوڑے رکھنا جائز

---

(۱) المنتقی للباجی ۷/ ۲۱۵۔
(۲) المنتقی ۷/ ۲۱۵۔
(۳) مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۷۱۷۔
(۴) حدیث: "لا يحل لمؤمن أن يهجر مؤمنا......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۱۴-۲۱۵ طبع حمص) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۴۹۵ طبع السلفیہ) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۷۱۷۔
(۲) المنتقی شرح الموطأ ۷/ ۲۱۵۔
(۳) مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۷۱۷۔

ہوگا(۱)، طیبی نے کہا: خاص طور پر اس کو ذکر کرنے سے اس کا علت ہونا معلوم ہوتا ہے اور مراد اس سے اسلام کی اخوت ہے، اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر اس شرط کے خلاف ہو اور یہ تعلق توڑا جائے تو تین دن سے زیادہ اس کا ہجر جائز ہوگا(۲)۔

چہارم: زوجہ کے نشوز کی وجہ سے ہجر کے ذریعہ اس کی تادیب:

۱۵- اگر بیوی نافرمانی کرے تو شوہر کے لئے جائز ہے کہ چند چیزوں کے ذریعہ اس کی تادیب کرے، ان میں سے ایک خوابگاہ میں اس سے الگ ہوجانا بھی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ"(۳) (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نشوز فقرہ/ ۱۵)۔

کس چیز سے زوجہ سے ہجر کا جواز ختم ہوجاتا ہے:

۱۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر زوجہ کا نشوز ختم ہوجائے اور وہ نشوز سے باز آجائے، اور اللہ تعالی نے جن چیزوں میں شوہر کی اطاعت اس پر فرض کیا ہے ان میں شوہر کی اطاعت کرنے لگے تو اس بیوی سے شوہر کے ہجر کا جواز باقی نہ رہے گا، اس لئے کہ اس عمل کے ذریعہ اس امر سے باز آ گئی جس کی وجہ سے وہ ہجر کی مستحق ہوئی تھی اور اس کو ناشزہ قرار دیا گیا تھا(۱)، اس لئے کہ آیت نشوز میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلاً إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا"(۲) (پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو بے شک اللہ بڑا رفعت والا ہے بڑا عظمت والا ہے)۔

پنجم: زجر و تادیب کے طور پر اعلانیہ گناہ کرنے والوں سے قطع تعلق کا حکم:

۱۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ زجر و تادیب کے طور پر اللہ تعالی کے حق کے لئے اعلانیہ، معاصی، منکرات اور بدعت میں مبتلا لوگوں سے قطع تعلق جائز ہے(۳)، بغوی نے کہا: دین میں شبہ اور نافرمانی کرنے والوں کو اس وقت تک چھوڑے رکھنا جائز و مشروع ہے جب تک ان کے حال سے شک و شبہ کا دور ہونا اور ان کی توبہ ظاہر نہ ہوجائے(۴)، امام احمد نے کہا: اگر معلوم ہو کہ وہ معصیت پر قائم ہے اور اسے اس کا علم ہے تو اگر اس سے الگ رہے تو گناہ گار نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ رجوع کرلے ورنہ کسی آدمی کو اس کی حالت کیسے معلوم ہوگی جب تک کہ کسی نکیر کرنے والے کو یا کسی دوست کی طرف سے بدسلوکی کو نہ دیکھے گا(۵)۔

ابن رشد نے کہا: اس لئے کہ اللہ تعالی کے لئے محبت رکھنا، اور

---

(۱) الأبی علی مسلم ۷/ ۱۶، فتح الباری ۱۰/ ۴۹۶۔
(۲) مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۷۱۶۔
(۳) سورۂ نساء/ ۳۴۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۴، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۷۴، الأم للشافعی ۵/ ۱۱۲، ۱۹۴ دار المعرفہ، بیروت، کشاف القناع ۵/ ۲۰۹، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۲۲۷ طبع دار الحکمہ۔
(۲) سورۂ نساء/ ۳۴۔
(۳) الأبی علی مسلم ۷/ ۱۶، عمدۃ القاری ۱۸/ ۱۸۶، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۴۴، الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۳/ ۴۳۵ طبع الریان مصر۔
(۴) شرح السنۃ للبغوی ۱۳/ ۱۰۱۔
(۵) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۲۹، غذاء الألباب للسفارینی ۱/ ۲۵۶۔

اللہ تعالی کے لئے بغض رکھنا واجب ہے، نیز اس لئے کہ بدعتی کے ساتھ بھائی چارگی ترک کرنے میں اپنے دین کی حفاظت ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کے شبہات میں سے کچھ سنے اور اس کے دل میں اتر جائے، اور فاسق کے ساتھ بھائی چارگی کے ترک کرنے میں اس کو اس کے فسق سے روکنا ہے (۱)۔

ابن عقیل نے کہا: جب صحابہ کے نفوس نے اللہ تعالی کی نافرمانی کی تو انہوں نے اپنے آپ کو اپنے نفوس سے جدا کرنے کو ترجیح دی ہے، چنانچہ کوئی کہتا ہے: میں نے زنا کرلیا ہے مجھ کو پاک کر دیجئے، اور کیا ہم اس سلسلہ میں مخالفت کے اندیشہ سے کسی سے ترک تعلق نہیں کر سکتے ہیں (۲)۔

اعلانیہ معاصی میں مبتلا لوگوں کے ہجر کے دو درجات ہیں: دل سے ہجر، زبان سے ہجر، چنانچہ کافر کا ہجر دل سے ہوگا، اس کے ساتھ الفت، باہمی تعاون اور ایک دوسرے کی نصرت کرنا ترک کر دیا جائے گا، خصوصا اگر وہ حربی ہو۔

کافر سے بات چیت بند کرنا اس لئے مشروع نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے وہ کفر سے باز نہیں آئے گا، مسلمان گنہگار اس کے برخلاف ہے کیونکہ اکثر وہ اس کی وجہ سے باز آجاتا ہے کافر اور گنہگار دونوں اس امر میں شریک ہیں کہ طاعت کی دعوت دینے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بارے میں ان سے گفتگو کرنا مشروع ہے (۳)۔

۱۸- اس کے حکم شرعی اور اس کے شرائط کے بارے میں فقہاء کے آٹھ مختلف اقوال ہیں:

اول: جو شخص اعلانیہ، عملی، قولی یا اعتقادی معصیت میں مبتلا ہو اس کے ساتھ ترک تعلق مسنون ہے، حنابلہ میں سے ابن مفلح نے یہ کہا ہے (۱)۔

دوم: مطلقا اس سے ہجر واجب ہوگا، لہذا نہ اس سے بات چیت کرے گا نہ اس کو سلام کرے گا، یہ امام احمد سے منقول کا ظاہر ہے، ابن عقیل نے اپنی معتقد میں اس کو قطعی کہا ہے، نیز کہا: تاکہ اس کی سرکشی ختم ہوکر اس کی اصلاح ہوجائے۔

سوم: مطلقا اس سے ہجر واجب ہوگا، البتہ تین دنوں کے بعد سلام کرے گا۔

چہارم: اگر ہجر کی وجہ سے اس کی تنبیہ ہو تو ہجر واجب ہوگا ورنہ مستحب ہوگا (۲)۔

پنجم: اگر کوئی شخص کفر کرے یا کسی بدعت میں مبتلا ہو یا گمراہ کن یا فسق میں مبتلا کرنے والی بدعت کی دعوت دے تو جو شخص اس کے روکنے سے عاجز ہو یا اس سے دھوکہ کھانے یا ایذا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ کرے اس پر ہجر واجب ہوگا، لیکن جو شخص رد کرنے پر قادر ہو یا ان لوگوں میں سے ہو جس کو مسلمانوں کے نفع، اور ان کی ضروریات پوری کرنے یا اس جیسے دوسرے مصالح کے لئے ان سے ملنا ضروری ہو تو اس پر ہجر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ جو ان پر رد کرسکے اور ان سے مناظرہ کرسکے اس کو اس کے لئے ان سے ملنے اور ان سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہوگی، اسی طرح اس کا حکم ہوگا جو اس کے معنی میں ہو، دوسرے کا نہیں، یہ امام احمد سے ایک روایت ہے (۳)۔

ششم: حرام بدعت والے یا اعلانیہ کبائر کے مرتکب کا ہجر دو شرطوں کے ساتھ واجب ہے:

پہلی شرط: اس کی شرعی سزا پر قادر نہ ہو (جیسے حد اور ہر چیز میں

(۱) المقدمات الممہدات لابن رشد ۳/ ۴۴۶ طبع دار الغرب الإسلامی۔
(۲) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۳۵۔
(۳) فتح الباری ۱۰/ ۴۹۷۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۲۹۔
(۲) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۲۹، ۲۳۷، غذاء الألباب للسفارینی ۱/ ۲۵۹، ۲۶۸۔
(۳) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۳۷، غذاء الألباب ۱/ ۲۶۹۔

اس کے مناسب تعزیر کی باقی قسمیں) اور وہ سزا کے بغیر اس کو نہ چھوڑے، اس لئے کہ اگر شرعی طریقہ پر اس کی سزا پر قادر ہوگا تو یہی اس پر لازم ہوگا، اور یہ صرف اس شخص کے لئے ہوگا جس کو ملک میں قدرت حاصل ہو، اور یہ اس وقت ہوگا جب اس سے کوئی اندیشہ نہ ہو لیکن اس کے ساتھ ترک تعلق سے اس کی طرف سے اندیشہ ہو اس کے ساتھ مدارات اس پر واجب ہوگا، اور مدارات یہ ہے کہ شر سے بچنے اور وقت کی حفاظت کے لئے دل میں جو کچھ ہو اس کے خلاف ظاہر کرے، برخلاف مداہنت کے کہ وہ حصول دنیا کی خاطر ضمیر کے خلاف کسی شئ کے اظہار کا نام ہے۔

دوسری شرط: اس کے سخت تکبر کی وجہ سے اس کو نصیحت کرنے پر قادر نہ ہو، یا قادر تو ہو لیکن عقل وغیرہ کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کو قبول نہ کرے۔

لیکن اگر اپنی طاقت سے اس کو سزا دے کر کبائر کے ارتکاب سے اس کو روکنے پر قادر ہو (اگر خود حاکم ہو یا وہ اس کی نگرانی میں ہو یا اس کو حاکم کے سامنے پیش کر سکے) یا محض وعظ ونصیحت سے اس کو روک سکے تو کبائر کے ارتکاب سے اس کو روکنا اور تنبیہ کرنا اس پر واجب ہوگا اور ترک تعلق کر کے اس کو چھوڑ دینا جائز نہ ہوگا، یہ مالکیہ کا قول ہے (۱)۔

ہفتم: اہل بدعت میں کافر و فاسق اور اعلانیہ معصیت کرنے والوں سے ترک تعلق اور ان کو سلام نہ کرنا فرض کفایہ ہے اور تمام لوگوں کے لئے مکروہ ہے، یہ حنابلہ میں سے ابن تمیم کا قول ہے (۲)۔

ہشتم: اگر کوئی شخص منکرات کا اظہار کرے تو اعلانیہ اس پر نکیر کرنا واجب ہوگا، اور اس کے لئے غیبت باقی نہ رہے گی اور واجب ہوگا کہ ہجر وغیرہ کے ذریعہ اس کو اعلانیہ ایسی سزا دی جائے جس سے وہ اس سے باز آ جائے، لہذا اس کو نہ سلام کیا جائے نہ اس کے سلام کا جواب دیا جائے، بشرطیکہ اس کا کرنے والا کسی واضح مفسدہ کے بغیر اس پر قادر ہو، اور اگر وہ توبہ کا اظہار کرے تو اس کے لئے خیر کا اظہار کیا جائے، یہ تقی الدین بن تیمیہ کا قول ہے (۱)، اور انہوں نے کہا: ہجر شرعی کی دو قسمیں ہیں:

اول: منکرات کو ترک کرنا، دوم: اس پر سزا دینا، یہ تادیب کے طور پر ہجر کرنا ہے اور یہ اس کا ہجر ہے جو منکرات کو ظاہر کرے، اس کو چھوڑ دیا جائے گا یہاں تک کہ اس سے توبہ کر لے جیسا کہ نبی کریم ﷺ اور مسلمانوں نے پیچھے رہ جانے والے تین آدمیوں کو چھوڑ دیا تھا یہاں تک کہ اللہ تعالی نے ان کی توبہ نازل کی (۲)، جب ان کی طرف سے ان پر متعین جہاد کا ترک کرنا بلا عذر ظاہر ہوا اور جس نے خیر کا اظہار کیا ان کا ہجر نہیں ہوا اگرچہ وہ منافق تھا، یہاں ہجر، تعزیر کے درجہ میں تھا (۳)۔

یہ ہجر، ہجر کرنے والوں کی قوت وکمزوری، ان کی قلت وکثرت کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد مہجور کی تادیب وتنبیہ اور عام لوگوں کو اس جیسی حالت سے باز رکھنا ہے، لہذا اگر اس سلسلہ میں مصلحت راجح ہو اس طرح کہ اس کا ہجر شر کی کمزوری اور اس کے خفیف ہونے کا سبب ہو تو مشروع ہوگا اور اگر اس کی وجہ سے نہ مہجور باز آئے نہ کوئی دوسرا باز آئے بلکہ شر میں اضافہ ہو اور ہجر کرنے والا کمزور ہو اس طرح کہ اس کا مفسدہ اس کی مصلحت پر راجح

(۱) کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۳۹۵، ۳۹۶۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۲۹، ۲۳۷، غذاء الألباب ۱/ ۲۵۹، ۲۶۹۔

(۱) الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۳/ ۵۴۳ طبع دار الریان قاہرہ، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۲۱۷، ۲۱۸۔

(۲) حدیث: "هجر النبي ﷺ والمسلمون الثلاثة الذين خلفوا......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی۔

(۳) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۲۰۳۔

ہوتو ہجر مشروع نہ ہوگا، بلکہ بعض لوگوں کے لئے دلجوئی، ہجر سے زیادہ نفع بخش ہوتی ہے، اور بعض لوگوں کے لئے ہجر، دلجوئی سے زیادہ نفع بخش ہوتا ہے۔

اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ کچھ لوگوں کی دلجوئی کیا کرتے تھے، اور دوسرے لوگوں سے ترک تعلق فرماتے تھے جیسا کہ پیچھے رہ جانے والے تینوں صحابہ، دلجوئی کئے جانے والوں میں اکثر لوگوں سے بہت اچھے تھے مگر چونکہ وہ لوگ اپنی قوم کے سردار تھے اور اپنے معاشرہ میں مقتدی تھے اس لئے ان کی دلجوئی میں دینی مصلحت تھی، اور یہ لوگ مومن تھے اور ان کے علاوہ مومن بہت تھے، اس لئے ان کے ہجر میں دین کی عزت اور ان کو ان کے گناہوں سے پاک کرنا تھا، یہ ایسا ہی ہے جیسے دشمن کے بارے میں کبھی قتال کرنا، کبھی صلح کرنا اور کبھی جزیہ لینا مشروع ہوتا ہے اور یہ سب حالات و مصالح کے مطابق ہوتا ہے (۱)۔

پوشیدہ طور پر معصیت کرنے والے سے ترک تعلق:

۱۹- چھپ کر معصیت کرنے والوں اور مخفی طور پر بدعت کا ارتکاب کرنے والوں سے ترک تعلق کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: ان سے ترک تعلق واجب ہے، تاکہ وہ اس سے باز آجائیں، ابن حجر نے بخاری کے ترجمۃ الباب (باب ما یجوز من الہجر ان لمن عصی) پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہاں ہجر کو جائز قرار دینے والا سبب ظاہر ہے، یہ اس شخص کے لئے ہے جس سے کوئی معصیت صادر ہو، لہذا جس شخص کو اس کی معصیت کی خبر ہو اس کے لئے اس پر اس کا ہجر جائز ہوگا تاکہ وہ اس سے باز آجائے (۲)۔

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۲۰۴-۲۰۶، نیز دیکھئے: ۲۸/ ۲۱۶۔
(۲) فتح الباری ۱۰/ ۴۹۷۔

ابو الحسین فراء حنبلی نے کہا: ملت کے اہل بدعت اور فاسقوں سے ترک تعلق کے واجب ہونے میں امام احمد سے روایت مختلف نہیں ہے، ان کے اطلاق کا ظاہر یہ ہے کہ بدعتی اور فاسق کے بارے میں اعلانیہ کرنے والے اور اعلانیہ نہ کرنے والے میں کوئی فرق نہ ہو، انہوں نے کہا: اگر اللہ تعالی کا حق ہو تو رشتہ دار اور اجنبی کے درمیان کوئی فرق نہ ہو اور اگر کسی آدمی کا حق ہو جیسے زنا کی تہمت لگانا، گالی گلوج کرنا، غیبت کرنا اور غصب کے طور پر اس کا مال لینا وغیرہ تو دیکھا جائے گا: اگر ہجر کرنے والا اور اس کا کرنے والا اس کا رشتہ دار ہو تو اس کا ہجر جائز نہ ہوگا۔

اور اگر رشتہ دار نہ ہو تو کیا اس سے ترک تعلق جائز ہوگا یا نہیں؟ دو روایات ہیں (۱)۔

دوم: ان سے ترک تعلق نہیں کیا جائے گا، اس کو قاضی ابویعلی نے امام احمد بن حنبل کے کلام کے ظاہر سے نقل کیا ہے (۲)۔

سوم: اگر منکر کا کرنے والا، اس کو چھپ کر کرنے والا ہو اس کا اعلان کرنے والا نہ ہو تو تنہائی میں اس پر نکیر کی جائے گی، اور اس کی پردہ پوشی کی جائے گی جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**من ستر مسلما ستره الله يوم القيامة**" (۳) (جو شخص کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے، اللہ تعالی قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی فرمائے گا)، الا یہ کہ اس کا ضرر متعدی ہو اور متعدی کو اس کی سرکشی سے روکنا ضروری ہے اور اگر کوئی آدمی اس کو تنہائی میں منع کرے اور

(۱) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۳۸، غذاء الألباب ۱/ ۲۵۹۔
(۲) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۳۳، غذاء الألباب ۱/ ۲۶۰۔
(۳) حدیث: "من ستر مسلما......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور مسلم (۴/ ۲۰۷۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "ستره الله في الدنيا والآخرة"۔

وہ باز نہ آئے تو تعلق منقطع کرلے گا جس سے وہ باز آجائے بشرطیکہ یہ دین میں اس کے لئے نفع بخش ہو(۱)۔

معصیت کی جگہ سے تعلق کا انقطاع:

۲۰ – علماء نے کہا: اہل منکر کے ساتھ بیٹھنا حلال نہیں ہے، ابن خویز منداد نے کہا: جو شخص اللہ تعالی کی آیات میں اعتراض کرے اس کے ساتھ بیٹھنا ترک کردیا جائے گا، اور تعلق منقطع کرلیا جائے گا، خواہ وہ مومن ہو یا کافر اور انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِيْنَ يَخُوْضُوْنَ فِيْ ايٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهٖ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ**"(۲) (اور جب تو ان لوگوں کو دیکھے جو ہماری نشانیوں کو مشغلہ بناتے ہیں تو ان سے کنارہ کش ہوجا یہاں تک کہ وہ کسی اور بات میں لگ جائیں اور اگر شیطان تجھے بھلادے تو یاد آجانے کے بعد (ایسے) ظالم لوگوں کے پاس مت بیٹھ)، نیز ارشاد ہے: "**وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَاسَمِعْتُمْ ايٰتِ اللّٰهِ يُكْفَرُبِهَا وَيُسْتَهْزَ اُبِهَا فَلَا تَقْعُدُوْا مَعَهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهٖ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ**"(۳) (اور وہ تمہارے اوپر یہ (فرمان) کتاب میں نازل ہی کرچکا ہے کہ جب تم اللہ کی نشانیوں کے ساتھ کفر اور تمسخر ہوتا ہوا سنو تو ان لوگوں کے ساتھ مت بیٹھو یہاں تک کہ وہ کسی اور بات میں مشغول ہوجائیں کہ اس حالت میں یقیناً تم بھی انہیں جیسے ہوجاؤ گے)۔

قرطبی نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر معصیت والوں سے منکر ظاہر ہو تو ان سے اجتناب کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ جو ان سے اجتناب نہیں کرے گویا وہ ان کے عمل سے راضی ہے اور کفر سے راضی ہونا بھی کفر ہے۔

جصاص نے کہا: اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ معصیت کے کرنے والے پر نکیر کرنا واجب ہے، اور اگر اس کا ازالہ ممکن نہ ہو تو اس پر نکیر یہ ہے کہ ناپسندیدگی کا اظہار کرے، اس کے کرنے والے کے ساتھ بیٹھنا ترک کردے اور اس کو چھوڑ کر کھڑا ہوجائے یہاں تک کہ وہ باز آجائے اور اپنی حالت بدل دے(۱)۔

---

(۱) الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۳/۳۴۳ طبع الریان، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/۲۱۷۔

(۲) سورۂ أنعام/۶۸۔

(۳) سورۂ نساء/۱۴۰۔

(۱) تفسیر القرطبی ۵/۴۱۷-۴۱۸، ۷/۱۳، أحکام القرآن للجصاص ۲/۳۵۳، أحکام القرآن لابن العربی ۲/۲۶۰، دلیل الفالحین ۱/۹۸ طبع الحلبی۔

ہجرت

تعریف:

۱-ہجرت لغت میں: ایک ملک کو چھوڑ کر دوسرے ملک میں چلا جانا ہے، یہ ھاجر، مھاجرۃ سے اسم ہے۔

اصطلاح میں: دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف منتقل ہونا ہے، لہذا اگر یہ اللہ تعالی کے لئے عبادت کے طور پر ہو تو یہ شرعی ہجرت ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دارالاسلام:

۲-دارالاسلام: یہ ہر وہ ملک ہے جہاں اسلام کے احکام غالب ہوں (دیکھئے: دارالاسلام فقرہ/۱)۔

ہجرت اور دارالاسلام میں ربط یہ ہے کہ یہی وہ ملک ہے جہاں مسلمان اللہ تعالی کے لئے عبادت کے طور پر ہجرت کرکے جاتا ہے۔

ب-دارالحرب:

۳-دار الحرب: یہ ہر وہ ملک ہے جہاں کفر کے احکام غالب ہوں (دیکھئے: دارالحرب فقرہ/۱)۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، تحریر الفاظ التنبیہ للنووی رص ۳۱۳، بصائر ذوی التمییز ۵/ ۳۰۵، التعریفات للجرجانی، مفردات الراغب، المطلع رص ۹۸، فتح المعین لابن حجر الہیتمی رص ۵۲۔

ہجرت اور دارالحرب میں ربط یہ ہے کہ یہی وہ ملک ہے جہاں سے مسلمان اللہ تعالی کی عبادت کے طور پر ہجرت کرکے جاتا ہے۔

ہجرت کے اقسام:

۴-ہجرت کی چند قسمیں ہیں، اسی میں سے وہ ہے جس کو ابن دقیق العید نے لکھا ہے، یعنی ہجرت کا لفظ چند امور پر بولا جاتا ہے:

الف-پہلی ہجرت حبشہ کی طرف ہوئی، جس وقت کفار نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو ایذا پہنچائی۔

ب-دوسری ہجرت مکہ سے مدینہ کی طرف ہوئی۔

ج-تیسری ہجرت: شریعت سیکھنے کے لئے نبی کریم علیہ السلام کی طرف قبائل نے ہجرت کی، پھر اپنے وطن کی طرف لوٹے اور اپنی قوم کو تعلیم دیا۔

د-چوتھی ہجرت: اہل مکہ میں سے اسلام قبول کرنے والوں کی ہجرت ہے تاکہ نبی کریم علیہ السلام کے پاس آئیں پھر مکہ کی طرف لوٹ جائیں۔

ھ-پانچویں ہجرت: اللہ تعالی کی محرمات کو چھوڑنا ہے[۱]۔

ابن القیم نے لکھا ہے کہ ہجرت کی دو قسمیں ہیں:

پہلی: جسم کے ذریعہ ایک ملک سے دوسرے ملک کی طرف ہجرت، یہ ہجرت اور اس کے احکام معلوم ہیں۔

دوسری: دل کے ذریعہ، اللہ تعالی اور اس کے رسول علیہ السلام کی طرف ہجرت، اسی میں (عربی میں) لفظ من وإلی داخل ہوتا ہے، جس میں دل کے ذریعہ غیر اللہ کی محبت کو چھوڑ کر اللہ تعالی کی محبت کی طرف، غیر اللہ کی عبادت چھوڑ کر اللہ تعالی کی عبادت کی طرف اور اس کے غیر کے خوف میں سے امید اور اس پر توکل کو چھوڑ کر اللہ کے خوف

(۱) إحکام الأحکام شرح عمدۃ الأحکام لابن دقیق العید ۱/ ۱۱۔

اس کی امید اور اس پر توکل کی طرف، اور غیر اللہ سے دعا کرنے، اس سے مانگنے، اس کے سامنے جھکنے اور اس کے لئے ذلت ومسکنت اختیار کرنے کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ سے دعا کرنے اس سے سوال کرنے، اس کے سامنے جھکنے اور اس کے لئے ذلت ومسکنت اختیار کرنے کی طرف ہجرت کیا جاتا ہے(۱)۔

پھر اپنے رب کی طرف ہجرت کرنے والے مومن بندے کا حال ذکر کرتے ہوئے کہا: اس کے لئے ہر وقت دو ہجرتیں ہیں: طلب، محبت، بندگی، توکل، انابت، تسلیم، تفویض، خوف ورجاء، توجہ، اور ہر سانس میں محتاجگی میں اللہ تعالیٰ کی طرف ہجرت کرنا اور اپنی ظاہر و باطن تمام حرکات وسکنات میں اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ کی طرف ہجرت کرنا، اس طرح کہ تمام حرکات وسکنات اس کی شریعت کے موافق ہوں جو اللہ تعالیٰ کی محبتوں اور اس کی مرضیات کی تفصیل ہے، اور اللہ تعالیٰ کسی کی طرف سے اس کے سوا کوئی دین قبول نہیں کرتا، اور اس کے سوا ہر عمل نفس کا عیش اور اس کا خط ہے، آخرت کا توشہ نہیں ہے(۲)۔

ہجرت سے متعلق احکام:

ہجرت سے کچھ احکام متعلق ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

نبی کریم ﷺ کی ہجرت، ہجری تاریخ کی بنیاد ہے:

۵ - ہجری تاریخ: یہ وقت کو اس سال کی ابتدا کی طرف منسوب کر کے متعین کرنا ہے، جس سال نبی کریم ﷺ نے مدینہ کی طرف ہجرت کی، "العقود الدریۃ" میں ہے: آغاز اسلام میں تاریخ مقرر کرنے کا سبب یہ ہوا کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس ایک دستاویز لایا گیا، جس میں الی شعبان (شعبان تک) لکھا گیا تھا، انہوں نے کہا: کیا وہ گذشتہ شعبان ہے یا آئندہ شعبان؟ پھر تاریخ مقرر کرنے کا حکم دیا، اور حضرات صحابہ کرامؓ، مدینہ کی طرف نبی کریم ﷺ کی ہجرت سے تاریخ کی ابتدا کرنے پر متفق ہوئے اور سال کی ابتدا محرم کو قرار دیا(۱)۔

ابن عسا کر نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: حضرت ابو موسیٰؓ نے حضرت عمرؓ کو لکھا کہ ہمارے پاس آپ کی طرف سے خطوط آتے ہیں ان میں کوئی تاریخ نہیں ہوتی ہے، اس لئے تاریخ لکھا کیجئے، حضرت عمرؓ نے اس سلسلہ میں مشورہ کیا تو بعض صحابہ نے کہا: نبی کریم ﷺ کی بعثت سے تاریخ مقرر کیجئے، بعض نے کہا: آپ ﷺ کے وصال سے مقرر کیجئے، حضرت عمرؓ نے کہا: نہیں، بلکہ ہم آپ ﷺ کی ہجرت سے تاریخ مقرر کریں گے، اس لئے کہ آپ کی ہجرت نے حق و باطل کے درمیان فرق کیا، چنانچہ اسی سے تاریخ مقرر کی گئی(۲)۔

فتح مکہ سے قبل ہجرت:

فتح مکہ سے قبل ہجرت کے دو مرحلے ہیں: ہجرت کی اجازت کا مرحلہ، ہجرت کے فرض ہونے کا مرحلہ:

الف-مسلمانوں کو ہجرت کی اجازت:

۶ - امام شافعی نے کہا: مکہ میں مسلمان عرصہ دراز تک کمزور رہے، اس عرصہ میں ان کو وہاں سے ہجرت کرنے کی اجازت نہیں دی گئی، پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو ہجرت کی اجازت دی اور ان کے لئے راستہ نکالا، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ آیت نازل ہوئی: "وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهٗ

(۱) الرسالۃ التبوکیہ لابن القیم رص ۲۴، ۲۵۔
(۲) طریق الہجرتین لابن القیم رص ۷۔

(۱) العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ لابن عابدین ۲/ ۳۳۵ طبع بولاق۔
(۲) الشماریخ فی علم التاریخ للسیوطی رص ۲۳۔

مَخْرَجًا"[۱] (اور جو کوئی اللہ سے ڈرتا ہے اللہ اس کے لئے کشائش پیدا کردیتا ہے) تو رسول اللہ علیہ السلام نے ان کو بتایا کہ اللہ تعالی نے ہجرت کے ذریعہ ان کے لئے راستہ نکالا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ يُّهَاجِرْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيْرًا وَّسَعَةً"[۲] (اور جو کوئی اللہ کی راہ میں ہجرت کرے گا وہ زمین پر جانے کی بہت جگہ اور گنجائش پائے گا) اور ان کو ملک حبشہ جانے کا حکم دیا، چنانچہ ان کی ایک جماعت نے حبشہ ہجرت کی، پھر اہل مدینہ اسلام میں داخل ہوئے تو رسول اللہ علیہ السلام نے ایک جماعت کو ان کے پاس ہجرت کرکے جانے کا حکم دیا، اور جو لوگ ہجرت کرکے ان کے پاس نہ جاسکے ان پر ترک ہجرت کو حرام قرار نہیں دیا[۳]، یعنی اسلام کے شروع میں ہجرت کرنا مستحب تھا، فرض نہیں تھا۔

پھر اللہ تعالی نے رسول اللہ علیہ السلام کو ہجرت کرکے مدینہ جانے کا حکم دیا لیکن جو لوگ مکہ میں رہ گئے ان کے لئے مکہ میں اقامت کو حرام قرار نہیں دیا حالانکہ وہ شرک کا ملک تھا، اگرچہ وہ کم تھے اور فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ تھا، اور ان کو جہاد کی اجازت بھی نہیں دی۔

پھر اللہ تعالی نے ان کو جہاد کی اجازت دی اور اس کے بعد دارشرک سے ہجرت کرنے کو ان پر فرض قرار دیا[۴]۔

ب-ہجرت کا فرض ہونا:

۷- جب اللہ تعالی نے اپنے رسول علیہ السلام پر جہاد فرض کیا اور رسول اللہ علیہ السلام نے مشرکین سے جہاد کیا جبکہ پہلے مباح تھا، اور رسول اللہ علیہ السلام نے اہل مکہ کے ساتھ قتال کیا اور مشرکین نے دیکھا کہ اللہ تعالی کے دین میں لوگ کثرت سے داخل ہو رہے ہیں تو انہوں نے اسلام لانے والوں پر سختی شروع کی اور ان کو دین کے معاملہ میں فتنہ میں مبتلا کیا، یا ان میں سے کچھ فتنہ میں مبتلا ہوئے تو اللہ تعالی نے فتنہ میں مبتلا لوگوں کو جو ہجرت پر قادر نہیں تھے معذور قرار دیا اور ارشاد فرمایا: "إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ"[۱] (بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درانحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو)، اللہ تعالی نے ان کے پاس خبر بھیجا کہ اللہ تعالی نے تمہارے لئے راستہ نکال دیا ہے، اور جو لوگ ہجرت پر قادر ہوں اور اپنے دین کے بارے میں فتنہ میں مبتلا ہوں اور گریز نہ کرسکیں ان پر نکل جانا فرض قرار دیا ہے[۲]۔

بغوی نے کہا[۳]: جب نبی کریم علیہ السلام نے مدینہ ہجرت کی، تو مسلمانوں کو ہجرت کرنے اور آپ کے پاس منتقل ہوجانے کا حکم دیا تاکہ آپ کے ساتھ رہیں، اگر کوئی معاملہ پیش آجائے تو ایک دوسرے کی مدد کریں اور آپ سے دین سیکھیں اور اللہ تعالی نے ہجرت کرنے والے اور ہجرت نہ کرنے والے مسلمانوں کے درمیان ولایت کو ختم کردیا، جیسا کہ ارشاد فرمایا: "وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا"[۴] (جو لوگ ایمان تو لائے لیکن ہجرت نہیں کی تمہارا ان سے کوئی تعلق میراث کا نہیں جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں)۔

الولید بن رشد نے اس معنی کی تائید کرتے ہوئے کہا: فتح مکہ سے قبل جو لوگ مسلمان ہوئے ان پر نبی کریم علیہ السلام کے پاس ہجرت

(۱) سورۂ طلاق ر ۲۔
(۲) سورۂ نساء ر ۱۰۰۔
(۳) الأم ۴ر ۸۳، ۸۴ طبع بولاق۔
(۴) الأم ۴ر ۸۴۔

(۱) سورۂ نحل ر ۱۰۶۔
(۲) الأم ۴ر ۸۴، نیز دیکھئے: معالم السنن للخطابی (بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۳ر ۳۵۲)، احکام القرآن للشافعی ۲ر ۱۶۔
(۳) شرح السنۃ للبغوی ۱۰ر ۳۷۲۔
(۴) سورۂ أنفال ر ۷۲۔

کر کے جانا ہمیشہ کے لئے واجب تھا، اللہ تعالی نے ان پر فرض قرار دیا کہ جہاں رسول اللہ علیہ وسلم رہیں وہاں وہ رہیں، اور جہاں آپ جائیں وہ بھی آپ کے ساتھ وہاں جائیں تا کہ آپ کی نصرت و مدد کریں، آپ کی صحبت میں رہیں، اور آپ اپنی امت کے لئے جو شریعت لے کر آئے ہیں اس کو محفوظ کرلیں اور آپ کی طرف سے مسلمانوں کو پہنچائیں، ان میں سے کسی کو اجازت نہیں دی کہ رسول اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر اپنے وطن لوٹ جائیں، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا: "**لا يقيمن مهاجر بمكة بعد قضاء نسكه فوق ثلاث**"[1] (کوئی مہاجر اپنا حج ادا کرنے کے بعد تین دنوں سے زیادہ مکہ میں ہرگز قیام نہ کرے)، اللہ تعالی نے اس کے ساتھ ان لوگوں کو خاص کیا جو اہل مکہ میں سے نبی کریم علیہ وسلم پر ایمان لائے اور آپ علیہ وسلم کے ساتھ ہجرت کیا، تا کہ آپ کے پاس ہجرت کر کے جانے، آپ کے ساتھ قیام کرنے اور اپنے وطن کی طرف نہ لوٹنے کی وجہ سے وہ انتہائی فضیلت حاصل ہو جو اللہ تعالی نے پہلے سے ان کے لئے مقرر کیا تھا یہی وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالی نے "مہاجرین" کہا اور اس کی وجہ سے ان کی تعریف کی، لہذا یہ نام ان کے سوا کسی دوسرے پر نہیں بولا جائے گا[2]۔

فتح مکہ کے بعد ہجرت کا باقی رہنا:

۸- اس مسئلہ میں جو احادیث مروی ہیں بظاہر ان میں تعارض ہے: چنانچہ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے بعد ہجرت ختم ہوگئی، جیسے نبی کریم علیہ وسلم سے مروی ہے، آپ علیہ وسلم نے فرمایا: "**لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية**"[1] (فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں ہے، لیکن جہاد اور نیت)، نیز مروی ہے کہ "**أن عبيد بن عمير سأل عائشة عن الهجرة؟ فقالت: لا هجرة اليوم، كان المؤمنون يفر أحدهم بدينه إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ مخافة أن يفتن عليه، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، واليوم يعبد ربه حيث شاء، ولكن جهاد ونية**"[2] (حضرت عبید بن عمیر نے حضرت عائشہؓ سے ہجرت کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: آج ہجرت نہیں ہے مسلمانوں میں سے کوئی اللہ اور رسول کی طرف اپنے دین میں فتنہ کے اندیشہ سے بھاگتا تھا، لیکن آج اللہ تعالی نے اسلام کو غلبہ عطا فرما دیا ہے، آج وہ جہاں چاہیں اپنے رب کی عبادت کر سکتے ہیں لیکن جہاد اور نیت باقی ہے)۔

اسی طرح وہ حدیث ہے جو حضرت مجاشع بن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: میں ابو معبد کے ساتھ نبی کریم علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تا کہ وہ ہجرت پر آپ علیہ وسلم سے بیعت کریں تو آپ علیہ وسلم نے فرمایا: "**مضت الهجرة لأهلها، أبايعه على الإسلام والجهاد**"[3] (ہجرت، اہل ہجرت کے لئے ختم ہوگئی میں اس سے اسلام اور جہاد پر بیعت لیتا ہوں)۔

بعض دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت قیامت

---

(۱) حدیث: "لا يقيمن مهاجر بمكة بعد قضاء......" کی روایت مسلم (۲/ ۹۸۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت علاء بن الحضرمی سے ان الفاظ میں کی ہے: "يقيم المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه ثلاثا"۔

(۲) المقدمات الممہدات لابن رشد ۲/ ۱۵۲۔

---

(۱) حدیث: "لا هجرة بعد الفتح......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۳۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن عبيد بن عمير سأل عائشة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۲۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "مضت الهجرة لأهلها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۲۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۸۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

کے دن تک کے لئے باقی ہے، مثلاً حضرت معاویہ سے مروی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے نبی کریم علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا: "**لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها**"(۱) (جب تک توبہ بند نہیں ہوگی ہجرت ختم نہ ہوگی اور جب تک آفتاب مغرب سے طلوع نہ ہوگا توبہ بند نہ ہوگی) اور حضرت عبد اللہؓ نے نبی کریم علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**لا تنقطع الهجرة ما دام العدو يقاتل**"(۲) (جب تک دشمن سے جنگ ہوتی رہے گی ہجرت ختم نہ ہوگی)، نیز حضرت جنادۃ بن ابی امیہ نے نبی کریم علیہ السلام سے روایت کی ہے: "**إن الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد**"(۳) (جب تک جہاد باقی رہے گا ہجرت ختم نہ ہوگی)۔

۹ - ان احادیث کے درمیان جو بظاہر متعارض ہیں تطبیق دینے اور ان کی تاویل کرنے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: ابتداء اسلام میں ہجرت کرنا مندوب تھا، پھر نبی کریم علیہ السلام کے مدینہ ہجرت کرنے کے بعد فرض ہوگیا، اور جب مکہ فتح ہوگیا تو ہجرت کی فرضیت ختم ہوگئی، پھر ہجرت کرنا دوبارہ مندوب و مستحب ہوگیا، تو اب دو ہجرتیں ہوئیں: ایک ہجرت جو ختم ہوگئی اور وہ فرض ہجرت ہے، اور ایک ہجرت جو باقی ہے وہ مندوب ہجرت ہے، یہ حنفیہ اور خطابی کا قول ہے(۱)۔

دوم: مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ جانا، فتح مکہ کے دن ختم ہوگیا، اس لئے کہ فتح کے دن مکہ دار الاسلام ہوگیا اور اس سے قبل وہاں سے ہجرت کرنا واجب تھا، کیونکہ وہ اہل شرک کا ملک تھا، تو جس کو ہجرت نصیب ہوئی، صرف اسی کو اس کی فضیلت حاصل ہوئی، ان کے بعد والوں کو نہیں، اور یہی وہ فرض ہے جو ساقط ہوگیا لیکن جو ہجرت قیامت کے دن تک ہمیشہ کے لئے باقی ہے وہ اس کی ہجرت ہے جو دار الکفر میں اسلام لائے، کیونکہ اس پر لازم ہے کہ جہاں کفار کے احکام جاری ہوں وہاں وہ قیام نہ کرے اور ہجرت کر کے مسلمانوں کے ملک میں چلا جائے جہاں ان کے احکام جاری ہوں(۲)، البتہ اس ہجرت میں اگر مہاجر کا وطن دار الاسلام ہوجائے تو اس کے لئے اپنے وطن کی طرف لوٹنا حرام نہ ہوگا، جیسا کہ رسول اللہ علیہ السلام کے صحابہ کے لئے اس فضیلت کی وجہ سے جو اللہ تعالی نے اس سلسلہ میں ان کے لئے مقرر فرمایا تھا مکہ کی طرف لوٹنا حرام تھا(۳)۔

اس قول کے بعض قائلین نے باقی رہنے والی ہجرت کے دواعی میں توسع کرتے ہوئے کہا: اللہ اور اس کے رسول کے لئے وطن سے مفارقت جو کہ معتبر اور دوسرے لوگوں کے مقابلہ میں اہل ہجرت کے لئے افضل اور ممتاز ہجرت ہے وہ تو ختم ہوگئی لیکن اللہ تعالی کے لئے

(۱) حدیث: "لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷-۸ طبع حمص) اور احمد نے المسند (۴/ ۹۹ طبع المیمنیہ) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا تنقطع الهجرة ما دام العدو يقاتل" کی روایت احمد نے المسند (۱/ ۱۹۲ طبع المیمنیہ) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۲۵۰ طبع القدس) میں ذکر کیا ہے اور کہا: احمد کے رجال ثقہ ہیں۔

(۳) حدیث: "إن الهجرة لا تنقطع ما كان الجهاد" کی روایت احمد نے المسند (۴/ ۶۲ طبع المیمنیہ) میں کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۲۵۱ طبع القدس) میں ذکر کیا ہے اور کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) معالم السنن للخطابی ۳/ ۳۵۲، مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۱۸۲، المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۶۔

(۲) شرح السنۃ للبغوی ۷/ ۲۹۵، ۱۰/ ۳۷۳، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح للملا علی القاری ۴/ ۱۸۲، المقدمات الممہدات ۲/ ۱۵۳، عارضۃ الأحوذی ۷/ ۸۸، نیل الأوطار ۷/ ۲۶، شرح الأبی علی صحیح مسلم ۵/ ۲۱۱، النووی علی مسلم ۱۳/ ۸، عمدۃ القاری ۱۱/ ۳۱۷، فتح الباری ۶/ ۳۹، ۷/ ۲۲۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۵۶۔

(۳) المقدمات الممہدات لابن رشد ۲/ ۱۵۳۔

خالص نیت کے سبب وطن سے مفارقت جیسے علم کا طلب کرنا، دار الکفر سے اور جہاں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا قیام نہ ہو سکے وہاں سے اپنے دین کی خاطر فرار اختیار کرنا، بیت اللہ، حرم نبوی اور مسجد اقصی وغیرہ کی زیارت کرنا یا اللہ تعالی کے راستہ میں جہاد کے سبب وطن سے مفارقت قیامت تک کے لئے باقی ہے(۱)۔

سوم: افضل ہجرت جس پر اللہ تعالی نے جنت کا وعدہ کیا ہے، یہ تھی کہ آدمی اپنے اہل و مال کو چھوڑ کر نبی کریم ﷺ کے پاس آتا پھر اس طرف نہیں لوٹتا تھا، یہ تو فتح مکہ کے ساتھ ختم ہوگئی، لیکن جو ہجرت باقی ہے وہ برائیوں کو چھوڑ دینا ہے(۲)، چنانچہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن الهجرة خصلتان: إحداهما أن تهجر السيئات، والأخرى أن تهاجر إلى الله وإلى رسوله، ولا تنقطع الهجرة ما تقبلت التوبة، ولا تزال التوبة مقبولة حتى تطلع الشمس من المغرب، فإذا طلعت طبع على كل قلب بما فيه، وكفي الناس العمل**"(۳)(ہجرت کی دوقسمیں ہیں: ایک یہ کہ تو برائیاں چھوڑ دے، دوم یہ کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کرے، جب تک توبہ قبول ہوگی ہجرت ختم نہ ہوگی، اور توبہ ہمیشہ قبول ہوگی یہاں تک کہ آفتاب مغرب سے طلوع ہوجائے، جب مغرب سے طلوع ہوجائے گا تو ہر دل میں جو ہوگا اس پر مہر لگادی جائے گی اور لوگوں کو عمل سے مستغنی کردیا جائے گا)۔

فضالہ بن عبید کی حدیث میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے،

(۱) مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۱۸۲، الکشاف للزمخشری ۱/ ۲۹۴۔

(۲) طرح التثریب ۲/ ۲۳- ۲۴، عمدۃ القاری ۱۱/ ۳۱۸۔

(۳) حدیث: "**إن الهجرة خصلتان إحداهما......**" کی روایت احمد (۱/ ۱۹۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۲۵۱ طبع القدس) میں کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

آپ ﷺ نے فرمایا: "**المهاجر من هجر الخطايا والذنوب**"(۱) (مہاجر وہ ہے جو غلطیوں اور گناہوں کو چھوڑ دے)، نیز نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**المهاجر من هجر ما نهى الله عنه**"(۲) (مہاجر وہ ہے جو اللہ تعالی کی حرام کردہ چیزوں کو چھوڑ دے)۔

اس کے ساتھ ابن قدامہ نے صراحت کی ہے کہ عام اہل علم کے قول کے مطابق ہجرت کا حکم باقی ہے، قیامت تک ختم نہ ہوگا(۳)۔

فتح مکہ کے بعد ہجرت:

۱۰- فتح مکہ کے بعد ہجرت کے شرعی حکم میں فقہاء کے چند اقوال ہیں:

پہلا قول: شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس میں تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: مسلمان اگر دار الکفر میں اپنے دین کے اظہار کرنے پر قادر ہوں، دین میں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو تو اس کے حق میں ہجرت واجب نہ ہوگی، لیکن مستحب ہوگی، تاکہ ان کی تعداد میں اضافہ نہ کرے، اور ان کے ساتھ ملنے جلنے اور ان کے درمیان منکر کے دیکھنے سے نجات پائے اور ان سے جہاد کرنے پر قادر ہو، نیز اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ ان کی طرف مائل ہوجائے یا وہ کفار اس کے ساتھ فریب کریں، نیز تاکہ مسلمانوں کی تعداد بڑھائے اور ان کی طرف

(۱) حدیث: "**المهاجر من هجر الخطايا والذنوب**" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۲۹۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۲۸۵ طبع الجنان) میں کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "**المهاجر من هجر ما نهى الله عنه**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۳) المبدع لابن مفلح ۳/ ۳۱۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۵۶ طبع الریاض۔

ہجرت کر کے ان کی اعانت کرے[1]، لیکن اس پر واجب اس لئے نہیں ہے کہ ہجرت کے بغیر اس کے لئے اپنے دینی احکام کو قائم رکھنا ممکن ہے[2]، امام شافعی نے کہا: رسول اللہ ﷺ کی سنت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت اس شخص پر فرض ہے جو اس کی طاقت رکھے اور جس کو اس شہر میں جہاں اسلام لائے اپنے دین کے بارے میں فتنہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے کچھ لوگوں کو اسلام قبول کرنے کے بعد مکہ میں قیام کرنے کی اجازت دی، ان ہی میں حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب ہیں، اس لئے کہ ان کو فتنہ کا اندیشہ نہ تھا[3]، اور ان حضرات نے مشرکین کے ساتھ قیام کرنے والے پر مسلمان سے براءت والی حدیث کو اس شخص پر محمول کیا ہے جس کو ان کے ملک میں اپنے دین کے بارے میں اندیشہ ہو[4]۔

البتہ شافعیہ نے اس حالت میں اپنے استحباب کے قول کے عموم سے تین صورتوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے:

پہلی صورت: اگر مسلمان کو دار الکفر میں اپنے قیام کی وجہ سے اسلام کے غلبہ کی امید ہو تو وہاں اس کا قیام کرنا افضل ہے۔

دوسری صورت: اگر دار الکفر میں قوت حاصل کرنے اور الگ رہنے پر قادر ہو، اور ہجرت سے مسلمانوں کی نصرت کی امید نہ ہو تو دار الکفر میں قیام کرنا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ دار الکفر میں اس کی جگہ دار الاسلام ہے، اگر وہاں سے ہجرت کرے گا تو وہ دار الحرب

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۲، المہذب ۲/ ۲۲۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۹۴، کشاف القناع ۳/ ۳۸، المبدع ۳/ ۳۱۴، المحرر ۲/ ۱۷۰، الہدایہ لابی الخطاب ۱/ ۱۱۲، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۲۴۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، أسنی المطالب ۴/ ۲۰۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۵۷ طبع الریاض، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۶۹۔

(۳) الأم ۴/ ۸۴، أحکام القرآن للشافعی ۲/ ۱۷، ۱۸۔

(۴) فتح الباری ۶/ ۳۹ طبع السلفیہ۔

ہو جائے گا اور یہ حرام ہے۔

تیسری صورت: اگر کفار سے قتال پر یا اسلام کی طرف ان کو دعوت دینے پر قادر ہو تو یہ اس پر لازم ہوگا ورنہ نہیں[1]۔

لیکن اگر مسلمان دار الکفر میں اپنے دین کے اظہار سے عاجز ہو تو وہاں اقامت کرنا اس کے لئے حرام ہے، اور اگر دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنے پر قادر ہو تو ہجرت کرنا اس پر واجب ہے اور اگر ہجرت پر قادر نہ ہو تو قادر ہونے تک معذور رہے گا[2]۔

جو شخص ہجرت پر قادر ہو اس کے حق میں ہجرت کے واجب ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے فقہاء نے استدلال کیا ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِيْ أَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْأَرْضِ قَالُوْا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا فَأُولآئِكَ مَاوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا"[3] (بیشک ان لوگوں کی جان جنہوں نے اپنے اوپر ظلم کر رکھا ہے (جب) فرشتے قبض کرتے ہیں تو ان سے فرشتے کہیں گے کہ تم کس کام میں تھے وہ بولیں گے ہم اس ملک میں بے بس تھے فرشتے کہیں گے کہ اللہ کی سرزمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے تو یہی لوگ ہیں جن کا ٹھکانہ دوزخ ہے اور وہ بری جگہ ہے) ابن قدامہ نے کہا: یہ ایک سخت وعید ہے جس سے ہجرت کا واجب ہونا معلوم ہوتا ہے[4]۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۶۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۲، أسنی المطالب ۴/ ۲۰۴۔

(۲) المہذب ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۳۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۹۴، المبدع ۳/ ۳۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المحرر ۲/ ۱۷۰، مختصر الفتاوی المصریۃ لابن تیمیہ ص ۵۰۵، الہدایہ لابی الخطاب ۱/ ۱۱۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۷، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۶۹۔

(۳) سورۂ نساء/ ۹۷۔

(۴) المغنی ۸/ ۴۵۷ طبع الریاض۔

نیز نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:
"أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالوا: يا رسول الله، ولم ؟ قال: لا تراء ى ناراهما" (۱) (میں ہر اس مسلمان سے بریٔ الذمہ ہوں جو مشرکین کے درمیان اقامت اختیار کرے، صحابہ نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! کیوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: دونوں کی آگ نظر نہ آئے) یعنی ایسی جگہ نہ رہے کہ اگر آگ جلائی جائے تو وہ ان کی آگ اور وہ اس کی آگ کو دیکھیں۔

انہوں نے کہا: امور دین کا قیام اس شخص پر واجب ہے جو اس پر قادر ہو اور ہجرت واجب کی ضروریات اور اس کی تکمیل میں سے ہے، اور جس کے بغیر واجب مکمل نہ ہو وہ بھی واجب ہوتا ہے۔

اور جو شخص ہجرت پر قادر نہ ہو اس کے حق میں ہجرت کے واجب نہ ہونے پر اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: **"إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِالْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّ لَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا، فَأُولآئِكَ عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَّعْفُوَعَنْهُمْ وَ كَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا"** (۲) (بجز ان لوگوں کے جو مردوں اور عورتوں بچوں میں سے کمزور ہوں (کہ) نہ کوئی تدبیر ہی کرسکتے ہوں اور نہ کوئی راہ پاتے ہوں تو یہ لوگ ایسے ہیں کہ اللہ انہیں معاف کردے گا اور اللہ تو ہے ہی بڑا معاف کرنے والا بڑا بخشنے والا)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے ہجرت کی ایک دوسری حالت ذکر کی ہے جو نہ واجب ہے نہ مستحب، جیسے وہ شخص جو کسی مرض یا اقامت پر اکراہ کے سبب ہجرت سے عاجز ہو یا کمزور عورتیں، بچے اور ان جیسے لوگ، تو ان پر کسی قسم کی ہجرت نہ ہوگی (۱)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِالْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّ لَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا، فَأُولآئِكَ عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَّعْفُوَعَنْهُمْ وَ كَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا"** (بجز ان لوگوں کے جو مردوں اور عورتوں بچوں میں سے کمزور ہوں (کہ) نہ کوئی تدبیر ہی کرسکتے ہوں اور نہ کوئی راہ پاتے ہوں تو یہ لوگ ایسے ہیں کہ اللہ انہیں معاف کردے گا اور اللہ تو ہے ہی بڑا معاف کرنے والا بڑا بخشنے والا)۔

دوسرا قول: حنفیہ اور حنابلہ میں سے خطابی اور قاضی کا قول ہے کہ فتح مکہ کے بعد ہجرت واجب نہیں ہے، بلکہ مندوب و مستحب ہے، اور یہ اس ملک سے ہجرت کرنا ہے جہاں معروف کو چھوڑ دیا گیا ہو اور منکر شائع ہو یا اس ملک سے جہاں وہ گناہ میں مبتلا ہو یا کسی قبیح امر کا ارتکاب کرے (۲)۔

ملا علی قاری نے کہا: مدینہ کی طرف ہجرت جو وطن کی مفارقت ہے اور جو فرض عین تھی وہ ختم ہو چکی، البتہ جہاد کے سبب یا نیک نیت کے سبب مفارقت، جیسے کفر، بدعت یا جہالت کے علاقہ سے فرار اختیار کرنا، یا فتنوں سے فرار اختیار کرنا یا طلب علم کے لئے وطن کی مفارقت ابھی باقی ہے، منسوخ نہیں ہوئی ہے (۳)۔

ابن نجیم نے کہا: معراج الدرایۃ میں، فتح مکہ کے بعد ہجرت کے وجوب کے منسوخ ہونے سے اس حالت کو مستثنی قرار دیا ہے جبکہ

---

(۱) حدیث: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۰۴ طبع حمص) اور ترمذی (۴/ ۱۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) سورۂ نساء/ ۹۸، ۹۹۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۵۷، أسنی المطالب ۴/ ۲۰۴۔
(۲) مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۱۸۲، البحر الرائق ۱/ ۳۶۸، المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۶، شرح السیر الکبیر ۱/ ۹۴ طبع مطبعۃ الإعلانات الشرقیہ، معالم السنن للخطابی ۳/ ۳۵۲، الفروع لابن مفلح ۶/ ۱۹۷۔
(۳) مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۱۸۲۔

دارالحرب میں اسلام قبول کرے، کیونکہ دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنا اس پر لازم ہے[1]۔

تیسرا قول: مالکیہ نے سفر کی دو قسمیں کی ہیں: کسی چیز سے فرار اختیار کرتے ہوئے، اور کسی شئی کی تلاش کے لئے۔

پہلے کی چھ قسمیں ہیں:

اول: ہجرت، اور یہ دارالحرب سے نکل کر دارالاسلام کی طرف جانا ہے، نبی کریم علیہ السلام کے زمانہ میں فرض تھی، اور یہ ہجرت قیامت کے دن تک فرض باقی ہے، لہذا اگر دارالحرب میں باقی رہ جائے تو گنہگار ہوگا، اور اس کی حالت کے بارے میں اختلاف ہے۔

دوم: بدعت کی سرزمین سے نکلنا، ابن القاسم نے کہا: میں نے امام مالک کو یہ کہتے ہوئے سنا: کسی آدمی کے لئے ایسے علاقہ میں رہنا جہاں سلف کو گالی دی جاتی ہو حلال نہیں، ابن العربی نے کہا: یہی صحیح ہے اس لئے کہ اگر تم کو منکر کے بدلنے پر قدرت نہ ہو تو اس سے دور ہوجاؤ، اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: "وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِيْنَ يَخُوْضُوْنَ فِيْ آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ"[2] (اور جب تو ان لوگوں کو دیکھے جو ہماری نشانیوں کو مشغلہ بناتے ہیں تو ان سے کنارہ کش ہوجا یہاں تک کہ وہ کسی اور بات میں لگ جائیں اور اگر شیطان تجھے بھلا دے تو یاد آ جانے کے بعد (ایسے) ظالم لوگوں کے پاس مت بیٹھ)۔

سوم: ایسے علاقہ سے نکل جانا جہاں حرام کا غلبہ ہو، اس لئے کہ حلال کی تلاش ہر مسلمان پر فرض ہے۔

چہارم: جسمانی اذیت کے خوف سے فرار اختیار کرنا، یہ اللہ تعالی

(۱) البحر الرائق ۱/ ۳۶۸۔

(۲) سورۂ أنعام/ ۶۸۔

کی طرف سے مہربانی ہے کہ اس نے اس میں رخصت دی ہے، لہذا اگر اپنی جان کا اندیشہ ہو تو اللہ تعالی نے وہاں سے نکل جانے اور فرار ہوجانے کی اجازت دی ہے، تاکہ اپنے کو اس مصیبت سے بچا سکے، سب سے پہلے یہ کام حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیا، چنانچہ جب انہیں اپنی قوم سے اندیشہ ہوا تو فرمایا: "إِنِّيْ مُهَاجِرٌ إِلٰى رَبِّيْ"[1] (میں اپنے پروردگار کی طرف ترک وطن کر کے چلا جاؤں گا)، اور فرمایا: "إِنِّيْ ذَاهِبٌ إِلٰى رَبِّيْ سَيَهْدِيْنِ"[2] (میں اپنے پروردگار کی طرف چلا جاتا ہوں وہ مجھے راہ دکھائے گا)، اور موسی علیہ السلام کے بارے میں خبر دیتے ہوئے فرمایا: "فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَّتَرَقَّبُ"[3] (سو موسی وہاں سے نکل کھڑے ہوئے خوف و اندیشہ کے ساتھ)۔

پنجم: وبا زدہ علاقہ میں مرض کا خوف، اور وہاں سے صحت افزا مقام کی طرف نکل جانا، جس وقت مدینہ میں چرواہوں کا پیٹ پھول گیا تو نبی کریم علیہ السلام نے ان کو چراگاہ چلے جانے کا حکم دیا، تاکہ وہ وہیں رہیں یہاں تک کہ صحت یاب ہوجائیں[4]، طاعون کی وجہ سے نکلنا اس سے مستثنی ہے، چنانچہ اللہ تعالی نے نبی کریم علیہ السلام کے توسط سے صحیح حدیث کے ذریعہ منع فرمایا[5] اور یہ مکروہ ہے۔

ششم: مالی نقصان کے اندیشہ سے فرار ہونا، اس لئے کہ

(۱) سورۂ عنکبوت/ ۲۶۔

(۲) سورۂ صافات/ ۹۹۔

(۳) سورۂ قصص/ ۲۱۔

(۴) حدیث: "أذن الرسول ﷺ للرعاة حين استوخموا المدينة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۵۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۹۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) حدیث: "المنع من الخروج من الطاعون" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۳۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے کی ہے۔

مسلمان کے مال کا احترام اس کے خون کے احترام کی طرح ہے، اور اہل وعیال اس کے مثل ہیں، بلکہ ان کی تاکید زیادہ ہے۔

انہوں نے کہا: اس واجب ہجرت سے ہر حال میں پوری طرح عاجزی کا تصور ہی اس کو ساقط کرسکتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّ لَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا، فَأُوْلٰٓئِكَ عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَّعْفُوَعَنْهُمْ وَكَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا"(۱) (بجز ان لوگوں کے جو مردوں اور عورتوں بچوں میں سے کمزور ہوں (کہ) نہ کوئی تدبیر ہی کرسکتے ہوں اور نہ کوئی راہ پاتے ہوں تو یہ لوگ ایسے ہیں کہ اللہ انہیں معاف کردے گا اور اللہ تو ہے ہی بڑا معاف کرنے والا بڑا بخشنے والا)۔

انہوں نے کہا: یہ کمزوری جو کمزور لوگوں سے معاف ہے، اس کمزوری سے الگ ہے جو شروع آیت میں عذر کے طور پر پیش کی گئی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِىْٓ أَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْأَرْضِ قَالُوْا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا فَأُوْلآئِكَ مَاوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا"(۲) (بیشک ان لوگوں کی جان جنہوں نے اپنے اوپر ظلم کر رکھا ہے (جب) فرشتہ قبض کرتے ہیں تو ان سے فرشتہ کہیں گے کہ تم کس کام میں تھے وہ بولیں گے ہم اس ملک میں بے بس تھے فرشتہ کہیں گے کہ اللہ کی سرزمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے تو یہی لوگ ہیں جن کا ٹھکانہ دوزخ ہے اور وہ بری جگہ ہے) اور وہ اپنی ذات پر ظلم کرنے والوں کا قول: "كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْأَرْضِ" (اللہ کی سرزمین وسیع نہ تھی) ہے، اللہ تعالی نے معذرت کے سلسلہ میں ان کا قول قبول نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی نہ کسی طرح ہجرت پر قادر تھے، اور اس ضعف کو معاف کردیا جس کے ساتھ کوئی تدبیر کارگر نہ ہو یا راستے کی پوری راہنمائی حاصل نہ ہو، اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: " فَأُوْلآئِكَ عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَّعْفُوَعَنْهُمْ " (تو یہ لوگ ایسے ہیں کہ اللہ انہیں معاف کردے گا) اور خدا کی طرف سے "عسی" (امید) کا استعمال وجوب کے لئے ہوتا ہے پس وہ کمزور شخص جس کو ترک ہجرت کے سلسلہ میں معاف رکھا گیا اس سے مراد وہ شخص ہے جو ہر اعتبار سے عاجز ہو، لہذا اگر اس اقامت میں مبتلا شخص اپنے دین کے ساتھ فرار ہونے سے عاجز ہو اس کو کوئی راہ نہ ملے نہ کوئی حیلہ نظر آئے نہ کسی حال میں کسی طرح اس پر قدرت ہو یا وہ اپاہج یا قیدی کے درجہ میں ہو یا سخت مریض، یا انتہائی کمزور ہو تو اس وقت اس کے لئے معافی کی امید ہوسکتی ہے اور وہ کفر کے تلفظ پر مجبور کئے گئے شخص کے درجہ میں ہوگا، ان سب کے باوجود یہ ضروری ہے کہ اس کی نیت ہو کہ اس کو اگر قدرت ہوگی اور ممکن ہوگا تو ضرور ہجرت کرے گا، سچا اور پختہ ارادہ ہو کہ جس وقت بھی اس کو قدرت ہوگی اس وقت ضرور ہجرت کرے گا، لیکن جو شخص کسی بھی طریقہ اور کسی بھی حیلہ سے اس پر قادر ہو وہ معذور نہ ہوگا اور اگر دار الحرب میں قیام کرے گا تو اپنی ذات پر ظلم کرنے والا ہوگا(۱)۔

کسی چیز کی تلاش کے لئے سفر کی دو قسمیں ہیں: دین کی تلاش، دنیا کی تلاش۔

دین کی تلاش کی انواع کے اعتبار سے نو قسمیں ہیں:

اول: عبرت کا سفر، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَوَلَمْ يَسِيْرُوْا

(۱) سورۂ نساء/ ۹۸، ۹۹۔
(۲) سورۂ نساء/ ۹۷۔

(۱) المعیار المعرب للونشریسی ۲/ ۱۲۱، اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار الغرب الإسلامی، نیز دیکھئے: فتح العلی المالک لعلیش ۱/ ۳۷۵۔

فِی الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ"[۱] (کیا یہ لوگ زمین میں چلتے پھرتے نہیں کہ یہ دیکھتے کہ جو لوگ ان سے پہلے ہوگذرے ہیں ان کا کیا انجام ہوا ہے)، اور یہ بہت ہے، کہا جاتا ہے: ذوالقرنین نے دنیا کا سفر اس کے عجائبات دیکھنے کے لئے کیا، ایک قول ہے: اس میں حق کو نافذ کرنے کے لئے کیا۔

دوم: حج کا سفر، پہلا اگرچہ مستحب ہے، لیکن یہ فرض ہے۔

سوم: جہاد کا سفر، اور اس کے کچھ احکام ہیں۔

چہارم: معاش کا سفر، کبھی آدمی کے لئے اقامت کے ساتھ معاش حاصل کرنا ناممکن ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے وہ تلاش معاش کے لئے سفر کرتا ہے، خواہ شکار کرے، لکڑی کاٹے یا گھاس کاٹے، اور یہ اس پر فرض ہے۔

پنجم: ضروریات زندگی سے زائد کمانے کے لئے تجارتی یا غیر تجارتی سفر، یہ اللہ تعالی کے فضل وکرم سے جائز ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ"[۲] (تمہیں اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ تم اپنے پروردگار کے ہاں سے تلاش معاش کرو)، مراد تجارت ہے اور یہ ایسی نعمت ہے جس کو سفر حج کے ساتھ جوڑ کر اللہ نے احسان جتلایا ہے، تو اگر تنہا ہوتو کیا حال ہوگا۔

ششم: علم کی طلب میں سفر کرنا اور یہ مشہور ہے۔

ہفتم: متبرک مقامات کا قصد کرنا، رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: **"لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد"**[۳] (تین مساجد کے علاوہ کہیں کا سفر نہ کیا جائے)۔

ہشتم: سرحدوں کی حفاظت کے لئے، وہاں جانا، اور ان کی طرف سے دفاع کے لئے اس کی تعداد بڑھانا۔

نہم: اللہ تعالی کے لئے بھائیوں سے ملاقات کے لئے جانا، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے نبی کریم علیہ السلام سے روایت کی ہے: **"أن رجلا زار أخا له في قرية أخرى، فأرصد الله له على مدرجته ملكا، فلما أتى عليه قال: أين تريد؟ فقال: أريد أخا لي في هذه القرية ۔ قال: هل لک عليه من نعمة تربها؟ قال: لا، غير أني أحببته في الله عزوجل۔ قال: فإني رسول الله إليک بأن الله قد أحبک كما أحببته فيه"**[۱] (ایک شخص نے ایک دوسرے گاؤں میں موجود اپنے بھائی کی زیارت کی تو اللہ تعالی نے اس کے راستہ میں ایک فرشتہ کو بھیجا، جب اس کے پاس وہ شخص آیا تو پوچھا کہاں کا ارادہ ہے اس نے کہا: اس گاؤں میں اپنے ایک بھائی کے پاس جارہا ہوں، اس نے کہا: کیا اس پر تمہاری کوئی نعمت ہے؟ جس کو وصول کروگے کہا: نہیں، البتہ میں اللہ کے لئے اس سے محبت کرتا ہوں، فرشتہ نے کہا: میں اللہ تعالی کی طرف سے بھیجا ہوا ہوں کہ جس طرح تم اللہ کے لئے اس سے محبت کرتے ہو اسی طرح اللہ تعالی تم سے محبت کرتا ہے)۔

دارالکفر سے عورت کا ہجرت کرنا:

۱۱ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا (ان کے اس قول پر تفریع کرتے ہوئے کہ جو شخص دارالکفر میں اپنا دین ظاہر کرنے پر قادر نہ ہو، اور ہجرت پر

(۱) سورۂ روم/۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۸۔

(۳) حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۶۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۱۴ طبع عیسی الحلبی) = نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أن رجلا زار أخا له في قرية......" کی روایت مسلم (۴/۱۹۸۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

قادر ہو اس پر ہجرت کرنا واجب ہے) مذہب ہے کہ عورت کے حق میں سفر کے شرائط کا اعتبار کئے بغیر اس پر ہجرت واجب ہے، تفصیل درج ذیل ہے(۱):

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی عورت دار الحرب میں مسلمان ہو جائے تو وہ قابل بھروسہ رفقا کے ساتھ وہاں سے نکل جائے اور اگر ساتھی نہ ملیں اور وہاں باقی رہنے اور وہاں سے نکلنے دونوں میں ضرر ہو تو اگر ان میں سے ایک ضرر ہلکا ہو تو اسے اپنائے اور اگر دونوں برابر ہوں تو اسے اختیار ہوگا(۲)۔

شافعیہ نے کہا: جو شخص اپنا دین ظاہر نہ کر سکے اور فتنہ کا اندیشہ ہو تو اگر ہجرت کی طاقت ہو تو اس پر ہجرت واجب ہوگی اور وہاں اقامت کی وجہ سے وہ نافرمان شمار کیا جائے گا اگرچہ وہ عورت ہو اور اس کو کوئی محرم نہ ملے بشرطیکہ اپنی ذات کے بارے میں اس کو اندیشہ نہ ہو یا راستہ کا خوف، اقامت کے خوف سے کم ہو، اور شافعیہ نے اپنے اس قول سے کہ جو شخص دار الکفر میں اپنا دین ظاہر نہ کر سکے اور ہجرت پر قادر ہو اس پر ہجرت واجب ہوگی اس شخص کو مستثنیٰ کیا ہے جس کے قیام میں مسلمانوں کے لئے کوئی مصلحت ہو تو اس کے لئے وہاں قیام کرنا جائز ہوگا، رملی نے کہا: بلکہ قیام کرنا ہجرت سے راجح ہوگا(۳)، یہ اس واقعہ سے ماخوذ ہے کہ حضرت عباسؓ بدر سے قبل اسلام لائے اور فتح مکہ تک اپنے اسلام کو چھپائے رکھا، ان کی خبریں رسول اللہ ﷺ کے پاس لکھ کر بھیجا کرتے تھے اور وہ آپ کے پاس آنا چاہتے تھے تو آپ ان کو لکھتے تھے کہ مکہ میں آپ کا قیام کرنا زیادہ بہتر ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر دین کے ظاہر کرنے پر قدرت نہ ہو اور ہجرت کی طاقت ہو تو ہجرت واجب ہوگی اور اس بارے میں مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا اگرچہ عدت میں ہو اور کوئی سواری اور کوئی محرم نہ ہو۔

عیون المسائل اور دونوں ''الرعایۃ'' میں ہے: اگر عورت اپنے دین کے بارے میں کسی فتنے سے مامون ہو تو محرم کے بغیر ہجرت نہ کرے گی جیسے کہ حج میں، اور الشرح اور شرح الہدایہ للمجد میں مزید کہا: اگر اس کو اندیشہ ہو تو وہ تنہا بھی نکل سکتی ہے(۲)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے: اگر عورت دار الحرب میں مسلمان ہو جائے یا وہ عورت مسلمان قیدی ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ محرم کے بغیر دار الاسلام کی طرف ہجرت کرے، اس لئے کہ اس کا مقصد سفر کرنا نہیں ہے بلکہ محض چھٹکارا حاصل کرنا مقصود ہے، یہاں تک کہ اگر مسلمانوں کے لشکر کے پاس پہنچ جائے اور ان کے پاس طاقت و قوت ہو تو ان کے پاس سے اس کے لئے نکلنا اور سفر کرنا جائز نہ ہوگا(۳)۔

دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنے والی کی عدت:

۱۲- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ غیر حاملہ ہجرت کرنے والی سے

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۷۸، کفایۃ الطالب الربانی مع حاشیۃ العدوی ۲/۴۵۰، الزرقانی ۲/۷۲۳، المبدع ۳/۳۱۴۔

(۲) شرح الزرقانی ۲/۷۲۳۔

(۳) تحفۃ المحتاج و حاشیۃ الشروانی ۹/۲۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، اسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۴/۲۰۴، نہایۃ المحتاج ۸/۷۸۔

---

(۱) حدیث: ''أن العباس أسلم قبل بدر، واستمر مخفیا......'' کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۴/۳۱ طبع دار بیروت) میں کی ہے، ذہبی نے السیر (۲/۹۸-۹۹ طبع مؤسسۃ الرسالہ) میں اس کو ذکر کیا ہے، اور کہا: اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/۴۴، المبدع ۳/۳۱۴، الفروع لابن مفلح ۶/۱۹۷۔

(۳) تبیین الحقائق ۳/۱۷۴، البحر الرائق ۲/۳۳۸۔

عدت گذرے بغیر نکاح کیا جاسکتا ہے، لہذا جو عورت دار الحرب سے ہجرت کر کے دار الاسلام کی طرف آئے خواہ مسلمان ہو یا ذمی اس سے شادی کرنا جائز ہے، اس پر عدت واجب نہ ہوگی لیکن حاملہ سے وضع حمل سے قبل نکاح کرنا جائز نہیں، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد نے کہا: اس پر عدت واجب ہے اس لئے کہ وہ آزاد ہے، اور وطی کے بعد اپنے شوہر سے جدا ہوئی ہے، اور اس کی جدائی دار الاسلام میں ہوئی ہے لہذا اس پر عدت لازم ہوگی جیسے دار الاسلام میں مطلقہ کا حکم ہے، اور یہ اس لئے کہ عدت، شریعت کا حق ہے تا کہ دو مردوں کا پانی اس کے رحم میں جمع نہ ہو، اور یہ محترم ہے یہاں تک کہ دو سال تک اس کا نسب ثابت ہوتا ہے، اس کے برخلاف اگر دار الحرب میں طلاق دی گئی ہو اور وہ حربیہ ہو، پھر ہمارے پاس آئے تو اس پر عدت واجب نہ ہوگی اس لئے کہ جس وقت طلاق واقع ہوئی وہ عدت کو واجب کرنے والی نہ تھی، کیونکہ وہ عورت مخاطب نہ تھی، لہذا بعد میں عدت کو واجب کرنے والی نہ ہوگی، امام ابوحنیفہؒ کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ"(۱) (اور تم کو ان عورتوں سے نکاح کرنے میں کچھ گناہ نہیں)۔ ہجرت کر کے آنے والی کے نکاح کو مطلقا مباح قرار دیا ہے، تو اس میں عدت کے بعد کی قید لگانا، زیادتی ہوگی، اور نص میں زیادتی نسخ ہے اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ"(۲) (اور تم کافر عورتوں کے تعلقات کو مت باقی رکھو)، اور جو منع کرے گا وہ روکے گا، نیز اس لئے کہ یہ ایسی جدائی ہے جو تباین دارین کے سبب واقع ہوئی ہے، لہذا وہ عدت واجب نہ کرے گی جیسا کہ قید ہو کر آنے والی عورت کا حکم ہے، اور یہ اس لئے کہ دارین کا

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

تباین نکاح کے منافی ہے، لہذا اس کے اثر کے منافی بھی ہوگا اور عدت نکاح کا اثر ہے، نیز اس لئے کہ اگر واجب ہوگی تو شوہر کے حق کے طور پر واجب ہوگی اور حربی کے لئے کوئی احترام نہیں ہے، لیکن اگر حاملہ ہوگی تو ہم یہ نہیں کہیں گے کہ اس پر عدت واجب ہوگی، لیکن وضع حمل تک اس کا نکاح صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے پیٹ میں دوسرے سے ثابت النسب بچہ موجود ہے اور یہ نکاح سے مانع ہے، جیسا کہ اگر ام ولد اپنے آقا سے حاملہ ہو تو بچہ کی پیدائش تک اس کا نکاح نہیں کر سکتا ہے اور حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ نکاح صحیح ہو جائے گا لیکن بچہ کی پیدائش تک اس سے وطی نہ کرے گا اس لئے کہ حربی کی منی قابل احترام نہیں ہے، لہذا وہ زانی کی طرح ہوگا، پہلا قول اصح ہے، اس لئے کہ اس کا نسب ثابت ہے تو رحم زنا سے حمل کے حق کے ساتھ مشغول ہوگا(۱)۔

نکاح پر اختلاف دارین کے اثر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف اصطلاح (اختلاف الدارین فقرہ/ ۵) میں دیکھئے۔

دار الکفر سے ہجرت کے وجوب کے حکم میں اس سے ملحق کا حکم:

۱۳ - بعض حنابلہ نے اس شخص پر جو دار الحرب میں قیام کی صورت میں اپنے دین کے اظہار پر قادر نہ ہو اور وہاں سے ہجرت کی طاقت رکھتا ہو ہجرت کے وجوب کے حکم میں دار الحرب کے ساتھ دار البغاۃ اور دار البدعۃ کو لاحق کیا ہے(۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ظلم یا فتنہ کی وجہ سے حرام اور باطل کی

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۱۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۲، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۳۸-۵۴۱۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۹۴، المبدع ۳/ ۳۱۴، الفروع ۶/ ۱۹۷۔

سرزمین سے ہجرت کرنا قیامت تک فرض ہے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**یوشک أن یکون خیر مال المسلم غنم یتبع بھا شعف الجبال و مواقع القطر یفر بدینه من الفتن**"(۱) (عنقریب ایک زمانہ آئے گا کہ مسلمان کا سب سے عمدہ مال بکری ہوگی جس کو لے کر وہ پہاڑ کی چوٹی اور بارش کے مقامات پر چلا جائے گا، اپنے دین کو لے کر فتنوں سے فرار اختیار کرے گا)، اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: کوئی شخص ایسی جگہ قیام نہ کرے جہاں حق کے خلاف عمل کیا جاتا ہو، ابن عربی نے کہا: اگر کہا جائے: اس کو ہر شہر ایسا ہی ملے تو کیا کرے گا؟ تو ہم کہیں گے: انسان اس جگہ کو اختیار کرے گا جہاں سب سے کم گناہ ہو، مثلاً ایک شہر ایسا ہو جہاں کفر ہو تو ایسا شہر جہاں ظلم ہو اس سے بہتر ہوگا، یا کوئی شہر ایسا ہو جہاں عدل اور حرام ہو تو ایسا شہر جہاں ظلم اور حلال ہو اقامت کے لئے اس سے بہتر ہوگا، یا اگر کوئی شہر ایسا ہو کہ جہاں حقوق اللہ میں معاصی ہو تو وہ اس شہر سے اچھا ہوگا جہاں بندوں کے حقوق میں معاصی ہو(۲)۔

جس شہر میں معاصی کا ارتکاب کیا جاتا ہو وہاں سے ہجرت کرنا:

۱۴- اس مسئلہ میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

اول مالکیہ کا اور یہی عطا کا قول ہے: جس سرزمین میں معاصی کا ارتکاب کیا جاتا ہو وہاں سے ہجرت کرنا واجب ہے، جیسا کہ حضرت سعید بن جبیر نے اللہ تعالی کے ارشاد: "إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ"(۱) (میری زمین تو بہت وسیع ہے) کے بارے میں کہا: اگر اس میں معاصی کا ارتکاب کیا جائے تو وہاں سے نکل جاؤ(۲)۔

ابن القاسم نے کہا: میں نے امام مالک کو یہ کہتے ہوئے سنا: ایسے شہر میں قیام کرنا جہاں سلف کو برا بھلا کہا جاتا ہو کسی کے لئے حلال نہیں(۳)۔

دوم شافعیہ کا ہے: جو دار الاسلام کے کسی شہر میں حق ظاہر کرے اور اس کی طرف سے اس کو قبول نہ کیا جائے اور وہ اس کو غالب کرنے پر قادر نہ ہو یا اس میں فتنہ کا اندیشہ ہو تو وہاں سے ہجرت کرنا اس پر واجب ہے، رملی نے کہا: اس لئے کہ منکر کے مشاہدہ کے باوجود قیام کرنا خود ایک منکر ہے، نیز اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس پر رضامند ہوجائے، اس کو اذرعی وغیرہ نے صاحب المعتمد سے نقل کیا ہے(۴)، اسی کے موافق بغوی کا قول ہے کہ جو شخص ایسے شہر میں ہو جہاں معاصی کا ارتکاب کیا جاتا ہو اور اس کو بدلنا اس کے بس میں نہ ہو تو ایسی جگہ ہجرت کرکے جانا اس پر واجب ہے جہاں اس کو عبادت کا موقعہ ملے(۵)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ**"(۶) (تو یاد آجانے کے بعد (ایسے) ظالم لوگوں کے پاس مت بیٹھ)۔

یہ امام قرطبی کا قول ہے، اس کو صدیق حسن خان نے (العبرۃ مما جاء في الغزو والشھادۃ والھجرۃ) میں نقل کیا ہے(۷)۔

---

(۱) حدیث: "**یوشک أن یکون خیر مال المسلم غنم......**" کی روایت بخاری (۱/ ۶۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے۔

(۲) عارضۃ الأحوذی لابن العربی ۷/ ۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: فتح العلی المالک لعلیش ۱/ ۳۷۵، المعیار للونشریسی ۲/ ۱۲۱۔

---

(۱) سورۂ عنکبوت/ ۵۶۔

(۲) أثر سعید بن جبیر: "**إذا عمل فیھا بالمعاصي فاخرج منھا**" کی روایت طبرانی نے جامع البیان (۲۱/ ۹ طبع مصطفی الحلبی) میں کی ہے۔

(۳) أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۴۸۴، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۵۰۔

(۴) أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۴/ ۲۰۴، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۷۰۔

(۵) تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۷۰۔

(۶) سورۂ أنعام/ ۶۸۔

(۷) العبرۃ مما جاء في الغزو والشھادۃ والھجرۃ ص ۲۲۲ طبع دار الکتب العلمیہ ۱۴۰۵ھ۔

ہیتمی نے التحفۃ میں لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں اس پر اعتماد کرنا مناسب ہے کہ جن گناہوں کے گناہ ہونے پر اجماع ہے اگر وہ کسی شہر میں اس طرح ظاہر ہوں کہ وہاں کے تمام باشندے اس سے شرم محسوس نہ کریں اور قدرت کے باوجود ان کو دور نہ کریں تو وہاں سے ہجرت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس وقت ان کے ساتھ قیام کرنا ان کی اعانت اور معاصی پر ان کو برقرار رکھنا سمجھا جائے گا، بشرطیکہ اس سلسلہ میں اس پر کوئی مشقت نہ ہو، اور ان معاصی سے پاک کسی شہر کی طرف منتقل ہونے پر قادر ہو اور اس کے قیام کرنے میں مسلمانوں کے لئے کوئی مصلحت نہ ہو اور اس کے پاس اخراجات ہوں جو حج میں معتبر ہیں (۱)۔

سوم حنابلہ کا ہے: اہل معاصی کے درمیان سے ہجرت کرنا واجب نہیں (۲)۔

چہارم ملا علی قاری کا ہے: جس وطن میں معروف کو چھوڑ دیا جائے اس میں منکر شائع ہوجائے اور اس میں معاصی کا ارتکاب کیا جائے وہاں سے ہجرت کرنا مندوب ہے (۳)۔

ہجرت میں اخلاص:

۱۵ – چونکہ ہجرت ایک شرعی عمل ہے، اس لئے جس سے اس کا مطالبہ ہو اس پر لازم ہے کہ اس سے صرف اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے کی غرض سے اسے انجام دے تاکہ اجر و ثواب حاصل کرے، اور اس کے مطالبہ سے شارع حکیم کا جو مقصد ہے اسے بروئے کار لائے اور ایسا شخص واقعی مہاجر ہوگا (۴)، رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث میں اس پر تنبیہ کی ہے جس کی روایت حضرت عمر بن الخطابؓ نے کی ہے، انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**إنما الأعمال بالنية، وإنما لا مرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله و رسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه**" (۱) (اعمال کا دارومدار نیت پر ہے اور آدمی کے لئے صرف وہی ہوگا جس کی نیت کرے، لہذا جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہوگی، اور جس کی ہجرت دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لئے ہو تو اس کی ہجرت اسی طرف ہوگی جس طرف ہجرت کرے)۔

ابن رجب نے کہا: اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کرنے والا ہی اصلاً مہاجر ہے...... دنیا حاصل کرنے کے لئے ہجرت کرنے والا تاجر ہے اور کسی عورت سے نکاح کرنے کے لئے ہجرت کرنے والا نکاح کا پیغام دینے والا ہے، ان دونوں میں سے کوئی مہاجر نہیں (۲)، ابن علان نے کہا: نیت اور قصد کے اعتبار سے جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہو تو اجر و ثواب کے اعتبار سے اس کی ہجرت ان کی طرف ہوگی، یا حکم اور شریعت کے اعتبار سے اس کی ہجرت ان کی طرف ہوگی (۳)۔

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۷۰، ۲۷۱۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۹۴، کشاف القناع ۳/ ۳۹، المبدع ۳/ ۳۱۴۔

(۳) مرقاۃ المفاتیح ۴/ ۱۸۲۔

(۴) طرح التثریب ۲/ ۳، جامع العلوم والحکم رص ۵، فتح المبین لشرح الأربعین رص ۵۴۔

---

(۱) حدیث: "إنما الأعمال بالنية......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵-۱۵۱۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) جامع العلوم والحکم رص ۱۱۔

(۳) الفتوحات الربانیۃ علی الأذکار النوویۃ ۱/ ۵۸۔

ہجنہ

تعریف:

۱- لغت میں هجنه کے بعض معانی: عیب، قباحت، کہا جاتا ہے: فی کلامه هجنة (اس کے کلام میں عیب ہے)۔

هجین: ترکی گھوڑی اور عربی گھوڑا سے پیدا شدہ بچے کو کہا جاتا ہے (۱)۔

آدمی میں هجین: عربی باپ اور غیر عربی ماں سے پیدا شدہ بچہ، جمع هجن ہے (۲)۔

اس لفظ میں فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

ہجنہ سے متعلق احکام:

ہجنہ سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

الف- کلام میں ہجنہ:

۲- کلام کے آداب میں سے ہے: کہ بات کرنے والا فحش گوئی اور بدکلامی سے پرہیز کرے، اور جس لفظ کی صراحت بری ہو اس میں کنایہ استعمال کرے تا کہ مقصد حاصل ہو جائے اور اس کی زبان پاک رہے، اور اس کا ادب محفوظ رہے (۴)، مثلاً! جن عیوب کا ذکر کرنا برا ہو جیسے برص، گندہ دہنی، گندہ بغلی وغیرہ تو اچھی عبارت میں ان کی تعبیر کرے جس سے غرض سمجھ میں آجائے (۱)۔

ب- غنیمت میں ہجین کا حصہ:

۳- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ غنیمت میں ہجین گھوڑے کا حصہ عربی گھوڑے کے برابر لگایا جائے گا (۲)۔

حنفیہ نے کہا: اس لئے کہ کتاب اللہ میں ارہاب (دشمن کو خوف زدہ کرنا) کی نسبت گھوڑے کی جنس کی طرف کی گئی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ أَعِدُّوْا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّاللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ" (۳) (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں پر)، لفظ خیل براذین (ترکی گھوڑے) عراب (عربی گھوڑے)، ہجین (ترکی ماں و عربی باپ والا گھوڑا) اور مقرف (عربی ماں اور ترکی باپ والا گھوڑا) پر یکساں بولا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ عربی گھوڑا اگرچہ حملہ کرنے اور بھاگنے میں زیادہ قوی ہوتا ہے، ترکی گھوڑا زیادہ صبر کرنے والا اور فرمانبردار ہوتا ہے، چنانچہ ان میں سے ہر ایک میں قابل اعتبار نفع ہے، لہذا دونوں برابر ہو گئے، جو شخص دار الحرب میں گھوڑے پر سوار ہو کر داخل ہوا اور اس کا گھوڑا مر جائے تو وہ شہ سواروں کے حصہ کا حقدار ہوگا، اور جو شخص پیدل داخل ہوا اور ایک گھوڑا خرید لے تو وہ پیدل کے حصہ کا مستحق ہوگا۔

حنابلہ نے عربی گھوڑے کے حصہ اور ہجین وغیرہ گھوڑے کے

---

(۱) لسان العرب۔
(۲) المغرب، لسان العرب۔
(۳) رد المحتار ۳/ ۲۳۵۔
(۴) أدب الدنیا والدین للماوردی ص ۲۴۸ شائع کردہ دار ابن کثیر۔

---

(۱) بریقۃ محمودیۃ فی شرح طریقۃ محمدیہ و بہامشہ الوسیلۃ الأحمدیہ ۳/ ۲۰۳۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، فتح القدیر ۵/ ۴۹۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۵۶، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۹۴۔
(۳) سورۂ أنفال/ ۶۰۔

حصہ میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا[1]: عربی گھوڑے کے سوار کو (اس کو عتیق کہا جاتا ہے) تین حصے ملیں گے: ایک حصہ اس کا اور دو حصے اس کے گھوڑے کے ہوں گے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے انہوں نے کہا: "**قسم رسول الله ﷺ یوم خیبر للفرس سهمین وللراجل سهما**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن گھوڑا کے لئے دو حصے اور پیدل کے لئے ایک حصہ دیا)، خالد الحذاء نے کہا: اس بارے میں نبی کریم ﷺ سے روایات میں کوئی اختلاف نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**للفارس ثلاثة، وللراجل سهم**"[3] (گھوڑ سوار کے لئے تین حصے اور پیدل کے لئے ایک حصہ ہوگا)۔

ہجین گھوڑا (جس کا باپ عربی اور ماں غیر عربی ہو) مقرف گھوڑا (جو ہجین کے برعکس ہو یعنی اس کی ماں عربی اور باپ غیر عربی ہو) یا برذون گھوڑا (جس کے باپ ماں دونوں غیر عربی ہوں) پر سوار کے لئے دو حصے ہوں گے، ایک حصہ اس کے لئے اور ایک حصہ اس کے گھوڑے کے لئے ہوگا، اس لئے کہ حضرت خالد بن معدان کی حدیث ہے: "**أسهم رسول الله ﷺ للعربي سهمين وللهجين سهما**"[4] (رسول اللہ ﷺ نے عربی کے لئے دو حصے اور ہجین کے لئے ایک حصہ دیا)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (غنیمة فقرہ/ ۲۴، اور خیل فقرہ/ ۵) میں ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۲/ ۵۵۷۔

(۲) حدیث: "**قسم رسول الله ﷺ یوم خیبر للفرس سهمین......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور مسلم (۳/ ۱۳۸۳ طبع الحلبی) نے اس کی روایت "یوم خیبر" کے بغیر کی ہے۔

(۳) مقالة خالد الحذاء: کی روایت دار قطنی نے اپنی سنن (۴/ ۱۰۷- طبع دار المحاسن) میں اور بیہقی (۶/ ۳۲۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے۔

(۴) حدیث خالد بن معدان: "**أسهم رسول الله ﷺ للعربي سهمين......**" کی روایت ابوداؤد نے المراسیل (ص۲۲۶-۲۲۷ طبع الرسالہ) میں حضرت خالد بن معدانؒ سے مرسلاً کی ہے۔

ہدب

تعریف:

۱-ھدب (ہاء کے ضمہ اور دال کے سکون کے ساتھ) لغت میں دو معنی پر بولا جاتا ہے:

اول: آنکھ کی پلک کے بال، اس کی جمع اھداب ہے، جیسے قفل کی جمع اقفال ہے، کہا جاتا ہے: رجل أھدب: لمبی پلکوں والا۔

دوم: کپڑے کا کنارہ، اس کی جمع ھُدب ہے، جیسے غرفة کی جمع غُرف، اس خاتون کی حدیث میں جس کو تین طلاق دی گئی تھی اس کا یہ قول ہے: "إن ما معه مثل ھدبة الثوب"[1] (ان کا عضو تناسل کپڑے کی جھالر کی طرح ہے) یعنی نرم ہونے اور کھڑا نہ ہونے میں[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

حاجب:

۲-حاجب لغت میں: پردہ ہے، اس لئے کہ وہ مشاہدہ سے مانع ہوتا ہے، دربان کو بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ داخل ہونے سے روکتا ہے۔

(۱) حدیث: "إن ما معه مثل ھدبة الثوب" کی روایت مسلم (۱۰۵۵/۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) المصباح المنیر۔

اصطلاح میں: دونوں آنکھوں کے اوپر کا بال، اس کو حاجبان کہا جاتا ہے۔

ہدب اور حاجب میں ربط یہ ہے کہ دونوں بال ہیں جو آنکھ کی حفاظت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں[1]۔

ہدب سے متعلق احکام:

ہدب سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

ہدب پر جنایت:

۳-اگر دونوں آنکھوں کی پلکوں پر جنایت ہو یعنی پلکوں پر جو بال ہوں صرف ان کو اکھاڑ دیا جائے تو اس میں کیا واجب ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر پلک کے بغیر صرف اس کا بال اکھاڑ دے اور اس پر بال نہ اگے تو اس میں ایک مکمل دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اس سے مکمل جمال کا تعلق ہے، اسی طرح دونوں آنکھوں سے تکلیف دہ چیزوں کو دور کرنا اس سے متعلق ہے، اور اس کو ختم کر دینا بصارت میں نقصان پیدا کرتا ہے اور اندھاپن کا سبب ہوتا ہے[2]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہدب کے زائل کرنے میں نہ قصاص واجب ہوگا نہ دیت، بلکہ اس میں صرف عادل کا فیصلہ واجب ہوگا، بشرطیکہ وہ زائل ہو جائیں اور ان کی جگہ پر بال نہ اگے[3]۔

(۱) المصباح المنیر، مغنی المحتاج ۱۵۱/۱، المغنی لابن قدامہ ۷/۸، تبیین الحقائق ۱۳۱/۶۔

(۲) رد المحتار مع حاشیہ ابن عابدین ۳۷۰/۵-۳۷۱، تبیین الحقائق ۱۲۹/۶-۱۳۱، المغنی ۷/۸۔

(۳) الشرح الصغیر ۳۵۳/۴-۳۹۱، مغنی المحتاج ۶۲/۴، تحفۃ المحتاج ۴۶۶/۸،

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (دیات فقرہ/ ۵۲)۔

وضو میں اہداب کو دھونا:

۴ - مالکیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر پلک کے بال گنجان ہوں، کھال نظر نہ آئے تو اس کے ظاہر کا دھودینا کافی ہوگا، اور حنابلہ کے نزدیک اور ایک قول میں مالکیہ کے نزدیک اس میں خلال کرنا مندوب ہوگا، اور ان کے نزدیک ایک دوسرے قول میں مکروہ ہوگا، اور اگر پلک کے بال ہلکے ہوں کھال نظر آئے تو بال کے ساتھ کھال کو دھونا بھی واجب ہوگا[۱]۔

حنفیہ نے کہا: چہرہ کے بالوں پر پانی گذارنا واجب ہوگا، بال کے نیچے کھال کا دھونا واجب نہ ہوگا، انہوں نے کہا: یہ بال اگرچہ چہرہ کی حد میں داخل نہیں، لیکن حرج کی وجہ سے ان کی جڑوں کو دھونا واجب نہیں ہے، ابن عابدین نے الدرر کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا: ان بالوں کے نیچے کے حصے کو دھونے کے واجب نہ ہونے کی علت (حالانکہ وہ چہرہ کی حد میں داخل ہیں) یہ ہے کہ محل فرض حائل یعنی بال کے ذریعہ چھپ گیا ہے، اور ایسا ہوگیا ہے کہ دیکھنے والے کو نظر نہیں آتا ہے، لہذا فرض اس سے ساقط ہوجائے گا اور اس حائل یعنی بال کو دھونا فرض ہوجائے گا۔

ابن عابدین نے کہا: یہ سب اس وقت ہے جبکہ وہ گھنا ہو، لیکن اگر کھال نظر آئے تو اس کو دھونا واجب ہوگا[۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ وضو میں اہداب کے ظاہر و باطن کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ وہ چہرہ کے بالوں میں سے ہے، لہذا اس کا

روض الطالب ۴/ ۵۳۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۶، الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۶، ۱۰۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱۵-۱۱۶۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۳، ابن عابدین ۱/ ۶۶-۶۷۔

دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "یٰأَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَکُمْ"[۱] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں کو دھولیا کرو)، اور چہرہ کا بال اس کا حصہ ہے، لہذا اس کے ظاہر و باطن کو دھونا واجب ہوگا اگرچہ بال گھنا ہو، اس لئے کہ اس کا گھنا ہونا شاذ و نادر ہوتا ہے، لہذا غالب کے ساتھ اس کو بھی لاحق کردیا جائے گا[۲]۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۔

ہدر

تعریف:

۱–ہدر لغت میں ہدر الدم ہدرا (باب ضرب ونصر) سے ماخوذ ہے، یعنی باطل ہونا ، ایک لغت أهدر بھی ہے، هدرته: باطل کرنا،أهدر الشیٔ: باطل کرنا، کہا جاتا ہے: أهدر دمه: مباح کرنا، تهادر القوم: آپس میں خون کو باطل اور مباح کرنا، ذهب دمه هدرا: (دال کے سکون اور حرکت کے ساتھ) باطل ہونا جس میں نہ قصاص ہونہ دیت، ہدر ہاء اور دال کے فتحہ کے ساتھ اس کا اسم ہے۔

ذهب سعيه هدرا: باطل ہونا[۱]۔

اصطلاح میں: نفس ہدر: جس کے عوض نہ قصاص ہو نہ دیت نہ کفارہ[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

عصمت:

۲–عصمت لغت میں (کسرہ کے ساتھ) روکنا، عصم یعصم سے ماخوذ ہے یعنی کمائی کرنا، روکنا، منع کرنا، کہا جاتا ہے: عصمه الله من المكروه يعصمه (باب ضرب سے) اس کی حفاظت کرنا بچانا۔

(۱) المصباح المنیر والمعجم الوسیط۔

(۲) فتح القدیر ۱۰/ ۲۳۲ طبع دارالفکر، ابن عابدین ۵/ ۳۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۳۱، ۲۳۳، المطلع علی أبواب المقنع ر ص ۳۶۱۔

عصمت کا معنی: گلے کا ہار اور گلوبند بھی ہے[۱]۔

عصمت اصطلاح میں: جرجانی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ گناہوں پر قدرت کے باوجود اس سے بچنے کا ملکہ عصمت ہے، عصمۃ مقومۃ: جس سے انسان کی قیمت ہوتی ہے، یعنی اگر کوئی اس کو ضائع کردے تو اس پر قصاص یا دیت واجب ہوتی ہے۔

عصمۃ مؤثمۃ: وہ ہے جس کو ضائع کرنے والا گنہگار ہوتا ہے[۲]۔

ہدر اور عصمت کے درمیان تضاد کی نسبت ہے۔

ہدر سے متعلق احکام:

ہدر سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

اول: جن لوگوں کے خون رائیگاں ہیں:

اصل یہ ہے کہ انسان کا خون معصوم ہے، چند حالات اس سے مستثنی ہیں:

الف–مرتد:

۳–اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمان کا مرتد ہوجانا اس کے خون کو رائگاں (ہدر) کردیتا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة"[۳] (کسی

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی، القواعد للبرکتی۔

(۳) حدیث: "لا يحل دم امرىء مسلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۲–۱۳۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت

مسلمان آدمی کا خون جو گواہی دیتا ہو کہ اللہ تعالی کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں، تین چیزوں میں سے کسی ایک کے بغیر حلال نہیں، جان کے بدلہ جان، شادی شدہ زانی، اور اپنے دین سے الگ ہوجانے والا، جماعت کو چھوڑ دینے والا)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من بدل دينه فاقتلوه"[1] (جو اپنا دین بدل ڈالے اس کو قتل کردو)۔

اس کو امام یا اس کا نائب قتل کرے گا، اس لئے کہ وہ اللہ تعالی کے لئے قتل کئے جانے کا مستحق ہے، لہذا امام یا امام کی طرف سے اجازت یافتہ کو اس کا حق ہوگا، لہذا اگر امام کی اجازت کے بغیر امام یا اس کے نائب کے علاوہ کوئی دوسرا اس کو قتل کردے اور قاتل مسلمان ہوتو نہ اس پر قصاص ہوگا نہ دیت، لیکن اس کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس نے امام کے حق کو فوت کیا ہے[2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر مرتد، مسلمانوں کے خلاف قتال کرے تو جو شخص اس کے قتل پر قادر ہو اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو قتل کردے جیسے کافر حربی کو، اور جب اجازت ہوگئی تو قاتل کو سزا نہ دی جائے گی[3]۔

(دیکھئے: ردۃ فقرہ/۳۱، ۴۰)۔

ب-کافر بنانے والی بدعت کا مرتکب بدعتی:

۴-فقہاء کا مذہب ہے کہ کافر بنادینے والی بدعت کے بدعتی کا خون

= ابن مسعودؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "من بدل دينه فاقتلوه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۶۷ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۲، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۳۱- ۲۳۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۰، کشاف القناع ۶/ ۱۷۴-۱۷۵۔

(۳) أسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۱۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۰۔

ہدر ہے[1]۔

ج-حربی کافر:

۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حربی کافر (یہ ذمی، معاہد اور مؤمن کے علاوہ ہے) کا خون رائگاں ہے، لہذا اگر وہ جنگجو ہو اور کوئی مسلمان اس کو قتل کردے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، لیکن اگر حربی کافر جنگجو نہ ہو جیسے بچے، عورتیں، بوڑھے اور راہب وغیرہ جو جنگ کرنے یا اس کی تدبیر کرنے کا اہل نہ ہوں تو ان کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا، ان کے قاتل کو سزا دی جائے گی، البتہ اگر مسلمانوں کے خلاف جنگ میں شریک ہو، یا رائے، تدبیر یا شوق دلا کر ان کی اعانت کرے تو اس کو قتل کیا جائے گا[2]، اس لئے کہ حدیث ہے: **"لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلا صغيراً ولا امرأة"**[3] (شیخ فانی، چھوٹے بچے اور عورت کو قتل نہ کرو)، نیز ایک عورت کے بارے میں جو قتل کردی گئی تھی آپ ﷺ نے فرمایا: **"ما كانت هذه لتقاتل"**[4] (یہ تو جنگ کرنے کے لائق نہیں تھی)۔

(دیکھئے: أہل الحرب فقرہ/ ۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات، کفر فقرہ/ ۶)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۷، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۱۰/ ۲۳۶، مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۴۱۲-۴۱۵۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۲- ۲۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۴- ۲۲۵۔

(۳) حدیث: "لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۱۲/ ۳۸۳ طبع السّلفیہ) میں حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "ما كانت هذه لتقاتل" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۲۲ طبع حمص) اور حاکم (۲/ ۱۲۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

د-محصن زانی:

٦-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ محصن زانی کا خون رائیگاں ہے، اگر امام یا اس کے نائب کے علاوہ کوئی اور مسلمان اس پر حد قائم کردے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ معصوم نہیں ہے، کیونکہ حدیث ہے: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة"[(١)] (کسی مسلمان آدمی کا خون جو گواہی دیتا ہو کہ اللہ تعالی کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں، تین چیزوں میں سے کسی ایک کے بغیر حلال نہیں، جان کے بدلہ جان، شادی شدہ زانی اور اپنے دین سے الگ ہوجانے والا، جماعت کو چھوڑ دینے والا)، لیکن اس کو سزا دی جائے گی، اس لئے کہ اس نے امام کے حق میں خودرائی کی ہے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ حدود قائم کرنا، قصاص لینا امام یا اس کے نائب کا حق ہے، اس لئے کہ یہ حق اللہ ہے، اور اس میں اجتہاد کی ضرورت ہے، اور اس کے ساتھ ظلم کا اندیشہ ہے، اس لئے اللہ کی مخلوق میں سے اللہ کے نائب کے حوالہ کرنا واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اپنی حیات میں حدود قائم کرتے تھے، اسی طرح آپ کے بعد آپ کے خلفاء ایسا کرتے رہے[(٢)]۔

اگر محصن زانی کو امام یا اس کے نائب کے علاوہ کوئی دوسرا قتل کرے تو اس کے خون کے رائگاں ہونے میں حنفیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ قتل کا فیصلہ کرنے کے بعد ہو، لہذا اگر کوئی شخص قتل کا فیصلہ کرنے سے قبل عمداً اس کو قتل کردے تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا،

(١) حدیث: "لا يحل دم امرىء مسلم......" کی تخریج فقرہ/ ٣ میں گذر چکی۔

(٢) ردالمحتار علی الدر المختار ٣/ ١٤٥، المواق بہامش الحطاب ٦/ ٢٣١، کشاف القناع ٦/ ٧٨۔

اور اگر خطأً قتل کرے تو دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرنے سے قبل شہادت کا کوئی حکم نہیں ہوتا ہے[(١)]۔

شافعیہ میں سے شیخ عز الدین بن عبد السلام نے کہا: زنا میں اس عورت کے اولیاء کو جس کے ساتھ زنا ہوا ہے، حد قائم کرنے کا حق قصاص کی طرح اس لئے نہیں دیا گیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ عار کے اندیشہ سے اس کو چھوڑ دیں[(٢)]۔

مجروح (زخمی) کی حالت کا بدل جانا:

٧-اگر مجروح کی حالت بگڑ کر موت تک پہنچ جائے تو اس کا خون معصوم ہوگا یا ہدر؟ اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کا درج ذیل اختلاف ہے:

پہلی حالت: رائگاں ہونے سے بدل کر معصوم ہوجائے، جیسے کوئی مسلمان یا ذمی، کسی حربی یا مرتد کو زخمی کردے پھر وہ حربی یا مرتد مسلمان ہوجائے یا حربی کو امن ہوجائے، پھر زخم کے سرایت کرنے سے وہ مرجائے، تو اس حالت میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا ہے[(٣)]، اس میں کوئی ضمان نہ ہوگا، نہ قصاص نہ دیت، بلکہ اس کا خون رائگاں ہوگا، اس لئے کہ سابقہ زخم قابل ضمان نہیں ہے، کیونکہ اس نے کسی معصوم پر جنایت نہیں کی ہے، نیز اس لئے کہ ضامن قرار دینے میں جنایت کی ابتدا کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ وہی

(١) ردالمحتار علی الدر المختار ٣/ ١٤٥۔

(٢) مغنی المحتاج ٤/ ١٥١، حاشیۃ الشروانی مع تحفۃ المحتاج ٩/ ١١٥، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ٥/ ١٣٥۔

(٣) ردالمحتار علی الدر المختار ٥/ ٣٤١-٣٤٥، المغنی لابن قدامہ ٧/ ٦٩٣، مغنی المحتاج ٤/ ٢٣، المواق بہامش الحطاب ٦/ ٢٣١، ٢٤٤، ٢٤٥، کشاف القناع ٥/ ٥٢١-٥٢٢۔

واجب کرنے والی ہے، اس کی بنیاد اس قاعدہ پر ہے: ہر وہ زخم جس کا اول قابل ضمان نہ ہو، آخر میں حالت کے بدلنے سے قابل ضمان نہیں ہوگا۔

دوسرا قول: وہ قابل ضمان ہوگا، مالکیہ میں سے ابن القاسم نے کہا: اس میں ایک آزاد مسلمان کی دیت فوراً جنایت کرنے والے کے مال میں واجب ہوگی (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں: اس میں دیت مخففہ یعنی جنایت کے برقرار رہنے کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے ایک آزاد مسلمان کی دیت مخففہ واجب ہوگی (۲)۔

دوسری حالت: مجروح کی حالت بدل جائے، معصوم کی حالت بدل کر خون رائگاں ہوجائے، جیسے زخمی مسلمان مرتد ہوجائے اور زخم کے سرایت کرنے کیوجہ سے ارتداد کی حالت میں مرجائے اور اس کو زخمی کرنے والا کوئی مسلمان یا ذمی ہو، تو جان رائگاں ہوگی نہ اس میں قصاص ہوگا نہ دیت نہ کفارہ، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اس لئے کہ اس وقت اگر براہ راست قتل کردیتا تو اس میں کچھ واجب نہ ہوتا تو سرایت کرنے کا حکم بھی یہی ہوگا۔

۸ - لیکن سابقہ زخم کی وجہ سے اس میں کیا واجب ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

اظہر قول میں شافعیہ اور مالکیہ میں سے اشہب کا مذہب ہے کہ اگر زخم ایسا ہو کہ اس میں قصاص واجب ہوتا ہے تو اس میں قصاص واجب ہوگا جیسے ہاتھ، پاؤں کاٹنا یا موضحہ زخم لگانا، اس لئے کہ عضو میں قصاص، جان میں قصاص سے الگ ہوتا ہے، چنانچہ وہ برقرار رہتا ہے، اس کے بعد پیدا ہونے والی حالت کی وجہ سے نہیں بدلتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی دوسرے کا کوئی عضو کاٹ دے پھر کوئی دوسرا اس کی گردن کاٹ دے تو پہلے والے پر عضو کا قصاص ہوگا اور وہ ایسا ہی ہوگا جیسے اگر زخم سرایت نہ کرتا (۱)۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے نزدیک اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ زخمی کرنے والے پر کوئی قصاص نہ ہوگا، اس لئے کہ زخم قتل بن گیا ہے، اور اس شخص کا قتل بالاتفاق رائگاں ہے تو عضو کا حکم بھی یہی ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کی حالت ایسی ہوگئی ہے جس نے اس کے خون کو حلال کردیا ہے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی مکلّف کسی مسلمان کا ایک یا اس سے زائد عضو کاٹ دے پھر جس کا عضو کاٹا جائے وہ مرتد ہوجائے اور زخم کی وجہ سے مرجائے تو کاٹنے والے پر جان کے بارے میں کوئی قصاص نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مرتد، غیر معصوم اور ناقابل ضمان شخص ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی ذمی کا کوئی عضو کاٹ دے اور وہ حربی ہوجائے پھر اس کے زخم کی وجہ سے مرجائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا اور کاٹنے والے مکلّف پر جان یا کٹے ہوئے عضو کی دیت میں سے جو کم ہوگا وہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ مرتد نہیں ہوتا تو اس پر جان کی دیت سے زیادہ کچھ واجب نہ ہوتا، تو ارتداد کے ساتھ بدرجہ اولی زیادہ واجب نہ ہوگا (۳)۔

شافعیہ کا بھی مذہب ہے کہ جان کی دیت اور کٹے ہوئے عضو کے تاوان میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا، اور یہ اس وقت ہے جبکہ زخم مال کا متقاضی نہ ہو نہ اس میں قصاص ہو۔

---

(۱) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۴۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۳، أسنی المطالب ۴/ ۱۹، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۴۴-۲۴۵۔

(۲) حوالہ سابق، کشاف القناع ۵/ ۵۲۲، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۹۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۵۲۲۔

ان کے نزدیک ایک قول یہ بھی ہے کہ کٹے ہوئے عضو کا تاوان واجب ہوگا خواہ اس کی مقدار جتنی ہو اگر چہ وہ دیت سے زائد ہوجائے، چنانچہ دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کے کاٹنے میں دو دیت واجب ہوں گی۔

ان کے نزدیک ایک اور قول ہے کہ اس حالت میں زخم ہدر ہوگا، اس لئے کہ زخم اگر سرایت کر جائے تو قتل ہوجائے گا، اور اعضاء جان کے تابع ہوں گے، اور جان رائگاں ہے تو اس کے توابع کا حکم بھی یہی ہوگا[۱]۔

۹- یہ سب تفصیل اس صورت میں ہے جب زخم کے بعد ارتداد ہو، اور اگر تیر پھینکنے کے بعد اور لگنے سے قبل مرتد ہوجائے تو جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد) کے نزدیک کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے جسوقت اس پر جنایت کی وہ مرتد اور رائگاں خون والا تھا۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہوگی، لہذا جس کی طرف تیر پھینکا جائے، اس تک تیر کے پہنچنے سے قبل وہ مرتد ہوجائے پھر اس کو تیر لگے تو تیر پھینکنے والے پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ ضمان اس کے فعل یعنی تیر پھینکنے سے واجب ہوتا ہے، کیونکہ وہی اس کی قدرت میں ہے، نشانہ پر لگنا اس کی قدرت میں نہیں ہے، اور اس کے بعد اس کا کوئی عمل بالکل نہیں ہے، لہذا وہ تیر پھینکنے کی وجہ سے قاتل ہوگا، اور جس کی طرف تیر پھینکا گیا وہ اس حالت میں قابل قیمت ہے، اور قیاس کا تقاضا تھا کہ قصاص واجب ہو، اس لئے کہ وہ قابل قیمت تھا، لیکن تلف ہونے کی حالت میں عصمت کے ختم ہوجانے کی وجہ سے اس میں شبہ پیدا ہوگیا لہذا دیت واجب ہوگی۔

مالکیہ میں سے اشہب کی رائے ہے کہ اس میں قصاص واجب ہوگا[۱]۔

۱۰- اگر کوئی مسلمان کسی مرتد کی طرف تیر پھینکے اور وہ مسلمان ہوجائے پھر اس کو تیر لگے، یا کسی حربی کو تیر مارے اور وہ مسلمان ہوجائے یا اس کو امن دے دیا جائے پھر اس کو تیر لگے تو جنایت کے اول جز میں مکافاۃ کے نہ ہونے کی وجہ سے قطعا قصاص واجب نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اس نے ایسے شخص کو تیر مارا ہے جس کو مارنے کا حکم اسے دیا گیا ہے، لہذا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ ضمان واجب کرنے میں جنایت کی ابتدائی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ وہی واجب کرنے والی ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

۱۱- شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے کہ مرتد یا حربی کے اسلام لانے کی حالت میں، تیر لگنے کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے قاتل پر ایک مسلمان کی دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ وہی جنایت کے اتصال کی حالت ہے، اور تیر پھینکنا اس مقدمہ کی طرح ہے جو جنایت کا سبب بنتا ہے، جیسا کہ اگر ناجائز کنواں کھودے اور وہاں کوئی حربی یا مرتد ہو اور حربی یا مرتد اسلام قبول کرلے پھر کنواں میں گر جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا اگر چہ سبب کے وقت وہ رائگاں خون والا تھا۔

البتہ شافعیہ نے کہا: اصح یہ ہے کہ یہ دیت مخففہ ہوگی اور عاقلہ پر تقسیم ہوگی، اس لئے کہ یہ دیت خطا ہے جیسا کہ اگر کسی شکار کو تیر مارے اور کسی آدمی کو لگ جائے، ایک قول ہے: شبہ عمد کی دیت ہوگی، ایک قول ہے: عمد کی دیت ہوگی۔

---

(۱) أسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۱۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳-۲۴۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۲۴، تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۲۶۸، البحر الرائق ۸/ ۱۷، ۳، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۹۴-۶۹۵، کشاف القناع ۵/ ۵۲۱-۵۲۲، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۳۱، ۲۴۴-۲۴۵۔

مالکیہ میں سے ابن القاسم نے کہا: دیت، جنایت کرنے والے کے مال میں فوری واجب الادا ہوکر واجب ہوگی۔

حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے سحنون واشہب کا مذہب ہے کہ قاتل پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا یعنی نہ قصاص نہ دیت، اس لئے کہ تیر پھینکنا ضمان کا موجب نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے بعد متقوم ہوا ہے، اس لئے کہ مرتد اور حربی کا خون معصوم نہیں ہے (۱)۔

۱۲ – ان مسائل میں جنایت کرنے والے پر جو واجب ہوگا اس کو کون وصول کرے گا اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کا مسلمان رشتہ دار جو اس کے مرتد نہ ہونے کی صورت میں اس کا وارث ہوتا وہ اس کو وصول کرے گا، اس لئے کہ قصاص دل کو ٹھنڈا کرنے کے لئے ہے، اور یہ رشتہ دار کا حق ہے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ قصاص واجب ہو اور اس کے رشتہ دار کے لئے جائز ہوگا کہ مال کے بدلہ میں جنایت کرنے والے کو معاف کردے، اس صورت میں مال امام لے گا، اس لئے کہ مرتد کا مال فیٔ ہوتا ہے اس میں سے وارث کو کچھ نہیں ملتا۔

حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کا ایک قول ہے کہ امام ہی اس کو وصول کرے گا، اس لئے کہ جیسا کہ شافعیہ نے کہا: مرتد کا کوئی وارث نہیں ہوتا ہے، لہذا امام وصول کرے گا جیسا کہ اس کا قصاص وصول کرتا ہے جس کا کوئی وارث نہ ہو، نیز اس لئے کہ مرتد کا مال فیٔ ہے اس میں سے وارث کو کچھ نہیں ملے گا لہذا اس کو امام وصول کرے گا (۲)۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۲۶۸، تبیین الحقائق ۶/ ۱۲۴، البحر الرائق ۸/ ۳۷۱، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳ – ۲۴، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۱۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۹۴، کشاف القناع ۵/ ۵۲۲۔

(۲) أسنی المطالب شرح روض الطالب ۴/ ۱۹ – ۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳ – ۲۴، کشاف القناع ۵/ ۵۲۲۔

جس کا خون رائیگاں ہو اس سے ضرورت کے پانی کو روکنا:

۱۳ – اگر پانی یا پانی کے قیمت کا محتاج شخص رائگاں خون والا ہو (جیسے حربی کافر، مرتد، محصن زانی، جنگجو ڈاکو، کاٹنے والا کتا، یا بعض فقہاء کے نزدیک جس میں کوئی نفع نہ ہو اور سور) تو ان کو پانی دینا اس پر واجب نہ ہوگا، بلکہ ان کی ضرورت کے باوجود اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ ان کے لئے کوئی احترام نہیں ہے (۱)۔

دیکھئے اصطلاح (تیمّم فقرہ/ ۲۴)۔

مضطر کا اپنی جان بچانے کے لئے رائیگاں خون والے کو قتل کرنا:

۱۴ – شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مضطر مسلمان یا ذمی کے لئے جائز ہے کہ مرتد، حربی کافر بشرطیکہ بالغ ہو محصن زانی، جنگجو ڈاکو کو اس کی توبہ سے قبل اور عمداً نماز ترک کرنے والے کو، ہلاکت سے اپنے کو بچانے کی خاطر ان کا گوشت کھانے کے لئے ان کو قتل کردے بشرطیکہ ان کے علاوہ اس کو کچھ نہ ملے، اگرچہ امام نے اس کو اس کی اجازت نہ دی ہو، اس لئے کہ وہ قتل کے مستحق ہیں اور ان کا خون رائیگاں ہے، امام کی اجازت کا اعتبار صرف ضرورت کی حالت کے علاوہ میں ادب کے طور پر ہے، ضرورت کی حالت میں ادب کی رعایت نہیں (۲)۔

اسی طرح مضطر کے لئے جائز ہے کہ جس پر اس کے لئے قصاص واجب ہو، ہلاکت سے اپنی زندگی کو بچانے کی خاطر اس کا گوشت کھانے کے لئے اس کو قتل کردے، اس لئے کہ اس کو اس کے

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۱۵۷، مغنی المحتاج ۱/ ۹۰، کشاف القناع ۱/ ۱۶۴، مواہب الجلیل ۱/ ۳۳۴ – ۳۳۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۷ – ۳۰۸، کشاف القناع ۶/ ۱۹۹۔

قتل کرنے کا حق ہے [۱]۔

رائیگاں خون والے کا خودکشی کرنا:

۱۵- اگر کسی جنایت کے سبب کسی انسان کا خون رائگاں ہوجائے جیسے محصن زانی، اورڈاکوجس کاقتل واجب ہواوروہ خودکشی کرے تواس قتل پروہ وعید مرتب ہوگی جواس شخص پر ہوتی ہے جس کی جان معصوم ہو اور وہ خودکشی کرلے، اس لئے کہ انسان کا خون اگرچہ رائگاں ہوجائے اس کے لئے اس کو بہادینا مباح نہیں ہے بلکہ اگر وہ اس کو بہا دے گا تو یہ اس کے لئے کفارہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے صرف اس سزا کو کفارہ قرار دیا ہے جوکسی کو اس کے گناہ کی وجہ سے دی جائے [۲]، اور جو خود کو سزا دے لے وہ اس کے معنی میں نہ ہوگا جس کو سزا دی جائے، ابن حجر ہیتمی نے اس کی صراحت کی ہے [۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۷-۳۰۸۔

(۲) حدیث: "ومن أصاب من ذلک شیئا فعوقب في الدنیا فھو کفارة له......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) الزواجر عن اقتراف الکبائر ۲/ ۹۶-۹۷۔

ہدم

تعریف:

۱- ہدم لغت میں: عمارت کے ڈھانے، عمارت کے ملبہ، تخریب اور سقوط پر بولا جاتا ہے [۱]، **ھدمه یھدمه ھدما و ھدمه فانھدم وتھدم وھدموا بیوتھم** سے ماخوذ ہے، مبالغہ کے لئے تشدید دی جاتی ہے، ابن الاعرابی نے کہا: ہدم، گھروں کو جڑ سے اکھیڑنا ہے [۲]۔

ہدم کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

بناء:

۲- بناء لغت میں: ہدم کی نقیض ہے، **بناہ یبنیه بنیا و بناء** سے ماخوذ ہے، اور بنی بغیر مد کے ہے اس کی جمع **أبنیة** اور جمع الجمع **أبنیات** ہے [۳]۔

ہدم اور بناء کے درمیان تناقض کی نسبت ہے۔

ہدم کے اقسام:

۳- ہدم کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: ہدم حقیقی یہ عمارت وغیرہ میں ہوتا ہے۔

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب، الکلیات ۵/ ۸۵۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۳) القاموس المحیط، لسان العرب۔

دوسری قسم: ہدم تقدیری (معنوی) یہ عمارت کے علاوہ میں ہوتا ہے، جیسے عقود میں، اور اس وقت اس سے مراد باطل کرنا اور توڑنا ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **هدم ما ابرمه** یعنی باطل کرنا اور توڑنا[(۱)]۔

اس لئے ہدم اس قسم میں استعارہ ہے، حقیقت نہیں ہے، اسی معنی میں اسلام کا اپنے ماقبل کو منہدم کردینا ہے جیسا کہ حضرت عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے: **"أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله"** [(۲)] (کیا تم کو معلوم نہیں کہ اسلام اپنے سے قبل تمام گناہ کو ختم کردیتا ہے)۔

اول: ہدم حقیقی:

۴- ہدم حقیقی چند صورتوں میں واجب ہوتا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

پہلی صورت: اگر اہل کتاب کنیسہ وغیرہ جیسے بیعہ (یہودی کی عبادت گاہ) صومعہ (عیسائی عبادت گاہ) ایسے شہر میں بنالیں جسے مسلمانوں نے بسایا ہو جیسے بغداد، قاہرہ تو اس کو ڈھا دینا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا تبنى كنيسة في دار الإسلام ولا يجدد ما خرب منها"** [(۳)] (دارالاسلام میں کوئی کنیسہ نہ بنایا جائے اور جو ویران ہوجائے اس کی نئی تعمیر نہ کی جائے)۔ اس کی تفصیل اصطلاح (أہل الذمۃ فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

دوسری صورت: اگر نہر، جیسے نیل کے حریم میں عمارت بنائی جائے اگرچہ مسجد ہو تو اس کو ڈھا دینا واجب ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (حریم فقرہ/ ۱۴)۔

تیسری صورت: اگر نافذ راستہ (آر پار راستہ) میں اپنے گھر کا کچھ حصہ یا روشن دان یا چھت وغیرہ جیسے پرنالہ باہر نکال دے اور اس سے راستہ میں گزرنے والوں کو نقصان ہو تو حاکم اس کو ڈھا دے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (طریق فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

چوتھی صورت: جھکی ہوئی دیوار کو ڈھا دینا واجب ہے، اور اس کے گرانے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا، خواہ دیوار دو شرکاء کی ہو یا نہ ہو۔

اس کی تفصیل اصطلاح (حائط فقرہ/ ۶، ۱۱) میں ہے۔

ہدم حقیقی پر مرتب ہونے والے آثار:

۵- ہدم کبھی کسی شرعی حکم کا سبب ہوتا ہے، اور یہ چند صورتوں میں ہوتا ہے، ذیل میں ان میں سے کچھ کو بیان کر رہے ہیں:

پہلی صورت: اگر کوئی آدمی مسجد کی دیوار ڈھا دے تو اس کو برابر کرنا اور اس کی اصلاح کرنا اس پر واجب ہے[(۱)]۔

دوسری صورت: اگر خریدار خریداری کی جگہ میں مکان کا کچھ حصہ گرادے تو یہ بیع کو نافذ کرنا سمجھا جائے گا[(۲)]۔

تیسری صورت: اگر ایسا گھر ڈھا دے جس میں مختلف رنگوں سے مجسموں کی تصویریں بنائی گئی ہوں تو اس کی قیمت اور تصویر کے بغیر رنگوں کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ گھروں میں مجسمے بنانا ممنوع ہے[(۳)]۔

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) شرح صحیح مسلم ۲/ ۴۹۷، ۴۹۸ طبع دار القلم، اور حدیث: **"أما علمت أن الإسلام......"** کی روایت مسلم (۱/ ۱۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: **"لا تبنى كنيسة في دار الإسلام......"** کی روایت ابن عدی نے الکامل (۳/ ۱۱۹۹ طبع دار الفکر) میں حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور حضرت انس سے روایت کرنے والے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۱۲۹ طبع دار الأمیریہ۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۹۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۱۳۱۔

دوم: ہدم حکمی:

۶ - طلاق میں ہدم حکمی کی بعض صورتیں یہی ہیں: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دیدے پھر وہ دوسرے مرد سے شادی کرنے کے بعد اس کے پاس لوٹ کر آئے تو وہ دوسری شادی سے قبل والی طلاق کو ختم کرنے کے بعد نئی ملکیت کے ساتھ اس کے پاس لوٹے گی اور اگر اس نے اس کو ایک یا دو طلاق دی تھی تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے اصطلاح (طلاق فقرہ ر ۶۷) میں دیکھیں۔

ہدنہ

تعریف:

۱ - **ھدنہ** لغت میں: سکون ہے، **ھدن الأمر، أو الشخص یھدن ھدونا** سے ماخوذ ہے، یعنی بھڑکنے کے بعد ساکن ہونا، کہاجاتا ہے: **ھادنہ مھادنۃ**: صلح کرنا [۱]۔

اصطلاح میں: فقہاء نے اس کی مختلف تعریفات کی ہیں جو ایک دوسرے سے قریب قریب ہیں، چنانچہ حنفیہ نے کہا: مال لے کر یا بغیر مال کے کچھ مدت تک جنگ نہ کرنے پر صلح کرنا ہدنہ ہے، بشرطیکہ امام اس میں مصلحت سمجھے [۲]۔

مالکیہ کے نزدیک یہ مسلمان کا حربی کے ساتھ کچھ مدت کے لئے مصالحت پر عقد کرنا ہے جس میں وہ اسلام کے حکم کے تحت نہ رہے [۳]۔

شافعیہ نے کہا: یہ عوض کے ساتھ یا بلاعوض معین مدت کے لئے جنگ نہ کرنے پر اہل الحرب کے ساتھ مصالحت کرنا ہے خواہ اس کو اپنے دین پر برقرار رکھا جائے یا برقرار نہ رکھا جائے [۴]۔

حنابلہ کے نزدیک یہ بقدر ضرورت معلوم مدت تک کے لئے غیر مسلموں کے ساتھ جنگ نہ کرنے پر امام یا اس کے نائب کا عقد کرنا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۲ر ۱۹۶، الاختیار ۴ر ۱۲۰، تحفۃ الفقہاء ۳ر ۴۰۴۔
(۳) جواہر الإکلیل ار ۲۶۹، مواہب الجلیل ۳ر ۳۶۰۔
(۴) مغنی المحتاج ۴ر ۲۶۰، نہایۃ المحتاج ۸ر ۱۰۰، تحفۃ المحتاج ۹ر ۳۰۴۔

ہے[1]۔

ہدنہ کو موادعہ، معاہدہ، مسالمہ اور مصالحت بھی کہا جاتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- امان:

۲- امان کا مطلب لغت میں ہے: آئندہ زمانہ میں مکروہ (ناپسندیدہ چیز) امید کا نہ ہونا۔

اصطلاحی معنی: حربی کو کچھ مدت تک اسلام کے حکم کے تحت برقرار رکھتے ہوئے جنگ کے وقت یا جنگ کے ارادہ کے وقت ان کے خون، مال اور غلام بنانے کی اباحت کو ختم کردینا[2]۔

ہدنہ اور امان میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں حربی کافر کی جان، مال اور آبرو کو امن دینا ہے۔

ب- عقد الذمہ:

۳- عقد ذمہ کفار کے اموال اور ان کی عزت وآبرو کی حفاظت کی ذمہ داری لینا ہے، ان شرائط کے ساتھ جو ہم ان کے ساتھ لگائیں[3]۔

ہدنہ اور عقد ذمہ میں ربط یہ ہے کہ دونوں سے امان حاصل ہوتا ہے، البتہ ہدنہ میں وقتی امان ہوتا ہے اور عقد ذمہ ہمیشہ کے لئے امان پر ہوتا ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۲/ ۵۸۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۱۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۳۶۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۶، السیر الکبیر ۱/ ۲۸۳، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) تہذیب الفروق بہامش الفروق ۳/ ۲۳ قاعدہ (۱۱۸)، نیز دیکھئے: جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۶۔

ہدنہ کا مشروع ہونا:

۴- فی الجملہ ہدنہ کے مشروع ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[1]، اس کے مشروع ہونے کی دلیل: کتاب اللہ، سنت نبوی اور اجماع امت ہے۔

کتاب اللہ: اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "بَرَآءَ ةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ إِلَى الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ، فَسِيْحُوْا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّاعْلَمُوْا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّٰهِ وَأَنَّ اللّٰهَ مُخْزِي الْكَافِرِيْنَ، وَأَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللّٰهَ بَرِيْٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُوْلُهٗ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوْٓا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّٰهِ وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِعَذَابٍ أَلِيْمٍ، إِلَّا الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْئًا وَّلَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوْٓا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلٰى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ، فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوْا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ اٰتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ، وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهٗ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُوْنَ، كَيْفَ يَكُوْنُ لِلْمُشْرِكِيْنَ عَهْدٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَعِنْدَ رَسُوْلِهٖ إِلَّا الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِالْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ"[2] (دست برداری ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان مشرکین (کے عہد) سے جن سے تم نے عہد کر

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۶، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۰، المغنی ۸/ ۴۵۹۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱-۷۔

رکھا تھا، سو (اے مشرکوں) زمین میں چار ماہ چل پھر لو اور جانے رہو کہ تم اللہ کو عاجز نہیں کر سکتے بلکہ اللہ ہی کافروں کو رسوا کرنے والا ہے، اور اعلان (کیا جاتا ہے) اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے لوگوں کے سامنے بڑے حج کے دن کہ اللہ اور اس کا رسول مشرکوں سے دست بردار ہیں پھر بھی اگر تم توبہ کرلو تو تمہارے حق میں بہتر ہے، اور اگر تم روگردانی کئے رہے تو جانے رہو کہ تم اللہ کو عاجز نہیں کر سکتے، اور کافروں کو عذاب دردناک کی خوشخبری سنا دیجئے، مگر ہاں وہ مشرکین اس سے مستثنیٰ ہیں جن سے تم نے عہد لیا پھر انہوں نے تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلہ میں کسی کی مدد کی سو ان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کرو، بے شک اللہ پرہیزگاروں کو دوست رکھتا ہے، سو جب حرمت والے مہینے گزر لیں اس وقت ان مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ اور انہیں پکڑو باندھو اور ہر گھات کے موقع پر ان کی تاک میں بیٹھو، پھر اگر یہ توبہ کرلیں اور نماز پڑھنے لگیں اور زکوۃ دینے لگیں تو ان کا راستہ چھوڑ دو بے شک اللہ بڑا مغفرت والا ہے، بڑا رحمت والا ہے اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے تاکہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے یہ (حکم مہلت) اس سبب سے ہے کہ وہ ایسے لوگ ہیں جو پوری خبر نہیں رکھتے) ایسے عہد شکن) مشرکوں کا عہد کیسے اللہ اور اس کے رسول کے ذمہ واجب رہے گا، مگر ہاں جن لوگوں سے تم نے عہد لیا مسجد حرام کے نزدیک سو جب تک یہ لوگ تم سے سیدھے رہیں تم بھی ان سے سیدھی طرح رہو بیشک اللہ دوست رکھتا ہے پرہیزگاروں کو)، نیز ارشاد ہے: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا"[1] (اور اگر وہ جھکیں صلح کی طرف تو (آپ کو اختیار ہے کہ) آپ بھی اس طرف جھک جائیں)۔

(۱) سورۂ انفال/۶۱۔

سنت: نبی کریم علیہ السلام نے حدیبیہ کے سال قریش سے دس سال کے لئے معاہدہ فرمایا[1]۔

اجماع: فی الجملہ غیر مسلموں کے ساتھ معاہدہ کے مشروع ہونے پر امت کا اجماع ہے، اور یہ جائز ہے واجب نہیں ہے، کبھی کبھی ضرورت کی وجہ سے واجب ہوجاتا ہے، جیسے معاہدہ نہ کرنے کی وجہ سے مسلمانوں کو ناقابل تلافی نقصان پہنچے[2]۔

عقد ہدنہ کے شرائط:

عقد ہدنہ کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں، جو یہ ہیں:

پہلی شرط: امام یا اس کے نائب کا ہونا:

۵ – عقد ہدنہ کی ولایت کس کو ہوگی، اس کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ ہدنہ کا عقد کرنے والا امام یا اس کا نائب ہوگا، لہذا امام یا اس کے نائب کے علاوہ کسی کے لئے عقد ہدنہ کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ اس میں خطرہ ہے، نیز اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے بنوقریظہ کے ساتھ خود معاہدہ کیا[3]، حدیبیہ میں قریش کے ساتھ بھی خود معاہدہ

(۱) حدیث: "مهادنته عليه السلام قريشاً عام الحديبية عشر سنين" کی روایت احمد نے المسند (۴/ ۳۲۵ طبع المیمنیہ) میں حضرت مسور بن مخرمہ اور مروان بن الحکم سے کی ہے۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۸۵، البدائع ۷/ ۱۰۸، شرح الزرقانی ۳/ ۱۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۰، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۴، المغنی ۸/ ۴۶۰، الحاوی ۱۸/ ۴۰۶۔

(۳) حدیث: "مهادنته عليه السلام بني قريظة بنفسه" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۰۶ طبع حمص) نے کی ہے۔

کیا(۱)، اور فتح مکہ کے سال صفوان بن امیہ کو خود ہی امان دیا(۲)۔

نیز اس لئے کہ امام تمام امور عامہ کی نگرانی کی وجہ سے مختلف لوگوں کے مصالح سے زیادہ واقف ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ امام کے علاوہ دوسرے کے لئے اس کو جائز قرار دینے میں جہاد کو معطل کرنا لازم آئے گا اور اس میں امام کے خلاف خودرائی ہے(۳)۔

نیز اس لئے کہ عقد ہدنہ امامت کے وصف کے ساتھ نبی کریم ﷺ کے تصرفات میں سے ہے، اس کے علاوہ آپ کے تصرفات جیسے تبلیغ، فتوی اور قضا میں سے نہیں ہیں، اور آپ نے جو تصرف امامت کے وصف کے ساتھ کیا ہو۔ آپ کی اقتدا میں امام کی اجازت کے بغیر کسی کے لئے اس پر اقدام کرنا جائز نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ امامت کے وصف کے ساتھ اس میں آپ کا تصرف کرنا اسی کا متقاضی ہے(۴)۔

نیز اس لئے کہ ولایت کی وجہ سے امام کا حکم زیادہ نافذ ہوگا تدبیر وحفاظت پر وہ زیادہ قادر ہوگا، لہذا اگر عقد ہدنہ میں اپنے حکم سے کسی کو نائب بنادے تو صحیح ہوگا اس لئے کہ وہ اس کی رائے سے صادر ہوگا، اور اس کو خود براہ راست کرنا لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ عام نگرانی والا ہے، لہذا ہر عمل کو براہ راست کرنے کے لئے فارغ نہ ہوگا، اس لئے اگر اس میں کسی کو نائب بنادے اور اس کو اپنی رائے سے عقد کرنے کی اجازت دے دے تو جائز ہوگا بشرطیکہ وہ اجتہاد و رائے کا اہل ہو اور عقد ہدنہ براہ راست کرنے والے نائب کی طرف منسوب ہوگا، اور اس کی طرف سے نائب بنانے والے آمر کی طرف منسوب ہوگا، اور لازم ہونے میں دونوں برابر ہوں گے، نیز حدیث ہے: "إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به"(۱) (امام ایک ڈھال ہے اس کی پشت پناہی میں جنگ کی جاتی ہے اور اس کے ذریعہ سے حفاظت ہوتی ہے)، خطابی نے کہا: اس کا معنی ہے کہ امام ہی مسلمانوں اور مشرکین کے درمیان عقد معاہدہ وہدنہ کرے، لہذا اگر اسی کو مصلحت سمجھے اور ان سے معاہدہ کرلے تو اس کے امان کو نافذ کرنا مسلمانوں پر واجب ہوگا(۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر سرحد کے حکام کی ذمہ داری میں صرف جہاد داخل ہو تو ان میں سے کسی کو حق نہ ہوگا کہ سال میں آرام کی مقدار کے علاوہ عقد ہدنہ کرے اور اس کی مقدار چار ماہ ہے، پورے سال کا معاہدہ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ہر سال جہاد کرنا ان پر واجب ہے۔

چارہ ماہ اور ایک سال کے درمیان کے بارے میں دو اقوال ہیں، اس لئے کہ ہدنہ کے بغیر اس میں جہاد ترک کرنا جائز ہے تو ہدنہ کے ساتھ بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

اگر سرحد کے حاکم کی ذمہ داری میں جہاد اور مصالحت کے بارے میں اپنی رائے پر عمل کرنا داخل ہو تو ہدنہ کی ضرورت کے وقت اس کے لئے عقد ہدنہ کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی ولایت میں داخل ہے، اور زیادہ بہتر ہے کہ امام سے اجازت لے لے، لیکن اگر اجازت نہ لے تو بھی عقد صحیح ہوجائے گا(۳)۔

یہ تفصیل مطلقا کفار یا کسی بڑے صوبہ کے باشندوں کے ساتھ

(۱) حدیث: "مهادنته ﷺ بالحديبية" کی تخریج فقرہ ۴ میں گذرچکی۔

(۲) حدیث: "تأمينه ﷺ صفوان بن أمية عام الفتح" کی روایت امام مالک نے الموطأ (۲؍۵۴۴ طبع الحلبی) میں حضرت ابن شہاب سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) الحاوی الکبیر ۱۸؍۴۲۷، تحفۃ المحتاج ۹؍۳۰۵، المغنی ۸؍۴۶۱-۴۶۲، جواہر الإکلیل ۱؍۲۶۹۔

(۴) الفروق للقرافی ۱؍۲۰۶۔

(۱) حدیث: "إنما الإمام جنة....." کی روایت بخاری (الفتح ۶؍۱۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍۱۴۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الحاوی الکبیر ۱۸؍۴۲۷، الخطابی شرح سنن ابی داؤد ۲؍۳۱۶۔

(۳) الحاوی الکبیر ۱۸؍۴۲۷، تحفۃ المحتاج ۹؍۳۰۴، مغنی المحتاج ۴؍۲۶۰-۲۶۱۔

مہادنہ کے بارے میں ہے، صوبہ کے حاکم کے لئے جائز ہے کہ اپنے صوبہ میں کسی مصلحت کی وجہ سے کسی گاؤں یا شہر کے باشندوں سے عقد ہدنہ کرے، گویا صوبہ کی مصلحت اس کے سپرد ہونے کی وجہ سے اس کو اس کی اجازت ہوگی (۱)۔

دوسری رائے: حنفیہ کی ہے، مصالحت کے لئے امام کی اجازت شرط نہ ہوگی، اس لئے کہ مسلمانوں کی جماعت کے لئے عقد مصالحت کرنا جائز ہے، جیسا کہ امام اور اس کے نائب کے لئے جائز ہے، اگرچہ امام کی اجازت کے بغیر ہو، اس لئے کہ عقد ہدنہ میں اصل بنیاد مصلحت کا ہونا ہے، تو جہاں مصالحت ہوگی جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ اہل حرب کے ساتھ مسلمانوں کا مصالحت کرنا بالاتفاق جائز ہے، جیسے مثلاً ان کو امان دینا حالانکہ یہ مصالحت کی ایک قسم ہے (۲)۔

انہوں نے اپنے مذہب پر بعض احکام کی تفریع کی ہے، اور کہا: اگر کوئی مسلمان ایک ہزار دینار پر اہل حرب سے ایک سال کے لئے مصالحت کرلے تو جائز ہے، اور مسلمانوں کے لئے ان سے جنگ کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر ان میں سے کسی کو قتل کردیں گے تو تاوان میں اس کی دیت ادا کرنی پڑے گی، اس لئے کہ کسی ایک مسلمان کا مصالحت کرنا تمام مسلمانوں کے مصالحت کرنے کے درجہ میں ہے، اور اگر امام کو اس کا علم نہ ہو یہاں تک کہ سال گذر جائے تو اس کی مصالحت کو نافذ کرے گا اور مال لے کر بیت المال میں رکھ دے گا، اس لئے کہ مدت گذر جانے کے بعد مصالحت کو نافذ کرنے میں مسلمانوں کی منفعت متعین ہے، نیز اس لئے کہ مسلمانوں کی قوت کے ذریعہ مال لینا ہے، اس لئے کہ اہل حرب کو مسلمانوں کی جماعت کا خوف ہوتا ہے، ان میں سے کسی ایک کا خوف نہیں ہوتا، اس لئے امام معاہدہ کرنے والے سے مال لے کر بیت المال میں داخل کردے گا۔

اور اگر سال گذرنے سے قبل امام کو اس کی مصالحت کا علم ہوجائے تو دیکھے گا کہ اگر اس مصالحت کو نافذ کرنے میں مصلحت ہو تو اس کو نافذ کردے گا اور مال لے کر بیت المال میں رکھ دے گا، اس لئے کہ اگر مصالحت میں مصلحت ہو تو ازسرنو اس طرح معاہدہ کرنا اس کے لئے جائز ہوگا تو اس کو نافذ کرنا جبکہ معاہدہ ہوچکا ہو بدرجہ اولی جائز ہوگا، اگر معاہدہ کو باطل کرنے میں مصلحت ہو تو مال ان کو واپس کردے گا اور معاہدہ منسوخ کردے گا پھر ان سے جنگ کرے گا، اس لئے کہ مسلمان کا امن دینا صحیح ہے اور غدر سے بچنا واجب ہے، اور اگر آدھا سال گذر جائے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ بعض کو کل پر قیاس کرتے ہوئے آدھا مال واپس کردے اور آدھا مسلمانوں کے لئے روک لے اور معلوم عوض کے ساتھ معلوم مدت کے لئے معاہدہ پر اور اجارہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، لہذا اگر بعض مدت میں عقد فسخ ہوجائے تو باقی ماندہ اجرت ساقط ہوجائے گی اور گذشتہ مدت کا حساب برقرار رہے گا۔

استحسان کا تقاضا ہے کہ پورا مال واپس کیا جائے، اس لئے کہ انہوں نے صرف اس شرط کے ساتھ مصالحت کی ہے کہ پورے سال ان کا معاہدہ برقرار رہے گا، جزا پورے شرط کے اعتبار سے ثابت ہوتی ہے، اس کے اجزا پر اس کو تقسیم نہیں کیا جائے گا، اور کلمہ ''علی'' درحقیقت شرط کے لئے ہے، اور مصالحت اصل میں عقود ومعاوضات میں سے نہیں ہے، انہوں نے کہا: ہم نے اس میں اس کلمہ کو حقیقت میں عمل کرنے والا قرار دیا، لہذا جب پورے سال ان کے لئے مصالحت باقی نہیں رہی تو سارا مال ان کو واپس کرنا واجب ہوگا، اور یہ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ان کا خوف بعض زمانہ میں ہو اور بعض میں نہ ہو، مثلاً ان کو جاڑے میں دشمن کے آنے کا اندیشہ نہ ہو اور گرمی میں

(۱) تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۰، الحاوی الکبیر ۱۸/ ۴۲۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۸، البحر الرائق ۵/ ۸۵۔

اس کا اندیشہ ہو تو اگر ان کے خوف کے زمانہ میں معاہدہ کو ختم کرے گا اور ان کا بعض مال روک لے گا تو اس شرط سے ان کا مقصد کچھ بھی حاصل نہ ہوگا اور دھوکہ دہی کا سبب ہوگا، لہذا اگر مدت گذرنے سے قبل معاہدہ کو ختم کرے گا تو سارا مال واپس کرے گا۔

اور اگر ایک ہزار دینار سالانہ پر تین سال کے لئے ان سے معاہدہ کرلے اور پورے مال پر قبضہ کرلے پھر ایک سال کے گذرنے کے بعد امام معاہدہ کو ختم کرنا چاہے تو ان کو دو تہائی مال واپس کرے گا، اس لئے کہ یہاں معاہدہ حرف ''باء'' کے ذریعہ ہوا ہے، اور یہ حرف عوض پر داخل ہوتا ہے، لہذا مال عوض ہوگا، اور اجزا کے اعتبار سے جس کا عوض ہے اس پر تقسیم ہوگا(۱)۔

دوسری شرط: مصلحت:

۶- عقد ہدنہ کے صحیح ہونے کے لئے اس میں مسلمانوں کے لئے مصلحت کا ہونا شرط ہے، مفسدہ کا ختم ہونا کافی نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں کسی ضرورت ومصلحت کے بغیر معاہدہ کرنا لازم آئے گا، اور اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللّٰهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَّتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ''(۲) (سو تم ہمت مت ہارو اور انہیں صلح کی طرف مت بلاؤ اور تم ہی غالب رہوگے اور اللہ تمہارے ساتھ ہے اور وہ تمہارے اعمال (کے اجر) میں ہرگز کمی نہیں کرے گا)۔

عقد ہدنہ کو مباح کرنے والی ہر وہ چیز ہے جس سے مسلمانوں کو شرعی مقصد ونفع حاصل ہو، اس طرح کہ تعداد، سامان یا مال کی کمی کی وجہ سے مسلمان کمزور ہوں، اور دشمن طاقتور ہو، یا مسلمانوں کو قوت

(۱) السیر الکبیر لمحمد بن الحسن ۲/ ۵۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) سورۂ محمد/ ۳۵۔

حاصل ہو لیکن معاہدہ میں کسی دوسری قسم کی مصلحت ہو، مثلاً مصالحت کے ذریعہ مسلمانوں کے ساتھ ان کے ملنے جلنے کی وجہ سے ان کے اسلام لانے کی امید ہو، یا یہ امید ہو کہ وہ جزیہ دینا قبول کرلیں گے، یا طاقت ور دشمن کی مدد کرنے سے باز رہیں گے یا دوسرے مشرکین کے ساتھ جنگ کرنے میں مسلمانوں کی مدد کریں گے، یا اس طرح کے دوسرے منافع ہوں، لیکن اگر عقد معاہدہ کی کوئی ضرورت نہ ہو تو بالاتفاق معاہدہ کرنا جائز نہ ہوگا(۱)۔

تیسری شرط: ہدنہ کی مدت کی تعیین:

۷- ہدنہ کے صحیح ہونے کے لئے معین مدت کی تحدید کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ مطلق ہونے کی حالت میں ہدنہ منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ مدت کی تحدید کے بغیر اس کو مطلق رکھنا ترک جہاد کا سبب ہوگا(۲)۔

مذکورہ مدت کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ نے کہا کہ ہدنہ کی مدت کے لئے کوئی واجب حد نہیں ہے، بلکہ یہ امام کے اجتہاد اور رائے کے مطابق ہوگا، اس لئے کہ اس کی شرط یہ ہے کہ معین مدت کے لئے ہو، نہ ہمیشہ کے لئے ہو نہ مبہم ہو پھر اس مدت کے لئے کوئی حد نہیں ہے، بلکہ امام اپنی صوابدید سے اس کو متعین کرے گا۔

لیکن مندوب یہ ہے کہ مدت چار ماہ سے زائد نہ ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مسلمانوں کو قوت وغیرہ حاصل ہوجائے، یہ اس وقت

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۸، فتح القدیر ۵/ ۴۰۴، البحر الرائق ۵/ ۸۵، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۰-۲۶۱، الدسوقی ۲/ ۲۰۶، المغنی ۸/ ۴۵۹، کشاف القناع ۳/ ۵۱۲۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۰، المغنی ۸/ ۴۱۰۔

ہے کہ اس مدت میں اور دوسری مدت میں مصلحت یکساں ہو ورنہ جس میں مصلحت ہو وہ متعین کہا جائے (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر مسلمانوں کو قوت حاصل ہو، اور عقد ہدنہ میں ان کے اسلام قبول کرنے یا جزیہ دینے کی امید ہو یا مسلمانوں کی کمزوری کے علاوہ کوئی دوسری مصلحت ہو تو یہ توقیفی یعنی چار ماہ متعین ہے۔

اور اگر مسلمان کمزور ہوں تو یہ دس سال یا اس سے کم ہوسکتا ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فتح مکہ کے سال، صفوان بن امیہ کے اسلام لانے کی امید میں اس سے چار ماہ کے لئے معاہدہ کیا، حالانکہ مسلمانوں کو قوت حاصل تھی، اور حدیبیہ کے سال قریش کے ساتھ دس سال کا معاہدہ کیا، اس وقت مسلمان کمزور تھے۔

انہوں نے کہا: اگر پہلی حالت میں چار ماہ سے زیادہ اور دوسری حالت میں دس سال سے زیادہ کرے تو عقد صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ممانعت سے خاص کیا گیا ہے، لہذا استثناء اور تخصیص کی مدت پر اختصار کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوهُمْ" (ان مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ) عام ہے، اس میں سے چار ماہ کی مدت اور دس سال کی مدت خاص کی گئی ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے صفوان بن امیہ سے چار ماہ اور قریش سے دس سال کے لئے مصالحت کی تھی، اور اس سے زائد جو بھی ہو وہ عموم کے مطابق باقی رہے گا، لہذا اگر امام پہلی حالت میں چار ماہ سے زائد اور دوسری حالت میں دس سال سے زائد مدت مقرر کردے تو زائد مدت میں عقد باطل ہوگا، اور جائز مدت میں اس کے باطل ہونے میں، عقد ہدنہ میں تفریق صفقہ (معاملہ میں خلط ملط کرنا) کی وجہ سے دو اقوال ہیں، اس لئے کہ ایک عقد میں جائز اور ناجائز دونوں کو جمع کردیا گیا ہے، اظہر قول جس کی صراحت کی گئی ہے یہ ہے کہ صرف زائد میں باطل ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ پورا عقد باطل ہوجائے گا (۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر امام یا اس کا نائب مسلمانوں میں قتال سے کمزوری، یا غزوہ کی مشقت یا ان کے اسلام قبول کرنے یا جزیہ ادا کرنے کی امید یا ان کے علاوہ کسی مصلحت کی وجہ سے عقد ہدنہ کو مناسب سمجھے تو معلوم مدت کے لئے عقد کرنا اس کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ جس کی مقدار مقرر کرنا واجب ہو اس کا معلوم ہونا واجب ہوتا ہے، جیسے خیار شرط اگرچہ دس سال سے زائد ہو، اس لئے کہ وہ دس سے کم میں جائز ہے تو اس سے زائد میں بھی جائز ہوگا، جیسے مدت اجارہ، نیز اس لئے کہ عقد ہدنہ صرف مصلحت کی وجہ سے جائز ہے، تو جہاں مصلحت ہوگی اس کو حاصل کرنے کے لئے ہدنہ جائز ہوگا، اور اگر ان سے مطلق عقد ہدنہ کرے یعنی کوئی مدت متعین نہ کرے تو صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ مطلق رکھنا ہمیشہ کا متقاضی ہوگا اور یہ بالکلیہ ترک جہاد کا سبب ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے (۲)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مدت کے بغیر مطلق ہدنہ بھی صحیح ہوگا اور معین مدت کی قید کے ساتھ بھی صحیح ہوگا، لہذا اگر امام، اہل حرب یا ان کے کسی فریق سے مصالحت کرنا مناسب سمجھے اور اس مصالحت میں مسلمانوں کے لئے کوئی مصلحت ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا" (۳) (اور اگر وہ جھکیں صلح کی طرف تو (آپ کو اختیار ہے کہ) آپ بھی اس کی طرف جھک جائیں)، آیت اگرچہ مطلق ہے لیکن اس پر فقہاء کا اجماع ہے، اس میں مسلمانوں کے لئے مصلحت ہونے

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۰۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/۲۶۰، تحفۃ المحتاج ۹/۳۰۵، الحاوی الکبیر ۱۸/۴۰۶۔

(۲) کشاف القناع ۳/۱۱۲، شرح منتہی الإرادات ۲/۱۲۵، ۱۲۶۔

(۳) سورۂ أنفال/۶۱۔

کی قید ہوگی، اس کی وجہ دوسری آیت ہے، وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَلَا تَهِنُوْا وَتَدْعُوْا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ"[۱] (سو تم ہمت مت ہارو اور انہیں صلح کی طرف مت بلاؤ اور تم ہی غالب رہو گے)، اور رسول اللہ ﷺ نے حدیبیہ کے سال اہل مکہ کے ساتھ اس شرط پر مصالحت کی کہ ان کے درمیان دس سال تک جنگ بند رہے گی اور مصالحت کا جائز ہونا، حدیث میں مذکور مدت تک منحصر نہ ہوگا اس لئے کہ علت یعنی مسلمانوں کی ضرورت، یا ان کی مصلحت کا ثبوت یا ان سے شر کو دفع کرنا اس مدت سے بڑھ سکتی ہے، اس لئے کہ معاہدہ کی مدت مصلحت کے ساتھ دائر ہوگی اور وہ کم وبیش ہوسکتی ہے[۲]۔

چوتھی شرط: فاسد شرط سے عقد ہدنہ کا خالی ہونا:

۸- امام کے لئے جائز نہیں کہ ایسے ناجائز شرائط کے ساتھ عقد ہدنہ کرے جس سے شریعت نے منع کیا ہو: مثلاً ان سے معاہدہ کرے کہ وہ مسلمانوں کے شہروں پر خراج مقرر کریں گے، یا اس کے عوض کہ امام ان کو مال دے گا، یا ان کی جو اولاد قید کی گئی ہے ان کو واپس کرے، اس لئے کہ وہ مال غنیمت ہیں یا وہ حرم میں داخل ہوں یا حجاز کو وطن بنائیں، یا ہمیشہ کے لئے جنگ بند رہے یا ہم ان سے اپنے قیدی واپس نہ لیں، یہ اور اس طرح کی شرطیں ناجائز ہوں گی جس سے شریعت نے منع کیا ہے، لہٰذا عقد ہدنہ میں ان کی شرط لگانا ممنوع ہوگا، اگر لگادی جائیں تو تمام شرطیں باطل ہوں گی، اور معاہدہ کو توڑنا امام پر واجب ہوگا[۳]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَلَا تَهِنُوْا وَتَدْعُوْا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ"[۱] (سو تم ہمت مت ہارو اور انہیں صلح کی طرف مت بلاؤ اور تم ہی غالب رہو گے)، نیز حضرت عمرؓ کا قول ہے: "ترد الناس من الجهالات إلى السنة"[۲] (لوگوں کی جہالتوں کو سنت کی طرف لوٹایا جائے گا)۔

۹- عقد ہدنہ میں لگائی گئی فاسد شرطوں کی ایک مثال، کفار میں سے مسلمان ہوکر ہمارے پاس آنے والے کو واپس کرنے کی شرط لگانا ہے۔

اگر واپس نہ کرنے کی شرط لگائے یا مطلق رکھے یعنی عقد ہدنہ میں واپس کرنے یا نہ کرنے کا ذکر نہ ہو یا عورتوں کے ساتھ خاص ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ واپس نہیں کیا جائے گا اور اگر واپس کرنا مردوں کے ساتھ خاص ہو یا واپسی کا ذکر ہو کسی نوع کے ساتھ خاص نہ ہو تو واپس کرنے کے لئے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر عقد صلح میں، ان میں سے مسلمان ہوکر آنے والے کو ان کے پاس واپس کرنے کی شرط لگائی جائے تو شرط باطل ہوگی، اور اس کو پورا کرنا واجب نہ ہوگا، انہوں نے کہا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "فَإِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ"[۳] (پس اگر انہیں مسلمان سمجھ لو تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو) یہی مردوں کے حق میں بھی نسخ کی دلیل ہے، اس لئے کہ اس بارے میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ مسلمان مرد کو ان کے پاس لوٹانے میں مفسدہ زیادہ ہے اور مسلمان عورتوں کے شوہروں نے جو مہر ان پر خرچ کیا

(۱) سورۂ محمد ر ۳۵۔
(۲) تبیین الحقائق ۳ر ۲۴۵، البحر الرائق ۵ر ۸۵، فتح القدیر ۵ر ۷ ر ۳۔
(۳) البدائع ۷ر ۱۰۹، البحر الرائق ۵ر ۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۲ر ۲۰۶، تحفۃ المحتاج ۹ر ۳۰۶-۳۰۷، مغنی المحتاج ۴ر ۲۶۰-۲۶۱، المغنی ۸ر ۴۶۰-۴۶۱۔

(۱) سورۂ محمد ر ۳۵۔
(۲) قول عمرؓ: "ترد الناس من الجهالات......" کو سیوطی نے مفتاح الجنۃ (ص ۸۸- طبع الریان) میں ذکر کیا ہے اور اس کو المدخل میں بیہقی کی السنن کی طرف منسوب کیا ہے۔
(۳) سورۂ ممتحنہ ر ۱۰۔

ہے اس کا تاوان نہیں دیا جائے گا، اور جس وقت واپس کرنا مشروع تھا وہ ان لوگوں کے بارے میں تھا جو اپنے میں سے مسلمان ہونے والے کو سزا دینے میں مبالغہ نہیں کرتے تھے، اس لئے کہ کوئی قبیلہ، دوسرے قبیلہ میں مسلمان ہونے والے سے تعرض نہیں کرتا تھا، صرف اس کے قبیلہ والے اس کو روکنے کے ذمہ دار ہوتے تھے اور وہ بھی اس کو قید کرنے، برا بھلا کہنے اور توہین کرنے کے علاوہ کچھ نہیں کرتے تھے۔

نبی کریم ﷺ کی ہجرت کے بعد مکہ میں ابوجندل اور ابوبصیر جیسے تقریبا ستر لوگوں نے اسلام قبول کیا اور ان کے خاندان کی وجہ سے مشرکین ان کو زیادہ تکالیف نہ پہنچا سکتے تھے اور آج معاملہ اس کے برعکس ہے[۱]۔

جمہور فقہاء کا (اس شخص کے تعلق سے جس کو اس کے خاندان والے طلب کریں راجح قول میں مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا) مذہب ہے کہ مردوں کے تعلق سے ان کی شرط کو پورا کرنا امام پر واجب ہے[۲]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حدیبیہ میں قریش سے صلح کی کہ ان میں جو مسلمان ہو کر آپ کے پاس آئے گا، آپ اس کو ان کے پاس واپس کردیں گے، چنانچہ ابوجندل بن سہیل آئے تو سہیل بن عمرو نے کہا: اے محمد سب سے پہلے میں آپ سے مطالبہ کرتا ہوں کہ آپ اس کو میرے پاس واپس کردیں تو نبی کریم ﷺ نے ابوجندل سے کہا: "**يا أبا جندل، اصبر واحتسب، فإنا لا نغدر، وإن الله جاعل لک فرجا و مخرجا**"[۳] (ابوجندل صبر کرو، اللہ تعالی سے ثواب کی امید رکھو ہم غدر نہیں کر سکتے (یعنی عہد شکنی نہیں کر سکتے)، اللہ تعالی تمہارے لئے کشادگی اور کوئی راہ نکالے گا)، پھر ابوبصیر آئے تو آپ نے ان کو بھی واپس کردیا[۱]، پھر ام کلثوم بنت عقبہ آئیں اور ان کی طلب میں ان کے دو بھائی یعنی عقبہ کے دو بیٹے عمارہ اور ولید آئے[۲] اور صیفی مشرک راہب کی بیوی حضرت سعیدہ مسلمان ہو کر آئیں اور ان کی طلب میں ان کا شوہر آیا، اور ان لوگوں نے کہا: اے محمد آپ نے ہم سے عورتوں کو واپس کرنے کی شرط لگائی ہے اور تحریر کی روشنائی ابھی خشک نہیں ہوئی ہے، لہذا ہماری عورتوں کو ہمارے پاس واپس کردیجئے، تو نبی کریم ﷺ نے اس امید میں ان کو واپس کرنے میں توقف کیا کہ اللہ تعالی ان کے بارے میں کوئی حکم دے گا یہاں تک کہ اللہ تعالی کا یہ ارشاد نازل ہوا: "**يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا جَآءَ كُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ اَللّٰهُ أَعْلَمُ بِإِيْمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَاهُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ وَاٰتُوْهُمْ مَّا أَنْفَقُوْا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ إِذَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ أُجُوْرَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوْا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَسْئَلُوْا مَآ أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْئَلُوْا مَا أَنْفَقُوْا ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللّٰهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ**

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۰۸-۲۰۹، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۳/ ۳۸۶-۳۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۶، عقد الجواہر الثمینہ ۱/ ۴۹۸۔

(۲) الحاوی الکبیر ۱۸/ ۴۱۶، الجامع لأحکام القرآن ۱۸/ ۵۴، المغنی ۸/ ۴۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۳-۲۶۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۶، الإنصاف ۴/ ۲۱۳-۲۱۴۔

(۳) حدیث: "صالح النبي ﷺ قريشا بالحديبية......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۲۹، ۳۳۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور ابوجندل سے آپ ﷺ کے ارشاد: "یا أبا جندل اصبر واحتسب......" کی روایت ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں کی ہے۔ جیسا کہ فتح الباری (۵/ ۳۴۵ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "رد الرسول ﷺ لأبي بصير......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے حضرت مسور بن مخرمہ اور مروان بن حکم سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "مجيء أم كلثوم بنت عقبة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۲۹ طبع السلفیہ) نے حضرت مسور بن مخرمہ اور مروان بن حکم سے کی ہے۔

وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ،"[۱] (اے ایمان والو! جب تمہارے پاس مسلمان عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو ان کا امتحان کرلیا کرو اللہ ان کے ایمان سے خوب واقف ہے، پس اگر انہیں مسلمان سمجھ لو تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں، اور ان (کافروں) کو ان کا ادا کردہ مہر دے دو اور تم کو ان عورتوں سے نکاح کرنے میں کچھ گناہ نہیں جبکہ تم ان کا مہر ان کے حوالہ کردو اور تم کافر عورتوں کے تعلقات کو مت باقی رکھو اور جو کچھ تم نے خرچ کیا ہے وہ ان (کافروں) سے طلب کرلو اور جو کچھ ان کافروں نے خرچ کیا ہے وہ تم سے مانگ لیں یہ اللہ کا حکم ہے وہ تمہارے درمیان فیصلہ کرتا ہے اور اللہ بڑا علم والا ہے بڑا حکمت والا ہے)۔

اس وقت رسول اللہ ﷺ نے ان کو اور تمام عورتوں کو واپس کرنے سے انکار کردیا، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله منع الصلح بالنساء**"[۲] (اللہ تعالی نے عورتوں کے بارے میں صلح کرنے سے منع کردیا ہے)۔

تین امور میں عورت مرد سے الگ ہوتی ہے:

اول: اندیشہ ہو کہ وہ کسی کافر سے شادی کرے جو اس کو حلال سمجھے یا جو اس کو پائے اس پر اس کو مجبور کرے۔

دوم: بسا اوقات وہ اپنے دین کے بارے میں فتنہ میں مبتلا ہوسکتی ہے، اس لئے کہ وہ مرد کے مقابلہ میں علم کے اعتبار سے کم اور دل کے اعتبار سے کمزور ہوتی ہے۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰-۱۱۔

(۲) حدیث: "**مجيء سعيدة زوجة الصيفي الراهب و نزول الآية......**" کو ابن حجر نے الإصابہ (۷/ ۷۰۰ شائع کردہ دار الجیل) میں ذکر کیا ہے۔ اور کہا: مقاتل بن حیان نے اپنی تفسیر میں اس کو ذکر کیا ہے، اور ابو موسی نے اس کی روایت کی ہے۔

سوم: عام طور پر عورت کے لئے بھاگنا اور چھٹکارا حاصل کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، اور شوہر والی عورتیں، اسلام کی وجہ سے اپنے شوہروں پر حرام ہوتی ہیں اور ان سے بچنے پر قادر نہیں ہوتی ہیں، لہذا واپس کرنے کے بارے میں مردوں اور عورتوں میں فرق ہوگا، اس لئے اگر عقد میں عورتوں کی واپسی کی شرط لگائی جائے تو شرط قطعاً فاسد ہوگی، خواہ اس کا خاندان ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ یہ حرام کو حلال بنانا ہوگا، اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول میں عقد بھی فاسد ہوگا، شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول میں عقد صحیح ہوگا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: مسلمان ہوکر آنے والے مرد کو واپس کرنے کا جواز بھی مطلق نہیں ہے، بلکہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ان کے پاس لوٹ کر جائیں تو ان کے خاندان اور قوم میں ان کے حالات کیا ہوں گے؟ اور کیا وہ ان کے طلب کرنے والوں پر غالب آنے اور ان سے بھاگنے پر قادر ہوں گے؟ اور اگر وہ کمزور ہوں، ان کا خاندان اس سے تکلیف کو روکنے پر قادر نہ ہو اور وہ اس کو سزا دینے اور ان کے دین کے بارے میں ان کو فتنہ میں مبتلا کرنے کے لئے ان کو طلب کریں تو ان کو ان کے پاس واپس کرنا جائز نہ ہوگا، اور عقد ہدنہ میں ان کی واپسی کی شرط لگانا باطل ہوگا، جیسا کہ عورتوں کی واپسی کے سلسلہ میں باطل ہے، تاکہ ان کے خون کی حفاظت کی جاسکے، اور ان کی سزا و تذلیل سے ان کو بچایا جاسکے، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إن الله حرم عليكم دماء كم وأموالكم وأعراضكم**"

(۱) الحاوی الکبیر ۱۸/ ۴۱۲-۴۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۲، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۶، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱۸/ ۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۳/ ۳۸۷، المغنی ۸/ ۴۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۴/ ۲۱۴۔

(۱) (بلاشبہ اللہ تعالی نے تم پر تمہارے خون، تمہارے اموال اور تمہاری آبرو کو حرام قرار دیا ہے)، نیز اس لئے کہ جب مسلمان قیدی کو چھڑانا امام پر واجب ہے تو کسی مسلمان کو قیدی بنانے میں معاون نہ بننا بھی واجب ہوگا لیکن اگر وہ اپنی قوم میں معزز ہو اور اس کا خاندان طاقت وقوت والا ہو، اندیشہ نہ ہو کہ اس کو دین کے حق میں فتنہ میں مبتلا کیا جائے گا، اور اس پر غلبہ حاصل کرنے والا اس کو ذلیل کر سکے گا تو اسے ان کے پاس لوٹانا جائز ہوگا اور اس کی واپسی کی شرط کے ساتھ ہدنہ بھی صحیح ہوگا، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے صلح حدیبیہ میں ابوجندل ابن سہیل بن عمرو کو ان کے والد کے حوالہ اور ابوبصیر کو ان کے والد کے حوالہ کیا، اس لئے کہ وہ دونوں خاندان والے تھے اور ان دونوں کے اہل خاندان نے اپنے خیال میں شفقتاً ان کو طلب کیا تھا(۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بچوں اور پاگلوں کی واپسی کی شرط کے ساتھ صلح کرنا صحیح نہیں ہے، اور ان کی کمزوری کے پیش نظر ان کو واپس نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی ان کو واپس نہ کرنے میں کوئی تاوان دیا جائے گا، اور جب بچہ بالغ ہو جائے اور مجنون افاقہ پالے تو اگر وہ اسلام ظاہر کریں اور خاندان اور اہل خاندان کی وجہ سے طاقتور ہوں تو ان کو واپس کر دیا جائے گا اور اگر کمزور ہوں تو واپس نہیں کیا جائے گا اور اگر ایسا کفر ظاہر کریں جس پر اہل کفر کو برقرار نہیں رکھا جاتا تو یا تو وہ اسلام قبول کریں یا ان کو امن کی جگہ واپس کر دیا جائے، اور اگر ایسا کفر ظاہر کریں جس پر اہل کفر کو برقرار رکھا جاتا ہے تو یا تو وہ اسلام قبول کریں یا جزیہ ادا کرنا قبول کریں یا ان کو امن کی جگہ واپس کر دیا جائے(۱)۔

حنابلہ یہی اس باشعور بچہ کے بارے میں کہتے ہیں جو اسلام قبول کرے، اس لئے کہ وہ مسلمان ہے اور کفار سے چھٹکارا حاصل کرنے میں کمزور ہے، لیکن ان میں سے اس بچہ کی واپسی کی شرط لگانا جس کا مسلمان ہونا صحیح نہ ہو جیسے بے شعور بچہ ہو تو یہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ شرعاً مسلمان نہیں ہے، اگر وہ اسلام ظاہر کرے تو اس کی طرف سے اسلام صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے عبادت صحیح نہیں ہے(۲)۔

مسلمان ہو کر آنے والی عورتوں کے شوہروں کو مہر دینا:

۱۰- اگر امام یا اس کا نائب ان میں سے مسلمان ہو کر آنے والے کو واپس کرنے کی شرط لگا دے یا مطلق رکھے یعنی واپس کرنے یا نہ کرنے کا ذکر نہ کرے اور کوئی عورت مسلمان ہو کر آ جائے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، اظہر قول میں شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک اس کے شوہر کو مہر دینا واجب نہ ہوگا، انہوں نے کہا: اس لئے کہ بضع مال نہیں ہے کہ وہ امان میں داخل ہو، نیز اس لئے کہ وطی سے قبل یا اس کے بعد اسلام لانے کی وجہ سے اس کا نکاح ختم ہو گیا اور بعض مواقع پر نبی کریم ﷺ نے مہر کا تاوان اس لئے دیا کہ وہ واپسی کے ممنوع ہونے سے قبل اور حدیث کے اس عموم میں داخل ہونے کی وجہ سے تھا کہ تم میں سے جو شخص مسلمان ہو کر ہمارے پاس آئے گا ہم اس کو واپس کر دیں گے(۳)۔

---

(۱) حدیث: "إن الله حرم عليكم دماء كم وأموالكم وأعراضكم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۶۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) الحاوی الکبیر ۱۸/ ۴۱۲-۴۱۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۲، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۰۸۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۴۵، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۳۹۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/ ۵۸۷-۵۸۸۔

(۳) حدیث: "من جاء نا مسلما منكم رددناه" کا معنی رسول اللہ ﷺ پر قریش کی شرط لگانے والی حدیث میں ہے۔ اس کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ان میں سے بعض نے کہا: نبی کریم ﷺ نے ان کے لئے شرط لگایا تھا کہ جو عورت مسلمان ہو کر آپ کے پاس آئے گی آپ اس کو واپس کردیں گے، پھر اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ"[1] (تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو) سے منسوخ ہوگئی، پھر اس وقت آپ نے صراحۃ اس کی شرط لگانے کے بعد اس کو واپس کرنے کے ممنوع ہونے کی وجہ سے یا جو مسلمان ہو کر ہمارے پاس آئے گا کے عموم میں داخل ہونے کی وجہ سے تاوان ادا کیا۔

مالکیہ اور اظہر کے بالمقابل قول میں شافعیہ نے کہا: اگر مسلمان عورت کو روک لیا جائے اس کو واپس نہ کیا جاسکے تو اس کے شوہر نے جو کچھ خرچ کیا ہے اسے واپس کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَآتُوهُمْ مَّا أَنْفَقُوا"[2] (اور ان (کافروں) کو وہ ادا کردو جو کچھ انہوں نے خرچ کیا ہے)، اور اس سے مراد مہر ہے، یہی عطا کا قول ہے، اور فقہاء نے کہا: اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اگر مسلمان عورت روک لی جائے تو جو کچھ اس کے شوہر نے خرچ کیا ہے وعدہ پورا کرنے کے لئے اسے واپس کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ جب اس کو اسلام کی حرمت کی وجہ سے اس کی بیوی سے روک دیا تو اس کو مال واپس کرنے کا حکم دیا تاکہ بیوی اور مال دونوں میں اس کو نقصان نہ ہو، نیز اس لئے کہ معاہدہ کی وجہ سے مال کا امان واجب ہوگا اور بیوی کا بضع بھی مال کے حکم میں ہے اس لئے کہ نکاح اور خلع کی صورت میں اس پر معاوضہ لینا صحیح ہے تو اس کا تقاضا ہے کہ اس سے روکنے کی صورت میں اس کے بدل یعنی مہر کی طرف رجوع کرنا واجب ہو[3]۔

---

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

(۳) الجامع لأحكام القرآن ۵۸/۱۸، أحكام القرآن لابن العربی

جو شخص مرتد ہو کر ان کے پاس چلا جائے اس کی واپسی کی شرط لگانا:

۱۱ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر امام شرط لگادے کہ جو شخص مرتد ہو کر ان کے پاس چلا جائے اس کو وہ لوگ واپس کردیں گے، تو شرط کو پورا کرنا ان پر لازم ہوگا، خواہ وہ غلام ہو یا آزاد، مرد ہو یا عورت تاکہ انہوں نے جو ذمہ داری لی ہے اس پر عمل ہو، اور اگر وہ انکار کریں تو شرط کی مخالفت کرنے کی وجہ سے معاہدہ کو توڑنے والے ہوں گے۔

معتمد قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک جائز ہے کہ یہ شرط لگائی جائے کہ جو مرد یا عورت مرتد ہو کر ان کے پاس چلا جائے وہ اس کو واپس نہیں کریں گے اس لئے کہ صلح حدیبیہ میں مشرکین نے نبی کریم ﷺ پر یہ شرط لگائی تھی کہ "**أن من جاء منكم لم نرده عليكم، ومن جاء كم منا رددتموه علينا، فقال الصحابة: يا رسول الله، أنكتب هذا؟ قال: نعم، إنه من ذهب منا إليهم فأبعده الله، ومن جاء نا منهم سيجعل الله له فرجا و مخرجا**"[1] (آپ میں سے جو شخص ہمارے پاس آجائے ہم اسے آپ کے پاس واپس نہیں کریں گے، اور ہم میں سے جو آپ کے پاس چلا جائے آپ اسے ہمارے پاس واپس کردیں گے تو صحابہ نے کہا: اے اللہ کے رسول، کیا ہم اس کو لکھ دیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، اس لئے کہ ہم میں سے جو ان کے پاس جائے گا اللہ تعالیٰ اس کو دور کردے گا اور ان میں سے جو ہمارے پاس آئے گا اللہ تعالیٰ اس کے لئے کشادگی پیدا کردے گا اور کوئی نہ کوئی راہ نکالے گا)۔ اور اس وقت واپس کرنا ان پر لازم نہ ہوگا اور اسی طرح

۱۷۷۸-۱۷۷۶/۴، الحاوی الکبیر ۴۱۹/۱۸، مغنی المحتاج ۲۶۳/۴، تحفۃ المحتاج ۳۰۹/۹، المغنی ۴۶۴/۸، فتح القدیر ۲۰۸/۵-۲۰۹۔

(۱) حدیث: "إن المشركين اشترطوا عليه ﷺ......" کی روایت مسلم (۱۴۱۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اگر عقد مطلق ہو تو بھی ان کا لوٹانا لازم نہ ہوگا لیکن مرتد عورت کا مہر وہ واپس کریں گے اس لئے کہ ہم پر جو توبہ کرانا واجب ہے اس کو انہوں نے فوت کر دیا، اسی طرح مرتد غلام کی قیمت کے وہ ضامن ہوں گے (۱)۔

ضرورت کی وجہ سے ممنوع شرط کے ساتھ عقد ہدنہ:

۱۲- ضرورت کے وقت ممنوع شرط کے ساتھ عقد ہدنہ جائز ہے، اس کی ایک مثال کفار کو مال دینے کی شرط لگانا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس شرط پر عقد ہدنہ کرنا کہ مسلمان، اہل حرب کو مال دیں گے جائز نہ ہوگا جب تک کوئی مجبوری اس کی داعی نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اسلام اور مسلمان کو عزت بخشا ہے، اور اسلام کو تمام دوسرے دینوں پر غلبہ عطا کیا ہے، اور ان کے لئے جنت کا وعدہ کیا ہے خواہ قاتل (غازی) ہوں یا مقتول (شہید)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُوْنَ وَ يُقْتَلُوْنَ**"(۲) (بلاشبہ اللہ نے مومنین سے خرید لیا ہے ان کی جانوں اور ان کے مالوں کو اس کے عوض میں کہ انہیں جنت ملے گی یہ لوگ اللہ کی راہ میں لڑتے ہیں سو (کبھی) مار ڈالتے ہیں اور کبھی وہ مار ڈالے جاتے ہیں)، لہذا شہادت کے ثواب اور اسلام کی عزت کے ہوتے ہوئے مال دینے کی ذلت برداشت کرنا جائز نہ ہوگا۔

لیکن اگر ضرورت اس کی داعی ہو تو جائز ہوگا (۳)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح روض الطالب ۴/ ۲۲۸۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱۱۱۔

(۳) الحاوی ۱۸/ ۴۱۰، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۰۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۷، شرح السیر الکبیر ۵/ ۱۶۹۲، المغنی ۸/ ۴۶۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۶، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۷۰ طبع دار الکتاب العربی۔

ضرورت کی بعض صورتیں:

الف- مسلمانوں کی کوئی جماعت، میدان جنگ یا کسی سرزمین میں گھیر لی جائے اور انہیں برباد ہو جانے کا اندیشہ ہو تو کوئی حرج نہ ہوگا کہ بربادی کو دور کرنے کے لئے مال خرچ کریں اور اس کے ذریعہ اپنی جان بچائیں، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے غزوہ خندق کے سال مدینہ کے تہائی پھل پر مشرکین کے ساتھ مصالحت کرنے کا ارادہ فرمایا اور سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ سے مشورہ فرمایا تو ان دونوں حضرات نے کہا: اگر آپ کو اس کا حکم دیا گیا ہے تو آپ ایسا کریں ہم اللہ تعالی کے حکم پر سمع وطاعت کریں گے، اور اگر اللہ تعالی کا حکم ایسا نہ ہو تو ہم اسے قبول نہیں کریں گے (۱)۔

حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے: "**أن الحارث بن عمرو الغطفاني رئيس غطفان قال للنبي ﷺ يا محمد، شاطرنا تمر المدينة. فقال: حتى أستأمر السعود، فبعث إلى سعد بن معاذ و سعد بن عبادة وسعد بن الربيع و سعد بن خيثم و سعد بن مسعود. فقال: إني قد علمت أن العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وإن الحارث سألكم تشاطروه تمر المدينة، فإن أردتم أن تدفعوه عامكم هذا في أمركم بعد. فقالوا: يا رسول الله، أوحي من السماء فالتسليم لأمر الله، أو عن رأيک وهواک فرأينا نتبع هواک و رأيک، فإن كنت إنما تريد الإبقاء علينا فوالله لقد رأيتنا وإياهم على سواء، ما ينالون منا تمرة إلا شراء أو قرى. فقال رسول الله ﷺ: هو ذا**

(۱) حدیث: "هم رسول الله ﷺ عام الخندق أن يصالح المشركين......" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۵/ ۳۶۷-۳۶۸ طبع المجلس العلمی ممبئی) میں کی ہے۔

تسمعون ما يقولون"(۱) (غطفان کے سردار حارث بن عمرو غطفانی نے نبی کریم ﷺ سے کہا: اے محمد، آپ ہم کو مدینہ کی آدھی کھجور دینے پر شرط کرلیں، آپ ﷺ نے فرمایا: میں ذرا سعد نامی اشخاص سے مشورہ کرلوں، چنانچہ آپ نے سعد بن معاذ، سعد بن عبادۃ، سعد بن الربیع، سعد بن خیثم اور سعد بن مسعود کو بلایا، اور فرمایا: مجھے علم ہے کہ عرب نے ایک کمان سے تمہیں تیر مارا ہے، اور حارث نے تم سے مطالبہ کیا ہے کہ تم اس کو مدینہ کی آدھی کھجور دے دو، تو اگر تم چاہو تو اپنے آئندہ کے معاملہ میں اس سال دے دو، انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول، کیا آسمان سے وحی آئی ہے تو اللہ تعالی کا حکم منظور ہے، یا آپ کی رائے اور خواہش ہے تو ہم آپ کے خواہش اور رائے کی اتباع کریں گے اور اگر آپ محض ہم پر مہربانی کرنا چاہتے ہیں تو اللہ تعالی کی قسم، آپ ہم کو اور ان کو برابر پائیں گے، وہ ہم سے ایک کھجور بھی خریداری یا مہمانی کے بغیر حاصل نہیں کرسکیں گے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: وہ جو کہہ رہے ہیں تم سن رہے ہو)، آپ نے اگرچہ ان کو نہیں دیا لیکن انصار کی طرف رجوع کر کے یہ بتا دیا کہ بوقت ضرورت ان کو دینا جائز ہے، نیز اس لئے کہ مسلمانوں کے مکمل برباد ہوجانے، مال دینے کی ذلت سے بڑا ضرر ہے، لہذا بڑے ضرر کو دور کیا جائے گا۔

ب- ان کے قبضہ میں جو قیدی ہوں ان کا فدیہ دینا، اگر ان کی جان کو خطرہ ہو اور سزا یا توہین کے ذریعہ ان کو ذلیل کرتے ہوں تو امام کے لئے جائز ہے کہ ان کو چھڑانے کے لئے ان کو مال دے اور ان کو ذلت سے نجات دلائے اور اگر قیدیوں کو فدیہ میں دے تو زیادہ

(۱) حدیث: "يا محمد شاطرنا تمر المدينة......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/ ۱۳۲، ۱۳۳ طبع القدسی) میں بزار اور طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے، اور کہا: ان دونوں میں محمد بن عمرو ہیں اور ان کی حدیث حسن ہے اور باقی راوی ثقہ ہیں۔

بہتر ہوگا(۱)۔

حضرت عمران بن حصین نے روایت کی ہے: "أن النبي ﷺ فادى رجلا برجلين"(۲) (نبی کریم ﷺ نے ایک آدمی کے فدیہ میں دو آدمیوں کو دیا)۔

عقد ہدنہ پر فاسد شرائط کا اثر:

۱۳- عقد ہدنہ کے ساتھ کسی فاسد شرط کے لگ جانے کی صورت میں اس کے فاسد ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور صحیح کے بالمقابل شافعیہ کا مذہب ہے کہ عقد ہدنہ میں اگر کوئی فاسد شرط لگادی جائے تو شرط باطل ہوگی، اس کو پورا کرنا واجب نہ ہوگا، لیکن عقد ہدنہ باطل نہ ہوگا(۳)، اس لئے کہ وہ بیع کی طرح ان عقود معاوضات میں سے نہیں ہے جو شرط کے فاسد ہونے سے فاسد ہوجاتے ہیں کیونکہ ثمن کا مجہول ہونا فساد کا سبب ہوتا ہے، اور وہ عقود نکاح سے زیادہ موکد نہیں ہیں جو مہر کے فاسد ہونے سے باطل نہیں ہوتے ہیں(۴)۔

مالکیہ، صحیح قول میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ شرط اور عقد دونوں فاسد ہوں گے، شرط تو اس لئے فاسد ہوگی کہ وہ حرام کو حلال کردے گی اور عقد اس لئے فاسد ہوگا کہ فاسد کرنے والی شرط اس کے ساتھ ملی ہوئی ہوگی(۵)۔

(۱) الحاوی للماوردی ۱۸/ ۴۱۰، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۶۰-۴۶۱۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ فادى رجلا برجلين......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۶۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۷، مطالب أولی النہی ۲/ ۵۸۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۶۶، الحاوی للماوردی ۱۸/ ۴۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۱۔

(۴) الحاوی ۱۸/ ۴۱۲۔

(۵) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۱۹ طبع الحلبی، المغنی ۸/ ۴۶۶، الدسوقی

عقد ہدنہ کا حکم:

۱۴- عقد ہدنہ کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ لازم ہے یا جائز (غیر لازم) ہے؟ چنانچہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ وہ عقد لازم ہے، لہذا اگر وہ صحیح ہوجائے تو عقد کرنے والے امام یا اس کے بعد کسی امام کے لئے اس کو توڑنا جائز نہ ہوگا، اور اس کو پورا کرنا لازم ہوگا، یہاں تک کہ مدت پوری ہوجائے یا ان کی طرف سے قتال وغیرہ صادر ہو جو عقد کے ٹوٹ جانے کا متقاضی ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"(۱) (اے ایمان والو (اپنے) عہدوں کو پورا کرو)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَأَتِمُّوْا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلٰى مُدَّتِهِمْ"(۲) (سو ان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ تک پورا کرو)، لہذا جس امام نے عقد معاہدہ کیا ہے اگر وہ مرجائے یا معزول ہوجائے تو اس کے بعد والے کو عقد توڑنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ پہلے امام نے اپنے اجتہاد سے عقد معاہدہ کیا ہے، لہذا دوسرے اجتہاد سے اس کو توڑنا جائز نہ ہوگا، اگر چہ نئے امام کے اجتہاد کے مطابق عقد کا فاسد ہونا ظاہر ہو جیسا کہ قاضی کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اپنے اجتہاد سے قبل کے قاضیوں میں سے کسی کے فیصلہ کو توڑ دے۔

نیز اس لئے کہ اگر اپنے عقود پورا نہیں کرے گا تو اس کے عقود پر اطمینان نہ ہوگا حالانکہ ہمیں کبھی اس کی ضرورت ہوسکتی ہے، لیکن اگر عقد ہدنہ کسی نص یا اجماع کی وجہ سے فاسد ہو تو لغو ہوگا، اور ان کو ہدنہ کے فاسد ہونے کی اطلاع کردی جائے گی، اور ان کو امن کی جگہ پہنچا دیا جائے گا اور اگر ان میں سے کوئی اس صلح کی وجہ سے دار الاسلام میں داخل ہوا تو اس کو امن حاصل ہوگا، اس لئے کہ وہ امن سمجھ کر داخل

۲/۲۰۶، الخرشی ۳/۱۵۰، مغنی المحتاج ۴/۲۶۳۔

(۱) سورۂ مائدہ/۱۔

(۲) سورۂ توبہ/۴۔

ہو رہا ہے، اور اس کو دار الحرب واپس کردیا جائے گا، اس کو دار الاسلام میں برقرار نہیں رکھا جائے گا، کیونکہ ہدنہ صحیح نہیں ہوا(۱)۔

۱۵- اگر امام عقد ہدنہ میں اپنے لئے کوئی ایسی شرط لگالے جو اس کے لازم ہونے کے خلاف ہو تو شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی ابو یعلی نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور حنابلہ نے اس کو ممنوع کہا ہے۔

چنانچہ شافعیہ کے نزدیک ہدنہ کے برقرار رہنے کو امام کی خواہش پر معلق کرنا کہ وہ جب چاہے اس کو توڑ دے جائز ہوگا، اور اگر اس کی خواہش پر معلق ہو تو مدت مقرر نہ کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے جس وقت خیبر کے یہود کے ساتھ مصالحت کی تو فرمایا: "**نقركم بها على ذلك ما شئنا**"(۲) (ہم جب تک چاہیں گے تم کو اس پر برقرار رکھیں گے)، اور اگر امام اس کو توڑنا چاہے تو اس کو اختیار ہوگا اس لئے کہ یہ ان عقود معاوضات میں سے نہیں ہے جن میں جہالت مانع ہوتی ہے اور جب مدت کے بغیر اس کو مطلق رکھنا جائز ہے تو یہ جائز نہ ہوگا کہ ان سے کہے: جب تک اللہ تعالی تم کو برقرار رکھے ہم تم کو برقرار رکھیں گے، اگر چہ رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے یہ کہا تھا، اس لئے کہ اللہ تعالی وحی کے ذریعہ اپنے رسول کو اپنی مراد بتادیتا ہے، دوسرے کو نہیں بتاتا۔

البتہ یہ کہنا جائز ہوگا کہ جب تک میں چاہوں یا فلاں چاہے میں تم کو برقرار رکھوں گا اور ہدنہ کو برقرار رکھنے یا اس کو توڑنے کے بارے میں جو مناسب سمجھے گا اس کی خواہش پر موقوف رہے گا، یہ جائز

(۱) أسنى المطالب ۴/۲۲۵، مغنی المحتاج ۴/۲۶۲، المغنی ۸/۴۶۲، کشاف القناع ۳/۱۱۱-۱۱۲، الإنصاف ۴/۲۱۳، الدسوقی ۲/۲۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "نقركم بها على ذلك ما شئنا" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

نہ ہوگا کہ ان کی خواہش پر موقوف کر کے عقد کرے، اس لئے کہ وہ مسلمانوں پر حکم نافذ کرنے والے ہوجائیں گے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الإسلام يعلو ولا يعلى**" [1] (اسلام بلند ہوگا اس پر کسی کو فوقیت حاصل نہ ہوگی)۔

امام کے لئے جائز ہوگا کہ کسی دوسرے مسلمان کی مشیت پر موقوف کرکے عقد ہدنہ کرے بشرطیکہ اس میں تین شرطیں موجود ہوں:

اول: دین کے احکام میں اجتہاد والا ہو۔

دوم: دنیا کے انتظام میں صاحب رائے ہو۔

سوم: حقوق اللہ اور حقوق العباد میں امانت دار ہو، اگر یہ شرطیں اس میں مکمل ہوں گی تو اس کی مشیت پر ہدنہ کو موقوف کرنا صحیح ہوگا، اور اگر ان میں سے کسی شرط میں کمی ہو تو ہدنہ صحیح نہ ہوگا [2]، اگر امام ہدنہ کو کسی شرط یا کسی صفت کے بغیر مطلق رکھے اور کہے: میں نے تمہارے ساتھ ہدنہ کیا تو جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اس کو مطلق رکھنا ہمیشہ رہنے کا متقاضی ہوگا [3]۔

راجح مذہب میں حنابلہ نے کہا: اگر امام اپنے لئے عہد کے توڑنے کی شرط لگالے تو عقد صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ عقد کے تقاضا کے خلاف ہے، لہذا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ اگر بیع اور نکاح میں اس کی شرط لگائی جائے، اسی طرح اگر دونوں میں سے کسی کی مشیت کی شرط لگائے اس لئے کہ یہ مقصد کی ضد کا سبب ہے، لہذا صحیح نہ ہوگا [4]۔

(۱) حدیث: "الإسلام يعلو ولا يعلى" کی روایت دارقطنی (۳/۲۵۲ طبع المحاسن) نے حضرت عائذ بن عمرو المزنی سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۳/۲۲۰ طبع السلفیہ) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) الحاوی الکبیر ۱۸/۴۰۸-۴۰۹، تحفۃ المحتاج ۹/۳۰۷، مغنی المحتاج ۴/۲۶۱، روض الطالب ۴/۲۲۵، الإنصاف ۴/۲۱۲-۲۱۳۔

(۳) حوالہ سابق۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸/۴۵۹-۴۶۰، الانصاف ۴/۲۱۳۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ عقد ہدنہ غیر لازم ہے، توڑنے کی گنجائش ہے، لہذا امام اس کو توڑ سکتا ہے، چنانچہ اگر امام مصالحت میں مسلمانوں کے لئے خیر محسوس کرے تو ان سے مصالحت کرے گا، پھر غور کیا اور اس کو محسوس ہوا کہ مصالحت مسلمانوں کے حق میں بہتر نہیں ہے تو معاہدہ ان کو واپس کردے گا، اس لئے کہ انتہاء میں جو ظاہر ہوا اگر ابتدا میں وہ موجود ہوتا تو عقد کرنے اور اس کو برقرار رکھنے سے مانع ہوتا، نیز اس لئے کہ جب مصلحت بدل گئی تو معاہدہ کو واپس کردینا جہاد ہوگا اور اس حالت میں معاہدہ کو باقی رکھنا صورت اور معنی کے اعتبار سے جہاد کو ترک کرنا ہوگا اور یہ ناجائز ہے، کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔

اگر اس کے توڑنے کو مناسب سمجھے تو غدر ودھوکہ سے بچنے کے لئے معاہدہ کو واپس کرنا لازم ہے، اس لئے کہ غدر حرام ہے، نبی کریم ﷺ سے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی صحیح حدیث مروی ہے، انہوں نے کہا: نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**أربع خلال من كن فيه كان منافقا خالصا: من إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر**" [1] (چار خصلتیں جس میں ہوں گی وہ خالص منافق ہوگا: جب بات کرے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو اس کی خلاف ورزی کرے، جب معاہدہ کرے تو دھوکہ دے اور جب جھگڑا کرے تو گالی گلوج کرے)، سلیم بن عامر نے کہا: "**كان بين معاويةؓ وبين الروم عهد، وكان يسير في بلادهم حتى إذا انقضى العهد أغار عليهم، فجاء رجل على دابة أو فرس وهو يقول: الله**

(۱) حدیث: "أربع خلال من كن فيه كان منافقا خالصاً....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/۲۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

أكبر، وفاء لا غدر، وإذا هو عمرو بن عبسة رضی اللہ عنہ فسأله معاوية عن ذلك، فقال: سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يقول: من كان بينه و بين قوم عهد فلا يحلن عهدا ولا يشدنه حتى يمضي أمده أو ينبذ إليهم على سواء فرجع معاوية بالناس"[۱] (حضرت معاویہؓ اور اہل روم کے درمیان معاہدہ تھا یہ اپنے علاقہ میں گھوم رہے تھے تاکہ جب عہد کا وقت پورا ہوجائے تو ان پر حملہ کریں، ایک صاحب کسی سواری یا کسی گھوڑے پر سوار ہوکر آئے وہ کہہ رہے تھے: اللہ اکبر، عہد پورا کرو، دھوکہ نہ دو، وہ عمرو بن عبسہ تھے، حضرت معاویہؓ نے ان سے اس کے بارے میں دریافت کیا، تو انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: اگر کسی شخص کے اور کسی قوم کے درمیان کوئی معاہدہ ہوتو نہ معاہدہ کو توڑے نہ اس پر حملہ کرے یہاں تک کہ اس کی مدت پوری ہوجائے، یا منصفانہ طور پر معاہدہ منسوخ کردے، چنانچہ حضرت معاویہؓ لوگوں کے ساتھ واپس آ گئے)۔

ان سبھوں تک خبر پہنچ جانے کی مدت کا لحاظ ضروری ہے، اس سلسلہ میں اتنی مدت کافی ہے کہ جب ان کے سردار کو معاہدہ کے ختم ہونے کا علم ہوجائے تو اپنی پوری سلطنت میں اس کی خبر پہنچا سکے، اس لئے کہ اس سے غدر ختم ہوجائے گا، لہذا اگر وہ اپنے قلعوں سے باہر نکل گئے ہوں یا الگ الگ ہوگئے ہوں یا انہوں نے اپنے قلعوں کو توڑ دیا ہو اور یہ سب امن پر بھروسہ کی وجہ سے ہوا ہوتو غدر سے بچنے کے لئے اتنی مدت کا اعتبار ہوگا کہ وہ سب اپنی محفوظ جگہ واپس آ جائیں اور پہلے کی طرح اپنے قلعوں کی تعمیر کرلیں۔

معاہدہ واپس کرنے سے مراد، ان کو معاہدہ کے ختم ہوجانے کی اطلاع کردینا ہے، اور معاہدہ ختم کرنا اسی طرح ہوگا جس طرح امان ہوگا، اگر امان عام ہوتو معاہدہ کو ختم کرنا بھی عام ہوگا، اور اگر عام نہ ہو مثلاً کسی ایک مسلمان نے پوشیدہ طور پر ان کو امن دیا ہوتو صرف اسی آدمی کے لئے معاہدہ کو ختم کردینا کافی ہوگا[۱]۔

(۱) حدیث: "كان بين معاوية و بين الروم عهد......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

ہدنہ کے آثار:

۱۶- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر عقد ہدنہ اپنے تمام شرائط کے ساتھ مکمل ہوجائے تو مصالحت کرنے والوں کی جان، مال، عورتوں اور بچوں کو امن حاصل ہوجائے گا اور امام پر (اور اگر وہ مرجائے یا معزول ہوجائے تو) اس کے بعد کے ائمہ پر واجب ہوگا کہ عہد کو پورا کرنے کے لئے ان کو مسلمانوں کی ایذا اور دارالاسلام میں مقیم اہل ذمہ کی ایذا سے بچائے اس لئے کہ اس نے ان کو اس چیز کی نسبت سے امان دی ہے جو اس کی ماتحتی اور قبضہ میں ہے اور عہد کا ایفا لازم ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ"[۲] (اے ایمان والو (اپنے) عہدوں کو پورا کرو)، نیز ارشاد ہے: "فَأَتِمُّوْا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلٰى مُدَّتِهِمْ"[۳] (سو ان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ تک پورا کرو)، لہذا اگر کوئی مسلمان یا کوئی ذمی ان کی کوئی چیز تلف کردے تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

البتہ اہل حرب سے ان کی حفاظت کرنا، یا ان میں سے بعض سے بعض کی حفاظت کرنا مسلمانوں پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ہدنہ ان کو تکلیف نہ پہنچانے کی ذمہ داری لینا ہے، ان کی حفاظت کی نہیں،

(۱) البدائع ۷/ ۱۰۹، البحر الرائق ۵/ ۸۶، فتح القدیر ۵/ ۴۵۷، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۶۷-۶۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۱۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۴۱۔

عقد ذمہ کا حکم اس کے خلاف ہے، چنانچہ اہل ذمہ کی طرف سے اس چیز کا دفاع کریں گے جس کا دفاع ہم اپنی ذات سے کرتے ہیں (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مصالحت کرنے والوں کی کوئی جماعت کسی دوسرے شہر میں چلی جائے جن کے اور مسلمانوں کے درمیان مصالحت نہ ہو اور مسلمان اس شہر پر حملہ کریں تو یہ لوگ امن میں ہوں گے، ان کے خلاف کسی کو کوئی حق نہ ہوگا اس لئے کہ عقد مصالحت سے ان کو امن حاصل ہو جائے گا اور دوسری جگہ جانے کی وجہ سے نہیں ٹوٹے گا، جیسا کہ دائمی امن میں ہوتا ہے (وہ عقد ذمہ ہے) کہ وہ دار الحرب میں ذمی کے داخل ہونے سے باطل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح یہ بھی ہوگا اور اسی طرح اگر مصالحت والے ملک میں امن لے کر وہ شخص داخل ہو جائے جو ان کے ملک کا نہ ہو پھر وہ دار الاسلام میں بغیر امن کے داخل ہو جائے تو اس کو امن حاصل ہوگا، اس لئے کہ جب وہ مصالحت والے ملک میں ان سے امن لے کر داخل ہوگا تو ان کی جماعت کے ایک فرد کی طرح ہو جائے گا اور اگر وہ اپنے ملک میں لوٹ جائے پھر اس کے بغیر دار الاسلام میں داخل ہو تو وہ ہمارے لئے فئ ہوگا، اور ہم اس کو قتل کر سکتے ہیں اور اس کو قیدی بنا سکتے ہیں، اس لئے کہ جب وہ اپنے ملک میں لوٹ گیا تو مصالحت کرنے والوں کے ملک والا ہونے سے نکل گیا، لہذا اس کے حق میں مصالحت کا حکم ختم ہو جائے گا۔

پھر جب دار الاسلام میں داخل ہو جائے تو یہ ایسا حربی ہوگا جو ابتداءً امن کے بغیر دار الاسلام میں داخل ہو جائے گا۔

اور اگر دوسرے ملک والے، مصالحت کرنے والوں میں سے کسی کو قید کر لیں پھر مسلمان اس ملک والوں سے جنگ کریں تو وہ قیدی فئ ہوگا اور اگر ان کے پاس کوئی تاجر جائے تو اس کو امن ہوگا، فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ قید کر لیا گیا تو اس کے حق میں مصالحت والے ملک کا حکم ختم ہو گیا اور اگر تاجر کی حیثیت سے داخل ہوگا تو ختم نہ ہوگا (۱)۔

کس کے ساتھ عقد ہدنہ کیا جائے:

الف- اہل حرب:

۱۷- اہل حرب کے ساتھ عقد ہدنہ جائز ہے، خواہ وہ اہل کتاب یعنی نصاری اور یہود ہوں یا اہل کتاب نہ ہوں، اصل اس میں اللہ تعالی کے ارشاد کی عمومیت ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "بَرَآءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ إِلَى الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ، فَسِيْحُوْا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّاعْلَمُوْا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّٰهِ وَأَنَّ اللّٰهَ مُخْزِي الْكَافِرِيْنَ، وَأَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللّٰهَ بَرِيْٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُوْلُهٗ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوْٓا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّٰهِ وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِعَذَابٍ أَلِيْمٍ، إِلَّا الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْئًا وَّلَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوْٓا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلٰى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ" (۲) (دست برداری ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان مشرکین (کے عہد) سے جن سے تم نے عہد کر رکھا تھا، سو (اے مشرکو) زمین میں چار ماہ چل پھر لو اور جانے رہو کہ تم اللہ کو عاجز نہیں کر سکتے بلکہ اللہ ہی کافروں کو رسوا کرنے والا ہے،

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۰-۲۶۱-۲۶۲، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۰۷، شرح روض الطالب ۴/ ۲۲۵، المغنی ۸/ ۴۶۳، شرح السیر الکبیر ۲/ ۸۲، البدائع ۷/ ۱۰۹، الدسوقی ۲/ ۱۸۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۰، کشاف القناع ۳/ ۱۱۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۹۔

(۲) سورۂ توبہ/ ۱-۴۔

اوراعلان (کیا جاتا ہے) اللہ اوراس کے رسول کی طرف سے لوگوں کے سامنے بڑے حج کے دن کہ اللہ اور اس کا رسول مشرکوں سے دست بردار ہیں پھر بھی اگرتم توبہ کرلوتوتمہارے حق میں بہتر ہے، اور اگرتم روگردانی کئے رہےتو جانے رہو کہ تم اللہ کو عاجز نہیں کر سکتے، اور کافروں کو عذاب دردناک کی خوشخبری سنادیجئے، مگر ہاں وہ مشرکین اس سے مستثنی ہیں جن سے تم نے عہد لیا پھرانہوں نے تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلہ میں کسی کی مدد کی سوان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کرو، بے شک اللہ پرہیزگاروں کو دوست رکھتا ہے، ، نیز ارشاد ہے: ''وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ''(۱) (اوراگروہ جھکیں صلح کی طرف تو (آپ کواختیار ہے کہ) آپ بھی اس طرف جھک جائیں)، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے بنوقریظہ کے ساتھ عقد ہدنہ کیا اور وہ اہل کتاب تھے، اورقریش اور دوسرے عرب قبائل کے ساتھ عقد ہدنہ کیا اوروہ عام طور پر بت پرست تھے(۲)۔

ب-مرتدین:

۱۸-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگرمرتدین مسلمانوں کے کسی ملک پر غلبہ حاصل کرلیں اور ان کا ملک دار الحرب ہوجائے اور ان کی طرف سے خوف ہو، ان کی غارت گری کا اندیشہ ہوتو ان کے ساتھ مصالحت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں فی الحال شرکو دفع کرنے کی مصلحت ہے، اوراسلام کی طرف ان کے لوٹنے اورتوبہ کرنے کی امید ہے اوراس پر ان سے مال نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ ترک قتال پر لیا ہوا مال جزیہ کے معنی میں ہے اور جزیہ کافر کے علاوہ کسی سے نہیں لیا جاتا۔

لیکن کسی شہر پر وہ غالب نہ ہوں اور نہ ان کوقوت حاصل ہوتو ان کے ساتھ ہدنہ جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں مرتدین کو ان کے ارتداد پر برقرار رکھنا لازم آئے گا(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی جماعت اسلام قبول کرنے کے بعد، دین اسلام سے مرتد ہوجائے اور مرتد ہونے کے بعد مسلمانوں سے جنگ کرے پھر ہمیں ان پر قدرت حاصل ہوجائے تو وہ ایسے ہیں جیسے اصلی مسلمانوں میں سے مرتد ہونے والے، لہذا ان پر مرتد ہونے والے مسلمان کا حکم جاری ہوگا، عہد توڑنے والے کفار کا حکم جاری نہ ہوگا(۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگرمرتدین کسی ملک میں چلے جائیں اور مسلمانوں سے الگ ہوجائیں، یہاں تک کہ اس میں ان کوطاقت و قوت حاصل ہوجائے تو اسلام پر ان سے مناظرہ کرنے اوراس کے دلائل واضح کرنے کے بعد ارتداد پر ان سے جنگ کرنا واجب ہے اور ان کوڈرانے اور حجت تام کردینے کے بعد ان کے ساتھ جنگ پر وہی حکم جاری ہوگا جو اہل حرب کے ساتھ جنگ پر ہوتا ہے(۳)۔

ج-بغاوت کرنے والے:

۱۹-اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مال دے کر باغیوں کے ساتھ صلح کرنا جائز نہیں، اگر امام مال دے کر ان سے مصالحت کرے تو مصالحت باطل ہوگی، اگر وہ مصالحت کی درخواست

(۱) سورۂ أنفال/۶۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۲۶۰، کشاف القناع ۳/۱۱۱، جواہر الإکلیل ۱/۲۶۹، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۹۶-۱۹۷۔ اور حدیث: ''المهادنة'' کی تخریج فقرہ/۵ میں گذر چکی۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۱۰۹، فتح القدیر ۵/۲۰۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۲۶۹، مواہب الجلیل ۳/۳۸۱-۳۸۶۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۵۶، الحاوی ۱۶/۴۲۵، کشاف القناع ۶/۱۸۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۵۲۔

کریں اور یہ بغیر مال کے ہو اور عقد مصالحت میں مسلمانوں کے لئے کوئی مصلحت ہو تو ان کی درخواست قبول کی جائے گی، تفصیل اصطلاح (بغاۃ فقرہ / ۲۲) میں ہے۔

ہدنہ کو توڑنا:

۲۰ - عقد ہدنہ یا تو کسی خاص وقت کے ساتھ مقید ہوگا، یا وقت کی قید سے آزاد ہوگا، اگر کسی متعین وقت کے ساتھ مقید ہو تو اس وقت کے پورا ہو جانے سے معاہدہ ختم ہو جائے گا، اس کو ختم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی یہاں تک کہ مسلمانوں کو حق ہوگا کہ ان کے خلاف جنگ کریں، اس لئے کہ کسی مقررہ وقت کے لئے کیا ہوا عقد اس وقت کے گذر جانے سے خود بخود ختم ہو جاتا ہے، ختم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اور اگر ان میں سے کوئی کسی خاص وقت تک کے لئے متعین ہدنہ کے ساتھ دار الاسلام میں داخل ہوا اور وقت گذر جائے اور وہ ابھی دار الاسلام ہی میں ہو تو وہ اپنے امن کی جگہ لوٹ کر جانے تک امن میں رہے گا، اس لئے کہ اس کے ساتھ تعرض کرنے سے غدر اور دھوکہ کا وہم ہے، لہذا ممکن حد تک اس سے بچنا واجب ہوگا[1]۔

اگر عقد ہدنہ مطلق ہو، اس میں کسی وقت کی قید نہ ہو، ان کے نزدیک جو اس کے مطلق ہونے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور یہ حنفیہ ہیں یا کسی وقت کے ساتھ مقید ہو ان کے نزدیک جو اس کے مطلق ہونے کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں، اور یہ جمہور ہیں، تو جس سے عقد ہدنہ ٹوٹے گا اس کی دو قسمیں ہیں: صراحت، دلالت۔

صراحت یہ ہے کہ صریح طور پر معاہدہ کو ختم کر دیا جائے۔

دلالت یہ ہے کہ ان کی طرف سے کوئی ایسی چیز پائی جائے جس

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۹-۱۱۰، شرح السیر الکبیر ۵/ ۱۷۱۰، مطالب أولی النہی ۲/ ۵۹۱۔

سے معاہدہ کو ختم کرنا معلوم ہو[1]، اور دلالۃً توڑنے کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

الف - مصالحت والے ملک سے ان کے بادشاہ کی اجازت سے ایک جماعت کا نکل کر دار الاسلام میں ڈاکہ زنی کرنا، اس لئے کہ ان کے بادشاہ کا اس کی اجازت دینا معاہدہ کو توڑ دینے کی علامت ہے۔

ب - ان کا مسلمانوں کے ساتھ جنگ کرنا جہاں ان کو کوئی شبہ نہ ہو اگر ان کو شبہ ہو مثلاً مجبور ہو کر باغیوں کی مدد کریں تو ان کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا۔

ج - ان کا اہل حرب کے ساتھ مسلمانوں کی پوشیدہ چیزوں کے بارے میں خط و کتابت کرنا۔

د - ان کا دار الاسلام میں عمداً کسی مسلمان یا کسی ذمی کو قتل کر دینا، بشرطیکہ قاتل کے علاوہ شخص اس کے علم کے بعد اس پر نکیر نہ کرے۔

ھ - ان کا کفار کے کسی جاسوس کو پناہ دینا۔

و - مسلمانوں کا مال لے لینا۔

ز - ان کا اللہ، قرآن یا اللہ کے رسول علیہ کو گالی دینا [2]۔

ح - ایسا کوئی کام کرنا جس سے عقد ذمہ کے ٹوٹنے میں اختلاف ہے[3]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ان امور میں سے کوئی کام کرنا ہدنہ کو توڑ دے گا اگر چہ ہدنہ والوں کو علم نہ ہو کہ یہ ہدنہ کو توڑنے والا ہے[4]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۲، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۳۷، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۰۷۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۷۔
(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۲، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۷۔

فقہاء نے عقد ہدنہ کوتوڑنے والی چیزوں میں جن کا ذکر کیا ہے ان کا خلاصہ اسباب ذیل ہیں:

الف-ظاہر میں مصالحت سے عدول کرنا۔

ب-باطن میں خیانت کرنا۔

ج-قول وعمل میں حسن معاملہ سے عدول کرنا۔

د-اگر امام صلح کوختم کردینا مناسب سمجھے تو اس کی طرف سے معاہدہ کوختم کردینا، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اس کو جائز قرار دیتے ہیں، یہ حنفیہ ہیں۔

اول: ظاہر میں مصالحت سے عدول کرنا:

۲۱-عقد ہدنہ کے واجبات میں سے ظاہر میں مصالحت کو برقرار رکھنا ہے، یعنی قتال سے باز رہنا، جان و مال سے تعرض نہ کرنا، لہذا اہل ہدنہ پر وہ واجب ہوگا جو ان کے لئے مسلمانوں پر واجب ہے۔

لہذا اگر اہل ہدنہ مصالحت سے اس کے خلاف کی طرف عدول کریں اور مسلمانوں کی کسی جماعت کے ساتھ قتال کریں، یا مسلمانوں کی کسی جماعت کوقتل کردیں یا مسلمانوں کی کسی جماعت کا مال لے لیں تو ان کے عمل سے ان کا ہدنہ ٹوٹ جائے گا، اس کے توڑنے کے لئے امام کے حکم کی ضرورت نہ ہوگی اور جائز ہوگا کہ ان کو ڈرائے بغیر ان کے ساتھ جنگ کا آغاز کردیا جائے اور ان پر دن یا رات کسی وقت حملہ کردیا جائے اور ہدنہ کے توڑنے میں یہ ایسا ہی ہے کہ وہ صراحۃ کہہ دیں کہ انہوں نے ہدنہ کوتوڑ دیا ہے (۱)۔

نبی کریم ﷺ نے ہدنہ کے بعد اس کوختم کئے بغیر اہل مکہ کے ساتھ جنگ کیا، اس لئے کہ انہوں نے عہد کوتوڑ دیا تھا کیونکہ انہوں نے خزاعہ کے خلاف جنگ میں بنو کنانہ کی مدد کی تھی، اور خزاعہ، نبی کریم ﷺ کے حلیف تھے، اسی وجہ سے ابوسفیان مدینہ آئے اور نبی کریم ﷺ سے درخواست کی کہ اپنے اور قریش کے درمیان معاہدہ کی تجدید کرلیں تو آپ ﷺ نے اسے قبول نہیں کیا، اسی وجہ سے معاہدہ کوختم کرنے کی ضرورت نہیں پڑی اس لئے کہ وہ نبی کریم ﷺ کے حلفاء کے خلاف جنگ کھڑی کرکے نقض عہد کا مظاہرہ کر چکے تھے (۱)۔

دوم: باطن میں خیانت کرنا:

۲۲-ہدنہ کے واجبات میں سے خیانت کوترک کرنا ہے، یعنی اہل ہدنہ پوشیدہ طور پر ایسا کام نہ کریں کہ اگر وہ اس کو ظاہر کردیں تو ہدنہ ٹوٹ جائے، مثلاً پوشیدہ طور پر دشمن کی طرف میلان رکھیں، یا پوشیدہ طور پر کسی مسلمان کوقتل کردیں، یا اس کا مال لے لیں یا کسی مسلمان عورت کے ساتھ زنا کریں، اس کی صراحت شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے (۲)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہدنہ کرنے والا اگر مسلمانوں کی خبروں کی جاسوسی کرے اور ان کی اطلاع مسلمانوں کے دشمن کو دے یا کسی مسلمان یا کسی ذمی عورت سے زبردستی زنا کرے یا چوری کرے تو اس کا عہد نہیں ٹوٹے گا (۳)۔

اگر امام ہدنہ کرنے والوں کی طرف سے محسوس کرے اور ایسی علامت ظاہر ہو جس سے معلوم ہو کہ انہوں نے خیانت کی ہے تو

---

(۱) الحاوی ۱۸/ ۴۴۳، البحر الرائق ۵/ ۸۵، المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۸۶-۸۸، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۶۷۔

(۱) حدیث: "مجيء أبي سفيان إلى رسول الله ﷺ لتجديد العهد......" کی روایت بیہقی نے دلائل النبوۃ (۵/ ۹ طبع دار الکتب العلمیہ) میں حضرت موسی بن عقبہؒ سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) الحاوی ۱۸/ ۴۴۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۷، مطالب أولی النہی ۲/ ۵۸۹، ۶۲۲، ۶۲۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۹۔

حنفیہ، حنابلہ اور صریح وصحیح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ امام کے لئے جائز ہے کہ معاہدہ ان کو واپس کردے یعنی ان کو اطلاع کردے اور انہیں بتادے کہ ان کے درمیان معاہدہ باقی نہیں رہا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ" (۱) (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں)، یعنی اگر ان کے غدر و دھوکہ اور مسلمانوں کو ضرر پہنچانے کا اندیشہ ہو اور وہ خفیہ طور پر ایسا کریں اور نقض عہد ظاہر نہ ہو تو ان کا معاہدہ برابر طور پر واپس کردو، یعنی تمہارے اور ان کے درمیان جو معاہدہ و ہدنہ ہوا ہے اس کو واپس کردو یہاں تک کہ سب اس کو جان لیں، اللہ تعالی کے ارشاد "علی سواء" کا یہی معنی ہے، تاکہ ان کو یہ خیال نہ ہو کہ جنگ شروع کرکے آپ نے نقض عہد کیا ہے (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ان کو ڈرانا اور ان کے معاہدہ کو واپس کردینا امام پر واجب ہے، اور اگر خیانت ثابت ہوجائے تو ان کو ڈرائے بغیر ان کا معاہدہ واپس کردے۔

ابن العربی نے کہا: اگر خیانت کے آثار ظاہر ہوں اور اس کے دلائل ثابت ہوجائیں تو معاہدہ کو واپس کردینا واجب ہے تاکہ اس پر دیر تک رہنا ہلاکت میں نہ ڈال دے، اور یہاں ضرورت کی وجہ سے ظن کے ذریعہ یقین کو ساقط کردینا جائز ہے اور اگر معاہدہ ہوجائے تو عرف کے اعتبار سے یہ شرط ہوگی، اگرچہ لفظوں میں اس کی صراحت نہ کرے اس لئے کہ اس سے زیادہ ممکن نہیں ہے (۳)۔

شافعیہ میں سے شیخ ابو حامد نے کہا: اہل ذمہ کا معاہدہ محض ان کی خیانت سے ٹوٹ جائے گا، اس کے توڑنے کے لئے امام کے حکم کی ضرورت نہ ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول منقول ہے کہ تہمت کی وجہ سے عقد ہدنہ واپس نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ عقد ذمہ واپس نہیں کیا جاتا ہے (۱)۔

سوم: قول وعمل میں حسن معاملہ سے عدول کرنا:

۲۳ - عقد ہدنہ کے واجبات میں سے، اقوال و افعال میں حسن معاملہ کرنا بھی ہے، اور یہ مسلمانوں کے حقوق کے بارے میں، ہدنہ کرنے والے کفار کے مقابلہ میں زیادہ اہم ہے، لہذا مسلمانوں کے حقوق کے بارے میں ان پر لازم ہوگا کہ بری بات اور برے کام سے پرہیز کریں اور قول وفعل میں ان کے ساتھ اچھائی کا برتاؤ کریں اسی طرح ان کے بارے میں مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ بری بات اور برے کام سے پرہیز کریں۔

مسلمانوں پر واجب نہ ہوگا کہ قول وفعل میں ان کے ساتھ اچھائی کا برتاؤ کریں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهِ" (۲) (تاکہ اس (دین) کو تمام دینوں پر غالب کردے)، اگر ہدنہ کرنے والے کفار قول وعمل میں حسن معاملہ سے عدول کریں، مثلاً وہ مسلمانوں کا اکرام کرتے تھے، پھر ان کی توہین کرنے لگیں، قاصدوں کی ضیافت کرتے تھے، اور ان کے ساتھ اچھا سلوک کرتے تھے پھر ان سے قطع تعلق کرنے لگیں، امام کے خط کی تعظیم کرتے تھے پھر اس کو نظر انداز کرنے لگیں، خط میں القاب و آداب لکھتے تھے پھر کم کرنے لگیں، تو یہ شبہ پیدا کرے گا اور دو احتمال

---

(۱) سورۂ أنفال / ۵۸۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۶۷، عمدۃ القاری ۱۵/ ۱۰۰-۱۰۱، الدسوقی ۲/ ۲۰۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۸، مطالب أولی النہی ۲/ ۵۹۰۔

(۳) أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۸۶۰-۸۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۶۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۸۔

(۲) سورۂ صف / ۹۔

ہوگا، ہوسکتا ہے کہ ان کا ارادہ نقض عہد کا ہو اور ہوسکتا ہے کہ نقض عہد کا ارادہ نہ ہو، تو امام اس کے بارے میں اور اس کے سبب کے بارے میں ان سے دریافت کرے گا اگر وہ ایسا عذر بیان کریں کہ اس جیسا عذر ہوسکتا ہو تو ان کی طرف سے معذرت قبول کرلے گا اور وہ ہدنہ پر برقرار رہیں گے اور اگر وہ کوئی عذر بیان نہ کریں تو ان کو حکم دے گا کہ اپنے اقوال و افعال میں اپنی عادت کے مطابق دوبارہ حسن معاملہ شروع کردیں، اگر وہ شروع کردیں تو ان کو ان کے ہدنہ پر برقرار رکھے گا اور اگر شروع نہ کریں تو ان کو ہدنہ کے توڑنے کی اطلاع کر کے ہدنہ توڑ دے گا(۱)۔

اہل ہدنہ کا حضور ﷺ کو برا بھلا کہنا:

۲۴ - عقد ہدنہ پر اس سب وشتم کے اثر کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ جن چیزوں سے معاہدہ ٹوٹ جاتا ہے، ان میں ان کا اللہ تعالی، قرآن، رسول اللہ ﷺ اور انبیاء میں سے کسی ایسے نبی کو جس کی نبوت پر ہمارے یہاں اجماع ہو، برا بھلا کہنا داخل ہے(۲)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ نبی کریم ﷺ کو سب وشتم سے عقد ہدنہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کو سب وشتم، ہدنہ کرنے والے کافر کی طرف سے کفر ہوگا، عقد ہدنہ کے ساتھ پایا جانے والا کفر ابتدا میں عقد ہدنہ سے مانع نہیں ہے، تو بقا کی حالت میں طاری ہونے والا کفر اس کو ختم نہیں کرے گا(۳)، عروۃ نے حضرت عائشہؓ سے

(۱) الحاوی للماوردی ۱۸/ ۴۴۴۔
(۲) شرح الزرقانی ۳/ ۱۴۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۹، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۰۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۴، مطالب أولی النہی ۲/ ۶۲۲۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۸، ۲۴۹، فتح القدیر ۴/ ۳۸۱ طبع الأمیریہ۔

روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: "**دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا: السام عليك، ففهمتها، فقلت: عليكم السام واللعنة، فقال رسول الله ﷺ: مهلا يا عائشة فإن الله يحب الرفق في الأمر كله، فقلت: يا رسول الله أولم تسمع ما قالوا؟قال رسول الله ﷺ: فقد قلت: عليك**"(۱) (یہودیوں کی ایک جماعت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور انہوں نے کہا: السام علیک (آپ کو موت آجائے) تو میں سمجھ گئی اور میں نے کہا اور تم کو موت آئے اور تم پر لعنت ہو تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: عائشہ دیکھو اللہ تعالی ہر چیز میں نرمی کو پسند کرتا ہے، میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا آپ نے نہیں سنا کہ انہوں نے کیا کہا؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں نے کہہ دیا ہے، اور تم پر بھی)۔

اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ ان کی طرف سے نبی کریم ﷺ کو سب وشتم کرنا ہے اور اگر یہ عہد کو توڑنا ہوتا تو ان کے حربی ہوجانے کی وجہ سے ان کو ضرور قتل کردیتے(۲)۔

حنفیہ نے نہ ٹوٹنے میں یہ قید لگائی ہے کہ معاہدہ کرنے والا اعلانیہ سب وشتم نہ کرے لیکن اگر اعلانیہ سب وشتم کرے یا اس کی عادت ہو اور اس کا اعتقاد ایسا نہ ہو تو قتل کردیا جائے گا، اگرچہ عورت ہو اور اسی پر فتوی ہے(۳)۔

(۱) حدیث عائشہ: "دخل رهط من اليهود......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۴۱، ۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۸۱ طبع الأمیریہ۔
(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۷۸-۲۷۹۔

چہارم: اگر امام معاہدہ کو ختم کردینا زیادہ بہتر سمجھے تو اس کو ختم کرنے کا حکم:

۲۵ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر امام مصالحت کو بہتر سمجھے تو اہل حرب کے ساتھ مصالحت کرے پھر غور کرنے کے بعد محسوس یہ ہو کہ مصالحت مسلمانوں کے حق میں نقصان دہ ہے تو ان کے بادشاہ کے پاس مصالحت کو واپس کردے اور ان سے جنگ کرے[(۱)]۔

نقض عہد کے بعد معاہدہ کرنے والے کو اس کے محفوظ مقام پر پہنچانا:

۲۶ - جب معاہدہ واپس کردیا جائے تو معاہدہ والوں میں سے جو شخص دارالاسلام میں ہو اس کو اس کے محفوظ مقام پر پہنچانا واجب ہے، لیکن جس پر کسی آدمی کا کوئی حق، مال، حد قذف یا قصاص واجب ہو تو پہلے اس سے وصول کیا جائے گا[(۲)]۔

شافعیہ کے نزدیک کافر کو محفوظ جگہ پہنچانے میں یہ معتبر ہے کہ وہ مسلمانوں سے اور اہل معاہدہ سے محفوظ ہوجائے اور دارالحرب میں لاحق کردیا جائے، شافعیہ میں سے ابن کج نے دارالحرب کے پہلے شہر میں اس کے لاحق ہونے کو کافی قرار دیا ہے، اور کہا: اس سے زیادہ اس کو اس شہر میں پہنچانا جہاں وہ رہتا ہے، لازم نہیں ہے، الا یہ کہ دارالحرب کے پہلے شہر اور جس شہر میں وہ رہتا ہے دونوں کے درمیان مسلمانوں کا کوئی شہر ہو اور اس سے گذرنے کی ضرورت ہو۔

نووی نے البحر سے نقل کیا ہے: اگر محفوظ جگہ دو ہوں، تو ان میں جہاں رہتا ہے وہاں پہنچانا امام پر لازم ہے اور اگر دونوں شہروں میں رہتا ہو تو امام کو اختیار ہوگا[(۱)]۔

معاہدہ کرنے والے کفار کی طرف سے معاہدہ توڑنے کے حالات:

۲۷ - معاہدہ کرنے والے کفار کی طرف سے معاہدہ کو توڑنا یا تو ان سب کی طرف سے ہوگا یا ان میں سے بعض کی طرف سے ہوگا، اگر ان سب کی طرف سے ہو تو ان سب کا معاہدہ ٹوٹ جائے گا، اور ان میں سے کسی کی جان یا مال کو امن نہ رہے گا[(۲)]۔

اگر توڑنا بعض کی طرف سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ دوسرے بعض اس توڑنے پر رضامند ہیں یا خاموش ہیں یا اس کو ناپسند کررہے ہیں۔

اگر دوسرے بعض قول یا فعل میں رضامندی ظاہر کریں تو ان سب کا عہد ٹوٹ جائے گا یعنی توڑنے والوں کا اور اس پر راضی ہونے والوں کا بھی اور سب حربی ہوجائیں گے۔

اسی طرح اگر دوسرے بعض خاموش رہیں، توڑنے پر قول یا فعل میں نہ رضامندی ظاہر کریں نہ ناپسندیدگی تو سب کا عہد ٹوٹ جائے گا اور ان کا خاموش رہنا معاہدہ کو توڑنا ہوجائے گا[(۳)]۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَآصَّةً"[(۴)] (اور ڈرتے رہو اس وبال سے جو خاص انہی لوگوں پر واقع نہ ہوگا جو تم میں سے ظلم کے مرتکب ہوئے

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/۸۷، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۹۷، شرح السیر الکبیر ۵/۱۶۹۷، تبیین الحقائق ۳/۲۴۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۱۰/۳۳۸، مطالب أولی النہی ۲/۵۹۱۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/۳۳۸-۳۳۹۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/۲۴۶، شرح السیر الکبیر ۵/۱۶۹۶-۱۶۹۷، الحاوی ۱۸/۴۴۰-۴۴۱، المغنی ۸/۴۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۰۴-۲۰۶، جواہر الإکلیل ۱/۲۷۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/۳۳۸، مطالب أولی النہی ۲/۵۹۱، المغنی ۸/۴۶۲۱، البحر الرائق ۵/۸۶، بدائع الصنائع ۷/۱۰۹-۱۱۰۔

(۴) سورۂ أنفال/۲۵۔

ہیں)، صالح علیہ السلام کی اونٹنی کی کونچیں کاٹنے والے کے بارے میں اللہ تعالی کی سنت یہی تھی، اس کی کونچیں سرخ رنگ کے ایک شخص نے کاٹی تھی جس کا نام قداد بن سالف تھا، اس کی قوم اس کے بارے میں خاموش رہی تو اللہ تعالی نے ان سب سے اس کے گناہ کی وجہ سے سب کا مواخذہ کیا، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا، وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا**"[۱] (انہوں نے پیغمبر ہی کو جھٹلایا اور اس اونٹنی کو مار ڈالا تو ان کے پروردگار نے ان پر ان کے گناہ کے سبب ہلاکت نازل کی، پھر اسے عام کردیا اور اس کے اخیر (نتیجہ) سے اسے کوئی اندیشہ نہیں پیدا ہوا)۔

رسول اللہ ﷺ نے بنونضیر کے یہودیوں سے مصالحت کی، ان میں سے بعض نے آپ کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو آپ ﷺ نے اس کو ان کی طرف سے نقض عہد قرار دیا اور ان سب سے جنگ کی اور سب کو جلاوطن کیا[۲]۔

اور بنوقریظہ کے یہودیوں سے مصالحت کی، ان میں سے بعض نے غزوہ خندق میں رسول اللہ ﷺ کے خلاف ابوسفیان بن حرب کی مدد کی اور ایک قول ہے کہ مدد کرنے والے ان میں سے تین تھے، حیی بن اخطب، اس کا بھائی اور ایک دوسرا آدمی تو ان کا معاہدہ توڑ دیا اور ان کے ساتھ جنگ کی یہاں تک کہ ان کے بالغ لوگوں کو قتل کیا اور ان کے بچوں کو قیدی بنالیا[۳]۔

(۱) سورۂ شمس ر ۱۴-۱۵۔

(۲) حدیث: "موادعة الرسول ﷺ يهود بني النضير" کو ابن حجر نے الفتح (۷ر ۳۳۱ طبع السلفیہ) میں ابن اسحاق کی طرف منسوب کیا ہے کہ انہوں نے اس کی روایت اپنی سیرۃ میں یزید بن رومان سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) حدیث: "قصة تحريض حيي بن أخطب بني قريظة" اس قصہ کو ابن ہشام نے اپنی سیرت میں بیان کیا ہے (۳ر ۱۷۲-۱۷۳ طبع دار الکتاب العربی)۔

حدیبیہ میں قریش سے مصالحت کی اور بنوبکر قریش کے حلیف تھے، اور خزاعہ رسول اللہ ﷺ کے حلیف تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان سب کے معاہدہ کو توڑ دیا اور ان سے جنگ کی، اپنی روانگی کو ان سے پوشیدہ رکھا یہاں تک کہ ان کے پاس پہنچ گئے اور مکہ فتح کرلیا[۱]۔

اس سے معلوم ہوا کہ نقض عہد میں خاموش رہنے والوں پر مباشر (عہد توڑنے والے) کا حکم جاری ہوگا، اور اس لئے بھی کہ جب ان میں بعض کا عقد ہدنہ کرنا ان سب کے امن کا سبب ہوتا ہے اگرچہ وہ خاموش رہیں تو بعض کا نقض عہد، اگر باقی سب خاموش رہیں تو ان سب سے جنگ کا سبب ہوگا[۲]۔

اگر نقض عہد ان میں سے بعض کی طرف سے ہو اور دوسرے بعض قول یا فعل کے ذریعہ نقض عہد پر ناپسندیدگی ظاہر کریں تو عہد صرف توڑنے والوں کے حق میں ٹوٹے گا[۳]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر معمولی لوگ عہد کو توڑ دیں سردار کو اور شریف لوگوں کو اس کا علم نہ ہو تو معمولی لوگوں کے حق میں عہد کے ٹوٹنے میں دو اقوال ہیں، راجح قول ہے کہ نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ ان کے عقد کا اعتبار نہیں، لہذا ان کے توڑنے کا بھی اعتبار نہیں ہوگا۔

اگر سردار توڑ دے اور عوام گریز کریں اور انکار کریں تو ان کے حق میں ٹوٹنے کے بارے میں دو اقوال ہیں: ٹوٹنے کی وجہ یہ ہے کہ

(۱) حدیث: "قصة مهادنة الرسول ﷺ قريشا معهم بنو خزاعة وبنو بكر" کو ابن ہشام نے اپنی السیرۃ (۳ر ۲۶۴ طبع دار الکتاب العربی) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) الحاوی للماوردی ۱۸ر ۴۴۰-۴۴۱، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۱۰ر ۳۳۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۷ر ۱۰۹-۱۱۰، البحر الرائق ۵ر ۸۶، روضۃ الطالبین ۱۰ر ۳۳۸، مطالب أولی النہی ۲ر ۵۹۱، المغنی ۸ر ۴۶۲۔

متبوع کے حق میں عقد باقی نہیں رہا تو تابع کے حق میں بھی باقی نہیں رہے گا۔

نووی نے کہا: صحیح یہ ہے کہ اگر وہ قول یا فعل سے انکار کریں، یعنی اس سے الگ ہوجائیں یا امام کے پاس پیغام بھیجیں کہ وہ عہد پر قائم ہیں تو نہیں ٹوٹے گا۔

اگر ان میں سے بعض کے حق میں ٹوٹ جائے تو اگر وہ ممتاز ہوں تو ٹھیک ہے ورنہ ان پر شبخون نہیں مارے گا اور نہ ان کو ڈرائے بغیر ان سے جنگ کی جائے گی، اور جو لوگ عہد نہیں توڑیں گے ان کے پاس پیغام بھیج دے گا، کہ وہ لوگ الگ ہوجائیں یا ان کو سپرد کردیں اگر قدرت کے باوجود وہ ایسا نہ کریں تو یہ بھی توڑنے والے ہوجائیں گے۔

ان میں سے کوئی اگر پکڑا جائے اور وہ اعتراف کرے کہ وہ توڑنے والوں میں سے ہے، یا اس کے خلاف بینہ قائم ہوجائے تو اس کا حکم ظاہر ہے ورنہ قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی کہ اس نے نہیں توڑا ہے (۱)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۸۔

ہدہد

دیکھئے: أطعمہ۔

ہدی

تعریف:

۱-ھدی لغت میں: دال کے سکون اور یا کی تخفیف کے ساتھ، یا دال کے کسرہ اور یا کی تشدید کے ساتھ، دو مشہور لغت ہیں؛ اور واحد: ھَدیَۃ اور ھَدِیَّۃ ہے، تو کہے گا: أھدیت الھدی۔

لغت میں ہدی کا ایک معنی ہے: وہ جانور جو قربانی کی غرض سے حرم بھیجے جائیں (۱)۔

ہدی اصطلاح میں: وہ اونٹ، گائے اور بکری ہے جو قربانی کی غرض سے حرم بھیجے جائیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اُضحیہ:

۲-اضحیہ لغت میں: بکری وغیرہ جس کی قربانی عیدالاضحیٰ میں کی جاتی ہے (۳)۔

اصطلاح میں: وہ جانور جو مخصوص شرائط کے ساتھ قربانی کے ایام میں، اللہ تعالی کی عبادت کے طور پر ذبح کیا جائے (۴)۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۴۹، المجموع ۸/ ۲۶۸-۲۶۹۔

(۳) المعجم الوسیط۔

(۴) شرح المنہج بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۹۴، الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۸ طبع بولاق۔

دونوں کے درمیان ربط یہ ہے کہ ہدی اوراضحیہ میں سے ہرایک اللہ تعالی کی قربت کا ذریعہ ہے۔

ب-عقیقہ:

۳-لغت میں عقیقہ کا ایک معنی وہ جانور ہے جو پیدا ہونے والے بچہ کی طرف سے ذبح کیا جائے (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ عقیقہ اور ہدی دونوں عبادت ہیں، البتہ عقیقہ پیدا ہونے والے بچہ کی پیدائش سے مربوط ہوتا ہے، خواہ کسی جگہ ہو، لیکن ہدی قربانی کے ایام اور حرم کے ساتھ مخصوص ہے۔

شرعی حکم:

ہدی کی نوعیت کے اعتبار سے اس کا شرعی حکم الگ الگ ہے، ہم ذیل میں ہرایک قسم کا حکم بیان کررہے ہیں:

پہلی قسم: ہدی تطوع

الف-حج کا ارادہ کرنے والے کے لئے:

۴-نفل ہدی وہ ہے جو نبی کریم ﷺ کی اقتدا میں کسی لازم کرنے والے سبب کے بغیر اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنے کے لئے ہو، چنانچہ نبی ﷺ حجۃ الوداع میں سواونٹ ہدی میں لے گئے (۲)۔

نووی نے کہا: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کے ارادہ سے مکہ جائے اس کے لئے مستحب ہے کہ کوئی جانور ہدی کے طور پر لے جائے اور وہاں قربانی کرے اور حرم میں موجود مساکین پر تقسیم کرے (۱)۔

ب-حج کا ارادہ نہ کرنے والے کے لئے:

۵-فقہاء کا مذہب ہے کہ جس کا ارادہ حج کے لئے جانے کا نہ ہو اس کے لئے مسنون ہے کہ ہدی بھیج دے اور اشعار کردے اور قلادہ ڈال دے، اور اس کے بھیجنے کی وجہ سے اس پر ان چیزوں میں سے کوئی چیز حرام نہ ہوگی جو محرم پر حرام ہوجاتی ہے (۲)۔

انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: **"فتلت قلائد بدن النبي ﷺ بيدي، ثم أشعرها وقلدها، ثم بعث بها إلى البيت، وأقام بالمدينة، فما حرم عليه شيء كان له حلا"** (۳) (میں نے اپنے ہاتھوں سے نبی کریم ﷺ کے اونٹوں کا ہار بٹا، پھر آپ نے ان کا اشعار کیا اور ہار پہنایا پھر ان کو بیت اللہ بھیجا اور مدینہ میں مقیم رہے اور جو چیز آپ کے لئے حلال تھی اس میں سے کوئی چیز آپ پر حرام نہیں ہوئی)۔

دوسری قسم: واجب ہدی:

اس کے تین اصناف ہیں:

(۱) المعجم الوسیط، القلیوبی ۴/ ۲۵۵۔

(۲) حدیث: "أهدى النبي ﷺ في حجة الوداع مائة بدنة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) المجموع ۸/ ۳۵۶-۳۱۴، الإیضاح مع حاشیہ ص ۳۶۴، نیز دیکھئے: الہدایہ مع شرح ۲/ ۳۲۲، ۸/ ۷۶-۷۷، المسلک المتقسط ۱/ ۲۷۱، مواہب الجلیل ۳/ ۱۰۵۔

(۲) المبسوط ۴/ ۱۴۰، المدونۃ ۱/ ۴۱۲، المجموع ۸/ ۳۶۱، المغنی ۳/ ۸۲، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۶۱-۴۶۲۔

(۳) حدیث عائشہ: "فتلت قلائد بدن النبي ﷺ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

پہلی صنف: شکر کے طور پر واجب ہدی:

۶- شکر کے طور پر واجب ہدی: وہ ہدی ہے جو تمتع کرنے والے اور قران کرنے والے پر واجب ہوتی ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک اس بات پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کے طور پر واجب ہونے والی قربانی ہے کہ اس نے ایک سفر میں دو عبادتوں کے ادا کرنے کی توفیق دی۔

دوسری صنف: تلافی کے لئے واجب ہدی:

۷- یہ حج یا عمرہ میں واقع ہونے والے خلل کی تلافی کے لئے واجب ہونے والی ہدی ہے، یعنی کسی جنایت کی جزا یا دم احصار ہے۔

تیسری صنف: نذر کی ہدی:

۸- نذر کی ہدی وہ ہے جس کی نذر حج کرنے والا بیت اللہ کے لئے مانے اور یہ واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ"(۱) (اور اپنے واجبات کو پورا کریں)۔

ہدی کے بچہ کا حکم:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ہدی کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہوگا، شافعیہ نے اس کو نذر مانے ہوئے ہدی کے ساتھ خاص کیا ہے، اس کے بعد فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں:

حنفیہ نے کہا: اونٹنی کو ہدی کے لئے خریدنے کے بعد اگر وہ بچہ جنے تو اس کے ساتھ اس کا بچہ بھی ذبح کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے کیا ہے، اور بچہ اس کا ایک جزء ہے، پھر اللہ تعالیٰ کا حق اس کی طرف سرایت کرنے کے بعد وہ جدا ہوا ہے لہذا اس کے ساتھ اس کو ذبح کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اگر بچہ کو بیچ دے تو اس کی قیمت اس پر واجب ہوگی، پھر اگر اس سے کوئی دوسری

(۱) سورۂ حج/ ۲۹۔

ہدی خرید لے تو ٹھیک ہے، اور اگر اس کو صدقہ کر دے تو یہ بھی ٹھیک ہے، بچہ کی جگہ پر قیمت معتبر ہوگی(۱)۔

مالکیہ نے کہا: بچہ کی طرف ہدی کا حق، ام ولد بنانے، مدبر بنانے اور مکاتب بنانے میں آزادی کے حق کی طرح سرایت کرے گا لہذا اگر وہ بچہ جنے تو اگر ممکن ہو تو اس کو اس کی ماں کے ساتھ ہدی کی جگہ ہنکا کر لے جائے اور اگر ہنکا کر لے جانا ممکن نہ ہو تو اس کو اٹھا کر لے جائے اگر اس کی ماں کے علاوہ کوئی اونٹ ہو جس پر وہ اس کو لاد سکے تو اس پر لاد دے گا، جیسے ضرورت کے وقت اپنا سامان اس پر لاد سکتا ہے، اور اگر کوئی ایسا اونٹ نہ ہو جس پر اس کو لاد دے تو ابن القاسم نے کہا: بتکلف اس کو اٹھائے گا مراد یہ ہے کہ ہر ممکن حیلہ سے اس کو پہنچانا اس پر واجب ہوگا، اشہب نے کہا: اس پر خرچ کرنا اس پر واجب ہوگا، یہاں تک کہ کوئی محل پائے اور بیت اللہ کے علاوہ کوئی محل نہیں ہے، اور اگر اس کو لے جانے کی کوئی راہ نہ ہو تو اس بچہ کا حکم اس ہدی کے حکم کی طرح ہوگا جو تھک جائے، اور اگر بھوک والے علاقہ میں ہو تو اس کو اسی جگہ ذبح کر دے اور لوگوں کے حوالہ کر دے اور خود اس میں سے نہ کھائے، اس کی ماں نفلی ہو یا واجب ہو، اور اگر بچہ میں سے کچھ کھا لے تو ابن ماجشون نے ابن حبیب سے نقل کرتے ہوئے کہا: اس کا بدل اس پر واجب ہوگا، پھر اشہب نے کہا: اگر اس کو راستہ میں ذبح کر دے تو اس کے بدلہ میں بڑی ہدی لے جائے گا اور اونٹ کے بچہ میں گائے کافی نہ ہوگی۔

حطاب نے کہا: یہ اس بچہ کے بارے میں ہے جو قلادہ پہنانے کے بعد پیدا ہو، لیکن جو اس سے قبل پیدا ہوا اس میں یہ واجب نہ ہوگا، امام مالک نے الموازیہ میں کہا: اگر اس کی نیت ہو تو مجھے پسند ہے کہ اس کے ساتھ اس کو ذبح کرے، امام محمد نے کہا: یعنی اس کی ماں میں

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۶۵، تبیین الحقائق ۲/ ۹۱۔

ہدی کی نیت ہو۔

اگر ماں کو عیب دار پائے تو اس کو اس کے بچہ میں تصرف کرنے کا حق نہ ہوگا اور وہ ہدی کے حکم میں ماں کے تابع ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر وہ جانور جس کو ابتدا میں یا ذمہ میں واجب کی طرف سے متعین کرے بچہ جنے تو اگر بچہ کو اس کی پشت پر اور دوسرے جانور کی پشت پر اٹھانا ممکن ہو یا ہانک کر ہدی کے ذبح کی جگہ لے جانا ممکن ہو تو اس کے ساتھ اس کے بچہ کو ذبح کرے گا، خواہ حمل کی حالت میں اس کو متعین کرے یا متعین کرنے کے بعد اس کو حمل ہو، اس لئے کہ بچہ میں مساکین کا استحقاق ماں کی طرف سے سرایت کے طریقہ پر ثابت ہوا ہے، لہذا جو حکم ماں کے لئے ہوگا وہی بچہ کے لئے بھی ثابت ہوگا۔

مغیرہ بن حذف نے کہا: ایک آدمی حضرت علی کے پاس ایک گائے لایا جس نے بچہ جنا تھا، انہوں نے اس سے کہا: اس کا دودھ مت پیو مگر جو اس کے بچہ سے بچ جائے اور قربانی کا دن آئے تو اس کو اور اس کے بچے کو سات آدمیوں کی طرف سے قربانی کرو۔

اگر بچے کو اٹھا کر یا ہنکا کر اس کے محل تک لے جانا ممکن نہ ہو تو اس ہدی کی طرح ہے جو عیب دار ہو جائے، لہذا اسی جگہ ذبح کر دے گا۔

قاضی نے المعین میں واجب کے بجائے کہا: ہوسکتا ہے کہ اس کا بچہ اس کے تابع نہ ہو اس لئے کہ ذمہ میں جو واجب ہے وہ ایک ہے (۲)۔

ہدی میں کیا چیز کافی ہوگی:

۱۰- ہدی، اونٹ، گائے اور بکری کے علاوہ صحیح نہ ہوگی، یہ اصناف کافی ہونے میں الگ الگ ہوتی ہیں، اور صحیح ہے کہ ہدی کو کئی آدمیوں کی طرف سے ذبح کیا جائے، جیسا کہ اُضحیہ میں اس کا حکم ہے۔

(دیکھئے: اُضحیہ فقرہ/ ۲۳-۳۸)۔

ہدی کی مستحب صفت:

۱۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ اونٹ، گائے سے افضل ہے، اس لئے کہ وہ بڑا ہے، اور گائے بکری سے افضل ہے اس لئے کہ وہ بکری کا سات گنا ہے، بکری، اونٹ یا گائے میں سات آدمیوں کی شرکت سے افضل ہے، اس لئے کہ وہ خون بہانے میں تنہا ہے، بھیڑ بکری سے افضل ہے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے بھیڑ کی قربانی کی ہے، اور موٹا تازہ دبلا پتلا سے افضل ہے۔

بعض حنفیہ نے کہا: موٹی بکری جو قیمت اور گوشت میں گائے کے برابر ہو، گائے سے افضل ہے۔ بعض شافعیہ نے کہا: ایک موٹی تازی بکری کی قربانی دو دبلی بکریوں سے افضل ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے اللہ تعالی کے ارشاد "وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ" (۱) (اور جو کوئی (دین) خدا کی یادگاروں کا ادب رکھے گا) کی تفسیر میں کہا: اس کی تعظیم، اس کو اچھا اور موٹا تازہ بنانا ہے (۲)۔

حضرت علی نے فرمایا: "**إذا اشتريت أضحية، فاستسمن، فإن أكلت أكلت طيبا، وإن أطعمت أطعمت طيبا واشتر ثنيا فصاعدا**" (۳) (جب قربانی کا جانور خریدو تو اس کو موٹا تازہ بناؤ، اگر کھاؤ گے تو اچھا کھاؤ گے اور اگر کھلاؤ گے تو اچھا

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۱۹۴۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۲، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۳۹، مطالب أولي النہی ۲/ ۴۸۲۔

---

(۱) سورۂ حج/ ۳۲۔
(۲) أثر ابن عباس فی تفسیر قولہ تعالی: "ومن يعظم شعائر الله" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۱۷/ ۱۵۶ طبع الحلبی) میں کی ہے۔
(۳) اثر علی: "إذا اشتريت أضحية......" کی روایت ابن حزم نے المحلی (۷/ ۳۶۱ طبع المنیریہ) میں کی ہے۔

کھلاؤ گے اور ثنی (دودانتا) یا اس سے بڑا خریدو)۔

مالکیہ میں سے دسوقی نے کہا: حق یہ ہے کہ یہ ملک کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، بعض مما لک میں اونٹ کا گوشت اچھا ہوتا ہے، لہذا وہ اچھا ہوگا اور بعض مما لک میں گائے کا گوشت اچھا ہوتا ہے، لہذا وہ گائے اچھی ہوگی۔

ہدی کے جائز ہونے میں نر و مادہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن نر افضل ہے(۱)، اور اس میں بھی سب سے افضل وہ ہے جس کی قربانی نبی کریم علیہ السلام نے کی ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "ضحى النبي ﷺ بكبشين أملحين أقرنين، ذبحهما بيده، وسمى وكبر ووضع رجله على صفاحهما"(۲) (نبی کریم علیہ السلام نے سفید و سیاہ رنگ والے اور سینگ والے دو مینڈھے قربانی کی، دونوں اپنے دست مبارک سے ذبح کیا، بسم اللہ، اللہ اکبر کہا اور اپنا پاؤں دونوں کے پہلو پر رکھا)۔

ہدی ہنکانا:

۱۲ - ہدی ہنکانا اللہ کے شعائر اور قربانی کی علامات میں سے ہے، اس کے بعض احکام درج ذیل ہیں:

حنفیہ نے کہا: ہدی کو عرفات میں لے جانا اور قلادہ ڈال کر اس کو مشہور کرنا واجب نہیں، اس لئے کہ ہدی اس جگہ منتقل کرنے کا نام ہے جہاں اس کا خون بہا کر تقرب حاصل کیا جائے، عرفات لے جانے کا نام نہیں ہے، لہذا یہ واجب نہیں۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۲۸۱، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۶۲، الدسوقی ۲/ ۱۲۱، المجموع ۸/ ۳۱۰-۳۱۴، ۳۵۶-۳۵۷-۳۶۱-۳۹۵-۳۹۶۔

(۲) حدیث انس: "ضحى النبي ﷺ بكبشين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اگر تمتع اور قران کے ہدی کو عرفات میں لے جائے تو اچھا ہے، اس لئے کہ اس کا وقت قربانی کا دن ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کو سنبھالنے والا کوئی نہ ملے لہذا اس کو عرفات میں لے جانے کی ضرورت ہوسکتی ہے، نیز اس لئے کہ وہ حج کی قربانی ہے، لہذا اس کی بنیاد شہرت پر ہوگی تاکہ شعائر کا معنی پایا جائے، کفارات کی قربانیاں اس کے برخلاف ہیں، اس لئے کہ ان کو قربانی کے دن سے قبل ذبح کرنا جائز ہے، اور اس کا سبب جنایت ہے، لہذا اس کو چھپانا زیادہ بہتر ہے، اور قربانی کے دن سے قبل اس کو ذبح کرنا جائز ہے، لہذا اس کو عرفات میں لے جانے کی ضرورت نہیں (۱)۔

مالکیہ نے ہدی کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس میں حل اور حرم دونوں کو جمع کیا جائے، لہذا اگر اس کو قربانی کے ایام میں منیٰ سے خریدے اور وہیں اس کو ذبح کرے تو کافی نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر اس کو عرفات میں خریدے تو کافی ہوگا، اس لئے کہ وہ حل ہے، لہذا اگر اس کو حرم میں خریدے گا تو اس کو حل میں لے جانا ضروری ہوگا، خواہ عرفات میں لے جائے یا کسی دوسری جگہ، خواہ وہ خود لے جائے یا اس کا نائب لے جائے، نائب محرم ہو یا محرم نہ ہو، ہدی واجب ہو یا نفل ہو(۲)۔

حضرت ابن عمرؓ اور سعید بن جبیر نے کہا: عرفات میں حاضر کئے بغیر ہدی نہ ہوگی (۳)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ حاجی کے لئے اپنے شہر سے اپنی ہدی لے جانا افضل ہے، اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو راستہ میں اس کو خرید لینا مکہ میں اس کے خریدنے سے افضل ہے، پھر مکہ میں خریدنا پھر عرفات میں خریدنے سے افضل ہے، اور اگر ہدی بالکل نہ لے جائے بلکہ اس کو

(۱) فتح القدیر ۳/ ۸۱، تبیین الحقائق ۲/ ۹۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۶۲۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۴۴۸۔

(۳) المجموع ۸/ ۳۵۷۔

منیٰ میں خریدے تو بھی جائز ہے، اصل ہدی حاصل ہوجائے گی، یہی حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے[(۱)]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ حل سے ہدی لے جانا مسنون ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ایسا ہی کیا چنانچہ حجۃ الوداع میں سو اونٹ لے گئے[(۲)]، اور مدینہ میں رہتے ہوئے اپنی ہدی حرم میں بھیجا کرتے تھے[(۳)]۔

نذر کے بغیر ہدی کا لے جانا واجب نہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کا حکم نہیں دیا ہے، اور اصل واجب نہ ہونا ہے۔

ہدی کو عرفات میں ٹھہرانا مستحب ہے، ہدی میں حل وحرم کو جمع کرنا مسنون ہے، لہذا اگر اس کو حرم میں خریدے اور عرفات میں نہ لے جائے اور ذبح کردے تو اس کے لئے کافی ہوگا[(۴)]۔

ہدی کو قلادہ ڈالنا:

۱۳ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اونٹ اور گائے کی گردن میں قلادہ ڈالنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے: "**أن النبي ﷺ صلی الظهر بذي الحليفة، ثم دعا بناقته فأشعرها في صفحة سنامها الأيمن، وسلت الدم، وقلدها نعلين**"[(۵)] (نبی کریم ﷺ نے ظہر کی نماز ذوالحلیفہ میں ادا فرمائی

(۱) المجموع ۸/ ۳۵۷ طبع دار الفکر۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "**أن رسول الله ﷺ كان يبعث بهديه إلى الحرم وهو بالمدينة**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) الإنصاف ۴/ ۱۰۰، کشاف القناع ۳/ ۱۷-۱۸، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۸۶۔

(۵) حدیث ابن عباس: "**أن النبي ﷺ صلی الظهر بذي الحليفة......**" کی روایت مسلم (۲/ ۹۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پھر اپنی اونٹنی کو طلب فرمایا اور اس کے داہنے کوہان کے کنارے اشعار کیا، اور خون کو ملا اور اس کو دو جوتوں کا قلادہ ڈالا)۔

بکری کو قلادہ ڈالنے کے بارے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (تقلید فقرہ/ ۳-۸) میں ہے۔

ہدی کا اشعار:

۱۴ - لغت میں اشعار کا معنی خبر دینا ہے۔

فقہاء کے نزدیک اشعار کا طریقہ یہ ہے: اونٹ کے کوہان کے ایک جانب نشتر لگائے یہاں تک کہ اس سے خون نکل آئے پھر اس خون کو اس کے کوہان پر لگادے، اس کا نام اشعار اس معنی میں ہے کہ اس نے اس کو اس کے لئے علامت بنادیا ہے[(۱)]۔

فقہاء کا مذہب ہے کہ بکری کا اشعار مسنون نہیں ہے:

البتہ انہوں نے کہا کہ اونٹ اور گائے کا اشعار مسنون ہے، چنانچہ صحیح حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے دست مبارک سے اونٹ کا اشعار کیا، حضرت عائشہؓ نے کہا: "**فتلت قلائد هدي النبي ﷺ ثم قلدها وأشعرها**"[(۲)] (میں نے نبی کریم ﷺ کے ہدی کے لئے قلادہ بٹا، پھر آپ نے ان کو قلادہ ڈالا اور اشعار کیا)۔ اور حضرات صحابہؓ نے بھی اس پر عمل کیا، فقہاء نے کہا: اشعار میں اگرچہ ایذا رسانی ہے لیکن یہ صحیح غرض کے لئے ایذا رسانی ہے، اس لئے یہ لوہے سے داغنا، علامت لگانا، فصد کھولنا اور پچھنہ لگانا کی طرح ہے اور غرض یہ ہے کہ وہ دوسرے جانوروں کے ساتھ نہ مل

(۱) المبسوط للسرخسی ۴/ ۱۳۸، المغنی ۳/ ۵۴۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۸۶، الشرح الصغیر ۲/ ۴۵۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۸۹۔

(۲) حدیث عائشہ: "**فتلت قلائد هدي النبي ﷺ......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

جائیں۔

امام ابوحنیفہؒ سے اشعار کا مکروہ ہونا جو منقول ہے اس کے بارے میں طحاوی اور ابومنصور ماتریدی نے کہا: امام ابوحنیفہ نے دراصل اشعار کو مکروہ نہیں کہا ہے، وہ کیسے اس کو مکروہ کہہ سکتے ہیں جبکہ اس کے بارے میں احادیث مشہور ہیں، انہوں نے صرف اپنے اہل زمانہ کے اشعار کو مکروہ کہا ہے جس سے ہلاکت کا اندیشہ ہوتا تھا، خاص طور پر حجاز کی گرمی میں، لہذا اس وقت انہوں نے عام لوگوں پر اس کے دروازہ کو بند کرنا ہی مناسب سمجھا، لیکن جو شخص اس کی حد سے واقف یعنی صرف کھال کاٹے گوشت نہ کاٹے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، کرمانی نے کہا: یہی اصح ہے اور اسی کو قوام الدین کاکی، اور ابن الہمام نے اختیار کیا ہے، لہذا جو اس کو اچھی طرح کر سکے اس کے لئے مستحب ہے[۱]۔

اشعار کی جگہ:

۱۵-اونٹ اور گائے کے کوہان سے اشعار کی جگہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اشعار، اونٹ کے کوہان کی ایک جانب میں ہوگا یہاں تک کہ اس سے خون نکل جائے۔

مالکیہ، امام ابویوسف، ایک روایت میں امام احمد اور ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ کوہان کی بائیں جانب میں ہوگا۔

شافعیہ، حنابلہ، ایک دوسرے قول میں مالکیہ اور ایک قول میں ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ یہ کوہان کی داہنی جانب میں ہوگا۔

مالکیہ نے مزید کہا ہے کہ گائے میں اشعار نہ ہوگا، البتہ اگر اس کا کوہان ہو تو اس وقت اونٹ کی طرح اس کا اشعار کیا جائے گا۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ جس اونٹ اور گائے کو کوہان نہ ہو اس میں کوہان کی جگہ کاٹا جائے گا[۱]۔

ہدی کو جھول پہنانا:

۱۶-جھول پہنانا یہ ہے کہ ہدی پر اس کی وسعت کے بقدر کچھ کپڑے ڈال دیئے جائیں، فقہاء کا مذہب ہے کہ ہدی کو جھول پہنانا اور جھول کو صدقہ کر دینا مستحب ہے، حنفیہ نے کہا ہے کہ جھول پہنانا اچھا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے ہدی کو قلادہ اور جھول پہنانا ثابت ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے حضرت علیؓ کو حکم دیا کہ **"أن يتصدق بجلالها وجلودها"**[۲] (ان کے جھول اور کھال صدقہ کردیں) اور اگر جھول نہ پہنائے تو نقصان دہ نہ ہوگا، اور مالکیہ نے جھول پہنانے کو اونٹ کے ساتھ خاص کیا ہے، ان کے نزدیک گائے اور بکری کو جھول نہیں پہنایا جائے گا[۳]۔

ہدی کو ذبح کرنے سے قبل اس میں تصرف کرنا:

اول: واجب ہدی:

واجب ہدی کو کرایہ پر دینا:

۱۷-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہدی کو کرایہ پر دینا جائز نہیں، بدل کے طور پر اس کے منافع کا عوض نہیں لیا جائے گا، اور جس طرح اس کو

---

(۱) المبسوط ۴/ ۱۳۸، ابن عابدین ۲/ ۱۹۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۸-۸۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۸۹، المغنی ۳/ ۵۴۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۸۶۔

(۱) المبسوط ۴/ ۱۳۸، ابن عابدین ۲/ ۱۹۷، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۸۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۸۶، المغنی ۳/ ۵۴۹، المجموع ۸/ ۳۶۰۔

(۲) حدیث: "أمر الرسول ﷺ عليا أن يتصدق بجلالها وجلودها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المبسوط ۴/ ۱۳۸، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۱۹۰، المجموع ۸/ ۲۷۴، الفروع ۳/ ۵۴۷۔

یہ حق نہیں کہ بدل لے کر اس کے منافع کا مالک بنائے، اسی طرح اس کو اس سے فائدہ اٹھانے کا حق بھی نہ ہوگا، اور کسی شئ سے فائدہ اٹھانے کا حق نہ ہوگا سوائے اس شئ کے جس کے منافع کا عوض اس سے بدل کے طور پر دے، قاضی عیاض نے اس پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس کی مخالفت کرے اور اس کو کرایہ پر دے اور کرایہ دار اس پر سواری کرلے اور وہ تلف ہوجائے تو کرایہ پر دینے والا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور کرایہ دار اجرت کا، اور اجرت کی مقدار کے بارے میں دو اقوال ہیں: اصل قول ہے کہ اجرت مثل ہوگی، دوم: اجرت مثل اور مقررہ اجرت میں سے جو زیادہ ہو وہ واجب ہوگی، پھر اس کے مصرف کے بارے میں بھی دو اقوال ہیں، اول: صرف فقراء ہوں گے، اصح قول ہے کہ قربانی کے مصرف میں خرچ کیا جائے گا(۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ہدی کو عاریت پر دینا جائز ہے اس لئے کہ یہ نفع پہنچانا ہے جیسا کہ اس سے نفع اٹھانا جائز ہے(۲)۔

واجب ہدی کو بدلنا:

۱۸- واجب ہدی کو بدلنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب) کا مذہب ہے کہ اس کو بدلنا مطلقا جائز نہیں، اگرچہ اس کے مثل سے ہو یا اس سے بہتر ہو اس لئے کہ نذر اور تعیین کی وجہ سے اس سے اس کی ملکیت ختم ہوگئی اور بعینہ اس کو ذبح کرنا اس پر واجب ہوگیا۔

(۱) شرح معانی الآ ثار للطحاوی ۲/ ۳۲۸، المجموع ۸/ ۳۲۸، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۸۱-۴۸۲، المنتقی شرح الموطأ ۲/ ۳۰۹۔

(۲) المجموع ۸/ ۳۲۸۔

اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے، انہوں نے کہا: "**أهدي عمر ابن الخطاب نجيبا، فأعطي بها ثلاثمائة دينار، فأتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني أهديت نجيبا فأعطيت بها ثلاثمائة دينار، أفأبيعها وأشتري بثمنها بدنا؟ قال: لا، انحرها إياها**"(۱) (حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک بہترین اونٹ ہدی کے طور پر طے کیا، ان کو اس کے بدلہ میں تین سو دینار کی پیش کش کی گئی، تو وہ نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوئے، اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں نے ایک عمدہ ہدی بھیجا ہے، مجھے اس کے بدلہ میں تین سو دینار مل رہے ہیں، تو کیا میں اس کو فروخت کردوں اور اس کی قیمت سے کئی اونٹ خریدلوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، اسی کو ذبح کرو)، اگر نذر ماننے اور ذمہ میں واجب قربانی کی طرف سے اس کی تعیین کے بعد اس کو بدلنا یا اس کو فروخت کرنا جائز ہوتا تو آپ ضرور اس کی اجازت دیتے اس لئے کہ کئی اونٹوں کا گوشت نجیبۃ (عمدہ ہدی) کے گوشت سے زیادہ ہوتا ہے، اور وہ مساکین کے لئے زیادہ نفع بخش ہے(۲)۔

دوسری رائے: حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کو اس سے بہتر سے بدلنا، اور اس کی قیمت سے اس سے بہتر خریدنے کے لئے اس کو فروخت کرنا جائز ہے، اس کے مثل یا اس سے گھٹیا سے بدلنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے، ابن قدامہ نے کہا: امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے اور اکثر اصحاب نے اس کو اختیار کیا ہے، ان حضرات نے کہا: اس لئے کہ نذر، فرض میں اپنے اصول پر محمول

(۱) حدیث ابن عمر: "أهدى عمر بن الخطاب نجيبا" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۶۵ طبع حمص) اور بیہقی (۵/ ۲۴۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن الترکمانی نے لکھا ہے کہ اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہیں۔

(۲) الحاوی الکبیر ۵/ ۳۸۵-۳۷۶، المجموع ۸/ ۳۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۳/ ۵۳۹، المدونہ ۱/ ۳۸۵۔

ہوگا اور وہ زکاۃ ہے جس میں بدلنا جائز ہے، تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا، نیز اس لئے کہ اگر اس کی ملکیت ختم ہوجاتی تو ہلاک ہونے سے اس کے پاس واپس نہ آتی جیسا کہ اگر دوسرے املاک ہلاک ہوجائیں(۱)۔

تیسری رائے: معین ہدی کو بدلنے کے جائز ہونے کے بارے میں حنفیہ کی دو روایات ہیں: ابوسلیمان کی روایت اور ابوحفص کی روایت، ابوسلیمان کی روایت میں ہدی کو اس کی قیمت، یا اس سے بہتر یا اس کے مثل سے بدلنا بدرجہ اولی جائز ہے۔

ابوحفص کی روایت میں اس کی قیمت سے بدلنا جائز نہ ہوگا، اس کے مثل یا اس سے بہتر سے بدلنا جائز ہوگا۔

پہلی روایت کی وجہ: بدنہ میں حکم کا اعتبار ہوگا، پھر اللہ تعالی نے زکاۃ میں جن جانوروں کے نکالنے کا حکم دیا ہے ان میں قیمت جائز ہے، تو اسی طرح نذر میں بھی جائز ہوگا، دوسری روایت کی وجہ: عبادت کا تعلق دو چیزوں سے ہے، خون بہانا اور گوشت کو صدقہ کرنا، قیمت میں ان میں سے ایک موجود نہیں ہے یعنی خون بہانا، لہذا یہ کافی نہ ہوگا(۲)۔

ہدی اور اس کے بچہ سے فائدہ اٹھانا:

۱۹- اگر ضرر کے بغیر ہدی پر سوار ہونے کی ضرورت پڑ جائے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر سوار ہونا جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک بلاضرورت اس پر سوار ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**اركبها بالمعروف إذا** **ألجئت إليها حتى تجد ظهرا**"(۱) (اگر تم اس پر سوار ہونے پر مجبور ہوجاؤ تو مناسب طریقہ سے اس پر سوار ہوجاؤ یہاں تک کہ کوئی دوسری سواری مل جائے)، لہذا اگر وہاں اس پر سوار ہونے کی حاجت نہ ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک سوار ہونا حرام ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول میں: بلاضرورت سوار ہونا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ وحضرت انسؓ نے روایت کی ہے کہ: "**أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يسوق بدنة فقال: اركبها فقال له: يا رسول الله إنها بدنة قال: اركبها، ويلك، في الثانية أو في الثالثة**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ ایک اونٹ ہنکار رہا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس پر سوار ہوجاؤ، اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، یہ قربانی کا جانور ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس پر سوار ہوجاؤ، دوسری یا تیسری بار میں ویلک فرمایا)۔

اگر مذکورہ کسی سبب کی وجہ سے اس پر سوار ہوجائے اور اس کی وجہ سے اس میں نقص پیدا ہوجائے تو نقصان کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اس کو صدقہ کردے گا، جیسا کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے اس لئے کہ اس نے اس کا ایک جزا اپنی ضرورت میں خرچ کیا ہے(۳)۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۵۳۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۴-۲۲۵، المبسوط ۴/ ۱۴۶-۱۴۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۵۵۵۔

---

(۱) حدیث: "اركبها بالمعروف إذا ألجئت إليها......" کی روایت مسلم (۲/ ۹۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) المبسوط ۴/ ۱۴۴-۱۴۵، الدسوقی ۲/ ۹۲، المجموع ۸/ ۲۷۸، المغنی ۳/ ۴۵۰۔

ہدی کا دودھ پینے کا حکم:

۲۰ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: ہدی بھیجنے والا ہدی کے دودھ میں سے نہیں پئے گا، سوائے اس کے جو اس بچہ سے بچ جائے، اور اس کے لئے نقصان دہ نہ ہو، نہ اس کے گوشت کو کم کرے، اس لئے کہ یہ ایسا فائدہ اٹھانا ہے جس سے نہ اس کو نقصان ہے اور نہ ہی اس کے بچے کو۔

لیکن اگر اس کے لئے یا اس کے بچے کے لئے ضرر رساں ہو تو حرام ہے، اور اس کو صدقہ کرنا اس پر واجب ہے اور اگر اس کو پی لے گا تو اس کا ضمان دے گا، اس لئے کہ وہ اس کو لے کر تعدی کرنے والا ہے (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک: اگر ذبح کا وقت قریب ہو تو اس کو نہیں دوہے گا، اس کے تھن پر ٹھنڈا پانی چھڑکے گا تا کہ دودھ بند ہو جائے، اور اگر ذبح کا وقت دور ہو تو اس کو دوہے گا اور اس کو صدقہ کردے گا تا کہ اس کو اس سے نقصان نہ ہو اور اگر دودھ اپنی ضرورت میں یا کسی مالدار کی ضرورت میں خرچ کردے تو اس کے مثل یا اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک: ہدی لے جانے والا قلادہ ڈالنے یا اشعار کرنے کے بعد اس کے دودھ میں سے نہیں پئے گا اگر چہ اس کے بچھڑا کے سیراب ہونے کے بعد بچ جائے بلکہ مکروہ ہوگا اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر نہ بچے یا ماں یا بچہ کے لئے نقصان دہ ہو تو پینا حرام ہوگا، اگر پی لے گا تو اپنے فعل کے سبب تاوان یا بدل ادا کرے گا (۳)۔

ہدی کے جانور کا بال کاٹنا:

۲۱ - ہدی کا بال کاٹنا جائز نہیں، اگر کاٹے گا تو اس کو صدقہ کرنا

(۱) مطالب أولی النہی ۲/ ۴۸۲، المجموع ۸/ ۳۶۶-۳۶۷۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۹۱، فتح القدیر ۳/ ۱۶۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹۲۔

پڑے گا، اگر اس کو ہلاک کردے تو اس کی قیمت صدقہ کرے گا، یہ حنفیہ اور شافعیہ میں سے دارمی کے نزدیک ہے، اگر اس کو باقی رکھنے میں ضرر ہو تو یہی حکم حنابلہ کے نزدیک ہے۔

اگر اس کو کاٹنے میں مصلحت ہو تو شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب میں جائز ہے، بایں طور کہ ذبح کے وقت میں طویل مدت ہو، انہوں نے اس کے لئے اس سے فائدہ اٹھانے کو جائز قرار دیا ہے، اور افضل یہ ہے کہ اس کو صدقہ کردے، اور اگر گرمی یا سردی کے ضرر کو دور کرنے کے لئے اون کے باقی رکھنے میں مصلحت ہو یا اس کے ذبح کا وقت قریب ہو اور اس کا باقی رہنا نقصان دہ نہ ہو تو اس کو کاٹنا جائز نہیں (۱)۔

دوم: نفل ہدی:

۲۲ - حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نفل ہدی کو فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح اس سے فائدہ اٹھانا، بدل لے کر اس کے منافع کا مالک بنانا جو اجارہ ہے یا بغیر بدل کے مالک بنانا جو عاریت ہے جائز ہے۔

یہ اس لئے ہے کہ وہ اس کے ذبح کرنے تک اس کی ملکیت اور تصرف میں باقی رہے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے محض ہدی کو ذبح کرنے کی نیت پائی گئی ہے، اور یہ ملکیت کو ختم نہیں کرتی ہے (۲)۔

ہدی کو ذبح کرنے کے بعد اس میں تصرف کرنا:

ہدی میں سے کسی چیز کو فروخت کرنا:

۲۳ - فقہاء کا مذہب ہے کہ ہدی کے گوشت، اس کی کھال، اس کی چربی یا اس کے علاوہ اس کے اجزاء میں سے کسی چیز کو فروخت کرنا حرام

(۱) المجموع ۸/ ۲۷۹-۲۸۰، المغنی ۳/ ۵۴۰، المبسوط ۴/ ۱۴۴۔

(۲) شرح معانی الآثار ۲/ ۱۶۲، المجموع ۸/ ۳۶۴-۳۶۵۔

ہے، خواہ ہدی واجب ہو یا نفل (۱)۔

ہدی کو تقسیم کرنا اور اس کو بانٹنا:

۲۴- جس کو حرم میں ذبح کرنا واجب ہو اس کے گوشت کو حرم سے باہر تقسیم کرنے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس کو حرم میں ذبح کرنا واجب ہو اس کے گوشت کو حرم میں تقسیم کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ حج کا ایک مقصد ہے لہذا حل میں جائز نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ حرم میں ہدی کے ذبح کرنے کا مقصد وہاں کے مساکین پر وسعت کرنا ہے، اور یہ مقصد دوسروں کو دینے سے حاصل نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ حرم کے ساتھ مخصوص عبادت ہے تو پورا اس کے ساتھ مخصوص ہوگا، جیسے طواف اور دوسرے تمام مناسک (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حرم کے مساکین میں وہاں آنے والے اور وطن بنانے والے مسافرین داخل ہوں گے، اور انہوں نے کہا: وطن بنانے والوں پر خرچ کرنا افضل ہے (۳)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہدی کو حرم کے علاوہ میں ذبح کرنا جائز نہیں، ہدی لے جانے والے کے لئے جائز ہوگا کہ اس کو حرم کے مساکین پر اور دوسروں پر خرچ کرے، البتہ حرم کے مساکین افضل ہوں گے، الا یہ کہ دوسرے اس کے حاجت مند زیادہ ہوں (۴)۔

ہدی میں سے کھانا:

ہدی یا تو کعبہ میں پہنچ جائے یا نہ پہنچے۔

(۱) شرح اللباب ۳۱۲، ۳۱۳، الحطاب ۳/ ۱۹۳، المجموع ۸/ ۳۳۲، الکافی ۱/ ۴۷۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۴۶، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۸۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۳/ ۱۸۷۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۶۲-۲۶۳۔

سب کے حکم کی وضاحت ہم ذیل میں کر رہے ہیں:

اول: جو ہدی اپنی جگہ پر پہنچ جائے:

ہدی کی نوعیت کے اعتبار سے اس میں سے کھانے کا حکم الگ الگ ہے۔

الف- کفارات اور احصار کے ہدی:

۲۵- کفارات اور احصار کے ہدی میں سے کھانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ کفارات اور احصار کے ہدی میں سے ہدی لے جانے والے کے لئے کھانا جائز نہیں، ذبح کے بعد اس کے گوشت کو صدقہ کر دینا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ اگر ہدی لے جانے والے کے لئے اس کا کھانا اور صدقہ کرنا جائز نہ ہو تو یہ مال کو ضائع کرنے کا سبب ہے اور یہ شرعا ممنوع ہے (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ ان ہدایا میں سے ہدی لے جانے والے کے لئے کھانا جائز ہے (۲)۔

امام احمد سے منقول ہے کہ احصار کے ہدی اور شکار کی جزا کے علاوہ کفارات کے ہدایا میں سے کھانا جائز ہے، یہی حضرت ابن عمرؓ، عطاء، حسن اور اسحاق کا قول ہے۔ ہدی میں سے کھانے کے جواز سے شکار کی جزا کے استثناء پر انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ وہ بدل ہے۔

ابن ابی موسی نے کہا ہے کہ احصار کے ہدی میں سے کھانا جائز

(۱) البحر الرائق ۳/ ۷۶، کشاف القناع ۳/ ۲۰، مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۰-۵۳۱۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۹۔

ہے(۱)۔

ب-نذر مانی ہوئی ہدی:

۲۶-نذر مانے ہوئے ہدی میں سے کھانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ نذر مانے ہوئے ہدی میں سے، ہدی لے جانے والے کے لئے کھانا جائز نہیں، اگر نذر مانا ہوا ہدی متعین ہو تو یہی مالکیہ کی رائے ہے، لیکن اگر متعین نہ ہو تو ہدی لے جانے والے کے لئے اس میں سے کھانا جائز ہے(۲)۔

ج-تمتع وقران کی ہدی:

۲۷-تمتع اور قران کے ہدی میں سے ہدی لے جانے والے کے کھانے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ تمتع اور قران کے ہدی میں سے ہدی لے جانے والے کے لئے کھانا جائز ہے، بلکہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہدی لے جانے والے کے لئے اس میں سے کھانا مستحب ہے، اور مالدار کو بھی کھلانا جائز ہے(۳)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہدی لے جانے والے کے لئے اس میں سے کھانا جائز نہیں(۴)۔

(۱) المغنی ۳/ ۵۴۲۔
(۲) البحر الرائق ۲/ ۷۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۱، کشاف القناع ۳/ ۲۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۴۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۹۔
(۳) البحر الرائق ۳/ ۷۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۶۲، فتح القدیر ۳/ ۱۶۷، کشاف القناع ۳/ ۲۰، المغنی ۳/ ۵۴۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۹۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۱۔

د-نفل ہدی:

۲۸-جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ ہدی لے جانے والے کے لئے نفل ہدی میں سے کھانا مستحب ہے، انہوں نے اپنے مذہب پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "فَكُلُوا مِنْهَا"(۱) (اور اس میں سے کھاؤ)۔

امر کا کم از کم درجہ مستحب ہونا ہے، اور نبی کریم ﷺ نے اپنے قربانی کے جانوروں میں سے کھایا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: **"أن النبي ﷺ نحر ثلاثا وستين بدنة بيده و نحر علي ما بقي من المائة ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فأكلا من لحمها و شربا من مرقها"**(۲) (نبی کریم ﷺ نے اپنے دست مبارک سے ترسٹھ اونٹ نحر کیا، اور حضرت علیؓ نے سو میں سے باقی ماندہ کا نحر کیا، پھر آپ نے ہر اونٹ میں سے ایک ٹکڑا لینے کا حکم دیا، چنانچہ اسے ہانڈی میں ڈالا گیا اور پکایا گیا، پھر دونوں نے ان کا گوشت کھایا اور شوربا پیا)۔

نیز انہوں نے استدلال کیا ہے کہ وہ عبادت کا دم ہے، لہذا اس میں سے کھانا جائز ہے، جیسے قربانی۔

اگر نفل ہدی متعین ہو تو مالکیہ بھی یہی کہتے ہیں، لیکن اگر ہدی لے جانے والا ہدی میں مساکین کی نیت کرے یا ان کے لئے اس کا نام رکھے خواہ متعین ہو یا نہیں تو اس میں سے کھانا حرام ہے(۳)۔

(۱) سورۂ حج/ ۲۸۔
(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ نحر ثلاثا و ستين بدنة بيده......" کی روایت مسلم (۲/ ۸۹۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔
(۳) البحر الرائق ۳/ ۷۶، الحاوی ۵/ ۲۵۲، کشاف القناع ۳/ ۱۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۹۔

دوم: جو ہدی اپنی جگہ نہ پہنچ سکے:

الف-نفل ہدی:

۲۹- حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ہدی راستہ میں تھک جائے، حرم نہ پہنچ سکے تو اس کو اسی جگہ ذبح کر دے گا، اور اس کے نعل کو اس کے خون سے رنگ دے تا کہ معلوم ہو کہ وہ ہدی ہے پس فقیر اس سے کھائے، ہدی لے جانے والا اس میں سے نہ کھائے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اسی طرح مالداروں کے لئے اس میں سے کھانا جائز نہیں، اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ہدی تھک جائے تو ہدی لے جانے والے کے ساتھیوں کے لئے اس میں سے کھانا جائز نہیں، اور التبصرۃ میں ہے کہ ہدی لے جانے والے کے فقیر ساتھی کے لئے اس میں سے کھانا مباح ہے (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر نفل ہدی راستہ میں تھک جائے تو ہدی لے جانے والا جو چاہے کر سکتا ہے، خواہ اس کو فروخت کرے یا کھائے یا کچھ اور کرے (۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ نفل ہدی کے بارے میں اگر ہدی والا مساکین کی نیت کرے، اور ان کے لئے اس کو نامزد کر دے خواہ اس کو متعین کرے یا نہ کرے ہدی لے جانے والے کے لئے کھانا حرام ہوگا، خواہ وہ اپنی جگہ پر پہنچے یا نہ پہنچے اور اس کے علاوہ صورت میں اس میں سے کھانا جائز ہوگا (۳)۔

ب-واجب ہدی:

۳۰-ہدی والے کے لئے مناسب نہیں کہ ہدی کی ذات یا اس کے منافع میں سے کچھ بھی اپنے اوپر خرچ کرے یہاں تک کہ وہ اپنی جگہ پر پہنچ جائے (۱)۔

لیکن اگر واجب ہدی راستہ میں تھک جائے تو اس میں سے ہدی والے کے کھانے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر واجب ہدی تھک جائے تو ہدی لے جانے والا اس کی جگہ دوسرے کا انتظام کرے گا، اس کے ساتھ جو چاہے کرے گا، اس لئے کہ اس نے اس کو جس کام کے لئے متعین کیا تھا وہ اس کے لائق نہیں رہا اور وہ اس کے دوسرے املاک کی طرح اس کی ملکیت ہے (۲)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کسی واجب کے ترک کے سبب حج یا عمرہ میں نقصان کی وجہ یا کسی فساد یا فوت ہونے یا میقات سے آگے بڑھ جانے کی وجہ سے یا تمتع یا قران یا نذر کی وجہ سے واجب ہدی کو اگر متعین نہ کرے تو اس میں سے کھانا جائز ہے، ہدی اپنی جگہ پر پہنچے یا نہ پہنچے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: اگر واجب ہدی اپنی جگہ پہنچنے سے قبل راستہ میں تھک جائے اور اپنی جگہ چل کر پہنچنے سے عاجز ہو جائے تو ہدی لے جانے والے پر اس کو اسی جگہ ذبح کرنا لازم ہے، اور وہ اس کے لئے کافی ہوگا اور ہدی کا جو نعل اس کی گردن میں ہو اس کو اس کے خون میں رنگ دے گا اور اس کو اس کے پہلو پر لگا دے گا تا کہ فقراء اس کو پہچان لیں اور اس کو لے لیں، اور ہدی والے کے لئے اس کے خاص رفقا کے لئے تھکے ہوئے ہدی میں سے کھانا حرام ہے، اگر چہ وہ فقیر ہوں جب تک ہدی اپنی جگہ پر نہ پہنچ جائے، اس لئے کہ حضرت ابن

(۱) البحر الرائق ۳/ ۷۶، الإنصاف ۴/ ۹۷-۹۸، کشاف القناع ۳/ ۱۵۔
(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۰۔
(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۸۹۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۶۵۔
(۲) البحر الرائق ۳/ ۱۶۷۔
(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۸۹۔

عباسؓ کی حدیث ہے:"إن ذؤيبا أبا قبيصة حدثه أن رسول الله ﷺ كان يبعث معه بالبدن ثم يقول: إن عطب منها شيء فخشيت عليه موتا فانحرها ثم اغمس نعلها في دمها، ثم اضرب به صفحتها، ولا تطعمها أنت ولا أحد من أهل رفقتك"[۱] (ذویب ابوقبیصہ نے ان سے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ ان کے ساتھ قربانی کے جانور بھیجا کرتے تھے، پھر فرماتے تھے: اگر ان میں سے کوئی تھک جائے اور تم کو اس کی موت کا اندیشہ ہو تو اس کو ذبح کر دو اور اس کے نعل کو اس کے خون میں ڈبو دو اور اس کے پہلو پر لگا دو نہ تم خود اس میں سے کھاؤ نہ تمہارے رفقاء میں سے کوئی کھائے)۔

حنابلہ نے اس حکم سے تمتع اور قران کے ہدی کو مستثنی قرار دیا ہے، ان دونوں میں سے کھانے کی اجازت دی ہے، چنانچہ الإنصاف میں ہے: تمتع اور قران کی ہدی کے علاوہ کسی واجب سے نہیں کھائے گا، یہی راجح مذہب ہے، اسی پر جمہور اصحاب ہیں، الوجیز وغیرہ میں اس کی صراحت ہے اور اسی کو قطعی کہا ہے، خرقی کے کلام کا ظاہر ہے کہ صرف دم تمتع کے علاوہ میں سے نہیں کھائے گا۔

آجری نے کہا: تمتع اور قران کے ہدی میں سے بھی نہیں کھائے گا۔

امام احمد سے منقول ہے: کفارہ اور شکار کی جزا کے علاوہ سب میں سے کھائے گا، ابن ابی موسی نے اس کے ساتھ کفارہ کو بھی لاحق کیا ہے اور اس کے علاوہ سے کھانے کو جائز قرار دیا ہے[۲]۔

شافعیہ نے کہا: اگر ہدی راستہ میں تھک جائے اور وہ واجب ہو تو اس کو ذبح کرنا اس پر لازم ہے، اور اگر اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ وہ ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان دے گا، اور اگر اس کو ذبح کر دے تو اس نعل کو جو بطور قلادہ ڈالا ہے، اس کے خون میں ڈبو دے گا، اور اس کے کوہان پر لگا دے گا تا کہ جو اس کے پاس سے گذرے اس کو علم ہو جائے کہ وہ ہدی ہے، اور وہ اس میں سے کھائے، اور وہ مساکین کے لئے ہوگا، ہدی لے جانے والے کے لئے اور اس کے مالدار رفقاء کے لئے اس میں سے کھانا قطعاً جائز نہیں، اور صحیح قول کے مطابق فقیر رفقاء کے لئے بھی جائز نہیں[۱]۔

ہدی کے گوشت کا ذخیرہ کرنا:

۳۱- اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس ہدی میں سے کھانا جائز ہے اس کے گوشت میں سے ذخیرہ کرنا بھی جائز ہے[۲]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے حضرت جابرؓ کی حدیث ہے:"أنه نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث ثم قال: كلوا وتزودوا وادخروا"[۳] (آپ نے تین دنوں کے بعد قربانی کے گوشت میں سے کھانے سے منع فرمایا، پھر فرمایا: کھاؤ اور توشہ بناؤ اور ذخیرہ کرو)۔

ذخیرہ کردہ مقدار:

۳۲- حنفیہ اور قدیم قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس میں وہی کرنا مستحب ہے جو قربانی میں کیا جاتا ہے، چنانچہ ایک تہائی کو کھائے گا اور ذخیرہ کرے گا، ایک تہائی صدقہ کرے گا اور ایک تہائی مالداروں کو

---

(۱) حدیث:"ذؤيب أبي قبيصة أن رسول الله ﷺ كان يبعث معه بالبدن......" کی روایت مسلم (۲/ ۹۶۳-طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۱۵، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۸۳-۴۸۴، الإنصاف ۴/ ۱۰۴۔

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۱۹۰-۱۹۱۔

(۲) البحر الرائق ۳/ ۷۶، الحاوی الکبیر ۵/ ۴۹۹-۵۰۰، کشاف القناع ۳/ ۱۹۔

(۳) حدیث:"جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه نهى عن أكل لحوم الضحايا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۶۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کھلائے گا۔

مالکیہ نے کہا: جس ہدی میں سے ہدی والے کے لئے کھانا جائز ہواس کے لئے جائز ہوگا کہ سب کا سب کھائے اور سب کو صدقہ کردے، الطراز میں ہے: یہی بہتر ہے مگر کھانا اور صدقہ کرنا دونوں ترک نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ"(۱) (تو خود بھی ان میں سے کھاؤ اور بے سوال اور سوالی کو بھی کھلاؤ)۔

جدید قول میں شافعیہ نے کہا: مستحب یہ ہے کہ آدھا کھائے اور ذخیرہ کرے، اور آدھا مساکین پر صدقہ کرے اور انہوں نے کہا: افضل اور بہتر یہ ہے کہ سب کو صدقہ کردے، البتہ چند لقمے تبرک کے طور پر کھانے کے لئے رکھ لے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ہدی والے کے لئے قربانی کی طرح ہدی میں سے کھانا جائز ہے، اور اس میں سے زیادہ کھانا اور توشہ بنانا بھی جائز ہے(۲)۔

ہدی کا تھک جانا:

۳۴- اگر ہدی راستہ میں تھک جائے تو اس کا مالک اس کو ذبح کردے، پھر اگر وہ واجب ہو تو اس کے مالک کو اختیار ہوگا جو چاہے اس کے ساتھ کرے، اس لئے کہ اس نے اس سے واجب کو اپنے ذمہ سے ساقط کرنے کا قصد کیا ہے، اور جب وہ واجب کو ساقط کرنے کے لائق نہیں رہا تو واجب جیسے اس کے ذمہ تھا باقی رہ گیا اور یہ اس کی ملکیت میں ہے جو چاہے کرے، اور اگر وہ نفل ہو تو اس کو ذبح کردے اور اس کے نعل کو اس کے خون میں رنگ دے پھر اس کے کوہان پر لگا

(۱) سورۂ حج ۳۶۔

(۲) البحر الرائق ۴/۷۶، الحاوی الکبیر ۵/۴۹۹-۵۰۰، کشاف القناع ۳/۱۹، مواہب الجلیل ۳/۱۹۰۔

دے اور اس میں سے کچھ نہ کھائے بلکہ صدقہ کردے اور یہ درندوں کے لئے چھوڑنے سے افضل ہے، ایسا ہی حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، اور اس میں اصل یہ حدیث ہے: "**عن ناجية بن جندب الخزاعي صاحب بدن رسول الله ﷺ قال: قلت: يا رسول الله، كيف أصنع بما عطب من البدن؟ قال: انحرها ثم اغمس نعلها في دمها، ثم خل بين الناس و بينها فيأكلوها**"(۱) (ناجیہ بن جندب خزاعی جو حضور ﷺ کی ہدی لے جایا کرتے تھے سے مروی ہے، انہوں نے کہا: میں نے کہا: اے اللہ کے رسول، قربانی کے جانور میں سے جو تھک جائے اس کو کیا کروں، آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو ذبح کردو پھر اس کے نعل کو اس کے خون میں ڈبودو پھر اس کو لوگوں کے لئے چھوڑ دو تا کہ وہ اس کو کھائیں)، آپ نے جو ذکر کیا اس سے آپ کا مقصد یہ تھا کہ اس پر کوئی علامت لگا دیں کہ اس علامت سے معلوم ہوجائے کہ وہ ہدی ہے، اور فقراء اس سے کھائیں اور مالدار پرہیز کریں، ان کو اس میں سے کھانے سے صرف اس لئے منع کیا کہ وہ اپنے رفقاء کے ساتھ مالدار تھے، پھر نفل ہدی لے جانے والا صرف اس کی اجازت سے کھا سکتا ہے، جس کو حق ہو، اور اجازت، اس کی جگہ پر پہنچنے کی شرط پر معلق ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا"(۲) (پھر جب وہ کروٹ کے بل گر پڑیں تو خود بھی ان میں سے کھاؤ) اور جب وہ اپنی جگہ پر نہیں پہنچے گا تو اس کے لئے اس میں سے کھانا اور مالداروں کو کھلانا جائز نہ ہوگا، بلکہ اس کو فقراء پر صدقہ کرے گا اس لئے کہ اس نے اس سے تقرب الی اللہ کا قصد کیا ہے،

(۱) حدیث: "**ناجية بن جندب الخزاعي صاحب بدن رسول الله ﷺ**" کی روایت ترمذی (۳/۲۴۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) سورۂ حج ۳۶۔

اور جب خون بہا کر اس سے اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنا فوت ہوجائے تو صدقہ کے ذریعہ اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنا متعین ہوجائے گا اور یہ فقراء پر خرچ کرنے سے ہوگا مالداروں پر خرچ کرنے سے حاصل نہ ہوگا، لہذا اگر اس میں سے کچھ کسی مالدار کو دے گا تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اس کے جھول اور نکیل کو بھی صدقہ کردے گا، اسی طرح اگر وہ اپنی جگہ پہنچ جائے تو ایسا ہی کرے گا (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک ابن عبدالبر نے کہا: ہدی کی دو قسمیں ہیں: واجب اور نفل، اپنے واجب اور نفل سب ہدی میں سے کھا سکتا ہے، چار مستثنی ہیں: شکار کی جزا، اذی کا فدیہ، مساکین پر نذر اور نفل ہدی اگر اپنی جگہ پہنچنے سے قبل تھک جائے، معذور ہوجائے لیکن اگر واجب ہدی اپنی جگہ پہنچنے سے قبل تھک جائے تو اگر اس کا مالک چاہے تو اس میں سے کھا سکتا ہے، اس لئے کہ اس پر اس کا بدل واجب ہے، اور واجب ہدی اگر اپنی جگہ پہنچنے سے قبل تھک جائے تو اس میں سے کھائے بغیر اس پر بدل واجب نہ ہوگا، اگر کوئی شخص اس ہدی میں سے کھالے جس میں سے کھانا جائز نہ ہو تو اس میں دو اقوال ہیں: اول: وہ پورے ہدی کا بدل دے گا، دوم: اس میں سے جو کچھ کھائے گا صرف اسی کی مقدار دے گا، پہلا امام مالک کی طرف سے زیادہ مشہور ہے، اور دوسرے کو عبدالملک بن عبدالعزیز نے اختیار کیا ہے، امام مالک سے منقول ہے: اگر مساکین کی نذر میں سے کچھ کھالے تو اس پر صرف اتنی ہی مقدار واجب ہوگی جتنی کھائی ہے، اور اگر شکار کی جزا یا اذی کے فدیہ میں سے کھالے تو پورے کا بدل دے گا اور پورا فدیہ ادا کرے گا۔

سنت یہ ہے کہ نفل ہدی اگر اپنی جگہ پہنچنے سے قبل تھک جائے تو اس کو ذبح کردے گا پھر اس کے قلادہ کو اس کے خون میں رکھ دے اور لوگوں کے لئے چھوڑ دے کہ وہ اس کو کھائیں اس میں سے نہ اس کا مالک کھائے گا نہ کھلائے گا نہ صدقہ کرے گا، اور اگر کھالے یا کھلائے یا صدقہ کرے تو امام مالکؒ سے منقول مشہور قول یہ ہے کہ اگر وہ اس میں سے کچھ کھائے تو سب کا ضامن ہوگا (۱)۔

شافعیہ نے کہا: ہدی اگر نفل ہو تو ذبح کرنے تک اس کی ملکیت اور تصرف میں باقی رہے گی اور اگر نذر ہو تو اس سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی اور مساکین کی ہوجائے گی، لہذا اس کے لئے اس کو فروخت کرنا اور دوسرے سے اس کو بدلنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے، انہوں نے کہا: "**أهدى عمر بن الخطاب**" **نجيبا، فأعطى بها ثلاثمائة دينار فأتى النبي** ﷺ **فقال: يا رسول الله إني أهديت نجيبا وأعطيت بها ثلاثمائة دينار، أفأبيعها وأشتري بثمنها بدنا؟ فقال: "لا انحرها إياها"** (۲) (حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک نجیب (بہترین اونٹ) ہدی بھیجا تو ان کو اس کے بدلہ تین سو دینار دینے کی پیش کش کی گئی تو وہ نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں نے ایک نجیب ہدی بھیجا ہے مجھے اس کے بدلہ تین سو دینار مل رہے ہیں، تو کیا میں اس کو فروخت کردوں اور اس کی قیمت سے چند اونٹ خرید لوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، اسی کو ذبح کرو)۔

اگر وہ تھک جائے اور اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو ذبح کردے اور اس کے نعل کو اس کے خون میں ڈبو دے اور اس کو اس کے کوہان پر لگا دے اس لئے کہ ابو قبیصہ نے روایت کی ہے: "**أن رسول الله** ﷺ **كان يبعث معه بالبدن ثم يقول: إن**

(۱) المبسوط ۴/۱۴۵۔

(۱) الکافی لابن عبدالبر ۱/۳۴۹-۳۵۰۔

(۲) حدیث ابن عمر: "أهدى عمر بن الخطاب نجيباً......" کی تخریج فقرہ/۱۸ میں گذر چکی۔

عطب منها شيء فخشيت عليه موتا فانحرها، ثم اغمس نعلها في دمها، ثم اضرب به صفحتها ولا تطعمها أنت ولا أحد أهل من رفقتك" (۱) (رسول اللہ ﷺ ان کے ساتھ قربانی کے جانور بھیجا کرتے تھے، پھر فرماتے: اگر ان میں سے کوئی تھک جائے اور تم کو اس کی موت کا اندیشہ ہو تو اس کو ذبح کردینا، پھر اس کے نعل کو اس کے خون میں ڈبودو اور اس کے کوہان پر لگادو، نہ خود اس میں سے کھاؤ نہ تمہارے ساتھیوں میں سے کوئی کھائے)، نیز اس لئے کہ وہ حرم سے روکا ہوا ہدی ہے، لہذا اس کو اسی جگہ ذبح کرنا واجب ہے، جیسے محصر کی ہدی۔

اور کیا فقراء ساتھیوں پر اس کو تقسیم کرنا جائز ہوگا؟ اس میں دو اقوال ہیں: اول: جائز نہ ہوگا، دلیل حضرت ابوقبیصہ کی حدیث ہے، نیز اس لئے کہ فقیر رفقاء اس کے تھکنے کے بارے میں متہم ہوں گے، لہذا وہ اس میں سے نہیں کھائیں گے، دوم: جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ اہل صدقہ میں سے ہیں، لہذا دوسرے فقراء کی طرح وہ بھی کھا سکتے ہیں۔

اور اگر ذبح میں تاخیر کرے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کو چھوڑنے میں کوتاہی کرنیوالا ہے، لہذا اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ وہ شخص جس کے پاس ودیعت رکھی جائے اور وہ ودیعت چرانے والے کو دیکھے اور خاموش رہ جائے یہاں تک کہ وہ اس کو چرالے، اور اگر اس کو تلف کردے تو اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے مسکینوں کے مال کو ضائع کیا ہے، لہذا اس پر اس کا ضمان ہوگا، اور اس کی قیمت یا اس کے مثل ہدی میں سے جو زیادہ ہوگا اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس پر خون بہانا اور تقسیم کرنا دونوں لازم تھا اور اس نے دونوں کو فوت کردیا، لہذا دونوں کا ضمان اس پر لازم ہوگا، جیسا کہ اگر دو چیزوں کو تلف کردے اور اگر قیمت اس کے مثل کے ثمن کے برابر ہو تو اس کے مثل خریدے گا اور اس کو ہدی بنادے گا، اور اگر قیمت کم ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ اس کے مثل خریدے اور اس کو ہدی بھیجے اور اگر اس سے زیادہ ہو تو دیکھا جائے گا، اگر اس سے دو ہدی خریدنا ممکن ہو تو دو ہدی خریدے گا، اور اگر ممکن نہ ہو تو ایک ہدی خریدے گا۔

اگر اس کے ذمہ میں ہدی ہو اور وہ اس کو کسی ہدی میں نذر کے ذریعہ متعین کردے تو متعین ہوجائے گا اس لئے کہ جو معین طور پر واجب ہو اس کے ذریعہ ذمہ میں واجب کو متعین کرنا جائز ہے، جیسے بیع اور اس سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی، لہذا وہ اس کو فروخت کرنے اور اس کو بدلنے کا مالک نہ ہوگا، اور اگر کوتاہی کی وجہ سے یا بلا کوتاہی کے ہلاک ہوجائے تو واجب، اس کے ذمہ کی طرف منتقل ہوجائے گا اور اگر وہ تھک جائے اس لئے اس کو ذبح کردے تو واجب اس چیز کی طرف منتقل ہوجائے گا جو اس کے ذمہ میں ہے۔

اور کیا جس کو ذبح کردے وہ اس کی ملکیت میں لوٹ آئے گا؟ اس میں دو اقوال ہیں: اول: اس کی ملکیت میں لوٹ آئے گا، کیونکہ اس نے اس کو صرف اس لئے ذبح کیا ہے کہ جو اس کے ذمہ میں واجب ہے اس کی طرف سے ادا ہوجائے، لہذا اگر اس کے ذمہ میں واجب کی طرف سے ادا نہ ہوا تو اس کی ملکیت میں لوٹ آئے گا۔

دوم: نہیں لوٹے گا، اس لئے کہ وہ مساکین کا ہوگیا ہے، لہذا نہیں لوٹے گا، اگر ہم کہیں کہ وہ اس کی ملکیت میں لوٹ آئے گا تو اس کے لئے اس کو کھانا اور جس کو چاہے کھلانا جائز ہوگا۔

پھر دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے ذمہ میں جو واجب ہے اس

---

(۱) حدیث أبی قبیصہ: "أن رسول الله ﷺ كان يبعث معه بالهدي" کی روایت مسلم (۲/ ۹۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے مثل ہو جو اس کی ملکیت میں لوٹ آیا ہے تو اس کے مثل حرم میں ذبح کرے گا، اور اگر وہ اس کے ذمہ میں واجب سے اعلی ہو تو اس میں دو اقوال ہیں: اول: جو ذبح کیا ہے اس کے مثل ہدی لے جائے گا، اس لئے کہ وہ اس پر متعین ہو گیا ہے، لہذا جو اس کے ذمہ میں ہے وہ زائد ہو جائے گا اور اس کے مثل کی قربانی اس پر لازم ہوگی، دوم: اس کے ذمہ میں جو واجب ہو اس کے مثل ہدی لے جائے گا اس لئے کہ زیادتی اس میں تھی جس کو متعین کیا تھا اور وہ کوتاہی کے بغیر ہلاک ہو گیا ہے، لہذا ساقط ہو جائے گا[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ جو شخص ہدی لے جائے اور اس سے اس واجب کی نیت کرے جو اس پر واجب ہے اور قول سے اس کو متعین نہ کرے تو اس کو ذبح کر کے اس کے اہل کو دیئے بغیر اس سے اس کی ملکیت ختم نہ ہوگی، اس کو حق ہوگا کہ اس میں جو تصرف چاہے کرے فروخت کرے، ہبہ کرے، کھائے وغیرہ اس لئے کہ اس سے کسی دوسرے کا کوئی حق متعلق نہیں ہے، اور اس کی بڑھوتری اس کی ہوگی۔

اگر تھک کر ہلاک ہو جائے تو اس کے مال سے تلف ہوگا، اور اگر عیب دار ہو جائے تو اس کا ذبح کرنا اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اور جو ہدی واجب تھی وہی اس پر واجب رہے گی، اس لئے کہ اس کا واجب ہونا اس کے ذمہ میں ہے، لہذا اس کو اس کے مستحق تک پہنچائے بغیر اس سے بری نہ ہوگا۔

لیکن اگر اپنے اوپر واجب ہدی کو قول کے ذریعہ متعین کر دے مثلاً کہے: یہ وہ ہے جو مجھ پر واجب ہے، تو اسی میں وجوب متعین ہو جائے گا، لیکن اس سے ذمہ بری نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس پر کوئی ہدی واجب نہ ہوتی اور وہ کسی ہدی کو واجب کر لیتا تو وہ متعین ہو جاتی تو اگر اس پر واجب ہو اور اس کو متعین کرے تو اسی طرح متعین ہو جائے گی، البتہ وہ اس پر قابل ضمان ہوگی، لہذا اگر ہلاک ہو جائے یا چوری ہو جائے یا گم ہو جائے یا کسی طرح ضائع ہو جائے تو اس کے لئے جائز نہ ہوگی، وجوب اس کے ذمہ لوٹ آئے گا، اور اگر اس کو ذبح کر دے پھر چوری ہو جائے یا تلف ہو جائے تو اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، امام احمد نے کہا: اگر ذبح کر دے لیکن اس کو کھلا نہ سکے یہاں تک کہ چوری ہو جائے تو اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے ذبح کر دیا تو فارغ ہو گیا اور یہی ثوری کا قول ہے[1]۔

اگر کوئی شخص غیر واجب ہدی، نفل کے طور پر لے جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں:

اول: اس کے ہدی ہونے کی نیت کرے مگر زبان سے یا اشعار کر کے یا قلادہ ڈال کر اس کو واجب نہ کرے تو اس کو پورا کرنا اس پر لازم نہ ہوگا، اس کی اولاد اور اس کی بڑھوتری اسی کی ہوگی اور وہ جب چاہے ذبح کرنے سے قبل اس میں رجوع کر سکتا ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے مال میں سے کچھ صدقہ کرنے کی نیت کی ہے، تو اس کے مشابہ ہو گیا، کہ درہم صدقہ کرنے کی نیت کی۔

دوم: زبان سے اس کو واجب کرے، مثلاً کہے: یہ ہدی ہے، یا قلادہ ڈال دے یا اس کا اشعار کر دے اور اس سے اس کے ہدی بنانے کی نیت کرے تو وہ واجب اور متعین ہو جائے گی اور وجوب اس کی ذات سے متعلق ہوگا اس کے مالک کے ذمہ سے متعلق نہ ہوگا اور وہ اس کے مالک کے قبضہ میں ودیعت کی طرح ہوگی، اس کی حفاظت کرنا اور اس کو اس کے محل تک پہنچانا اس پر لازم ہوگا۔

پھر اگر اس کی کوتاہی کے بغیر تلف ہو جائے، چوری ہو جائے یا گم ہو جائے تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے ذمہ میں واجب نہیں ہے، حق صرف اس کی ذات سے متعلق ہے، لہذا اس

---

(۱) المہذب ۱؍ ۲۴۳-۲۴۴۔

(۱) المغنی ۳؍ ۵۳۴ طبع الریاض، ۵؍ ۴۳۴ طبع ہجر۔

کے تلف ہونے سے ساقط ہوجائے گا جیسے ودیعت۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "من أهدى بدنة ثم ضلت أو ماتت فإنها إن كانت نذرا أبدلها، وإن كانت تطوعا فإن شاء أبدلها وإن شاء أكل وتركها"(۱) (اگر کوئی شخص بدنہ لے جائے پھر گم ہوجائے یا مرجائے تو اگر وہ نذر ہوتو اس کا بدل لے جائے اور اگر نفل ہوتو اسے اختیار ہے چاہے تو اس کا بدل لے جائے اور اگر چاہے تو کھا جائے اور اس کو چھوڑ دے)۔

لیکن اگر اس کو تلف کردے یا اس کی کوتاہی سے تلف ہوجائے تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے دوسرے کے لئے واجب کو تلف کیا ہے، لہذا ودیعت کی طرح اس کا ضامن ہوگا۔

اگر اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو یا چلنے اور ساتھ رہنے سے عاجز ہوجائے تو اسی جگہ اس کو ذبح کردے گا اور مساکین کے لئے اس کو چھوڑ دے گا اور اس میں سے کچھ کھانا نہ اس کے لئے مباح ہوگا نہ اس کے کسی ساتھی کے لئے، اگرچہ وہ فقیر ہوں (۲)۔

ہدی کو ذبح کرنے کا وقت:

ہدی یا تو نفل ہدی ہوگی یا تمتع یا قران کی ہدی ہوگی یا کسی نقصان کی تلافی یا نذر کی ہدی ہوگی، اس کا بیان درج ذیل ہے:

۳۴-نفل ہدی کے ذبح کے وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: نفل ہدی کو قربانی کے دن سے قبل ذبح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ نفل میں قربت اس اعتبار سے ہے کہ وہ ہدی ہے اور یہ معنی اس کو حرم میں پہنچادینے سے حاصل ہوجاتا ہے، البتہ قربانی کے دنوں میں اس کو ذبح کرنا افضل ہے، اس لئے کہ قربت کا معنی اس میں زیادہ ظاہر ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نفل ہدی کے ذبح کا وقت، قربانی کے تین ایام ہیں، اور شافعیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق قربانی کا دن اور ایام تشریق ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک رات کو ذبح کرنا کافی نہ ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ کافی ہوگا۔

۳۵-تمتع اور قران کے ہدی کو ذبح کرنے کے وقت کے بارے میں بھی اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ قربانی کے تین ایام کے ساتھ خاص ہے، انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَآئِسَ الْفَقِيرَ، ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ"(۱) (پس تم بھی اس میں سے کھاؤ اور مصیبت زدہ محتاج کو بھی کھلاؤ پھر لوگوں کو چاہئے کہ اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنے واجبات کو پورا کریں اور چاہئے کہ (اس) قدیم گھر کا طواف کریں)۔

آیت سے استدلال کا طریقہ: قضاء تفث (یعنی میل کو دور کرنا) اور طواف قربانی کے ایام کے ساتھ خاص ہے، تو ذبح بھی اسی طرح ہوگا، تا کہ وہ ایک ہی طرز پر ہو، نیز اس لئے کہ وہ عبادت کی قربانی ہے، لہذا اضحیہ کی طرح قربانی کے دن کے ساتھ خاص ہوگی، اور اگر اس کے بعد ذبح کرے گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب کو ترک کرنے والا ہوگا، لہذا اس پر دم لازم ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ وہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا، بلکہ قران میں احرام باندھنے کے بعد اور تمتع میں حج کا احرام باندھنے کے بعد اس کو ذبح کرنا جائز ہے، اور اظہر قول میں عمرہ سے حلال

---

(۱) اثر ابن عمر: "من أهدى بدنة ثم ضلت......" کی روایت امام مالک نے الموطأ (۱/۳۸۱ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(۲) المغنی ۳/۵۳۷۔

(۱) سورۂ حج/۲۸-۲۹۔

ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے قبل جائز ہے۔

۳۶-جنایات کی قربانی کے بارے میں حنفیہ اور شافعیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اس میں کسی وقت کی قید نہ ہوگی اس لئے کہ یہ کفارات کی قربانی ہے، لہذا قربانی کے زمانہ کے ساتھ خاص نہ ہوگی، بلکہ جس وقت تک چاہے اس کی تاخیر جائز ہوگی، البتہ چونکہ وہ نقصان کی تلافی کے لئے ہے، اس لئے اس میں جلدی کرنا زیادہ بہتر ہوگا تا کہ کسی تاخیر کے بغیر نقصان ختم ہوجائے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ قربانی کے تین دنوں کے ساتھ خاص ہوگی۔

حنابلہ نے کہا: جنایات کی قربانی کے ذبح کا وقت ممنوع کے ارتکاب کے وقت سے ہوگا۔

۳۷-نذر مانے ہوئے ہدی کو ذبح کرنے کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ نذر مانے ہوئے ہدی کو ذبح کرنے کا وقت قربانی کے تین ایام ہیں۔

حنفیہ کی رائے اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص نہیں ہوگا لہذا جس وقت چاہے اس کو ذبح کرنا جائز ہوگا۔

صحیح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ وہ قربانی کے دن اور تشریق کے تین ایام کے ساتھ خاص ہوگا، انہوں نے اس کو اضحیہ پر قیاس کیا ہے [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ہدی کو ذبح کرنے سے قبل وقت فوت ہوجائے تو واجب ہدی کو قضا کے طور پر ذبح کرے گا اس لئے کہ ذبح کرنا ہدی کے دو مقاصد میں سے ایک ہے، لہذا اس کے وقت کے فوت ہونے سے ساقط نہ ہوگی، جیسا کہ اگر اس کو وقت کے اندر ذبح کردے لیکن تقسیم نہ کرسکے یہاں تک کہ وقت نکل جائے [۱]۔

ہدی کو ذبح کرنے کی جگہ:

۳۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ (احصار کے علاوہ) ہدی کے جانوروں کا خون بہانا حرم کے ساتھ خاص ہے، ان میں سے کسی کو حرم سے باہر ذبح کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ شکار کی جزا کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "هَدْيًا بالِغَ الْكَعْبَةِ" [۲] (چوپایوں میں سے ہو جو نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں)، نیز ارشاد باری ہے: "ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ" [۳] (پھر اس (کے ذبح) کا موقع بیت عتیق کے قریب ہے)۔

نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"نحرت ههنا، ومنى كلها منحر، فانحروا في رحالكم"** [۴] (میں نے یہاں ذبح کیا ہے، منیٰ کل ذبح کی جگہ ہے، لہذا اپنے قیام گاہ میں ذبح کرو)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"كل فجاج مكة طريق ومنحر"** [۵] (مکہ کے تمام درے راستہ ذبح کی جگہ ہیں)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تمام ہدی کے ذبح کی جگہ جس میں

---

(۱) تبیین الحقائق ۲/۹۰، الہدایہ وفتح القدیر ۲/۳۲۳، المدونہ ۱/۴۸۷، الدسوقی ۲/۸۶-۸۸، مغنی المحتاج ۱/۵۱۶-۵۳۰، کشاف القناع ۳/۹-۱۰، الفروع ۳/۵۴۵-۵۴۶۔

(۱) ہدایۃ السالک لابن جماعۃ ۱/۳۲۸، کشاف القناع ۳/۱۰۔

(۲) سورۂ مائدہ/۹۵۔

(۳) سورۂ حج/۳۳۔

(۴) حدیث: "نحرت ههنا، ومنى كلها منحر......" کی روایت مسلم (۲/۸۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "كل فجاج مكة طريق و منحر" کی روایت ابوداؤد (۲/۴۷۹ طبع حمص) اور حاکم (۱/۴۶۰ طبع دارالمعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

محصر کا دم بھی داخل ہے حرم ہے، لہذا ہدی کو حرم کے علاوہ کسی جگہ ذبح کرنا جائز نہ ہوگا، انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُ وْسَكُمْ حَتّٰی يَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهٗ''(۱) (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ)، اگر ہر جگہ ذبح کرنے کی جگہ ہو تو محل کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

محصر کے جانور کو بھی حرم میں ذبح کرنے کے وجوب پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے: ''أمر المحصر بأن يبعث هديا ويواعد أصحابه موعدا، فإذا نحر عنه حل''(۲) (انہوں نے محصر کو حکم دیا کہ وہ ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیوں کے ساتھ کوئی وقت مقرر کرلے اور جب وہ اس کی طرف سے ذبح کردیں تو وہ حلال ہوجائے گا)۔

نیز اس لئے کہ وہ حلال ہونے کا دم ہے لہذا وہ حرم کے ساتھ خاص ہوگا جیسے دم تمتع اور وقوف سے قبل جماع کرنے والے کا دم حرم کے ساتھ خاص ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ دم، عبادت کے طور پر خون بہانے سے خالی نہیں، اور خون بہانے میں عبادت کا ہونا قیاس سے معلوم نہ ہوگا، صرف شرعا خاص زمانہ یا خاص مکان کی قید کے ساتھ اس کا عبادت ہونا معلوم ہے، اور زیر بحث مسئلہ میں زمانہ کی قید نہیں ہے، لہذا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس میں مکان کی قید ہوگی، اور یہ حرم کے علاوہ کوئی دوسری جگہ نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے کہ حج کے تمام دم خواہ وہ بطور عبادت ہو یا بطور کفارہ، حرم کے علاوہ کہیں صحیح نہیں، لہذا یہ بھی ایسا ہی ہوگا(۳)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۲) اثر ابن مسعود: ''أنه أمر المحصر بأن يبعث هديا......'' کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۲/ ۲۵۱ طبع مطبعۃ الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۱۷۹، المناسک لأبي زید الدبوسی رص ۵۱۱-۵۱۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۶۱۔

مالکیہ کے نزدیک معتمد قول کے مطابق، جو ہدی رات کے کسی حصہ میں عرفہ میں جائے اس کو صرف قربانی کے ایام میں منیٰ ہی میں ذبح کرسکتا ہے، اور اگر چھوٹ جائے تو مکہ یا اس کے آس پاس کے گھر متعین ہوجائیں گے، لہذا اگر جان بوجھ کر یا ناواقفیت میں منیٰ کے ایام میں اس کو مکہ میں ذبح کردے تو سحنون نے المدونۃ میں ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ وہ اس کے لئے کافی ہوجائے گا، ان کے نزدیک جو ہدی عرفہ میں نہ جائے یا رات کے علاوہ میں جائے تو اس کی جگہ مکہ ہے، اور اگر مکہ پہنچنے سے قبل ہلاک ہوجائے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنی جگہ نہیں پہنچ سکی ہے، اور منیٰ اس کا محل نہیں ہے(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حاجی کے حق میں قربانی کے لئے حرم میں سب سے افضل جگہ منیٰ ہے اور عمرہ کرنے والے کے حق میں مکہ ہے۔

حنفیہ کی کتاب المبسوط میں ہے: ہدی میں سنت قربانی کے ایام میں سے منیٰ ہے، اور قربانی کے ایام کے علاوہ میں اولی مکہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک: حاجی کے حق میں افضل جمرہ اولی کے پاس منی ہے، اور عمرہ کرنے والے کے حق میں مروہ ہے(۲)۔

ہدی کے ذبح کرنے میں سنت:

۳۹- ہدی کے ذبح کرنے میں وہی مستحب ہے جو اضحیہ کے ذبح کرنے میں مستحب ہے، یعنی خود ذبح کرے اور اونٹ میں نحر کرے اور اس کے علاوہ جانور کو ذبح کرے اور قبول ہونے کی دعا کرے، اس کے جھول اور مہار کو صدقہ کرے، اس کے گوشت کا کوئی حصہ

---

(۱) المدونہ ۱/ ۳۸۶۔

(۲) المجموع ۸/ ۱۵۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۳۱، المغنی ۳/ ۴۳۴، المبسوط ۴/ ۱۳۶، مواہب الجلیل ۳/ ۱۸۶۔

فروخت نہیں کیا جائے گا، نہ گوشت بنانے والے کو اجرت میں گوشت دیا جائے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (اُضحیہ فقرہ ۵۱ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ہدیہ

تعریف:

۱-**ھدیہ** لغت میں: وہ مال ہے جو کسی کو اس کی عزت افزائی کے طور پر تحفہ اور ہدیہ میں دیا جائے، کہا جاتا ہے **أھدیت للرجل کذا:** میں نے اس کو اس کے پاس عزت افزائی کے لئے بھیجا، چنانچہ مال ہدیہ کہلائے گا[۱]۔

اصطلاح میں حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ لغت میں کسی شئی کا مالک بنانا ہے۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: جس شخص کو تبرع کرنے کا اختیار ہو اس کی طرف سے کسی اہل کو کسی ذات کا مالک بنانا جو شرعا بلاعوض منتقل ہو جائے، یا جو مالک بنانے پر دلالت کرے۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ کسی کے اکرام کے لئے اس کو بلاعوض کسی شئی کا مالک بنانا اور اس کی جگہ پر اس کو منتقل کر دینا۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: زندگی میں بلاعوض مالک بنانا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ہبہ:

۲-ہبہ لغت میں: وہب فعل سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: وھبت

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، حاشیہ ابن عابدین ۵/۶۸۷ طبع الحلبی، الشرح الصغیر

لزید مالا أهبه له هبةً: میں نے اس کو بلاعوض دیا(۱)۔

اصطلاح میں: بلاعوض عین کا مالک بنانا ہے (۲)۔

چنانچہ ہبہ، ہدیہ اور صدقہ بھلائی و احسان کی قسمیں ہیں، ان سب میں قدر مشترک بلاعوض عین کا مالک بنانا ہے، پس اگر آخرت کا ثواب طلب کرنے کے لئے کسی محتاج کو مالک بنائے تو یہ صدقہ ہوگا، اگر موہوب لہ کے اکرام کے لئے اس کے گھر تک اس کو منتقل کرے تو یہ ہدیہ ہے اور اگر ثواب کے طلب کے بغیر اس کو مالک بنائے اور موہوب لہ کے مکان تک اس کو منتقل نہ کرے تو یہ خالص ہبہ ہے۔

ربط یہ ہے کہ ہبہ ہدیہ اور صدقہ دونوں سے عام ہے، چنانچہ ہر ہدیہ اور ہر صدقہ ہبہ ہوگا اس کے برعکس نہ ہوگا (۳)۔

ب-وصیت:

۳-وصیت لغت میں پہنچانا ہے: وصی الشئ بکذا سے ماخوذ ہے، یعنی اس کو اس کے پاس پہنچایا(۴)۔

اصطلاح میں: موت کے بعد کی طرف منسوب کر کے حق کا تبرع کرنا ہے (۵)۔

ہدیہ اور وصیت میں ربط: ان میں سے ہر ایک اس چیز کا تبرع کرنا ہے جس سے بلاعوض فائدہ اٹھایا جائے البتہ وصیت میں موت کے بعد کی طرف نسبت کی جاتی ہے، اور ہدیہ فی الحال نافذ ہوتا ہے۔

ج-وقف:

۴-وقف لغت میں روکنا ہے، کہا جاتا ہے: وقفت الدار وقفا: میں نے اس کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا یعنی روکا(۱)۔

اصطلاح میں: کسی مال کو مباح مصرف پر وقف کرنا جس کی ذات میں تصرف کئے بغیر اس کے عین کو باقی رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو(۲)۔

ہدیہ اور وقف میں ربط یہ ہے کہ ہدیہ عین کا مالک بنانا ہے، جبکہ وقف میں عین کو واقف کی ملکیت میں باقی رکھتے ہوئے منفعت کا مالک بنانا ہے۔

د-عاریت:

۵-عاریت لغت میں: تعاور سے ماخوذ ہے یعنی باری باری لینا، یہ فعل اور عاریت پر لی ہوئی شئ دونوں پر بولا جاتا ہے(۳)۔

اصطلاح میں جس چیز سے فائدہ اٹھانا مباح ہو اس کے عین کو باقی رکھتے ہوئے اس سے اس سے فائدہ اٹھانے کو مباح قرار دینا(۴)۔

ہدیہ اور عاریت میں ربط: ہدیہ میں بلاعوض عین کا مالک بنانا ہے، اور عاریت میں بلاعوض منفعت کا مالک بنانا ہے۔

ھ-رقبی:

۶-رقبی لغت میں: مراقبہ سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: رقبته: میں نے اس کا انتظار کیا، رقبی یہ ہے کہ آدمی کہے میں نے تم کو یہ گھر رقبی کے طور

۴/۱۳۹، ۱۴۰، حاشیہ إعانۃ الطالبین ۳/ ۱۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۶، ۳۹۷، روض الطالب ۲/ ۴۷۷، المحلی ۳/ ۱۱۱، المغنی ۵/ ۶۴۹۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۶-۳۹۷، المحلی ۳/ ۱۱۱، ردالمحتار ۴/ ۵۰۸، الشرح الصغیر ۴/ ۱۳۹-۱۴۰، المغنی ۵/ ۶۵۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۶، ۳۹۷، المحلی ۳/ ۱۱۱۔

(۴) المصباح المنیر۔

(۵) فتح المعین ۳/ ۱۹۸، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۵۶۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۶۔

(۳) تاج العروس۔

(۴) روض الطالب ۲/ ۳۲۴۔

پردیا، یا کہے یہ گھر تیری زندگی بھر کے لئے تیرے لئے رقبی ہے(۱)۔

اصطلاح میں: مالک اپنی کوئی ملکیت کسی دوسرے کو اپنی اور اس کی زندگی بھر کے لئے دے دے اور اس میں یہ شرط لگا دے کہ اگر موہوب لہ واہب سے پہلے مر جائے تو وہ اس کو واپس لے لے گا(۲)۔

ہدیہ اور رقبی میں ربط: ہدیہ، ہمیشہ کے لئے مالک بنانا ہے، اور رقبی دونوں میں کسی ایک کی زندگی تک کے لئے مالک بنانا ہے۔

و-عمری:

۷-عمری لغت میں: أعمرته الدار: سے ماخوذ ہے، یعنی میں نے اس کو اس میں رہائش کی اجازت دی اور وہ چیز ہے جو تم کسی کو اپنی عمر بھر یا اس کی عمر بھر کے لئے دے دو(۳)۔

اصطلاح میں کوئی شخص اپنا مکان کسی دوسرے کو اس کی زندگی بھر کے لئے دیدے اور یہ شرط لگا دے کہ جس کو دیا جا رہا ہے جب وہ مر جائے تو مکان عمری دینے والے کی طرف لوٹ آئے گا، یا اگر وہ مر جائے تو اس کے ورثہ کی طرف لوٹ آئے گا(۴)۔

عمری اور ہدیہ میں ربط: دونوں میں بلاعوض کسی شئی کا مالک بنانا ہے، لیکن ہدیہ میں کسی زمانہ کی قید نہیں ہوتی، اور عمری میں موہوب لہ کی زندگی تک کی قید ہوتی ہے۔

ہدیہ کا مشروع ہونا:

۸-ہدیہ کے مشروع ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں

(۱) المصباح المنیر ومختار الصحاح۔
(۲) التعریفات، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) لسان العرب ومختار الصحاح والمغرب فی ترتیب المعرب۔
(۴) لسان العرب ومختار الصحاح والمغرب فی ترتیب المعرب، المغنی ۵/۶۸۶۔

ہے بلکہ دراصل اسکے مستحب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، الا یہ کہ کوئی عارض پیش آ جائے اور اس کے مشروع ہونے کی دلیل کتاب اللہ اور سنت مطہرہ اور مسلمانوں کا اجماع ہے۔

چنانچہ کتاب اللہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓئًا مَّرِيْٓئًا"(۱) (لیکن اگر وہ خوشدلی سے تمہارے لئے اس میں کا کوئی جز چھوڑ دیں تو تم اسے مزہ دار اور خوشگوار سمجھ کر کھاؤ)، نیز ارشاد ہے: "وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى"(۲) (اور اس کی محبت میں مال صرف کرے قرابت داروں اور یتیموں کو)، قولی سنت میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "يا نساء المسلمات، لا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة"(۳) (اے مسلمان عورتو! کوئی پڑوسی عورت اپنی پڑوسن کے لئے حقیر نہ سمجھے اگرچہ بکری کے کھر کا کنارہ ہی ہو) نیز ارشاد ہے: "لو دعيت إلى ذراع أو كراع لأجبت، ولو أهدي إلي ذراع أو كراع لقبلت"(۴) (اگر مجھے دست یا پائے کھانے کے لئے بلایا جائے تو میں جاؤں گا اور اگر مجھے دست یا پائے ہدیہ میں دیا جائے تو میں قبول کروں گا)، نیز حدیث ہے: "كان رسول الله ﷺ يقبل الهدية ويثيب عليها"(۵) (رسول

(۱) سورۂ نساء/ ۴۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۷۷۔
(۳) حدیث: "يا نساء المسلمات لا تحقرن جارة لجارتها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۴) حدیث: "لو دعيت إلى ذراع أو كراع لأجبت......" کی روایت بخاری (۵/ ۱۹۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۵) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يقبل الهدية و يثيب عليها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۱۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

اللہ علیہ وسلم ہدیہ کو قبول کرتے اور اس کا بدلہ عطا فرماتے تھے)، نبی کریم علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "تھادوا تحابوا"(۱) (ایک دوسرے کو ہدیہ دو آپس میں محبت پیدا ہوگی)۔

عملی سنت میں: نبی کریم علیہ وسلم کا مقوقس کافر کا ہدیہ قبول کرنا(۲)، نیز نجاشی مسلمان کا ہدیہ قبول کرنا اور اس میں تصرف کرنا اور ان کو ہدیہ بھیجنا ہے(۳)۔

اس کے مشروع اور مستحب ہونے پر امت کا اجماع ہے۔

اسے پڑوسی اور رشتہ داروں کو دینا دوسروں کو دینے سے افضل ہے۔

ہدیہ دینے والا اور جس کو ہدیہ دیا جائے وہ کم کو حقیر نہ سمجھے جس کی وجہ سے ہدیہ دینے والا دینے سے اور جس کو ہدیہ دیا جائے وہ اس کو قبول کرنے سے گریز کرے اس کی دلیل سابقہ حدیث ہے(۴)۔

ہدیہ کے شرائط:

۹- ہدیہ، ہبہ کی ایک قسم ہے، چنانچہ اس میں اسی کے احکام وشرائط جاری ہوں گے(۵)، اس کی تفصیل اصطلاح (ہبہ) میں گذر چکی ہے۔

۱۰- ہدیہ میں الفاظ کا ہونا شرط نہیں، بلکہ ہدیہ دینے والے کا بھیج دینا، اور جس کو ہدیہ دیا جائے اس کا قبضہ کرلینا کافی ہے، اور یہ ایجاب و قبول کے قائم مقام ہے، ہر عہد اور ہر زمانہ میں لوگوں کا عرف یہی رہا ہے۔

بادشاہوں نے رسول اللہ علیہ وسلم کو کپڑے، چوپائے، اور باندیاں ہدیہ میں بھیجا اور ایجاب وقبول منقول نہیں ہے(۱)۔

۱۱- جس کو ہدیہ دیا جائے وہ ہدیہ دینے والے کی اجازت سے یا قبضہ سے قبل اس کی موت کی صورت میں اس کے وارث کی اجازت سے قبضہ کرنے کے بغیر ہدیہ کا مالک نہ ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (ہبہ فقرہ/ ۲۷-۳۰) میں ہے۔

ہدیہ سے متعلق احکام:

چند احکام ہدیہ سے متعلق ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف- ہدیہ میں رجوع کرنا:

۱۲- جمہور فقہاء کے نزدیک ہدیہ دینے والے کو قبضہ سے قبل ہدیہ میں رجوع کا اختیار ہوگا البتہ قبضہ کرلینے کے بعد اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف وتفصیل ہے(۲)۔

دیکھا جائے اصطلاح (ہبہ فقرہ/ ۲۱)۔

ب- ہدیہ کا برتن:

۱۳- حنفیہ نے کہا جیسا کہ الفتاوی الہندیہ میں ہے: اگر کوئی شخص کسی کے پاس کسی برتن میں کوئی ہدیہ بھیجے اور وہ ثرید وغیرہ ہو تو کیا اس کے

(۱) حدیث: "تھادوا تحابوا" کی روایت بخاری نے الأدب المفرد (ص ۲۰۸ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۶۳ طبع دار الکتب العلمیہ) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "قبوله ﷺ هدية المقوقس الكافر" کی روایت بیہقی نے دلائل النبوۃ (۴/ ۳۹۵-۳۹۶ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے۔

(۳) حدیث: "قبوله ﷺ هدية النجاشي" کی روایت ابو الشیخ الأصبہانی نے کتاب اخلاق النبی علیہ وسلم (۱۶۲ طبع الہلالی) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) روض الطالب ۲/ ۴۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۶، ابن عابدین ۴/ ۵۰۸۔

(۵) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۸، المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۱۱، المغنی ۵/ ۶۵۴، ابن عابدین ۴/ ۵۰۸-۵۰۹، الشرح الصغیر ۴/ ۱۴۱۔

(۱) المغنی ۵/ ۶۵۱، فتح المعین ۳/ ۱۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۸، المحلی شرح المنہاج ۳/ ۱۱۱۔

(۲) فتح المعین ۳/ ۱۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰-۴۰۱، المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۱۱، المغنی ۵/ ۶۵۱۔

لئے اس برتن میں اس کو کھانا مباح ہوگا؟ اس لئے کہ دلالۃ اس کو اس کی اجازت ہے، کیونکہ اگر وہ اس کو دوسرے برتن میں منتقل کرے تو اس کی لذت ختم ہوجائے گی اور اگر پھل وغیرہ ہو اور دونوں کے درمیان بے تکلفی ہو تو بھی اس کے لئے مباح ہوگا ورنہ نہیں، کہا جاتا ہے: اگر کسی کے پاس کسی برتن میں ہدیہ بھیجے اور برتن کے لوٹانے کا عرف ہو تو وہ برتن کا مالک نہ ہوگا جیسے پیالے اور چمڑے کا تھیلا وغیرہ اور اگر برتن واپس نہ کرنے کا عرف ہو جیسے کھجور کی ٹوکریاں تو برتن بھی ہدیہ ہوگا اس کو واپس کرنا اس پر لازم نہ ہوگا۔

اگر برتن ہدیہ نہ ہو تو جس کو ہدیہ دیا جائے اس کے قبضہ میں وہ امانت ہے اور ہدیہ کے علاوہ میں اس کو استعمال کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا اور اگر عرف اس کو خالی کرنے کا متقاضی نہ ہو تو اس میں ہدیہ کو کھانا اس کے لئے جائز ہے اور اگر عرف اس کو خالی کرنے اور سامان کو اس سے منتقل کرنے کا متقاضی ہو تو اس کو خالی کردینا اس پر لازم ہوگا ایسا ہی السراج الوہاج میں ہے(۱)۔

مالکیہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ ہدیہ کا برتن ہدیہ دینے والے کو واپس کردیا جائے گا(۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو کسی برتن میں کوئی ہدیہ بھیجے تو اگر اس کو واپس کرنے کا عرف نہ ہو جیسے کھجور کی ٹوکری، تو جاری عرف کی وجہ سے برتن میں موجود چیز کی طرح برتن بھی ہدیہ ہوگا، اگر اس کو واپس کرنے کا عرف ہو یا عرف میں اضطراب ہو تو وہ ہدیہ نہ ہوگا بلکہ ودیعت کی طرح اس کے قبضہ میں امانت ہوگا، اور اس میں ہدیہ کے کھانے کے علاوہ اس کا استعمال کرنا حرام ہوگا بشرطیکہ عرف اس کا متقاضی ہو اور اس وقت وہ عاریت ہوگا(۳)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۳۸۳۔

(۲) الحطاب ۶؍ ۶۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۲؍ ۴۰۵، فتح المعین ۳؍ ۱۴۵، الإنصاف ۷؍ ۱۶۴۔

ج - ختنہ اور شادی کے تحفے:

۱۴ - اگر کوئی شخص اپنے بچہ کے ختنہ کے موقعہ پر دعوت کرے اور مدعو حضرات تحفے لائیں اور اس کے سامنے پیش کریں: تو حنفیہ نے کہا: اگر ہدیہ بچوں کے لائق ہو جیسے بچوں کے کپڑے یا ایسی چیز ہو جسے بچے استعمال کرتے ہیں تو وہ بچوں کے لئے ہوگا، اس لئے کہ عرف میں اس طرح کا تحفہ بچہ کے لئے ہوتا ہے، اور اگر ہدیہ درہم و دینار ہو یا اور کوئی دوسری چیز ہو تو ہدیہ دینے والے سے دریافت کیا جائے گا، اگر وہ کہے: یہ بچے کے لئے ہے تو وہ بچہ کے لئے ہوگا اور اگر اس سے دریافت کرنا ممکن نہ ہو تو دیکھا جائے گا اگر ہدیہ دینے والا باپ کے رشتہ دار یا اس کے دوست واحباب میں سے ہو تو یہ باپ کا ہوگا اور اگر ماں کے رشتہ دار یا اس کے دوست واحباب میں سے ہو تو یہ ماں کا ہوگا(۱)۔

۱۵ - اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیٹی کو شوہر کے گھر رخصت کرنے کے وقت دعوت کا انتظام کرے اور لوگ تحفے دیں تو باپ یا ماں کے رشتہ دار ہونے کی تفصیل جو ذکر کی گئی اس کے مطابق ہوگا، اسی طرح اگر ہدیہ دینے والا شوہر کے رشتہ دار یا اس کے دوست احباب میں سے ہو یا زوجہ کے رشتہ دار یا اس کے دوست احباب میں سے ہو تو اسی کے مطابق حکم ہوگا، البتہ اگر ہدیہ دینے والا وضاحت کردے اور کہے: میں نے یہ تحفہ فلاں یا فلاں کے لئے دیا ہے تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔

بعض فقہاء نے کہا: تمام حالات میں ہدیہ والد کا ہوگا، اس لئے کہ اس نے دعوت کا اہتمام کیا ہے(۲)۔

بعض نے کہا: ہدیہ بچہ کا ہوگا، اس لئے کہ والد نے اسی کے لئے دعوت کا انتظام کیا ہے، اور ہدیہ دیتے وقت ہدیہ دینے والے کا یہ کہنا

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۵۱۳۔

(۲) تحقیق القضیۃ فی الفرق بین الرشوۃ والہدیۃ للنابلسی رص ۱۱۴-۱۱۶، الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۳۸۳، ابن عابدین علی الدر المختار ۴؍ ۵۱۳۔

کہ میں نے والد کو تحفہ دیا ہے، معتبر نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر والد یادعوت کا انتظام کرنے والا بڑا اور قابل احترام ہو تو عام طور پر ہدیہ دینے والا کہتا ہے: یہ آپ کی خدمت میں پیش ہے۔

نابلسی نے کہا: اعتماد اس پر ہوگا جو ہم نے پہلے کہا ہے، الفتاوی الہندیہ میں ہے کہ اگر سفر سے آئے اور جس کے پاس اترے اس کو تحفہ پیش کرے اور کہے: اس کو اپنے، اپنی بیوی اور بچوں کے درمیان تقسیم کرلو، تو اگر ہدیہ دینے والے سے دریافت کرنا ممکن ہو تو اس کا قول معتبر ہوگا اور اگر اس سے دریافت کرنا ممکن نہ ہو تو جو شئی مردوں کے لائق ہو اس کی ہوگی جو عورتوں کے لائق ہو وہ بیوی کی ہوگی اور جو بچیوں کے مناسب ہو وہ ان کی ہوگی اور جو بچوں کے مناسب ہو وہ ان کے لئے ہوگی اور جو مرد وعورت دونوں کے لائق ہو تو ہدیہ دینے والے کو دیکھا جائے گا اگر وہ مرد کے دوست واحباب یا اس کے رشتہ داروں میں سے ہو تو اس کی ہوگی اور اگر عورت کے رشتہ دار اور اس کے دوست واحباب میں سے ہو تو اس کی ہوگی، لہذا اس سلسلہ میں عرف وعادت کا اعتبار کیا جائے گا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: ختنہ کے وقت پیش کئے گئے تحفے باپ کی ملکیت ہوں گے، ایک جماعت نے کہا: وہ بیٹے کی ملکیت ہوں گے، اس قول کی بنیاد پر اگر اس کے قبول کرنے میں کوئی رکاوٹ شرعی نہ ہو تو اس کو قبول کرنا باپ پر واجب ہوگا، رکاوٹ یہ ہے کہ ہدیہ دینے والا باپ کا تقرب حاصل کرنے کا ارادہ کرے اور وہ قاضی یا کوئی حاکم عہدیدار ہو اس وقت اس کو قبول کرنا نہ اپنے لئے جائز ہوگا نہ بیٹے کے لئے اور اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ ہدیہ دینے والا مطلق رکھے کسی کو متعین نہ کرے اگر وہ متعین کردے تو بالاتفاق اسی کا ہوگا، جس

(۱) تحقیق القضیۃ فی الفرق بین الرشوۃ والہدیۃ لعبد الغنی النابلسی رص ۱۱۴-۱۱۶، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۸۳۔

کے لئے متعین کرے[۱]۔

د- پیغام نکاح کے دوران تحفے:

۱۶- اگر نکاح کا پیغام دینے والا اپنی منگیتر کو تحفہ دے یا اس پر کچھ خرچ کرے پھر شادی نہ ہو سکے تو تحفہ اور خرچ کو واپس لینے میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے اصطلاح (خطبہ فقرہ/ ۳۹) میں دیکھا جائے۔

ھ- ہدیہ کے اقسام:

۱۷- ہدیہ کی چار قسمیں ہیں جیسا کہ امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد کے اقضیہ سے فتح القدیر میں منقول ہے۔

الف- دونوں طرف سے حلال ہوگا، جیسے تعلقات اور محبت کی وجہ سے ہدیہ دینا۔

ب- دونوں کی طرف سے حرام ہوگا جیسے ظلم پر مدد کرنے کے لئے ہدیہ دینا۔

ج- صرف لینے والے کے لئے حرام ہو وہ یہ ہے کہ کسی کو ہدیہ دے تاکہ وہ اس سے ظلم کو روکے۔

د- جس کو ہدیہ دیا جائے اس کی طرف سے اپنی جان، مال، اہل وعیال اور عزت وآبرو پر خوف کو دور کرنے کے لئے دے، تو یہ دینے والے کے لئے حلال ہوگا، اور جس کو دیا جائے اس کے لئے حرام ہوگا، اس لئے کہ مسلمان سے ضرر کو دور کرنا واجب ہے اور واجب کو ادا کرنے کے لئے مال لینا جائز نہیں[۲]۔

۱۸- حرام تحفے: ملازمین، حکام اور قاضی وغیرہ کو ہدیہ دینا جو مسلمانوں کے لئے عام عہدوں پر مقرر ہوتے ہیں، خواہ ہدیہ

(۱) تحفۃ المحتاج بہامش حاشیتی الشروانی وابن القاسم ۶/ ۳۱۶ طبع دار صادر، روض الطالب ۲/ ۴۷۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۰۳۔

عین (کوئی سامان) ہو یا منفعت یا محاباۃ (بے جا رعایت) کی شکل میں اس کی تکمیل ہو۔

قاضی وغیرہ کے لئے ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں، اور اس کو واپس کرنا اس پر واجب ہے اور اگر واپس کرنے کی وجہ سے ہدیہ دینے والے کو اذیت پہنچے تو اس کی قیمت دے دے اور اگر ہدیہ دینے والے کو نہ پہچانتے یا اس کے گھر کے دور ہونے کی وجہ سے اس کو واپس کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو بیت المال میں رکھ دیا جائے [۱]، یہاں تک کہ اس کا مالک آ جائے اور اس کو واپس دے دیا جائے، یہ لقطہ کے درجہ میں ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ وہ شخص ہدیہ دے جس کا مقدمہ ہو یا اس کا مقدمہ تو نہ ہو لیکن قاضی بننے سے قبل اس کو ہدیہ نہ دیتا ہو، اس لئے کہ مقدمہ ہونے کی صورت میں جانب داری کا سبب ہوگا اور مقدمہ نہ ہونے کی صورت میں ظاہر یہی ہے کہ ہدیہ دینے کا سبب عہدہ ہی ہے [۲]۔ دیکھئے: قضا فقرہ/ ۵۳۔

اس کے لئے کسی رشتہ دار یا دوست کی طرف سے ہدیہ قبول کرنا جو منصب کی ذمہ داری لینے سے قبل اس کو ہدیہ دیا کرتا تھا جائز ہے، بشرطیکہ اس کا کوئی مقدمہ نہ ہو نہ آئندہ ہونے کی امید ہو اور ہدیہ اتنی مقدار میں ہو جو منصب کی ذمہ داری لینے یا اس کے تجویز ہونے سے قبل دیتا تھا، اس لئے کہ اس وقت تہمت نہ ہوگی، اگر تجویز کے بعد یا اضافہ کے ساتھ ہو تو اس کا حکم اس کے برخلاف ہوگا، اگر وصف میں اضافہ ہو تو کل حرام ہوگا، مثلاً پہلے سوتی کپڑے ہدیہ دیتا تھا اور ولایت کے بعد ریشمی کپڑے دے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۱۰-۳۱۱، روض الطالب ۴/ ۳۰۰، المحلی ۴/ ۳۰۳، کشاف القناع ۶/ ۳۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۱۰-۳۱۱، روض الطالب ۴/ ۳۰۰، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۳۷، المحلی و حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۰۲-۳۰۳، کشاف القناع ۶/ ۳۱۶-۳۱۷، الشرح الصغیر ۴/ ۱۹۲، تبیین الحقائق ۴/ ۱۷۸۔

تمام حکام جو عام ولایت کے منصب پر فائز ہوتے ہیں، ہدیہ وغیرہ کے حرام ہونے میں قاضی کی طرح ہیں، ان ہی میں بازاروں، شہروں اور دیہاتوں کے ذمہ دار اور اوقاف کے نگراں ہیں، اور ہر وہ شخص جو مسلمانوں کے لئے کوئی کام کرے، ہدیہ لینے میں اس کا حکم قاضی کے حکم کی طرح ہوگا [۱]۔

ان تحائف کو قبول کرنے کے حرام ہونے میں اصل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**هدايا العمال غلول**" [۲] (حکام کے تحفے خیانت ہیں)، اور ایک روایت میں ہے: "**هدايا السلطان سحت**" [۳] (سلطان کے تحائف حرام ہیں)، اور روایت میں ہے: "**أن النبي ﷺ استعمل رجلا من الأسد يقال له ابن اللتبية على صدقة فلما قدم قال: هذا لكم وهذا لي أهدي لي، فقام النبي ﷺ على المنبر: فحمد الله وأثنى عليه، و قال: ما بال عامل أبعثه فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي لي؟ أفلا قعد في بيت أبيه أو في بيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه أم لا؟ والذي نفس محمد بيده لا ينال أحد منكم منها شيئا إلا جاء به يوم القيمة يحمله على عنقه، بعير له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه، ثم قال: اللهم هل**

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۱۰، روض الطالب ۴/ ۳۰۰، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۳۷، المحلی و حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۰۲-۳۰۳، کشاف القناع ۶/ ۳۱۶-۳۱۷، الشرح الصغیر ۴/ ۱۹۲، تبیین الحقائق ۴/ ۱۷۸۔

(۲) حدیث: "**هدايا العمال غلول**" کی روایت احمد (۵/ ۴۲۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۱۵۱ طبع مکتبۃ القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا: اس کی روایت طبرانی نے الکبیر میں اور احمد نے اہل حجاز سے اسماعیل بن عیاش کی سند سے کی ہے اور وہ ضعیف ہے۔

(۳) حدیث: "**هدايا السلطان سحت**" کی روایت خطیب بغدادی نے تلخیص المتشابہ (۱/ ۳۳۱ طبع طلاس) میں حضرت انسؓ سے کی ہے۔

بلغت؟ مرتین"(۱) (نبی کریم علیہ السلام نے قبیلہ اسد کے ایک شخص کو جس کو ابن اللتبیہ کہا جاتا تھا صدقہ کی وصولی پر عامل بنایا، جب وہ آئے تو کہا: یہ آپ کا اور یہ میرا ہے مجھے ہدیہ میں ملا ہے، تو نبی کریم علیہ السلام منبر پر کھڑے ہوئے اور حمد وثنا کے بعد فرمایا: اس عامل کا کیا حال ہے جسے میں بھیجتا ہوں تو وہ کہتا ہے: یہ تمہارا ہے اور یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے وہ اپنے باپ یا اپنی ماں کے گھر میں کیوں نہیں بیٹھ جاتا تاکہ دیکھے کہ اس کو ہدیہ ملتا ہے یا نہیں؟ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے تم میں سے جو شخص بھی کوئی چیز لے گا اسے قیامت کے دن اپنی گردن پر اٹھائے ہوئے لائے گا، کوئی اونٹ ہوگا جو بلبلا رہا ہوگا، یا گائے ہوگی جو آواز نکال رہی ہوگی، یا بکری ہوگی جو ممیا رہی ہوگی، پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اوپر اٹھائے یہاں تک کہ ہم نے آپ کے دونوں بغل کے درمیانی حصے (سفیدی) کو دیکھا پھر دو بار فرمایا: اے اللہ کیا میں نے پہنچا دیا)۔

و-ان لوگوں پر بادشاہوں کے انعامات جن کے لئے ہدیہ لینا حرام ہے:

۱۹-تاج الدین سبکی نے لکھا ہے کہ بادشاہوں کے وہ انعامات جو انکے مال میں سے ہوں ہدیہ کی طرح نہیں ہیں، لہذا جن لوگوں کیلئے ہدیہ قبول کرنا حرام ہو ان کے لئے ان کو قبول کرنا جائز ہوگا، بشرطیکہ اس طرح کا عرف ہو اور حق پر قائم رہنے سے اس کے دل میں فرق نہ آئے(۲)۔

ردالمحتار میں ہے: قاضی صرف چار آدمیوں سے ہدیہ قبول کر سکتا ہے، سلطان، بادشاہ یعنی حاکم شہر، ذی رحم محرم رشتہ دار، اور جس سے ہدیہ لینے کا معمول ہو اور ہدیہ معمول کے مطابق ہو اور ان دونوں کا کوئی مقدمہ نہ ہو(۱)۔

اس سلسلہ میں تمام حکام قاضی کی طرح ہیں(۲)۔

ز-امام کا ہدیہ قبول کرنا:

۲۰-امام کے لئے ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ دلائل عام ہیں، حدیث ہے: "**هدايا السلطان سحت**"(۳) (سلطان کے تحائف حرام ہیں)، نیز اس لئے کہ ہدیہ قبول کرنا نبی کریم علیہ السلام کی خصوصیات میں سے ہے، اگر امام کو اس کی اجازت دے دی جائے تو پھر آپ علیہ السلام کی خصوصیت نہیں رہ جائے گی (۴)۔

دیکھئے اصطلاح (الإمامۃ الکبری فقرہ/ ۳۸، رشوۃ فقرہ/ ۹)۔

ح-مفتی، واعظ اور قرآن وحدیث کے معلم کا ہدیہ:

۲۱-فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مفتی، واعظ اور قرآن پاک وحدیث کے معلم کے لئے ہدیہ لینا حرام نہیں، اس لئے کہ ان کو الزام کی اہلیت نہیں لیکن اگر ہدیہ کا سبب ان کی طرف سے ہونے والا فتوی، وعظ اور تعلیم ہو تو ان کے حق میں قبول نہ کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا تاکہ ان کا عمل خالص اللہ تعالی کے لئے ہو۔

اور اگر ان کے علم وتقوی کی وجہ سے محبت والفت کے طور پر ان کو ہدیہ دیا جائے تو قبول کرنا زیادہ بہتر ہوگا، لیکن اگر مفتی فتوی میں

---

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً من الأسد......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۱۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۳۷، المحلی علی المنہاج ۴/ ۳۰۲-۳۰۳، روض الطالب ۴/ ۳۰۰-۳۰۱، ردالمحتار ۴/ ۳۱۰-۳۱۱، کشاف القناع ۶/ ۳۱۷۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۰-۳۱۱، البحر الرائق ۶/ ۳۰۵۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۳۱۱، البحر الرائق ۶/ ۳۰۵، العقد المنظم للحکام فیما یجری بین أیدیہم من العقود والأحکام لابن سلمون ۲/ ۱۹۳، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۳۷۔

(۳) حدیث: "**هدايا السلطان......**" کی تخریج فقرہ/ ۱۸ میں گذر چکی۔

(۴) ردالمحتار ۴/ ۳۱۱، البحر الرائق ۶/ ۳۰۵، العقد المنظم للحکام فیما یجری بین العقود والأحکام لابن سلمون ۲/ ۱۹۳۔

سہولت یا رخصت دینے کے لئے ہدیہ لے تو اگر یہ باطل ہو تو وہ فاسق ہوگا جو اللہ تعالی کے احکام کو بدلتا ہے، اور اس کے بدلہ میں تھوڑی قیمت حاصل کرتا ہے اور اگر صحیح طریقہ سے ہو تو سخت مکروہ ہوگا (۱)۔

دیکھئے اصطلاح (فتوی فقرہ ۳۵)۔

ط-رعایا میں بعض کا بعض کو ہدیہ دینا:

۲۲-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ رعایا کے درمیان بعض کا بعض کو ہدیہ دینا اگر آئندہ جلد یا دیر سے آنے والی چیز کے طلب کے لئے ہو اور وہ مال ہو یا الفت ومحبت ہو تو یہ جائز ہے اور بعض صورتوں میں مستحب ہے اور اگر سفارش کے لئے ہو تو اگر سفارش ممنوع کام میں، ممنوع کے طلب کے لئے یا حق کو ساقط کرنے کے لئے یا ظلم پر مدد کرنے کے لئے ہو تو اس کو قبول کرنا حرام ہوگا۔

اور اگر مباح میں ہو تو اس پر لازم نہ ہوگا، اگر دونوں اس پر ہدیہ کی شرط لگائیں جس کے لئے سفارش کی جائے تو اس کو قبول کرنا ممنوع ہوگا، اسی طرح اگر ہدیہ دینے والا کہے: یہ ہدیہ تیری سفارش کا بدلہ ہے تو اس کو قبول کرنا بھی ممنوع ہوگا، اگر سفارش کرنے والا اس کی شرط نہ لگائے اور ہدیہ دینے کے بدلہ کا ذکر نہ کرے تو اگر سفارش سے قبل ہدیہ دیتا تھا تو اس کو قبول کرنا مکروہ نہ ہوگا ورنہ اگر اسکا بدلہ نہ دے تو قبول کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا اور اگر بدلہ دے دے تو مکروہ نہ ہوگا (۲)۔

ی-نیروز کے نام سے ہدیہ:

۲۳-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نیروز کے نام سے ہدیہ دینا جائز نہیں، جیسے ہدیہ دیتے ہوئے کہے: یہ نیروز اور مہرجان کا ہدیہ ہے، قول کی طرح نیت بھی ہے، نیروز ربیع کی ابتدا ہے، اور مہرجان خریف کی ابتدا ہے اور یہ دونوں ایسے دن ہیں کہ بعض کفار ان دونوں کی تعظیم کرتے ہیں اور آپس میں ایک دوسرے کو ہدیہ دیتے ہیں۔

اگر ان کی تعظیم کا قصد کرے جیسا کہ کفار ان کی تعظیم کرتے ہیں تو کافر ہوجائے گا (۱)۔

ک-اس شخص کی طرف سے ہدیہ قبول کرنا جس کا اکثر مال حرام ہو:

۲۴-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کا اکثر مال حرام ہو اس کی طرف سے دیا ہوا ہدیہ قبول کرنا حرام نہیں الا یہ کہ بعینہ اس کے حرام ہونے کا علم ہو (۲)۔

ل-کفار کی طرف سے مسلمانوں کو ہدیہ دینا:

۲۵-اگر کفار کسی مسلمان کو کوئی ہدیہ دیں تو اگر یہ جنگ کے دوران ہو تو غنیمت ہوگا، لیکن اگر جنگ کے علاوہ حالت میں دیں تو یہ فئی نہ ہوگا، اسی طرح غنیمت بھی نہ ہوگا، بلکہ وہ اس کا ہوگا جس کو ہدیہ دیا جائے (۳)۔

م-خوف یا حیاء کی وجہ سے ہدیہ دینا:

۲۶-ہدیہ اگر خوف یا حیا کی وجہ سے ہو تو اس کو قبول کرنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ غصب کے حکم میں ہے (۴)۔

---

(۱) العقد المنظم للحکام ۲/ ۱۹۴، حاشیۃ الشروانی وابن قاسم علی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۳۸، کشاف القناع ۶/ ۳۰۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۱۔

(۲) حاشیۃ احمد الرملی الکبیر علی روض الطالب ۴/ ۳۰۰۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۱۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۶۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۹۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۳۳-۱۳۴، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۳۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۸۔

(۴) حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۶۔

ہذیان

تعریف:

۱ - هذیان لغت میں مصدر ہے: کہا جاتا ہے: هذى يهذى هذيا و هذيانا: مرض یا غیر مرض میں سمجھ میں نہ آنے والی گفتگو کرنا جیسے برسام میں مبتلا شخص یا معتوہ (مجنون) کی گفتگو۔

اصطلاح میں: سوچے بغیر بات کرنا(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف – لغو:

۲ - لغت میں لغو کے چند معانی ہیں، ان میں سے ایک سقط ہے یعنی ہر وہ کلام وغیرہ جس کا اعتبار نہ کیا جائے اور جس سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو۔

اصطلاح میں: کلام میں ایسی چیز ملا دینا جس کا اعتبار نہ ہو اور یہ وہ چیز ہے کہ حکم کے ثبوت وغیرہ میں اس کا کوئی مفہوم نہ ہو(۲)۔

ہذیان اور لغو میں ربط: حکم کے ثبوت کے حق میں ان دونوں میں سے کسی پر بھی کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے۔

ب – لغط:

۳ - لغط: ایسا کلام ہے جس میں شور غوغا اور اختلاط ہو اور وہ واضح نہ

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۰۴۔
(۲) التعریفات للجرجانی، لسان العرب۔

ہو۔

اصطلاح میں: بلند آواز یں خواہ تلاوت، ذکر یا نبی کریم علیہ السلام پر درود بھیجنے میں ہو(۱)۔

ہذیان اور لغط میں ربط: ہذیان کا معنی مقصود نہیں ہوتا ہے جبکہ لغط کا معنی مقصود ہوتا ہے۔

ہذیان سے متعلق احکام:

ہذیان سے متعلق چند احکام ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

ہذیان والے کی طلاق اور اس کے تصرفات:

۴ - ابن قدامہ نے کہا: اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ جس کی عقل نشہ کے بغیر زائل ہو جائے یا جو اس کے معنی میں ہو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جو بکواس کرے یا جس کے کلام پر ہذیان غالب ہو اور ہزل کے ساتھ جدّ (حقیقت پسندی یا سنجیدگی) کا اختلاط ہو اور اس کے اقوال معتاد طریقہ پر شاذ و نادر ہی جاری ہوتے ہوں تو اس کی عبارت کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے مجنون، مدہوش، معتوہ، برسام میں مبتلا شخص، سویا ہوا یا جس پر بے ہوشی چھا جائے یا بڑھاپا، یا مرض یا کسی اچانک مصیبت کی وجہ سے کسی کی عقل میں خلل پڑ جائے اور ہر وہ شخص جس کے اقوال پر خلل غالب ہو کلام مربوط نہ ہو اگر چہ وہ جو کچھ کہتا ہے اس کو جانتا ہو اور اس کا ارادہ کرے، اس لئے کہ یہ ارادہ اور جاننا معتبر نہ ہوگا کیونکہ یہ صحیح ادراک سے حاصل نہیں ہے، اسی طرح باشعور بچہ کی طرف سے معتبر نہ ہوگا، اس لئے کہ حکم کی بنیاد اقوال وافعال میں خلل کے غلبہ پر ہے، جو عادت کے خلاف ہو(۲)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القلیوبی ۱/ ۳۴۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۶-۴۲۷، المغنی ۷/ ۱۱۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹،

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ہذیان نام ہے بیماری کے سبب ایسا کلام کرنا جس کا کوئی معنی نہ ہو چنانچہ اگر ہذیان میں طلاق بولدے پھر جب افاقہ ہوتو کہے: مجھ سے کیا واقع ہوا ہے مجھے اس کا احساس نہیں ہے تو فتوی اور قضا میں اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا الا یہ کہ کسی قرینہ کی وجہ سے بینہ اس کی عقل کے صحیح ہونے کی گواہی دے یا وہ کہے، مجھ سے کچھ واقع ہوا ہے لیکن میں نے اس کو سمجھا نہیں تو طلاق اس پر لازم ہوجائے گی اس لئے کہ اس کی طرف سے کسی چیز کا واقع ہونے کا اس کو شعور ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس کو سمجھا ہے۔ یہ ابن ناجی کا قول ہے اور اس کو سب نے تسلیم کیا ہے، دردیر نے کہا: یہ قابل غور وفکر ہے اس لئے کہ اکثر مریض کو خیالات آتے ہیں، اور وہ ان کے تقاضا کے مطابق گفتگو کرتا ہے اور وہ گفتگو عقلاء کے قانون کے دائرہ سے باہر ہوتی ہے تو جب اس کو افاقہ ہوتا ہے تو اس کی اصل کو محسوس کرتا ہے اور انہیں وہمی خیالات کی خبر دیتا ہے جیسے سونے والا (۱)۔

عدالت پر ہذیان کا اثر:

۵- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ عدالت کی ایک شرط یہ ہے کہ زبان کا سچا ہو لغو اور ہذیان کم ہو یہاں تک کہ اگر جھوٹ اور ہذیان کا عادی ہوجائے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی (۲)۔

= الشرح الصغیر ۲/ ۵۴۴، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۶۔

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۶۔

(۲) معین الحکام رص ۱۰۳ طبع المیمنیہ مصر۔

ہر

تعریف:

۱- ھر لغت میں: نر بلی، اس کی جمع ھررۃ ہے جیسے قرد کی جمع قردۃ ہے، اور مادہ بلی ھرۃ ہے، اس کی جمع ھرر ہے، جیسے سدرۃ کی جمع سدر، یہ ازہری کا قول ہے۔

ابن الأنباری نے کہا: ھر نر و مادہ دونوں پر بولا جاتا ہے، اور کبھی کبھی مادہ میں ہاء داخل کیا جاتا ہے، مادہ کی تصغیر ھریرۃ ہے، اسی سے مشہور صحابی کی کنیت ہے (۱)۔

ھر: بلی ہے، یہ بلی کی جنس ہے، گوشت خور جانور ہے۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

ہر سے متعلق احکام:

ہر سے متعلق چند احکام ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف- بلی کا پاک ہونا:

۲- ہر کی طہارت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہر پاک ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنها ليست بنجس، إنما هي من الطوافين عليكم

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴، ۷۸، سبل السلام شرح بلوغ المرام ۱/ ۳۰۔

و الطوافات"(۱) (یہ ناپاک نہیں ہے، یہ تو بہت چکر لگانے والے جانوروں میں سے ہے)۔

بعض حنفیہ کا مذہب جن میں امام طحاوی بھی ہیں کہ بلی نجس ہے، اس لئے کہ اس کا گوشت نجس ہے۔

ابن عابدین نے کہا: بلی کے بارے میں قیاس کا تقاضا ہے کہ اس کا جوٹھا ناپاک ہو اس لئے کہ وہ اس کے لعاب سے ملا ہوا ہوتا ہے، جو اس کے ناپاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، لیکن بالاتفاق اس کی نجاست کا حکم ساقط ہے، اس کی علت طواف یعنی خوب چکر لگانا ہے جس کی صراحت اس حدیث میں ہے: "**إنها ليست بنجسة، إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات**" (بلی نجس نہیں، کہ وہ تو تم پر خوب گھومنے والوں اور گھومنے والیوں میں سے ہے) یعنی وہ تنگ جگہوں میں داخل ہوجاتی ہے اور اس کے ساتھ اختلاط اس شدت سے لازم ہے کہ اس سے برتنوں کا بچانا ناممکن ہے۔

مذکورہ علت کی وجہ سے گھر میں رہنے والے جانور اسی کے حکم میں ہیں، لہذا ضرورت کی وجہ سے نجاست کا حکم ساقط ہوجائے گا اور کراہت باقی رہے گی اس لئے کہ وہ نجاست سے نہیں بچتی ہے(۲)۔

ب- بلی کے جوٹھا کا پاک ہونا:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ بلی اور گھر میں رہنے والے بلی کے برابر یا اس سے چھوٹے جانوروں کا جوٹھا پاک ہے، اس کو پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے(۱)، اس لئے کہ حضرت کبشہ بنت کعب بن مالک سے مروی ہے وہ حضرت ابوقتادہ کے زیر کفالت تھیں، کہ حضرت ابوقتادہ ان کے پاس آئے وہ کہتی ہیں: میں نے ان کو وضو کے لئے پانی دیا، وہ کہتی ہیں: ایک بلی آئی اور پانی پینے لگی تو انہوں نے اس کے لئے برتن کو جھکا دیا یہاں تک کہ اس نے پانی پی لیا، حضرت کبشہ نے کہا: انہوں نے مجھ کو دیکھا کہ میں ان کو غور سے دیکھ رہی ہوں تو انہوں نے کہا: میری بھتیجی! کیا تم کو تعجب ہو رہا ہے میں نے کہا: ہاں تو انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إنها ليست بنجس، إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات**"(۲) (یہ ناپاک نہیں ہے یہ تو بہت گھروں میں چکر لگانے والے جانوروں میں سے ہے)۔

تفصیل اصطلاح (سؤر فقرہ/ ۳-۴) میں ہے۔

ج- بلی کا پیشاب اور اس کا پاخانہ:

۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بلی کا پیشاب و پاخانہ اظہر روایت کے مطابق نجس ہے، پانی اور کپڑا اس سے ناپاک ہوجائے گا، البتہ اگر چوہا کی مینگنی گیہوں کے ساتھ پس جائے اور اس کا اثر ظاہر نہ ہو تو ضرورت کی وجہ سے معاف ہے۔

الخلاصہ میں ہے: بلی اگر برتن میں یا کپڑے پر پیشاب کردے تو ناپاک ہوجائے گا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بلی کا پیشاب ناپاک ہے، تمام پیشاب کے ناپاک ہونے کے بارے میں شافعیہ کے قول کے عموم کا تقاضا ہے کہ وہ ناپاک ہو(۳)۔

---

(۱) حدیث: "**إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين......**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۰ طبع حمص) اور ترمذی (۱/ ۱۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے، اور کہا: حسن صحیح ہے، اور الفاظ ترمذی کے ہیں۔

(۲) سبل السلام ۱/ ۳۰-۳۱، البدائع ۱/ ۶۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۹، الشرح الصغیر ۱/ ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴، کفایۃ الأخیار ۱/ ۶۹، کشاف القناع ۱/ ۱۹۱-۱۹۳۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۰-۵۱۔

(۲) حدیث: "إنها ليست......" کی تخریج فقرہ/ ۲ میں گذر چکی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹، الدسوقی ۱/ ۵۸، مغنی المحتاج

تفصیل اصطلاح (نجاست) میں دیکھی جائے۔

د- بلی کو فروخت کرنا:

۵- بلی کی بیع کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ بلی کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ وہ پاک ہے، قابل انتفاع ہے، اور اس میں بیع کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں، لہذا گدھے اور خچر کی طرح اس کی بیع جائز ہوگی، نیز اس لئے کہ ہر وہ مملوک جس سے انتفاع مباح ہو اس کی بیع جائز ہوتی ہے، سوائے اس کے جس کو شریعت نے مستثنی قرار دیا ہے، یعنی کتا، ام ولد اور وقف، اس لئے کہ ملکیت مطلق تصرف کے لئے ہوتی ہے، اور آدمی کے لئے مباح منفعت کو حاصل کرنا مباح ہے، لہذا اس کا عوض لینا بھی اس کے لئے جائز ہوگا اور دوسرے کے لئے اس تک رسائی حاصل کرنے اور اس کے ذریعہ اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے اپنا مال خرچ کرنا بھی مباح ہے، جیسے کہ وہ تمام چیزیں جن کی بیع مباح ہے، اس لئے کہ بیع ضرورت پوری کرنے اور مباح منفعت حاصل کرنے تک رسائی کے لئے ذریعہ کے طور پر مشروع ہے تاکہ ہر آدمی اس چیز سے فائدہ اٹھا سکے جو دوسرے کے پاس ہو بشرطیکہ اس سے فائدہ اٹھانا مباح ہو(۱)۔

بلی کی بیع کے جائز ہونے کے بارے میں بعض فقہاء کے نزدیک کچھ قیود ہیں۔

چنانچہ مالکیہ نے کہا: بلی کا چمڑا حاصل کرنے کے لئے تاکہ اس سے فائدہ اٹھایا جائے اسکی بیع جائز ہے، لیکن اگر اس کا چمڑا حاصل کرنے کے قصد کے بغیر فروخت کرے تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی، لیکن مالکیہ میں سے بنانی نے کہا: صحیح بات یہ ہے کہ بلی سے زندہ حالت میں فائدہ اٹھانے کے لئے اس کو فروخت کرنا جائز ہے(۱)۔

شافعیہ نے جواز کو پالتو بلی کے ساتھ خاص کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک جنگلی بلی کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جاتا ہے(۲)۔

علماء کی ایک جماعت کا مذہب ہے جن میں حضرت ابوہریرہؓ مجاہد، طاؤس اور جابر بن زید ہیں، اور یہی مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے جس کو جزولی نے صحیح قرار دیا ہے اور امام احمد کے نزدیک ایک روایت ہے جس کو ابوبکر نے مختار کہا ہے کہ بلی کی بیع مکروہ ہے(۳)، اس لئے کہ حضرت ابو الزبیر کی حدیث ہے انہوں نے کہا: **"سألت جابراً عن ثمن الكلب والسنور فقال: زجر النبي ﷺ عن ذلك"**(۴) (میں نے حضرت جابرؓ سے کتا اور بلی کی قیمت کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے)، نیز اس لئے کہ اس کا کھانا مکروہ ہے، لہذا اسی بنیاد پر اس کی بیع بھی مکروہ ہوگی۔

بعض علماء کا مذہب ہے کہ بلی کی بیع جائز نہیں(۵)، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ نهى عن ثمن الكلب والسنور"**(۶) (نبی کریم ﷺ نے کتا اور بلی کے ثمن

= ۱/۸۷، تحفۃ المحتاج ۱/۲۹۶۔

(۱) البدائع ۵/۱۴۲، مواہب الجلیل ۴/۲۶۷-۲۶۸، المجموع للنووی ۹/۲۲۹-۲۳۰، المغنی لابن قدامہ ۴/۲۸۳-۲۸۵۔

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۴/۲۶۷-۲۶۸، جواہر الإکلیل ۲/۵۔

(۲) المجموع للنووی ۹/۲۲۹-۲۳۰۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب ۴/۲۶۷-۲۶۸، المجموع للإمام النووی ۹/۲۲۹، المغنی لابن قدامہ ۴/۲۸۴۔

(۴) حدیث ابی الزبیر: "سألت جابرا عن ثمن الكلب والسنور......" کی روایت مسلم (۳/۱۱۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) المجموع للنووی ۹/۲۲۹-۲۳۰، نیز دیکھئے: مواہب الجلیل ۴/۲۶۸، المغنی لابن قدامہ ۴/۲۸۴-۲۸۵۔

(۶) حدیث جابر: "أن النبي ﷺ نهى عن ثمن الكلب والسنور" کی

سے منع فرمایا ہے)، نیز حضرت جابرؓ کی گزشتہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ زجر عن ثمن الکلب والسنور"۔

ھ- بلی کی ضائع کردہ چیز کا ضمان:

۶ - حنابلہ اور اصح قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بلی، پرندہ یا کھانا یا ان کے علاوہ کسی چیز کو تلف کردے تو اس کا مالک (یعنی جس نے اس کو اپنے گھر میں ٹھکانا دیا ہے) اس کی تلف کردہ چیز کا ضامن ہوگا اگر یہ اس کی عادت ہو، خواہ یہ رات میں ہو یا دن میں، جیسا کہ کاٹنے والے کتے کو چھوڑنے والا اس کے تلف کردہ شئ کا ضامن ہوگا، اس لئے مناسب ہے کہ اس جیسی بلی کو باندھا جائے اور اس کے شر کو روکا جائے اس کے مثل ہر وہ جانور ہے جو تعدی کا عادی ہو جیسے اونٹ اور گدھا جو جانوروں کو کاٹنے اور ان کو تلف کرنے میں مشہور ہوں۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے: نہ رات کو ضامن ہوگا نہ دن کو، اس لئے کہ بلی کو باندھ کر رکھنے کا رواج نہیں ہے، اس علت کا تقاضا ہے کہ اگر نقصان پہنچانے والا جانور ایسا ہو جس کو باندھ کر رکھنے کا رواج ہو اور اس کا مالک اس کو چھوڑ دے تو اس کے تلف کردہ شئ کا ضامن ہوگا، اصطخری نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس وقت اس کو چھوڑنے کی وجہ سے کوتاہی کرنے والا ہوگا[1]۔

لیکن جب بلی وغیرہ کی طرف سے اس قسم کے اتلاف ونقصان کو نہ جانا جائے مطلب یہ ہے کہ بلی وغیرہ کے مالک اپنے جانور کی طرف سے اس کو نہ جانتے ہوں تو حنابلہ کے نزدیک اس کے تلف کردہ کا ضامن نہ ہوگا، شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہی ہے خواہ ضائع کرنا رات میں ہو یا دن میں، اس لئے کہ اس سے کھانے کو محفوظ کرنے کا رواج ہے، اس کو باندھنے کا رواج نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے: رات میں جو تلف کرے اس کا ضامن ہوگا اور دن میں جو تلف کرے اس کا ضامن نہ ہوگا جیسے چوپایہ ہیں[1]۔

جانور جو تلف کرے اس کے ضمان کے حکم کے بارے میں فقہاء کی آراء کے لئے دیکھئے: اصطلاح (ضمان فقرہ ر ۱۰۷-۱۰۹)۔

و- حملہ آور بلی کو قتل کرنا:

۷ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ کبوتر وغیرہ کی طرف سے دفاع کرنے میں اگر بلی ہلاک ہوجائے تو کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے حملہ کیا ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ اس کو دفع کرنے کے لئے اس کو قتل کرنا متعین ہو اس کے بغیر اس کو دفع کرنا ممکن نہ ہو جیسے حملہ آور کو قتل کرنا، لیکن اگر اس کو دفع کرنے کے لئے اس کو قتل کرنا متعین نہ ہو یعنی مار کر یا ڈانٹ کر اس کو دفع کرنا ممکن ہو تو اس کو قتل کرنا جائز نہیں بلکہ معمولی طریقہ سے دفع کرے جیسے حملہ آور کو دفع کیا جاتا ہے، اور اگر بلی مثلاً چھوٹی ہو اور معمولی مار سے اس کو دفع کرنا مفید نہ ہو لیکن اس کو گھر سے نکال کر اور دروازہ بند کر کے اس کو دفع کرنا ممکن ہو بار بار اس کو دفع کرنا ممکن ہو تو اس کو قتل کرنا اور بہت سخت طریقہ سے مارنا جائز نہیں۔

حملہ آور کی طرح بلی کو کم سے کم سزا کے ذریعہ دفع کرنے کے وجوب میں وہ بھی داخل ہے جس کی اذیت بلیوں کی عادت سے الگ

= روایت ابوداؤد (۳ر ۷۵۲ طبع حمص) اور ترمذی (۳ر ۵۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴ر ۲۰۷، القلیوبی وعمیرہ ۴ر ۲۱۳، المغنی ۸ر ۳۳۸۔

(۱) المغنی ۸ر ۳۳۸، تحفۃ المحتاج مع الحواشی ۹ر ۲۰۹-۲۱۰، نہایۃ المحتاج ۸ر ۴۰-۴۱، مغنی المحتاج ۴ر ۲۰۷، القلیوبی ۴ر ۲۱۳۔

ہو اور یہ اس سے بار بار واقع ہو، اس عادت کے انضباط میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض نے کہا: اگر چہ ایک بار ہو، دمیری نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اس میں دو یا تین بار کے بارے میں اختلاف ہوگا جیسا کہ سدھائے ہوئے کتے کے بارے میں ہے۔

اگر بلی نقصان پہنچانے والی اور فساد پیدا کرنے والی ہوجائے تو کیا اس کو اس کے سکون کی حالت میں قتل کرنا جائز ہوگا؟ دو اقوال ہیں: اصح قول (یہی قفال نے کہا ہے) جائز نہیں، اس لئے کہ اس کا نقصان پہنچانا عارضی ہے اور اس سے بچنا آسان ہے، شافعیہ میں سے قاضی نے مطلقاً اس کے قتل کو جائز قرار دیا ہے یعنی خواہ حملہ کرنے کی حالت میں ہو یا سکون کی حالت میں ہو، خواہ قتل کے بغیر اس کو دفع کرنا ممکن ہو یا ممکن نہ ہو، اس لئے کہ جس سے اس کو دفع کیا جائے اس کی طرف سے غافل ہونے کی صورت میں کبھی وہ دوبارہ آتی ہے اور تلف کر دیتی ہے، نیز اس لئے کہ (اس حالت میں) قتل کے بغیر اس کے شر کو نہیں روکا جاسکتا ہے [1]۔

اس قول کو ابن عبدالسلام نے معتمد کہا ہے، چنانچہ انہوں نے فتوی دیا ہے کہ اگر بلی کی اذیت رسانی عادت کے خلاف ہو اور اس سے بار بار واقع ہو تو اس کو قتل کرنا جائز ہے، اذرعی نے آوارہ بلی کے بارے میں جس کا کوئی مالک نہ ہو اس کو کاٹنے والے کتا کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے اس کو اختیار کیا ہے، قاضی نے اس کو فواسق خمسہ کے ساتھ جوڑا ہے۔

راجح قول میں حاملہ بلی کو اسی طرح دفع کرنا جائز ہے بلکہ واجب ہے، اس کے حاملہ یا غیر حاملہ ہونے کو نہیں دیکھا جائے گا، اگر چہ ہم کہیں کہ اس کو حمل کا علم ہو، اس لئے کہ ہمیں اس کی زندگی کا یقین نہیں اور اگر اس کو دفع نہ کرے تو اس کے ضرر پہنچانے کا یقین ہے، لہذا اس کی رعایت کی جائے گی [1]۔

شافعیہ میں سے بلقینی سے دریافت کیا گیا کہ کسی جگہ کسی بلی کی ولادت کی عادت ہو اور اس جگہ سے اس کو الفت ہوگئی ہو اور وہاں سے چلی جاتی ہو پھر پناہ لینے کے لئے اس جگہ لوٹ آتی ہو تو کیا اس جگہ کا مالک بلی کے تلف کرنے والے کو ضامن قرار دے گا؟ تو جواب دیا کہ ضمان نہ ہوگا اس لئے کہ وہ بلی کسی کے قبضہ میں نہیں، ورنہ قبضہ والا ضامن ہوگا [2]۔

اگر بلی ایذا پہنچانے والی ہو تو حنفیہ نے تیز چاقو سے اس کے ذبح کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اس کو مارنے اور اس کے کان ملنے کو مکروہ قرار دیا ہے، قنیہ میں ہے: کسی بھی فائدے کے لئے بلی کو ذبح کرنا جائز ہے [3]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر بلی کی ایذا رسانی بلیوں کی عادت کے خلاف ہو اور بار بار ہو تو اس کو قتل کرنا جائز ہے، اگر اس کی ایذا رسانی بلیوں کی عادت کے خلاف نہ ہو اسکی طرف سے ایذا رسانی اچانک پیش آئے تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا [4]۔

دیکھئے: اصطلاح (صیال فقرہ ۵)۔

ز- بلی کا گوشت کھانے کا حکم:

۸- بلی کا گوشت کھانے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور حنفیہ، ایک قول میں مالکیہ، جنگلی بلی کے تعلق سے

---

(۱) تحفۃ المحتاج مع الحواشی ۹/۲۰۹-۲۱۰، نہایۃ المحتاج ۸/۴۰-۴۱، مغنی المحتاج ۴/۲۰۷، قلیوبی ۴/۲۱۳۔

(۱) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج مع حاشیۃ الشروانی ۹/۲۱۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج بشرح المنہاج ۸/۴۱، حاشیۃ الشروانی مع تحفۃ المحتاج ۹/۲۱۰۔

(۳) البحر الرائق ۸/۲۳۲، حاشیۃ الطحطاوی ۴/۲۳۲، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۶۱۔

(۴) الحطاب ۳/۲۳۶۔

اصح قول میں اور پالتو بلی کے تعلق سے صحیح قول میں شافعیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ بلی کا کھانا حرام ہے، خواہ پالتو ہو یا جنگلی اس لئے کہ حدیث ہے: ”**كل ذي ناب من السباع فأكله حرام**“(۱) (ہر ذی ناب درندہ کا کھانا حرام ہے)، نیز اس لئے کہ وہ اپنے ناب (دانت) سے حملہ کرتی ہے، لہذا وہ شیر کے مشابہ ہے، نیز اس لئے کہ ایک دوسری حدیث میں ہے: ”**الهر سبع**“(۲) (بلی درندہ ہے)۔

ایک قول میں مالکیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کا گوشت کھانا مکروہ ہے۔

اصح کے بالمقابل قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کی رائے ہے کہ جنگلی بلی کا گوشت کھانا حلال ہے، اسی طرح شافعیہ کے نزدیک صحیح کے بالمقابل قول میں پالتو بلی کا کھانا حلال ہے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (أطعمہ فقرہ/ ۲۴-۲۹)۔

---

(۱) حدیث: ”**كل ذي ناب من السباع فأكله حرام**“ کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۴ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ”**الهر سبع**“ کی روایت احمد نے المسند (۲/ ۴۴۲ طبع المیمنیہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۴۵ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں عیسی بن المسیب ہیں، ابو حاتم نے ان کو ثقہ کہا ہے، دوسروں نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) البنایہ ۱/ ۴۵۰، مواہب الجلیل ۴/ ۲۶۸، الدسوقی ۲/ ۱۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۰، تحفۃ المحتاج مع الحاشیتین ۹/ ۳۸۰، الإنصاف ۱۰/ ۳۵۵، ۳۶۰-۳۶۱۔

ہزل

تعریف:

۱- ہزل لغت میں: **ہزل** کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **ہزل ہزلا** (باب ضرب سے) مذاق کرنا۔

ہزل، **جد** کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: **جد فی کلامہ جدا** (باب ضرب سے) ہزل کی ضد ہے(۱)۔

اسی معنی میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ”**ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة**“(۲) (تین چیزوں میں ان کا جد بھی جد ہے، اور ہزل بھی جد ہے، نکاح، طلاق اور رجعت)۔

ہزل سے اصطلاح میں مراد ایسا لفظ ہے کہ اس کی دلالت سے اس کا معنی مراد نہ ہو، نہ حقیقی نہ مجازی یہ جد کی ضد ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- لعب:

۲- لعب لغت میں: **لعب** کا مصدر ہے، **لعب** جد کی ضد ہے، اگر

---

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۲) حدیث: ”ثلاث جدهن جد......“ کی روایت ترمذی (۳/ ۴۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے، اسی طرح ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۴۴۹) طبع العلمیہ میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) شرح التوضیح ۲/ ۱۸۷، التعریفات للجرجانی، القواعد للبرکتی، ابن عابدین ۲/ ۴۲۳، تیسیر التحریر علی کتاب التحریر ۲/ ۲۹۰۔

کوئی شخص کوئی کام کرے اور اس سے کسی صحیح مقصد کا قصد نہ کرے تو کہا جاتا ہے: **لعب فلان**[1]۔

لعب اصطلاح میں: جس سے بالکل کوئی فائدہ نہ ہو[2]۔

ہزل اور لعب میں ربط: عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، عرف میں لعب، ہزل سے مطلقا عام ہے اور ہزل خاص ہے، اس لئے کہ ہزل کلام کے ساتھ خاص ہے اور لعب کلام کے علاوہ سے بھی ہوتا ہے۔

ب-مزاح:

۳-**مزاح لغت میں**: شئ کو جد سے الگ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **مزح مزحا** (باب فتح سے) **مزاحة** میم کے فتحہ کے ساتھ اور اسم **مزاح** (دل لگی) میم کے ضمہ کے ساتھ ہے۔

کہا جاتا ہے: **مزاح، زحت الشئ عن موضعه وأزحته عنه** سے ماخوذ ہے یعنی اس کو الگ کرنا اس لئے کہ وہ جد سے الگ کرنا ہے[3]۔

مزاح اصطلاح میں: برکتی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: مزاح (میم کے ضمہ کے ساتھ) اذیت کے بغیر نرمی کرنے اور مہربانی طلب کرنے کے طور پر دوسرے سے کھل کر بات کرنا، تاکہ استہزاء اور سخریہ اس سے خارج ہوجائے[4]۔

ہزل اور مزاح میں ربط یہ ہے کہ دونوں جد کی ضد ہیں۔

ج-خطا:

۴-**خطا لغت میں**: صواب (درست) کی ضد ہے، یہ مد کے ساتھ

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۴/۱۸۵۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

اور بغیر مد کے بھی آتا ہے، یہ **أخطأ** کا اسم ہے، اسم فاعل مخطی ہے، ابوعبیدہ نے کہا: **خطئی خطاءً** باب سمع سے اور أخطأ ایک ہی معنی میں ہے یعنی عمد کے بغیر گناہ کرنا[1]۔

خطا اصطلاح میں: کوئی فعل یا قول ہے جو انسان سے بلا ارادہ صادر ہوا اس وجہ سے کہ اس نے کسی کام کے کرنے کے وقت غور وفکر چھوڑ دیا جو مقصود تھا[2]، یا یہ وہ ہے جس میں انسان کا کوئی قصد نہ ہو[3]۔

ہزل اور خطا میں ربط یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اہلیت کے کسی عوارض میں سے ہے، اور سبب پر راضی ہونے کے اعتبار سے دونوں ایک دوسرے کے متضاد ہیں، چنانچہ ہزل کرنے والا سبب پر راضی ہوتا ہے، حکم کے واقع کرنے پر راضی نہیں ہوتا ہے جبکہ مخطی (خطا کار) دونوں میں سے کسی پر راضی نہیں ہوتا ہے[4]۔

د-تلجئہ (مجبور کرنا):

۵-تلجئہ لغت میں اکراہ اور اضطرار کے معنی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: **لجأ إلى الحصن و غيره لجاءً** (مہموز ہے باب فتح وسمع سے) **التجا إليه**، کسی کی پناہ لینا، اور حض (قلع)، ملجا (میم کے فتحہ اور جیم کے فتحہ کے ساتھ) پناہ گاہ، **والجائة اليه، ولجأته** (باب افعال وتفعیل سے) میں نے اس کو مجبور کیا[5]۔

تلجئہ اصطلاح میں یہ ہے کہ کوئی تم کو مجبور کرے کہ ایسا کام کرو

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) کشف الأسرار ۴/۱۵۰۰، التلویح ۲/۱۱۴ طبع دار الکتب العلمیہ۔
(۳) التعریفات للجرجانی۔
(۴) تیسیر التحریر ۲/۳۰۷، فتح الغفار بشرح المنار لابن نجیم ۳/۱۱۹، نقلاً عن التحریر۔
(۵) المصباح المنیر۔

جس کا باطن اس کے ظاہر کے خلاف ہو(۱)۔

ہزل اور تلجئہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے(۲)۔

اہلیت پر ہزل کا اثر:

ہزل نہ اہلیت کے منافی ہے نہ اختیار اور رضا کے منافی ہے، ہم ذیل میں اس کی وضاحت کرتے ہیں:

الف- ہزل اہلیت کے منافی نہیں ہے:

٦- علماء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہزل اہلیت کے منافی بالکل نہیں ہے، رہی اہلیت وجوب (یہ انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کا دوسرے پر یا دوسرے کا اس پر شرعی حقوق واجب ہوں) تو اس لئے کہ اس کا تعلق ذمہ سے ہوتا ہے اور ہازل کے زندہ موجود ہونے کی وجہ سے اس کا ذمہ موجود وقائم رہتا ہے رہی اہلیت ادا (یہ اس کا اس لائق ہونا ہے کہ شرعاً معتبر طور پر اس سے فعل صادر ہو) تو اس لئے کہ اس کا تعلق عقل سے ہوتا ہے اور ہازل عاقل ہوتا ہے(۳)۔

ب- ہزل اختیار اور رضامندی کے منافی نہیں ہے:

٧- علماء حنفیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ ہزل کام کرنے کے اختیار اور اس پر رضامندی کے منافی نہیں ہے(۴)، وہ صرف حکم کے اختیار اور اس پر رضا کے منافی ہوتا ہے، لہذا اگر کہے: **بعت لفلان كذا** (میں نے فلاں سے یہ سامان فروخت کیا) تو وہ خریدار کی طرف اپنے سامان کی ملکیت کو منتقل کرنے کا ارادہ نہیں کرتا ہے (اور یہی حکم ہے) نہ اس کو اختیار کرے گا نہ اس سے راضی ہوگا لیکن عقد کے صیغہ کو ادا کرنے اور اس کو اپنی زبان پر جاری کرنے پر راضی ہوگا اور اس کو اختیار کرے گا پس ہزل بیع میں خیار شرط کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ خیار حکم کے حق میں رضا اور اختیار دونوں کو ختم کردیتا ہے، کیونکہ مدت خیار میں وہ عقد کو نافذ کرنے اور نافذ نہ کرنے میں آزاد ہوتا ہے اور خیار، سبب یعنی صیغہ کو ادا کرنے کے حق میں رضا اور اختیار کو ختم نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ صیغہ عقد کو عاقد نے اپنی رضا اور اختیار سے ادا کیا ہے، لیکن خیار صیغہ پر حکم کے فوراً مرتب ہونے کو روک دیتا ہے لہذا اسی طرح ہزل میں، سبب کے حق میں رضا اور اختیار موجود ہوں گے حکم کے حق میں موجود نہ ہوں گے(۱)۔

عبدالعزیز بخاری کہتے ہیں: ہزل اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ سبب کے ادا کرنے میں اختیار اور رضا کے منافی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث کی وجہ سے ہزل نکاح میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے، آپ کا ارشاد ہے: "**ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق والرجعة**"(۲) (تین چیزوں میں ان کا جد بھی جد ہے اور ہزل بھی جد ہے نکاح، طلاق اور رجعت) پس نکاح میں اس کے موثر نہ ہونے سے معلوم ہوا کہ وہ ایجاب (یعنی سبب) کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ کلام اور اس کے سبب ہونے کے منافی ہوتا تو نکاح صحیح نہ ہوتا اس لئے کہ نکاح فاسد کلام سے منعقد نہیں ہوتا ہے کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ مجنون کے کلام کے فاسد ہونے کی وجہ سے اس سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ ہازل کا

---

(۱) شرح المنار، حاشیہ عزمی زادہ/ص ۹۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۲۰۹۔

(۳) التوضیح والتلویح ۲/ ۳۹۴، ۷ ۳۳ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۴) اختیار: کسی شی کا قصد و ارادہ کرنا ہے، رضا: اس کو ترجیح دینا اور اسکو اچھا سمجھنا ہے (مشکاۃ الأنوار ۲/ ۱۰۹، التلویح ۲/ ۳۹۴)۔

---

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۳۸۷ ۱۴، التوضیح والتلویح ۲/ ۳۹۴، تیسیر التحریر ۲/ ۲۹۰، مشکاۃ الأنوار ۲/ ۱۰۹۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ/ ۱ میں گذر چکی۔

کلام سبب ہونے میں صحیح ہے۔

اور جب ہزل ایسا ہوتو وہ نہ تو اہلیت کے منافی ہے نہ کسی حکم کے واجب ہونے کے منافی ہے، نہ کسی بھی حال میں خطاب کے ساقط ہونے میں عذر ہوگا، لیکن جب ہزل کا اثر وہ ہے جو ہم نے کہا یعنی وہ حکم کے اختیار کرنے اور اس پر رضا کے منافی ہے تو واجب ہوگا کہ رضا اور اختیار کے حکم میں ہزل کے ساتھ احکام کی تقسیم کی جائے، لہذا ہر وہ حکم جس کا تعلق سبب سے ہو اور اس کا ثبوت رضا اور اختیار پر موقوف نہ ہو وہ ہزل کے ساتھ ثابت ہوگا اور جو حکم رضا و اختیار سے متعلق ہو وہ ہزل کے ساتھ ثابت نہ ہوگا[۱]۔

تصرفات میں ہزل کے موجود ہونے اور اس کا اعتبار کرنے کی شرط:

۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تصرفات میں ہزل کے موجود ہونے اور اس کا اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ زبان سے اس کی صراحت ہو مثلاً کہے: میں ہزل کے طور پر فروخت کر رہا ہوں، دلالت حال پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا البتہ عقد میں اس کو ذکر کرنیکی شرط نہ ہوگی، چنانچہ عقد سے قبل باہمی اتفاق کا ہوجانا کافی ہوگا۔

اگر دونوں اصل بیع میں ہزل پر اتفاق کرلیں یعنی دونوں اس بات پر متفق ہوجائیں کہ وہ دونوں لوگوں کے سامنے بیع کا لفظ استعمال کریں گے اور بیع مراد نہیں لیں گے اور دونوں بنا کرنے پر بھی متفق ہوں، یعنی اس پر دونوں کا اتفاق ہو کہ ہزل کو ختم نہیں کریں گے اور اس سے رجوع نہیں کریں گے تو بیع منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ بیع کے اہل کی طرف سے اس کے محل میں صادر ہوئی ہے، لیکن اس کے حکم پر راضی نہ ہونے کیوجہ سے فاسد ہوگی اور یہ ایسا ہو گیا جیسے

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۱۴۷۸۔

دائمی خیار شرط کے ساتھ بیع کی جائے لیکن قبضہ سے وہ مالک نہ ہوسکے گا کیونکہ حکم پر رضامندی نہیں ہے[۱]۔

ہزل سے متعلق احکام:

۹- ہزل کسی بھی تصرف میں ہوسکتا ہے، حنفیہ نے کہا: رضا اور اختیار کے اعتبار سے تصرفات کی تین قسمیں ہیں: انشاءات، اخبارات اور اعتقادات، اس لئے کہ تصرف کا مقصد اگر کسی شرعی حکم کو از سرنو وجود میں لانا ہوتو انشاء ہے اور اگر ایسا نہ ہوتو اگر اس کا مقصد کسی واقعہ کو بیان کرنا ہوتو اخبار ہے ورنہ اعتقاد ہے، ہم ذیل میں ہر قسم سے متعلق احکام ذکر کر رہے ہیں[۲]۔

پہلی قسم: انشاءات میں ہزل:

۱۰- انشاءات میں ہزل کی دو انواع ہیں: اس لئے کہ یہ ان عقود و تصرفات میں ہوگا جن میں نقض کا احتمال ہو، (یعنی ان میں فسخ و اقالہ ہوسکے جیسے بیع و اجارہ) یا ان میں ہوگا جن میں نقض کا احتمال نہ ہو جیسے نکاح، طلاق اور رجعت، ہم ذیل میں ان دونوں میں سے ہر ایک میں ہزل کا اثر ذکر کر رہے ہیں۔

پہلی نوع: ان عقود و تصرفات میں ہزل جن میں نقض کا احتمال ہو:

۱۱- جن عقود میں ہزل کا احتمال ہو ان میں اس کا حکم، عاقدین میں سے ہر ایک کے ہزل کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں یا تو اصل عقد میں ہزل کریں گے (مثلاً بیع) یا بدل کی مقدار

(۱) مشکاۃ الأنوار فی أصول المنار ۲/ ۱۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۷، کشف الأسرار ۴/ ۱۴۷۷، التوضیح والتلویح ۲/ ۳۹۴۔

(۲) تیسیر التحریر ۲/ ۲۹۰، شرح التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۸۷۔

میں یا بدل کی جنس میں، ذیل میں ہم ان میں سے ہر ایک کا حکم اور ان سے پیدا ہونے والی صورتوں کا ذکر کر رہے ہیں (۱)۔

پہلی صورت: اصل عقد میں مواضعت (موافقت) پر بنا کرنے پر عاقدین کا متفق ہونا:

۱۲ - اگر عاقدین اس پر متفق ہوں کہ وہ دونوں مواضعت یعنی ہزل کو ختم نہ کرنے اور اس سے رجوع نہ کرنے پر عقد کی بنا کریں گے تو اس عقد کے حکم کے بارے میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض کا مذہب ہے کہ وہ فاسد ہے لیکن منعقد ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے اہل سے صادر ہوا ہے، اور اس کے محل میں ہوا ہے، لیکن بیع فاسد ہوگی اس لئے کہ اس کے حکم پر رضامندی نہیں ہے، لہذا ہزل پر ان دونوں کا متفق ہونا دائمی خیار شرط کے ساتھ بیع کی طرح ہے لیکن قبضہ سے مالک نہ ہوگا (جیسا کہ بیع فاسد کی شان ہے) اس لئے کہ حکم پر رضامندی نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر مبیع غلام ہو اور خریدار اس پر قبضہ کرنے کے بعد اس کو آزاد کردے تو اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا بعض نے کہا: عقد باطل ہوگا۔

صاحب شرح المنار نے کہا: مناسب ہے کہ بیع باطل ہو اس لئے کہ اس کا حکم موجود نہیں ہے وہ یہ ہے کہ قبضہ سے مالک نہیں ہو رہا ہے، حالانکہ بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ قبضہ سے مالک ہو جائے گا، چنانچہ خانیہ اور قنیہ میں صراحت ہے کہ وہ بیع باطل ہوگی۔

ابن عابدین نے کہا: بعض علماء نے کہا ہے کہ خانیہ میں جو کچھ ہے اس میں باطل سے مراد فاسد ہے، جیسا کہ حموی کے حاشیہ میں ہے۔

پھر ابن عابدین نے کہا: یہ زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ یہ اس کے موافق ہے جو اصول کی کتابوں میں ہے یعنی وہ فاسد ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۷، ۸، ۱۲۴، شرح المنار رص ۹۸۱۔

علاوہ ازیں رہاوی نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے: ہازل کے عقد کا موقوف عقد ہونا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ علماء مذہب نے فاسد پر احکام مرتب کیا ہے، موقوف پر نہیں (۱)۔

دوسری صورت: عاقدین گزشتہ مواضعت سے اعراض کرنے اور جد کے طور پر عقد کرنے پر متفق ہوں۔

۱۳ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس صورت میں بیع صحیح اور لازم ہوگی اور مواضعت سے ان کے اعراض کی وجہ سے ہزل باطل ہو جائے گا اس لئے کہ وہ مواضعت لازم نہیں ہے، لہذا عاقدین نے جد کے طور پر عقد بیع کرنے کا جو قصد کیا ہے، اس کی وجہ سے ختم ہو جائے گا، اور یہ اس لئے کہ عقد کی حقیقت (وہ بیع ہے) جب فسخ کا احتمال رکھتی ہے، اس لئے عقد کے بعد عقد کرنا پہلے عقد کو منسوخ کرنے والا ہوتا ہے، تو اس مواضعت کے بعد جو اس سے کم درجہ کی ہے عقد کرنا بدرجہ اولی اس کو منسوخ کرنے والا ہوگا (۲)۔

تیسری صورت: عاقدین اس پر متفق ہوں کہ ہزل سے متصف بیع کے وقت گزشتہ مواضعت پر بنا کرنے یا اس سے اعراض کرنے میں سے کچھ حاضر نہ ہو (یعنی عقد کے وقت ان دونوں کے دل میں کوئی خیال نہ ہو کہ وہ دونوں عقد کی بنیاد مواضعت پر رکھتے ہیں یا اس سے اعراض پر)۔

۱۴ - امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ عقد صحیح ہوگا اس لئے کہ عقود میں اصل صحیح ہونا ہی ہے، لہذا جب تک اس کو بدلنے والی کوئی چیز موجود نہ ہو عقد کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور جب دونوں اس پر متفق ہوں کہ ان کو دونوں میں سے کسی کا خیال نہیں تھا تو بدلنے والی کوئی چیز موجود نہیں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۷، ۸، ۱۲۴، شرح المنار و حواشی رص ۹۸۱، فتح الغفار ۲/ ۱۱۰، فواتح الرحموت ۱/ ۱۶۲۔

(۲) فتح الغفار بشرح المنار ۳/ ۱۱۰، کشف الأسرار للبخاری علی أصول البزدوی ۴/ ۱۴۷۹۔

ہوئی، لہذا اگر عاقدین خاموش ہوں یا اس پر متفق ہوں کہ ان کو کوئی خیال نہیں تھا تو امام ابوحنیفہؒ نے ایجاب کے صحیح ہونے کو اولی قرار دیا ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد کا اعتبار ہوگا ہزل کا اعتبار نہ ہوگا(۱)۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ اس صورت میں عقد فاسد ہوگا اور مواضعت کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہاں وہی ان دونوں کے نزدیک اصل ہے، چنانچہ صاحبین نے مواضعت کا اعتبار کیا ہے، اس لئے کہ اس جیسے میں ممکن حد تک مواضعت کو باقی رکھنے کا عرف ہے، اور مواضعت پہلے ہے، لہذا عقد فاسد ہوگا تاکہ پہلی مواضعت لغو نہ ہو، اور اس میں مشغول ہونا بیکار نہ ہوالا یہ کہ کوئی ایسی صراحت پائی جائے جو اس کو توڑ دے اور وہ اس سے اعراض کرنے پر دونوں کا متفق ہونا ہے(۲)۔

چوتھی صورت: یہ وہ صورت ہے کہ مواضعت پر بنا کرنے اور اس سے اعراض کرنے میں عاقدین کے درمیان اختلاف ہو چنانچہ ان میں سے ایک کہے: ہم نے گذشتہ مواضعت پر عقد کی بنا کی اور دوسرا کہے: ہم دونوں نے جد کے طور پر عقد کیا۔

۱۵-امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ عقد صحیح ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک تمام عقود میں اصل صحیح ہونا ہی ہے لہذا جب تک کوئی بدلنے والی چیز نہ ہو تو اسی پر محمول کیا جائے گا اور کوئی بدلنے والی چیز موجود نہیں ہے اس لئے عقد شرعی میں اصل صحیح اور لازم ہونا ہی ہے یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی معارض ثابت ہو جائے کیونکہ وہ ملک کے لئے ہی مشروع ہوا ہے اور جد ہی اس میں ظاہر ہے۔

لہذا جب دونوں میں اختلاف ہوا تو مواضعت سے اعراض کا دعوی کرنے والا اصل سے استدلال کرنے والا ہے، لہذا اس کا قول معتبر ہوگا، اور مواضعت پر بنا کا دعوی کرنے والا اصل کے خلاف سے استدلال کرنے والا ہے، لہذا اس کا قول معتبر نہ ہوگا، نیز اصل پر عمل کرنا یعنی عقد کو صحیح قرار دینا، مواضعت کا اعتبار کرنے سے ہے اس لئے کہ وہ عارضی ہے اور اس کے مدعی کا دعوی بیان سے منور نہیں ہوا ہے، لہذا اس کا قول معتبر نہ ہوگا جیسا کہ خیار شرط میں ہوتا ہے(۱)۔

صاحبین یعنی امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک: اس صورت میں عقد فاسد ہوگا اور مواضعت کے مدعی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں حضرات نے اعتبار کیا ہے کہ اصل سابقہ مواضعت ہی ہے الا یہ کہ اس کے مناقض کوئی چیز موجود ہو کیونکہ اس پر بنا کرنا ہی ظاہر ہے تاکہ مواضعت میں عاقدین کا مشغول ہونا بے کار نہ ہو جائے، اور رہی یہ بات کہ عقد میں اصل صحت اور لزوم ہے تو اس کا معارض یہ ہے کہ مواضعت عقد پر مقدم ہے، اور مقدم ہونا ترجیح کا ایک سبب ہے، البتہ اس پر اعتراض ہوگا کہ جد کے طور پر عقد کرنا مواضعت کے بعد ہے، اور بعد میں ہونے والا پہلے والے کے لئے ناسخ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے بشرطیکہ اس کو بدلنے والا کوئی معارض نہ ہو جیسا کہ اگر مواضعت پر بنا کرنے پر دونوں متفق ہو جائیں لہذا بیع صحیح اور لازم ہوگی اور ہزل باطل ہوگا(۲)۔

پانچویں اور چھٹی صورتیں:

۱۶-پانچویں صورت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک مواضعت سے اعراض کرے اور دوسرا کہے: مجھ کو کچھ خیال نہ تھا۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک مواضعت پر بنا

(۱) فواتح الرحموت ۱/ ۱۶۲، فتح الغفار بشرح المنار ۲/ ۱۱۰۔

(۲) سابقہ حوالہ۔

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۲۹۱، فتح الغفار ۲/ ۱۱۰، المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۱۲۳۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۴/ ۱۲۳، شرح المنار و حواشی ص ۹۸۲، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۸۸۔

کرے اور دوسرا کہے: مجھ کو کچھ خیال نہ تھا۔

حنفیہ نے ان دونوں صورتوں کا حکم بیان کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق واجب ہے کہ عقد پر عمل کرنے کے لئے خیال کا نہ ہونا اعراض کی طرح ہو، چنانچہ دونوں صورتوں میں عقد صحیح ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک عقود میں اصل صحیح ہونا ہی ہے جب تک کوئی بدلنے والی چیز موجود نہ ہو۔

صاحبین یعنی امام ابویوسف و امام محمد کی اصل پر واجب ہے، خیال کا نہ ہونا مواضعت پر بنا کی طرح ہوتا کہ عرف اور تقویم کی وجہ سے مواضعت کو ترجیح ہو، لہذا دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی عقد صحیح نہ ہوگا، یہ حکم اس صورت سے ماخوذ ہے جس میں عاقدین اس پر متفق ہوں کہ ان دونوں کو کچھ خیال نہ تھا، چنانچہ وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اعراض کے درجہ میں ہوگا اور صاحبین کے نزدیک بنا کے درجہ میں ہوگا[۱] (یہ تیسری صورت ہے جو ابھی ذکر کی گئی ہے)۔

ساتویں صورت:

۱۷-تفتازانی نے التلویح کی شرح میں اس کی صراحت کی ہے چنانچہ انہوں نے کہا: اگر عاقدین اس پر متفق ہوں کہ مواضعت سے اعراض کرنے اور اس پر بنا کرنے میں اختلاف ہوا ہے، یعنی دونوں اقرار کریں کہ ان میں سے ایک نے اعراض کیا اور دوسرے نے بنا کیا تو کوئی صحیح اور لازم ہونے کا قائل نہ ہوگا اور یہ ظاہر ہے[۲]۔

۱۸-اصح قول میں شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کا ایک قول ہے کہ ہزل کرنے والے کی بیع صحیح ہے اس لئے کہ اس نے قصد واختیار سے تلفظ کیا ہے اور اس کے اس خیال سے کہ وہ واقع نہ ہو اس کے وقوع سے راضی نہ ہونا موثر نہ ہوگا[۱]۔

۱۹-مشہور قول میں حنابلہ کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول ہے کہ ہازل کی بیع باطل ہوگی، حنابلہ نے کہا: اس لئے کہ اس نے بیع کی حقیقت کا ارادہ نہیں کیا ہے، اور بائع کی طرف سے اس کا یہ قول کہ اس کی بیع ہزل کے طور پر تھی اس پر دلالت کرنے والے قرینہ اور اس کی قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ جھوٹ کا احتمال ہے اور اگر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو بینہ کے بغیر اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا[۲]۔

۲۰-مالکیہ کے نزدیک اصل بیع کے منعقد ہونے میں رضامندی پر دلالت کرنے والا صیغہ ہے۔

لہذا اگر صیغہ ماضی کے لفظ سے ہو جیسے فروخت کرنے والا کہے: میں نے تم سے فروخت کیا، اور دوسرا راضی ہوجائے یا خریدار کہے: میں نے خرید لیا اور دوسرا راضی ہوجائے تو بیع منعقد ہوجائے گی اگرچہ ابتدا کرنے والا کہے: میں راضی نہیں ہوں میں تو دل لگی اور مذاق کررہا تھا۔

اور اگر صیغہ مضارع کے لفظ سے ہو، جیسے فروخت کرنے والا کہے: میں اس کو تم سے اتنے میں فروخت کرتا ہوں اور خریدار راضی ہوجائے یا خریدار کہے: میں اس کو اتنے میں خریدتا ہوں اور بائع راضی ہوجائے تو بیع منعقد ہوجائے گی اور اگر بائع یا خریدار کہے: میں نے بیچنے یا خریدنے کا ارادہ نہیں کیا تھا، میں تو دل لگی کررہا تھا تو اس سے حلف لیا جائے گا اور اس کے لئے بیع لازم نہ ہوگی۔

اور اگر صیغہ امر کے لفظ سے ہو جیسے خریدار کہے: مجھ سے فروخت کردو اور بائع اس سے کہہ دے: میں نے فروخت کیا، یا بائع

---

(۱) التلویح ۲/۱۸۸، فتح الغفار بشرح المنار ۲/۱۱۰۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/۱۸۸۔

(۱) المجموع ۹/۱۷۳، مغنی المحتاج ۲/۷، ۱۶، ۴۰، الإنصاف ۴/۲۶۶، کشاف القناع ۳/۱۵۰، إعلام الموقعین ۲/۷ ۱۳۔

(۲) سابقہ حوالہ۔

کہے: مجھ سے خرید لو اور خریدار کہے: میں نے خرید لیا تو بیع منعقد ہوجائے گی اگرچہ خریدار کہے: میں دل لگی کر رہا تھا اور اس پر قسم واجب نہ ہوگی، یہ مدونہ کے علاوہ میں امام مالک اور ابن القاسم کا مذہب ہے۔

اور زیادہ راجح وہ ہے جو المدونہ میں ابن القاسم کا مذہب ہے وہ یہ ہے کہ اس پر قسم واجب ہوگی اور جب قسم کھالے تو اس پر بیع لازم نہ ہوگی (۱)۔

ان عقود میں ثمن کے بارے میں ہزل جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں:

۲۱ - اگر عاقدین عقد میں جد پر متفق ہوں لیکن ثمن میں دونوں ہزل کریں تو ثمن میں ہزل یا تو ثمن کی مقدار میں ہوگا یا اس کی جنس میں ہوگا اس بیع کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (بیع التلجئۃ فقرہ/ ۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

دوسری نوع: ان تصرفات میں ہزل جن میں نقض کا احتمال نہیں ہوتا ہے:

۲۲ - وہ تصرفات جن میں نقض کا احتمال نہیں ہے (یہ وہ تصرفات ہیں جن کے ثبوت کے بعد ان میں فسخ و اقالہ نہیں ہوتا ہے) ان کے حالات کے اعتبار سے ان میں ہزل کا حکم الگ الگ ہوگا، اس حیثیت سے کہ ان کے ساتھ مال ملا ہوا ہے، یا مال ملا ہوا نہیں ہے اس لئے کہ یا تو ان میں مال بالکل نہیں ہوگا یا ان میں مال تابع ہوگا یا ان میں مال مقصود ہوگا (۲) تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳، ۴، الشرح الصغیر ۳/ ۱۴، ۱۵، ۱۶۔

(۲) کشف الأسرار ۴/ ۱۴۸۲۔

پہلی حالت: ان تصرفات میں ہزل جن میں نقض کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور اس میں مال بالکل نہ ہو:

اس نوع میں طلاق، ظہار، عتق، قصاص معاف کرنا (ان لوگوں کے نزدیک جن کی رائے ہے کہ عمداً ظلماً قتل کا موجب قصاص متعین ہے) یمین اور نذر داخل ہیں (۱)۔

اس نوع کے تصرفات میں ہزل کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

۲۳ - پہلا قول: جمہور فقہاء (حنفیہ، مشہور قول میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ اس نوع کے تصرفات میں جد اور ہزل دونوں یکساں ہیں، اسی وجہ سے ہازل کی طلاق قضاء و دیانۃ ظاہراً و باطناً واقع ہوجائے گی اور اسی کے مثل باقی تصرفات مذکورہ ہوں گے (۲)۔

انہوں نے استدلال اس حدیث سے کیا ہے، حضرت فضالہ بن عبیدؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ثلاث لا یجوز اللعب فیھن: النکاح والطلاق، والعتق"** (۳) (تین چیزوں میں ہزل جائز نہیں ہے نکاح، طلاق اور عتق)۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۲۴۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸، الإنصاف ۱۰/ ۳۔

(۲) المبسوط ۲۴/ ۱۰۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۳، الاختیار ۳/ ۱۲۴، فتح القدیر ۳/ ۲۳۱، ۳۴۵، فواتح الرحموت ۱/ ۱۶۳، شرح المنار و حواشی رص ۹۸۴، مشکاۃ الأنوار ۲/ ۱۱۱، حاشیۃ الجمل ۴/ ۳۳۸، ۳۳۹، القلیوبی و عمیرہ ۲/ ۲۳۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۴۳۳، نیل المآرب ۲/ ۲۳۴، منار السبیل ۲/ ۲۳۷، المغنی ۹/ ۴۶۳، إعلام الموقعین ۳/ ۱۲۳، الإنصاف ۷/ ۳۹۶۔

(۳) حدیث فضالہ بن عبید: "ثلاث لا یجوز اللعب فیھن......" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۸/ ۳۰۴ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں کی ہے اور

حضرت حسنؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من طلق أو حرر أو أنكح أو نكح فقال: إني كنت لاعبا فهو جائز"[(۱)] (جو شخص طلاق دے یا آزاد کرے یا نکاح کرائے یا نکاح کرے اور کہے: میں مذاق کر رہا تھا تو یہ سب واقع ہوں گے)۔

اسی طرح انہوں نے اجماع سے استدلال کیا ہے، ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ طلاق کا ہزل اور جد دونوں یکساں ہیں[(۲)]۔

جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ان تمام تصرفات کا حکم جو نقض کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور اس میں مال نہ ہو وہی حکم ہے جس کی صراحت اس حدیث میں ہے: "ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"[(۳)] (تین چیزوں میں ان کا جد بھی جد ہے اور ان کا ہزل بھی جد ہے نکاح، طلاق، رجعت)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نکاح، طلاق، رجعت، ظہار، یمین اور عتق سب کا حکم ایک ہے، یعنی ان سب میں ہزل اور جد دونوں یکساں ہوں گے، اس لئے کہ حدیث ہے: "قال رسول الله ﷺ ثلاث جدهن جد وهز لهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"، چنانچہ چند روایات ہیں، بعض میں نکاح، طلاق اور یمین ہے، ایک روایت میں یمین کے بجائے عتق اور ایک روایت میں نکاح، طلاق کے بعد رجعت ہے[(۴)]، ان کو لیا جائے گا اور سب کا حکم ایک ہوگا اور حدیث میں جو مذکور ہے اس کے علاوہ کو یعنی قصاص معاف کرنے اور نذر کو ان پر قیاس کیا گیا ہے، قدر مشترک یہ ہے کہ یہ سب انشاء ہیں اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں چنانچہ قصاص معاف کرنے کو عتق کے ساتھ اور نذر کو یمین کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے۔

مالکیہ نے رجعت کو طلاق، نکاح اور عتق کے ساتھ جوڑا ہے، التوضیح کی کتاب الطلاق میں ابن الحاجب کے قول، **وفي الهزل في الطلاق والنكاح والعتق......** کی شرح میں کہا ہے: ان تینوں کے ساتھ رجعت بھی لاحق ہوگی، اور مشہور لازم ہونا ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ثلاث جدهن جد: النكاح والطلاق والرجعة" (تین چیزوں میں ان کا جد بھی جد ہے اور ان کا ہزل بھی جد ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

لیکن الشرح الصغیر میں صراحت ہے کہ رجعت صریح قول کے ذریعہ ہوگی جیسے بولے میں نے رجعت کی...... اور اس کے ذریعہ نیت کے ساتھ ظاہر و باطن میں رجعت ہوگی، لیکن ہزل کے ساتھ نیت کے نہ ہونے کی وجہ سے صرف ظاہر میں رجعت ہوگی، اس لئے کہ رجعت میں ہزل بھی جد ہے لہذا حاکم اس پر نفقہ اور دوسرے تمام حقوق لازم کرے گا لیکن فیما بینہ و بین اللہ (دیانۃ) اس سے استمتاع اس کے لئے حلال نہ ہوگا اور اس کی میراث میں سے کچھ لینا بھی اس کے لئے حلال نہ ہوگا، اور فرق نکاح اور رجعت کے درمیان (کیونکہ انہوں نے کہا: کہ نکاح ہزل کے ساتھ ظاہر و باطن دونوں میں صحیح ہے اور

= رجعت صحیح ہوگی، اس لئے کہ رجعت، نکاح کو باقی رکھنا ہے اور یہ ابتداء سے کم درجہ ہے اور انشاء میں ان چیزوں کا نہ ہونا شرط نہیں ہے، پس اولی یہ ہے کہ نکاح باقی رکھنے میں بھی یہ شرط نہ ہو، اور بعض روایات میں یہ الفاظ آئے ہیں: "ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح والرجعة والطلاق"۔

= ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۰۸ طبع العلمیہ) میں اس کے ایک راوی کی وجہ سے اس کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۱) حدیث: "من طلق أو حرر......" کی روایت ابن ابی شیبہ (۵/ ۱۰۶ طبع السلفیہ) نے حضرت حسن بصریؒ سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۳۰۳۔

(۳) اس کی تخریج فقرہ/ ۱ میں گذر چکی۔

(۴) البدائع (۳/ ۱۸۶، ۱۸۷) میں ہے: اکراہ، ہزل، لعب اور خطأً کے ساتھ

رجعت صرف ظاہر میں صحیح ہوگی باطن میں نہیں) یہ ہے کہ نکاح کے لئے دونوں جانب سے صیغہ ہوتا ہے لہذا ہزل اس میں معدوم کے درجہ میں ہے اور چونکہ رجعت کا معاملہ کمزور ہے (اس لئے کہ اس کا صیغہ صرف شوہر کی جانب سے ہوتا ہے) لہذا شوہر کا ہزل رجعت میں باطن میں اثر انداز ہوگا(۱)۔

شافعیہ نے حدیث: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: الطلاق والنكاح والرجعة" کو ان تمام تصرفات میں جن کا ذکر گذرا عام قرار دیا ہے اور کہا: ان تین کو بضع کے معاملہ کی اہمیت کی وجہ سے خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے ورنہ تمام تصرفات اسی طرح ہیں، اور ایک روایت میں عتق ہے، اس کی طرف شارع کی توجہ کی وجہ سے اس کو خاص کیا گیا ہے(۲)، ان میں سے بعض نے صراحت کی ہے کہ حدیث میں جن چیزوں کی صراحت ہے ان کے علاوہ میں حکم کا ثبوت قیاس کے قبیل سے ہے(۳)۔

۲۴ - دوسرا قول: مشہور کے بالمقابل قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر ہزل کی دلیل ثابت ہوجائے تو اس پر طلاق لازم نہ ہوگی، یہ لخمی نے کہا ہے، اور ابن القاسم کی رائے ہے کہ اگر دونوں کھیل کر رہے ہوں تو ان دونوں پر کچھ لازم نہ ہوگا(۴)۔

دوسری حالت: ان عقود میں ہزل جو نقض کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور مال ان میں تابع ہو:

۲۵ - ان عقود کی ایک مثال جو نقض کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور مال ان میں تابع ہوتا ہے، عقد نکاح ہے اس میں مال کا تابع ہونا اس لئے ہے کہ مال اس میں مقصود بالذات نہیں ہوتا ہے بلکہ نکاح میں مقصود اصلی زوجین میں سے ہر ایک کا دوسرے سے استمتاع کا حلال ہونا ہے اور توالد بھی ہے اور مال اس میں محل کی عظمت کو ظاہر کرنے، مال خرچ کرنے والے کی رغبت کی سچائی کے اظہار کے لئے ہے، مال خرچ کرنے والا نکاح میں شوہر ہے۔

ان کے ثبوت کے بعد ان کا نقض کا احتمال نہ رکھنا اس لئے ہے کہ ان کے ثبوت کے بعد ان میں فسخ واقالہ جاری نہیں ہوتا ہے، نہ خیار شرط کے ذریعہ اس میں تراخی ہوتی ہے اور نہ دوسرے شرائط پر معلق کرکے اس میں تاخیر ہوتی ہے(۱)۔

نکاح میں ہزل کا حکم:

نکاح میں ہزل یا تو اصل عقد میں ہوگا یا مہر کی مقدار میں، یا اس کی جنس میں ہوگا، ان صورتوں میں سے ہر صورت میں فقہاء کی آراء ہم ذیل میں درج کررہے ہیں:

پہلی صورت: اصل عقد نکاح میں ہزل:

۲۶ - اگر عاقدین اصل نکاح میں ہزل کریں جیسے کسی عورت سے مثلاً ایک ہزار مہر پر نکاح کرے اور حقیقت میں ان دونوں کے درمیان نکاح نہ ہو تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ہزل کرنے والے کا نکاح صحیح ہے اور ہزل باطل ہوگا اور عقد کے حقوق اس پر لازم ہوں گے اس کا قصد معتبر نہ ہوگا، یہ حنفیہ، مشہور مذہب میں مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے، یہی حضرت عمر بن الخطاب، علی،

---

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷۔
(۲) تحفۃ المحتاج مع حواشی الشروانی وابن قاسم العبادی ۸/ ۲۹۔
(۳) حاشیۃ الجمل ۴/ ۳۳۸-۳۳۹۔
(۴) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۴/ ۴۴، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۱۷۴، ۱۷۵۔

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۱۴۸۲، حاشیۃ الجمل ۴/ ۲۳۵۔

ابوالدرداء، اور ابن مسعودؓ سے منقول ہے، سعید بن المسیب سے بھی یہی منقول ہے، ابن القیم نے کہا: صحابہ وتابعین سے یہی منقول ہے اور یہی جمہور کا قول ہے[(۱)]۔

انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کو حضرت فضالہ بن عبیدؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ثلاث لا یجوز اللعب فیهن: الطلاق، والنكاح، والعتق**"[(۲)] (تین چیزوں میں کھلواڑ جائز نہیں، طلاق، نکاح اور عتق)۔

بعض فقہاء کے نزدیک وضاحت اور تفصیل ہے:

چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اصل نکاح میں ہزل جد ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے: میں تم سے ایک ہزار میں باطل اور ہزل کے طور پر شادی کرتا ہوں، اور عورت اور اس کا ولی اس پر اس کی موافقت کریں اور اس گفتگو کے وقت گواہ موجود ہوں پھر اس عورت سے شادی کرے تو قضاء میں اور فیما بینہ و بین اللہ (دیانۃ) دونوں کے مقرر کردہ مہر کے ساتھ نکاح لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: **ثلاث جد هن جد**، نیز اس لئے کہ ہزل صرف اس عقد میں اثر انداز ہوتا ہے جو مکمل ہونے کے بعد فسخ کا احتمال رکھتا ہو جبکہ نکاح فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اسی لئے عیب یا خیار رویت کی وجہ سے اس کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا ہزل اس میں موثر نہ ہوگا اور مال، نکاح میں تابع ہے اس لئے کہ اس میں دونوں جانب کا مقصد توالد کے لئے ایک دوسرے کے حق میں حلال ہونا ہے، اسی طرح مہر کے ذکر کے بغیر ہی صحیح ہوجائے گا اور مہر میں جہالت برداشت کر لی جاتی ہے، جو دوسرے میں برداشت نہیں کی جاتی۔

انہوں نے کہا: ہازل کا عقد نکاح لازم ہوگا اور ہزل باطل ہوگا خواہ عاقدین، مواضعت پر عقد کی بنا کرنے پر متفق ہوں یا اس سے اعراض کرنے پر متفق ہوں یا دونوں اس پر متفق ہوں کہ عقد کے وقت مواضعت پر بنا کرنے یا اس سے اعراض کرنے کا خیال نہیں تھا، یا اس پر بنا کرنے یا اس سے اعراض کرنے میں دونوں کا اختلاف ہو[(۱)]۔

مالکیہ نے کہا: امام مالک اور ان کے اصحاب کا مشہور ومعلوم قول یہ ہے کہ نکاح کا ہزل لازم ہوگا اگرچہ معلوم ہو کہ اس نے ہزل کا قصد کیا ہے بہت سے شیوخ نے اس کی صراحت کی ہے، ابن المواز کی کتاب النوادر میں منقول ہے: امام مالک نے کہا: اگر کوئی شخص کسی سے کہے: (اور وہ کھلواڑ کر رہا ہو) مرے بیٹے سے اپنی بیٹی کی شادی کردو میں اس کو اتنا مہر دوں گا اور دوسرا (ہنسی اور کھیل کے طور پر) کہے: کیا تمہارا ارادہ ایسا ہے؟ وہ کہے: ہاں اس کی شادی کردو اور وہ ہنس رہا ہو پھر کہے: میں نے اس کی شادی کردی تو یہ نکاح لازم ہوگا[(۲)]۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ نکاح کا ہزل ہزل ہوگا، اس میں سے کوئی نافذ نہ ہوگا، الا یہ کہ جد کے طریقہ پر ہو یہ مالکیہ کے نزدیک مشہور کے خلاف رائے ہے[(۳)]۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ جب تک ہزل پر دلیل قائم نہ ہو نکاح کا ہزل جد ہوگا اور اگر ہزل پر دلیل قائم ہوجائے تو نکاح لازم نہ ہوگا

---

(۱) فتح القدیر ۲/۳۵۱، کشف الأسرار ۴/ ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، تیسیر التحریر ۲/ ۲۹۴، ۲۹۵، المدونہ ۲/ ۱۶۸، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۷، الخرشی ۳/ ۱۷۴، مواہب الجلیل ۳/ ۴۲۳-۴۲۴، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۷۳، حاشیۃ الجمل ۴/ ۳۳۸، ۳۳۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۵۱، الفروع لابن مفلح ۵/ ۱۶۸، اعلام الموقعین ۳/ ۱۲۴۔

(۲) حدیث: "ثلاث لا یجوز اللعب فیهن......" کی تخریج فقرہ/ ۲۴ میں گذر چکی۔

(۱) کشف الأسرار ۴/ ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، تیسیر التحریر ۲/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۳/ ۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۷۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/ ۴۲۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۷، الذخیرۃ ۴/ ۴۰۳۔

یہ بھی مالکیہ کے نزدیک ایک رائے ہے[1]۔

دوسری صورت: مہر کی مقدار میں ہزل:

۲۷-اگر عاقدین مہر کی مقدار میں ہزل کریں اس طرح کہ عورت سے علانیہ دو ہزار میں اور پوشیدہ طور پر ایک ہزار میں نکاح کرے اور دونوں عقد میں ظاہر کریں کہ مہر دو ہزار ہے، اور پوشیدہ رکھیں کہ وہ ایک ہزار ہے تو اس عقد کے حکم میں فقہاء کے نزدیک تفصیلات ہیں۔

اس کی تفصیل اصطلاح (مہر فقرہ/ ۵۸) میں دیکھی جائے۔

تیسری حالت: ایسے عقود میں ہزل جو نقض کا احتمال نہ رکھتے ہوں اور مال ان میں مقصود ہو:

۲۸- کچھ عقود ایسے ہیں کہ جو نقض کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور مال ان میں مقصود ہوتا ہے یعنی ان عقود میں مقرر کئے بغیر مال واجب نہیں ہوتا ہے، وہ عقود یہ ہیں: خلع، اسی کے مثل مال کے بدلہ میں طلاق دینا ہے، مال کے بدلہ میں عتق اور مال کے عوض قصاص میں صلح۔

اگر ان عقود میں سے کسی بھی عقد میں ہزل واقع ہو تو معاملہ تین باتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو ہزل اصل عقد میں ہوگا یا مال کی مقررہ مقدار میں ہوگا یا اس کی جنس میں ہوگا، جیسے اگر اپنی بیوی کو ہزل کے طور پر مال کے عوض طلاق دے یا ایک ہزار مال پر مواضعت کے ساتھ دو ہزار پر طلاق دے یا ایک ہزار درہم مال پر مواضعت کے ساتھ ایک سو دینار پر طلاق دے اور ایسا ہی مال کے عوض عتق اور مال کے عوض قصاص سے صلح میں ہوگا، ذیل میں ہم فقہاء کی آراء کی وضاحت پیش کر رہے ہیں:

الف-اصل خلع میں ہزل:

۲۹-اگر زوجین اصل خلع میں ہزل کریں، تو یا تو عقد کے بعد مواضعت پر بنا کرنے یا اس سے اعراض کرنے پر دونوں متفق ہوں گے یا اس پر دونوں کا اتفاق ہوگا کہ بنا یا اعراض میں کسی کا خیال ان دونوں کو نہیں تھا یا اس بارے میں دونوں میں اختلاف ہوگا تو یہ کل چار صورتیں ہوئیں۔

پہلی صورت: اصل خلع میں ہزل:

۳۰-اگر زوجین اصل خلع میں ہزل کریں یعنی دونوں اس پر متفق ہوں کہ وہ لوگوں کے سامنے اتنے پر خلع کریں گے اور یہ ہزل ہوگا اور اس پر دونوں گواہ بنالیں اور عقد کے بعد دونوں اس پر متفق ہوں کہ انہوں نے مواضعت پر عقد کی بنیاد رکھی ہے تو اس صورت کے حکم میں حنفیہ میں اختلاف ہے:

امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور پورا مال لازم ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک خلع میں ہزل بالکل اثر انداز نہیں ہوتا اس لئے کہ خلع میں خیار شرط کا احتمال نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ دونوں اگر خلع میں عورت کے لئے خیار کی شرط لگائیں تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہو جائے گا اور خیار باطل ہوگا اس لئے کہ خلع شوہر کی جانب سے یمین ہے، لہذا وہ قبول سے پہلے رجوع کا مالک نہ ہوگا اور عورت کا قبول کرنا یمین کی شرط ہے، لہذا دوسرے شرائط کی طرح خیار کا احتمال نہیں رکھے گا اور جب خیار کا احتمال نہ ہو تو ہزل کا احتمال بھی نہ ہوگا اس لئے کہ ہزل خیار شرط کے درجہ میں ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک مواضعت پر بنا کرنے یا اس سے اعراض کرنے یا اس میں اختلاف سے حکم الگ

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۴۲۳-۴۲۴۔

الگ نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ اس پر موقوف ہوگی کہ عورت، ہزل کو ساقط کرے اور جد کے طور پر مقررہ مال کے عوض طلاق کو اختیار کرے، دونوں خواہ اصل عقد میں ہزل کریں یا بدل کی مقدار یا اس کی جنس میں ہزل کریں یعنی طلاق، عورت کے چاہنے پر موقوف ہوگی اس لئے کہ مواضعت پر عمل کرنا ممکن ہے، کیونکہ خلع شرائط کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے، بیع اس کے برخلاف ہے، مواضعت پر عمل اس طرح ہوگا کہ طلاق پورے مال سے متعلق ہو اور فی الحال واقع نہ ہو بلکہ عورت کے اختیار پر موقوف ہو۔

تفتازانی نے کہا: جیسے اگر مرد اپنی بیوی سے کہے: ایک ہزار درہم کے عوض تجھ کو تین طلاق ہے اس شرط پر کہ تجھ کو تین دن خیار ہوگا، اور عورت کہے: میں نے قبول کیا تو امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوجائے گا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک: اگر تین دنوں کے اندر طلاق کو رد کردے گی تو طلاق باطل ہوجائے گی اور اجازت دے دے یا رد نہ کرے یہاں تک کہ مدت گذر جائے تو طلاق واقع ہوجائے گی اور ایک ہزار لازم ہوجائے گا، امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عورت چاہے کا یہی مطلب ہے[1]۔

دوسری صورت: ہزل اور اعراض پر متفق ہونا:

۳۱- زوجین اگر خلع میں مواضعت سے اعراض کریں اور دونوں اس پر متفق ہوں کہ عقد جد کے طور پر تھا تو طلاق واقع ہوجائے گی مقررہ مال عورت پر لازم ہوجائے گا اس پر امام ابوحنیفہ اور ان کے دونوں شاگرد امام ابویوسف و امام محمد کا اتفاق ہے۔

لیکن صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ ہزل سرے سے باطل ہے۔

اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس لئے کہ مواضعت سے اعراض کرنے پر دونوں کے متفق ہوجانے سے ہزل باطل ہوجائے گا[1]۔

تیسری صورت: مواضعت سے اعراض اور اس پر بنا کرنے میں زوجین کے درمیان اختلاف:

۳۲- اگر مواضعت سے اعراض کرنے اور اس پر بنا کرنے میں زوجین کے درمیان اختلاف ہوتو امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ جو مواضعت سے اعراض کا دعوی کرے اس کا قول معتبر ہوگا یہاں تک کہ تصرف لازم ہوجائے گا اور مال واجب ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے وقوع سے مانع ہونے میں، ہزل کو اصل طلاق میں موثر قرار دیا ہے، اور خلع میں اس حیثیت سے کہ وہ واقع نہ ہوگا جیسا کہ اس کو بیع میں موثر قرار دیا ہے، بیع کے عاقدین کے درمیان اختلاف کے وقت اس کا قول معتبر ہوتا ہے تو اعراض کا دعوی کرے، کیونکہ جد جو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصل ہے اس کو ہزل پر ترجیح ہوتی ہے جو اصل نہیں ہے تو جب بیع میں ایسا ہے تو نکاح میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

صاحبین (امام ابویوسف و امام محمد) کے نزدیک خلع جائز یعنی لازم ہوگا اور مال واجب ہوگا اور ہزل پر بنا کرنے اور اس سے اعراض کرنے میں عاقدین کا اختلاف مفید نہ ہوگا، اس لئے کہ ہزل ان کے نزدیک ان دونوں کے بنا پر متفق ہونے کی حالت میں اصل تصرف میں اور مال میں موثر نہیں ہوتا ہے تو اختلاف کی حالت میں بدرجہ اولی موثر نہ ہوگا[2]۔

(۱) شرح التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۹۰، المبسوط ۲۴/ ۱۲۶، شرح المنار ص ۹۸۵، کشف الأسرار ۴/ ۱۴۸۴۔

(۱) سابقہ حوالہ۔

(۲) کشف الأسرار علی أصول للبزدوی ۴/ ۱۴۸۵، شرح التلویح علی التوضیح

چوتھی صورت: اعراض اور بنا سے خاموشی یعنی دونوں کو کچھ یاد نہ ہو:

۳۳- حنفیہ کی رائے ہے کہ خلع جائز یعنی لازم ہوگا یہاں تک کہ طلاق واقع ہوجائے گی اور مال لازم ہوجائے گا اس پر امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اتفاق ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس لئے کہ ان کے نزدیک جد راجح ہوتا ہے صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ ہزل باطل ہوتا ہے [۱]۔

ب- جس مال پر خلع کیا جائے اس کی مقدار میں ہزل:

۳۴- حنفیہ نے کہا: جس مال پر خلع کیا جائے اگر اس کی مقدار میں ہزل ہو مثلاً زوجین دو ہزار کا نام لیں اور بدل درحقیقت ایک ہزار ہو، یعنی مال کے ایک ہزار ہونے پر مواضعت کے ساتھ، دو ہزار پر اس کو طلاق دے چنانچہ اگر (خلع کرنے کے بعد) زوجین اس پر متفق ہوں کہ انہوں نے مواضعت پر عقد کی بنا کی ہے:

تو امام ابویوسف اور امام محمد کا مذہب ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی اور پورا مال لازم ہوجائے گا یعنی دو ہزار اس لئے کہ ان کے نزدیک ہزل خلع میں موثر نہیں ہوتا ہے اگرچہ مال میں موثر ہوتا ہے لیکن مال خلع کے تابع ہے اور اس کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے، اس لئے ہزل اس میں موثر نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ طلاق عورت کے اختیار سے متعلق ہوگی یعنی عورت جد کے طور پر پورے مقررہ مال کے عوض طلاق کو اختیار کرے، اس لئے کہ طلاق کا تعلق پورے بدل سے ہوتا ہے اور بعض بدل کا تعلق شرط سے ہوتا ہے اور وہ عورت کا اختیار کرنا ہے، تو بعض طلاق کا تعلق عورت کے اختیار سے ہوجائے گا لیکن چونکہ طلاق میں تبعیض وتجزی نہیں ہوتی ہے لہذا پوری طلاق کا تعلق عورت کے اختیار سے ہوجائے گا، لہذا جب تک عقد میں مذکور پورے مال کو قبول نہیں کرے گی طلاق واقع نہ ہوگی، تفتازانی نے امام صاحب کی رائے کی تعبیر اپنے اس قول سے کی ہے: امام ابوحنیفہ کے نزدیک طلاق عورت کے چاہنے پر موقوف ہوگی کیونکہ مواضعت پر عمل کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ خلع فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے، بیع اس کے برخلاف ہے اور مواضعت پر عمل یہ ہے کہ طلاق پورے مال سے متعلق ہو فی الحال واقع نہ ہو بلکہ عورت کے اختیار کرنے پر موقوف رہے [۱]۔

اور اگر دونوں، ہزل سے اعراض کرنے پر متفق ہوں تو طلاق لازم ہوجائے گی اور پورا مال واجب ہوجائے گا اس لئے کہ دونوں اس پر راضی ہیں۔

اسی طرح اگر دونوں اس پر متفق ہوں کہ ان کو کچھ خیال نہ رہا، تو طلاق واقع ہوجائے گی اور عقد میں مقررہ پورا مال واجب ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک متفق علیہ ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ انہوں نے اس کو جد پر محمول کیا ہے اور اس کو مواضعت سے اولی قرار دیا ہے۔

صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ ہزل اصل میں باطل ہے اور اس کے تابع ہو کر مال میں بھی باطل ہوگا یہاں تک کہ اگر دونوں بنا پر متفق ہوں تو مال واجب ہوگا اور ہزل اس میں موثر نہ ہوگا تو اگر دونوں اس پر متفق ہوں کہ ان کو کچھ خیال نہ رہا تو بدرجہ اولی واجب ہوگا۔

اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہزل سے اعراض کا دعوی کرنیوالے کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ ان کے

= ۲/۱۹۰، شرح المنار ص ۹۸۶۔

(۱) حوالہ سابق۔

(۱) فتح الغفار ۳/۱۱۳، شرح المنار/۹۸۶، شرح التلویح علی التوضیح ۲/۱۹۰۔

نزدیک جد کا پہلو راجح ہوتا ہے، لہذا طلاق واقع ہوجائے گی اور پورا مال واجب ہوجائے گا یہی حکم صاحبین کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک اصل میں ہزل باطل ہوتا ہے لہذا اختلاف غیر مفید ہوگا(۱)۔

ج- جس مال پر خلع ہو اس کی جنس میں ہزل:

۳۵- حنفیہ نے کہا: جس مال پر خلع ہوا گر اس کی جنس میں ہزل ہو، یعنی زوجین اس پر اتفاق کرلیں کہ عقد میں دونوں ایک سو دینار ذکر کریں گے اور بدل دونوں کے مابین ایک سو درہم ہوگا تو امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے:

صاحبین کی رائے ہے کہ ہر حال میں ذکر کردہ ہی واجب ہوگا یعنی خواہ دونوں اعراض کرنے پر یا مواضعت پر بنا کرنے پر متفق ہوں یا اس پر متفق ہوں کہ اعراض اور بنا میں سے کچھ ان کو یاد نہیں رہا، یا بنا اور اعراض کے بارے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک خلع میں ہزل باطل ہے تو مال میں بھی ایسا ہی ہوگا، یا اس لئے کہ ہزل اصل تصرف میں موثر نہیں ہے، تو اصل کے تابع ہو کر مال میں بھی موثر نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ اگر دونوں، مواضعت سے اعراض پر متفق ہوں تو عقد میں مقرر کردہ واجب ہوگا اس لئے کہ ہزل سے اعراض کی وجہ سے وہ باطل ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ دونوں اس پر راضی ہیں۔

اور اگر زوجین مواضعت پر بنا کرنے پر متفق ہوں تو طلاق اس پر موقوف رہے گی کہ عورت جد کے طور پر مقررہ مال کو قبول کرلے اور طلاق کو اختیار کرلے، اس لئے کہ جب ہزل شرط خیار کے درجہ میں ہے تو عقد میں مقررہ مال کو عورت کے قبول کرنے کے صحیح ہونے سے مانع ہوگا تو ایسا ہوجائے گا گویا اس نے طلاق کو دینار کے قبول کرنے پر معلق کیا اور عورت نے قبول نہیں کیا، لہذا طلاق قبول کرنے پر موقوف رہے گی جیسا کہ شرط خیار میں ہوتا ہے۔

اگر زوجین اس پر متفق ہوں کہ بنا اور اعراض میں سے کسی کا خیال ان کو نہیں تھا تو عقد میں مقررہ مال یعنی دینار واجب ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے کہ جد کا پہلو راجح ہوگا۔

اگر بنا اور اعراض کے بارے میں زوجین میں اختلاف ہو تو مواضعت سے اعراض کے مدعی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک وہی اصل ہے۔

عتق اور قصاص سے صلح کے احکام و تعریفات وہی ہوں گے جو طلاق میں ہیں(۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ خلع میں ہزل کا حکم، ہزل کے طور پر طلاق کے حکم کی طرح ہے(۲)، اس لئے کہ حدیث ہے: "**ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد**" (تین چیزوں میں ان کا جد بھی جد ہے اور ان کا ہزل بھی جد ہے)۔

اور گذر چکا ہے کہ ہازل کی طلاق ظاہر و باطن دونوں میں واقع ہوتی ہے، لہذا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی(۳)۔

روضۃ الطالبین میں ہے: اگر ہم کہیں کہ خلع طلاق ہے تو اگر زوجین ہزل کے ساتھ خلع کریں تو نافذ ہوجائے گا، اور اگر ہم کہیں کہ وہ فسخ ہے تو وہ ہازل کی بیع کی طرح ہوگا، اور اس میں اختلاف ہے جس کی بحث گذر چکی(۴)۔

---

(۱) فتح الغفار ۲/ ۱۱۳، شرح المنار ۹۸۶، المستصفی ۱/ ۱۶۳۔

(۱) شرح المنار ۹۸۷، فتح الغفار ۳/ ۱۱۳۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۶۸۵۔

(۳) أسنی المطالب ۳/ ۲۸۱۔

(۴) روضۃ الطالبین ۵/ ۶۸۵۔

شافعیہ کے نزدیک ہازل کی بیع میں اختلاف فقرہ/۱۹ میں گذر چکا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ زوجین، طلاق کے لفظ یا اس کی نیت کے ساتھ ہزل کرتے ہوئے خلع کریں تو طلاق صحیح ہوگی۔

اور اگر طلاق کے لفظ یا اس کی نیت کے بغیر ہزل کرتے ہوئے خلع کریں تو عوض سے خالی ہونے کی وجہ سے خلع صحیح نہ ہوگا، جیسے مبیع...... (۱)۔

تیسری نوع: تبرعات میں ہزل:

الف- ہبہ میں ہزل:

۳۶- ہازل کے ہبہ کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کے حکم کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: ہزل ہبہ کو باطل نہ کرے گا، یہ حنفیہ کی رائے ہے اور حنابلہ کے نزدیک صحیح کے بالمقابل قول ہے (۲)۔

دوم: ہازل کا ہبہ صحیح نہ ہوگا، یہ حنابلہ کا قول ہے: چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ ہزل اور تلجئہ کے طور پر ہبہ صحیح نہ ہوگا بایں طور کہ باطن میں ہبہ مراد نہ ہو، جیسے ظاہر میں ہبہ کیا جائے اور قبضہ بھی کرلیا جائے اور واہب وموہوب لہ اس پر متفق ہوں کہ وہ جب چاہے گا واپس لے لے گا یا موہوب لہ یا کسی دوسرے کے خوف سے ہبہ کیا جائے تو ہبہ صحیح نہ ہوگا اور جب خوف دور ہوجائے تو واہب کو واپس لینے کا حق ہوگا یا وارث کو اپنے حق سے روکنے یا قرض خواہ کو اپنے حق سے روکنے کا ذریعہ ہبہ کو بنایا جائے تو وہ باطل ہوگا اس لئے کہ وسائل مقاصد کے حکم میں ہوتے ہیں (۳)۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۲۱۵، منتہی الإرادات ۳/ ۱۱۰۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم رص ۱۸، الاختیارات رص ۱۷۰۔

(۳) مطالب أولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۴/ ۳۸۷، نیل المآرب ۲/ ۲۸، منار =

اختیارات میں صراحت کی گئی ہے کہ صحیح مذہب کے مطابق ہازل سے ہبہ اور تملیک صحیح نہیں ہوتے ہیں (۱)۔

ب- وقف میں ہزل:

۳۷- حنابلہ نے وقف میں ہزل کے حکم کی صراحت کی ہے، اس کے حکم کے بارے میں ان کے دو اقوال ہیں:

اول: ہازل کا وقف صحیح نہ ہوگا۔

دوم: اس کا وقف صحیح ہوگا۔

بہوتی نے کہا: ہازل کا وقف...... اگر وقف پر آزادی کا پہلو غالب ہو، اس حیثیت سے کہ وہ قابل فسخ نہ ہو تو مناسب ہے کہ صحیح ہوجائے جیسے عتق اور اتلاف، اور اگر اس پر تملیک کی مشابہت غالب ہو تو ہبہ اور تملیک کے مشابہ ہوگا اور صحیح قول کے مطابق وہ صحیح نہ ہوگا، الاختیارات میں یہی ہے (۲)۔

ج- وصیت میں ہزل:

۳۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہزل وصیت کو باطل کردیتا ہے۔

کاسانی نے کہا: جن شرائط کا تعلق وصیت کرنے والے سے ہے ان میں وصیت کرنے والے کی رضامندی بھی ہے، اس لئے کہ یہ ملکیت یا ملکیت سے متعلق کا ایجاب ہے، لہذا اس میں رضامندی ضروری ہے جیسے تمام اشیاء میں ملکیت کا ایجاب ہے، لہذا ہزل کرنے والا یا جس پر اکراہ کیا جائے اور خطا کرنے والے کی وصیت صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ یہ چیزیں رضامندی کو ختم کردیتی ہیں (۳)۔

= السبیل ۲/ ۲۱۔

(۱) الاختیارات رص ۱۷۰۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۴۳، الاختیارات لابن تیمیہ رص ۱۷۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۵، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۲۔

د- ہزل کے طور پر شفعہ کو چھوڑ دینا:

۳۹- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شفیع طلب مواثبہ سے قبل ہزل کے طور پر شفعہ چھوڑ دے تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ ہزل کے طور پر شفعہ چھوڑ دینا اپنے اختیار سے خاموش رہنے کی طرح ہے، کیونکہ ہزل کے طور پر چھوڑنے میں مشغول ہونا لامحالہ فوری طور پر شفعہ طلب کرنے سے خاموش رہنا ہے، اور شفعہ بیع کا علم ہونے کے بعد اپنے اختیار سے حقیقی خاموشی سے باطل ہوجاتا ہے اس لئے کہ یہ اس مطالبہ سے اعراض کرنے کی دلیل ہے، اسی طرح حکمی خاموشی سے بھی باطل ہوجائے گا۔

لیکن مواثبہ کی طلب، تقریر کی طلب اور گواہ بنانے کے بعد، ہزل کے طور پر شفعہ چھوڑنا باطل ہوگا اور شفعہ باقی رہے گا اس لئے شفعہ چھوڑنا اس جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہوجاتا ہے، یہاں تک کہ اگر مواثبہ کی طلب اور تقریر کی طلب کے بعد اس شرط پر شفعہ چھوڑ دے کہ اس کو تین دن خیار رہے گا تو یہ چھوڑنا باطل ہوگا اور شفعہ باقی رہے گا اس لئے کہ شفعہ کو چھوڑنا تجارت کے معنی میں ہے، کیونکہ یہ عوضین میں سے ایک کو اپنی ملکیت میں باقی رکھنا ہے، اسی وجہ سے باپ اور وصی، امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک بچہ کا شفعہ چھوڑنے کے مالک ہوتے ہیں جیسا کہ اس کے لئے بیع وشراء کے مالک ہوتے ہیں، لہذا حکم سے راضی ہونے پر موقوف ہوگا، اور خیار اس سے رضامندی کے لئے مانع ہے لہذا چھوڑنا باطل ہوجائے گا، اسی طرح ہزل حکم پر رضامندی کے لئے مانع ہوگا لہذا اس کی وجہ سے چھوڑنا باطل ہوجائے گا جیسا کہ خیار شرط سے باطل ہوجائے گا اور شفعہ باقی رہے گا(۱)۔

(۱) المبسوط ۲۴/ ۶۶، کشف الأسرار ۴/ ۱۴۸۷۔

ھ- ہزل کے طور پر مقروض کو بری کرنا:

۴۰- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مقروض کو دین سے بری کرنا شفعہ چھوڑنے کی طرح ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: ہزل کے طور پر مقروض کو اپنے دین سے بری کرنا باطل ہے، لہذا اگر ہزل کے طور پر اس کو بری کردے تو یہ بری کرنا صحیح نہ ہوگا اور دین اپنی حالت پر باقی رہے گا اس لئے کہ اگر وہ کہے: میں نے تم کو اس شرط پر دین سے بری کیا کہ مجھ کو خیار ہوگا تو دین ساقط نہ ہوگا اس لئے کہ بری کرنے میں تملیک کا معنی ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے رد کردینے سے رد ہوجاتا ہے، اور تملیک کے معنی کی طرف اللہ تعالی کے اس ارشاد میں اشارہ کیا گیا ہے: "وَأَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ"(۱) (اور اگر معاف کردو تو تمہارے حق میں (اور) بہتر ہے)، لہذا بری کرنے میں خیار شرط اثر انداز ہوگا تو اسی طرح ہزل بھی اس میں اثر انداز ہوگا اس لئے کہ وہ خیار شرط کے درجہ میں ہے(۲)۔

و- ہزل کے طور پر کفیل کو بری کرنا:

۴۱- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ہزل کے طور پر کفیل کو بری کردے تو صحیح نہ ہوگا حالانکہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کفیل کسی عین پر صلح کرلے اور وہ عین ہلاک ہوجائے یا کسی عیب کی وجہ سے اس کو لوٹا دے تو صلح ختم ہوجائے گی اور کفالہ لوٹ آئے گا، اور جب ایسا ہے تو ہزل اس میں عمل کرے گا اور اس کے لئے ثبوت سے مانع ہوگا جیسے خیار(۳)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) کشف الأسرار للبزدوی ۴/ ۵۹۸۔

(۳) کشف الأسرار للبزدوی ۴/ ۵۹۹ طبع دار الکتاب العربی۔

دوسری قسم: خبر دینے میں ہزل:

۴۲- اس بارے میں کہ ہزل خبر دینے کو باطل کردیتا ہے فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہزل خبر دینے کو باطل کردیتا ہے، خواہ اس کی خبر دیتا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے جیسے بیع اور نکاح یا اس کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے طلاق وعتاق اور خواہ شریعت اور لغت دونوں اعتبار سے خبر دیتا ہو، جیسا کہ اگر دونوں اس پر اتفاق کرلیں کہ وہ اقرار کریں گے کہ ان دونوں کے درمیان نکاح ہوا ہے، یا ان دونوں نے اس چیز کو اتنے میں خرید وفروخت کیا ہے یا صرف لغت کے اعتبار سے خبر دینا ہو جیسا کہ اگر اقرار کرے کہ اس پر زید کا اتنا دین ہے، یہ اس لئے کہ خبر دینے کی بنیاد مخبر بہ کی صحت پر ہوتی ہے، یعنی اس حکم کے ثبوت پر جو خبر سے مقصود ہے اور جس کے ثبوت یا نفی کی خبر دینا ہوتی ہے اور ہزل اس کے منافی ہے اور اس کے نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے تو جیسا کہ اکراہ کے ساتھ طلاق اور عتاق کا اقرار باطل ہوتا ہے اسی طرح ہزل کے ساتھ بھی ان کا اقرار باطل ہوگا اس لئے کہ ہزل اکراہ کی طرح کذب کی دلیل ہے یہاں تک کہ اگر ہزل کے بعد اس کی اجازت دے دے تو جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اجازت صرف اس چیز میں ہوتی ہے جو منعقد ہو اور صحیح وباطل ہونے کا احتمال رکھے، اجازت سے کوئی جھوٹ سچ نہیں ہوسکتا ہے، اور یہ طلاق وعتاق وغیرہ ان چیزوں کے انشاء کے برخلاف ہے، جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، اس لئے کہ اس میں ہزل کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا[1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر کہے: میں نے اتنے کا اقرار کیا ہے جبکہ میں بچہ تھا یا سویا ہوا تھا تو اگر یہ متصلاً کہے (یعنی کلام میں فصل نہ ہو) اور بینہ اس کو نہ جھٹلائے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اسی طرح اگر کہے: میں نے اپنی پیدائش سے قبل اتنے کا اقرار کیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، بشرطیکہ فصل کے بغیر کہے اس لئے کہ یہ مذاق کے طور پر ہوگا اور اگر کہے: میں نے ایک ہزار کا اقرار کیا اور مجھے علم نہیں کہ میں بچہ تھا یا بالغ تھا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا یہاں تک کہ یہ ثابت ہوجائے کہ وہ بالغ تھا، اس لئے کہ اصل بالغ نہ ہونا ہے، اس کے برخلاف اگر کہے: مجھے علم نہیں کہ میں عاقل تھا یا نہیں تو اس پر لازم ہوجائے گا اس لئے کہ اصل عقل کا ہونا ہے یہاں تک کہ اس کا نہ ہونا ثابت ہوجائے[1]۔

التاج والإکلیل میں ہے: اگر عذر بیان کرتے ہوئے اقرار کرے: اشہب سے سنا: اگر کوئی شخص کوئی مال خریدے اور اس سے اقالہ کی درخواست کی جائے اور وہ کہے: میں نے اسے اپنے والد پر صدقہ کردیا ہے پھر باپ مر جائے تو اس کی وجہ سے بیٹے کو کچھ نہیں ملے گا اس لئے کہ اس نے لفظ سے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے، بلکہ اس نے صرف اس کا لازم یعنی اپنی ملکیت سے اس کا نکلنا مراد لیا ہے اور وہ اس وقت اس کا مالک نہیں ہے۔

ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا: اگر کسی کا گھر کرایہ پر مانگا جائے اور وہ کہے: یہ میری بیٹی کا ہے پھر مرجائے تو اس کی وجہ سے بیٹی کو کچھ نہیں ملے گا، اگرچہ وہ بچی ہو اور اس کی پرورش میں ہو اس لئے کہ مالک مکان جب کسی کو نہیں دینا چاہتا تو اسی طرح کے جملہ سے معذرت کرتا ہے۔

اشہب وابن نافع نے سنا: اگر کسی شخص سے اس کا چچازاد بھائی درخواست کرے کہ اس کو گھر میں رہائش دے اور وہ کہے: یہ گھر میری بیوی کا ہے پھر دوسرے اور تیسرے کے سوال کے جواب میں بھی یہی بات کہے اور اس کی وجہ سے اس کی بیوی دعوی کرے تو وہ کہے: یہ میں

(۱) شرح التلویح علی التوضیح ۲/۱۹۱، فواتح الرحموت ۱/۱۶۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/۴، فتح القدیر ۳/۳۴۵، تکملۃ حاشیہ ابن عابدین ۲/۸۱، الفتاوی الخیریہ ۲/۹۴۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/۵۳۲، الدسوقی ۳/۴۰۴۔

نے صرف اس کو روکنے کے لئے معذرت کے طور پر کہا ہے، تو اس کی وجہ سے اس کی بیوی کو کچھ نہ ملے گا۔

کبھی کوئی آدمی سلطان سے اپنی باندی کے بارے میں کہتا ہے کہ اس نے میرا بچہ جنا ہے اور غلام کے بارے میں کہتا ہے کہ وہ مدبر ہے تاکہ سلطان ان دونوں کو نہ لے سکے تو اس سلسلہ میں گواہ بنانا اس پر لازم نہ ہوگا، یعنی اس اقرار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ہزل اقرار کو باطل نہیں کرتا۔

چنانچہ حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب میں ہے: اقرار پر مواخذہ ہونے پر امت کا اجماع ہے، اگرچہ ہزل کے طور پر ہو یا کھیل کے طور پر ہو یا جھوٹ ہو اور اگرچہ بعض صورتوں میں اس سے رجوع کرنا جائز ہو(۲)۔

نیل المآرب میں ہے: مکلّف، مختار (جس پر اکراہ نہ کیا گیا ہو) کے علاوہ کا اقرار صحیح نہ ہوگا، اگرچہ اقرار کرنے والا ہازل ہو(۳)۔

کس اقرار سے رجوع کرنا جائز ہے، اور کس سے رجوع کرنا جائز نہیں (خواہ یہ حقوق اللہ میں سے کسی حق میں ہو یا حقوق العباد میں سے کسی حق میں ہو) اس کی تفصیل اصطلاح (اقرار فقرہ/ ۵۹-۶۹) میں دیکھی جائے۔

تیسری قسم: اعتقادات میں ہزل:

اگر اس چیز میں ہزل کرے جس کا تعلق اس کے عقیدہ سے ہو تو یا تو ایسی چیز سے ہزل کرے گا جو کفر کا سبب ہو یا ایسی چیز سے ہزل کرے گا جو اسلام کا سبب ہو۔

الف-مسلمان کا ایسی چیز سے ہزل کرنا جو کفر کا سبب ہو:

۴۳-اگر مسلمان ایسی چیز سے ہزل کرے جو کفر کا سبب ہو جیسے اللہ تعالی یا اس کے فرشتوں، یا اس کی کتابوں یا اس کے رسول ﷺ کو گالی دے یا ان کا انکار کرے یا یوم قیامت، یا جنت یا جہنم کا انکار کرے یا ایسے امر کا انکار کرے جس کا دین ہونا واضح بدیہی ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کی وجہ سے وہ کافر ہو جائے گا اور اسلام سے مرتد ہو جائے گا، البتہ ان کے نزدیک کچھ تفصیلات ہیں جن کی وضاحت ہم ذیل میں کر رہے ہیں:

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ارتداد میں ہزل کرنا کفر ہے، جیسے ہزل کے طور پر بت کو معبود کہنا اگرچہ ہازل جس کے ذریعہ ہزل کرے اس کا اعتقاد نہ رکھے، یعنی ہزل کے طور پر کلمہ کفر کے تلفظ ہی سے کافر ہو جائے گا، اس لئے کہ ہازل نے اپنی رضامندی اور اختیار سے اس کا تلفظ کیا ہے، لہذا اس کے حق میں ہزل حقیقت ہو جائے گا، اور اس لئے کہ اس کے ذریعہ ہزل کرنا دین حق کا مذاق اڑانا ہے، اور دین حق کا مذاق اڑانا کفر ہے(۱)، انہوں نے اس پر کتاب اللہ اور قیاس سے استدلال کیا ہے:

کتاب اللہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يَحْذَرُ الْمُنَافِقُوْنَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُوْرَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِءُ وْا إِنَّ اللّٰهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُوْنَ، وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوْضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللّٰهِ وَاٰيٰتِهٖ وَرَسُوْلِهٖ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُ وْنَ، لَا تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ إِنْ

---

(۱) التاج والإکلیل بامش مواہب الجلیل ۵/ ۲۴۶، ۲۲۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۵۶، الشرح الصغیر ۳/ ۵۳۲، الدسوقی ۳/ ۴۰۴۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۱۹ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۳) نیل المآرب شرح دلیل الطالب لابن أبی تغلب ۲/ ۴۹۶، نیز دیکھئے: منار السبیل فی شرح الدلیل لابراہیم ابن ضویان ۲/ ۵۰۶۔

(۱) فتح الغفار ۲/ ۱۱۴۔

نَّعْفُ عَنْ طَآئِفَةٍ مِّنْكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِيْنَ"[۱] (منافقین اندیشہ کرتے رہتے ہیں کہ کہیں مومنین پر ایسی صورت نہ نازل ہوجائے جوان کومنافقین کے مافی الضمیر کی خبر دیدے، آپ کہہ دیجئے کہ تم استہزا کئے جاؤ یقیناً اللہ اسے ظاہر کر کے رہے گا جس کی بابت تم اندیشہ کرتے رہتے ہو اور اگر آپ ان سے سوال کیجئے تو کہہ دینگے کہ ہم تو محض مشغلہ اور خوش طبعی کر رہے تھے، آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد اگر ہم تم میں سے ایک گروہ کو معاف بھی کر دیں تو ایک گروہ کو تو سزا دیں گے ہی، اس لئے کہ وہ مجرم رہیں گے)۔

جصاص نے کہا: یہ آیات دلالت کر رہی ہیں کہ کلمہ کفر کے اظہار میں کھیل ہو یا سنجیدگی دونوں کا حکم برابر ہے، بشرطیکہ اکراہ نہ ہو، اس لئے کہ ان منافقین نے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے جو کچھ کہا ہے کھیل کے طور پر کہا ہے، تو اللہ تعالی نے کھیل کی وجہ سے ان کے کفر کی خبر دی[۲]۔

قیاس: فقہاء نے کہا کہ کلمہ کفر کے اظہار میں ہزل کرنے والے کا کفر ایسا ہی ہے جیسے عناد کا کفر، یعنی اس شخص کے کفر کی طرح ہوگا جو دل سے اس کی تصدیق کرے اور عناد و مخالفت کی وجہ سے شہادتین کے اقرار سے گریز کرے، اس لئے کہ یہ تصدیق نہ کرنے کی علامت ہے[۳]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان صریح کفر سے کافر ہوتا ہے، جیسے کہے: عزیر اللہ کے بیٹے ہیں، یا ایسے لفظ سے جو کفر کا

(۱) سورۂ توبہ ۶۴-۶۶۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۳/۱۴۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۸۴، المبسوط ۲۴/۵۸، ۵۹، فتح الغفار ۲/۱۱۴، شرح المنار وحواشی رص ۹۸۷، التلویح علی التوضیح ۲/۱۹۱۔

متقاضی ہو، جیسے جس چیز کا دین ہونا بدیہی ہو اس کا انکار کرے یا ایسا کام کرے جو کفر میں داخل ہو اور اس کا متقاضی ہو جیسے قرآن کریم کو گندگی میں ڈال دینا یا توہین کے طور پر اس کو جلانا اور اپنی کمر میں زنار (جینو) باندھنا اس طور پر کہ اس زنار سے اس کو محبت ہو اور اس کے باندھنے والوں کی جانب میلان ہو لیکن اگر کھیل اور دل لگی کے طور پر کرے تو حرام ہوگا مگر کفر نہ ہوگا[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے: ارتداد، اسلام کو چھوڑ دینا اور کفر کی نیت سے اس پر برقرار رہنا یا کفر کے قول یا کافر بنانے والے عمل کے سبب اسلام کو چھوڑ نا ہے، خواہ اس کو استہزاء کے طور پر کہے یا عناد یا اعتقاد کے طور پر کہے[۲]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قُلْ أَبِاللّٰهِ وَاٰيٰتِهٖ وَرَسُوْلِهٖ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُوْنَ، لَا تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ"[۳] (آپ کہہ دیجئے کہ اچھا تو تم استہزاء کر رہے تھے اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول کے ساتھ (اب) بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے اپنے اظہار ایمان کے بعد)۔

ب- کافر کا ایسی چیز سے ہزل کرنا جو اسلام کا سبب ہو:

۴۴- کافر اگر کلمہ اسلام کے ساتھ ہزل کرے اور ہزل کے طور پر اپنے دین سے براءت ظاہر کرے تو اس کے اسلام کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے: کہ دنیا کے احکام میں اس کے ایمان کا حکم دینا واجب ہے، اس لئے کہ ایمان، دل سے تصدیق کرنا اور زبان سے اقرار کرنے کا نام ہے اور اس نے دو میں سے ایک رکن کو

(۱) الخرشی ۸/۶۲، الذخیرۃ ۱۲/۱۳، الشرح الصغیر ۴/۴۳۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۳۳-۱۳۶، الإنصاف ۱۰/۳۲۶۔

(۳) سورۂ توبہ ۶۵-۶۶۔

ادا کیا ہے اور یہ رضامندی کے ساتھ زبان سے اقرار کرنا ہے، اور دنیا کے احکام میں اقرار ہی اصل ہے، اس بنیاد پر ایمان کا حکم دینا واجب ہوگا جیسے اگر کسی کو اسلام پر مجبور کیا جائے اور وہ اسلام قبول کرے تو ایک رکن کے پائے جانے کی بنیاد پر اس کے اسلام کا حکم دیا جائے گا حالانکہ وہ کلمہ اسلام کے تکلم پر راضی نہیں ہے۔

نیز وہ ایسے انشاء کے درجہ میں ہے جس کا حکم قابل رد اور قابل تراخی نہیں ہے، اس لئے کہ اگر کوئی اسلام قبول کرے تو یہ احتمال نہیں ہوسکتا ہے کہ اسلام کا حکم اس سے موخر ہو اور نہ یہ احتمال ہوسکتا ہے کہ کسی وجہ سے اس کے اسلام کو رد کردیا جائے جیسا کہ خیار عیب اور خیار رویت کی وجہ سے بیع رد کردی جاتی ہے، لہذا یہ طلاق وعتاق کے درجہ میں ہوگا اور ہزل اس میں کوئی اثر نہیں کرے گا[۱]۔

شافعیہ نے کہا: ہزل کرتے ہوئے اسلام لانا صحیح ہے، اس لئے کہ یہ ایسا انشاء ہے جس کے حکم کو رد کرنے یا موخر کرنے کا احتمال نہیں ہے، یہ ایمان کے پہلو کو ترجیح دینے کے لئے ہے جیسا کہ اکراہ میں ہوتا ہے[۲]۔

حنابلہ میں سے ابن رجب نے کہا: اگر کافر شہادتین کو مذاق اور نقل کے طور پر ادا کرے اور کہے: میں نے اسلام کا ارادہ نہیں کیا ہے اور حالت سے اس کی سچائی محسوس ہو تو کیا اس کی بات قبول کی جائے گی؟ اس میں دو روایات ہیں: قاضی نے ان دونوں کو اپنی دو روایات میں ذکر کیا ہے[۳]۔

ابن القیم نے کہا: کافر اگر ہزل کے طور پر اسلام کا کلمہ بولے تو اس پر لازم ہوجائے گا اور ظاہر میں اس پر اسلام کے احکام جاری ہوں گے[۱]۔

چوتھی قسم: جنایات میں ہزل:

۴۵ - بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ قذف میں ہزل کا اثر ہوگا:

شافعیہ کا مذہب ہے کہ قذف میں ہزل، جد کی طرح ہے، لہذا اگر کہے: اے زنا کا بچہ، اگر چہ ہزل کے طور پر کہے، تو وہ اس بچے کی ماں پر (قذف) یعنی بہتان لگانے والا مانا جائے گا اور اگر حد قائم کرنے کی تمام شرطیں پائی جائیں تو اس پر حد قذف جاری کی جائے گی[۲]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایسا شخص قذف کرے جو بری باتوں کے ساتھ ہزل کرنے کا عادی ہو تو اس کی تعزیر کی جائے گی[۳]۔

---

(۱) کشف الأسرار علی أصول البزدوی لعبد العزیز البخاری ۴/ ۱۴۸۹۔
(۲) التلویح علی التوضیح للتفتازانی ۲/ ۳۷۹۔
(۳) القواعد لابن رجب رص ۳۲۳۔

---

(۱) إعلام الموقعین ۳/ ۹۸۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۱۶۔
(۳) البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۴۸، مجمع الأنہر شرح ملتقی الأبحر ۱/ ۵۶۶۔

ہلاک

تعریف:

۱-ھلاک لغت میں ھلک فعل کا مصدر ہے، کہاجاتا ہے:
ھلک الشئ ھلکا و ھلوکا: باب ضرب سے ہے، مرجانا۔

باب افعال سے متعدی ہوتا ہے کہاجاتا ہے: أھلکته (میں نے اس کو ہلاک کیا)۔

بنوتمیم کی لغت میں وہ خودمتعدی ہوتا ہے، چنانچہ کہاجاتا ہے: ھلکته: میں نے اس کو ہلاک کیا، اس کا استعمال کسی چیز کے گم ہونے پر ہوتا ہے، جبکہ وہ دوسرے کے پاس موجود ہو، اس کا اطلاق کسی چیز کے گرنے، فاسد ہونے اوراس شئ کے ایسی جگہ چلے جانے پر بھی ہوتا ہے جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ وہ کہاں ہے [۱]۔

اصطلاح میں کسی شئ کا اس کے مقصود نفع سے نکل جانا، خواہ وہ باقی ہو یا بالکل باقی نہ ہو۔

ہلاک کا اطلاق موت پر بھی ہوتا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

فناء:

۲- فناء لغت میں: فنی کا مصدر ہے، یعنی ہلاک ہوگیا اس کا وجود ختم ہوگیا، فنی فلان یعنی بہت بوڑھا ہوگیا اور موت کے قریب ہوگیا۔

اصطلاح میں کسی شئ کا اپنی ذات یا اجزا کے اعتبار سے اس طرح معدوم ہوجانا کہ اس میں سے کچھ بھی باقی نہ رہے [۱]۔

ہلاک وفنا کے درمیان ربط: فنا ہلاک سے عام ہے۔

ہلاک سے متعلق احکام:

ہلاک سے متعلق کچھ احکام ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف-مبیع کا ہلاک ہونا:

۳-اگر قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہوجائے تو وہ بائع کے ضمان میں ہوگی، اور اگر خریدار کے پاس ہلاک ہوجائے پھر اس کے ہلاک ہوجانے کے بعد کسی عیب کا علم ہو جیسے آسمانی آفت یا کسی دوسری وجہ سے تلف ہوجائے یا منتقل کرنے کے لائق نہ رہے مثلاً عیب کا علم ہونے سے قبل خریدار اس کو آزاد کردے یا وقف کردے یا اس کو ام ولد بنادے اور اسے عیب کا علم نہ ہو یا بکری کی قربانی کردے پھر عیب کا علم ہو تو عیب کا تاوان واپس لے گا، اس لئے کہ تلف ہوجانے کی صورت میں حسی طور پر اور آزاد کرنے، ام ولد بنانے اور وقف وغیرہ حالات میں منتقل کرنے کے لائق نہ ہونے کی وجہ سے واپس کرنا ناممکن ہے، ہلاک میں اس لئے کہ ملکیت اس سے ختم ہوجاتی ہے، اور امتناع حکمی ہے اس کے فعل کی وجہ سے نہیں ہے، اعتاق میں اس لئے کہ وہ ملکیت کو ختم کرنا ہے، اس لئے کہ آدمی ملکیت کے لئے پیدا نہیں ہوا ہے، ملکیت صرف اعتاق کے وقت تک کے لئے ثابت ہوتی ہے، لہذا اس کے ذریعہ ختم کردینا موت کی طرح ہے [۲]۔

---

(۱) لسان العرب، المغرب فی ترتیب المعرب، المصباح المنیر و المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۱) المعجم الوسیط، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۵۴، البحر الرائق ۶/ ۵۷، المغنی ۴/ ۱۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۳۱۔

تفصیل اصطلاح (بیع فقرہ/ ۵۹، عیب فقرہ/ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات، تلف فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات، ضمان فقرہ/ ۱۳۱ اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

مالکیہ نے تفصیل کی ہے چنانچہ انہوں نے کہا: اگر مبیع خریدار کے پاس ہلاک ہوجائے پھر اس کے ہلاک ہوجانے کے بعد اس میں کسی پرانے عیب کا علم ہو تو اگر فروخت کنندہ نے عیب کو نہ چھپایا ہو بایں طور کہ اس کو اس کا علم نہ ہو تو خریدار صرف عیب کا تاوان واپس لے گا۔

لیکن اگر کسی ایسے عیب کی وجہ سے ہلاک ہو جس کو بائع نے چھپایا ہو بایں طور کہ اس کو اس کا علم ہو اور وہ اس کو چھپادے یا چھپائے گئے عیب میں مبتلا ہونے کے زمانہ میں آسمانی آفت سے ہلاک ہوجائے جیسے اس کے بھاگنے کے زمانہ میں اس کی موت ہوجائے یا جیسے اپنے بھاگنے کے زمانہ میں کسی دریا میں کود پڑے یا کسی دریا وغیرہ میں گر جائے یا کسی سوراخ میں داخل ہو اور کوئی سانپ اس کو ڈس لے اسی طرح اگر حکمی طور پر مرجائے جیسے اس کے بھاگنے کے زمانہ میں جس میں عیب کو چھپایا گیا اس کی کوئی خبر معلوم نہ ہو اور وہ ہلاک ہوجائے یا غائب ہوجائے اور اس کی زندگی اور موت کا علم نہ ہو تو خریدار عیب چھپانے والے بائع سے پورا ثمن واپس لے گا صرف تاوان نہیں[(۱)]۔

اور اگر چھپائے گئے عیب میں مبتلا ہونے کی حالت کے علاوہ میں آسمانی آفت سے مرجائے تو اس کا ثمن واپس نہ لے گا بلکہ صرف پرانا تاوان واپس لے گا[(۲)] اگر خریدار عیب پر مطلع ہونے سے قبل اس کو فروخت کردے اور چھپائے گئے عیب کی وجہ سے دوسرے خریدار کے پاس وہ مبیع ہلاک ہوجائے تو اگر دوسرے بائع سے وصول کرنا ممکن نہ ہو اس لئے کہ وہ موجود نہیں ہو یا غائب ہو اور عیب چھپانے والے نے جو ثمن لیا ہے اس کے برابر اس کا مال موجود نہ ہو تو دوسرا خریدار پہلے بائع سے وصول کرے گا، اس لئے کہ عیب نے واضح کردیا کہ وہ اپنے تدلیس کی وجہ سے اس کا مستحق نہیں تھا، اگر اس نے جو لیا ہے اس کے برابر ہو جو اس کے ہاتھ سے نکلا تب تو واضح ہے۔

اگر پہلا ثمن جو عیب چھپانے والے سے لیا گیا ہے اس سے زائد ہو جو اس سے دوسرے بائع نے لیا ہے تو یہ زائد دوسرے بائع یعنی پہلے خریدار کا ہوگا، دوسرا خریدار اس کے لئے اس کو محفوظ رکھے گا یہاں تک کہ اسے اس کو یا اس کے وارث کو سپرد کردے، اور اگر عیب چھپانے والے سے لیا ہوا ثمن اس سے کم ہو جو اس کے ہاتھ سے نکلا ہے تو کیا دوسرا بائع اپنے خریدار کو مکمل کرے گا اس لئے کہ اسی نے یہ زائد اس سے لیا ہے لہذا اسی سے وصول کرے گا یا اس کو مکمل نہیں کرے گا اس لئے کہ جب وہ پہلے کی اتباع پر راضی ہوگیا تو دوسرے سے واپس لینے کا حق اس کو نہیں ہوگا، اس میں مالکیہ کے نزدیک دو اقوال ہیں:

اول: اس کو مازری اور ابن شاس نے نقل کیا ہے، دوم: اس کو نوادر اور ابن یونس کی کتاب میں نقل کیا ہے[(۱)]۔

ب- جو مال محل وجوب ہو اس کے ہلاک ہونے سے زکاۃ کا ساقط ہونا:

۴- اگر سال مکمل ہونے سے قبل یا اس کے مکمل ہونے کے بعد زکاۃ کے نکالنے پر قادر ہونے سے قبل مال ہلاک ہوجائے تو زکاۃ ساقط ہوجائے گی اور مالک پر کچھ واجب نہ ہوگا، اور اگر سال مکمل ہونے

(۱) شرح الزرقانی ۵/ ۱۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۳۱۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۳۱، شرح الزرقانی ۵/ ۱۴۷۔

اور اس کی ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد ہلاک ہوجائے تو مالک کے ذمہ میں برقرار رہے گی اور اس پر دین ہوگی اس لئے کہ اس کو نکالنے میں تاخیر کرکے اس نے کوتاہی کی ہے، لہذا ضامن ہوگا، یہ جمہور کے نزدیک ہے اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (تلف فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ج-صدقۂ فطر کے واجب ہونے کے بعد مال کا ہلاک ہونا:

۵-فقہاء کا مذہب ہے کہ صدقۂ فطر کے واجب ہونے کے بعد مال کا ہلاک ہونا اگر واجب ہونے اور اس کے نکالنے پر قادر ہونے کے بعد ہو تو اس کو ساقط نہیں کرے گا، لیکن اگر واجب ہونے کے بعد قادر ہونے سے پہلے ہو تو مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ اور حنابلہ دونوں کے نزدیک اصح قول میں اس سے ساقط ہوجائے گا۔

تفصیل (تلف فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

د-قربانی کے جانور کا ہلاک ہونا:

۶-اگر بکری یا اونٹ کو قربانی کے لئے متعین کردے: مثلاً کہے: میں نے اس بکری کو قربانی کے لئے متعین کیا ہے، یا نذر مانے: مثلاً کہے: اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر واجب ہے کہ اس اونٹ یا اس بکری کی قربانی کروں پھر وہ قربانی کے دن سے قبل مرجائے یا قربانی کے دن اس کے ذبح کرنے پر قادر ہونے سے قبل چوری ہوجائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اسی طرح اگر متعین ہدی ذبح کی جگہ پہنچنے سے قبل یا پہنچنے کے بعد اس کے ذبح پر قادر ہونے سے قبل ہلاک ہوجائے تو کچھ واجب نہ ہوگا۔

لیکن اگر اس کی کوتاہی کی وجہ سے اس کے ذبح پر قادر ہونے سے قبل تلف ہوجائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (تلف فقرہ/ ۶ اور ہدی فقرہ/ ۷) میں ہے۔

ھ-مہر کا ہلاک ہونا:

۷-اگر مہر ہلاک ہوجائے تو اس کا ہلاک ہونا زوجہ کے قبضہ میں ہوگا، یا شوہر کے قبضہ میں، وطی سے پہلے ہوگا یا اس کے بعد، ہلاک ان دونوں میں سے کسی ایک کے فعل سے ہوگا یا کسی اجنبی کے فعل سے، ان تمام صورتوں میں اس کے ضمان کے بارے میں حکم الگ الگ ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (مہر فقرہ/ ۵۴) میں دیکھئے۔

و-مرہون کا ہلاک ہونا:

۸-شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ شئ مرہون پر مرتہن کا قبضہ، قبضہ امانت ہے، لہذا اگر تعدی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا يغلق الرهن لصاحبه غنمه وعليه غرمه**"(۱) (رہن اپنے مالک سے ممنوع نہ ہوگا اس کے مالک کو اس کا نفع ہوگا اور اسی پر اس کا تاوان ہوگا)۔

حنفیہ نے کہا: وہ قبضہ، قبضہ ضمان ہے، لہذا اگر مرتہن کے قبضہ

---

(۱) حدیث: "لا يغلق الرهن......" کی روایت ابوداؤد نے المراسیل (۱۷۰-۱۷۲ طبع الرسالۃ) میں ابن المسیب سے مرسلاً کی ہے، اور اس کی روایت دارقطنی (۳/ ۳۲-۳۳) اور حاکم (۲/ ۵۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے بلوغ المرام (ص ۲۸۵ طبع دار ابن کثیر) میں کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں، البتہ ابوداؤد وغیرہ کے نزدیک محفوظ اس کا مرسل ہونا ہے۔

میں ہلاک ہوجائے تو قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اس کا ضامن ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: اگر مرہون ایسا ہو کہ اس کو چھپانا ممکن ہو تو اگر مرہون امین کے پاس نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا اگر ایسا ہو کہ اس کو چھپانا ممکن نہ ہو تو تعدی کے بغیر ضامن نہ ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (رہن فقرہ ۱۸ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ز-عاریت پر لی ہوئی چیز کا ہلاک ہونا:

۹-اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر عاریت، عاریت لینے والے کی تعدی سے ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

عاریت لینے والے کی تعدی کے بغیر عاریت پر لی ہوئی چیز کے ہلاک ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (عاریۃ فقرہ/۱۵) میں ہے۔

ہلال

تعریف:

۱-ھلال لغت میں: ایک خاص حالت کے چاند کو کہتے ہیں، ماہ کے شروع میں دو رات میں چاند کو ہلال کہتے ہیں، اور چھبیس وستائیس کی راتوں میں بھی اس کو ہلال کہتے ہیں، اور ان کے درمیان میں اس کو قمر کہتے ہیں، فارابی نے کہا اور صحاح میں ان کی موافقت کی ہے: ہلال کا اطلاق شروع ماہ میں تین راتوں کے چاند پر ہوتا ہے پھر اس کے بعد وہ قمر کہلاتا ہے اور ایک قول ہے: ہلال بعینہ مہینہ ہے(۱)۔

اصطلاح میں: رات کے شروع چاند کا جو حصہ روشن نظر آئے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

سلخ:

۲-سلخ لغت میں سلخ کا مصدر ہے اس کا ایک معنی: ماہ کا آخر ہے، کہا جاتا ہے: سلخت الشهر سلخا و سلوخا، باب فتح سے: میں مہینہ کے آخر میں چلا اور روانہ ہوا اور (کہا جاتا ہے) انسلخ یعنی مہینہ ختم ہوا(۳)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) المصباح المنیر۔

ہلال اور سلخ کے درمیان تضاد کا تعلق ہے۔

ہلال سے متعلق احکام:

ہلال سے کچھ احکام متعلق ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

چاند کے ذریعہ وقت مقرر کرنا:

۳- شارع حکیم نے چاند کو لوگوں کے لئے وقت مقرر کرنے کی چیز بنایا ہے، لوگ اس کے ذریعہ ان معاملات میں وقت مقرر کرتے ہیں جن میں وقت مقرر کرنے کی گنجائش ہے، جیسے اجارہ، ادھار بیع مثلاً مسلم فیہ کو سپرد کرنا وغیرہ، ان کے دیون کا واجب الادا ہونا، اس کے علاوہ ان کے دوسرے دنیوی مصالح ہیں، اسی طرح اس کو نشانی بنایا ہے جس سے لوگ اپنی عبادات مثلاً حج اور اس کے اعمال، روزہ، عید الفطر، عید الاضحیٰ اور ان کے علاوہ ان چیزوں کے اوقات معلوم کرتے ہیں جن پر شرعی آثار مرتب ہوتے ہیں، جیسے عورتوں کی عدت، حمل اور دودھ پلانے کی مدت اور ایمان جیسے ایلاء کے لئے مہلت دینے کی مدت، روزہ کے ذریعہ ظہار وقتل کے کفارہ کی مدت، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ" (۱) (آپ سے (لوگ) نئے چاندوں کے باب میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے اور حج کے لئے آلۂ شناخت اوقات ہیں)، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے چاند کے بارے میں دریافت کیا تو یہ آیت نازل ہوئی: "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ" (آپ سے (لوگ) نئے چاندوں کے باب میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے اور حج کے لئے آلۂ شناخت اوقات ہیں)، اس سے وہ لوگ اپنے دین کی ادائیگی کا وقت، اپنی عورتوں کی عدت اور اپنے حج کا وقت معلوم کرتے ہیں (۱)۔

آیت میں خاص طور پر حج کو ذکر کیا، دوسرے مصالح کو ذکر نہیں کیا، حالانکہ حج بھی عام مصالح میں سے ہے جو وقت پر موقوف ہوتے ہیں تاکہ اس کی فضیلت پر تنبیہ ہو، اس لئے کہ عام کے بعد عطف کر کے خاص کو ذکر کرنے میں، خاص کی اہمیت وفضیلت پر تنبیہ ہوتی ہے کیونکہ عطف مغایرت کا متقاضی ہے اور اس میں خاص کی خصوصیت اور فضیلت پر تنبیہ ہے، گویا وہ عام کی جنس سے نہیں ہے، وصف میں فرق کو ذات میں فرق کے درجہ میں رکھا گیا ہے (۲)۔

وہ عبادات وغیرہ جن کے وقت کی تعیین چاند سے ہوتی ہے:

۴- عبادات کے لئے صرف اللہ تعالی ہی وقت مقرر کر سکتے ہیں، چاہے قرآن میں اس کی صراحت کریں یا اپنے نبی کی زبانی ارشاد فرمائیں، اور نبی اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے ہیں۔

چنانچہ روزہ کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" (۳) (سو تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)، حدیث شریف میں ہے: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته" (۴) (چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو)، حج کے لئے مقرر وقت کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ" (۵)

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۹۔

(۱) جامع البیان لابن جریر الطبری ۵/ ۵۵۴ طبع المعارف۔

(۲) حاشیۃ الشیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ۱/ ۴۸۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۴) حدیث: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۶۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

(حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں)۔

اسی طرح شارع نے ان بعض امور کا وقت متعین کیا ہے جن پر شرعی آثار مرتب ہوتے ہیں جیسے عدت، اللہ تعالی نے اس عورت کی عدت کے بارے میں جس کا شوہر مرجائے فرمایا: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّعَشْرًا"(1) (اور تم میں سے جو لوگ وفات پاجاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)، اور جن عورتوں کا حیض بند ہوجائے یا جن کو کم عمری، مرض یا فطری طور پر حیض نہ آئے ان کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالّٰٓئِيْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَّالّٰٓئِيْ لَمْ يَحِضْنَ"(2) (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہوچکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہے اور (اسی طرح) ان کو بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا)، ایلاء کی مہلت دینے کی مدت کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ"(3) (جو لوگ اپنی بیویوں سے (ہمبستری نہ کرنے کی) قسم کھا بیٹھے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے)۔

رضاعت کی مدت کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ"(4) (اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دوسال (یہ مدت) اس کے لئے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے)۔

(1) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔
(2) سورۂ طلاق/ ۴۔
(3) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶۔
(4) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

۵ - معاملات میں وقت کی تعیین باہمی اتفاق سے ہوگی، طرفین کو حق ہوگا کہ متعین وقت کے ساتھ اس کو مقرر کریں، لہذا ان کے لئے جائز ہوگا کہ عرب، فارس اور روم کے مہینوں کے وقت کی تعیین کریں اس لئے کہ وہ معلوم اور منضبط ہیں۔

اگر مطلق مہینہ ذکر کیا جائے تو چاند کے مہینے پر محمول ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (أجل فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

چاند کے بڑے اور چھوٹے ہونے پر اعتماد نہیں کیا جائے گا:

۶ - قرطبی نے کہا: اگر چاند بڑا نظر آئے تو ہمارے فقہاء نے کہا: چاند کی ابتدا کی تعیین میں اس کے چھوٹے یا بڑے ہونے پر اعتماد نہیں کیا جائے گا، وہ جس رات میں نظر آئے گا اسی رات کا چاند ہوگا (1)، ابوالبختری سے منقول ہے، انہوں نے کہا: ہم عمرہ کرنے کے لئے روانہ ہوئے جب ہم لوگ بطن نخلہ میں اترے تو چاند دیکھنے کی کوشش کی، تو بعض لوگوں نے کہا: یہ تین دنوں کا ہے، بعض نے کہا: دو دنوں کا ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے ہم نے ملاقات کی، اور ہم نے کہا: ہم لوگوں نے چاند دیکھا ہے: کچھ لوگ کہتے ہیں کہ وہ تین دن کا ہے، اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ وہ دو دن کا ہے، انہوں نے فرمایا: تم لوگوں نے کس رات کو اسے دیکھا، ہم نے کہا: فلاں رات کو تو انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله مده للرؤية فهو لليلة رأيتموه"(2) (اللہ تعالی نے اس کو دیکھنے کے لئے پھیلایا ہے تو تم نے جس رات کو اسے دیکھا ہے وہ اسی رات کا ہے)۔

(1) الجامع لأحكام القرآن للقرطبی ۲/ ۳۴۴، شرح صحیح مسلم للنووی ۷/ ۲۰۵-۲۰۷۔
(2) حدیث: "إن الله مده للرؤية......" کی روایت مسلم (۲/ ۷۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہم

تعریف:

۱-ہم لغت میں ہاء کے فتحہ کے ساتھ: اس کا معنی ہے ارادہ کا ابتدائی حصہ، نیز اس کا دوسرا معنی غم بھی ہے، ابن فارس نے کہا: **ہم** جس کا تو ارادہ کرے، **وهمت بالشئ هما** باب نصر سے: ارادہ کرنا اور عمل نہ کرنا۔

کبھی کبھی **همة** کا اطلاق پختہ ارادہ پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **همة عالية**: دل کا، اپنے لئے یا دوسرے کے لئے کمال حاصل کرنے کی خاطر، حق کی جانب اپنی پوری روحانی قوت کے ساتھ متوجہ ہونا اور اس کا قصد کرنا(۱)۔

ہم اصطلاح میں: کسی خیر یا شر کے کرنے سے قبل اس کے کرنے پر دل کا پختہ ارادہ کرنے کو کہا جاتا ہے(۲)۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: **ہم** کرنے کے ارادہ کو ترجیح دینا ہے، اور یہ دل میں کسی شئ کا محض خیال پیدا ہونے سے اوپر کا درجہ ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خاطر:

۲- خاطر لغت میں: دل میں پیدا ہونے والی تدبیر، رائے یا مضمون کو

(۱) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن۔
(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱۱/ ۳۲۳۔

کہا جاتا ہے، بولا جاتا ہے: **خطر ببالي و على بالي**، باب ضرب و نصر سے (دل میں خیال آنا) کہا جاتا ہے: **خطر الشيطان بين الإنسان و قلبه**: شیطان نے اس کے دل تک وساوس پہنچایا، اسی معنی میں نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"إذا نودي بالصلاة أدبر الشيطان وله ضراط فإذا قضي أقبل فإذا ثوب بها أدبر فإذا قضي أقبل حتى يخطر بين الإنسان و قلبه"**(۱) (جب نماز کے لئے اذان دی جاتی ہے تو شیطان پشت پھیر کر بھاگتا ہے اور اس کو گوز ہوتا ہے، جب اذان پوری ہوجاتی ہے تو واپس آتا ہے پھر جب اقامت کہی جاتی ہے تو بھاگ جاتا ہے اور جب پوری ہوجاتی ہے تو واپس آتا ہے یہاں تک کہ انسان کے دل میں وساوس ڈالتا ہے)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

دونوں کے درمیان ربط یہ ہے کہ ہم اور خاطر دونوں دل کے عمل ہیں(۲)۔

ب-فکر:

۳-فکر لغت میں: معانی کی تلاش کے لئے غور وفکر کرنے میں دل کا متردد ہونا، کہا جاتا ہے: **لي في الأمر فكر**: یعنی غور وفکر کرنا ہے، نیز فکر، ذہن میں امور کو ترتیب دینا ہے جس سے مطلوب تک رسائی ہو خواہ یقین ہو یا ظن ہو(۳)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۴)۔

(۱) حدیث: "حتى يخطر بين المرء وقلبه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۹۱-۲۹۲ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۲) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، المعجم الوسیط۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی۔

ہم اور فکر کے درمیان ربط یہ ہے کہ دونوں دل کا عمل ہے۔

ج-نیت:

۴-لغت میں نیت کے بعض معانی میں سے قصد ہے، یعنی کسی شئی پر دل کا پختہ ارادہ کرنا، اور نیت کا اطلاق اس رخ پر بھی ہوتا ہے جس کی طرف جایا جائے۔

النیة و نوی: دور ہونا(۱)۔

نیت اصطلاح میں: مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: انسان کا اپنے دل سے اس چیز کا قصد کرنا جس کے کرنے کا ارادہ کرے(۲)۔

ہم اور نیت میں ربط یہ ہے کہ دونوں کی جگہ دل ہے۔

د-عزم:

۵-عزم لغت میں: کسی کام کے کرنے پر دل سے پختہ ارادہ کرنا، **عزم عزیمة و عزمة**: کوشش کرنا، پختہ ارادہ کرنا۔

عزم اصطلاح میں: کسی کام کے روبہ عمل لانے کے لئے پختہ ارادہ کرنا اور نیت اس کو ممتاز کرنا ہے(۳)۔

دونوں کے درمیان ربط: ہم، **عزم** کا ابتدائی درجہ ہے۔

ہم سے متعلق احکام:

ہم سے متعلق کچھ احکام ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۲۳۰، الذخیرۃ ۱/ ۲۴۰۔
(۳) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی، مواہب الجلیل ۱/ ۲۳۱، الأشباہ لابن نجیم رص ۴۹۔

الف-نیکی کے ہم کا حکم:

۶-جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی نیکی کا ارادہ کرے اور اس پر عمل نہ کر سکے تو اللہ تعالی کے نزدیک اس کے لئے ایک پوری نیکی لکھی جائے گی(۱)، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جو انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، آپ ﷺ نے اپنے رب سے روایت کی ہے: **"إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك، فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له عنده سيئة واحدة"**(۲) (اللہ تعالی نے نیکی اور برائیاں لکھ دیں پھر ان کو بیان کیا، پس اگر کوئی شخص کسی نیکی کا ارادہ کرے اور اس پر عمل نہ کرے تو اللہ تعالی اس کے لئے اپنے پاس سے ایک پوری نیکی لکھے گا اور اگر اس کا ارادہ کرلے اور اس پر عمل بھی کرلے تو اللہ تعالی اس کے لئے اپنے پاس دس نیکیوں سے سات سو گنا تک بلکہ اس سے بھی بہت زیادہ لکھے گا، اور اگر کوئی شخص کسی برائی کا ارادہ کرے لیکن اس پر عمل نہ کرے تو اللہ تعالی اس کے لئے اپنے پاس ایک پوری نیکی لکھے گا اور اگر اس کا ارادہ کرے اور اس پر عمل بھی کرے تو اللہ تعالی اس کے لئے اپنے پاس ایک برائی لکھے گا)، نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۳۲۳-۳۲۹، صحیح مسلم بشرح النووی ۲/ ۱۲۸، ۱۲۹، شرح الأربعین النوویۃ لابن دقیق العید رص ۶۰-۶۳، شرح الأربعین للنووی رص ۶۵۔
(۲) حدیث: **"إن الله كتب الحسنات والسيئات......"** کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۱۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

حدیث ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**قال الله عز و جل: إذا هم عبدي بسيئة فلا تكتبوها عليه، فإن عملها فاكتبوها سيئة، وإذا هم بحسنة فلم يعملها فاكتبوها حسنة، فإن عملها فاكتبوها عشرا**"(۱) (اللہ تعالی فرماتا ہے: اگر میرا بندہ کسی برائی کا ارادہ کرے تو اس کو اس کے خلاف مت لکھو اور اگر اس پر عمل کرلے تو اس کے خلاف ایک برائی لکھو، اور اگر کسی نیکی کا ارادہ کرے لیکن اس پر عمل نہ کرسکے تو اس کے لئے ایک نیکی لکھو، اور اگر عمل کرلے تو اس کے لئے دس نیکی لکھو)، یہ اس لئے کہ نیکی کا ارادہ، اس کے عمل کی ابتدا اور سبب ہے اور خیر کا سبب بھی خیر ہے، حضرت ابوالدرداء نے کہا: "**من حدث نفسه بساعة من الليل يصليها فغلبته عينه فنام كان نومه صدقة عليه، وكتب له مثل ما أراد أن يصلي**"(۲) (اگر کسی کے دل میں یہ خیال پیدا ہو کہ وہ رات کے کسی حصہ میں نماز پڑھے گا لیکن اس پر نیند کا غلبہ ہوجائے اور وہ سوجائے تو اس کا سونا اس پر صدقہ ہوگا اور اس کے لئے اس کے مثل لکھا جائے گا جتنی نماز پڑھنے کا ارادہ اس نے کیا ہوگا)، سعید بن المسیب نے کہا: اگر کوئی شخص نماز، روزہ، حج یا غزوہ کا ارادہ کرے لیکن اس کے اور اس عمل کے درمیان کوئی رکاوٹ پیدا ہوجائے تو اللہ تعالی اس کی نیت کے مقام پر اس کو پہنچادے گا(۳)۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: نیکی صرف ارادہ سے لکھ دی جاتی ہے پھر انہوں نے کہا: ہاں بعض احادیث ایسی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ محض قصد و ارادہ کافی نہیں ہے، چنانچہ خریم بن فاتک کی مرفوع حدیث میں ہے: "**ومن هم بحسنة يعلم الله أنه قد أشعر بها قلبه و حرص عليها**"(۱) (اگر کوئی شخص کسی نیکی کا ارادہ کرے تو اللہ تعالی کو اس کا علم ہوگا کہ اس کے دل نے اس کو محسوس کیا ہے اور اس کا حریص ہے)۔

ابن حبان نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اپنی صحیح میں اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد کہا: یہاں ہم سے مراد عزم ہے، پھر کہا: ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالی محض نیکی کے ارادہ سے نیکی لکھ دے اگرچہ عزم نہ کرے اور یہ فضل وکرم میں اضافہ کی وجہ سے ہو۔

ابن حجر نے کہا: نیکی کی عظمت، مانع کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی چنانچہ اگر وہ مانع خارجی ہو اور جس نے نیکی کا ارادہ کیا ہو اس کا قصد باقی ہو تو عظیم القدر ہوگی خاص طور پر اگر اس کو اس کے چھوٹنے پر ندامت ہو اور قدرت کے وقت اس کے کرنے کی نیت برقرار ہو، اور اگر ارادہ کرنے والے کا ترک کرنا اس کی ذات کی وجہ سے ہو تو یہ اس سے کم درجہ کی ہوگی الا یہ کہ اس سے اعراض کرنے کا ارادہ اور اس کے نہ کرنے کی خواہش بھی ہو، خاص طور پر اگر اس کے برعکس عمل ہو جیسے مثلاً ایک درہم صدقہ کرنے کا ارادہ کرے پھر اس درہم کو کسی معصیت میں خرچ کردے تو بظاہر اس آخری صورت میں اس کے لئے بالکل کوئی نیکی نہیں لکھی جائے گی لیکن اس کے ماقبل کی صورت میں ہوسکتا ہے کہ لکھی جائے(۲)۔

---

(۱) حدیث: "**إذا هم عبدي بسيئة فلا تكتبوها عليه**......" کی روایت مسلم (۱۱۷/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) أثر أبي الدرداء: "**من حدث نفسه بساعة من الليل**......" کی روایت ابن خزیمہ (۱۹۵/۲-۱۹۶ طبع المکتب الإسلامی) نے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۳۲۴/۱۱-۳۲۶، شرح الأربعین النوویۃ لابن دقیق العید رص ۶۱-۶۲۔

(۱) حدیث خریم بن فاتک: "**من هم بحسنة**......" کی روایت احمد (۳۴۶/۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری شرح صحیح البخاری (۳۲۴/۱۱، ۳۲۵)، نیز دیکھئے: صحیح ابن حبان (۱۰۷/۲-الإحسان-طبع الرسالہ)۔

ب-برائی کا ارادہ کرنے کا حکم:

۷-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص کسی برائی کا ارادہ کرے لیکن اس پر عمل نہ کرے تو اگر اس نے اس کو اللہ تعالی کی خاطر چھوڑا ہے تو اس کے لئے ایک پوری نیکی لکھی جائے گی، اس لئے کہ گذشتہ حدیث میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له عنده سيئة واحدة**"[۱] (اگر کوئی شخص کسی برائی کا ارادہ کرے لیکن اس پر عمل نہ کرے تو اللہ تعالی اس کے لئے اپنے پاس ایک نیکی لکھے گا اور اگر اس کا ارادہ برائی کا ہو لیکن اس پر عمل نہ کرے تو اللہ اس کے لئے اپنے پاس ایک گناہ لکھے گا)۔

اور جس برائی کا ارادہ کیا ہے کیا اس کے چھوڑنے والے کو محض اس کے چھوڑنے کی وجہ سے ثواب ملے گا، یا اس شرط پر ثواب ملے گا کہ اس کو اللہ سبحانہ وتعالی کے خوف کی وجہ سے چھوڑے، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اس کو ثواب محض اس برائی کو چھوڑنے کی وجہ سے ملے گا، جس کا ارادہ کیا خواہ یہ ترک اللہ تعالی کے خوف سے ہو یا لوگوں کے خوف سے ہو یا کسی وجہ سے اس پر عمل کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے ہو، جیسے کوئی شخص کسی عورت کے پاس اس سے زنا کرنے کیلئے جائے اور دروازہ بند پائے اور اس کا کھولنا اس کے لئے ناممکن ہو، اسی کے مثل وہ شخص ہوگا جو زنا پر قادر ہو مگر اس کے عضو تناسل میں انتشار نہ ہو یا فوری طور پر ایسا شخص دروازہ کھٹکھٹائے جس کی تکلیف کا خوف ہو، یہ اس سلسلہ میں مروی احادیث کے ظاہر سے پتہ چلتا ہے۔

نیز حدیث قدسی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة...... الحديث**"[۱]، ابن حجر عسقلانی نے اللہ تعالی کے قول "**حسنة كاملة**" کی شرح میں کہا ہے: کامل سے مراد بڑی مقدار ہے، دس گنا تک اضافہ نہیں ہے، مطلق ہونے سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نیکی کا لکھنا محض چھوڑنے کی وجہ سے ہوگا، نیز اس لئے کہ معصیت کو چھوڑنا شر سے رکنا ہے اور شر سے رکنا خیر ہے[۲]۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**على كل مسلم صدقة...... ثم ذكر خصالا، ثم قالوا: فإن لم يفعل، قال: فليمسک عن الشر فإنه له صدقة**"[۳] (ہر مسلمان پر صدقہ کرنا واجب ہے، پھر آپ نے چند اعمال ذکر فرمایا، پھر انہوں نے کہا: اگر نہ کرے، کہا: شر سے باز رہے، اس لئے کہ وہ اس کے لئے صدقہ ہے)۔

بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص کسی برائی کا ارادہ کرے اور اس کو چھوڑ دے تو اس کے لئے نیکی کے لکھے جانے کی شرط ہے کہ اس کو اللہ تعالی کے خوف اور اس کی رضامندی کی طلب میں چھوڑے لیکن اگر برائی کو چھوڑنے پر مجبور کرنے یا اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے چھوڑے تو اس کے لئے کوئی نیکی نہیں لکھی جائے گی، انہوں نے چند دلائل سے استدلال کیا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**قالت الملائكة: رب ذاک عبدک يريد أن يعمل سيئة – وهو أبصر به – فقال: ارقبوه، فإن عملها فاكتبوها له بمثلها، وإن تركها**

---

(۱) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱۱/ ۳۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الأربعین النوویہ ص ۶۱، ۶۲۔ نیز حدیث کی تخریج فقرہ / ۶ میں گذر چکی۔

(۱) حدیث: "من هم بسيئة......" کی تخریج فقرہ / ۶ میں گذر چکی۔

(۲) فتح الباری ۱۱/ ۳۲۳، ۳۲۹، شرح صحیح مسلم للنووی ۲/ ۱۲۸، شرح الأربعین النوویہ ص ۶۱۔

(۳) حدیث: "على كل مسلم صدقة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوموسی الأشعریؓ سے کی ہے۔

فاكتبوها له حسنة إنما تركها من جرای"[1] (فرشتوں نے کہا: اے ہمارے رب، یہ آپ کا بندہ ہے، برائی کرنا چاہتا ہے (حالانکہ اللہ تعالی اس کو دیکھ رہا ہے)، تو اللہ تعالی نے کہا، اس کو دیکھتے رہو اگر اس پر عمل کرلے تو اسکے لئے اس کو اس کے مثل لکھ لو اور اگر چھوڑ دے تو اس کے لئے ایک نیکی لکھ دو، اس لئے کہ اس نے اس کو صرف میری وجہ سے چھوڑا ہے)۔

نیز حدیث قدسی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إذا أراد عبدي أن يعمل سيئة فلا تكتبوها عليه حتى يعملها، فإن عملها فاكتبوها بمثلها، وإن تركها من أجلي فاكتبوها له حسنة"[2] (اگر میرا کوئی بندہ برائی کرنے کا ارادہ کرے تو اس کو اس پر مت لکھو یہاں تک کہ اس پر عمل کرے اگر اس پر عمل کرے تو اسکے مثل لکھ لو اور اگر اس کو میری وجہ سے چھوڑ دے تو اس کے لئے نیکی لکھ لو)۔

خطابی نے کہا: چھوڑنے پر نیکی لکھنے کا محل وہ ہے کہ چھوڑنے والا کرنے پر قادر ہو پھر چھوڑ دے اس لئے کہ انسان کو قدرت کے بغیر چھوڑنے والا نہیں کہا جاتا ہے[3]۔

قاضی ابوبکر باقلانی اور دوسرے لوگوں کا مذہب ہے کہ وہ ہم مقصود جو نہیں لکھا جاتا ہے وہ محض دل پر گذرنے والا وسوسہ ہے جو برقرار نہ رہے نہ پختہ ہو نہ نیت ہو، چنانچہ اگر عزم کے بغیر دل میں معصیت کا خیال ہو اس کا پختہ ارادہ نہ ہو تو اس پر مواخذہ نہیں

(۱) حدیث: "قالت الملائكة: رب ذاک عبدک......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۱۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا أراد عبدي أن يعمل سيئة فلا تكتبوها عليه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۴۶۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۱۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) فتح الباری ۱۱/ ۳۲۶-۳۲۹، شرح صحیح مسلم للنووی ۲/ ۱۲۸، شرح الأربعین النوویہ رص ۶۱۔

کیا جائے گا اس لئے کہ حدیث قدسی میں اللہ تعالی کا ارشاد ظاہر یہی ہے: "فإذا هم عبدي بسيئة فلا تكتبوها عليه فإن عملها فاكتبوها سيئة"[1] (اگر مرا بندہ کسی برائی کا ارادہ کرے تو اس کو اس پر مت لکھو اور اگر عمل کرلے تو ایک برائی لکھ لو)، نیز حدیث ہے: "إذا أراد عبدي أن يعمل سيئة فلا تكتبوها عليه حتى يعملها، فإن عملها فاكتبوها بمثلها"، نیز حدیث ہے: "إذا تحدث عبدي بأن يعمل حسنة فأنا أكتبها له حسنة مالم يعمل، فإذا عملها فأنا أكتبها بعشر أمثالها، وإذا تحدث بأن يعمل سيئة فأنا أغفرها له ما لم يعملها"[2] (اگر میرا بندہ کہے کہ میں کوئی نیکی کروں گا تو جب تک وہ عمل نہ کرے میں اس کے لئے ایک نیکی لکھ لیتا ہوں اور اگر وہ عمل کرلے تو اس کا دس گنا لکھ لیتا ہوں، اور اگر وہ کہے کہ میں برائی کروں گا تو جب تک اس پر عمل نہ کرے میں اس کو معاف کردیتا ہوں)، اس لئے کہ ظاہر ہے کہ یہاں عمل سے مراد، جس معصیت کا ارادہ کیا گیا ہو اس کو اعضا کے ذریعہ عمل میں لانا ہے۔

لیکن اگر اپنے دل سے معصیت کا پختہ ارادہ کرلے اور اپنے آپ کو اس پر آمادہ کرلے تو اس بارے میں اس سے مواخذہ ہوگا اور دل کے عزم اور معصیت کا پختہ ارادہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا، انہوں نے کہا: یہ اس حدیث نفس اور وسوسہ سے زائد ہے جو دل میں پیدا ہوتا ہے مگر برقرار نہیں رہتا ہے، وہ دل کا عمل ہے وہ اس پر لکھا جائے گا، اور اس پر اس سے مواخذہ ہوگا جیسے نفاق، کبر، حسد، کینہ، عداوت، ظلم، غیر اللہ کے لئے غضب، ریا، شہرت، بخل، حق سے اعراض، خود پسندی اور مکر۔ جو شخص ان امراض میں سے کوئی مرض

(۱) حدیث: "إذا هم عبدي بسيئة......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "إذا تحدث عبدي بأن يعمل حسنة......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۱۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اپنے دل میں پائے اس پر واجب ہوگا کہ اس کا علاج کرائے یہاں تک کہ وہ ختم ہوجائے، اگر اس کا علاج نہیں کرائے گا تو گنہگار رہوگا، ان امراض کی وجہ سے صرف اس وقت گنہگار رہوگا جبکہ اپنے دل سے اس کی نیت وقصد کرے، اگر صرف دل میں وسوسہ پیدا ہو یا غلطی سے زبان پر آ جائے اور اس کا وہم ہوجائے تو گنہگار نہ ہوگا [(۱)]۔

ج-عزم سے ملے ہوئے ہم پر سزا:

۸-معصیت پر عزم کے ساتھ ملے ہوئے ہم پر سزا کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا [(۲)]: بعض علماء نے نفس میں پیدا ہونے والے ارادے کی چند قسمیں کی ہیں:

ان میں سب سے ضعیف: خیال آئے پھر فورا دور ہوجائے یہ وسوسہ ہے اور یہ معاف ہے، یہ تردد سے کم درجہ کا ہے۔

اس سے اوپر: اس میں تردد ہو چنانچہ خیال آئے پھر اس سے اعراض کرے اور اس کو چھوڑ دے پھر خیال آئے پھر اسی طرح چھوڑ دے، اپنے ارادہ پر برقرار نہ رہے، یہی تردد ہے، یہ بھی معاف ہے۔

اس سے اوپر: اس کی طرف مائل ہو اس سے اعراض نہ کرے البتہ اس کے کرنے کا پختہ ارادہ نہ کرے یہ ہم ہے یہ بھی معاف ہے۔

اس سے اوپر: اس کی طرف مائل ہو، اس سے اعراض نہ کرے بلکہ اس کے کرنے کا پختہ ارادہ کرے یہی عزم ہے اور یہ ہم کی انتہاء ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: یہ محض دل کا عمل ہو، جیسے وحدانیت، نبوت یا آخرت میں شک کرنا، یہ کفر ہے اس پر یقیناً سزا دی جائے گی۔

اس سے کم معصیت ہے جو کفر تک نہیں پہنچتی ہے جیسے وہ شخص جو اللہ تعالی کی ناپسندیدہ چیز کو پسند کرے اور اللہ تعالی کی پسندیدہ چیز کو ناپسند کرے اور بلا سبب مسلم کے لئے تکلیف کو پسند کرے تو ان تمام صورتوں میں گنہگار رہوگا۔

اسی کے ساتھ کبر، خود پسندی، عداوت، مکر اور حسد لاحق ہوگا، اور ان میں سے بعض میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حسن بصریؒ سے منقول ہے: مسلمان کے ساتھ بدظنی اور اس سے حسد کرنا معاف ہے، ان لوگوں نے اس کو اس پر محمول کیا ہے جس کا خیال آئے اور اس کے دفع کرنے پر قادر نہ ہو، لیکن جس کو اس قسم کا خیال آئے اس کے حکم کو اس کے چھوڑنے پر نفس کو آمادہ کرے اور اس کے لئے مجاہدہ کرے۔

دوسری قسم: یہ اعضاء کا عمل ہو جیسے زنا، چوری، اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ بہت سے علماء کا مذہب ہے کہ عزم مصمم پر مواخذہ ہوگا، حضرت ابن المبارک نے حضرت سفیان ثوری سے دریافت کیا: کیا بندہ جس کا ارادہ کرتا ہے اس پر اس سے مواخذہ ہوگا، انہوں نے کہا: اگر اس کا پختہ ارادہ کرلے، ان میں سے اکثر نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ" [(۱)] (البتہ تم سے اس (قسم) پر مواخذہ کرے گا جس پر تمہارے دلوں نے قصد کیا ہے)، اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: **"إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تكلم"** [(۲)] (اللہ تعالی نے میری امت سے اس چیز کو معاف

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۳۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح صحیح مسلم للنووی ۲/ ۱۲۸، الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر الہیتمی ۱/ ۹۷۔

(۲) فتح الباری ۵/ ۶۹، ۱۰/ ۴۸۶، ۱۱/ ۳۲۷، ۱۳/ ۳۴، ۴۷۰- ۴۷۲، ۴۷۵، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۰۲، ۶/ ۲۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۴۱، ۲۴۲۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۵۔

(۲) حدیث: "إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها" کی روایت

کردیا ہے جس کا خیال اس کو آئے مگر عمل نہ کرے اور نہ زبان سے نکالے)وغیرہ احادیث کو وساوس پر محمول کیا ہے۔

پھر ان حضرات میں اختلاف ہے چنانچہ ایک جماعت نے کہا: اس شخص کو صرف دنیا میں فکر وغم کے ذریعہ سزا دی جائے گی، اور ایک جماعت نے کہا: بلکہ قیامت کے دن اس کو سزا دی جائے گی، لیکن صرف عتاب ہوگا، عذاب نہ ہوگا، یہ ابن جریج، ربیع بن انس اور ایک جماعت کا قول ہے، اس کی نسبت حضرت ابن عباسؓ کی طرف بھی کی گئی ہے(۱)، ان حضرات نے سرگوشی والی حدیث سے استدلال کیا ہے وہ یہ ہے: کہ ایک آدمی نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت کیا: نجوی (سرگوشی) کے بارے میں آپ نے رسول اللہ ﷺ سے کیا سنا ہے؟ انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: " **إن الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا؟ أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم إي رب، حتى إذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه هلك قال: سترتها عليک في الدنيا وأنا أغفرها لک اليوم، فيعطى كتاب حسناته، وأما الكافر والمنافقون فيقول الأشهاد: هؤلاء الذين كذبوا على ربهم، ألا لعنة الله على الظالمين**"(۲) (اللہ تعالی مومن کو قریب کرے گا اور اس پر اپنا سایہ ڈالے گا اور اس کو چھپالے گا اور کہے گا: اس گناہ کو جانتے ہو؟ اس گناہ کو جانتے ہو؟ تو وہ کہے گا ہاں اے میرے رب، یہاں تک کہ جب اس سے اس کے گناہوں کا اقرار کرالے گا اور وہ اپنے دل میں خیال کرے گا کہ وہ ہلاک ہوگیا تو فرمائے گا: دنیا میں میں نے تیری پردہ پوشی کی ہے آج میں تم کو معاف کرتا ہوں پھر اس کو نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی، لیکن کافر اور منافقین کے بارے میں گواہ کہیں گے: ان لوگوں نے اپنے رب پر کذب بیانی کی، آگاہ ہوجاؤ ظالموں پر اللہ تعالی کی لعنت ہے)۔

بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۱۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۳۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الاحوذی شرح الترمذی ۶/ ۶۱۶، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۲/ ۵۴۹، ۵۵۰۔

(۲) حدیث: "حدیث النجوی" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

د-حرم میں معصیت کا ارادہ:

۹-جن فقہاء کا مذہب ہے کہ معصیت کا ارادہ کرنے والے سے مواخذہ نہیں ہوگا، ان کے درمیان حرم مکی میں معصیت کا ارادہ کرنے والے کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے:

ان میں سے ایک جماعت کا مذہب ہے کہ جو شخص حرم میں معصیت کا ارادہ کرے گا اس سے اس پر مواخذہ کیا جائے گا، اگرچہ پختہ ارادہ کے درجہ تک نہ پہنچے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِىْ جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ اِلْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُّرِدْفِيْهِ بِاِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيْمٍ**"(۱) (بیشک جو لوگ کافر ہیں اور (لوگوں) کو روکتے ہیں اللہ کی راہ سے اور مسجد حرام سے جس کو ہم نے مقرر کیا ہے لوگوں کے واسطے کہ اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا (سب) برابر ہیں اور جو کوئی بھی اس کے اندر کسی بے دینی کا ارادہ ظلم سے کرے گا ہم اسے عذاب دردناک چکھائیں گے)، نیز اس لئے کہ حرم کی تعظیم کا اعتقاد رکھنا واجب ہے، تو جو اس میں معصیت کا ارادہ کرے گا وہ اس کی حرمت کو پامال کرکے واجب کی مخالفت کرنے والا ہوگا، نیز اس لئے کہ معصیت کے ذریعہ حرم کی

(۱) سورۂ حج/ ۲۵۔

حرمت کو پامال کرنے سے اللہ تعالی کی حرمت کا پامال کرنا لازم آئے گا کیونکہ حرم کی عظمت، اللہ تعالی کی عظمت کی وجہ سے ہے، لہذا حرم میں معصیت، دوسری جگہ معصیت سے زیادہ سخت ہوگی، اگرچہ اللہ تعالی کی عظمت کے ترک کرنے میں سب مشترک ہیں۔

شہاب الدین آلوسی نے اللہ تعالی کے ارشاد: "وَمَنْ يُّرِدْفِيْهِ بِإِلْحَادٍ" کی تفسیر میں کہا: ظاہر یہ ہے کہ وعید مطلقاً اس کے ارادہ کرنے پر ہے، لہذا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص مکہ میں برائی کا ارادہ کرے (لیکن اس پر عمل نہ کرے) تو محض ارادہ پر اس کا محاسبہ کیا جائے گا، یہ حضرت ابن مسعودؓ، عکرمہ اور ابوالحجاج کا قول ہے۔

اسحاق بن منصور نے کہا: میں نے امام احمد سے کہا: کیا کسی حدیث میں آیا ہے کہ گناہ ایک سے زیادہ لکھا جائے گا، انہوں نے کہا: نہیں میں نے نہیں سنا ہے الا یہ کہ مکہ میں ہو، یہ اس شہر کی عظمت کی وجہ سے ہے۔

دوسرے لوگوں کا مذہب ہے کہ معصیت کے ارادہ کا معاف ہونا اور اس پر مواخذہ کا نہ ہونا تمام لوگوں کے بارے میں عام ہے، خواہ یہ حرم مکی میں ہو یا کسی دوسری جگہ ہو، اس لئے کہ اس بارے میں جو نصوص ہیں ان میں کسی زمانہ یا کسی مکان میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، بلکہ وہ عام ہیں[1]، جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"من هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها فعملها كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم بها كتبها الله له عنده سيئة واحدة"**[2] (جس کسی نے کسی نیک کام کا ارادہ کیا لیکن اسے کیا نہیں پھر بھی اللہ تعالی اس کے لئے ایک نیکی لکھ لیتا ہے، اور اگر ارادہ کئے ہوئے نیک کام کو انجام دیا تو اللہ تعالی اس کے لئے دس نیکیوں سے لے کر سات سو گنا اور اس سے بھی زیادہ نیکیاں لکھ لیتا ہے، اور جس کسی نے کسی برے کام کا ارادہ کیا لیکن اسے کیا نہیں تو اللہ تعالی اس کے لئے ایک نیکی لکھ لیتا ہے، اور اگر اس نے اس برے کام کا ارتکاب کرلیا تو اللہ تعالی اس کے لئے صرف ایک بدی لکھتا ہے)۔

(1) فتح الباری ۱۱/ ۳۲۸، ۳۲۹، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۴، ۳۵، ۱۸/ ۲۲۴، تفسیر روح المعانی ۹/ ۱۳۴، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۲۷۷۔

(2) حدیث: "إذا هم عبدي بحسنة......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی۔

ھ- کفر کا ارادہ، کفر کا سبب ہوگا:

۱۰- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مسلمان شخص کفر کا ارادہ کرے یا وحدانیت میں یا نبوت یا آخرت میں شک کرے یا اپنے اسلام کو ختم کرنے کی نیت کرے یا تردد کرے کہ کفر کرے یا نہیں؟ یا کل یا مستقبل میں کفر کا پختہ ارادہ کرے تو فی الحال اسلام سے نکل جائے گا اور مرتد ہوجائے گا، اس لئے کہ شک کا طاری ہوجانا نیت اسلام کی قطعیت کے منافی ہے۔

امام نووی نے کہا: مستقبل میں کفر کا پختہ ارادہ فی الحال کفر ہے، اسی طرح تردد کرنا کہ کفر کرے یا نہیں؟ فی الحال کفر ہے، اسی طرح اگر اپنے کفر کو آئندہ کے کسی امر پر معلق کرے جیسے کہے: اگر میرا مال یا میرا لڑکا ہلاک ہوجائے تو میں یہودی یا نصرانی ہوجاؤں گا، انہوں نے کہا: کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے، یہاں تک کہ اگر کافر جو اسلام قبول کرنا چاہے اس سے کہے کلمہ توحید سکھا دو اور وہ نہ کرے یا اس کو مشورہ دے کہ وہ اسلام قبول نہ کرے یا کسی مسلمان کو مشورہ دے کہ وہ مرتد ہوجائے تو وہ کافر ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ کفر پر راضی ہوا ہے[1]۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: اگر کوئی شخص اللہ تعالی کے استخفاف کے ارادہ

(1) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۵۔

سے اس کی معصیت کا ارادہ کرے تو کافر ہوجائے گا، صرف وہ معاف ہے کہ استخفاف کے ارادہ کے بغیر معصیت کا ارادہ کرے۔

لیکن اگر اس کے ذہن میں یا دل میں کفر کا خیال آئے لیکن عزم کے درجہ تک نہ پہنچے تو کافر نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ وسوسہ ہے۔

شافعیہ میں سے شربینی خطیب نے کہا: اگر یہ خیال اسلام کی نیت کے یقین کے خلاف نہ ہو جیسے دل میں آ کر گذر جانے والا خیال، تو یہ درحقیقت وسوسہ والے شخص کا ابتلاء ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں، جیسا کہ امام نے کہا ہے (۱)۔

(۱) فتح الباری ۱۱/ ۲۷۲، ۳۲۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۳-۳۹۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۶، کشاف القناع ۶/ ۱۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، القوانین الفقہیہ ص ۳۵۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۵، الزواجر عن اقتراف الکبائر ۱/ ۸۱۔

ہمیان

تعریف:

۱-ھمیان لغت کے اعتبار سے وہ تھیلی ہے جس میں نفقہ رکھا جاتا ہے، اور کمر پر باندھی جاتی ہے، اس کی جمع ھمایین ہے، ازہری نے کہا: یہ اہل عرب کے کلام میں باہر سے آیا ہے (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا: ھمیان، ہاء کے کسرہ کے ساتھ، جس میں دراہم رکھے جائیں اور کمر پر باندھا جائے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

صرۃ:

۲-صرۃ لغت میں: جس میں کوئی چیز جمع کی جائے اور اس کو باندھا جائے اس کی جمع صرر ہے (۳)۔

صرۃ اصطلاح میں: دراہم کی تھیلی (۴)۔

ھمیان اور صرۃ کے درمیان ربط یہ ہے کہ صرۃ، ھمیان سے عام ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۳۴۹، نیز دیکھئے: البنایہ ۳/ ۴۸۶، منح الجلیل ۱/ ۵۰۸، ۵۰۹، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۳۴۹۔

(۳) المعجم الوسیط۔

(۴) العنایۃ ۴/ ۲۴۵ طبع الأمیریہ۔

ہمیان سے متعلق احکام:

الف-محرم کے لئے ہمیان کو باندھنا:

۳- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ محرم کے لئے اپنی کمر میں ہمیان باندھنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ: **"أنه لم یر للمحرم بأسا بأن یعقد الھمیان علی وسطه وفیه نفقته"**[1] (نبی کریم ﷺ نے محرم کے لئے اپنی کمر پر ہمیان باندھنے میں جس میں اس کا نفقہ ہو کوئی حرج نہیں سمجھا ہے)، ابن المنذر نے کہا: حضرت ابن عباسؓ، سعید بن المسیب، عطا، طاؤس، مجاہد، القاسم نخعی، اسحاق اور ابوثور نے محرم کے لئے ہمیان اور منطقہ (پٹکا) کی رخصت دی ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ محرم کے لئے اپنی کمر میں ہمیان باندھنا جائز ہے خواہ اس میں اس کا نفقہ ہو یا کسی دوسرے کا نفقہ ہو، اس لئے کہ وہ نہ تو سلا ہوا کپڑا پہننا ہے اور نہ اس کے حکم میں ہے، اسی طرح انہوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے خواہ تسمہ داخل کر کے باندھے یا گرہ لگا کر باندھے۔

امام ابو یوسف نے محرم کے لئے ریشم سے بنے ہوئے منطقہ (پٹکا) کو پہننا مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہ سلے ہوئے کپڑا کے حکم میں ہے، ایک قول ہے کہ یہ مردوں کے لئے ریشم کے کم یا زیادہ کے مکروہ ہونے کے بارے میں امام ابو یوسف کی اصل کی بنیاد ہے۔

اصح روایت کے مطابق حضرت ابن عمرؓ نے محرم کے لئے اس کی کمر میں ہمیان باندھنے کو مکروہ کہا ہے، اور یہی ان کے آزاد کردہ غلام حضرت نافع کا قول بھی ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک ہمیان باندھنے کے جواز میں دو قیود ہیں:

اول: ہمیان میں اس کا وہ نفقہ ہو جو وہ اپنی ذات، اپنے اہل و عیال اور اپنی سواری پر خرچ کرے نہ دوسرے کا نفقہ ہو اور نہ وہ نفقہ تجارت کے لئے ہو۔

دوم: باندھنا اپنے جسم کی کھال پر ہو، اپنے ازار یا کپڑے پر نہ ہو، اس وقت اپنے نفقہ کے تابع کر کے دوسرے کے نفقہ کا اضافہ کرنا جائز ہوگا، ابتداء جائز نہ ہوگا۔

لیکن اگر محرم ہمیان اپنے نفقہ کے لئے نہ باندھے بلکہ تجارت کے لئے یا دوسرے کے لئے باندھے یا خالی ہو یا اپنی کمر پر نہ باندھے بلکہ اپنی ازار پر باندھے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا۔

انہوں نے کہا: ہمیان باندھنے سے مراد اس کے دھاگوں کو اس کے سوراخ، یا اس کے چھلوں وغیرہ میں داخل کرنا ہے، خواہ چمڑے کا ہو یا کسی اور چیز کا ہو، لیکن اگر اس کو اپنی کھال پر گرہ لگا کر باندھا تو وہ فدیہ دے گا[2]۔

حنابلہ نے ہمیان باندھنے کے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ اس میں نفقہ ہو چنانچہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے: **"أنھا سئلت عن الھمیان للمحرم فقالت: وما بأس، لیستوثق به نفقته"**[3] (ان سے محرم کے لئے ہمیان کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: کوئی حرج نہیں ہے تاکہ اس سے اپنا نفقہ محفوظ

---

(۱) حدیث: "أنه لم یر للمحرم بأسا أن یعقد الھمیان......" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۰/۳۹۷-۳۹۸ طبع العراق) میں کی ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۲۳۲ طبع المقدسی) میں ذکر کیا ہے اور اس کو طبرانی کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں یوسف بن خالد السمتی ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۱) البنایہ علی شرح الہدایہ ۳/۴۸۶، البحر الرائق ۲/۳۴۹، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۲/۳۴۹، المجموع ۷/۲۵۵، مطالب أولی النہی ۲/۳۳۰، المبسوط ۴/۱۲۷۔

(۲) الخرشی وحاشیۃ العدوی ۲/۳۴۹، الشرح الصغیر ۲/۷۸، ۷۹۔

(۳) اثر عائشہ: "أنھا سئلت عن الھمیان للمحرم......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۵/۹۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے۔

رکھے)، نیز اس لئے کہ اس کے باندھنے کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وہ باندھے بغیر برقرار نہیں رہ سکتا ہے، لہذا اگر تسمہ داخل کر کے اس کو برقرار رکھنا ممکن ہو تو ضرورت نہ رہنے کی وجہ سے گرہ لگانا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس میں نفقہ نہ ہو تو جائز نہ ہوگا[۱]۔

(دیکھئے: إحرام فقرہ/ ۱۰۱)۔

ب-سلب کا ہمیان کو شامل ہونا:

۴-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ہمیان اس سلب میں شامل ہوگی جس کا مستحق تمام شرائط کے پائے جانے کی صورت میں مجاہد ہوتا ہے۔

مالکیہ اور اظہر قول کے بالمقابل قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ ہمیان سلب میں شامل نہیں ہوگی[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے (سلب فقرہ/ ۱۳)۔

ج-ہمیان اچکنا یا چرانا:

۵-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی ہمیان اچک لے اور مال لے لے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی وجہ سے محرز ہے[۳]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر آستین سے باہر نکلی ہمیان کو کاٹے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور اگر اپنا ہاتھ آستین میں داخل کر دے تو ہاتھ کاٹا جائے گا[۴]۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۳۳۰، کشاف القناع ۲/ ۴۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۱، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۱۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۴-۳۷۵، المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۹۲، الخرشی ۳/ ۱۳۰، المغنی ۹/ ۲۳۹۔

(۳) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۳۰۹ شائع کردہ دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۲۳، الإنصاف ۱۰/ ۲۵۴۔

(۴) الہدایہ مع شروح ۴/ ۲۴۵ طبع الأمیریہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۰۴، البحر

تفصیل (طرار فقرہ/ ۴-۵) میں ہے۔

ہواء

دیکھئے: تعلی۔

= الرائق ۵/ ۶۵-۶۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۱۔

ہوی

تعریف:

۱-ہوی لغت میں: ھوی کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ھویه: محبت کرنا، خواہش کرنا، پھر خواہش اور اشتہاء والی چیز کو ہوی کہا جانے لگا، پسندیدہ ہو یا مذموم، پھر غیر محمود میں اس کا استعمال غالب ہوگیا، چنانچہ اگر کسی کی مذمت مقصود ہو تو کہا جاتا ہے: فلان اتبع هواه (فلاں نے اپنی خواہش کی اتباع کی)، قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى" (۱) (اور نفسانی خواہش کی پیروی نہ کیجئے)، نیز ارشاد ہے: "وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوْا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوْا كَثِيْرًا" (۲) (اور ان لوگوں کی من مانی باتوں پر نہ چلو جو پہلے (خود بھی) گمراہ ہو چکے ہیں اور بہتوں کو گمراہ کر چکے ہیں)، اس معنی میں: جو اہل قبلہ میں سے سیدھی راہ سے بھٹک جائے اس کو کہا جاتا ہے: فلان من اهل الاهواء: (فلاں اہل ہوی میں ہے) (۳)۔

قرطبی نے کہا: ھوی کو ھوی اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ صاحب ہوی کو آگ میں گرا دیتا ہے، اور اسی وجہ سے اس کا استعمال اکثر صرف ناحق میں ہوتا ہے اور اس چیز میں استعمال کیا جاتا ہے جس میں کوئی خیر نہ ہو۔

(۱) سورۂ ص/۲۶۔
(۲) سورۂ مائدہ/۷۷۔
(۳) المغرب للمطرزی، القاموس المحیط، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

اور کبھی کبھی حق میں بھی استعمال کیا جاتا ہے (۱)، اسی معنی میں بدر کے قیدیوں کے بارے میں حضرت عمرؓ کا قول ہے: "فهوي رسول الله ﷺ ما قال أبوبكر ولم يهو ماقلت" (۲) (حضرت ابوبکر نے جو کہا رسول اللہ ﷺ نے پسند فرمایا، میں نے جو کہا اس کو پسند نہیں فرمایا)۔

ھوی اصطلاح میں: عبد العزیز بخاری نے کہا: ہوی شریعت کے داعیہ کے بغیر ان خواہشات کی طرف نفس کا مائل ہونا ہے جس کو وہ پسند کرے (۳)۔

اہل بدعت کو اہل اہواء کہا جاتا ہے (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

شہوت:

۲-شہوت لغت میں: نفس کا اس چیز کی طرف مائل ہونا ہے جس کا وہ ارادہ کرے کبھی خواہش کو شہوت کہا جاتا ہے کبھی اس قوت کو شہوت کہا جاتا ہے جو کسی چیز کی خواہش کرے، جمع شهوات، أشهية اور شهى ہے (۵)۔

ابو البقاء کفوی نے کہا: شہوۃ فطری میلان ہے جو انسان کے اختیار میں نہ ہو، ارادہ اس کے برخلاف ہے (۶)۔

اصطلاح میں: خواہشات کی طلب میں نفس کا حرکت کرنا (۷)۔

(۱) تفسیر القرطبی ۲/۲۵۔
(۲) حدیث: "فهوي رسول الله ﷺ ما قال أبوبكر......" کی روایت مسلم (۳/۱۳۸۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔
(۳) کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۳/۵۰ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔
(۴) کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی ۶/۱۵۴۲۔
(۵) المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی، المعجم الوسیط۔
(۶) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۱/۱۰۵۔
(۷) قواعد الفقہ للبرکتی۔

ہوی اور شہوت کے درمیان ربط یہ ہے کہ دونوں علت ومعلول میں جمع ہوتے ہیں اور دلالت اور مدلول میں متفق ہوتے ہیں البتہ اس بارے میں دونوں الگ الگ ہوتے ہیں، کہ ہوی آراء اور اعتقادات کے ساتھ خاص ہے جبکہ شہوت لذت کو حاصل کرنے کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ شہوت، ہوی کا نتیجہ ہے اور اس سے خاص ہے، ہوی اصل ہے اور عام ہے (۱)۔

ہوی سے متعلق احکام:

ہوی سے کچھ احکام متعلق ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف-مذموم ہوی کی اتباع کا حکم:

۳-اگر ہوی شریعت کے موافق ہو تو وہ محمود ہے اور اگر اس کے خلاف ہو تو مذموم، شریعت نے آیات واحادیث میں مذموم ہوی کی اتباع سے منع کیا ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰى أَنْ تَعْدِلُوْا" (۲) (تو خواہش نفس کی پیروی نہ کرنا کہ (حق سے) ہٹ جاؤ)، نیز ارشاد ہے: "وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" (۳) (اورنفسانی خواہش کی پیروی نہ کیجئے کہ وہ اللہ کے راستہ سے آپ کو بھٹکا دے گی)، نیز ارشاد ہے: "وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوٰى" (۴) (اور جو کوئی ڈرا ہوگا اپنے پروردگار کے سامنے کھڑا ہونے سے اور نفس کو خواہش سے روکا ہوگا تو ایسے کا ٹھکانا جنت ہی ہے)۔

(۱) أدب الدنیا والدین للماوردی رص ۴۱، ۴۲ طبع دار ابن کثیر، بیروت۔

(۲) سورۂ نساء ر ۱۳۵۔

(۳) سورۂ رص ۲۶۔

(۴) سورۂ النازعات ر ۴۰-۴۱۔

احادیث میں وہ حدیث ہے جو نبی کریم ﷺ سے حضرت انسؓ کے واسطہ سے مروی ہے، کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ثلاث مهلكات، وثلاث منجيات، وثلاث كفارات، و ثلاث درجات، أما المهلكات: فشح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه، ......الخ**" (۱) (تین چیزیں ہلاک کرنے والی اور تین چیزیں نجات دینے والی اور تین چیزیں کفارات ہیں اور تین چیزیں درجات بلند کرنے والی ہیں، ہلاک کرنے والی تین چیزیں یہ ہیں: بخل جس کی اطاعت کی جائے، ہوی جس کی اتباع کی جائے، اور انسان کی اپنے بارے میں خود پسندی ...... الخ)۔

شداد بن اوسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني**" (۲) (عقل مند وہ ہے جو اپنے نفس کو زیر کرے اور موت کے بعد کے لئے عمل کرے اور عاجز وہ ہے جو اپنے نفس کی خواہش میں اس کی اتباع کرے اور اللہ تعالی سے جھوٹی آرزو رکھے)۔

ماوردی نے کہا: ہوی خیر سے روکنے والی، عقل کے مخالف، برے اخلاق پیدا کرنے والی، برے افعال ظاہر کرنے والی

(۱) حدیث: "ثلاث مهلكات و ثلاث منجيات......" کی روایت بزار (کشف الأستار ۱ر ۵۹-۶۰ طبع الرسالہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱ر ۹۱ طبع القدسی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت بزار اور الاوسط میں طبرانی کی طرف کی ہے، اور کہا: اس میں زائدہ بن ابی الرقاد اور زیاد النمیری ہیں۔ اور دونوں سے استدلال کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

(۲) حدیث: "الكيس من دان نفسه......" کی روایت احمد (۴ر ۱۲۴ طبع المیمنیہ) اور حاکم نے المستدرک (۱ر ۵۷ طبع دائرۃ المعارف) میں کی ہے، ذہبی نے تلخیص المستدرک میں ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک نہایت کمزور راوی ہے۔

ہے، انسان کے وقار کی پردہ دری کرتی ہے برائی کی راہ پر چلاتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے کہا: ہوی اللہ تعالی کے علاوہ ایک معبود ہے جس کی عبادت کی جاتی ہے [۱]، پھر اللہ تعالی کے اس ارشاد کی تلاوت کی: "أَفَرَءَ يْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهٗ هَوٰهُ" [۲] (سوکیا آپ نے اس شخص کی بھی حالت دیکھی ہے جس نے اپنی خواہش نفسانی کو اپنا خدا بنا رکھا ہے)، اس طرح کہ صاحب ہوی صرف اپنے نفس کی خواہش کی عبادت کرتا ہے، بایں طور کہ اس کی اطاعت کرتا ہے اور اسی پر اپنے دین کی بنیاد رکھتا ہے، نہ کوئی حجت سنتا ہے نہ کوئی دلیل دیکھتا ہے [۳]۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "طاعة الشهوة داء، وعصيانها دواء" [۴] (شہوت کی اطاعت بیماری اور اس کی نافرمانی علاج ہے)۔

حضرت علیؓ نے فرمایا: مجھے تم لوگوں پر دو چیزوں کا اندیشہ ہے، خواہش کی اتباع، امید کی درازی اس لئے کہ خواہش کی اتباع حق سے روک دیتی ہے اور امید کی درازی آخرت کو بھلا دیتی ہے [۵]۔

شاطبی نے کہا: شریعت مقرر کرنے کا شرعی مقصد مکلّف کو اس کی خواہش کی اتباع سے نکالنا ہے یہاں تک کہ وہ اپنے اختیار و رضامندی سے اللہ تعالی کا بندہ ہوجائے جیسا کہ وہ مجبوری میں اللہ تعالی کا بندہ ہے۔

(۱) ادب الدنیا والدین رص ۳۳ طبع دار ابن کثیر۔

(۲) سورۂ جاثیہ ر ۲۳۔

(۳) بریقہ محمودیہ ۲ر ۷۲۔

(۴) حدیث: "طاعة الشهوة داء ......" کو ابوالحسن ماوردی نے ادب الدنیا والدین (رص ۳۳ طبع دار ابن کثیر) میں ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "وروی عن النبي ﷺ......الحدیث"، لیکن ہمارے پاس جو کتابیں موجود ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث کہیں نہیں مل سکی۔

(۵) ادب الدنیا والدین رص ۳۳، ۳۴۔

اس کی دلیل چند امور ہیں:

اول: اس پر دلالت کرنے والی صریح نص کہ بندے اللہ تعالی کی عبادت کے لئے پیدا کئے گئے ہیں، اور اس کے امر و نہی میں داخل ہیں، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ، مَا أُرِيْدُ مِنْهُمْ مِّنْ رِّزْقٍ وَّمَا أُرِيْدُ أَنْ يُّطْعِمُوْنِ" [۱] (اور میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں میں ان سے نہ روزی چاہتا ہوں اور نہ یہ چاہتا ہوں کہ مجھے کھلایا کریں)۔

دوم: اولاً وہ چیز جو اس قصد کی مخالفت کی مذمت پر دلالت کرتی ہے: یہ ہے اللہ تعالی کے حکم کی مخالفت سے منع کرنا اور اس شخص کی مذمت کرنا جو اللہ تعالی سے اعراض کرے، اور مخالفت کی ہر قسم کے مخصوص عقوبات میں سے (دنیا میں) فوری عذاب کی اور آخرت میں آئندہ عذاب کی دھمکی دینا، اور اس کی اصل خواہش کی اتباع، دنیوی اغراض اور ختم ہوجانے والی شہوات کی اطاعت میں سر جھکانا ہے۔

سوم: وہ چیز جو تجربات اور عادات سے معلوم ہوتی ہے یعنی دینی اور دنیوی مصلحتیں ہوی کی اتباع اور اغراض کے ساتھ چلنے میں سہولت پسندی کے ساتھ حاصل نہیں ہوتی ہیں، اس لئے کہ اس میں فساد جنگ اور ہلاکت لازم آتی ہے، جو ان مصالح کے منافی ہیں اور یہ بندوں کے نزدیک تجربات اور جاری عادات سے معروف ہیں، اسی وجہ سے اپنی خواہشات کی اتباع کرنے والے کی مذمت پر ان سب کا اتفاق ہے، کہ جیسی خواہش ہوتی ہے عمل کرتا ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس پر چند قواعد مبنی ہیں:

ہر وہ عمل جس میں مطلقا ہوی کی اتباع کی جائے امر، نہی یا تخییر کی طرف توجہ نہ کی جائے وہ مطلقا باطل ہوگا۔

(۱) سورۂ ذاریات ر ۵۶، ۵۷۔

اور ہر وہ عمل جس میں مطلقا امر، نہی یا تخییر کی اتباع کی جائے وہ صحیح اور حق ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو ایسے طریقہ سے ادا کیا ہے جو اس کے لئے مقرر ہے اور کرنے والے نے اس میں شارع کے قصد کی موافقت کی ہے، لہذا سب درست ہوگا اور یہ ظاہر ہے اور اگر اس میں دونوں امور ملے ہوئے ہوں اور دونوں پر عمل ہو تو غالب اور سابق کا اعتبار نہ ہوگا (۱)۔

ہوی کی اتباع، مذموم تک پہنچنے کی راہ ہے اگر چہ محمود کے ضمن میں ہو، اس لئے کہ جب واضح ہوگا کہ وہ اپنی وضع کے اعتبار سے شریعت کے وضع کے منافی ہے تو جہاں بھی عمل میں اس کے مقتضا کے ساتھ مزاحمت ہوگی وہ خوف کی چیز ہوگی (۲)۔

احکام شرعیہ میں ہوی کی اتباع کرنے سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ اپنے اغراض کے لئے حیلہ کرے گا تو یہ احکام اس کے اغراض کے حاصل کرنے کے لئے آلہ اور ذریعہ ہوجائیں گے، جیسے ریاکاری کرنے والا نیک اعمال کو لوگوں کے اموال حاصل کرنے کے لئے زینہ بناتا ہے، اس کا بیان واضح ہے۔

جو شخص شرعی احکام میں ہوی کی اتباع کا انجام تلاش کرے گا اس کو بہت سے مفاسد مل جائیں گے (۳)۔

ب- ہوی کی اتباع کرنے والوں کے اقسام:

۴- عبد العزیز بخاری نے کہا: جو لوگ ہوی کی اتباع کرتے ہیں ان میں بعض وہ ہیں جن کو کافر قرار دینا واجب ہے، جیسے اللہ تعالی کے لئے جسم ثابت کرنے والے اور روافض کے غالی لوگ وغیرہ ان کو

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۱۶۸، ۱۷۱- ۱۷۴، نیز دیکھئے: التفسیر الکبیر للفخر الرازی ۳/ ۴۴۔

(۲) الموافقات ۲/ ۱۷۴۔

(۳) الموافقات ۲/ ۱۷۶۔

تاویل کرنے والا کافر کہا جاتا ہے، اور بعض وہ ہیں جن کو کافر قرار دینا واجب نہیں ان کو تاویل کرنے والا فاسق کہا جاتا ہے۔

پہلی قسم کے بارے میں اختلاف ہے: علماء اصول کی ایک جماعت کا مذہب ہے کہ جو اپنی ہوی میں کافر ہو اس کی شہادت قبول کی جائے گی اور روایت بھی۔

ان میں سے اکثر کی رائے ہے کہ رد کردی جائے گی اس لئے کہ کافر نہ شہادت کا اہل ہے نہ روایت کا۔

دوسری قسم کے بارے میں بھی اختلاف ہے: چنانچہ قاضی ابوبکر باقلانی اور ان کے متبعین کا مذہب ہے کہ اس کی شہادت و روایت دونوں رد ہوگی۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ خطابیہ کے علاوہ فاسق کی شہادت قبول کی جائے گی، خطابیہ کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ان کا دین ہے کہ اگر مدعی ان کے نزدیک حلف اٹھالے تو اس کی تصدیق کی جائے گی کہ وہ حق پر ہے (۱)۔

اہل ہوا کے اقسام، ان کی توبہ، ان سے علاحدگی اختیار کرنے، ان کی سزا، ان کی شہادت، حدیث کی روایت اور نمازیں ان کی امامت کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (أہل الأ ہواء فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ج- ہوی سے متاثر ہونے کے اعتبار سے دلوں کے اقسام:

۵- غزالی نے کہا: خیر وشر پر ثابت قدم رہنے اور ان دونوں کے درمیان تردد کے اعتبار سے دلوں کی تین قسمیں ہیں:

اول: وہ دل جو تقوی سے معمور، ریاضت کی وجہ سے پاکیزہ اور

(۱) کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۳/ ۵۱، ۵۲ طبع دار الکتاب العربی۔

برے اخلاق سے پاک وصاف ہو۔

دوم: وہ دل جو ہوی سے لبریز، مذموم اور برے اخلاق سے آلودہ ہو اس میں شیاطین کے دروازے کھلے ہوئے ہوں، اور فرشتوں کے دروازے اس سے بند ہوں۔

سوم: وہ دل جس میں ہوی کے وساوس ظاہر ہوں اور وہ اس کو شر کی طرف بلائیں لیکن اس کے بعد ہی ایمان کا خیال آجائے اور وہ اس کو خیر کی طرف بلائے، جس کے بعد نفس اپنی شہوت کے ساتھ شر کے خیال کی نصرت کے لئے بڑھے تو شہوت کو قوی کردے اور وہ فائدہ اٹھانے اور ناز ونعمت کی زندگی کو پسند کرے پھر عقل خیر کے خیال کی طرف بڑھے اور شہوت کا دفاع کرے اور اس کو شر پر اچانک آنے اور انجام کی پرواہ کم ہونے میں چوپایہ اور درندوں کے ساتھ تشبیہ دے تو نفس عقل کی نصیحتوں کی طرف مائل ہوجاتا ہے(۱)۔

د- ہوی کی اتباع کے اسباب:

٦- ماوردی نے لکھا ہے کہ ہوی کی اتباع کے دو سبب ہیں: ہوی کے زور کا قوی ہونا، اور اس کے مکر کا پوشیدہ ہونا(۲)۔

اول: یہ ہے کہ ہوی کا ملکہ اپنے دواعی کے ساتھ قوی ہوجائے یہاں تک کہ اس پر شہوات کا غلبہ ہوجائے اور عقل اس کے دفاع سے تھک جائے اور اس کو روکنے سے کمزور پڑ جائے حالانکہ اس کے ذریعہ مقہور عقل میں اس کی برائی واضح ہو، اور یہ کم عمر والوں میں زیادہ ہوتا ہے اور جوانوں پر غالب ہوتا ہے، اس لئے کہ ان کی شہوات قوی ہوتی ہیں اور ان پر مسلط ہونے والی ہوی کے دواعی کثیر ہوتے ہیں، اور وہ بسااوقات جوانی کو اپنے لئے عذر قرار دیتے ہیں۔

(۱) احیاء علوم الدین ۳/ ۴۵، ۴٦ طبع دار الفکر العربی۔

(۲) ادب الدنیا والدین رص ۳٦۔

دوم: یہ ہے کہ ہوی اپنے مکر کو چھپا دے یہاں تک کہ اپنے افعال کو عقل پر خوبصورت بنا کر پیش کرے کہ وہ قبیح کو حسن اور ضرر کو نفع باور کرنے لگے اور دو چیزوں میں سے ایک اس کی داعی ہوتی ہے:

اول: یا تو اس شئی کی طرف نفس کا میلان ہوتا ہو اور اس کے حسن ظن کی وجہ سے قبیح اس پر مخفی ہوجاتا ہو اور اس کی طرف شدت میلان کی وجہ سے اس کو اچھا تصور کرنے لگتا ہو اسی وجہ سے نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "**حبک الشيء يعمي ويصم**"(۱) (شئی کی محبت تم کو اندھا اور بہرا بنادیتی ہے) یعنی ہدایت سے اندھا اور نصیحت سے بہرا بنادیتی ہے، حضرت علیؓ نے کہا: ہوی اندھا پن ہے۔

دوم: مشتبہ اشیا کی تمیز میں غور وفکر کو بوجھل سمجھنا اور آسان کی اتباع میں راحت طلب کرنا یہاں تک کہ وہ سمجھنے لگتا ہے یہ دو امور میں اسے زیادہ موافق اور دو حالتوں میں سب سے اچھی حالت ہے اس کو اس وجہ سے دھوکہ ہوتا ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ آسان پسندیدہ اور دشوار مذموم ہے، چنانچہ وہ ہوی کے فریب اور مکر کی زینت سے ہر بچنے والی خوفناک چیز اور ہر تنگ مکروہ میں پھنسنے سے ہرگز نہیں بچ پاتا ہے(۲)۔

ھ- ہوی سے نفس کو روکنا:

٧- اس کا بیان گذر چکا ہے کہ شریعت نے ہوی کی اتباع سے منع کیا ہے، اور تمام علماء اور حکماء اس پر متفق ہیں کہ نفس کو ہوی سے روکنے اور

(۱) حدیث: "حبک الشيء يعمي ويصم" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۴۷ طبع حمص) نے کی ہے اور منذری نے مختصر السنن (۸/ ۳۱ طبع دار المعرفہ) میں کہا: س کی اسناد میں بقیۃ بن الولید اور ابوبکر بکیر بن عبد اللہ ہیں اور دونوں کے بارے میں کلام کیا گیا ہے۔

(۲) ادب الدنیا والدین رص ۳٦ طبع دار ابن کثیر

شہوت کی مخالفت کے بغیر آخرت کی سعادت کو کوئی راہ نہیں ہے[۱]۔

اللہ تعالی نے نفس کی ہوی کو چھوڑ کر اس کی مخالفت کرنے کو جنت میں اس کے مقام کو مخصوص کرنے کے لئے عادی علت اور شرعی سبب قرار دیا ہے، اسی وجہ سے نفس کی مخالفت عبادت کی بنیاد ہے[۲]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے::"**وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوٰى**"[۳] (اور جو کوئی ڈرا ہوگا اپنے پروردگار کے سامنے کھڑا ہونے سے اور نفس کو خواہش سے روکا ہوگا تو ایسے کا ٹھکانا جنت ہی ہے)، پس ہوی کا دفاع کرنا سب سے بڑا جہاد ہے[۴]، جیسا کہ جب نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کونسا جہاد سب سے افضل ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**جهادک هواک**"[۵] (تیرا اپنے ہوائے نفس کے ساتھ جہاد کرنا)، اور فرمایا:"**المجاهد من جاهد هواه**"[۶] (مجاہد وہ ہے جو اپنی ہوی نفس کے ساتھ جہاد کرے)۔

(۱) احیاء علوم الدین ۳/ ۶۵۔

(۲) بریقہ محمودیہ فی شرح طریقہ محمدیہ ۲/ ۷۔

(۳) سورۂ نازعات/ ۴۰، ۴۱۔

(۴) الذریعۃ إلی مکارم الشریعۃ للراغب الأصفہانی رص ۱۰۳۔

(۵) حدیث:"جهادک هواک" ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، للأصفہانی (رص ۱۰۳ طبع دار الصحوۃ القاہرہ) کے علاوہ کہیں نہیں ملی، امام غزالی نے اس کا ہم معنی ذکر کیا ہے:"كف أذاک عن نفسک ولا تتابع هواها في معصيته" (احیاء علوم الدین ۳/ ۶۶ طبع التجاریۃ الکبری)، اور عراقی نے کہا: ان الفاظ میں یہ حدیث مجھے نہیں ملی۔

(۶) حدیث:"المجاهد من جاهد هواه" کو امام غزالی نے احیاء علوم الدین (۲/ ۳۵۰ طبع دار الہادی بیروت) میں لکھا ہے۔ عراقی نے المغنی میں کہا: اس کی روایت حاکم اور ترمذی نے سنن میں "هواه" کے الفاظ کے ساتھ کیا ہے۔

ہوام

تعریف:

۱ - **ہوام** لغت میں: **هامة** کی جمع ہے، جیسے **دابة** کی جمع **دواب** ہے، اس کا اطلاق ہر زہریلے قاتل جانور پر ہوتا ہے جیسے سانپ، یہ بات ازہری نے کہی ہے: حدیث میں ہے:"**اجتنبوا هوم الأرض فإنها مأوى الهوام**"[۱] (پست زمین سے بچو اس لئے کہ وہ زہریلے جانوروں کا ٹھکانہ ہے)، اور کبھی کبھی قتل نہ کرنے والے جانوروں پر بھی بولا جاتا ہے، جیسے کیڑے، مکوڑے، حدیث میں ہے:"**أيؤذيک هوام رأسک**"[۲] (کیا تیرے سر کے کیڑے تجھ کو ایذا پہنچا رہے ہیں) یعنی جوں، اور یہاں مراد غیر نفع بخش جانور ہیں ان میں موذی اور غیر موذی دونوں داخل ہیں[۳]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۴]۔

(۱) حدیث:"اجتنبوا هوم الأرض......" کی روایت خطابی نے غریب الحدیث (۱/ ۲۱۰ طبع مرکز البحث العلمی مکہ) میں حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے:"إذا عرستم فاجتنبوا هوم الأرض، فإنها مأوى الهوام" اور مسلم (۳/ ۱۵۲۵ طبع الحلبی) نے ان الفاظ میں کی ہے:"إذا عرستم بالليل فاجتنبوا الطريق، فإنها مأوى الهوام بالليل"۔

(۲) حدیث:"أيؤذيک هوام رأسک؟" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ (ہمم)۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۱، قواعد الفقہ للبرکتی۔

متعلقہ الفاظ:

حشرات:

۲-حشرات لغت میں: حشرۃ کی جمع ہے جیسے قصبۃ کی جمع قصبات ہے، حشرات: زمین کے چھوٹے چھوٹے جانور، ایک قول ہے: حشرۃ: چوہا، گوہ اور یربوع [1] (چوہے کے مانند ایک جانور جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی اور دم لمبی ہوتی ہے)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [2]۔

حشرہ اور ہامہ کے درمیان ربط: عموم خصوص کی نسبت ہے۔

ہوام سے متعلق احکام:

ہوام سے متعلق کچھ احکام ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

الف- ہوام کی بیع:

۳-فی الجملہ اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زمین کے ہوام کی بیع جن میں سرے سے کوئی نفع نہ ہو منعقد نہ ہوگی۔

البتہ بعض تفصیلات میں اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہوام کی بیع شرعاً منعقد نہ ہوگی، جیسے چھپکلی، کچھوا، سیہی اور زمین کے وہ سارے کیڑے مکوڑے جن میں کوئی منفعت نہ ہو [3]، اس لئے کہ ان سے فائدہ اٹھانا شرعاً حرام ہے، کیونکہ وہ خبائث میں سے ہیں لہذا وہ مال نہ ہوں گے، اور ان کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ ان کی بیع لوگوں کا مال باطل طریقہ

(۱) المصباح المنیر، المغرب، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۱۹، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۱۱، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۴، الحاوی الکبیر ۶/ ۴۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، کشاف القناع ۳/ ۱۵۲۔

پر کھانے کی قبیل سے ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ" [1] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ)۔ نیز اس میں مال کو ضائع کرنا ہے، لہذا جائز نہ ہوگی، نیز اس میں سرے سے کوئی نفع نہیں ہے، لہذا منعقد نہ ہوگی، خاصیات میں جو منافع ذکر کئے جاتے ہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں [2]۔

مالکیہ کے نزدیک ہوام پاک ہیں، اور پاک اگر قابل انتفاع ہو تو ان کے نزدیک اس کی بیع جائز ہوگی [3]۔

۴-شہد کی مکھیوں کی بیع میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ چھتہ سے الگ، تنہا ان کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ وہ پاک جانور ہے ان کے پیٹ سے پینے کی ایسی چیز نکلتی ہے جس میں لوگوں کے لئے منافع ہے لہذا وہ چوپائے جانور کے حکم میں ہیں، اور ان کی بیع چھتہ کے بغیر اور چھتہ کے ساتھ جائز ہوگی، بشرطیکہ ان کو سپرد کرنا ممکن ہو، اور اگر سپرد کرنا ممکن نہ ہو تو غرر کی وجہ سے ان کی بیع صحیح نہ ہوگی۔

اس کا حکم دوسرے پرندوں سے الگ ہے جن کی بیع پنجڑہ سے باہر رہنے کی حالت میں جائز نہیں اس لئے کہ شہد کی مکھی عام طور پر صرف وہی کھاتی ہے جس کو وہ خود جا کر چوستی ہے لہذا اگر اس کی بیع کا صحیح ہونا اس بات پر موقوف ہو کہ اس کو روکا جا سکے تو یہ چیز ایک طرف مکھیوں کے لئے نقصان دہ ہوگی اور دوسری طرف ان کی بیع بھی دشوار ہو جائے گی [4]۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۴، الحاوی الکبیر ۶/ ۴۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، کشاف القناع ۳/ ۱۵۲۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۴۵، ۴/ ۲۵، الحطاب ۱/ ۹۳، ۴/ ۲۵۸، ۲۶۳، الزرقانی ۱/ ۲۴۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۱۳، ۳/ ۳۵۰، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۸، کشاف القناع ۳/ ۱۵۲-۱۵۳۔

شہد کی مکھی کی بیع کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ان کا بادشاہ (وہی ان کا امیر ہوتا ہے) چھتہ میں موجود ہو، اور تمام مکھیوں کا مشاہدہ ہو ورنہ وہ غائب کی بیع ہوگی اور اس میں اسی کے احکام جاری ہوں گے۔

امام نووی نے کہا: اگر اس حال میں فروخت کرے کہ وہ فضا میں اڑ رہی ہوں تو شافعیہ کے نزدیک دو اقوال ہیں، اصح قول ہے کہ بیع صحیح ہوگی [1]۔

حنفیہ نے کہا: شہد کی مکھیوں کی بیع اس وقت صحیح ہوگی جبکہ اس کے چھتہ میں شہد موجود ہو اور وہ چھتہ کو اس میں موجود شہد اور مکھی کے ساتھ فروخت کرے تو شہد کے تابع ہو کر ان کی بیع صحیح ہو جائے گی اس لئے کہ وہ خود قابل انتفاع نہیں ہیں، لہذا وہ خود مال نہ ہوں گی بلکہ ان سے پیدا ہونے والا شہد مال ہوگا اور وہ صرف مکھیوں کی بیع کے وقت موجود نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر چھتہ کے ساتھ مکھیوں کی بیع کرے اور اس میں شہد ہو تو شہد کے تابع ہو کر ان کی بیع صحیح ہو جائے گی، اور یہ جائز ہے کہ کوئی چیز تنہا خود بیع کا محل نہ ہو اور دوسرے کے ساتھ بیع کا محل ہو جائے: جیسے زمین کے ساتھ پانی کے راستے کی بیع، امام محمد بن الحسن سے منقول ہے کہ تنہا ان کی بیع جائز ہوگی اس لئے کہ وہ قابل انتفاع جانور ہے، لہذا ان کی بیع جائز ہوگی [2]۔

مالکیہ نے شہد کی مکھی کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ حاشیۃ الزرقانی میں حطاب سے منقول ہے: اٹکل سے اجباح [3] (چھتہ) کی مکھیوں کی بیع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ ان کو شمار کرنا بہت مشکل ہے، ظاہر یہ ہے کہ اجباح کے بغیر فروخت کی جائے گی، شیخ احمد زرقانی نے کہا: اس کے بغیر فروخت نہ کی جائے گی، برزلی نے کہا: اگر اجباح کو فروخت کرے تو مکھی اس میں داخل ہو جائے گی اسی طرح اس کے برعکس میں بھی یہی حکم ہوگا، دونوں صورتوں میں شہد اس میں داخل نہ ہوگا، ابن رشد اور علی اجہوری نے یہی کہا ہے۔

انہوں نے حطاب اور احمد زرقانی کے اقوال میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ بیع کے جواز کو اس حالت پر محمول کیا ہے جبکہ مکھی جبح (چھتہ) میں موجود ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے کہا: ان کو شمار کرنا دشوار ہے، اور احمد زرقانی نے جو ممنوع کہا ہے اس کو اس حالت پر محمول کیا ہے، جبکہ وہ اس میں سے اڑ گئی ہو اس لئے کہ اس پر قدرت نہیں ہوگی [1]۔

۵- مچھلی کے شکار کے لئے، کیڑوں کی بیع، اور ریشم کے کیڑوں، اور اس کی بیع (وہ انڈے جن سے ریشم کا کیڑا نکلتا ہے) کی بیع صحیح ہے، بشرطیکہ رینگنے سے قبل ہو، اس لئے کہ وہ پاک ہے اس سے ریشم نکلتا ہے جو سب سے عمدہ لباس ہے [2]۔

امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن کا مذہب یہی ہے [3]۔

ب- ہوام کو کھانا:

٦- ہوام کے کھانے کے حلال ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اس کا کھانا حرام ہے اور مالکیہ کا مذہب

(۱) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۰، نیز سابقہ حوالہ۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۴۔
(۳) جبح (جیم کو ضمہ، فتحہ اور کسرہ اور باء کے سکون کے ساتھ) جہاں شہد کی مکھی شہد بناتی ہے جبکہ وہ مصنوعی نہ ہو اور ایک قول ہے: وہ پہاڑ میں مکھی کی جگہ ہے جہاں وہ شہد بناتی ہے (لسان العرب)۔

(۱) حاشیۃ الزرقانی ۵/ ۳۲-۳۳۔
(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۳۵۱، کشاف القناع ۳/ ۱۵۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱، اسنی المطالب ۱/ ۱۳۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۴۔

ہے کہ تمام قسم کے حشرات کا کھانا حلال ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (حشرات فقرہ/ ۲، ۳)۔

ج - ہوام کو قتل کرنا:

۷ - فی الجملہ فقہاء کے نزدیک، حرم کے علاوہ میں اور غیر محرم کے لئے ہوام کو قتل کرنا جائز ہے۔

لیکن حرم میں یا حالت احرام میں ان کے قتل کرنے کے جواز میں اور ان کے قتل کی وجہ سے کیا واجب ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے۔

تفصیل (حشرات فقرہ/ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات، احرام فقرہ/ ۱۵۹، حرم فقرہ/ ۱۳، ۱۵) میں ہے۔

ہیئۃ

تعریف:

۱ - ھیئت لغت میں: شئ کی ظاہری حالت کو کہتے ہیں، خواہ محسوس ہو یا غیر محسوس ہو، لیکن اس کا استعمال محسوس میں اکثر ہوتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَنِّیٓ أَخۡلُقُ لَکُمۡ مِّنَ الطِّیۡنِ کَهَیۡـَٔةِ الطَّیۡرِ"[۱] (میں تمہارے لئے مٹی سے پرندوں کی مانند صورت بنا دیتا ہوں)۔

کہا جاتا ہے: **ھاء یھوء** اور **یھئ ھیئة حسنة**، خوش شکل ہونا، **تھیات للشئ**: اس کے لئے سامان تیار کرنا اور فارغ ہونا، **ھیاته للأمر**: تیار کرنا، **تھایا القوم تھایؤا من الھیئة**: ہر ایک کے لئے معلوم ہیئت مقرر کرنا اس سے مراد باری مقرر کرنا ہے۔

اسی سے **مھایأة** ہے: اس کے لئے قوم کا تیار ہونا اور اندازہ کے طور پر اس پر راضی ہونا: اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَهَیِّئۡ لَنَا مِنۡ أَمۡرِنَا رَشَدًا"[۲] (اور ہمارے لئے (اس) کام میں درستی کا سامان کردے)، نیز ارشاد ہے: "وَیُهَیِّئۡ لَکُمۡ مِّنۡ أَمۡرِکُمۡ مِّرۡفَقًا"[۳] (اور تمہارے کام میں تمہارے کامیابی کا سامان درست کردے گا)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۴]۔

---

(۱) سورۂ آل عمران/ ۴۹۔

(۲) سورۂ کہف/ ۱۰۔

(۳) سورۂ کہف/ ۱۶۔

(۴) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، المعجم الوسیط۔

متعلقہ الفاظ:

کیفیت:

۲-کیفیت لغت میں: لفظ کیف سے مصنوعی مصدر ہے، چنانچہ اسم سے مصدر ہونے کی طرف منتقل کرنے کے لئے یاء نسبتی اور تاء کا اضافہ کیا گیا ہے، اور "کیف" ایک کلمہ ہے جس سے کسی شئ کی حالت وصفت دریافت کی جاتی ہے، کہا جاتا ہے: کیف زید (زید کیسا ہے) اور اس کی صحت وبیماری، تنگدستی وخوشحالی وغیرہ کے بارے میں دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے، کیفیة الشئ: اس کی حالت و صفت ہے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

ہیئت اور کیفیت کے درمیان ربط یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق شئ کی حالت وصفت سے ہوتا ہے۔

ہیئت سے متعلق احکام:

ہیئت سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف-نماز میں ہیئت:

۳-ہیئت (خواہ اس کا تعلق نماز کے افعال سے ہو یا اقوال سے) شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نماز کے اعمال، خواہ افعال ہوں یا اقوال، ان کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: فرائض ان کو ارکان بھی کہا جاتا ہے، ان کو گھر کے اس رکن سے تشبیہ دی گئی ہے جس کے بغیر گھر قائم نہیں ہوتا، اسلئے کہ ان کے بغیر نماز مکمل نہیں ہوتی ہے، لہذا رکن کبھی ساقط نہ ہوگا، نہ عمدا، نہ بھول کر نہ ناواقفیت میں، اور سجدہ سہو اس کے قائم مقام نہیں ہو سکے گا (۱)۔

اس سلسلہ میں حکم کی تفصیل اصطلاح (صلاۃ فقرہ ۱۶-۳۷، فقرہ ۱۲۴، سجود السہو فقرہ ۶، نسیان فقرہ ۱۲) میں دیکھئے:

دوسری قسم: سنن، ان کو شافعیہ ابعاض بھی کہتے ہیں، یہ ان کے نزدیک وہ سنن ہیں جن کی تلافی سجدہ سہو سے ہوجاتی ہے (۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (صلاۃ فقرہ ۵۶، سجود السہو فقرہ ۶، نسیان فقرہ ۱۲) میں دیکھئے۔

حنابلہ اس قسم کو واجبات الصلاۃ کہتے ہیں، یہ وہ ہیں جن کو عمدا چھوڑ دینے سے ان کے نزدیک نماز باطل ہوجاتی ہے، اور بھول کر یا ناواقفیت میں چھوڑ دینے کی وجہ سے یہ ساقط ہوجاتے ہیں، اور سجدہ سہو سے ان کی تلافی ہوجاتی ہے (۳)۔

تیسری قسم: ہیئت (۴): یہ وہ امور ہیں جن کی تلافی سجدہ سہو سے نہیں ہوتی ہے، اور نمازی ان کو عمدا یا بھول کر چھوڑ دینے کے بعد دوبارہ ادا نہیں کرسکتا ہے اس لئے کہ وہ نہ اصل ہیں نہ اصل کے مشابہ ہیں، ابعاض اس کے برخلاف ہیں، اس لئے کہ وہ رکن کے مشابہ ہیں۔

جن سنن کی تلافی سجدہ سہو سے نہیں ہوتی ہے ان کا نام ہیئت ہے، اس لئے کہ نماز جیسا کہ شافعیہ نے کہا: انسان کے مشابہ ہے، رکن اس کے سر کی طرح، شرط اس کی حیات کی طرح، بعض اس کے اعضاء کی طرح اور ہیئت اس کے بال کی طرح ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن، المعجم الوسیط۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸، ۲۰۵، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۲۶، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۲/ ۳، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۲۷، حاشیۃ الباجوری علی ابن القاسم ۱/ ۱۹۱۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۳۸۹۔

(۴) تحفۃ المحتاج ۲/ ۳، حاشیۃ الباجوری علی ابن القاسم ۱/ ۱۷۰، ۱۹۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵، ۳۹۰، ۳۹۱۔

ہیئت کی تلافی سجدہ سہو سے نہیں ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ سہو، نماز میں اضافہ ہے لہذا شارع کی طرف سے اس کے مقرر کئے بغیر اس کا کرنا جائز نہ ہوگا، اسی وجہ سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر نمازی عمداً جانتے ہوئے ہیئت کے چھوڑنے کی وجہ سے سجدہ سہو کرے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی اسی طرح اگر اس کو جائز سمجھتے ہوئے کرلے، الا یہ کہ وہ نومسلم ہو یا علماء سے دور کسی دیہات میں اس کی پرورش ہوئی ہو، جیسا کہ شافعیہ میں سے امام بغوی نے اپنے فتاوی میں کہا ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: ان سنن کا نام ہیئت ہے اس لئے کہ یہ نماز کے علاوہ میں صفت ہیں[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (صلاۃ فقرہ/ ۵۶، نسیان فقرہ/ ۱۱) میں ہے۔

۴ - کن سنن کو ہیئت کہا جائے گا ان کے بارے میں شافعیہ وحنابلہ کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ شافعیہ نے کہا: نماز کی ہیئتیں پندرہ خصلتوں سے زائد ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف-تکبیر تحریمہ کے وقت، دونوں ہاتھ اپنے دونوں مونڈھوں تک اٹھانا۔

اس کی کیفیت کی تفصیل اصطلاح (صلاۃ فقرہ/ ۵۷-۶۱) میں ہے۔

ب-رکوع کے لئے جھکنے کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا۔

اس کے اور اس کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح (رکوع فقرہ/ ۷) میں دیکھیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۸-۲۰۶، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۱۹۵، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۲۹، تحفۃ المحتاج ۲/ ۳۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۳۹۱۔

ج-رکوع سے اٹھتے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا، اس طرح کہ دونوں ہاتھ اٹھانے کی ابتدا رکوع سے سر کے اٹھانے کی ابتدا کے ساتھ ہوگی[1]۔

د-اول تشہد سے کھڑے ہونے کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا۔

فقہاء کی آراء اصطلاح (صلاۃ فقرہ/ ۳۷) میں دیکھئے۔

ھ-دائیں ہتھیلی کے اندرونی حصہ کو بائیں ہتھیلی کی پشت پر رکھنا۔

اس کے بارے میں اور اس کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح (صلاۃ فقرہ/ ۶۲-۶۳، إرسال فقرہ/ ۴) میں دیکھیں۔

و-توجہ یا دعا افتتاح۔

اس کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح (صلاۃ فقرہ/ ۶۵، استفتاح فقرہ/ ۵-۶) میں دیکھیں۔

ز-قرأۃ سے قبل اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ"[2] (تو جب آپ قرآن پڑھنے لگیں تو شیطان مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کیجئے)۔

اس کے حکم، الفاظ اور اس کے محل کے بارے میں فقہاء کی آراء کے لئے اصطلاح (استعاذۃ فقرہ/ ۱۱، ۱۸، ۲۳، صلاۃ فقرہ/ ۶۵) دیکھیں۔

ح-جہر کے مواقع میں امام اور منفرد کے لئے جہری قرأت کرنا۔

اس کے حکم اور عمل کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح (جہر فقرہ/ ۷-۹، قرأۃ فقرہ/ ۸) میں دیکھیں۔

(۱) حاشیۃ الباجوری علی ابن القاسم ۱/ ۱۷۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۵، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۱۵۔

(۲) سورۂ نحل/ ۹۸۔

ی-تأمین، یعنی نمازی کا خواہ امام ہو، یا مقتدی یا منفرد، سورہ فاتحہ کے بعد آمین کہنا، اس لئے کہ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا: "**سمعت النبي ﷺ قرأ غير المغضوب عليهم ولا الضآلين، فقال: آمين و مدبها صوته**"(۱)(میں نے سنا کہ نبی کریم ﷺ نے **غير المغضوب عليهم ولاالضآلين** پڑھا پھر آمین کہا: اور اس میں اپنی آواز کو کھینچا)۔

اس سے متعلق احکام کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح (آمین فقرہ/ ۵-۱۵، اِسرار فقرہ/ ۱۲، جہر فقرہ/ ۱۰، ۱۹) میں دیکھیں۔

ک-امام، مقتدی اور منفرد کے لئے فاتحہ کے بعد کوئی سورت پڑھنا۔

اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کی آرا معلوم کرنے کے لئے دیکھئے اصطلاح (صلاۃ فقرہ/ ۶۶-۶۷، قرأۃ فقرہ/ ۵، ۱۰، صلاۃ التراویح فقرہ/ ۱۷)۔

ل-رکوع اور سجدہ کے لئے جھکنے کے وقت اور سجدہ اور پہلے تشہد سے اٹھنے کے وقت تکبیر کہنا۔

اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح (صلاۃ فقرہ/ ۶۹، تکبیر فقرہ/ ۴-۷) میں دیکھیں۔

م-نماز خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد، جس وقت رکوع سے اپنا سر اٹھائے اس کا سمع اللہ لمن حمدہ کہنا۔

اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کرام کی آراء معلوم کرنے کے لئے دیکھئے: اصطلاح (صلاۃ فقرہ/ ۶۹)۔

ن-نمازی کا ربنا لک الحمد یا ربنا ولک الحمد یا اللہم ربنا لک الحمد یا حدیث میں مذکور دوسری دعا پڑھنا، خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد۔

اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کی آرا معلوم کرنے کے لے دیکھئے: اصطلاح (صلاۃ فقرہ/ ۶۹)۔

س-رکوع میں تسبیح کہنا، کم از کم جس سے سنت ادا ہوجائے ایک بار تسبیح کہنا ہے، اور یہ سبحان ربي العظيم کہنا ہے، اور کمال کا ادنی درجہ سبحان ربي العظيم وبحمدہ تین بار کہنا ہے۔

اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح (رکوع فقرہ/ ۹-۱۱، تسبیح فقرہ/ ۱۳) میں دیکھیں۔

ع-سجدوں میں تسبیح، اصل سنت، ایک بار سبحان ربي الاعلى کہنے سے حاصل ہوجائے گی، اور اس میں کمال کا ادنی درجہ تین بار سبحان ربي الاعلى وبحمدہ کہنا ہے۔

اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح (سجود فقرہ/ ۹، رکوع فقرہ/ ۹-۱۱) اور تسبیح فقرہ/ ۱۴) میں دیکھیں۔

ف-پہلے اور دوسرے تشہد کے لئے اور اسی طرح استراحت کے لئے بیٹھنے میں دونوں ہاتھ دونوں رانوں پر رکھنا۔

اس کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح (صلاۃ فقرہ/ ۸۱-۸۲، جلوس فقرہ/ ۱۲) میں دیکھیں۔

ص-استراحت، دو سجدوں کے درمیان اور پہلے تشہد کے لئے بیٹھنے میں افتراش (پیر پھیلا کر اس پر بیٹھنا)۔

اس کے حکم اور اس کی ہیئت کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح (افتراش فقرہ/ ۲ اور صلاۃ فقرہ/ ۸۰) میں دیکھیں۔

ق-نماز میں سب سے آخری بیٹھنے میں یعنی آخری تشہد میں تورک (سرین پر بیٹھنا)، تورک، افتراش کے مثل ہے، البتہ نمازی، افتراش میں اپنی ہیئت پر رہتے ہوئے اپنے بائیں حصہ کو اپنے داہنی طرف نکال دے گا اور اپنی سرین کو زمین سے لگا دے گا۔

(۱) حدیث وائل: "سمعت النبي ﷺ......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

فقہاء کی آراء کی تفصیل اصطلاح (تورک فقرہ/ ۲) میں ہے۔

ر- نمازی اگر مرد ہو تو رکوع اور سجدوں میں اپنی دونوں کہنی اپنے پہلو سے الگ رکھے گا اور اپنے پیٹ کو اپنی دونوں رانوں سے اوپر اٹھائے گا۔

اس کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح (رکوع فقرہ/ ۶، سجود فقرہ/ ۳، صلاۃ فقرہ/ ۰ ۷) میں دیکھیں۔

۵ - حنابلہ نے نماز کے اقوال وافعال کی تین قسمیں کی ہیں، ارکان، واجبات اور سنن، پھر سنن کی تین قسمیں کی ہیں، سنن اقوال، سنن افعال اور ہیئات اور سنن اقوال بیان کرنے کے بعد فرمایا: اس کے علاوہ جو ہیں وہ سنن افعال اور ہیئات ہیں، ان کا نام ہیئت اس لئے ہے کہ وہ نماز کے علاوہ میں صفت ہیں، اور انہوں نے ہیئات میں درج ذیل چیزوں کو ذکر کیا ہے:

تحریمہ، رکوع اور رکوع سے اٹھنے کے وقت اپنے دونوں مونڈھوں تک دونوں ہاتھ اٹھانے کی حالت میں انگلیوں کا ملا ہوا اور کھلا ہوا ہونا اور ان کے اندرونی حصہ سے قبلہ کا استقبال کرنا اور تحریمہ سے فارغ ہونے، یا رکوع یا رکوع سے اٹھنے کے بعد دونوں ہاتھوں کو چھوڑ دینا، دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ کے گٹے پر باندھنا، اور تحریمہ کے بعد دونوں اپنی ناف کے نیچے رکھنا، صلاۃ خوف وغیرہ کے علاوہ میں اپنے سجدہ کی جگہ کو دیکھنا، قیام کی حالت میں دونوں قدموں کے درمیان تھوڑا سا فاصلہ رکھنا، تھوڑی دیر باری باری ایک ایک قدم پر کھڑا ہونا، زیادہ دیر کرنا مکروہ ہے، جہر کی جگہ میں: جہر کرنا، سر کی جگہ میں سر کرنا، امام کے لئے قرأۃ میں ترتیل اور تخفیف کرنا اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**إذا أم أحدكم الناس فليخفف**"(۱) (اگر تم میں سے کوئی شخص لوگوں کی امامت کرے تو ہلکی نماز پڑھائے) اور نماز خوف کے علاوہ میں پہلی رکعت کو طویل اور دوسری رکعت کو چھوٹی رکھنا، رکوع میں اپنی انگلیاں کشادہ کر کے اپنے دونوں گھٹنے پکڑنا، اپنی پیٹھ کو سیدھی پھیلانا، اپنے سر کو پیٹھ کے سامنے رکھے، نہ اس کو جھکائے نہ اٹھائے، رکوع میں دونوں بازو دونوں پہلو سے الگ رکھنا، سجدہ کرنے میں اپنے ہاتھ سے قبل دونوں گھٹنے رکھنا، سجدہ سے اٹھنے میں پہلے دونوں ہاتھ اٹھانا، سجدہ میں پوری پیشانی، پوری ناک اور سجدہ کے بقیہ اعضاء کو پوری طرح زمین سے لگانا، سجدہ میں، دونوں بازو، دونوں پہلو سے، پیٹ دونوں رانوں سے اور دونوں ران، دونوں پنڈلیوں سے الگ رکھنا، سجدہ میں دونوں گھٹنے الگ الگ رکھنا، اور دونوں پیر کھڑا رکھنا، سجدہ میں زمین پر دونوں ہاتھ کی انگلیوں کو الگ الگ کر کے رکھنا اور دو سجدوں کے درمیان یا تشہد کے لئے بیٹھنے میں انگلیاں الگ الگ کر کے رکھنا، جب سجدہ کرے تو دونوں ہاتھ، دونوں مونڈھوں کے برابر انگلیاں کھول کر رکھنا، انگلیوں کو ملا کر قبلہ کی طرف متوجہ کرنا، دونوں ہاتھ اور پیشانی کو براہ راست مصلی (نماز کی جگہ) سے ملانا بایں طور کہ وہاں کوئی حائل نہ ہو جو اس سے متصل ہو، گھٹنوں کو براہ راست نہ ملانا، دوسری رکعت کے لئے دونوں ہاتھوں سے دونوں گھٹنوں پر ٹیک لگاتے ہوئے (بیٹھے بغیر) دونوں پیروں پر کھڑا ہونا، البتہ اگر مشقت زیادہ ہو تو زمین پر ٹیک لگا کر کھڑا ہونا، دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں اور پہلے تشہد میں افتراش اور دوسرے تشہد میں تورک، دونوں سجدوں کے درمیان اسی طرح پہلے اور دوسرے تشہد میں دونوں رانوں پر دونوں ہاتھ، انگلیوں کو ملا کر کھول کر قبلہ کی طرف کر کے رکھنا، اور اسی طرح پہلے اور دوسرے تشہد میں، لیکن اللہ تعالی کے ذکر کے وقت داہنے ہاتھ کے خنصر کو بند کرے، انگوٹھا اور بیچ کی انگلی سے حلقہ بنائے اور سبابہ سے جس کو سباحہ کہا جاتا ہے اشارہ

(۱) حدیث: "إذا أم أحدكم الناس فليخفف" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۱۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

کرے، سلام پھیرنے میں دائیں بائیں توجہ کرنا، توجہ کرنے میں دائیں کو بائیں پر ترجیح دینا، سلام کے ذریعہ نماز سے نکلنے کی نیت کرنا اورخشوع کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "الَّذِيْنَ هُمْ فِيْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ"(١) (جو اپنی نماز میں خشوع رکھنے والے ہیں)، یہ معنوی چیز ہے، جونفس کے ساتھ قائم ہوتی ہے، اوراس سے اعضا کا سکون ظاہر ہوتا ہے(٢)، اس لئے کہ اپنی داڑھی سے کھیلنے والے کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه**"(٣) (اگراس کے دل میں خشوع ہوتا تواس کے اعضا ساکن رہتے)۔

٦- حنفیہ اور مالکیہ نے نماز کے اقوال وافعال کی تقسیم میں لفظ ہیئت کو استعمال نہیں کیا ہے، البتہ حنفیہ نے لفظ کیفیت، اور مالکیہ نے لفظ فضیلت استعمال کیا ہے، اور ان دونوں عنوانوں کے تحت خود انہیں مسائل کو یا ان سے مشابہ مسائل کو ذکر کیا ہے جن کو شافعیہ وحنابلہ نے سنن میں سے ہیئات کا نام دیا ہے(٤)۔

ب- اصحاب ہیئات سے تعزیر کی تخفیف:

اصحاب ہیئات سے تعزیر کی تخفیف سے متعلق دو مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: ذوی الہیئات سے مقصود:

٧- ذوی الہیئات سے مقصود کی تعیین میں فقہاء کی عبارتیں الگ الگ ہیں:

چنانچہ حنفیہ نے ذوالہیئات کی تعبیر اصحاب مروءت سے کی ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن میں دین وصلاح پوری طرح موجود ہو، امام محمد بن الحسن نے کہا: میرے نزدیک مروت دین وصلاح میں ہے(١)۔

مالکیہ نے ذوی الہیئات کی تعبیر رفیع القدر سے کی ہے اور رفیع القدر سے مراد: وہ شخص ہے جو اہل قرآن، اہل علم اور اہل آداب اسلامیہ میں سے ہو نہ کہ مال وجاہ والا ہو۔

دنی (گھٹیا) میں معتبر: جہالت، بدخلقی اور حماقت ہے(٢)۔

امام شافعی نے کہا: ذوی الہیئات سے مراد وہ لوگ ہیں جو شر میں معروف نہ ہوں، اس لئے کہ امکان ہے کہ کسی سے کوئی غلطی سرزد ہوجائے اگر چہ گناہ کبیرہ ہو کیونکہ یہ فرمانبردار سے بھی ہوسکتا ہے۔

ایک قول ہے: ذوی الہیئات سے مراد چھوٹے چھوٹے ان گناہوں والے ہیں، جن میں کوئی حد نہیں ہوتی ہے، گناہ کبیرہ والے مراد نہیں ہیں، ایک قول ہے: وہ لوگ ہیں جو گناہوں کے کرنے پر نادم ہوں، اوران سے توبہ کرتے ہوں(٣)۔

دوسرا مسئلہ: ذی الہیئۃ کو دی جانے والی سزا کی نوعیت:

٨- ذوی الہیئات سے صادر ہونے والے صغیرہ گناہوں پر ان کی تعزیر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ اگر یہ پہلی مرتبہ ہوا ہوتو مالکیہ، حنابلہ، بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر

---

(١) سورۂ مومنون ر ٢۔
(٢) کشاف القناع ١ر ٣٩١-٣٩٢۔
(٣) حدیث: "لو خشع قلب هذا......" کی نسبت سیوطی نے الجامع الصغیر (٥ر ٣١٩ بشرحہ فیض القدیر) میں حکیم ترمذی کی طرف کی ہے، اوراس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، مناوی نے عراقی سے نقل کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی ہیں جن کا ضعیف ہونا متفق علیہ ہے۔
(٤) الفتاوی الہندیہ ١ر ٧٣-٧٧، القوانین الفقہیہ رص ٥٦-٥٧۔

(١) فتح القدیر ٥ر ١١٢، ١١٣۔
(٢) تبصرۃ الحکام ٢ر ٢٠٨۔
(٣) تحفۃ المحتاج ٩ر ١٧٦، نہایۃ المحتاج ٨ر ١٧، مغنی المحتاج ٤ر ١٩١، کشف الخفاء ومزیل الإلباس ١ر ١٨٣-١٨٤، ردالمحتار علی الدر المختار ٣ر ١٨٧، ١٩١، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ٢٣٦۔

ذی الہیئۃ سے کوئی صغیرہ گناہ پہلی بار صادر ہو تو اس کو ہلکی سزا دی جائے گی۔

انہوں نے اس سے استدلال کیا ہے جو حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے مشہور صحابہ میں سے بعض کو سزا دی حالانکہ وہ اولیاء کے سردار اور امت کے سردار تھے، اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی۔

بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر ذوی الہیئات سے پہلی بار صغیرہ گناہ صادر ہوں تو انہیں سزا نہیں دی جائے گی، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود"(۱) (ذوی الہیئات سے حدود کے علاوہ ان کی لغزشیں درگذر کرو)۔

حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن نے کہا: استحسانا ان کو نصیحت کی جائے گی تاکہ دوبارہ غلطی نہ کریں، سزا نہیں دی جائے گی۔

لیکن اگر ذوی الہیئات سے صغیرہ کا ارتکاب بار بار ہو تو بالاتفاق ان کو سزا دی جائے گی، ذوی الہیئات کو اس کے جرم کے مطابق ضرب لگائی جائے گی یہ اس لئے کہ جب اس نے دوبارہ اس کا ارتکاب کیا تو معلوم ہو گیا کہ وہ ذو مروءۃ نہیں ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے نزدیک تفصیلات ہیں، جن کو ہم ذیل میں ذکر کر رہے ہیں:

۹- مالکیہ نے صراحت کی ہے: مجرم، جس پر جنایت ہو اور جس کے ساتھ جرم کیا گیا ہو اور جرم، تینوں کے لحاظ سے تعزیر کی جائے گی۔

چنانچہ اگر بات بڑی ہو، گھٹیا آدمی کی طرف سے ہو اور رفیع القدر کے بارے میں ہو تو تادیب میں مبالغہ کیا جائے گا، اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو سزا بھی برعکس ہوگی اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود"(۱) (ذوی الہیئات سے حدود کے علاوہ لغزشیں معاف کرو) جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس کے مرتکب کو سزا دی جائے گی تو اگر وہ رفیع القدر ہو تو اس کو ہلکی سزا دی جائے گی اور اس کو چھوڑ دیا جائے گا، اسی طرح وہ شخص جس سے یہ گناہ اچانک سرزد ہو جائے اس لئے کہ تعزیر کا مقصد دوبارہ ارتکاب سے اس کو روکنا ہے، اور جس سے یہ اچانک صادر ہوگا اس کے بارے میں خیال ہے کہ دوبارہ ایسا نہیں کرے گا، ایسا ہی رفیع القدر بھی ہوگا۔

اگر کوئی انسان دوسرے کو گالی دے تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں ذوالہیئۃ اور دوسرے کے درمیان فرق ہوگا، اگر کہنے والا اور جس کے بارے میں کہا جائے دونوں ذوالہیئۃ ہوں تو کہنے والے کو ہلکی سزا دی جائے گی جس سے اس کی رسوائی ہو جائے، اس کو جیل خانہ میں نہیں ڈالا جائے گا۔

اگر دونوں ذوالہیئۃ نہ ہوں تو کہنے والے کو پہلے کہنے والے سے جس کا ذکر گذرا سخت سزا دی جائے گی اور اس کو جیل خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔

اگر کہنے والا ذوی الہیئۃ ہو اور جس کے بارے میں کہا گیا ہے غیر ذوی الہیئۃ ہو تو اس کو ڈانٹ ڈپٹ کی جائے گی نہ اس کی اہانت کی جائے گی نہ قید کیا جائے گا۔

اگر کہنے والا غیر ذوی الہیئۃ ہو اور جس کے بارے میں کہا جائے وہ ذوی الہیئۃ ہو تو اس کو مار پیٹ کی جائے گی(۲)۔

۱۰- حنابلہ نے کہا: اونچے درجہ کے ذوی الہیئۃ کی تادیب نیچے درجہ والوں کی تادیب سے ہلکی ہوگی اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد

(۱) حدیث: "أقيلوا ذوي الهيئات......" کی روایت احمد (۱۸۱/۶ طبع المیمنیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أقيلوا ذوي الهيئات......" کی تخریج فقرہ/۸ میں گذر چکی۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲۰۸/۲-۲۱۰۔

ہے:"أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود" (۱) (ذوی الہیئات سے حدود کے علاوہ لغزشیں معاف کرو)۔

۱۱- ابن عابدین نے بعض فقہاء حنفیہ سے نقل کیا ہے: اگر مدعی علیہ مروٴۃ وعزت والا آدمی ہو اور اس نے اس کا ارتکاب پہلی بار کیا ہو تو میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ نہ اس کو قید کیا جائے نہ اس کو سزا دی جائے، اس لئے کہ حضرت حسن کے ذریعہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے:"تجافوا عن عقوبة ذي المروءة إلا في الحدود" (۲) (حدود کے علاوہ میں ذوالمروٴۃ کی سزا سے درگذر کرو)۔

نوادر ابن رستم میں امام محمد سے منقول ہے: اس کو نصیحت کی جائے گی تاکہ دوبارہ ارتکاب نہ کرے اور اگر دوبارہ ارتکاب کرے گا تو سزا میں مار پیٹ کی جائے گی۔

تمرتاشی میں ہے اگر شریف اور صاحب مروٴت ہو تو قیاس ہے کہ اس کو سزا دی جائے، استحسان یہ ہے کہ اگر پہلی بار کرے تو سزا نہیں دی جائے گی، اور اگر دوبارہ کرے گا تو معلوم ہوجائے گا کہ وہ ذومروٴت نہیں ہے، مروٴت سے مراد شرعی اور عقلی مروٴت ہے (۳)۔

حنفیہ نے اصل مسئلہ شافعیہ سے نقل کیا ہے چنانچہ مسئلہ بیان کرنے کے بعد انہوں نے کہا: تعزیر، توبہ سے ساقط نہ ہوگی جیسے حد اور امام شافعی نے ذوی الہیئات کا استثناء کیا ہے پھر ان کے نزدیک مسئلہ کا جو حکم ہے ذکر کیا ہے۔

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۷۹، اور حدیث کی تخریج فقرہ ر ۸ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث:"تجافوا عن عقوبة ذي المروءة......" کی روایت محمد بن خلف المرزبان نے کتاب المروءۃ (رص ۳۲ طبع دار ابن حزم) میں حضرت حسن بصری سے ان الفاظ کے ساتھ مرسلاً کی ہے:"تجافوا عن عقوبة ذي المروءات مالم يقع حد"۔

(۳) ردالمحتار علی الدر المختار ۳ر ۱۸۷، ۱۹۱، فتح القدیر ۵ر ۱۱۳-۱۱۴۔

اس کے بعد اس مسئلہ میں علماء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں چنانچہ انہوں نے کہا: قنیہ وغیرہ میں ہے: اگر مدعی علیہ ذومروٴت ہو اور پہلی بار ارتکاب کیا ہو تو استحسان کا تقاضا ہے کہ اس کو نصیحت کی جائے تعزیر نہ کی جائے اور اگر پھر دوبارہ ارتکاب کرے تو امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اس کو مارا جائے یہ حقوق اللہ میں ہونا واجب ہے، اس لئے کہ حقوق العباد میں قاضی تعزیر کو ساقط نہیں کرسکتا ہے، الفتح میں ہے: اس کا محل ممکن ہے کہ جو میں نے کہا وہ حقوق اللہ سے ہو، اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ ذومروٴت ہوگا تو قاضی کے دروازہ لے جانے اور اس پر دعوی دائر کرنے سے اس کی تعزیر ہوجائے گی لہذا یہ تعزیر میں اللہ تعالی کے حق کو ساقط کرنے والا نہ ہوگا، اور ان کا یہ کہنا: یہ سزا نہیں دی جائے گی یعنی پہلی مرتبہ میں مار پیٹ نہیں کی جائے گی، اگر دوبارہ ارتکاب کرے گا تو مار پیٹ کے ذریعہ سزا دی جائے گی ممکن ہے کہ اس کا محل آدمی کا حق یعنی گالی دینا ہو اور وہ ان لوگوں میں سے ہو جس کی تعزیر وہ ہو جس کو ہم نے ذکر کیا، امام محمد سے اس شخص کے بارے میں منقول ہے جو لوگوں کو گالی دے جبکہ مروٴت والا اور شریف ہو تو اس کو نصیحت کی جائے گی اور اگر اس سے کم درجہ کا ہو تو قید کیا جائے گا اور اگر بہت زیادہ گالی گلوج کرنے والا ہو تو اس کو مارا جائے گا اور قید کردیا جائے گا یعنی جو اس سے کم درجہ کا ہو (۱)۔

حنفیہ کے اقوال میں جو تناقض ظاہر ہوتا ہے اس کی تطبیق میں ابن عابدین نے کہا: میرے نزدیک ایک دوسرے طریقہ سے تناقض کو دور کرنا ظاہر ہوتا ہے وہ یہ کہ جو اللہ تعالی کے حق کے طور پر واجب ہو اس کو چھوڑنا امام کے لئے جائز نہیں ہوگا مگر جبکہ مرتکب کا باز آنا معلوم ہو جیسا کہ گذرا (۲)، اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اگر جرم کرنے

(۱) فتح القدیر ۵ر ۱۱۳-۱۱۴، ردالمحتار علی الدر المختار ۳ر ۱۸۷، ۱۹۱۔

(۲) اس مسئلہ میں ان کے اس قول کی طرف اشارہ ہے: اگر مدعی علیہ ذومروءت ہوگا تو قاضی کے دروازہ پر لے جانے اور اس پر دعوی دائر کرنے سے اس کی تعزیر

والا دین وصلاح میں مروّت والا ہواول امر میں باز آنا اس کی حالت سے معلوم ہوجائے گا اس لئے کہ اس سے جو سرزد ہوا وہ سہو اور غفلت کے بغیر نہیں ہوگا اسی وجہ سے جب تک وہ دوبارہ نہ کرے پہلی بار میں تعزیر نہیں کی جائے گی بلکہ نصیحت کی جائے گی تا کہ اگر بھول گیا ہوتو یاد آ جائے اور اگر ناواقف ہوتو جان لے، قاضی کے پاس اس کو نہیں لے جایا جائے گا[1]۔

بعض حنفیہ نے کہا: اگر کوئی شخص نماز پڑھتا ہوا اور اپنی زبان اور ہاتھ سے لوگوں کو تکلیف پہنچا تا ہوتو اس کے بارے میں سلطان کو خبر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، تا کہ اس کو باز رکھے اور اس سلسلہ میں خبر دینے والے کو کوئی گناہ نہ ہوگا، اور یہ خبر دینے کے باب سے ہوگا، اور اس سلسلہ میں قاضی کو بتا دینا اس کی تعزیر کے لئے کافی ہوگا، بظاہر اس کلام سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ابن عابدین نے کہا: اس میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ یہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو اور اس کی طرف سے اس کے قتل کا اندیشہ ہو اس لئے کہ یہ معلوم ہے کہ جو ایذا پہنچانے والا باز نہ آئے اس کو قتل کرنا جائز ہے، یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس میں محض خبر دینے سے سلطان کے نزدیک اس کی تعزیر کے ثبوت سے کوئی بحث نہیں کی گئی ہے، چہ جائیکہ قاضی کے نزدیک اس کے ثبوت کی بحث ہو[2]۔

الکفایۃ میں ہے: شرفاء جیسے چودھری، اور قائدین وغیرہ کی تعزیر خبر دینا اور قاضی کے دروازہ تک لے جانا ہے، اور اشرف الأشراف جیسے فقہاء اور علویہ (سادات) کی تعزیر صرف خبر دینا ہے، بایں طور کہ کہے: مجھے معلوم ہوا کہ آپ نے ایسا کیا ہے، آئندہ ایسا نہ کریں[1]۔

۱۲- شافعیہ کا مذہب ہے کہ ذوالہیئۃ کو بالکل سزا نہیں دی جائے گی، ابن عبد السلام نے کہا: اگر اللہ تعالی کے کسی ولی سے کوئی گناہ صغیرہ صادر ہوتو اس کو سزا نہیں دی جائے گی، اکثر لوگ ناواقف ہیں وہ سمجھتے ہیں کہ گناہ صغیرہ سے ولایت ساقط ہوجاتی ہے، حدیث اس کی شاہد ہے: "أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود"[2] (ذوی الہیئات سے حدود کے علاوہ لغزشیں معاف کرو)، لہذا ان کی تعزیر جائز نہ ہوگی۔

شافعیہ میں سے اذرعی نے ان سے اس میں اختلاف کیا ہے، انہوں نے کہا: امام شافعی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ ان کو معاف کر دینا مندوب ہے اور حضرت عمرؓ نے مشہور صحابہ کی ایک جماعت کی تعزیر کی حالانکہ وہ اولیاء کے سردار اور امت کے سربرآوردہ لوگ تھے، اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی، فقہاء شافعیہ نے دونوں اقوال میں تطبیق دیتے ہوئے کہا: سیدنا حضرت عمرؓ نے مذکورہ اصحاب کی تعزیر کی اس لئے کہ یہ ان سے بار بار سرزد ہوا، اور یہاں کلام پہلی غلطی میں ذوالہیئۃ کی تعزیر نہ کرنے میں ہے، جس کو فرمانبردار کر گذرتے ہیں، انہوں نے کہا: امام شافعی کا قول کہ تعزیر نہیں کی جائے گی حرمت میں ظاہر ہے اور حضرت عمرؓ کا عمل ان کا اجتہاد ہے اور اجتہادی مسائل میں مجتہد پر نکیر نہیں کی جاتی ہے[3]۔

= حاصل ہوجائے گی (حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۷، فتح القدیر ۵/ ۱۱۴)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۱، ۱۹۱۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۸۷، ۱۹۱، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۵/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) الکفایۃ بہامش فتح القدیر ۵/ ۱۱۳- ۱۱۴۔

(۲) حدیث: "أقيلوا ذوي الهيئات......" کی تخریج فقرہ/ ۸ میں گذر چکی۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۱۔

واجب

تعریف:

۱-واجب لغت میں: وجب یجب وجوبا سے اسم فاعل ہے، لازم ہونا(۱)۔

اصطلاح میں حنفیہ نے کہا: واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے لازم ہوجس میں شبہ ہو (۲)۔

جمہور کے نزدیک: واجب وہ ہے جس کے ترک کرنے والے کی بعض حالات میں شرعا مذمت کی جائے (۳)۔

بیضاوی نے کہا: واجب وہ ہے جس کو قصدا چھوڑنے والے کی شرعا مطلقا مذمت کی جائے (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-فرض

۲-فرض لغت میں: کاٹنا ہے۔

حنفیہ کی اصطلاح میں: جو ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو(۵)، اور جمہور کے نزدیک یہ واجب کے مرادف ہے(۱)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۲/۵۵۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۹۔
(۳) نفائس الأصول فی شرح المحصول ۱/۲۳۴۔
(۴) نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول بہامش التقریر والتحبیر ۱/۳۲۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۹۔

ب-حرام:

۳-حرام جمہور کے نزدیک: شرعا جس کے کرنے والے کی مذمت کی جائے۔

حنفیہ کے نزدیک: وہ ہے جس سے رکنا ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو وہ اس کی وجہ سے فرض کے بالمقابل ہے (۲)۔

ج-مکروہ:

۴-مکروہ: وہ ہے جس کا ترک راجح ہو۔

حنفیہ نے کہا: اگر مکروہ، حرام سے قریب تر ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر حلال سے قریب تر ہو تو مکروہ تنزیہی ہے، اس اعتبار سے ان کے نزدیک مکروہ تحریمی واجب کے بالمقابل ہے اور مکروہ تنزیہی ان کے نزدیک مندوب کے بالمقابل ہے (۳)۔

واجب اور فرض کے درمیان فرق:

۵-فرض اور واجب کے درمیان ربط کے بارے میں فقہاء اور علماء اصول کا اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور نے کہا: شرعا یہ دونوں مترادف ہیں، اگرچہ لغت میں ایک دوسرے سے متغایر ہیں۔

چنانچہ فرض لغت میں: مقرر کرنا اور واجب لازم و ثابت ہونا ہے (۴)۔

(۱) نہایۃ السول ۱/۳۲۔
(۲) نہایۃ السول ۱/۳۶، فواتح الرحموت ۱/۵۸۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی۔
(۴) البحر المحیط ۱/۱۸۱، شرح مختصر روضۃ الناظر للطوفی ۱/۲۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حنفیہ نے کہا اور یہی امام احمد کا ایک قول ہے: یہ دونوں مختلف ہیں، انہوں نے کہا: فرض وہ ہے جو ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو، اور اس کا حکم، دل سے تصدیق کرنا اور یقین کرنا لازم ہے (یعنی اس کی حقیت کا اعتقاد رکھنا لازم ہے) اور بدن سے عمل کرنا لازم ہے یہاں تک کہ اس کا انکار کرنے والا کافر ہوگا، اور بلا عذر اس کو چھوڑنے والا فاسق ہوگا۔

واجب: وہ ہے جو ایسی ظنی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے صدقہ فطر اور اضحیہ۔

اس کا حکم فرض کی طرح عمل کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے، یقین کے اعتبار سے نہیں، اور یہ شبہ کی وجہ سے ہے، یہاں تک کہ اس کا انکار کرنے والا کافر نہ ہوگا، بلا تاویل اس کو چھوڑنے والا فاسق ہوگا (۱)۔

انہوں نے کہا: کبھی کبھی فرض کو واجب اور واجب کو فرض کہا جاتا ہے۔

تفصیل اصطلاح (فرض فقرہ/ ۲، اصولی ضمیمہ) میں دیکھیں۔

واجب کے مراتب:

۶ - واجب کے چند مراتب ہیں، شافعیہ کے نزدیک ترک پر ملامت کی کثرت کے اعتبار سے بعض وجوب میں دوسرے بعض سے بڑھے ہوئے ہیں، چنانچہ جس کے چھوڑنے پر ملامت زیادہ ہوگی، اس کا وجوب بڑھا ہوا ہوگا، اسی لئے اسلام کے ارکان، دوسرے واجبات سے وجوب میں بڑھے ہوئے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک قوت میں دلائل کے فرق کے اعتبار سے بعض بعض سے (وجوب کی نسبت سے) تاکید میں بڑھے ہوئے ہیں، چنانچہ جو قطعی دلیل سے ثابت ہو وہ اس سے زیادہ مؤکد ہوگا جو کسی ظنی دلیل سے ثابت ہو، لہذا ان کے نزدیک سجدہ تلاوت، صدقہ فطر سے زیادہ مؤکد ہے اور صدقہ فطر قربانی سے زیادہ مؤکد ہے (۱)۔

واجب کے اقسام:

الف - واجب عین، واجب کفایہ:

۷ - واجب کے فاعل کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: واجب علی العین، واجب علی الکفایۃ۔

واجب علی العین: جس کو انجام دینا ہر شخص سے مطلوب ہو: یعنی بعینہ ہر مکلّف ذات سے مطلوب ہو لہذا اس میں بعض کا عمل کر لینا باقی لوگوں کی طرف سے کافی نہ ہوگا جیسے نماز، زکاۃ اور روزہ۔

واجب علی الکفایہ: وہ ہے کہ اس کے جاننے والے مسلمانوں میں سے مکلفین کی ایک جماعت کی طرف سے اس کو کرنا مطلوب ہو خواہ سارے مسلمان عمل کریں یا ان میں سے بعض، جیسے اسلام کی دعوت دینا، اسلام کی اجتماعیت کی طرف سے دفاع کرنا، اللہ تعالی کے وجود اور اس کی وحدانیت پر قطعی اور علمی دلائل قائم کرنا، علوم شرعی کا قیام، امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور اس جیسے دینی امور اور دنیوی مصالح جیسے کارخانے قائم کرنا، اس کے علاوہ جو چیزیں ملک کی طرف سے دفاع کے لئے لازم ہوں۔

اگر بعض مکلفین ان کو انجام دیں گے تو باقی لوگوں کی طرف سے واجب ادا ہو جائے گا، اور ان سے حرج اور گناہ ساقط ہو جائے گا اور اگر ان میں سے کوئی انجام نہ دے تو واجب کے چھوڑنے کی وجہ سے سب کے سب گنہگار رہوں گے (۲)۔

اور اگر واجب علی الکفایہ کو ادا کرنے کے لئے کوئی شخص متعین

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۹، شرح مختصر الروضۃ لنجم الطوفی ۱/ ۲۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البحر المحیط ۱/ ۱۸۴، ابن عابدین ۵/ ۱۹۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المحلی شرح المنہاج ۴/ ۲۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۹۔

ہوجائے تو یہ اس پر واجب علی العین ہوجائے گا[1]۔

ب-واجب معین، واجب مخیّر:

۸-واجب کی (مطلوب کی تعیین اور عدم تعیین کے اعتبار سے) دو قسمیں ہیں: واجب معین اور واجب مخیّر[2]۔

واجب معین: جس کو شارع بعینہ طلب کریں، جیسے نماز، روزہ، کرایہ پر لی ہوئی چیز کی اجرت، غصب کردہ چیز کو واپس کرنا اور اس کو ادا کئے بغیر مکلّف کا ذمہ بری نہ ہوگا۔

واجب مخیّر: وہ ہے کہ اس میں شارع، امور معینہ میں سے کسی ایک کو طلب کریں جیسے کفارہ کے اقسام میں سے کسی ایک کا مطالبہ، اس لئے کہ شارع نے اس شخص پر جو اپنی قسم میں حانث ہوجائے واجب قرار دیا ہے کہ دس مساکین کو کھانا کھلائے یا ان کو کپڑا پہنائے یا ایک غلام آزاد کرے یعنی اس کو ان تینوں امور کے درمیان اختیار ہے، ان میں سے کسی کو کرے گا اس سے وجوب ساقط ہوجائے گا[3]۔

(دیکھئے: اصطلاح کفارۃ فقرہ/ ۸۴)۔

کفارہ کے اختیاری امور میں واجب کیا ہے؟

۹-مبہم شئ کے واجب ہونے کے جواز پر جمہور علماء کے اتفاق کے بعد جن امور کے درمیان اختیار ہے ان میں کون واجب ہے اس کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۳۔

(۲) روضۃ الناظر ۱/ ۱۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المستصفی ۱/ ۶۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۳۲۷، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۲۷۴، رد المحتار ۳/ ۶۰-۶۱، المغنی ۸/ ۷۳۴، الشرح الصغیر ۲/ ۲۱۱، حاشیۃ الشیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ۲/ ۱۳۱۔

فقہاء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ ان میں سے کوئی ایک غیر معین واجب ہوگا، ان میں سے کسی ایک کو بھی ادا کردے گا، تو اس کی وجہ سے وجوب ساقط ہوجائے گا، اس لئے نہیں کہ وہی واجب ہے بلکہ اس لئے کہ اس میں واجب داخل ہے، سب کو واجب نہیں کہا جائے گا۔

دوسرے فقہاء نے کہا: خیار اور بدل کے طور پر سب واجب ہیں۔

ان میں سے ایک جماعت نے کہا: ان میں سے واجب اللہ تعالیٰ کے نزدیک متعین ہے، اور مکلّف کے نزدیک غیر متعین ہے، اس کے تعلق سے واجب وہی ہے جس کو وہ کرے گا، اور اس کے کرنے سے ظاہر ہوجائے گا کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں وہی واجب ہے اس بنیاد پر مکلّف کے تعلق سے ان میں سے واجب الگ الگ ہوگا۔

اگر ان سب سے عاجز رہ جائے تو واجب کوئی دوسری شئ ہوگی: وہ مثلاً قسم کے کفارہ میں روزہ ہے۔

تخییر کا معنی: یہ ہے کہ جن امور کے درمیان اختیار ہے ان سب کو ادا کرنا واجب نہیں اور نہ ان سب کو چھوڑنا جائز ہے، اگر ان میں سے ایک ادا کردے تو وجوب اس سے ساقط ہوجائے گا اور وہ ذمہ داری سے بری ہوجائے گا۔

جب یہ تمام قیود جمع ہوجائیں تو وہی واجب مخیّر ہوگا[1]۔

ج-واجب مؤقت اور غیر مؤقت:

۱۰-واجب کی ادائیگی کے لئے مقرر کردہ زمانہ کے اعتبار سے واجب کی دو قسمیں ہیں: مؤقت، غیر مؤقت، پھر مؤقت کی دو قسمیں ہیں: مضیق وموسع۔

(۱) حاشیۃ الشیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ۲/ ۱۳۱، البحر المحیط ۱/ ۱۸۶۔

یہ اس لئے کہ اگر شریعت میں واجب کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر ہوتو یہ مؤقت ہوگا، اگر اس کی ادائیگی کے لئے شرعاً وقت مقرر نہ ہوتو وہ غیر مؤقت ہوگا، اس کی ادائیگی میں مکلّف کو گنجائش ہوگی جس وقت چاہے اس کو ادا کرے گا یہاں تک کہ ایسا وقت آ جائے کہ اس کے بعد اس کے فوت ہونے یا خود اس کے مرجانے کا اندیشہ ہو(۱)۔

واجب مؤقت: یا تو اس کی ادائیگی کے لئے مقررہ وقت، فعل واجب سے زائد نہیں ہوگا (اس کا نام مضیق ہے)، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شرعاً اس کے لئے مقرر وقت کے اول میں اس کو شروع کرنا واجب ہوگا جب کہ واجب کا وقت اتنا تنگ ہو کہ وہ واجب کو کرنے سے فاضل وزائد نہ ہو۔

یا واجب سے زائد ہوگا اس میں واجب کی اور غیر واجب کی گنجائش ہوگی۔

اس حالت میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ وقت موسع کے کس جز میں واجب کو ادا کرنا واجب ہوگا؟۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ واجب موسع کی ادائیگی کا وقت سارا وقت ہے، یعنی واجب موسع میں ایجاب کا تقاضا ہے کہ مکلّف اس کے وقت کے اجزا میں سے جس جز میں چاہے فعل کو ادا کرے، چنانچہ اس کو اختیار ہوگا کہ فعل کو اول وقت میں ادا کرے یا درمیان میں یا آخر میں ادا کرے، یہ جمہور فقہاء وعلماء اصول کا مذہب ہے۔

اس کے موسع ہونے کا مطلب: یہ ہے کہ مکلّف کو اختیار ہو کہ واجب کو اول وقت میں ادا کرے یا درمیان میں، یہاں تک کہ جب اتنا وقت باقی رہ جائے کہ صرف فعل واجب کی ادائیگی کی گنجائش رہے تو مضیق ہوجائے گا۔

چنانچہ واجب مخیّر، موسع اور علی الکفایہ، سب اس بات میں مشترک ہیں، وجوب چند امور میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہوتا ہے: اختیاری امور میں سے ایک امر کے ساتھ، موسع میں وقت کے اطراف کے درمیان پائے جانے والے کسی ایک زمانہ کے ساتھ اور علی الکفایہ میں مکلفین کی کسی ایک جماعت کے ساتھ، اور جب وجوب قدر مشترک سے متعلق ہوتو اس کے افراد میں سے ایک فرد بھی کافی ہوگا، اور پورے طور پر اس کی عدم ادائیگی اس وقت متحقق ہوگی جب اس کے تمام افراد کو چھوڑ دیا جائے(۱)۔

اور اس بنا پر واجب موسع کا پورا وقت واجب کے لئے ظرف ہوگا کیونکہ مشترک اس کے تمام اجزا میں پایا جاتا ہے جو وجوب سے متعلق ہے، لیکن انہوں نے کہا: اگر وہ اس کی ادائیگی کو اول وقت سے مؤخر کرنا چاہے تو وقت کے اندر اس کو کرنے کا پختہ ارادہ کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ حکم اس کی طرف متوجہ ہوگا اور وہ نہ کرے گا اور نہ کرنے کا پختہ ارادہ کرے گا تو لامحالہ حکم سے اعراض کرنے والا ہوجائے گا، اور اعراض کرنے والا گنہگار رہوتا ہے(۲)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ واجب موسع میں وجوب کا وقت اس کا جز اول ہوگا، بشرطیکہ ادا اس سے متصل ہو ورنہ وقت کا وہ جز ہوگا جس سے متصل ادا ہو، اور اگر ادا کسی جز سے متصل نہ ہوتو وجوب کا سبب جز اخیر ہوگا اگرچہ ناقص ہو اس لئے کہ وجوب میں ترک سے مانع ہونا لازم ہے، کیونکہ وقت کے اجزا میں سے بعینہ ہر جز کو فعل سے خالی رکھنا جائز ہے، اسی طرح واجب مخیّر کے افراد میں سے ہر فرد سے خالی رکھنا بھی جائز ہے، اور یہ وجوب کے منافی ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اگر

(۱) البحر المحیط ۱/۲۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) البحر المحیط ۱/۲۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح مختصر روضۃ الناظر للنجم الطوفی ۱/۳۳۲-۳۳۳۔

(۲) فتح العزیز شرح الوجیز ۳/۴۰-۴۱، مغنی المحتاج ۱/۱۲۵، فواتح الرحموت علی ہامش المستصفی ۱/۶۹، الذخیرۃ ۲/۲۲-۲۳، روضۃ الناظر بشرح ابن بدران ۱/۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/۲۵۹۔

ہم کہیں: کہ وجوب پورے وقت سے متعلق ہوتو سبب کا سبب پر مقدم ہونا یا واجب کے وقت کے بعد اس کی ادائیگی کا واجب ہونا لازم آئے گا، لہذا بعض متعین ہوگیا اور یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بعض متعین طور پر اول وقت ہو، اس لئے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ اگر کوئی شخص وقت کے آخر میں جبکہ واجب کی ادائیگی کے بقدر وقت باقی ہو وجوب کا اہل ہوتو اس پر حکم کا لزوم نہ ہو جیسے مجنون اور بے ہوش اس وقت افاقہ پائیں، حائضہ ونفسا اس وقت پاک ہوں، بچہ بالغ ہو، مرتد اسلام قبول کرے۔ یہ بھی جائز نہ ہوگا کہ وہ بعض متعین طور پر وقت کا آخر ہو، اس لئے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ اول وقت میں ادا کرنا صحیح نہ ہو کیونکہ سبب پر مقدم ہونا ممنوع ہے، لہذا اس کا وہ جز ہونا متعین ہوگا جس سے ادا متصل ہو، اور شروع کرنا متصل ہو اس لئے کہ سبب میں اصل، سبب کے ساتھ متصل ہونا ہے، اگر چہ ناقص ہو اور پورے واجب کے کرنے کی گنجائش اس میں نہ ہو جیسے مثلاً آفتاب کے زرد ہونے کا وقت، چنانچہ اس میں عصر کا ادا کرنا صحیح ہوگا اس لئے کہ جب ادا کرنا اس سے متصل ہوگا تو وہی سبب ہو جائے گا اور اس کو ادائیگی کا حکم ہوگا، اور جیسا واجب ہوگا اسی طرح ادائیگی ہوگی [۱]۔

دیکھئے اصطلاح: (أداء فقرہ/ ۶ اور اصولی ضمیمہ)۔

د-فوری اور تاخیر کے اعتبار سے واجب کے اقسام:

۱۱-واجب کی دوقسمیں ہیں: واجب علی الفور، واجب علی التراخی۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جو واجب علی التراخی ہو وہ دو چیزوں سے واجب علی الفور ہوجاتا ہے۔

اول: اس کا وقت بالاتفاق تنگ ہوجائے۔

دوم: اس کو شروع کردے، کہ بلا عذر اس کو توڑنا ممنوع ہے، اسی وجہ سے اگر حج کو فاسد کردے تو اس کی قضا علی الفور واجب ہوجائے گی اس لئے کہ وہ احرام کی وجہ سے علی الفور ہوجائے گا [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح (إحرام فقرہ/ ۱۸۵)۔

شافعیہ میں سے قاضی حسین نے اس کی نسبت نماز کی طرف بھی کی ہے [۲]۔

ھ-ذمہ میں واجب کے ثبوت اور عدم ثبوت کے اعتبار سے اس کے اقسام:

۱۲-اس اعتبار سے بھی واجب کی چند قسمیں ہیں: ایک یہ کہ ذمہ میں ثابت ہو اور اس کی ادائیگی کا مطالبہ ہو: یہ وہ دین ہے جو مالدار پر واجب ہو اور اس کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو، اور ہر وہ عبادت جو واجب ہو، اور اس کی ادائیگی پر قدرت ہو، ایک یہ کہ ذمہ میں ثابت ہو لیکن اس کی ادائیگی واجب نہ ہو جیسے زکاۃ سال گذرنے اور ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے۔

ایک یہ کہ نہ ذمہ میں ثابت ہو اور نہ اس کا ادا کرنا واجب ہو، جیسے وعدہ کو پورا کرنا کہ سچائی کو ثابت کرنے اور وعدہ خلافی سے بچنے کے لئے واجب ہوگا لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وفا واجب ہے اس لئے کہ جمہور کے نزدیک وعدہ لازم نہیں ہوتا ہے [۳]۔

تاخیر کی وجہ سے واجب کا فوت ہونا:

۱۳-اگر تاخیر کی وجہ سے واجب فوت ہوجائے تو اس کی قضا یا کفارہ کے ذریعہ اس کی تلافی واجب ہوگی۔

چنانچہ اگر پہلے سبب پایا جائے اور وہ عمل نہ کرے تو قضا کا حکم

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۸، البدائع ۱/ ۹۵۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۳، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۲۱۔

(۲) المنثور ۳/ ۳۲۱۔

(۳) المنثور فی القواعد ۳/ ۳۱۶-۳۱۷۔

دیا جائے گا اور اگر سبب پہلے بالکل نہ پایا جائے تو قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا، لہذا عمداً نماز کو چھوڑنے والا قضا کرے گا، اس لئے کہ وجوب کا سبب یعنی وقت مقدم ہے اور سونے والا قضا کرے گا، اس لئے کہ سبب جس کے ساتھ وجوب کا مانع یعنی نیند مقارن ہے موجود ہے۔

اس کے بارے میں علماء اصول کا اختلاف ہے کہ جس کا سبب پایا جائے اور وہ واجب نہ ہو: خواہ کسی مانع کی وجہ سے یا کسی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یا شارع کی طرف سے تخفیف کرنے کی وجہ سے اور اس بارے میں ان کا اختلاف ہے کہ وقت کے بعد اس کے تدارک کو حقیقت کے طور پر قضا کہا جائے گا یا مجاز کے طور پر؟

۱۴-اس قاعدہ سے کہ ''اگر تاخیر کی وجہ سے واجب فوت ہو جائے تو اس کی قضا واجب ہوگی'' چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ بے شعور بچہ اگر بالغ ہو جائے تو اس کو اس کے بچپن میں چھوڑے ہوئے واجبات کو قضا کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، نہ واجب کے طور پر نہ استحباب کے طور پر، اس لئے کہ اس کے ذمہ میں وجوب کا سبب موجود نہیں ہے، اور اگر وہ باشعور ہو اور ان کو چھوڑ دے پھر بالغ ہو تو بلوغ کے بعد استحباب کے طور پر اس کو قضا کرنے کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ اس کو ادا کرنا اس کے لئے مستحب تھا، جبکہ ہم کہیں کہ وہ شرع کا مامور ہے، اگر ہم کہیں کہ ولی کو حکم ہے تو حکم نہیں دیا جائے گا۔

ایک یہ: مجنون اگر وقت کے بعد افاقہ پائے تو واجب کے طور پر اس کو قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا البتہ ممکن ہے کہ مستحب ہو اس لئے کہ قضا کا ساقط ہونا اس کے حق میں رخصت ہے، کیونکہ وہ اس سے صرف تخفیف کے طور پر ساقط ہوتی ہے، لیکن انہوں نے کہا: اس کے حق میں نوافل قضا کرنا مندوب نہ ہوگا اس لئے کہ فرائض ساقط ہو گئے ہیں۔

ایک یہ: حائضہ پر طہر کے بعد ان نمازوں کی قضا واجب نہ ہوگی جو حیض کی مدت میں فوت ہو جائیں اور نہ مستحب ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ واجب کا ساقط ہونا اس کے حق میں عزیمت ہے اور وہ نماز کی اہل نہیں ہے، پس وجوب کا سبب پایا نہیں گیا۔

لیکن کیا قضا کرنا اس کے لئے حرام ہوگا یا مکروہ؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض نے کہا: حرام ہوگا، بعض نے کہا: مکروہ ہوگا، بعض نے کہا: وہ خلاف اولی ہوگا، مجنون اور بے ہوش اس کے برخلاف ہیں اس لئے کہ ان سے واجب کا ساقط ہونا رخصت ہے[1]۔

تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

واجب پر اضافہ کرنا:

۱۵-اس شخص کے بارے میں جس پر کوئی عبادت واجب ہو اور وہ واجب کو ادا کرے اور اس پر کچھ اضافہ کر دے فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا سب واجب ہوگا یا نہیں؟

حنفیہ نے کہا: (جیسا کہ ابن نجیم کی الاشباہ والنظائر میں ہے) اگر واجب کو ادا کرے اور اس پر اضافہ کر دے تو کیا کل واجب ہوگا یا نہیں؟ ہمارے اصحاب نے کہا: اگر نماز میں پورا قرآن پڑھ لے تو فرض واقع ہوگا اور اگر نماز میں رکوع، سجدہ طویل کرے تو یہ بھی فرض کی طرف سے ادا ہوگا۔

اگر پورے سر کا مسح کر لے تو اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ کل فرض ہوگا اور معتمد چوتھائی کا

(۱) المنثور فی القواعد ۳/۶۹، ۳۱۷، مغنی المحتاج ۱/۱۰۹-۱۱۰، تحفۃ المحتاج ۱/۳۸۸، کشاف القناع ۱/۱۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۹۳۔

فرض واقع ہونا اور باقی کا سنت ہونا ہے، دھونے کے تکرار کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ کل فرض واقع ہوگا اور معتمد یہ ہے کہ پہلا فرض ہوگا، اور دوسرا و تیسرا سنت موکدہ ہوگا، ابن نجیم نے کہا: میں نے اب تک کہیں نہیں دیکھا کہ اگر پانچ اونٹ کی طرف سے زکاۃ میں ایک اونٹ نکال دے تو کیا کل فرض ہوگا یا اس کا پانچواں حصہ؟ اور اگر بکری ذبح کرنے کی نذر کرے اور اونٹ ذبح کردے، غالبا نیت میں اس کا فائدہ ہوگا کہ کیا کل میں وجوب کی نیت کرے گا یا نہیں؟ اور ثواب میں کیا کل میں واجب کا ثواب پائے گا یا زائد میں نفل کا ثواب پائے گا؟

زکاۃ کے مسئلہ میں: اگر عامل سے واپس لینے کا حق دار ہوجائے تو کیا واجب کے بقدر واپس لے گا یا کل؟

ابن نجیم نے کہا: پھر میں نے دیکھا کہ انہوں نے اضحیہ کے بارے میں کہا جیسا کہ ابن وہبان نے خلاصہ کی طرف منسوب کرکے لکھا ہے کہ اگر مالدار دو بکریوں کی قربانی کرے تو ان دونوں میں ایک فرض ہوگی دوسری نفل، ایک قول ہے: کہ دوسری گوشت کے لئے سمجھی جائے گی۔

ابن نجیم نے کہا: میں نے اس کا حکم نہیں دیکھا کہ اگر عرفات میں واجب مقدار سے زیادہ وقوف کرے یا زوجین کی حالت کے اعتبار سے بیوی کے نفقہ میں اضافہ کردے یا بیت الخلا میں ضرورت کی مقدار سے زائد شرمگاہ کھول دے تو کیا سب پر گناہگار ہوگا یا نہیں (۱)۔

کاسانی نے نماز میں فرض اور نفل کے درمیان فرق کے بیان میں کہا: نفل کسی خاص وقت یا کسی خاص مقدار کے ساتھ متعین نہیں ہے، لہذا جس وقت اور جس مقدار میں پڑھے جائز ہوگا، البتہ بعض

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۷۸-۳۷۹۔

اوقات اور بعض مقدار میں پڑھنا مکروہ ہوگا اور فرض خاص مقدار اور خاص اوقات کے ساتھ متعین ہے، لہذا اس مقدار پر اضافہ کرنا جائز نہ ہوگا (۱)۔

فرض کے مکمل کرنے سے قبل، ایک رکعت سے کم اضافہ کرنے کے بارے میں المبسوط میں ہے: فرض کے مکمل کرنے سے قبل ایک رکعت سے کم کے اضافہ سے نماز فاسد نہ ہوگی، مکمل رکعت کا اضافہ اس کے برخلاف ہے، اور رکعت سجدہ سے مکمل ہوتی ہے، امام محمد سے ایک روایت میں ہے کہ فرض کے مکمل ہونے سے قبل ایک سجدہ کا اضافہ اس کو فاسد کردے گا (۲)۔

نیز باب رمی جمار میں ہے: اگر سات کنکریوں سے زیادہ سے اس کی رمی کرے تو یہ اضافہ نقصان دہ نہ ہوگا اس لئے کہ اس پر جو واجب ہے اس کو ادا کردیا، لہذا اس کے بعد اس پر اضافہ اس کے لئے نقصان دہ نہ ہوگا (۳)۔

نیز اسی میں باب المہور میں ہے: اگر کسی عورت سے متعین مہر پر نکاح کرے پھر اس میں اضافہ کردے تو اگر وطی کرلے یا اس کو چھوڑ کر مرجائے تو یہ اضافہ جائز ہوگا، امام زفر کا قول اس کے برخلاف ہے، اس کی اصل بیع کے مسئلہ میں عقد کے بعد ثمن میں اضافہ کرنا ہے، یہاں اضافہ کے جواز کے لئے ہماری دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهٖ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيْضَةِ" (۴) (اور تم پر کوئی حرج نہیں ہے ہر اس (مقدار) کے بارے میں جس پر تم لوگ مہر کے مقرر ہوجانے کے بعد باہم رضامند ہوجاؤ)، اس کا معنی فریضہ کے بعد فریضہ ہے، اور اگر اس سے وطی

(۱) البدائع للکاسانی ۱ر ۲۹۸-۲۹۹۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱ر ۸۰۔

(۳) المبسوط ۴ر ۶۷۔

(۴) سورۂ نساء ر ۲۴۔

کرنے سے قبل اس کو طلاق دے دے تو اضافہ باطل ہوجائے گا، البتہ امام ابو یوسف کا پہلا قول اس کے برخلاف ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک واجب پر اضافہ کا حکم الگ ہے۔

ان کے نزدیک ذکر کردہ مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے جس کو واجب قرار دیا ہو اور اس کی مقدار متعین کردی ہو تو اس پر اضافہ کرنا مکروہ ہوگا، ان کے نزدیک اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

الف-وضو کے فرائض میں سے سر کا مسح کرنا ہے، اگر اس کو دھودے تو کافی ہوگا اس لئے کہ اس میں مسح داخل ہے، اور کچھ اضافہ ہے، لیکن یہ مکروہ ہوگا[2]۔

ب-صدقہ فطر میں: واجب ایک صاع ہے، ایک صاع پر اضافہ کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ صاع شریعت کی طرف سے مقرر ہے، لہذا اس پر اضافہ کرنا مکروہ بدعت ہوگا[3]۔

ج-اونٹ کی زکاۃ میں: ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری واجب ہے، اگر بکری کے بجائے ایک اونٹ نکال دے تو کافی ہوجائے گا (اگر دونوں کی قیمت برابر ہو تو ابن عبد السلام کے نزدیک یہی اصح ہے) باجی اور ابن العربی نے کہا: بکری کے عوض میں اونٹ نکالنا کافی نہ ہوگا[4]۔

د-جنازہ کی نماز میں: چار تکبیرات فرض ہیں، لہذا اگر امام چار پر اضافہ کردے تو نماز باطل ہوجائے گی، اور چوتھی تکبیر کے بعد سلام پھیر دینا مقتدیوں پر واجب ہوگا، اشہب نے کہا: وہ لوگ امام کا انتظار کریں گے تاکہ اس کے بعد سلام پھیریں[5]۔

(۱) المبسوط ۵/ ۸۷۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۔
(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۳۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۹۔
(۵) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۸۔

ھ-نماز میں رکوع، سجدہ اور ان دونوں سے اٹھنے سے طمانینت (تعدیل) فرض ہے، کم سے کم جس کو طمانینت کہا جاسکے اس پر اضافہ کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: فرض موسع ہوگا، ایک قول ہے: نفل ہوگا اور یہی احسن ہے[1]۔

یہ اس کے تعلق سے ہے جس کو شارع نے واجب کیا ہو، لیکن جس کو انسان نذر کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کرے تو اس کے لئے مالکیہ نے ایک قاعدہ مقرر کیا ہے: اور وہ یہ ہے کہ اگر ادنی کی نذر مانے تو ادنی کے عمل کی طرف سے اعلی کا کرنا کافی نہ ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص ایک روٹی صدقہ کرنے کی نذر مانے تو ایک کپڑا صدقہ کرنا اس کے لئے کافی نہ ہوگا اگرچہ وہ اللہ تعالی کے نزدیک اور مسلمانوں کے نزدیک زیادہ بڑا ہے، اگر کوئی شخص ایک دن کے روزہ کی نذر مانے تو روزہ کے بدلہ میں نماز پڑھنا اس کے لئے کافی نہ ہوگا اگرچہ شریعت کی نگاہ میں نماز افضل ہے، اگر کوئی شخص حج کرنے کی نذر مانے تو اولیاء اور کمزور لوگوں پر ہزاروں دینار صدقہ کرنا اس کے لئے کافی نہ ہوگا، نہ چند سال نماز پڑھنا کافی ہوگا حالانکہ نماز، حج سے افضل ہے، اس کے نظائر بہت ہیں[2]۔

صاحب تہذیب الفروق نے کہا: ادنی پر عمل کرنے کے بجائے اعلی پر عمل کرنا (اگرچہ اعلی عظیم القدر ہو) اس لئے جائز نہ ہوگا کہ نذر مانے ہوئے ادنی کو چھوڑ دینے میں نذر کی مخالفت ہوگی، اور جب نذر کی مخالفت کی جائے گی تو ممنوع کا ارتکاب لازم آئے گا، گویا اللہ تعالی کی رضا کے لئے جس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کو پورا نہ کرنے کے مرادف ہے[3]۔

قرافی نے کہا: جب یہ قاعدہ ثابت ہوگیا تو اس باب میں کیسے

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۴۹۔
(۲) الفروق للقرافی ۳/ ۸۹، تہذیب الفروق بہامش الفروق ۳/ ۱۱۔
(۳) تہذیب الفروق ۳/ ۱۱۰۔

صحیح ہوگا کہ اگر کوئی شخص بیت المقدس میں نماز پڑھنے کی نذر مانے اور وہ مکہ یا مدینہ میں موجود ہوتو مدینہ میں مسجد نبوی میں اور مکہ میں مسجد حرام میں نماز پڑھ لے اور بیت المقدس نہ آئے، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس نے فاضل کوادا کرنے کے لئے مفضول کوترک کردیا ہے، اور قاعدہ اس کوممنوع قرار دیتا ہے، تو یہاں یہ کیسے جائز ہوجائے گا؟

قرافی نے کہا: اصحاب کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اگر وہ نذر کی حالت میں حرمین میں مقیم ہوتو وہیں نماز پڑھ لے گا، اس لئے کہ اس نے جس وقت نکلنے اور حرمین میں نماز چھوڑنے کی نذر مانی تاکہ بیت المقدس میں نماز پڑھے تو اس نے مرجوح کی نذر مانی اور نذر مرجوح میں موثر نہیں ہوتی ہے، بلکہ راجح مندوب میں موثر ہوتی ہے، لیکن اگر وہ ان تینوں مقامات کے علاوہ دنیا میں کسی جگہ ہو اور بیت المقدس جانے کی نذر مان لے تو مناسب ہے کہ یہی اس پر متعین ہو۔

قرافی نے ایک دوسری وجہ ذکر کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا:

یا یوں کہا جائے: نماز بحیثیت نماز ایک حقیقت ہے، لہذا اس میں ادنی صفت سے اعلی صفت کی طرف عدول کرنا نذر کے موجب میں نقصان دہ نہ ہوگا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر پرانا یا موٹا کپڑا صدقہ کرنے کی نذر مانے یا اس کے علاوہ کسی صفت کا ذکر کرے جس میں کوئی مصلحت نہ ہو بلکہ وہ کپڑوں میں مرجوح ہو اور وہ کوئی نیا کپڑا یا اس کے علاوہ عمدہ صفات کے ساتھ موصوف کپڑا صدقہ کردے تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ جب پرانے کپڑے پر نذر ہوگی تو دو چیزوں پر نذر ہوگی: اول: اصل کپڑا، دوم: اس کی صفت، اصل کپڑا صدقہ کرنا قربت ہے، لہذا واجب ہوگا اور پرانا ہونے کی صفت کے ساتھ صدقہ کرنے میں شرعی پسندیدگی نہیں ہے، لہذا اس میں نذر کا اثر نہ ہوگا، اور اس کی ضد کافی ہوجائے گی، تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے بیت المقدس میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو اس نے ایسی نماز کی نذر مانی جو پانچ سو گنا نماز کی صفت کے ساتھ موصوف ہو، جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے، اور بعینہ یہ پانچ سو گنا ہونا حرمین کی نماز میں بھی ہے، مزید دوسری پانچ سو گنا کا اضافہ ہے جیسا کہ حدیث میں ہے[1]، چنانچہ وہ تمام چیزیں جو بیت المقدس میں شریعت کو مطلوب ہیں حرمین میں بھی موجود ہیں، یعنی اصل نماز اور اس کے اجر کا زیادہ ہونا، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ حرمین میں دوسری پانچ سو گنا کا اضافہ ہے اور اس اضافہ کو چھوڑنا شارع کے نزدیک مقصود نہیں ہے، تو لامحالہ اس سے نذر کا تعلق نہ ہوگا، اور اس کی مثال ایسی ہوگی کہ اگر کوئی شخص ایک کپڑا صدقہ کرنے کی نذر مانے اور دو کپڑے صدقہ کردے تو بالاجماع اس کے لئے کافی ہوجائے گا اور یہ اس کے مثل نہ ہوگا کہ کوئی روزہ رکھنے کی نذر مانے اور نماز پڑھ لے اس لئے کہ خاص طور پر روزہ، روزہ ہونے کی حیثیت سے شارع کو مطلوب ہے اور یہ خصوصیت نماز میں نہیں ہے، جیسا کہ پانچ سو کی خصوصیت یقینی طور پر بلا کسی خلل کے ایک ہزار میں موجود ہے[2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر واجب کی مقدار متعین ہو اور وہ اس کے اوپر کی طرف عدول کرے تو کیا کافی ہوجائے گا؟ چنانچہ انہوں نے کہا: اگر ایک نوع میں دونوں جمع ہوں تو کافی ہوجائے گا ورنہ نہیں اور اس کے اقسام چار ہیں:

اول: یقینی طور پر کافی ہوجائے گا، جیسا کہ اگر پانچ اونٹوں میں

---

(۱) اس حدیث کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴؍۷ طبع القدس) میں حضرت ابوالدرداء سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے: ''الصلاة في المسجد الحرام بمائة ألف صلاة، والصلاة في مسجدي بألف صلاة، والصلاة في بيت المقدس بخمسمائة صلاة'' اور کہا: اس کی روایت طبرانی نے الکبیر میں کی ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں، ان میں سے بعض کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، اور حدیث حسن ہے۔

(۲) الفروق ۳؍۸۹-۹۱۔

ایک بکری واجب ہو اور وہ ایک اونٹ دیدے حالانکہ واجب ایک بکری ہے اور تمتع کرنے والا بکری کے بدلہ میں گائے یا اونٹ ذبح کردے، وضو کرنے والا پورے سر کا مسح کردے، رکوع سجدہ کو واجب مقدار سے زیادہ طویل کردے اور ان جیسے امور۔

اختلاف صرف اس میں ہے کہ کیا کل زائد فرض واقع ہوگا یا زائد نفل ہوگا؟ دو اقوال ہیں: بعض متاخرین نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ جس میں تمییز ممکن نہ ہو جیسے زکاۃ کا اونٹ، تو کل فرض واقع ہوگا اور جس میں تمییز ممکن ہو جیسے سر کا مسح وغیرہ تو بعض فرض ہوگا، اور قدر واجب سے زائد نفل ہوگا [۱]۔

ان ہی مسائل میں سے ہے: مسجد مدینہ اور مسجد اقصی میں اعتکاف کرنے کی نذر کے وقت ان دونوں کے بجائے مسجد حرام میں قیام کرنا اس لئے کہ وہ ان دونوں سے افضل ہے، اور اس کا برعکس صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ وہ دونوں اس کے مقابلہ میں مفضول ہیں۔

اور مسجد اقصی کے بجائے مسجد مدینہ میں قیام کرنا۔

دوم: شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں کافی ہوگا جیسا کہ اگر فطرہ میں اپنی خوراک یا شہر کی خوراک واجب ہو اور وہ اس سے اعلی ادا کرے تو اصح قول میں کافی ہوجائے گا اس لئے کہ وہ بھلائی میں بڑھ کر ہے [۲]۔

ان ہی مسائل میں سے یہ ہے کہ اگر حدث والا، جنابت دور کرنے کی نیت کرتے ہوئے غسل کرلے، خواہ اس کے ساتھ وضو کی نیت کرے یا نہ کرے اس لئے کہ غسل میں وضو داخل ہے اور ان کے نزدیک ایک قول کے مطابق کافی نہ ہوگا اگر چہ اس کے ساتھ وضو کی نیت کرے [۳]۔

(۱) مغنی المحتاج ۱ر ۴۰۷، المنثور للزرکشی ۳ر ۳۱۸۔
(۲) مغنی المحتاج ۱ر ۴۰۶، المنثور ۳ر ۳۱۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۱ر ۷۲۔

ان ہی مسائل میں سے یہ ہے کہ اگر متفرق مدت میں اعتکاف کی نذر مانے اور لگا تار اعتکاف کرلے تو اصح قول کے مطابق کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ افضل ہے۔

سوم: جو یقینی طور پر کافی نہ ہوگا جیسے اگر ایک درہم صدقہ کرنے کی نذر مانے تو ایک دینار کافی نہ ہوگا، اسی طرح اگر شکار کی جزا میں اس پر بکری واجب ہو اور وہ گائے یا اونٹ نکال دے تو کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں مقصد، صورت میں مماثلت ہونا ہے [۱]۔

چہارم: ان کے نزدیک اصح قول کے مطابق کافی نہ ہوگا جیسا کہ اگر پیدل حج کرنے کی نذر مانے تو احرام کے وقت سے پیدل چلنا اس پر لازم ہوگا، اگر چہ ہم کہیں کہ حج میں سوار ہونا افضل ہے، اس لئے کہ پیدل چلنا اور سوار ہونا دو انواع ہیں، لہذا ان میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام نہ ہوگا، اگر چہ وہ افضل ہو۔

اسی طرح چاندی کے بدلہ میں سونا صدقہ کرنا کافی نہ ہوگا، اسی طرح اگر اپنے اہل وعیال کے ٹھکانے سے احرام باندھنے کی نذر مانے تو اصح قول کے مطابق یہی اس پر لازم ہوگا، اگر چہ ہم کہیں کہ میقات سے احرام باندھنا افضل ہے [۲]۔

(دیکھئے: نذر، احرام فقرہ ر ۴۹)۔

حنابلہ نے کہا: جیسا کہ القواعد لابن رجب میں ہے: اگر کسی شخص پر کوئی عبادت واجب ہو اور وہ اس کو اس طرح ادا کرے کہ اگر اس سے کم پر اکتفا کرتا تو بھی اس کے لئے کافی ہوجاتا تو کیا کل کو واجب کہا جائے گا یا اس میں کافی ہوجانے والی مقدار کو؟ چنانچہ انہوں نے کہا: اگر اضافہ ممتاز اور الگ ہو تو اس میں کوئی اشکال نہیں کہ وہ الگ نفل ہوگا جیسے فطرہ وغیرہ میں الگ الگ دو صاع نکالنا اور اگر ممتاز

(۱) المنثور ۳ر ۳۱۹، مغنی المحتاج ۱ر ۵۲۵۔
(۲) المنثور ۳ر ۳۱۹-۳۲۰۔

نہ ہوتو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: اضافہ مندوب ہوگا، اس کو ابوالخطاب نے اختیار کیا ہے۔

دوم: پورا واجب ہوگا، یہ قاضی ابو یعلی کا مذہب ہے۔

اس پر چند مسائل متفرع ہیں:

اول: اگر امام کو رکوع میں اس کی طرف سے کافی ہوجانے والی مقدار کے فوت ہونے کے بعد پائے تو کیا فرض میں اس کو پانے والا ہوگا؟ اگر ہم کہیں کہ فرض پڑھنے والے کے لئے نفل پڑھنے والے کی اقتدا کرنا صحیح نہیں تو قاضی اور ابن عقیل کے کلام کا ظاہر ہے کہ اس کی تخریج دو اقوال کے مطابق ہوگی، ابن عقیل نے کہا: ہوسکتا ہے کہ خاص طور پر اتباع کے باب میں اضافہ، واجب کے قائم مقام ہو اس لئے کہ اتباع سے کبھی کبھی واجب ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ مسبوق اور جمعہ کی نماز پڑھنے والی عورت، غلام اور مسافر میں ہے۔

دوم: اگر اس پر بکری واجب ہو اور وہ اونٹ ذبح کردے تو کیا کل واجب ہوگا یا اس کا ساتواں حصہ؟ اس میں دو اقوال ہیں:

اول: اگر پانچ اونٹ کی زکاۃ میں ایک اونٹ ادا کردے اور ہم کہیں کہ یہ کافی ہوجائے گا تو کیا واجب پورا ہوگا یا اس کا خمس واجب ہوگا؟ قاضی ابو یعلی صغیر نے اس میں دو اقوال نقل کیا ہے: اس قول کے مطابق کہ اس کا پانچواں حصہ واجب ہوگا بیس اونٹوں کی طرف سے بھی کافی ہوجائے گا اور دوسرے قول کے مطابق بیس کی طرف سے صرف چار اونٹ کافی ہوں گے۔

دوم: اگر پورے سر کا مسح ایک بار کرے (اور ہم کہیں کہ اس میں سے فرض پیشانی کے بقدر ہے) تو کیا کل فرض ہوگا یا اس میں سے پیشانی کے بقدر؟

اول: اگر زکاۃ میں واجب سے بڑی عمر کا جانور نکالے تو کیا کل فرض ہوگا یا اس کا بعض نفل ہوگا؟ ابوالخطاب نے کہا: کل فرض ہوگا، قاضی نے کہا: اس کا بعض نفل ہوگا اور یہی درست ہے، اس لئے کہ شارع نے نفل کو تلافی کے لئے مشروع فرمایا ہے۔

اگر اصل پورا فرض اور واجب ہوا ہو، پھر اس کا بعض تخفیف کے طور پر ساقط ہوجائے تو اگر اصل پر عمل کرے گا تو صحیح قول کے مطابق کل واجب ہوگا جیسے اگر مسافر چار رکعت نماز پڑھے تو اس کے حق میں کل فرض ہوگا ابوبکر سے منقول ہے اخیر کی دو رکعتیں نفل ہوں گی، ان دونوں رکعتوں میں فرض پڑھنے والے کے لئے اس کی اقتدا کرنا صحیح نہ ہوگا، وہ اپنی اصل پر چلے ہیں یعنی قصر کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا، راجح مذہب پہلا ہے۔

اگر حیض میں وطی کرنے والا ایک دینار کفارہ دے تو کل واجب ہوگا اگرچہ اس کے نصف پر اختصار کرنا اس کے لئے جائز ہے، اس میں ابوبکر کا قول بھی جاری ہوسکتا ہے، لیکن اگر سر کا مسح کے بدلہ اس کو دھولے (اور ہم کہیں کہ یہ کافی ہوجائے گا) تو اس سے بہنے والے پانی کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: وہ حدث دور کرنے میں مستعمل پانی ہوگا اس لئے کہ اصل دھونا ہی ہے، وہ صرف تخفیف کے لئے ساقط ہوگیا ہے، دوم: اور یہی صحیح ہے کہ وہ پاک کرنے والا ہوگا اس لئے کہ دھونا مکروہ ہے لہذا وہ واجب نہ ہوگا۔

کبھی کہا جاتا ہے: سفر میں اتمام بھی مکروہ ہے[1]۔

واجب کو ساقط کرنے والی اشیاء:

۱۷- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ کبھی کوئی چیز واجب ہوتی ہے، اور مقتضی اور مانع کے تعارض کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، اور یہ چند صورتوں میں ہوتا ہے:

(۱) القواعد لابن رجب رص ۵-٦، قاعدہ سوم۔

ایک صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کا نکاح اپنی باندی سے کردے تو کیا مہر واجب ہوگا پھر ساقط ہوجائے گا، یا سرے سے واجب ہی نہ ہوگا؟ دو اقوال ہیں: اختلاف کا یہ نتیجہ ہوگا کہ اگر آقا باندی کو وطی سے قبل آزاد کردے، تو اگر ہم کہیں کہ کچھ واجب نہ ہوگا، تو وطی سے مہر واجب ہوگا اس لئے کہ یہ آقا کی ملکیت سے باہر ہوگی اور اگر ہم کہیں کہ واجب ہوگا پھر ساقط ہوجائے گا تو وطی سے واجب نہ ہوگا اس لئے کہ وہ ایسا ہے جیسا کہ وصول پالیا گیا(۱)۔

ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کردے تو کیا اس پر قصاص واجب ہوگا، پھر ساقط ہوجائے گا، یا سرے سے واجب ہی نہ ہوگا، دو اقوال ہیں: راجح مذہب دوسرا ہے، اختلاف کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ اس کے شریک پر قصاص واجب ہوگا۔

ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر مسبوق امام کو رکوع میں پالے تو وہ رکعت کو پالے گا اور کیا کہا جائے گا: اس کی طرف سے امام نے فاتحہ ادا کردیا ہے یا وہ اس پر سرے سے واجب ہی نہ ہوگا، دو اقوال ہیں: ان میں سے اصح پہلا قول ہے(۲)۔

واجب کی ادائیگی سے مکلّف کا باز رہنا:

۱۷- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مکلّف واجب کی ادائیگی سے گریز کرے تو اگر اس میں نیابت نہیں ہوسکتی ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اللہ تعالی کا کوئی حق ہو تو دیکھا جائے گا: اگر وہ نماز ہو تو ادا کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر نہیں کرے گا تو قتل کردیا جائے گا، اور اگر روزہ ہو تو قید کردیا جائے گا اور کھانا پینا بند کردیا جائے گا، اور اگر کسی آدمی کا کوئی حق ہو تو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کو ادا کردے جیسا کہ اگر عدد شرعی سے زائد عورتوں سے نکاح کی حالت میں اسلام قبول کرے

(۱) المنثور فی القواعد ۳/ ۳۲۲۔

(۲) سابقہ حوالہ۔

اور چار کا انتخاب کرنے سے گریز کرے اور جیسے مبہم کا اقرار کرنے والا، قید کیا جائے گا یہاں تک کہ بیان کردے اور اگر اس میں نیابت ہوسکتی ہو تو قاضی اس کے قائم مقام ہوگا(۱)۔

اس کی تفصیل (اداء فقرہ/ ۲۳، ترک فقرہ/ ۹-۱۵) میں دیکھی جائے۔

(۱) المنثور ۳/ ۳۲۳۔

وادی محسر

تعریف:

۱-یہ اصطلاح دوکلموں سے مرکب ہے: اول: وادی، دوم: محسر، ہم ان دونوں میں سے ہر ایک کی تعریف کریں گے، پھر وادی محسر کا مقصود بیان کریں گے۔

الف-وادی لغت میں: ودی الشئ سے ماخوذ ہے، یعنی بہنا، یہ پہاڑوں یا ٹیلوں کے درمیان کی کشادگی ہے، جو سیلاب کے لئے گذرگاہ ہو، جمع أودیة ہے۔

ب-محسر: فعل حسرته باب تفعیل سے ماخوذ ہے: افسوس میں ڈالنا، یہ میم کے ضمہ، حاء مہملہ کے فتحہ، سین مشدد کے کسرہ اور را کے ساتھ ہے، یہ منیٰ اور مزدلفہ کے درمیان فصل کرنے والی جگہ ہے، اس کا نام محسر اس لئے رکھا گیا ہے کہ ابرہہ کا ہاتھی اس میں تھک گیا تھا، اس کے ساتھی اس کے فعل سے تھک گئے، اور ابرہہ ان کو حسرت میں ڈال گیا، اور اس کا نام وادی النار بھی ہے، اس لئے کہ ایک شخص نے اس میں شکار کیا تو اس پر آگ اتر گئی اور اس کو جلادیا(۱)۔

اصطلاح میں: وادی محسر مزدلفہ اور منیٰ کے درمیان فصل کرنے والی جگہ ہے، ان دونوں میں سے کسی میں داخل نہیں ہے، حنفیہ میں سے الکمال نے کہا: محسر کی ابتدا اس پہاڑ کی چوٹی سے ہوتی ہے جو منیٰ جانے والے کے بائیں جانب ہوتا ہے، اس کا آخر منیٰ کا شروع حصہ ہے(۱)۔

(۱) المصباح المنیر ، مغنی المحتاج ۵۰۱/۱، ابن عابدین ۱۷۷/۲-۱۷۷، حاشیۃ القلیوبی ۱۱۷/۲۔

وادی محسر سے متعلق احکام:

وادی محسر سے متعلق کچھ احکام ہیں، جن میں سے بعض یہ ہیں:

الف-وادی محسر میں حاجی کے پہنچنے کے وقت اپنی رفتار میں تیزی کرنا:

۲-فقہاء کا مذہب ہے کہ حاجیوں کے لئے مستحب ہے کہ جب وہ مزدلفہ سے کوچ کریں تو اسفار تک مشعر حرام کے پاس وقوف کریں، اللہ تعالی کا ذکر کریں اور اس سے دعا کریں پھر طلوع آفتاب سے قبل، اطمینان، سکون اور وقار کے ساتھ منیٰ کی طرف روانہ ہوں، اور جب وادی محسر میں پہنچیں تو سوار ہوں یا پیدل ایک پتھر کے پھینکنے کے بقدر تیز چلنا ان کے لئے مستحب ہے، اگر پیدل ہوں تو تیز چلیں، اور اگر سوار ہوں تو اپنی سواری کو تھوڑی حرکت دے دیں یہاں تک کہ وادی کی چوڑائی کو پار کرلیں، سوار کے بارے میں اتباع کے لئے اور پیدل کے بارے میں اس پر قیاس ہوگا، اس لئے کہ حضرت جابرؓ نے نبی کریم علیہ السلام کے حج کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا: "حتی أتی بطن محسر فحرک ناقته قلیلا"(۲) (یہاں تک کہ بطن محسر میں آئے تو اپنی اونٹنی کو تھوڑا تیز فرمادیا)۔

جیسا کہ بعض فقہاء نے کہا: اس لئے کہ کعبہ کو ڈھانے والے اصحاب فیل پر اس میں عذاب نازل ہوا، اور اس لئے بھی کہ نصاری

(۱) فتح القدیر ۴۸۳/۲-۴۸۴ طبع دار الفکر، مواہب الجلیل ۱۲۵/۳، کشاف القناع ۴۹۹/۲۔

(۲) حدیث جابر: "فی صفة حج النبي علیہ السلام" کی روایت مسلم (۸۹۱/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس میں وقوف کرتے تھے، اور ہمیں ان کی مخالفت کرنے کا حکم دیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ ایک آدمی نے اس میں شکار کیا تو آگ اتر گئی جس نے اس کو جلا دیا، لہذا وہ نزول عذاب کا محل ہونے کی وجہ سے ثمود کے ان علاقوں کے مشابہ ہے جہاں سے گذرنے والوں کو آپ سے یہ حکم دینا ثابت ہے کہ جلد گذر جائیں تا کہ ان پر وہ عذاب نازل نہ ہوجائے جو وہاں کے باشندوں پر نازل ہوا تھا، اسی وجہ سے غیر حاجی کے لئے بھی اس میں تیز گذر جانا مناسب ہے (۱)۔

ب-وادی محسر میں گذرنے والے کی دعا:

۳-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وادی محسر میں گذرنے والے کے لئے وہی کہنا مسنون ہے جو حضرت عمر بن الخطابؓ اس میں گذرنے کے وقت کہا کرتے تھے۔

منقول ہے کہ وہ کہا کرتے تھے:

"إليک تعدو قلقا وضينها"

"مخالفا دين النصارى دينها" (۲)۔

شربینی خطیب نے کہا: اس کا معنی ہے کہ میری اونٹنی تیری اطاعت میں جلدی کرتے ہوئے تیری طرف دوڑ کر جاتی ہے اس حال میں کہ اس کا وضین (وضین رسی ہے جیسے نکیل) زیادہ چلنے کی وجہ سے اور تیری اطاعت میں پوری توجہ اور انتہائی کوشش کی وجہ سے تنگ ہوتا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۹، تبیین الحقائق ۲/ ۳۰، البحر الرائق ۲/ ۳۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۱، تحفۃ المحتاج ۴/ ۱۱۷، القلیوبی ۲/ ۱۱۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۲۴۔

(۲) اثر عمر: "إليک تعدو قلقا و ضينها" کی روایت امام شافعی نے الأم (۲/ ۲۱۳ شائع کردہ دار المعرفہ) اور بیہقی نے السنن (۵/ ۱۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے۔

اور وادی کو طے کرنے کے بعد، اطمینان سکون اور وقار کے ساتھ چلیں گے (۱)۔

ج-وادی محسر میں وقوف کرنا:

۴-جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وادی محسر نہ منیٰ کا حصہ ہے نہ مزدلفہ کا، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بطن محسر وقوف کی جگہ نہیں ہے، جیسے عرفات میں بطن عرنہ ہے، لہذا اگر صرف ان دونوں مقامات میں وقوف کرے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا، جیسا کہ اگر منیٰ میں وقوف کرے خواہ ہم کہیں کہ عرنہ اور محسر، عرفہ ومزدلفہ کا حصہ ہیں یا نہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"عرفة كلها موقف وارفعوا عن بطن عرنة، والمزدلفة كلها موقف وارفعوا عن بطن محسر"** (۲) (عرفہ پورا وقوف کی جگہ ہے، البتہ بطن عرنہ سے پرہیز کرو، اور مزدلفہ پورا وقوف کی جگہ ہے البتہ محسر سے پرہیز کرو)۔

البتہ البدائع میں صراحت ہے کہ اس میں اترنا مکروہ ہے اور اگر اس میں وقوف کرلے تو کافی ہوجائے گا۔

الکمال بن الہمام نے کہا: انہوں نے جو ذکر کیا ہے وہ اصحاب کے کلام میں مشہور نہیں ہے بلکہ ان کے کلام کا تقاضا ہے کہ وہ کافی نہ ہوگا (۳)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۱، حاشیۂ قلیوبی ۲/ ۱۱۷، المغنی ۳/ ۴۲۴، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۱۸۔

(۲) حدیث: "عرفة كلها موقف......" کی روایت طحاوی نے مشکل الآ ثار (۳/ ۲۲۹ طبع الرسالہ) میں اور حاکم نے اختصار کے ساتھ (۱/ ۴۶۲) حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور کہا: یہ حدیث صحیح مسلم کی شرط کے مطابق ہے، ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/ ۱۳۶، مواہب الجلیل ۳/ ۱۲۵، تحفۃ المحتاج ۴/ ۱۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۰-۵۰۱، کشاف القناع ۲/ ۴۹۹۔

شافعیہ میں سے شروانی نے کہا: وادی محسر منیٰ کا حصہ نہیں ہے، پھر انہوں نے بعض علماء شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ وہ منیٰ کا حصہ ہے، اسی وجہ سے المحب الطبری نے کہا: فضل بن عباسؓ کی حدیث کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ وادی محسر منیٰ کا حصہ ہے[۱]، صاحب المطالع نے نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض منیٰ کا حصہ ہے اور بعض مزدلفہ کا حصہ ہے، اوراسی کو درست قرار دیا ہے[۲]۔

واشمہ

دیکھئے: وشم۔

(۱) حدیث الفضل بن عباس کی روایت مسلم (۲/ ۹۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "عن ابن عباس عن الفضل بن عباس و كان رديف رسول الله ﷺ أنه قال في عشية عرفة وغداة جمع للناس حين رفعوا: عليكم السكينة وهو كاف ناقته، حتى دخل محسرا وهو من منى قال: عليكم بحصى الخذف الذي يرمى به الجمرة"۔

(۲) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۱۱۷۔

واصلہ

تعریف:

۱- واصلہ، فعل وصل کا اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: وصل الشئ بالشئ وصلا وصلة: جوڑنا، جمع کرنا، باندھنا، کہا جاتا ہے: وصلت المرأة شعرها بشعر غيرها[۱] (عورت کا اپنا بال دوسرے کے بال سے ملانا)۔

اصطلاح میں: یہ اسم ہے، ایسی عورت کو کہا جاتا ہے جو دوسرے کے بال سے بال ملائے یا وہ عورت جو جھوٹ کے طور پر اپنا بال دوسرے بال سے ملائے، مستوصلة وہ عورت ہے جس کے مطالبہ پر دوسری عورت کا بال اس کے بال سے ملایا جائے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- نامصہ:

نامصة وہ عورت ہے جو چہرہ کا بال اکھاڑے، متنمصة: وہ عورت جس کے حکم سے اس کا بال اکھاڑا جائے[۳]۔

دونوں کے درمیان ربط یہ ہے کہ دونوں بال سے متعلق خصلت ہیں۔

(۱) المعجم الوسیط، لسان العرب۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، نیل الأوطار ۶/ ۲۰۲۔

(۳) المغنی ۱/ ۹۴۔

شرعی حکم:

بال جوڑنا یا تو آدمی کے بال سے ہوگا یا چوپایہ کے بال سے ہوگا یا بال کے علاوہ کسی دوسری چیز سے ہوگا۔

اول: بال کو آدمی کے بال سے جوڑنا:

۳- جمہور فقہاء: حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ بال کو آدمی کے بال سے جوڑنا حرام ہے، خواہ عورت کا بال ہو یا مرد کا بال ہو، خواہ محرم یا شوہر یا ان دونوں کے علاوہ کسی کا بال ہو۔

انہوں نے چند احادیث نبویہ سے استدلال کیا ہے: حضرت اسماء بنت ابی بکر سے مروی ہے: "**أن امرأة جاء ت إلى النبي** ﷺ **وقالت: يا رسول الله: إن لي ابنة عريسا أصابتها حصبة فتمرق شعرها، أفأصله؟ فقال: لعن الله الواصلة والمستوصلة**"، اور ایک روایت میں ہے: "**فتمرق شعر رأسها، وزوجها يستحسنها أفأصل يا رسول الله؟ فنهاها**"[(۱)] (ایک خاتون نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوئی، اور کہا: اے اللہ کے رسول! میری ایک شادی شدہ بیٹی ہے، اس کو حصبہ (چیچک) کی بیماری ہوگئی اور اس کے بال جھڑ گئے ہیں تو کیا میں اس کے بال میں بال جوڑ دوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے بال جوڑنے والی اور جوڑوانے والی پر لعنت کی ہے)، ایک روایت میں ہے: (اس کے سر کے بال جھڑ گئے ہیں اس کا شوہر اس کو پسند کرتا ہے تو اے اللہ کے رسول کیا میں اس کے بال میں بال جوڑ دوں؟ تو آپ ﷺ نے منع فرمادیا)۔

(۱) حدیث أسماء: "أن امرأة جاء ت إلى النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور دونوں روایتیں مسلم کی ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**إن رسول الله** ﷺ **لعن الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة**"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے بال جوڑنے والی، جوڑوانے والی، گودنے والی، اور گودوانے والی پر لعنت کی ہے)۔

حضرت عبد الرحمٰن بن عوف سے مروی ہے انہوں نے حج کے سال حضرت معاویہ بن ابی سفیان کو اس حال میں کہتے ہوئے سنا کہ وہ منبر پر تھے اور بال کا ایک گچھا لیا تھا جو ایک فوجی کے ہاتھ میں تھا: "**يا أهل المدينة: أين علماؤكم؟ سمعت رسول الله** ﷺ: **ينهى عن مثل هذه ويقول: إنما هلكت بنوا إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم**"[(۲)] (مدینہ والو: تمہارے علماء کہاں ہیں؟ میں نے رسول اللہ ﷺ کو ان جیسی چیزوں سے منع کرتے ہوئے سنا، فرماتے تھے: بنی اسرائیل صرف اس وقت ہلاک ہوئے جب ان کی عورتوں نے یہ اختیار کیا)، نیز اس لئے کہ آدمی کی کرامت کی وجہ سے اس کے بال اور اس کے تمام اجزا سے انتفاع حرام ہے، اس کے بال، ناخن اور تمام اجزا دفن کئے جائیں گے۔

احادیث بال جوڑنے کی حرمت اور جوڑنے والی اور جوڑوانے والی پر مطلقاً لعنت کے بارے میں نووی نے کہا: یہی مختار ہے[(۳)]۔

حنفیہ کے نزدیک ایک رائے میں اور حنابلہ کے نزدیک ایک ایک

(۱) حدیث ابن عمر: "لعن رسول الله ﷺ الواصلة ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث معاویہ: "وتناول قصة من شعر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ انہی کے ہیں۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۸-۲۳۹، کشاف القناع ۱/ ۸۱، المغنی ۱/ ۹۳، شرح النووی علی صحیح مسلم ۷/ ۸۷-۸۸، نیل الأوطار ۶/ ۲۰۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۱۰۔

قول میں آدمی کے بال سے بال جوڑنا مکروہ ہے، تصحیح الفروع میں ہے: اصل مسئلہ میں کراہت کا قول جبکہ اپنے بال کو اپنے ہم جنس کے بال سے جوڑے قوی قول ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ایک قول میں بال کو آدمی کے بال سے جوڑنا اگر شوہر کی اجازت سے ہو تو جائز ہے(۱)۔

دوم: جانور کے بال سے جوڑنا:

۴-عورت کا اپنے بال کو جانور کے بال سے جوڑنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عورت کے لئے اپنے بال کو جانور کے بال سے جوڑنا جائز ہے۔

مالکیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور طبری کا مذہب ہے کہ عورت کے لئے اپنے بال کو جانور کے بال سے جوڑنا حرام ہے اس لئے کہ احادیث اور روایات عام ہیں(۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر عورت اپنا بال، آدمی کے علاوہ کے بال سے جوڑے: تو اگر ناپاک بال ہو اور یہ مردار کا بال ہے اور حرام جانور کا بال ہے جبکہ اس کی زندگی میں جدا کرلیا جائے تو یہ حرام ہے، اس کی دلیل حدیث ہے، نیز اس لئے کہ وہ نماز وغیرہ میں نجاست کو قصداً ساتھ رکھتا ہے، ان دونوں صورتوں میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ عورتیں سب برابر ہیں۔

رہا آدمی کے علاوہ کا پاک بال: تو اگر شوہر والی نہ ہو تو صحیح قول کے مطابق اس سے جوڑنا حرام ہوگا، صحیح کے بالمقابل قول ہے کہ مکروہ ہوگا اور اگر شوہر والی ہو تو اس میں تین اقوال ہیں:

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، تصحیح الفروع ۱/ ۱۳۴-۱۳۵، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۵۵-۲۵۶، نیز دیکھئے: فتح الباری ۱۰/ ۳۷۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، تصحیح الفروع ۱/ ۱۳۴-۱۳۵۔

اول: ظاہر حدیث کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔

دوم: مطلقا نہ حرام ہوگا نہ مکروہ۔

سوم: اور یہی ان کے نزدیک اصح ہے: اگر شوہر کی اجازت سے کرے تو جائز ہوگا ورنہ حرام ہوگا(۱)۔

سوم: عورت کا اپنے بال کو بال کے علاوہ کسی اور چیز سے جوڑنا:

۵-حنفیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور لیث کا مذہب ہے اور اسی کو ابوعبید نے بہت سے فقہاء سے نقل کیا ہے کہ عورت کے لئے اپنا بال، غیر بال یعنی خرقہ (کپڑا، دھاگہ وغیرہ) سے جوڑنا جائز ہے، یہی حضرت ابن عباسؓ، حضرت ام سلمہؓ، اور حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، ابن اشوع نے حضرت عائشہؓ سے دریافت کیا: **"ألعن رسول الله الواصلة؟ قالت: أيا سبحان الله وما بأس بالمرأة الزعراء أن تأخذ شيئا من صوف فتصل به شعرها فتتزين به عند زوجها إنما لعن المرأة الشابة تبغي في شبيبتها"**(۲) (کیا رسول اللہ ﷺ نے بال جوڑنے والی پر لعنت کی ہے، انہوں نے کہا: سبحان اللہ کیا حرج ہے کم بال والی عورت کچھ اون لے لے اور اس کو اپنے بال سے جوڑ دے اور اس کے ذریعہ اپنے شوہر کے پاس زینت حاصل کرے لعنت صرف اس نوجوان عورت پر کی ہے جو اپنی جوانی میں گناہ کرتی ہے)، حنابلہ نے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ بال باندھنے کے لئے اس کی ضرورت ہو، اگر اس سے زیادہ ہو تو اس میں

(۱) شرح النووی علی صحیح مسلم ۷/ ۸۷-۸۸، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۶۔

(۲) اثر ابن أشوع أنہ سأل عائشۃ...... کو عینی نے عمدۃ القاری (۲۲/ ۶۴ طبع المنیریہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت طبری کی تہذیب الآثار کی طرف کی ہے، اور طبری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: یہ حدیث باطل ہے۔ اس کے رواۃ غیر معروف ہیں، ابن اشوع نے حضرت عائشہؓ کو نہیں پایا ہے۔

دو روایات ہیں: اول: وہ مکروہ ہوگا حرام نہ ہوگا، دوم: عورت اپنے سر میں بال، موباف یا اون نہیں جوڑے گی[1]۔

مالکیہ اور طبری نے کہا: بال، اون، کپڑے کا ٹکڑا یا ان کے علاوہ کسی بھی چیز سے جوڑنا ممنوع ہوگا۔

شافعیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بال کے علاوہ جیسے کپڑے کا ٹکڑا اور بٹا ہوا دھاگہ کا حکم غیر آدمی کے بال کے حکم کی طرح ہوگا، لہذا اس کے ذریعہ جوڑنے میں وہی اختلاف ہوگا جو آدمی کے بال کے علاوہ سے جوڑنے میں ہے، مغنی المحتاج میں ہے: بال کی طرح کپڑے کا ٹکڑا اور اون کا حکم ہوگا۔

امام احمد سے منقول ہے: بال کے علاوہ اگر بال کے مشابہ کوئی چیز ہو تو اس سے جوڑنا حرام ہوگا۔

شافعیہ نے مزید کہا: بال کو ریشم رنگین دھاگوں اور اس جیسی چیز سے جو بال کے مشابہ نہ ہو باندھنا ممنوع نہ ہوگا[2]۔

ابراہیم نخعی نے کہا: اس میں کوئی حرج نہ ہوگا کہ عورت بال وغیرہ اپنے سر پر رکھے اور اس کو نہ جوڑے[3]۔

چہارم: مرد کا اپنا بال جوڑنا:

۶ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بال جوڑنے کا حرام ہونا عورتوں کے ساتھ خاص نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اللہ تعالی کی خلقت کو بدلنا ہے، حدیث میں خاص طور پر عورتوں کا ذکر اس لئے ہے کہ ان کے بال نہ ہونے یا کم ہونے کے وقت یا ان کے بال کے سفید ہونے کے وقت اکثر وہی ایسا کرتی ہیں، سفید بال کے ساتھ کالا بال جوڑتی ہیں تا کہ کالا غالب ہوجائے اور اس کی وجہ سے شوہر دھوکہ میں پڑ جائے[1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، عمدۃ القاری ۲۲/ ۶۴ طبع المنیر یہ، فتاوی قاضی خان بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۴، معونۃ اولی النہی ۱/ ۲۵۶-۲۵۷، کشاف القناع ۱/ ۸۱۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۲۳، المجموع ۳/ ۱۴۱، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۱، معونۃ اولی النہی ۱/ ۲۵۷، تصحیح الفروع ۱/ ۱۳۵۔

(۳) عمدۃ القاری ۲۲/ ۶۴۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۱۰۔

وبر

دیکھئے: شعر اور صوف۔

وتر

دیکھئے: صلاۃ الوتر۔

وثنی

تعریف:

۱-وثنی ، وثن کی طرف نسبت ہے، وثن: بت، خواہ لکڑی، پتھر یااس کے علاوہ کسی چیز کا ہو،جمع وثن ہے، جیسے أسد کی جمع أسُد ہے، اوثان اوروثن ہے۔

ایک قول ہے کہ وثن اورصنم ایک ہی معنی میں ہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ وثن وہ ہے جوکسی مخلوق کی صورت وشکل کا نہ ہو، اورصنم وہ ہے جو اس کی شکل کا ہو، ابن عابدین نے دونوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا ہے: وثن وہ ہے جوکسی دیوار میں نقش کیا گیا ہو، جس کا کوئی مستقل وجود نہ ہو، اورصنم وہ ہے جوانسان کی شکل کا ہو پھر بحر سے نقل کرتے ہوئے کہا: وثن وہ ہے جولکڑی، پتھر، چاندی یا جوہر سے تراشا ہوا جسم ہواس کی جمع اوثان ہے، اہل عرب اس کونصب کرتے تھے اور اس کی عبادت کرتے تھے۔

وثنی: بت پرست اوراس کا دین اختیار کرنے والا(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مشرک:

۲-مشرک وہ ہے جواللہ تعالی کے ساتھ شرک کرے، اشراک لغت میں اشرکہ کا مصدر ہے ، یعنی شریک بنانا، کہاجاتا ہے: أشرک باللہ: یعنی اس کے ملک میں اس کا شریک بنانا(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

مشرک اور وثنی کے درمیان ربط یہ ہے کہ دونوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اللہ تعالی کے ساتھ شریک کرنے کی متعدد انواع ہیں، وثنیت، اس کی ایک قسم ہے اورکبھی وثنیت ، وثن کے ذریعہ اشراک باللہ ہوجاتی ہے، اورکبھی محض وثن کی عبادت ہوتی ہے، اللہ تعالی پر ایمان اوراس کے ساتھ شریک کرنانہیں ہوتا ہے۔

ب-کافر:

۳-کافر وہ ہے جواللہ تعالی کا انکار کرے، کفر لغت میں: چھپانا اورانکار کرنا ہے، یہ ایمان کی ضد ہے۔

کفر اصطلاح میں: جس چیز کا محمد رسول اللہ ﷺ کے دین میں ہونا واضح طور پر معلوم ہواس کا انکار کرنا کفر ہے، جیسے اللہ تعالی کا وجود، محمد ﷺ کی نبوت، زنا اور شراب کی حرمت اور اس جیسی چیزوں کا انکار کرنا(۲)۔

کافر اوروثنی کے درمیان ربط یہ ہے کہ کفر وثنیت سے عام ہے اس لئے کہ کفر میں مسلمانوں کے علاوہ سب داخل ہیں، خواہ نصاری ہوں یا یہودی یا مجوسی یاوثنی ، یا ملحد یا دہریہ، چنانچہ وثنیت کفر کی ایک نوع ہے۔

ج-مرتد:

۴-مرتد وہ ہے جوردت (ارتداد) اختیار کرے۔

---

(۱) المصباح المنیر ،لسان العرب، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۶۸ المطبعۃ الأمیریہ قاہرہ ۱۳۲۶ھ، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۳/ ۲۵۰ تصویر دار الفکر دمشق۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر ۔

(۲) المنثور للزرکشی ۳/ ۸۴ شائع کردہ وزارۃ الأوقاف کویت۔

ردت لغت میں: کسی شئ سے پھر جانا ہے، مرتد اسی سے ماخوذ ہے۔

اصطلاح میں: مسلمان کا صریح قول، کفر کے متقاضی لفظ، یا کفر والے عمل کے ذریعہ کفر اختیار کرنا ردت ہے، یا کفر کی نیت سے اسلام کو چھوڑ دینا، یا کفر کا قول اختیار کرنا، یا کافر بنانے والے کسی عمل کا ارتکاب کرنا ہے، خواہ یہ استہزاء کے طور پر ہو یا عناد یا اعتقاد کے طور پر ہو، حکم کے اعتبار سے ارتداد فحش ترین اور بدترین کفر ہے(۱)۔

ردت اور وثنیت میں ربط یہ ہے کہ دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ ردت نام ہے دین اسلام سے نکل جانے کا خواہ دوسرا دین اختیار کیا جائے یا کوئی بھی دین اختیار نہ کیا جائے، لہذا یہ اس اعتبار سے وثنیت سے عام ہے اور وثنی، مرتد سے عام ہے اس لئے کہ وثنی، وثن کی عبادت کرنے والا بھی ہوتا ہے اور بعد میں اسلام سے وثنیت اختیار کر لیتا ہے، لہذا اس اعتبار سے وثنیت ردت سے عام ہے۔

د- مجوسی:

۵- مجوسی: وہ ہے جو سورج، چاند اور آگ کی پوجا کرے۔

مجوس، کفار کی ایک جماعت ہے جو سورج، چاند اور آگ کی پوجا کرتی ہے۔

مجوسیت فارسی لفظ ہے جو عربی میں داخل کیا گیا ہے(۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

بعض فقہاء نے مجوس کو اہل کتاب میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ ان کے پاس کوئی کتاب تھی(۱)۔

مجوسی اور وثنی کے درمیان ربط یہ ہے کہ مجوسی کا عقیدہ حقیقت میں وثنیت ہے، اس لئے کہ وہ سورج، چاند اور آگ کی پوجا کرتے ہیں، لیکن اس کے لئے کچھ خاص احکام ہیں جو وثنیوں سے الگ ہیں اس لئے کہ اس سلسلہ میں نص موجود ہے۔

ھ- ملحد:

۶- الحاد لغت میں: مائل ہونا اور کسی شئ سے اعراض کرنا ہے(۲)۔

اصطلاح میں ملحد وہ ہے جو صحیح شریعت سے کفر کی کسی جہت کی طرف مائل ہو جائے، الحاد کی ایک قسم اسلام کے دعوی کے باوجود دین میں طعن کرنا، یا خواہشات کی اتباع اور نفاذ کے لئے دین کے بدیہی مسائل میں تاویل کرنا ہے(۳)۔

ملحد اور وثنی میں ربط یہ ہے کہ دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، چنانچہ کسی شخص میں الحاد کبھی اصلی ہوتا ہے اور کبھی آدمی کے مسلمان ہونے کے بعد طاری ہوتا ہے، پھر وہ ملحد بن جاتا ہے اور اللہ تعالی کا انکار کر دیتا ہے، اور وثنیت الحاد سے عام ہے، اس لئے کہ وثنی اللہ تعالی اور شریعت سے الحاد اختیار کرتا ہے اور کسی بت پر اعتقاد کر کے اس پر ایمان لاتا ہے، لہذا اس جہت سے وثنی، ملحد سے عام ہے البتہ تعریف کے اعتبار سے الحاد کفر کے تمام فرقوں سے وسیع ہے، یعنی وہ سب سے عام ہے(۴)۔

---

(۱) شرح الخرشی ۸/ ۶۲ مطبعۃ بولاق مصر ۱۲۹۹ھ، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۳۔

(۲) المعجم الوسیط، القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۱) المغنی ۹/ ۲۶۴ طبع دار الفکر۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۶، غریب القرآن للأصفہانی، تفسیر القرطبی ۱۵/ ۳۶۶۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۶۔

بت پرست سے متعلق احکام:

وثنی سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

بت پرست کا عقیدہ:

۷- اس پر علماء کا اجماع ہے کہ بت پرست کافر ہے، اس لئے کہ وہ بت کی پوجا کرتا ہے [۱]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ أَوْثَانًا وَّتَخْلُقُوْنَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِيْنَ تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ لَا يَمْلِكُوْنَ لَكُمْ رِزْقًا" [۲] (تم تو اللہ کو چھوڑ کر محض بتوں کو پوج رہے ہو اور جھوٹ تراشتے ہو جنہیں تم اللہ کو چھوڑ کر پوج رہے ہو، وہ تمہیں رزق دینے کا کچھ بھی اختیار نہیں رکھتے)۔

بت پرستوں کے تعلق سے مسلمانوں کی ذمہ داری:

۸- دنیا میں رہنے والے تمام کفار اور بت پرستوں تک دعوت اسلام کا پہنچانا مسلمانوں پر واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أُدْعُ إِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ" [۳] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلائیے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقے سے)۔

دعوت سے قبل بت پرستوں کے خلاف جنگ کا اعلان نہیں کیا جائے گا، اور یہ شریعت میں مقرر جہاد کے مراحل کے اعتبار سے ہوگا، اس لئے کہ جنگ بذات خود مشروع نہیں ہے، بلکہ اسلام کی دعوت کے لئے مشروع ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۷، تفسیر القرطبی ۱۳/ ۳۳۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴۔

(۲) سورۂ عنکبوت/ ۱۷۔

(۳) سورۂ نحل/ ۱۲۵۔

تفصیل کے لئے دیکھئے (جہاد فقرہ/ ۲۴)۔

بت پرست، اللہ تعالی کا انکار نہیں کرتے ہیں، بلکہ وہ اللہ تعالی کا اور اس کے خالق ہونے کا اقرار کرتے ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ" [۱] (اور اگر آپ ان سے دریافت کریں کہ انہیں کس نے پیدا کیا تو یہی کہیں گے کہ اللہ نے)، اسی طرح وہ اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالی آسمانوں اور زمین کا خالق ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ" [۲] (اور اگر آپ ان سے پوچھئے کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ یہی کہیں گے کہ اللہ نے)، نیز ارشاد باری ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ" [۳] (اور اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو یہ یقیناً کہیں گے کہ انہیں پیدا کیا ہے (اسی خدائے) ہمہ تواں نے ہمہ داں نے)، نیز وہ اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالی ہی سورج اور چاند کو مسخر کرنے والا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ" [۴] (اور اگر آپ ان سے دریافت کریں کہ وہ کون ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور سورج و چاند کو کام میں لگا دیا تو وہ یہی کہیں گے کہ اللہ نے)، اسی طرح وہ اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالی ہی بارش برساتا ہے اور زمین کے مردہ ہونے کے بعد اس کو زندہ کرتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ نَّزَّلَ مِنَ السَّمَآءِ

(۱) سورۂ زخرف/ ۸۷۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۲۵، سورۂ زمر/ ۳۸۔

(۳) سورۂ زخرف/ ۹۔

(۴) سورۂ عنکبوت/ ۶۱۔

مَآءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ " [۱] (اور اگر آپ ان سے پوچھئے کہ آسمان سے پانی کس نے برسایا پھر اس سے زمین کو اس کی خشکی کے بعد تر و تازہ کر دیا تو بھی یہ لوگ کہیں کہ اللہ نے)۔

لیکن بت پرست اللہ تعالی کی وحدانیت کا اقرار نہیں کرتے ہیں [۲]، ان کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّهُمْ كَانُوْا إِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ يَسْتَكْبِرُوْنَ" [۳] (یہ لوگ ایسے تھے کہ جب ان سے کہا جاتا تھا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو یہ لوگ تکبر کیا کرتے تھے)۔

دنیا وآخرت میں بت پرست کی سزا:

۹- اگر بت پرست، شرک و بت پرستی کی حالت میں مر جائے تو اس کی سزا، کفار کے ساتھ جہنم میں ہمیشہ رہنا ہوگا کیونکہ وہ انہی میں سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "و الذین کفروا و کذبوا بآیتنا أولئک اصحاب النار خالدین فیھا و بئس المصیر" [۴] (اور جو لوگ کافر رہے اور ہماری نشانیوں کو جھٹلاتے رہے تھے یہ لوگ دوزخی ہیں، اس میں ہمیشہ رہیں گے)۔

اللہ تعالی بت پرستوں کو ان کے ان معبودوں کے ساتھ جن کی پوجا وہ اللہ تعالی کو چھوڑ کر کرتے تھے جہنم میں جمع کرے گا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أُحْشُرُوا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ، مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَاهْدُوْهُمْ إِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ" [۵] (جمع کرلو مشرکوں اور ان کے ہم مشربوں کو اور ان کو جن کی وہ عبادت اللہ کو چھوڑ کر کیا کرتے تھے پھر ان سب کو دوزخ کا راستہ بتلاؤ)۔

۱۰- البتہ دنیا میں بت پرست کا حکم حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا:

الف- ان کے اور مسلمانوں کے درمیان معاہدہ اور صلح کی حالت میں جمہور کے نزدیک عربی اور غیر عربی بت پرست کے درمیان فرق ہوگا، عربی بت پرست کی طرف سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو قتل کر دیا جائے گا اور غیر عربی بت پرست کی طرف سے جزیہ قبول کیا جائے گا، اس کی جان و مال کی حفاظت کی جائے گی، اس کے ساتھ اہل کتاب کا معاملہ کیا جائے گا وہ ذمی اور اہل جزیہ ہوجائے گا۔

(دیکھئے: اہل الذمہ فقرہ/ ۸، مستأمن فقرہ/ ۹، اور ہدنہ)۔

ب- لیکن حالت جنگ میں بت پرستوں سے قتال کرنا اور ان کو قتل کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس سے قبل ان کو اسلام کی دعوت دی جا چکی ہو، جیسا کہ اسلام میں جہاد اور قتال سے متعلق جنگ کے احکام ہیں۔ اسی طرح ان میں سے جو جنگ کرے اس کو قتل کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اہل حرب میں سے جو جنگ کرے اس کو قتل کرنا جائز ہوگا۔

دیکھئے: (جہاد فقرہ/ ۲۴، أہل الحرب فقرہ/ ۱۱)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورتوں، بچوں، مجنون اور خنثی مشکل کو قتل کرنا جائز نہیں، اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک بوڑھوں کو قتل کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

تفصیل (جہاد فقرہ/ ۲۹) میں ہے۔

بت پرست سے جزیہ قبول کرنا:

۱۱- اگر بت پرستوں تک اسلام کی دعوت پہنچ جائے اور وہ اسلام قبول

(۱) سورۂ عنکبوت/ ۶۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۷۔
(۳) سورۂ صافات/ ۳۵۔
(۴) سورۂ تغابن/ ۱۰۔
(۵) سورۂ صافات/ ۲۲-۲۳۔

نہ کریں اور وہ دار الاسلام میں مسلمانوں کے بادشاہ کی نگرانی میں قیام کرنے کی درخواست کریں اور اس کے بدلہ میں جزیہ دینے پر آمادہ ہوں تو اس کے بارے میں فقہاء اور ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ ان کی طرف سے جزیہ قبول کیا جاسکتا ہے، جبکہ دوسرے فقہاء کا مذہب ہے کہ ان کی طرف سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، اور ایک تیسری رائے یہ ہے کہ غیر عربی کی طرف سے قبول کیا جائے گا، عربی کی طرف سے قبول نہیں کیا جائے گا۔

ان آراء اور ان کے دلائل کی تفصیل اصطلاح (جزیہ فقرہ / ۳۱) میں ہے۔

بت پرست کو قید کرنا:

۱۲- اسری: جنگ کرنے والے مرد کفار ہیں، جبکہ مسلمان ان کو زندہ پکڑلیں، یہ ان قیدیوں کے برخلاف ہیں جو عورتیں اور بچے ہوں، ان کو عربی میں "سبي" کہا جاتا ہے، اس طرح بت پرستوں میں جو جنگ نہ کرسکتے ہوں جیسے بہت بوڑھے، لنجے، اندھے اور اپاہج اور جو ان کے حکم میں ہیں یعنی راہب، اور گرجا کے پجاری جو نہ جنگ کرتے ہیں اور نہ جنگ میں شریک ہوتے ہیں۔

اگر بت پرست مسلمانوں کے ہاتھ میں قید ہوجائیں تو امام کو اختیار ہوگا کہ ان کو رہا کردے، فدیہ وصول کرے، قتل کردے یا غلام بنالے جیسے دوسرے قیدیوں کا حکم ہے۔

(دیکھئے: أسری فقرہ / ۱۷)۔

بت پرستوں کی عورتوں اور ان کی اولاد کو قید کرنا اور ان کو غلام بنانا:

۱۳- اگر مسلمان بت پرستوں سے جنگ کریں اور ان کا ملک فتح کرلیں تو بالاتفاق ان کو حق ہوگا کہ ان کی عورتوں اور بچوں کو قید کرلیں۔

تفصیل اصطلاح (استرقاق فقرہ / ۹، سبی فقرہ / ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

بت پرست کا پاک ہونا:

۱۴- زندہ بت پرست پاک ہے، اس لئے کہ وہ آدمی ہے، اور آدمی پاک ہوتا ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ اٰدَمَ"[1] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)۔

نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض بت پرست مشرکین کو مسجد میں ٹھہرایا[2]، "وربط ثمامة بن أثال وهو و ثني أسير، في المسجد"[3] (اور ثمامہ بن اثال کو مسجد میں باندھا حالانکہ وہ بت پرست قیدی تھے)۔

(دیکھئے: نجاست فقرہ / ٦، کفر فقرہ / ۱۵)۔

بت پرست کے لئے قرآن کو چھونا:

۱۵- بت پرست کے لئے قرآن کے چھونے کے جائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

---

(۱) سورۂ اسراء / ۷۰۔

(۲) وفد ثقیف کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو رسول اللہ ﷺ نے مسجد میں اتارا...... کی روایت ابوداؤد (۳ / ۴۲۱ طبع حمص) نے حضرت عثمان بن ابی العاص سے حسن بصری کے ذریعہ کی ہے، اور اس میں انقطاع ہے، اس لئے کہ حسن بصری نے عثمان بن ابی العاص سے حدیث نہیں سنی ہے، جیسا کہ منذری نے کہا ہے (مختصر سنن ابی داؤد ۴ / ۲۴۴ المعرفہ)۔

(۳) حدیث: "ربط ثمامة بن أثال في المسجد" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱ / ۵۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ / ۱۳۸٦ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تفصیل اصطلاح (کفر فقرہ/ ۱۶، مس فقرہ/ ۱۱) میں ہے۔

بت پرست کے لئے مسجد میں داخل ہونا:

۱۶-بت پرست کے لئے مسجد میں داخل ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح (کفر فقرہ/ ۱۷) میں ہے۔

قریب المرگ بت پرست کو کلمۂ شہادت کی تلقین کرنا:

۱۷-قریب المرگ انسان کے پاس شہادتین تلفظ کرنا تلقین ہے، حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ کافر کو شہادتین کی تلقین کی جائے گی، اور اس سے کہا جائے گا کہ کہو: "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله" اس لئے کہ ان دونوں کے بغیر وہ مسلمان نہیں ہوسکتا ہے[۱]۔

تفصیل اصطلاح (کفر فقرہ/ ۱۸) میں ہے۔

بت پرست کے حق میں اور اس کے خلاف ولایت:

۱۸-چونکہ بت پرست کافر ہے، اس لئے بت پرستی کے حق میں اور اس کے خلاف ولایت کی تفصیل خواہ ولایت عامہ میں ہو یا ولایت خاصہ میں، اصطلاحات (کفر فقرہ/ ۱۹، قضاء فقرہ/ ۲۲، نکاح، فقرہ/ ۶۹، إرث فقرہ/ ۱۸ اور ولایۃ) میں ہے۔

بت پرست کا یہودی یا نصرانی ہونا:

۱۹-اگر بت پرست دین اسلام کے علاوہ کسی دین کی طرف منتقل ہوجائے تو کس پر برقرار رکھا جائے گا اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی ص ۳۰۵-۳۰۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۰، تحفۃ المحتاج ۳/ ۹۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۲۶، فتح الباری ۳/ ۲۱۹۔

تفصیل (منتقل فقرہ/ ۳) میں ہے۔

بت پرستی پر اکراہ کرنا:

۲۰-اگر مسلمان کو بتوں کی تعظیم پر اکراہ کیا جائے اور وہ اس پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ بول دے یا کسی کام کا ارتکاب کرلے تو وہ بت پرست نہیں ہوجائے گا، جیسے کفر پر اکراہ کی تمام صورتیں ہیں، بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ"[۱] (جو کوئی اللہ سے اپنے ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ مستثنی ہے) لیکن جس کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے عذاب دردناک ہوگا)۔

(دیکھئے: کفر فقرہ/ ۷، إکراہ فقرہ ۲۱-۲۴)۔

بت پرستوں کا شریعت کے احکام کا مخاطب ہونا:

۲۱-کفار کا شریعت کے احکام کا مخاطب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (کفر فقرہ/ ۱۱) میں ہے۔

بت پرست کے اسلام کا حکم کب لگے گا:

۲۲-بت پرست جب شہادتین کا اقرار کرے گا تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد

(۱) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

ہے:"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله و نفسه إلا بحقها، وحسابه على الله"[۱] (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کا اقرار کرلیں تو جو اس کا اقرار کرلے گا وہ اس کلمہ کے حق کے علاوہ اپنی جان و مال کو مجھ سے محفوظ کرلے گا اور اس کا حساب اللہ تعالی پر ہوگا)۔

چاروں مذاہب میں شہادتین پر کسی چیز کا اضافہ کرنا شرط نہیں ہے، جیسے دین اسلام کے خلاف تمام دینوں سے براءت ظاہر کرنا، بعض حالات مستثنی ہیں۔

(دیکھئے: اصطلاح اسلام فقرہ ۱۷-۱۸)۔

اسی طرح اگر بت پرست کہے: میں مسلمان ہوں، یا میں نے اسلام قبول کیا یا اس جیسے الفاظ کہے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، یہی مالکیہ اور حنابلہ دونوں کے نزدیک ایک قول ہے[۲]، اس لئے کہ حضرت مقداد بن الأسود کی حدیث ہے انہوں نے کہا: "يا رسول الله أرأيت إن لقيت رجلا من الكفار و قاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها ثم لا ذمني بشجرة فقال: أسلمت لله أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ قال رسول الله ﷺ: لا تقتله"[۳] (اے اللہ کے رسول! آپ کی کیا رائے ہے اگر کفار میں سے کسی سے مری ملاقات ہو اور وہ مجھ سے جنگ کرے اور میرے ایک ہاتھ پر تلوار مار کر اس کو کاٹ دے پھر وہ مجھ سے کسی درخت کی پناہ میں آجائے اور کہے: میں نے اللہ کے لئے اسلام قبول کیا تو اے اللہ کے رسول کیا میں اس کے یہ کہنے کے بعد اس کو قتل کرسکتا ہوں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کو قتل نہ کرو)۔

اگر بت پرست کو مسلمانوں کی کسی مخصوص عبادت کو کرتے ہوئے دیکھا جائے تو اس کی وجہ سے اس پر اسلام کا حکم لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل (اسلام فقرہ ۲/۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

بت پرست اگر مسلمان ہوجائے تو اس پر کیا لازم ہوگا:

الف-غسل کرنا:

۲۳-کافر اگر مسلمان ہوجائے تو اس پر غسل کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس پر واجب ہے، حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ مستحب ہے۔

تفصیل اصطلاح (غسل فقرہ ۲۱) میں ہے۔

ب-اللہ تعالی کے حقوق:

۲۴-اگر بت پرست مسلمان ہوجائے تو اللہ تعالی کے حقوق میں سے جو اس کے کفر کی حالت میں گذر جائیں کچھ اس پر لازم نہ ہوگا، البتہ بندوں کے حقوق میں سے کیا اس پر لازم ہوگا اور کیا لازم نہ ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل (اسلام فقرہ ۱۳، کفر فقرہ ۷) میں ہے۔

---

(۱) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۶۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۱-۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۵، ۳/ ۲۸۶-۲۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۰-۱۳۱، شرح مسلم للنووی ۱/ ۲۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۹، المغنی ۸/ ۱۴۲۔

(۳) حدیث: "یا رسول الله أريت إن لقيت رجلا من الكفار......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۳۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

دارالاسلام میں بت پرست پر کیا احکام لازم ہوں گے:

۲۵- بت پرست پر وہ تمام احکام لازم ہوں گے جو عام طور پر کفار پر اور خاص طور پر اہل ذمہ پر لازم ہوتے ہیں ان میں سے نکاح، بیع، اور دوسرے تمام معاملات، معاوضات، تبرعات، غصب کردہ اشیاء، اتلاف اور حدود میں کفار کے درمیان، مسلمان قاضی کا فیصلہ نافذ ہوگا[1]۔

تفصیل (اہل الذمہ فقرہ/ ۱۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

بت پرست پر جنایت (زیادتی) کرنا:

۲۶- دارالاسلام میں مقیم بت پرست کا خون معصوم ہے، اسی طرح اگر بت پرست دارالحرب کا ہو اور امن لے کر دارالاسلام میں داخل ہو تو مستامن ہو جائے گا اور اس کا خون محفوظ ہو جائے گا، لہذا اگر اس کی جان پر عمداً یا خطأً یا شبہ عمد جنایت ہو تو جنایت کرنے والے پر لازم ہونے والی سزا کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (قصاص فقرہ/ ۱۳، دیات فقرہ/ ۳۲، جنایۃ علی مادون النفس فقرہ/ ۷)۔

بت پرستوں کا نکاح:

۲۷- آپس میں بت پرستوں کا نکاح جمہور کے نزدیک صحیح ہے، اگر وہ اہل ذمہ بن جائیں تو معاہدہ کے مطابق اس پر برقرار رکھے جائیں گے اور اگر اسلام قبول کرلیا تو بس اپنے نکاح پر برقرار رہیں گے۔

اس کی تفصیل (کفر فقرہ/ ۲۰، دار الاسلام فقرہ/ ۵، نکاح فقرہ/ ۱۶۲) میں ہے۔

مسلمان کا بت پرست عورت سے اور بت پرست کا مسلمان عورت سے نکاح کرنا:

۲۸- بت پرست عورت سے نکاح کرنا مسلمان کے لئے حرام ہے، اسی طرح بت پرست سے نکاح کرنا مسلمان عورت کے لئے حرام ہے۔

اس کی تفصیل (کفر فقرہ/ ۲۱-۲۴، نکاح فقرہ/ ۱۳۱، محرمات النکاح فقرہ/ ۲۱-۲۲، ولد فقرہ/ ۳۷، اختلاف الدین فقرہ/ ۷) میں ہے۔

جس کے والدین میں سے ایک کتابی اور دوسرا بت پرست ہو اس سے نکاح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ شافعیہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس سے نکاح کرنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ خالص اہل کتاب میں سے نہیں ہے، لہذا اس سے نکاح کرنا مسلمان کے لئے جائز نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ حلال وحرام کے درمیان سے پیدا شدہ ہے، لہذا اس سے نکاح کرنا حلال نہ ہوگا۔

حنفیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہر حال میں اس سے نکاح کرنا حلال ہے، خواہ باپ بت پرست ہو یا اس کے برعکس ہو، اس لئے کہ وہ مباح کرنے والی آیت کے عموم میں داخل ہے، اور اگر باپ کتابی ہو تو اظہر قول کے بالمقابل قول میں شافعیہ کا مذہب یہی ہے، لیکن اگر ماں کتابیہ ہو تو ان کے نزدیک قطعا حلال نہ ہوگا، اس سلسلہ میں ان کے مذہب میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ بچہ اپنے باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس کی شرافت سے شریف کہلاتا ہے، اس کے قبیلہ کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور اس سے نکاح

---

(۱) المہذب ۵/ ۳۳۴-۳۳۵۔

کرنا حلال نہیں ہوتا ہے۔

جمہور فقہاء نے کہا: یہ اختلاف نابالغہ یا مجنونہ کے بارے میں ہوسکتا ہے، اگر وہ عاقلہ بالغہ ہو اور والدین میں سے کتابی کے دین کی اتباع کرے تو اس کے ساتھ لاحق ہوگی اور اس سے نکاح کرنا حلال ہوگا اور اگر بت پرستی اختیار کرے تو اس سے نکاح کرنا حلال نہ ہوگا۔

ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کے بالغ ہونے کا کوئی اثر نہ ہوگا (۱)۔

بت پرست کی قسم کے الفاظ اور اس کی قسم کو سخت بنانا:

۲۹ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بت پرست مسلمان قاضی کے پاس اللہ تعالی کے علاوہ کسی چیز کی قسم نہیں کھائے گا، اس کے علاوہ سے اس کو حلف دلانا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله تعالى**" (۲) (جس کو قسم کھانا ہو وہ اللہ تعالی کے علاوہ کسی چیز کی قسم نہ کھائے)، اگر قاضی بت پرست پر لفظ کے ذریعہ قسم کو سخت بنانا چاہے تو اس کو اللہ کی قسم دلائے گا، جس نے اس کو پیدا کیا ہے اور اس کی شکل بنائی ہے اس لئے کہ بت پرست اللہ تعالی کا انکار نہیں کرتا، ان کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ**" (۳) (اور اگر آپ ان سے دریافت کریں

(۱) البدائع ۲/۲۷۱، فتح القدیر ۳/۴۱۷، ابن عابدین ۲/ ۳۹۴-۳۹۵، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۱۴۲، المغنی ۶/ ۵۹۲، الإنصاف ۸/ ۱۳۶۔

(۲) حدیث: "من کان حالفا فلا یحلف إلا بالله تعالی" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۱۴۸ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ لقمان/ ۲۵۔

کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو وہ یہی کہیں گے کہ اللہ نے)، مشرکین اپنے بتوں کے بارے میں کہتے ہیں: "**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى**" (۱) (ہم تو ان کی پرستش بس اس لئے کرتے ہیں کہ یہ ہم کو خدا کا مقرب بنادیں)، چنانچہ وہ اللہ تعالی کے نام کی تعظیم کرتے ہیں، اور اللہ تعالی کے احترام کا اعتقاد رکھتے ہیں (۲)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ فی الجملہ لفظ، زمان اور مکان کے ذریعہ بت پرست پر قسم کو سخت بنانا جائز ہے، ان کے نزدیک اس بارے میں تفصیل ہے:

چنانچہ مالکیہ کی رائے ہے کہ اموال کے علاوہ خون اور لعان کا معاملہ اس میں زمان ومکان کے اعتبار سے بت پرست پر یمین سخت کی جائے گی، اور مالی معاملات میں زمان کی نسبت سے اس کی یمین سخت نہیں کی جائے گی، اور شافعیہ کی رائے ہے کہ بت پرست پر یمین کو زبان میں سخت کیا جائے گا مکان میں نہیں، اگر بت پرست اپنی بیوی سے لعان کرنا چاہے تو اس کا بتوں کے گھر (بت خانہ) میں لعان نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا کوئی احترام نہیں ہے، اور اس کے بارے میں ان کا اعتقاد غیر شرعی ہے، نیز اس لئے کہ اس میں اس کا داخل ہونا معصیت ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ لفظ، زمان ومکان کے ذریعہ بت پرست پر قسم کو سخت بنانا حاکم کے لئے جائز ہے (۳)۔

حنفیہ نے کہا: صرف لفظ کے ذریعہ قسم سخت بنائی جائے گی،

(۱) سورۂ زمر/ ۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۸، البحر الرائق ۷/ ۲۱۴، المہذب ۵/ ۵۸۸، حاشیۃ قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۴۰، نیل الاوطار ۸/ ۳۲۳ طبع مصطفیٰ الحلبی، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۷-۳۷۸، الخرشی ۷/ ۲۳۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۴۷۔

(۳) الخرشی ۷/ ۲۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۷، الإنصاف ۱۲/ ۱۲۰، کشاف القناع ۶/ ۴۵۰-۴۵۱، منتہی الإرادات ۲/ ۶۸۱-۶۸۲۔

زمان ومکان کے ذریعہ سخت نہیں بنائی جائے گی، اس لئے کہ اس میں ان مقامات کی تعظیم ہے[(۱)]۔

(دیکھئے: لعان فقرہ/ ۳۲ اور اس کے بعد کے فقرات، تغلیظ فقرہ/ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

بت پرست کا شکار اور اس کا ذبیحہ:

۳۰- شکاری کا مسلمان ہونا یا ایسا کتابی ہونا جن سے نکاح کرنا حلال ہو، شرط ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ**"[(۲)] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز ہے اور (اسی طرح تمہارے لئے جائز ہیں) مسلمان پارسائیں اور ان کی پارسائیں جن کو تم سے قبل کتاب مل چکی ہے)، لہٰذا بت پرست کا شکار حلال نہ ہوگا الا یہ کہ مچھلی یا ٹڈی کا شکار کرے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**أحلت لنا ميتتان: الحوت والجراد**"[(۳)] (ہمارے لئے دو مردار حلال ہیں، مچھلی اور ٹڈی)، دریا کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**هو الطهور ماؤه، الحل ميتته**"[(۴)] (اس کا پانی پاک کرنے والا اور اس کا مردار حلال ہے)۔

اگر بت پرست مسلمان کے ساتھ یا اہل کتاب میں سے کوئی اس کے ساتھ شریک ہوجائے جس کا شکار اور ذبیحہ حلال ہوتا ہے تو شکار حرام ہوجائے گا، اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ حلت کے پہلو پر حرمت کا پہلو غالب ہوگا[(۱)] (دیکھئے: صید فقرہ/ ۱۴، ۴۶)۔

بت پرست کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ نہ تو مسلمان ہے اور نہ ان اہل کتاب میں سے ہے جن سے نکاح کرنا اور جن کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ**"[(۲)] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے)۔

اگر ذبح میں کوئی بت پرست کسی مسلمان یا کسی کتابی کے ساتھ شریک ہوجائے تو حرام کو غالب قرار دے کر ذبیحہ حرام ہوجائے گا[(۳)]۔

تفصیل (ذبائح فقرہ/ ۲۳-۳۰، صید فقرہ/ ۴۶) میں ہے۔

جہاد میں بت پرست سے مدد لینا:

۳۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا ضرورت جہاد میں بت پرست سے مدد لینا جائز نہیں[(۴)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (جہاد فقرہ/ ۲۶، استعانہ فقرہ/ ۵) میں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۷-۲۲۸، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۳۰۴، المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۱۹۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۳) حدیث: "أحلت لنا ميتتان: الحوت والجراد" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اس کی اسناد کو بوصیری نے الزوائد (۲/ ۱۶۸ دار الجنان) میں اور ابن حجر نے بلوغ المرام (۳۹ دار ابن کثیر) میں ضعیف قرار دیا ہے، ابوزرعہ نے کہا: موقوف زیادہ صحیح ہے (علل الحدیث ۲/ ۱۷ طبع دار المعرفہ)۔

(۴) حدیث: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۴ طبع = حمص) اور ترمذی (۱/ ۱۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۳، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۴۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۶، الکافی ۱/ ۴۶۸ طبع المکتب الإسلامی، بدمشق المغنی ۸/ ۵۶۷-۵۷۰، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۱۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۴۰، المہذب ۲/ ۸۸۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۱۸۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۲۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۸، المہذب ۵/ ۲۳۹،

مشرک کوامن دینا:

۳۲-مشرک کوامن دینا جائز ہے، تاکہ اللہ تعالی کا کلام سن سکے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''**وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَالِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ**'' (۱) (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہوتو اسے پناہ دیجئے تا کہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے یہ (حکم مہلت) اس سبب سے ہے کہ وہ ایسے لوگ ہیں جو پوری خبر نہیں رکھتے)۔

مجاہد، حسن بصری اور اوزاعی نے کہا: یہ آیت قیامت تک کتاب اللہ کے محکمات میں سے ہے (۲)، یعنی اس پر عمل کرنا واجب ہے، اس میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔

اسی طرح بت پرستوں کے قاصدوں کوامن دینا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ مشرکین کے قاصدوں کو امن دیتے تھے، اور مسیلمہ کذاب کے دونوں قاصدوں سے فرمایا: ''**لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكما**'' (۳) (اگر ایسا نہیں ہوتا کہ قاصدوں کو قتل نہیں کیا جاتا ہے تو میں تم دونوں کو ضرور قتل کر دیتا)۔

تفصیل (أمان فقرہ/ ۵-۶، مستأمن فقرہ/۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

= روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۹، المغنی ۸/ ۴۱۴-۴۱۵۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۔

(۲) تفسیر الکشاف للزمخشری ۲/ ۲۹ طبع الحلبی قاہرہ، تفسیر ابن کثیر ۴/ ۱۱۹، تفسیر القرطبی ۸/ ۷۷، التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۲۵۔

(۳) حدیث: ''لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكما'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۹۱-۱۹۲ طبع حمص) اور حاکم نے (۲/ ۱۴۳ طبع دار الکتاب العربی) میں حضرت نعیم بن مسعودؓ سے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

بت پرست والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنا:

۳۳-اگر مسلمان کے والدین یا ان میں سے کوئی ایک بت پرست ہوتو جب تک وہ شرک یا معصیت کا حکم نہ دیں ان کے ساتھ بھلائی اور حسن سلوک کرنا واجب ہے۔

تفصیل (برالوالدین فقرہ/ ۳) میں ہے۔

بت پرست والدین کا نفقہ ان کے مسلمان لڑکے پر واجب ہوگا (۱)۔

تفصیل (نفقہ فقرہ/ ۵۲) میں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۱، المہذب ۴/ ۶۲۵۔

وثیقہ

تعریف:

۱ - وثیقہ لغت میں: معاملہ کو مضبوط کرنا ہے، کہا جاتا ہے: أخذ بالوثیقة فی أمره، اپنے معاملہ میں وثیقہ لینا، توثق فی أمره، اسی کے مثل ہے، جمع وثائق ہے۔

دعا کی حدیث ہے: "واخلع وثائق أفئدتهم"[1] (ان کے دلوں کی قوتوں کو کھینچ لے)۔ من وثق الشئ وثاقة سے ماخوذ ہے، قوی و مضبوط ہونا، اسم فاعل وثیق ہے، یعنی مضبوط و محکم اور مؤنث وثیقہ ہے[2]۔

اصطلاح میں: انکار، بھول اور افلاس وغیرہ خطرات سے اصحاب حقوق پر حقوق کے فوت ہونے سے اطمینان کے لئے جو کاغذ تیار کیا جائے یا اقرار لیا جائے وہ وثیقہ کہلاتا ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

حجت:

۲ - حجت (حاء کے ضمہ کے ساتھ) لغت میں: دلیل، برہان ہے، جمع حجج ہے[1]۔

اصطلاح میں: جس سے دعوی کا صحیح ہونا معلوم ہو، جیسے عادل، بینہ اور اقرار[2]۔

حجت اور وثیقہ کے درمیان ربط: عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

(۱) حدیث: "اخلع وثائق أفئدتهم"، کو ابن الأثیر نے النہایہ (۵/ ۱۵۱ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے۔ ہمیں حدیث کی کسی کتاب میں یہ روایت نہ مل سکی۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۳) البحر الرائق ۶/ ۲۹۹، کشاف القناع ۶/ ۳۶۷، درر الحکام ۲/ ۵۲، المبسوط ۲۱/ ۶۹، البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۵۸۔

(۱) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی و قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

وثیقہ کا مشروع ہونا:

۳ - اس کے مشروع ہونے کی اصل: اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ"[3] (اے ایمان والو جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)، نیز ارشاد باری ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ"[4] (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کر لیا کرو پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)، نیز ارشاد ہے: "وَإِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوْضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ"[5] (اور اگر تم سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ سو رہن رکھنے کی چیزیں ہیں جو قبضہ میں دیدی جائیں اور تم میں سے کوئی کسی اور پر اعتبار رکھتا ہے تو جن کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے)۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۵) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الزعیم غارم"[1] (ضامن قرض ادا کرے گا)۔

وثائق کے اقسام:

۴-دونوں آیتوں میں حقوق کی صراحت کردہ وثائق تین ہیں:

شہادت، رہن اور کتابت۔

ضمان، سنت (حدیث) سے ثابت ہے۔

چنانچہ شہادت، انکار کے اندیشہ کی وجہ سے، ضمان اور رہن افلاس کے اندیشہ سے اور کتابت بھول جانے کے اندیشہ کی وجہ سے ہے۔

وہ تصرفات جن میں وثائق لئے جاتے ہیں:

۵-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بعض عقود میں، رہن، ضمان اور شہادت ہوتی ہے جیسے بیع، سلم، قرض اور جنایات کے برقرار رہنے والے تاوان۔

ان میں سے بعض میں شہادت کے ذریعہ وثیقہ لیا جاتا ہے، رہن کے ذریعہ نہیں، اور یہ مساقات ہے اس لئے کہ یہ نا قابل ضمان عقد ہے، بدل کتابت کی قسطوں میں نہ رہن ہوگا نہ ضمان، اس لئے کہ یہ برقرار رہنے والا نہیں ہے، ایسا ہی جعالہ ہے، ابن القطان نے ایک قول نقل کیا ہے کہ اس میں ضمان نہیں ہوگا۔

ان ہی میں مسابقت ہے، اگر اس رہن کا استحقاق ہوگا تو رہن اور ضمان جائز ہوگا، شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اس میں دو اقوال ہیں، ان کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ وہ جائز ہے یا لازم ہے۔

بعض عقود میں ضمان ہوتا ہے رہن نہیں اور وہ ضمان درک ہے۔

بعض فقہاء نے گذشتہ مسائل میں وثائق کے منحصر کرنے پر چند امور کا اضافہ کیا ہے، ان میں سے حقوق کی ادائیگی، یا غائب کے حاضر ہونے، مجنون کے افاقہ پانے اور بچوں کے بالغ ہونے تک روکنا ہے۔

ان میں سے مبیع کو روکنا ہے، یہاں تک کہ ثمن پر قبضہ کرلے، عورت کا اپنے آپ کو حوالہ کرنے سے گریز کرنا یہاں تک کہ مہر پر قبضہ کرلے وغیرہ[1]۔

وثائق کا حکم:

الف-شہادت:

۶-شہادت سب سے اہم شرعی وثائق میں سے ہے۔

گواہ بنانے کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے، خواہ عقود نکاح میں ہو یا عقود معاملات میں ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (شہادۃ فقرہ ر ۳۰، توثیق فقرہ ر ۷)۔

ب-کتابت:

۷-لوگوں کے درمیان جاری ہونے والے معاملات کو لکھنا ان کی توثیق کا ذریعہ ہے، قرآن میں اس کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ" (اے ایمان والو جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

لکھنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور فقہاء

(۱) حدیث: "الزعیم غارم" کی روایت ترمذی (۴ر ۴۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، اور اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) المنثور ۳ر ۳۲۷۔

کا مذہب ہے کہ لکھنے کا حکم ندب پر محمول ہے، انہوں نے کہا: مسلمانوں کے تمام ممالک میں تمام مسلمانوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ لکھنے اور گواہ بنائے بغیر ادھار ثمن کے ساتھ خرید وفروخت کرتے ہیں، اور یہ اس کے واجب نہ ہونے پر اجماع ہے، اور حکم، اموال کی حفاظت اور شک وشبہ کو دور کرنے کے لئے استحباب کے طور پر ہے(۱)۔

بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ دیون کا لکھنا ان کے مالکان پر اس آیت کی وجہ سے فرض ہے خواہ بیع ہو یا قرض تا کہ انکار یا بھول واقع نہ ہو، اس کو طبری نے اختیار کیا ہے(۲)۔

(دیکھئے: توثیق فقرہ/ ۱۲)۔

کتابت اور شہادت کی حکمت:

۸- اللہ تعالی نے آیت مداینت میں دو چیزوں کا حکم دیا ہے: اول: کتابت جو اس کے ارشاد "فَاكْتُبُوْهُ" میں ہے، دوم: گواہ بنانا: جو "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ" میں ہے، لکھنے اور گواہ بنانے کا فائدہ یہ ہے کہ جس میں ادھار ہو اور مطالبہ موخر ہو اس میں بھول ہوسکتی ہے، انکار ہوسکتا ہے، تو لکھنا، دونوں طرف سے مال کی حفاظت کے لئے سبب کی طرح ہے، اس لئے کہ دین کے مالک کو جب معلوم ہوگا کہ اس کا حق لکھا گیا ہے، اور اس پر گواہ بنالیا گیا ہے تو وہ زیادہ مطالبہ کرنے اور مدت کے آنے سے قبل مطالبہ کرنے سے پرہیز کرے گا، اور جس پر دین ہوگا جب اس کو یہ معلوم ہوجائے گا تو وہ انکار کرنے سے پرہیز کرے گا اور مدت کے آنے سے قبل مال حاصل کرنا شروع کردے گا، تا کہ مدت کے آجانے پر اس کو ادا کرسکے، چونکہ لکھنے اور گواہ بنانے میں یہ فوائد حاصل ہوتے ہیں اس لئے اللہ تعالی نے اس کا حکم دیا ہے(۱)۔

ج- رہن:

۹- رھن وہ مال ہے جو دین کے وثیقہ کے طور پر رکھا جاتا ہے، تا کہ جس پر دین ہو اگر اس سے وصول پانا ناممکن ہوجائے تو رہن کے ثمن سے وصول کیا جائے(۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (رہن فقرہ/ ۴، توثیق فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

د- ضمان:

۱۰- ضمان: توثیق کا ایک ذریعہ ہے، یہ حق کو اپنے اوپر لازم کرنے میں ضامن کے ذمہ کو اس کے ذریعہ ساتھ ملانا ہے، جس کی طرف سے ضمان لیا جائے، لہذا وہ دونوں کے ذمہ ثابت ہوجائے گا۔

جمہور فقہاء کے نزدیک حق والے کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے، یقیناً اس سے بھروسہ میں اضافہ ہوتا ہے(۳)۔

تفصیل اصطلاح (ضمان فقرہ/ ۲۸، توثیق فقرہ/ ۱۵) میں ہے۔

(۱) حاشیۃ الشیخ زادہ ۱/ ۵۹۱، الجامع لأحکام القرآن ۳/ ۳۸۴۔
(۲) الجامع لأحکام القران ۳/ ۳۸۲، تفسیر الطبری ۳/ ۷۹۔

(۱) حاشیۃ الشیخ زادہ ۱/ ۵۹۱۔
(۲) المغنی ۴/ ۳۶۱، الجامع لأحکام القرآن ۳/ ۳۸۸۔
(۳) المغنی ۴/ ۵۹۰۔

وجہ

تعریف:

۱-وجہ لغت میں: مواجھت سے ماخوذ ہے، وہ ہر چیز کا اگلا حصہ ہے، کبھی ذات کی تعبیر "وجہ" سے کی جاتی ہے، کہا جاتا ہے: واجھته: اپنا چہرہ اس کے چہرہ کے سامنے کرنا[(۱)]، راغب اصفہانی نے کہا: وجہ دراصل عضو ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَاْغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ"[(۲)] (تو اپنے چہروں کو دھولیا کرو)۔

اصطلاح میں: وجہ انسان میں: وہ ہے جو لمبائی میں اکثر و بیشتر سر کے بال کے اگنے کی جگہ سے اس کی تھوڑی کے نیچے تک کے درمیان اور چوڑائی میں دونوں کانوں کے دونوں لووں کے درمیان کا حصہ ہے، اس لئے کہ وجہ وہ ہے جس سے مواجہت ہو اور وہ اسی سے ہوتی ہے[(۳)]۔

وجہ سے متعلق احکام:

وجہ سے متعلق کچھ احکام ہیں ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف-وضو میں چہرہ کو دھونا:

۲-وضو میں چہرہ کو دھونا واجب ہے اور اس پر نص و اجماع ہے، اللہ

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

(۳) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۵-۶۶، الشرح الصغیر ۱/۱۰۴، مغنی المحتاج ۱/۲۰، المحلی علی متن المنہاج ۱/۴۷، المغنی ۱/۱۱۴-۱۱۵۔

تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ"[(۱)] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں کو دھولیا کرو)۔

تفصیل اصطلاح (وضو، لحیۃ فقرہ/۱۵) میں ہے۔

ب-تیمّم میں چہرہ کا مسح کرنا:

۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تیمّم کا ایک رکن چہرہ کا مسح کرنا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (تیمّم فقرہ/۱۱) میں ہے۔

ج-کیا آزاد بالغہ عورت کا چہرہ قابل ستر ہے؟

۴-اجنبی مرد کے تعلق سے آزاد بالغہ عورت کے چہرہ کے قابل ستر ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور صحیح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عورت کا چہرہ قابل ستر نہیں ہے، بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ قابل ستر ہے[(۲)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح (عورۃ فقرہ/۳ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

د-بالغہ عورت کا چہرہ دیکھنا:

۵-جو اجنبی عورت قابل شہوت عمر کو پہنچ جائے اس کا چہرہ شہوت کے ساتھ اور فتنہ کے اندیشہ کے وقت دیکھنے کے حرام ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تفصیل اصطلاح (نظر فقرہ/۳) میں ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

(۲) رد المحتار ۱/۲۷۲، الجامع لأحکام القرآن ۱۲/۲۰۷-۲۰۸، شرح روض الطالب ۳/۱۰۹، المغنی ۶/۵۵۸-۵۵۹، الإنصاف ۱/۴۵۲۔

ھ- بے ریش لڑکے کا چہرہ دیکھنا:

٦- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بے ریش لڑکے کا چہرہ شہوت کے ساتھ دیکھنا حرام ہے۔

تفصیل اصطلاح (أمرد فقرہ/ ٤، نظر فقرہ/ ١٩) میں ہے۔

و- اجنبی عورتوں پر چہرے کو کھولنے کی وجہ سے نکیر کرنا:

٧- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نوجوان عورت کو اجنبی مردوں کے سامنے چہرہ کھولنے سے منع کیا جائے گا، اس لئے نہیں کہ وہ قابل ستر ہے، بلکہ اس لئے کہ فتنہ کا اندیشہ ہے، اسی طرح مردوں کو ان کا چہرہ چھونے سے منع کیا جائے گا(١)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے دو اقوال ذکر کیا ہے کہ اگر عورتیں راستہ میں اپنے چہرہ کو کھولیں تو ان پر نکیر کرنا جائز ہے، انہوں نے کہا: اس کی بنیاد اس پر ہے کہ کیا عورت پر اپنا چہرہ چھپانا واجب ہے یا مردوں پر ان سے نگاہ نیچی رکھنا واجب ہے؟ علماء نے کہا (جیسا کہ نووی نے قاضی عیاض سے نقل کیا ہے) کہ عورت پر راستہ میں اپنا چہرہ چھپانا واجب نہیں، یہ ان کے لئے صرف مستحب ہے، البتہ تمام حالات میں مردوں پر ان سے نگاہ نیچی رکھنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ"(٢) (آپ ایمان والوں سے کہہ دیجئے کہ اپنی نگاہیں نیچی رکھیں)، الا یہ کہ کوئی شرعی صحیح غرض ہو، انہوں نے حضرت جریر بن عبد اللہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، انہوں نے کہا: "**سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة، فأمرني أن أصرف بصري**"(٣) (میں نے رسول اللہ ﷺ سے اچانک نگاہ پڑ جانے کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں اپنی نگاہ پھیر لوں)، انہوں نے کہا: اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ عورت پر راستہ میں اپنا چہرہ چھپانا واجب نہیں ہے۔

شیخ تقی الدین نے کہا: عورتوں کے لئے اپنا چہرہ اس طرح کھولنا کہ اجنبی مردان کو دیکھ لیں جائز نہیں (١)۔

تفصیل اصطلاح (عورۃ فقرہ/ ٣ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ز- چہرہ پر مارنے اور چہرہ داغنے کا حکم:

٨- چہرہ پر مارنا اور چہرہ داغنا حرام ہے، خواہ انسان کا ہو یا حیوان کا، اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ: "**نهى رسول الله ﷺ عن الضرب في الوجه، وعن الوسم في الوجه**"(٢) (رسول اللہ ﷺ نے چہرہ پر مارنے اور چہرہ داغنے سے منع فرمایا)، نیز: "**مر عليه حمار قد وسم في وجهه فقال: لعن الله الذي وسمه**"(٣) (ایک بار ایک گدھا آپ ﷺ کے سامنے سے گذرا، اس کا چہرہ داغا ہوا تھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اللہ اس شخص پر لعنت کرے جس نے اس کو داغا ہے)۔

اسی طرح حدود و تعزیرات میں بھی چہرے پر مارنا حرام ہے(٤)۔

---

(١) رد المحتار ١/ ٢٧٢۔

(٢) سورۂ نور/ ٣٠۔

(٣) حدیث جریر بن عبد اللہ: "سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة......" کی روایت مسلم (٣/ ١٦٩٩ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(١) الآداب الشرعیہ ١/ ٣١٦، تحفۃ المحتاج ٧/ ١٩٣، مغنی المحتاج ٣/ ١٢٩۔

(٢) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن الضرب في الوجه......" کی روایت مسلم (٣/ ١٦٧٣ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٣) حدیث: "لعن الله الذي وسمه" کی روایت مسلم (٣/ ١٦٧٣ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٤) تبیین الحقائق ٣/ ١٩٨، فتح القدیر ٥/ ٢٣١، الدسوقی ٤/ ٣٥٤، شرح الزرقانی ٨/ ١٣١، شرح المحلی شرح المنہاج ٣/ ٢٠٤، المغنی لابن قدامہ ٨/ ٣١٣۔

تفصیل کے لئے دیکھئے (اصطلاح تعزیر فقرہ/۷، جلد فقرہ/۱۲، وسم)۔

ح- محرم مرد کا چہرہ چھپانا:

۹- محرم مرد کے لئے چہرہ چھپانا ممنوع ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ چہرہ چھپانا ممنوع ہے، ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی اس حدیث سے جس میں انہوں نے فرمایا: "إن رجلا وقصته راحلته وهو محرم فمات فقال رسول الله ﷺ: اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه، ولا تخمروا رأسه ولا وجهه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا"[۱] (ایک شخص کو اس کی سواری نے روند دیا اور وہ حالت احرام میں تھا اور اس کا انتقال ہوگیا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کو پانی اور بیری کے پتے سے غسل دو، دو کپڑوں میں کفن دو، اور سر اور چہرہ کو نہ چھپاؤ یہ قیامت کے دن تلبیہ پڑھتا ہوا اٹھایا جائے گا)۔

نیز ان کا استدلال عقل سے بھی ہے کہ عورت حالت احرام میں چہرہ نہیں ڈھانپتی ہے حالانکہ اس کے چہرہ کھولنے میں فتنہ کا اندیشہ ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ محرم مرد کے لئے چہرہ چھپانا ممنوع نہیں، ان کا استدلال ان آثار سے ہے جن میں آیا ہے کہ بعض صحابہ نے اپنے قول یا فعل سے محرم مرد کے لئے چہرہ ڈھانپنے کو جائز قرار دیا ہے۔

---

(۱) حدیث: "ان رجلا وقصته راحلته ......" کی روایت مسلم (۸۶۶/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (احرام فقرہ/۶۵)۔

ط- دعا کے وقت چہرہ پر ہاتھ پھیرنا:

۱۰- حنفیہ کا صحیح قول اور شافعیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ دعا کے وقت چہرہ پر ہاتھ پھیرنا جائز ہے۔

شافعیہ کے یہاں تو صراحت ہے کہ دعا میں دونوں ہاتھ چہرہ پر پھیرنا مستحب ہے، اور محل استحباب نماز سے باہر دعا ہے، نماز کے اندر مستحب نہیں بلکہ شافعیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق مکروہ ہے[۱]۔

چہرہ پر ہاتھ پھیرنے کے استحباب کی دلیل حضرت عمرؓ کی وہ روایت ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ "كان رسول الله ﷺ إذا رفع يديه في الدعاء لم يحطهما حتى يمسح بهما وجهه"[۲] (رسول اللہ ﷺ جب دعا کے لئے اپنا دست مبارک اٹھاتے تو اس وقت تک نہ گراتے تھے جب تک کہ ان ہاتھوں کو چہرہ انور پر نہ پھیر لیں)۔

فتاوی ہندیہ میں ہے: ایک ضعیف قول یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کو چہرہ پر پھیرنے کی کوئی شرعی حیثیت نہیں لیکن ہمارے اکثر مشائخ نے ہاتھ پھیرنے کا اعتبار کیا ہے اور یہی قول صحیح ہے، اور اس کے مطابق حدیث وارد ہے[۳]۔

امام خطابی فرماتے ہیں: بعض فقہاء کا اپنے فتاوی میں یہ کہنا کہ

---

(۱) عون المعبود ۳۶۱/۴، الأذکار للنووی رص ۶۱۳، تحقیق محی الدین مستوط دار ابن کثیر، الفتوحات الربانیہ علی الأذکار ۲۵۸/۷، مغنی المحتاج ۱۶۷/۱، حاشیۃ الجمل ۳۷۲/۱۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا رفع......" کی روایت ترمذی (۳۹۵/۵) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے اور امام نووی نے الاذکار (الفتوحات الربانیہ ۲۵۸/۷ المکتبۃ الإسلامیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳۱۸/۵۔

دعا کے بعد ہاتھوں کو چہرہ پر پھیرنے کا عمل جاہل ہی کرتا ہے، اس بات پر محمول ہے کہ ان فقہاء کو ان احادیث کا علم نہیں ہو پایا تھا[۱]۔

ی- چہرہ کو بوسہ دینا:

۱۱- چہرہ کو بوسہ دینے کے حکم میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (تقبیل فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

(۱) الفتوحات الربانیہ علی الأذکار ۷/ ۲۵۸۔

وجوب

تعریف:

۱- وجوب لغت میں: وجب یجب وجوبا کا مصدر ہے، چند معانی پر بولا جاتا ہے، ان ہی میں سے ثبوت اور لزوم ہے، کہا جاتا ہے: وجب البیع وجوبا: لازم اور نافذ ہونا، ان ہی میں سے زمین پر گرنا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ"[۱] (پھر جب وہ کروٹ کے بل گر پڑیں تو خود بھی ان میں سے کھاؤ اور بے سوالی اور سوالی کو بھی کھلاؤ)، ان ہی میں سے موت ہے کہا جاتا ہے: وجب الرجل، مرجانا، وغیرہ[۲]۔

وجوب فقہاء کے نزدیک: واجب کے ساتھ ذمہ کے مشغول ہونے کے معنی میں ہے[۳]۔

علماء اصول کے نزدیک: وجوب، مکلفین کے افعال کے ساتھ ایجاب کا متعلق ہونا ہے[۴]۔

ایجاب، وجوب اور واجب کے درمیان فرق:

۲- ایجاب (جیسا کہ اسنوی نے کہا) ترک سے منع کے ساتھ فعل کا

(۱) سورۂ حج/ ۳۶۔
(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔
(۳) البحر المحیط ۱/ ۱۸۰ دار الإیمان بیروت، قواعد الفقہ للبرکتی ۱/ ۵۴۰، ۵۴۱، التعریفات للجرجانی رص ۲۵۰۔
(۴) البحر المحیط ۱/ ۱۷۶۔

طلب کرنا ہے[۱]، اور واجب خود مکلّف کا فعل ہے[۲]۔

اس لئے اگر حکم کی نسبت حاکم کی طرف ہو تو اس کو ایجاب کہا جائے گا، اور اگر اس کی نسبت اس فعل کی طرف ہو جس کے بارے میں حکم ہو تو اس کو وجوب کہا جائے گا، اور یہ دونوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں، اور دونوں میں اعتباری فرق ہے، اسی وجہ سے آپ ان کو دیکھیں گے کہ وہ حکم کی قسمیں کبھی وجوب اور حرمت کو قرار دیتے ہیں، کبھی ایجاب اور تحریم کو اور کبھی وجوب اور تحریم کو۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "أَقِمِ الصَّلَاةَ"[۳] (نماز ادا کیا کیجئے) کو خود حکم کی طرف جو اللہ کی صفت ہے نظر کے اعتبار سے ایجاب کہا جائے گا، اور جس سے اس کا تعلق ہے یعنی مکلّف کے فعل کی طرف نظر کے اعتبار سے اس کو وجوب کہا جائے گا[۴]۔

وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فرق:

۳- زرکشی نے کہا: ہمارے نزدیک وجوب اور وجوب ادا کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور وجوب ادا کے بغیر وجوب کا کوئی معنی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا معنی اس فعل کو بجالانا ہے جو ادا قضا اور اعادہ سب کو شامل ہے۔

بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ بدنی عبادات میں ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ فرق ہے، انہوں نے کہا: وجوب ملزوم کے ساتھ ذمہ کا مشغول ہونا ہے اور اہلیت اور سبب کے وجود پر موقوف ہوتا ہے، اور وجوب ادا، ادا کے ذریعہ واجب سے ذمہ کو فارغ کرنے کا لازم ہونا ہے، اور یہ اہلیت، سبب، خطاب اور حقیقی استطاعت کی امید کے ساتھ اسباب کی سلامتی کی استطاعت پر موقوف ہوتا ہے اور یہ اہل سنت کے نزدیک فعل کے مقارن ہوتا ہے، اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے[۱]۔

حنفیہ میں سے طحطاوی نے کہا: وجوب اور وجوب ادا میں یہ فرق ہے کہ وجوب ذمہ کا مشغول ہونا ہے اور وجوب ادا اس کو فارغ کرنے کا مطالبہ کرنا ہے جیسا کہ غایۃ البیان میں ہے[۲]۔

وجوه

دیکھئے: شرکۃ العقد۔

(۱) نہایۃ السول ۱/۴۴ تحقیق ڈاکٹر شعبان اسماعیل، طبع دار ابن حزم۔
(۲) البحر المحیط ۱/۱۷۶۔
(۳) سورۂ اسراء/۷۸۔
(۴) شرح الکوکب المنیر ۱/۳۳۳، التحبیر شرح التحریر ۲/۷۹۱ طبع مکتبۃ الرشد، شرح العضد ۱/۲۲۵، حاشیۃ البنانی ۱/۸۱ دار الفکر، نہایۃ السول ۱/۴۴ طبع دار ابن حزم، الإبہاج ۱/۵۱۔

(۱) البحر المحیط ۱/۱۸۰، نیز دیکھئے: قواعد الفقہ للبرکتی ر ۵۴۰۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ص ۹۳ طبع دار الإیمان، بیروت۔

وداع

تعریف:

۱-وداع (واو کے فتحہ کے ساتھ) لغت میں اسم مصدر تودیع کے معنی میں ہے جیسے سلام و کلام، تسلیم و تکلیم کے معنی میں ہے۔

فیومی نے کہا: وادعته موادعة میں نے اس سے صلح کی، اور اسم وداع (واو کے کسرہ کے ساتھ) ہے اور ودعته تودیعا (میں نے اس کو رخصت کیا) اور اسم وداع (واو کے فتحہ کے ساتھ) ہے، یعنی سفر کے وقت اس کو رخصت کرنے کے لئے اس کے ساتھ نکلنا[۱]۔

ابن منظور نے کہا: وداع، سفر کے وقت لوگوں کا ایک دوسرے کو رخصت کرنا ہے[۲]۔

مسافر اور مقیم میں سے ہر ایک، مودع (رخصت کرنے والا) اور مودع (جس کو رخصت کیا جائے) ہے، کہا جاتا ہے: فلاں نے سفر کا ارادہ کیا، فودعنا و ودعناه (اس نے ہم کو رخصت کیا، اور ہم نے اس کو رخصت کیا)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) دیکھئے: لسان العرب، القاموس المحیط۔

وداع سے متعلق احکام:

وداع سے کچھ احکام متعلق ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

مسافر کا، اپنے سفر سے قبل اپنے اہل وعیال اور دوست واحباب کو رخصت کرنا اور وداع کہنا:

۲-جب مسلمان اپنے سفر کے لئے نکلنا چاہے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اپنے دوست احبا، اہل وعیال، رشتہ دار اور پڑوسیوں کو رخصت کرے اور اپنے لئے ان سے دعا کی درخواست کرے اور ان کے لئے دعا کرے۔

شعبی نے کہا: جب آدمی سفر کے لئے نکلے تو سنت یہ ہے کہ اپنے دوستوں کے پاس آئے اور ان کو رخصت کرے، ان کی دعا کو غنیمت سمجھے اور جب وہ سفر سے واپس آئے تو وہ لوگ اس کے پاس آئیں اور اس کو سلام کریں[۱]۔

ابن الہمام کی فتح القدیر میں ہے: مسافر اپنے اہل وعیال، اور دوست احباب کو رخصت کرے گا اور ان سے حقوق معاف کرائے گا، ان سے دعا کی درخواست کرے گا اور اس کے لئے ان کے پاس جائے گا، اور جب واپس آئے گا تو وہ لوگ اس کے پاس آئیں گے[۲]۔

ابن علان نے کہا: یہ اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**كان إذا أرادَ سفراً أتى أصحابه فسلم عليهم، وإذا قدم من سفر أتوا إليه فسلموا عليه**"[۳] (آپ ﷺ جب سفر کا ارادہ

(۱) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۱/۴۵۰، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ۔
(۲) فتح القدیر ۲/۳۱۹۔
(۳) حدیث: "كان إذا أراد سفرا أتى أصحابه......" کی روایت ابن عدی نے الکامل فی الضعفاء (۵/۱۹۳۱ طبع دار الفکر) میں کی ہے، اور اس کے راوی عبد العزیز بن عبد اللہ القرشی کے بارے میں کہا: عام طور پر وہ جس کی روایت کرتے ہیں اس میں ثقات ان کی تائید نہیں کرتے ہیں، اور امام احمد نے اپنی

کرتے تو اپنے صحابہ کے پاس تشریف لاتے اور ان کو سلام کرتے اور جب سفر سے واپس تشریف لاتے تو صحابہ آپ کے پاس حاضر ہوتے اور آپ کو سلام کرتے) انہوں نے کہا: کہ جانے والا ہی رخصت کرے گا کہ وہی جدا ہونے والا ہے، لہذا رخصت کرنا اسی کی طرف سے ہونا چاہئے، اور سفر سے آنے والے کے پاس آیا جائے گا تا کہ سلامتی پر اس کو مبارک باد دی جائے[1]۔

مسافر رخصت ہوتے وقت اپنے پیچھے رہنے والے اہل و عیال اور سامان کے بارے میں کیا کہے گا:

۳-حضرت ابوہریرہؓ نے ایک آدمی سے کہا:"أودعک کماودعنی رسول الله ﷺ أستودعک الله الذي لا يضيع ودائعه"[2] (میں تم کو رخصت کروں گا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو رخصت کیا، میں تم کو اللہ تعالی کے پاس امانت رکھتا ہوں، جس کی امانتیں ضائع نہیں ہوتیں)، الفروع میں ہے کہ کہے گا: **"اللهم هذا ديني وأهلي ومالي وديعة عندک، اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في المال والأهل والولد"**[3] (اے اللہ یہ میرا دین، میرے اہل اور میرا مال تیرے پاس امانت ہیں، اے اللہ تو سفر میں ساتھی ہے، اور مال، اہل اور اولاد میں خلیفہ ہے)۔

رخصت کرتے وقت مسافر سے کیا کہا جائے گا:

۴-نووی نے کہا: سنت یہ ہے کہ رخصت کرنے والا مسافر سے وہ کہے جو حدیث میں ہے: **"أن ابن عمرؓ كان يقول للرجل إذا أراد سفرا: أدن مني أودعک كما كان رسول الله ﷺ يودعنا فيقول: استودع الله دينک وأمانتک وخواتيم عملک"**[1] (جب کوئی آدمی سفر کا ارادہ کرتا تو حضرت ابن عمرؓ اس سے کہتے: مجھ سے قریب ہوجاؤ میں تم کو رخصت کروں گا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کو رخصت کرتے تھے اور کہتے: میں تیرے دین، تیری امانت اور تیرے عمل کے انجام کو اللہ کے حوالہ کرتا ہوں)۔

خطابی نے کہا: یہاں امانت سے مراد اس کے اہل اور ان میں سے اس کے پیچھے رہ جانے والے ہیں، اور اس کا مال ہے جس کو وہ چھوڑتا ہے، اور اپنے امین اور وکیل سے اس کی حفاظت کرنے کی درخواست کرتا ہے یا جو ان دونوں کے معنی میں ہو، ودیعت کے ساتھ دین کا ذکر ہے، اس لئے کہ سفر خوف وخطر کی جگہ ہے، اور کبھی اس میں مشقت اور تھکاوٹ ہوتی ہے، لہذا سفر دین سے متعلق بعض امور کے چھوڑ دینے کا سبب ہوتا ہے، اس لئے اس کے لئے مدد اور توفیق کی دعا کی۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: **"جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني أريد سفرا**

= مسند میں اس کی تخریج کعب ابن مالک جو ان تین لوگوں میں سے ہیں جن کی توبہ قبول کی گئی تھی ان کے بیٹے سے کی ہے (۵/ ۴۵۵ طبع المیمنیہ)، کعب ابن مالک نے کہا: **"كان رسول الله ﷺ إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فسبح فيه ركعتين ثم سلم فجلس في مصلاه فيأتيه الناس فيسلمون عليه"**۔

(۱) شرح الأذکار ۵/ ۱۱۲، ۱۱۳۔

(۲) حدیث ابی ہریرہ لرجل: "أودعک كما ودعني رسول الله ﷺ" کی روایت امام احمد (۲/ ۴۰۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ ابو علان کی الفتوحات (۵/ ۱۱۴ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۳۱۹، الفروع ۳/ ۲۷۴۔

(۱) حدیث: "أن ابن عمر كان يقول للرجل إذا أراد سفرا......" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

"فزودني، قال: زودک الله التقوى ، قال: زدني، قال: وغفر ذنبک، قال: زدني بأبي أنت وأمي، قال: ويسر لک الخير حيثما كنت"[1] (ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور کہا: اے اللہ کے رسول میں سفر کرنا چاہتا ہوں، مجھ کو توشہ دیجئے، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالی تجھ کو تقوی کا توشہ دے، اس نے کہا: اور اضافہ کریں، آپ ﷺ نے فرمایا: اور تیرا گناہ بخش دے، اس نے کہا اور اضافہ کریں، میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: اور تیرے لئے خیر مقدر فرمائے جہاں تو جائے)، نبی کریم ﷺ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو سکھایا کہ رخصت کرتے وقت کہیں: "استودعک الله الذي لا يضيع ودائعه"[2] (میں آپ کو اللہ تعالی کے پاس امانت رکھتا ہوں، جو اپنی امانتوں کو ضائع نہیں کرتا ہے)۔

مسافر سے دعا کی درخواست کرنا اور اس کے لئے دعا کرنا:

۵- حضرت عمرؓ سے مروی ہے: "أنه استأذن النبي ﷺ في العمرة، فقال: أي أخي أشركنا في دعائک ولا تنسنا"[3] (انہوں نے نبی کریم ﷺ سے عمرہ کی اجازت طلب کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے میرے بھائی اپنی دعا میں ہمیں شریک رکھنا بھول نہ جانا)، حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا أراد أحدكم سفرا فليسلم على إخوانه فإنهم يزيدونه إلى دعائه خيرا"[1] (اگر تم میں سے کوئی سفر کا ارادہ کرے تو اپنے بھائیوں کو سلام کرے اس لئے کہ وہ اس کی دعا میں بھلائی کا اضافہ کریں گے)۔

رخصت کرتے وقت مصافحہ کرنا اور بوسہ دینا:

۶- اس سلسلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "كان النبي ﷺ إذا ودع رجلا أخذ بيده، فلا يدعها حتى يكون الرجل هو يدع يد النبي ﷺ ويقول: استودع الله دينک وأمانتک وآخر عملک"[2] (نبی کریم ﷺ جب کسی کو رخصت کرتے تھے تو اس کا ہاتھ پکڑتے تھے، اور اس کو نہیں چھوڑتے تھے، یہاں تک کہ وہی آدمی نبی کریم ﷺ کا ہاتھ چھوڑ دیتا اور آپ ﷺ فرماتے تھے: میں تیرا دین، تیری امانت اور تیرا آخری عمل اللہ تعالی کے حوالہ کرتا ہوں)۔

حنفیہ کے نزدیک ملاقات یا رخصت کے وقت مرد کے لئے مرد کے منہ یا اس کے کسی حصہ کو بوسہ دینا، اسی طرح عورت کے لئے عورت کو بوسہ دینا اگر شہوت کے ساتھ ہو تو مکروہ تحریمی ہے، لیکن اگر

---

(۱) حدیث: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني أريد سفرا......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۶/ ۱۰۹۶ طبع الشعب، الآداب الشرعیۃ ۱/ ۴۴۸، حدیث ابی ہریرہ: "أنه علمه أن يقول عند التوديع......" کی روایت احمد (۲/ ۴۰۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ابن علان نے الفتوحات (۵/ ۱۱۴) میں ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) حدیث عمر: "أنه استأذن النبي ﷺ في العمرة......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۶۰ طبع الحلبی) اور احمد (۱/ ۲۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ہیثمی نے

= مجمع الزوائد (۳/ ۲۷۹ طبع السعادۃ) میں کہا: اس میں عاصم بن عبید اللہ ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۱) حدیث: "إذا أراد أحدكم سفرا......" کو ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۲۱۰ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا: اس کی روایت طبرانی نے الأوسط میں کی ہے اور اس میں یحیی بن العلاء البجلی ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ إذا ودع رجلا أخذ بيده......" کی روایت ترمذی (۵/ ۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا حدیث غریب ہے۔

شہوت کا اندیشہ نہ ہوتو خوش اخلاقی ہے اور یہ جائز ہے [۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بوسہ دینا بیوی یا محرم کو رخصت کرنے کے طور پر ہوتو بلا شہوت کے منہ کا بوسہ دینا ناقض وضو نہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رخصت کے وقت بوسہ دینا جائز ہے [۲]۔

(دیکھئے: تقبیل فقرہ/ ۷)۔

شافعیہ کے نزدیک: سفر سے آنے وغیرہ کی وجہ سے ہم جنس کو بوسہ دینا مسنون ہے، بے ریش بچہ اس سے مستثنیٰ ہے، اس کو بوسہ دینا حرام ہے، برص یا جذام والے کو بوسہ دینا مکروہ ہے [۳]۔

(دیکھئے: تقبیل فقرہ/ ۷)۔

مسافر کا اپنے قیام گاہ سے دو رکعت کے ساتھ رخصت ہونا:

۷- نکلنے کا ارادہ کرتے وقت آدمی کے لئے دو رکعت نماز پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ نے روایت کی ہے، انہوں نے کہا: "**كان النبي ﷺ لا ينزل منزلا إلا ودعه بركعتين**" [۴] (نبی کریم ﷺ جب بھی کسی منزل پر اترتے تو دو رکعت نماز پڑھ کر رخصت ہوتے)، ان ہی سے مروی ہے کہ ایک آدمی حضور ﷺ کے پاس آیا اور کہا: "**إني نذرت سفرا، وقد كتبت وصيتي فإلى من أدفعها: إلى أبي أم إلى أخي أم إلى ابني؟ فقال ﷺ: ما استخلف عبد في أهله من خليفة أحب إلى الله تعالى من أربع ركعات يصليهن في بيته إذا شد عليه ثياب سفره**" [۱] (ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور کہا: میں نے سفر کرنے کی نذر مانی ہے، اور میں نے اپنی وصیت لکھ دی ہے تو وہ کس کے حوالہ کروں؟ اپنے والد کو یا بھائی کو یا بیٹے کو، تو آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی بندہ اپنے اہل میں ایسا خلیفہ نہیں چھوڑتا جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان چار رکعات سے زیادہ محبوب ہو جنہیں وہ اپنے سفر کے کپڑے زیب تن کرنے کے وقت اپنے گھر میں ادا کرے)۔

نیز مطعم بن مقدام صنعانی نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے [۲]: "**ما خلف عبد على أهله أفضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد السفر**" [۳] (کوئی بندہ اپنے اہل پر ان دو رکعات سے افضل خلیفہ نہیں چھوڑے گا جنہیں وہ سفر کے ارادہ کے وقت ان کے پاس ادا کرے)۔

مجاہدین جب اللہ تعالیٰ کے راستہ میں نکلیں تو ان کو رخصت کرنا:

۸- حضرت عبداللہ بن یزید خطمی کی حدیث میں ہے، کہ انہوں نے کہا: "**كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يستودع الجيش**

(۱) الفتوحات الربانیہ شرح الأذکار ۳/ ۱۱۲، الآداب الشرعیہ ۱/ ۵۰۴، رد المحتار طبع بولاق ۵/ ۲۴۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۱۲۱، المواق بہامش الحطاب ۱/ ۲۹۶، ۲۹۷۔

(۳) القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۱۳۔

(۴) حدیث: "كان النبي ﷺ لا ينزل منزلا إلا ودعه بركعتين" کی روایت حاکم (۱/ ۱۰۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ذہبی نے اس میں دو راویوں کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "ما استخلف عبد في أهله من خليفة......" کی روایت حاکم نے تاریخ نیساپور میں کی ہے، جیسا کہ ابن علان کی الفتوحات (۵/ ۱۰۷ طبع المنیریہ) میں ہے۔ پھر ابن علان نے ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی اسناد میں ایک راوی کی جہالت اور ایک دوسرے راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۲) شرح الأذکار ۵/ ۱۰۵، ۱۰۷۔

(۳) حدیث: "ما خلف عبد على أهله......" کی روایت ابن أبی شیبۃ نے المصنف (۲/ ۸۱ طبع الدار السلفیہ) میں حضرت مطعم بن المقدامؓ سے مرسلاً کی ہے۔

قال: استودع الله دينكم وأمانتكم وخواتيم أعمالكم"[۱] (نبی کریم علیہ السلام جب لشکر کو رخصت کرنے کا ارادہ فرماتے تو فرماتے: میں تمہارا دین، تمہاری امانت اور تمہارے آخری اعمال اللہ تعالی کے حوالہ کرتا ہوں)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**مشى معهم رسول الله ﷺ إلى بقيع الغرقد ثم وجههم وقال: انطلقوا على اسم الله، وقال: اللهم أعنهم**"[۲] (رسول اللہ علیہ السلام ان کے ساتھ بقیع غرقد تک پیدل چلے پھر ان کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: اللہ تعالی کے نام پر جاؤ اور فرمایا: اے اللہ ان کی مدد فرما)۔

حج اور عمرہ کرنے والے کا اپنے اہل، احباب اور مسجد کو رخصت کرنا:

۹- حج اور عمرہ کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے اہل، رشتہ دار اور احباب کو رخصت کرے اس لئے کہ دوسرے مسافروں کی طرح وہ بھی ایک مسافر ہے، الدر المختار میں ہے: حج کے سنن وآداب میں ہے کہ حج کے لئے سفر کرنے والا، مسجد (یعنی اپنے محلّہ کی مسجد) کو دو رکعت کے ساتھ رخصت کرے اور اپنے احباب کو رخصت کرے ان سے حقوق معاف کرائے اور ان سے دعا کی درخواست کرے[۳]۔

حج اور عمرہ کرنے والے کا، نکلنے کے وقت بیت الحرام کو رخصت کرنا:

۱۰- حج اور عمرہ کرنے والے کی وداع یہ ہے کہ وہ بیت اللہ کا سات چکر لگائے، اس کو طواف وداع یا طواف صدر کہا جاتا ہے۔

اس کے احکام (حج فقرہ/ ۰۷- ۴۷، عمرہ فقرہ/۱۱) میں دیکھے جائیں۔

---

(۱) حدیث: "**كان رسول الله إذا أراد أن يستودع الجيش**......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۷ طبع حمص) نے کی ہے، نووی نے الأذکار (ص ۱۹۶ طبع دار الکتاب العربی) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "**مشى معهم رسول الله ﷺ إلى بقيع الغرقد**......" کی روایت احمد (۱/ ۲۶۶ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) الدر بہامش حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۰۔

ودی

تعریف:

۱ –وَدْی اور وِدی لغت میں دومعانی پر بولا جاتا ہے:

پہلا معنی: دال کے سکون اور کسرہ کے ساتھ یاء کی تشدید اور بغیر تشدید کے، سفید گاڑھا پانی جو پیشاب کے بعد یا بھاری چیز کے اٹھانے کے وقت نکلتا ہے۔

دوسرا معنی: فعیل کے وزن پر: کھجور کے چھوٹے چھوٹے پودے، واحد ودیة ہے، یہ نام اس لئے ہے کہ وہ کھجور سے نکلتا ہے پھر اس سے کاٹ کر پودا لگایا جاتا ہے(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف–منی:

۲ –منی لغت میں: یاء کی تشدید کے ساتھ ہے، ایک لغت بغیر تشدید کی بھی ہے، مرد وعورت کا پانی، اس کی جمع منی(۳) ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ألم یک نطفة من منی یمنی"(۱) (کیا یہ شخص (محض) ایک قطرہ منی نہ تھا جو ٹپکایا گیا تھا)۔

اصطلاح میں: سفید، گاڑھا اچھلنے والا پانی جو شہوت کی زیادتی کے وقت نکلتا ہے(۲)۔

ودی اور منی کے درمیان ربط یہ ہے کہ منی شہوت کے ساتھ نکلتی ہے، جبکہ ودی شہوت کے وقت نہیں نکلتی ہے، بلکہ صرف پیشاب کے بعد نکلتی ہے۔

ب–مذی:

۳ –مَذْی، مذِی اور مذِیّ لغت میں: پتلا پانی جو ملاعبت (بیوی سے کھیل کود) اور بوسہ دیتے وقت نکلتا ہے، اور سفیدی مائل ہوتا ہے(۳)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۴)۔

ودی اور مذی کے درمیان ربط یہ ہے کہ مذی شہوت کے وقت نکلتی ہے، پتلا پانی ہوتا ہے، اور ودی شہوت کے وقت نہیں نکلتی ہے، وہ صرف پیشاب کے بعد نکلتی ہے اور گاڑھی ہوتی ہے۔

---

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی رص ۵۳۲، حاشیۃ رد المحتار ۱/۱۱۰–۱۱۱ طبع دار الطباعۃ المصریۃ، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۴۸۲ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/۳۹۳–۳۹۴ طبع المطبعۃ المیمنیۃ، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/۱۷۵ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۳) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر۔

---

(۱) سورۂ قیامہ/۳۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۷ طبع دار الکتاب العربی، المبسوط ۱/۶۷ طبع مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ، کفایۃ الطالب ۱/۱۰۷ طبع مصطفی البابی الحلبی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، معجم متن اللغۃ۔

(۴) المبسوط ۱/۶۷، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، قواعد الفقہ للبرکتی، کفایۃ الطالب ۱/۱۰۷۔

ودی سے متعلق احکام:

اول: جو ودی کے پہلے معنی کے ساتھ خاص ہیں: اور وہ سفید گاڑھا پانی ہے جو پیشاب کے بعد یا بھاری چیز کے اٹھانے کے وقت نکلتا ہے:

الف-ودی کا ناپاک ہونا:

۴-جمہور فقہاء، حنفیہ راجح قول کے مطابق مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ ودی ناپاک ہے، اگرچہ حلال جانور کا ہو، اور اس کے ناپاک ہونے کا حکم اس کی گندگی اور فاسد ہوجانے کی وجہ سے ہے (۱)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ حرام جانور کی ودی ناپاک ہے، لیکن حلال جانور کی ودی پاک ہے، یہی ایک قول مالکیہ کے نزدیک ہے (۲)، اس لئے کہ حضرت انس بن مالکؓ نے روایت کی ہے: "**أن رهطا من عكل – أو قال من عرينة، ولا أعلمه إلا قال من عكل – قدموا المدينة، فأمر لهم النبي ﷺ بلقاح، وأمرهم أن يخرجوا فيشربوا من أبوالها وألبانها، فشربوا، حتى إذا برئوا قتلوا الراعي واستاقوا النعم، فبلغ النبي ﷺ غدوة، فبعث الطلب في إثرهم، فما ارتفع النهار حتى جيء بهم، فأمر بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمر أعينهم، فألقوا بالحرة يستسقون فلا يسقون**" (۳) (عکل کی ایک جماعت-یا عرینہ کہا لیکن مجھے یاد ہے کہ عکل ہی کہا-مدینہ میں آئی، تو نبی کریم ﷺ نے ان کے لئے دودھاری اونٹنیوں کا حکم دیا، اور ان کو حکم دیا کہ جائیں اور ان کا پیشاب اور دودھ پئیں، چنانچہ انہوں نے پیا یہاں تک کہ جب شفایاب ہوگئے تو چرواہے کو قتل کردیا، اور اونٹ ہنکالے گئے، نبی کریم ﷺ کو صبح سویرے اطلاع ملی تو فوراً ان کی تلاش میں بھیجا، چنانچہ دن چڑھتے لائے گئے، آپ ﷺ نے ان کے بارے میں حکم دیا، ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے گئے، ان کی آنکھوں میں گرم سلائی ڈالی گئی، اور حرۃ میں ڈال دیئے گئے پانی مانگتے تھے، لیکن ان کو پانی نہیں دیا گیا)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۳۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/۵۶، شرح الزرقانی علی خلیل ۱/۳۱ طبع دار الفکر، الشرح الصغیر ۱/۵۵ طبع دار المعارف، مغنی المحتاج ۱/۷۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل ۱/۱۷۵۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/۱۰۲ طبع دار الفکر، حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۱/۵۶۔

(۳) حدیث: "أن رهطا من عكل أو عرينة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۹۶-۱۲۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

ب-ودی سے پاکی حاصل کرنے کا طریقہ:

۵-حنفیہ، مالکیہ، اظہر قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ دوسری نجاستوں کی طرح بوقت ضرورت پانی یا پتھر سے ودی کو دور کرنا واجب ہے، نیز اس لئے کہ اس سے غسل کرنا واجب نہیں ہوتا ہے، صرف وضو واجب ہوتا ہے، لہذا مذی کے مشابہ ہوگی، ابن قدامہ نے کہا: اس میں اور دوسری نکلنے والی چیزوں میں صرف وضو واجب ہوگا، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**المنى والودى والمذى، أما المنى ففيه الغسل، وأماالمذى والودى ففيهما إسباغ الطهور**" (۱) (منی، ودی اور مذی تینوں کے بارے میں حکم یہ ہے کہ منی میں غسل واجب ہوگا، مذی اور ودی میں مکمل وضو واجب ہوگا)، نووی نے کہا: اس پر علماء کا اجماع ہے کہ مذی اور ودی کے نکلنے سے غسل واجب نہ ہوگا (۲)۔

(۱) أثر ابن عباس: "المنى والودي والمذي......" کی روایت الأثرم نے کی ہے جیسا کہ المغنی لابن قدامہ (۱/۲۳۳ طبع دار ہجر) میں ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/۴۲ طبع دار صادر، رد المحتار ۱/۱۱۱، کفایۃ الطالب ۱/۱۰۷-۱۰۸، المجموع ۲/۶-۷، ۱۴۴ طبع المکتبۃ العالمیہ، المغنی ۱/۲۳۳ طبع ہجر۔

صاحب کفایۃ الطالب نے کہا: اس سے وہی واجب ہوگا جو پیشاب سے واجب ہوتا ہے، یعنی وضو کرنا، اور اس سے استبراء واجب ہوگا، یعنی مخرج میں جو کچھ ہو اس کو آہستہ آہستہ دبا کر نکالنا اور اس کی جگہ کو دھونا یا پتھر سے صاف کرنا، لہذا پانی سے دھونا متعین نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ کبھی پیشاب کے بغیر بھی نکل جاتا ہے، جیسے بھاری چیز کے اٹھانے سے نکل جاتا ہے[(۱)]۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ اس میں پتھر کافی نہ ہوگا، پانی سے اس کو دھونا متعین ہوگا[(۲)]۔

دیکھئے اصطلاح (استنجاء فقرہ ۶، ۱۹، ۲۲)۔

ج - ودی سے وضو کا ٹوٹنا:

۶ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ پیشاب اور مذی پر قیاس کرتے ہوئے ودی کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جائے گا، نووی نے کہا: پاخانہ پیشاب کے راستہ سے نکلنے والی ہر چیز مثلاً پیشاب، پاخانہ، منی، مذی، ودی اور ہوا سے بالا جماع وضو ٹوٹ جائے گا[(۳)]۔

د - ایسی تری سے غسل کا واجب ہونا جس کے ودی یا منی ہونے میں شک ہو:

۷ - فی الجملہ جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص نیند سے بیدار ہو اور اپنے کپڑے یا اپنی ران پر تری پائے اور اسے شک ہو کہ یہ منی ہے یا ودی، یا اس کے علاوہ کوئی چیز ہے اور احتلام یاد نہ ہو تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا۔

(۱) کفایۃ الطالب ۱/ ۱۰۸۔
(۲) روضۃ الطالبین ۱/ ۹۷ طبع دار الکتب العلمیہ۔
(۳) حاشیۃ رد المحتار ۱/ ۱۳۴، الشرح الصغیر ۱/ ۱۳۵، المجموع ۲/ ۶-۷، المغنی ۱/ ۲۳۰۔

دردیر نے کہا: اگر تین چیزوں کے درمیان شک ہو، مثلاً منی، ودی اور مذی میں تو غسل واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ تین چیزوں کے درمیان تردد ہے تو ان میں سے ہر فرد وہم ہوگا[(۱)]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر خارج ہونے والے کے منی ہونے یا اس کے علاوہ ودی یا مذی ہونے کا احتمال ہو تو معتمد قول کے مطابق دونوں کے درمیان اختیار ہوگا، اگر اس کو منی قرار دے گا تو غسل کرے گا، یا اس کے علاوہ قرار دے گا تو جو لگا ہوا ہے اسے دھو دے گا اور وضو کرے گا، اس لئے کہ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے تقاضا پر عمل کرے گا تو اس سے یقیناً بری ہو جائے گا اور اصل دوسرے سے اس کا بری ہونا ہے اور اس کا کوئی معارض نہیں ہے[(۲)]۔

تفصیل اصطلاح (احتلام فقرہ ۹) میں ہے۔

دوم: جو ودی کے دوسرے معنی کے ساتھ خاص ہو اور وہ کھجور کے چھوٹے چھوٹے پودے ہیں:

ودی میں مساقات:

۸ - ودی اور چھوٹے چھوٹے درختوں کی مساقات کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فی الجملہ صحیح ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (مساقاۃ فقرہ ۱۳، ۱۶) میں ہے۔

(۱) حاشیۃ رد المحتار ۱/ ۱۰۹، ۱۱۰، الشرح الصغیر ۱/ ۱۶۳، شرح الزرقانی ۱/ ۹۹، المغنی ۱/ ۲۰۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۷۰۔

تراجم فقہاء

جلد ۴۲ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآجری: یہ محمد بن الحسین بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

اِبراہیم:
دیکھئے: ابراہیم النخعی

ابراہیم بن یوسف (؟-۲۳۹ھ):
یہ ابراہیم بن یوسف بن میمون بن قدامہ ہیں، ایک قول ہے کہ ابن زرین ہیں، کنیت ابواسحاق نسبت باہلی ہے، ماکیانی سے مشہور ہیں، اپنے زمانہ میں بلخ کے شیخ اور عالم تھے، امام ابوحنیفہ کے حلقہ میں بڑا مقام رکھتے تھے۔

امام ابویوسف کے ساتھ رہے یہاں تک کہ باکمال ہوگئے، اور سفیان بن عیینہ، اسماعیل بن علیۃ اور حماد وغیرہ سے حدیث روایت کی۔

نسائی نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، ابن حبان نے ان کا ذکر الثقات میں کیا ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۱/۶۲، الجواہر المضیہ ۱/۱۱۹، الفوائد البہیہ رص۱۱]۔

ابن أبی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی موسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن أخی صاحب الشامل (؟-۴۹۴ھ):
یہ احمد بن محمد بن عبدالواحد ہیں، کنیت ابومنصور بن الصباغ ہے، نسبت بغدادی ہے، یہ شیخ ابونصر بن الصباغ (صاحب الشامل) کے بھتیجے اور داماد ہیں، شافعی فقیہ ہیں، اپنے چچا شیخ ابونصر بن الصباغ اور قاضی ابوالطیب سے علم فقہ حاصل کیا، اور قاضی ابوالطیب سے حدیث کی سماعت بھی کی نیز الحسن بن علی الجوہری اور ابویعلی الفراء وغیرہ سے بھی حدیث کی سماعت کی، اور خود ان سے محمد بن طاہر المقدسی، ابوالمعمر الانصاری، ابوالحسن بن الخال وغیرہ نے حدیث کی روایت کی۔

ابن النجار نے کہا: فقیہ، فاضل اور مذہب کے حافظ تھے، ان کی اچھی تصنیفات ومقالات ہیں، سبکی نے الطبقات میں کہا ہے: ان کے فتاوی ہیں جن کو انہوں نے اپنے چچا ابونصر کے کلام سے جمع کیا ہے، اور اس میں خود ان کا بھی کافی کلام ہے۔

[طبقات الشافعیہ لابن الصلاح ۱/۴۰۱، الطبقات الکبری للسبکی ۴/۸۵]

ابن تمیم: یہ محمد بن تمیم ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن جماعة: یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاج: یہ محمد بن محمد المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر:
دیکھئے: ابن حجر العسقلانی۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی: یہ احمد بن حجر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن خویز منداد: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رزین: یہ عبدالرحمٰن بن رزین بن ابی الجیش ہیں:
ان کے حالات ج ۴۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رستم: یہ ابراہیم بن رستم ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: (الجد) یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد الحفید: یہ محمد بن احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابن السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصباغ: یہ عبدالسید بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام:
دیکھئے: العز بن عبدالسلام۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن علان: یہ محمد علی بن محمد علان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاص: یہ احمد بن ابواحمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابن کنانہ: یہ عثمان بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المرابط: یہ محمد بن خلف بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۴۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مرزوق: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود:
دیکھئے: عبداللہ بن مسعود۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنیر: یہ احمد بن محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نافع: یہ عبداللہ بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الہمام:
دیکھئے: الکمال بن الہمام۔

ابن وہبان: یہ عبدالوہاب بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ احمد بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبداللہ بن ابی قحافہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر باقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن الولید: یہ محمد بن الولید الطرطوشی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر (شیخ القاضی ابی الحسن) یہ ابوبکر الابہری ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر عبدالعزیز: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر البلخی: یہ محمد بن عبداللہ الہندوانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر الطبری:
دیکھئے: الطبری۔

ابوحامد: یہ احمد بن محمد الإسفرایني ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالحجاج: یہ مجاہد بن جبر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالحسین الفراء: یہ محمد بن محمد بن الحسین (ابن ابویعلی) ہیں:
ان کے حالات ج ۳۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحفص (۱۵۰-۲۱۷ھ)

یہ احمد بن حفص البخاری ہیں، ابوحفص الکبیر کے نام سے مشہور ہیں، حنفی فقیہ ہیں، بخاری میں اصحاب حنفیہ کی سرداری ان پر اور ان کے بیٹے ابوعبداللہ محمد پر ختم ہوئی، جو ابوحفص الصغیر کے نام سے مشہور ہیں۔ انہوں نے امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد بن الحسن الشیبانی سے علم حاصل کیا اور (قیاس) رائے میں ماہر ہوئے۔ وکیع بن الجراح، ابواسامہ، ہشیم اور جریر بن عبدالحمید وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی۔ ان سے ان کے بیٹے ابوعبداللہ نے علم فقہ حاصل کیا اور ان کے بے شمار شاگرد ہیں۔ لکھنوی نے کہا: ان ابوحفص کے بہت سے مسائل ہیں جن میں انہوں نے جمہور اصحاب سے اختلاف کیا ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۰/ ۱۵۷، الجواہر المضیۃ ۱/ ۱۶۶، الفوائد البہیہ رص ۱۸]۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد الکلوذانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد بن مصطفی العمادی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعیدالإصطخری:
دیکھئے: الإصطخری۔

ابوسلیمان: یہ موسی بن سلیمان الجوزجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبداللہ العبدوسی (۹۰۷ھ کے بعد زندہ تھے):
یہ محمد بن موسی بن محمد بن معطی العبدوسی ہیں، کنیت ابوعبداللہ بن ابی عمران ہے، انہوں نے اپنے والد ابوعمران موسی العبدوسی وغیرہ سے علم حاصل کیا اور ان سے ان کے بیٹے عبداللہ وغیرہ نے علم حاصل کیا، بعض لوگوں نے ان کو فقیہ مدرس اور بہترین عالم کہا ہے۔
[نیل الابتہاج رص ۳۸۰، شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۳۵]۔

ابوعمران: یہ موسی بن عیسی الفاسی ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابومجلز: یہ لاحق بن حمید بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

ابومحمد:
دیکھئے: ابومحمد بن ابی زید القیروانی۔

ابومحمد بن ابی زید القیروانی:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابومحمد الشبیبی: یہ عبداللہ بن محمد البلوی ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابومنصور الماتریدی:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوموسی الأشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر الدوسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالولید بن رشد:
دیکھئے: ابن رشد الحفید۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

احمد:
دیکھئے: احمد بن حنبل۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

احمد الزرقانی (یہ ۹۶۵ھ میں زندہ تھے):

یہ احمد بن محمد الزرقانی، مالکی ہیں، نحوی ہیں، نحو میں ابن ہشام کی قواعد الاِعراب پر ان کا حاشیہ ہے، جیسا کہ معجم المؤلفین ۲/۱۰۲ میں ہے۔ ہمارے پاس جو مراجع ہیں ان میں ان کے مکمل حالات ہمیں نہیں مل سکے۔ غالبا یہی شیخ عبد الباقی بن یوسف بن اُحمد شہاب الدین بن محمد بن علوان الزرقانی، مالکی، الوفائی (۱۰۲۰-۱۰۹۹ھ) کے دادا ہیں، جو مختصر خلیل پر ان کے حاشیہ کے مقدمہ میں مراد ہیں۔

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق: یہ اسحاق بن ابراہیم بن راہویہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الاِسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

اُشہب: یہ اُشہب بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اُصبغ: یہ اُصبغ بن الفرج ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الاِصطخری: یہ الحسن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأصم: یہ عبدالرحمٰن بن کیسان ہیں:

ان کے حالات ج ۹ ص ۳...... میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ایوب السختیانی: یہ ایوب بن ابی تمیمہ کیسان ہیں:

ان کے حالات ج ۲۲ ص...... میں گذر چکے۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البزازی: یہ محمد بن محمد بن شہاب ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

البرزلی: یہ ابوالقاسم بن احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

التاج السبکی:
دیکھئے: ابن السبکی۔

التفتازانی: یہ مسعود بن عمر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

تقی الدین:
دیکھئے: ابن تیمیہ۔

التمرتاشی: یہ محمد بن صالح ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الجزولی: یہ عبدالرحمٰن بن عفان ہیں:

ان کے حالات ج ۷ ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

جعفر بن محمد:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحارثی: یہ مسعود بن احمد بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن:

دیکھئے: الحسن البصری۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

حمید الأعرج (؟-۱۳۰ھ):

یہ حمید بن قیس الأعرج ہیں، کنیت ابوصفوان ہے، بنو اسد بن عبدالعزی کے مولی ہیں، اہل مکہ کے قاری ہیں، تابعی اور مشہور ثقات میں سے ہیں، انہوں نے طاؤوس، عطاء، مجاہد، عمر بن عبدالعزیز اور زہری وغیرہ سے حدیث کی روایت کی ہے اور ان سے جعفر الصادق، مالک، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ اور دوسرے لوگوں نے حدیث کی روایت کی ہے، اصحاب صحاح ستہ نے بھی ان سے روایت کی ہے، سفیان بن عیینہ نے کہا: حمید اہل مکہ میں سب سے بڑے فرائض اور حساب کے عالم تھے، مکہ میں ان سے اور عبداللہ بن کثیر سے بڑا کوئی قاری نہیں تھا۔

[طبقات ابن سعد ۵/ ۴۸۶، مشاہیر علماء الأمصار رص ۱۴۴، تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۱۷۰، تہذیب الکمال ۷/ ۳۸۴]۔

خ

الخادمی: یہ محمد بن محمد بن مصطفیٰ ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخیر الرملی: یہ خیر الدین بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

د

الدارمی: یہ محمد بن عبد الواحد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۶ ص...... میں گذر چکے۔

الداودی (؟-۴۰۲ھ):
یہ احمد بن نصر الداودی الاسدی ہیں، کنیت ابو جعفر ہے۔ مالکی فقیہ ہیں، مغرب میں مذہب کے ائمہ میں سے تھے، علم میں نامور اور تالیف میں عمدہ تھے، اپنے درس میں یکتا تھے، اپنا اکثر علم کسی مشہور عالم سے حاصل نہیں کیا، صرف اپنی محنت اور سمجھ سے اپنے مقام تک پہنچے، ان سے ابو عبد اللہ البونی، ابو بکر الشیخ ابن ابی زید اور ابو علی بن الوفاء نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: ''النامی فی شرح الموطأ''، ''الواعی فی الفقه''، ''النصیحة فی شرح البخاری'' اور ''الإیضاح فی الرد علی القدریه''۔
[ترتیب المدارک ۲/ ۶۲۳، ریاض النفوس ۲/ ۱۸۳، الدیباج المذہب ۱/ ۱۶۵، شجرۃ النور الزکیہ/ص ۱۱۰]۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدمیری: یہ محمد بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۲۵ ص...... میں گذر چکے۔

ر

الربیع بن انس:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ محمد بن احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزاہدی: یہ مختار بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن عبداللہ بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الأنصاری: یہ زکریا بن محمد الأنصاری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

س

السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد بن ابی سہل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

السفارینی: یہ محمد بن احمد بن سالم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

السمنانی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۶ ص...... میں گذر چکے۔

سند: یہ سند بن عنان بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشربینی الخطیب: یہ محمد بن احمد شمس الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شمس الائمہ: یہ محمد بن احمد السرخسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شہاب الدین الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

الشہاب الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخ تقی الدین:
دیکھئے: ابن تیمیہ۔

الشیخ علیش: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخان: مالکیہ کے نزدیک ان سے مراد:

-ابومحمد عبداللہ بن ابی زید القیر وانی:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

-ابوالحسن علی بن محمد بن خلف المعروف بابن القابسی:
ان کے حالات ج ۲۸ ص...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب التتمہ: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الخلاصہ: یہ طاہر بن احمد البخاری ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الشامل: یہ عبدالسید محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الطراز: یہ سند بن عنان بن ابراہیم الأزدی ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب کفایۃ الأخیار (۷۵۲-۸۲۹ھ):
یہ ابوبکر بن محمد بن عبدالمومن بن حریز ہیں، نسبت الحسینی، الحصنی پھر الدمشقی ہے، تقی الدین الحصنی کے نام سے مشہور ہیں، شافعی فقیہ ہیں، انہوں نے نجم الدین بن الجابی، شمس الدین الصرخدی، شرف الدین بن الشریشی اور شہاب الدین الزہری وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔
بعض تصانیف: شرح علی "التنبیہ" لأبی إسحاق الشیرازی، "کفایۃ المحتاج فی حل المنہاج" للنووی، "کفایۃ الأخیار فی حل غایۃ الاختصار" اور "القواعد فی الفقہ"۔
[الضوء اللامع ۱۱/۸۱، معجم المؤلفین ۳/۷۴]۔

صاحب المبدع: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المطالع: یہ محمود بن علی الدقوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۴۰ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المقدمات: یہ محمد بن احمد بن رشد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المنار: یہ عبداللہ بن احمد النسفی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المہذب: یہ ابراہیم بن علی الشیرازی، ابواسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب النکت:

دیکھئے: القاضی عبدالوہاب البغدادی۔

صاحب نیل المآرب: یہ عبدالقادر بن عمر بن ابی تغلب ہیں:

ان کے حالات ج ۳۴ ص...... میں گذر چکے۔

الصاحبان:

اس لفظ سے مراد کا بیان ج ۱ ص...... میں گذر چکا۔

صدیق حسن خان: یہ محمد صدیق خان القنوجی ہیں:

ان کے حالات ج ۲۱ ص...... میں گذر چکے۔

الصیمری: یہ عبدالواحد بن الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳۹ ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاووس: یہ طاووس بن کیسان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطبری: یہ محمد بن جریر الطبری ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطیبی: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبدالعزیز البخاری:

ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالقادر: یہ عبدالقادر بن موسی الجیلانی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالملک: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ابن الماجشون ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

العبدوسی (؟-۸۴۹ھ):

یہ عبداللہ بن محمد بن موسی بن محمد ابن معطی العبدوسی ہیں، کنیت ابومحمد الفاسی ہے، یہ وہاں کے مفتی، عالم اور محدث ہیں، یہ ابوالقاسم عبد العزیز بن موسی العبدوسی (۸۳۷ھ) کے بھتیجے ہیں، جو حافظ حدیث تھے اور تونس میں مقیم تھے، اور امام ابوعمران موسی العبدوسی (۷۷۶ھ) کے پوتے ہیں، انہوں نے اپنے والد نیز اپنے دادا ابوعمران سے علم حاصل کیا اور ان سے ابن اِ ملال، الفوری اور الوریا جلی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: سماعی شہادت کے بارے میں ان کی ایک عمدہ نظم ہے، اور بہت سے رسائل اور فتاوی ہیں جن کا ایک حصہ "المعیار المعرب"، میں نقل کیا گیا ہے۔

[توشیح الدیباج رص ۱۱۴، کفایۃ المحتاج للتنبکتی رص ۱۶۷، شجرۃ النور رص ۲۵۵]۔

عبیداللہ بن الحسن العنبری:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

العز بن عبدالسلام:

دیکھئے: عزالدین بن عبدالسلام۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء:

دیکھئے: عطاء بن ابی رباح۔

عطاء بن أبی رباح:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العلائی: یہ خلیل بن کیکلدی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

علی الأجہوری:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر:

دیکھئے: عمر بن الخطاب۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمیرہ: یہ احمد شہاب الدین البرلسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عیاض: یہ عیاض بن موسی الیحصبی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عیسی: یہ عیسی بن دینار ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ف

فضالۃ بن عبید:

ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ق

القاری: یہ علی بن سلطان الہروی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی:
دیکھئے: ابویعلی۔

القاضی ابوالحسن: یہ علی بن عمر بن احمد (ابن القصار) ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابوالطیب:
دیکھئے: ابوالطیب الطبری۔

القاضی عبدالوہاب البغدادی:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی من الحنابلہ:
دیکھئے: ابویعلی۔

قتادہ: یہ قتادہ بن دعامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد بن سلامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

قوام الدین الکاکی: یہ محمد بن محمد السنجاری الخجندی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الکرمانی: یہ محمد بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الکمال بن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد الربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد: یہ اللیث بن سعد الفہمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مالک بن انس: یہ مالک بن انس الأصبحی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد: یہ مجاہد بن جبر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المجد: یہ عبدالسلام بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المحب الطبری: یہ احمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد: یہ محمد بن الحسن الشیبانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد (صاحب الموازیہ) یہ محمد بن ابراہیم بن زیاد ہیں، ابن المواز کے نام سے مشہور ہیں۔
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحنفیہ:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:

ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مطرف: یہ مطرف بن عبدالرحمٰن بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ملاعلی القاری:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

المناوی: یہ محمد عبدالرووف بن نافع ہیں:

ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ن

النابلسی: یہ عبدالغنی بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

نافع: یہ نافع المدنی، ابوعبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ھ

الہیتمی:

دیکھئے: ابن حجر الہیتمی۔

و

الولوالجی (۴۶۷-۵۴۰ھ):

یہ عبدالرشید بن ابی حنیفہ نعمان بن عبد الرزاق بن عبد اللہ الولوالجی ہیں، لقب ظہیر الدین، کنیت ابو الفتح ہے، حنفی فقیہ ہیں،

ابوالمظفر سمعانی نے کہا: میں نے ان سے ملاقات کی ہے، اور ان سے حدیث سنی ہے، امام، فقیہ اور فاضل تھے، حنفی مذہب کی پیروی کرنے والے اور اچھی سیرت والے تھے، انہوں نے بلخ میں ابوبکر القزاز محمد بن علی اور علی بن الحسن البرہان البلخی سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''الفتاوی الولوالجیۃ''، شیوخ کی ایک جماعت کے امالی بھی انہوں نے لکھے۔

[الجواہر المضیہ ۲/۴۱۷، الفوائد البہیہ ص۹۴، ۱۲۲، ہدیۃ العارفین ۱/۵۶۸]۔

الولید بن مسلم (۱۲۲-۱۹۵ھ):

یہ الولید بن مسلم ہیں، کنیت ابو العباس، نسبت دمشقی ہے، بنوامیہ کے مولی ہیں، حافظ حدیث اور اوزاعی کے شاگرد ہیں، انہوں نے اوزاعی، سفیان ثوری، مالک اور اللیث وغیرہ سے حدیث روایت کی، اور ان سے اللیث بن سعد، بقیۃ بن الولید یہ دونوں ان کے اساتذہ میں سے ہیں)، عبداللہ بن وہب اور احمد بن حنبل وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے، علم اور اس کے معتبر ہونے میں ان کے مقام کی بلندی اور جلالت شان پر علماء کا اجماع ہے۔

بعض تصانیف: حدیث میں ان کی ستر کتابیں ہیں، جن میں سے کوئی ایک جلد کی نہیں ہے۔

[تہذیب الأسماء واللغات ۲/۱۴۷، تہذیب الکمال ۳۱/۸۶، سیر أعلام النبلاء ۹/۲۱۱]۔

ی

یحیی الأنصاری: یہ یحیی بن سعید الأنصاری ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۴۳

ودیعة —— وضوء

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگا بائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعة فقهية

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہیے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۴۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۴۵	ب-مرد ہونا	
۱۴۶	ج-عقل ورشد	
۱۴۶	د-عدالت	
۱۴۶	ھ-امانت	
۱۴۷	و-دین میں اجتہاد وامامت	
۱۴۷	ز-کفایت	
۱۴۷	ح-دوسری شرائط	۷
۱۴۸	وزارت تفویض کے منعقد ہونے اور اس کو سپرد کرنے کے الفاظ	۸
۱۵۰	وزارت تفویض میں اختیار کا عام ہونا	۱۰
۱۵۰	وزراء تفویض کا متعدد ہونا	۱۱
۱۵۱	امام اور وزیر تفویض کے درمیان تعلق	۱۲
۱۵۲	وزیر تفویض کے معاونین ومددگار	۱۳
۱۵۳	دوم: وزارت تنفیذ	۱۶
۱۵۳	وزارت تنفیذ کی شرائط	۱۷
۱۵۳	الف-ثقہ	۱۷
۱۵۴	ب-امانہ	۱۷
۱۵۴	ج-سچا ہونا	۱۷
۱۵۴	د-قلت طمع	۱۷
۱۵۴	ھ-مصالحت اور بغض وعداوت کا نہ ہونا	۱۷
۱۵۴	و-یادداشت	۱۷
۱۵۴	ز-ذکاوت وذہانت اور عقلمندی	۱۷
۱۵۴	ح-راہ راست سے ہٹا ہوا نہ ہونا	۱۷
۱۵۴	ط-مہارت وواقفیت اور تجربہ	۱۷
۱۵۴	ی-مرد ہونا	۱۷
۱۵۵	ک-اسلام	۱۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
	چہارم: موسوس، مغلوب العقل کے معنی میں	۱۷۷
۲۰	الف-موسوس کی طلاق	۱۷۷
۲۱	ب-موسوس کا ارتداد	۱۷۷
	وشم	۱۷۸
۱	تعریف	۱۷۸
۲	متعلقہ الفاظ	۱۷۸
۳	شرعی حکم	۱۷۸
۴	وشم کی نجاست اور اس کو دور کرنے کا حکم	۱۷۹
۵	حرام وشم پر اجرت	۱۸۰
۱-۱۳	**وصال**	۱۸۱
۱	تعریف	۱۸۱
۲	شرعی حکم	۱۸۱
۲	الف-روزہ میں وصال	۱۸۱
۲	امت کے حق میں وصال	۱۸۱
۳	نبی اکرم ﷺ کے حق میں وصال	۱۸۲
۵	سحر تک وصال	۱۸۳
۶	روزہ میں وصال سے ممانعت کی حکمت	۱۸۴
۷	وصال سے روزہ باطل نہ ہوگا	۱۸۴
۸	وصال میں جماع کرنا	۱۸۴
۹	ب-نماز میں وصال	۱۸۴
۱۰	مقتدی کا اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر کے ساتھ ملانا	۱۸۵
۱۱	آمین کو فاتحہ کے ساتھ ملا دینا	۱۸۵
۱۲	قرأت کو تکبیر تحریمہ کے ساتھ ملانا	۱۸۶
۱۳	دونوں سلاموں کو ملانا	۱۸۶
	وصایہ	۱۸۶

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱	تعریف	۱۸۶
۲	متعلقہ الفاظ: وصیت، وکالت، ولایت	۱۸۶
۵	شرعی حکم	۱۸۷
۶	اُوصیاء کے احکام	۱۸۸
۶	الف-میت کا وصی اور قاضی کا وصی	۱۸۸
۹	قاضی کا وصی کو بدل دینا یا اس کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کر دینا	۱۸۹
۱۰	ب-رضا کار وصی اور اجرت پر کام کرنے والا وصی	۱۹۰
۱۱	وصایہ کے ارکان	۱۹۱
۱۱	پہلا رکن:	۱۹۱
۱۲	الف-نابالغ کو وصی بنانا	۱۹۱
۱۳	ب-عورت کو وصی بنانا	۱۹۲
۱۴	ج-نابینا کو وصی بنانا	۱۹۲
۱۵	د-فاسق کو وصی بنانا	۱۹۳
۱۶	ھ-غلام کو وصی بنانا	۱۹۳
۱۷	و-کافر کو وصی بنانا	۱۹۳
۱۸	ان شرائط کے اعتبار کرنے کا وقت	۱۹۴
۱۹	دو یا زیادہ آدمیوں کو وصی بنانا	۱۹۵
۲۰	اوصیاء میں سے کسی ایک کی موت یا کسی پر ایسی چیز کے طاری ہونے کا حکم جو اس کی معزولی کا سبب ہو	۱۹۷
۲۰	الف-اوصیاء میں سے کسی ایک کی موت	۱۹۷
۲۱	ب-ایسی چیز کا پیش آنا جو ایک وصی کے معزول کرنے کا سبب ہو	۱۹۸
۲۲	مال کی حفاظت میں دونوں وصیوں کے درمیان اختلاف اور اس کی تقسیم	۱۹۸
۲۳	جن لوگوں کو عاجز لوگوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے ان میں وصی کا درجہ	۲۰۰
۲۴	دوسرا رکن: موصی (وصیت کرنے والا)	۲۰۰
۲۴	پہلی شرط: مکلّف ہونا (عاقل و بالغ ہونا)	۲۰۱
۲۵	دوسری شرط: آزاد ہونا	۲۰۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۱۶	ہشتم: وصی کا شفعہ طلب کرنا	۵۱
۲۱۶	پہلی حالت: اگر شفعہ طلب کرنے میں بچہ کا فائدہ ہوتو اس کو طلب کرنا	۵۱
۲۱۷	دوسری حالت: اگر شفعہ ترک کرنے میں بچہ کی مصلحت ہوتو وصی کا اس کو ترک کرنا	۵۳
۲۱۸	تیسری حالت: لینے اور چھوڑنے میں مصلحت کا یکساں ہونا	۵۴
۲۱۸	نہم: وصی کا بچہ کے مال کو قرض میں دینا	۵۵
۲۱۸	الف- وصی کا بچہ کے مال کو اپنے لئے قرض لینا	۵۵
۲۱۸	ب- وصی کا بچے کے مال کو دوسرے کے لئے قرض دینا	۵۶
۲۱۹	ج- وصی کا بچہ کے لئے مال کو قرض کے طور پر لینا	۵۷
۲۱۹	دہم: وصی کا بچہ کے مال کو رہن رکھنا	
۲۱۹	اول: بچہ کے دین کے سبب رہن رکھنا	۵۸
۲۱۹	دوم: وصی کے دین کے سبب رہن رکھنا	۵۹
۲۲۰	وصی وموصی علیہ (وصیت والا شخص) کے درمیان اختلاف	۶۰
۲۲۰	اول: اصل نفقہ یا اس کی مقدار میں اختلاف	۶۰
۲۲۱	دوم: نفقہ کی مدت یا موصی کی موت کے وقت میں اختلاف	۶۱
۲۲۱	بچہ کے بالغ ہونے کے بعد اس کو مال سپرد کرنے میں اختلاف	۶۲
۲۲۲	وصی کی اجازت اور موصی علیہ کے مال سے اس کا فائدہ اٹھانا	۶۳
۲۲۲	وصی کا وصی بنانا	۶۵
۲۲۳	وصی کا اقرار اور اس کی شہادت	۶۶
۲۲۳	الف- وصی کا میت پر دین کا اقرار	۶۶
۲۲۳	ب- دو اوصیا کا دوسرے کے حق میں اپنے ساتھ وصی بنائے جانے کی شہادت دینا	۶۷
۲۲۴	ج- دو اوصیاء کا کسی وارث کے لئے شہادت دینا	۶۸
۲۲۴	د- وصی کا اپنے زیر ولایت بچہ کے حق میں یا اس کے خلاف شہادت دینا	۶۹
۲۲۵	وصی کا دوسرے کو وکیل بنانا	۷۰
۲۲۵	نابالغ یا مجنون کے خلاف وصی کا اقرار کرنا	۷۱
۲۲۶	وصی کا وصیت والے شخص کے مال کو ودیعت کے طور پر دینا	۷۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	ھ-وصی کے تصرف کو کسی معین چیز کے ساتھ خاص کرنا	۲۳۴
۹	و-اوصیاء کا متعدد ہونا	۲۳۴
۱۰	ز-وصی کا اپنی تولیت کی شرائط میں سے کسی شرط کو کھو دینا	۲۳۴
۱۱	ح-وصی کا خود کو معزول کرنا	۲۳۵
۱۲	ط-وصی کی اجرت	۲۳۵
۱۳	ی-وصی کا وصی بنانا	۲۳۵
۱۴	ک-وصی کا اپنے فرائض کی انجام دہی سے عاجز ہونا	۲۳۵
۱۵	ل-یتیم کے مال میں وصی کا تصرف کرنا	۲۳۵
۱۶	م-وصی کا موصی علیہم کی شادی کرانا	۲۳۵
	وصیت	-۲۳۶
۱	تعریف	۲۳۶
۲	متعلقہ الفاظ: ایصاء، ہبہ، صدقہ	۲۳۶
۵	وصیت کا مشروع ہونا	۲۳۷
۶	وصیت کے مشروع ہونے کی حکمت	۲۳۸
۷	شرعی حکم	۲۳۹
۸	وصیت کے ارکان اور اس کے انعقاد کی کیفیت	۲۴۱
۹	پہلا رکن: صیغہ (الفظ)	۲۴۲
۱۰	موت کے بعد فورا قبول کرنا ورد کرنا	۲۴۴
۱۱	قبول سے رجوع کرنا	۲۴۴
۱۲	قبول کا متفرق ہونا	۲۴۵
۱۳	قبول ورد کرنے کا مالک کون ہوگا؟	۲۴۵
۱۴	متعین موصی لہ کی موت	۲۴۶
۱۵	وصیت کو کسی شرط پر معلق کرنا اور مستقبل کی طرف اس کی نسبت کرنا	۲۴۶
۱۶	لزوم وعدم لزوم کی حیثیت سے وصیت کی صفت اور اس سے رجوع کرنا	۲۴۷
۱۷	دوسرا رکن: موصی	۲۴۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۳	و-وضع الید کے مراتب	۳۱۴
۱۴	ز-لقطہ، یا لقیط پر وضع الید میں نیت کا اعتبار	۳۱۷
۱۵	ح-محرم کا شکار پر وضع الید	۳۱۸
۱۶	ط-قبضہ میں داخل نہ ہونے والی شئ	۳۱۸
۱۷	ی-کسی شرعی سبب کے بغیر دوسرے کے مال پر قبضہ	۳۱۸
	دوم: حسی طور پر ہاتھ رکھنے سے متعلق احکام	۳۱۸
۱۸	الف-نماز میں ہاتھوں کا رکھنا	۳۱۸
۱۹	ب-نماز میں پہلو پر ہاتھ رکھنا	۳۱۹
۲۰	ج-حجر اسود پر ہاتھ رکھنا	۳۱۹
۲۱	د-قبر پر ہاتھ رکھنا	۳۱۹
۲۲	ھ-جمائی کے وقت منہ پر ہاتھ رکھنا	۳۲۱
۲۳	و-چھینک کے وقت منہ پر ہاتھ رکھنا	۳۲۱
۲۴	ز-مریض کے لئے دعا کرنے کے وقت اس پر ہاتھ کا رکھنا	۳۲۱
۲۵	ح-میت کے دونوں ہاتھ رکھنے کا طریقہ	۳۲۱
	وضوء	۳۲۲
۱	تعریف	۳۲۲
۲	متعلقہ الفاظ: غسل، طہارت، تیمّم	۳۲۳
۵	قدیم شریعتوں میں وضو	۳۲۴
۶	وضع کے فرض ہونے کی جگہ اور زمانہ	۳۲۴
۷	وضو کی مشروعیت	۳۲۶
۸	وضو کے وجوب کا منکر	۳۲۶
۹	وضو کو عمداً چھوڑ دینا پھر حدث کی حالت میں نماز پڑھنا	۳۲۷
	شرعی حکم	۳۲۷
	اول: وہ کام جس کے لئے وضو فرض ہے	۳۲۷
۱۰	الف-نماز	۳۲۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۳	ھ-بقدرضرورت پاک کرنے والے مطلق پانی کا پایا جانا	۳۳۴
۳۴	و- پانی کے استعمال پر قادر ہونا	۳۳۴
۳۵	ز-حدث کا پایا جانا	۳۳۴
۳۶	ح-وقت کا تنگ ہونا	۳۳۴
۳۷	ط- نبی اکرم ﷺ کی دعوت پہنچنا	۳۳۵
	دوم: وضو کی صحت کی شرائط	۳۳۵
۳۸	الف- پوری کھال پر پاک کرنے والا پانی کا پہنچ جانا	۳۳۵
۳۹	ب-بدن تک پانی کے پہنچنے سے مانع شئ کا دور ہونا	۳۳۵
۴۰	ج-وضو کرنے کی حالت میں حدث کا بند ہوجانا	۳۳۵
۴۱	د-وضو کا طریقہ جاننا	۳۳۶
۴۲	ھ-وضو سے پھیرنے والی چیز کا نہ ہونا	۳۳۶
۴۳	و-عضو پر پانی کا بہنا	۳۳۶
۴۴	ز-نیت	۳۳۶
۴۵	ح- پانی کا مباح ہونا	۳۳۶
۴۶	صاحب ضرورت کے حق میں وضو کی شرائط	۳۳۷
۴۷	وضو کے اسباب	۳۳۷
۴۸	وضو کے فرائض	۳۳۷
	اول: وضو میں متفق علیہ فرائض	۳۳۸
۴۹	پہلا فرض چہرہ کو دھونا	۳۳۸
۵۰	وضو میں دھونے سے کفایت کرنے والا	۳۳۸
۵۱	چہرہ اور اس کی حد	۳۳۹
۵۲	چہرہ کے بالوں کو دھونا	۳۳۹
۵۳	گوشۂ چشم اور اس کے اندرونی حصہ کو دھونا	۳۴۱
۵۴	غمم (معمول سے زیادہ بال) کی جگہ کو دھونا	۳۴۲
۵۵	وضو میں تحذیف کی جگہ کو دھونا	۳۴۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰۳	یازدہم: مسواک کرنا	۳۶۹
۱۰۴	دوازدہم: عمامہ پرمسح کرنا	۳۷۰
۱۰۵	سیزدہم: پانی کے استعمال میں اسراف نہ کرنا	۳۷۰
۱۰۶	چہاردہم: دائیں سے شروع کرنا	۳۷۰
۱۰۷	پانزدہم: غرہ وتحجیل (وضو کے اثر سے منہ ہاتھ پاؤں کے روشن ہونے) کولمبا کرنا	۳۷۱
۱۰۸	شانزدہم: قبلہ کا استقبال کرنا	۳۷۲
۱۰۹	ہفدہم: اونچی جگہ پر بیٹھنا	۳۷۲
۱۱۰	ہزدہم: پاک جگہ پر وضو کرنا	۳۷۲
۱۱۱	نوزدہم: مدد نہ لینا	۳۷۲
۱۱۲	بستم: گردن کا مسح کرنا	۳۷۴
۱۱۳	بست ویکم: انگوٹھی کوحرکت دینا	۳۷۴
۱۱۴	بست ودوم: اعضاء کے اگلے حصہ سے شروع کرنا	۳۷۵
۱۱۵	بست وسوم: بات نہ کرنا	۳۷۵
۱۱۶	وضو کرنے والے کوسلام کرنا اوراس کا جواب دینا	۳۷۵
۱۱۷	بست وچہارم: ہرعضو کے وقت دعا کرنا	۳۷۵
۱۱۸	بست وپنجم: وضو کے بعد دعا کرنا	۳۷۷
۱۱۹	بست وششم: وضو کے پانی کی تری سے اعضاء کوخشک کرنا	۳۷۸
۱۲۰	بست وہفتم: ہاتھ یا پانی کو نہ جھاڑنا	۳۷۹
۱۲۱	بست وہشتم: وضو کے بچے ہوئے پانی کا پینا	۳۷۹
۱۲۲	بست ونہم: وضو کے بعد دورکعت نماز ادا کرنا	۳۸۰
۱۲۳	سی: وضو کی تجدید	۳۸۰
۱۲۴	سی ویکم: وضو کا پانی ایک مد سے کم نہ ہونا	۳۸۰
۱۲۵	سی ودوم: منہ دھوتے وقت پانی میں پھونک نہ مارنا	۳۸۱
۱۲۶	سی وسوم: سنن کے درمیان ترتیب	۳۸۱
۱۲۷	سی وچہارم: وضو کرنے والے کا منہ دھوتے وقت اپنے دونوں ہاتھوں سے پانی لینا	۳۸۱

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

ودیعت

تعریف:

۱-لغت میں ودیعت وہ شی ہے جس کو بطور امانت کسی کے پاس رکھا جائے، یہ ودائع کا واحد ہے، کہا جاتا ہے: أودعه مالا یعنی کسی کو کوئی مال دینا تاکہ اس کے پاس ودیعت رہے، نیز کہا جاتا ہے: أودعه مالا: کسی کی دی ہوئی امنت کو قبول کرنا، یہ اضداد میں سے ہے۔

اگر کسی کو امانت رکھنے کے لئے مال دیا جائے تو کہا جاتا ہے: أودعت زيدا مالا اور یہ بھی استودعته إياه (میں نے زید کو مال امانت رکھنے کے لئے دیا)، اس صورت میں متکلم مودع اور مستودع (امانت رکھنے والا) ہوگا اور زید مودع ومستودع (جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو) ہوگا، اور مال بھی مودع ومستودع کہلائے گا اور یہ ودیعت کے معنی ومفہوم میں ہوگا[۱]۔

اصطلاح میں: حفاظت کے لئے دوسرے کے پاس رکھا ہوا مال ودیعت ہے، حنابلہ نے بلاعوض کی قید کا اضافہ کیا ہے، إيداع: دوسرے کو اپنے مال کی حفاظت پر متعین کرنا، حنابلہ نے تبرع کے طور پر ہونے کی قید لگائی ہے[۲]۔

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المعجم الوسیط، معجم مقاییس اللغہ ۶/ ۹۶۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۷/ ۸۸ طبع الامیریہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۸۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۴، کشاف القناع ۴/ ۱۶۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف-امانت:

۲-لغت میں امانت، خیانت کی ضد ہے، امن کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: أمن أمانة فهو أمين (امین ہونا، امانت دار ہونا، معتمد علیہ ہونا) پھر مجازاً مصدر کو عین (اشیاء) کے معنی میں استعمال کرلیا گیا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ودیعت امانت ہے[۱]۔

اصطلاح میں: امانت وہ چیز ہے جو امین کے پاس ہو خواہ حفاظت کے معاملہ کے ساتھ امانت ہو، جیسے ودیعت، یا کسی دوسرے معاملہ کے ضمن میں امانت ہو، جیسے اجرت پر یا عاریت پر لی ہوئی چیز، یا بلا کسی معاملہ یا بلا ارادہ کسی شخص کے قبضہ میں امانت کے طور پر چلا جائے، جیسے ہوا کسی کے گھر میں اس کے پڑوسی کا مال ڈال دے تو چونکہ یہ (سامان اس کے پاس) بغیر کسی معاملہ کے ہوگا، اس لئے ودیعت کے طور پر نہ ہوگا بلکہ محض امانت کے طور پر ہوگا[۲]۔

ودیعت اور امانت میں ربط یہ ہے کہ امانت مطلقاً ودیعت سے عام ہے، اس لئے کہ ودیعت امانت کی ایک خاص قسم ہے۔

ب-اعارۃ:

۳-لغت میں اعارۃ، تعاور سے ماخوذ ہے، جس کا مطلب ہے باری باری لینا اور لوٹا دینا، یہ أعار کا مصدر ہے، اور اسی سے اسم عاریت ہے[۳]۔

اصطلاح میں: ایسی چیز جس سے نفع اٹھانا درست ہو اس کے عین کو باقی رکھتے ہوئے اس سے نفع اٹھانے کو مباح قرار دینا اعارہ

(۱) المغرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ ۷۶۲۔

(۳) تاج العروس۔

ہے(۱)۔

ودیعت اور اعارہ میں ربط یہ ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک ودیعت اور عاریت میں سے ہر ایک قبضہ،قبضۂ امانت ہے۔

ج-لقطہ:

۴-لغت میں لقطہ: اس چیز کا نام ہے جس کو تم پڑا ہوا پاؤ اور اس کو اٹھالو(۲)۔

اصطلاح میں: وہ مال جو اپنے مالک کے پاس سے کھو گیا ہو اور کسی دوسرے نے اس کو اٹھالیا ہو(۳)۔

(ودیعت و لقطہ) دونوں کے درمیان ربط یہ ہے کہ اٹھانے والے کا قبضہ سال کے دوران قبضۂ امانت ہوگا، اگر اس کی کوتاہی کے بغیر سال کے دوران اس کے پاس تلف ہوجائے یا اس میں کمی پیدا ہوجائے تو اس پر تاوان نہ ہوگا، جیسے ودیعت میں ہوتا ہے، اور اگر وہ اس کو اپنے لئے لے گا تو ضامن ہوگا۔

د-غصب:

۵-لغت میں غصب: زبردستی ظلم کے طور پر کوئی چیز لے لینا(۴)۔

اصطلاح میں: دوسرے کے حق پر ظلم کے طور پر قبضہ کرلینا(۵)۔

ودیعت اور غصب میں ربط تضاد کا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۳۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) المغنی مع الشرح ۶/ ۳۱۸۔
(۴) المصباح المنیر۔
(۵) مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۵۔

ودیعت کی مشروعیت:

۶-فقہاء نے ودیعت کے مشروع ہونے پر کتاب اللہ، قولی وعملی سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کیا ہے، جہاں تک کتاب اللہ کی بات ہے تو اللہ تعالی کے اس عمومی ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**وتعاونوا علی البر والتقوی**"(۱) (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)، اللہ تعالی نے اہل ایمان کو بھلائی اور تقوی پر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون وخیال کرنے کا حکم دیا ہے اور ایسے کاموں میں سے ودیعت بھی ہے، "**النظم المستعذب**" میں ہے: اس لئے کہ "بر" تمام خیر کا جامع ہے اور تقوی، وقایہ سے ماخوذ ہے، یعنی وہ چیز جو انسان کو دنیا میں تکلیف سے اور آخرت میں عذاب سے بچائے(۲)۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**"(۳) (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)۔

یہ آیت تمام امانتوں میں عام ہے، اس لئے کہ لفظ کے عموم کا اعتبار کیا جاتا ہے، سبب کے خاص ہونے کا نہیں۔

جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**أد الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانك**"(۴) (جو تجھ کو امین بنائے اس کو امانت ادا کردو اور جو تیرے ساتھ خیانت کرے اس کے ساتھ خیانت نہ کرو)۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔
(۲) النظم المستعذب لابن بطال الرکبی ۱/ ۳۶۶، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۶۰۸۔
(۳) سورۂ نساء/ ۵۸۔
(۴) حدیث: "أد الأمانة إلى من أئتمنك......" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۵۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة،......والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه**"(۱) (جو شخص کسی مومن سے دنیا کی کوئی مشقت ومصیبت دور کرے گا اللہ تعالی اس سے قیامت کے دن کی مصیبت ومشقت دور کرے گا......اور جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد کرنے میں مصروف رہتا ہے، اللہ تعالی اس بندہ کی مدد میں لگا رہتا ہے)۔

بلا شبہ اگر کوئی مسلمان بھائی کسی کے پاس امانت رکھنے کا حاجتمند ہو تو حفاظت کی غرض سے اس کی امانت قبول کرنا، اس کی مدد کرنا ہے۔

اور نبی کریم ﷺ کی ہجرت کے بارے میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**وأمر -تعني رسول الله ﷺ- علياً أن يتخلف عنه بمكة حتى يؤدي عنه ﷺ الودائع التي كانت عنده للناس**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ کو حکم دیا کہ وہ مکہ میں آپ ﷺ کے پیچھے رہ جائیں تاکہ لوگوں کی جو امانتیں آپ ﷺ کے پاس ہیں ان کو آپ ﷺ کی طرف سے ادا کردیں)۔

جہاں تک اجماع کی بات ہے تو فی الجملہ ودیعت کے جائز ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے(۳)۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ لوگوں کو اس کی حاجت بلکہ ضرورت ہے(۱)۔

شرعی حکم:

۷- ودیعت کے شرعی حکم کے متعلق فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

الف- حنفیہ نے کہا: ودیعت کو قبول کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ اعانت ومدد کے باب سے ہے اور اعانت مندوب ہے(۲)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وتعاونوا على البر والتقوى**"(۳) (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه**"(۴) (جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد کرنے میں مصروف رہتا ہے، اللہ تعالی اس بندہ کی مدد میں لگا رہتا ہے)۔

سمنانی کا کہنا ہے: ہمارے نزدیک کسی بھی حال میں ودیعت کو قبول کرنا واجب نہ ہوگا(۵)۔

ب- حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس شخص کو اپنے متعلق علم ہو کہ وہ معتمد اور حفاظت پر قادر ہے تو اس کے لئے اس کو قبول کرنا مستحب ہوگا، اور دوسرے کے لئے مکروہ ہوگا، اس لئے اس میں صاحب ودیعت کو دھوکہ دینا لازم آئے گا، البتہ اگر صاحب ودیعت کو علم نہ تھا مگر اس کو اس کی اطلاع کردی گئی اور اس کے بعد بھی وہ اس پر راضی

---

(۱) حدیث: "من نفس عن مؤمن كربة......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: حدیث: "أن النبي ﷺ أمر عليا أن يتخلف......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۶/ ۲۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے۔

(۳) مجمع الأنہر ۲/ ۳۳۸، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۲۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۷۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۴۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۹۔

(۲) الدر المختار ۴/ ۴۹۴، مجمع الأنہر ۲/ ۳۳۸، الکفایۃ علی الہدایہ ۷/ ۴۵۲، البحر الرائق ۷/ ۲۷۳، عقود الجواہر المنیفۃ للزبیدی ۲/ ۸۷، المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۱۰۹۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۴) حدیث: "والله في عون العبد......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی۔

(۵) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۶۱۳۔

ہے تو مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اب اس میں دھوکہ نہیں رہ جائے گا [۱]۔

ج- مالکیہ نے کہا: نفس ودیعت کا حکم اس کے رکھنے والے اور قبول کرنے والے دونوں کے حق میں یکساں طور پر مباح ہونا ہے، البتہ اگر ودیعت نہ رکھنے کی صورت میں اس کے ضائع یا ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو اور ایسا آدمی موجود ہو جو اس کی حفاظت پر قادر ہو اور اس کو قبول کرنے والا ہو تو ودیعت رکھنے والے کے حق میں ودیعت رکھنا واجب ہوگا۔

اگر مال غصب کردہ یا چوری کردہ ہو تو اس کو ودیعت رکھنا حرام ہے، اس لئے کہ اسے اس کے مالک کو لوٹانے میں جلدی کرنا واجب ہے۔

اسی طرح کبھی قبول کرنے والے کے حق میں بھی وجوب ہوتا ہے، جیسے اگر اس کے مالک کو اپنے پاس رکھنے کی صورت میں کسی ظالم سے اندیشہ ہو اور مالک کو اس کے علاوہ کوئی ایسا آدمی نہ مل سکے جس کے پاس وہ ودیعت رکھ سکے تو اس وقت قبول کرنا واجب ہوگا، اس کو اس پر قیاس کیا گیا ہے کہ کسی کو گواہی کے لئے بلایا جائے اور شہر میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا گواہی دینے والا نہ ہو، اور کبھی اس کے حق میں بھی حرام ہوجاتا ہے، جیسے غصب کردہ مال کو قبول کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس کو روک لینے میں مالک کو نہ لوٹانے میں مدد ملے گی، اور کبھی مستحب رہتا ہے، جبکہ واجب ہونے والی صورت کا اندیشہ ہونا یقینی نہ ہو، اور اگر حرام ہونے والی صورت کا اندیشہ ہو یقین نہ ہو تو مکروہ ہوگا [۲]۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۸۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۰، المبدع ۵/ ۲۳۳۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی و حاشیۃ العدوی ۲/ ۲۲۰، طبع الحلبی، المقدمات الممہدات ۲/ ۴۶۵، البنانی علی شرح الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۴، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۱، التاج والإکلیل ۵/ ۲۶۶۔

د- شافعیہ نے کہا: جو ودیعت کی حفاظت کرنے اور امانت کو ادا کرنے پر قادر ہو اس کے لئے اس کو قبول کرنا مستحب ہوگا، اس لئے کہ وہ تعاون ہوگا جس کا حکم دیا گیا ہے، اور اگر وہاں کوئی دوسرا اس کے لائق نہ ہو اور قبول نہ کرنے کی صورت میں اس کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کو قبول کرنا اس پر متعین ہوجائے گا یعنی متعین طور پر اس آدمی کے حق میں اس کا لزوم ہوگا اس لئے کہ مسلمان کے مال کا احترام اس کی جان کے احترام کی طرح ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ بلا معاوضہ اس کی حفاظت کرنے میں خود اس کی منفعت ضائع نہ ہو جیسے اجرت لے کر گواہی دینا ہے، نووی نے کہا: اگر ودیعت کو قبول کرنا کسی پر متعین ہوجائے اور وہ قبول نہ کرے اور ودیعت ضائع ہوجائے تو وہ گنہگار ہوگا لیکن اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے اس کی حفاظت کی ذمہ داری نہیں لی ہے [۱]۔

اور اگر وہ اس کی حفاظت کرنے سے عاجز ہو تو اس کو قبول کرنا اس کے لئے حرام ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کی طرف سے دھوکہ دینا اور اس کو ہلاکت کے لئے پیش کرنا ہوگا، لہذا اس کا لینا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

ابن الرفعۃ نے کہا: یہ اس وقت ہے جب مالک کو اس کا علم نہ ہو، اگر مالک کو اس کے حال کا علم ہو تو حرام نہ ہوگا۔

زرکشی نے کہا: راجح یہ ہے کہ دونوں کے لئے حرام ہوگا، مالک کے لئے اس لئے حرام ہوگا کہ اس نے اپنا مال ضائع کردیا اور قبول کرنے والے پر اس لئے کہ اس نے اس پر مالک کی اعانت کی ہے، اگر مالک کو اس کے عاجز ہونے کا علم ہو تو اس کی وجہ سے اس کے لئے قبول کرنا مباح نہیں ہوگا۔

اگر اس کی حفاظت کرنے پر تو قادر ہو لیکن اپنی امانت داری پر

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۵۳۔

بھروسہ نہ ہو یعنی اس میں خیانت کرنے سے اطمینان نہ ہو تو دو اقوال ہیں: اول: حرام ہے، دوم: مکروہ ہے اور یہی معتمد قول ہے (۱)۔

ودیعت کی حقیقت:

۸ - ودیعت کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا وہ عقد ہے یا محض اجازت ہے؟ دو اقوال ہیں (۲):

اول: جمہور فقہاء مالکیہ، حنابلہ اور مذہب میں اصح قول کے مطابق شافعیہ کا قول ہے کہ یہ ودیعت رکھنے والے کی طرف سے عقد توکیل ہے اور قبول کرنے والے کی طرف سے وکالت کو قبول کرنا، البتہ یہ ایک خاص قسم کی وکالت ہے، اس لئے کہ یہ تصرف کے بجائے حفاظت کرنے میں دوسرے کو اپنے قائم مقام بنانا ہے، مطلق وکالت اس کے برخلاف ہے کہ اس میں انسان دوسرے کو ایسے تصرف میں اپنا قائم مقام بناتا ہے جو معلوم ہو اور جس کا اس کو اختیار ہو۔

حنفیہ نے ودیعت کی حقیقت کی تعبیر یہ کی ہے کہ وہ ایک عقد ہے جس میں دوسرے کو صراحۃً یا دلالۃً اپنے مال کی حفاظت پر مسلط کرنا ہوتا ہے۔

دوم: بعض شافعیہ کا قول ہے کہ ودیعت، مالک کی طرف سے دوسرے کو اپنے مال کی حفاظت کی اجازت و رخصت دینا ہے، یہ ضیافت و مہمانی کے مشابہ ہے، چنانچہ جس طرح ضیافت میں مالک کی طرف سے مہمان کو اس کے سامنے پیش کردہ کھانا کھانے کی اجازت ہوتی ہے، اس میں نہ کوئی عقد ہوتا ہے نہ تملیک ہوتی ہے، اسی طرح ودیعت رکھنا قبول کرنے والے کے لئے مالک کے مال کی حفاظت کی خاطر اس کی طرف سے محض اجازت ہوتی ہے، کوئی عقد نہیں (۱)۔

دونوں اقوال میں اختلاف کا نتیجہ جیسا کہ نووی نے الروضۃ میں نقل کیا ہے، درج ذیل فروعات میں ظاہر ہوگا:

الف - اگر کوئی شخص کسی بچے کے پاس کوئی مال ودیعت رکھ دے اور وہ اس کو تلف کردے تو اس کے ضمان میں دو اقوال ہیں، اور ان کی بنیاد اس اختلاف پر ہے جو ودیعت کی حقیقت کے بارے میں ہے کہ کیا وہ مستقل عقد ہے یا محض اجازت ہے، اگر کہا جائے کہ وہ عقد ہے تو بچہ ضامن نہ ہوگا اور اگر کہا جائے کہ وہ اجازت ہے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

ب - ودیعت رکھے ہوئے جانور کے بچہ میں کیا ودیعت کے احکام معتبر ہوں گے یا نہیں؟ دو اقوال ہیں: اگر ہم کہیں کہ ودیعت عقد ہے تو بچہ ماں کی طرح ودیعت ہوگا اور اگر ہم کہیں کہ اجازت ہے تو وہ ودیعت نہ ہوگا بلکہ اس کے قبضہ میں شرعی امانت کے طور پر ہوگا، اور فوراً اس کو واپس کرنا اس پر لازم ہوگا یہاں تک کہ اگر قدرت کے باوجود نہ لوٹائے تو ضامن ہوگا۔

ج - جس کے پاس ودیعت رکھی جائے اگر وہ اپنے کو معزول کردے تو ودیعت کے عقد یا اجازت ہونے کی بنیاد پر اس کے معزول ہونے میں دو اقوال ہوں گے: اگر ہم کہیں کہ اس کی اجازت ہے تو معزول کرنا لغو ہوگا، جیسا کہ اگر مہمانوں کو کھانا کھانے کی

---

(۱) المہذب ۱/ ۳۶۵، تحفۃ المحتاج وحواشی ۷/ ۹۹، کفایۃ الأخیار ۲/ ۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۴، أسنی المطالب ۳/ ۷۴۔

(۲) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۱۶، المبدع ۵/ ۲۳۳، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۳، تحفۃ المحتاج ۷/ ۹۸، المہذب ۱/ ۳۶۶، أسنی المطالب ۳/ ۷۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۶۔

(۱) شرح میارۃ علی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۱۸۸، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۰، حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۳، التاج والإکلیل للمواق ۵/ ۲۵۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۶، ۳۲۷، نیز دیکھئے: تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۳/ ۷۹، أسنی المطالب ۳/ ۷۵، ۷۶، المہذب ۱/ ۳۶۶، کشاف القناع ۴/ ۱۶۷، البدائع ۶/ ۲۰۷، حاشیہ ابن عابدین والدر المختار ۴/ ۴۹۳، المجلۃ مادہ (۷۷۳)۔

اجازت دے تو ان میں سے بعض کہیں کہ میں نے اپنے کو معزول کرلیا، تو اس کا قول لغو ہوگا اور سابق اجازت کی بنیاد پر اس کے لئے کھانا جائز رہے گا، لہذا اس صورت میں ودیعت اپنے حال پر باقی رہے گی فسخ نہ ہوگی، اور اگر ہم کہیں کہ وہ عقد ہے تو فسخ ہوجائے گی اور مال اس کے قبضہ میں شرعی امانت کے طور پر باقی رہ جائے گا، جیسے دوسرے کا کپڑا جس کو ہوا اڑا کر اس کے گھر میں ڈال دے تو قادر ہونے پر لوٹانا اس پر واجب ہوگا، اگر چہ اس کا مالک مطالبہ نہ کرے، اصح قول یہی ہے، اور اگر ایسا نہیں کرے گا تو ضامن ہوگا[۱]۔

عقد ودیعت کی خصوصیات:

۹- گذشتہ بحث سے واضح ہوگیا کہ عقد ودیعت کی خصوصیات تین ہیں:

اول: دونوں جانب سے یہ عقد جائز ہے، یعنی دونوں میں سے کسی پر لازم نہیں ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کو حق ہوگا کہ جب چاہے اس کو فسخ کردے اور اس سے آزاد ہوجائے، دوسرے فریق کی رضامندی یا اس کی موافقت پر موقوف نہ ہوگا[۲]، اور ان دونوں میں سے کسی ایک کی موت، جنون یا بے ہوشی کی وجہ سے فسخ ہوجائے گا۔

لہذا ودیعت رکھنے والا جب بھی اپنی ودیعت واپس لینا چاہے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ اسے اس کو واپس دے دے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها"[۱] (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو) اور اگر ودیعت قبول کرنے والا اسے اس کے مالک کو لوٹانا چاہے تو اس کا اس سے لے لینا مالک پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ ودیعت قبول کرنے والا اس کو رکھنے اور اس کی حفاظت کرنے میں تبرع کرنے والا ہے، لہذا مستقبل میں اس پر یہ تبرع لازم نہیں رہے گا[۲]، مجلۃ الأحکام العدلیہ کے دفعہ (۷۷۴) میں ہے: ودیعت رکھنے والے اور قبول کرنے والے میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ جب چاہے عقد ودیعت کو فسخ کردے۔

البتہ شافعیہ نے اس اصل سے اس حالت کو مستثنی قرار دیا ہے جب ان دونوں میں سے کسی ایک کو اس کی رضامندی کے بغیر عقد ودیعت کو فسخ کرنے میں ضرر لاحق ہو، چنانچہ شہاب الدین رملی نے کہا ہے: عقد جائزہ (غیر لازمہ) کو فسخ کرنا اگر دوسرے کے ضرر کا متقاضی ہو تو ممنوع ہوگا اور وہ عقد لازم بن جائے گا، اسی وجہ سے نووی نے کہا: وصی اپنے کو معزول کرسکتا ہے الا یہ کہ یہ اس پر متعین ہوجائے یا اس کو غالب گمان ہو کہ قاضی کا کسی دوسرے ظالم کے مسلط ہونے کی وجہ سے مال تلف ہوجائے گا، میں کہتا ہوں: یہی حکم شریک اور عقد مضاربت کرنے کے بارے میں بھی ہوگا[۳]۔

ودیع (ودیعت قبول کرنے والا) جب چاہے ودیعت کو لوٹا دے یہ اس کے لئے جائز ہے، جواز کے اس قول سے شافعیہ نے بھی اس حالت کو مستثنی قرار دیا ہے، جبکہ اس کو قبول کرنا اس پر واجب یا مستحب ہوجائے اور مالک اس کو واپس لینے پر راضی نہ ہو، اس لئے

---

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۶، ۳۲۷، نیز دیکھئے: تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۳، أسنی المطالب ۳/ ۷۵-۷۶۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۵۶ طبع ہجر، کشاف القناع ۴/ ۱۸۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۶، أسنی المطالب ۳/ ۷۶، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۲۵، القوانین الفقہیہ رص ۳۹۷، درر الحکام لعلی حیدر ۲/ ۲۲۸، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۴۰، نیز دیکھئے: مادہ (۸۳۱) مرشد الحیران، مادہ (۱۳۲۶) مجلۃ الأحکام الشرعیہ علی مذہب امام احمد۔

(۱) سورۂ نساء/ ۵۸۔

(۲) درر الحکام ۲/ ۲۲۸، فتاوی ابی اللیث السمر قندی رص ۲۱۷۔

(۳) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۳/ ۷۶۔

کہ جب اس کی حفاظت اس پر واجب ہو یا مستحب ہوتو اس وقت اس کے لئے واپس کرنے کو جائز کہنا وجوب و استحباب کے منافی ہوگا، چنانچہ تحفۃ المحتاج میں ہے: ہر وقت ان دونوں کو یعنی مالک کو واپس لینے اور ودیع کو واپس کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ عقد دونوں کی طرف سے جائز ہے، لازم نہیں ہے، ہاں! جہاں قبول کرنا واجب ہو لوٹانا حرام ہوگا، اور جہاں مندوب ہو وہاں لوٹانا مکروہ ہوگا بشرطیکہ مالک راضی نہ ہو[۱]، رملی نے کہا: اگر ودیع مالک سے مطالبہ کرے کہ اپنی ودیعت واپس لے لوتو واپس لینا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ ودیعت قبول کرنا واجب نہیں ہے، اسی طرح اس کی حفاظت کو برقرار رکھنا بھی واجب نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایسی حالت میں ہو جس میں قبول کرنا واجب ہو تو مالک کے لئے جائز ہوگا کہ واپس لینے سے گریز کرے[۲]۔

دوم: وہ عقد امانت ہے، عقود امانت وہ عقود ہیں جن کے نافذ ہونے کی صورت میں قبضہ شدہ مال قبضہ کرنے والے کے ہاتھ میں اس کے مالک کے تعلق سے امانت ہوتا ہے، لہذا اگر وہ تلف ہوجائے یا اس سے کم کوئی نقصان پہنچ جائے تو قبضہ کرنے والا اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، الا یہ کہ تعدی کرے یا اس کی حفاظت میں کوئی کوتاہی کرے، جیسے شرکت، وکالت، اجارہ اور وصایہ۔

ودیعت کا یہ حکم اس لئے ہے کہ دراصل وہ ودیع کی طرف سے احسان و بھلائی ہے، اگر تعدی یا کوتاہی کے بغیر ضمان واجب ہوتو لوگ ودیعت قبول کرنے سے گریز کریں گے، اور یہ ان کے لئے نقصان دہ ہوگا، اس لئے کہ بہت سے لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، یا وہ مجبور ہوتے ہیں۔

(۱) تحفۃ المحتاج لابن حجر الہیتمی ۷/ ۱۰۵۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۳/ ۸۴۔

فقہاء نے دوسرے عقود امانت سے، عقد ودیعت کے مخصوص و ممتاز ہونے کی طرف توجہ دلائی ہے، کہ اس کا بنیادی مقصد دوسرے کو حفاظت پر امین بنانا ہے، کوئی دوسری غرض جیسے تصرف کرنا یا فائدہ اٹھانا وغیرہ نہیں ہے، یہ اس لئے کہ وہ محض حفاظت کے لئے ہے، دوسرے عقود امانت اس کے برخلاف ہیں کہ ان میں حفاظت پر امین بنانا مقصود اصلی نہیں ہوتا ہے، بلکہ ضمنی ہوتا ہے، مثلاً اجارہ میں دیکھا جائے کہ اس عقد کی اصلی غرض و غایت، عوض لے کر کرایہ دار کو کرایہ پر دی گئی چیز کے منافع کا مالک بنانا ہے، حفاظت پر امین بنانا ضمنی اور اس مقصد کے تابع امر ہے، مال پر ولایت، وصایہ، وکالت اور شرکت میں عقد کی بنیادی غرض و غایت ظاہر ہے، یعنی وہ مال میں ان حدود کے دائرہ میں جن کو شارع نے متعین کیا ہے یا موکل یا شریک نے اس کو طے کیا ہے، تصرف کرنا ہے، ان میں حفاظت کرنا ضمنی ہے، اور رہن میں (ان کے نزدیک جو اس کو عقد امانت شمار کرتے ہیں) عقد کا مقصد دین کی توثیق ہے، حفاظت پر امین بنانا ایک ضمنی غرض سے زیادہ کچھ نہیں ہے جو بنیادی مقصد کے تابع ہے[۱]۔

ودیعت کو عقود ضمان کے بجائے عقود امانت کی ایک قسم قرار دینا جمہور فقہاء اور اہل علم کی رائے ہے، امام احمد کی ایک روایت اس سے مستثنی ہے، جس میں مذکور ہے کہ اگر ودیعت، ودیع کے قبضہ میں اس کے مال کے درمیان سے ہلاک ہوجائے تو وہ قابل ضمان ہوگی[۲]۔

(۱) درر الحکام ۲/ ۱۹۵۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۷۳، مجمع الأنہر ۲/ ۳۳۸، الدر المختار ۴/ ۴۹۴، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۶۱۷، المغنی ۹/ ۲۵۷، المبدع ۵/ ۲۳۳، أسنی المطالب ۳/ ۷۶، المہذب ۱/ ۳۶۶، القوانین الفقہیہ ص ۳۷۹، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۴، نیز دیکھئے: مادہ (۷۷۷) مجلۃ العدلیہ، مادہ: (۸۱۷)، (۱۱۸) مرشد الحیران، مادہ: (۱۳۵۹) مجلۃ الأحکام الشرعیہ علی مذہب احمد۔

سوم: وہ عقد تبرع ہے، اس لئے کہ فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ودیعت میں اصل یہ ہے کہ ودیعت ان عقود تبرعات میں سے ہے، جن کی بنیاد نرمی کرنا، مدد کرنا، مصیبت کو دور کرنا اور ضرورت پوری کرنے پر ہوتی ہے، لہذا ودیعت رکھنے والے کی طرف سے ودیعت کی حفاظت کے سلسلہ میں کسی بدل کا استحقاق نہ ہوگا، دوسرے مالی تبادلے والے معاملات اس کے برخلاف ہیں کہ وہ معاملہ کرنے والوں کے درمیان حقوق نیز مالی التزامات، تقاضوں و مطالبات کو اپنانے کی بنیاد پر قائم ہوتے ہیں۔

البتہ اگر ودیع، ودیعت کی حفاظت کے مقابلہ میں عوض کی شرط لگائے تو اس کے مشروع ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

الف- حنفیہ، شافعیہ کا مذہب ہے کہ ودیعت کی حفاظت پر کسی اجرت کی شرط لگانا ودیع کے لئے جائز ہوگا اور انہوں نے اس کی شرط کو صحیح اور لازم قرار دیا ہے[۱]، مرشد الحیر ان کی دفعہ (۸۱۴) میں ہے: ودیعت قبول کرنے والا اگر معاملہ میں ودیعت کی حفاظت پر اجرت کی شرط نہ لگائے تو اس کو اجرت لینے کا حق نہ ہوگا، بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جہاں ودیع کے متعین ہونے کی صورت میں ودیعت قبول کرنا اس پر واجب ہو اس کو حفاظت کرنے پر اجرت لینے کا حق ہوگا، انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ اصح قول کے مطابق واجب علی العین پر اجرت لینا جائز ہے، جیسے ڈوبنے والے کو بچانا، اور سورہ فاتحہ کی تعلیم دینا وغیرہ[۲]۔

ب- مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے اور انہوں نے دو امور میں یعنی اس محفوظ مقام کی اجرت میں جہاں ودیعت رکھی جائے اور حفاظت کی اجرت میں فرق کیا ہے، انہوں نے کہا ہے: ودیعت

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۴۲، ردالمحتار لابن عابدین ۴/ ۴۹۴، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۳/ ۷۶۔

(۲) تحفۃ المحتاج للہیتمی ۷/ ۱۰۰۔

قبول کرنے والا محفوظ مقام کی اجرت لینے کا حقدار ہے، اس لئے کہ بلاعوض اپنے محفوظ مقام کی منفعت کو خرچ کرنا اس پر لازم نہیں ہے[۱]، لیکن ودیعت کی حفاظت پر اگر اس جیسا آدمی اجرت نہ لیتا ہو یا معاملہ میں اس کی شرط نہ لگائی ہو یا اس کا عرف ورواج نہ ہو تو اس کو اجرت نہیں ملے گی، اس لئے کہ عرف میں اس کو نظر انداز کرنے کا رواج ہے، اور ودیعت قبول کرنے والا اس پر اجرت کا مطالبہ نہیں کرتا ہے، اس کے برخلاف اگر دونوں حفاظت کی اجرت پر متفق ہو جائیں تو یہ جائز ہوگا اس لئے کہ راجح مذہب یہ ہے کہ حفاظت پر اجرت لینا جائز ہے، یا اس کا عرف ورواج ہو یا اس کا مطالبہ کرنے والا ان لوگوں میں سے ہو جو حفاظت کے لئے اپنے کو اجرت پر لگاتے ہیں، اور ودیعت کی حفاظت پر اجرت لیتے ہیں اس لئے کہ عرف میں جو چیز معروف ہو وہ طے شدہ شرط کی طرح مشروط ہوتی ہے[۲]۔

ج- حنابلہ کا مذہب ہے کہ ودیع کے لئے عوض کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے: صرف حفاظت پر اجارہ میں اجرت لینا جائز ہے، ودیعت میں نہیں[۳]۔

عقد ودیعت کے ارکان:

۱۰- جمہور فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عقد ودیعت کے ارکان درج ذیل ہیں:

۱- صیغہ (جس سے مراد ایجاب وقبول ہے)۔

۲- عاقدین (معاملہ کرنے والے یعنی ودیعت رکھنے والا اور

(۱) التاج والإکلیل للمواق ۵/ ۲۶۶۔

(۲) الزرقانی علی خلیل و حاشیۃ البنانی علیہ ۶/ ۱۲۵، المقدمات الممہدات ۲/ ۴۶۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی ۳۸۰، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۲/ ۳۱۲۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۱۸۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۴۹۔

ودیعت قبول کرنا والا)۔

۳-محل (ودیعت کے طور پر رکھا ہوا مال)[1]۔

اس تقسیم میں حنفیہ نے ان سے اختلاف کیا ہے، اس لئے کہ انہوں نے ودیعت کا رکن اس صیغہ کو قرار دیا ہے جو باہمی رضامندی پر دلالت کرنے والے ایجاب وقبول سے مرکب ہو۔

اول: صیغہ (ایجاب وقبول):

۱۱-اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقود (معاملات) میں اصل، باہمی رضامندی اور خوش دلی ہے اور ودیعت باہمی رضامندی کے بغیر صحیح نہ ہوگی ورنہ وہ حفاظت پر مجبور کرنا یا مال کو غصب کرنا ہوگا۔

صیغہ ایجاب وقبول ہے، جیسے کوئی دوسرے سے کہے: میں نے یہ چیز تیرے پاس ودیعت کے طور پر رکھا، یا اس چیز کی حفاظت کرو، یا یہ چیز اپنے پاس بطور ودیعت رکھ لو یا جو اس کے قائم مقام ہو اور دوسرا اس کو قبول کرلے، جب یہ پایا جائے گا تو ودیعت کا معاملہ مکمل ہوجائے گا[2]۔

البتہ ان میں یہ اختلاف ہے کہ ایجاب وقبول کا ہونا صرف ان دونوں کے لفظ میں منحصر ہے، خواہ اس کی شرط ہو یا نہ ہو یا عاقدین (فریقین) کی رضامندی پر دلالت کرنے والا صریح یا کنایہ قول یا فعل بھی ضروری ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کی شرط نہیں ہے[3]۔

حنفیہ نے کہا ہے: اس کا رکن ایجاب ہے، صریح یا کنایہ قول ہو یا فعل ہو اور حفاظت کے واجب ہونے میں ودیعت قبول کرنے والے کی طرف سے صراحۃً یا دلالۃً قبول کرنا ہے، ہم نے صریح یا کنایہ کہا تا کہ وہ صورت بھی شامل ہوجائے جبکہ کوئی کسی سے کہے: مجھ کو ایک ہزار درہم دو یا جس کے ہاتھ میں کپڑا ہو، اس سے کہے: یہ کپڑا مجھ کو دے دو اور وہ کہے: میں نے تجھ کو دے دیا، تو یہ ودیعت پر محمول ہوگا، المحیط میں اس کی صراحت ہے، اس لئے کہ دینے میں ہبہ اور ودیعت دونوں کا احتمال ہے، اور ودیعت کم درجہ کی چیز ہے تو وہ یقینی ہے، لہذا یہ کنایہ ہوگا، ہم نے ایجاب میں فعل ہونا کہا ہے تا کہ وہ صورت بھی شامل ہوجائے کہ ایک آدمی کسی کے سامنے کپڑا رکھ دے اور کچھ نہ کہے تو یہ ودیعت رکھنا ہوگا، اور ہم نے قبول میں دلالۃً کہا ہے، تا کہ اس کے سامنے رکھنے کے وقت اس کا خاموش رہ جانا بھی شامل ہوجائے کہ یہ دلالۃً قبول کرنا ہے، یہاں تک کہ اگر کہہ دے کہ مجھے قبول نہیں ہے تو وہ ودیعت قبول کرنے والا نہ ہوگا اس لئے کہ دلالت نہیں پائی گئی[1]۔

مالکیہ نے کہا ہے: صیغہ ہر وہ چیز ہے جس سے حفاظت کا مطالبہ سمجھا جائے اگرچہ حالات کے قرائن سے ہو، لفظ کے ذریعہ ایجاب وقبول پر موقوف نہیں[2]۔

شافعیہ و حنابلہ کا کہنا ہے: ایداع (ودیعت رکھنے) کے صحیح ہونے کے لئے ودیعت رکھنے والے کی طرف سے لفظ میں ایجاب

---

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۲، أسنی المطالب ۳/ ۷۵، کفایۃ الطالب الربانی و حاشیۃ العدوی علیہ ۲/ ۲۵۳، تحفۃ المحتاج ۷/ ۹، کشاف القناع ۴/ ۱۸۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۷۔

(۳) الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۴۹۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۳۸، مجمع الأنہر ۲/ ۳۳۷، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۱۶، درر الحکام ۲/ ۲۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: مادہ (۸۱۲) مرشد الحیران، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۲، شرح الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۴۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۷۳۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۵۳۔

شرط ہے(۱)، چنانچہ ''أسنی المطالب'' میں ہے: حفاظت کی طلب پر دلالت کرنے والا صیغہ ضروری ہے، جیسے میں نے یہ مال تیرے پاس بطور ودیعت رکھا، اس کی حفاظت کرو اور جیسے میں تم سے حفاظت کا طالب ہوا اور اس کی حفاظت کرنے میں میں نے تم کو نائب بنایا اور یہ تیرے پاس ودیعت ہے اس لئے کہ یہ وکالت کا معاملہ ہے اور حفاظت کے بارے میں محض اجازت نہیں ہے(۲)۔

حنابلہ کے نزدیک قبول ہر اس لفظ یا فعل سے ہوجائے گا جو اس پر دلالت کرے اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول ہے(۳)، ''تحفۃ المحتاج'' میں ہے: اصح قول کے مطابق عقد کے صیغہ کے لئے لفظوں میں ودیع کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ اس کی طرف سے رد اور لفظ کے نہ ہونے کے ساتھ قبضہ کرلینا کافی ہوگا اگرچہ تاخیر کے ساتھ ہو جیسا کہ وکالت میں ہے، ''کشاف القناع'' میں ہے: ودیعت کو قبول کرنے کے لئے قبضہ کرلینا کافی ہوجائے گا جیسے وکالت میں ہوتا ہے(۴)۔

دوم: عاقدین (ودیعت رکھنے والا اور ودیعت قبول کرنے والا):

دونوں میں سے ہر ایک میں درج ذیل شرائط ہیں:

الف- ودیعت رکھنے والے کی شرائط:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ودیعت رکھنے والے میں یہ شرط ہے

(۱) المہذب ۱/ ۳۶۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۱، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۴۔
(۲) أسنی المطالب ۳/ ۷۵۔
(۳) أسنی المطالب ۳/ ۷۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۴-۳۲۵، المہذب ۱/ ۳۶۶، مجلۃ الأحکام الشرعیہ علی مذہب أحمد مادہ: (۱۳۲۱)۔
(۴) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۷، کشاف القناع ۴/ ۱۸۵۔

کہ اس کا تصرف کرنا جائز ہو(۱)، وہ حنفیہ کے نزدیک باشعور عاقل ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک عاقل بالغ ورشید ہے۔

لہذا اگر کوئی بچہ یا مجنون کسی آدمی کے پاس کوئی مال ودیعت رکھے تو اس کے لئے اس کی ودیعت کو قبول کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر اس سے اس کو لے لے گا تو اس کا ضامن ہوگا اور اس کے مال کے نگراں کو سپرد کئے بغیر ضمان سے بری نہ ہوسکے گا، سمنانی نے کہا ہے: اس لئے کہ اس نے ایسے شخص سے مال قبول کیا ہے جو اس میں تصرف کرنے کا مالک نہیں ہے، جیسا کہ ودیعت رکھنے والا غصب کرے اور ودیع کو غصب کا علم ہو اس کے باوجود ودیعت قبول کرے(۲)، شیخ زکریا انصاری نے کہا: اس لئے کہ اس نے ایسے شخص سے لے کر کوتاہی کی ہے جو ودیعت رکھنے کا اہل نہیں ہے(۳)، ''کشاف القناع'' میں اس کی علت یہ بیان کی گئی ہے: اس لئے کہ اس نے دوسرے کا مال شرعی اجازت کے بغیر لے لیا ہے، لہذا یہ غصب کرنے کے مشابہ ہوگا(۴)۔

حنابلہ، اصح قول میں شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اس حکم سے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے کہ مودع کو محجور (پابند شخص) کے قبضہ میں ودیعت کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو اس لئے وہ اس کو اس سے ثواب کی نیت سے مال پر رحم کھاتے ہوئے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے لے لے تو اس وقت اس پر ضمان نہ ہوگا(۵)، حنابلہ نے اس کو ضائع ہونے والے مال اور اس مال پر جو

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۷، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۳، أسنی المطالب ۳/ ۷۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۰، کشاف القناع ۴/ ۱۹۷، المغنی ۹/ ۲۷۹، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۱۴، کفایۃ الطالب الربانی و حاشیۃ العدوی علیہ ۲/ ۲۵۳، المہذب ۱/ ۳۶۶۔
(۲) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۱۴۔
(۳) أسنی المطالب ۳/ ۷۵۔
(۴) کشاف القناع ۴/ ۱۹۷۔
(۵) کشاف القناع ۴/ ۱۷۷-۱۷۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۵، أسنی المطالب

ایسے جنگل میں ہو جہاں ہلاکت کا اندیشہ ہو، پر قیاس کیا ہے، جبکہ کوئی شخص اس کے مالک تک پہنچانے کے لئے اس کو محفوظ رکھنے کی خاطر اٹھالے اور پھر اس کو واپس کرنے پر قادر ہونے سے قبل تلف ہوجائے اور اس پر قیاس کیا ہے کہ کوئی آدمی غصب شدہ مال غاصب سے چھڑانے کے لئے لے لے تاکہ اس کو اس کے مالک کو لوٹا دے اور وہ لوٹانے پر قادر ہونے سے قبل تلف ہوجائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ احسان کرنے والا ہے اور احسان کرنے والوں پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے(۱)، اور شافعیہ نے کہا: یہ ایسا ہے جیسے اگر محرم کسی پرندہ کو کسی شکاری جانور سے چھڑائے اور اس کی حفاظت کی خاطر اس کو اپنے پاس روک لے اور اس کی دیکھ بھال کرتا رہے اور وہ تلف ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا(۲)۔

لیکن ابن عرفہ نے کہا ہے: اظہر یہ ہے کہ ودیعت کے رکھنے اور اس کو قبول کرنے کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ رکھنے والے کو ضرورت ہو اور قبول کرنے والے کی طرف سے اس کی حفاظت کا غالب گمان ہو، لہذا اگر بچے کے ہاتھ میں باقی رہنے کی صورت میں اس کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کی طرف سے ودیعت رکھنا جائز ہوگا(۳)۔

باشعور بچہ کی طرف سے ودیعت رکھنے کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ وحنابلہ کا قول اور مالکیہ کا ایک قول ہے - یہ ابن رشد کا قول ہے اور انہوں نے اس کو متفق علیہ کہا ہے - کہ اگر اس کو تصرفات کی اجازت ہو تو اس کی طرف سے ودیعت رکھنا صحیح ہوگا(۱)۔

حنفیہ میں سے کاسانی نے کہا ہے: ہمارے نزدیک ودیعت رکھنے والے کا بالغ ہونا شرط نہیں ہے، یہاں تک کہ اجازت یافتہ بچہ کی طرف سے ودیعت رکھنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کی ضرورت تاجر کو ہوتی ہے، لہذا یہ تجارت کے توابع میں سے ہوگا، اس لئے اجازت یافتہ بچہ جس طرح تجارت کا مالک ہوتا ہے اسی طرح اس کا بھی مالک ہوگا۔

لیکن جس بچہ کو اجازت نہ ہو، اس کی طرف سے ودیعت قبول کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ عادۃً مال کی حفاظت نہیں کرتا ہے(۲)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر بچہ باشعور ہو تو اس کی جس چیز میں تصرف کی اجازت ہوگی اس کو بطور ودیعت رکھنا اس کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کے تعلق سے وہ بالغ کے حکم میں ہوگا(۳)۔

دوم: شافعیہ اور مشہور مذہب میں مالکیہ کا قول ہے کہ اس کا ودیعت رکھنا مطلقاً صحیح نہ ہوگا خواہ وہ باشعور ہو یا نہ ہو، اس کو اجازت ہو یا نہ ہو، انہوں نے اس کی ودیعت رکھنے کو کالعدم قرار دیا ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر قبول کرے گا تو سب سے زیادہ قیمت کا ضامن ہوگا، مالکیہ نے کہا ہے: ودیعت رکھنے والے میں وہی شرط ہے جو وکیل بنانے والے میں ہے، چنانچہ جس کی طرف سے دوسرے کو وکیل بنانا صحیح ہوگا اسی طرح اس کا دوسرے کے پاس ودیعت رکھنا بھی صحیح ہوگا، عدوی نے کہا: بچہ اور سفیہ نہ ودیعت رکھ سکتے ہیں اور

۳/ ۵۷، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۲۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۷۷-۱۷۸۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۷۵۔

(۳) حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی لمختصر خلیل ۶/ ۱۱۳، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۲۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۷۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۳۸، درر الحکام ۲/ ۲۲۹، مجلۃ العدلیہ مادہ: (۷۷۶)، مجلۃ الأحکام الشرعیہ علی مذہب احمد، مادہ: (۱۳۲۲)۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۰۷۔

(۳) المغنی ۹/ ۲۷۹۔

نہ ودیعت قبول کر سکتے ہیں، لیکن اس کے باوجود اگر وہ دونوں آپ کے پاس کوئی چیز بطور ودیعت رکھیں تو اس کی حفاظت کرنا آپ ذی شعور پر لازم ہوگا[۱]۔

ب- ودیعت قبول کرنے والے کی شرائط:

ودیعت قبول کرنے والے میں دو شرطیں ہیں:

اول: اس کا تصرف کرنا جائز ہو:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ودیعت قبول کرنے والے میں اس کا جائز التصرف ہونا شرط ہے[۲]، البتہ یہ وصف کس پر صادق آئے گا (یعنی جائز التصرف کون ہوگا) اس کے بارے میں ان کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء کا قول ہے: جائز التصرف وہ ہے جو بالغ، عاقل اور رشید ہو[۳]، دوم: حنفیہ کا قول ہے: کہ وہ عاقل ہو، بالغ ہونا شرط نہیں ہے[۴]۔

دونوں اقوال کے مطابق مجنون اور ناسمجھ (بے شعور) بچہ کا ودیعت کو قبول کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس معاملہ کا حکم حفاظت کرنے کا لازم ہونا ہے، اور جس کو عقل ہی نہ ہو وہ حفاظت کرنے کا اہل نہ ہوگا۔

باشعور بچہ کے ودیعت قبول کرنے کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: اکثر مالکیہ، اظہر مذہب میں شافعیہ اور معتمد مذہب میں حنابلہ کا قول ہے کہ بچہ کا ودیعت قبول کرنا صحیح نہ ہوگا، خواہ وہ باشعور ہو یا باشعور نہ ہو، اس لئے کہ ودیعت رکھنے کا مقصد حفاظت کرنا ہے، اور بچہ اس کا اہل نہیں ہے۔

لہذا اگر کوئی شخص کسی بچہ کے پاس کوئی ودیعت رکھ دے اور وہ اس کے پاس تلف ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، خواہ اس کی حفاظت کرے یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے، اس لئے کہ اس کا حفاظت کی ذمہ داری قبول کرنا صحیح نہیں ہے، تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسے سامان کو کسی ایسے بالغ کے پاس چھوڑ دے جو اس کی حفاظت کی ذمہ داری نہ لے اور وہ ضائع ہوجائے[۱]۔

لیکن اگر ودیعت قبول کرنے والا بچہ، کھا کر یا کسی دوسرے طریقہ سے اس کو تلف کردے تو اس کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

اکثر مالکیہ، مذہب میں معتمد قول کے مطابق حنابلہ، ایک قول میں شافعیہ اور ابن المنذر کا مذہب ہے کہ اس پر ضمان لازم نہ ہوگا[۲]، انہوں نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ مالک نے اس کو اس پر مسلط کیا ہے تو ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی چیز اس کے ہاتھ فروخت

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۳، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی علیہ ۲/ ۲۵۳۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۶۶، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۱۵، شرح منتہی الإ رادات ۲/ ۴۵۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۵، کفایۃ الطالب الربانی و حاشیۃ العدوی علیہ ۲/ ۲۵۳، میارۃ علی تحفۃ ابن عاصم ۲/ ۱۸۹، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۴، کشاف القناع ۴/ ۱۸۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۳۸، درر الحکام ۲/ ۲۲۹، مادہ (۷۷۶) من المجلۃ العدلیہ۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۹۷، شرح منتہی الإ رادات ۲/ ۴۵۰، المغنی ۹/ ۲۷۹، أسنی المطالب ۳/ ۷۵، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۲۵، التاج والإکلیل ۵/ ۲۶۷، المہذب ۱/ ۳۶۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۵، میارۃ علی التحفۃ و حاشیۃ الحسن بن علیہ رحال ۲/ ۱۸۹، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی علیہ ۲/ ۲۵۳، مجلۃ الأحکام الشرعیہ علی مذہب احمد: مادہ (۱۳۷۲)۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۵، میارۃ علی التحفۃ ۲/ ۱۸۹، الإشراف علی مذاہب أہل العلم لابن المنذر ۱/ ۲۶۵، کشاف القناع ۴/ ۱۹۷، المغنی ۹/ ۲۷۹، نیز دیکھئے: مجلۃ الأحکام الشرعیہ علی مذہب احمد: مادہ (۱۳۷۲)۔

کرے یا اس کو بطور قرض دے اور اس کو قبضہ دلا دے پھر وہ اس کو تلف کردے تو اس پر اس کا ضمان لازم نہ ہوگا۔

نیز سامان کے مالک نے ایسے شخص کو سامان پر مسلط کیا ہے جو محجور علیہ ہے (جس کو تصرف کرنے سے منع کیا گیا ہے) اور اگر محجور علیہ ضامن ہو تو اس کو تصرف سے روکنے کا فائدہ ہی نہیں رہ جائے گا، البتہ مالکیہ میں سے لخمی وغیرہ نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جبکہ بچہ ودیعت کو ایسے کام میں خرچ کرے جو اس کے لئے ضروری ہو اور اس کو اس سے کوئی چارہ کار نہ ہو اور اس کے پاس مال بھی ہو، انہوں نے کہا: اس وقت اس سے اس کی تلف کردہ چیز یا جس چیز سے اپنے مال کی حفاظت کی ہے دونوں میں کم کا تاوان لے گا[(۱)]۔

اصح قول میں شافعیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس حالت میں بچہ ضامن ہوگا، یہ اس لئے کہ اس کے ودیعت قبول کرنے کا اعتبار نہ ہوگا، اور وہ اہل ضمان میں سے ہے، تو یہ ایسا ہوگا جیسے اگر دوسرے کا مال ودیعت قبول کئے بغیر اور اتلاف پر مسلط کئے بغیر اس کو تلف کردے[(۲)]۔

ابن قدامہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ ودیعت رکھنے سے قبل جس چیز کو تلف کرنے کا ضامن ہوگا، ودیعت رکھنے کے بعد بھی اس کا ضامن ہوگا، جیسے بالغ، اور ودیعت رکھنے والے نے اس کو ودیعت کے تلف کرنے پر مسلط نہیں کیا ہے بلکہ اس نے تو اس سے صرف حفاظت کرنے کا مطالبہ کیا ہے[(۳)]۔

سیوطی نے ''الاشباہ والنظائر'' میں اس مسئلہ میں تلف کرنے اور تلف ہوجانے کے درمیان حکم میں فرق کی بنیاد بیان کرتے ہوئے کہا: قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص تلف کرنے کی وجہ سے ودیعت کا ضامن ہوگا وہ کوتاہی کرنے کی وجہ سے بھی اس کا ضامن ہوگا، البتہ باشعور بچہ اظہر قول کے مطابق تلف کرنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، کوتاہی کرنے کی وجہ سے قطعاً ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ کوتاہی کرنے والا تو وہ ہے جس نے اس کے پاس ودیعت رکھی ہے[(۱)]۔

دوم: حنفیہ کا مذہب ہے: اگر باشعور بچہ کو تجارت کی اجازت ہو تو اس کا ودیعت کو قبول کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ حفاظت کرنے کا اہل ہے[(۲)]۔ کاسانی نے کہا: کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ولی نے اس کو اجازت دی ہے، اگر وہ حفاظت کرنے کا اہل نہ ہو تو اس کو اجازت دینا بیوقوفی ہوگی، لیکن جس بچہ کو تصرف کرنے سے روک دیا گیا ہو اس کا ودیعت قبول کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ عادۃً مال کی حفاظت نہیں کرتا ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اس سے اس کا مال روک لیا گیا ہے[(۳)]۔

المجلۃ العدلیہ کے دفعہ (۷۷۶) میں ہے: باشعور بچہ کو اگر تصرف کرنے کی اجازت ہو تو اس کا ودیعت رکھنا اور ودیعت کو قبول کرنا صحیح ہوگا، لہذا اگر محجور (تصرف سے روکا گیا) بچہ ودیعت قبول کرے اور وہ اس کے قبضہ میں ضائع ہوجائے تو امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس پر ضمان نہ ہوگا، لیکن اگر وہ اس کو ہلاک کردے تو امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک اس پر ضمان نہ ہوگا، اور ان دونوں کا ہی قول مذہب میں معتمد ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک

(۱) میارۃ علی التحفہ ۲/۱۸۹، التاج والإکلیل ۵/۲۶۷، الزرقانی علی خلیل ۶/۱۲۵۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۷/۱۰۴، أسنی المطالب ۳/۷۵، روضۃ الطالبین ۶/۳۲۵، الإنصاف ۶/۳۳۶۔

(۳) المغنی ۹/۲۷۹، الإنصاف ۶/۳۳۶-۳۳۷۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۴۶۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۲۰۷، الفتاوی الہندیہ ۴/۳۳۸، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/۲۴۱۔

(۳) البدائع ۶/۲۰۷۔

ضامن ہوگا(۱)۔

امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے پاس ودیعت کا رکھنا صحیح ہوتو ودیعت کو ہلاک کرنا موجب ضمان ہوگا اور اگر صحیح نہ ہوتو گویا ودیعت نہیں رکھی گئی، لہذا اس معاملہ کے بعد کا حال ویسا ہی ہوگا جیسے اس کے قبل کا حال ہوگا، اور اگر معاملہ کے قبل اس کو ہلاک کردے تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

طرفین کے قول کی وجہ: محجور (پابند) بچہ کے پاس ودیعت رکھنا، معنوی طور پر مال کو ہلاک کرنا ہے، تو بچہ کا فعل، ایسے مال کو ہلاک کرنا ہوگا جو صورت کے اعتبار سے موجود ہو لیکن معنوی اعتبار سے ہلاک شدہ ہو، لہذا وہ مال قابل ضمان نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے مال اس کے ہاتھ میں رکھ دیا تو اس نے ایسے شخص کے ہاتھ میں مال کو رکھا ہے جو عادۃً اس کی حفاظت نہیں کرتا ہے، اور نہ شرعاً اس کی حفاظت کرنا اس پر لازم ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ودیعت کی حفاظت کرنا شرعاً اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ بچہ اس کا اہل نہیں ہے کہ اس پر احکام واجب ہوں، اس کی دلیل کہ وہ عادۃً ودیعت کی حفاظت نہیں کرتا یہ ہے کہ اس سے اس کا مال روک لیا گیا ہے، اور اگر وہ عادۃً مال کی حفاظت کرنے والا ہوتا تو اس کا مال اس کو دے دیا جاتا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ انَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"(۲) (تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)، اس سے وہ اجازت یافتہ سے الگ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ وہ عادۃً مال کی حفاظت کرتا ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے ہیں کہ اس کو اس کا مال دے دیا جاتا ہے اور اگر عادۃً اس کی طرف سے حفاظت کرنا نہ پایا جاتا تو اس کو دینا بیوقوفی

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۳۳۸، درر الحکام ۲/ ۲۲۹، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۴۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

ہوتی(۱)۔

سوم: مالکیہ میں سے ابن رشد کا قول ہے کہ باشعور بچہ کا وکیل بننا صحیح ہے تو ودیعت کی حفاظت کے لئے اس کا دوسرے کے لئے امین بننا بھی صحیح ہوگا(۲)۔

چہارم: ابن عرفہ مالکی کا قول ہے کہ ودیعت رکھنے اور اس کے قبول کرنے کے جواز کو دیکھتے ہوئے اس کی شرط رکھنے والے کی حاجت اور قبول کرنے کی طرف سے اس کی حفاظت کا غالب گمان ہونا ہے، لہذا جائز ہوگا کہ مالک کے قبضہ میں جس مال کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہو اس کو بچہ کے پاس ودیعت کے طور پر رکھ دیا جائے، جیسا کہ بعض علاقوں میں بعض ظالموں کے آجانے کے وقت اور دیہاتی قافلوں کا سامنا کرنے کے وقت ہوتا ہے وغیرہ، بشرطیکہ ودیعت رکھنے والے کو اس کا گمان غالب ہو کہ ودیعت قبول کرنے والے بچہ کے قبضہ میں اس کا مال محفوظ رہے گا(۳)۔

دوسری شرط: مودع کا متعین ہونا:

۱۴- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عقد ودیعت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ایجاب کے وقت، ودیعت قبول کرنے والا متعین ہو، لہذا کسی سامان کا مالک اگر ایک جماعت سے کہے: میں نے اس سامان کو تم میں سے کسی ایک کے پاس ودیعت رکھا، یا کہے: تم میں سے کوئی میرے لئے اس سامان کی حفاظت کرے، تو یہ معاملہ صحیح نہ ہوگا(۴)۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۷، إیثار الإنصاف فی آثار الخلاف لسبط ابن الجوزی/ ۲۶۵۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۵۳۔

(۳) حاشیۃ البنانی علی الزرقانی شرح خلیل ۶/ ۱۱۳، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۲۔

(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۰، نیز دیکھئے: مجلۃ الأحکام الشرعیۃ علی مذہب احمد: مادہ (۱۳۲۳)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ یہ شرط نہیں ہے [۱]، ابن نجیم کی البحر الرائق میں ہے جسے انہوں نے ''الخلاصۃ'' سے نقل کیا ہے: اگر کوئی شخص اپنی کتاب کسی قوم کے پاس رکھ دے اور وہ لوگ چھوڑ کر چلے جائیں اور وہ کتاب ضائع ہوجائے تو وہ سب ضامن ہوں گے، اور اگر ایک ایک کر کے جائیں تو آخر والا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ حفاظت کے لئے متعین ہوجائے گا، لہذا ضمان کے لئے بھی متعین ہوجائے گا [۲]۔

المجلۃ العدلیہ سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ دفعہ (۷۷۳) میں ہے: اگر کوئی شخص اپنا مال بطور ودیعت ایک جماعت کے پاس رکھ دے اور چلا جائے اور وہ لوگ اس کو دیکھ رہے ہوں، اور خاموش رہیں تو وہ مال ان سب کے پاس ودیعت ہوگا، اور اگر وہ یکے بعد دیگرے کھڑے ہوں اور اس مال کو چھوڑ کر چلے جائیں تو اس وقت چونکہ ان میں سب سے آخر میں رہنے والے کے لئے حفاظت متعین ہوگا، اس لئے صرف آخری شخص کے پاس وہ مال ودیعت رہ جائے گا۔

حنفیہ نے اس صورت میں دلالت فعلی سے ایجاب وقبول کے ذریعہ ودیعت رکھنے کا اعتبار کیا ہے، اس لئے اس صورت میں ان سب کے نزدیک اس کی وجہ سے مال ودیعت ہوجاتا ہے، لہذا اگر وہ سب ایک ساتھ اس جگہ کو چھوڑ دیں تو اشتراک کی وجہ سے سب ضامن ہوں گے، یعنی بدل ضمان ان لوگوں پر جو کھڑے ہوئے اور چلے گئے برابر برابر تقسیم کیا جائے گا، لیکن اگر ان لوگوں نے ودیعت کے طور پر رکھے ہوئے مال کو دیکھا اور خاموش رہے، اس کے بعد یکے بعد دیگرے اس جگہ کو چھوڑا تو ان میں سے جو آخر میں باقی رہے گا وہ حفاظت کے لئے متعین ہوجائے گا اور وہ مال صرف اس کے پاس بطور ودیعت رہ جائے گا، لہذا اگر وہ آخری شخص بھی اس جگہ کو چھوڑ دے گا اور مال ضائع ہوجائے گا تو صرف اس پر ضمان لازم ہوگا [۱]۔

سوم: بطور ودیعت رکھا ہوا سامان:

بطور ودیعت رکھے گئے سامان میں کیا شرائط ہیں، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کا مال ہونا:

۱۵ - حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ بطور ودیعت رکھے ہوئے سامان کا مال ہونا شرط ہے، لہذا جو شئی مال نہ ہو جیسے مردار اور خون وغیرہ، اس کے بارے میں ودیعت کا معاملہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا مال نہ ہونا اس کے منافی ہے کہ عقد ودیعت کے ذریعہ اس کے مالک کے لئے اس کی حفاظت مشروع ہو اور اس کو ایسی شرعی امانت سمجھا جائے جس کی حفاظت کرنا اس کے مالک کے لئے ودیعت قبول کرنے والے کے قبضہ میں رکھ کر واجب ہو [۲]۔

پھر حنفیہ نے کہا: ودیعت کی شرط مال کا اس لائق ہونا ہے کہ اس پر قبضہ ہو سکے، یہاں تک کہ اگر بدکے ہوئے اونٹ، فضا میں موجود پرندے اور سمندر میں گرے ہوئے مال کو ودیعت رکھے تو یہ ودیعت رکھنا صحیح نہ ہوگا۔ المجلۃ العدلیہ دفعہ (۷۷۵) میں ہے: ودیعت کا ایسا ہونا شرط ہے کہ اس پر ہاتھ رکھا جا سکے اور اس کو قبضہ میں لیا جا سکے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۳۸، مجمع الأنہر ۲/ ۳۳۷، رد المحتار ۴/ ۴۹۴۔
(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۷۳۔

---

(۱) درر الحکام ۲/ ۲۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۷۳، فتح القدیر (المیمنیہ) ۷/ ۴۵۱، الدر المختار ۴/ ۴۹۳، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۳۸، التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۰، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۵۲، نیز دیکھئے: مجلّہ العدلیہ: مادہ (۷۶۳، ۷۶۴)۔

اس کی علت انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ ودیعت رکھنا حفاظت طلب کرنے کا عقد ومعاملہ ہے، اور کسی چیز کی حفاظت اس پر قبضہ کے بغیر محال ہے، اور جب اس کے قبضہ میں لینے اور اس کی حفاظت کرنے کے ناممکن ہونے کی وجہ سے ودیعت قبول کرنے والے کے لئے اس کی حفاظت کی ذمہ داری لینا ممکن نہ ہو تو عقد ودیعت میں شرعاً اس کو مکلّف بنانا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ یہ دشوار ہے، یا اس کے حق میں محال ہے، کیونکہ تکلیف مالایطاق صحیح نہیں اور اس عقد ومعاملہ کا کوئی اعتبار نہیں جس کے نافذ کرنے کا کوئی تصور نہ ہو [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے عقد کے صحیح ہونے کے لئے ودیعت میں رکھے ہوئے سامان کے مال ہونے یا خاص ہونے کی شرط لگائی ہے، انہوں نے اس کو صرف مال ہونے کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے۔

اور مال ہونے کے اعتبار کی بنیاد پر انہوں نے صراحت کی ہے کہ شراب جوشئ غیر محترم ہے اور اسی طرح دوسرے محرمات اشیاء کا بطور ودیعت رکھنا درست نہیں ہے، کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔

اور خاص ہونے کے اعتبار کی بنیاد پر انہوں نے کہا: وہ چیز جو خاص ہو، جیسے مردار کی کھال جو دباغت نہ دی گئی ہو، گوبر اور قابل لحاظ شکاری کتا وغیرہ تو ان کو ودیعت رکھنا مال کی طرح جائز ہوگا، اس لئے کہ ایسی چیز کو جمع کرنا جائز ہے، اس کے برخلاف اس نجس شئ کے جسے جمع کرکے نہیں رکھا جاتا اور وہ کتا جس سے حفاظت یا شکار کا فائدہ نہیں اٹھایا جاتا اور آلات لہو ولعب کے اسباب کہ ان اشیاء کا ودیعت رکھنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ محترم نہیں ہیں اور ان کو ملک بنانا اور جمع کرکے رکھنا جائز نہیں ہے [۲]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۳۸، الدرالمنتقی ۲/ ۳۳۶، العنایۃ والکفایۃ علی الہدایہ ۷/ ۴۵۲، البحر الرائق ۷/ ۲۷۳، ردالمحتار ۴/ ۴۹۴۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۸۵، أسنی المطالب ۳/ ۷۴، ۷۵، تحفۃ المحتاج ۷/ ۹۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۴۔

جمہور فقہاء حنفیہ وشافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن عرفہ کا مذہب ہے کہ چیک اور دستاویزات کو ودیعت رکھنا صحیح ہوگا اس لئے کہ ان میں حقوق کا تذکرہ ہوتا ہے [۱]۔

بطور ودیعت رکھے گئے سامان کا منقول ہونا:

۱۶- مالکیہ میں سے ابن عرفہ کا مذہب ہے کہ ودیعت رکھے ہوئے سامان میں شرط ہے کہ اس کو منتقل کرنا ممکن ہو، لہذا زمین جائداد خارج ہوگی۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ شرط نہیں ہے لہذا ودیعت رکھے ہوئے سامان کا زمین جائداد یا منقول ہونا صحیح ہے [۲]۔

عقد ودیعت کے آثار:

۱۷- جب عقد ودیعت صحیح ہو تو اس پر تین آثار مرتب ہوں گے، ودیعت قبول کرنے والے کے پاس ودیعت کا امانت ہونا، اس پر اس کی حفاظت کا واجب ہونا اور مطالبہ کے وقت واپس کرنے کا لازم ہونا۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) التاج والإکلیل ومواہب الجلیل ۵/ ۲۵۰، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۳، میارۃ علی التحفۃ ۲/ ۱۸۸، حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی لمختصر خلیل ۶/ ۱۱۴، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۹، نیز دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۳، أسنی المطالب ۳/ ۷۸، القلیوبی ۳/ ۱۸۷، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۸۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۱، نیز دیکھئے: المدونہ ۱۵/ ۱۲۶، ۱۲۸، حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۶/ ۱۱۳، الدر المختار مع ردالمحتار ۴/ ۴۹۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۴، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۱۔

اول: ودیعت کا امانت ہونا:

۱۸ - جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، معتمد قول میں حنابلہ، ثوری، اوزاعی، نخعی، ربیعہ اور قاضی شریح وغیرہ کا مذہب ہے کہ ودیعت، ودیعت قبول کرنے والے کے قبضہ میں امانت ہوگی، لہذا اگر اس کی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اگرچہ ودیعت اس کے مال کے درمیان رکھی ہو اور ودیعت کے ساتھ اس کے مال کا کوئی حصہ ضائع نہ ہو[۱]۔

ابن المنذر نے کہا: اکثر اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ اگر ودیعت قبول کرنے والا، ودیعت کو محفوظ کردے پھر اس کی طرف سے زیادتی کے بغیر تلف ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا[۲]۔

لیکن اگر ودیعت قبول کرنے والا اس کے حق میں زیادتی کرے یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دوسرے کے مال کو تلف کرنے والا ہے، لہذا اس کا ضامن ہوگا جیسے اگر وہ ودیعت قبول کئے بغیر اس کو تلف کردے[۳]۔

فقہاء نے اس کے امانت ہونے پر، سنت، صحابہ کے اقوال، اجماع اور عقل سے استدلال کیا ہے۔

سنت میں وہ حدیث ہے جو حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے مروی

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۷۳، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۰۸، رد المحتار ۴/ ۴۹۴، التفریع لابن الجلاب ۲/ ۲۶۹، الکافی لابن عبد البر ص ۴۰۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۰، التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۰، شرح الزرقانی ۶/ ۱۱۴، الأم ۴/ ۶۲، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۱، أسنی المطالب ۳/ ۷۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۰، المبدع ۵/ ۲۳۳، کشاف القناع ۴/ ۱۸۶، المغنی ۹/ ۲۵۷۔

(۲) الإشراف علی مذاہب أہل العلم لابن المنذر ۱/ ۲۵۱۔

(۳) المغنی ۹/ ۲۵۸۔

ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من أودع وديعة فلا ضمان عليه**"[۱] (جس شخص کے پاس کوئی ودیعت رکھی جائے تو اس پر ضمان نہ ہوگا)۔

نیز وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ليس على المستعير غير المغل ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان**"[۲] (عاریت پر لینے والا جو خیانت نہ کرے اس پر ضمان نہیں اور نہ اس ودیعت قبول کرنے والے پر ضمان ہے جو خیانت نہ کرے)، مغل کا معنی خیانت کرنے والا ہے۔

صحابہ کے اقوال میں: وہ اثر ہے جو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت جابرؓ سے منقول ہے کہ ودیعت، ودیعت قبول کرنے والے کے قبضہ میں امانت ہوتی ہے[۳]۔

رہا اجماع تو تمام ممالک کے فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ ودیعت، ودیعت قبول کرنے والے کے قبضہ میں امانت ہوتی ہے۔

دلیل عقلی یہ ہے کہ ودیعت قبول کرنے والا صرف اس کے مالک کے لئے اس کی حفاظت کرتا ہے، لہذا اس کا قبضہ مالک کے قبضہ کی طرح ہوگا[۴]۔

(۱) حدیث: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۲/ ۴۲ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو اس میں دو راویوں کے ضعیف ہونے کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "ليس على المستعير غير المغل ضمان......" کی روایت دار قطنی (۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور لکھا ہے کہ اس میں دو ضعیف راوی ہیں۔

(۳) التلخیص الحبیر ۳/ ۹۸۔

(۴) أسنی المطالب ۳/ ۷۶، المہذب ۱/ ۳۶۶۔

نیز یہ کہ اس نے اس کے مالک کی اجازت سے اس پر قبضہ کیا ہے، اور یہ تملیک اور وثیقہ کے طور پر نہیں ہے، لہذا اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ ضمان کا کوئی سبب نہیں ہے (۱)۔

نیز اس لئے کہ ودیعت کی حفاظت میں اصل یہ ہے کہ وہ ودیعت قبول کرنے والے کی طرف سے ایک بھلائی واحسان ہے، لہذا اگر کسی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر اس کو ضامن قرار دیا جائے گا تو لوگ اس کو قبول کرنے سے پرہیز کریں گے، اور اس سے گریز کریں گے اور اس میں مسلمانوں کے مصالح کو ضائع کرنا لازم آئے گا، اس لئے کہ اس کی ضرورت ہوتی ہے (۲)۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر ودیعت اس کے مال کے درمیان سے تلف ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا (۳)، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے حضرت انس بن مالکؓ کو اس ودیعت میں ضامن قرار دیا جو ان کے مال کے درمیان سے ضائع ہوگئی (۴)۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: ودیعت قبول کرنے والے کے قبضہ میں ودیعت کے امانت ہونے اور اس کی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر ضمان کے نہ ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا خواہ اجرت پر ہو یا بلا اجرت ہو، یعنی ودیعت میں اجرت کا لینا امانت یا اس میں ضمان کے کسی حکم کو نہیں بدلے گا (۵)۔

(۱) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۱۲۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۵۷، المہذب ۱/ ۳۶۶۔
(۳) المغنی ۹/ ۲۵۷، کشاف القناع ۴/ ۱۸۶، المبدع ۵/ ۲۳۴۔
(۴) اثر حضرت عمر بن الخطاب کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۶/ ۲۸۹) میں کی ہے۔
(۵) میارۃ علی التحفہ ۲/ ۱۹۵، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۳/ ۷۶، تحفۃ المحتاج للہیتمی ۷/ ۱۰۵۔

لیکن حنفیہ نے کہا ہے کہ ودیعت اجرت کے ساتھ ہو یا بغیر اجرت کے ہو ان دونوں حالتوں میں ضمان کے موجبات میں فرق ہوگا، اس کے باوجود کہ دونوں حالتوں میں ودیعت کو ودیعت قبول کرنے کے قبضہ میں امانت قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: ودیعت اگر ایسے اسباب کی وجہ سے تلف ہوجائے جن سے بچنا ممکن نہ ہو جیسے عام آگ لگی، عام سیلاب اور غلبہ پالینے والے چور تو ودیعت قبول کرنے والے پر ضمان نہ ہوگا، خواہ ودیعت اجرت پر ہو یا مفت بلا اجرت ہو۔

لیکن اگر ایسے سبب کی وجہ سے ہلاک ہو جس سے بچنا ممکن ہو تو دیکھا جائے گا، اگر بغیر اجرت کے ہو تو ودیعت قبول کرنے والے پر ضمان نہ ہوگا، اور اگر اجرت کے ساتھ ہو تو وہ ضامن ہوگا (۱)۔

مجلۃ العدلیہ دفعہ (۷۷۷) میں ہے: ودیعت، ودیعت قبول کرنے والے کے قبضہ میں امانت ہے، لہذا اگر اس کے کسی عمل یا زیادتی یا حفاظت میں کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا، البتہ اگر ودیعت رکھنا، اس کی حفاظت پر اجرت لے کر ہو اور کسی ایسے سبب سے ہلاک ہوجائے، یا ضائع ہوجائے جس سے بچنا ممکن ہو تو ودیعت قبول کرنے والے پر اس کا ضمان لازم ہوگا۔

اس صورت میں ان کے نزدیک، اجرت پر ودیعت قبول کرنے والے کو ضامن قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں حفاظت کرنا اس پر ایک حق لازم ہے، اس لئے کہ اس کو حفاظت کے قصد سے اجرت پر لیا گیا ہے، کیونکہ یہ معاملہ، حفاظت کا عقد ومعاملہ ہے، اور اس میں اجرت حفاظت کے مقابلہ میں ہے، اور سامان اجیر (کرایہ

(۱) الدر المنتقی ۲/ ۳۳۸، الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۴۹۴، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۴۳، درر الحکام ۲/ ۲۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۰، البحر الرائق ۷/ ۲۷۳۔

والے) کے قبضہ میں ہے[۱]۔

ودیعت کے امانت ہونے کے قول پر درج ذیل مسائل متفرع ہوں گے۔

الف- ودیعت میں ضمان کے ہونے یا نہ ہونے کی شرط لگانا:

۱۹-اگر ودیعت کا مالک ودیعت قبول کرنے والے پر اس کے ضمان کی شرط لگائے اور وہ اس کو قبول کرلے، یا وہ ودیعت رکھنے والے سے کہے: میں اس کا ضامن ہوں، پھر وہ اس کی زیادتی یا حفاظت میں کسی کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے یا چوری ہوجائے تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ امین پر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے، اور جس معاملہ کی اصل امانت ہو اس کو شرط کے ذریعہ قابل ضمان بنانا صحیح نہ ہوگا، جیسے مضاربت، شرکت اور وکالت کا مال، یہی جمہور اہل علم، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، ثوری، اسحاق اور ابن المنذر وغیرہ کا قول ہے[۲]۔

فقہاء نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ شرط عقد کے تقاضا کے خلاف اور اس کے حکم کو ختم کرنے والی ہے، لہذا معتبر نہ ہوگی۔

زرقانی نے کہا: اس کے ضمان کی شرط لگانا اس کو اس کی حقیقت سے نکال دے گا، اور یہ اس کے لازمی حکم کے خلاف ہوگا[۳]، ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کے ضمان کی شرط لگائی ہے، جس کے ضمان کا کوئی سبب نہیں ہے، لہذا ضمان اس پر لازم نہ ہوگا، جیسے اگر اس چیز کے ضمان کی شرط لگائی جائے جو اس کے مالک کے قبضہ میں تلف ہوجائے[۱]۔

عبید اللہ بن الحسن العنبری سے منقول ہے کہ انہوں نے اس سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ شرط کی وجہ سے اس کا ضمان واجب ہوگا[۲]۔

اور اگر اس شرط پر ودیعت رکھے کہ ودیعت رکھنے والا اگر اس پر زیادتی کرے گا یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے گا تو اس پر ضمان نہ ہوگا، تو حنفیہ وشافعیہ کا کہنا ہے کہ یہ شرط صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ ایسی چیز سے بری کرنا ہے جو ابھی واجب نہیں ہوئی ہے اور یہ صحیح و فاسد دونوں قسم کی ودیعت میں ہوگا[۳]۔

ب- ودیعت کے ہلاک ہونے کے بارے میں ودیعت قبول کرنے والے کے قول کا قبول کیا جانا:

۲۰-ودیعت قبول کرنے والے کے قبضہ میں، ودیعت کے امانت ہونے پر فقہاء نے یہ تفریع کی ہے کہ اگر وہ اپنی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر اس کے ہلاک ہوجانے یا ضائع ہوجانے کا دعوی کرے اور مالک اس کی تکذیب کرے تو اس کی ذات کے بری ہونے میں اس کا قول قبول کیا جائے گا، خواہ بینہ کے ساتھ اس پر قبضہ کیا ہو یا بغیر بینہ کے، حنفیہ ومالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۴]۔

کاسانی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ مالک اس پر ایک

---

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۴۳، رد المحتار ۴/ ۴۹۴۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۷۴، مجمع الأنہر ۲/ ۳۳۸، الدر المختار ۴/ ۴۹۴، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۱۷، المہذب ۱/ ۳۶۶، الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۴۲، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۱، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۶۶، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۳/ ۷۶، المغنی ۹/ ۲۵۸، کشاف القناع ۴/ ۱۸۷۔

(۳) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۷۔

(۱) المغنی ۹/ ۲۵۸۔

(۲) الإشراف للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۴۲، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۶۶۔

(۳) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۱۷، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۳/ ۷۶۔

(۴) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۲۴، البدائع ۶/ ۲۱۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۷، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۹، المقدمات الممہدات ۲/ ۴۵۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۰، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۵۴، التفریع لابن الجلاب ۲/ ۲۷۰،

عارضی امر کا دعوی کرتا ہے اور وہ دعوی تعدی ہے اور ودیعت قبول کرنے والا امانت کے حال سے استصحاباً استدلال کرتا ہے، لہذا وہ اصل سے استدلال کرنے والا ہوگا، اس لئے اس کا قول معتبر ہوگا، مگر قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، کیونکہ تہمت موجود ہے، لہذا تہمت کو دور کرنے کے لئے اس سے حلف لیا جائے گا[۱]۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر کسی سبب ظاہر کی بنا پر ودیعت کے تلف ہونے کا دعوی کرے، جیسے آگ لگنا، ڈوبنا اور لوٹ پاٹ تو اس کا قول اس وقت تک قبول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس علاقہ میں اس سبب کے پائے جانے پر بینہ قائم نہ کردے[۲]، لہذا اگر بینہ نہ قائم کرسکے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس پر بینہ قائم کرنا دشوار نہ ہوگا، اور اصل اس کا ضمان نہ ہونا ہے۔

لیکن اگر کسی پوشیدہ سبب سے ہلاک ہونے کا دعوی کرے، جیسے چوری اور کھوجانا یا کوئی سبب بیان نہ کرے تو ودیعت کے ہلاک ہونے کے بارے میں اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس پر بینہ قائم کرنا دشوار ہے، لہذا اگر اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا تو لوگ ودیعت قبول کرنے سے گریز کریں گے، حالانکہ اس کی ضرورت ہے[۳]۔

جہاں تلف کے دعوی میں ودیعت کے قبول کرنے والے کا قول معتبر ہوگا تو کیا اس کے قسم کے بغیر صرف اس کے قول پر اکتفاء کیا جائے گا، یا اس کے ساتھ اس کی قسم بھی ضروری ہوگی؟ اس بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء، حنفیہ، شافعیہ، غیر مشہور میں مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ اس کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا[۱]، کاسانی نے کہا: اس لئے کہ تہمت موجود ہے، لہذا تہمت کو دور کرنے کے لئے حلف لیا جائے گا[۲]۔

دوم: امام احمد سے ایک روایت میں ان کا قول ہے کہ اس کے تلف ہونے کے دعوی میں قسم کے بغیر اس کی تصدیق کی جائے گی[۳]۔

سوم: مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ جو متہم ہوگا صرف اسی سے حلف لیا جائے گا دوسرے سے نہیں لیا جائے گا[۴]۔

عدوی نے کہا: مشہور قول کے مطابق کہ صرف متہم سے حلف لیا جائے گا یہ اس وقت ہے جبکہ دعوی، دعوی تحقیق نہ ہو، دعوی تحقیق میں متہم اور غیر متہم کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جائے گا، لہذا جو دعوی اتہام صرف متہم پر ہوگا، اس میں محض قسم سے انکار کی وجہ سے ضمان ہوگا اور اس دعوی تحقیق میں جو متہم پر منحصر نہ ہو ودیعت رکھنے والے کے حلف کے بعد تاوان لیا جائے گا[۵]۔

الکافی لابن عبد البر رص ۴۰۲، التاج والإکلیل ۵ / ۲۶۴، میارۃ علی تحفۃ ابن عاصم ۲ / ۱۹۰، الزرقانی علی خلیل ۶ / ۱۲۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۶ / ۲۱۱۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۷ / ۱۲۶، أسنی المطالب ۳ / ۸۵، کشاف القناع ۴ / ۱۹۹۔

(۳) روضۃ الطالبین ۶ / ۳۴۶، أسنی المطالب ۳ / ۸۵، المہذب ۱ / ۳۶۹، تحفۃ المحتاج ۷ / ۱۲۶، شرح منتہی الإرادات ۲ / ۴۵۶، کشاف القناع ۴ / ۱۹۹۔

(۱) التفریع لابن الجلاب ۲ / ۲۷۰، الإشراف لابن المنذر ۱ / ۲۵۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۹، روضۃ القضاۃ ۲ / ۶۲۴، الفتاوی الہندیہ ۴ / ۳۵۷، البدائع ۶ / ۲۱۱، العقود الدریہ لابن عابدین ۲ / ۷۳، المبدع ۵ / ۲۴۲، شرح منتہی الإرادات ۲ / ۴۵۵، المغنی ۹ / ۲۷۳، کشاف القناع ۴ / ۱۹۹، أسنی المطالب ۳ / ۸۵، تحفۃ المحتاج ۷ / ۱۲۶، روضۃ الطالبین ۶ / ۳۴۶، المہذب ۱ / ۳۶۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۶ / ۲۱۱۔

(۳) المبدع ۵ / ۲۴۲۔

(۴) کفایۃ الطالب الربانی ۲ / ۲۵۴، التاج والإکلیل ومواہب الجلیل ۵ / ۲۶۴، الزرقانی علی خلیل ۶ / ۱۲۳۔

(۵) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲ / ۲۵۴، نیز دیکھئے: مواہب الجلیل ۵ / ۲۶۴، الزرقانی علی خلیل وحاشیۃ البنانی علیہ ۶ / ۱۲۳، دعوی تحقیق وہ دعوی

ج - ودیعت کے واپس کرنے کے بارے میں ودیعت قبول کرنے والے کی بات ماننا:

۲۱ - اگر ودیعت قبول کرنے والا دعوی کرے کہ اس نے ودیعت اس کے مالک کو واپس کردیا ہے- شافعیہ نے اس کی تعبیر یہ کی ہے کہ اس نے ودیعت امانت رکھنے والے کو واپس کردیا ہے- تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، ثوری، اسحاق، مالکیہ میں سے ابن القاسم جن سے اصبغ نے نقل کیا ہے وغیرہ، سب کا مذہب ہے کہ ودیعت قبول کرنے والے کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا(۱)۔

شافعیہ میں قاضی ابو الطیب نے کہا: اس لئے کہ جس طرح تلف ہونے کے بارے میں یقینی طور پر اس کی تصدیق کی جائے گی تو اسی طرح واپس کرنے کے بارے میں بھی تصدیق کی جائے گی(۲)، صاحب المہذب نے کہا: اس لئے کہ اس نے سامان کو اس کے مالک کی منفعت کے لئے لیا ہے، لہذا واپس کرنے میں اس کا قول معتبر ہوگا(۳)۔

اگر ودیعت قبول کرنے والے نے بینہ کے بغیر اس پر قبضہ کیا ہو تو اس بارے میں مالکیہ نے ان حضرات کی موافقت کی ہے، لیکن اگر بینہ کے ساتھ اس پر قبضہ کیا ہے اور بینہ کا مقصد وثیقہ لینا ہو تو ان کا کہنا ہے کہ اس کے مالک کو واپس کرنے کے سلسلہ میں اس کا قول بینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا(۱)، قاضی عبد الوہاب بغدادی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے: اس لئے کہ جب اس نے اس پر گواہ بنایا اور اس سے وثیقہ حاصل کیا تو اس نے اس کو حفاظت کے بارے میں امین بنایا، واپس کرنے کے بارے میں نہیں، لہذا جب وہ اس کی واپسی کا دعوی کرے گا تو اس چیز سے اپنی براءت کا دعوی کرے گا جس میں اس کو امین نہیں بنایا گیا ہے، لہذا بینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، نیز اس لئے کہ یہی تو اس پر گواہ بنانے کا فائدہ ہے، اگر ہم اس کو بھی ختم کردیں تو اس کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہ جائے گا(۲)۔

ایک روایت کے مطابق امام احمد نے اس تقسیم وتفصیل میں مالکیہ کے ساتھ موافقت کی ہے، البتہ اس صورت میں جبکہ ودیعت قبول کرنے والا بینہ کے ساتھ ودیعت پر قبضہ کرے، بینہ میں یہ قید نہیں لگائی ہے کہ اس کا مقصد وثیقہ لینا ہو(۳)، ابن رجب نے کہا: ابن عقیل نے اسی پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ بینہ کے ذریعہ ثابت شدہ حقوق کے دفع کرنے پر گواہ بنانا واجب ہے، لہذا اس کو چھوڑنا کوتاہی کرنا ہوگا اور اس لئے اس میں ضمان واجب ہوگا(۴)۔

شافعیہ نے کہا: اگر ودیعت قبول کرنے والا، امانت رکھنے والے کے علاوہ کسی دوسرے کو واپس کرنے کا دعوی کرے، جیسے یہ کہ اس کے وارث کو دیا ہے یا ودیعت قبول کرنے والے کا وارث اس کی

= ہے جس میں مدعی دعوی والی شیٔ کی صفت اور اس کی مقدار جاننے کا دعوی کرے، مثلاً کہے: مجھے یقین ہے کہ تیرے پاس میرا ایک دینار یا ایک کپڑا ہے، جس کی صفت یہ ہے (حاشیۃ العدوی مع کفایۃ الطالب الربانی ۳۱۲/۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۱۱/۶، العقود الدریۃ لابن عابدین ۷۹/۲، المبسوط للسرخسی ۱۱۳/۱۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۲۸، المہذب ۳۶۹/۱، کفایۃ الأخیار ۱۰/۲، تحفۃ المحتاج ۱۲۶/۷، أسنی المطالب ۸۵/۳، روضۃ الطالبین ۳۴۶/۶، کشاف القناع ۱۹۸/۴، شرح منتہی الإرادات ۴۵۵/۲، المغنی ۲۷۳/۹، المبدع ۲۴۲/۵، الإشراف لابن المنذر ۲۵۴/۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۹، المقدمات الممہدات ۴۵۹/۲، بدایۃ المجتہد ۳۱۰/۲۔

(۲) کفایۃ الأخیار ۱۰/۲۔

(۳) المہذب للشیرازی ۳۶۹/۱۔

(۱) مواہب الجلیل ۲۶۴/۵، الزرقانی علی خلیل ۱۲۳/۶، میارۃ علی التحفۃ ۱۹۰/۲، التفریع لابن الجلاب ۲۷۰/۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۹، کفایۃ الطالب الربانی ۲۵۳/۲، بدایۃ المجتہد ۳۱۰/۲، التاج والإکلیل ۲۶۴/۵۔

(۲) الإشراف علی مسائل الخلاف ۴۱/۲۔

(۳) المبدع ۲۴۲/۵، إعلام الموقعین ۸/۴، القواعد لابن رجب رص ۶۲۔

(۴) القواعد لابن رجب رص ۶۲۔

طرف سے ودیعت کے مالک کو واپس کرنے کا دعوی کرے، یا ودیعت قبول کرنے والا اپنے سفر کے وقت کسی ایسے امین کے پاس ودیعت رکھ دے جس کو مالک نے متعین نہ کیا ہو اور وہ امین مالک کے پاس لوٹا دینے کا دعوی کرے تو مذکورہ تمام لوگوں سے بینہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اصل واپس نہ کرنا ہے، اور مالک نے اس کو امین نہیں بنایا ہے۔

لیکن اگر ودیع کا وارث دعوی کرے کہ اس کے مورث نے ودیعت رکھنے والے کو واپس کر دیا ہے یا وہ اس کے مورث کے قبضہ میں تلف ہوگئی ہے یا خود اس کے قبضۂ واپسی پر قادر ہونے سے قبل بغیر کسی کوتاہی کے تلف ہوگئی ہو تو اس کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ وہ وارث کے قبضہ میں نہ جانا، اور ان دونوں کا زیادتی نہ کرنا ہے[۱]۔

د- ودیعت کے منافع کا اس کے مالک کی ملک ہونا:

۲۲ - اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، کہ ودیعت سے پیدا شدہ منافع خواہ متصل ہو یا منفصل اس کے مالک کے ہوں گے، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کا اضافہ ہیں اور وہ مودع کے قبضہ میں امانت ہوں گے[۲]۔

حنفیہ نے کہا: اگر اس کے پاس منافع کی کچھ مقدار جمع ہوجائے اور وہ اپنے قبضہ میں اس کے فاسد ہوجانے کا اندیشہ کرے اور ودیعت رکھنے والا غائب ہو، جیسے کہ اس کے پاس امانت رکھے ہوئے جانور کے دودھ کی ایک مقدار جمع ہوجائے یا امانت رکھے ہوئے انگور

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۶۔

(۲) دررالحکام ۲/ ۲۷۹، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۸۷، نیز دیکھئے: مجلۃ العدلیہ: مادہ (۷۹۸)، المنثور فی القواعد ۳/ ۳۵۲-۳۵۳، القواعد لابن رجب رص ۱۶ قاعدہ (۸۲)، المنتقی شرح الموطأ ۵/ ۲۸۱۔

کے پودے یا (عام) باغ کے پھل جمع ہوجائیں اور ان کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تو مودع ان زوائد کو حاکم کی اجازت سے ان کے مالک کے لئے فروخت کر دے گا[۱]۔

اگر مودع حاکم کی اجازت کے بغیر ان کو فروخت کر دے تو اگر ایسے شہر یا ایسی جگہ میں ہو کہ اس کے لئے حاکم کی طرف رجوع کرنا ممکن ہو تو ضامن ہوگا، لیکن اگر حاکم کی طرف رجوع کے ناممکن ہونے کی وجہ سے ان کو فروخت کر دے، جیسے مثلاً جنگل میں ہو تو اس کی بیع صحیح ہوگی اس وجہ سے کہ الضرورات تبیح المحظورات[۲] (ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں)۔

ھ- ودیعت کا نفقہ اس کے مالک پر واجب ہونا:

۲۳ - اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس ودیعت کو نفقہ وخوراک کی ضرورت ہو تو اس کا نفقہ واخراجات اس کے مالک پر واجب ہوں گے مودع پر واجب نہ ہوں گے[۳]، اب اگر اس کا مالک مودع کو اس پر خرچ کرنے کی اجازت دے دے تو وہ اس بارے میں اس کی طرف سے وکیل ہوجائے گا اور جو کچھ خرچ کرے گا اس سے واپس لے سکے گا، پس اگر مالک نے مال ودیعت پر خرچ نہیں کیا اور نہ ہی ودیع کو خرچ کرنے کی اجازت دی تو ودیع مالک سے خرچ کرنے کا مطالبہ کرے یا اس کو واپس کر دے، یا ودیع کو خرچ کرنے کی اجازت دے تا کہ وہ ودیع اس کا مطالبہ کر سکے[۴]،

(۱) دررالحکام ۲/ ۲۷۹، المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۱۲۶۔

(۲) ردالمحتار ۳/ ۵۰۱، دررالحکام ۲/ ۲۷۹، المبسوط ۱۱/ ۱۲۶۔

(۳) ردالمحتار ۴/ ۵۰۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۲، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: مادہ (۸۲۹)، مجلۃ الأحکام الشرعیہ علی مذہب أحمد: مادہ (۱۳۳۱)، مجلۃ العدلیہ: مادہ (۷۸۶) میں ہے: جس ودیعت میں نفقہ کی ضرورت ہو، جیسے گھوڑا اور گائے تو اس کا نفقہ اس کے مالک پر واجب ہوگا۔

(۴) کشاف القناع ۴/ ۱۸۹، المغنی ۹/ ۲۷۴۔

اور یہ سب اس وقت ہے جبکہ مالک حاضر ہو۔

اور اگر وہ غائب ہو تو اس پر خرچ کرنے کے سلسلہ میں مودع کے لئے جو کارروائی مناسب ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مودع، معاملہ حاکم کے سامنے پیش کرے گا اور اس وقت حاکم ودیعت کے مالک کے حق میں جو بہتر اور نفع بخش ہوگا اس کے اختیار کرنے کا حکم دے گا، اس لئے کہ رعایا کے بارے میں اس کا تصرف مصلحت کے ساتھ مربوط ہے، چنانچہ اگر ودیعت کو کرایہ پر دینا ممکن ہو تو مودع حاکم کی رائے سے اس کو کرایہ پر لگائے گا اور اس کی اجرت میں سے خرچ کرے گا اور اگر وہ کرایہ کے لائق نہ ہو تو اگر اس کو فروخت کر دینا اس کے مالک کے حق میں زیادہ بہتر ہو تو اس کو ثمن مثل سے فوراً فروخت کر دینے کا حکم دے گا اور اگر اس کو باقی رکھنا ہی زیادہ بہتر ہو تو اس کو تین دن تک اپنے مال سے اس پر خرچ کرنے کا حکم دے گا، اس امید پر کہ ہوسکتا ہے کہ مالک آ جائے اور اس دوران وہ نہ آ سکے تو اس کو فروخت کر دینے کا حکم دے دے گا۔

ودیعت اگر جانور ہو تو حنفیہ نے اس پر خرچ کرنے میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ اخراجات اس کی قیمت سے زائد نہ ہو جائیں، اگر زائد ہو جائیں گے تو مودع کو جانور کی قیمت کے بقدر ہی واپس لینے کا حق ہوگا، اس سے زائد کا نہیں [1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر مالک یا اس کا وکیل نہ ہو تو مودع حاکم کے پاس معاملہ پیش کرے گا تا کہ مالک کے نام پر مودع قرض لے سکے یا سامان ودیعت کو کرایہ پر لگا دے اور اجرت اس کی ضروریات پر خرچ کرے، یا اگر مناسب سمجھے تو اس کے کسی حصہ کو یا کل کو فروخت کر دے۔

اگر حاکم بھی موجود نہ ہو تو مودع مذکورہ صورتوں کے مطابق خود عمل کرے گا اور گواہ بنالے گا تا کہ واپس لے سکے اور اگر گواہ نہیں بنائے گا تو کسی صورت میں واپس نہ لے سکے گا، یہی معتمد قول ہے۔

امام الحرمین نے کہا: چارہ کی اتنی مقدار ہی مالک پر واجب ہوگی جس کے ذریعہ جانور کو تلف ہونے یا عیب دار ہونے سے بچایا جا سکے، وہ مقدار واجب نہ ہوگی جس سے موٹاپا حاصل ہو [1]۔

حنابلہ نے کہا: مودع معاملہ حاکم کے سامنے پیش کرے گا تا کہ اگر اس کے مالک کے پاس مال ہو تو اس کے مال سے اس پر خرچ کرنے کی اجازت دے، کیونکہ حاکم کو غائب آدمی کے مال پر ولایت حاصل ہوتی ہے، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو حاکم درج ذیل صورتوں میں سے جو غائب کے حق میں بہتر سمجھے اس پر عمل کرے گا، اس کو فروخت کر دے اور اس کی قیمت اس کے مالک کے لئے محفوظ رکھے یا اس کے کچھ حصہ کو فروخت کرے تا کہ باقی پر خرچ کرے، یا اس کو کرایہ پر لگا دے اور اس کی اجرت سے اس پر خرچ کرے، یا اس کے مالک کے نام پر قرض لے یا مودع کو اپنے مال سے اس پر خرچ کرنے کی اجازت دے تا کہ وہ اس کے مالک سے واپس لے سکے [2]۔

۲۴- اگر مودع حاکم کی اجازت کے بغیر ودیعت پر خرچ کرے تو کیا اخراجات اس کے مالک سے وصول کر سکتا ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول- حنفیہ و شافعیہ کا قول: وہ ودیعت کے مالک سے کچھ بھی واپس نہ لے سکے گا، اس لئے کہ وہ خرچ کرنے میں تبرع کرنے

(۱) ردالمحتار ۵۰۱/۴، النتف فی الفتاوی للسغدی ۵۸۱/۲، دررالحکام ۲۵۱/۲، ۲۵۲، شرح المجلۃ للأتاسی ۲۵۷/۳، مرشد الحیران: مادہ (۸۲۹)، مجلۃ العدلیہ: مادہ (۷۸۶)، الفتاوی الہندیہ ۳۶۰/۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۸۵/۳۔

(۲) کشاف القناع ۱۸۹/۴۔

والا (رضا کار) ہے، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی ملکیت پر اس کی اجازت کے بغیر خرچ کیا ہے[۱]۔

دوم: مالکیہ کا قول: اگر اس پر ایسا خرچ کرے گا جو اس کے لئے لازم ہو تو وہ اپنے اخراجات اس کے مالک سے وصول کرسکتا ہے، اگرچہ اس کی یا حاکم کی اجازت کے بغیر خرچ کرے، بشرطیکہ خرچ کرنا بینہ سے ثابت ہوجائے (۲)۔

سوم- حنابلہ کا قول: اگر حاکم سے اجازت لینے پر قادر نہ ہو اور اس کے مالک سے وصول کرنے کی نیت سے اس پر خرچ کرے اور واپس لینے پر گواہ بنالے تو اپنے اخراجات واپس لے سکتا ہے، ایک ہی قول ہے، اس لئے کہ عرف میں اس کو اس کی اجازت ہے، اور اگر اس کو کوئی حاکم نہ ملے تو اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ ہوگی۔

اگر حاکم سے اجازت لینے کے امکان کے باوجود وہ حاکم کی اجازت کے بغیر خرچ کرے گا تو کیا واپس لے سکے گا اس کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: وہ اسکو واپس لے سکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں عرف میں اس کو اجازت ہے، (دوم) واپس نہیں لے سکے گا، اس لئے کہ وہ حاکم سے اجازت نہ لے کر کوتاہی کرنے والا ہوگا، صحیح مذہب یہی ہے[۳]۔

دوم- مودع پر حفاظت کا واجب ہونا:

۲۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ودیعت کی حفاظت کرنا اور اس کو اس کے مالک کے لئے بچا کر رکھنا مودع پر واجب ہے، لہذا وہ اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے یا زیادتی کرے اور ودیعت ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا[۱]۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ مودع پر ودیعت کی حفاظت کے واجب ہونے کے لئے صرف ایجاب وقبول کافی نہ ہوگا جب تک کہ ودیعت پر اس کا قبضہ نہ ہوجائے، اس لئے کہ کسی شئ پر قبضہ کئے بغیر اس کی حفاظت کرنا محال ہے، انہوں نے کہا ہے: ودیعت پر قبضہ کی چند صورتیں ہیں، ودیعت رکھنے والا اس کو مودع کے سامنے یا اس کے گھر یا اس کی دوکان کے کسی حصہ میں رکھ دے اور وہ اس کو دیکھ کر خاموش رہے، یا مودع اس کو اشارہ کرے کہ یہاں رکھ دو[۲]۔

ودیع پر حفاظت کے واجب ہونے سے متعلق دو مسائل ہیں:

۲۶- پہلا مسئلہ: حفاظت کرنے کا طریقہ:

اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مودع پر واجب ہے کہ جس طرح اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح ودیعت کی حفاظت کرے اور دو حالتوں میں انہوں نے فرق کیا ہے:

(پہلی حالت): ودیعت رکھنے والا حفاظت کی جگہ متعین

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۵۰۱، الأم ۴/ ۶۳، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۶۲، الإقناع ۲/ ۴۰۵، درر الحکام ۲/ ۲۵۲، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: مادہ (۸۳۰)، المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۱۲۶۔

(۲) الکافی لابن عبد البر ۲/ ۱۳/۷، المدونہ ۱۵/ ۱۵۷۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۷۵، الإنصاف ۶/ ۳۲۰-۳۲۱۔

(۱) الدر المختار ۴/ ۴۹۴، البحر الرائق ۷/ ۲۷۳، المقدمات الممہدات ۲/ ۴۶۶، العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۵۴، أسنی المطالب ۳/ ۷۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۳۸، المغنی ۹/ ۲۵۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۰، کشاف القناع ۴/ ۱۸۷۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۱۹۴، المہذب للشیرازی ۱/ ۳۶۶، کفایۃ الأخیار للحصنی ۲/ ۱۰، الدر المختار مع ردالمحتار ۴/ ۴۹۴، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۴۱، البحر الرائق ۷/ ۲۷۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۰، مغنی المحتاج ۳/ ۸۰۔

کردے، جیسے اگر ودیع سے کہے: اس کو اس کمرے میں یا اس میں فلاں جگہ محفوظ کردو (ایک صورت میں)، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اسی جگہ میں اس کو محفوظ کرنا اس پر لازم ہوگا، اگر اس سے کم درجہ محفوظ کی طرف منتقل کردے گا تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ جو شخص کسی محفوظ جگہ پر راضی ہوتا ہے تو وہ اس سے کم درجہ پر راضی نہیں ہوتا ہے، اگر اس کے مثل محفوظ جگہ میں یا اس سے زیادہ محفوظ مقام میں اس کو منتقل کرے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ کسی محفوظ مقام کو متعین کردینے کا تقاضا ہے کہ اس کے مثل یا اس سے بھی زیادہ محفوظ مقام میں رکھنے کی اجازت بدرجہ اولی ہوگی (۱)۔

(دوسری حالت): ودیعت رکھنے والا حفاظت کو متعین نہ کرے، اس حالت میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس جیسے سامان کو جہاں محفوظ رکھا جاتا ہے وہاں اس کو محفوظ کرنا اس پر لازم ہوگا، یعنی ایسی جگہ جہاں رکھنے والے کو اپنا مال ضائع کرنے والا نہ کہا جائے، اس لئے کہ معاملہ کو مطلق رکھنے کا تقاضا یہی ہے، چنانچہ دراہم، صندوق میں رکھے جائیں گے اور سامان گھر میں، اور بکری گھر کے صحن میں وغیرہ (۲)۔

اگر مودع اس کو محفوظ کرنے میں تاخیر کردے اور وہ تلف ہوجائے تو اس پر ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ بلا عذر حفاظت کو ترک کردینا، ضمان واجب کرنے والی کوتاہی ہے، اور اگر اس کو اس سے کم محفوظ جگہ میں رکھے جہاں اس جیسی چیز محفوظ رکھی جاتی ہے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ ودیعت رکھنا حفاظت کا متقاضی ہونا ہے اور جب ودیعت رکھنے والا معاملہ مطلق رکھے گا تو اسے متعارف پر محمول کیا جائے گا، یعنی اس جگہ محفوظ رکھنا مراد ہوگا جہاں اس جیسی چیز کو محفوظ رکھا جاتا ہے، اس لئے اگر اس کو اس سے کم درجہ محفوظ جگہ میں چھوڑ دے گا تو کوتاہی کرنے والا ہوگا اور اس پر ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر اس کو اس سے زیادہ محفوظ مقام میں رکھے جہاں اس جیسی چیز کو رکھا جاتا ہے تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ جو شخص مناسب محفوظ جگہ رکھنے پر راضی ہوگا وہ اس سے زیادہ محفوظ رکھنے پر بھی راضی ہوگا۔

یہ بات مخفی نہ رہے کہ مناسب محفوظ جگہ کا ضابطہ جمہور فقہاء کے نزدیک عرفی ہے، یعنی لوگوں کے عرف وعادت کے مطابق ہوگی یعنی اشیاء کے عمدہ یا گھٹیا ہونے، زیادہ یا کم ہونے کے اعتبار سے ان کی حفاظت کے لئے جس جگہ کو مناسب سمجھیں وہ معتبر ہوگی یہ چیزیں ممالک، شہر اور دیہات کے اعتبار سے، زمان ومکان کے اعتبار سے اور شہر میں چوری کی کثرت اور اس کے نادر ہونے کے اعتبار سے بہت زیادہ مختلف ہوتی ہیں، ان کے علاوہ دوسرے اعتبارات سے بھی مختلف ہوتی ہیں (۱)، امام شافعی نے اس معنی کی وضاحت اس طرح کی ہے، اگر کوئی آدمی کسی دوسرے کے پاس ودیعت رکھے اور وہ اس کو اپنے گھر میں ایسی جگہ رکھ دے جہاں اپنا مال محفوظ رکھتا ہے اور لوگ اس جیسی جگہ کو محفوظ سمجھتے ہیں اگرچہ اس کے گھر کا دوسرا حصہ اس سے زیادہ محفوظ ہو اور اس صورت میں ودیعت ہلاک ہوجائے تو

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۷۹، مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/ ۳۴۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۱-۳۱۲، البدائع ۶/ ۲۰۹-۲۱۰، المہذب ۱/ ۳۶۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۹، أسنی المطالب ۳/ ۸۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۰، کشاف القناع ۴/ ۱۸۷، المغنی ۹/ ۲۵۹، المبدع ۵/ ۲۳۴۔

(۲) العقود الدریۃ لابن عابدین ۲/ ۶۷، قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۲۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۱، أسنی المطالب ۳/ ۸۲، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۰، المہذب ۱/ ۳۶۶، المقدمات الممہدات ۲/ ۴۶۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۰، کشاف القناع ۴/ ۱۸۷، المغنی ۹/ ۲۵۹، ۲۶۵، درر الحکام ۲/ ۲۴۳، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۴۹۔

(۱) حاشیۃ الحسن بن رحال علی میارۃ ۲/ ۱۸۸، المبدع ۵/ ۲۳۴، المجلۃ العدلیہ: مادہ (۷۸۲)، مجلۃ الأحکام الشرعیۃ علی مذہب امام احمد: مادہ (۱۳۴۸)۔

ضامن نہ ہوگا، اور اگر اس کو اپنے گھر میں ایسی جگہ رکھے جس کو لوگ محفوظ نہ سمجھتے ہوں اور ودیعت جیسی چیز اس میں محفوظ نہ کی جاتی ہو اور وہ ہلاک ہوجائے تو ضامن ہوگا (۱)۔

لہذا فقہاء کے نزدیک ودیعت کے بارے میں محفوظ جگہ کا ضابطہ یہ ہے کہ ودیعت وہاں محفوظ رکھی جائے جہاں اس جیسی چیز کو محفوظ رکھا جاتا ہے، ساتھ ہی ساتھ عرف، زمانہ اور مکان کی رعایت رکھی جائے (۲)۔

اس موقع سے جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور لیث بن سعد وغیرہ نے لکھا ہے کہ مودع کو حق ہے کہ وہ خود ودیعت کی حفاظت کرے یا اپنے مال کی حفاظت کے سلسلہ میں اپنے اہل وعیال، بیوی بچے، خادم وغیرہ میں جس کو امین سمجھتا ہے اس کے پاس محفوظ رکھے (۳)، اس لئے کہ انسان عادۃً دوسرے کے مال کی حفاظت کا التزام واہتمام اسی طرح کرتا ہے جیسے اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے، اور اپنے مال کی حفاظت کبھی خود کرتا ہے اور کبھی مذکورہ لوگوں کے ذریعہ کرتا ہے، اس لئے اس کو حق ہے کہ ودیعت کی حفاظت ان مذکورہ لوگوں کے ذریعہ بھی کرائے (۴)۔

لہذا اگر ان میں سے کسی کو ودیعت دے دے تو اس پر ضمان نہ ہوگا، لیکن اگر ان میں سے کسی ایسے شخص کے پاس رکھ دے جس کو امین نہیں سمجھتا ہے اور اس کے پاس اپنا مال نہیں رکھتا ہے تو اس کی وجہ سے وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ودیعت کی حفاظت میں کوتاہی ہوگی۔

حنفیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر ودیعت رکھنے والا اس کو اہل وعیال میں سے کسی کے پاس ودیعت رکھنے سے منع کردے اور وہ اس کو دے دے تو اگر مجبوری نہ ہو یعنی اس کے اہل وعیال میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا بھی ہو تو ضامن ہوگا، اور اگر مجبوری ہو اس سے کوئی چارہ کار نہ ہو تو ضامن نہ ہوگا (۱)۔

اہل وعیال کے بارے میں جن کے پاس ودیعت رکھ دینا مودع کے لئے جائز ہے، مالکیہ نے یہ شرط لگادی ہے کہ وہ ایک گھر میں رہتے ہوں، جیسے شوہر، بیوی، اولاد، اور ماں وغیرہ (۲)۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر بلا عذر مالک کی اجازت کے بغیر اس کو دوسرے کے پاس ودیعت رکھ دے گا تو وہ اس کی وجہ سے ضامن ہوگا، خواہ یہ رکھنا اپنے اہل وعیال میں سے کسی کے پاس ہو جیسے بیوی، بیٹا وغیرہ یا کسی اجنبی کے پاس ہو، اس لئے کہ ودیعت رکھنے والا اس کی امانت پر راضی ہے، دوسرے کی امانت پر نہیں، اور اس نے اس کو یہ اختیار نہیں دیا ہے کہ اس کو دوسرے کے پاس ودیعت رکھ دے، لہذا اگر وہ ایسا کرے گا تو زیادتی کرنے والا ہوگا، اور اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا (۳)۔

---

(۱) الأم ۴/ ۱۳۷۔

(۲) قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۲۳۷، حاشیۃ ابن رحال علی میارۃ ۲/ ۱۸۸، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۵۹ طبع ہجر۔

(۳) البحر الرائق ۷/ ۲۷۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۳۹، مجمع الأنہر ۲/ ۳۳۹، رد المحتار ۴/ ۴۹۴، العقود الدریۃ ۲/ ۷۱، ۸۷، درر الحکام ۲/ ۲۳۹، النتف فی الفتاوی للسغدی ۲/ ۵۸۰، التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۷، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۷، المقدمات الممہدات ۲/ ۴۶۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۱، الکافی لابن عبد البر ص ۴۰۳، التفریع لابن الجلاب ۲/ ۲۷۱، الاشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۲، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۱۸، المبدع ۵/ ۲۳۷، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۵۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۲، کشاف القناع ۴/ ۱۸۷، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۶۰۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۸۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۹۵، البدائع ۶/ ۲۰۹، البحر الرائق ۷/ ۲۷۹۔

(۲) المقدمات الممہدات ۲/ ۴۶۶۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۷، کفایۃ الأخیار ۲/ ۸، المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۸۲، اختلاف العراقیین ۴/ ۶۳ مطبوع بہامش الأم للشافعی۔

دوسرا مسئلہ: ودیعت کی حفاظت کی مدت:

۲۷- اگر ودیعت رکھنے والا اس طرح غائب ہو جائے کہ یہ بھی معلوم نہ ہو سکے کہ وہ زندہ بھی ہے یا مر چکا ہے، تو مودع کو کتنے دنوں تک ودیعت کی حفاظت کرنی چاہئے، اور پھر اس کے بعد وہ کیا کرے گا، اس کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

(اول) حنفیہ کا قول: اس وقت تک اس کی حفاظت کرنا اس پر لازم ہوگا جب تک اس کے مالک کی زندگی یا موت کا اس کو علم نہ ہوجائے، اس لئے کہ اس نے اس کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے، لہذا جس چیز کی ذمہ داری لی ہے اس کو پورا کرنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "وفاء لا غدرا" (۱) (عہد پورا کیا جائے غدر نہ کیا جائے)، اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس کو صدقہ کرے جیسا کہ لقطہ کا حال ہے، اس لئے کہ لقطہ اٹھانے والے کو معلوم نہیں ہوتا ہے کہ لقطہ کا مالک کون ہے، لہذا اعلان کے بعد اس کو صدقہ کر دینا، اس کو اس کے مالک کے پاس پہنچانے کا ایک طریقہ ہے، ودیعت اس کے برخلاف ہے، کیونکہ اس کا مالک معلوم ہے، لہذا اس کو پہنچانے کا طریقہ یہ ہے کہ اس وقت تک اس کی حفاظت کی جائے کہ مالک آ جائے یا اس کی موت کا علم ہوجائے، تو اس وقت اس کا وارث اس کا مطالبہ کرے گا، اور مودع اس کو ودیعت حوالہ کر دے گا، انہوں نے کہا ہے: البتہ اگر ودیعت ایسی چیز ہو کہ روک رکھنے سے فاسد یا تلف ہوجائے تو اس وقت مودع کے لئے جائز ہوگا کہ حاکم کے حکم سے اس کو فروخت کر دے اور اصل کی طرح اس کی قیمت کو اپنے پاس محفوظ رکھے، لیکن اگر اس کو فروخت نہ کرے اور روکے رکھنے کی وجہ سے وہ خراب ہوجائے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے ودیعت کو اسی طرح محفوظ رکھا ہے جیسا کہ اس کو حکم دیا گیا (۱)۔

(دوم) مالکیہ کا قول: ودیعت رکھنے والے کے ہم عمر لوگ جب تک زندہ رہ سکتے ہیں، اس وقت تک انتظار کرے گا، پھر اس کے ورثہ کے حوالہ کر دے گا اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کی طرف سے اس کو صدقہ کر دے گا (۲)۔

(سوم) شافعیہ کا معتمد قول: یہ گم شدہ مال کی طرح ہے، لہذا جب تک اس کے مالک سے ناامید نہ ہوجائے اس کو مستقل اپنے پاس رکھے گا، ساتھ ہی ساتھ اس کا اعلان کرنا مندوب ہوگا، یا امانت دار قاضی کو سپرد کر دے گا، اور وہ اسی طرح اس کی حفاظت کرے گا، اور جب اس سے مایوس ہوجائے گا یعنی بظاہر عادۃً اس کا موجود ہونا ممکن نہ رہ جائے تو وہ بیت المال کا مال ہوجائے گا، تو جس کے قبضہ میں ہوگا وہ اس کے مصارف میں خرچ کرے گا یا اگر امام بظاہر ظالم نہ ہو تو اس کو حوالہ کر دے گا (۳)۔

شیخ العز بن عبد السلام نے اس شخص کے بارے میں جس کے پاس کوئی ودیعت ہو اور وہ پوری تلاش کے بعد اس کے مالک کا پتہ لگانے سے مایوس ہوجائے یہ فتوی دیا ہے کہ اس کو مسلمانوں کے اہم در اہم مصالح میں خرچ کرے گا، اس کو چاہئے کہ ضرورت مندوں اور حاجت مندوں کو دوسرے لوگوں پر مقدم رکھے، اس سے کوئی مسجد نہ

(۱) حدیث: "وفاء لا غدرا" یہ حضرت عمرو بن عبسہ کا قول ہے جو ان پر موقوف ہے، پھر عمرو بن عبسہ نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے: حدیث: "من كان بينه و بين قوم عهد فلا يحلن عهدا ولا يشدنه حتى يمضي أمده أو ينبذ إليهم على سواء" کی روایت ترمذی (۱۴۳/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۴۶/۴، العقود الدریۃ لابن عابدین ۷۰/۲، شرح المجلۃ للأتاسی ۲۵۵/۳، المبسوط ۱۲۹/۱۱، رد المحتار ۵۰۱/۴، قرۃ عیون الأخیار ۲۶۱/۲، مادہ: (۷۸۵) مجلۃ العدلیہ، درر الحکام ۲۵۰/۲۔

(۲) التفریع لابن الجلاب ۲۷۱/۲، الکافی لابن عبد البر ص ۷ ۱۳ طبع حسان، المدونہ ۱۶۰/۱۵۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۱۲۷/۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۹۲/۳۔

بنائے، اورصرف ان ہی مصارف میں خرچ کرے جن میں صرف کرنا عادل امام پرواجب ہو، اگراس سے ناواقف ہوتواس کے بارے میں ان محتاط متقی علماء سے پوچھ لینا چاہئے جوان مصالح سے زیادہ واقف ہوں جن کومقدم کرناواجب ہو[۱]۔

(چہارم) حنابلہ کا قول: جس ودیعت کا مالک مفقود الخبر ہوجائے، اس کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہوسکے اوراس کے ورثہ بھی نہ ہوں اوراس طرح وہ ودیعت بھی ہے جس کا مالک معلوم ہی نہ ہو، تو مودع کے لئے جائز ہوگا کہ حاکم کی اجازت کے بغیر اس نیت سے اس کوصدقہ کردے کہ اگروہ یااس کاوارث مل جائے گاتواس کا تاوان ادا کردے گا، اوراس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ حاکم کوسپرد کردے اوراس کوقبول کرنا حاکم پرلازم ہوگا[۲]۔

سوم: مطالبہ کے وقت ودیعت کوواپس کرنے کالزوم:

الف- اگرودیعت ایک آدمی کی ہو:

۲۸- فقہاء کامذہب ہے کہ اگرودیعت کا مالک اس کا مطالبہ کرے تو مودع پرواجب ہوگا کہ فوراً اس کے مالک کوواپس کردے[۳]، لہذا اگراس کےمطالبہ کے بعد بلاعذراس کولوٹانے میں تاخیر کرے گا یااس کوروک لے گا پھر ودیعت کا مال ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے وہ زیادتی کرنے والا ہوجائے گا، یہ حکم اس لئے ہے کہ جب مالک نے اس کا مطالبہ کیا تو مالک مطالبہ کے بعد مودع کے روک رکھنے پرراضی نہ ہوگا، لہذا اس کو اس سے

(۱) فتاوی العزبن عبدالسلام رص ۱۱۸، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲، مغنی المحتاج ۳/ ۹۲۔
(۲) کشاف القناع ۴/ ۱۹۵۔
(۳) البدائع ۶/ ۲۱۰، البحر الرائق ۷/ ۲۷۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۳، أسنی المطالب ۳/ ۸۴، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۴، کشاف القناع ۴/ ۲۰۲، المغنی ۹/ ۲۶۸، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۵۳۔

روک لینے کی وجہ سے مودع ضامن ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ غاصب ہوگا، کیونکہ اس نے دوسرے کے مال کواس کی اجازت کے بغیر ناجائز طریقہ سے روک رکھا ہے[۱]۔

لیکن اگرروکنا کسی عذر کی وجہ سے ہواور پھرواپس کرنے سے قبل وہ تلف ہوجائے تواس پرکوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اب اس کا قبضہ حسب سابق قبضہ امانت ہی رہے گا، نیز اس لئے کہ اس کوضامن قرار دینے کا کوئی سبب نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کی وجہ سے زیادتی کرنے والا یا کوتاہی کرنے والانہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کسی کواس کی وسعت وطاقت سے زیادہ کا مکلف نہیں بناتا ہے، اوراس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]۔

اوروہ عذرجس کی وجہ سے ودیعت کوواپس کرنے میں تاخیرکرنا یااس کوروک لینا جائز ہوتا ہے وہ عذررات کا ہونا ہے، اوراس وقت محفوظ جگہ کوکھولنا آسان نہ ہو یا وہ نماز میں یا کسی کام میں یا طہارت یا کھانے، یا حمام میں، یا ایسے مدیون کے ساتھ لگا ہوکہ اس کے بھاگ جانے کا اندیشہ ہو، یا بارش کا اندیشہ ہواورودیعت کسی دوسری جگہ میں ہو، یااس کواٹھانے سے عاجز ہو وغیرہ، تو تاخیر کرنا جائز ہوگا، اوروہ اس کی وجہ سے زیادتی کرنے والا یا ٹال مٹول کرنے والانہیں سمجھا جائے گا[۳]۔

حنفیہ نے کہا: عذرکبھی حسی اورکبھی معنوی ہوتا ہے۔

عذرحسی: ودیعت کسی دورجگہ میں ہوکہ مطالبہ کے وقت مودع

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۳۴۰، المغنی ۹/ ۲۶۹۔
(۲) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۶۲۴، المبدع ۵/ ۲۴۴، کشاف القناع ۴/ ۲۰۲، المغنی ۹/ ۲۶۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۶، المہذب ۱/ ۳۶۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۲۴۴، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۴، أسنی المطالب ۳/ ۸۴، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۵۳، مجمع الأنہر ۲/ ۳۴۰، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۰، ردالمحتار ۴/ ۴۹۵۔
(۳) کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۰، مجلۃ الأحکام الشرعیۃ علی مذہب احمد: مادہ (۱۳۳۶)۔

وہاں پہنچنے پر قادر نہ ہو۔

عذر معنوی: جیسے مودع کو اپنی ذات پر اندیشہ ہو کہ کوئی ظالم اس کو قتل کردے گا یا قرض خواہ اس کو قید کرے گا، اور وہ قرض کی ادائیگی پر قادر نہ ہو، یا وہ عورت ہو اور کسی فاسق سے اس کو اندیشہ ہو یا اس کو اپنے مال پر اندیشہ ہو اس طرح کہ وہ ودیعت کے ساتھ مدفون ہو، اگر ظاہر ہوجائے گا تو کوئی غاصب اس کو غصب کرلے گا، یا ودیعت کا مالک ظالم ہو اور ودیعت اس لئے طلب کر رہا ہوتا کہ اس کے ذریعہ ظلم کرے بایں طور کہ سامان ودیعت تلوار ہو اور مودع کو یقین ہو یا شک ہو کہ وہ ناحق کسی آدمی کو قتل کرنے کے لئے اس سے طلب کر رہا ہے، یا کوئی تحریر ہو اور اس میں ودیعت رکھنے والے کا اقرار ہو کہ اس نے دوسرے کا مال لیا ہے، یا دوسرے سے اپنا قرض وصول پالیا ہے، ان اعذار میں سے کسی عذر کے پائے جانے کے وقت اس کے لئے جائز ہوگا کہ ودیعت کو اس کے مالک سے روک لے، اس وقت اس کے روکنے کی وجہ سے وہ ظالم نہ ہوگا، یہاں تک کہ اس مطالبہ کے بعد اگر ودیعت ہلاک ہوجائے تو اس کا ضامن نہ ہوگا[۱]۔

اور اگر مودع ودیعت کے مالک کو لوٹانے میں اس لئے تاخیر کرے کہ واپس کرنے پر گواہ بنالے تو شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کو حق نہ ہوگا، اگرچہ اس کے مالک نے اس کو اس کے سپرد کرتے وقت گواہ بنالیا ہو، اس لئے کہ اگر وہ دعوی کرے گا تو اس کو واپس کرنے کے بارے میں مودع کا قول قبول کیا جائے گا، کسی بینہ پر موقوف نہ ہوگا[۲]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر اس نے ایسے بینہ کے ساتھ اس پر قبضہ کیا ہو جس کا مقصد وثیقہ لینا ہو تو واپس کرنے پر گواہ بنانے تک اس کی واپسی میں تاخیر کرنے کی صورت میں اس کو معذور سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس حالت میں اس کے واپس کرنے میں مودع کا قول بینہ کے بغیر قبول نہ ہوگا، اس کے علاوہ صورت میں گواہ بنانے کے لئے اس کو تاخیر کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ ودیعت کو اس کے مالک کے حوالہ کرنے کے دعوی میں اس کا قول گواہ بنانے کے بغیر قبول کیا جائے گا، لہذا اگر اس میں تاخیر کرے گا اور وہ تلف ہوجائے گا تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے ضائع ہونے کا سبب بنا ہے[۱]۔

۲۹ - چونکہ مودع، ودیعت کو اس کے مالک کے حوالہ کرنے کا التزام کرتا ہے تو اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ وہ خود یا اپنے کسی امین جیسے اپنی بیوی، خازن، وکیل وغیرہ کے ذریعہ ودیعت کو ودیعت کے مالک کو واپس کرے گا، تاکہ تاوان کی ذمہ داری سے بری ہوسکے اور امانت کی رعایت اور اس کے حق کی ادائیگی ہوسکے، یہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے[۲]۔

حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ کا ایک قول جس پر فتوی ہے کہ جس طرح یہ صحیح ہے کہ مودع خود ودیعت کو اس کے مالک کے حوالہ کرے، اس طرح یہ بھی صحیح ہوگا کہ ایسے شخص کے ذریعہ اس کو واپس کرے جو عادۃً اس کے مال کی حفاظت کرتا ہے، اس لئے کہ ان کا قبضہ خود اس کے قبضہ کی طرح ہے، اور یہ تاوان سے چھٹکارا پانے اور حقدار تک حق کو پہنچانے کے لئے ہے۔

حنفیہ کا دوسرا قول ہے کہ مودع پر لازم ہے کہ بذات خود

---

(۱) درر الحکام ۲/ ۲۷۵، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۷۷، الدر المنتقی ۲/ ۳۴۰، رد المحتار ۴/ ۴۹۵، البحر الرائق ۷/ ۲۷۵، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۰۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۴۔

(۱) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۲۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۴، النتف فی الفتاوی للسغدی ۲/ ۵۸۰، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۷۸، کشاف القناع ۴/ ۱۹۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۵۔

ودیعت اس کے مالک کو حوالہ کرے(۱)۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر ودیعت رکھنے والے کا وکیل، ودیعت کا مطالبہ کرے اور بینہ سے وکیل کی وکالت ثابت ہوجائے تو وہ مودع پر اس کو لوٹانا لازم ہوگا(۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر ودیعت رکھنے والا اپنے وکیل کو دینے کا حکم دے اور مودع اس پر قادر ہو اور انکار کردے تو ضامن ہوگا، اگر چہ وکیل اس کا مطالبہ نہ کرے، یہی اصح قول ہے(۳)۔

مالکیہ کا مذہب- ودیعت کے مالک کے علاوہ کسی دوسرے کو اس کے حوالہ کرنے کی حالت میں- یہ ہے کہ اس پر لازم ہوگا کہ اس کے واپس کرنے کو گواہی کے ذریعہ مضبوط کردے، تاکہ اگر واپسی کے دعوی میں قبضہ کرنے والا انکار کرے تو اس کی تصدیق کی جاسکے، ابن رشد نے کہا ہے: اگر کوئی شخص ودیعت، ودیعت کے مالک کے علاوہ کسی دوسرے کو دے دے تو گواہ بنانا اس پر واجب ہوگا، جیسا کہ یتیم کے ولی پر واجب ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ"(۴) (اور جب ان کے مال ان کے حوالہ کرنے لگو تو ان پر گواہ بھی کرلیا کرو)، اگر گواہ نہیں بنائے گا اور قبضہ کرنے والا انکار کرے گا تو دینے کے بارے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس مسئلہ میں میرے علم کے مطابق اختلاف کی صراحت نہیں ہے، البتہ اس شخص کے بارے میں ابن الماجشون کا قول ہے- جو کوئی سامان کسی آدمی کی معرفت کسی کے پاس بھیجے- کہ اس پر لازم نہ ہوگا کہ اس کو دینے پر گواہ بنائے اور اس کی تصدیق کی جائے گی اگر چہ قبضہ کرنے والا انکار کرے، خواہ دین ہو یا صلہ وسلوک کے طور پر ہو(۱)۔

مالک کے وکیل کو ودیعت دینے پر گواہ بنانے کے وجوب کے بارے میں شافعیہ کے نزدیک دو اقوال ہیں: اصح قول بغوی کے نزدیک واجب ہونا ہے، جیسا کہ اگر اس کو اپنا دین ادا کرنے کا حکم دے تو گواہ بنانا اس پر لازم ہوگا، اور غزالی وابن الرفعہ کے نزدیک اصح قول واجب نہ ہونا ہے، اس لئے کہ واپس کرنے اور تلف ہونے میں مودع کا قول معتبر ہوتا ہے، لہذا وہ گواہ بنانے کا متقاضی نہ ہوگا، کیونکہ ودیعتوں کا حق مخفی رکھنا ہے، دین کی ادائیگی اس کے برخلاف ہے، الانوار اور الحاوی الصغیر میں اسی کو قطعی کہا ہے اور تصحیح التنبیہ میں نووی کے کلام کا مقتضی یہی ہے، الروضۃ میں باب الوکالہ میں اس کو صحیح قرار دیا ہے(۲)۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر اس کا مالک اپنے وکیل کو حوالہ کرنے کا حکم دے تو اس پر گواہ بنانے کے لئے واپسی میں تاخیر کرنا ودیع کے لئے جائز ہوگا۔

نووی نے الروضہ میں کہا: اگر اس سے کہے: اسے میرے فلاں وکیل کو دے دو، اور وکیل مطالبہ کرے اور وہ واپس نہ کرے تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اگر مالک مطالبہ کرے اور وہ واپس نہ کرے، لیکن اس کو تاخیر کرنے کا حق ہوگا تاکہ جس کو دے رہا ہے اس کے قبضہ پر گواہ بنا سکے، اس لئے کہ اگر وہ انکار کرے گا تو قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اگر وکیل مطالبہ نہ کرے اور اس کو واپس کرنے کا موقع نہ ملے تو

---

(۱) ردالمحتار ۴/ ۴۹۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۴، البحر الرائق ۷/ ۲۷۴، درر الحکام ۲/ ۲۷۷، المبدع ۵/ ۲۴۴، کشاف القناع ۴/ ۱۹۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۵، مجلۃ الأحکام الشرعیۃ علی مذہب أحمد: مادہ (۱۳۳۷)، (۱۳۴۲)۔

(۲) درر الحکام ۲/ ۲۷۳۔

(۳) المبدع ۵/ ۲۴۴۔

(۴) سورۂ نساء/ ۶۔

(۱) المقدمات الممہدات لابن رشد ۲/ ۴۶۱، نیز دیکھئے: مواہب الجلیل ۵/ ۲۶۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۰۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۸۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۵۔

وہ قابل ضمان نہ ہوگی ورنہ دو اقوال ہیں: اس لئے کہ جب اس نے اس کو اپنے وکیل کے حوالہ کرنے کا حکم دے دیا تو اس کو معزول کر دیا، لہذا جو اس کے قبضہ میں ہوگا وہ شرعی امانت کی طرح ہوگا، جیسے ہوا کپڑا اڑا کر دوسرے کے گھر میں ڈال دے، اور اس میں دو اقوال ہیں: (اول) مطالبہ تک امانت رہے گی، (دوم) واپسی کا موقع مل جانے پر ختم ہو جائے گی(۱)۔

ب- مشترک ودیعت کو واپس کرنا:

۳۰- اگر ودیعت دو یا زیادہ اشخاص کے درمیان مشترک ہو، جیسے اگر دو آدمی اپنا مشترک مال کسی شخص کے پاس ودیعت رکھیں، پھر ایک شریک دوسرے کی عدم موجودگی میں اپنا حصہ طلب کرے تو اس کا حصہ اس کو واپس کرنا لازم ہوگا یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

(اول)- امام ابوحنیفہ کا قول: جب تک دوسرا حاضر نہ ہو، مودع کے لئے جائز نہ ہوگا کہ اس کو اس کا حصہ دے دے اس لئے کہ مودع مال مشترک کا مالک نہیں ہے، لہذا اس صورت میں اس کا دینا دوسرے کی ملکیت پر زیادتی کرنا سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ ان دونوں کے درمیان تقسیم کرنے کا مالک نہیں ہے(۲)۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ: مودع اگر حاضر شریک کو کچھ دے گا تو دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کو دونوں حصوں میں سے دے یا اس کو اس کے خاص حصہ میں سے دے گا، پہلی صورت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو غائب شخص کا حصہ دے دینا شرعاً ممنوع ہے، دوسری صورت کی بھی کوئی راہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا حصہ کل مال میں پھیلا ہوا ہے، کیونکہ ودیعت دونوں کے درمیان مشترک ہے اور تقسیم کے بغیر کسی کا حصہ ممتاز نہیں ہوگا، اور غائب کے غائب رہتے ہوئے تقسیم کر دینا جائز نہیں(۱)۔

(دوم)- شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی کا قول: مودع کو حق نہیں ہے کہ ودیعت کو تقسیم کر دے اور اس کو اس کا حصہ دے دے اور نہ سب دے سکتا ہے، بلکہ وہ معاملہ کو حاکم کے سامنے پیش کرے گا تاکہ وہ اس کو تقسیم کر دے اور شریک کو اس کا حصہ دے دے، کیونکہ ودیعت رکھنے پر دونوں متفق ہیں تو واپس لینے میں بھی ایسا ہی ہوگا(۲)۔

(سوم)- حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین یعنی امام ابویوسف و امام محمد کا قول: الأحکام العدلیہ میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے، اگر ودیعت مثلیات میں سے ہو یا ذوات القیم میں سے ہو تو دونوں صورتوں میں فرق ہوگا(۳)۔

اگر مثلیات میں سے ہو اور ایسی شئ ہو جو تقسیم سے ناقص نہیں ہوتی اور حاضر اس میں سے اپنا حصہ طلب کرے تو مودع کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو دے دے اور اگر اس کا حصہ اس کو دینے سے وہ گریز کرے گا تو اس کا ضامن ہوگا۔

حنابلہ نے کہا: اس لئے کہ وہ ایک مشترک حق ہے اور کسی غبن اور ضرر کے بغیر ایک شریک کا حصہ، دوسرے کے حصہ سے ممتاز کرنا

---

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۵، نیز دیکھئے: أسنی المطالب ۳/ ۸۴، تحفۃ المحتاج و حاشیۃ الشروانی ۷/ ۱۲۴۔

(۲) الدر المختار مع رد المحتار ۴/ ۴۹۹، البحر الرائق ۷/ ۲۷۸، البدائع ۶/ ۲۱۰، درر الحکام ۲/ ۲۷۷، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۸۳، ۲۸۵۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۵، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۴، أسنی المطالب ۳/ ۸۴، کشاف القناع ۴/ ۱۸۴۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۲۰۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۸، درر الحکام ۲/ ۲۷۷، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۸۳: مادہ (۷۹۶)، رد المحتار ۴/ ۴۹۹، البدائع ۶/ ۲۱۰، مجلۃ الأحکام الشرعیۃ علی مذہب احمد: مادہ (۱۳۳۹)۔

ممکن ہے، لہذا ان میں سے ایک اگر اپنے حصہ کا مطالبہ کرے تو اس کو دے دینا لازم ہوگا، جیسا کہ اگر اس کا حصہ ممتاز ہوتا[۱]۔

صاحبین کا کہنا ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ دوسرے شریک کی عدم موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر مشترک مثلیات میں سے اپنا حصہ لے لے، جیسا کہ اگر دو آدمیوں کا مشترک دین کسی شخص پر ہو اور ان میں سے ایک آئے اور دین میں سے اپنے حصہ کا مطالبہ کرے تو وہ اس کو اس کا حصہ دے دے گا[۲]۔

اگر ودیعت ذوات القیم میں سے ہو تو مودع کو حق نہ ہوگا کہ حاضر کو اس کا حصہ دے دے، اگر وہ ایسا کرے گا اور وہ ہلاک ہو جائے گی تو وہ ضامن ہوگا۔

اس لئے کہ غیر مثلی کو تقسیم کرنا بیع ہے، اور مودع کو حق نہیں ہے کہ وہ ودیعت رکھنے والے کے حق میں ودیعت کی چیز کو فروخت کردے، اس لئے کہ اس کی تقسیم میں ظلم و زیادتی سے اطمینان نہیں ہے، کیونکہ اس میں قیمت لگانے کی ضرورت ہوگی، اور یہ ظن وتخمین سے ہوتا ہے[۳]۔

نیز اس لئے کہ مثلی میں جدا کرنے کا مفہوم غالب ہے اور ذوات القیم میں مبادلہ کا مفہوم غالب ہے، اور اس لئے کہ مودع کو مبادلہ کی اجازت نہیں ہے، اس لئے اس کو حق نہیں ہے کہ ذوات القیم کو دے دے[۴]۔

(۱) المبدع ۵/۲۴۶۔
(۲) درر الحکام ۲/۲۷۷، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/۲۸۳، مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۷۹۶)۔
(۳) المبدع ۵/۲۴۷، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۴/۲۰۵، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۵۸، مجلۃ الأحکام العدلیہ ۷۹۶۔
(۴) درر الحکام ۲/۲۷۸۔

ودیعت کو واپس کرنے کا طریقہ اور اس کے اخراجات:

۳۱- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ ودیعت کی واپسی، قبضہ ہٹا لینے اور مالک و ودیعت کے درمیان اس طرح تخلیہ کردینے سے ہو جائے گی کہ کسی رکاوٹ کے بغیر اس پر قابض ہو سکے، جیسے اگر اس کو اس کے سامنے رکھ دے اور اس سے کہہ دے اس پر قبضہ کرلو، اور اگر ودیعت رکھنے والا اپنے مکان، دوکان یا کسی دوسری جگہ ودیعت کو منتقل کرنے کا مطالبہ اس سے کرے تو اس جگہ تک اس کو منتقل کرنا مودع پر لازم نہ ہوگا، خواہ خرچ زیادہ ہو یا کم ہو، اس لئے کہ مودع نے تو محض مالک کے نفع کے لئے ودیعت کے سامان پر قبضہ کیا ہے، لہذا ودیعت کے بارے میں کوئی تاوان اس پر لازم نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اس کو اس کے مالک کی ملکیت میں اس کی حفاظت پر وکیل بنائے، اس پر صرف یہ واجب ہے کہ اس کو لے لینے پر اس کو قدرت دیدے۔

لہذا اگر مودع اس جگہ تک اس کو منتقل کرنے سے گریز کرے اور اس کے بعد اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ واپسی کا خرچ مالک پر واجب ہے، مودع پر تخلیہ اور قدرت دینے کے علاوہ کچھ واجب نہیں ہے[۱]۔

ودیعت کو واپس کرنے کی جگہ:

۳۲- ودیعت کو واپس کرنے کی جگہ وہ مقام ہے جہاں ودیعت سپرد کی گئی ہو خواہ ودیعت کو منتقل کرنے میں خرچ کم ہو یا زیادہ، اس لئے کہ مطالبہ کے بعد مودع پر صرف یہ واجب ہے کہ وہ ودیعت اور اس کے مالک کے درمیان تخلیہ کردے، اس کو منتقل کرنا اور واپس کرنا اس

(۱) کشاف القناع ۴/۲۰۳، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۵۷، المغنی ۹/۲۶۹، البحر الرائق ۷/۲۷۶، روضۃ الطالبین ۶/۳۴۴، أسنی المطالب ۳/۸۴، تحفۃ المحتاج ۷/۱۲۴، درر الحکام ۲/۲۷۲، مجلۃ العدلیہ: مادہ (۷۹۴)۔

پر لازم نہیں ہے۔

کسی دوسری جگہ ودیعت کے حوالہ کرنے پر مودع کو مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے(۱)۔

ودیعت کی واپسی سے قبل مودع کی موت:

۳۳-ودیعت کی واپسی سے قبل اگر مودع کی موت ہوجائے اور ودیعت اس کے وارث کی طرف منتقل ہوجائے اور اس کو علم ہو اور قدرت ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ ودیعت اس کے مالک کو واپس کردے اس لئے کہ امانت رکھنے کا معاملہ ختم ہوچکا ہے(۲)۔

اگر مرنے والے کے ترکہ میں کوئی صندوق یا کتاب یا تھیلی جس میں رقم ہو، پائی جائے اس پر مرنے والے کی تحریر میں لکھا ہوا ہو کہ یہ فلاں کی ودیعت ہے، تو اس کے وارث پر کیا کرنا لازم ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(اول)-حنفیہ، مالکیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ کا قول: وارث پر واجب ہوگا کہ اپنے مورث کی تحریر پر ضرور عمل کرے کہ یہ شئی فلاں کی ودیعت ہے، کسی دوسرے طریقہ سے ثابت کرنے کی ضرورت نہ ہوگی(۳)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲۶۹/۹، الفتاوی الفقہیہ الکبری لابن حجر الہیتمی ۱۷/۴، کشاف القناع ۲۰۳/۴، درر الحکام ۲۷۹/۲، شرح المجلۃ للأتاسی ۲۸۶/۳۔

(۲) الإشراف لابن المنذر ۲۵۵/۱، شرح منتہی الإرادات ۴۵۶/۲، کشاف القناع ۲۰۲/۴، مرشد الحیران: مادہ (۸۳۴)، مجلۃ العدلیہ: مادہ (۸۰۱)۔

(۳) رد المحتار ۳۵۴/۴، التاج والإکلیل ۲۵۹/۵، کشاف القناع ۲۰۳/۴، شرح منتہی الإرادات ۴۵۷/۲، الإفصاح لابن ہبیرۃ ۲۷/۲، مختصر الفتاوی المصریۃ لابن تیمیہ/ ۶۰۸، درر الحکام ۱۴۳/۴، مواہب الجلیل ۲۵۹/۵، الزرقانی علی خلیل ۱۲۰/۶۔

(دوم)-شافعیہ اور حنابلہ میں ابن قدامہ کا قول: اس کی وجہ سے سپرد کرنا ورثہ پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے بھولے سے لکھ دیا ہو، نیز تحریر میں جعل سازی وغیرہ کے واقع ہونے کا بھی امکان ہے(۱)، وارث پر صرف اس کے اقرار یا مورث کے اقرار، یا اس کی وصیت یا بینہ کی وجہ سے سپرد کرنا لازم ہوگا(۲)، ابن قدامہ نے کہا ہے: ودیعت، میت یا اس کے ورثاء کے اقرار یا اس پر شہادت دینے والے بینہ کے بغیر ثابت نہ ہوسکے گی، اگر اس پر یہ لکھا گیا ہو کہ یہ ودیعت ہے تو یہ ان پر حجت نہ ہوگی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس تھیلی وغیرہ میں اس سے قبل کوئی ودیعت رہی ہو، یا کسی دوسرے کے پاس ان کے مورث کی ودیعت ہو یا وہ ودیعت رہی ہو اور اس نے اس کو خرید لیا ہو، اسی طرح اگر اپنے والد کی ڈائری میں پائے کہ میرے پاس فلاں کی ودیعت ہے، تو اس کی وجہ سے اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے اس کو لوٹا دیا ہو، اور لکھے ہوئے کو قلم زد کرنا بھول گیا ہو وغیرہ(۳)۔

مودع کا ودیعت سے اپنا حق وصول کرنا:

۳۴-اگر ودیعت کے مالک پر مودع کا کوئی حق ہو اور وہ اس کے انکار کرنے اور اس کی ادائیگی سے ناجائز طور پر گریز کرنے کی وجہ سے اس کو اس سے وصول کرنے سے عاجز ہو تو کیا مودع کے لئے جائز ہوگا کہ اپنا حق ودیعت سے وصول کرے، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض نے اس کی اجازت دی ہے، اور بعض نے منع کیا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (ظفر بالحق رفقرہ ۴ اور اس کے بعد کے

(۱) أسنی المطالب ۸۷/۳، کفایۃ الأخیار ۸/۲، کشاف القناع ۲۰۳/۴۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳۳۱/۶، أسنی المطالب ۷۸/۳۔

(۳) المغنی ۲۷۰/۹۔

صفحات، اور استیفاء فقرہ ۱۷-۱۸) میں ہے۔

ودیعت کے ضمان کے اسباب:

۳۵- ودیعت میں اصل یہ ہے کہ وہ امانت ہے، اور ودیعت میں ودیع پر کوئی ضمان نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے، اس لئے کہ کوتاہی کرنے والے پر جو حفاظت واجب ہے اس کو چھوڑنے کی وجہ سے وہ تلف ہونے کا سبب بنے گا، یا ودیعت پر زیادتی کرنے والا ہوگا، کیونکہ زیادتی کرنے والا دوسرے کے مال کو تلف کرنے والا ہوتا ہے، لہذا اس کا ضامن ہوگا (۱)، فقہاء نے اس کی تفصیل کی ہے اور اس کی وضاحت درج ذیل ہے۔

الف- ودیعت کو تلف کرنا:

۳۶- ودیعت کو تلف کرنا یہ ہے کہ مودع ودیعت کے ساتھ ایسا عمل کرے جو اس کے ختم ہونے اور ضائع ہوجانے کا سبب ہو، یا عادۃً اس سے جو منفعت مطلوب ہوتی ہے وہ منفعت اٹھانے کے لائق نہ رہے، جیسے کپڑے کو جلا دینا، جانور کو قتل کردینا اور کھانے کو کھا جانا وغیرہ۔

جمہور فقہاء کا کہنا ہے کہ گنجائش اور اختیار کی حالت میں اس طرح کا کام کرنا مودع کے لئے حرام ہوگا (۲)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مال کو ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے (۳)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**کل المسلم علی المسلم حرام دمه و ماله و عرضه**" (۱) (مسلمان پر مسلمان کا خون، مال اور آبرو حرام ہے)۔

اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ودیعت کے مالک کی اجازت کے بغیر مودع کا اس کو تلف کردینا اس پر اس کے ضمان کو واجب کردے گا، اس لئے کہ یہ ودیعت پر اس کا زیادتی کرنا ہے جو اس اصلی ذمہ داری کے منافی ہے جو ودیعت کے معاملہ کی وجہ سے اس پر واجب ہے یعنی حفاظت کرنا، نیز اس لئے کہ دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کے مال کو تلف کرنا اس پر ضمان کے واجب ہونے کا سبب ہے، اس پر اہل علم کا اتفاق ہے (۲)، المجلۃ العدلیہ دفعہ (۷۸۷) میں صراحت ہے: اگر مودع کی زیادتی یا اس کی کوتاہی کی وجہ سے ودیعت ہلاک ہوجائے یا اس کی قیمت کم ہوجائے تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔

یہاں ودیعت کو مودع کے تلف کرنے سے متعلق کچھ مسائل ہیں جو حسب ذیل ہیں:

پہلا مسئلہ: ودیعت کے مالک کے حکم سے اس کو تلف کرنا:

۳۷- اگر ودیعت کا مالک، مودع کو اس کے تلف کردینے کا حکم دے، بایں طور کہ اس کو دریا میں پھینک دے یا آگ میں جلا دے یا اس جیسا کوئی عمل تو فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کو تلف کرنا حرام

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۶۷۔

(۲) الإشراف علی مذاہب أہل العلم لابن المنذر ۱/ ۲۶۴، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۴، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۱۔

(۳) حدیث: مال کو ضائع کرنے سے منع فرمانا، اس حدیث میں ہے: "**إن اللہ کرہ لکم ثلاثا: قیل و قال، و إضاعة المال، و کثرة السؤال**" (اللہ تعالی نے تین چیزوں کو تمہارے لئے مکروہ قرار دیا ہے: قیل وقال کرنا، مال ضائع کرنا اور بہت زیادہ سوال کرنا) کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۶۸) = اور مسلم (۳/ ۱۳۴۱) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "**کل المسلم علی المسلم......**" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) القوانین الفقہیہ رص ۳۷۹، أسنی المطالب ۳/ ۸۲، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۳، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۴۔

ہوگا[۱]، اور اگر وہ ایسا کردے تو اس کے ضمان کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ مالک نے اس کو اس کی اجازت دی ہے، اس لئے ودیعت میں اس کے مالک کے لئے حق ثابت ہے، اور جب اس نے اس کو تلف کرنے کی اجازت دے دی تو اپنا حق ساقط کردیا، تو یہ ایسا ہوجائے گا جیسے اگر اس کو کسی مباح میں اپنا نائب بنائے، لہذا مودع اس کو کچھ بھی تاوان نہ دے گا۔

نیز اس لئے کہ فعل کے حرام ہونے کا اثر، اللہ تعالی کے حق کے باقی رہنے میں ہے، اور وہ اس کا گنہگار ہونا ہے، رہا آدمی کا حق تو وہ اس کو فوت کرنے کی اجازت کے ساتھ باقی نہیں رہے گا، یہ شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے[۲]۔

دوم: وہ ضامن ہوگا جیسے کوئی شخص کسی سے کہے: مجھ کو یا میرے لڑکے کو قتل کردو اور وہ ایسا کردے، نیز اس لئے کہ عقد ودیعت کا تقاضا ہے کہ مودع پر اس کی حفاظت واجب ہو، اور اس کو اس کے تلف کرنے کی اجازت دینا، اس کے عقد کے تقاضا کے منافی شرط کی طرح ہوگا، لہذا لغو ہوگا[۳]، ابن المنذر نے کہا: اس لئے کہ بلاضرورت مال کو تلف کرنا ممنوع ہے کیونکہ یہ حرام ہے، اور اس کا کرنے والا گنہگار ہے، اس پر پابندی لگانا واجب ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے مال کو ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے، لہذا اگر اس کو ایسے کام کا حکم دے گا جس کا حق خود اس کو نہیں ہے، تو اس کا حکم دینا اور

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۱، المغنی ۹/ ۲۷۶، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۶۴۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۱، کشاف القناع ۴/ ۱۸۹، المبدع ۵/ ۲۳۶، المغنی ۹/ ۲۷۶، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۴، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۱، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۶۴، أسنی المطالب ۳/ ۷۸، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۱۴۔

(۳) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۴۔

خاموش رہنا دونوں برابر ہوں گے۔

اور اگر اس صورت میں اس پر کچھ واجب نہ ہو تو یہ ایسا ہوجائے گا جیسے کوئی مسلمان اپنے مسلمان بھائی سے کہے: میری گردن کاٹ دو اور وہ کاٹ دے تو اس پر کچھ واجب نہ ہو، حالانکہ تمام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ یہ شخص قاتل اور ظالم ہے، اللہ تعالی نے مسلمان کے مال اور خون کو حرام قرار دیا ہے، اور نبی کریم علیہ السلام نے دونوں کو حرام کہا ہے[۱]، یہ فقہاء مالکیہ کی ایک جماعت کا مذہب ہے[۲]۔

دوسرا مسئلہ: ودیعت کو تلف کردینا اور اس کا بدل (ودیعت کے طور پر) واپس رکھنا:

۳۸- اگر مودع ودیعت پر زیادتی کرے اور اس کو تلف کردے پھر اس کا بدل (ودیعت کے طور پر) رکھ دے تو کیا اس کو تلف کردینے کی وجہ سے اس کا ضمان باقی رہے گا، یا بدل کے رکھ دینے کی وجہ سے اس سے ضمان ختم ہوجائے گا؟ اس کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر ودیعت دراہم، دینار یا غلہ وغیرہ ہو یا ایسی چیز ہو جو کیل کی جاتی ہو یا وزن کی جاتی ہو اور مودع اس کو تلف کردے پھر اس کا مثل اس کی جگہ پر رکھ دے، پھر اس کے بعد اگر وہ تلف ہوجائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، لیکن اگر کپڑا ہو یا قیمت والا کوئی سامان ہو تو جس وقت تلف کرے گا اس وقت سے اس کا ضامن ہوگا، خواہ اس کا بدل اس کی جگہ پر رکھ دے یا نہ رکھے، اس لئے کہ اس کو تلف کرنے کی وجہ سے اس پر اس کی قیمت لازم ہوجائے گی، اور اس

(۱) اس بارے میں حدیث فقرہ (۳۶) میں گذر چکی۔

(۲) العقد المنظم للحکام لابن سلمون ۲/ ۱۳۸، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۱، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۶۴، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۴۔

قیمت سے اس وقت بری ہو سکے گا جب ودیعت کے مالک کو دیدے، خود اپنے قبضہ میں بطور ودیعت رکھ دینے سے بری نہ ہو سکے گا(۱)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا ضامن باقی رہے گا خواہ ودیعت مثلی ہو یا قیمت والی چیزوں میں سے ہو نقد ہو یا سامان ہو، اس لئے کہ ودیعت کا حکم یعنی امانت کی حفاظت کرنا یہ اتلاف کی وجہ سے ختم ہو گیا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں کے اتفاق کے بغیر یہ حکم نہیں لوٹے گا، مثل یا قیمت کو رکھ دینا ان کے نزدیک دوبارہ متفق ہونا نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے (بعد میں) اپنی ملکیت کو رکھ دیا ہے، عین ودیعت کو نہیں، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک نئے سبب کے بغیر امانت ہونا نہیں لوٹے گا، اور نیا سبب نہیں پایا گیا ہے، لہذا ضمان سے بری نہ ہو سکے گا(۲)۔

اگر مودع زیادتی کر کے ودیعت کے کچھ حصہ کو تلف کر دے تو کیا جس قدر تلف کیا ہے اتنی مقدار کا ضامن ہوگا یا کل ودیعت کا ضامن ہوگا؟ نووی نے الروضۃ میں کہا ہے: اگر ودیعت کے کچھ حصہ کو تلف کر دے اور وہ باقی کے ساتھ متصل نہ ہو، جیسے دو کپڑوں میں سے ایک، تو تلف کردہ کے علاوہ کا ضامن نہ ہوگا، اور اگر وہ متصل ہو جیسے کپڑا کے کچھ حصہ کو جلا دینا، جانور کے کسی عضو کا کاٹ دینا، تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے جان بوجھ کر کیا ہے تو وہ پورے پر زیادتی کرنے والا قرار پائے گا، لہذا پورے کا ضامن ہوگا، اور اگر غلطی سے کیا ہے تو تلف کردہ کا ضامن ہوگا، اصح قول کے مطابق باقی ماندہ کا ضامن نہ ہوگا، یہی شافعیہ کا مذہب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر اس کی قیمت میں نقصان ہو جائے تو

(۱) الکافی لابن عبدالبر ص ۴۰۴، المدونۃ ۱۵/ ۱۴۷، ۱۵۹۔

(۲) الإشراف للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۴۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۱، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۵، البحر الرائق ۷/ ۲۷۷، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۷۷ طبع ہجر، تحفۃ المحتاج لابن حجر ۷/ ۱۲۲۔

نقصان کا تاوان اس پر لازم ہوگا(۱)۔

تیسرا مسئلہ: مودع، ودیعت سے ہلاکت کو دفع نہ کرے اور وہ تلف ہو جائے:

۳۹- اگر مودع ودیعت سے ہلاکت کو دفع کرنے سے گریز کرے اور اس کی وجہ سے وہ تلف ہو جائے، جیسے اگر اس کے گھر میں آگ لگ جائے اور وہ ودیعت کو دوسری جگہ منتقل نہ کرے، حالانکہ وہ اس پر قادر ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ وحنابلہ کا قول: وہ اس کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کی حفاظت کے لئے اس کو نکال کر دوسری جگہ منتقل کرنا اس پر متعین ہو گیا، اور معاملہ کی وجہ سے حفاظت کی جو ذمہ داری اس نے لی ہے، اور جو اس پر متعین ہے اس پر قدرت کے ہونے کے باوجود اس کو چھوڑ دینے کی وجہ سے وہ اس کو تلف کرنے والے کی طرح ہو جائے گا(۲)۔

دوم: شافعیہ کا قول: اس کی وجہ سے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ آگ نے اس کو جلا دیا ہے، یہ اس مسلمان آدمی کی طرح ہوگا جو آگ میں گھر جائے اور کوئی دوسرا مسلمان آدمی اس کو نکالنے پر قادر ہو، لیکن وہ ایسا نہ کرے تو وہ گنہگار تو ہوگا، لیکن اس پر کوئی تاوان یا قصاص واجب نہ ہوگا(۳)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۶، نیز دیکھئے: أسنی المطالب ۳/ ۸۰، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۳، درر الحکام ۲/ ۲۵۳۔

(۲) العقود الدریۃ لابن عابدین ۲/ ۷۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۴۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۱، المغنی ۹/ ۲۶۴، نیز دیکھئے: مجلۃ العدلیہ: مادہ (۷۸۷)، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۶۲، مجلۃ الأحکام الشرعیۃ علی مذہب احمد: مادہ (۱۳۶۱)۔

(۳) الإشراف علی مذاہب أہل العلم لابن المنذر ۱/ ۲۶۴، مغنی المحتاج ۳/ ۸۴، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۱۲۔

ب-ودیعت کا مال دوسرے کے پاس ودیعت رکھنا:

۴۰-جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ، اسحاق اور قاضی شریح وغیرہ کا مذہب ہے کہ مودع کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ ودیعت کو کسی دوسرے کے پاس ودیعت رکھ دے جو اس کے اہل وعیال میں سے نہ ہو اور نہ ایسا شخص ہو جو عادۃً اس کے مال کی حفاظت کرتا ہو، بشرطیکہ اس کو کوئی عذر نہ ہو، اور شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک مالک نے اس کی اجازت نہ دی ہو، لہذا اگر وہ ایسا کرے گا تو ضامن ہوگا، اگرچہ وہ دوسرا شخص امین ہو۔

اس لئے کہ ودیعت رکھنے والے نے اس کو اپنے پاس اس کو محفوظ رکھنے کی اجازت دی ہے، دوسرے کے قبضہ میں اس کو رکھنے کی اجازت نہیں دی ہے، لہذا اگر وہ ایسا کرے گا تو زیادتی کرنے والا قرار پائے گا، اس لئے کہ اس کی حفاظت کے لئے جس طریقہ کی اجازت اس کو دی گئی ہے وہ اس سے نکل گیا ہے، نیز اس لئے کہ حفاظت اور امانت میں لوگ الگ الگ ہوتے ہیں، اور ودیعت رکھنے والا دوسرے کے بجائے اس کی امانت وحفاظت سے راضی ہے اور اس نے اس کو یہ اختیار نہیں دیا ہے کہ اس کو کسی دوسرے کے پاس ودیعت رکھ دے، لہذا اگر وہ کسی اجنبی کو دے دے گا تو جس حفاظت کی ذمہ داری اس نے لی ہے اس کو ترک کرنے والا قرار پائے گا اور ودیعت کے لئے اس کے حفاظت کرنے والا ہوگا جس سے ودیعت کو محفوظ رکھنا ہے، اور یہ ضمان کو واجب کرنے والی کوتاہی ہے، عذر کی حالت صرف اس لئے مستثنی ہے کہ اس حالت میں اس کو دوسرے کے حوالہ کردینا ہی اس کی حفاظت کے لئے متعین طریقہ ہے، لہذا مالک کی طرف سے دلالۃ اس کی اجازت ہوگی، اور ضمان کا سبب ختم ہوجائے گا[1]۔

اس سلسلہ میں ابن ابی لیلی نے ان فقہاء سے اختلاف کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اس کو حق ہے کہ بلا عذر، اجنبی کے پاس اس کو بطور ودیعت رکھ دے، اور اس میں اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس پر واجب ہے کہ اس کو اس طرح محفوظ رکھے اور اس کی حفاظت کرے جس طرح اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے اور انسان کبھی کبھی اپنا مال کسی اجنبی کے پاس ودیعت رکھ دیتا ہے تو اس کو حق ہوگا کہ ودیعت کو اس کے پاس ودیعت کے طور پر رکھ دے جیسا کہ اگر وہ اس کو اپنے پاس محفوظ رکھتا، نیز جو شخص خود کسی کام کو کرنے کا مالک ہوتا ہے، وہ اس کو دوسرے کے سپرد کرنے کا بھی مالک ہوتا ہے، اور مودع، ودیعت کی حفاظت کا مالک ہے تو وہ اس کو دوسرے کے حوالہ کرنے کا بھی مالک ہوگا[1]۔

ودیعت کو اپنے اہل وعیال میں سے کسی کے پاس رکھنے کا حکم فقرہ (۲٦) میں بیان کیا جاچکا ہے۔

۴۱-لیکن اگر اس کو اجنبی کے پاس ودیعت رکھنے میں کوئی عذر ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور لیث بن سعد کا مذہب ہے کہ کسی ثقہ امین کے پاس اس کو رکھنے کا حق ہوگا، اور اس صورت میں اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، خواہ وہ حاکم کے سپرد کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اس نے ضرورت کے وقت ثقہ امین کے پاس ودیعت رکھا ہے، لہذا حاکم کے پاس ودیعت رکھنے کے مشابہ ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ اس کی حفاظت کا ایک

(۱) ردالمحتار ۴/۴۹۵، العقود الدریہ ۲/۷۱، المبسوط ۱۱/۱۱۳، الفتاوی الہندیہ ۳۴۰/۴، بدائع الصنائع ٦/۲۰۸، البحر الرائق ۷/۲۷۴، تحفۃ المحتاج

= ۷/۱۰۵، أسنی المطالب ۳/۷٦، روضۃ الطالبین ٦/۳۲۷، القلیوبی وعمیرۃ ۳/۱۸۲، القوانین الفقہیہ ص۳۷۹، التاج والإکلیل ۵/۲۵۷، الإشراف للقاضی عبد الوہاب ۲/۴۱، ۴۲، الزرقانی علی خلیل ٦/۱۱۱، کفایۃ الطالب الربانی وحاشیۃ العدوی علیہ ۲/۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۹/۲۵۹، کشاف القناع ۴/۱۹۳، المبدع ۵/۲۳۸، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۵۲۔

(۱) المبسوط ۱۱/۱۱۳، الإشراف لابن المنذر ۱/۲۵۲، تأسیس النظر للدبوسی ص۹۴، اختلاف العراقیین ۴/٦۳۔

ذریعہ ہے، لہذا اس کی صوابدید پر موقوف رہے گا، جیسے محفوظ جگہ کے بارے میں اس کو اختیار ہے (۱)۔

اس بارے میں شافعیہ اور حنابلہ نے ان سے اختلاف کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر اس کو عذر ہو تو مناسب ہوگا کہ وہ اس کے مالک یا اس کے وکیل کو واپس کردے اور اگر ان دونوں تک پہنچانا ناممکن ہو تو اسے قاضی کے حوالہ کردے گا، اس لئے کہ قاضی مالک کے غائبانہ میں اس کے قائم مقام ہوتا ہے، اگر کوئی قاضی بھی موجود نہ ہو تو کسی ثقہ امین کو سپرد کردے گا، اس لئے کہ یہ ضرورت کی جگہ ہے، اگر مالک یا اس کے وکیل کو دینے پر قدرت کے باوجود ان کو نہ دے بلکہ عادل حاکم یا امین کو دے دے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے بلاعذر مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے کو دے دیا ہے، لہذا اس کا ضامن ہوگا، جیسے اگر بلاعذر کسی اجنبی کے پاس بطور امانت رکھ دے اور اگر حاکم کو دینے کی قدرت کے باوجود کسی امین کو دے دے تو ضامن ہوگا اس لئے کہ غیر حاکم کو اس کی ولایت حاصل نہیں ہے (۲)، ابن قدامہ نے کہا: ہوسکتا ہے کہ اس کو بطور ودیعت رکھنے کی اجازت ہو، اس لئے ایسا معاملہ کبھی اس کے لئے زیادہ حفاظت کا باعث ہوتا ہے اور اس کے مالک کو زیادہ پسند ہوتا ہے (۳)۔

اگر ودیعت کو ڈھونے اور محفوظ مقام میں اس کو رکھنے اور حفاظت کرنے یا اس کو پانی پلانے، چارہ کھلانے میں دوسرے سے مدد لے تو شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مودع کے لئے ایسا

(۱) ردالمحتار ۴/ ۴۹۵، البحر الرائق ۷/ ۲۷۵، البدائع ۶/ ۲۰۸، العقود الدریۃ ۲/ ۷۱، التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۷، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۷، الکافی لابن عبدالبر رص ۴۰۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۲، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۸، أسنی المطالب ۳/ ۷۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۶، المغنی ۹/ ۲۶۰، کشاف القناع ۴/ ۱۹۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۳۔

(۳) المغنی ۹/ ۲۶۱۔

کرنا جائز ہوگا اور اس صورت میں اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا (۱)، شافعیہ نے کہا: بشرطیکہ اس کا قبضہ اس سے ختم نہ ہو اس لئے کہ مدد لینے کا رواج عام ہے، نیز اس لئے کہ اس کو اپنے قبضہ سے نہیں نکالا ہے، نہ اس کی حفاظت دوسرے کے سپرد کی ہے (۲)۔

ج- ودیعت کو دوسرے مال کے ساتھ ملا دینا:

۴۲- مودع اگر ودیعت کو دوسرے کے ساتھ اس طرح ملا دے کہ وہ اس سے ممتاز رہے یا اس کو اس سے الگ کرلینا آسان ہو تو اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا ضمان اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ جس کے ساتھ ملا ہوا ہے اس سے اس کو الگ کرلینا اور مطالبہ کے وقت آسانی وسہولت کے ساتھ بعینہ اس کو اس کے مالک کے سپرد کردینا ممکن ہے، تو وہ اس کے مشابہ ہوگا کہ اگر وہ اس کو اپنے کسی صندوق میں رکھ دے جس کے اندر اس کے کئی تھیلے بھی ہوں (۳)، شافعیہ نے کہا: البتہ اگر ملا دینے کی وجہ سے ودیعت میں نقص پیدا ہوجائے تو وہ اس کے نقصان کے تاوان کا ضامن ہوگا (۴)۔

لیکن اگر ایسی چیز کے ساتھ ملا دے کہ اس کو اس سے ممتاز کرنا

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۸۲، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۷، أسنی المطالب ۳/ ۷۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۶، مغنی المحتاج ۳/ ۸۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴، کشاف القناع ۴/ ۱۹۲۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۶۸۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۱۹۶، المغنی ۹/ ۲۵۸، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۳، الکافی لابن عبدالبر رص ۴۰۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۲۸، ردالمحتار ۴/ ۴۹۷، مجمع الأنہر ۲/ ۳۴۱۔

(۴) الأم ۴/ ۶۳، نیز دیکھئے: أسنی المطالب ۳/ ۸۰، القلیوبی ۳/ ۱۸۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۳۔

ممکن نہ ہو، یا اس طرح ملا دے کہ دونوں کو ایک دوسرے سے الگ کرنا دشوار ہو، اگر یہ اس کے مالک کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت کے بغیر ہو تو دونوں کے درمیان فقہاء نے درج ذیل فرق کیا ہے:

پہلی حالت: ودیعت کو اس کے مالک کی اجازت سے ملا دینا:

۴۳-مودع اگر ودیعت کو اس کے مالک کی اجازت سے اپنے مال کے ساتھ ملا دے تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی وجہ سے مودع پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسا کام کیا ہے جس کو کرنے کی اجازت مالک نے اس کو دی ہے، لہذا اس بارے میں وہ اس کا نائب ہوگا[1]۔

اور اس بارے میں حنفیہ سے مختلف اقوال منقول ہیں، چنانچہ بعض کتابوں میں ہے کہ مودع مالک کے ساتھ شریک ہوجائے گا، اور بعض کتابوں میں ہے کہ ان کے تین اقوال ہیں:

اول: امام ابوحنیفہ کا قول ہے: ہر حال میں خواہ وہ شئ سیال ہو یا غیر سیال ہو، ودیعت سے مالک کا حق ختم ہوجائے گا، اور ملائی گئی چیز ملانے والے کی ملکیت ہوجائے گی، اور ملانے والا مالک کے لئے اس کے حق کا ضامن ہوگا، حنفیہ کے مذہب میں اسی پر فتوی ہے۔

دوم: امام محمد بن الحسن الشیبانی کا قول ہے: مودع، ودیعت کے مالک کے ساتھ شریک ہوجائے گا، اور یہ شرکت ملک ہوگی اور اختیاری ہوگی، اگر اس کی طرف سے کسی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر ہلاک یا ضائع ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، امام ابویوسف نے غیر سیال میں ان کی موافقت کی ہے۔

سوم: امام ابویوسف کا قول ہے: غالب کا اعتبار کرتے ہوئے اقل کو اکثر کے تابع کیا جائے گا، یعنی جس کا مال زیادہ ہوگا مخلوط اس کی ملکیت ہوگی اور وہ دوسرے کے لئے اس کے حق کا ضامن ہوگا اور یہ سیال چیز میں ہے[1]۔

دوسری حالت: ودیعت کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر ملا دینا جس میں اس کو ممتاز کرنا ممکن نہ ہو:

اس حالت کی چند صورتیں ہوسکتی ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-مودع کا ودیعت کو اپنے مال یا دوسرے کے مال کے ساتھ ملا دینا:

۴۴-اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مودع اگر ودیعت کو اپنے مال یا دوسرے کے مال کے ساتھ اس طرح ملا دے کہ دونوں مالوں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنا ناممکن ہو تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، خواہ اس کو اس کے مثل کے ساتھ ملائے یا اس سے گھٹیا یا اس سے عمدہ کے ساتھ ملائے، اس کی جنس کے ساتھ ملائے یا غیر جنس کے ساتھ، خواہ یہ ملانا مجاورت (ایک دوسرے کے ساتھ ہوجانے) کے طور پر ہو، جیسے گندم کو گندم یا جو کے ساتھ ملانا یا یہ ملانا ممازجت (ایک دوسرے میں مل جانے وحل ہوجانے) کے طور پر ہو جیسے سرکہ کو تیل کے ساتھ ملانا اس لئے کہ ملانے کی وجہ سے وہ حکم میں اس کو ہلاک کرنے والا ہوجائے گا، کیونکہ اس کے بعد اس کے مالک کو اسے واپس کرنا ممکن نہ ہوگا[2]۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲۵۹/۹۔

(۱) قرۃ عیون الأخیار ۲/۲۴۸، البحر الرائق ۷/۲۷۶، مجمع الأنہر ۲/۳۴۱، ردالمحتار ۴/۴۹۸، درر الحکام ۲/۲۶۲، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/۲۶۹، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: مادہ (۸۲۶)، مجلۃ العدلیہ: مادہ (۷۹۸)۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۲۱۳، قرۃ عیون الأخیار ۲/۲۴۷، الفتاوی الہندیہ ۴/۳۴۸، ردالمحتار ۴/۴۹۷، البحر الرائق ۷/۲۷۶، مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/۳۴۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۳۲۸، النتف للسغدی

سرخسی نے کہا: خلط (ملانے) کی تین قسمیں ہیں:

ایسا ملانا کہ اس کے بعد امتیاز کرنا ممکن نہ ہو، جیسے کسی چیز کو اس کی جنس کے ساتھ ملانا، تو یہ ملانا ضمان کا سبب ہوگا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے مالک کی اپنے عین ملک تک رسائی ناممکن ہوجائے گی۔

ایسا ملانا کہ اس کے ساتھ امتیاز کرنا آسان ہو، جیسے کالے دراہم کو سفید دراہم سے یا دراہم کو دنانیر سے ملانا تو یہ ضمان کا سبب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں مالک کی اپنی ملکیت تک رسائی ممکن ہے، اور یہ ملاوٹ مجاورت ہے، خلط نہیں ہے۔

ایسا ملانا کہ امتیاز کرنا دشوار ہو، جیسے گندم کو جو کے ساتھ ملا دینا تو یہ ضمان کا سبب ہوگا، اس لئے کہ مالک کی اپنی ملکیت تک رسائی پریشانی کے بغیر ناممکن ہے، اور دشوار ناممکن کے حکم میں ہوتا ہے(۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مودع اگر ودیعت کو اپنے ایسے مال کے ساتھ ملا دے جو جنس یا صفت میں اس کے مماثل نہ ہو، جیسے گندم کو جو وغیرہ کے ساتھ ملا دے، تو اس پر ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی وجہ سے زیادتی کی ہے، اس وجہ سے کہ اس نے اس کو ملا کر اس کی ذات کو فوت کر دیا ہے، اور اس کو الگ کرنے پر قادر نہیں ہے، کیونکہ اس میں امتیاز نہیں ہوسکتا، اور جس کے ساتھ ملایا ہے وہ اس کے مماثل نہیں ہے، لہذا تقسیم کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔

اور اگر عمدہ یا گھٹیا ہونے کے اعتبار سے اس کے مماثل جنس کے ساتھ ملا دے، جیسے گندم کو اس کے مثل کے ساتھ، یا سونے کو اس کے مثل کے ساتھ ملا دے، تو اگر یہ حفاظت وسہولت کی غرض سے ہو، مالک بننے کے لئے نہ ہو تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ ودیعت رکھنے والا کبھی اس حالت میں بھی ودیعت رکھتا ہے، کیونکہ کبھی کبھی مودع کے لئے ہر ودیعت کو الگ الگ رکھنا دشوار ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اگر وہ ودیعت پر زیادتی کرے اور اس کو کھالے پھر اس کا مثل رکھ دے اور اس کے رکھنے کے بعد ودیعت ضائع ہوجائے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، تو اس کو اس کے مثل کے ساتھ ملا دینا اس کے مثل کے رکھ دینے کی طرح ہوگا، لہذا اگر ہلاک ہوجائے تو ضامن نہ ہوگا(۱)۔

ب- مودع کا ودیعت کو اس کے مالک کے مال کے ساتھ ملانا:

۴۵- حنابلہ میں سے صاحب المبدع نے "الرعایۃ" سے نقل کیا ہے کہ اگر مودع زید کی ایک ودیعت کو اس کی دوسری ودیعت کے ساتھ اس کی اجازت کے بغیر ملا دے اور دونوں میں امتیاز کرنا ممکن نہ ہو تو اس کے ضمان کے بارے میں دو اقوال ہیں(۲):

شافعیہ نے کہا ہے: مودع اگر ودیعت کو اس کے مالک کے کسی دوسرے مال سے ملا دے تو اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں:

اول: وہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ سب تو اسی کا ہے اور کبھی اس کو الگ رکھنے میں کوئی غرض بھی نہیں ہوتی ہے۔

دوم: اور یہ اصح قول ہے کہ وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہے، کیونکہ مالک اس پر راضی نہیں ہے

= ۵۷۹/۲، شرح المجلۃ للأتاسی ۲۵۶/۳، الإشراف لابن المنذر ۲۵۳/۱، روضۃ الطالبین ۳۳۶/۶، الأم ۶۳/۴، المہذب ۳۶۸/۱، تحفۃ المحتاج ۱۲۳/۷، القلیوبی ۱۸۶/۳، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۸۰/۳، کشاف القناع ۱۹۶/۴، شرح منتہی الإرادات ۴۵۴/۲، المبدع ۲۴۰/۵، المغنی ۲۵۸/۹۔

(۱) المبسوط ۱۱۰/۱۱، نیز دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۳۴۸/۴، قرۃ عیون الأخیار ۲۴۷/۲۔

(۱) التاج والإکلیل ۲۵۳/۵، مواہب الجلیل ۲۵۲/۵، الزرقانی علی خلیل وحاشیۃ البنانی علیہ ۱۱۴/۶، المدونہ ۱۴۵/۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الکافی لابن عبد البر ص ۴۰۳، القوانین الفقہیہ ص ۳۷۹۔

(۲) المبدع ۲۴۰/۵۔

کہ ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ ملا ہوا ہو(۱)۔

ج-مودع کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ ملا دینا:

۴۶-امام ابوحنیفہ اور حنابلہ نے کہا: اگر مودع کے علاوہ کوئی دوسرا آدمی ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ یا کسی دوسرے کے مال کے ساتھ ملا دے تو ملانے والے پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے ضمان واجب کرنے والا کام براہ راست کیا ہے، مودع پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے حقیقۃً یا حکماً ملانا نہیں پایا گیا ہے۔

امام ابویوسف وامام محمد بن الحسن نے کہا: ودیعت کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو ملانے والے کا ضمان لے گا اور اگر چاہے تو اپنے حصہ کے بقدر سامان ودیعت میں شریک ہوجائے گا اور وہ دونوں شریک ہوں گے(۲)۔

د-مودع کے عمل کے بغیر ودیعت کا اس کے مال کے ساتھ مل جانا:

۴۷-فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مودع کے عمل کے بغیر ودیعت اس کے مال کے ساتھ مل جائے تو اس پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ ضمان کو واجب کرنے والا کوئی عمل اس کی طرف سے نہیں ہے، نیز اس لئے کہ اگر اس کی طرف سے کسی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر حقیقت میں ودیعت تلف ہوجائے تو اس پر ضمان نہ ہوگا، تو دوسرے کے ساتھ اس کے مل جانے سے بدرجہ اولی واجب نہ ہوگا۔

بلکہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی وجہ سے وہ ودیعت کے مالک کے ساتھ شریک ہوجائے گا اور یہ ملک کی جبری شرکت ہوگی، ہر ایک اپنے حصہ کے بقدر شریک ہوگا، اس لئے کہ شریک کی حقیقت موجود ہے اور وہ دو ملکیتوں کا مل جانا ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر مودع کی کوتاہی کے بغیر ودیعت دوسرے مال کے ساتھ مل جائے تو کوئی ضمان نہ ہوگا، اگر کچھ حصہ ضائع ہوجائے تو امام احمد کے کلام کے ظاہر کے مطابق یہ مودع کے مال میں سے قرار دیا جائے گا۔

قاضی نے لکھا ہے کہ دونوں شریک ہوجائیں گے اور مجد نے کہا: اس قول کی بنا پر یہ بعید نہیں ہے کہ ہلاک ہونے والا مال دونوں کے حصے کا ہو(۱)۔

ھ-مودع کا دو آدمیوں کی دو ودیعتوں کو ملا دینا:

۴۸-کاسانی نے کہا: اگر دو آدمی ودیعت رکھیں، ان میں سے ہر ایک کا ایک ہزار درہم ہو اور مودع دونوں مالوں کو اس طرح ملا دے کہ امتیاز نہ ہو سکے، تو ان دونوں کے لئے ان دراہم کو لینے کی کوئی راہ نہ ہوگی اور مودع ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک ہزار درہم کا ضامن ہوگا، اور ملایا ہوا کل مال اس کا ہوجائے گا، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ: جب اس نے دونوں کو ایسا ملا دیا

---

(۱) أسنی المطالب ۳/۸۰، تحفۃ المحتاج ۷/۱۲۳، روضۃ الطالبین ۶/۳۳۶، المہذب ۱/۳۶۸۔

(۲) المبسوط ۱۱/۱۱۰، رد المحتار ۴/۴۹۸، البحر الرائق ۷/۲۷۶، الفتاوی الہندیہ ۴/۳۴۹، قرۃ عیون الأخیار ۲/۲۴۹، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/۲۶۶، کشاف القناع ۴/۱۹۶، المغنی ۹/۲۵۹، نیز دیکھئے: مرشد الحیران: مادہ (۸۲۵)، مجلۃ العدلیہ: مادہ: ۷۸۸)۔

(۱) کشاف القناع ۴/۱۹۶، المغنی ۹/۲۵۹، الفتاوی الہندیہ ۴/۳۴۹، البحر الرائق ۷/۲۷۶، قرۃ عیون الأخیار ۲/۲۴۹، البدائع ۶/۲۱۳، رد المحتار ۴/۴۹۸، مجمع الأنہر ۲/۳۴۱، المبسوط ۱۱/۱۱۰، درر الحکام ۲/۲۶۲۔

کہ امتیاز نہیں ہوسکتا ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ملائے ہوئے سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ رہا، لہذا مودع کا ملا دینا، ان میں سے ہر ایک کی ودیعت کو تلف کردینا قرار پائے گا، لہذا ضامن ہوگا۔

امام ابو یوسف و امام محمد نے کہا: ان دونوں کو اختیار ہوگا، اگر چاہیں تو مخلوط کو نصف نصف تقسیم کرلیں اور اگر چاہیں تو مودع سے دو ہزار ضمان لیں۔

اسی طرح تمام کیلی ووزنی اشیاء میں اگر ان کو ہم جنس کے ساتھ اس طرح ملا دیا جائے کہ امتیاز نہ ہوسکے تو یہی اختلاف ہوگا، جیسے گندم کو گندم سے، جو کو جو سے یا تیل کو تیل سے ملا دے۔

صاحبین کے قول کی وجہ: ودیعت بعینہ موجود ہے، لیکن خلط کی وجہ سے مالک اس تک رسائی سے عاجز ہے، لہذا اگر چاہیں تو موجود ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے آپس میں تقسیم کرلیں اور اگر چاہیں تو عاجز ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے ضمان لے لیں۔

اور اگر اس کے پاس ایک آدمی گندم ودیعت رکھے، اور دوسرا جو، اور یہ دونوں کو ملا دے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کے حق کے مثل کا ضامن ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ ملا دینا اس کو تلف کردینا ہے، صاحبین کے نزدیک: ان دونوں کو حق ہوگا کہ اس سامان کو لے لیں اور اس کو فروخت کردیں اور قیمت کو اس طرح تقسیم کرلیں کہ گندم کی قیمت، جو کے ساتھ ملی ہوئی حالت میں ہونے کی لگائی جائے اور جو کی قیمت، گندم کے ساتھ ملی ہوئی حالت میں نہ ہونے کی لگائی جائے، اس لئے کہ جو کے ساتھ ملنے کی وجہ سے گندم کی قیمت کم ہوجاتی ہے، اور وہ سامان ودیعت میں حق کے قائم رہنے کی وجہ سے قیمت کا مستحق ہے، کیونکہ وہ اصل سامان کا مستحق ہے، اور جو کی قیمت اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ جو کی قیمت گندم کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے بڑھ جاتی ہے، اور یہ بڑھوتری دوسرے کی ملکیت ہے، لہذا جو والا اس کا مستحق نہ ہوگا(۱)۔

و- ودیعت کے ساتھ سفر کرنا:

۴۹- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ودیعت کا مالک مودع کو اس کے ساتھ سفر کرنے کی اجازت دے تو اس کے ساتھ سفر کرنے کا حق ہوگا، پھر اگر وہ تلف ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، شافعیہ، مالکیہ وحنابلہ نے سفر میں ودیعت رکھنے کو اور مودع کے لئے اس کے ساتھ سفر کرنے کی ضمنی اجازت قرار دیا ہے، اس لئے کہ ودیعت رکھنے والے کو ودیعت رکھتے وقت اس کا حال معلوم ہے، اس سے دلالۃً سمجھا جائے گا کہ وہ اس پر راضی ہے(۲)۔

لیکن اگر اس کو اس کے ساتھ سفر کی اجازت نہ دے اور اس کے باوجود وہ اس کے ساتھ سفر کرے تو اس کے ضمان کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: امام ابوحنیفہ کا قول: مودع کے لئے ودیعت کے ساتھ سفر کرنا جائز ہوگا، اگرچہ اس کے نقل وحمل میں خرچ ہو، اور اس میں اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ حفاظت کرنے کا حکم مطلق ہے، لہذا وہ کسی جگہ اور کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔

صاحبین (امام ابویوسف وامام محمد) نے کہا: جس سامان کے نقل وحمل میں خرچ نہ ہو اس کے ساتھ وہ سفر کرسکتا ہے، لیکن جس کے نقل وحمل میں خرچ ہو اس کے ساتھ سفر کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اگر کرے گا تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ خرچ مالک پر لازم ہوگا، حالانکہ اس نے سفر کی اجازت نہیں دی ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ مالک نے اس کو اس کے ساتھ سفر کرنے سے منع نہ کیا ہو، یا اس کی حفاظت

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۳۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴، کفایۃ الأخیار ۲/ ۲۳، ۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۹، أسنی المطالب ۳/ ۷۷۔

کے لئے کوئی جگہ متعین نہ کیا ہو، یا راستہ خوفناک ہو ورنہ ضامن ہوگا، بشرطیکہ اس کے لئے اس سے کوئی چارہ کار ہو، اس لئے کہ اس صورت میں اس کی طرف سے زیادتی پائی جائے گی، اور اگر سفر ضروری ہو اور اس سے اس کو کوئی چارہ کار نہ ہو اور اس کے ساتھ سفر کرے تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا(۱)۔

دوم: مالکیہ کا قول: بلا عذر مودع کا، ودیعت کے ساتھ سفر کرنا ایسی زیادتی ہے جس کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا(۲)، ابن شاس نے کہا: کسی دوسرے امین کے پاس اس کو ودیعت رکھنے پر قدرت کے باوجود اگر اس کے ساتھ سفر کرے گا تو ضامن ہوگا، اور اگر اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ سفر کرے گا - جیسے مثلاً اگر کسی گاؤں و دیہات میں ہو - تو ضامن نہ ہوگا(۳)۔

المدونہ میں ہے: میں کہتا ہوں: اگر کوئی شخص میرے پاس کوئی ودیعت رکھے اور مجھے کسی دوسرے شہر کا سفر پیش آ جائے اور مجھے اس ودیعت کے بارے میں اندیشہ ہو اور میں اس کو ساتھ رکھ لوں اور وہ ضائع ہو جائے تو کیا میں امام مالک کے قول کے مطابق ضامن ہوں گا؟ تو کہا: ہاں، میں نے کہا: میں اس کو کیا کروں؟ انہوں نے کہا: امام مالک کے قول کے مطابق تم اس کو ودیعت رکھو، اس کو ہلاکت کے لئے پیش نہ کرو(۴)۔

مالکیہ نے اس پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ اگر ودیعت شہر

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۹، البحر الرائق ۷/ ۲۷۸، مجمع الأنہر ۲/ ۳۳۹، ردالمحتار ۴/ ۴۹۹، المبسوط ۱۱/ ۱۲۲، قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۲۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، النتف فی الفتاوی للسغدی ۲/ ۵۷۹، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۶۳۔

(۲) التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۴، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۵، کفایۃ الطالب الربانی و حاشیۃ العدوی ۲/ ۲۵۴، المدونہ ۱۵/ ۱۵۵۔

(۳) التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۴۔

(۴) المدونہ ۱۵/ ۱۴۵۔

میں رکھی جائے تو سفر میں اس کی حفاظت نہیں کی جائے گی، لہذا اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ اگر اس کو ایسی ویران جگہ میں رکھ دے کہ اس جیسی جگہ میں حفاظت کرنے کا عام طور پر رواج نہ ہو، نیز اس لئے کہ اس کے مالک نے اس کو صرف شہر میں اس کی حفاظت کرنے کی اجازت دی ہے اور اس سے نکالنے کی اجازت اس کو نہیں دی ہے، جیسا کہ اگر اس کو اپنے قبضہ میں اس کی حفاظت کی اجازت دے، دوسرے کے پاس اس کو ودیعت رکھنے کی اجازت نہ دے تو اگر وہ اس کو دوسرے کے پاس ودیعت رکھ دے تو زیادتی کی وجہ سے ضامن ہوگا، اس لئے کہ جس طرح اس کی حفاظت کرنے کی اجازت اس کو دی گئی تھی اس سے اس نے اس کو نکال دیا ہے، تو اسی طرح اگر اس کے ساتھ سفر کرے گا تو ضامن ہوگا(۱)۔

سوم: شافعیہ کا قول: اگر اس کے مالک یا اس کے وکیل کو واپس کرنے پر قادر ہو، یا اگر ان دونوں کو دینے پر قادر نہ ہو تو حاکم کے حوالہ کرنے پر قادر ہو یا اگر حاکم کو دینے پر قادر نہ ہو تو کسی امین کے حوالہ کرنے پر قادر ہو اور اس کے باوجود اس کو ساتھ لے کر سفر کرے تو اس کا ضامن ہوگا، یہ اس لئے کہ ودیعت رکھنے والے کا مقصد یہ ہے کہ اس کا مال شہر میں محفوظ رہے، اور جب چاہے وہ اس کو اس سے لے سکے تو جب مودع اس کے ساتھ سفر کرے گا تو اس کے مالک کا یہ مقصد فوت ہو جائے گا۔

نیز اس لئے کہ سفر کی حفاظت حضر کی حفاظت سے کم درجہ ہوتی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ ودیعت رکھنے کا تقاضہ ہے کہ محفوظ مقام میں اس کی حفاظت کی جائے اور سفر خود حفاظت کے مقامات میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ یا تو وہ غیر محفوظ ہوگا یا محفوظ تو ہوگا مگر قابل بھروسہ نہ ہوگا، لہذا بلا ضرورت ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

(۱) الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۴۱۔

اگر ان میں سے کوئی نہ ہو جس کے پاس مودع اس کو رکھ سکے تو محفوظ راستہ میں اس کے ساتھ سفر کرنا اس کے لئے جائز ہوگا، اگر تلف ہو جائے تو اس پر ضمان نہ ہوگا، یہ اس لئے ہے کہ عذر کے ہوتے ہوئے مودع اپنے مصالح سے الگ نہ ہو جائے اور لوگ ودیعت قبول کرنے سے نفرت نہ کرنے لگیں، اور اگر اس حالت میں جل جانے یا لوٹ لئے جانے کا یا کوئی دوسرا اندیشہ ہو تو اس وقت اس کے ساتھ سفر کرنا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اس میں زیادہ احتیاط اور زیادہ حفاظت ہے[1]۔

چہارم: حنابلہ کا قول: اگر سفر سے اس پر اندیشہ نہ ہو یا اس کو چھوڑ کر جانے کے مقابلہ میں سفر میں وہ زیادہ محفوظ ہو اور اس کے مالک نے اس کو اس سے منع نہ کیا ہو تو اس کے مالک کے موجود رہنے کے باوجود اس کے ساتھ سفر کرنا اس کے لئے جائز ہوگا، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، خواہ اس کو سفر کی ضرورت ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اس نے اس کو محفوظ جگہ کی طرف منتقل کیا ہے، لہذا اس کا ضامن نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس کو شہر میں منتقل کرے، نیز اس لئے کہ اس نے اس کے ساتھ ایسا سفر کیا ہے جس میں کوئی اندیشہ نہیں ہے، یہ اس کے مشابہ ہو جائے گا کہ اس کو کوئی ایسا آدمی نہ ملے جس کے پاس اس کو چھوڑ سکے۔

لیکن اگر اس کو چھوڑ کر جانے کے مقابلہ میں سفر میں زیادہ محفوظ نہ ہو، یا دونوں امر برابر ہوں تو اس کے ساتھ سفر کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اور اگر سفر کرے گا تو ضامن ہوگا، اسی طرح اگر اس کا مالک اس کے ساتھ سفر کرنے سے اس کو منع کر دے تو ضامن ہوگا، الا یہ کہ یہ کسی عذر کی وجہ سے ہو جیسے اہل شہر کا جلا وطن ہو جانا، یا کسی دشمن کا حملہ کر دینا، یا آگ لگ جانا یا زبردست سیلاب کا آ جانا وغیرہ تو ان حالات میں اگر وہ اس کے ساتھ سفر کرے گا اور وہ تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ضرورت کا موقع ہے بلکہ اگر اس حالت میں اس کو چھوڑ دے اور وہ تلف ہو جائے تو ضامن ہوگا کیونکہ اس نے بہتر صورت کو چھوڑ دیا ہے[1]، اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: میرے نزدیک قوی یہ ہے کہ اگر اس کے مالک یا اس کے نائب کو واپس کرنے پر قدرت کے باوجود اس کی اجازت کے بغیر اس کے ساتھ سفر کرے گا تو وہ کوتاہی کرنے والا ہوگا اور اس پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اس کے مالک کے لئے واپسی کے امکان کو ختم کر دے گا، اور اس کو خطرہ میں ڈالے گا، مالک نے اس کو ایسے طریقہ پر رکھنے کی اجازت دی ہے کہ جس میں یہ خطرہ نہ ہو، اور اس کے مالک کے لئے واپس لینے کا امکان بھی ختم نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو اس طرح رکھنے کی اجازت ہو جس میں یہ خطرہ موجود ہو، لیکن اگر اس کا مالک یا اس کا وکیل موجود نہ ہو اور سفر میں وہ زیادہ محفوظ رہے تو اس کے ساتھ سفر کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ ضرورت کا مقام ہے، لہذا اس کو اختیار ہوگا کہ جو بہتر سمجھے کرے[2]۔

ز- ودیعت سے تجارت کرنا:

۵۰- ودیعت سے تجارت کرنا بعض مالکیہ کے قول میں مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ حق سے تجاوز کرنا ہے، جس کی اجازت اس کے مالک نے نہیں دی ہے، خواہ ودیعت، نقد اور مثلی ہو، یا سامان اور قیمت والی

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۱۰۷/۷ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی وعمیرہ ۱۸۲/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، اسنی المطالب ۷۷/۳۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۴۵۳/۲، ۴۵۴، کشاف القناع ۱۹۳/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: المغنی ۲۶۱/۹۔

(۲) المغنی ۲۶۱/۹ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: المبدع ۲۳۸/۵۔

چیزوں میں سے ہو، بعض مالکیہ نے دونوں قسم کے اموال میں اس کے حرام ہونے کو راجح قرار دیا ہے، جبکہ بعض دوسرے حضرات نے تفصیل کی ہے اور عروض میں اس کو حرام اور نقد میں مکروہ قرار دیا ہے[۱]۔

اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ودیعت کے مالک کی اجازت کے بغیر اس سے تجارت کرنا زیادتی کرنا شمار کیا جائے گا اور اس کی وجہ سے مودع پر ضمان واجب ہوگا[۲]، اگرچہ اس بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ مودع کی تجارت سے ہونے والے نفع کا مستحق کون ہوگا؟ اس میں پانچ اقوال ہیں:

اول: نفع ودیعت کے مالک کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کی بڑھوتری ہے، اس لئے مشہور اصل وقاعدہ ہے کہ نفع اصل مال کے تابع ہوتا ہے، لہذا جو اصل مال کا مالک ہوگا، وہی اس نفع کا بھی مالک ہوگا، یہ حضرت ابن عمرؓ ان کے مولی نافع اور ابو قلابہ سے منقول ہے، اسی کے قائل اسحاق اور ایک روایت کے مطابق امام احمد ہیں[۳]۔

دوم: وہ بیت المال کا ہوگا، یہ عطا سے منقول ہے، ایک روایت کے مطابق امام احمد اسی کے قائل ہیں[۴]۔

سوم: اس کو صدقہ کرنا واجب ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ، محمد بن الحسن، شعبی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا قول ہے[۱]، اس کے بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ خبیث سبب سے حاصل ہونے والے نفع کا راستہ اس کو صدقہ کرنا ہے، سرخسی نے کہا ہے: اور اس لئے کہ مودع بیع کے وقت خریدار کو بتائے گا کہ اس نے اپنی ملکیت اور اپنا حق فروخت کردیا ہے، حالانکہ وہ اس میں جھوٹا ہے، تجارت میں جھوٹ اختیار کرنا صدقہ کو واجب کرتا ہے، اس کی دلیل حضرت قیس بن ابی غرزہ کنانی کی حدیث ہے: انہوں نے کہا: "**كنا نبتاع الأوساق بالمدينة، وكنا نسمى السماسرة، قال: فأتانا رسول الله ﷺ، وسمانا باسم هو أحسن مما كنا نسمي به أنفسنا فقال: يا معشر التجار، إن هذا البيع يحضره اللغو والحلف، فشوبوه بالصدقة**"[۲] (ہم لوگ مدینہ کے بازاروں میں خرید وفروخت کرتے تھے، اور ہم لوگ اپنے کو سمسار کہتے تھے، انہوں نے کہا: ہمارے پاس اللہ کے رسول ﷺ تشریف لائے، ہم نے جو اپنا نیا نام رکھا تھا آپ ﷺ نے ہمارا نام اس سے بہتر رکھا، اور فرمایا: اے تجار کی جماعت! خرید وفروخت میں کچھ لغو باتیں اور قسم ہو ہی جاتی ہیں لہذا صدقہ کے ذریعہ ان کو دور کرو)، چنانچہ ہم نے زائد کے صدقہ کو واجب کر کے اس حدیث پر عمل کیا[۳]۔

چہارم: نفع مودع کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے عمل اور اس کی محنت کا پھل ہے، اور وہ اپنے ضمان کی وجہ سے اس کا مستحق ہوگا، اس

---

(۱) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۵۵، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۵۔

(۲) الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۲، التفریع لابن الجلاب ۲/ ۲۷۱، میارۃ علی العاصمیۃ ۲/ ۱۸۹۔

(۳) مختصر الفتاوی المصریۃ لابن تیمیہ رص ۳۷۹، الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ رص ۱۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۳۸۰، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۲۔

(۴) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۰/ ۱۳۰، مختصر الفتاوی المصریہ رص ۳۷۹، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۷۔

(۱) مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/ ۳۴۲، المبسوط ۱۱/ ۱۱۲، مختصر الفتاوی المصریۃ رص ۳۷۹، الاختیارات الفقہیہ رص ۱۴۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۸۰، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۷۔

(۲) حدیث قیس بن ابی غرزہ: "كنا نبتاع الأوساق......" کی روایت احمد (۴/ ۶ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور الفاظ احمد کے ہیں، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) المبسوط ۱۱/ ۱۱۲۔

لئے کہ ودیعت کا ضمان، اس کی طرف سے اس سے تجارت کرنے کے وقت سے ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کا حال غاصب سے زیادہ برا نہ ہوگا، اس اعتبار سے کہ اگر غاصب، غصب کردہ مال سے تجارت کرے اور نفع کمائے تو وہ اس کا ہوگا تو اگر نفع غاصب کو ہوسکتا ہے تو مودع کو بدرجہ اولی ہوگا، نیز اس لئے کہ ودیعت رکھنے والے نے اضافہ ونفع حاصل کرنے کی غرض سے اس کو مال نہیں دیا ہے، اس کا مقصد محض اس کے لئے ودیعت کی حفاظت کرنا ہے، لہذا اس کو اصل مال ملے گا نفع نہیں ملے گا۔

یہ قاضی شریح، حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، شعبی، یحیی انصاری اور ربیعہ سے منقول ہے، اسی کے قائل امام مالک، ثوری، لیث، امام ابو یوسف اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بھی ہیں(۱)۔

البتہ امام ابو یوسف کے علاوہ دوسرے فقہاء نے اس کے لئے نفع کے استحقاق میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ ودیعت کے مالک کو ودیعت لوٹا دے، یا اس کا ضمان ادا کردے، چنانچہ انہوں نے کہا: اس لئے کہ نفع اس وقت حلال وطیب ہوگا جبکہ ضمان ادا کردے یا ودیعت کے سامان کو سپرد کردے، یعنی اس کو فروخت کرنے کے بعد پھر اس کو خرید لے اور اسے اس کے مالک کے حوالہ کردے۔

بعض متاخرین مالکیہ نے کہا ہے: اس کے لئے نفع اس وقت پاک ہوگا جبکہ راس المال مکمل اس کے حوالہ کردے، اگر اس کو واپس نہ کرے تو اس کے لئے نفع کم وبیش کچھ بھی حلال نہ ہوگا، ایسا ہی ابو محمد عبد اللہ بن ابی زید نے النوادر میں لکھا ہے(۱)۔

پنجم: نفع، مودع اور مالک دونوں کے درمیان ماہرین کی رائے کے مطابق دونوں کے نفع کے بقدر ہوگا، وہ دونوں مضاربت کی طرح آپس میں تقسیم کرلیں گے، یہ امام احمد سے ایک روایت ہے، ابن تیمیہ نے کہا: یہی اصح قول ہے اور اگر کسی کا حکم حضرت عمر بن الخطابؓ نے دیا ہے، الا یہ کہ اس سے تجارت کسی زیادتی کی بنیاد پر نہ ہو جیسے یہ اعتقاد رکھے کہ یہ اس کا مال ہے، پھر ظاہر ہو کہ دوسرے کا مال ہے تو یہاں بلاشبہ دونوں آپس میں نفع کو تقسیم کرلیں گے(۲)۔

ح- ودیعت کو بطور قرض لینا:

۵۱- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مودع اگر ودیعت کو بطور قرض لیتا ہے تو ایسا کرنا ہر حال میں اس کو اس کے ذمہ میں قابل ضمان بنادے گا، البتہ اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اس میں سے اس کے قرض لینے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے: اگر فقیر ہو تو اس کے لئے ودیعت کو بطور قرض لینا حرام ہوگا، خواہ وہ قیمت والی شیٔ میں سے ہو یا مثلیات میں سے ہو، اس لئے کہ اس کے فقیر ہونے کے پیش نظر ادائیگی کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کے مالک کو ضرر پہنچے گا۔

لیکن اگر وہ خوش حال ہو تو دیکھا جائے گا: اگر ودیعت کوئی قیمت والا سامان ہو تو اس کو قرض لینا مودع پر حرام ہوگا، زرقانی نے کہا ہے: اس لئے کہ اس کا مثل اس کے عین کی طرح نہ ہوگا، کیونکہ اس

(۱) مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/ ۳۴۲، میارۃ علی العاصمیۃ ۲/ ۱۸۹، کفایۃ الطالب الربانی و حاشیۃ العدوی ۲/ ۲۵۵، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۲، القوانین الفقہیہ ص ۳۸۰، التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۵، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۰/ ۱۳۰، مختصر الفتاوی المصریۃ ص ۳۷۹، الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ ص ۱۴۷، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۷۔

(۱) میارۃ وحاشیۃ الحسن بن رحال ۲/ ۱۸۹، مجمع الأنہر ۲/ ۳۴۲۔

(۲) مختصر الفتاوی المصریۃ لابن تیمیہ ص ۳۷۹، مجموع الفتاوی ابن تیمیہ ۳۰/ ۱۳۰، الموطأ ۲/ ۶۸۷۔

کے الگ الگ افراد سے اغراض الگ الگ ہوتے ہیں، تو یہ فضولی کی بیع وشراء کی طرح ہوجائے گا کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں ایسا تصرف کرنا ہے کہ جس میں مالک کے راضی نہ ہونے کا غالب گمان ہے[۱]۔

اور اگر ودیعت نقد ہوتو یہ مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا مثل اس کی عین کی طرح ہے، تو اس میں ہونے والا تصرف نہ ہونے کے درجہ میں ہوگا، یا وہ ایسا تصرف ہے کہ غالب گمان ہے کہ اس کا مالک اس کا انکار نہیں کرے گا، اور چونکہ یہ خود اپنی ذات میں مقصود نہیں ہوتا اس لئے یہ قیمت والی شئ سے ہلکا ہوگا، نقد کو قرض لینے کی کراہت اس وقت ہے جبکہ مالک نے اس کے لئے اس کو مباح قرار نہ دیا، یا اس سے منع نہ کیا ہو یعنی وہ ناواقف ہو، ورنہ پہلی صورت میں مباح اور دوسری صورت میں ممنوع ہوگا[۲]۔

اگر اس کے پاس اتنا مال ہو کہ جس سے ادائیگی ہوسکے اور قرض لینے پر گواہ بنالے تو بعض مالکیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، جواز کی وجہ: دنانیر ودراہم متعین نہیں ہوتے ہیں، لہذا جب مودع اس کا مثل لوٹا دیتا ہے تو گویا اس سے مودع کے فائدہ اٹھانے کی وجہ سے مالک کا کوئی نقصان نہ ہوگا، جبکہ اصل ودیعت کے باقی رہنے کے حال میں اس کو حق ہے کہ اس کا مثل لوٹا دے اور اصل کو روک لے، نیز اس لئے کہ مالک نے قدرت کے باوجود اس سے فائدہ اٹھانے کو چھوڑ دیا ہے تو مودع کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسے کہ وہ اس کی دیوار کے سایہ اور چراغ کی روشنی سے فائدہ اٹھائے۔

اگر ودیعت دوسری قسم کی مثلیات میں سے ہو، تو اگر ایسی ہو کہ اس میں اختلاف بہت زیادہ ہوتا ہے اور اس کا واقعی مثل حاصل نہیں ہوتا ہے تو قیمت والی اشیاء کی طرح اس کا قرض لینا حرام ہوگا، ورنہ دراہم ودنانیر کی طرح اس کا قرض لینا جائز ہوگا، مدونہ کا ظاہر یہی ہے، باجی نے کہا: میرے نزدیک اظہر یہ ہے کہ ممنوع ہوگا، اور لخمی نے جواز کے بارے میں اختلاف پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: میری رائے یہ ہے کہ ودیعت رکھنے والے (مالک) کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اپنے اور مودع کے درمیان اس کو ناپسند نہیں کرے گا یا وہ سخی مزاج ہو تو جائز ہوگا، اور اگر یہ معلوم ہو کہ ناپسند کرے گا تو جائز نہ ہوگا۔

اس بنیاد پر ابن الحاجب نے کہا: اگر ایسی شئ کو قرض لے جس کا قرض لینا حرام نہیں ہے، پھر اس کی جگہ پر اس کا مثل رکھ دے اور وہ تلف ہوجائے تو مشہور قول کے مطابق وہ بری ہوجائے گا، اور مدونہ میں ہے: اگر کوئی شخص کسی کے پاس دراہم یا کیلی یا وزنی چیز ودیعت رکھے اور مودع اس کو قرض کے طور پر لے لے، پھر اس کا مثل اس کی جگہ واپس کردے تو واپس رکھ دینے کے بعد اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا[۱]۔

اس مسئلہ میں امام شافعی نے کہا: جس نقد کو اس کی جگہ پر واپس رکھا ہے اگر وہ اس کے دینار ودراہم سے ممتاز ہو اور کل دینار ضائع ہوجائیں تو جتنا قرض لیا ہے صرف اس کا ضامن ہوگا، اور اگر لئے ہوئے کہ بدلہ میں جس کو رکھا ہے وہ ممتاز نہ ہو اور معلوم نہ ہوسکے اور تمام دینار تلف ہوجائیں تو کل کا ضامن ہوگا[۲]۔

ابن تیمیہ نے کہا: اگر مودع کو معلوم ہو اور اس کا دل مطمئن ہو کہ ودیعت کا مالک اس پر راضی رہے گا تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، اور آپ کو صرف اس شخص کے بارے میں معلوم ہوسکتا ہے جس کو آپ

(۱) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۵۔
(۲) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۵۔

(۱) التاج والإکلیل ومواہب الجلیل ۵/ ۲۵۴، ۲۵۵، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۵، المدونہ ۱۵/ ۷ ۱۴، ۱۵۹، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۹۔
(۲) الأم للشافعی ۴/ ۶۳۔

پوری طرح آزمالیں، اور اس کے نزدیک آپ کا کیا مقام ہے، آپ اس کو جان لیں، اور اگر اس میں شک وشبہ ہو تو قرض لینا جائز نہ ہوگا(۱)۔

ط-ودیعت کو استعمال کرنا:

۵۲-مودع کا ودیعت کو استعمال کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا، جیسے سواری پر سوار ہونا اور کپڑے کو پہننا وغیرہ یا تو اس کے مالک کی اجازت سے ہوگا یا اس کی اجازت کے بغیر ہوگا، اگر مودع اس کو اس کی اجازت سے استعمال کرے تو اس کے اس عمل کے جائز اور مشروع ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے(۲)۔

البتہ مودع کو جس استعمال کی اجازت ہے، خصوصیت سے اس صورت میں اس پر ضمان کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول-حنفیہ کا قول: جس طرح استعمال کی اجازت دی گئی ہو اس طرح ودیعت کے استعمال کرنے سے مودع پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اجازت کی وجہ سے زیادتی ختم ہوجاتی ہے، اور استعمال کرنے کی اجازت دینا، عقد ودیعت کو فاسد کرنے والا نہیں ہے، کیونکہ کوئی چیز صرف اس سے فاسد ہوتی ہے جو اس کے منافی ہو، اور استعمال کرنا ودیعت رکھنے کے منافع نہیں ہے، اس لئے کہ صحیح ہے کہ کسی چیز کو استعمال کرتے ہوئے اس کی حفاظت کا حکم دیا جائے۔

المجلۃ العدلیہ کی دفعہ (۷۹۲) میں ہے: جیسے مودع کے لئے یہ درست ہے کہ ودیعت کے مالک کی اجازت سے اس کو استعمال کرے، اسی طرح یہ بھی اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو کرایہ، عاریت یا رہن کے طور پر دے(۱)۔

دوم-شافعیہ کا قول: مودع کو اس کے استعمال کی اجازت دینا عقد ودیعت کو فاسد کردے گا، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کے تقاضا کے خلاف ہے، لہذا اس کو فاسد کردے گی، پھر اس کے بعد دیکھا جائے گا، اگر وہ اس کو استعمال کرے گا تو یہ فاسد عاریت قرار پائے گی(۲)، اور ضمان کے بارے میں فاسد عاریت کو صحیح عاریت کا حکم دیتے ہوئے سامان ودیعت اس کے قبضہ میں قابل ضمان ہوگا، اور اگر اس کو استعمال نہ کرے گا تو ضمان کے نہ ہونے میں فاسد ودیعت کو صحیح ودیعت کے ساتھ ملحق قرار دیں گے، اور وہ امانت باقی رہے گی، اس لئے کہ ضمان کے ہونے یا نہ ہونے میں فاسد معاملات صحیح معاملات کی طرح ہوتے ہیں(۳)۔

سوم-حنابلہ کا قول: اگر مالک مودع کو ودیعت کے استعمال کی اجازت دے دے اور وہ اس کو اجازت کے مطابق استعمال کرے تو وہ قابل ضمان عاریت ہوجائے گی، جیسے رہن میں اگر اس کا مالک مرتہن کو اس کے استعمال کی اجازت دے دے اور اگر وہ اس کو استعمال نہ کرے تو وہ امانت رہے گی، اس لئے کہ فائدہ اٹھانا مقصود نہیں ہے، اور یہ پایا بھی نہیں گیا ہے، لہذا جو مقصود ہے یعنی حفاظت کرنا اس کو غلبہ دینا واجب ہوگا، لہذا وہ ودیعت باقی رہے گی(۴)۔

لیکن اگر مودع، ودیعت کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر

---

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۰/ ۳۹۴۔

(۲) الإقناع لابن المنذر ۲/ ۴۰۵، الإشراف علی مذاہب أہل العلم لابن المنذر ۱/ ۲۵۶، درر الحکام ۲/ ۲۶۲۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۲۱۱، قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۲۳۳، المبسوط ۱۱/ ۱۱۵، مجمع الأنہر ۲/ ۳۴۱۔

(۲) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۵۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۱۸۱، تحفۃ المحتاج و حاشیۃ الشروانی ۷/ ۱۰۵، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۳/ ۷۶۔

(۴) کشاف القناع ۴/ ۱۶۷۔

استعمال کرے تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کا یہ عمل کرنا ایسی زیادتی ہے جس سے اس کا ضمان واجب ہوگا (۱)۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس حالت میں اس کو قابل ضمان کہنے میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کا ودیعت کو استعمال کرنا، قابل ضمان خیانت کے طور پر ہو، لیکن اگر اس میں اس کو کوئی عذر ہو، مثلاً ودیعت کے طور پر رکھے ہوئے کپڑے کو اس سے کیڑوں کو دور کرنے کے لئے پہن لے، یا جانور کو چارہ کھلانے یا پانی پلانے کے لئے اس پر سوار ہو، اور وہ سوار ہوئے بغیر قابو میں نہ آتا ہو، تو اس کی وجہ سے اس پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ عرف میں اس کی اجازت ہوتی ہے، چہ جائیکہ وہ اس میں احسان کرنے والا ہوگا اور احسان کرنے والوں پر کوئی راہ نہیں ہوتی ہے (۲)۔

اسی طرح مالکیہ نے اس کو قابل ضمان کہنے میں یہ قید لگائی ہے کہ اس سے اس کا فائدہ اٹھانا اس طرح ہو جو عادۃً اس کو نقصان پہنچاتا ہو اور وہ ضائع ہو جائے، لیکن اگر اس سے اس طرح فائدہ اٹھائے جس سے عادۃً وہ اس کو نقصان نہیں ہوتا ہے، لیکن کسی آسمانی آفت یا کسی دوسری وجہ سے ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، اور اگر دونوں امر برابر ہوں یا حال معلوم نہ ہو تو اظہر یہ ہے کہ ضمان واجب ہوگا اگر چہ کسی آسمانی سبب سے ہو (۳)۔

مالکیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اس سے فائدہ اٹھائے گا تو اتنی مدت تک کہ جب تک زیادتی کے بعد اس کے قبضہ میں رہے، اس کے مالک کے لئے اس پر اس کی اجرت مثل واجب ہوگی، اس لئے کہ اس کی وجہ سے امانت ختم ہو جائے گی۔

اس حالت میں مالک کے لئے اجرت کے واجب ہونے میں مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ اس جیسا آدمی اجرت لیتا ہو ورنہ واجب نہ ہوگا (۱)۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: ودیعت کو استعمال کر کے اور اس سے فائدہ اٹھا کر اس پر مودع کی زیادتی کی وجہ سے ودیعت کا معاملہ باطل ہو جائے گا اور فوراً اسے اس کے مالک کو لوٹا دینا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا قبضہ غاصب کی طرح زیادتی والا ہے (۲)۔

اور اگر مودع ودیعت پر اپنی زیادتی کو ختم کر دے، بایں طور کہ کپڑا پہننا یا جانور پر سوار ہونا چھوڑ دے اور سالم حالت میں اس کو اپنے قبضہ میں کر لے اور اس کے مالک کے لئے اس کی حفاظت کرنے لگے تو باہمی موافقت کی وجہ سے اس کا ضمان ختم ہو جائے گا یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول- حنفیہ و مالکیہ کا قول: ضمان کا سبب ختم ہو جانے کی وجہ سے ضمان ختم ہو جائے گا (۳)، عینی نے کہا: اس لئے کہ ضمان موجودہ ضرر کو دفع کرنے کے لئے واجب ہے اور باہمی موافقت کی طرف لوٹ آنے کی وجہ سے ضرر دور ہو گیا (۴)۔

---

(۱) البدائع ۶/ ۲۱۱، البحر الرائق ۷/ ۲۷۷، العقود الدریہ ۲/ ۷۱، أسنی المطالب ۳/ ۷۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۴، القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۱۸۵، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۶، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۵۴، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۵/ ۲۵۴، کشاف القناع ۴/ ۱۹۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۷۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۴، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴، کشاف القناع ۴/ ۱۹۷۔

(۳) شرح الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۵۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۲، أسنی المطالب ۳/ ۸۶، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۴، ۲۷۴، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۵۔

(۲) أسنی المطالب و حاشیۃ الرملی ۳/ ۷۶، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ العبادی علیہ ۷/ ۱۰۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴، کشاف القناع ۴/ ۱۹۵، ۱۹۶۔

(۳) مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/ ۳۴۱، ردالمحتار ۴/ ۴۹۸، التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۴، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۵۔

(۴) قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۲۴۹۔

ابن نجیم نے کہا: اس لئے کہ اس کو ہر وقت حفاظت کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لہذا اگر کسی وقت اس کی خلاف ورزی کی، پھر اپنے حال پر آ گیا تو جس کام کا حکم دیا گیا ہے وہ اس میں لگ گیا، جیسے اگر اس کو ایک ماہ تک حفاظت کے لئے اجرت پر رکھے، پھر وہ کسی وقت حفاظت کرنا چھوڑ دے پھر باقی وقت میں حفاظت کرے تو اس کی بقدر اجرت کا مستحق ہوگا(۱)، مجمع الأ نہر میں ہے: نیز اس لئے کہ کوئی شئ صرف اپنے منافی کی وجہ سے باطل ہوتی ہے، اور استعمال کرنا ودیعت رکھنے کے منافی نہیں ہے، اس وجہ سے ابتداء میں استعمال کے ساتھ حفاظت کرنے کا حکم دینا صحیح ہے، لہذا جب یہ زائل ہوجائے گا تو عقد کا حکم لوٹ آئے گا(۲)۔

البحر الرائق میں ظہیریہ سے منقول ہے: ضمان اس سے زائل ہوجائے گا، بشرطیکہ دوبارہ زیادتی کرنے کا عزم نہ ہو، یہاں تک کہ اگر ودیعت کا کپڑا رات کو اتار دے اور اس کا ارادہ ہو کہ دن میں اس کو پہنے گا پھر رات کو وہ چوری ہوجائے تو ضمان سے بری نہ ہوگا (۳)۔

دوم- شافعیہ، حنابلہ اور زفر کا قول: وہ یہ کہ ضمان سے بری نہ ہو سکے گا، اس لئے کہ ودیعت کا حکم امین بنانا ہے اور وہ زیادتی کی وجہ سے ختم ہوگیا، لہذا نئے سبب کے بغیر وہ نہیں لوٹے گا اور نیا سبب موجود نہیں ہے، لہذا وہ ضمان سے بری نہ ہوگا (۴)۔

ی- ودیعت کو خرچ کرنا:

۵۳- اس بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مودع کا ودیعت کو خرچ کر دینا اس کے ضمان کا موجب ہے، اس لئے کہ اس نے ودیعت پر زیادتی کی ہے، اور اس کے اصل کو فوت کر دیا ہے اور اپنی مصلحت اور اپنی ذاتی نفع کے لئے حکماً اس کے مالک کے حق میں اس کو تلف کر دیا ہے، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۷۸۷) میں اس کی صراحت ہے کہ اگر مودع ودیعت کی رقم اپنے ذاتی کام میں خرچ کر دے یا اس کو ضائع کر دے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

لیکن اگر ودیعت کو ایسے نفع کے لئے خرچ کرے، جس کا تعلق اس کے مالک سے ہو، مثلاً یہ کہ ودیعت کا مالک غائب ہو اور حاکم اس کے پاس بطور ودیعت رکھی ہوئی رقم میں سے یا اس کے پاس بطور ودیعت رکھے ہوئے کھانے و کپڑے میں سے اس کی بیوی کے لئے یا اس کے جس رشتہ دار کا نفقہ اس پر لازم ہو اس کے لئے نفقہ مقرر کر دے اور مودع اس مقررہ نفقہ کو ان لوگوں پر ودیعت میں سے خرچ کرے تو حنفیہ نے کہا ہے کہ اس پر اس کا ضمان لازم نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر حاکم کی اجازت کے بغیر اس کو ان پر خرچ کرے گا تو اس پر ضمان لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے دوسرے کے مال میں ولایت اور اس کی طرف سے نیابت کے بغیر تصرف کیا ہے، اس لئے کہ مودع حفاظت کرنے میں ودیعت رکھنے والے کا نائب ہے، کسی دوسری چیز میں اس کا نائب نہیں ہے (۱)۔

اور اگر ودیعت کو خرچ کر دے، پھر اس کا مثل اس کی جگہ واپس رکھ دے تو اس کو ضامن قرار دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر بعینہ اسی کو واپس کر دے تو ضامن نہ ہوگا اور اگر اس کا مثل واپس کرے تو ضامن ہوگا۔

امام مالک نے کہا: ضمان اس سے ساقط ہوجائے گا، اس لئے

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۷۷۔
(۲) مجمع الأ نہر ۲/ ۳۴۱۔
(۳) البحر الرائق ۷/ ۲۷۷، قرۃ عیون الأخیار ۱/ ۲۴۹، رد المحتار ۴/ ۴۹۸۔
(۴) الأم ۴/ ۶۰، أسنی المطالب ۳/ ۸۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۵، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴، کشاف القناع ۴/ ۱۹۶۔

(۱) النتف فی الفتاوی للسغدی ۲/ ۵۷۹، ۵۸۱، درر الحکام ۲/ ۲۸۱، شرح المجلۃ للأ تاسی ۳/ ۲۸۸، مجلۃ العدلیہ: مادہ (۷۹۹)۔

کہ ضمان خرچ کرنے کی وجہ سے اس پر لازم ہے اور جب لوٹا دینے کی وجہ سے وہ زائل ہوجائے گا تو ضمان کا ختم ہوجانا بھی واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کو واجب کرنے والا سبب ہی نہیں رہا۔

امام شافعی نے کہا: دونوں ہی صورتوں میں ضامن ہوگا(۱)۔

۵۴- اگر ودیعت کے دراہم کو خرچ کرنے کے لئے نکالے، پھر اس کو اس کی جگہ پر واپس رکھ دے اس کو خرچ نہ کرے تو شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس مقصد کے لئے نکالنا، خیانت اور زیادتی ہے، لہذا ودیعت باطل ہوجائے گی اور دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا اور امین بنانا ختم ہوجائے گا تو ضمان ثابت ہوجائے گا اور دوبارہ امین بنائے بغیر ضمان اس سے ختم نہ ہوگا۔

حنفیہ وامام مالک نے کہا: واپس کرنے کی وجہ سے ضمان اس سے ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر چہ نکالنے کی وجہ سے وہ ضامن ہوجائے گا، لیکن ودیعت کو اس کی جگہ پر واپس رکھ دینے کی وجہ سے وہ باہمی موافقت کی طرف لوٹ آئے گا اور ضمان سے بری ہوجائے گا(۲)۔

اور اگر ودیعت نقود ہوں یا کوئی مثلی چیز ہو جس میں سے بعض کو الگ کردینے سے اس کو نقصان نہیں ہوتا ہے، اور ودیع اس میں سے بعض کو خرچ کردے، پھر باقی ماندہ ہلاک ہوجائے تو حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بعض کو کل پر قیاس کرتے ہوئے جو خرچ

(۱) الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۱۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۱، الإشراف علی مذاہب أہل العلم لابن المنذر ۱/ ۲۵۵، البحر الرائق ۷/ ۲۷۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۴۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۱، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴، کشاف القناع ۴/ ۱۹۵، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۵۸۔

کیا ہے اس کے بقدر ضامن ہوگا، باقی کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے صرف اتنی مقدار کو تلف کرنا پایا گیا جو خرچ کیا ہے، اور ضمان صرف خیانت کے بقدر واجب ہوتا ہے اور اس نے بعض میں خیانت کی ہے، اور بعض میں نہیں کی ہے، نیز اس لئے کہ باقی میں وہ مالک کے لئے حفاظت کرنے والا ہے اور اس نے جو خرچ کیا ہے، اس کی وجہ سے باقی ماندہ عیب دار نہیں ہوا ہے، تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ جیسے اس کے پاس دو ودیعت رکھے اور وہ ان میں سے ایک کو خرچ کردے تو دوسرے کا ضامن نہ ہوگا(۱)۔

اور اگر جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا مثل اس کی جگہ پر واپس رکھ دے تو حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر اس کو باقی کے ساتھ اس طرح ملا دے کہ ممتاز نہ ہوسکے تو کل کا ضامن ہوگا اس لئے کہ اس کی طرف سے کل کو تلف کرنا پایا گیا ہے، بعض کو خرچ کرنے کی وجہ سے اور باقی کو ملا دینے کی وجہ سے، اس لئے کہ ملا دینا تلف کردینا ہی ہے۔

لیکن اگر ملا ہوا مال ودیعت کے مال سے ممتاز ہو، پھر دونوں مال ہلاک ہوجائیں تو اس مقدار کا ضامن نہ ہوگا، جس کو خرچ نہیں کیا ہے، اس لئے کہ وہ جیسا تھا اسی حال پر باقی ہے، صرف اس مقدار کا ضامن ہوگا جو اس میں ملایا ہے، اس لئے کہ ضمان کا تعلق لینے سے ہوتا ہے، لہذا جو لیا ہے اس کے علاوہ کا ضامن نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کو واپس کرنے سے قبل اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو اس کے علاوہ کا ضامن نہ ہوگا(۲)۔

(۱) مجمع الأنہر ۲/ ۳۴۲، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۴۸، المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۱۱۱، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۵۸، التفریع لابن الجلاب ۲/ ۲۷۱، المغنی ۹/ ۲۷۷، المدونۃ ۱۵/ ۱۴۷۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۴۹۸، المبسوط ۱۱/ ۱۱۱، البدائع ۶/ ۲۱۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۴۸، مجمع الأنہر ۲/ ۳۴۲، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۲، کشاف القناع ۴/ ۱۹۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴، أسنی المطالب ۳/ ۸۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۶۔

امام مالک نے کہا: اگر بعض ودیعت کو خرچ کردے پھر جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا مثل اس کی جگہ واپس رکھ دے اور وہ تلف ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا (۱)۔

اگر ودیعت کے بعض دراہم لے تا کہ اس کو خرچ کرے، لیکن اس کو خرچ نہ کرے، پھر اس کی جگہ پر لوٹا دے اور وہ تلف ہوجائے تو حنفیہ وامام مالک نے کہا: اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر چہ وہ لینے کی وجہ سے ضامن ہوگا، لیکن جو کچھ لیا ہے اس کو اس کی جگہ پر واپس کرنے کی وجہ سے موافقت کی طرف لوٹ آئے گا، لہذا ضمان سے بری ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ خود لینا تلف کرنا نہیں ہے، تلف کرنے کی نیت، تلف کرنا نہیں ہے، لہذا اس سے ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ اگر کوئی آدمی کسی مال کو غصب کرنے کی نیت کرے، اس میں اصل وہ حدیث ہے جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها، ما لم تعمل به أو تكلم**"(۲) (اللہ تعالی نے میری امت سے اس چیز کو درگذر کردیا ہے جس کا خیال یا وسوسہ اس کے دل میں پیدا ہو جب تک کہ اس پر عمل نہ کرے یا زبان سے نہ نکالے)۔

حدیث کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ دل میں جس چیز کا خیال آئے وہ علی العموم معاف ہے، الا یہ کہ کسی دلیل سے کسی چیز کو خاص کرلیا جائے (۳)۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: جو لیا ہے صرف اس کا ضامن ہوگا اور اس کی جگہ پر واپس رکھ دینے کی وجہ سے اس کا ضمان ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو زیادتی کے طور پر لیا ہے، لہذا لینے کی وجہ سے ضمان اس کے ذمہ سے متعلق ہوجائے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کو واپس کرنے سے قبل اگر وہ اس کے قبضہ میں تلف ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا، لہذا اسے اس کے مالک کو لوٹائے بغیر ضمان ختم نہ ہوگا، جیسے مغصوب کا حکم ہے (۱)۔

ک- ودیعت میں تصرف کرنا:

۵۵- یہاں ودیعت میں تصرف کرنے سے مراد ہر وہ معاملاتی تعلق ہے جو کہ مودع اپنائے اور جس کا تعلق ودیعت سے ہو، جیسے اس کی بیع، اجارہ، اعارہ، ودیعت رکھنا، رہن رکھنا اور قرض دینا وغیرہ۔

یہ تصرف مودع یا تو مالک کی اجازت سے کرے گا، اس صورت میں اس کا تصرف کرنا مالک کی طرف سے بطور نیابت صحیح اور مشروع ہوگا اور اس میں اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ انسان کا دوسرے کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کا حکم دینا شرعاً صحیح ومعتبر ہے (۲)۔

یا ودیع مالک کی اجازت کے بغیر اس قسم کا کام کرے گا، تو وہ ضامن ہوگا، اسی وجہ سے المجلۃ العدلیہ دفعہ (۷۹۲) میں صراحت کی گئی ہے کہ اگر مودع اس کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اجارہ پر یا عاریت پر دے دے یا رہن رکھ دے اور وہ کرایہ اور عاریت پر لینے والے یا مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے یا اس کی قیمت کم ہوجائے

(۱) المدونہ ۱۵/ ۱۴۷، التفریع لابن الجلاب ۲/ ۲۷۱۔

(۲) حدیث: "إن الله تجاوز لأمتي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۵۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۱، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۵، المبسوط ۱۱/ ۱۱۲، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۳، مجمع الأنہر ۲/ ۳۴۲، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۵۸، البحر الرائق ۷/ ۲۷۷۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۲، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۷۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴، کشاف القناع ۴/ ۱۹۷۔

(۲) درر الحکام ۲/ ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۷۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۸۸، کشاف القناع ۴/ ۱۷۵-۱۷۶۔

تو وہ ضامن ہوگا۔

اس حالت میں حنفیہ نے ودیعت کے مالک کو اختیار دیا ہے کہ وہ مودع کو ضامن بنائے یا کرایہ دار و عاریت پر لینے والے یا مرتہن کو ضامن بنائے[1]۔

انہوں نے مودع کی طرف سے دوسرے کو اجارہ کے طور پر دینے کے ناجائز ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ اجارہ عقد لازم ہے، اور ودیعت رکھنا عقد غیر لازم ہے، لہذا اگر مودع کی طرف سے اس کو اجارہ پر دینا جائز ہو تو اجارہ غیر لازم ہوگا، حالانکہ وہ لازم ہے۔

انہوں نے کہا: اس کو یہ حق بھی نہ ہوگا کہ اسے عاریت پر دے، اس لئے کہ مودع، ودیعت کے منافع کا مالک نہیں ہے اور جب اعارہ، منافع کا مالک بنانا ہے تو یہ ممکن نہیں ہے کہ آدمی ایسی چیز کا مالک بنائے جس کا وہ خود مالک نہیں ہے، اور اس کو یہ حق بھی نہیں ہے کہ اسے دوسرے کے پاس رہن رکھے، اس لئے کہ رہن حکماً دین کی ادائیگی ہے، اور کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ دوسرے کے مال سے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اپنا دین ادا کرے، مزید یہ کہ رہن، راہن کی طرف سے عقد لازم ہے، اور ودیعت عقد لازم نہیں ہے، اسی طرح اس کو یہ بھی حق نہیں ہے کہ بلا اجازت ودیعت کو فروخت کرے یا دوسرے کو ہبہ کر دے اور اس کے حوالہ کر دے، اس لئے کہ اس کی بیع و ہبہ، اس کے مالک کی اجازت کے بغیر نافذ نہ ہو سکیں گے[2]۔

۵۶- مودع اگر زیادتی کرتے ہوئے ودیعت کو اجارہ پر دے دے تو کیا اس کی اجرت کا مستحق وہ ہوگا؟ یا اجرت اس کے مالک کی ہوگی؟

اس مسئلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

اول- حنفیہ کا قول: ودیعت کے ضمان کے مقابلہ میں اجرت مودع کی ہوگی، جیسے غاصب اپنے ضمان کے مقابلہ میں مغصوب کے منافع کا مالک ہوتا ہے[1]، سرخسی نے کہا: مودع اگر مکہ تک جانے کے لئے اونٹ کرایہ پر دے دے اور کرایہ وصول کرے تو کرایہ اس کا ہوگا اس لئے کہ وہ اس کے عقد کی وجہ سے واجب ہوا ہے، کرایہ، بچہ کی طرح نہیں ہے اور نہ اون اور دودھ کی طرح ہے، اس لئے کہ یہ اصل سے پیدا ہوئے ہیں، لہذا اصل کا مالک ہونے کی وجہ سے آدمی ان کا بھی مالک ہوگا، اور کرایہ اصل سے پیدا شدہ نہیں ہے بلکہ معاملہ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اس لئے یہ معاملہ کرنے والے کا ہوگا[2]۔

دوم: مالکیہ کا قول: اگر ودیعت تلف نہ ہوئی ہو تو اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اس کو واپس لے لے اور اس کی اجرت بھی لے لے، یا اس کو مودع کے لئے چھوڑ دے اور اس سے اس کی قیمت کا ضمان لے لے، اس صورت میں اس کو اجرت میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا، المدونہ میں ہے: میں نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے اگر میرے پاس کوئی اونٹ ودیعت رکھے اور میں اس کو مکہ جانے کے لئے کرایہ پر دے دوں تو کیا اس کے مالک کو کرایہ میں سے کچھ ملے گا یا نہیں؟

انہوں نے کہا: ہر وہ چیز جو اصل میں امانت ہو اور اس کو کرایہ پر دے دے تو اگر اونٹ صحیح سالم رہے اور اپنی حالت پر لوٹ آئے تو اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اونٹ اور اس کا کرایہ دونوں لے لے یا اونٹ اس کے لئے چھوڑ دے اور اس سے اس کی قیمت کا ضمان لے لے اس صورت میں اس کو کرایہ میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا، یہ اس وقت ہوگا جبکہ اس نے اونٹوں کو ان کے بازار سے اور بازار میں مالک کے منافع سے روک دیا ہو، اور یہ اس شخص کے درجہ میں ہوگا جس کو کوئی آدمی جانور عاریت پر دے دے یا کسی خاص جگہ جانے

(۱) درر الحکام ۲/ ۲۶۹، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۷۳۔
(۲) درر الحکام ۲/ ۲۶۸۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۶۱۔
(۲) المبسوط ۱۱/ ۱۲۶۔

کے لئے جانور اس کو کرایہ پر دے دے اور وہ اس پر زیادتی کرے، اس لئے کہ ان سب میں اصل یہ ہے کہ اس میں زیادتی کے بغیر ضامن نہیں ہوتا ہے(۱)۔

۵۷-اگر مودع اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کو فروخت کردے تو حنفیہ نے کہا ہے: وہ اس کو فروخت کرنے میں فضولی ہوگا اور اس کی بیع، اس کے مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر وہ اس کی اجازت دے دے گا تو بیع نافذ ہوگی اور اگر رد کردے گا تو باطل ہوجائے گی(۲)، الفتاوی الہندیہ میں ہے: مودع اگر ودیعت کو فروخت کردے اور اس کو خریدار کے حوالہ کردے اور مالک مودع سے ضمان لے لے تو ظاہر الروایہ کے مطابق اس کی بیع نافذ ہوگی، ایسا ہی ذخیرہ میں ہے(۳)۔

مالکیہ نے کہا: اگر مودع ودیعت کو فروخت کردے اور وہ کوئی سامان ہو تو اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ جس قیمت میں فروخت کیا ہے وہ لے لے، یا زیادتی کے دن اس کی جو قیمت تھی وہ لے لے اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ سامان ضائع ہوجائے اور اگر سامان موجود ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ اس کو لے لے یا جس قیمت میں فروخت کیا گیا ہے وہ لے لے(۴)، عدوی نے کہا: حاصل یہ ہے کہ فوت ہوجانے کی صورت میں صرف حاصل شدہ قیمت اور اصل قیمت میں سے جو زیادہ ہوگا وہ اس کے لئے ہوگا، اور سامان کے موجود ہونے کی صورت میں اس کو قیمت لینے یا بیع کو رد کردینے کا اختیار ہوگا، یہی حکم دوسرے کے سامان پر بیع کے ذریعہ زیادتی کرنے والے کا ہے،

(۱) المدونۃ ۱۵/۱۵۷، نیز دیکھئے: التاج والإکلیل ۵/۲۵۹، الزرقانی علی خلیل ۶/۱۲۱۔

(۲) درر الحکام ۲/۲۶۸۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/۳۶۱، نیز دیکھئے: البحر الرائق ۷/۲۷۷۔

(۴) کفایۃ الطالب الربانی ۲/۲۲۳۔

اگرچہ غصب کرکے ہو، اجازت دینے یا رد کرنے میں ودیعت کے مالک کو اختیار اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ معاملہ بیع کے وقت حاضر نہ ہو یا اس کو بیع کی خبر ملے اور اتنی مدت تک خاموش رہے کہ اس کو راضی سمجھا جائے ورنہ بیع اس پر لازم ہوجائے گی، اور جس قیمت پر سامان فروخت کیا گیا وہ وہی قیمت لے گا کم ہو یا زیادہ(۱)۔

اور اگر مودع ودیعت کے بدلہ میں کوئی چیز خرید لے تو ابن المنذر نے الإشراف میں کہا: اگر کوئی شخص اپنے پاس موجود ودیعت میں زیادتی کرے اور عین مال سے کوئی سامان سو دینار میں خرید لے اور بائع سے کہے: میں نے یہ سامان، اس سو دینار کے بدلہ میں خریدا، تو بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایک چیز ایسے مال سے خریدا ہے جس کا وہ مالک نہیں ہے، پھر اگر اس سامان کو دو سو دینار میں فروخت کردے اور اس میں سو دینار نفع حاصل کرلے تو اس کی بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کو فروخت کیا ہے جس کا مالک وہ نہیں ہے۔

اگر سامان، عین مال سے خریدا ہوا نہ ہو، بایں طور کہ سامان خرید لے پھر ودیعت کے مال سے اس کو ادا کردے تو خریداری ثابت ہوگی، اور مال یعنی قیمت اس کے ذمہ میں واجب ہوگا، اور وہ خریداری کے معاملہ کی وجہ سے سامان کا مالک ہوجائے گا اور اس میں جو نفع ہوگا وہ اس کا ہوگا، اور جو نقصان ہوگا وہ بھی اسی کا ہوگا، اور جن دیناروں کو اس نے تلف کیا ہے ان کا مثل ان کے مالک کو ادا کرنا اس پر لازم ہوگا(۲)۔

۵۸-اگر ودیعت نقود میں سے ہو یا کوئی دوسری مثلیات میں سے ہو اور مودع زیادتی کرکے اس کو بطور قرض دے دے اور اس کا مالک

(۱) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/۲۵۵۔

(۲) الإشراف لابن المنذر ۱/۲۵۷، ۲۵۸، نیز دیکھئے: الإقناع لابن المنذر ۲/۴۰۵۔

اس کی اجازت نہ دے تو ودیعت، مودع پر قابل ضمان ہوگی، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۱]، اسی بنیاد پر المجلۃ العدلیہ دفعہ (۷۹۳) میں ہے: مودع اگر ودیعت کے دراہم کو بلا اجازت دوسرے کو قرض دے دے اور اس کا مالک اس کی اجازت نہ دے تو مودع اس کا ضامن ہوگا۔

اگر ودیعت کے مالک پر کوئی دین ہو، اور مودع اس کا دین، ودیعت کے مال سے ادا کردے تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جو کچھ اس نے ادا کیا ہے صحیح قول کے مطابق اس کا ضامن ہوگا، اگرچہ وہ ودیعت کی جنس سے ہو[۲]۔

اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس کی وجہ سے مودع پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا[۳]۔

ل-ودیعت کا انکار کرنا:

۵۹-فقہاء کا کہنا ہے کہ اگر ودیعت کا مالک، مودع سے ودیعت کا مطالبہ کرے اور وہ اس کا انکار کردے، پھر اس کا اقرار کرے، یا مالک ودیعت اس پر بینہ قائم کردے تو مودع اپنے انکار کرنے کی وجہ سے خائن ہوگا اور ضامن بھی ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے انکار کرنے کی وجہ سے امین نہیں رہا، لہذا اس کا قبضہ، غاصب کا قبضہ ہوجائے گا[۴]۔

بہوتی نے کہا: اس لئے کہ اپنے انکار کی وجہ سے وہ اس کے بارے میں امین باقی نہیں رہ جائے گا، لہذا اس کے اقرار کرنے کی وجہ سے ضمان اس سے ساقط نہ ہوسکے گا، اس لئے کہ اس کا قبضہ، زیادتی کا قبضہ ہوجائے گا[۱]، کاسانی نے کہا: اس لئے کہ مالک نے جب اس سے ودیعت مانگ لی تو گویا اس کو حفاظت سے معزول کر دیا، اور مودع جب مالک کے سامنے ودیعت کا انکار کردے گا تو خود کو حفاظت سے معزول کرلے گا، لہذا معاملہ فسخ ہوجائے گا اور دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اس کے قبضہ میں باقی رہ جائے گا، اس لئے یہ مال اس پر قابل ضمان ہوگا، اور جب مال ضائع ہوجائے گا تو ضمان لازم ہوجائے گا[۲]۔

البتہ حنفیہ نے اس کو ضامن قرار دینے کے لئے سات شرط لگائی ہیں:

اول: مودع ودیعت رکھنے ہی کا انکار کردے، اس لئے کہ اگر وہ یہ دعوی کرے گا کہ مالک نے اسے اس کو ہبہ کردیا یا اس سے فروخت کردیا ہے اور اس کا مالک اس کا انکار کردے، پھر وہ ہلاک ہوجائے تو وہ مودع پر ضمان نہ ہوگا۔

دوم: انکار مالک کے سامنے ہو، اس لئے کہ اس کی عدم موجودگی میں دوسرے کے سامنے اس کا انکار کرنا عرف وعادت میں حفاظت اور بچاؤ کے باب میں شمار کیا جاتا ہے، اس لئے کہ ایداع (ودیعت رکھنے) کی بنیاد چھپانے اور پوشیدہ رکھنے پر ہوتی ہے، لہذا مالک کی عدم موجودگی میں دوسرے کے سامنے انکار کرنا معنوی طور پر حفاظت کرنا ہی شمار کیا جائے گا، اور وہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب نہ ہوگا۔

سوم: اس کا انکار کرنا، مالک یا اس کے قائم مقام کی طرف سے

---

(۱) درر الحکام ۲/ ۲۷۰، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۳۷۲۔

(۲) قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۲۶۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۱، درر الحکام ۲/ ۲۷۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۸۔

(۳) شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۷۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۸۔

(۴) مجمع الأنہر ۲/ ۳۴۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۲، البدائع ۶/ ۲۱۲، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۲، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۲۶، أسنی المطالب ۳/ ۸۳، المدونۃ ۱۵/ ۱۵۱، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۹، التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۸، کشاف القناع ۴/ ۱۹۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴۔

---

(۱) کشاف القناع ۴/ ۱۹۵۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۱۲۔

اس کی واپسی کے مطالبہ کے بعد ہو، اس لئے کہ اگر وہ اس سے کہے: تیرے پاس میری جو ودیعت ہے اس کا کیا حال ہے؟ تا کہ اس کی حفاظت پر اس کا شکریہ ادا کرے اور مودع اس کا انکار کر جائے تو اس پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔

چہارم: مودع انکار کے زمانہ میں اس کو اس کی جگہ سے منتقل کردے، اس لئے کہ اگر اس کا انکار کرنے کی حالت میں اس کو اس کی جگہ سے منتقل نہیں کرے گا اور وہ ہلاک ہوجائے گی تو اس پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔

پنجم: ودیعت منقول ہو، اس لئے کہ اگر وہ اراضی وجائداد ہوگی تو امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف کے نزدیک غصب پر قیاس کرتے ہوئے انکار کرنے کی وجہ سے اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک اراضی میں غصب کا تصور ممکن نہیں ہے، اس میں اصح قول کے مطابق امام محمد بن الحسن کا اختلاف ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس میں غصب پایا جاسکتا ہے، لہذا اگر اس کا انکار کرے گا تو ضامن ہوگا۔

ششم: وہاں کوئی ایسا شخص موجود ہو جس کی طرف سے ودیعت پر اندیشہ ہو اس لئے کہ اگر وہ کسی دشمن کے سامنے انکار کرے جس کا حال یہ ہے کہ اس کے سامنے اقرار کرنے سے ودیعت کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہو، پھر ودیعت ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے انکار کر کے اس کے مالک کے لئے اس کی حفاظت کا ارادہ کیا ہے، اس کو ضائع کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے۔

ہفتم: مودع اس کا انکار کرنے کے بعد اس کو حاضر نہ کرے، اس لئے کہ اگر اس کا انکار کرے پھر اس کو حاضر کردے اور اس کا مالک اس سے کہے: اس کو اپنے پاس رکھو، پھر وہ ہلاک ہوجائے تو اگر اس کے مالک کے لئے اس کو لے لینا ممکن ہو، پھر بھی اس کو نہ لے تو مودع پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ از سر نو ودیعت رکھنا ہے، اور اگر اس کا لینا ممکن نہ ہو تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ ابھی واپسی مکمل نہیں ہوئی ہے[۱]۔

شافعیہ نے ضامن قرار دینے کی اصل سے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے جب کہ مودع کہے: میرے پاس کسی کی کوئی ودیعت نہیں ہے، یا تو خود ہی کہے یا مالک کے علاوہ کسی دوسرے کے سوال کے جواب میں کہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اس صورت میں اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، خواہ یہ مالک کی موجودگی میں ہو یا عدم موجودگی میں ہو، اس لئے کہ اس کو پوشیدہ رکھنے میں اس کی حفاظت زیادہ ہے، اس کے برخلاف اگر مالک ودیعت کو طلب کرے اور وہ اس کا انکار کردے تو وہ خائن اور ضامن ہوگا۔

اگر مالک اس کو طلب نہ کرے بلکہ کہے: میری ایک ودیعت تیرے پاس ہے اور مودع خاموش رہے تو ضامن نہ ہوگا، اور اگر انکار کرے تب بھی اصح قول کے مطابق ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو اپنے لئے نہیں روکا ہے، اور کبھی اس کو پوشیدہ رکھنے میں اس کی کوئی صحیح غرض ہوتی ہے، جیسے اس کے ذریعہ حفاظت کے زیادہ ہونے کا ارادہ کرے برخلاف اس صورت کے جو طلب کے بعد ہو، ہاں اگر کوئی قرینہ دلالت کرے کہ اس کی کوئی صحیح غرض تھی، جیسے کہ اگر اس کا مالک اس کو اس سے کسی ایسے ظالم کے سامنے طلب کرے جس سے اس ودیعت پر اندیشہ ہو اور وہ اس ظالم (کے ظلم) کو دور کرنے کے لئے انکار کردے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وقت وہ انکار کر کے احسان کرنے والا ہوگا[۲]۔

اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے پاس رکھی گئی

(۱) البحر الرائق ۷/۲۷۷، مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/۳۴۰، الفتاوی الہندیہ ۴/۳۵۲، المبسوط للسرخسی ۱۱/۱۱۷۔
(۲) أسنی المطالب ۳/۸۳، روضۃ الطالبین ۶/۳۴۲، تحفۃ المحتاج ۷/۱۲۷۔

ودیعت کا انکار کرے تو اس کا قول معتبر ہوگا اور اس کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه"[۱] (بینہ پیش کرنا مدعی پر واجب ہے، اور مدعا علیہ پر قسم کھانا ہے) مدعا علیہ وہ ہے جو اصل کو اختیار کرے اور اصل یہ ہے کہ اس کے پاس ودیعت نہ ہو، لہذا اس کا قول معتبر ہوگا۔

اگر مدعی، ودیعت رکھنے پر بینہ قائم کردے یا مدعی علیہ اس کا اقرار کرلے تو اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا[۲]۔

۶۰ - مودع اگر ودیعت کا انکار کردے پھر اس کے بعد ودیعت کے تلف ہونے یا اس کو واپس کردینے کا دعوی کرے، تو اس کو ضامن قرار دینے میں فقہاء میں اختلاف وتفصیل ہے، اس کی وضاحت درج ذیل ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر ودیعت کا مالک مودع کے انکار کے بعد، ودیعت رکھنے پر بینہ قائم کردے اور مودع ہلاک ہونے پر بینہ قائم کرے تو دیکھا جائے گا:

اگر مودع ودیعت رکھنے کا ہی سرے سے انکار کردے، جیسے ودیعت رکھنے والے سے کہے: آپ نے میرے پاس کوئی چیز ودیعت نہیں رکھی ہے، تو مودع ضامن ہوگا، اور اگر اس کے گواہ گواہی دیں کہ وہ انکار کے بعد ہلاک ہوئی ہے تو انکار کے بعد ہلاک ہونے پر اس کا بینہ قابل رد ہوگا، اس لئے کہ انکار کرنے کی وجہ سے وہ ضامن ہوجائے گا، اور ضامن کے قبضہ میں قابل ضمان مال کا ہلاک ہونا ضمان کو مزید مستحکم کردیتا ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب وہ گواہی دیں کہ اس کے انکار سے پہلے ودیعت ہلاک ہوگئی ہے، اس لئے کہ بینہ اسی وقت قبول کیا جاتا ہے جبکہ اس سے پہلے دعوی پایا جائے، اور یہاں اس کے کلام میں تناقض ہے، لہذا اس کی طرف سے اصل ودیعت کا انکار کرنا اس کے قبل ہلاک ہونے کا دعوی کرنے سے مانع ہوگا، اس لئے کہ اس کا بینہ قبول نہیں کیا جاسکے گا، البتہ اگر ودیعت کا مالک اس کا اقرار کرلے تو اس وقت مودع پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اقرار کرنا بذات خود، اقرار کرنے والے پر حق کو واجب کرتا ہے، نیز اس لئے کہ جس کے کلام میں تناقض ہوا اگر اس کا فریق اس کی تصدیق کردے تو اس کا قول قبول کرلیا جاتا ہے[۱]۔

اگر مودع ودیعت کا انکار کرے یعنی کہے: میرے پاس تیری کوئی ودیعت نہیں ہے، پھر اس پر بینہ قائم کردے کہ انکار کے بعد وہ ہلاک ہوگئی ہے، یا مطلق ہلاک ہونے پر بینہ قائم کردے تو اس کو اس کے بینہ سے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا، اس لئے کہ انکار کی وجہ سے معاملہ ختم ہوچکا ہے اور سامان ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہوچکا ہے اور اس کے بعد ہلاک ہونا، ضمان کو مستحکم کردے گا، نہ کہ اس کو ساقط کرے گا۔

اگر وہ بینہ قائم کرے کہ انکار سے قبل وہ ہلاک ہوئی ہے، تو اس کا بینہ قبول کیا جائے گا اور اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ انکار سے قبل ہلاک ہونا جب بینہ سے ثابت ہوگا تو ظاہر ہوجائے گا کہ معاملہ انکار سے قبل ختم ہوچکا ہے، لہذا انکار سے ختم نہیں ہوگا، اور یہ بھی ظاہر ہوجائے گا کہ اس کے عمل کے بغیر ودیعت ہلاک ہوئی ہے، لہذا ضامن نہ ہوگا[۲]۔

مالکیہ نے کہا: اگر مودع ودیعت کے مطالبہ کے وقت نفس ودیعت کا انکار کردے، پھر اس کے خلاف بینہ اس کی شہادت دے

(۱) حدیث: "البينة على المدعي......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۶۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۳۔

(۱) المبسوط ۱۱/ ۱۱۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۶، بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۲، مجمع الأنہر ۲/ ۳۴۱، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۷/ ۲۷۷۔

اور وہ اس کی واپسی پر بینہ قائم کردے تو واپسی پر اس کے بینہ کے قبول ہونے کے بارے میں مشہور اختلاف ہے۔

ابن القاسم، اشہب، مطرف، ابن الماجشون اور اصبغ نے کہا: وہ انکار کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا، اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اور نہ واپسی پر اس کا بینہ قبول ہوگا، اس لئے کہ اس نے ودیعت کے نہ ہونے کا دعوی کرکے بینہ کی تکذیب کردی ہے۔

ایک قول ہے: اس کا قول قبول کیا جائے گا، لخمی نے کہا: یہ سب سے اچھا ہے، اس لئے کہ وہ کہہ سکتا ہے کہ انکار سے میرا مقصد یہ تھا کہ بینہ پیش کرنے کی ذمہ داری مجھ پر نہ آئے۔

لیکن اگر اصل ودیعت کا انکار نہ کرے، بلکہ کہے: میرے پاس تیری کوئی چیز نہیں ہے تو براءت کے بینہ سے اس کو نفع ہوگا[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر مودع انکار سے قبل یا اس کے بعد ودیعت کو واپس کرنے یا اس کے تلف ہوجانے کا دعوی کرے تو اس کے انکار کے الفاظ میں غور کیا جائے گا، اگر وہ اصل ودیعت کا انکار کرے تو واپس کرنے کے بارے میں اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے کلام میں تناقض ہے، اور اس کی خیانت ظاہر ہے، لیکن تلف ہوجانے کے دعوی میں اس کی تصدیق کی جائے گی، لیکن وہ غاصب کی طرح ہوگا اور ضامن ہوگا، اور کیا اس کو موقع دیا جائے گا کہ مالک سے حلف لے، اور کیا واپس کرنے یا تلف ہونے کے اس کے دعوی پر اس کا بینہ قبول کیا جائے گا؟ دو اقوال ہیں: اصح قول ہے کہ ہاں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ بھول گیا ہو، لہذا یہ ایسا ہوگا جیسے کوئی دعوی کرے اور کہے: میرے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، پھر بینہ پیش کرے تو قبول کیا جائے گا، لہذا اگر انکار سے قبل واپس کرنے یا ہلاک ہونے پر بینہ قائم ہوجائے تو مطالبہ ساقط ہوجائے گا، اور اگر انکار کے بعد ہلاک ہونے پر بینہ قائم ہوتو خیانت کی وجہ سے ضامن ہوگا۔

اور اگر اس کے انکار کے الفاظ یہ ہوں: کوئی چیز تجھ کو حوالہ کرنا مجھ پر لازم نہیں ہے، یا میرے پاس تیری کوئی ودیعت یا تیری کوئی چیز نہیں ہے، تو واپس کرنے یا تلف ہونے کے دعوی میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ اس کے پہلے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے۔

اور اگر وہ اقرار کرے کہ وہ انکار کے دن باقی تھی، تو بینہ کے بغیر واپسی کے دعوی میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور ہلاک ہونے کا دعوی کرے تو وہ غاصب کی طرح ہوگا اگر وہ اس کا دعوی کرے اور راجح مذہب یہ ہے کہ اس کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی اور وہ ضامن ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا: مودع اگر اصل ودیعت کا انکار کرے اور کہے: آپ نے میرے پاس ودیعت نہیں رکھی ہے، پھر ودیعت کا اقرار کرے، یا بینہ سے ثابت ہوجائے پھر وہ دعوی کرے کہ انکار سے قبل اس نے واپس کردیا تھا یا وہ تلف ہوگئی تھی، تو اس کا قول قبول نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے انکار کی وجہ سے ضامن ہوجائے گا، اور اپنے خلاف جھوٹ کا اقرار کرنے والا ہوجائے گا، جو امانت داری کے خلاف ہے، اور اگر اس پر بینہ قائم کرے تو قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے انکار کرکے اپنے بینہ کی تکذیب کردی ہے اور اگر انکار کے بعد اس کو واپس کرنے یا تلف ہونے کا دعوی ہو، جیسے اگر اس پر جمعرات کے دن ودیعت کا دعوی کیا جائے اور وہ انکار کردے پھر سنیچر کے دن اس کا اقرار کرے پھر وہ دعوی کرے کہ بدھ کے دن اس نے اس کو واپس کردیا، یا اس کی کوتاہی کے بغیر وہ تلف ہوگئی، اور اس پر بینہ قائم کردے، تو ان دونوں کے بارے میں اس کا بینہ قبول کیا جائے گا،

(۱) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۹، التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۸۔

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۳۔

اس لئے کہ اس وقت وہ اس کو جھٹلانے والا نہ ہوگا، اور اگر ودیعت کا انکار کرنے کے بعد بینہ واپس کرنے یا تلف کی شہادت دے لیکن یہ تعیین نہ کرے کہ یہ تلف ہونا یا واپس کرنا، اس کے انکار سے قبل ہوا ہے یا اس کے بعد تو ضمان ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا وجوب مستحکم ہوگیا ہے، لہذا کسی ایسے امر کی وجہ سے ختم نہ ہوسکے گا جس میں خود ہی تردد ہو۔

اور اگر وہ شخص جس پر ودیعت کا دعوی کیا گیا ہو، مدعی سے کہے: میرے پاس تیری کوئی چیز نہیں ہے یا مجھ پر تجھے کسی چیز کا حق نہیں ہے، پھر ودیعت پر بینہ قائم ہوجائے یا مودع اس کا اقرار کرلے پھر تلف ہونے کا یا واپس کرنے کا دعوی کرے تو اس کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا اور اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے جواب کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے اس کے پاس ودیعت رکھی ہو پھر اس کے پاس اس کی کسی کوتاہی کے بغیر تلف ہوگئی ہو یا اس کو واپس کردیا ہو، تو اس کے پاس اس کی کوئی چیز نہیں رہ جائے گی، اور ودیعت کا انکار کرنے کے بعد، واپسی یا تلف کے ہونے کا دعوی اس کی طرف سے قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ انکار کی وجہ سے ضمان اس پر ثابت ہوچکا ہے، لہذا وہ غاصب کے مشابہ ہوگا، بہوتی نے کہا: میں کہتا ہوں: بظاہر اگرچہ اس پر بینہ قائم کردے (تب بھی یہی حکم ہے)(۱)۔

م-ودیعت کو ضائع کرنا:

۶۱-ودیعت کو ضائع کرنے سے مراد، اس کو ختم ہونے اور ضائع ہونے کے لئے پیش کرنا ہے، جیسے اس کو مودع بیابان میں رکھ دے یا

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/۴۵۶، کشاف القناع ۴/۲۰۱، المبدع ۵/۲۴۴۔

ایسی چیز کو جہاں محفوظ رکھا جاتا ہے، اس کے علاوہ جگہ میں اس کو رکھ دے، یا قدرت کے باوجود اس کو محفوظ کرنے میں تاخیر کردے اور وہ ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کو حکم دیا گیا تھا کہ تلف ہونے کے اسباب سے بچا کر اس جیسی چیز کو جہاں محفوظ رکھا جاتا ہے وہاں اس کو محفوظ رکھے، اور اس نے حفاظت کی جو ذمہ داری لی تھی اس کے خلاف کیا ہے، لہذا اس کی وجہ سے اس کو ضامن قرار دیا جائے گا(۱)۔

ضائع کرنے کے اقسام بہت ہیں، ان کو شمار نہیں کیا جاسکتا، کس عمل کو مودع کی طرف سے ضائع کرنا شمار کیا جائے گا، اور کس عمل کو ضائع کرنا شمار نہیں کیا جائے گا، فقہاء کے نزدیک اس کا مدار عرف پر ہوگا، اور یہ زمان و مکان اور لوگوں کے عرف و عادات کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا(۲)۔

شافعیہ نے اس سلسلہ میں درج ذیل صورتوں کو شمار کیا ہے:

الف-اگر مودع کے ساتھ موجود ودیعت کا جانور ہلاکت کی جگہ میں پھنس جائے اور اس کو بچانے میں کوئی زیادہ کلفت و مشقت نہ ہو پھر بھی وہ اس کو نہ بچائے، یا اگر اس کو بچانا ممکن نہ ہو تو اس کو ذبح نہ کرے اور وہ مرجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا(۳)۔

ب-مودع اس کو چھوڑ کر سو جائے اور وہ اس کے ساتھ ایسی جگہ میں ہو جہاں اس جیسی چیز محفوظ نہیں رہتی ہے اور اس کے ساتھ رفقاء بھی نہ ہوں جو بیدار رہ کر اس کی حفاظت کرسکیں، اور وہ ضائع

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/۳۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، فتاوی ابی اللیث السمر قندی رص ۲۱۸، ۲۱۹، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۹، روضۃ الطالبین ۶/۳۴۱، أسنی المطالب ۳/۸۲، کشاف القناع ۴/۱۸۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۴، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۵۲، العقود الدریہ ۲/۷۵۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۷/۱۱۹۔

ہوجائے (۱)۔

ج- جوشخص مالک پر دباؤ ڈال کر اس کا مال لے لیتا ہے، مودع اس کی رہنمائی ودیعت تک کردے یا اس کے بارے میں بتادے اور اس کی جگہ تک پہنچنے میں اس کی مدد کرے تو اس کی وجہ سے وہ اس کا ضامن ہوگا (۲)۔

حنابلہ نے درج ذیل صورت کو ضائع کرنے میں شمار کیا ہے: اگر مودع غلطی سے ایسے شخص کو دے دے جس کو اس کا مالک سمجھے، پھر اس کی غلطی ظاہر ہو تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو اس کے مالک کے حق میں ضائع کردیا (۳)۔

ودیع اگر کسی چور کو ودیعت کی جگہ بتادے اور وہ اس کو چرالے تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ ایسا ضائع کرنا ہے جس سے ضمان واجب ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ اس حفاظت کے خلاف ہے، جس کی ذمہ داری اس نے لی ہے (۴)۔

البتہ حنابلہ کی کتاب ''شرح المنتہی'' میں ہے: اس صورت میں ضمان، مودع اور چور دونوں پر ہوگا، مودع پر اس لئے کہ اس کو جس حفاظت کا حکم دیا گیا ہے، جگہ بتانا اس کے خلاف ہے، کیونکہ ایسا ہوگیا جیسے اس نے کسی دوسرے کو دے دیا، چور پر اس لئے کہ وہی اس کو تلف کرنے والا ہے، اور چور پر ضمان کا لزوم اس وجہ سے ہے کہ اس نے براہ راست یہ کام کیا ہے (۵)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/۱۱۹، القلیوبی ۳/۱۸۵۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/۳۴۲، القلیوبی وعمیرۃ ۳/۱۸۵، کفایۃ الأخیار ۲/۱۰۔

(۳) کشاف القناع ۴/۲۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۵۸۔

(۴) البحر الرائق ۷/۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۴/۳۴۶، ردالمحتار ۴/۴۹۶، روضۃ الطالبین ۶/۳۴۲، تحفۃ المحتاج ۷/۱۲۰، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۳/۸۳، الزرقانی علی خلیل مع البنانی ۶/۱۲۰، القوانین الفقہیہ ص ۳۷۹، کشاف القناع ۴/۱۸۷۔

(۵) شرح منتہی الإرادات للبہوتی ۲/۴۵۲۔

یہاں ودیعت کو ضائع کرنے کی دو صورتیں ایسی ہیں جن کی وجہ سے مودع کو ضامن قرار دینے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

پہلی صورت: اگر مودع کو مجبور کیا جائے کہ وہ ودیعت کسی غاصب یا ظالم کے حوالہ کردے اور وہ اس کو حوالہ بھی کردے تو اس کو ضامن قرار دینے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، حنابلہ اور غیر اصح قول شافعیہ کا ہے: مودع پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اکراہ (مجبور کرنا) ایسا عذر ہے جس کی وجہ سے ودیعت کا اکراہ کرنے والے کو دے دینا مباح ہوجاتا ہے، تو یہ ایسا ہوجائے گا جیسے اگر اس کے کسی عمل کے بغیر اس کے ہاتھ سے لے لیا جائے (۱)۔

دوم: شافعیہ کا اصح قول ہے: اس کو ودیعت دے دینا ایسا ضائع کرنا ہے جس سے ضمان واجب ہوگا۔

پھر مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مودع سے ضمان لے، اس لئے کہ مودع نے خود ہی سپرد کیا ہے، اگرچہ وہ مجبور ہے، اس لئے کہ براہ راست کام کرنے والے کے حق میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے ودیعت کے مالک کے حق میں اس کو تلف کردیا ہے، تاکہ اپنے آپ سے ضرر کو دور کرے تو یہ اس کے مشابہ ہوگا کہ اگر بھوک کی وجہ سے (اپنی جان کے) تلف ہونے کے اندیشہ سے اس کو اپنی ذات پر خرچ کرلے، اس کے بعد مودع نے جو تاوان ادا کیا ہے، اسے وہ اکراہ کرنے والے سے وصول کرے گا، اور اگر مالک چاہے تو اکراہ کرنے والے ظالم سے ضمان لے گا (۲)۔

(۲) ردالمحتار ۴/۵۰۱، الدر المنتقی ۲/۳۴۵، قلیوبی وعمیرہ ۳/۱۸۵، المہذب ۱/۳۶۹، کشاف القناع ۴/۲۰۰، المغنی ۹/۲۸۰، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۵۸۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/۳۴۲، تحفۃ المحتاج ۷/۱۲۱، أسنی المطالب ۳/۸۳، القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/۱۸۵۔

دوسری صورت: ودیعت کو بھول جانا، جیسے اگر راستہ میں مودع بیٹھ جائے اور ودیعت اس کے ساتھ ہو، پھر کھڑا ہوجائے اور اس کو بھول جائے یا اس کو کسی محفوظ جگہ رکھ دے، پھر رکھنے کی جگہ کو بھول جائے، جیسے اگر اس کے ساتھ ودیعت رکھے ہوئے دراہم کی تھیلی ہو اور وہ اس کو اپنی گود میں رکھ لے پھر کھڑا ہوجائے اور اس کو بھول جائے اور وہ ضائع ہوجائے وغیرہ تو اس کی وجہ سے اس کو ضامن قرار دینے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، اصح مذہب میں شافعیہ، اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون، ابن حبیب اور مطرف کا قول ہے: اگر بھول کر ودیعت کو ضائع کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کا بھول جانا، ودیعت پر زیادتی ہے، علماء مالکیہ میں ابن الحاج اور قاضی ابوالولید بن رشد نے اس کا فتویٰ دیا ہے[1]۔

دوم: مالکیہ میں سے باجی وعبدوسی کا قول ہے: اس کی وجہ سے اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا[2]، ابن رشد الحفید نے کہا ہے: بھول جانے کی وجہ سے اس کے ضمان کے بارے میں مذہب میں اختلاف ہے، جیسے اس کو رکھنے کی جگہ بھول جائے، یا جس نے اس کے پاس ودیعت رکھی ہے اس کو بھول جائے اور دو آدمی اس کا دعویٰ کریں، تو ایک قول ہے کہ دونوں قسم کھائیں گے اور دونوں کے درمیان تقسیم کردی جائے گی اور اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، ایک قول ہے: وہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ضامن ہوگا[3]۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۳۴۲-۳۴۳، مجمع الأنہر ۲/ ۳۴۵، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۹، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۷، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۵/ ۲۵۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۲، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۱۹، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۸۵، المقدمات الممہدات ۲/ ۴۶۶۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۷، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۶، ۲۵۷، المقدمات الممہدات ۲/ ۴۶۶، التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۶۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۲۔

ن- ودیعت کی نگرانی ترک کردینا:

۶۲- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے پاس کوئی جانور ودیعت رکھے اور اس کا مالک اس کو کھلانے پلانے کا حکم نہ دے اور نہ اس سے منع کرے اور وہ اس جانور کو اس کے بغیر چھوڑے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا[1]۔

بہوتی نے کہا: اس لئے کہ اس کو چارہ کھلانا اور پانی پلانا حفاظت کی تکمیل کا ایک حصہ ہے، جس کی ذمہ داری اس نے اپنے پاس ودیعت رکھ کر لی ہے، بلکہ یہی اس کی حفاظت ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے بغیر عادۃً جانور زندہ نہیں رہ سکتا ہے، لہذا یہ دونوں کام اس پر لازم ہوں گے[2]، قاضی عبدالوہاب بغدادی نے کہا: ہماری دلیل یہ ہے کہ مودع، ودیعت کی حفاظت پر مامور ہے اور اس میں اس کو چارہ کھلا کر اس کی حفاظت کرنا بھی داخل ہے، لہذا یہ اس پر واجب ہوگا، جیسے اگر اس کو کسی کنویں میں جاتا ہوا دیکھے تو اس جگہ سے اس کو ہٹا دینا اس پر لازم ہوگا، اور اس کو چارہ نہ کھلانا اس کو تلف کرنا ہے، لہذا یہ ممنوع ہوگا[3]۔

یہی حنفیہ کے مذہب کا بھی مقتضی ہے، اس لئے کہ ''قرۃ عیون الأخیار'' میں زاہدی کی الحاوی سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: اگر قاضی کے حکم کے بغیر اس پر خرچ کرے گا تو وہ تبرع کرنے والا ہوگا اور اگر مودع اس پر خرچ نہ کرے یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوجائے تو ضامن ہوگا، لیکن اس کا خرچ ودیعت کے مالک پر ہوگا[4]۔

(۱) الأم ۴/ ۶۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۱۳، أسنی المطالب ۳/ ۷۸، الإشراف للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۴۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۱، کشاف القناع ۴/ ۱۸۹۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۱۔

(۳) الإشراف علی مسائل الخلاف ۲/ ۴۲۔

(۴) قرۃ عیون الأخیار تکملۃ رد المحتار ۲/ ۲۶۱، نیز دیکھئے: الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۱۔

لیکن اگر اس کا مالک اس کو اس کے کھلانے پلانے سے منع کردے اور وہ اس کو اس کے بغیر چھوڑے رکھے یہاں تک کہ وہ مر جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: صحیح مذہب میں شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے: اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے مالک کے حکم پر عمل کیا ہے، کیونکہ ضمان، صرف مالک کے حق کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور وہ اس کو ساقط کرنے پر راضی ہے، تو یہ ایسا ہی ہوجائے گا، جیسے اگر اس سے کہے: میرے جانور کو قتل کردو، لیکن اس کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کے حق کی وجہ سے فی نفسہ جانور بھی قابل احترام ہے[۱]۔

دوم: شافعیہ میں سے ابوسعید اصطخری اور ابن المنذر کا قول ہے کہ وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کی ممانعت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ جان کی حرمت کی وجہ سے شرعاً اس کو کھلانا پلانا اس پر واجب ہے، اسی لئے اگر وہ اس کو ترک کردے گا تو اللہ تعالی کی نافرمانی کرنے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہوگا، لہذا اس کے مالک کا حکم دینا اور خاموش رہنا یکساں ہوگا[۲]۔

اسی طرح شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ اونی کپڑے جن کو کیڑے خراب کردیں ان کو کھول کر ہوا میں پھیلانا مودع پر واجب ہوگا، بلکہ اگر ان کو پہنے بغیر کیڑے دور نہ ہوں تو ان کو پہننا اس پر لازم ہوگا، لہذا اگر ایسا نہ کرے اور کپڑے خراب ہوجائیں تو ضامن ہوگا، خواہ مالک نے اس کو اس کا حکم دیا ہو یا خاموش رہا ہو[۳]۔

اس بارے میں حنفیہ نے ان سے اختلاف کیا ہے، وہ اس کو مودع پر واجب قرار نہیں دیتے ہیں، اسی وجہ سے انہوں نے کہا ہے کہ اگر کپڑے خراب ہوجائیں تو اس پر ضمان نہ ہوگا، ''الدر المنتقی'' میں ہے: گرمی میں اونی کپڑوں کو نہیں پھیلایا اور کیڑوں نے انہیں چاٹ لیا تو ضامن نہ ہوگا[۱]، اور ابن عابدین کی ''العقود الدریہ'' میں ہے: اگر آدمی اپنے پاس ایسی چیز ودیعت رکھے جس میں گرمی کے زمانہ میں کیڑے لگ جاتے ہوں اور وہ اس کو ہوا میں ٹھنڈا نہ کرے یہاں تک کہ اس میں کیڑے لگ جائیں اور وہ خراب ہوجائے تو ضامن نہ ہوگا[۲]۔

لیکن اگر اس کا مالک اس کو کھولنے اور ہوا میں پھیلانے سے منع کردے اور مودع اس کی وجہ سے باز رہے اور وہ سامان خراب ہوجائے تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے حکم پر عمل کرنا مکروہ ہوگا، لیکن وہ ضامن نہ ہوگا[۳]۔

س- ودیعت کو منتقل کرنا:

۶۳- ایک محلّہ سے دوسرے محلّہ میں یا ایک گھر سے دوسرے گھر میں ودیعت کے منتقل کرنے کی وجہ سے مودع کو ضامن قرار دینے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح اگر مالک محفوظ رکھنے کی جگہ کو مطلق رکھے اور اس کے لئے کوئی جگہ متعین نہ کرے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

مالکیہ نے کہا: مودع اگر ودیعت کو ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے اس نے زیادتی

---

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۱۴، أسنی المطالب ۳/ ۷۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۱، کشاف القناع ۴/ ۱۸۹، المغنی ۹/ ۲۷۵۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۶۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۲، القلیوبی ۳/ ۱۸۴، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۷۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۴، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات،

= أسنی المطالب ۳/ ۷۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴۔

(۱) الدر المنتقی فی شرح الملتقی ۲/ ۳۴۵۔

(۲) العقود الدریہ ۲/ ۸۰، نیز دیکھئے: فتاوی الہندیہ ۴/ ۳۴۴۔

(۳) أسنی المطالب ۳/ ۷۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۴۔

کی ہے، لیکن اگر اس کو ایک گھر سے دوسرے گھر میں منتقل کرے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا[۱]، التاج والإکلیل میں اشہب وعبد الملک سے منقول ہے: اگر کوئی شخص گھڑے ودیعت رکھے جن میں سالن ہو، یا شیشے کے برتن ودیعت رکھے جن میں تیل ہو اور وہ ان کو اپنے گھر میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرے اور وہ اسی جگہ ٹوٹ جائے تو اس کا ضامن نہ ہوگا[۲]۔

شافعیہ نے کہا: ودیعت کو اگر مودع بلا ضرورت ایک محلّہ یا گھر سے دوسرے محلّہ یا گھر میں منتقل کرے جو حفاظت میں پہلے سے کم درجہ کا ہو، گرچہ اس جیسے سامان کے لئے محفوظ جگہ ہو تو معتمد قول کے مطابق ضامن ہوگا، خواہ مالک نے اس کو اس کام سے منع کردیا ہو یا اس کے لئے اس محلّہ کو متعین کردیا ہو یا مطلق رکھا ہو، اس لئے کہ اس کی وجہ سے وہ اس کو تلف ہونے کے لئے پیش کرتا ہے، خواہ منتقل کرنے کی وجہ سے تلف ہو یا نہ ہو، اور اگر دوسری جگہ اس سے کم درجہ کا نہ ہو، بایں طور کہ اس کے مثل ہو یا اس سے زیادہ محفوظ ہو تو ضامن نہ ہوگا۔

اور اگر ایک ہی گھر میں ایک کمرہ میں منتقل کرے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اگرچہ پہلا کمرہ زیادہ محفوظ ہو الا یہ کہ زیادتی کی نیت سے اس کو منتقل کرے۔

اس طرح اگر اس کو ایک محفوظ جگہ سے اس کے مثل یا اس سے زیادہ محفوظ جگہ منتقل کرے، اگرچہ دوسرے گاؤں میں ہو اور دونوں کے درمیان سفر کی مسافت نہ ہو اور نہ کوئی اندیشہ ہو تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس سے غرض میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے اگر کوئی شخص کوئی زمین گندم کی کاشت کے لئے کرایہ پر لے تو اس

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۷۹۔

(۲) التاج والإکلیل للمواق ۵ر ۲۵۰۔

کو حق ہوگا کہ اس میں ایسی چیز کاشت کرے جس کا ضرر گندم کے ضرر کے مثل یا اس سے کم ہو[۱]۔

امام شافعی کی ''الأم'' میں ہے: اگر اس کو اہل وعیال والے گاؤں میں ودیعت رکھے اور وہ اس کو غیر اہل وعیال والے گاؤں میں منتقل کردے، یا آباد بستی میں ہو پھر اس کو ویران بستی میں منتقل کردے اور وہ ہلاک ہوجائے تو دونوں حال میں ضامن ہوگا۔

اگر اس کو ویران جگہ ودیعت رکھے، پھر وہ اس کو آباد جگہ منتقل کردے، یا خوفناک جگہ رکھے اور وہ امن والی جگہ میں اس کو منتقل کردے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے خیر میں اضافہ ہی کیا ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا: اگر اس کے پاس کوئی ودیعت رکھے اور اس کے لئے اس کے محفوظ رکھنے کی جگہ متعین نہ کرے تو مودع اس کو جہاں چاہے کسی ایسی جگہ میں محفوظ رکھے گا، جہاں اس جیسی چیز کو محفوظ رکھا جاتا ہے، لہذا اگر اس کو کسی محفوظ جگہ میں رکھے، پھر اس کو اس جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردے جہاں اس جیسی چیز کو محفوظ رکھا جاتا ہے تو اس کا ضامن نہ ہوگا، خواہ پہلے کے مثل ہو یا اس سے کم درجہ کی طرف منتقل کرے، اس لئے کہ اس کے مالک نے اس کی حفاظت کو اس کی رائے واجتہاد کے حوالہ کیا ہے اور اس کو محفوظ رکھنے کے بارے میں اس کو اجازت دی ہے، کہ اس جیسی چیز کو جہاں محفوظ رکھا جاتا ہے، اس میں جہاں چاہے محفوظ رکھے اور اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں پائی گئی[۳]۔

حنفیہ کے مذہب کا مقتضی یہ ہے کہ اس پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۳ر ۱۸۳، روضۃ الطالبین ۶ر ۳۳۱، أسنی المطالب ۳ر ۷۸، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ العبادی علیہ ۷ر ۱۱۱، مغنی المحتاج ۳ر ۸۴۔

(۲) الأم ۴ر ۶۱۔

(۳) المغنی ۹ر ۲۶۵، کشاف القناع ۴ر ۱۸۷، المبدع ۵ر ۲۳۴۔

کہ ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر ودیعت کی حفاظت کا حکم اس کا مالک مکان کی تعیین کے بغیر مطلق دے تو کسی دلیل کے بغیر مطلق کو مقید کرنا جائز نہ ہوگا[۱]۔

ع- ودیعت کو مجہول رکھنا:

۶۴ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مودع مرجائے اور ودیعت اس کے ترکہ میں بعینہ موجود ہو تو وہ وارث کے قبضہ میں امانت ہوگی، اسے اس کے مالک کو لوٹانا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کا عین مال ہے اور جو شخص اپنا عین مال پائے وہ اس کا زیادہ حقدار ہے[۲]۔

لیکن اگر مودع کی موت اس حال میں آئے کہ ودیعت کا معاملہ مجہول ہو (کہ اس کا کچھ پتہ نہ چلے) ودیعت اس کے ترکہ میں موجود نہ ہو اور ورثا اس کو نہ پہچان سکیں، تو حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک مجہول رکھنے کی وجہ سے وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے ودیعت کو اس کے مالک سے ظلماً روک دیا ہے، اس وجہ سے وہ اس کے ترکہ سے واجب الاداء دین ہوجائے گا، جیسے دوسرے دیون کا حکم ہے اور ودیعت کا مالک ترکہ میں مودع کے دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوجائے گا[۳]۔

حنابلہ نے اس کو ضامن قرار دینے کی علت یہ بیان کی ہے کہ ودیعت کا اس کے مالک کو واپس کرنا واجب ہے، الا یہ کہ مودع کی زیادتی یا اس کی کوتاہی کے بغیر تلف ہونے کی وجہ سے واپسی کا ساقط ہونا ثابت ہوجائے، اور یہ ثابت نہیں ہے، لہذا واپس کرنا اس پر باقی رہے گا، اس لئے کہ اس کو ختم کرنے والی کوئی چیز موجود نہیں ہے۔

حنفیہ میں سے کاسانی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ جب وہ ودیعت کو مجہول رکھ کر مرجائے گا تو اس کو معنوی طور پر تلف کردے گا، اس لئے کہ ودیعت مجہول رکھنے کی وجہ سے مالک کے حق میں قابل انتفاع رہنے سے نکل جائے گی اور یہی اتلاف کا مفہوم ہے[۱]، سرخسی نے کہا: مسئلہ دراصل یہ ہے کہ امین اگر امانت کو مجہول رکھ کر مرجائے تو ہمارے نزدیک امانت اس کے ترکہ میں دین ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کو مجہول رکھنے کی وجہ سے وہ اس کو اپنی ملکیت میں لینے والا ہوجائے گا، کیونکہ مجہول قبضہ موت کے وقت ملکیت کے قبضہ سے بدل جاتا ہے، اس لئے اگر گواہ اس کی گواہی دیں تو یہ ملکیت کی شہادت کے درجہ میں ہوگی، یہاں تک کہ قاضی وارث کے حق میں اس کا فیصلہ کرے گا اور مودع مالک بن جانے کی وجہ سے ضامن ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ اس کو مجہول رکھنے کی وجہ سے اپنے قرض خواہوں اور ورثا کو اس کے لینے پر مسلط کرنے والا ہوجائے گا، اور مودع اس طرح مسلط کرنے کی وجہ سے ضامن ہوتا ہے، جیسا کہ اگر کسی چور کو اس کی چوری میں رہنمائی کرے، نیز اس لئے کہ اس نے امانت کی ادائیگی کا التزام کیا ہے اور موت کے وقت اس کو بیان کرنا اور مالک کے مطالبہ پر اس کو واپس کرنا امانت کی ادائیگی ہے، تو جس طرح مطالبہ کے بعد اس کو واپس نہ کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا، اسی طرح موت کے وقت بیان نہ کرنے کی وجہ سے بھی ضامن ہوگا[۲]۔

جس مجہول رکھنے کی وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے اس میں

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۰۹۔
(۲) الإشراف لابن المنذر ۱/۲۵۵، مجلۃ العدلیہ: مادہ (۸۰۱)۔
(۳) البحر الرائق ۷/۲۷۵، العقود الدریہ ۲/۲۷، رد المحتار ۴/۴۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الإرادات ۲/۴۵۸، کشاف القناع ۴/۱۹۸، المغنی ۹/۲۶۹، ۲۷۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۱۳۔
(۲) المبسوط ۱۱/۱۲۹۔

حنفیہ نے دو شرطیں لگائی ہیں:

اول: مودع کا اپنی موت سے قبل ودیعت کی حالت کو بیان نہ کرنا۔

دوم: وارث کا ودیعت کو نہ جاننا، اسی وجہ سے "الفتاوی البزازیہ" میں ہے: مودع مجہول رکھنے کی وجہ سے اس وقت ضامن ہوگا، جبکہ وارث ودیعت کو نہ پہچان سکے، لیکن اگر وارث ودیعت کو پہچانتا ہو اور مودع جانتا ہو کہ وارث کو معلوم ہے اور وہ بیان کے بغیر مر جائے تو ضامن نہ ہوگا (۱)۔

شافعیہ و مالکیہ نے ودیعت کے ضمان کو واجب کرنے والے امور کے ضمن میں اس کو مجہول رکھنے کا ذکر نہیں کیا ہے، البتہ انہوں نے اس جیسے ایک دوسرے سبب کا ذکر کیا ہے، انہوں نے اس کا نام رکھا ہے "ودیعت کے بارے میں وصیت نہ کرنا"۔

چنانچہ مالکیہ نے کہا: اگر مودع مر جائے اور اس کے پاس ودیعتیں ہوں جو اس کے ترکہ میں موجود نہ ہوں اور ان کی وصیت بھی نہ کی ہو تو اس پر ان کا ضمان ہوگا، یعنی اس کے ترکہ سے اس کا عوض لیا جائے گا، اس کی علت انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ اگر وہ اس کے قبضہ میں ضائع ہوگئی ہوتیں تو وہ اس کا چرچا و تذکرہ کرتا، لہذا اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اس کو بطور قرض لے لیا ہے، امام مالک نے کہا: اگر کوئی آدمی کسی شہر میں مر جائے اور اس کے ذمہ کچھ دینار قرض ہوں اور کچھ مضاربت کا مال ہو اور کچھ ودیعتیں ہوں، لیکن ودیعتوں اور مضاربت کے لئے کوئی وضاحت نہ ہو اور اس میں سے کسی چیز کی وصیت نہ کرے، تو انہوں نے کہا: مضاربت والے، ودیعتوں والے اور قرض والے اپنے اپنے مال کے بقدر اس کے پورے مال میں سے حصے تقسیم کریں گے (۱)۔

انہوں نے کہا: یہ اس وقت ہے کہ بہت زیادہ زمانہ نہ گذر گیا ہو، مثلاً ودیعت رکھنے کے دن سے دس سال، اس لئے کہ اس وقت اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، کیونکہ اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اس کے مالک کو لوٹا دیا ہوگا، اس میں انہوں نے یہ قید لگائی ہے کہ ودیعت ایسے گواہ بنانے کے ذریعہ ثابت نہ ہو جس کا مقصد وثیقہ لینا ہو اور اگر ودیعت رکھنے کے وقت بینہ کا ثبوت ہو جس کا مقصد وثیقہ لینا ہو یا اس کے انکار کے خلاف اس پر بینہ قائم ہو جائے تو طول زمان سے ضمان ساقط نہ ہو سکے گا۔

اور اگر اس کی وصیت کر دے تو اس کا ضامن نہ ہوگا، لہذا اگر باقی رہے گی تو اس کا مالک اس کو لے لے گا اور اگر تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر مودع کسی خوفناک مرض میں مبتلا ہو جائے، یا قتل کی وجہ سے قید کر لیا جائے تو ودیعت کی وصیت کر دینا اس پر لازم ہوگا، اگر وصیت نہ کرے گا تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اس کو فوت ہونے کے لئے پیش کر دے گا، کیونکہ وارث ظاہری قبضہ پر اعتماد کرے گا اور اپنے لئے اس کا دعوی کرے گا۔

وصیت سے مراد یہ ہے کہ اس کو اپنے قبضہ سے نکالے بغیر بتا دے اور واپس کرنے کا حکم دیدے۔

اور وصیت میں چند امور شرط ہیں:

اول: (مودع) مالک یا اس کے وکیل کو واپس کرنے سے عاجز ہو، اس وقت اس کو حاکم کے پاس ودیعت رکھ دے گا یا اس کو وصیت کر دے گا اور اگر اس سے بھی عاجز ہو تو کسی امین کے پاس ودیعت

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۲۶، ۳۲۷، البحر الرائق ۷/ ۲۷۵، رد المحتار ۴/ ۴۹۶۔

(۱) المدونہ ۱۵/ ۱۴۹۔

(۲) الزرقانی علی خلیل وحاشیۃ البنانی علیہ ۶/ ۱۲۰، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۵/ ۲۵۹۔

کے طور پر رکھے یا وہ اسے وصیت کرے۔

دوم: دوسری صورت یہ ہے کہ وہ کسی امین کو وصیت کر جائے، پس اگر کسی فاسق کو وصیت کرے تو یہ وصیت کرنا نہ کرنے کے برابر ہوگا اور وہ ضامن ہوگا۔

سوم: وصیت میں تیسری شرط یہ بھی ہے کہ مودع ودیعت کو بیان کردے اور اس کی طرف اشارہ کر کے اسے دوسری چیز سے ممتاز کردے، یا وہ ودیعت کے جنس اور صفت کو واضح کردے، چنانچہ اگر مودع نے یہ کہا کہ میرے پاس ودیعت ہے، پس یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اس نے وصیت نہیں کی، یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ وہ ودیعت رکھے یا اس کی ودیعت پر قدرت رکھتا ہو، پس اگر وہ اس کی قدرت نہ رکھتا ہو بایں طور کہ وہ غفلت میں قتل کردیا گیا یا اچانک مرگیا تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔[۱]۔

اور اس حالت میں اس وقت مودع پر وصیت کرنا واجب ہوتا ہے اور اس کے ترک سے ضمان لازم آتا ہے، جبکہ ودیعت پر کوئی بینہ نہ ہو، لیکن اگر اس صورت میں اس کی موت کے بعد بھی ودیعت پر بینہ باقی ہو تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، جیسے کہ وصیت واجب نہیں اور اس کے ترک کی وجہ سے اس پر ضمان نہیں ہوگا[۲]۔

ف-حفاظت کی کیفیت میں مخالفت:

۶۵ - کس عمل کو حفاظت کی کیفیت میں، صاحب ودیعت کے حکم کی مخالفت کرنا سمجھا جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ ودیعت کا مالک مودع پر اگر ایسی شرط لگائے جس کا تعلق اس کی حفاظت کی کیفیت سے ہو اور وہ شرط مفید ہو اور اس کی رعایت کرنا ممکن ہو تو اس کا اعتبار کرنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، لیکن اگر وہ شرط مفید نہ ہو یا مفید تو ہو لیکن اس کی رعایت کرنا ناممکن ہو تو وہ لغو ہوگی اور اس پر عمل کرنا اس پر لازم نہ ہوگا۔

لہذا اگر اس کو حفاظت کا حکم دے اور اس پر شرط لگادے کہ وہ ودیعت کو رات و دن اپنے ہاتھ میں پکڑے رہے گا اس کو رکھے گا نہیں، تو یہ شرط باطل ہوگی، یہاں تک کہ اگر اس کو اپنے گھر میں یا ایسی جگہ میں جہاں عام طور پر وہ اپنا مال محفوظ رکھتا ہے، رکھ دے اور وہ ضائع ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ ودیعت کو اس طرح ہاتھ میں پکڑے رہنا کہ اس کو کبھی نہ رکھے عادۃً بس کی بات نہیں ہے، لہذا یہ ایسی شرط ہوگی جس کی رعایت کرنا ممکن نہیں، اس لئے لغو ہوجائے گی۔

اگر اس کو حفاظت کرنے کا حکم دے اور اسے اپنی بیوی یا لڑکا جو اس کی پرورش میں ہو یا جس کے ذریعہ عام طور پر اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے ان کو دینے سے منع کردے تو اس میں دیکھا جائے گا اگر ان کو دینے سے کوئی چارہ کار نہ ہو تو دے دینا اس کے لئے جائز ہوگا اس لئے کہ جب اس کو دینے سے کوئی چارہ کار نہ ہو تو اس کو دینے سے منع کرنا حفاظت سے منع کرنا ہوجائے گا اور یہ بے وقوفی ہوگی، لہذا اس کا منع کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اور اگر اس کو دینے سے کوئی چارہ کار ہو تو اس کو دینا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اگر دے دے گا تو اس کے ضمان میں داخل ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر اس کے لئے اس کو دینے سے چارہ کار ہو تو شرط کا اعتبار کرنا ممکن ہوگا اور یہ مفید شرط ہے، اس لئے کہ حفاظت کے سلسلہ میں قبضے

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تحفۃ المحتاج و حاشیۃ الشروانی ۷/ ۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، اُسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۳/ ۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کفایۃ الأخیار ۲/ ۸، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۸۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

الگ الگ ہوتے ہیں، اور شرطوں کے بارے میں اصل یہ ہے کہ ممکن حد تک ان کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر اس سے کہے: اس کو اس شہر سے نہ نکالو اور وہ اس کو نکال دے تو وہ اس کے ضمان میں داخل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے کہ اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور وہ مفید بھی ہے، اس لئے کہ شہر میں حفاظت کرنا، سفر میں حفاظت کرنے سے زیادہ مکمل ہے، کیونکہ سفر خطرہ کی جگہ ہے، البتہ اگر اس کے تلف ہوجانے کا اندیشہ ہو اور وہ اس کو لے کر نکلنے پر مجبور ہو اور لے کر نکل جائے تو وہ اس کے ضمان میں داخل نہ ہوگی، اس لئے کہ اس حالت میں اس کو لے کر نکل جانا ہی اس کی حفاظت کے لئے متعین طریقہ ہے، جیسے اس کے گھر میں آگ لگ جائے یا وہ کشتی میں ہو اور ڈوب جانے کا اندیشہ ہو، لہذا وہ اسے کسی دوسرے کو دے دے۔

اور اگر اس سے کہے: اس ودیعت کو اپنے اس گھر میں محفوظ رکھو اور وہ اس کو اپنے کسی دوسرے گھر میں محفوظ رکھے، تو اگر دونوں گھر حفاظت کے نقطۂ نظر سے برابر ہوں، یا دوسرا گھر زیادہ محفوظ ہو تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ قید لگانا غیر مفید ہے، اور اگر پہلا گھر دوسرے سے زیادہ محفوظ ہو تو اس کے ضمان میں داخل ہوجائے گی، اس لئے کہ حفاظت کے فرق کی صورت میں اس کی قید لگانا مفید ہوگا، اسی طرح اگر اس کو حکم دے کہ اپنے اس گاؤں والے گھر میں رکھو اور دوسرے گاؤں والے گھر میں رکھنے سے اس کو منع کردے تو یہ بھی اسی تفصیل کے مطابق ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر ودیعت کا مالک اس کے لئے حفاظت کی جگہ متعین کردے اور اس سے کہے: اس کو اس کمرہ میں یا اس جگہ میں محفوظ رکھو تو اسی میں اس کو محفوظ رکھنا اس پر لازم ہوگا، لہذا اگر اس کو اس سے کم درجہ کی طرف منتقل کردے گا تو ضامن ہوگا، اس لئے اگر کوئی شخص کسی محفوظ مقام پر راضی ہوتا ہے تو اس سے کم درجہ پر راضی نہیں ہوتا ہے۔

اگر اس کے مثل یا اس سے زیادہ محفوظ جگہ کی طرف منتقل کرے گا تو اس پر ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ محفوظ مکان کے متعین کرنے کا تقاضا ہے کہ اس کے مثل کے بارے میں اجازت ہوگی، اور اس سے زیادہ محفوظ کے بارے میں بدرجہ اولی اجازت ہوگی(۱)۔

شافعیہ نے کہا: ودیعت کے مالک کی طرف سے جس طرح حفاظت کرنے کا حکم دیا گیا ہو اگر مودع اس کی مخالفت کرے، مثلاً یہ کہ اس کو کسی مخصوص طریقہ پر ودیعت کی حفاظت کا حکم دیا ہو اور وہ کسی دوسرے طریقہ کی طرف عدول کرے اور پھر ودیعت تلف ہوجائے تو دیکھا جائے گا اگر مخالفت کے علاوہ کسی سے تلف ہوئی ہو تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔

اور اگر مخالفت کے سبب تلف ہوئی ہو تو ضامن ہوگا، بشرطیکہ مخالفت میں کوتاہی ہو، اس لے کہ ودیعت اس کی مخالفت و کوتاہی کی وجہ سے تلف ہوئی ہے۔

اس وجہ سے انہوں نے کہا: اگر ودیعت کسی صندوق میں ہو اور ودیعت کا مالک کہے: صندوق پر نہ سونا اور وہ اس پر سو جائے اور اس کے بوجھ کی وجہ سے صندوق ٹوٹ جائے اور اس میں موجود چیز تلف ہوجائے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کی مخالفت تلف کا سبب ہوئی ہے، اور اگر اس کے بوجھ کے بغیر تلف ہوجائے تو صحیح قول کے مطابق ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ تلف اس کی مخالفت کی وجہ سے نہیں ہوا

(۱) البدائع ۶/ ۲۰۹، ۲۱۰، نیز دیکھئے: المبسوط ۱۱/ ۱۲۱، مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/ ۳۴۳، البحر الرائق ۷/ ۲۷۹، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۴۱۔

(۱) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۱۶، مواہب الجلیل ۵/ ۲۵۶، التاج والإکلیل ۵/ ۲۵۵، ۲۵۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۹۔

ہے، اسی طرح اگر اس سے کہے: اس پر تالا نہ لگاؤ اور وہ مخالفت کر کے تالہ لگا دے یا کہے: اس پر صرف ایک تالا لگاؤ اور وہ اس پر دو تالے لگا دے تو دونوں صورتوں میں ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے حفاظت میں اضافہ کیا ہے اور ضیاع اس کی مخالفت کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

اگر اس جگہ کے بارے میں جس کو اس نے متعین کردیا ہو مخالفت بایں طور ہو کہ کوئی جانور اس کے پاس ودیعت رکھے اور اس سے کہے: اس کو اپنے کمرہ میں رکھو، اور وہ اس کو اس سے کم درجہ محفوظ جگہ میں منتقل کردے تو ضامن ہوگا اگرچہ جس جگہ منتقل کیا ہے وہ اس جیسے کے لئے محفوظ مقام ہو اس لئے کہ جو کسی محفوظ مقام کے بارے میں راضی ہوتا ہے وہ اس سے کم درجہ پر راضی نہیں ہوتا ہے، اور اگر اس کو اس کے مثل یا اس سے زیادہ محفوظ مقام کی طرف منتقل کردے اور وہ جانور اچانک یا کسی مرض وغیرہ کی وجہ سے مرجائے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ جو کسی محفوظ مکان کے بارے میں راضی ہوتا ہے وہ اس کے مثل یا اس سے زیادہ محفوظ مکان کے بارے میں بھی راضی ہوتا ہے، اور اگر اس کے کمرہ کے مماثل یا اس سے زیادہ محفوظ مکان (جس کی طرف منتقل کیا تھا) اس جانور پر گر جائے یا جانور اس جگہ سے چرالیا جائے تو مخالفت کی وجہ سے ضامن ہوگا، اس لئے کہ تلف اس کی وجہ سے ہوا ہے۔

ودیعت کے مالک نے جس جگہ کو متعین کیا ہے اگر اس جگہ سے اس کو منتقل کرنے سے منع کردے اور وہ بلاضرورت اس کو منتقل کردے تو ضامن ہوگا، اگرچہ جس جگہ منتقل کیا ہے وہ اس سے زیادہ محفوظ مقام ہو، اس لئے کہ بلاضرورت صریح مخالفت ہے اور اگر منتقل کرنا کسی ضرورت کی وجہ سے ہو، جیسے جل جانے، ڈوب جانے یا چوروں کا غالب آجانے کا اندیشہ ہو تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو منتقل کرنے میں ہی اس کی حفاظت متعین ہے، بلکہ اگر اس کے مثل محفوظ مکان موجود ہو تو اس کی طرف منتقل کرنا اس پر واجب ہوگا، ورنہ اس سے کم درجہ کی طرف منتقل کرے گا، اس لئے کہ اس کے بس میں اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، اور اگر اس حالت میں اس کو منتقل نہیں کرے گا تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ منتقل کرنے سے منع کرنے میں ودیعت کے مالک کا مقصد حفاظت میں احتیاط ہے اور اس حالت میں احتیاط یہ ہے کہ اس کو منتقل کردیا جائے، اس لئے یہ اس پر لازم ہوگا۔

لیکن اگر اس سے کہے: اس کو منتقل نہ کرنا اگرچہ کوئی خوف ہو، تو اس کو منتقل نہیں کرے گا اگرچہ کوئی خوف ہو، اور اس وقت اس کے منتقل نہ کرنے کی وجہ سے اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ ہلاکت کے اندیشہ کے باوجود اس سے منع کردینا مودع کو ضمان سے بری کردے گا، اس لئے کہ ضمان محض اس کے مالک کے حق کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جو اس کے کہنے سے ساقط ہوجائے گا، اور اگر مودع اس کو منتقل کردے تو بھی ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا مقصد حفاظت کرنا ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر ودیعت کا مالک حفاظت کی جگہ کو متعین کردے مثلاً کہے: ودیعت کو اس کمرہ میں یا اس دوکان میں محفوظ رکھو اور وہ اس کو حفاظت میں کم درجہ کی جگہ میں محفوظ کردے اور وہ ضائع ہوجائے تو مخالفت کی وجہ سے ضامن ہوگا، اس لئے کہ کمرے اور دوکانیں حفاظت کے درجہ میں مختلف ہوتے ہیں، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد اس کو مقررہ مکان کی طرف منتقل کردے اور وہ اس میں تلف ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کے پہلے کم

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۷-۳۴۱، الأم ۴/ ۶۱، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۸۴، أسنی المطالب ۳/ ۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

درجہ محفوظ جگہ میں اس کو رکھ کر زیادتی کی ہے، لہذا نئے معاملہ کے بغیر دوبارہ وہ امانت واپس نہیں ہوسکے گی۔

اور اگر معین کردہ مکان کے مثل یا اس سے بھی زیادہ محفوظ مقام میں اس کو محفوظ رکھے، اگرچہ بلاضرورت ہو اور ودیعت تلف ہوجائے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ حفاظت کی جگہ کو متعین کرنے کا تقاضا ہے کہ اس کے مثل میں محفوظ کرنے کی اجازت ہو، اور اس سے بھی زیادہ محفوظ جگہ کے بارے میں ہو تو بدرجہ اولی اجازت ہوگی۔

ودیعت کے مالک نے اس کی حفاظت کے لئے جو جگہ متعین کردی ہے اگر اس کو اس جگہ سے نکالنے سے منع کردے اور وہ اس کو کسی ایسے امر کے پیش آجانے کی وجہ سے جس سے ہلاکت کا غالب گمان ہو، جیسے آگ لگ جائے یا لوٹ مار ہوجائے اور وہ اس کو نکال دے پھر وہ تلف ہوجائے تو اس کے منتقل کرنے کی وجہ سے اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ اس کو اس کے مثل یا اس سے زیادہ محفوظ جگہ میں رکھے، اس لئے کہ اس کی حفاظت کے لئے اس کو منتقل کرنا متعین ہے، اور اس کو اس کی حفاظت کا حکم دیا گیا ہے اور اگر پہلی جگہ کے مثل یا اس سے اعلی درجہ کی محفوظ جگہ میں منتقل کرنا ناممکن ہو اور اس کی وجہ سے وہ کم درجہ کی محفوظ جگہ میں منتقل کردے اور وہ اس وجہ سے تلف ہوجائے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو اس کی جگہ میں چھوڑ دینے کے مقابلہ میں یہ اس کی حفاظت کے لئے زیادہ بہتر ہے، اور اس کے بس میں اس کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے، اور اگر ایسی چیز کے پیش آجانے کے باوجود جس میں اس کی ہلاکت کا غالب گمان ہو اس کو اس کی جگہ میں چھوڑ دے اور وہ تلف ہوجائے تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے، کیونکہ اس کی حفاظت اس کو منتقل کرنے میں ہے اور اس کو چھوڑ دینا اس کو ضائع کردینا ہے، اسی طرح اگر مالک اس جگہ سے اس کو نکالنے سے منع کردے اور وہ کسی خوف و اندیشہ کے بغیر اس کو نکال دے اور وہ تلف ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا، خواہ اس کے مثل کی طرف نکالے یا اس سے بھی زیادہ محفوظ مکان کی طرف منتقل کرے، اس لئے کہ اس نے بلاضرورت اس کے مالک کے حکم کی مخالفت کی ہے۔

اگر اس کا مالک اس سے کہے: اس کو نہ نکالنا اگرچہ تم کو اس پر کوئی اندیشہ ہوجائے پھر اندیشہ پیدا ہوجائے اور وہ اس پر اندیشہ کی وجہ سے اس کو نکال دے یا نہ نکالے اور وہ تلف ہوجائے تو اس کے نکالنے یا نہ نکالنے کے باوجود وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اگر اس کو چھوڑ دے گا تو اس کے مالک کے حکم کو بجالانے والا ہوگا اور یوں اس کو اس حالت میں چھوڑ دینے کی اجازت ہوگی اور اجازت و ضمان دونوں جمع نہیں ہوسکتے ہیں اور اگر اس کو نکالے گا تو اس کی بھلائی وحفاظت میں اضافہ ہی کرے گا، اس لئے کہ اس سے اس کا مقصد اس کی حفاظت میں اضافہ کرنا ہوگا، لہذا اس کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس سے کہے: اس کو تلف کردو اور وہ اس کو تلف نہ کرے، یہاں تک کہ وہ (خود) تلف ہوجائے، لیکن اگر وہ اس کو کسی خوف یا اندیشہ کے بغیر نکال دے اور وہ تلف ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا[1]۔

ص-ودیعت پر زیادتی کرنے کی نیت:

٦٦-اگر مودع اپنے پاس موجود ودیعت پر انکار کر کے یا استعمال کر کے یا کسی دوسرے طریقہ سے زیادتی کی نیت کرے، لیکن زیادتی نہ کرے اور وہ شئ اس کی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے تو کیا وہ اپنی نیت کی وجہ سے ضامن ہوگا یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان دو مختلف اقوال ہیں:

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۰، کشاف القناع ۴/ ۱۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۹/ ۲۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المبدع ۵/ ۲۳۴۔

اول: حنفیہ، حنابلہ اور صحیح مذہب میں شافعیہ کا قول ہے کہ ودیعت میں محض زیادتی کرنے کی نیت سے مودع پر ضمان لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست - أو حدثت - به أنفسها، مالم تعمل به، أوتكلم**"(۱) (اللہ تعالی نے میری امت کے لئے اس چیز کو معاف کردیا ہے جس کا خیال اس کو ہو جب تک کہ اس پر عمل نہ کرے یا تکلم نہ کرے) یہاں مودع نے کسی قول یا عمل کے ذریعہ اس میں خیانت نہیں کی، لہذا ضامن نہ ہوگا، جیسے وہ شخص جو اس کی نیت نہ کرے اس کی مثال اس شخص کی طرح ہے جو کسی آدمی کا مال غصب کرنے کی نیت کرے، لیکن کچھ نہ کرے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا(۲)۔

دوم: صحیح کے مقابلہ میں شافعیہ کا قول اور حنابلہ کا ایک قول جس کو قاضی ابو یعلی نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ وہ ودیعت میں زیادتی کی نیت کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا، اگرچہ اس پر عمل نہ کرے، اس لئے کہ اس نے خیانت کی نیت کی ہے، لہذا اس کا ضامن ہوگا، جیسے مالک بننے کی نیت سے پڑا ہوا مال اٹھانے والا ضامن ہوگا(۳)۔

ودیعت کا معاملہ کا ختم ہوجانا:

۶۷ - ایداع (ودیعت رکھنے) کا معاملہ دونوں جانب سے جائز (غیر لازم) ہے، لہذا دونوں میں سے ہر ایک کو حق ہوگا کہ اس کو فسخ کردے اور یہ دوسرے کی رضامندی یا قبول کرنے پر موقوف نہ ہوگا۔

(۱) حدیث: "إن الله تجاوز لأمتي......" کی تخریج فقرہ (۵۴) میں گذر چکی۔

(۲) المبسوط ۱۱/ ۱۱۲، البدائع ۶/ ۲۱۳، کشاف القناع ۴/ ۱۹۶، القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۱۸۶، أسنی المطالب ۳/ ۷۹، المبدع ۵/ ۲۴۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۷۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) المبدع ۵/ ۲۴۰، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۸۶، المہذب ۱/ ۳۶۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۳۴۔

لہذا ودیعت کا مالک جب چاہے اپنی ودیعت واپس لے سکتا ہے، اور مودع پر لازم ہوگا کہ اسے اس کو لوٹا دے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "**إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلٰى أَهْلِهَا**"(۱) (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کو ادا کرو)۔

اور جب مودع اسے اس کے مالک کو واپس کرنا چاہے تو اس پر اس کو قبول کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ مودع اس کو رکھ کر اور اس کے مالک کے لئے اس کی حفاظت کرنے میں تبرع کرنے والا ہے، اور احسان کرنے والوں پر کوئی الزام نہیں ہوتی ہے۔

اس کی تفصیل (فقرہ/ ۹) میں گذر چکی ہے۔

اگر مودع حفاظت کرنے میں تبرع کرنے والا نہ ہو، جیسے اجرت لے کر ودیعت رکھنے کی حالت میں، تو حنفیہ و مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس وقت ودیعت کا معاملہ لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ حفاظت کرنے پر اجارہ ہوجائے گا، اور اس میں مودع اجیر سمجھا جائے گا، اسی وجہ سے مدت کے مکمل ہونے سے قبل دونوں فریق میں سے کوئی تنہا اپنے ارادہ سے اس کو فسخ نہیں کرسکے گا، جیسے کہ دوسرے تمام اجارات کا حکم ہے(۲)۔

۶۸ - رہا ودیعت کے معاملہ کا خود بخود فسخ ہوجانا، یعنی ایسے کسی سبب کے پائے جانے کی وجہ سے جو اس کے بقا اور استمرار کے لئے مانع ہو(۳)، تو اس کے لئے فقہاء نے سات اسباب ذکر کئے ہیں:

اول: عاقدین (مالک اور ودیعت رکھنے والے) میں سے کسی ایک کی موت:

مالک کی موت کی وجہ سے اس لئے فسخ ہوجائے گا کہ اس کی

(۱) سورۂ نساء/ ۵۸۔

(۲) درر الحکام ۲/ ۲۲۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۸۸۔

(۳) دیکھئے: الحموی علی الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۲/ ۱۹۴۔

موت کی وجہ سے بطور ودیعت رکھے ہوئے مال کی ملکیت، اس کے ورثا، یا قرض خواہوں کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

مودع کی صورت سے اس لئے کہ اس کی موت کے بعد حفاظت کرنے میں اس کی اہلیت ختم ہوجائے گی۔

اس کی صراحت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے، اور یہی وکالت کا اعتبار کرتے ہوئے مالکیہ کے مذہب کا تقاضا ہے [1]۔

لہذا اگر ودیعت کا مالک مر جائے تو مودع پر لازم ہوگا کہ امانت کا حق ادا کرنے کے لئے ودیعت اس کے ورثا کو لوٹا دے اور اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو اس کا ضامن ہوجائے گا، اس صورت میں اس کو ضامن قرار دینے کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ نے کہا: اس کے مطالبہ سے قبل اس کو واپس کرنا اس پر لازم نہ ہوگا، لہذا اگر ودیعت کا مالک مر جائے اور مطالبہ سے قبل مودع اسے ورثا کو نہ لوٹائے اور وہ ہلاک ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا [2]۔

اگر ودیعت کا مالک مرجائے اور اس پر دین ہو پھر ورثا اس کا مطالبہ کریں اور وہ اسے واپس نہ کرے تو ضامن نہ ہوگا [3]۔

ان کے نزدیک اس کی بنیاد یہ ہے کہ اگر ودیعت کا مالک مر جائے تو اس کی ودیعت اس کے ورثا کو اس وقت واپس کی جائے گی جبکہ ترکہ کے برابر دین نہ ہو، اور اگر ایسا ہوگا اور وارث کی طرف سے اس پر اندیشہ ہوگا تو حاکم کی اجازت کے بغیر وارث کے سپرد نہیں کی

(۱) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۶۱۶، المہذب ۱/ ۳۶۶، أسنی المطالب ۳/ ۷۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۶، کشاف القناع ۴/ ۱۸۶، المبدع ۵/ ۲۳۳، مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۴-۲۱۵۔

(۲) النتف فی الفتاوی للسغدی ۲/ ۵۸۰۔

(۳) النتف ۲/ ۵۸۱۔

جائے گی اور اگر حاکم کی اجازت کے بغیر مودع اسے وارث کے سپرد کردے گا اور وہ ہلاک یا ضائع ہوجائے گی تو مودع پر اس کا ضمان واجب ہوگا [1]۔

شافعیہ نے کہا: مودع پر واجب ہوگا کہ فوراً اسے ورثا کو لوٹا دے یہاں تک کہ اگر واپس کرنے پر قادر ہونے کے بعد اس کے قبضہ میں وہ تلف ہوجائے تو اصح قول کے مطابق وہ ضامن ہوگا اور اگر اس کو ورثا نہ ملیں تو حاکم کو لوٹا دے گا، نووی نے کہا: ''العدۃ'' میں اس جواب میں یہ قید لگائی گئی ہے، بشرطیکہ ورثا کو ودیعت کا علم نہ ہو، اور اگر ان کو علم ہوگا تو ان کے مطالبہ کے بغیر ان کو واپس کرنا واجب نہ ہوگا [2]۔

حنابلہ نے کہا: مودع پر واجب ہوگا کہ ورثا کے مطالبہ کے بغیر فوراً اسے واپس کردے، اور اگر قدرت سے پہلے ہی تلف ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، لیکن اگر قدرت کے بعد تلف ہو تو اس کو ضامن قرار دینے کی دو صورتیں ہیں [3]:

لیکن اگر مودع مر جائے تو حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ ودیعت اس کے ورثا کے قبضہ میں خالص امانت ہوگی، اسے اس کے مالک کو واپس کردینا ان پر واجب ہوگا [4]، المجلۃ العدلیہ دفعہ (۸۰۱) میں ہے: اگر مودع مر جائے اور ودیعت اس کے ترکہ میں بعینہ موجود ہو تو وہ اس کے وارث کے قبضہ میں امانت ہوگی، لہذا اسے اس کے مالک کو واپس کردے گا۔

(۱) قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۲۶۱، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۱، شرح المجلۃ للأتاسی ۳/ ۲۹۴، درر الحکام ۲/ ۲۹۰، نیز دیکھئے: مجلۃ العدلیہ: مادہ (۸۰۲)۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۶۔

(۳) المبدع ۵/ ۲۳۳۔

(۴) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۴، درر الحکام ۲/ ۲۸۳، المادہ: (۸۰۱)، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۵۵۔

شافعیہ نے کہا: اگر مودع مرجائے تو ودیعت کو واپس کرنا اس کے وارث پر لازم ہوگا، اور اگر قدرت کے بعد اس کے قبضہ میں ضائع ہوجائے تو اصح قول کے مطابق ضامن ہوگا، اور اگر مالک غائب ہوتو اسے حاکم کے سپرد کردے گا (۱)۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر مودع مرجائے اور اس کے پاس بعینہ معلوم ودیعت ہوتو ورثا پر واجب ہوگا کہ اس کے مالک کو اس کے لے لینے کا موقع دیں اور اگر اسے اس کی موت کا علم نہ ہوتو مالک کو اس کی خبر دینا ورثا پر واجب ہوگا، اور اس کے بارے میں اس کے مالک کے واقف ہونے سے قبل ان کو اس کے روکنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے ان کو اس پر امین نہیں بنایا ہے، بلکہ دوسرے کا مال ان کے قبضہ میں آ گیا ہے، یہ اس شخص کے درجہ میں ہوں گے جس کے گھر میں ہوا کپڑا ڈال دے اور اس کو اس کا علم ہو، تو اس پر واجب ہوگا کہ اس کے مالک کو اس کی اطلاع دے، اور اگر امکان کے باوجود اس میں تاخیر کرے گا تو ضامن ہوگا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا (۲)۔

دوم: ان دونوں میں کوئی ایک جنون یا بلاافاقہ بے ہوشی کی وجہ سے تصرف کرنے کا اہل نہ رہے، جیسا کہ وکالت کا معاملہ وحکم ہے۔

مودع اس لئے اہل نہیں رہا کہ وہ حفاظت کرنے کا اہل نہیں رہ گیا۔

اور مالک اس لئے اہل تصرف نہیں رہا کہ وہ اپنی ذات کا ذمہ دار نہیں رہ گیا، بلکہ کوئی دوسرا آدمی اس کے مال اور ضروریات کا ذمہ دار ہوگیا۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اسی کی صراحت کی ہے، اور یہی وکالت کا اعتبار کرتے ہوئے مالکیہ کے مذہب کا تقاضا ہے (۳)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۷۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۷۰۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۴، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۶، أسنی المطالب ۳/ ۷۶،

سوم: مودع کا اپنے کو معزول کرلینا یا ودیعت کے مالک کا اس کو معزول کرنا جبکہ مودع کو اس کا علم ہوجائے، اگر ایسا ہوگا تو عقد ودیعت کا معاملہ خود بخود فسخ ہوجائے گا، اور ودیعت اس کے قبضہ میں شرعی امانت ہوگی، اس کے لئے امانات کا حکم ہوگا، لہذا اسے اس کے مالک کو واپس کرنے میں جلدی کرنا واجب ہوگا۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اسی کی صراحت کی ہے اور یہی وکالت کا اعتبار کرتے ہوئے مالکیہ کے مذہب کا تقاضا ہے (۱)۔

چہارم: مالک کا ودیعت کی ملکیت کو مودع کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف منتقل کردینا، جیسے اگر وہ اس کو کسی دوسرے سے فروخت کردے، یا اس قسم کا کوئی معاملہ ہوتو ودیعت ختم ہوجائے گی، اور اس کا حکم بھی ختم ہوجائے گا۔

شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۲)، تحفۃ المحتاج میں ہے: ودیعت کے ختم ہوجانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ وہ شرعی امانت ہوجائے گی، لہذا اگر اس کا مالک یا ولی معلوم ہوتو اس کو واپس کرنا اس پر لازم ہوگا، یعنی قدرت کے وقت فوراً اس کو اس کی یا اس کی جگہ کی اطلاع دینا واجب ہوگا، اگرچہ وہ اس کا مطالبہ نہ کرے، جیسے کہ کسی گمشدہ چیز کو پائے اور اس کا مالک معلوم ہو اور اگر وہ غائب ہوتو اسے حاکم کے سپرد کردے گا، ورنہ ضامن ہوگا (۳)۔

پنجم: مودع کا ودیعت کے مالک کے علاوہ کسی کے حق میں ودیعت کی ملکیت کا اقرار کرنا: اس لئے کہ یہ اس کے مالک کے لئے

= روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۱۶، المبدع ۵/ ۲۳۳، کشاف القناع ۴/ ۱۸۶۔

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۷۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۶، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۶۱۶، المبدع ۵/ ۲۳۳، المہذب ۱/ ۳۶۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۴، کشاف القناع ۴/ ۱۸۶، مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۹۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۷۶۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۴۔

حفاظت کرنے کے منافی ہے، لہذا لا محالہ ودیعت کا معاملہ فسخ ہوجائے گا، کیونکہ باقی رہنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے، اور ودیعت اس کے قبضہ میں قابل ضمان ہوکر رہے گی، اس لئے کہ اس نے اس اقرار کے ذریعہ اس پر زیادتی کی ہے۔

شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے [1]۔

ششم: مودع کا ضمان کو واجب کرنے والی زیادتی یا کوتاہی کا ارتکاب کرنا: خواہ خرچ کرکے ہو یا اس طرح استعمال کرنے کی وجہ سے ہو جس کی اجازت نہیں ہے، یا اس کے علاوہ کسی اور طرح سے ہو اس لئے کہ اس سے امین بنانا ختم ہوجائے گا، اور مودع کا قبضہ ضمان کے قبضہ سے بدل جائے گا اور ودیعت کا معاملہ فسخ ہوجائے گا۔

اس کی صراحت شافعیہ وحنابلہ نے کی ہے [2]، اس بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا معاملہ ہوا تھا - یعنی حفاظت کرنا - وہ زیادتی کی وجہ سے ختم ہوگیا۔

اس میں حنفیہ و مالکیہ نے ان سے اختلاف کیا ہے، ان کا مذہب یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے ودیعت کا معاملہ ختم نہ ہوگا، انہوں نے کہا: اگر مودع زیادتی کرے اور ودیعت میں مخالفت کرے تو وہ اس کی وجہ سے ضامن ہوجائے گا، اور اگر مخالفت کو ترک کرکے مالک کے لئے حفاظت کرنے کی طرف لوٹ آئے گا تو ضمان سے بری ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کے ضمان کا سبب مالک کو ودیعت سے فائدہ اٹھانے سے عاجز کرنا ہے، اور عاجز کرنے کا ضرر حفاظت کی طرف لوٹ آنے سے دور ہوجائے گا، لہذا واجب ہوگا کہ ہلاک ہونے پر ضمان نہ لیا جائے [1]۔

ہفتم: ودیعت کا انکار کرنا: ودیعت کا ضامن بنانے والے انکار سے ودیعت کے معاملہ کے فسخ ہونے اور اس کے ختم ہوجانے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے [2]، اس لئے کہ جب مالک اس سے ودیعت کا مطالبہ کرے گا تو اس کو حفاظت سے معزول کردے گا، اور مودع جب مالک کی موجودگی میں ودیعت کا انکار کرے گا تو وہ اپنے کو حفاظت سے معزول کردے گا، لہذا معاملہ فسخ ہوجائے گا، اور دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اس کے قبضہ میں رہ جائے گا، تو یہ اس کے حق میں قابل ضمان ہوگا، اور جب ہلاک ہوگا تو ضمان لازم ہوجائے گا [3]۔

ودیعت کے بارے میں مقدمہ کرنا:

۶۹ - ودیعت اگر مودع کے قبضہ سے غصب کرلی جائے تو اس کو واپس لینے کے لئے یا اگر وہ غاصب کے قبضہ میں تلف ہوجائے تو اس کے بدلہ میں ضمان لینے کے لئے غاصب کے خلاف مودع مقدمہ کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ وحنابلہ کا قول: مودع کو غاصب کے خلاف مقدمہ کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس کو ودیعت میں رکھے ہوئے مال کی حفاظت کا حکم دیا گیا ہے [4]، اور اس لئے کہ ودیعت میں مودع کا

---

(۱) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۳/ ۷۶، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ العبادی والشروانی ۷/ ۱۰۴۔

(۲) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ العبادی ۷/ ۱۰۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴، أسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۳/ ۷۶، کشاف القناع ۴/ ۱۹۶۔

(۱) إیثار الإنصاف فی آثار الخلاف لسبط ابن الجوزی الحنفی رص ۲۶۳، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۵/ ۲۵۴، الزرقانی ۶/ ۱۱۵۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۷۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۰۴، کشاف القناع ۴/ ۱۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۴، المبسوط للسرخسی ۱۱/ ۱۱۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۲۔

(۴) المبسوط ۱۱/ ۱۲۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۹، المبدع ۵/ ۲۴۷، شرح منتہی

معتبر قبضہ ہے، اور غاصب نے اس کوختم کر دیا ہے، لہذا اس کو حق ہوگا کہ اس قبضہ کو لوٹانے کے لئے جو غصب کر کے ختم کر دیا ہے، اپنی طرف سے مقدمہ کرے، نیز اس لئے کہ اس کو ودیعت کے مالک کی طرف سے حفاظت کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ حفاظت اس وقت ہوسکتی ہے جب وہ غاصب سے سامان ودیعت کو واپس حاصل کرلے، یا سامان کے ہلاک ہوجانے کے بعد اس کی قیمت واپس لے، تا کہ اس کی مالیت کی حفاظت کر سکے، لہذا دلالۃً اس کا بھی حکم اس کو ہوگا۔

اس کے لئے مقدمہ کرنے کا حق ثابت کرنے میں حفاظت کے معنی کی تکمیل ہوگی، اس لئے کہ اگر غاصب کو معلوم ہوجائے کہ ودیعت کے مالک کی غیبوبت کی صورت میں مودع کو اس کے خلاف مقدمہ کرنے کا حق نہیں ہے تو وہ اس کو لینے کی ہمت و جرأت کرے گا، اسی وجہ سے مودع اس میں ایک فریق ہوگا[1] اور اگر ودیعت غصب کرلی جائے تو دعوی کرنے اور ودیعت کا مطالبہ کرنے کا اس کو حق ہوگا۔

پھر حنفیہ نے کہا: جس طرح مودع کو ودیعت کے غاصب پر مقدمہ کرنے کا حق ہے، اسی طرح اس کو حق ہے کہ اس کو چرانے والے، تلف کرنے والے اور اس کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کے اٹھانے والے پر مقدمہ کرے[2]۔

دوم: مالکیہ کا اور ایک قول حنابلہ کا ہے: مودع کو یہ حق نہ ہوگا کہ ودیعت کے بارے میں مقدمہ کرے، اس لئے کہ ودیعت میں رکھا ہوا مال، صاحب مال کی ملکیت ہے، اور اس کی یا اس کے بدل کی واپسی کے لئے مالک یا اس کا وکیل مقدمہ کرسکتا ہے اور مقدمہ کرنے میں مودع اس کا وکیل نہیں ہے، لہذا واپس لینے کے لئے وہ مقدمہ نہیں کرسکتا ہے جیسے کوئی دوسرا اجنبی نہیں کرسکتا ہے۔

مالکیہ نے اس کی علت یہ بتائی ہے کہ ودیعت رکھنا، حفاظت کی درخواست کرنا اور امین بنانا ہے، لہذا مقدمہ کرنا اس میں داخل نہ ہوگا[1]۔

مودع کا تعدد (یعنی ایک سے زائد افراد کا مودع ہونا):

۷۰ - حنفیہ نے کہا: ایک سے زیادہ اشخاص کے پاس ودیعت رکھنا ممکن ہے، اور اس حالت میں جبکہ مودع چند ہوں، یعنی دو یا زیادہ ہوں تو دیکھا جائے گا:

اگر ودیعت قابل تقسیم نہ ہو- یعنی اس کو تقسیم کرنا بالکل ناممکن ہو جیسے کہ کوئی جانور ہو، یا اس کی تقسیم ممکن تو ہو لیکن تقسیم کی صورت میں اس کی قیمت کم ہوجائے گی جیسے کہ کوئی کپڑا- تو ان میں سے کوئی ایک باقی دوسرے لوگوں کی اجازت سے اس کی حفاظت کرے گا، یا سب باری باری سے زمانہ کے اعتبار سے وقت طے کر کے اس کی حفاظت کریں گے، اس لئے کہ مالک نے جب یہ جانتے ہوئے ان کے پاس ودیعت رکھی کہ اس کی حفاظت پر ان سب کا مستقل جمع ہونا ناممکن ہے تو وہ اس پر راضی ہوگا کہ سب پر ان میں سے کسی ایک کا قبضہ رہے، اور ان دونوں صورتوں میں اگر زیادتی یا کوتاہی کے بغیر ودیعت ہلاک ہوجائے تو ان میں سے کسی پر بھی ضمان نہ ہوگا، لیکن اگر کسی زیادتی یا کوتاہی کی وجہ سے ہلاک ہوگی تو تنہا زیادتی کرنے والا یا کوتاہی کرنے والا ضامن ہوگا، دوسروں پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔

اگر ودیعت قابل تقسیم ہو- جیسے مثلی اشیاء جو تقسیم سے عیب دار

الإرادات ۲/ ۵۸۴، کشاف القناع ۴/ ۲۰۵۔

(۱) المبسوط ۱۱/ ۱۲۴۔

(۲) العقود الدریۃ لابن عابدین ۲/ ۷۶، روضۃ القضاۃ ۲/ ۷۶۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۹۔

(۱) المبدع ۵/ ۲۴۷، الإشراف للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۴۳۔

نہیں ہوتی ہیں-تو سب مودع اس کو آپس میں تقسیم کرلیں گے اور ہر ایک اس میں سے اپنے حصہ کی حفاظت کرے گا، اس لئے کہ مودع نے ممکن حد تک ہی حفاظت کی ذمہ داری لی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ مثلاً سارے مودع اس پر قادر نہیں ہیں کہ اپنے تمام کام چھوڑ کر ودیعت کی حفاظت کے لئے ایک جگہ جمع رہیں، اور مالک نے جب یہ جانتے ہوئے ناقابل تقسیم ودیعت ان کے پاس رکھی ہے تو وہ دلالۃً اس پر راضی ہوگا کہ اس کو تقسیم کیا جائے اور ان میں سے ہر ایک اپنے ایک حصہ کی حفاظت کرے۔

اس صورت میں ان میں سے کسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ مالک ودیعت کی اجازت کے بغیر اپنا حصہ دوسرے مودع کو سپرد کردے، اس لئے کہ مالک جب قابل تقسیم مال کو چند اشخاص کے پاس ودیعت رکھے گا تو وہ اس پر راضی ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک کا قبضہ بعض پر ہو کل پر نہ ہو، اس لئے کہ مثلاً دو آدمیوں کی حفاظت پر اس کے راضی ہونے سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ وہ ایک کی حفاظت پر راضی ہو، لہذا اگر ان میں سے ایک اپنا حصہ دوسرے کو سپرد کردے گا اور وہ دوسرے کے قبضہ میں اس کی طرف سے کسی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے گا تو اس پر اس کا ضمان لازم نہ ہوگا بلکہ ضمان اس پر لازم ہوگا، جس نے دوسرے کے سپرد اپنا حصہ کیا ہے یعنی اس دوسرے مودع پر جس نے (دوسرے ساتھی سے) ودیعت لی ہے ضمان لازم نہ ہوگا۔

یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، مجلۃ الاحکام العدلیہ میں بھی یہی ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کی اجازت سے پوری ودیعت کی حفاظت کا حق ہوگا، اس لئے کہ مالک ان دونوں کی امانت داری پر راضی ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک کو حق ہوگا کہ اپنا حصہ دوسرے کے سپرد کردے اور اس کی وجہ سے اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص دو آدمیوں کے پاس ودیعت رکھ کر غائب ہوجائے اور ان دونوں میں اختلاف ہوجائے کہ ودیعت کس کے قبضہ میں رہے گی تو ان دونوں میں سے جو زیادہ عادل ہوگا اس کے قبضہ میں رکھ دی جائے گی، اور اگر ضمان کی متقاضی کوئی چیز پائی جائے گی تو جس کے قبضہ میں ہوگی اس پر ضمان ہوگا، اور ممکن ہے کہ دوسرے پر بھی ہو، اس لئے کہ وہ بھی مالک کی طرف سے مودع ہے، اگر عدالت میں دونوں برابر ہوں تو دونوں کے قبضہ میں رکھی جائے گی(۲)۔

ودیعت میں اختلاف:

ودیعت میں اختلاف کی چند صورتیں ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہیں:

پہلی صورت: اصل معاملہ ودیعت میں اختلاف:

۷۱- اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے پاس کچھ مال بطور ودیعت رکھے، پھر دونوں میں اختلاف ہوجائے، دوسرا شخص کہے: آپ نے مجھ کو کہا تھا کہ اپنے اہل وعیال پر خرچ کرو، یا اس کو صدقہ کردو، یا فلاں شخص کو دے دو، اور ودیعت کا مالک اس کا انکار کرے تو اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور ثوری کا قول ہے کہ ودیعت کے مالک کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا، اور مودع پر واجب

(۱) البدائع ۲۰۸/۶، ردالمحتار ۴۴۹/۴، المبسوط ۱۱/ ۱۲۵، ۱۳۱، قرۃ عیون الأخیار ۲/ ۲۵۵، مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/ ۳۴۲، دررالحکام ۲/ ۲۴۴، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۵، نیز دیکھئے: مجلۃ العدلیہ: مادہ (۷۸۳)۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۱۲۶/۶۔

ہوگا کہ اپنے دعوی پر بینہ پیش کرے اس لئے کہ اصل اس میں اس کے لئے اس کی اجازت کا نہ ہونا ہے(۱)، "المدونہ" میں ہے: میں نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے، اگر کوئی شخص میرے پاس کوئی ودیعت رکھے، پھر آ کر اس کا مطالبہ کرے، اور میں اس سے کہوں کہ آپ نے مجھ کو کہا تھا کہ اسے فلاں کو دے دو تو میں نے اسے اس کو دے دیا ہے اور ودیعت کا مالک کہے کہ میں نے آپ کو اس کا حکم نہیں دیا تھا، انہوں نے کہا: آپ ضامن ہوں گے الا یہ کہ آپ کے پاس بینہ ہو کہ اس نے آپ کو اس کا حکم دیا ہے(۲)۔

سرخسی نے کہا: اگر مودع دعوی کرے کہ اس نے ودیعت کے مالک کے حکم سے ودیعت کو اس کے اہل وعیال پر خرچ کر دیا ہے، اور اس کے اہل وعیال اس بارے میں اس کی تصدیق کریں اور ودیعت کا مالک کہے: میں نے تم کو اس کا حکم نہیں دیا تھا، تو ودیعت کے مالک کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ مودع نے ودیعت میں ضمان کے سبب کا ارتکاب کیا ہے، اور وہ سبب خرچ کر دینا ہے، اور وہ ایسی چیز کا دعوی کر رہا ہے جو اس سے ضمان کو ساقط کر دے اور وہ مالک کی اجازت ہے، لہذا بینہ کے بغیر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو ودیعت کے مالک کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ انکار کرنے والا ہے۔

یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ وہ یہ دعوی کرے کہ مالک نے اس کو مساکین پر صدقہ کرنے یا اسے فلاں شخص کو ہبہ کرنے کا حکم دیا تھا(۱)۔

دوم: حنابلہ وابن ابی لیلی کا قول ہے کہ مودع کا قول قبول کیا جائے گا، اور اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، البتہ اس پر قسم ہوگی، اور اس لئے کہ اس نے ایسی ادائیگی کا دعوی کیا ہے جس کی وجہ سے وہ ودیعت کے واپس کرنے سے بری ہوجائے گا، لہذا اس بارے میں اس کا قول معتبر ہوگا، جیسے کہ اگر وہ دعوی کرے کہ اس نے اسے اس کے مالک کو واپس کر دیا ہے، اور مدعی علیہ پر مالک کے لئے قسم کے علاوہ کچھ واجب نہیں ہوتا ہے(۲)۔

دوسری صورت: قبضہ کردہ شئ کی صفت میں اختلاف:

۲۷- اگر کوئی شخص دوسرے کو ایک ہزار درہم ودیعت دے، اور مودع پر دوسرا ایک ہزار درہم ودیعت کے مالک کا قرض ہو، اور مودع اس کے بعد مالک کو ایک ہزار درہم ادا کرے، اس کے کچھ دنوں کے بعد دونوں میں اختلاف ہوجائے، مودع کہے: یہ ایک ہزار جو میں نے آپ کو دیا ہے وہ قرض والا ہے، اور ودیعت تلف ہوچکی ہے، اور ودیعت کا مالک کہے: میں نے تو آپ سے صرف ودیعت لی ہے، قرض اپنی جگہ پر ہے، تو مالکیہ وحنفیہ نے کہا: مودع کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور وہ دونوں مالوں سے بری ہوجائے گا(۳)، سرخسی نے کہا: اس لئے کہ وہی ایک ہزار کا دینے والا ہے، لہذا اس نے کس مد میں دیا ہے، اس کے بارے میں اسی کا قول معتبر ہوگا، اور اس کا دعوی ہے کہ اس نے دین کی ادائیگی مد میں دیا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۸، اختلاف العراقیین لابی یوسف ۴/ ۶۲، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۴۸، أسنی المطالب ۳/ ۸۶، الأم ۴/ ۶۱، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۵/ ۲۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۲۱، المغنی ۹/ ۲۷۳، الإشراف لابن المنذر ۱/ ۲۶۶۔

(۲) المدونہ ۱۵/ ۱۵۴۔

(۱) المبسوط ۱۱/ ۱۲۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۷۳، کشاف القناع ۴/ ۱۹۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۵، المبدع ۵/ ۲۴۲، اختلاف العراقیین لابی یوسف ۴/ ۶۲، نیز دیکھئے: مجلۃ الاحکام الشرعیہ: مادہ (۱۳۴۳)۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۷، المبسوط ۱۱/ ۱۱۸، المدونہ ۱۵/ ۱۵۲۔

ہے، لہذا اس سے بری ہوجائے گا، اور ودیعت اس کے قبضہ میں باقی رہ جائے گی، اور اس نے اس کے ہلاک ہوجانے کی خبر دی ہے تو اس بارے میں بھی اسی کا قول معتبر ہوگا اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر وہ اس کو کچھ نہ دیتا یہاں تک کہ ودیعت کے ہلاک ہونے کی خبر دیتا تو اس کا قول معتبر ہوتا اور اس پر قرض کا بدل ایک ہزار کے علاوہ کچھ واجب نہ ہوتا، لہذا اسی طرح اگر وہ ایک ہزار کی ادائیگی کے بعد ودیعت کے ہلاک ہونے کی خبر دے تو یہی حکم ہوگا[1]، اور المحیط میں ہے: واپس کردہ ایک ہزار کے بارے میں ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مالک کے پاس پہنچ چکا ہے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو۔

ان دونوں کا اختلاف صرف ہلاک شدہ ایک ہزار میں ہے، اس کے بارے میں مالک کا دعوی ہے کہ اس نے قرض واپس لے لیا ہے، اور مدعی علیہ کا دعوی ہے کہ اس نے ودیعت واپس لیا ہے، اس صورت میں ودیعت کے مدعی کا قول معتبر ہوگا[2]۔

تیسری صورت: ودیعت کی ملکیت میں اختلاف:

۴۷- اگر ودیعت کے بارے میں دو آدمیوں کے درمیان اختلاف ہوجائے، ان دونوں میں سے ہر ایک دعوی کرے کہ وہ اس کی ملکیت ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر کسی کے قبضہ میں ایک ہزار درہم بطور ودیعت ہو اور اس کے پاس دو آدمی آئیں، ان دونوں میں سے ہر ایک دعوی کرے کہ وہ ایک ہزار اس نے اس کے پاس ودیعت رکھا ہے اور مودع کہے: تم دونوں میں سے کسی ایک نے ودیعت رکھا ہے، میں نہیں جانتا ہوں کہ تم دونوں میں سے وہ کون ہے؟ تو یہ دراصل دو صورتوں میں سے کسی ایک سے خالی نہ ہوگا:

یا تو دونوں دعوی کرنے والے آپس میں صلح کرلیں کہ دونوں ایک ہزار لے لیں، اور نصف نصف لے لیں یا وہ دونوں صلح نہ کریں اور ان دونوں میں سے ہر ایک دعوی کرے کہ ایک ہزار صرف اس کا ہے دوسرے کا نہیں۔

تو اگر دونوں آپس میں اس پر صلح کرلیں تو ان کو یہ حق ہوگا اور مودع کو یہ حق نہ ہوگا کہ ان کو ایک ہزار دینے سے گریز کرے، اس لئے کہ اس نے اقرار کرلیا ہے کہ یہ ایک ہزار ان ہی دونوں میں سے کسی ایک کا ہے، اور جب ان دونوں نے آپس میں اس پر صلح کرلی ہے کہ دونوں کو نصف نصف ہوگا تو ان دونوں کو اس سے نہیں روکا جاسکتا ہے، اور صلح کے بعد ان کو حق نہ ہوگا کہ مودع سے قسم لیں۔

اگر دونوں آپس میں صلح نہ کریں اور دونوں میں سے ہر ایک دعوی کرے کہ وہ ایک ہزار اس کا ہے، تو ان دونوں میں سے کسی کو کچھ نہ دے گا، اس لئے کہ جس کے لئے ودیعت کا اقرار کیا گیا ہے، وہ مجہول ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو حق ہوگا کہ مودع سے حلف لے، اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک اس سے حلف لے تو تین حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو ان میں سے ہر ایک کے لئے حلف اٹھائے گا، یا ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے انکار کرے گا یا ان میں سے ایک کے لئے حلف اٹھائے گا دوسرے کے لئے انکار کرے گا۔

لہذا اگر دونوں کے لئے حلف اٹھالے تو فی الحال بینہ کے قائم ہونے تک ان دونوں کا مقدمہ ختم ہوجائے گا، جیسا کہ تمام احکام میں ہوتا ہے۔

اور اگر دونوں کے لئے انکار کرے تو ایک ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا، جو دونوں میں نصف نصف تقسیم کیا جائے گا اور دوسرے

(۱) المبسوط ۱۱/ ۱۱۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۵۹۔

ایک ہزار کا ضامن ہوگا جو دونوں میں تقسیم ہوگا، اور اس طرح دونوں میں سے ہر ایک کو پورا ایک ہزار مل جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا دعوی ہے کہ پورا ایک ہزار اس کا ہے، لہذا جب وہ اس کا انکار کرے گا، اور نکول حلف سے انکار کرنا بذل یا اقرار ہے تو گویا اس نے ان میں سے ہر ایک کو ایک ہزار دیا، یا ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک ہزار کا اقرار کیا، لہذا اس کے خلاف ایک ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا جو دونوں میں تقسیم ہوگا، اور دوسرے ایک ہزار کا بھی ضامن ہوگا، جو ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، تا کہ ان میں سے ہر ایک کو مکمل ایک ہزار حاصل ہوجائے۔

اگر ان دونوں میں سے ایک کے لئے حلف اٹھائے اور دوسرے کے لئے انکار کرے تو جس کے لئے انکار کیا ہے اس کے لئے ایک ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا، اور جس کے لئے حلف اٹھایا ہے اس کے لئے کچھ نہ ہوگا، اس لئے کہ نکول اس کے لئے حجت ہے، جس کے لئے انکار کرے، اور جس کے لئے حلف اٹھالے اس کے لئے حجت نہیں ہے [1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر ودیعت کے بارے میں دو آدمی اختلاف کریں اور ان دونوں میں سے ہر ایک دعوی کرے کہ وہ اس کی ملکیت ہے تو دیکھا جائے گا: اگر مودع ان دونوں میں سے کسی ایک کی تصدیق کرے تو دوسرے کے لئے اس سے حلف لیا جائے گا، اگر حلف اٹھالے گا تو دوسرے کا دعوی ساقط ہوجائے گا، اور اگر وہ حلف سے انکار کرے تو دوسرا حلف اٹھائے گا اور اس کے لئے قیمت کا فیصلہ ضمان مودع پر ہوگا۔

ایک قول ہے: ودیعت کو دونوں کے درمیان موقوف رکھا جائے گا، یہاں تک کہ آپس میں وہ دونوں صلح کرلیں۔

ایک قول ہے: دونوں کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا جیسا کہ اگر مودع دونوں کے لئے اقرار کرلے۔

اگر دونوں کی تصدیق کردے تو قبضہ دونوں کا ہوگا اور مقدمہ ان دونوں کے درمیان ہوگا، اب اگر ان میں سے ایک حلف اٹھالے تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا، اور دوسرے کو مودع کے ساتھ مقدمہ کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے حلف سے انکار کیا ہے، اور اگر دونوں حلف سے انکار کریں یا دونوں حلف اٹھالیں تو دونوں کے درمیان ودیعت تقسیم کردی جائے گی، اور دوسرے نصف کے بارے میں ان میں سے ہر ایک کا حکم پورے کے بارے میں اس شخص کے حکم کی طرح ہوگا جس کے لئے اقرار نہ کیا گیا ہو۔

اور اگر کہے: وہ تم دونوں میں سے کسی ایک کی ہے، مگر مجھ کو یاد نہیں ہے تو اگر بھول جانے کے بارے میں دونوں اس کی تکذیب کریں تو وہ غاصب کی طرح ضامن ہوگا، اس لئے کہ بھول کر اس نے کوتاہی کی ہے، اگر دونوں اس کی تصدیق کردیں تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔

اور اگر وہ کہے: یہ میرے پاس ودیعت تو ہے لیکن مجھے یہ علم نہیں ہے کہ وہ تم دونوں کی ہے، یا تم سے کسی ایک کی ہے، یا تمہارے علاوہ کسی دوسرے کی ہے، تو اگر وہ دونوں اس کے علم کا دعوی کریں تو علم کی نفی پر حلف اٹھائے گا، اور ودیعت اس کے قبضہ میں اس شخص کے لئے چھوڑ دی جائے گی جو اس پر بینہ قائم کرے، ان میں سے کسی کو حق نہ ہوگا کہ دوسرے سے حلف لے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی کے لئے نہ تو قبضہ ثابت ہے اور نہ کوئی استحقاق ثابت ہے [1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر دو آدمی ودیعت پر دعوی کریں اور مودع ان

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: مجمع الأنہر ۲/۳۴۵، ردالمحتار ۴/۵۰۰، البحر الرائق ۷/۲۷۹، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۱۔

(۱) أسنی المطالب ۳/۸۶، روضۃ الطالبین ۶/۳۴۹۔

دونوں میں سے کسی ایک کے لئے اس کا اقرار کرے تو وہ اس کی قسم کے ساتھ اس کی ہوگی، اس لئے کہ قبضہ مودع کا ہوگا، اور وہ اس کو مدعی کی طرف منتقل کرے گا، لہذا قبضہ اس کا ہوجائے گا، اور جس کا قبضہ ہوتا ہے اس کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے۔

مودع اس دوسرے کے لئے حلف اٹھائے گا، جس کے لئے انکار کیا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے دعوی کا منکر ہے، اور اس کی قسم علم کی نفی پر ہوگی، اب اگر وہ حلف اٹھالے گا تو بری ہوجائے گا، اور اگر حلف سے انکار کرے گا تو اس کا بدل اس پر لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے اس کے حق میں اس کو فوت کردیا ہے۔

اگر دونوں کے لئے اس کا اقرار کرے تو وہ ان دونوں کے درمیان تقسیم کی جائے گی، جیسے کہ اگر وہ ان دونوں کے قبضہ میں ہوتی اور دونوں اس پر دعوی کرتے اور وہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کے نصف پر قسم کھائے گا۔

اور اگر قسم سے انکار کرے گا تو اس پر اس کا عوض لازم ہوجائے گا، اور دونوں اس کو آپس میں تقسیم کرلیں گے چوں کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کا نصف ملے گا، اور اگر ان میں سے کسی ایک کے لئے قسم سے انکار کرے دوسرے کے لئے انکار نہ کرے تو جس کے حق میں قسم سے انکار کرے گا، اس کے لئے اس پر ودیعت کے نصف کا عوض لازم ہوگا، اور ان میں سے ہر ایک پر اپنے دوسرے ساتھی کے لئے حلف اٹھانا لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے دعوی کا انکار کرنے والا ہے۔

اگر مودع کہے: یہ تم دونوں میں سے کسی ایک کی ہے، لیکن تم میں سے کون اس کا مالک ہے، میں نہیں پہچانتا ہوں، تو اگر وہ دونوں اس کے مالک کو نہ جاننے کے بارے میں اس کی تصدیق کردیں، یا دونوں اس کی تصدیق وتکذیب سے خاموش رہیں تو اس پر قسم واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں کوئی اختلاف نہ ہوگا، اور ودیعت قرعہ اندازی کرکے ان میں سے کسی ایک کو اس کی قسم کے ساتھ دے دی جائے گی، اور اگر وہ دونوں اس کی تکذیب کریں اور کہیں: بلکہ تم جانتے ہو کہ ہم میں سے کون اس کا مالک ہے تو ان دونوں کے لئے ایک ہی بار قسم کھائے گا کہ وہ اس کے مالک کو نہیں جانتا ہے، اس لئے کہ وہ منکر ہے، اور یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب ان میں سے کوئی ایک اس کی تکذیب کرے اور اگر قسم سے انکار کرے، تو انکار کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا، اور اس پر اس کے مالک کی تعیین کو لازم قرار دیا جائے گا، اور اگر تعیین سے انکار کرے گا تو اس کو اس کا عوض دینے پر مجبور کیا جائے گا، اگر ودیعت مثلی ہو تو مثل، اور اگر قیمت والی اشیاء میں سے ہو تو قیمت چنانچہ اس سے بدل اور اصل سامان دونوں لیا جائے گا، پھر دونوں آپس میں قرعہ اندازی کریں گے یا اتفاق کرلیں گے۔

دونوں حالتوں میں ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، یعنی اس حالت میں جب کہ دونوں اس کی تصدیق کریں یا دونوں اس کی تکذیب کریں، تو جس کے حق میں قرعہ نکلے گا وہ حلف اٹھائے گا کہ وہ اس کی ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کی نہ ہو، اور پھر قرعہ کے تقاضا کے مطابق اس کو لے لے گا (۱)۔

مالکیہ نے لکھا ہے کہ اگر کسی کے پاس کوئی ودیعت ہو اور دو آدمی آئیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے لئے اس کا دعوی کرے اور مودع کو معلوم نہ ہو کہ وہ ان میں سے کس کی ہے، تو ابن القاسم نے ''العتبیۃ'' میں لکھا ہے: دونوں کی قسم کے بعد دونوں میں تقسیم کردی جائے گی، اور ان میں سے جو قسم کھانے سے انکار کرے گا اس

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۰۳، ۲۰۴، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۵۷، المغنی ۹/ ۲۷۶۔

کو کچھ نہیں ملے گا، اور پوری ودیعت حلف اٹھانے والے کی ہوجائے گی[1]، زرقانی نے کہا: اگر دونوں قسم سے انکار کریں تو دونوں کے درمیان تقسیم کردی جائے گی، جیسے اگر دونوں حلف اٹھالیں[2]۔

ابن رشد نے ابواسحاق تونسی سے نقل کیا ہے کہ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے پاس ودیعت رکھے، پھر وہ اور ایک دوسرا آدمی آئے اور دونوں اس کا دعوی کریں اور مودع کو یاد نہ ہو کہ ان دونوں میں سے کس نے اس کو دیا ہے تو ایک قول ہے کہ دونوں ہی حلف اٹھائیں گے اور اس کو آپس میں تقسیم کرلیں گے، اور اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اور ایک قول ہے: وہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کو بھول گیا ہے[3]۔

لیکن اگر مودع کہے: ودیعت تم میں سے کسی کی نہیں ہے، تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اور دونوں کے حلف کے بعد ودیعت ان کے درمیان تقسیم کردی جائے گی[4]۔

(۱) التاج والإکلیل للمواق ۵/ ۲۶۷۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۲۵۔

(۳) المقدمات الممہدات ۲/ ۴۶۶، نیز دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۱۲۔

(۴) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۱۲۵، ۱۲۶۔

ورد

تعریف:

۱- لغت میں ورد: قرأت وغیرہ کا وظیفہ (مستقل معمول) ہے، جمع اوراد ہے، جیسے حمل کی جمع احمال ہے[1]۔

مطرزی نے کہا: قرآن کا ورد وظیفہ ہے، اور وہ متعین مقدار ہے، یا تو ساتواں حصہ ہو، یا اس کا نصف ہو یا اس کے مشابہ ہو، کہا جاتا ہے: **قرأ فلان ورده و حزبه**، دونوں ایک ہی معنی میں ہے (یعنی دونوں نے قرآن سے اپنا وظیفہ و معمول پڑھا و پورا کیا)[2]۔

اصطلاح میں ورد: وہ عمل ہے جس کو انسان روزانہ دن میں یا رات میں اپنے اوپر لازم رکھتا ہے[3]۔

ابو طالب مکی نے کہا: ورد رات یا دن میں سے کسی وقت کا نام ہے جو بندہ پر بار بار آتا ہے، اور وہ اس کو اللہ تعالی کی عبادت میں لگاتا ہے اور اس میں ایسا پسندیدہ کام کرتا ہے جو آخرت میں اس کو ملے گا۔

قربت (عبادت) دو معانی میں سے ایک کا نام ہے: ایسا کام جو اس پر فرض ہو یا ایسا زائد کام جو مندوب و مستحب (یعنی غیر لازم ہو) اب اگر وہ رات یا دن کے کسی حصہ میں اس کو کرے گا اور اس پر مداومت کرے گا تو وہ ورد ہوگا جس کو اس نے آگے بھیجا ہے، اور جب

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) المغرب للمطرزی۔

(۳) اتحاف السادۃ المتقین للزبیدی ۵/ ۱۲۱ طبع دار الفکر۔

کل (قیامت) آئے گا تو یہ بھی آئے گا[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

حزب:

۲ - لغت میں حزب کا ایک معنی ورد ہے، یعنی نماز قرأت وغیرہ جس کا کوئی شخص عادی ہو[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

اوراد کی فضیلت:

۳ - امام غزالی نے اوراد کی فضیلت اور اس کی ترتیب کے بارے میں کہا ہے:

جان لو: نور بصیرت سے دیکھنے والے جانتے ہیں کہ اللہ تعالی کے لقاء کے علاوہ کسی چیز میں نجات نہیں ہے، اور اللہ تعالی سے لقاء کی کوئی راہ اس کے علاوہ نہیں ہے کہ بندہ اللہ تعالی کو پہچانتے ہوئے اور اس سے محبت کرتے ہوئے مرے، اور محبت وانس کا حصول صرف اس وقت ہوگا جب ہمیشہ محبوب کا ذکر ہو اور اس کی پابندی ہو، اور اس کی معرفت صرف اسی وقت حاصل ہوگی جب اس کی ذات وصفات اور افعال میں ہمیشہ غور وفکر کیا جائے۔

اور ذکر وفکر کا دوام اس وقت حاصل ہوگا جب دنیا اور اس کی شہوات کو چھوڑ دیا جائے اور دنیا سے گذارہ وضرورت کے بقدر پر اکتفا کی جائے، اور یہ چیزیں دن ورات کے اوقات کو اذکار وافکار کے وظائف میں مشغول رکھے بغیر پوری نہیں ہوسکتی ہیں[۴]، اسی طرح کہ تمامی اوقات میں سے ہر وقت ذکر یا فکر سے معمور ہو[۱]۔

ذکر کی فضیلت[۲] میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالذَّاكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّالذّٰكِرٰتِ أَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَّغْفِرَةً وَّأَجْرًا عَظِيْمًا"[۳] (اور اللہ کو بکثرت یاد کرنے والے اور یاد کرنے والیاں ان (سب) کے لئے اللہ نے مغفرت اور اجر عظیم تیار کر رکھا ہے)، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "سبق المفردون" قالوا: وما المفردون یا رسول الله! قال: الذاکرون الله کثیرا والذاکرات"[۴] (مفردون سبقت کر گئے، صحابہ نے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول مفردون کون ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کثرت سے اللہ تعالی کا ذکر کرنے والے مرد وعورتیں)۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے: مراد یہ ہے کہ وہ نمازوں کے بعد، صبح وشام، سونے کے وقت، نیند سے بیدار ہونے کے وقت اللہ تعالی کا ذکر کرتے ہیں اور جب صبح یا شام اپنے گھر سے نکلتے ہیں تو اللہ تعالی کا ذکر کرتے ہیں۔

مجاہد نے کہا: کثرت سے اللہ تعالی کا ذکر کرنے والے مردوں اور عورتوں میں آدمی اس وقت ہوگا جب کھڑے، بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں اللہ تعالی کا ذکر کرے۔

عطاء نے کہا: جو شخص پانچوں نمازوں کو ان کے حقوق کی رعایت کے ساتھ ادا کرے گا تو وہ اللہ تعالی کے ارشاد: "وَالذَّاكِرِيْنَ اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّالذّٰكِرٰتِ" میں داخل ہوجائے گا اور حضرت ابوسعید

---

(۱) قوت القلوب لأبی طالب المکی ۱/ ۱۴۷ طبع دار صادر بیروت۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر ۱/ ۳۷۶، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۴۹، ۱/ ۱۵۰۔
(۴) إحیاء علوم الدین ۱/ ۲۹۰ - ۲۹۱ طبع دار الفکر العربی۔

(۱) إتحاف السادۃ المتقین ۵/ ۱۲۲۔
(۲) الأذکار للنووی ص ۹ - ۱۰ طبع دار الکتاب العربی بیروت، نیز دیکھئے: الکلم الطیب ص ۲۴ - ۲۵۔
(۳) سورۂ أحزاب/ ۳۵۔
(۴) حدیث: "سبق المفردون......" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۶۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

خدریؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا استيقظ الرجل من الليل وأيقظ امرأته فصليا ركعتين كتبا من الذاكرين الله كثيرا والذاكرات"**(۱) (اگر کوئی شخص رات میں بیدار ہوا اور اپنی بیوی کو بھی جگالے پھر دونوں دو رکعت نماز ادا کرلیں تو وہ دونوں "**والذاكرين الله كثيرا والذاكرات**"، میں شمار کئے جائیں گے)۔

حضرت عبداللہ بسرؓ نے ذکر کیا ہے کہ ایک شخص نے کہا: اے اللہ کے رسول مجھ پر ایمان کے احکام تو بہت ہیں، آپ مجھے کوئی ایسی چیز بتادیں جس کے ساتھ میں چمٹا رہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: **"لا يزال لسانک رطبا من ذکر الله تعالی"**(۲) (تیری زبان ہمیشہ اللہ تعالی کے ذکر سے تر رہے)۔

ورد کے انواع:

۴-نفس کی فطرت میں چونکہ اکتاہٹ وسستی ہے، اس لئے وہ ذکر و فکر کے معین اسباب میں سے کسی پر صبر نہیں کرسکتا ہے، بلکہ اس کو افعال واحوال میں سے ایک طریقہ پر ڈالا جائے تو وہ اکتاہٹ اور بوجھ کے احساس کا اظہار کرے گا، حالانکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"إن الله تعالى لا يمل حتى تملوا"**(۳) (اللہ تعالی نہیں اکتاتے ہیں یہاں تک کہ تم اکتا جاؤ)۔

لہذا نفس کے ساتھ مہربانی وشفقت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اصل وفرع (مقصود وتوابع) میں سے ہر وقت کے اعتبار سے ایک نوع سے دوسری نوع ایک قطعی سے دوسری شکل کی طرف منتقل کر کے اس کو آرام پہنچایا جائے، تاکہ منتقل ہونے کی وجہ سے اس کی لذت میں اضافہ ہو، اور لذت کی وجہ سے اس کی رغبت پختہ ہوجائے، اور رغبت کے مستقل رہنے کی وجہ سے اس کی پابندی ہمیشہ برقرار رہے(۱)۔

ہم ذیل میں ورد کے انواع کا ذکر کررہے ہیں:

نماز کا ورد:

۵-اوراد میں نماز سب سے افضل، مکمل، عام اور خوبصورت ہے، حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"اعلموا أن خير أعمالكم الصلاة"**(۲) (جان لو کہ تمہارا سب سے بہتر عمل نماز ہے)۔

نماز کا حق جو اس کے لائق ہے، وہ یہ ہے کہ ظاہر کو حدث و نجاست سے، اعضاء کو جرائم سے، دل کو برائی سے اور باطن کو ماسوا اللہ سے پاک کرے۔

یہ نماز کے عمل کا نصف حق ہے، دوسرا نصف ظاہر و باطن کو طاعت سے آباد کرنا، اعضاء و جوارح کو مختلف عبادات یعنی قیام، قرأت، رکوع، سجود، قعود اور تمام موافق حالات کے ذریعہ آباد کرنا، حدیث میں آیا ہے: **"الطهور شطر الإيمان"**(۳) (پاکی

(۱) حدیث: "إذا استيقظ الرجل من الليل......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر (۱/۴۳ طبع مکتبۃ المثنی) نے نتائج الافکار میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث عبداللہ بن بسر: "لا يزال لسانک رطبا من ذکر الله" کی روایت ترمذی (۵/۴۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله لا يمل حتى تملوا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۶) اور مسلم (۲/۸۱۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) شرح عین العلم وزین الحلم ۱/۱۰۹، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۱/۲۹۱۔

(۲) حدیث ثوبان: "اعلموا أن خير أعمالكم الصلاة" کی روایت ابن حبان نے "صحیح" (الإحسان ۳/۱۱۳ طبع الرسالہ) میں کی ہے۔

(۳) حدیث: "الطهور شطر الإيمان" کی روایت مسلم (۱/۲۰۳) نے حضرت

نصف ایمان ہے)۔

اور اصل تو باطن کی طہارت ہے، حضرات صحابہ کرامؓ باطن کی طہارت کا بہت زیادہ اہتمام کرتے تھے، اور ظاہر کی طہارت میں چشم پوشی سے کام لیتے تھے، یہاں تک کہ وہ کبھی ننگے پیر مٹی میں چلتے تھے اور مٹی پر بیٹھ جاتے تھے اور اس کو دھوئے بغیر اس کے ساتھ نماز پڑھ لیتے تھے۔

قریب ترین مسجد میں جماعت کی پابندی کرے، الا یہ کہ قریب تر مسجد کو چھوڑ کر دور کی مسجد میں جانے میں کوئی صحیح نیت ہو، جیسے وہاں کوئی عالم ہو یا وعظ ونصیحت کرنے والا شیخ ہو، یا وہ سب سے پرانی مسجد ہو، یا حلال مال سے تعمیر کی گئی ہو اور اس قسم کے حالات، اذان کا جواب دینے کی نیت سے مستعد ہو کر مسجد جائے، خشوع والا ہو، گردن پھلانگنے والا نہ ہو، اور نہ کسی نمازی کے آگے سے گذرنے والا ہو اور نہ مسجد میں دنیا کی بات کرے، صف اول میں امام کے پیچھے یا اس کے دائیں نماز ادا کرے، ارکان کو مکمل ادا کرے، سنن وآداب کی رعایت رکھے باطنی اعمال کی رعایت رکھے، اور وہ چھ ہیں:

الف–حضور: جس عمل میں وہ ہے اس میں دل کا پوری طرح غرق ہو جانا اور دوسری چیزوں سے اس کا فارغ رکھنا حضور ہے، اور یہ محض پختہ عزم سے حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ عزم قوی، دل کو رب کے ذکر کی طرف پھیرنے میں اس کے تابع ہو جاتا ہے، اور یہ اس وقت حاصل ہوگا جب نماز کے منافع کو یاد کرے جیسے اسے اللہ تعالی کا قرب اور اس کی رضامندی اور حقائق کا انکشاف کا حصول نقد دنیا میں ہوتا ہے، ابدی سعادت کے ساتھ کامیابی ملے گی، اور آئندہ آخرت میں اللہ تعالی کا دیدار نصیب ہوگا۔

ب–فہم: اس سے مراد کلام کے معانی کو سمجھنا ہے، یہ دل کے حضور کے بعد کا درجہ ہے، بسا اوقات دل لفظ ومعنی کے ساتھ حاضر ہوتا ہے، چنانچہ دل کا بعض الفاظ کے علم پر مشتمل ہونا ہی فہم سے مراد ہے، اور یہ اس وقت حاصل ہوگا جب ذہن کو ذکر یعنی ثنا، حمد، قرأت، تسبیح، دعا وغیرہ کی طرف متوجہ کیا جائے اور ذکر کے الفاظ اور اس کی بنیاد وا ساس میں مسلسل غور وفکر کیا جائے، تاکہ اس کا معنی سمجھا جا سکے اور جو خیالات اس کے مقتضی کو سمجھنے سے مانع ہوں اس کو دفع کیا جائے۔

ج–تعظیم: یہ اس وقت حاصل ہوتی ہے، جب اللہ تعالی کی جلالت وعظمت اور نفس کی حقارت وگھٹیا پن کو یاد کیا جائے۔

د–ہیبت: یہ وہ خوف ہے جو تعظیم سے پیدا ہوتا ہے، یہ اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب اللہ تعالی کی قدرت کے نفاذ اور اس کے قہر کو یاد کیا جائے، ساتھ ہی ساتھ اس کے قبضۂ قدرت میں جو چیزیں ہیں ان کی پرواہ نہ کی جائے۔

ھ–رجاء (امید): یہ اس وقت حاصل ہوتی ہے، جب اللہ تعالی کی رحمت کے عام ہونے اور اس کے غضب پر اس کے سبقت کرنے کو یاد رکھا جائے، جیسا کہ حدیث میں ہے: "**سبقت رحمتي غضبي**"(۱) (میری رحمت میرے غضب پر سبقت کرتی ہے)، اور اس کے وعدوں کی سچائی کو یاد کیا جائے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيْعَادَ**"(۲) (بے شک اللہ تعالی اپنے وعدہ کے خلاف نہیں جاتا)۔

و–حیاء: یہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب اللہ تعالی کے شکر سے اپنی کوتاہی وعاجزی کو یاد کیا جائے، اس لئے کہ حقیقت کے علم کے حصول سے عاجز ہونا بھی ایک ادراک وعلم ہے، جیسا کہ حضرت

= ابی مالک اشعریؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "سبقت رحمتي غضبي" کی روایت مسلم (۲۱۰۸/۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران/۹۔

ابوبکر صدیقؓ نے کہا[1]۔

قرآن عظیم کے ذریعہ ورد:

٦-قرآن کی تلاوت کرنا سب سے افضل ذکر ہے، مناسب ہے کہ رات اور دن اور سفر وحضر میں اس کی تلاوت کی پابندی کی جائے اور قرآن کریم کو پورا کرنے کی مدت کے بارے میں سلف کے مختلف معمولات تھے۔

مختار یہ ہے کہ افراد کے اعتبار سے یہ مدت الگ الگ ہوگی، چنانچہ جس کے نزدیک لطائف ومعارف ظاہر ہوں، وہ اتنی مقدار پر اقتصار کرے گا جس میں پڑھے ہوئے کو پوری طرح سمجھ سکے، اور اسی طرح جو شخص علم کی نشر واشاعت یا مسلمانوں کے درمیان مقدمات کا فیصلہ کرنے یا اس کے علاوہ دین کے اہم کام اور عام لوگوں کے مصالح میں مشغول ہو وہ اتنی مقدار پر اکتفا کرے گا کہ وہ اس کی وجہ سے جس کام کے لئے مقرر کیا گیا ہے اس میں خلل نہ ہو، نہ اس کا کمال فوت ہو، اور جو شخص ان لوگوں میں سے نہ ہو وہ ممکن حد تک زیادہ سے زیادہ تلاوت کرے یہاں تک کہ اکتاہٹ کی حد تک نہ پہنچے اور قرأت میں جلدی نہ کرنے لگے۔

سب سے افضل قرأت وہ ہے جو نماز میں ہو، اور جو نماز سے باہر رات میں ہو، اور رات کے نصف آخر میں اور مغرب وعشاء کے درمیان قرأت پسندیدہ ہے، اور دن میں سب سے افضل صبح کی نماز کے بعد ہے، لیکن کسی بھی وقت مکروہ نہیں ہے، اور جن اوقات میں نماز پڑھنا ممنوع ہے، ان میں بھی قرأت میں کوئی کراہت نہیں ہے، دنوں میں، جمعہ، پیر، جمعرات اور یوم عرفہ مختار ہیں، اور عشرات (یعنی دس دس دنوں کے نظام میں) ذی الحجہ کا عشرہ اول اور رمضان کا عشرہ اخیر اور

(١) شرح عین العلم وزین الحلم ١/ ٥٥-٥٧، ٦٧-٧٢۔

مہینوں میں روزوں کا مہینہ پسندیدہ ہے[1]۔

قرآن کی قرأت کے آداب کو جاننے کے لئے دیکھئے (قرآن فقرہ/ ١٥، قرأۃ فقرہ ١٥ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

٧-قرآن سے متعلق ماثورہ مروی اوراد سات قسم کے ہیں:

الف-تین سورتیں: یہ فاتحہ کے بعد ہیں؛ بقرہ، آل عمران اور نساء۔

ب-پھر پانچ سورتیں ہیں: مائدہ، انعام، اعراف، انفال اور توبہ۔

ج-پھر سات سورتیں ہیں: یونس، ہود، یوسف، رعد، ابراہیم، حجر اور نحل۔

د-پھر نو سورتیں ہیں: سورہ بنی اسرائیل (اسراء)، کہف، مریم، طٰہٰ، انبیاء، حج، مومنون، نور اور فرقان۔

ھ-پھر گیارہ سورتیں ہیں: شعراء، نمل، قصص، عنکبوت، روم، لقمان، سجدہ، احزاب، سبا، فاطر اور یٰسین۔

و-پھر تیرہ سورتیں ہیں: صافات، ص، زمر، سات حم والی سورتیں، قتال (محمد ﷺ)، فتح اور حجرات۔

چنانچہ ہر درجہ میں دو سورتوں کا اضافہ ہوگیا۔

ز-پھر اس کے بعد باقی سورتیں ق سے الناس تک ہے۔

عراقی نے کہا: قرآن کریم کو سات حصوں میں تقسیم کرنے کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت اوس بن حذیفہؓ سے کی ہے[2]، حضرت اوس نے کہا: "**فسألت أصحاب رسول الله ﷺ كيف تحزبون القرآن؟ قالوا: ثلاث و خمس وسبع**

(١) الأذکار للنووی ص ٩٥ اور اس کے بعد کے صفحات، التبیان فی آداب حملۃ القرآن ص ٦٠ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(٢) شرح عین العلم وزین الحلم ١/ ٨١-٨٢ طبع المنیریہ۔

و تسع وإحدى عشرة و ثلاث عشره و حزب المفصل"[۱] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے صحابہ سے دریافت کیا آپ لوگ قرآن کی تقسیم کس طرح کرتے ہیں؟ انہوں نے کہا: تین سورتیں، پھر پانچ، پھر سات، پھر نو، پھر گیارہ، پھر تیرہ اور ایک قسم مفصل)۔

دعا کے ذریعہ ورد:

۸- ورد کی ایک قسم دعا کے ذریعہ ورد ہے، چنانچہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے: "**الدعاء هو العبادة**"[۲] (دعا ہی عبادت ہے)، اس کا حق یہ ہے کہ سب سے عمدہ وقت اور حالت کا انتخاب کرے اور اللہ تعالی کی حمد اور نبی کریم ﷺ پر درود کے ساتھ شروع کرے اور ان ہی دونوں پر ختم کرے اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں مقبول ہیں، لہذا درمیان میں پائی جانے والی اس کی حاجت رد نہ کی جائے گی[۳]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے (دعا فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات، مواطن الإجابۃ فقرہ/ ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

اذکار کے ذریعہ ورد:

۹- ملا علی قاری نے کہا: تمام ممالک میں بندوں اور عابدوں کے اوراد میں سے وہ اذکار ہیں جو صحیح احادیث میں مروی ہیں اور جن کے بارے میں بہت سے فضائل مروی ومشہور ہیں جو کتاب وسنت میں آئے ہیں[۱]۔

کتاب اللہ میں ارشاد ربانی ہے: "**فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ**"[۲] (مجھے یاد کرتے رہو میں بھی تمہیں یاد کرتا رہوں گا)، اور "**وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَّالذّٰكِرٰتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَّغْفِرَةً وَّأَجْرًا عَظِيمًا**"[۳] (اور اللہ کو بکثرت یاد کرنے والے اور یاد کرنے والیاں ان (سب) کے لئے اللہ نے مغفرت اور اجر عظیم تیار کر رکھا ہے)، نیز ارشاد ہے: "**فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَّقُعُودًا وَّعَلٰى جُنُوبِكُمْ**"[۴] (پھر جب تم (اس) نماز کو ادا کر چکو تو اللہ کی یاد میں لگ جانا کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے)، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے: یعنی رات ودن میں، بحر وبر میں، سفر وحضر میں، غنا وفقر میں، مرض وصحت میں پوشیدہ وعلانیہ طور پر، نیز ارشاد ربانی ہے: "**وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ**"[۵] (اور اللہ کی یاد بہت بڑی چیز ہے)، حضرت ابن عباس نے کہا: اس کی دو صورتیں ہیں: اول یہ کہ اللہ تعالی کے نزدیک تمہارا ذکر اس کو تمہارے یاد کرنے سے بڑا ہے، دوم: اللہ تعالی کا ذکر اس کے علاوہ ہر عبادت سے بڑا ہے۔

حدیث میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ذاكر الله في الغافلين بمنزلة الصابر في الفارين**"[۶] (غافلین میں اللہ

---

(۱) حدیث أوس بن حذیفہ: "سألت أصحاب رسول الله ﷺ......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۱۶ طبع حمص) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن عبد البر نے ترجمۃ أوس من الاستیعاب (۱/ ۲۰۹ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کہا: تحزیب قرآن کے سلسلہ میں نبی کریم ﷺ سے مروی ان کی حدیث ثابت نہیں ہے۔

(۲) حدیث: "الدعاء هو العبادة" کی روایت ترمذی (۵/ ۳۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) شرح عین العلم وزین الحلم ۱/ ۹۸۔

---

(۱) شرح عین العلم وزین الحلم لملا علی القاری ۱/ ۹۷-۹۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۵۲۔

(۳) سورۂ احزاب/ ۳۵۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۰۳۔

(۵) سورۂ عنکبوت/ ۴۵۔

(۶) حدیث: "ذاكر الله في الغافلين......" کی روایت طبرانی نے الأوسط (۱/ ۱۹۴ طبع المعارف) میں حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۰/ ۸۰ طبع القدسی) میں کہا: اس کی روایت طبرانی نے الکبیر والأوسط میں اور بزار نے کی ہے، الأوسط کے رجال ثقہ ہیں۔

تعالی کا ذکر کرنے والا، بھاگنے والوں میں ثابت قدم رہنے والے کے درجہ میں ہے)، نیز جب رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کون سا عمل اللہ تعالی کو سب سے زیادہ پسند ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "أن تموت ولسانک رطب من ذکر الله"(۱) (اس حال میں مرو کہ تمہاری زبان اللہ تعالی کے ذکر سے تر رہے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (ذکر فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

نئے پیدا شدہ اوراد:

۱۰ - شعرانی نے کہا: رسول اللہ ﷺ کی طرف سے ہم سے عام عہد لیا گیا ہے کہ ہم ان مذموم بدعتوں میں سے کسی پر عمل کو دین نہ بنائیں جن کی شہادت کتاب وسنت کے ظاہر سے نہ ملے، اور ہم ہر اس رائے پر عمل کرنے سے پرہیز کریں جس کی موافقت کتاب وسنت سے ہمارے سامنے ظاہر نہ ہوالا یہ کہ اس پر اجماع ہوجائے۔

جو شخص اس عہد پر عمل کرنا چاہے اس کو ضرورت ہوگی کہ احادیث و آثار کے جاننے میں مہارت حاصل کرے، اور ناپید ہوجانے والے اور موجود و معمول بہ مذاہب کے تمام دلائل کو جمع کرے، یہاں تک کہ ان کے دلائل میں سے کوئی دلیل بھی اس سے پوشیدہ نہ رہے الا یہ کہ شاذ و نادر ہو اور ہوسکتا ہے کہ وہ اکثر احکام میں تقلید سے نکل جائے، لیکن جو شخص اس مقام تک نہ پہنچ سکے اس پر کسی مذہب کی تقلید کرنا واجب ہوگا، ورنہ وہ گمراہی میں پڑ جائے گا(۲)۔

ابن علان نے نووی سے قول نقل کیا ہے: مشائخ کے اوراد و وظائف میں مشغول ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ بہتر و افضل کتاب وسنت میں منقول اوراد کی اتباع کرنا ہے(۱)۔

اوراد پر مداومت کرنا:

۱۱ - ہر قسم کے لوگوں کے حق میں اصل اوراد میں مداومت کرنا ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد باطن کی مذموم صفات کو محمود صفات سے بدلنا اور ظاہر کو شریعت کی روشنی سے آراستہ کرنا ہے، اور ایک ایک عمل کے آثار کم ہوتے ہیں بلکہ اس کا کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا ہے، آثار کا مرتب ہونا صرف مجموعہ پر ہوتا ہے، لہذا اگر ایک عمل کے بعد کوئی اثر محسوس نہ ہوا اور اس کے بعد متصلاً دوسرا و تیسرا عمل نہ کرے، تو پہلے کا اثر بہت جلد ختم ہوجاتا ہے، چنانچہ اگر ایک رات ہمت و شوق کے اعمال بار بار کرنے میں خوب جدوجہد کرے، پھر ایک ماہ یا ایک ہفتہ اس کو ترک کردے، پھر دوبارہ کسی رات میں خوب جدوجہد کرے تو یہ اس میں نفع بخش اثر پیدا نہیں کرسکے گا، اور اگر اس مقصد کو لگاتار چند راتوں پر تقسیم کردے تو یہ اس میں اثر پیدا کرے گا، اسی راز کی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل"(۲) (اللہ تعالی کو سب سے زیادہ وہ عمل پسند ہے جس پر مداومت کی جائے، اگرچہ کم ہو)، اس لئے کہ نفس اس عمل سے مانوس ہوجاتا ہے جس پر مداومت کی جائے اور اس کی وجہ سے ہمیشہ حق کی طرف توجہ ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ شروع کرنے کے بعد عمل کو چھوڑنے والا، وصل و وصال کے بعد اعراض کرنے والے کی

---

(۱) حدیث: "أن تموت و لسانک رطب من ذکر الله......" کی روایت ابن حبان نے (الإحسان ۳/ ۱۰۰ طبع الرسالة) حضرت معاذ بن جبلؓ سے کی ہے۔

(۲) لواقح الأنوار القدسیہ فی بیان العہود المحمدیہ/ ص ۱۳۶۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۷۔

(۲) حدیث: "أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۲۹۴) اور مسلم (۱/ ۵۴۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

طرح ہے[۱]۔

حسن کہا کرتے تھے: سب سے سخت عمل مداومت کے ساتھ رات کو قیام کرنا ہے، اور اوراد پر مداومت کرنا مسلمانوں کا اخلاق اور عابدوں کا طریقہ ہے، یہ ایمان میں اضافہ کرنے والا اور یقین کی علامت ہے[۲]، جب حضرت عائشہؓ سے رسول اللہ ﷺ کے عمل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: **"کان عمله ديمة"**[۳] (آپ ﷺ کا عمل مداومت کے ساتھ ہوتا تھا)۔

نیز حدیث میں ہے: **"من عبد الله عزوجل عبادة ثم تركها ملالة مقته الله عز و جل"**[۴] (جو شخص اللہ تعالی کی کوئی عبادت کرتا ہے پھر اکتا کر اس کو چھوڑ دیتا ہے تو اللہ تعالی اس کو ناپسند کرتا ہے)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا، ومن الليل فأسجد له وسبحه ليلا طويلا"**[۵] (اور رات کے بھی کسی حصہ میں اسے سجدہ کیا کیجئے اور اس کی تسبیح رات کے بڑے حصہ میں کیا کیجئے)، اس جیسی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی تک پہنچنے کا راستہ تمام اوقات کی نگرانی کرنا اور ہمیشہ اوراد کے ساتھ ان کو آباد رکھنا ہے[۶]۔

(۱) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ۵/۱۷۸ طبع دار الفکر، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۱/۳۰۸-۳۰۹ طبع دار الفکر العربی، شرح عین العلم وزین الحلم ۱/۱۱۶۔

(۲) قوت القلوب فی معاملة المحبوب لأبی طالب المکی ۱/۱۷۹ طبع دار صادر بیروت۔

(۳) حدیث: "لما سئلت عائشة عن عمل رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۲۹۴) اور مسلم (۱/۵۴۱) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "من عبد الله عز و جل عبادة......" عراقی نے الإحیاء کی احادیث کی تخریج میں الإحیاء (۱/۲۰۵ طبع المعرفہ) کے حاشیہ پر کہا: اس کی روایت ابن السنی نے ریاضة المتعبدین میں حضرت عائشہؓ سے موقوفاً کیا ہے۔

(۵) سورۂ انسان/ ۲۵-۲۶۔

(۶) قوت القلوب ۱/۱۷۹، مختصر منہاج القاصدین ۵۶، شرح عین العلم وزین الحلم

دن کے اوراد:

۱۲-دن کے اوراد سات ہیں:

الف-دن کے اوراد میں پہلا ورد: جو صبح صادق اور طلوع آفتاب کے درمیان ہے، یہ عمدہ وقت ہے، اللہ تعالی نے اس وقت کی قسم کھائی ہے، چنانچہ ارشاد ہے: **"والصبح إذا تنفس"**[۱] (اور قسم صبح کی جب وہ آنے لگے)۔

بندہ کے لئے مناسب ہے کہ جب نیند سے بیدار ہو تو اللہ سبحانہ وتعالی کا ذکر کرے اور کہے: **"الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور"**[۲] (ساری تعریفیں اللہ تعالی کے لئے ہیں، جس نے ہمیں موت کے بعد زندہ کیا اور اسی کی طرف لوٹ کر جانا ہے)۔

حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے، انہوں نے کہا: **"كان رسول الله ﷺ إذا أمسى قال: أمسينا وأمسى الملك لله، والحمد لله، لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، رب أسألك خير ما في هذه الليلة وخير مابعدها، وأعوذبك من شر ما في هذه الليلة و شر مابعدها، رب أعوذبك من الكسل وسوء الكبر، رب أعوذبك من عذاب في النار وعذاب في القبر"** (رسول اللہ ﷺ جب شام ہوتی تو فرماتے تھے: ہم نے شام کی اور ساری بادشاہت نے اللہ کے لئے شام کی، اور ساری تعریف اسی کے لئے ہے، اس کے

= ۱/۱۰۸-۱۰۹۔

(۱) سورۂ التکویر/۱۸۔

(۲) نیند سے بیدار ہونے کا ذکر: "الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۱۱۳) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے۔

علاوہ کوئی معبود نہیں ہے، وہ یکتا ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے، اسی کے لئے بادشاہت اور اسی کے لئے حمد ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، اے میرے رب میں تجھ سے اس رات کے خیر اور اس کے بعد کے خیر کا سوال کرتا ہوں اور اس رات اور اس کے بعد کے شر سے تیری پناہ مانگتا ہوں، میرے رب میں تجھ سے سستی اور بڑھاپے کی برائی سے پناہ مانگتا ہوں اور اے میرے رب میں تجھ سے جہنم میں عذاب سے اور قبر میں عذاب سے پناہ مانگتا ہوں)۔

اور صبح کو بھی آپ یہ دعا پڑھتے اور یوں فرماتے: "**اصبحنا وأصبح الملک لله**"[1]۔

اور "**بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم**" (اللہ کے نام سے کہ جس کے نام کے ساتھ کوئی چیز آسمان وزمین میں نقصان نہیں پہنچاتی اور وہ سننے اور جاننے والا ہے) تین بار کہا کرتے تھے[2]، نیز "**رضيت بالله ربا و بالإسلام دينا و بمحد نبيا**"[3] (میں اللہ سے راضی ہوں رب ہونے پر اور اسلام کے دین ہونے پر اور محمد ﷺ کے نبی ہونے پر)۔

جب فجر کی نماز پڑھ لے تو اپنے پیر پر بیٹھے ہوئے بات کرنے سے قبل دس بار کہے: "**لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد يحيي و يميت وهو على کل شيء قدير**"[1] (نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے، وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، ساری بادشاہت اسی کی ہے، تعریف کے قابل صرف وہ ہے، وہی جلاتا ہے، وہی موت دیتا ہے، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے)، اور یہ سید الاستغفار بھی کہے: "**اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت خلقتني وأنا عبدک وأنا على عهدک ووعدک ما استطعت، أعوذبک من شر ما صنعت، أبوء لک بنعمتک علي، وأبوء لک بذنبي فاغفرلي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت**"[2] (اے اللہ تو میرا رب ہے تیرے علاوہ کوئی معبود نہیں تو نے مجھ کو پیدا کیا اور میں تیرا بندہ ہوں، اور میں تیرے عہد اور وعدے پر ہوں جتنا میرے بس میں ہے میں تیری پناہ مانگتا ہوں اس چیز کی برائی سے جو میں نے کیا ہے، میں اپنے اوپر تیرے انعامات کا اقرار کرتا ہوں اور تیرے لئے اپنے گناہوں کا اعتراف کرتا ہوں، پس تو مجھ کو معاف کردے کہ تیرے علاوہ کوئی گناہوں کو معاف نہیں کرتا)۔

اور کہے: "**اصبحنا على فطرة الإسلام، وکلمة الإخلاص، ودين نبينا محمد ﷺ، وملة أبينا إبراهيم حنيفا مسلما، وما کان من المشرکين**"[3] (ہم نے صبح کی اسلام کی فطرت اور اخلاص کے کلمہ اور اپنے نبی محمد ﷺ کے دین پر اور اپنے جد ابراہیم کے دین پر جو حنیف مسلم تھے اور مشرکوں میں سے نہ تھے)۔

---

(۱) حدیث ابن مسعود: "کان رسول الله ﷺ إذا أمسى قال......" کی روایت مسلم (۲۰۸۹/۴) نے کی ہے۔

(۲) ذکر: "بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء......" کی روایت ترمذی (۴۶۵/۵ طبع الحلبی) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے، پھر کہا: حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

(۳) ذکر: "رضيت بالله ربا، وبالإسلام دينا......" کی روایت ترمذی (۵۶۵/۵ طبع الحلبی) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۱) ذکر: "لا إله إلا الله......" کی روایت ترمذی (۵۱۵/۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابی ذرؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث سید الاستغفار: "اللهم أنت ربي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹۷/۱۱-۹۸ طبع السلفیہ) نے حضرت شداد بن اوسؓ سے کی ہے۔

(۳) ذکر: "أصبحنا على فطرة الإسلام......" کی روایت نسائی نے عمل الیوم واللیلۃ (ص ۳۴۳ طبع الرسالہ) میں کی ہے، عراقی نے الإحیاء کی احادیث کی تخریج میں (حاشیہ الإحیاء ۳۲۲/۱ طبع المعرفہ) پر کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

اوردعا کرے:''اللهم أصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي، وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي، واجعل الحياة زيادة لي في كل خير، واجعل الموت راحة لي من كل شر''[۱](اے اللہ میرے لئے میرے دین کوسنوار دے جو میرے معاملات کی حفاظت کا ذریعہ ہے، اور میرے لئے میری دنیا کوسنوار دے جس میں میرا رہنا سہنا ہے، اور میرے لئے میری آخرت کوسنوار دے جس میں مجھ کولوٹنا ہے، اور زندگی کو میرے لئے ہر خیر میں اضافہ کا ذریعہ بنا اور موت کو ہر شر سے میرے لئے راحت بنا)۔

اور حضرت ابودرداء والی دعا کرے:''اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت، عليک توکلت، وأنت رب العرش العظيم، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، أعلم أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما، اللهم إني أعوذبک من شر نفسي، ومن شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها، إن ربي على صراط مستقيم''[۲](اے اللہ تو میرا رب ہے، تیرے علاوہ کوئی معبودنہیں، تجھی پر میں نے بھروسہ کیا اور تو عرش عظیم کا رب ہے، اللہ جو چاہتا ہے ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا ہے نہیں ہوتا، اور نہیں کوئی قوت وطاقت مگر اللہ کے علاوہ، وہ علی وعظیم ہے، میں جانتا ہوں کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے اور اللہ نے ہر چیز کا اپنے علم سے احاطہ کر رکھا ہے، اے اللہ میں تیرے پناہ چاہتا ہوں اپنے نفس کے شر سے اور ہر جاندار کے شر سے سب کی پیشانی تیرے قبضے میں ہے، میرا رب صراط مستقیم کا مالک ہے)۔

مناسب ہے کہ فجر کی نماز کے لئے نکلنے سے قبل، فجر کی سنت اپنے گھر میں پڑھ لے پھر مسجد کی طرف متوجہ ہو کر نکلے اور کہے:''اللهم اجعل في قلبي نورا، وفي لساني نورا، واجعل في سمعي نورا، واجعل في بصري نورا، واجعل من خلفي نورا، ومن أمامي نورا، واجعل من فوقي نورا، ومن تحتي نورا، اللهم أعطني نورا''[۱]۔

جب مسجد میں داخل ہو تو وہ دعا پڑھے جس کی روایت حضرت ابوحمید یا ابواسید نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا:''إذا دخل أحدكم المسجد فليسلم على النبي ﷺ ثم ليقل: اللهم افتح لي أبواب رحمتک، وإذا خرج فليقل: اللهم إني أسألک من فضلک''[۲](جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو نبی کریم ﷺ پر سلام بھیجے پھر کہے:اللهم افتح لي أبواب رحمتک، اور جب نکلے تو کہے:اللهم إني أسألک من فضلک، پھر جماعت کا انتظار کرتے ہوئے، ماثور دعائیں واذکار پڑھتے ہوئے پہلی صف میں بیٹھے۔

جب فجر کی نماز پڑھ لے تو مستحب ہے کہ آفتاب کے طلوع ہونے تک اپنی جگہ بیٹھا رہے، چنانچہ حضرت انسؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''من صلی

(۱) ذکر:''اللهم أصلح لي ديني......'' کی روایت مسلم (۴/۲۰۸۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) ذکر:''اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت'' کی روایت طبرانی نے کتاب الدعاء (۲/۹۵۴ طبع دار البشائر) میں کی ہے، عراقی نے الإحیاء (۱/۳۱۶ طبع المعرفہ) کی احادیث کی تخریج میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث:''اللهم اجعل في قلبي نورا......'' کی روایت مسلم (۱/۵۳۰) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:''إذا دخل أحدكم المسجد......'' کی روایت مسلم (۱/۴۹۴ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۱/۳۱۸ طبع حمص) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔

الغداة في جماعة ثم قعد يذكر الله حتى تطلع الشمس، ثم صلى ركعتين كانت له كأجر حجة وعمرة تامة تامة تامة"[۱] (جوشخص فجر کی نماز جماعت کے ساتھ ادا کرے پھر بیٹھ کر اللہ تعالی کا ذکر کرتا رہے، یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہوجائے پھر دو رکعت نماز پڑھے تو اس کو ایک مکمل حج ومکمل عمرہ کے اجر کی طرح اجر ملے گا)۔

اور چاہئے کہ اس وقت کے وظائف چار ہوں: دعا، ذکر، قرأت اورغوروفکر[۲]۔

ب-دوسرا ورد: جوطلوع آفتاب و چاشت کے درمیان ہو، اور یہ دن کے تین گھنٹہ گذرنے کے ساتھ ہوگا، اگر دن کو بارہ گھنٹہ فرض کیا جائے تو یہ ایک چوتھائی ہوگا، یہ بہت عمدہ وقت ہے، اس میں دووظائف ہیں: اول، چاشت کی نماز، دوم جس کا تعلق لوگوں سے ہو یعنی کسی مریض کی عیادت کرنا، کسی جنازہ کے ساتھ جانا، علم کی مجلس میں حاضر ہونا، یا کسی مسلمان کی ضرورت پوری کرنا، اور اگر ان میں سے کچھ نہ کرے تو قرأت وذکر میں مشغول رہے[۳]۔

ج-تیسرا ورد: چاشت کے وقت سے زوال کے وقت تک، اس وقت چاروں اقسام کے وظائف ہوں گے (دعا، ذکر، قرأت وغوروفکر) اور دوامور کا اضافہ ہو:

اول: کمائی ومعاش میں مشغول ہونا، بازار میں جانا، اگر تاجر ہو سچائی وامانت داری کے ساتھ تجارت کرے، اور اگر صاحب صنعت ہو تو نصیحت وشفقت کے ساتھ کاری گری کرے، اپنے تمام کاموں میں اللہ تعالی کے ذکر کو نہ بھولے، اور قلیل پر قناعت کرے۔

دوم: قیلولہ، اس لئے کہ یہ رات کے قیام میں معین و مددگار ہے، جیسا کہ سحری سے دن کے روزہ پر مدد ملتی ہے اگر سو جائے تو زوال سے اتنی دیر قبل بیدار ہونے کی کوشش کرے کہ وقت کے داخل ہونے سے قبل نماز کی تیاری کر سکے[۱]۔

د-چوتھا ورد: زوال سے لے کر ظہر کی نماز سے فارغ ہونے کے درمیان، یہ دن کے اوراد میں سب سے چھوٹا اور سب سے افضل ہے، اس وقت اس کے لئے مناسب ہے کہ جب موذن اذان کہے تو اس کے قول کے مثل جواب میں کہے، پھر کھڑا ہو اور چار رکعت نماز ادا کرے اور ان کو طویل کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ اس وقت آسمان کے دروازے کھول دئے جاتے ہیں[۲]، پھر ظہر کا فرض اور سنتیں پڑھے، پھر اس کے بعد چار رکعت نفل پڑھے[۳]۔

ھ-پانچواں ورد: اس کے بعد سے عصر تک، اس کے لئے مستحب ہے کہ اس وقت ذکر، نماز اور اعمال خیر میں مشغول رہے اور سب سے افضل عمل نماز کے بعد نماز کا انتظار کرنا ہے[۴]۔

امام غزالی نے کہا: جوشخص زوال سے قبل سو رہے، اس کے لئے

---

(۱) حدیث: "من صلى الغداة في جماعة......" کی روایت ترمذی (۲/ ۴۸۱) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) مختصر منہاج القاصدین رص ۵۷-۵۹، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۱/ ۲۹۲-۲۹۷ طبع دار نہر النیل، قوت القلوب ۱/ ۳۵-۳۷ طبع دار صادر۔

(۳) مختصر منہاج القاصدین رص ۵۹، إحیاء علوم الدین ۱/ ۲۹۷-۲۹۸۔

---

(۱) مختصر منہاج القاصدین ۵۹-۶۰، نیز دیکھئے: الإحیاء ۱/ ۲۹۸، قوت القلوب ۳۸/۔

(۲) آفتاب کے زوال کے وقت آسمان کے دروازوں کے کھلنے کا ذکر حضرت ابوایوب کی اس حدیث میں ہے: "أربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن أبواب السماء......" اس کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۳ طبع حمص) اور ابن ماجہ (۱/ ۳۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، پھر لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہیں، منذری نے اس کو الترغیب والترہیب (۱/ ۴۵۱ طبع دار ابن کثیر) میں ذکر کیا اور کہا: ان دونوں کی اسناد میں حسن ہونے کا احتمال ہے۔

(۳) مختصر منہاج القاصدین ر۶۰، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۱/ ۲۹۸-۲۹۹، قوت القلوب ر۳۹۔

(۴) مختصر منہاج القاصدین ر۶۰۔

اس وقت سونا مکروہ ہے، اس لئے کہ دن میں دو بار سونا مکروہ ہے، سونے کی حد یہ ہے کہ رات و دن کے چوبیس گھنٹے ہیں، لہذا رات و دن دونوں میں آٹھ گھنٹے سونا معتدل ومناسب ہے، اگر رات میں اتنی مقدار میں سو رہے تو پھر دن میں سونے کا کوئی معنی نہیں ہے، اور اگر اس سے کچھ کم سوئے تو اتنی مقدار دن میں پوری کر لے، آدمی کے لئے یہ کافی ہے کہ اگر وہ ساٹھ سال تک زندہ رہے تو اس کی عمر میں سے بیس سال کم ہوجائیں گے (۱)۔

و- چھٹا ورد: عصر کا وقت داخل ہونے کے بعد آفتاب کے زرد ہونے تک، اس وقت میں اذان واقامت کے درمیان چار رکعات ہے، پھر عصر کے فرض کے علاوہ کوئی نماز نہیں ہے، پھر ان چار اقسام کے وظائف میں مشغول رہے گا، جن کا ذکر پہلے ورد میں ہوا ہے، اور اس وقت افضل فہم وتدبر کے ساتھ قرآن کی تلاوت کرنا ہے (۲)۔

ز- ساتواں ورد: آفتاب کے زرد ہونے سے غروب ہونے تک، یہ بہت عمدہ وقت ہے، حسن بصری نے کہا: علماء اول دن کے مقابلہ میں شام کی تعظیم زیادہ کرتے تھے، لہذا اس وقت خاص طور پر تسبیح واستغفار مستحب ہے۔

مغرب کے وقت دن کے اوراد مکمل ہوجاتے ہیں، لہذا مناسب یہ ہے کہ اپنے حالات کا جائزہ لے اور اپنے نفس کا محاسبہ کرے، اس لئے کہ اس کی راہ سے ایک مرحلہ گذر گیا، اس کو معلوم ہونا چاہئے کہ عمر کے چند ایام ہیں، ایک ایک دن کے گذرنے کے ساتھ سب کے سب گذر جائیں گے (۳)۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۱/۲۹۹۔
(۲) مختصر منہاج القاصدین ۶۰، الإحیاء ۱/۲۹۹۔
(۳) مختصر منہاج القاصدین ۶۰، الإحیاء ۱/۲۹۹، ۳۰۰، قوت القلوب ۴۱-۴۳۔

رات کے اوراد:

۱۳ - الف - پہلا ورد: آفتاب کے غروب ہونے کے بعد سے عشاء کے وقت تک، جب آفتاب غروب ہوجائے تو مغرب کی نماز ادا کرے، اور مغرب وعشاء کے درمیان عبادت میں مشغول رہے، اس ورد کا آخری حصہ شفق کے غائب ہونے کے وقت سے ہے، اس وقت میں نماز کا پڑھنا ہی ناشئۃ اللیل ہے، اس لئے کہ یہ رات کی اولین ساعات ہیں، اور وہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں مذکور اوقات میں سے ایک وقت ہے: "**ومن ء ا نآی الیل فسبح**" (۱) (اور اوقات شب مین بھی تسبیح کیجئے)، یہ نماز اوابین ہے (۲)، اور اللہ تعالی کے اس ارشاد سے یہی مراد ہے: "**تتجافی جنوبهم عن المضاجع**" (۳) (ان کے پہلو خوابگاہوں سے علاحدہ رہتے ہیں)، چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے: "**كانوا يتطوعون فيما بين المغرب والعشاء**" (۴) (صحابہ مغرب وعشاء کے درمیان نفل عبادت کرتے تھے)۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهن بسوء عدلن له بعبادة اثنتي عشرة سنة**" (۵) (جو شخص مغرب کے بعد چھ رکعتیں پڑھے، اور ان کے

(۱) سورۂ طہ/۱۳۰۔
(۲) مختصر منہاج القاصدین ۶۱، إحیاء علوم الدین ۱/۳۴۱ طبع دار المعرفہ، نیز دیکھئے: قوت القلوب ۴۴-۴۵۔
(۳) سورۂ سجدہ/۱۶۔
(۴) اثر انس: "**كانوا يتطوعون فيما بين المغرب والعشاء**" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۲۱/۱۰۰ طبع الحلبی) میں کی ہے۔
(۵) حدیث ابوہریرہ: "**من صلى بعد المغرب ست ركعات......**" کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۳۷ طبع الحلبی) اور ترمذی (۲/۲۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث غریب ہے، پھر بخاری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کے ایک راوی کے بارے میں کہا ہے کہ وہ منکر الحدیث ہے۔

درمیان کوئی بری بات نہ بولے تو وہ نمازیں اس کے حق میں بارہ سال کی عبادت کے برابر ہوں گی)۔

ب- دوسرا ورد: عشاء کے داخل ہونے کے بعد سے لوگوں کے سونے کے وقت تک ہے، یہ تاریکی کے مستحکم ہونے کی ابتداء ہے(۱)، مستحب ہے کہ اذان و اقامت کے درمیان جس قدر ممکن ہوسکے نماز پڑھے، قرأت میں "الم، تنزیل الکتاب"(۲) اور"تبارک الذی بیدہ الملک"(۳) ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ ان دونوں کو پڑھے بغیر نہیں سوتے تھے (۴)، اور ایک دوسری حدیث میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:"من قرأ سورة الواقعة في كل ليلة لم تصبه فاقة أبدا"(۵)(جو شخص ہر رات میں سورہ واقعہ کو پڑھے گا اس کو کبھی فاقہ نہ ہوگا)۔

ج- تیسرا ورد: سونے سے قبل وتر پڑھنا، البتہ جس کی عادت رات میں اٹھنے کی ہو اس کے حق میں اس کو مؤخر کرنا افضل ہے(۶)، حضرت عائشہؓ نے فرمایا:"من كل الليل قد أوتر رسول الله ﷺ، من أول الليل وأوسطه وآخره، فانتهى وتره إلى السحر"(۱)(رات کے ہر حصہ میں رسول اللہ ﷺ نے وتر پڑھا ہے، کبھی اول رات میں، کبھی بیچ میں اور کبھی آخر، آپ ﷺ کی نماز وتر اخیر میں بوقت سحر ہوتی رہی)، پھر وتر کے بعد تین بار کہے:"سبحان الملک القدوس"، اور تیسری بار آواز کو بلند کرے(۲)۔

د- چوتھا ورد: سونا، اس کو اوراد میں شمار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اس کے آداب کی رعایت کی جائے اور اس کا مقصد اچھا ہو تو اس کا شمار عبادت میں ہوگا(۳)، حضرت معاذؓ نے کہا:"فأحتسب نومتي كما أحتسب قومتي"(۴)(میں اپنے سونے کو عبادت سمجھتا ہوں، جیسے اپنے قیام کو عبادت سمجھتا ہوں)۔

سونے کے آداب کی تفصیل کے لئے دیکھئے:(نوم فقرہ/ ۸، ۹)۔

ھ- پانچواں ورد: نصف رات کے گذر جانے کے بعد سے رات کا چھٹا حصہ باقی رہنے تک رہتا ہے، اس وقت بندہ تہجد کے لئے اٹھتا ہے، یہ عمدہ وقت ہے(۵)، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا: "أي

---

(۱) الإحیاء ۱/ ۳۴۱ طبع دار المعرفہ، مختصر منہاج القاصدین/ ۶۱۔
(۲) سورۂ سجدہ۔
(۳) سورۂ ملک۔
(۴) حدیث:"كان رسول الله ﷺ لا ينام حتى يقرأهما" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔
(۵) حدیث ابن مسعود:"من قرأ سورة الواقعة......" کو ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ (ص ۱۸۴ طبع المعارف العثمانیہ) میں لکھا ہے، عراقی نے الإحیاء (۱/ ۳۴۲ بہامش الإحیاء طبع المعرفہ) کی احادیث کی تخریج میں اس کی نسبت الحارث بن ابی اسامہ کی طرف کی ہے، پھر اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۶) مختصر منہاج القاصدین/ ۶۱، احیاء علوم الدین ۱/ ۳۴۲۔

(۱) حدیث عائشہ:"من كل الليل قد أوتر رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۸۶) اور مسلم (۱/ ۵۱۲) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) حدیث:"القول بعد الوتر: سبحان الملک القدوس......" کی روایت نسائی (۳/ ۲۴۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبدالرحمٰن بن ابزی سے کی ہے۔
(۳) مختصر منہاج القاصدین ۶۱ - ۶۲، الإحیاء ۱/ ۳۴۵ طبع المعرفہ۔
(۴) أثر معاذ:"فأحتسب نومتي......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۶۰) نے کی ہے۔
(۵) الإحیاء ۱/ ۳۰۴، مختصر منہاج القاصدین/ ۶۴، نیز دیکھئے: قوت القلوب/ ۴۸۔

الصلاة أفضل بعد المكتوبة؟ فقال: أفضل الصلاة بعد الصلاة المكتوبة الصلاة في جوف الليل"[(۱)] (فرض کے بعد کون سی نماز سب سے افضل ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: فرض نماز کے بعد سب سے افضل نماز عین رات میں نماز پڑھنا ہے)۔

تہجد کے افضل وقت اور اس کی رکعات کی تعداد کی تفصیل کے لئے دیکھئے: (تہجد فقرہ/۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

و- چھٹا ورد: آخری چھٹا حصہ اور وہ سحر کا وقت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ"[(۲)] (اور اخیر شب میں استغفار کیا کرتے تھے)، ایک قول ہے کہ (اس کا مطلب ہے) نماز پڑھتے ہیں، اس لئے کہ اس میں استغفار ہے، یہ اس فجر سے قریب ہے جو رات کے فرشتوں کے واپس جانے اور دن کے فرشتوں کے آنے کا وقت ہے، حدیث میں ہے: "إن قراء ة آخر الليل محضورة"[(۳)] (آخری رات میں قرأت کے وقت فرشتے حاضر رہتے ہیں)، حضرت طاؤس سحر کے وقت ایک آدمی کے پاس آئے تو لوگوں نے کہا: وہ سوئے ہوئے ہیں، تو انہوں نے کہا میں نہیں سمجھتا کہ سحر کے وقت بھی کوئی شخص سوئے گا۔

یہ عابدوں کے لئے اوراد کی ترتیب ہے، اور وہ لوگ پسند کرتے تھے کہ اس کے ساتھ ساتھ روزانہ چار امور کو جمع کریں: روزہ، صدقہ اگرچہ کم ہو، کسی مریض کی عیادت اور کسی جنازہ میں حاضر ہونا[(۴)]، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "ما اجتمعن في امرئ إلا دخل

(۱) حدیث ابو ہریرہؓ: "أي الصلاة أفضل بعد المكتوبة؟" کی روایت مسلم (۸۲۱/۲) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ ذاریات/۱۸۔

(۳) حدیث: "إن قراء ة آخر الليل محضورة......" کی روایت مسلم (۵۲۰/۱) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۴) مختصر منہاج القاصدین ۶۴-۶۵، إحیاء علوم الدین ۱/۳۴۷۔

الجنة"[(۱)] (جس شخص میں یہ امور جمع ہوجائیں گے وہ جنت میں داخل ہوجائے گا)۔

حالات کے اعتبار سے اوراد کا اختلاف:

اول- عابد:

۱۴- آخرت کی راہ پر چلنے والا چھ حالات سے خالی نہ ہوگا یا تو عابد ہوگا یا عالم، متعلم، والی، پیشہ ور یا اللہ عزوجل کی محبت میں غرق ہوگا اور غیر اللہ کو چھوڑ کر اس کی عبادت میں مشغول ہوگا۔

۱۵- عابد وہ ہے جو تمام کاموں کو چھوڑ کر عبادت میں مشغول ہو، یہ ماقبل میں ذکر کردہ دن و رات کے اوراد پر عمل کرنا ہے، اور کبھی اس کے وظائف مختلف ہوتے ہیں، سلف میں عابدوں کے حالات الگ الگ تھے، چنانچہ ان میں سے بعض کے حال پر تلاوت کا غلبہ تھا، یہاں تک کہ وہ ایک دن میں ایک یا دو یا تین ختم کرتے تھے، ان میں سے بعض کثرت سے تسبیح پڑھتے تھے، بعض کثرت سے نماز پڑھتے تھے، بعض بیت اللہ کا طواف کثرت سے کرتے تھے۔

سب سے افضل ورد آدمی کے حال کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اوراد کا مقصود دل کو پاک وصاف کرنا ہے، لہٰذا آدمی کو دیکھنا چاہئے کہ اس پر سب سے زیادہ اثر کس عمل کا ہوتا ہے، پھر اس کی پابندی کرنی چاہئے، اور جب اکتاہٹ محسوس کرے تو کسی دوسرے عمل کی طرف منتقل ہوجانا چاہئے۔

ابوسلیمان دارانی نے کہا: اگر تم محسوس کرو کہ قیام میں دل لگ رہا ہے تو رکوع مت کرو، اور جب محسوس ہو کہ رکوع میں دل لگ رہا ہے تو سر نہ اٹھاؤ[(۲)]۔

(۱) حدیث: "ما اجتمعن في امرئ إلا دخل الجنة" کی روایت مسلم (۷۱۳/۲) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مختصر منہاج القاصدین لابن قدامہ ص/۶۵، نیز دیکھئے: احیاء علوم الدین ۳۰۶/۱۔

دوم-عالم:

۱۶-عالم وہ ہے جس کے علم سے لوگ فتوی، تدریس، تصنیف یا وعظ و نصیحت میں فائدہ اٹھائیں، اوراد میں اس کی ترتیب عابد کی ترتیب سے الگ ہوگی، اس لئے کہ وہ کتابوں کے مطالعہ، تصنیف وافادہ کا محتاج ہوگا، اگر اس میں تمام اوقات مشغول ہوجائیں، تو فرائض وسنن کے بعد اس میں مشغول رہنا افضل ہوگا اور یہ کیسے افضل نہ ہوگا، جبکہ علم میں اللہ تعالی کے ذکر پر پابندی کرنا اور جو کچھ اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ نے کہا ہے اس میں غور وفکر کرنا ہے، اس میں لوگوں کا نفع اور آخرت کی راہ کی طرف ان کی رہنمائی ہے، بسا اوقات طالب علم ایک مسئلہ سیکھ لیتا ہے اور اس سے اس کی عمر بھر کی عبادت کی اصلاح ہوجاتی ہے، اور اگر وہ اس کو نہیں سیکھتا تو اس کی ساری محنت ضائع ہوجاتی ہے اور جو علم، عبادت پر مقدم ہوتا ہے اس سے وہ علم مراد ہے جس سے لوگوں کو آخرت کی ترغیب ہو، اور اس کی راہ پر چلنے میں معین و مددگار ہو، وہ علم مراد نہیں ہے جس سے مال کی رغبت اور لوگوں میں مقبولیت میں اضافہ ہو، عالم کے لئے بھی اپنے اوقات کو تقسیم کرلینا بہتر ہے، اس لئے کہ تمام اوقات کو علم کی ترتیب میں مشغول رکھنے پر نفس صبر نہیں کرے گا، نہ طبیعت اس کو برداشت کرسکے گی (۱)۔

سوم-متعلم:

۱۷-اذکار ونوافل میں مشغول ہونے کے مقابلہ میں علم سیکھنا افضل ہے، اور اوراد کی ترتیب میں متعلم کا حکم عالم کے حکم کی طرح ہے، لیکن جس وقت عالم افادہ میں مشغول ہوتا ہے یہ استفادہ میں مشغول رہے گا، جس وقت عالم تصنیف وتالیف میں مشغول ہوتا ہے یہ تصحیح اور نقل کرنے میں مشغول ہوگا اور اگر عوام میں سے ہو تو اس کا نفل اوراد میں مشغول ہونے سے زیادہ افضل، علم، ذکر اور وعظ کی مجالس میں حاضر ہونا ہے (۱)۔

چہارم-والی:

۱۸-والی: مثلاً امام، قاضی یا مسلمانوں کے امور کو دیکھنے والا متولی، شریعت کے مطابق مسلمانوں کی ضروریات و اغراض و مقاصد کی انجام دہی میں اخلاص نیت کے ساتھ اس کا مصروف رہنا، مذکورہ اوراد سے افضل ہے، اس لئے کہ یہ ایسی عبادت ہے جس کا نفع متعدی ہے، لہذا مناسب ہوگا کہ دن میں فرائض پر اکتفاء کرے، اور رات میں اپنے اوراد کو پورا کرے، جیسا کہ حضرت عمرؓ کیا کرتے تھے، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا: مجھ کو سونے سے کیا واسطہ ہے، اگر دن کو سولوں گا تو مسلمانوں کو ضائع کردوں گا، اور اگر رات میں سولوں گا تو اپنے آپ کو ضائع کروں گا، غزالی نے کہا: مذکورہ باتوں سے میں نے یہ سمجھا ہے کہ دو چیزوں کو بدنی عبادات پر مقدم کیا جائے گا: اول: علم، دوم: مسلمانوں کے ساتھ بھلائی کرنا، اس لئے کہ علم اور بھلائی کے کام میں سے ہر ایک اپنی ذات میں ایسا عمل وعبادت ہے، جو تمام عبادات سے افضل ہے، اس لئے کہ اس کا فائدہ متعدی اور اس کا نفع عام ہے، لہذا یہ دونوں مقدم ہوں گے (۲)۔

پنجم-محترف (پیشہ ور):

۱۹-محترف: وہ شخص ہے جو اپنے اہل وعیال کے لئے کمائی کا محتاج ہو، اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ عبادات میں تمام اوقات کو مشغول رکھے اور اہل وعیال کو ضائع کردے، بلکہ صنعت کے وقت بازار میں

(۱) مختصر منہاج القاصدین رص ۶۵-۶۶، إحیاء علوم الدین ۱/۳۰۷۔

(۱) مختصر منہاج القاصدین/۶۶، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۱/۳۰۷۔

(۲) مختصر منہاج القاصدین ۶۶، إحیاء علوم الدین ۱/۳۰۸۔

حاضر ہونا اور کمائی میں مشغول ہونا ہی اس کا ورد ہوگا، لیکن اپنی صنعت میں اللہ تعالی کو بھول جانا مناسب نہ ہوگا، بلکہ تسبیحات، اذکار اور تلاوت قرآن کی پابندی کرے گا، اس لئے کہ ان کو عمل کے ساتھ جمع کرنا ممکن ہے، عمل کے وقت صرف نماز کے اوراد کو انجام دینا ممکن نہ ہوگا۔

پھر جیسے ہی بقدر ضرورت روزی حاصل کرنے سے فارغ ہو، اوراد کی ترتیب کی طرف اس کو لوٹ آنا چاہئے اور اگر کمائی میں لگا رہے اور اپنی ضرورت سے زائد کو صدقہ کردے تو یہ ان تمام اوراد سے افضل ہے جن کو ہم نے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ متعدی عبادات غیر متعدی عبادات سے زیادہ نفع بخش ہیں(۱)۔

ششم- اللہ سبحانہ وتعالی کی محبت میں غرق رہنے والا:

۲۰- اللہ تعالی کی محبت میں غرق رہنے والے کا ورد، فرائض کے بعد، اللہ تعالی سے دل لگائے رکھنا ہے، وہی اس کو اس ورد کی طرف لے جائے گا جس کا ارادہ کرے گا(۲)۔

چھوٹے ہوئے اوراد کی قضا:

۲۱- جس شخص کے لئے دن ورات کے کسی وقت میں یا کسی نماز کے بعد یا اوقات سے متعلق کسی حالت میں کوئی ورد ہو اور وہ چھوٹ جائے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ چھوٹے ہوئے ورد کی تلافی کرے، اور جب اس کو ادا کرنے کا موقع ملے اس کو ادا کرے، اس لئے کہ اگر اس کی قضا میں سستی و کاہلی کرے گا تو اس کے مقررہ وقت میں اس کو ضائع کرنا اس پر آسان ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی تلافی کرنا ہی مناسب ہوگا تاکہ اس کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ ذکر پر مداومت و پابندی کرتا ہے، صحابہ جن اذکار کو مخصوص اوقات میں ادا

(۱) إحیاء علوم الدین ۱/ ۳۰۸، نیز دیکھئے: مختصر منہاج القاصدین/ ۶۶۔

(۲) مختصر منہاج القاصدین/ ۶۶، نیز دیکھئے: إحیاء علوم الدین ۱/ ۳۰۸۔

کرتے تھے، اگر وہ چھوٹ جاتے تو ان کو قضا کرتے تھے۔

صحیح حدیث میں حضرت عمرؓ سے مرفوعاً ثابت ہے: ''**من نام عن حزبه من الليل أو عن شيء منه، فقرأه فيما بين صلاة الفجر وصلاة الظهر كتب له كأنما قرأه من الليل**''(۱) (جو شخص سوجائے اور رات والا اس کا ورد یا اس کا کچھ حصہ چھوٹ جائے اور وہ اس کو فجر وظہر کی نمازوں کے درمیان پڑھ لے تو اس کے لئے لکھا جائے گا گویا کہ اس نے اس کو رات میں پڑھا ہے)۔

ابن علان نے کہا: حدیث میں رواتب اور وقتی رواتب کی قضا کی طرف توجہ کی گئی ہے، انس بن سیرین نے کہا: محمد بن سیرین کے سات اوراد تھے، جن کو وہ رات میں پڑھا کرتے تھے، اگر ان میں سے کوئی چھوٹ جاتا تو دن میں اس کو پڑھ لیتے تھے(۲)۔

بابرکت دن ورات کے اوراد:

۲۲- اللہ تعالی نے بعض مہینوں، بعض دنوں اور بعض راتوں کو مزید برکت کے ساتھ خاص کیا ہے، ان میں عبادات کا مستحب ہونا زیادہ مؤکد ہوجاتا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات (الأشہر الحرم فقرہ/ ۳، شہر رمضان فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات، صوم التطوع فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات، عشر ذی الحجۃ فقرہ/ ۲-۳، العشر الأواخر من رمضان فقرہ/ ۲-۴، إحیاء اللیل فقرہ/ ۸-۲۲، لیلۃ القدر فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات، فضائل فقرہ/ ۱۰)۔

(۱) حدیث: ''من نام عن حزبه......'' کی روایت مسلم (۱/ ۵۱۵) نے کی ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۱/ ۱۴۹، ۳/ ۲۴۹، نزل الأبرار/ ص ۱۰، قوت القلوب ۱/ ۴۷، نیز دیکھئے: لوائح الأنوار القدسیہ فی بیان العہود المحمدیہ/ ص ۱۰۳، اور اثر انس بن سیرین: ''كان محمد بن سيرين......'' کی روایت ابونعیم نے الحلیۃ (۲/ ۲۷۲ طبع السعادۃ) میں کی ہے۔

ورع

تعریف:

۱-لغت میں ورع کے معنی: باز رہنا ہے، یہ ورع یرع ورعا وورعا ورعة سے ماخوذ ہے، حرام چیزوں سے بچنا و پرہیز کرنا پھر بطور استعارہ حلال ومباح سے بچنے کے لئے استعمال کیا گیا، اسم ورع ہے[۱]۔

اصطلاح میں ورع: ابن الہمام نے کہا: ورع شبہات سے بچنا ہے، اسی کے مثل نووی نے کہا، دسوقی مالکی نے کہا: اورع: شبہات میں پڑنے کے اندیشہ سے بعض مباحات کو چھوڑنے والا ہے، اور ورع: حرام میں پڑنے کے اندیشہ سے شبہات کو چھوڑنے والا ہے[۲]۔

بعض فقہاء مثلاً غزالی اور ابن القیم نے ورع کے اصطلاحی معنی میں اللہ تعالیٰ کے خوف اور اس کی تعظیم کی وجہ سے ان محرمات کے چھوڑنے کو بھی داخل کیا ہے جن کا حرام ہونا یقینی ہے[۳]۔

عزالدین بن عبدالسلام نے کہا: مکلّف کا شبہ والی چیز کو چھوڑ کر بلا شبہ والی چیز کو اختیار کرنا ورع ہے، انہوں نے کہا: اس کی تعبیر احتیاط

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۲) فتح القدیر ۱/۳۴۹، نہایۃ المحتاج ۲/۱۷۶، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۴۴۔
(۳) إحیاء علوم الدین ۲/۸۱۵ قاہرہ، دار الشعب، مدارج السالکین لابن القیم ۲/۲۰۔

سے کی جاتی ہے[۱]۔

قرافی نے ورع کے مدلول میں وسعت کی ہے، چنانچہ انہوں نے ترک کے پہلو میں فعل کو بھی داخل کیا ہے۔

اور کہا: جس کام میں حرج واندیشہ ہو اس سے بچنے کے لئے اس کو چھوڑ دینا جس میں کوئی حرج نہ ہو ورع ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تقوی:

۲-لغت میں تقوی: اتقاء کے معنی میں اسم مصدر ہے۔

اصطلاح میں: اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے ذریعہ اس کی سزا سے بچنا ہے، طاعت میں تقوی سے مراد اخلاص ہے اور معصیت میں اس سے مراد چھوڑ دینا اور بچنا ہے۔

ورع وتقوی میں ربط: ورع تقوی سے خاص ہے، اسی وجہ سے ابن عابدین نے کہا: ورع سے تقوی لازم آتا ہے، اس کے برعکس نہیں ہوتا ہے (یعنی تقوی سے ورع لازم نہیں آتا ہے)[۳]۔

ب-زہد:

۳-لغت میں زہد: زهد في الشئ و زهد عنه کا مصدر ہے، کسی چیز کو حقیر سمجھنے کی وجہ سے یا اس سے بچنے کے لئے یا اس کے کم ہونے کی وجہ سے اس کو چھوڑ دینا اور اس سے اعراض کرنا، کہا جاتا ہے: زهد في الدنيا: اس کے حلال کو اس کے حساب کے ڈر سے اور اس کے حرام کو اس کی سزا کے ڈر سے چھوڑ دیا[۴]۔

(۱) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲/۵۲ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔
(۲) الفروق للقرافی ۴/۲۱۰ طبع عالم الکتب بیروت۔
(۳) التعریفات للجرجانی، حاشیہ ابن عابدین ۱/۴۷۳، فتح القدیر لابن الہمام ۱/۳۴۹ طبع دار الفکر بیروت۔
(۴) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

اصطلاح میں: ابن عابدین نے کہا: شبہ میں پڑ جانے کے اندیشہ سے کسی حلال چیز کو چھوڑ دینا زہد ہے(۱)۔

شافعیہ نے کہا: حاجت سے زائد کو ترک کر دینا زہد ہے، اور یہ ورع سے اعلی درجہ ہے، اس لئے کہ یہ حلال میں ہوتا ہے، اور ورع شبہ میں ہوتا ہے(۲)۔

قرافی نے کہا: دل کا دنیا و اموال کی پرواہ نہ کرنا زہد ہے، اگر چہ دنیا ہاتھ میں ہو، چنانچہ کبھی مالدار آدمی زاہد ہوتا ہے اور کبھی فقیر زاہد نہیں ہوتا، انہوں نے زہد و ورع میں اس طرح فرق کیا ہے کہ زہد دل میں ہوتا ہے اور ورع اعضاء و جوارح کے اعمال میں سے ہے(۳)۔

ج-احتیاط:

۴-لغت میں احتیاط: سب سے زیادہ قابل بھروسہ و مضبوط چیز کو لینا ہے(۴)۔

اصطلاح میں: گناہوں میں پڑنے سے اپنی حفاظت کرنا ہے(۵)۔

احتیاط ورع سے عام ہے۔

ورع کا شرعی حکم:

۵-قرافی نے کہا: ورع مندوب ہے(۶)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الحلال بين، وإن الحرام بين، و بينهما مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى، يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه**"(۱) (بے شک حلال واضح ہے، اور حرام واضح ہے، ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہات ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں، جو شخص شبہات سے بچ جائے گا وہ اپنے دین اور اپنی آبرو کو بچا لے گا اور جو شبہات میں پڑ جائے گا وہ حرام میں بھی پڑ جائے گا، جیسے وہ چرواہا جو سرکاری چراگاہ کے آس پاس جانور چرائے گا وہ عنقریب اس میں چرائے گا، جان لو ہر بادشاہ کے لئے ایک حمی (سرکاری چراگاہ و مقام) ہوتا ہے، اور جان لو کہ اللہ تعالی کا حمی اس کی حرام کردہ اشیاء ہیں)۔

ورع کے مقامات:

۶-ورع کسی شی کے حلال یا حرام ہونے میں اشتباہ کے وقت ہوتا ہے:

-یہ شرعی دلیل کے خفاء کی وجہ سے ہوتا ہے، یا دلائل کے تعارض اور ان کے یکساں ہونے کے وقت ہوتا ہے۔

-یا حرام کرنے والے یا حلال کرنے والے سبب کے وجود میں شک کی وجہ سے ہوتا ہے۔

-یا اختلاف سے نکلنے کے لئے ہوتا ہے۔

الف-دلیل کے خفاء یا دلائل کے تعارض کی وجہ سے اشتباہ کے وقت ورع اختیار کرنا:

۷-مشتبہ امور کو بعض لوگ جانتے ہیں، اور بعض لوگ ان کی حقیقت

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۷۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۸۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۳۔
(۳) الفروق ۴/ ۲۰۹۔
(۴) المصباح المنیر۔
(۵) التعریفات للجرجانی۔
(۶) الفروق للقرافی ۴/ ۲۱۰-۲۱۷۔

(۱) حدیث: "إن الحلال بين وإن الحرام بين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۲۶) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۹-۱۲۲۰) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

کے خلاف ان کو جانتے ہیں، اور بعض لوگ اپنے اوپر ان کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے اس میں توقف کرتے ہیں، اسی تیسری قسم کے لوگوں کے لئے ان شبہات سے بچنا مشروع قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إن الحلال بين، وإن الحرام بين، و بينهما مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى، يوشک أن يرتع فيه**"[1] (بے شک حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہات ہیں، جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں جو شخص مشتبہات سے بچ جائے گا وہ اپنے دین اور آبرو کو بچالے گا اور جو شبہات میں پڑ جائے گا وہ حرام میں بھی پڑ جائے گا جیسے وہ چرواہا جو سرکاری چراگاہ کے آس پاس چرائے گا وہ عنقریب اس میں چرائے گا)۔

استبراء لدينه و عرضه کا معنی ہے نقص اور عیب سے بچا لے گا، آپ علیہ السلام کے ارشاد: "**ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام**" میں دو معانی کا احتمال ہے۔

اول: جب وہ مشتبہ پر عمل کرے گا جس کے حرام ہونے میں شک ہے تو آہستہ آہستہ اس کو جرأت ہوتی جائے گی اور خالص حرام میں چشم پوشی کرے گا اور انجام کار اس میں پڑ جائے گا، اس لئے کہ اس حدیث کی دوسری روایت میں ہے: "**فمن ترک ما شبّه عليه من الإثم كان لما استبان أترک، ومن اجترأ على ما يشک فيه من الإثم أو شک أن يواقع ما استبان، والمعاصي حمى الله، ومن يرتع حول الحمى يوشک أن يواقعه**"[1] (جو شخص اس گناہ کو چھوڑ دے گا جس میں اس کو شبہ ہے تو وہ اس گناہ کو زیادہ چھوڑنے والا ہوگا جو ظاہر ہو، اور جو اس گناہ پر جرأت کرے گا جس میں شک ہے تو وہ عنقریب اس میں پڑ جائے گا جو ظاہر ہو، معاصی اللہ کا حمی ہے اور جو حمی کے آس پاس چرائے گا وہ عنقریب اس میں پڑ جائے گا)۔

دوم: اس کا معنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جو ایسے کام پر اقدام کرے گا جس کے حرام ہونے کا احتمال ہے تو ہوسکتا ہے کہ وہ درحقیقت حرام ہو، تو وہ حرام میں پڑ جائے گا اور اس کو محسوس بھی نہ ہوگا کہ وہ حرام ہے، لہذا محتمل گناہ کے مواقع سے بچنے کے لئے مشتبہ کو ترک کر دینا اس کے لئے مشروع ہے[2]۔

حلت وحرمت میں دلائل کے تعارض سے حاصل ہونے والے اشتباہ کے وقت تورع کی مثال: دوست کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھانے سے تورع اختیار کرنا، اس لئے کہ حدیث وقرآن میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، حدیث ہے: "**لا يحل لا مرئ من مال أخيه إلا ما أعطاه من طيب نفس**"[3] (کسی کے لئے اپنے بھائی کے مال میں کچھ بھی حلال نہیں ہے، سوائے اس کے جو اس کو خوش دلی کے ساتھ دے دے)، آیت ہے: "**لَيْسَ عَلَى الْأَعْمٰى حَرَجٌ وَّلاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَّلاَ عَلَى الْمَرِيْضِ حَرَجٌ وَّلاَ عَلٰى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوْا مِنْ بُيُوْتِكُمْ أَوْ بُيُوْتِ اٰبَآئِكُمْ أَوْ بُيُوْتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوْتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوْتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوْتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوْتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوْتِ**

(۱) حدیث: "إن الحلال بين......" کی تخریج فقرہ ۵ میں گذر چکی۔

(۱) حدیث: "فمن ترک ما شبه عليه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۹۰/۴) نے کی ہے۔

(۲) جامع العلوم والحکم لابن رجب ۲۰۲/۱۔

(۳) حدیث: "لا يحل لا مرئ من مال أخيه......" کی روایت بیہقی نے السنن میں (۹۷/۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوْتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَّفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيْقِكُمْ"[1] (نہ اندھے (آدمی) پر الزام ہے نہ لنگڑے (آدمی) پر الزام ہے اور نہ بیمار (آدمی) پر الزام ہے اور نہ خود تم پر اس بات میں کہ تم اپنے گھروں میں سے کھانا کھالو یا اپنے باپ کے گھر سے یا اپنی ماؤں کے گھروں سے یا اپنے بھائیوں کے گھروں سے، یا اپنی بہنوں کے گھروں سے، یا اپنے چچاؤں کے گھروں سے یا اپنی پھوپھیوں کے گھروں سے یا اپنے ماموؤں کے گھروں سے یا اپنی خالاؤں کے گھروں سے یا (ان گھروں سے) جن کی کنجیاں تمہارے اختیار میں ہوں یا اپنے دوستوں (کے گھروں) سے)۔

ب-حرام کرنے والے سبب کے وجود میں شک کے وقت تورع:

۸ -حرام کرنے والے سبب کے وجود میں شک کے وقت تورع کی ایک مثال حضرت عقبہ بن الحارث کی حدیث ہے، اس میں ہے: "**أنه تزوج أم يحيى بنت أبي إهاب، قال: فجاء ت امرأة سوداء فقال: قد أرضعتكما، قال: فذكرت ذلك للنبي ﷺ فأعرض عني، قال: فتنحيت، فذكرت ذلك له، قال: وكيف وقد زعمت أنها قد أرضعتكما؟ فنهاه عنها**"[2] (انہوں نے ام یحیی بنت ابی اہاب سے شادی کی، وہ کہتے ہیں: ایک حبشن عورت آئی اور کہا: میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے اعراض فرمایا، میں گھوم کر پھر آیا اور پھر میں آپ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اس کا خیال ہے کہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے ان کو اس سے منع فرمادیا) حنابلہ نے حدیث میں نہی کو تحریم پر محمول کیا ہے۔

(۱) سورۂ نور/۶۱۔

(۲) حدیث عقبہ بن الحارث: "أنه تزوج أم يحيى......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

جمہور کا مذہب ہے کہ ایک عورت کے کہنے سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، خطابی نے کہا: نبی کریم ﷺ کا ارشاد: "**دعها عنك**"[1] (اس کو اپنے سے الگ کردو) آپ ﷺ کی طرف سے ورع کے طور پر اس سے رکنے کی طرف اشارہ ہے، حکم کے طور پر نہیں ہے، اور اس حدیث سے یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں ایک عورت کا قول قبول کرنا واجب ہے[2]۔

اسی طرح ابن الہمام نے کہا: حدیث تورع کے لئے ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ان سے اعراض کیا اور اگر اس خبر دینے کی وجہ سے تفریق واجب ہوتی تو اول مرحلہ میں آپ ﷺ ان کو جواب دیتے اس لئے کہ اعراض کرنے کی وجہ سے کبھی سائل اس کے بعد پوچھنا ہی چھوڑ دیتا ہے، تو اس صورت میں حرام پر برقرار رکھنا ہوجاتا[3]۔

ابوعبید القاسم بن سلام نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس جیسے واقعہ میں کہا: اگر وہ عورت ثبوت پیش کرے تو دونوں میں تفریق کردو، ورنہ مرد اور اس کی بیوی کو چھوڑ دو الا یہ کہ وہ دونوں پاکیزگی اختیار کریں اور اگر یہ دروازہ کھولا جائے گا تو جب بھی کوئی عورت زوجین کے درمیان تفریق کرنا چاہے گی تو ایسا دعوی کرے گی[4]، ان کا یہ فرمان: "وہ دونوں پاکیزگی اختیار کریں" سے مراد ورع ہے۔

(۱) حدیث: "دعها عنك" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۱۵۲) نے کی ہے۔

(۲) معالم السنن للخطابی ۴/۲۷۔

(۳) فتح القدیر لابن الہمام ۳/۴۶۲۔

(۴) فتح الباری ۵/۲۶۹۔

شک سے متعلق احکام، خواہ شک اصل حرام پر طاری ہو یا اصل مباح پر اور خواہ شک کا معتبر ہونا متفق علیہ ہو یا اس کو رد کرنا متفق علیہ ہو، یا اس کا اعتبار کرنا یا رد کرنا مختلف فیہ ہو، خواہ شک رکن میں ہو یا سبب میں یا شرط میں یا مانع میں ہو اس سب کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (شک فقرہ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ج- اختلاف سے نکلنے کے لئے تورع:

۹- قرافی نے کہا: ممکن حد تک علماء کے اختلاف سے نکلنا بھی ورع ہے، اگر کسی کام کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہو کہ کیا وہ مباح ہے یا حرام ہے تو ورع اس کو چھوڑ دینا ہی ہے، یا وہ مباح ہے یا واجب ہے تو وجوب کے اعتقاد کے ساتھ اس کا کرنا ورع ہے، تا کہ راجح مذہب کے مطابق واجب کی طرف سے کافی ہو جائے۔

اگر اس کے بارے میں ان کا اختلاف یہ ہو کہ کیا وہ مندوب ہے یا حرام ہے تو چھوڑ دینا ورع ہے، یا یہ اختلاف ہو کہ وہ مکروہ ہے یا واجب ہے تو کرنا ورع ہے، تا کہ واجب کے ترک کی سزا سے بچ سکے، اور مکروہ کو کرنا نقصان دہ نہیں ہے۔

اگر اختلاف یہ ہو کہ کیا وہ جائز ہے یا نہیں؟ تو کرنا ورع ہے، اس لئے کہ جواز مشروعیت کا قائل ایک ایسے امر کو ثابت کرنے والا ہے جس کی اطلاع نفی کرنے والے کو نہیں ہے، اور ثابت کرنے والا نفی کرنے والے پر مقدم ہوا کرتا ہے، جیسا کہ بینات کے تعارض میں ہوتا ہے، جیسے جنازہ کی نماز میں فاتحہ کے مشروع ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام مالک کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، امام شافعی کہتے ہیں کہ مشروع اور واجب ہے، لہذا کرنا ورع ہوگا تا کہ ان کے مذہب کے مطابق ترک واجب کے گناہ سے چھٹکارا پانا یقینی رہے اور جیسے بسم اللہ کہنا امام مالک نے کہا: یہ نماز میں مکروہ ہے، اور امام شافعی نے کہا: یہ واجب ہے تو ترک واجب کی ذمہ داری سے بچنے کے لئے بسم اللہ کہنا ورع ہوگا۔

اگر ان میں اختلاف یہ ہو کہ وہ حرام ہے یا واجب، تو ہر صورت میں سزا کی توقع ہے، لہذا یہاں کوئی ورع نہ ہوگا البتہ ہم کہیں گے کہ اگر واجب حرام کے معارض ہو تو حرام مقدم ہوگا، اس لئے کہ مفاسد کو دفع کرنے کی رعایت کرنا، مصالح کے حصول کی رعایت سے زیادہ بہتر ہے، اور اس میں مصلحت زیادہ ہے، لہذا یہاں حرام مقدم ہوگا اور ترک کرنا ورع ہوگا۔

اگر اختلاف یہ ہو کہ مندوب ہے یا مکروہ تو دونوں جہتوں کے برابر ہونے کی وجہ سے ورع نہ ہوگا، جیسا کہ حرام و واجب میں گذرا، البتہ مکروہ کو ترجیح دینا ممکن ہے، جیسا کہ حرام کے بارے میں گذرا۔

اس طریقہ پر ورع کا قاعدہ جاری ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ دلائل ایک دوسرے سے قریب ہوں۔

اگر دو مذاہب میں ایک کی دلیل بہت ہی کمزور ہو، یعنی اس طرح ہو کہ اگر کوئی حاکم فیصلہ کرے تو ہم اس فیصلہ کو توڑ دیں تو اس جیسے امر میں ورع پسندیدہ نہ ہوگا، ورع تو صرف اس وقت پسندیدہ ہوتا ہے جبکہ شرعاً اس کو برقرار رکھنا ممکن ہو[1]۔

ابن الشاط نے کہا: اختلاف سے نکلنا ورع نہ ہوگا، اس لئے کہ ورع صرف سزا کے خوف اور اس کی امید کی وجہ سے ہوتا ہے، انہوں نے کہا: اس میں کونسی سزا ہے، خواہ ہم یہ کہیں کہ جب دو مجتہد اختلاف کریں گے تو دونوں صواب پر ہوں گے، یا یہ کہیں کہ ان میں سے ایک غلطی پر ہوگا، کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ خطا کرنے والا گنہگار نہ ہوگا، اور مجتہد کو اپنے اجتہاد کے تقاضا کے خلاف عمل کرنے سے منع کیا گیا ہے، لہذا اس کی طرف سے وہ ورع صحیح نہ ہوگا، جو اس کی رائے کے

(۱) القرافی ۴؍۲۱۰-۲۱۲۔

خلاف کا متقاضی ہو اور مقلد کی طرف سے ورع صحیح نہ ہوگا جو اس کے امام کی رائے کے خلاف کا متقاضی ہو (۱)۔

شاطبی نے بھی کہا ہے: اختلاف سے نکلنے کو ورع قرار دینا مشکل ہے، اس لئے کہ شریعت کے اکثر مسائل مختلف فیہ ہیں، تو نتیجہ یہ ہوگا کہ شریعت کے اکثر مسائل مشتبہات میں سے ہوں، نیز اس کا نتیجہ ہوگا کہ ورع انتہائی دشوار ہوگا اس لئے کہ کسی کے لئے بھی کوئی عبادت، معاملہ یا کوئی کام جس کا مکلّف بنایا گیا ہے، ایسے اختلاف سے خالی نہ ہوگا جس سے نکلنے کا مطالبہ ہو، انہوں نے کہا: اس میں جو دشواری ہے وہ ظاہر ہے (۲)۔

دیکھئے: اصطلاح (اختلاف فقرہ/۲۱-۲۵)۔

ورع میں غلطی کے داخل ہونے کے مواقع:

۱۰-ابن تیمیہ نے کہا: تین جہات سے ورع میں غلطی واقع ہوتی ہے۔

اول: بہت سے لوگوں کا اعتقاد ہے کہ ورع ترک حرام کے علاوہ کسی چیز میں نہیں ہے اور نہ واجب کی ادائیگی میں ہوتا ہے، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ایسا شخص جھوٹ بولنے سے اور مشتبہ درہم سے پرہیز کرے گا، اس کے ساتھ ہی وہ بہت سے ان امور کو چھوڑ دیتا ہے جو اس پر واجب ہیں، یعنی صلہ رحمی، پڑوسی، مسکین اور مسافر کا حق، نہی عن المنکر اور امر بالمعروف وغیرہ، انہوں نے کہا: اس طرح کا یہ ورع کبھی کبھی اس کو بڑی بڑی بدعتوں میں مبتلا کر دیتا ہے (۳)۔

ابن رجب نے کہا: یہاں ایک بات ہے جس کو سمجھ لینا مناسب ہوگا، وہ یہ کہ شبہات سے بچنے میں باریک بینی سے کام لینا صرف اس کے لئے بہتر ہے جس کے تمام حالات بہتر ہوں، تقوی و ورع میں اس کے اعمال ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، لیکن جو شخص کھلے ہوئے حرام میں مبتلا ہو، پھر وہ باریک شبہ کی وجہ سے کسی چیز سے تورع کرنا چاہے تو اس کے حق میں اس کو گوارہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس پر نکیر کی جائے گی (۱)، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ نے اہل عراق میں سے ایک شخص سے کہا جس نے ان سے مچھر کے خون کے بارے میں دریافت کیا: یہ لوگ مجھ سے مچھر کے خون کے بارے میں پوچھتے ہیں حالانکہ حضرت حسینؓ کو قتل کر دیا ہے، اور میں نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "**هما – أي الحسن والحسين – ريحانتاي من الدنيا**" (۲) (یہ دونوں دنیا میں میرے دو گلدستے ہیں)۔

دوم: بہت سے لوگ ایسے ہیں کہ ان کی طبیعت عادت وغیرہ کی وجہ سے کچھ چیزوں سے نفرت کرتی ہے، اس کی وجہ سے ان کی نگاہ میں ان کی حرمت اور اس کے نزدیک ان کا اشتباہ قوی ہو جاتا ہے، بعض لوگ اوہام اور جھوٹے خیالات میں مبتلا ہوتے ہیں، ان کی بنیاد فاسد ورع پر ہوتی ہے، جیسا کہ نجاسات کے بارے میں وسوسہ والے کا حال ہوتا ہے، اور جیسے ان لوگوں کا ورع جو لوگوں کے اکثر یا کل اموال کو حرام یا مشتبہ سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے دین دار تورع کرنے والے کو دین میں کتاب وسنت وفقہ کے ذریعہ بہت علم کی ضرورت ہوتی ہے، ورنہ اس کا فاسد تورع اس کی اصلاح سے زیادہ اس کو فاسد کر دے گا (۳)۔

سوم: راجح معارض کی جہت: کسی چیز کے فساد کی جہت کا تقاضا

---

(۱) تهذیب الفروق لابن الشاط ۴/۲۱۰، الفرق/۲۵۶۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۱/۱۰۴۔

(۳) مجموع الفتاوی ۲۰/۱۳۹۔

(۱) جامع العلوم والحکم لابن رجب ۱/۱۸۳ طبع مؤسسۃ الرسالہ۔

(۲) حدیث ابن عمر: "مع رجل من أهل العراق" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۴۲۶) نے کی ہے۔

(۳) مجموع الفتاوی ۲۰/۱۳۹، ۱۴۰، ۲۹/۳۱۲ معمولی تصرف کے ساتھ۔

ہوتا ہے کہ اس کو چھوڑ دیا جائے تو تورع کرنے والا اس کا تو لحاظ کرتا ہے، لیکن اس کے معارض جو راجح صلاح کا پہلو دار ہے اس کا لحاظ نہیں کرتا ہے، یا اس کے برعکس ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ جو شخص صرف ترک کو ورع قرار دے گا اور اس ورع میں نیک مقاصد والے لوگوں کے افعال کو بصیرت کے بغیر داخل کرلے گا اور ان راجح نیکیوں سے اعراض کرے گا جس کو انہوں نے اپنے ورع کی وجہ سے چھوڑ دیا ہو تو دین اسلام کا جو حصہ اس سے فوت ہوجائے گا وہ اس سے بہت ہی زیادہ ہوگا جس کو وہ حاصل کرے گا، اس لئے کہ وہ ان لوگوں پر عیب لگائے گا جو نجات وسعادت سے زیادہ قریب ہوں گے۔

اس قاعدہ کا فائدہ اس قسم کے لئے ہے اور اس کی مثالیں بہت ہیں، چنانچہ ناقص یا فاسد ورع والے اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں، اسی طرح ناقص یا فاسد زہد والے ہیں، اس لئے کہ مشروع زہد جس کا حکم اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ نے دیا ہے، وہ یہ ہے کہ فضول مباح جس میں کوئی نفع نہ ہو، آدمی اس میں رغبت نہ رکھے، چنانچہ جو فضول مباح دین میں نفع بخش نہ ہو اس کو ترک کرنا زہد ہے، ورع نہیں ہے، بلاشبہ دنیا میں اور دنیاوی زندگی میں مال وسلطنت کی حرص و رغبت کرنا نقصان دہ ہے، جیسا کہ کعب بن مالک نے روایت کی ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ما ذئبان جائعان أرسلا في غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه**"[1] (آدمی کا مال وجاہ پر حرص کرنا اس کے دین کو جتنا فاسد کرتا ہے، اتنا دو بھوکے بھیڑیئے جو بکریوں پر چھوڑ دیئے جائیں ان کو فاسد نہیں کرتے ہیں)۔ نبی کریم ﷺ نے مال وجاہ کی حرص کی مذمت کی ہے، اور جاہ ریاست وسلطنت ہے، اور بتایا کہ دو بھوکے بھیڑیئے بکری کے باڑہ کو جتنا فاسد کرتے ہیں اس کے مثل یا اس سے بھی زیادہ یہ دین کو فاسد کرتے ہیں۔

یہ اس کی دلیل ہے کہ اس حرص کی مذمت اس لئے کی گئی ہے کہ یہ دین یعنی ایمان وعمل صالح کو فاسد کردیتی ہے، لہذا اس حرص کو ترک کرنا نیک عمل ہوگا، یہی دونوں اللہ تعالی کے اس ارشاد میں مذکور ہیں: "**مَا أَغْنٰى عَنِّيْ مَالِيَهْ، هَلَكَ عَنِّيْ سُلْطَانِيَهْ**"[1] (میرا مال میرے کچھ بھی کام نہ آیا میرا جاہ (بھی) مجھ سے گیا گذرا ہوا)، ان ہی دونوں کو اللہ تعالی نے سورۂ قصص میں ذکر کیا ہے، اس کو فرعون کے معاملہ سے شروع کیا ہے، زمین میں اس کی بلندی کو ذکر کیا ہے اور وہ بلندی حکومت شرف اور سلطنت ہے، پھر اس کے آخر میں قارون اور اس کے عطا کردہ اموال کا ذکر ہے، فرعون کی سلطنت کا انجام اور قارون کے مال کا انجام ذکر کیا پھر کہا: "**تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ**"[2] (یہ عالم آخرت تو ہم انہی لوگوں کے لئے خاص کردیتے ہیں جو زمین پر نہ بڑا بننا چاہتے ہیں نہ فساد کرنا اور انجام (نیک) تو متقیوں ہی کا (حصہ) ہے)، اس لئے کہ مال کو جمع کرنا اور جن مواقع میں اس کو خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ان میں خرچ نہ کرنا اور غلط طریقہ سے اس کو حاصل کرنا، ایک قسم کا فساد ہے۔

اسی طرح انسان اگر اپنے لئے عدل وحق کے بغیر سلطنت اختیار کرے گا تو ظلم وفساد کے بغیر حاصل نہیں کرسکے گا، لیکن خود سلطنت و مال کا وجود جس سے اللہ تعالی کی رضا حاصل کی جائے اور حق وآخرت کا قیام ہو، اللہ تعالی کی اطاعت پر اس سے مدد لی جائے اور دل اللہ تعالی اس کے رسول ﷺ اور اس کی راہ میں جہاد کی محبت سے سست نہ ہو، جیسا کہ نبی کریم ﷺ، نیز حضرت ابوبکرؓ، وحضرت

(۱) حدیث کعب بن مالک: "ما ذئبان جائعان......" کی روایت ترمذی (۵۸۸/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) سورۂ حاقہ/ ۲۸-۲۹۔

(۲) سورۂ قصص/ ۸۳۔

عمرؓ تھے، اور نہ اس کو اللہ تعالی کے ذکر سے روکے تو یہ اللہ تعالی کی اپنے بندہ پر بڑی نعمت ہے، بشرطیکہ ایسا ہو[1]۔

ورع کے درجات:

۱۱-غزالی نے کہا: ورع کی ایک ابتداء اور ایک انتہاء ہے، اور ان دونوں کے درمیان احتیاط کے درجات ہیں، انسان ورع میں جتنا زیادہ ہوگا، پل صراط پر اتنی ہی تیزی سے گذر جائے گا اور اس کی پیٹھ ہلکی ہوگی۔

انہوں نے مندرجہ ذیل چار درجات کو ذکر کیا ہے:

اول: عادل لوگوں کا ورع، یہ فقہاء کے فتاوی میں حرام کردہ اشیاء سے تورع اختیار کرنا ہے۔

دوم: صالحین کا ورع، یہ ان چیزوں سے پرہیز کرنا ہے جن میں حرام ہونے کا احتمال ہو، اگر چہ مفتی ظاہر پر بنیاد رکھتے ہوئے رخصت کا فتوی دیں، یہ ہر مشتبہ میں ہوتا ہے، جس سے پرہیز کرنا مستحب ہوتا ہے، واجب نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**دع ما یریبک إلی ما لا یریبک**"[2] (جس میں تم کو شبہ ہو اس کو چھوڑ دو اور اس کو اختیار کرو جس میں تم کو کوئی شبہ نہ ہو)، اس کو ہم لوگ تنزیہی نہی پر محمول کرتے ہیں۔

سوم: متقیوں کا ورع، فتوی جس کو حرام قرار نہ دے اور نہ اس کے حلال ہونے میں کوئی شبہ ہو، لیکن اس سے حرام میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو، اس کی تائید نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: "**لا یبلغ العبد درجة المتقین حتی یدع ما لا بأس به حذرا لما به البأس**"[1] (بندہ اس وقت متقیوں کے درجہ پر پہنچے گا جب وہ اس چیز کو چھوڑ دے جس میں کوئی حرج نہیں ہے، تا کہ اس چیز سے بچ سکے جس میں حرج ہے)، اسی میں سے زینت کو ترک کردینا اور اس سے تورع اختیار کرنا ہے، اس لئے کہ اس سے اندیشہ ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کی طرف داعی ہو اگر چہ وہ زینت فی نفسہ مباح ہو، اکثر مباحات ممنوعات کی طرف داعی ہوتے ہیں۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا: ہم لوگ حرام میں پڑ جانے کے اندیشہ سے حلال کے دس حصہ میں سے نو حصہ کو چھوڑ دیتے تھے۔

چہارم: صدیقین کا ورع: ان کے نزدیک حلال وہ ہے جس کے اسباب میں کوئی معصیت نہ ہو، نہ اس سے کسی معصیت پر مدد لی جائے، فی الحال یا آئندہ اس سے ضرورت پوری کرنے کا قصد نہ ہو، بلکہ صرف اللہ تعالی کے لئے اور اس کی طاعت پر قوت حاصل کرنے اور اس کے لئے زندگی کو باقی رکھنے کے لئے استعمال کیا جائے، وہ ہر اس چیز کو حرام سمجھتے ہیں جو اللہ تعالی کے لئے نہ ہو[2]، تا کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد پر عمل ہو سکے: "**قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِيْ خَوْضِهِمْ يَلْعَبُوْنَ**"[3] (آپ کہئے کہ اللہ نے، پھر آپ انہیں ان کے مشغلوں میں بیہودگی سے پڑے ہوئے رہنے دیجئے)۔

ورع کا مباحات کو شامل ہونا:

۱۲-قرافی نے کہا: کیا ورع وزہد، مباحات میں ہوتے ہیں یا نہیں؟

---

(۱) مجموع الفتاوی ۲۰/ ۱۴۲، ۱۴۳۔

(۲) حدیث: "دع ما یریبک إلی ما لا یریبک......" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت حسن بن علیؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

---

(۱) حدیث: "لا یبلغ العبد درجة المتقین......" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت عطیہ السعدیؓ سے کی ہے، المناوی نے فیض القدیر (۶/ ۴۴۳ طبع المکتبة التجاریہ) میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک راوی ہے جس کا حال معلوم نہیں ہے۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۲/ ۹۵ طبع المعرفہ۔

(۳) سورۂ أنعام/ ۹۱۔

بعض نے اس کا دعوی کیا ہے، اور بعض نے اس کو ممنوع کہا ہے، بعض نے بعض پر تنگی کی ہے اور بہت زیادہ طعن وتشنیع کیا ہے۔

ابیاری نے اپنی کتاب میں کہا: ان میں ورع نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے ان کے دونوں اطراف کو یکساں قرار دیا ہے، اور ورع مندوب ہے، اور برابری کے ساتھ ندب ناممکن ہے، شیخ بہاء الدین بن الجمیزی نے کہا: مباحات میں ورع ہوسکتا ہے، سلف صالح ہمیشہ مباحات میں زہد پر قائم رہے ہیں، اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِيْ حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا"[1] (کہ تم اپنی لذت کی چیزیں (سب) دنیا ہی میں حاصل کر چکے) اس کے علاوہ بھی نصوص ہیں۔

یہ دونوں شیوخ حق وصواب پر ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں کلام میں ایک محل پر نہیں ہیں، دونوں میں تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ مباحات میں مباحات ہونے کی حیثیت سے نہ تو زہد ہے نہ ورع ہے، لیکن اس حیثیت سے ان میں زہد وورع ہے کہ مباحات کی کثرت کی خواہش رکھنا زیادہ کمائی کا محتاج ہوتا ہے، جو شبہات میں ڈال دیتا ہے، اور کبھی کبھی تو حرام میں بھی مبتلا کر دیتا ہے اور خود مباحات کی کثرت بھی نفس کے اترانے کا سبب ہوجاتی ہے، اس لئے کہ غلاموں، باندیوں، گھوڑوں، اونچے مکانات، پسندیدہ کھانے اور نرم لباس کی کثرت والے، اللہ رب العزت کے لئے تضرع اور عبودیت کے مقام سے اعراض کرنے سے محفوظ نہیں رہتے ہیں، جیسا کہ حاجت، فاقہ اور ضرورت والے فقراء کرتے ہیں کہ ان کے دل اللہ تعالی کے لئے خضوع وپستی اختیار کرتے ہیں، وہ رات ودن سارے اوقات میں اس کے فضل وکرم کے کثرت سے طالب وسائل ہوتے ہیں اس لئے کہ مختلف قسم کی ضروریات زبردستی ان کو اس پر آمادہ کرتی ہیں، جبکہ مال دار لوگ اس چیز سے ہی دور ہیں، لہذا اس جہت سے مباحات میں زہد وورع ہوسکتا ہے، ان کے مباح ہونے کی جہت سے نہیں ہوسکتا ہے، اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغٰى، أَنْ رَّآهُ اسْتَغْنٰى"[1] (ہاں بے شک انسان حد سے نکل جاتا ہے اس بنا پر اپنے کو مستغنی سمجھتا ہے)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِيْ حَآجَّ إِبْرَاهِيْمَ فِيْ رَبِّهٖ أَنْ آتَاهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ"[2] (کیا تو نے اس شخص کے حال پر نظر نہیں کی جس نے ابراہیم سے اس کے رب کے بارے میں مباحثہ کیا تھا اس سبب سے کہ اللہ نے اسے بادشاہت دے رکھی تھی) یعنی اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس کو ملک دے دیا، چنانچہ اگر نمرود حقیر وفقیر ہوتا اور حاجات و ضروریات میں مبتلا ہوتا تو اس کا نفس اس پر آمادہ نہ ہوتا کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے جھگڑا کرے، زندہ کرنے اور مار ڈالنے کا دعوی کرے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں جلانے کی کوشش کرے، تباہی و ہلاکت کے ان مقامات تک وہ صرف اس وجہ سے پہنچا کہ وہ بادشاہ تھا، اسی طرح اللہ تعالی نے کفار کی طرف سے نقل کیا ہے: "قَالُوْا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُوْنَ"[3] (وہ بولے تو کیا ہم تمہیں ماننے لگیں درآنحالیکہ تمہارے پیرو تو بس رذیل ہی ہیں)، دوسری آیت میں ہے: "مَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِيْنَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ"[4] (اور ہم تو بس یہی دیکھتے ہیں کہ تمہارے پیرو وہی ہوئے ہیں جو ہم میں سے بالکل رذیل ہیں (اور وہ بھی) سرسری رائے سے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی اتباع کرنے والے، ان کی تصدیق میں جلدی کرنے والے

(۱) سورۂ احقاف / ۲۰۔

(۱) سورۂ علق / ۶-۷۔
(۲) سورۂ بقرہ / ۲۵۸۔
(۳) سورۂ شعرآء / ۱۱۱۔
(۴) سورۂ ہود / ۲۷۔

صرف فقراء وکمزور لوگ ہوتے ہیں، اور حضرات انبیاء علیہم السلام کے دشمن اور مخالفین مالدار ہوتے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَقَالُوْا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَ نَا فَأَضَلُّوْنَا السَّبِيْلَا"(۱) (اور کہیں گے کہ اے ہمارے پروردگار ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کا کہنا مانا سو انہیں نے ہمیں راہ سے بھٹکا دیا)، ایک دوسری آیت میں ہے: "وَكَذٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِيْ قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيْرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوْهَا إِنَّا وَجَدْنَا اٰبَآءَ نَا عَلٰى اُمَّةٍ وَّإِنَّا عَلٰى اٰثَارِهِمْ مُّقْتَدُوْنَ"(۲) (اور اسی طرح ہم نے آپ سے پہلے کسی بستی میں کوئی پیمبر نہیں بھیجا مگر یہ کہ وہاں کے خوشحال لوگوں نے یہی کہا کہ ہم نے تو اپنے باپ دادا کو ایک خاص طریقہ پر پایا اور ہم انہیں کے نقش قدم پر چلنے والے ہیں)، اللہ تعالی نے إلا قال فقراء هم نہیں کہا، چنانچہ اللہ کی سنت اپنی مخلوق کے بارے میں یہ ہے کہ اس دنیا میں جو مالدار ہیں وہ اس دنیا میں فقیر ہوں گے، اور اس دنیا میں جو فقیر ہیں وہ اس دنیا میں مالدار ہوں گے، اسی وجہ سے سلف مباحات میں زہد وورع کے قائل تھے، یہی وجہ ہے کہ اس مذہب کے لازم ہونے کی جو اللہ تعالی کے اس ارشاد سے سمجھ میں آتی ہے: "أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِيْ حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا" (کہ تم اپنے لذت کی چیزیں سب دنیا میں ہی حاصل کر چکے) اس طرح دونوں اقوال میں تطبیق ہوسکتی ہے(۳)۔

نماز کی امامت میں اورع کو مقدم کرنا:

۱۳ - حنفیہ کی رائے ہے کہ ورع ایک رتبہ ہے جو نماز کی امامت کے لئے مقدم کئے جانے کا مستحق بناتا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک

(۱) سورۂ أحزاب ر ۶۷۔

(۲) سورۂ زخرف ر ۲۳۔

(۳) الفروق ۴ر ۲۲۰-۲۲۱۔

امامت کا زیادہ مستحق نماز کے احکام کو زیادہ جاننے والا ہے، پھر جو قرآن کی تلاوت میں سب سے اچھا ہو، پھر جو اورع ہو(۱)، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إن سركم أن تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم"(۲) (اگر تم کو پسند ہو کہ تمہاری نماز مقبول ہو تو چاہئے کہ تم میں سے اچھے لوگ تمہاری امامت کریں)۔

مالکیہ نے کہا: سلطان، گھر کے مالک اور فقہ وحدیث جاننے والے کے بعد اورع کو مقدم کیا جائے گا(۳)۔

شافعیہ کے نزدیک بڑے فقیہ پر اورع کو مقدم کرنے کے بارے میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ بڑا فقیہ مقدم ہوگا، دوم: اور یہ زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ نماز کا مقصود خشوع اور دعا کے قبول ہونے کی امید ہے، اور ورع اس سے زیادہ قریب ہے(۴)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ"(۵) (بے شک تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے)، نیز حدیث ہے: "ملاك الدين الورع"(۶) (دین کا اصل سرمایہ ورع ہے)۔

حنفیہ کے نزدیک سلطان، گھر کے مالک، مسجد کے مستقل امام،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۳۷۴، الفتاوی الہندیہ ۱ر ۸۳، فتح القدیر ۱ر ۳۰۳۔

(۲) حدیث: "إن سركم أن تقبل صلاتكم......" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۲۰ر ۳۲۸ طبع العراق) میں حضرت مرثد بن مرثد سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲ر ۶۴ طبع القدسی) میں کہا: اس میں یحیی بن یعلی اسلمی ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

(۳) الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۱ر ۳۴۴، ۳۴۵۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲ر ۱۸۱، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱ر ۵۳۳۔

(۵) سورۂ حجرات ر ۱۳۔

(۶) حدیث: "ملاك الدين الورع" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۱ر ۳۸ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۱ر ۱۲۱ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا: اس میں سوار بن مصعب ہیں جو بہت ہی ضعیف ہیں۔

بڑے قاری اور بڑے فقیہ کے بعد اورع کو مقدم کیا جائے گا(۱)۔

دیکھئے: اصطلاح (امامۃ الصلاۃ فقرہ / ۱۴-۱۷)۔

جس کو حاکم بنایا جائے اس میں ورع کا ہونا:

۱۴- مستحب ہے کہ جس کو حاکم بنایا جائے وہ صاحب ورع اور محرمات وشبہات سے دور رہنے والا ہو، تا کہ اس کا دل خواہشات کی طرف مائل نہ ہو، اور اس کا ہاتھ حرام ومشتبہ مال کی طرف نہ بڑھے۔

اسی وجہ سے مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جس کو قضا کی ذمہ داری دی جائے اس میں اس کا ہونا مندوب ہے(۲)۔

ابن تیمیہ نے صراحت کی ہے کہ قضا کی ولایت میں وہ مقدم کیا جائے گا جو اعلم واورع اور حکومت کے کاموں میں علمی صلاحیت والا ہو اور اگر دو میں سے ایک اعلم اور دوسرا اورع ہو تو جس چیز کا حکم ظاہر ہو اور جس کام میں خواہش نفس کا اندیشہ ہو اس میں اورع کو مقدم کیا جائے گا، اور جس چیز کا حکم دقیق ودشوار ہو اور اس میں اشتباہ کا اندیشہ ہو اس میں اعلم کو مقدم کیا جائے گا، چنانچہ حدیث میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله يحب البصر الناقد عند ورود الشبهات، العقل الكامل عند هجوم الشهوات**"(۳) (اللہ تعالی شبہات کے وقت پرکھنے والی آنکھ اور شہوات کے ہجوم کے وقت عقل کامل کو پسند کرتا ہے)۔

اگر قاضی کو والی الحرب یا عام لوگوں کی طرف سے پوری پوری تائید حاصل ہو تو اعلم واورع باصلاحیت پر مقدم ہوں گے، اور اگر قضا میں قاضی کو مزید علم وورع سے زیادہ قوت واعانت کی ضرورت ہو تو صلاحیت والا مقدم ہوگا، اس لئے کہ مطلق قاضی کے لئے عالم، عادل اور قادر ہونے کی ضرورت ہے، بلکہ مسلمانوں کے ہر حاکم کے لئے ایسا ہونا ضروری ہے، کیونکہ ان صفات میں سے جو صفت بھی ناقص ہوگی اس کی وجہ سے خلل ظاہر ہوگا(۱)۔

غزالی نے لکھا ہے کہ محتسب کے آداب میں تین صفات ہیں، اول: ورع، تا کہ اپنی کسی ذاتی غرض کی وجہ سے شریعت کے جو احکام اس کو معلوم ہیں اس کی مخالفت سے اور سزا میں زیادتی کرنے سے اور شرعاً اجازت دی گئی حد پر اضافہ کرنے سے باز رہے(۲)۔

نووی نے کہا: مناسب ہے کہ مفتی کھلے طور پر ورع والا اور ظاہری دیانت اور تقوی میں مشہور ہو، امام مالک ان چیزوں پر عمل کرتے تھے جو لوگوں پر لازم نہیں اور فرمایا کرتے تھے: کوئی شخص اس وقت تک عالم نہیں ہوسکتا جب تک اپنی ذات کے بارے میں اس پر عمل نہ کرے جو لوگوں پر لازم نہیں ہے، اور اگر اس کو چھوڑ دے گا تو گنہگار نہ ہوگا، اور ایسا ہی اپنے شیخ حضرت ربیعہ کی طرف سے بھی نقل کرتے تھے(۳)۔

---

(۱) شرح منتہی الإرادات للبہوتی ۱/ ۲۵۴-۲۵۶ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ قاہرہ۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۳۱، الذخیرۃ للقرافی ۱۰/ ۱۷ طبع دار الغرب الإسلامی بیروت۔

(۳) حدیث: "إن الله يحب البصر الناقد......" عراقی نے (الاحیاء ۴/ ۴۰۱ شائع کردہ دار المعرفہ) کے حاشیہ میں کہا: اس کی روایت ابونعیم نے الحلیۃ میں حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے، اس میں حفص بن عمر عدنی ہیں جن کو جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے۔

---

(۱) السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۸۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۷/ ۱۲۳۴۔

(۳) المجموع شرح المہذب للنووی ۱/ ۴۱۔

ورک

تعریف:

۱ - لغت میں ورک واو کے زبر اور راء کے کسرہ کے ساتھ ہے اور مونث ہے، اس میں واو کے کسرہ اور راء کے سکون کے ساتھ تخفیف بھی جائز ہے، (اس کے معنی ہیں کولہا)، اور انسان کے دو کولہے ہیں، اور یہ دونوں، دونوں رانوں پر ہیں، جیسے دونوں بازو پر دونوں مونڈھے ہیں، کہا جاتا ہے: **قعد متورکا** یعنی اپنے ایک کولہے پر ٹیک لگا کر بیٹھا[۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

فخذ (ران):

۲ - لغت میں خاء کے کسرہ وسکون کے ساتھ اور اس **فخذ** کا ایک معنی ہے: وہ عضو جو گھٹنا اور کولہے کے درمیان ہے، یہ مونث ہے، اور اس کی جمع **افخاذ** ہے۔

تفخذ الرجل المرأة و فخذها تفخيذا و فاخذها: مرد عورت کی دونوں رانوں کے درمیان یا ان کے اوپر جماع کرنے والے کے بیٹھنے کی طرح بیٹھا اور بسا اوقات مرد اس طرح منی بھی خارج کرتا ہے، اور کہا جاتا ہے: **امرأة فخذاء**، جیسے حمراء: وہ عورت جس کو مرد اپنی دونوں رانوں کے درمیان دبائے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۱]۔

کولہے اور ران کے درمیان ربط یہ ہے کہ دونوں انسان کے پیر کا حصہ ہیں۔

کولہے سے متعلق احکام:

کولہے سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف - نماز میں کولہے پر بیٹھنا:

۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فی الجملہ نماز میں تشہد کے لئے بیٹھنے میں کولہے پر بیٹھنا مستحب ہے، البتہ ان کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ یہ کس تشہد میں مستحب ہے، اور کس نمازی کے لئے مستحب ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ نماز میں ہر بیٹھک میں یہ مستحب ہوگا[۲]۔

شافعیہ و حنابلہ نے کہا: نماز کے آخری تشہد میں یہ مستحب ہے[۳]۔

لیکن حنابلہ کا کہنا ہے: صرف اس نماز میں آخری تشہد میں تورک مستحب ہوگا جس میں دو اصلی تشہد ہوں، جیسے تین رکعات یا چار رکعات والی نماز میں دوسرے تشہد کے لئے بیٹھنا، اس لئے کہ حضرت ابوحمیدؓ نے نبی کریم ﷺ کی نماز کے طریقہ کے بارے میں روایت کی ہے: "**حتى إذا كان في السجدة التي فيها التسليم**

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۵۱، الفواکہ الدوانی ۱/۲۱۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۱۷۲، المغنی ۱/۵۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

أخرج رجليه وجلس على شقه الأيسر متوركا"[1] (یہاں تک کہ جب آپ ﷺ اس سجدہ میں ہوتے جس میں سلام ہے تو اپنے دونوں پیر نکال دیتے اور اپنے بائیں پہلو پر کولہے کے بل بیٹھتے تھے)۔

بہوتی نے کہا: انہوں نے آپ ﷺ کے بیٹھنے کا طریقہ پہلے تشہد میں افتراش (بائیں پیر کو بچھا کر اس پر بیٹھنے) کے ساتھ اور دوسرے میں بایاں کولہا زمین پر رکھ کر بیٹھنے کے ساتھ بیان کیا ہے، یہ دونوں تشہد کے درمیان فرق کا بیان اور اضافہ ہے، اس لئے اس کو اختیار کرنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

ان لوگوں کا کہنا ہے: اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے تشہد میں تورک صرف دونوں تشہد میں فرق کے لئے کیا ہے، اور جس میں ایک ہی تشہد ہے اس میں کوئی اشتباہ نہیں ہے، اس لئے فرق کی ضرورت بھی نہ ہوگی، اس لئے ان کے نزدیک صبح کی نماز، جمعہ کی نماز اور نفل نماز میں تشہد کے لئے تورک مسنون نہ ہوگا[2]۔

اس لئے ان نمازوں میں تشہد کسی پہلے تشہد کے بعد نہیں ہے، اگرچہ اس کے بعد سلام ہے، جب تک کہ اس میں سجدہ سہو نہ ہو۔

اگر ان میں سجدہ سہو کی نوبت آئے تو پھر اس میں تورک کرنے کے بارے میں حنابلہ کی آراء مختلف ہیں۔

ابن قدامہ نے کہا: ابوعبداللہ سے کہا گیا: سجدہ سہو کے تشہد میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا: اس میں تورک کرے گا وہ نماز کا باقی حصہ ہے، یعنی اگر سجدہ سہو چار رکعات والی نماز میں ہو، اس لئے کہ اس نماز کے دوسرے تشہد میں تورک کرے گا اور یہ اس کے تابع ہے۔

قاضی نے کہا: سلام کے بعد سجدہ سہو کے لئے ہر تشہد میں تورک کرے گا، خواہ نماز چار رکعات والی ہو یا دو رکعات والی، اس لئے کہ یہ نماز میں دوسرا تشہد ہے، اور اس کو اس تشہد میں اور اصل نماز کے اندر کے یعنی اصل تشہد میں فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ اثرم نے کہا: میں نے ابوعبداللہ سے کہا: ایک شخص آئے اور امام کے ساتھ ایک رکعات پائے اور چوتھی رکعت میں بیٹھے تو کیا وہ شخص جو اس بیٹھک میں آیا ہے، وہ امام کے ساتھ تورک کرے گا؟ تو انہوں نے کہا: اگر چاہے تو تورک کرے، میں نے کہا: جب وہ کھڑے ہوکر نماز پوری کرے گا تو چوتھی رکعت میں بیٹھے گا تو کیا اس کے لئے تورک کرنا مناسب ہوگا؟ تو انہوں نے کہا: ہاں تورک کرے گا، اس لئے کہ وہی اس کے لئے چوتھی رکعت ہے[1]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مرد وعورت کے درمیان فرق ہوگا، مرد کے لئے افتراش مسنون ہے اور عورت کے لئے تورک مسنون ہے، اس سلسلہ میں پہلے تشہد اور آخری تشہد کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاحات (صلاۃ فقرہ/ ۸۰، جلوس فقرہ/ ۱۳ اور تورک فقرہ/ ۲)۔

ب- کولہے سے پیر کے کاٹنے میں قصاص کا واجب ہونا:

۴- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کولہے کی جڑ سے پیر کے کاٹنے میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ مماثلت ممکن ہے، کیونکہ وہ ایسا زخم ہے جو جوڑ تک پہنچ کر ختم ہوگا، یہ اس وقت ہوگا جبکہ اعضاء وزخموں میں قصاص کے وجوب کے شرائط پورے طور پر پائے جائیں۔

---

(۱) حدیث ابی حمید: "حتی إذا كانت السجدة التي فيها التسليم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۰۵) اور ابن حبان (الإحسان ۵/ ۱۸۳، ۱۸۴ طبع الرسالۃ) نے کی ہے، اور الفاظ ابن حبان کے ہیں۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۳۹-۵۴۱، کشاف القناع ۱/ ۳۶۳۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۴۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۵، فتح القدیر ۱/ ۲۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۲۱، ۳۴۱۔

تفصیل اصطلاح (فخذ فقرہ/۴، جنایۃ علی مادون النفس فقرہ/۴اوراس کے بعد کےفقرات،قصاص فقرہ/ ۳۵،اوراس کے بعد کےفقرات،عظم فقرہ/ ۵)۔

ج-کولہے کی دیت:

۵-اگر پیرکولہے سے کاٹ دیاجائے تواس کی دیت کے بارے میں فقہاء کےدرمیان اختلاف ہے۔

جمہورفقہاء(مالکیہ،حنابلہ،حنفیہ میں سے امام ابو یوسف،ابن ابی لیلی،نخعی اورقتادہ) کا مذہب ہے کہ پیرکی دیت خواہ وہ ٹخنوں کے جوڑ سے کاٹا جائے یا گھٹنوں کے جوڑ سے، یاران(کولہے) کے جوڑ سے کاٹا جائے الگ الگ نہ ہوگی، یہ دیت پچاس اونٹ ہوگی، اس لئے کہ حضرت عمرو بن حزم کی حدیث ہے:"**وفي الرجل الواحدة نصف الدية**"[۱] (ایک پیر میں نصف دیت ہوگی)،اور رجل ایک خاص عضو کا نام ہے جوانگلیوں سے لے کرکولہے تک ہے[۲]۔

نیز اس لئے کہ جس عضو کے لئے کوئی تاوان مقرر نہیں ہے،اگر ایسا عضواس عضو کے ساتھ مل جائے جس کے لئے کوئی تاوان مقرر ہے تو یہ تاوان میں اس عضو کے تابع ہوگا، نیز اس لئے کہ اگرکولہے سے پیرکاٹ دیاجائے تو ایک ہی پیر کاٹا گیا ہوگا، کیونکہ لوگوں کے عرف میں پورا کا پورا ایک ہی پیر کہا جاتا ہے،لہذا کاٹنے والے پر ایک پیرکی دیت سے زیادہ واجب نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ،امام محمد،شافعیہ اورحنابلہ میں سے قاضی کا مذہب ہے کہ دونوں ٹخنوں سے اوپر پنڈلی اورران میں عادل کا فیصلہ اورقدم کی دیت واجب ہوگی،لہذا اگراس کو کولہے سے یا گھٹنے سے کاٹ دے تو اس پر نصف دیت اور زائد کے لئے حکومت عدل (ایک انصاف پسندآدمی کا فیصلہ) واجب ہوگی، اس لئے کہ پیر کا نام ٹخنوں تک ہی ہے،ٹخنوں سے اوپر جوحصہ ہے وہ ان کے تابع نہیں ہے،لہذا اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، جیسا کہ اگرٹخنوں سے قدم کے کاٹنے کے بعداس کوکاٹ دے۔

یہ اختلاف اس صورت میں جاری ہوگا جبکہ گھٹنے سے یا کولہے سے پیرکوایک بار میں کاٹے۔

اگراس کوٹخنوں سے کاٹے پھراس کو گھٹنے سے یا کولہے سے کاٹے تو دوبارہ کاٹے ہوئے حصہ میں بلا اختلاف حکومت عدل واجب ہوگی، اس لئے کہ اس پر پہلے کاٹنے کی وجہ سے پیرکی دیت واجب ہوجائے گی، لہذا دوسرے کاٹنے سے حکومت عدل واجب ہوگی، جیسا کہ اگرعضوتناسل کی سپاری کاٹ دے پھر باقی ماندہ حصہ کو کاٹ دے یا اگر یہ کام دو آدمی کریں[۱]۔ دیکھئے: (دیات فقرہ/ ۴۸)۔

(۱) حدیث عمرو بن حزم:"**في الرجل الواحدة نصف الدية**......" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸-۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۷-۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں نقل کیا ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے اس کوصحیح قرار دیا ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۱۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۷، ۳۵، الإنصاف ۱۰/ ۱۷۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۷، ۳۵، الإنصاف ۱۰/ ۱۷، مغنی المحتاج ۴/ ۶۵، ۶۶۔

وزارت

تعریف:

۱-وزارۃ (کسرہ وفتحہ کے ساتھ) کےمعنی لغت میں ذمہ داری ہے جو وزر سے ماخوذ ہے،جس کامعنی گناہ اور بھاری بوجھ ہے، یا أزر سے ماخوذ ہے، جس کا معنی پیٹھ ہے، یا وزر سے ماخوذ ہے جس کا معنی جائے پناہ اورمضبوط پہاڑ ہے(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اس لئے کہ لفظ وزارۃ اصطلاح میں ان تمام معانی کا جامع ہے، یہ ایک قسم کی حکومت وذمہ داری ہے، اس لئے کہ وزیر حکومتی امور پر معاون، سیاست میں پشت پناہ اورمصائب کے وقت جائے پناہ ہوتا ہے، اوروہ مشیرومددگار اورمعاون ہوتا ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-امارۃ:

۲-اِمارۃ (کسرہ کے ساتھ) اورالإمرۃ: کا معنی حکومت ہے، أمر إمارۃ و إمرۃ:امیر بننا۔

(۱) القاموس المحیط، معجم مقاییس اللغہ، مختار الصحاح، المصباح المنیر، أساس البلاغہ۔

(۲) مفردات الفاظ القرآن للراغب الأصفہانی رص ۸۶۷ طبع دار القلم دمشق، الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۴، الأحکام السلطانیۃ لابی یعلی رص ۲۹ طبع مصطفی البابی الحلبی، تحریر الأحکام فی تدبیر أہل الإسلام لابن جماعہ رص ۷۵۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

امارت تمام امور میں ہوتی ہے، اور یہ صرف امام وخلیفہ کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، ولایت اس کے برخلاف ہے، وہ کبھی عام امور میں ہوتی ہے اور وہ خلافت اور امامت عظمی ہے، اور کبھی خاص امور میں، مثلاً کسی شہر پر حکمرانی یا حکومت کے امور میں کسی خاص عمل میں ہوتی ہے، جیسے فوج کی امارت، صدقات کی امارت اور امیر کے منصب پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، اور یہ امام کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، اسی طرح شریعت یا قاضی کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، یا ان کے علاوہ کی طرف سے بھی حاصل ہوتی ہے، جیسے بااختیار وصیت اوروکالت(۱)۔

وزارت و امارت کے درمیان ربط یہ ہے کہ دونوں ولایت (ذمہ داری) کی ایک قسم ہے۔

اسلام میں وزارت کی تاریخ اوراس کی مشروعیت:

۳-شریعت میں اہل خیر سے مشورہ لینے اور مدد لینے کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ انسان بذات خود ضعیف ہے اور اپنے بھائی سے قوت حاصل کرتا ہے، خلیفہ ایک انسان ہے اور وہ براہ راست ملت کے امور اور امت کے مصالح کی ذمہ داریاں ادانہیں کرسکتا ہے، لہذا اس کو ایسے آدمی کی ضرورت ہوگی جس کا دین وعقل قابل بھروسہ ہو، اور جس سے وہ مدد لے، اس سے مشورہ کرے اور متعلقہ امور میں اس کو شریک کرے اور اپنی بعض ذمہ داریاں اس کو سپرد کرے تا کہ نظم و انتظام میں اور امام کی مدد کرنے میں اس کو شرعی ولایت حاصل ہو سکے(۲)۔

(۱) معجم مقاییس اللغۃ، القاموس المحیط، المصباح المنیر، مختار الصحاح، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) غیاث الأمم للجوینی رص ۱۱۶، ۱۱۷ شائع کردہ الدعوۃ الاسکندریہ، مقدمہ ابن خلدون رص ۲۳۵، تحریر الأحکام فی تدبیر الإسلام رص ۶۷۔

اسلام میں وزارت کا اعلی مقام ہے، اسی وجہ سے طرطوشی نے کہا: آدمیوں کا سب سے اعلی درجہ نبوت پھر خلافت پھر وزارت ہے(۱)، ابن خلدون نے کہا: وزارت، سلطانی کاموں اور شاہی مراتب میں سب سے اہم ہے، اس لئے کہ اس کا لفظ ہی مطلق اعانت پر دلالت کرتا ہے(۲)۔

۴- اس کے مشروع ہونے کی دلیل قرآن کریم میں حضرت موسی علیہ السلام کی زبان سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَجْعَلْ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ أَهْلِيْ، هَارُوْنَ أَخِي، أشْدُدْ بِهِ أَزْرِيْ، وَأَشْرِكْهُ فِيْ أَمْرِيْ"(۳) (اور میرے گھر والوں میں سے میرا ایک معاون مقرر کردیجئے (یعنی) ہارون کو کہ میرے بھائی ہیں میری قوت کو ان کے ذریعہ سے مضبوط کردیجئے اور ان کو میرے (اس) کام میں شریک کردیجئے)، چنانچہ حضرت موسی علیہ السلام نے ایک وزیر بنانے کی درخواست کی جو نظم وانتظام میں ان کا شریک کار ہو، اور اللہ تعالی نے اس کے بعد فرمایا: "قَدْ أُوْتِيْتَ سُؤْلَکَ يَامُوْسٰى"(۴) (تمہاری درخواست منظور کی گئی اے موسی!)، لہذا اللہ تعالی کا ان کی درخواست کو قبول کرنا وزیر بنانے کے جواز کی دلیل ہے۔

دوسری جگہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُوْنَ وَزِيْرًا"(۵) (اور ہم نے ان کے ساتھ ان کے بھائی ہارون کو ان کا معین بنادیا) یعنی مددگار و پشت پناہ بنایا، ماوردی نے کہا: اگر یہ نبوت میں جائز ہے تو امامت میں بدرجہ اولی جائز ہوگا(۶)، طرطوشی نے کہا: اگر سلطان وزراء سے بے نیاز ہوتا تو لوگوں میں اس کے سب سے زیادہ مستحق حضرت کلیم اللہ موسی بن عمران علیہ السلام ہوتے(۱)، ابن خلدون نے کہا: وہ اس سلسلہ میں یا تو اس کی تلوار سے مدد لے گا یا اس کے قلم سے یا رائے یا معلومات سے مدد لے گا(۲)۔

سنت نبوی میں وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت ابوسعید خدریؓ نے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**وزيراي من السماء جبريل و ميكائيل، ومن أهل الأرض أبوبكر و عمر**"(۳) (آسمان میں میرے دو وزیر جبرئیل و میکائیل ہیں، اور زمین والوں میں سے ابوبکر وعمر ہیں)، یہ وزراء بنانے کے جواز میں صریح ہے۔

ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق، إن نسي ذكّره، وإن ذكر أعانه، وإذا أراد الله به غير ذلک جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكّره، وإن ذكر لم يعنه**"(۴) (اگر اللہ تعالی امیر کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے لئے ایک سچا وزیر مقرر کردیتا ہے، اگر وہ کچھ بھول جائے تو وہ اس کا یاد دلاتا ہے، اور اگر اس کو یاد ہو تو اس کی مدد کرتا ہے، اور اگر اللہ تعالی اس کے ساتھ اس کے علاوہ کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے لئے برا

(۱) سراج الملوک للطرطوشی رص ۴۷ المطبعۃ الخیریہ مصر۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون رص ۲۳۶۔

(۳) سورۂ طہ ر ۲۹-۳۲۔

(۴) سورۂ طہ ر ۳۶۔

(۵) سورۂ فرقان ر ۳۵، نیز دیکھئے: تفسیر الطبری ۱۹ر ۱۳۔

(۶) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۲، نیز دیکھئے: الأحکام السلطانیۃ لابی یعلی رص ۲۹۔

(۱) سراج الملوک للطرطوشی رص ۵۷۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون رص ۲۳۵، ۲۳۷۔

(۳) حدیث: "وزيراي من السماء جبريل و ميكائيل......" کی روایت حاکم (۲ر ۲۶۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث عائشہ: "إذا أراد الله بالأمر خيرا جعل له وزير صدق......" کی روایت ابوداؤد (۳ر ۳۴۵ طبع حمص)، نسائی (۷ر ۱۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ابن حبان (الإحسان ۱۰ر ۳۴۶ طبع الرسالہ) نے کی ہے۔

وزیر مقرر کردیتا ہے اگر وہ بھول جائے تو اس کو یاد نہیں دلاتا ہے اور اگر اس کو یاد ہو تو اس کی مدد نہیں کرتا ہے)، ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من ولي منكم عملا، فأراد الله به خيرا جعل له وزيرا صالحا إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه**"(۱) (اگر تم میں سے کسی کو کسی کام پر حاکم مقرر کیا جاتا ہے اور اللہ تعالی اس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے لئے نیک وزیر بناتا ہے، اگر وہ بھول جائے تو اس کو یاد دلاتا ہے اور اگر یاد ہو تو اس کی مدد کرتا ہے) یہ حدیث سیاست کے امور میں بوقت ضرورت وزیر بنانے کے استحباب پر دلالت کرتی ہے۔

رسول اللہ ﷺ عام وخاص امور میں حضرت ابوبکرؓ وحضرت عمرؓ سے مشورہ فرمایا کرتے تھے، آپ ﷺ نے ان دونوں کے حق میں فرمایا: "**لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما**"(۲) (اگر تم دونوں کسی رائے میں متفق ہوجاؤ تو میں اس کے خلاف نہیں کروں گا)۔

اللہ تعالی کے اس ارشاد: "**أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ**"(۳) (اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی) کی تفسیر میں حضرت عکرمہ سے منقول

(۱) حدیث: "من ولي منكم عملا......" کی روایت نسائی (۷/۱۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يشاور......" کی روایت احمد (۴/۲۲۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابن غنم اشعریؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۹/۵۳ طبع القدسی) میں اس کا ذکر کیا ہے اور کہا: اس کی روایت امام احمد نے کی ہے، اس کے سب راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن غنم نے نبی کریم ﷺ سے نہیں سنا ہے، بیہقی نے سنن (۱۰/۱۰۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے اللہ تعالی کے ارشاد: "وشاورهم في الأمر" کے بارے میں روایت کی ہے کہ ابوبکر وعمرؓ نے کہا۔

(۳) سورۂ نساء/۵۹۔

ہے کہ یہ خاص طور پر حضرت ابوبکرؓ وحضرت عمرؓ کی طرف اشارہ ہے(۱)۔

سعید بن المسیب سے منقول ہے: انہوں نے کہا: "**كان أبوبكر من النبي ﷺ مكان الوزير، فكان يشاوره في جميع أموره**"(۲) (حضرت ابوبکرؓ نبی اکرم ﷺ کے وزیر کے درجہ میں تھے، آپ تمام امور میں ان سے مشورہ لیا کرتے تھے)۔

آثار صحابہ میں وہ واقعہ ہے کہ جس وقت مسلمان رسول اللہ ﷺ کے خلیفہ کا انتخاب کرنے کے لئے مدینہ میں سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے تو حضرت ابوبکر صدیقؓ کی تقریر کرنے کے بعد حضرت سعد بن عبادۃ نے کہا: "**صدقت نحن الوزراء وأنتم الأمراء**"(۳) (آپ نے صحیح فرمایا ہم وزراء ہیں اور آپ حضرات امراء ہیں)، حضرت عمرؓ، حضرت ابوبکرؓ کے وزیر تھے، حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ کے وزیر تھے، اسی طرح ہر خلیفہ کے وزراء و مددگار اور رہنمائی کرنے والے ہوا کرتے تھے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ جب نبی مختار مصطفی ﷺ کے ساتھ وزارت جائز ہے تو امامت کے ساتھ بدرجہ اولی جائز ہوگی، اس لئے کہ امت کے امور کی تدبیر وانتظام کی جو ذمہ داری امام کو دی جاتی ہے ان سب کو وہ براہ راست تنہا نائب بنائے اور مدد لئے بغیر انجام نہیں دے سکتا ہے، لہذا امور کی تنفیذ میں اس کے تنہا رہنے کے بجائے تدبیر میں مشارک وزیر کی نیابت زیادہ صحیح ہوگی، تاکہ اس سے مدد لے

(۱) تفسیر الطبری ۵/۱۴۹، تفسیر القرطبی ۵/۲۵۹۔

(۲) اثر سعید بن المسیب "كان أبوبكر من النبي ﷺ مكان الوزير......" کی روایت حاکم (۳/۶۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ذہبی نے کہا: اس میں ایک راوی مجہول ہیں۔

(۳) سعد بن عبادہ کا قول طبری نے اپنی تاریخ (۳/۲۰۳ طبع دار المعارف مصر) میں نقل کیا ہے۔

اوراس میں وہ غلطی سے دور رہے اور خلل سے محفوظ رہے، دوسرے سے مدد لینا عمل کی سلامتی کا ضامن ہوتا ہے [١]۔

امام الحرمین الجوینی نے کہا: یہ ممکن نہیں ہے کہ امام ملک میں مسلمانوں کے اہم امور کو خود انجام دے، کیونکہ اس کے کنارے وسیع ہیں، اور اس کے اطراف پھیلے ہوئے ہیں، اس کے لئے اس سے کوئی چارہ کار نہ ہوگا کہ اس کے احکام میں نائب بنائے اور ان کو توڑنے یا برقرار رکھنے و پختہ بنانے میں خلیفہ بنائے [٢]۔

وزارت کے اقسام:

اسلامی حکومت اور فقہ اسلامی میں وزارت کی دوقسمیں ہیں:

الف-وزارت تفویض۔

ب-وزارت تنفیذ [٣]۔

اول-وزارت تفویض:

وزارت تفویض کی تعریف:

٥-ماوردی نے وزارت تفویض کی تعریف کرتے ہوئے کہا: امام کسی ایسے شخص کو وزیر بنائے اور اس کو اپنی رائے سے امور کو انجام دینے اور اپنے اجتہاد کے مطابق اور کام نافذ کرنے کا اختیار اس کو سپرد کردے [٤]۔

یہ خلافت کے بعد ولایت ومناصب کی اصل ہے، اس لئے کہ وزیر تفویض ان تمام امور کو دیکھتا ہے جن کو خلیفہ دیکھتا ہے، لہذا خلیفہ اصیل ہے، اور وزیر تفویض اس کے قائم مقام ہے۔

وزارت تفویض کی شرائط:

٦-وزیر تفویض کی درج ذیل شرائط ہیں [١]:

الف-اسلام: وزیر کا مسلمان ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اولوالأمر کی اطاعت کا حکم دیا ہے اور وزیر ان ہی میں سے ہے، اور قرآن کریم نے مسلمان ہونے کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" [٢] (اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے اہل اختیار کی) محل استشہاد اللہ تعالی کا ارشاد "منکم" ہے، یعنی مسلمانوں میں سے ہونا اس لئے کہ مطلوب ان احکام شرعیہ میں اطاعت کرنا ہے جو قرآن وسنت میں شرعی نصوص میں وارد ہیں، اور یہ تمام نصوص اسلام کی شرط لگاتی ہیں اور غیر مسلم کو ولایت سے روکتی ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا" [٣] (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)۔

ب-مرد ہونا: وزیر کا مرد ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ" [٤] (مرد عورتوں کے سردھرے ہیں اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے)، مرد کا

(١) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ٢٢، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی الفرا رص ٢٩۔

(٢) غیاث الأمم رص ١٤ ٣۔

(٣) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ٢٢، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ٢٩ تحریر الأحکام رص ٧٧۔

(٤) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ٢٢، نیز دیکھئے: الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ٢٩۔

(١) غیاث الأمم رص ١١٠-١١٣، الأحکام السلطانیۃ رص ٢٢، نیز دیکھئے: تحریر الأحکام رص ٧٧۔

(٢) سورۂ نساء ر ٥٩۔

(٣) سورۂ نساء ر ١٤١۔

(٤) سورۂ نساء ر ٣٤۔

قوام ہونا گھر تک محدود نہیں ہے، بلکہ حکومت میں ولایات عامہ کو شامل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"[١] (وہ قوم ہرگز فلاح نہیں پاسکتی جو اپنے امور کا ذمہ دار کسی عورت کو بنائے)۔

نبی اکرم ﷺ کے عہد میں، خلفاء راشدین کے عہد میں اور ان کے بعد کسی عورت کے لئے ولایت عامہ ثابت نہیں ہے۔

ج-عقل و رشد: وزیر کا عاقل و راشد ہونا ضروری ہے، عقل سے محض احکام شرعیہ کے مکلّف بنانے کے لئے مطلوب حد، یا امور مالیہ میں رشد مراد نہیں ہے، بلکہ کمال عقل شرط ہے، جس میں پختگی، تجربہ، معاملات کے مختلف پہلوؤں کی واقفیت، واقعات، پوشیدہ امور اور حکومت چلانے میں نظر وفکر کی صلاحیت، حکومت کے خلاف خفیہ سازش کو دور کرنے اور پختہ منصوبہ بندی اور دوررس تدابیر پر قدرت ہونا ہے، اس بارے میں ماوردی قاضی کے شرائط کے سلسلہ میں کہتے ہیں: اس میں صرف اس عقل پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا جس سے مکلّف بنانا متعلق ہوتا ہے، یعنی ضروری معلومات کا علم ہونا، بلکہ یہ کہ صحیح تمیز والا، عمدہ سمجھ والا اور سہو وغفلت سے دور ہو، اور اپنی ذکاوت سے مشکل امور کی وضاحت اور الجھے ہوئے معاملات کے فیصلہ تک رسائی حاصل کرسکے[٢]، وزیر تفویض قاضی ہوتا ہے جو فیصلہ کرتا ہے اور معاملات کو نمٹاتا ہے، جیسا کہ آگے آئے گا، قضاۃ، حکام اور والیوں کی مدد کرتا ہے، اور حکومت کے داخلی وخارجی امور کو انجام دیتا ہے۔

رشد کے بارے میں بعض فقہاء کی رائے ہے کہ چالیس سال کی عمر کا ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حَتّٰى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلٰى وَالِدَىَّ"[١] (یہاں تک کہ وہ جب اپنی پوری پختگی کو پہنچ جاتا ہے اور چالیس سال کو پہنچتا ہے تو کہتا ہے کہ اے میرے پروردگار مجھے اس پر مداومت دے کہ تیری نعمتوں کا شکر ادا کرتا رہوں جو تو نے مجھ کو اور میرے والدین کو عطا کی ہیں)۔

اس لئے کہ عقلی پختگی، اور جذباتی پختگی اس عمر میں پوری ہوتی ہے، یہی وہ عمر ہے جس میں انبیاء و رسول منتخب ہوتے ہیں، اور ان کے پاس وحی آتی ہے، راغب اصفہانی نے کہا: جب انسان اس عمر کو پہنچ جاتا ہے تو اس کے طبعی اخلاق قوی ہوجاتے ہیں، اس کے بعد ان کو دور کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے[٢]۔

د-عدالت: جس کا مطلب یہ ہے کہ شرعی احکام کا التزام کرنا اور معاصی وگناہوں کا ارتکاب نہ کرنا، کبائر سے پرہیز کرنا اور صغائر پر اصرار نہ کرنا۔

یہ عدالت، گواہ، قاضی، راوی اور امام میں شرط ہے، اور اس طرح وزیر تفویض میں بھی شرط ہے، عدالت کے بارے میں قرآن کریم اور سنت شریفہ میں بہت سی نصوص ہیں تاکہ آدمی اس مقام میں ہو جس میں اس کی روایت قبول کی جائے[٣]۔

ھ-امانت: وزیر میں یہ شرط ہے کہ وہ جن اموال کی نگرانی کا ذمہ دار ہو وہ ان کی حفاظت میں امین ہو، خواہ یہ حکومت کے عام اموال ہوں یا افراد کے خاص اموال ہوں، لہذا واجب ہے کہ اصحاب حق کے حقوق کو پورا پورا ادا کرے، ان میں خیانت نہ کرے اور جو ہدایا اس کو اس کے منصب کی وجہ سے دیئے جائیں ان کو قبول نہ

(١) حدیث: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/۱۲۶) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

(٢) الأحکام السلطانیۃ للماوردی ر ۶۵۔

(١) سورۂ أحقاف ر ۱۵۔

(٢) مفردات الفاظ القرآن ر ص ۲۷۴۔

(٣) غیاث الأمم للجوینی ر ص ۱۱۴۔

کرے، اس لئے کہ وہ رسوا کرنے والی رشوت ہوجائے گی(۱)۔

و- دین میں اجتہاد و امامت: ماوردی نے اس کی علت بیان کرتے ہوئے کہا ہے: اس لئے کہ آراء کو جاری کرنے والا اور اجتہاد کو نافذ کرنے والا ہے، لہذا اس کا تقاضا ہے کہ اس میں مجتہدین کی صفات موجود ہوں(۲)۔

جوینی نے کہا: جس وزیر کو امور کی تنفیذ کا اختیار ہو، اس کے لئے دین میں امام ہونے کی شرط ہونا ظاہر ہے، اس لئے کہ وہ جن امور کو انجام دیتا ہے، وہ بڑے خطرہ اور دھوکہ وغلط فہمی والے ہیں، اور واقعات وحادثات کی تفصیلات میں امام سے مشورہ لینا، اس کے لئے انتہائی دشوار ہوتا ہے، وہ صرف اصول اور اہم معاملات میں مشورہ لے سکتا ہے، لہذا اگر وہ دین میں امام نہ ہو تو مسلمانوں کے امور میں اس کی غلطی کا اندیشہ ہوگا، جس کی تلافی ناممکن ہوگی، جیسے جان، شرمگاہ اور ان کے حکم میں جو چیزیں ہیں ان سے متعلق معاملات(۳)۔

وزیر تفویض کا عمل اس علم کا متقاضی ہے جو مختلف فیہ امور میں اجتہاد تک پہنچانے والا ہو، اور اجتہاد قرآن وسنت کے حقائق کی معرفت میں عمدہ فہم پر موقوف ہوتا ہے، اور یہ کہ متنازع فیہ مسائل، کتاب وسنت کی طرف لوٹائے جائیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ"(۴) (پھر اگر تم میں باہم اختلاف ہوجائے کسی چیز میں تو اس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹالیا کرو)، اور یہ ذکاوت وذہانت کا بھی متقاضی ہے، تاکہ اس پر معاملات پوشیدہ نہ رہیں، اور ساتھ ہی ساتھ، صحیح رائے کی تطبیق اور رعایا کی سیاست میں درست تدبیر کے لئے پورا تجربہ ومہارت ہو(۱)۔

لیکن یہ شرط نہیں ہے کہ اجتہاد مستقل کے درجہ تک پہنچا ہوا ہو، اس لئے کہ وہ اہم واقعات میں امام سے یا ائمہ دین وحاملین شریعت سے مشورہ کرلے گا، لہذا مطلق مجتہد کے درجہ تک پہنچنا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ وزیر کا رتبہ خواہ کتنا ہی بلند ہو مگر وہ مستقل مجتہدین کے رتبہ کے برابر نہیں ہوتا ہے، مستقل مجتہد صرف امام ہوتا ہے(۲)۔

ز- کفایت: امور کا احاطہ کرنے اور اعمال کی تدبیر میں قوت کا نام ہے، ساتھ ہی ساتھ یہ کہ اس کو کاموں کو صحیح قواعد پر مرتب کرنے اور معاملات کو ان کی اصل میں رکھنے کا پورا تجربہ ہو اور اس لئے زیادہ کفایت والے اور صلاحیت والے کو مقدم کیا جائے گا(۳)۔

ماوردی نے کہا: وہ یہ ہے کہ جنگ وخراج کا جو معاملہ اس کے سپرد کیا جائے ان میں مہارت اور ان کی تفصیلات کی واقفیت کے ساتھ اہل کفایت میں سے ہو، اس لئے کہ وہ کبھی ان کو خود انجام دیتا ہے اور کبھی ان میں نائب بناتا ہے، اور جب تک وہ خود اہل کفایت میں سے نہ ہو، اہل کفایت کو نائب نہیں بنا سکتا ہے، جیسے کہ اگر خود ان میں سے نہ ہو تو خود اس کو انجام دینے پر قادر نہ ہوگا، اس شرط پر وزارت کا مدار ہے اور اس سے سیاست کی تنظیم ہوسکتی ہے(۴)۔

ح- دوسری شرائط:

۷- وزیر تفویض میں چند دوسری شرائط بھی ہیں، جیسے حواس واعضاء کا صحیح سالم ہونا، یہ امور کی تدبیر پر قدرت وکفایت کا ایک حصہ ہے، اس میں بہادری، دلیری اور شجاعت کا ہونا بھی شرط ہے، جو حکومت

(۱) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ رص ۲۱ طبع مکتبۃ انصار السنۃ المحمدیہ قاہرہ۔
(۲) الأحکام السلطانیۃ للماوردی ر ۲۲۔
(۳) غیاث الأمم للجوینی رص ۱۱۳۔
(۴) سورۂ نساء ر ۵۹۔

(۱) أحکام القرآن لابن العربی ۴ر ۱۶۳۰، غیاث الأمم رص ۱۱۰۔
(۲) غیاث الأمم رص ۱۱۳۔
(۳) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ ر ۱۸۔
(۴) الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۲۹۔

کے امور کی حفاظت، افراد کے امن، ملک کی حفاظت اور دشمن سے جہاد کرنے کا ذریعہ ہے[1]۔

اور یہ کہ وہ اہل صدق و امانت، اہل عفت و دیانت، اہل ذکاوت و ذہانت میں سے ہو، معاملات میں بصیرت والا ہو اور خواہشات سے نیز اپنے اور لوگوں کے درمیان بغض وکینہ، عداوت و دشمنی سے پاک ہو[2]۔

تجارت میں مشغول نہ ہو، تاکہ قوم وحکومت کے کاموں کے تعلق سے اپنے منصب کے لئے فارغ رہے، رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ما عدل وال اتجر في رعيته**"[3] (جو حاکم تجارت کرے گا وہ اپنی رعایا کے بارے میں انصاف نہیں کر سکے گا)۔

ابن جماعہ نے وزیر میں ان شرائط کو شروط لازم قرار دینے کا سبب بیان کرتے ہوئے کہا: اس لئے کہ وہ حکومت کے بوجھ اٹھانے والا ہے، لہذا اس کے بوجھ کا اٹھانا، اس کے احوال کی اصلاح کرنا، اس کے خلل کو دور کرنا، اس کے اقوال کو ممتاز کرنا، اور اس کے اعمال کے لئے اہل کفایت کا انتخاب کرنا، ان کے حالات کی نگرانی کرنا، ان کے اعمال کے حال کی تحقیق کرنا، ان کو عدل اور امانت کے لزوم کا حکم دینا اور ظلم وخیانت کے انجام سے ان کو ڈرانا اس پر لازم ہے، لہذا جو اپنی ذمہ داری اچھی طرح پوری کرے گا اس کے اکرام واعزاز میں اضافہ کرے گا، اور جو بدمعاشی کرے گا اس کو علاحدہ کردے گا اور اس

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی ر ص ۶، ۲۳۔

(۲) تحریر الأحکام لابن جماعۃ ر ص ۷۸۔

(۳) حدیث: "ما عدل وال اتجر......" کی روایت احمد بن منیع نے اپنی مسند میں کی ہے، جیسا کہ المطالب العالیۃ (۱۰ر ۱۱۰ طبع دار العاصمۃ) میں ہے، بوصیری نے مختصر اتحاف المہرۃ (۶ر ۴۹۴ طبع دار الکتب العلمیہ) میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

کی توہین کرے گا، اور جو غفلت کی وجہ سے کوتاہی کرے گا اس کو معلوم کرادے گا، جو بھول کر یا غلطی سے کوتاہی کرے گا اس کو بیدار کرے گا اور اس کا عذر قبول کرے گا، مالی معاملات واقسام اور ان کا حساب ان کی تحصیل اور اس کے اسباب کو آسان بنانے کی طرف متوجہ کرنا اس پر لازم ہے[1]۔

وزارت تفویض کے منعقد ہونے اور اس کو سپرد کرنے کے الفاظ:

۸ - وزیر بنانے والے خلیفہ کی طلب کے بغیر وزیر کی تعیین مکمل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وزارت ایک ایسی ذمہ داری ہے جو معاملہ کی محتاج ہے، اور معاملات اکثر صریح قول کے بغیر صحیح نہیں ہوتے ہیں، وزارت تفویض کی اہمیت وعظمت کے پیش نظر اس میں محض اجازت کافی نہیں ہے، بلکہ معین معاملہ کا ہونا ضروری ہے جو خلیفہ کی طرف سے مکلّف بنائے جانے والے کے لئے صادر ہو۔

وزارت کی سپردگی ان الفاظ سے مکمل ہوگی جن سے اس کا مقصود اور دوسری ذمہ داریوں سے اس کا ممتاز ہونا معلوم ہو، اس لئے کہ وزارت کی ولایت وذمہ داری ان عظیم اور بنیادی معاملات میں سے ہے، جن کی عظمت اور دوررس اثرات ہوتے ہیں، مثلاً اس سے کہے: **ولیتک الوزارۃ** (میں نے تجھ کو وزارت سپرد کیا)، **ولیتک وزارتی فیما إلي** (میں نے تم کو اپنی ذمہ داریوں میں اپنی وزارت سپرد کیا)، **استوزرتک** (میں نے تم کو وزیر بنایا)۔

اگر خلیفہ کسی شخص کو حکومت کے کسی کام کی اجازت دے دے تو حکماً وزارت کا انعقاد وسپردگی نہیں ہوگی، اگرچہ عرف میں والیان اس کو نافذ قرار دیں، یہاں تک کہ خلیفہ کسی لفظ کے ذریعہ وزارت اس کو

(۱) تحریر الأحکام لابن جماعہ ر ۷۶، نیز دیکھئے: مقدمہ ابن خلدون ر ص ۱۹۳، ۲۳۶ طبع إحیاء التراث العربی، بیروت۔

سپرد کردے(۱)، لیکن ابویعلی نے کہا: مذہب کا تقاضا ہے کہ یہ تقرری صحیح ہو، اس کی بنیاد کتابت کے ذریعہ طلاق واقع کرنے پر ہے(۲)۔

۹- انعقاد وتقلید میں دو امور شرط ہیں:

الف- معاملات میں عام فیصلہ کرنا اس کے سپرد کرے۔

ب- اس سے اعمال کی انجام دہی اور نیابت کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ یہ ایک عقد ومعاملہ ہے، اور عقد محض اجازت دینے سے منعقد نہیں ہوتا ہے، نہ احتمال والے لفظ سے منعقد ہوتا ہے، لہذا اگر عام نظر کی تعین پر اکتفاء کرے تو یہ ولی عہد بنانا ہوگا، اور وزارت منعقد نہ ہوگی، اور اگر نیابت پر اکتفاء کرے تو عموم وخصوص، تنفیذ وتفویض اور کس میں نائب بنانا ہے یہ امر مبہم ہوگا، لہذا وزارت تفویض منعقد نہ ہوگی، بلکہ دونوں امور کو جمع کرنا ضروری ہے، بایں طور پر کہے: میں نے اپنی ذمہ داریوں میں تم کو اپنا نائب بنایا، تو وزارت تفویض منعقد ہوجائے گی(۳)۔

وزارت کے انعقاد وسپردگی کے لئے کچھ دوسرے الفاظ بھی آتے ہیں، اگر خلیفہ کسی شخص سے کہے: تم میری طرف سے میری ذمہ داریوں میں نیابت کرو، تو ہوسکتا ہے کہ وزارت منعقد ہوجائے، اس لئے کہ خلیفہ نے اس کے لئے عام نظر اور نیابت دونوں کو جمع کردیا ہے، اور ہوسکتا ہے کہ وزارت منعقد نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسی اجازت ہے کہ جس میں ضرورت ہے کہ اس سے قبل باقاعدہ معاملہ ہو اور معاملات کے احکام میں اجازت سے معاملات صحیح منعقد نہیں ہوتے(۴)۔

اگر کہے: میں نے تم کو اپنی ذمہ داریوں میں نائب بنایا تو اس سے وزارت منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے محض اجازت کے بجائے معاملات کے الفاظ کا استعمال کیا ہے، اگر کہے: تم میرے ذمہ داریوں کو دیکھا کرو، تو وزارت منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ احتمال ہے کہ دیکھنے سے مراد حالات کا جائزہ لینا ہو یا اس کی تنفیذ کو یا اس کی انجام دہی کو دیکھنا ہو اور احتمال والے لفظ سے معاملہ منعقد نہیں ہوتا ہے، یہاں تک کہ ایسا لفظ ملائے جو احتمال کو دور کردے(۱)۔

اگر کہے: میں نے تم کو اپنی وزارت سپرد کی، تو ہوسکتا ہے کہ اس سے یہ وزارت منعقد ہوجائے، اس لئے کہ اس میں تفویض کا ذکر اس کو وزارت تنفیذ سے الگ کردے گا اور ہوسکتا ہے کہ منعقد نہ ہو، اس لئے کہ تفویض اس وزارت کے احکام میں سے ہے، لہذا ایسے معاملہ کی ضرورت ہوگی جس سے وہ نافذ ہو اور اول راجح ہے(۲)۔

اگر کہے: میں نے تم کو اپنی وزارت سپرد کی، یا تجھ کو ہم نے وزارت سپرد کی، تو اس قول سے وزارت تفویض نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس کی وضاحت کردے، جس سے وہ تفویض کا مستحق ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے نبی موسی علیہ السلام کی طرف سے نقل کرتے ہوئے کہا: "وَأجْعَلُ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ أَهْلِيْ، هَارُوْنَ أَخِي، أشْدُدْ بِهِ أَزْرِيْ، وَأَشْرُكْهُ فِيْ أَمْرِيْ"(۳) (اور میرے گھر والوں میں سے میرا ایک معاون مقرر کردیجئے (یعنی) ہارون کو کہ میرے بھائی ہیں، میری قوت کو ان کے ذریعہ سے مضبوط کردیجئے اور ان کو میرے (اس) کام میں شریک کردیجئے)، صرف وزارت کے لفظ پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ان کے ذریعہ قوت پہنچانے اور ان کے معاملہ میں ان کو شریک کرنے کو بھی ذکر کیا(۴)۔

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۳، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۲۹۔
(۲) الأحکام السلطانیۃ لابی یعلی رص ۲۹۔
(۳) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۳، الأحکام السلطانیۃ لابی یعلی رص ۳۹۔
(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۳، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۲۹۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) سورۂ طہ ر ۲۹-۳۲۔
(۴) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۴، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۳۰۔

وزارت تفویض میں اختیار کا عام ہونا:

۱۰-امام وزیر تفویض کو اس سے متعلق تمام امور کو انجام دینے کا اختیار سپرد کرے گا، تا کہ وہ ان کو اپنی رائے سے انجام دے اور اپنے اجتہاد سے ان کو نافذ کرے، اور اس کے لئے ولایت عامہ ثابت ہوگی اور اس کو حق ہوگا کہ متعلقہ امور کو خود انجام دے یا حکام و نائبین اور وزراء تنفیذ مقرر کرے۔

اسی وجہ سے وزیر تفویض تمام عام ذمہ داریوں میں مستقل ہوتا ہے، جیسے قضاۃ و حکام اور ذیلی ذمہ داروں کی تعیین، فوج تیار کرنا، مالیات کے خرچ کا نظام، لشکر بھیجنا، اہلیت کی بنیاد پر وظیفہ مقرر کرنا، حل وعقد کے نفاذ میں امام کی نیابت کرنا، خلیفہ کے رازوں کی حفاظت کے لئے خط و کتابت کی نگرانی کرنا، حکومت اور حکم سے متعلق تمام امور کو انجام دینا، اسی لئے اس کے عمومی اختیارات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کو سلطان کہہ دیا جاتا ہے[۱]۔

جو کام امام کی طرف سے صحیح ہوگا، وہ وزیر تفویض کی طرف سے بھی صحیح ہوگا، البتہ تین امور مستثنیٰ ہیں:

الف- ولی عہد بنانا، امام کو حق ہے کہ جس کو مناسب سمجھے ولی عہد بنائے، وزیر کو یہ حق نہیں ہے۔

ب-امام کو حق ہے کہ امت کے سامنے امامت سے استعفاء دے، وزیر کو یہ حق نہیں ہے، لیکن اس کو حق ہے کہ جس نے اس کو وزیر بنایا ہے یعنی امام اس کے سامنے استعفاء پیش کرے۔

ج-امام کو حق ہے کہ وزیر کے مقرر کردہ شخص کو معزول کردے اور وزیر کو حق نہیں ہے کہ وہ امام کے مقرر کردہ شخص کو معزول کرے[۲]۔

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۳، مقدمہ ابن خلدون رص ۲۳۸۔

(۲) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۷، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۳۰۔

وزراء تفویض کا متعدد ہونا:

۱۱-وزیر تفویض کے کام عام اور پھیلے ہوئے ہوتے ہیں، اس لئے خلیفہ کے لئے جائز نہ ہوگا کہ ایک ساتھ دو وزیر تفویض مقرر کرے، جیسے دو امام مقرر کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بسا اوقات معاملات کو حل کرنے میں اور کسی عہدہ کی سپردگی و علاحدگی میں دونوں کے درمیان اختلاف ہوسکتا ہے[۱]۔

اگر خلیفہ دو وزیر تفویض مقرر کردے تو اس کی طرف سے ان کو مقرر کرنے کا حال تین اقسام سے خالی نہ ہوگا:

الف-ان دونوں میں سے ہر ایک کو عام اختیار سپرد کرے گا، تو یہ صحیح نہ ہوگا، اور ان دونوں کو مقرر کرنے کے بارے میں غور کیا جائے گا، اگر ایک ہی وقت میں ہو تو ان دونوں کی تقرری ایک ساتھ باطل ہوجائے گی اور اگر ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے قبل ہو تو پہلے والے کی تقرری صحیح ہوگی، اور بعد والے کی تقرری باطل ہوجائے گی۔

تقرری کے فساد نیز معزول کرنے کے درمیان فرق یہ ہے کہ تقرری کا فاسد ہونا ماقبل کے فیصلہ کے نفاذ سے مانع ہوگا جبکہ معزول کرنا ماقبل کے فیصلہ کے نفاذ سے مانع نہیں ہوتا ہے۔

ب-نظر و فیصلہ میں دونوں کو ایک اجتماعی طور پر شریک بنائے (کہ دونوں مل کر کام کریں) ان دونوں میں سے کسی کو مستقل اختیار نہ دے کہ وہ تنہا کام کرے تو یہ صحیح ہوگا، اور وزارت دونوں کے درمیان ہوگی، ان میں سے کسی ایک کے لئے نہ ہوگی، جس پر دونوں کی رائے متفق ہوگی اس کو نافذ کرنے کا اختیار دونوں کو ہوگا، اور جس میں دونوں کے درمیان اختلاف ہوگا، اس کو نافذ کرنے کا اختیار ان دونوں کو نہ ہوگا، بلکہ وہ خلیفہ کی رائے پر موقوف ہوگا، اور ان دونوں

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۷، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۳۲۔

وزراء کے اختیار سے باہر ہوگا، یہ وزارت دو طریقہ سے مطلق وزارت تفویض سے کمتر ہوگی:

جس پر دونوں کا اتفاق ہوگا اس کو دونوں مل کر نافذ کر سکتے ہیں، اور جس میں اختلاف ہوگا اس سے ان کا اختیار ختم ہوجائے گا۔

اگر اختلاف کے بعد پھر دونوں متفق ہوجائیں تو دیکھا جائے گا:

پہلے ان دونوں کا اختلاف جس رائے میں ہو، بعد میں دونوں اس کے صحیح ہونے پر متفق ہوجائیں، تو یہ ان کے اختیار میں داخل ہوجائے گا، اور دونوں کی طرف سے اس کو نافذ کرنا صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ گذشتہ اختلاف، اتفاق کے جائز ہونے سے مانع نہ ہوگا۔

اگر دونوں مختلف فیہ رائے پر باقی رہیں اور پھر ایک دوسرے ساتھی کی محض موافقت کی خاطر ساتھ دے تو وہ ان کے اختیار سے خارج ہی رہے گا، اس لئے کہ وزیر جس رائے کو درست نہیں سمجھتا ہے، اس کو اس کی طرف سے نافذ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ج- اختیار و فیصلہ میں دونوں کو شریک نہ کرے، بلکہ ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ اختیار دے جس میں دوسرے کو اختیار نہ ہو تو یہ دو صورتوں میں سے کسی ایک پر ہوگا:

یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو کسی عمل کے ساتھ خاص کرے گا جس میں اس کو اختیار عام ہوگا اگرچہ عمل خاص ہوگا، مثلاً ان دونوں میں سے ایک کو مشرق کے علاقہ کی وزارت پر متعین کرے اور دوسرے کو مغرب کے علاقہ کی وزارت پر متعین کرے۔

یا ان دونوں میں سے ہر ایک کو ایسے اختیار کے ساتھ خاص کرے جس میں عمل تو عام ہوگا لیکن اختیار خاص ہوگا، مثلاً ان دونوں میں سے ایک کو جنگ کا وزیر بنائے اور دوسرے کو خراج پر وزیر بنائے، تو ان دونوں صورتوں میں تقرری صحیح ہوگی، البتہ یہ دونوں وزیر تفویض نہ ہوں گے، بلکہ دو مختلف کاموں پر والی و حاکم ہوں گے، اس لئے کہ وزارت تفویض میں تمام امور پر عام اختیار ہونا شرط ہے، اور یہاں صرف جنگی امور یا مالی امور پر اس کے انحصار کی وجہ سے نظر و اختیار کا عموم نہیں پایا گیا ہے اور ان حالات میں دونوں وزراء کا حکم صرف اس امر میں نافذ ہوگا جو اس کے ساتھ خاص ہے اور ان میں سے ہر ایک اپنے مخصوص عمل پر انحصار کرے گا، دوسرے کے عمل و اختیار میں مداخلت کا حق اس کو نہ ہوگا (۱)۔

اگر خلیفہ صوبوں کا انتظام ان کے ولاۃ و حکام کو سپرد کرے اور ان صوبوں میں کام کرنے والوں کی نگرانی اور دیکھ ریکھ کا اختیار ان کو دے دے تو ہر صوبہ کے مالک و حاکم کے لئے وزیر بنانا جائز ہوگا، اور وزارت کا اعتبار کرنے اور اختیارات میں اس والی کے وزیر کا تعلق اس والی کے ساتھ وہی ہوگا جو خلیفہ کے وزیر کا تعلق خلیفہ کے ساتھ ہوتا ہے (۲)۔

امام اور وزیر تفویض کے درمیان تعلق:

۱۲- وزیر تفویض شریعت کی تطبیق، احکام کی تنفیذ اور عامۃ الناس کی سیاست میں امام کے قائم مقام ہوگا، اس کے اختیارات اسلامی مملکت میں امام کے اختیارات کے عام ہونے کی طرح عام ہوں گے، لیکن اس کو استقلال کا درجہ حاصل نہ ہوگا، لہذا اس پر واجب ہوگا کہ وہ اہم معاملات میں امام سے رجوع کرے اور کسی معاملہ میں اس کو اشکال ہو تو امام سے مشورہ کرے، یا ائمہ دین و حاملین شریعت میں جو اس لائق ہوں ان سے رجوع کرے، کیونکہ خلیفہ اصل ہے اور وہ ہی اولین ذمہ دار ہے، اس کو تمام امور خود انجام دینے کا اختیار ہے، وزیر تو اس میں اس کی طرف سے نیابت کرے گا، لہذا وزیر نائب

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۸، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۳۲-۳۳۔

(۲) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۸، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۳۳۔

ہوگا(۱)۔

اسی وجہ سے وزیر کے عمل میں دو امور کی قید ہے:

اول: یہ وزیر کے ساتھ خاص ہے اور وہ یہ کہ وزیر پر واجب ہے کہ جو انتظام کرے اور جو بھی کرے، کسی کو حاکم بنائے کسی کام کے لئے کسی کو متعین کرے، یا کوئی ذمہ داری دے تو امام کو اطلاع کرے تاکہ وہ امام کی طرح مستقل وخود مختار نہ ہوجائے۔

دوم: یہ امام کے ساتھ خاص ہے، اور وہ یہ ہے کہ وزیر کے افعال کا اور معاملات سے متعلق اس کے نظم وانتظام کا جائزہ لیتا رہے، تاکہ جو صحیح و درست ہو اس کو برقرار رکھے اور جو اس کے خلاف ہو، اس کا تدارک کرسکے، اس لئے کہ امت کی تدبیر دراصل اسی کے حوالہ ہے، اور اسی کے اجتہاد پر محمول ہے(۲)۔

وزیر تفویض کے معاونین و مددگار:

۱۳ - جس طرح امام تنہا حکومت کی ذمہ داریوں کو ادا نہیں کرسکتا ہے، لہذا وزراء سے مدد لیتا ہے، اسی طرح وزیر تفویض حکومت کے چلانے اور امت کے مصالح وملت کے امور کے انجام دینے میں بڑی ذمہ داری کے تحمل سے عاجز ہوتا ہے، اس لئے اس کی ذمہ داری ہے کہ تنفیذ کے وزراء، فوج کے امراء، لشکر کے قائدین، مالیات اور حساب کتاب کی ذمہ داری، خراج وصدقات کے وصول کنندگان کی حیثیت سے نیک و باصلاحیت نیز مضبوط مددگاروں کا انتخاب کرے اور وہ ایسے لوگ ہوں کہ جن کے دین وصلاح پر بھروسہ ہو اور قیادت والے مناصب کی ذمہ داری لینے پر اور جو بڑے بڑے اعمال ان کے سپرد کئے جائیں ان کی ادائیگی پر، ان کے تجربہ وصلاحیت پر اس کو اعتماد ہو وہ ایسے لوگوں کو اپنی طرف سے نائب بنائے گا اور معاملات میں ان سے کام لے گا(۱)۔

۱۴ - یہ ضروری ہے کہ معاونین اور مددگاروں میں وہ تمام شرعی صفات پوری طرح موجود ہوں، جن کی رعایت امت کے امور کی ذمہ داری لینے والے اشخاص کے انتخاب میں کی جاتی ہے، اور اس کے ساتھ وہ مزید بہتر وافضل شخص کی تلاش کرتا رہے گا، جس میں تمام لازمی شرائط پوری طرح موجود ہوں اور اس میں عدالت کا وصف موجود ہو، اور اس کے ذریعہ مصلحت کی حفاظت کی جاسکے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ"(۲) (کیونکہ اچھا نوکر وہی ہے جو قوت دار ہو امانت دار ہو)، اس آیت میں امانت وقوت کی شرط لگائی گئی ہے، قوت سے مراد یہ ہے کہ حکومت کے اعمال میں سے جو عمل اس کو سپرد کیا جائے اس کی انجام دہی پر قدرت ہو(۳)، علامہ ابن تیمیہ نے کہا: لوگوں کے درمیان فیصلہ میں قوت سے مراد اس عدل وانصاف کا علم ہے جس پر کتاب وسنت دلالت کرتی ہے، اور احکام کو نافذ کرنے پر قدرت ہے، اور امانت سے مراد، اللہ تعالی کا خوف ہے اور یہ اس کی آیات سے معمولی قیمت نہ وصول کرے اور انسانوں کا خوف چھوڑ دے(۴)۔

رسول اللہ ﷺ نے حکام کی رہنمائی ان اصول کی طرف کی ہے، جن کی رعایت حکام و کارکنوں کو مقرر کرنے میں کی جائے گی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من استعمل رجلا من عصابة، وفيهم من هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله، وخان المؤمنين**"(۵) (جو شخص کسی جماعت میں کسی

(۱) غیاث الأمم للجوینی رص ۱۱۳۔

(۲) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۴، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۳۰۔

(۱) غیاث الأمم رص ۲۱۴۔

(۲) سورۂ قصص ر ۲۶۔

(۳) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ رص ۱۶۔

(۴) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ رص ۱۷۔

(۵) حدیث: "**من استعمل رجلا من عصابة.....**" کی روایت حاکم (۴/۹۲

شخص کو عامل بنائے حالانکہ ان میں اس سے زیادہ اللہ تعالی کو راضی کرنے والا موجود ہو تو وہ اللہ تعالی اور اس کے رسول علیہ کے ساتھ خیانت کرے گا، اور مسلمانوں کے ساتھ بھی خیانت کرے گا)۔

۱۵- وزیر تفویض پر واجب ہے کہ معاونین و مددگاروں کے اعمال کا جائزہ لیتا رہے، اور ان کے حالات کی تفتیش کرتا رہے، تا کہ سب امت کی سیاست اور ملت کی حفاظت میں مستعد رہیں، اس کو چھوڑ کر اپنے خاص کاموں میں مشغول نہ ہو حتی کہ عبادت میں بھی نہیں، اس لئے کہ کبھی امین بھی خیانت کرنے لگتا ہے اور خیر خواہ بھی دھوکہ دینے لگتا ہے، یہ اس پر دین اور منصب و وزارت کی رو سے فرض ہے، اور یہ حقوق سیاست میں سے ہے جن کا وہ رکھوالا بنایا گیا ہے (۱)۔

رسول اللہ علیہ نے فرمایا: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" (۲) (تم میں سے ہر شخص نگراں ہے ہر ایک سے اس کی ذمہ داری اور رعیت کا سوال کیا جائے گا)۔

دوم: وزارت تنفیذ:

۱۶- وزارت تنفیذ حکم کے اعتبار سے، وزارت تفویض سے کم درجہ ہے، اس کے شرائط کم ہیں، اس لئے کہ اس میں اختیار امام کی رائے و تدبیر تک محدود ہے، یہ وزیر امام اور رعایا و حکام کے درمیان واسطہ ہوتا ہے، امام جو حکم دے اس کی طرف سے پہنچائے گا، اور جو حکم دے گا اس کی طرف سے نافذ کرے گا، اور جو فیصلہ کرے گا اس کی طرف سے جاری کرے گا، حکام کی تقرری اور فوج کی تیاری کی خبر دے گا، جو اہم معاملہ اور جدید تکلیف دہ حادثہ پیش آئے گا اس کو امام کے سامنے پیش کرے گا، تا کہ اس کے بارے میں اس کو جو حکم دیا جائے اس پر عمل کرے، چنانچہ وہ امور کی تنفیذ میں معین و مددگار ہوتا ہے، ان کی بابت اور ذمہ دار نہیں ہوتا، اگر اس کو رائے میں شریک کیا جائے تو وزارت کے نام کے ساتھ خاص ہوگا، اور اگر اس میں شریک نہ کیا جائے تو واسطہ وسفارت کا نام زیادہ مناسب ہوگا، اس وزارت میں تقرری کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس میں محض اجازت کی رعایت کی جائے گی، اس کا اہل ہونے کے لئے نہ آزاد ہونا معتبر ہے اور نہ علم معتبر ہے، اس لئے کہ اس کو کسی ذمہ داری و سپردگی کے ساتھ انفرادیت و استقلالیت حاصل نہیں ہوتی کہ اس میں آزاد ہونے کا اعتبار کیا جائے اور نہ اس کو کسی فیصلہ کا حق ہوتا ہے کہ اس میں علم کا اعتبار کیا جائے، اس کا اختیار تو بس دو امور تک محدود رہتا ہے، اول: خلیفہ تک امور کو پہنچانا، دوم: خلیفہ کی طرف سے امور پہنچانا (۱)۔

وزارت تنفیذ کی شرائط:

۱۷- وزیر تنفیذ میں عام شرائط کا ہونا ضروری ہے، یعنی بلوغ، عقل، رشد، عدالت اور جس کام کا مکلّف بنایا جائے اس کا اہل ہونا، اس میں اجتہاد شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ محض امام یا وزیر تفویض کے احکام کو نافذ کرنے والا اور ان کو پہنچانے والا ہے۔

وزیر تنفیذ میں کچھ خاص شرائط ہیں، جن کا تعلق اس کے عمل سے ہے، اور وہ درج ذیل ہیں:

الف- ثقہ: وزیر تنفیذ میں اس کا قابل بھروسہ ہونا شرط ہے، اس طرح کہ اس کی روایت قبول کی جا سکے، اس لئے کہ اس کا بنیادی

= طبع الکتاب العربی) نے کی ہے، اور منذری نے الترغیب (۱۱۸/۳ طبع دار ابن کثیر) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے)۔

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۱۶۔

(۲) حدیث: "كلكم راع، وكلكم مسؤل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۷۸/۵) نے کی ہے۔

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۲۵-۲۶۔

عنصر، امام کے احکام کی خبریں فوج و رعایا کو پہنچانا ہے، یہ تقوی وعمدہ اخلاق کا متقاضی ہے[۱]۔

ب-امانت: جس چیز میں اس پر بھروسہ کیا گیا ہے اس میں خیانت نہ کرے، اور جس میں اس کو خیر خواہ سمجھا گیا ہے، اس میں دھوکہ نہ دے۔

ج-سچا ہونا: تاکہ جو پیغام پہنچائے اس کے بارے میں اس کی خبر پر بھروسہ کیا جائے، اور جس کام سے منع کرے اس میں اس کے قول پر عمل کیا جائے۔

د-قلت طمع: تاکہ جس کام کی ذمہ داری اس کو دی گئی ہے اس میں رشوت نہ لے اور دھوکہ نہ کھائے کہ اپنے عمل میں سستی و کوتاہی کا معاملہ کرے۔

ھ-مصالحت اور بغض وعداوت کا نہ ہونا: تاکہ اپنے اور لوگوں کے درمیان بغض و عداوت اور کینہ سے محفوظ رہے، اس لئے کہ عداوت ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کرنے سے روکتی ہے اور آپس میں محبت والفت سے مانع ہوتی ہے۔

و-یادداشت وعدم نسیان: خلیفہ تک جو خبر پہنچائے یا خلیفہ کی طرف سے جو پیغام پہنچائے اس کو بہت زیادہ یاد رکھنے والا ہو، اس لئے کہ وہ ان سب کے حق میں اور اس کے خلاف گواہ ہوتا ہے۔

ز-ذکاوت وذہانت اور عقل مندی: اس لئے کہ وہ خبریں، ذمہ داریاں اور اعمال کو نقل کرتا ہے، لہذا ضرورت ہوگی کہ ان کے معانی و مطالب کو سمجھے تاکہ ان کو نقل کرے اور اس کے ساتھ غفلت و ذہول کا معاملہ نہ کیا جائے اور نہ معاملات میں کوئی تلبیس کی جائے کہ وہ اس پر مشتبہ ہوجائیں اور نہ کوئی ملمع سازی کی جاسکے کہ کوئی التباس ہو، اس لئے کہ معاملات کے اشتباہ کے ساتھ عزم صحیح نہیں ہوسکتا اور نہ ہوگا، ان کے التباس کے ساتھ دور اندیشی نہیں ہوسکتی ہے، اور جو آدمی ذہین نہ ہوگا اس میں اس کی خطا کا اندیشہ ہوگا۔

ح-راہ راست سے ہٹا ہوا نہ ہو: اس لئے کہ نفسانی خواہش اس کو حق کے بجائے باطل کی طرف لے جائے گی، اور حق پرست و باطل پرست اس کے لئے مشتبہ ہوجائیں گے کیونکہ نفسانی خواہش عقل کو دھوکہ دینے اور اس کو صحیح راستہ سے بھٹکانے کا کام کرتی ہے، اسی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**حبک الشيء یعمي، ویصم**"[۱] (کسی شئی سے تیری محبت اندھا و بہرا بنادیتی ہے)۔

ط-مہارت وواقفیت اور تجربہ: یہ شرط اس وقت ہوگی جب وزیر تنفیذ سے مشورہ لیا جائے، اس لئے کہ اس صورت میں وہ تجربہ و مہارت کا محتاج ہوگا جو اس کے صحیح رائے اور درست تدبیر تک پہنچائے، اس لئے کہ تجربات سے امور کے انجام کی معرفت حاصل ہوتی ہے، اور اگر اس رائے میں شریک نہ کیا جائے تو اس وصف کی ضرورت نہ ہوگی، اگرچہ وہ اس کو کثرت مشق سے حاصل کرلے۔

ی-مرد ہونا: وزیر تنفیذ کے لئے مرد ہونا شرط ہے، وزارت تنفیذ کی ذمہ دار کوئی عورت نہیں ہوسکتی ہے اگرچہ اس کی خبر قابل قبول ہے، اس لئے کہ وزارت ایسی ذمہ داریوں کا نام ہے جن کو عورتوں سے الگ رکھا گیا ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لن یفلح قوم ولوا أمرھم امرأۃ**"[۲] (وہ قوم ہرگز فلاح نہیں پاسکتی ہے جو اپنے امور کا ذمہ دار کسی عورت کو بنائے)، نیز اس لئے کہ اس

(۱) غیاث الأمم ص ۱۱۴، الأحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۲۶، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی ص ۳۱، تحریر الأحکام ص ۷۸۔

(۱) حدیث: "حبک الشيء یعمي ویصم" کی روایت احمد (۵/ ۱۹۴ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۵/ ۳۴۶-۳۴۷ طبع حمص) نے حضرت ابودرداءؓ سے کی ہے، عراقی نے المغنی بہامش الإحیاء (۳/ ۳۲ طبع المعرفہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لن یفلح قوم ......" کی تخریج فقرہ ۶ میں گذرچکی۔

میں رائے کی طلب اور عزم کا ثبات ہے، جس میں عورتیں کمزور ہوتی ہیں، اور وزارت تنفیذ میں معاملات کی انجام دہی کے لئے باہر نکلنا ہوگا جوان کے لئے ممنوع ہے (۱)۔

ک- اسلام: یہ مختلف فیہ شرط ہے، ماوردی اور ابو یعلی نے وزارت تنفیذ میں ذمی کو مقرر کرنے کی اجازت دی ہے، وزارت تفویض میں نہیں دی ہے، انہوں نے کہا: اس وزیر کا ذمی ہونا جائز ہے، اگرچہ وزیر تفویض کا ذمی ہونا جائز نہیں ہے (۲)، اس لئے کہ امام جس چیز کو نافذ کرنے کا حکم دیتا ہے، اس کے حکم کے حدود میں ہی وزیر تنفیذ تصرف و تنفیذ کرتا ہے، وزیر تفویض اس کے برخلاف ہے، اس کو اپنے اجتہاد و مرضی کے مطابق تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے، ابو یعلی نے خرقی سے نقل کرتے ہوئے کہا: خرقی نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمی کا وزیر تنفیذ ہونا جائز ہے، اس لئے کہ اگر وہ عامل ہوں تو ان کو زکاۃ کا ایک حصہ دینا جائز قرار دیا ہے اور یہ ان کو ان کے عمل کے بدلہ میں دیا جائے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ولایت اور ان کو عامل بنانا جائز ہے (۳)۔

جوینی نے ان کی مخالفت کی ہے، انہوں نے کہا: ثقہ ہونے کی رعایت کرنا ضروری ہے، اور ذمی اپنے افعال و اقوال اور برے حالات کے سبب قابل بھروسہ نہیں ہے، اس کی روایت قابل رد ہے، اسی طرح مسلمانوں کے خلاف اس کی شہادت قابل رد ہے، تو وہ جو مسلمانوں کے امام کی طرف منسوب کرے گا اس میں اس کا قول کیسے قبول کیا جائے گا (۴)۔

جوینی نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: **"لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَةً مِّنْ دُوْنِكُمْ لَا يَأْلُوْنَكُمْ خَبَالًا"** (۱) (اپنے سوا (کسی کو گہرا دوست نہ بناؤ، وہ لوگ تمہارے ساتھ فساد کرنے میں کوئی بات اٹھا نہیں رکھتے)، نیز ارشاد ہے: **"لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُوْدَ وَالنَّصٰرٰى أَوْلِيَآءَ"** (۲) (یہود و نصاری کو دوست مت بنانا)، نیز ارشاد ہے: **"لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّىْ وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ"** (۳) (تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنالینا)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"أنا بريء من كل مسلم مع مشرك، لا تترا ءى ناراهما"** (۴) (میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو کسی مشرک کے ساتھ رہے، دونوں کی آگ ایک دوسرے کو نظر نہ آئے)، حضرت ابو موسی اشعریؓ نے جب ایک نصرانی کو منشی مقرر کیا تو حضرت عمر بن الخطاب نے ان پر سخت نکیر کی (۵)۔

ابو یعلی نے کہا: امام احمد سے منقول ہے جس سے اس کا ممنوع ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ ابو طالب نے ان کی طرف سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ایک سوال کے جواب میں کہا: سوال کیا گیا، کیا ہم مسلمانوں کے کام میں مثلاً خراج میں یہودی و نصرانی کو عامل بنا سکتے ہیں؟ انہوں نے جواب میں کہا: کسی بھی چیز میں ان سے مدد نہیں لی

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۷، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۳۱۔
(۲) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۷، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۳۲۔
(۳) الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۳۲۔
(۴) غیاث الأمم للجوینی رص ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۵۵۔

(۱) سورۂ آل عمران ر ۱۱۸۔
(۲) سورۂ مائدہ ر ۵۱۔
(۳) سورۂ ممتحنہ ر ۱۔
(۴) حدیث: "أنا بريء من كل مسلم مع مشرك......" کی روایت ابوداؤد (۳ ر ۱۰۴-۱۰۵ طبع حمص) نے حضرت جریر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اور نسائی (۸ ر ۳۶ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری) نے حضرت قیس بن ابی حازمؒ سے مرسلاً کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۴ ر ۱۱۹ طبع القنیۃ المتحدہ) میں کہا: بخاری، ابوداؤد، ترمذی اور دارقطنی نے قیس بن ابی حازم تک اس کے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔
(۵) غیاث الأمم رص ۱۱۶، الأم للإمام الشافعی ۶ ر ۲۰۸ طبع دار الشعب القاہرہ، تسہیل النظر للماوردی رص ۲۳۸ طبع دار العلوم الاسلامیہ بیروت۔

جائے گی(۱)۔

وزیر تنفیذ کا مجتہد فی الاحکام ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو کوئی نیا کام کرنے کا اختیار نہیں ہے، وہ ہر معاملہ میں امام و رعایا کے درمیان سفیر کے درجہ میں ہے، اگر امام کسی واقعہ میں اس کی رائے سے مدد لے تو وہ محض مستشار (جس سے مشورہ لیا جائے) اور پہنچانے والا ہے، اس کو کسی طرح کی کوئی ذمہ داری حاصل نہیں ہے(۲)۔

وزیر تنفیذ کے لئے احکام شرعیہ کا علم ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اور جن دعاوی میں علم کی حاجت ہو وہ ان میں فیصلہ نہیں کرے گا، اس کا اختیار صرف خلیفہ تک خبر پہنچانے اور خلیفہ کی طرف پیغام پہنچانے تک محدود رہے گا(۳)۔

وزیر تنفیذ کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے، لہذا غلام کا وزیر تنفیذ ہونا صحیح ہوگا، اس لئے کہ نہ تو کوئی سربراہ نہ تو وہ خود کوئی ذمہ داری رکھتا ہے اور نہ کوئی منصب سپرد کرسکتا ہے، جوینی نے کہا: اس منصب والے کا مملوک وغلام ہونا نقصان دہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ جو کام کرتا ہے وہ کوئی سربراہی نہیں ہوتی بلکہ وہ صرف خبر دینے اور پیغام پہنچانے کا کام ہوتا ہے اور مملوک خبر پہنچانے کا اہل ہے(۴)۔

عزل وتبدیلی کے ذریعہ وزارت کا ختم ہوجانا:

۱۹- وزیر کی تعیین غیر لازم عقد ومعاملہ ہے، لہذا طرفین میں سے ہر ایک کے لئے اپنے تنہا ارادہ سے اس کو فسخ کردینا جائز ہے، چنانچہ امام کے لئے جائز ہے کہ وہ کسی وجہ سے یا بلا کسی وجہ کے وزیر تفویض اور وزیر تنفیذ کو معزول کردے، یا ان دونوں کو ایک دوسرے سے بدل دے بشرطیکہ اس میں امت کے لئے کوئی مصلحت ہو، اور وزیر تفویض کے لئے جائز ہے کہ جس کو اس نے وزیر تنفیذ مقرر کیا ہے، اس کو معزول کردے۔

اسی طرح وزیر تفویض و وزیر تنفیذ میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ کسی وجہ سے یا بلا کسی وجہ کے خود کو معزول کردے، لیکن اس میں عام مصلحت کی رعایت کرنا ہوگا۔

اسی طرح امام پر قیاس کرتے ہوئے خلیفہ کو حق ہے کہ اگر وزیر کی حالت بدل جائے یا اس کی تقرری کے اسباب ختم ہوجائیں یا وہ اپنے فرائض میں کوتاہی کرے تو اس کو معزول کردے، ماوردی نے امام کے بارے میں صراحت کی ہے کہ رعایا پر اس کے دو حقوق واجب ہیں: طاعت ونصرت، جب تک کہ اس کی حالت نہ بدل جائے اور جس چیز سے اس کی حالت بدل جاتی ہے، اور وہ امامت سے نکل جاتا ہے وہ دو چیزیں ہیں: اول: اپنی عدالت میں مجروح ہونا، دوم: بدن میں نقص کا آجانا(۱)، یہی حکم وزیر کے تعلق سے بھی ہے۔

اسی طرح خلیفہ کو حق ہے کہ وزیر کو معزول کردے، اگرچہ وہ اپنی حالت پر باقی رہے، بشرطیکہ اس میں امت کے لئے کوئی مصلحت ہو جس کا اندازہ امام کرے گا، یا حکومت کے انتظام اور امت کے مصالح کے لئے زیادہ بہتر اور صاحب کفایت شخص مل جائے، یہ امام کی اس ذمہ داری کا ایک حصہ ہے جو اس کو وزیر سے متعلق حاصل ہے، اور وہ ہے اس کے احوال واعمال کی تفتیش کرنے اور اگر خراب کام کرے یا ظلم کرے یا کوتاہی کرے تو اس کا مواخذہ کرے یا اگر اس کو معزول

---

(۱) الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۱۶۔

(۲) غیاث الأمم رص ۱۱۳، ۱۱۴۔

(۳) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۲۶، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۳۱۔

(۴) غیاث الأمم رص ۱۱۴، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع، تسہیل النظر وتعجیل الظفر للماوردی رص ۲۳۸-۲۳۹۔

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۱۷، ۲۲، ۲۳، ۲۵۔

کرنے میں مصلحت سمجھے تو اس کو معزول کرے۔

خیانت کے ظاہر ہونے کی وجہ سے وزیر کو معزول کرنا واجب ہے، لہذا اس کو معزول کرے گا اور سزا دے گا، اسی طرح کوتاہی کرنے یا عاجز ہونے کی وجہ سے معزول کردے گا، اور کوئی آسان کام اس کے سپرد کرے گا، اسی طرح ظلم کرنے یا حق سے تجاوز کرنے یا نرمی اور رعب وہیبت کی کمی کی وجہ سے معزول کردے گا، یا ایسے آدمی کو اس کے ساتھ شریک کردے گا جو اس کے ساتھ تعاون کرے اور اس کے ذریعہ قوت وہیبت کی تکمیل ہوتی ہو، یا اگر اس سے متعلق عمل اس کی قوت وصلاحیت سے کم ہو تو معزول کرکے کسی کام کی طرف اس کو ترقی دے دے گا۔

وزنی

تعریف:

۱- وزنی: وزن کی طرف نسبت ہے، یعنی وہ چیز جس کا اندازہ میزان (ترازو اور اس جیسی چیز) کے ذریعہ کیا جائے، لغت میں وزن کا معنی مطلقاً اندازہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: وزن الشئ: میزان کے واسطہ سے یا اس کے بوجھل یا ہلکا ہونے کی جانچ کے لئے ہاتھ میں اٹھا کر اس کا اندازہ کرنا[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

کیلی:

۲- کیلی وہ چیز ہے جس کا انداز مکیل (ناپ) کے ذریعہ کیا جائے، **كال الطعام و نحوه يكيل كيلا** سے ماخوذ ہے، ناپ کرنے کے لئے تیار کئے گئے آلہ سے اس کی مقدار متعین کرنا[3]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[4]۔

وزنی و کیلی کے درمیان ربط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مثلی ہے۔

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۲) شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۱۳۴)۔
(۳) لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۴) مجلۃ الاحکام العدلیہ: مادہ (۱۳۳)۔

وزنی سے متعلق احکام:

وزنی سے کچھ احکام متعلق ہیں، ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

الف-کسی شئ کو وزنی قرار دینے کی بنیاد:

۳-کسی شئ کے وزنی ہونے کا اعتبار کرنے میں بنیاد کیا ہوگی؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابویوسف کے علاوہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو چیز رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں وزنی تھی وہ اس سے کبھی نہیں بدلے گی، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال المدينة**"(۱) (وزن میں اہل مکہ کا وزن معتبر ہے اور مکیال اہل مدینہ کا معتبر ہے)، اور آپ ﷺ کا کلام احکام کے بیان کرنے پر ہی محمول کیا جائے گا، اور اگر لوگ اس کے خلاف کوئی صورت ایجاد و اختیار کریں تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس بنیاد پر وزن میں کمی بیشی کا حرام ہونا اس چیز سے تعلق رکھے گا جو نبی اکرم ﷺ کے زمانہ میں وزنی ہو، کیل کے ذریعہ ایک وزنی کے دوسرے وزنی کے ساتھ برابر ہونے کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی (۲)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو چیز نبی اکرم ﷺ کے زمانہ میں نہ ہو یا ہو لیکن اس کا حال معلوم نہ ہو، یا ہو لیکن مکہ میں نہ ہو، یا اس میں وزن و کیل یکساں استعمال کیا گیا ہو تو اس میں خرید و فروخت کے موقع سے خرید و فروخت کی جگہ کا جو عرف ہوگا اس کی رعایت کی جائے گی، اس لئے کہ شریعت یا لغت میں جس کی کوئی حد نہ ہو اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، جیسے حرز (حفاظت کی صورت) اور قبضہ کی صورت۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کے چند دوسرے اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ اس میں کیل کی رعایت کی جائے گی، اس لئے کہ جن چیزوں کے بارے میں نص ہے، ان میں اکثر کیلی ہیں اور ایک قول ہے کہ وزن کی رعایت کی جائے گی، اس لئے کہ وزن زیادہ محدود اور کم فرق والا ہوتا ہے، اور ایک قول ہے کہ برابر ہونے کی وجہ سے اختیار ہوگا اور شافعیہ کا ایک دوسرا قول ہے کہ اگر اس چیز کے لئے کوئی اصل ہو جس کا معیار معلوم ہو تو اس کی اصل کا اعتبار ہوگا اس بنیاد پر تل کا تیل کیلی ہوگا اور بادام کا تیل وزنی ہوگا۔

اگر خرید و فروخت کے شہر کا رواج مختلف ہو، تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جو صورت زیادہ مروج ہو اس کا اعتبار ہوگا، اگر کوئی صورت اکثری و اغلبی نہ ہو تو مشابہت میں اکثر کا اعتبار ہوگا اور اگر وہ بھی نہ ہو تو اس میں کیل و وزن دونوں جائز ہے (۱)۔

راجح مذہب میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مدینہ و مکہ میں جس کا کوئی عرف نہ ہو اس میں معاملہ کی جگہ کا عرف معتبر ہوگا اس لئے کہ شرعاً اس کی کوئی حد نہیں ہے، لہذا قبضہ اور محفوظ کرنے کے مشابہ ہوگا، اور اگر علاقہ میں عرف مختلف ہو تو اس میں سے اکثر کا اعتبار ہوگا، اور اگر کوئی عرف غالب نہ ہو تو حجاز میں اس سے جو زیادہ مشابہ ہو اس

(۱) حدیث: "الوزن وزن أهل مكة......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۲۲، ۶۳۴ طبع حمص) نے کی ہے، علماء کی ایک جماعت نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۶/ ۳۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۴، کشاف القناع ۳/ ۲۶۲، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۸۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸۱، فتح القدیر ۷/ ۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۳، الشرح الصغیر ۳/ ۸۵۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۶۲، حاشیۃ الشلبی علی تبیین الحقائق ۴/ ۸۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴-۲۵، تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۵۳، الشرح الصغیر ۳/ ۸۵۔

کی طرف لوٹایا جائے گا، جیسے حوادث وواقعات میں منصوص علیہ سے جو زیادہ قریب ہو اس کی طرف لوٹایا جاتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ جس چیز کا مکہ ومدینہ میں کوئی عرف نہ ہو وہ حجاز میں موجود اشیاء میں سے جس سے زیادہ قریب و مناسب ہوگی اس کی طرف لوٹایا جائے گا[۱]۔

دوسرا قول: امام ابو یوسف کا ہے، انہوں نے کہا: مطلقاً عرف کا اعتبار کیا جائے گا، اگرچہ منصوص علیہ کے خلاف ہو، اس لئے کہ اس شئ میں اس وزن یا اس کیل کی صراحت اس وقت میں اس لئے کی گئی ہے کہ اس وقت اسی کا رواج وعرف تھا، اور عرف بدل گیا ہے اس لئے حکم بھی بدل جائے گا[۲]۔

ب-منصوص علیہ وزنی:

۴-منصوص علیہ وزنی اشیاء سونا و چاندی ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، وزنا بوزن"[۳] (سونا، سونا سے اور چاندی چاندی سے وزن کر کے بیچا وخریدا جائے گا)۔

زمین کے جواہرات میں سے جو ان دونوں کے مشابہ ہوں گے وہ ان کے ساتھ ملحق ہوں گے، جیسے لوہا، تانبا، پیتل، سیسہ، شیشہ، پارہ، اور اس میں ریشم، روئی، کتان، اون اور اس سے کاتا ہوا کپڑا اور جو ان کے مشابہ ہو وہ داخل ہے[۴]۔

ج-وزنی کا ربوی (سود والا) ہونا:

۵-وزنی اشیاء میں ربا (سود) کے جاری ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کی بنیاد ان کے اس اختلاف پر ہے جو منصوص علیہ وزنی میں ربا کی علت کے بارے میں ان کے درمیان ہے، اس کی تفصیل اصطلاح (ربا فقرہ ۲۱ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۳/۱۷۰، کشاف القناع ۳/۲۶۲-۲۶۳، الإنصاف ۵/۳۸-۳۹۔

(۲) فتح القدیر ۷/۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۸۱-۱۸۲۔

(۳) حدیث: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۱۱) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۸۱، مغنی المحتاج ۲/۲۴، المغنی لابن قدامہ ۴/۲۲، کشاف القناع ۳/۲۶۳۔

وسط

تعریف:

۱ - وسط (سین کے زبر کے ساتھ)، معتدل درمیان شئ ہے، کہا جاتا ہے: شئ وسط یعنی عمدہ اور گھٹیا کے درمیان، قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ"(۱) (اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو)، اس میں وسط متوسط کے معنی میں ہے، اور مراد ہے درمیانہ کھانا، وسط الشئ جو کسی چیز کا وہ حصہ جو اس کے دو کناروں کے درمیان ہو اور وہ اس کا جز وحصہ ہو، اور وہ چیز جس کا احاطہ اس کے اطراف کئے ہوئے ہوں اگرچہ وہ چاروں طرف سے برابر نہ ہوں، ہو من أوسط قومه یعنی ان کے اچھے لوگوں میں سے ہے۔

وسط (سین کے سکون کے ساتھ) ظرف ہے، بین (درمیان) کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: جلس وسط القوم، یعنی ان کے درمیان میں بیٹھنا، اللسان میں ہے: جس جگہ وسط کا ذکر ہوا گر اس میں وسط کی جگہ بین ذکر کرنا درست ہو تو سکون کے ساتھ ہوگا، ورنہ زبر کے ساتھ ہوگا، اور کبھی یہ ساکن ہوتا ہے، حالانکہ یہ بہتر نہیں ہے(۲)۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۳)۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف - غلو:

۲ - لغت میں غلو: غلافی الدین او الأمر غلوا: سے ماخوذ ہے، یعنی دین میں یا کسی معاملہ میں تشدد کرنا یہاں تک کہ حد سے تجاوز کرے اور آگے بڑھ جائے، اسم فاعل غال ہے(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

وسط وغلو میں تضاد کا تعلق ہے۔

ب - تفریط:

۳ - لغت میں تفریط: فرط فی الأمر تفریطا سے ماخوذ ہے، کسی چیز میں کوتاہی کرنا اور اس کو ضائع کر دینا(۳)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۴)۔

وسط وتفریط میں تضاد کا تعلق ہے۔

ج - افراط:

۴ - لغت میں افراط: أفرط فی الشئ افراطا سے ماخوذ ہے، اسراف کرنا اور حد سے تجاوز کرنا(۵)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۶)۔

وسط اور افراط میں تضاد کا تعلق ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۴) التعریفات للجرجانی۔
(۵) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۶) التعریفات للجرجانی۔

وسط سے متعلق احکام:

فقہاء کے نزدیک لفظ وسط تین معانی پر بولا جاتا ہے، جن کا بیان گذر چکا، ہم ذیل میں ان معانی میں سے ہر معنی سے متعلق احکام ذکر کریں گے:

اول: وسط بمعنی متعدل:

۵-اصل یہ ہے کہ وہ جنس شئ جس میں وسط پایا جاتا ہو اس میں وسط واجب ہوتا ہے[۱]۔

اس اصل کی بعض تطبیقات:

الف-مویشی کی زکاۃ میں وسط کا لینا:

۶-فقہاء کی رائے ہے کہ مویشی کی زکاۃ میں وسط (درمیانہ جانور) لینا واجب ہوگا[۲]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**ثلاث من فعلهن فقط طعم طعم الإيمان: من عبد الله وحده وأنه لا إله إلا هو، وأعطى زكاة ماله طيبة بها نفسه رافدة عليه كل عام، ولا يعطي الهرمة ولا الدرنة ولا المريضة ولا الشرط اللئيمة، ولكن من وسط أموالكم، فإن الله لم يسألكم خيره ولم يأمركم بشره**"[۳] (تین چیزیں ہیں جو ان کو کرے گا وہ ایمان کا مزہ چکھ لے گا، جو صرف ایک اللہ تعالی کی عبادت کرے اور یہ مانے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور اپنے مال کی زکاۃ ہر سال خوشدلی و تعاون کے ساتھ ادا کرے، نہ بوڑھا جانور دے اور نہ دبلا پتلا، نہ مریض اور نہ گھٹیا وخراب جانور دے، لیکن اپنے درمیانے مال میں سے دے، اس لئے کہ اللہ تعالی تم سے تمہارے عمدہ مال کا مطالبہ نہیں کرتا ہے، نہ تم کو سب سے خراب کا حکم دیتا ہے)۔

تفصیل اصطلاح (زکاۃ فقرہ/ ۶۴) میں ہے۔

ب-معتدل چابک سے کوڑے لگانا:

۷-فقہاء کا مذہب ہے کہ حدود وتعزیر میں اوسط چابک سے کوڑے لگائے جائیں گے، جو نہ نیا ہو کہ زخمی کردے اور نہ ایسا پرانا ہو کہ اس کی تکلیف کو کم کردے اور اس کا کوئی فائدہ نہ ہو، اور اس سے اوسط درجہ کی مار ماری جائے گی، متوسط مار سخت مار اور غیر تکلیف دہ مار کے درمیان ہے، اس لئے کہ سخت مار ہلاکت کا سبب ہوگی اور دوسری مقصود سے خالی ہوگی، اور مقصود جرم سے رکنا ہے[۱]۔

حنظلہ سدوسی نے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت انس بن مالکؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا: "**كان يؤمر بالسوط فتقطع ثمرته، ثم يدق بين حجرين حتى يلين، ثم يضرب به، فقلت لأنس: في زمن من كان هذا؟ قال: في زمن عمر بن الخطاب**ؓ"[۲] (کوڑے مارنے کا حکم دیا جاتا تھا تو اس کی گرہ کاٹ دی جاتی تھی، پھر اس کو دو پتھروں کے درمیان کوٹا جاتا تھا یہاں تک کہ نرم ہو جاتا تھا پھر اس سے مارا جاتا تھا، میں نے حضرت انس سے پوچھا، یہ کن کے زمانہ میں تھا؟ انہوں نے کہا حضرت عمر بن الخطابؓ کے زمانہ میں تھا)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۴۸۔

(۲) فتح القدیر ا/ ۵۰۱-۵۰۲، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۰۰-۶۰۲۔

(۳) حدیث: "ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإيمان......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۴۰ طبع حمص) نے حضرت عبداللہ بن معاویہ الغاضریؓ سے کی ہے۔

(۱) الہدایہ مع شرح ۴/ ۱۲۶ طبع الأمیریہ، شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۲، المغنی ۸/ ۳۱۵۔

(۲) اثر انس بن مالک: "كان يؤمر بالسوط فتقطع ثمرته......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۱۰/ ۵۰-۵۱ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

یحیی بن ابی کثیر سے مروی ہے: "أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إني أصبت حدا فأقمه علي، فدعا رسول الله ﷺ بسوط جديد عليه ثمرته، فقال: لا، سوط دون هذا، فأتي بسوط مكسور العجز، فقال: لا، سوط فوق هذا، فأتي بسوط بين السوطين، فأمر به فجلد"(۱) (ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا اے اللہ کے رسول! میں نے غلطی کی ہے، جس سے حد واجب ہوتی ہے، لہذا آپ مجھ پر حد قائم کریں تو رسول اللہ ﷺ نے کوڑا منگوایا، ایک نیا کوڑا لایا گیا جس پر گرہ تھی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، اس سے کم درجہ کا کوڑا لاؤ، تو ایک کوڑا لایا گیا، جس کا پچھلا حصہ ٹوٹا ہوا تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں اس سے اوپر درجہ کا لاؤ، تو دونوں کوڑوں کے بیچ کا کوڑا لایا گیا پھر آپ ﷺ نے حکم دیا اور کوڑے لگائے گئے)۔

ج-سنگساری کے پتھر میں توسط:

۸-فقہاء کا مذہب ہے کہ محصن زانی کو ہتھیلی کے برابر متوسط پتھر سے رجم کیا جائے گا، لہذا مناسب نہ ہوگا کہ کسی بڑے پتھر سے اس کو زخمی کیا جائے اور نہ چھوٹے چھوٹے پتھروں سے اس کی سزا کو طول دیا جائے(۲)۔ تفصیل اصطلاح (زنی فقرہ ر ۴۴) میں ہے۔

(۱) حدیث یحیی بن ابی کثیر مرسلاً "أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني أصبت حداً......" کی روایت عبد الرزاق نے مصنف (۳۶۹/۷ طبع المجلس العلمی الہند) میں کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۲۱۱/۳ طبع العلمیہ) میں اس کے دو مرسل طرق ذکر کیا ہے، یہ تینوں مراسیل ایک دوسرے کو قوت پہنچاتے ہیں۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳۲۰/۴، مطالب اولی النہی ۱۷۵/۶، روضۃ الطالبین ۹۹/۱۰۔

د-کھانا کھلا کر کفارہ دینے میں توسط:

۹-حانث ہونے کی وجہ سے جس پر کفارہ واجب ہو، اور کھانا کھلا کر کفارہ دینا اختیار کرے تو وہ دس مسلمان مساکین کو اوسط درجہ کا کھانا کھلائے گا جو وہ اپنے اہل وعیال کو کھلاتا ہے(۱)۔

جصاص نے کہا: اوسط کھانا ایک دن میں دو بار کھلانا ہے، دو پہر کو اور شام کو، اس لئے کہ عرف میں تین بار کا کھانا اکثر ہے اور ایک بار اقل ہے، اور دو بار اوسط ہے، لیث نے ابن بریدہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں کے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا كان خبزا يا بسا فهو غداؤه وعشاؤه"(۲) (اگر خشک روٹی ہو تو یہی صبح وشام کا کھانا ہے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: لوگ آزاد غلام پر اور بڑے کو چھوٹے پر ترجیح دیتے تھے تو یہ آیت نازل ہوئی: "من أوسط ما تطعمون أهليكم"(۳) (اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو)، حضرت سعید بن جبیر سے اسی کے مثل منقول ہے(۴)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ دس مد کھانا نکالنے کی طرف سے دس مساکین کو بھر پیٹ ایک یا زیادہ دنوں میں صبح وشام کے کھانے کی حیثیت سے دو بار کھلانا کافی ہو جائے گا، ان کے نزدیک بھر پیٹ سے

(۱) المغنی ۷۳۴/۸-۷۳۶۔

(۲) حدیث: "إذا كان خبزاً يابساً....." کو جصاص نے احکام القرآن (۴۵۸/۱ طبع دار الکتاب العربی) میں ذکر کیا ہے، ہمارے پاس جو کتابیں ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں مل سکی ہے۔

(۳) اثر ابن عباس: "كانوا يفضلون الحر على العبد......" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۵۴۲/۱۰ طبع المعارف) میں کی ہے۔

(۴) احکام القرآن للجصاص ۴۵۸/۲ طبع الکتاب العربی، سعید بن جبیر کے اثر کی روایت ابن جریر (۵۴۲/۱۰ طبع المعارف) نے کی ہے۔

مراد ہر بار اوسط درجہ کی شکم سیری ہے[۱]۔

اوسط طعام سے کیا مراد ہے اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف وتفصیل ہے، دیکھا جائے اصطلاح (إطعام فقرہ/ ۱۲، ۱۳، کفارۃ فقرہ/ ۱۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

دوم: وسط بمعنی خیار (عمدہ):

۱۰ - وسط کا لفظ عمدہ کے معنی میں چند امور میں آتا ہے، اس معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**"[۲] (سب ہی نمازوں کی پابندی رکھو اور (خصوصاً) درمیانی نماز کی)، صلوۃ وسطی کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل (الصلاۃ الوسطی فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

سوم: وسط، ایک چیز کے دو کناروں کے درمیانی حصہ کے معنی میں:

الف - امام کا، درمیان صف کے بالمقابل کھڑا ہونا:

۱۱ - امام کے لئے وسط صف کے بالمقابل کھڑا ہونا مناسب ہے[۳]، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**وسطو الإمام وسدوا الخلل**"[۴] (امام کو بیچ میں کھڑا کرو اور خالی جگہوں کو پر کرو)۔

فتاوی ہندیہ میں تبیین الحقائق سے منقول ہے: اگر امام وسط کے دائیں یا بائیں کھڑا ہو تو سنت کی مخالفت کی وجہ سے وہ برا کرے گا[۱]۔

دیکھئے: اصطلاح (صف فقرہ/ ۳، امامۃ الصلوۃ فقرہ/ ۲۰)۔

ب - عورتوں کی امام کا ان کے وسط میں کھڑا ہونا:

۱۲ - جن فقہاء کی رائے ہے کہ عورت، عورتوں کی امامت کر سکتی ہے ان کے نزدیک مندوب ہے کہ وہ ان کے وسط میں کھڑی ہو، ان کے آگے کھڑی نہیں ہوگی، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کے عمل سے یہی ثابت ہے[۲] اس لئے کہ عورت کے لئے ستر مستحب ہے، اور اس کا وسط صف میں ہونا اس کے لئے زیادہ ساتر ہے، کیونکہ اسے دونوں جانب سے ستر حاصل ہو رہا ہے لہذا یہ عریان کی طرح مستحب ہوگا[۳]۔

عورتوں کی جماعت کی نماز کا حکم جاننے کے لئے دیکھئے: (صلوۃ الجماعۃ فقرہ/ ۷)۔

ج - پیالہ کے وسط میں کھانا:

۱۳ - سنت یہ ہے کہ پیالہ کے بیچ سے نہ کھایا جائے، اس لئے کہ برکت اس کے بیچ میں نازل ہوتی ہے[۴]، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "**البركة تنزل وسط الطعام فكلوا من**

---

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۲۱۳، نیز دیکھئے: تفسیر القرطبی ۶/ ۲۷۶ - ۲۷۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۸۔

(۳) الدر المختار ۱/ ۳۸۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۹، المجموع ۴/ ۱۹۲ طبع المطیعی، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۱۹۔

(۴) حدیث: "سطوا الإمام وسدوا الخلل" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۳۹ طبع حمص) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں جہالت ہے جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۶/ ۶۲ ۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۹۔

(۲) اثر عائشہ کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۳/ ۱۴۱ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے، اور اثر ام سلمہ کی روایت عبد الرزاق (۳/ ۱۴۰) نے کی ہے، نووی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ نصب الرایۃ للزیلعی (۲/ ۱۳۱ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۰۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۸۰۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۶، المغنی ۷/ ۱۵۔

حافتيه ولا تأكلوا من وسطه"[۱] (برکت کھانے کے بیچ میں اترتی ہے، لہذا اس کے دونوں کناروں سے کھاؤ اس کے بیچ سے نہ کھاؤ)۔

شافعیہ نے کہا: دوسرے کے سامنے سے کھانا مکروہ ہے، نیز اوپری حصے سے اور وسط سے بھی، اور امام شافعی نے جو اس کو حرام فرمایا ہے تو وہ اس پر محمول ہے کہ اس سے تکلیف ہو اور اس سے پھل جیسی چیز مستثنیٰ ہے جس میں ادھر ادھر ہوا جاتا ہے کہ اس کو جس طرف سے چاہے لے سکتا ہے[۲]۔

د- روٹی کے درمیان سے کھانا:

۱۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ اسراف میں داخل ہے کہ کوئی شخص روٹی کے بیچ سے کھائے اور اس کے کناروں کو چھوڑ دے، یا جو حصہ اس میں سے پھولا ہوا ہو اس کو کھائے، البتہ اگر کوئی دوسرا موجود ہو جو اس کے چھوڑے ہوئے کو کھالے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، جیسا کہ اگر روٹیوں میں انتخاب کر کے کھائے[۳]۔

ھ- حلقہ کے بیچ میں بیٹھنا:

۱۵- حلقہ کے بیچ میں بیٹھنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، خواہ وہ ذکر کا حلقہ ہو یا علم یا کھانے کا حلقہ ہو۔

بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ حرام ہے اور بعض حنابلہ کے نزدیک یہی راجح ہے، اس لئے کہ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ لعن من قعد وسط الحلقة"[۱] (جو شخص حلقہ کے وسط میں بیٹھے اس پر رسول اللہ ﷺ نے لعنت فرمائی ہے)، بعض شافعیہ نے حدیث میں مذکور لعنت کی بنیاد پر اس کو کبائر میں شمار کیا ہے، ابن حجر نے کہا: اگر اپنے بیٹھنے کی وجہ سے دوسرے کو ایسی ایذاء پہنچائے جو عرف میں قابل برداشت نہ ہو تو یہ نتیجہ نکالنا ظاہر ہوگا اور اسی پر حدیث کو محمول کیا جائے گا۔

حنفیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ مکروہ ہے، حنفیہ نے کہا: بظاہر حدیث میں لعنت کا اطلاق اس سے بیٹھنے والوں کو ایذاء پہنچنے کی وجہ سے ہے، ایک قول ہے: یہ اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو استہزاء کے لئے بیٹھے، جیسے ہنسانے والا، اور اس کے ساتھ خاص ہے جو نفاق کے طور پر علم کے لئے بیٹھے۔

اور رہا اس کی تفسیر اس شخص سے کرنا جو گردن پھلانگے اور حلقہ کے بیچ میں جا کر بیٹھے اور بعض کو بعض سے چھپا دے تو مناوی نے کہا: یہ درست نہیں ہے، الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ یہ حکم ہے جب ایسا ضرر کے قصد سے کیا جائے یا لعنت کی تاویل ایذا رسانی سے کی جائے، لعنت کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اس پر لعنت کرتے ہیں، اور اس کی مذمت کرتے ہیں[۲]۔

---

(۱) حدیث: "البركة تنزل وسط الطعام......" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۰، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی ۷/ ۴۳۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۶۔

---

(۱) حدیث حذیفہ: "أن رسول الله ﷺ لعن من قعد......" کی روایت احمد (۵/ ۳۹۸ طبع المیمنیہ) نے ابو مجلز کے واسطہ سے حضرت حذیفہ سے کی ہے، پھر امام احمد نے حضرت شعبہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ابو مجلز نے حضرت حذیفہ کو نہیں پایا ہے۔

(۲) بریقۃ محمودیہ ۲/ ۱۶۶-۱۶۷، الزواجر لابن حجر الہیتمی ۱/ ۱۵۲، کشاف القناع ۲/ ۱۵۹، غذاء الألباب ۱/ ۳۱۹، تحفۃ الأحوذی ۸/ ۲۸-۲۹۔

وسم

تعریف:

۱- لغت میں وسم کا معنی داغنے کا نشان ہے: کہا جاتا ہے: وسم الشئ یسمه وسما وسمة، داغ لگا کر نشان چھوڑنا، حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے، انہوں نے فرمایا: "رأیت في ید رسول الله ﷺ المیسم وهو یسم إبل الصدقة"[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ میں داغنے کا آلہ دیکھا، آپ ﷺ صدقہ کے اونٹوں کو داغ رہے تھے)، یعنی داغ کے ذریعہ ان پر نشان لگا رہے تھے۔

لیث نے کہا: وسم، داغ کا نشان ہے، کہا جاتا ہے: موسوم یعنی ایسا نشان لگایا جائے جس سے وہ پہچانا جائے، خواہ داغ کے ذریعہ ہو، یا کان اور ناک کو اس طرح کاٹا جائے کہ وہ اس کے لئے علامت ہو[2]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- وشم:

۲- لغت میں وشم کا ایک معنی علامت اور مار لگنے یا گرنے کی وجہ

(۱) حدیث انس: "رأیت في ید رسول الله ﷺ المیسم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۴) نے کی ہے۔
(۲) لسان العرب والمعجم الوسیط۔
(۳) القوانین الفقہیہ رص ۴۵۰، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۵۱، ۴۵۷۔

سے کھال کی رنگ کا بدلنا ہے، اس کی جمع وشوم اور وشائم ہے[1]۔

اصطلاح میں یہ کھال میں سوئی چبھونا ہے، یہاں تک کہ خون نکل آئے تو اس پر نیل یا سرمہ ڈالا جائے تا کہ نیلا یا سبز ہو جائے[2]۔

ان دونوں میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک علامت ہے، البتہ وشم انسان کے ساتھ خاص ہے اور وسم انسان اور جانور دونوں میں ہوتا ہے۔

ب- علم:

۳- علم، علم الشئ و أعلمه علما سے ماخوذ ہے، کسی چیز میں ایسی علامت لگانا جس سے وہ پہچانی جائے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

وسم و علم میں تعلق یہ ہے کہ وسم علم کے مرادف ہے، لیکن وسم کا استعمال اکثر داغنے میں ہوتا ہے۔

وسم سے متعلق احکام:

وسم سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

وسم کا حکم:

۴- داغ کے ذریعہ جانور میں نشان لگانا جائز ہے[4]، بلکہ شافعیہ و

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۱۱۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۹، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۲۰۳-۲۰۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۴۹ طبع بولاق، شرح الزرقانی ۸/ ۱۳۱، القوانین الفقہیہ رص ۴۵۰، الشرح الصغیر ۴/ ۵۲۳، المغنی مع الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴/ ۳۵۷، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۱۴۱۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ زکاۃ کے جانوروں (اونٹ گائے اور بکری) اور فيء و جزیہ کے جانوروں کو نشان لگانا سنت ہے، اور زکاۃ کے جانوروں کی طرح یہی حکم گھوڑے، گدھے، خچر اور ہاتھی کا بھی ہے، بعض ان کے تابع ہیں، اور بعض کو ان پر قیاس کیا گیا ہے، تا کہ وہ دوسرے جانوروں سے ممتاز ہوجائیں اور اگر وہ بھاگ جائیں یا گم ہوجائیں تو ان کا پانے والا ان کو لوٹا سکے، نیز صدقہ دینے والا اس کو پہچان لے تو بعد میں اس کو اپنی ملک نہ بنائے۔

شافعیہ نے کہا ہے: صدقہ، فئ اور جزیہ کے علاوہ جانوروں کو نشان لگانا مباح ہے، زکاۃ کے جانوروں پر زکاۃ یا صدقہ، یا طہرۃ، یا للہ لکھا جائے گا، یہ سلف کی اقتداء میں زیادہ بابرکت اور بہتر ہے، اور جزیہ کے جانور پر جزیہ یا صغار (صاد کے زبر کے ساتھ) لکھا جائے گا(۱)۔

اس میں اصل حضرت انسؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**غدوت إلى رسول الله ﷺ بعبد الله بن أبي طلحة ليحنكه، فوافيته في يده الميسم يسم إبل الصدقة**"(۲) (میں سویرے عبداللہ بن ابی طلحہ کو لے کر رسول اللہ ﷺ کے پاس گیا تا کہ آپ اس کی تحنیک کریں، میں جب آپ ﷺ کے پاس پہنچا تو آپ ﷺ کے ہاتھ میں نشان لگانے کا آلہ تھا اور آپ صدقہ کے اونٹ پر نشان لگا رہے تھے)۔

نیز حضرت انس کی حدیث میں ہے: "**دخلنا على رسول الله ﷺ مربدا وهو يسم غنما في آذانها**"(۳) (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک باڑ میں گئے تو آپ ﷺ بکریوں کے کان میں نشان لگا رہے تھے)۔

خادمی نے کہا: چوپایوں میں نشان لگانے کو بعض فقہاء (یعنی بعض حنفیہ) نے جائز قرار دیا ہے، جبکہ دوسرے فقہاء نے اس کو مکروہ کہا ہے، البتہ بکریوں کو داغنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے(۱)۔

داغنے کی جگہ:

۵ - شافعیہ نے کہا: داغ سخت جگہ پر لگایا جائے گا، جو ظاہر ہو اور وہاں بال زیادہ نہ ہوں، بکری میں سب سے بہتر کان ہیں، اونٹ، گائے، گھوڑے، خچر، گدھے اور ہاتھیوں میں ران بہتر ہے۔

انہوں نے کہا: مناسب یہ ہے کہ بکری میں نشان ہلکا ہو، اس سے زیادہ گدھے میں، اور اس سے زیادہ گائے و خچر میں اور اس سے زیادہ اونٹ میں اور اس سے زیادہ ہاتھی میں ہو۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق چہرہ پر نشان لگانا حرام ہے(۲)، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ مر عليه حمار قد وسم في وجهه، فقال: لعن الله الذي وسمه**"(۳) (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک گدھا گذرا جس کے چہرہ پر نشان لگایا گیا تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے اس پر نشان لگایا ہے اس پر اللہ تعالی کی لعنت ہو)۔

مالکیہ اور اصح کے بالمقابل شافعیہ نیز بعض حنابلہ کا مذہب کہ جانور کے چہرہ پر نشان لگانا مکروہ ہے(۴)۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث أنس: "غدوت إلى رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۶۶) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۴) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث أنس: "دخلنا على النبي ﷺ مربدا......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۴) نے کی ہے۔

(۱) بریقہ محمودیہ ۴/ ۶۹۔

(۲) شرح المحلی مع المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۱۹۔

(۳) حدیث جابر: "أن النبي ﷺ مر عليه حمار......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۴) نے کی ہے۔

(۴) القوانین الفقہیہ رص ۴۵۰، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۳۹۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰۔

یہ آدمی کے علاوہ دوسرے جانور کے بارے میں ہے، آدمی کو نشان لگانا بالا جماع حرام ہے[1]، اس لئے کہ آدمی کو نشان لگانا مثلہ ہے، اور یہ ممنوع ہے، البتہ اگر داغنا علاج کے لئے ہو تو جائز ہے[2]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۴۰، شرح الزرقانی ۱۳۱/۸۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲۴۹/۵۔

وسوسہ

تعریف:

۱ – لغت میں وسوسۃ اور وسواس کا معنی ہوا وغیرہ کی ہلکی آواز ہے۔

اور وسوسۃ نیز وسواس (واو کے کسرہ کے ساتھ) حدیث نفس (دل میں آنے والی بات اور خیال) ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ**"[1] (اور ہم نے انسان کو پیدا کیا اور ہم (خوب) جانتے ہیں ان خیالات کو جن کے ساتھ ان کا نفس کھٹکتا ہے)، آدمی کا پست آواز میں اپنے ساتھی سے بات کرنا بھی وسوسہ میں داخل ہے، فراء نے کہا: اگر آدمی حیرت زدہ ہو جائے اور اس کا کلام خلط ملط ہو جائے تو کہا جاتا ہے: **وسوس الرجل**، اسی معنی میں وہ حدیث ہے جو حضرت عثمانؓ سے مروی ہے: "**أن رجالا من أصحاب النبي ﷺ حين توفي النبي ﷺ حزنوا عليه، حتى كاد بعضهم يوسوس، قال عثمان: وكنت منهم**"[2] (جس وقت نبی کریم ﷺ کا وصال ہوا تو آپ ﷺ کے صحابہ میں بہت سے لوگ غمگین ہوئے، یہاں تک کہ کچھ لوگ تردد میں پڑ گئے، حضرت عثمان نے کہا: میں بھی ان ہی لوگوں میں تھا) ان کی مراد یہ ہے کہ آپ ﷺ کے وصال کی وجہ

(۱) سورۂ ق/۱۶۔
(۲) اثر عثمان: "أن رجالا من أصحاب النبي ﷺ......" کی روایت احمد نے المسند (۱/۶ طبع المیمنیہ) میں کی ہے، اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

سے وہ حیرت زدہ رہ گئے، اور ان کی گفتگو خلط ملط ہونے لگی، اور اگر کسی پر وسوسہ کا غلبہ ہوتو کہا جاتا ہے: رجل موسوس، اور وسواس (واو کے زبر کے ساتھ) کا معنی وہ شیطان ہے، جو آدمی کے دل میں وسوسہ ڈالتا ہے اور اس کو وسوسہ کی طرف لے جاتا ہے (۱)۔

اصطلاح میں فقہاء وسوسہ کو چند معانی میں استعمال کرتے ہیں:

اول: وسوسہ بمعنی حدیث نفس، جس سے مراد وہ تردد ہے جو آدمی کے نفس میں واقع ہوتا ہے کہ کیا اس کو کرے یا نہ کرے (۲)۔

دوم: وسوسہ اس معنی میں جو شیطان انسان کے دل میں ڈالتا ہے۔

سوم: وہ خیال ہے جو نفس میں احتیاط اور پرہیز میں انتہا پسندی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، یہاں تک کہ آدمی کوئی کام کر لیتا ہے، پھر اس کا نفس اس پر غالب آ جاتا ہے اور پھر وہ یہ یقین کرنے لگتا ہے کہ اس نے یہ کام نہیں کیا ہے، پھر وہ اس کو چند بار اور بار بار کرتا ہے، کبھی اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ وہ شخص مغلوب العقل ہو جاتا ہے (۳)۔

چہارم: موسوس، جس کی عقل میں فتور ہو جائے اور وہ بے ترتیب باتیں کرنے لگے (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - احتیاط:

۲ - لغت میں احتیاط کا معنی زیادہ مناسب اور قابل بھروسہ صورت کو اختیار کرنا ہے (۵)۔

اصطلاح میں: احتیاط، جس کام میں دو پہلوؤں کا احتمال ہو اس میں قابل بھروسہ شکل و پہلو کو اختیار کرنا ہے (۱)۔

وسوسہ و احتیاط میں تباین کا تعلق ہے، اس لئے کہ احتیاط کی بنیاد بھروسہ پر ہے، اور وسوسہ تردد سے پیدا ہوتا ہے۔

ب - ورع:

۳ - لغت میں ورع کا معنی رکنا ہے، یہ ورع یرع ورعا سے ماخوذ ہے: حرام سے بچنا، پھر مباح و حلال سے رک جانے کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے (۲)۔

اصطلاح میں: ورع، شبہات سے بچنا ہے (۳)۔

وسوسہ اور ورع میں تعلق یہ ہے کہ ورع شریعت میں محمود و پسندیدہ ہے جبکہ وسوسہ مذموم و ناپسندیدہ ہے۔

وسوسہ سے متعلق احکام:

اول: وسوسہ حدیث نفس کے معنی میں:

۴ - حدیث نفس، ہاجس و خاطر سے قوی ہے، اور ھمّ و عزم، حدیث نفس سے قوی ہیں۔

اس نوع کا اور اس سے کمزور درجہ والے خیال کا حکم یہ ہے کہ یہ اس امت سے معاف ہے، اور اگر اس کے ساتھ قول و عمل نہ ہو تو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا، جیسے کسی دل میں چوری کرنے یا خیانت کرنے کا خیال پیدا ہو (۴)۔

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۵، الأشباہ لابن نجیم/ ۴۹، تفسیر القرطبی ۷/ ۱۷۷، الأشباہ للسیوطی/ ۳۳، جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/ ۱۵۱-۱۵۲۔
(۳) إحیاء علوم الدین ۳/ ۲۹۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۵۔
(۵) المصباح المنیر۔

(۱) الفصول فی الأصول للجصاص ۲/ ۹۸۔
(۲) المعجم الوسیط۔
(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۴۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۷۶۔
(۴) کتاب الروح لابن القیم/ ۴۰۸ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ، احیاء علوم الدین ۳/ ۲۷-۲۸۔

اگر اس کے دل میں خیال پیدا ہو کہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے، یا اللہ تعالی کے لئے کسی چیز کی نذر مانے، لیکن زبان سے اس کا تلفظ نہ کرے تو نہ اس کی طلاق واقع ہوگی اور نہ اس کی نذر صحیح ہوگی[۱]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله تجاوز لأمتي عما و سوست - أو حدثت - به أنفسها مالم تعمل به أو تكلم**"[۲] (اللہ تعالی نے میری امت سے اس کے دل میں پیدا ہونے والے وسوسہ سے درگذر فرمایا ہے، جب تک کہ اس پر عمل نہ کرے یا زبان سے تلفظ نہ کرے)۔

قتادہ نے اس حدیث کی روایت کرنے کے بعد کہا: اگر اپنے دل میں طلاق دے دے تو اس کا کچھ اعتبار نہیں۔

عقبہ بن عامر نے کہا: وسوسہ والے کی طلاق جائز نہیں۔

ابن حجر نے اس قول کی شرح کرتے ہوئے کہا: اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ وسوسہ حدیث نفس ہے، اور نفس (دل) میں جو خیال پیدا ہو اس پر مواخذہ نہیں ہوتا ہے[۳]۔

نماز میں وسوسہ:

۵- نماز میں حدیث نفس کو دفع کرنا مشروع ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من توضأ فأحسن وضوء ہ ثم صلى ركعتين لا يسهو فيهما غفر له ما تقدم من ذنبه**"[۴] (کوئی شخص اچھی طرح وضو کرے پھر دو رکعت نماز ادا کرے، ان میں نہ بھولے تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہوجائیں گے)، حضرت عثمانؓ کی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: "**ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه**"[۱] (پھر دو رکعت نماز پڑھے، ان میں اس کے دل میں کوئی ادھر ادھر کا خیال نہ پیدا ہو تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہوجائیں گے)۔

ابن حجر نے کہا: "**لا يحدث فيهما نفسه**" سے مراد ایسا وسوسہ ہے جس کے ساتھ نفس مشغول رہتا ہے، اور انسان کے لئے اس وسوسہ کو قطع کرنا ممکن ہو، ورنہ جو خطرات و وساوس بلا اختیار امنڈ آتے ہیں اور جن کو دور کرنا ناممکن ہوتا ہے تو وہ اس سے معاف ہیں، قاضی عیاض نے بعض فقہاء سے نقل کیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ اس کو حدیث نفس بالکل نہ ہو، اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابن المبارک نے "**لم يسر فيهما**"[۲] کے لفظ سے کی ہے۔

نووی نے کہا: یہ فضیلت، غیر پائیدار و عارضی وساوس کے طاری ہونے کے باوجود حاصل ہوگی۔

جس شخص کو حدیث نفس بالکل نہ ہو بلاشبہ وہ اعلی درجہ پر ہوگا[۳]۔

۶- وسوسہ کے غلبہ کی وجہ سے نماز کے باطل ہونے میں فقہاء حنابلہ کے درمیان اختلاف ہے:

ابن تیمیہ نے کہا: اگر نماز کے اکثر حصہ میں وسوسہ کا غلبہ رہے تو اس سے نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ خشوع سنت ہے، اور ترک

---

(۱) الأشباہ للسیوطی رص ۳۳-۳۴، الأشباہ لابن نجیم رص ۴۹، جمع الجوامع مع البنانی ۲/ ۴۵۱۔

(۲) حدیث: "إن الله تجاوز لأمتي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۵۴۹) اور مسلم (۱/ ۱۱۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) فتح الباری ۹/ ۳۹۲۔

(۴) حدیث: "من توضأ فأحسن وضوء ہ......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۵۷ طبع حمص) نے حضرت زید بن خالد الجہنیؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث عثمان: "ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۹) اور مسلم (۱/ ۲۰۵) نے کی ہے۔

(۲) روایت: "لم يسر فيهما" کو ابن حجر نے الفتح (۱/ ۲۶۰) میں ابن المبارک کی الزہد کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن اس کے مطبوعہ نسخہ میں ہمیں نہیں ملی۔

(۳) فتح الباری ۱/ ۲۶۰، نیز دیکھئے: احیاء علوم الدین ۸/ ۱۴۱۸۔

سنت سے نماز باطل نہیں ہوتی۔

ابن حامد اور ابن جوزی نے کہا: جس شخص کی نماز کے اکثر حصہ پر وسوسہ کا غلبہ رہے، اس کی نماز باطل ہوجائے گی، یہ شیخ وجیہ الدین کے قول کا تقاضا بھی ہے، کیونکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ خشوع واجب ہے، لہذا جس کی نماز کے اکثر حصہ پر وسوسہ غالب رہے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، لیکن الفروع میں کہا ہے: (خشوع کے واجب ہونے سے) شیخ وجیہ الدین کی مراد (واللہ اعلم) نماز کے بعض حصہ میں خشوع کا ہونا ہے، اور اگر پوری نماز میں مراد ہو اور اس کے ترک سے نماز باطل نہ ہو تو ترک واجب کے قاعدہ کے خلاف ہوگا، اور اگر اس کی وجہ سے نماز باطل ہوجائے تو اجماع کے خلاف ہوگا، اور یہ دونوں احادیث کے خلاف ہیں اور نبی اکرم ﷺ نے اپنی داڑھی سے کھیلنے والے کو نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا[1]، حالانکہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه"[2] (اگر اس شخص کے دل میں خشوع ہوتا تو اس کے اعضاء وجوارح میں بھی خشوع ہوتا)۔

خشوع کے حکم کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (خشوع فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

دوم: انسان کے لئے شیطان کا وسوسہ:

۷- شیطانی وسوسہ، وہ خیالات ہیں جو شر کی رغبت دلاتے ہیں، برائیوں کا حکم دیتے ہیں اور خیر کا ارادہ کرنے پر خوف واندیشہ میں مبتلا

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۹۲-۳۹۳۔

(۲) حدیث: "لو خشع قلب هذا......" کو سیوطی نے الجامع الصغیر (بشرحہ الفیض ۵/ ۳۱۹) میں حکیم ترمذی کی نوادر الأصول کی طرف منسوب کیا ہے، المناوی نے العراقی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک راوی ہیں جن کا ضعیف ہونا متفق علیہ ہے۔

کرتے ہیں[1]۔

حدیث میں ہے: "إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلک فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم قرأ "اَلشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَآءِ"[2] (شیطان آدمی پر اپنا کچھ اثر ڈالتا ہے اور فرشتہ بھی کچھ اثر ڈالتا ہے، شیطان کا ڈالنا یہ ہے کہ وہ شر سے ڈراتا ہے اور حق کی تکذیب کراتا ہے، اور فرشتہ کا ڈالنا یہ ہے کہ وہ خیر کا وعدہ کرتا ہے اور حق کی تصدیق کراتا ہے، تو جو شخص اس اثر کو پائے وہ سمجھ لے کہ یہ اللہ تعالی کی طرف سے ہے، لہذا اللہ تعالی کی حمد کرے اور جو شخص دوسرا اثر پائے وہ شیطان مردود سے اللہ تعالی کی پناہ مانگے پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: "اَلشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَآءِ" (شیطان تمہیں محتاجی سے ڈراتا ہے اور حکم دیتا ہے تمہیں بخل کا)۔

شیطان کے وسوسہ کو دور کرنا:

۸- اللہ تعالی کے ذکر کے ذریعہ وسوسہ کو دور کیا جاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَآئِفٌ مِّنَ

(۱) إحیاء علوم الدین ۸/ ۱۳۸۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۶۸۔

حدیث: "إن للشيطان لمة بابن آدم" کی روایت ترمذی (۵/ ۲۱۹-۲۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، ابن ابی حاتم نے علل الحدیث (۲/ ۲۴۴ طبع السلفیہ) میں اپنے والد اور ابوزرعہ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے حضرت ابن مسعودؓ پر اس کے موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوْا فَإِذَاهُمْ مُّبْصِرُوْنَ"(۱)(یقیناً جو لوگ خدا ترس ہیں، جب انہیں کوئی خطرہ شیطانی لاحق ہوتا ہے تو وہ یاد (الٰہی) میں لگ جاتے ہیں، جس سے یکا یک انہیں سوجھ آ جاتی ہے)۔

ابن کثیر نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "تذکروا" کی تفسیر میں کہا ہے: یعنی اللہ تعالیٰ کی سزا اور اس کے کثیر ثواب، اس کے وعدہ ووعید کو یاد کرتے ہیں، اور توبہ کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اس کی پناہ طلب کرتے ہیں اور اس کی طرف جلدی رجوع ہوتے ہیں (۲)۔

غزالی نے کہا: وسوسہ کی چند قسمیں ہیں:

اول: حق کے ساتھ تلبیس واشتباہ پیدا کرنے کے طریقہ پر ہوتا ہے، گویا وہ کہتا ہے: کیا لذتوں کے ساتھ ناز ونعمت کی زندگی ترک کردو گے، عمر بہت لمبی ہے، اور عمر بھر لذت سے صبر کرنے کی تکلیف بہت زیادہ ہے، لیکن جب بندہ اللہ تعالیٰ کے عظیم حق کو یاد کرتا ہے اور اس کے عظیم ثواب وسزا کو یاد کرتا ہے اور اپنے نفس سے کہتا ہے کہ شہوات سے صبر کرنا تو بہت سخت ہے، لیکن آگ پر صبر کرنا اس سے بھی زیادہ سخت ہے اور ان دونوں میں سے کسی ایک کا سامنا کرنا ضروری ہے، لہذا جب بندہ اللہ تعالیٰ کے وعدہ ووعید کو یاد کرتا ہے اور اپنے ایمان ویقین کی تجدید کرتا ہے تو شیطان علاحدہ ہوجاتا ہے۔

دوم: معصیت کی طرف شہوت کو متحرک کرنے کے ذریعہ ہوتا ہے، اور اس کا دفعیہ اس علم ویقین کے ذریعہ ہوتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی معصیت ہے۔

سوم: وسوسہ محض خیالات اور نماز کے علاوہ کسی دوسری چیز کے سوچ کی وجہ سے ہو اور جب انسان اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو یہ دور ہوجاتا ہے، پھر لوٹ آتا ہے اور ایسا سمجھ میں آتا ہے کہ اس قسم کا وسوسہ ذکر کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے، گویا یہ دونوں دل کے دو الگ الگ مقامات پر رہیں گے (۱)۔

ایمان کے بارے میں شیطان کے وسوسہ کو دور کرنا:

۹ - شیطان اکثر اہل ایمان کے درپے ہوتا ہے، اور خصوصیت سے اہل علم سے تعرض کرتا ہے، ان تک کفر کے وساوس پہنچاتا ہے، تاکہ ان کو ان کے دین کے بارے میں فتنہ میں مبتلا کرے، ابن تیمیہ نے کہا: مومن کفر کے ایسے وساوس میں مبتلا کیا جاتا ہے جن سے اس کا دل تنگ ہوتا ہے، جیسا کہ مروی ہے، صحابہؓ نے کہا: اے اللہ کے رسول ہم میں سے کوئی آدمی اپنے دل میں ایسی چیز پاتا ہے کہ اس کو آسمان سے زمین پر گرجانا، اس کے زبان پر لانے سے زیادہ پسند ہوتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة"(۲) (ساری تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے اس کے کید ومکر کو وسوسہ کی طرف پھیر دیا)، ایک دوسری حدیث میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے وسوسہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "تلک محض الإيمان"(۳) (یہ تو خالص ایمان ہے)۔

یعنی ایسے وسوسہ کو انتہائی ناپسند کرنے کے باوجود اس کا پایا جانا اور دل سے اس کو دفع کرنا صریح ایمان ہے، جیسے وہ مجاہد جس کے پاس دشمن آئے اور وہ اس کی مدافعت کرے یہاں تک کہ اس پر

(۱) سورۂ اعراف / ۲۰۱۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۲/ ۲۷۹۔

(۱) إحياء علوم الدين ۸/ ۱۴۱۶-۱۴۱۸۔

(۲) حدیث: "الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة" کی روایت احمد نے المسند (۱/ ۲۳۵ طبع المیمنیہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "تلک محض الإيمان" کی روایت مسلم (۱/ ۱۱۹) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

غالب آ جائے، وہ صریح محض اس لئے ہوگیا کہ انہوں نے ان شیطانی وساوس کو ناپسند کیا اور ان کو دفع کر دیا، لہذا ایمان خالص ہو کر صریح ہوگیا، انہوں نے کہا: بعض آدمی ان وساوس کو قبول کر لیتا ہے تو وہ کافر یا منافق ہوجاتا ہے، انہوں نے کہا: شیطان اکثر اس وقت بندہ کے درپے ہوتا ہے، جب وہ اللہ تعالی کی طرف رجوع اور اس کے تقرب کا ارادہ کرتا ہے اور اس کی قربت حاصل کرنا چاہتا ہے، اسی وجہ سے وہ نمازیوں کے جتنا درپے ہوتا ہے دوسروں کے درپے نہیں ہوتا ہے، اور جتنا عام لوگوں کے درپے ہوتا ہے اس سے بہت زیادہ خواص اہل علم و دین کے درپے ہوتا ہے، انہوں نے کہا: اسی وجہ سے علم وعبادت کے طالبین کو ایسے وساوس وشبہات لاحق ہوتے ہیں جو ان کے علاوہ دوسروں کو نہیں ہوتے ہیں (۱)۔

اس باب میں شیطان کے وساوس میں سے وہ بات بھی ہے جس پر نبی اکرم ﷺ نے اپنے اس ارشاد میں تنبیہ فرمائی ہے: "**يأتي الشيطان أحدكم، فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته**" (۲) (شیطان تم میں سے کسی کے پاس آتا ہے اور کہتا ہے: اس کو کس نے پیدا کیا؟ اس کو کس نے پیدا کیا؟ یہاں تک کہ کہتا ہے: تیرے رب کو کس نے پیدا کیا؟ جب یہاں تک پہنچ جائے تو اللہ تعالی کی پناہ طلب کرے اور رک جائے)۔

سوم: احتیاط وتقوی میں مبالغہ وغلو کی وجہ سے پیدا ہونے والا وسوسہ:

۱۰- وسوسہ، احتیاط وتقوی میں مبالغہ کی ایک قسم ہے، یہاں تک کہ موسوس تقوی کی حد سے اس طرح نکل جاتا ہے جو تقوی نہیں ہے، یہ تشدد فی الدین ہے اور شریعت کی دی ہوئی آسانی وسہولت سے نکل جانا ہے، اور سلف صالحین کے راستہ سے دور ہوجانا ہے (۱)۔

ہیثمی نے حدیث: "**الحلال بين والحرام بين و بينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام**" (۲) (حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہات ہیں جن کو اکثر لوگ نہیں جانتے ہیں، جو شبہات سے بچ جائے گا وہ اپنے دین اور اپنی آبرو کو بچا لے گا اور جو شبہات میں پڑ جائے گا وہ حرام میں پڑ جائے گا) کی شرح کرتے ہوئے کہا: اگر کسی شئی میں دو دلائل متعارض نہ ہوں تو وہ واضح طور پر حلال ہوگا یا واضح طور پر حرام ہوگا، اور اگر ان دونوں کے اسباب میں تعارض ہو اور حرام ہونے کا سبب محض وہم ہو جس کی کوئی دلیل نہ ہو جیسے کوئی شخص کسی بڑے شہر کی عورتوں سے نکاح کرنا اس اندیشہ کی وجہ سے ترک کر دے کہ ہوسکتا ہے کہ اس شہر میں نسب، رضاعت یا مصاہرت کی وجہ سے اس کی کوئی محرم عورت موجود ہو اور پانی کے استعمال کو محض اس لئے ترک کر دینا کہ ہوسکتا ہے کہ اس میں نجاست پڑ گئی ہو، تو یہ لغو ہوگا، کسی بھی حال میں اس کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کو جائز قرار دینا بے وقوفی ہے چنانچہ اس میں ورع وتقوی، شیطانی وسوسہ ہے، اس لئے کہ اس میں کسی طرح کا کوئی معمولی شبہ بھی نہیں ہے، اگر اس میں کسی درجہ کی قوت ہوتی تو اس کی رعایت کرنا

(۱) الإيمان لابن تیمیہ رص ۲۴۱، ۲۴۲ طبع دار نہر النیل قاہرہ۔
(۲) حدیث: "يأتي الشيطان أحدكم......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۳۶) اور مسلم (۱/ ۱۲۰) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۲۵۹، إغاثۃ اللہفان رص ۱۳۴، الروح لابن القیم ۲/ ۵۰۷ منشورات دار ابن تیمیہ۔
(۲) حدیث: "الحلال بين والحرام بين......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۲۶) اور مسلم (۳/ ۱۲۱۹-۱۲۲۰) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

تقوی ہوتا(۱)۔

اس کی چند مثالیں(۲): کسی شخص نے کسی عورت سے شادی کی، تو ایک عورت نے اس سے کہا: میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، تو آپ ﷺ نے اس سے کہا: "**وکیف وقد قیل؟ دعھا عنک**"(۳) (کیسے رکھوگے حالانکہ ایسا ایسا کہا جارہا ہے، اس کو اپنے سے الگ کردو)، حضرت سودہؓ کے بھائی عبداللہ اور سعد بن ابی وقاص کے درمیان ان کے والد زمعہ کی ایک باندی کے بیٹے کے بارے میں اختلاف ہوا، نبی اکرم ﷺ نے **الولد للفراش** کے مطابق اس بچہ کو ان کے والد کے ساتھ لاحق کردیا، لیکن اس میں سعد کے بھائی عتبہ کے ساتھ واضح مشابہت دیکھا تو حضرت سودہؓ سے فرمایا: "**احتجبي منه یا سودة**"(۴) (سودہ اس سے پردہ کرو)۔

بعض اہل وسوسہ کی حالت کا بیان:

۱۱- ابومحمد جوینی شافعی نے کہا: جن لوگوں کو وسوسہ لاحق ہوتا ہے، ان میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے سر پر وسوسہ سوار ہوجاتا ہے، وہ اصول کے حدود سے تجاوز کرجاتا ہے، میں نے ان میں سے بعض کو دیکھا ہے کہ فرض نماز کی تحریمہ کو بار بار دہراتا ہے، یہاں تک کہ اس کا وقت ختم ہونے کے قریب ہوجاتا ہے، یا امام کے ساتھ اس کا جمعہ فوت ہوجاتا ہے، یا اس کی ایک رکعت چھوٹ جاتی ہے، اور اگر طہارت کے لئے پانی استعمال کرتا ہے تو اسراف کرکے ایک گھڑا یا کئی

(۱) الفتح المبین فی شرح الأربعین النوویۃ للہیثمی رص ۱۱۷، ۱۱۸۔

(۲) الفتح المبین فی شرح الأربعین رص ۱۱۶۔

(۳) حدیث: "**وکیف وقد قیل**" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۶۸) نے حضرت عقبہ بن حارثؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "**احتجبی منه یاسودة**" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۲) نے کی ہے۔

گھڑا استعمال کرتا ہے(۱)۔

ابن الجوزی نے کہا: بعض وسوسہ والے پاک کپڑے کو بار بار دھوتے ہیں، کبھی کبھی اگر کوئی مسلمان اس کو چھودیتا ہے تو اس کو دھوتے ہیں، ان میں سے بعض اپنے کپڑے دجلہ میں دھوتے ہیں، گھر میں اس کے دھونے کو کافی نہیں سمجھتے ہیں۔

انہوں نے کہا: حضرات صحابہ اس پر عمل نہیں کرتے تھے، بلکہ جب انہوں نے فارس کو فتح کیا تو فارس کے کپڑوں میں نماز ادا کیا، اور ان کے کپڑوں کو استعمال کیا، شریعت آسان ہے اور ان آفات سے سالم ومحفوظ ہے(۲)۔

وسوسہ پیدا کرنے والا شبہ اور اس کو دور کرنا:

۱۲- نبی اکرم ﷺ کے کسی ارشاد کے ظاہر سے سمجھے جانے والے احتیاط وتقوی کے غلط تصور سے شبہ پیدا ہوتا ہے جو وسوسہ کا سبب ہوتا ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**دع ما یریبک إلی مالا یریبک**"(۳) (جس میں شبہ ہو اس کو چھوڑ دو اور جس میں شبہ نہ ہو اس کو اختیار کرو)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من اتقی الشبهات استبرأ لدینه و عرضه**"(۴) (جو شبہات سے بچ

(۱) التبصرۃ فی التمییز بین الاحتیاط والوسوسۃ للجوینی رص ۱۷۸ قاہرہ، مؤسسۃ قرطبۃ ۱۹۹۳، نووی نے المجموع (۱/ ۲۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات) میں بعض وسوسہ والوں کے افعال کی چند صورتیں نقل کی ہیں جن کو جوینی نے التبصرہ میں ذکر کیا ہے۔

(۲) تلبیس إبلیس لابن الجوزی رص ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۳) حدیث: "**دع ما یریبک إلی ما لا یریبک**" کی روایت ترمذی (۴/ ۶۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت حسن بن علیؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "**من اتقی الشبهات استبرا لدینه و عرضه**" کی تخریج فقرہ ۱۰/ میں گذر چکی۔

جائے گا وہ اپنے دین وآبرو کو بچالے گا)، احتیاط کے قاعدہ پر فقہ کے بہت سے مسائل جاری ہوتے ہیں، اس لئے وسوسہ والوں نے سمجھا کہ وہ جس وسوسہ میں ہیں وہ احتیاط کے قاعدہ میں داخل ہے، اور انہوں نے سمجھا کہ یہ کوتاہی کرنے سے بہتر ہے، جیسے وہ شخص جو اس کی پرواہ نہیں کرتا کہ وہ کیسے وضو کررہا ہے اور کس پانی سے وضو کررہا ہے اور کس جگہ نماز پڑھ رہا ہے اور نہ اس کی کہ اس کے کپڑے میں کیا چیز لگ گئی ہے اور وہ ان سب کو طہارت پر ہی محمول کرتا ہے، اور انہوں نے سمجھا ہے کہ احتیاط میں کوشش کرنا اور انتہا پسندی، اس سے بہتر ہے[۱]۔

ابن قیم نے اہل وسوسہ کے شبہات کو دور کرنے کی بحث میں کہا: جس صراط مستقیم کی اتباع کرنے کا حکم ہمیں دیا گیا ہے، وہ میانہ روی کا راستہ ہے، اس سے جو الگ ہو وہ غلط راہ ہے، اور وہ میزان و معیار جس سے صحیح وغلط کو معلوم کیا جاسکے وہ ہے، جس پر رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ تھے، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: "**إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين**"[۲] (دین میں غلو کرنے سے بچو اس لئے کہ غلو فی الدین نے اگلے لوگوں کو ہلاک کردیا)، اور نبی اکرم ﷺ نے دین میں سختی کرنے سے منع فرمایا ہے[۳]۔

اہل وسوسہ نے اپنے اوپر سختی کی، اس لئے ان پر سختی کردی گئی، یہاں تک کہ یہ چیز ان میں مستحکم ہوگئی، اور ان کی لازمی صفت بن گئی۔

لہذا جو شخص اس مصیبت سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہے اس کو محسوس کرنا چاہئے کہ حق رسول اللہ ﷺ کے قول وفعل کی اتباع میں ہے، اور اس کو آپ ﷺ کے راستہ پر چلنے کا پختہ ارادہ اس شخص کی طرح کرنا چاہئے جس کو اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہوتا کہ وہ صراط مستقیم پر ہے، اور یہ کہ جو اس کے خلاف ہے وہ شیطان کی گمراہی اور اس کا وسوسہ ہے، اس کو سلف کے حالات کو دیکھنا چاہئے پھر ان کی اقتدا کرنی چاہئے[۱]۔

وضو وغسل کے پانی میں اسراف کرنے میں اس کو دیکھنا چاہئے کہ: "**قد كان النبي ﷺ يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد**"[۲] (نبی اکرم ﷺ ایک مد سے وضو کرتے تھے اور ایک صاع سے پانچ مد تک غسل کرتے تھے)۔

حضرت عبداللہ بن مغفل سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "**سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الطهور والدعاء**"[۳] (عنقریب اس امت میں ایک قوم ہوگی جو طہارت و دعا میں حد سے تجاوز کرے گی)، حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے کہا: ایک اعرابی نے نبی اکرم ﷺ کے پاس حاضر ہوکر آپ ﷺ سے وضو کے بارے میں دریافت کیا، آپ ﷺ نے اس کو تین تین بار وضو کرکے دکھلایا پھر فرمایا: "**هكذا الوضوء،**

---

(۱) إغاثۃ اللہفان ۱/ ۱۴۸۔

(۲) حدیث: "إياكم والغلو في الدين" کی روایت نسائی (۵/ ۲۶۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۷/ ۱۷۱) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) اس بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "هلك المتنطعون" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۵۵) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۱) اغاثۃ اللہفان ۱/ ۱۵۰، ۱۵۵۔

(۲) حدیث: "كان النبي ﷺ يتوضأ بالمد......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۰۴) اور مسلم (۱/ ۲۵۸) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: "سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الطهور والدعاء" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۷۳ طبع حمص) اور حاکم (۱/ ۵۴۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

فمن زاد على هذا فقد أساء وتعدى وظلم"[1] (وضو اسی طرح ہے، جو اس پر اضافہ کرے گا وہ برا کرے گا اور حد سے تجاوز اور ظلم کرے گا)۔

اہل وسوسہ کے ساتھ مخصوص احکام:

الف-وسوسہ والے کے حق میں تین بار دھونے سے نجاستوں کے دور کرنے کی تعیین:

۱۳- حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول جیسا کہ حصکفی وغیرہ نے کہا یہ ہے کہ نجاست مرئیہ کی جگہ نجاست کے ختم ہوجانے سے پاک ہوجائے گی، اور اس کے لازمی اثر کا باقی رہنا نقصان دہ نہ ہوگا، اور نجاست غیر مرئیہ کی جگہ اس وقت پاک ہوگی جبکہ دھونے والے کو اس کی جگہ کے پاک ہوجانے کا غالب گمان ہو، وسوسہ والے کے حق میں اس کی مقدار، نچوڑی جانے والی چیز میں تین بار دھونا اور نچوڑنا ہے[2]۔

ب-وسوسہ کے اندیشہ سے غسل کرنے کی جگہ میں پیشاب کرنے سے پرہیز کرنا:

۱۴- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ غسل کرنے کی جگہ میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مغفل کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يغتسل فيه**" وفي رواية: "**ثم يتوضأ فيه فإن عامة الوساوس منه**"[3] (تم میں سے کوئی اپنے غسل خانہ میں ہرگز پیشاب نہ کرے پھر اسی میں وہ غسل کرے گا؟ اور ایک روایت میں ہے: پھر اسی میں وضو کرے گا؟ اس لئے کہ اس سے عام طور پر وسوسہ پیدا ہوتا ہے)، یہ نہی اس وقت ہوگی جب پیشاب کے بہنے کے لئے کوئی راستہ نہ ہو، یا جگہ سخت ہو اور غسل کرنے والے کو وہم ہوجائے کہ اس میں سے کچھ اس کو لگ گیا ہے، پھر اس سے وسوسہ پیدا ہوجائے گا[1]۔

ج-وسوسہ کو دور کرنے کے لئے استنجاء کے بعد پانی چھڑکنا:

۱۵- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ جو شخص پانی سے استنجاء کرے اس کے لئے مستحب ہے کہ وہ وسوسہ کو ختم کرنے کے لئے اپنی شرم گاہ اور پائجامہ پر پانی چھڑکے تاکہ وسوسہ ختم ہوجائے[2]، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "**جاء ني جبريل فقال: يا محمد إذا توضأت فانضح**"[3] (میرے پاس جبرئیل تشریف لائے اور کہا: اے محمد! جب آپ وضو کرلیں تو پانی چھڑک لیا کریں)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کا حال یہ ہو کہ اکثر شیطان اس کے درپے ہو تو اسے اس کی طرف توجہ نہیں کرنی چاہئے،

(۱) حدیث: "**هكذا الوضوء......**" کی روایت نسائی (۱/ ۸۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۱/ ۲۳۳) میں اس کی اسناد کو عمدہ کہا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۱۔

(۳) حدیث: "**لا يبولن أحدكم في مستحمه......**" کی روایت ابوداؤد

= (۱/ ۲۹ طبع حمص) نے کی ہے، اور ترمذی (۱/ ۳۳ طبع الحلبی) نے مختصراً اس کے معنی کے ساتھ روایت کی ہے اور کہا: یہ حدیث غریب ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲، کشاف القناع ۱/ ۶۲، ۶۳، معالم السنن ۱/ ۲۲ طبع المکتبۃ العلمیہ بیروت۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۶، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۷، کشاف القناع ۱/ ۶۸۔

(۳) حدیث: "**جاء ني جبريل فقال: يا محمد إذا توضأت فانضح**" کی روایت ترمذی (۱/ ۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث غریب ہے، پھر بخاری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کے ایک راوی کے بارے میں کہا کہ وہ منکر الحدیث ہے۔

بلکہ اپنی شرم گاہ یا کپڑے پر پانی چھڑک لے، تاکہ اگر کوئی شک وشبہ ہوتو تری کو اس چھڑکنے پر محمول کرے، جب تک کہ اس کے خلاف کا یقین نہ ہوجائے [۱]، امام احمد سے منقول ہے کہ پانی نہیں چھڑکے گا [۲]۔

امام احمد نے کہا: اگر کسی شخص کو استنجاء کے بعد کچھ پیشاب کے نکلنے کا گمان ہوتو اس کو اس کی طرف توجہ نہیں کرنی چاہئے، یہاں تک کہ یقین ہوجائے اور اس سے غافل ہوجائے، اس لئے کہ وہ شیطان کی طرف سے ہے، انشاء اللہ یہ خیال دور ہوجائے گا [۳]۔

د-طہارت کی نیت کے بارے میں وسوسہ کے درجہ تک شک کے پہنچ جانے کا اثر:

۱۶- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وضو کرنے والے کو طہارت کے دوران شک ہو کہ اس نے نیت کی ہے یا نہیں کی ہے تو از سر نو اس پر وضو کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ عبادت ہے اور اس کی شرط کے بارے میں شک ہے، جبکہ وہ ابھی اس عبادت میں مشغول ہے، لہذا یہ عبادت صحیح نہ ہوگی، جیسے نماز ہے اور جتنا وضو کر چکا ہے وہ صحیح نہ ہوگا، لیکن اگر وہ شک وہم کے قبیل سے ہو جیسے وسوسہ ہوتو اس کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی [۴]، یعنی وہ وضو جاری رکھے گا اور از سر نو وضو نہیں کرے گا۔

ھ-وسوسہ کو دور کرنے کے لئے نماز کی نیت کا تلفظ کرنا:

۱۷- حنفیہ کا مختار مذہب، شافعیہ وحنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ نماز میں نیت کا تلفظ کرنا سنت ہے، تاکہ زبان دل کے ساتھ موافق ہوجائے، نیز اس لئے کہ یہ وسوسہ کو دفع ودور کرنے والی چیز ہے۔

بعض حنفیہ وبعض حنابلہ کی رائے ہے کہ نیت کا تلفظ کرنا مکروہ ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ نماز میں نیت کا تلفظ کرنا جائز ہے، لیکن اس کو ترک کرنا زیادہ بہتر ہے، البتہ وسوسہ والے کے لئے تلفظ کرنا مستحب ہے تاکہ شک دور ہوجائے (دیکھئے: نیۃ فقرہ ۱۱)۔

و-نماز کے کسی رکن کی ادائیگی میں وسوسہ:

۱۸- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وسوسہ والے کا شک کالعدم ہوگا، اس کو جس چیز میں شک ہوگا اس پر بنا کرے گا اور سلام کے بعد سجدہ سہو کرے گا، لہذا اگر شک ہو کہ اس نے تین رکعت پڑھا ہے یا چار تو چار پر بنا کرے گا اور سلام کے بعد سجدہ کرے گا۔

موسوس (وسوسہ والا) جیسا کہ قاضی عبد الوہاب نے کہا: وہ شخص ہے جس کو ایسا حال وخیال ہر نماز میں یا دن میں ایک یا دو بار پیش آئے، لیکن اگر یہ اس کو ایک دنیا دو دن بعد پیش آئے تو وہ موسوس (وسوسہ والا) نہیں کہلائے گا [۱]۔

حنابلہ کا مذہب اسی کے مثل ہے، ابن قدامہ نے کہا: اگر نمازی رکوع سے اپنا سر اٹھالے پھر اس کو شک ہوجائے کہ کیا رکوع کیا یا نہیں؟ یا کیا بقدر کفایت ادا کیا ہے یا نہیں؟ تو وہ اپنے رکوع کا اعتبار نہ کرے گا، اس پر واجب ہوگا کہ دوبارہ رکوع کرے، یہاں تک کہ رکوع کی حالت میں مطمئن ہوجائے، یہ اس وقت ہوگا کہ شک وسوسہ کے درجہ میں نہ ہو، ورنہ اس کی طرف توجہ نہیں کرے گا، یعنی اپنی نماز کو جاری رکھے گا، اور جس رکوع میں شک ہوا ہے اس کے علاوہ کوئی

(۱) البحر الرائق ۱/ ۲۵۲، ابن عابدین ۱/ ۲۳۱۔
(۲) الفروع ۱/ ۱۲۲۔
(۳) کشاف القناع ۱/ ۶۸۔
(۴) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۹۴، ۹۵ طبع المنار، کشاف القناع ۱/ ۶۸۔

(۱) شرح میارۃ صغری ۲/ ۳۶، الدر الثمین ۲/ ۳۸-۳۹۔

دوسرا رکوع ادا نہیں کرے گا، اسی طرح باقی ارکان ہوں گے (۱)۔

(دیکھئے: شک فقرہ ر ۱۰)۔

ز-وسوسہ کی وجہ سے نماز کے ارکان میں مقتدی کا اپنے امام سے پیچھے رہ جانا:

۱۹- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز کے افعال میں امام کی پیروی کرنا مقتدی پر واجب ہے۔

اگر کسی ایک رکن میں اس سے پیچھے رہ جائے تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی اور اگر دو فعلی ارکان میں پیچھے رہ جائے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی الا یہ کہ کسی عذر کی وجہ سے ہو، عذر یہ ہے کہ مثلاً امام جلدی پڑھنے والا ہو اور مقتدی کسی ظاہری وسوسہ کے بغیر پیدائشی طور پر دھیرے دھیرے پڑھنے والا ہو اور رہا ہلکا وسوسہ تو وہ عذر ہوسکتا ہے، لیکن ظاہری وسوسہ جو دو فعلی ارکان میں تخلف کا سبب بن جائے، اس کی وجہ سے فاتحہ کا کوئی جز اس سے ساقط نہ ہوگا، جیسے جان بوجھ کر اس کو ترک کرنے والا، اس کو پورا کرنے کے لئے اس وقت تک اس کا پیچھے رہ جانا جائز ہوگا جب تک کہ امام دوسرے رکن سے فارغ ہونے کے قریب ہوجائے، اور اس وقت اگر اس پر فاتحہ کا کوئی حصہ باقی رہ جائے تو اس کو پورا کرنے کے لئے اس کا امام سے الگ ہوجانا متعین ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اگر امام اس کے بعد کا عمل شروع کردے گا تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی۔

راجح یہ ہے کہ امام کے رکوع کے بعد وسوسہ کے برقرار رہنے یا اس کے بعد اس کو ترک کردینے کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا، اس لئے کہ امام کے رکوع سے قبل فاتحہ کی تکمیل کا فوت ہوجانا اس کی کوتاہی کی وجہ سے ہوا ہے، کیونکہ اس نے پیدائشی طور پر زبان میں کسی عیب کے بغیر کلمات کو بار بار دہرایا ہے، خواہ یہ تحصیل علم میں اس کی کوتاہی کی وجہ سے ہوا ہو یا حروف کی ادائیگی کے بعد ان کی تکمیل میں شک کی وجہ سے ہوا ہو (۱)۔

چہارم: موسوس، مغلوب العقل کے معنی میں:

الف-موسوس کی طلاق:

۲۰- ابن عابدین نے موسوس کی طلاق کے مسئلہ میں لیث سے نقل کیا ہے کہ موسوس کی طلاق جائز نہ ہوگی، انہوں نے کہا: یعنی جو مغلوب العقل ہو (۲)۔

ابن القیم نے نقل کیا ہے: طلاق دینے والا اگر جنون، بے ہوشی یا وسوسہ کی وجہ سے بے عقل ہو تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، انہوں نے کہا: علماء امت کے درمیان یہ متفق علیہ ہے (۳)۔

ب-موسوس کا ارتداد:

۲۱- موسوس اگر ایسا کلام بولے جو ارتداد کا متقاضی ہے تو یہ اس کے حق میں ارتداد نہ ہوگا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے اور اس سے ان کی مراد مغلوب العقل ہے (۴)۔

---

(۱) المغنی ۱ر ۵۴۵۔

(۱) نہایۃ المحتاج بشرح المنہاج للرملی ۲ر ۲۲۳، ۲۲۴ طبع دار الفکر بیروت، شرح المنہاج للمحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۱ر ۲۴۸ طبع عیسی الحلبی قاہرہ۔

(۲) ابن عابدین ۳ر ۲۵۸۔

(۳) إعلام الموقعین ۴ر ۷۴۹، طبع دار الجیل بیروت۔

(۴) ابن عابدین ۳ر ۲۸۵، الفتاوی الہندیہ ۲ر ۲۵۳۔

وشم

تعریف:

۱-لغت میں **وشم** کا معنی علامت ہے، جمع **وشوم** اور **وشائم** ہے۔

اس کے چند معانی یہ بھی ہیں؛ نباتات کی پہلی روئیدگی، مار لگنے یا گرنے کی وجہ سے کھال کے رنگ کا بدل جانا، بدن میں سوئی چبھونا اوراس پر نیل ڈالنا تا کہ اس کا نشان نیلا یا سبز ہوجائے (۱)۔

اصطلاح میں: کھال میں سوئی چبھونا یہاں تک کہ خون نکل آئے پھراس پر نیل یا سرمہ جیسی چیز ڈالی جائے تا کہ وہ نیلا یا ہرا ہوجائے (۲)۔

مستوشمۃ: وہ عورت جس کے مطالبہ پر اس کے ساتھ یہ عمل کیا جائے۔

واشمہ: وہ عورت جو چہرہ، بازو، ہونٹ، سینہ یا جسم کے کسی بھی عضو پر گودنا لگائے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

وسم:

۲-لغت میں وسم: داغنے کا اثر اور علامت ہے، جمع **وسوم** ہے، قد

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) ردالمحتار علی الدرالمختار ۵/۲۳۹، الفواکہ الدوانی ۲/۴۱۱، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/۴۱۶، ۴۱۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۷۷۔
(۳) ابن عابدین ۱/۲۲۰، ۵/۲۳۹، المغنی ۱/۹۴، المنتقی ۷/۲۶۷۔

وسمه وسما وسمة: علامت یا داغ کے ذریعہ نشان لگانا، حدیث میں ہے: "**أنه كان يسم إبل الصدقة**" (۱) (آپ ﷺ صدقہ کے اونٹ کو نشان لگاتے تھے)، یعنی داغ کر علامت لگاتے تھے، اور **سمة ووسام**: وہ مختلف صورتیں جو اونٹ پر علامت کے لئے لگائی جاتی تھیں۔

میسم: وہ شئی جس کے ذریعہ جانوروں پر نشان لگایا جائے، یعنی داغنے کا آلہ جیسے مکواۃ (کہ اس کے بھی یہی معنی ہیں اور استری کے معنی میں آتا ہے) (۲)۔

اصطلاح میں وسم: آگ یا نشتر سے نشان لگانا ہے۔

وشم اور وسم میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک آلہ اور حکم کے اختلاف کے باوجود علامت ہے (۳)۔

شرعی حکم:

۳-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وشم (گودنا) حرام ہے (۴)، اس لئے کہ واشمہ (گودنے والی عورت) ومستوشمہ (گدوانے والی عورت) پر لعنت کے بارے میں صحیح احادیث موجود ہیں، ان ہی میں سے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**لعن رسول الله ﷺ الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة**" (۵) (رسول اللہ ﷺ نے اپنے بال میں دوسروں کے بال لگانے والی

(۱) حدیث: "أنه كان ﷺ يسم إبل الصدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۳۶۶) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۳) شرح الرسالۃ لابی الحسن الشاذلی ۲/۳۹۷۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۳۹، الفواکہ الدوانی ۲/۴۱۱، المجموع ۱/۲۹۶، کشاف القناع ۱/۸۱، فتح الباری ۱۰/۳۰۶، دلیل الفالحین ۴/۴۹۳۔
(۵) حدیث ابن عمر: "لعن رسول الله ﷺ الواصلة والمستوصلة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۳۷۸) اور مسلم (۳/۱۶۷۷) نے کی ہے۔

اورلگوانے والی، گودنے والی اور گودوانے والی پرلعنت فرمائی ہے)۔

بعض مالکیہ وشافعیہ نے اس کو کبائر میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ اس کے کرنے والے پرلعنت کی گئی ہے[۱]۔

بعض متاخرین مالکیہ نے اس کومکروہ کہا ہے، نفراوی نے کہا: اس کراہت کوحرمت پرمحمول کرناممکن ہے[۲]۔

بعض فقہاء نے دوحالتوں کوحرمت سے مستثنیٰ قرار دیا ہے:

اول: جبکہ کسی مرض سے علاج کے لئے وشم ایک متعین و ضروری طریقہ ہوجائے تو وہ جائز ہوجائے گا، اس لئے کہ ضرورتیں محظور چیزوں کومباح کردیتی ہیں۔

دوم: جب کہ وشم ہی ایک ایسا ذریعہ ہو، جس کے ذریعہ عورت اپنے شوہر کی اجازت سے اس کے لئے زینت اختیار کرے[۳]، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "أنه يجوز للمرأة أن تتزين به لزوجها"[۴] (عورت کے لئے جائز ہے کہ اس کے ذریعہ اپنے شوہر کے لئے زینت اختیار کرے)۔

وشم کی نجاست اور اس کو دور کرنے کا حکم:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وشم نجس و ناپاک ہے، اس لئے کہ خون نے گودنے کی جگہ کو اس چیز کی وجہ سے جو اس پر چھڑکا گیا نجس بنادیا[۵]۔

وشم کے ناپاک ہونے کی حیثیت سے اس کو دور کرنے میں فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ وشم کا حکم، ناپاک ہوجانے والی چیز سے رنگنے یا خضاب لگانے کے حکم کی طرح ہے جو دھونے سے پاک ہوجائے گا، اور اس کے اثر کا باقی رہنا نقصان دہ نہ ہوگا، جب دھودے گا تو پاک ہوجائے گا، کھال کو چھیلنا لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اثر ونشان ہے جس کو دور کرنا بہت ہی مشقت کا باعث ہوتا ہے، اس کی نماز وامامت صحیح ہوگی[۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر وشم ممنوع طریقہ پر ہو بایں طور کہ وہ دوا کے لئے متعین نہ ہو اور نہ اس کے ذریعہ عورت اپنے شوہر کے لئے زینت اختیار کرے تو صاحب وشم کو آگ کے ذریعہ اس کو دور کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ وہ معاف نجاست ہوگی اور اس کے ساتھ نماز صحیح ہوگی[۲]۔

شافعیہ نے کہا: وشم کو دور کرنا واجب ہوگا، بشرطیکہ ایسے ضرر کا اندیشہ نہ ہو جس سے تیمّم مباح ہوجاتا ہے، اور اگر اس کا اندیشہ ہو تو اس کو دور کرنا واجب نہیں رہے گا، اور نہ توبہ کے بعد اس پر کوئی گناہ ہوگا اور یہ اس وقت ہوگا جب کہ وہ بالغ ہونے کے بعد اپنی رضامندی سے اس کو کرے ورنہ اس کو دور کرنا مطلقاً اس پر لازم نہ ہوگا اور اس کی نماز وامامت صحیح ہوگی، اگر اس کے ہاتھ پر وشم (گودنا) ہو تو جس چیز میں ہاتھ ڈالے گا وہ چیز ناپاک نہ ہوگی[۳]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کسی آدمی کے زخم کو ناپاک دھاگا سے سیا جائے، یا ہڈی کو ناپاک ہڈی سے جوڑا جائے پھر زخم اچھا ہوجائے یا

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/۴۱۱، الزواجر ۱/۱۴۲، الکبائر للذہبی رص ۱۵۳۔

(۲) الفواکہ الدوانی للنفراوی ۲/۴۰۲۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/۴۱۱، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/۳۶۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/۱۸۶۔

(۴) اپنے شوہر کے لئے وشم کے ذریعہ عورت کے زینت اختیار کرنے کے جواز کے بارے میں حضرت عائشہؓ کے اثر کو عدوی نے شرح الرسالہ (۲/۳۶۷) میں ذکر کیا ہے، ہمیں حدیث کی کسی کتاب میں یہ اثر نہیں مل سکا ہے۔

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۲۰، فتح الباری ۱۰/۳۰۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۲۰۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/۴۱۱، روضۃ الطالبین ۱/۲۷۵-۲۷۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۱۹۱، التحفۃ مع حاشیۃ الشروانی ۲/۱۲۷، روضۃ الطالبین ۱/۲۷۵-۲۷۶۔

ہڈی درست ہوجائے اور نجاست کو دور کرنے میں جان یا عضو پر ضرر کا اندیشہ ہو یا مرض ہوجانے کا اندیشہ ہوتو اس کو دور کرنا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ جان واعضاء کی حفاظت واجب ہے، اور یہ نماز کے شرائط کی رعایت کرنے سے زیادہ اہم ہے اور جس طرح مناسب قیمت سے بہت زیادہ دے کر سترہ یا پانی خریدنا بھی اس پر لازم نہیں ہوتا ہے۔

تو جب مال کی حفاظت کے لئے متفق علیہ شرط کو چھوڑ دینا جائز ہے تو بدن کی حفاظت کے لئے مختلف فیہ شرط کو چھوڑ دینا بدرجہ اولی جائز ہوگا، اور جب اس کو دور کرنا واجب نہیں ہے تو اگر گوشت اس کو چھپا دے تو نجس دھاگا یا ہڈی پر مسح نہیں کرے گا اس لئے کہ پوری جگہ میں پانی کے ذریعہ طہارت حاصل کرنا ممکن ہے، اور اگر گوشت اس کو نہ چھپائے تو اس پر مسح کرے گا اس لئے کہ پانی سے اس کو دھونا ممکن نہیں ہے۔

وشم اس کے مشابہ ہوگا اگر گوشت اس کو ڈھانک دے تو پانی سے دھوئے گا ورنہ اس پر مسح کرے گا اور اپنے جیسے کے ساتھ اس کی امامت قطعاً صحیح ہوگی، اور اسی طرح اس کے علاوہ قوی احتمال کے ساتھ دوسرے آدمی کے ساتھ بھی اس کی امامت صحیح ہوگی، اس لئے کہ پانی کے نہ ہونے کی وجہ سے بدن پر نجاست کے لئے تیمّم کرنا صحیح ہوتا ہے۔

اگر وشم کو دور کرنے میں ضرر نہ ہو تو اس کو دور کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ ضرر کے بغیر اس کو دور کرنے پر قادر ہے لہذا اگر اس کے ساتھ نماز پڑھے گا تو نماز صحیح نہ ہوگی۔

جس شخص پر اس کو دور کرنا ضرر کے اندیشہ کے نہ ہونے کی وجہ سے لازم ہو، اگر وہ اس کو دور کرنے سے قبل مر جائے تو لازماً اس کو دور کیا جائے گا، البتہ اگر اس کو دور کرنے میں مثلہ کا اندیشہ ہو تو اس کو دور کرنا لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ جس چیز سے زندہ کو اذیت ہوتی ہے اس سے مردہ کو بھی اذیت ہوتی ہے[1]۔

حرام وشم پر اجرت:

۵ – حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ گودنے والی گودنے پر جو اجرت لیتی ہے وہ ناجائز وحرام ہے[2]۔

---

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۳۶۴-۳۶۵، کشاف القناع ۱/ ۲۹۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۲۔

وصال

تعریف:

۱-لغت میں وصال، واصل کا مصدر ہے، اسی سے مواصلہ بالصوم وغیرہ ہے، واصل ا[illegible]م: لگا تار چند دنوں تک (روزہ رکھ کر) افطار نہ کرنا، اسی سے صوم وصال ہے: یعنی دن کے روزہ کو رات میں کچھ کھائے بغیر اس کے بعد کے روزہ کے ساتھ اس طرح ملا دینا کہ اس وقفہ میں کچھ کھایا نہ جائے (۱)۔

اصطلاح میں وصال: جمہور فقہاء کے نزدیک دو یا اس سے زیادہ دنوں کا روزہ رکھنا ہے جن کے درمیان افطار نہ ہو۔

اور شافعیہ کی ایک رائے ہے: دو یا زیادہ دن روزہ رکھے، اور رات میں بلا عذر کھانے کی چیز عمداً استعمال نہ کرے، چنانچہ جماع وغیرہ وصال سے مانع نہیں ہے (۲)۔

اور بعض حنفیہ نے کہا: صوم وصال یہ ہے کہ پورے سال روزہ رکھے اور ممنوع ایام میں بھی افطار نہ کرے (۳)۔

بعض شافعیہ نے کہا: صوم وصال یہ ہے کہ روزہ داروں کے تمام اوصاف کو مستقل اختیار کیا جائے (۱)۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، القاموس المحیط للفیروز آبادی، لسان العرب، المحیط۔

(۲) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۳، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ومعہ حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۶۳، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۲۷۴، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج للمحلی ۲/ ۶۱، أسنی المطالب شرح روض الطالب مع حاشیۃ الرملی الکبیر ۱/ ۴۱۹، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۳۰۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۱۔

شرعی حکم:

الف-روزہ میں وصال:

امت کے حق میں وصال:

۲-روزہ میں وصال کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ) کا مذہب ہے کہ روزہ میں وصال امت کے حق میں مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے روایت کی ہے: "**أن رسول الله ﷺ واصل في رمضان، فواصل الناس، فنهاهم ۔ قيل له: أنت تواصل، قال: إني لست مثلكم، إني أطعم وأسقى**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے رمضان میں وصال کیا تو لوگوں نے بھی وصال کیا، آپ ﷺ نے ان کو منع فرمادیا، آپ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ آپ وصال کرتے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: میں تم جیسا نہیں ہوں مجھے کھلایا و پلایا جاتا ہے)، نیز اس لئے کہ یہ ممانعت نرمی و رحمت کے طور پر ہے، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے صوم وصال رکھا، اور آپ ﷺ کے بعد امت نے وصال کا روزہ رکھا (۳)۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۴۱۹۔

(۲) حدیث ابن عمر: "**أن رسول الله ﷺ واصل في رمضان......**" کی روایت بخاری (۴/ ۲۰۲) اور مسلم (۲/ ۷۷۴) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۴، شرح الخرشی وحاشیۃ العدوی ۲/ ۱۶۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۳، المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۵۷-۳۵۹، دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین ۴/ ۵۸۶-۵۸۷، القلیوبی علی المحلی ۲/ ۶۱، أسنی المطالب، حاشیۃ الرملی ۱/ ۴۱۹، ۳/ ۱۰۱، مغنی

اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ صوم وصال امت پر حرام ہے خواہ روزہ نفلی ہو یا فرض ہو، رسول اللہ ﷺ کے لئے مباح ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے: "أنه ﷺ نهى عن الوصال"(۱) (آپ ﷺ نے وصال سے منع فرمایا)، یعنی اصح قول میں یہ ممانعت تحریم کے لئے ہے۔

نووی نے کہا: وصال ممنوع ہے، اور یہ جمہور کا قول ہے، عبدری نے کہا: نہی عن الوصال تمام علماء کا مسلک ہے، حضرت ابن زبیر ان میں مستثنیٰ ہیں، وہ رسول اللہ ﷺ کی اقتداء میں وصال کرتے تھے۔

ابن منذر سے ان کا قول منقول ہے: ابن زبیر اور ابن ابی نعم وصال کرتے تھے۔

ماوردی سے منقول ہے: حضرت عبداللہ بن زبیر نے سترہ دنوں تک وصال کیا، پھر گھی، دودھ اور برف سے افطار کیا(۲)۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: ایک قول ہے کہ جس پر شاق ہوگا اس کے لئے حرام ہوگا اور جس پر شاق نہ ہوگا اس کے لئے مباح ہوگا، اور اس کے بارے میں سلف میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اس طرح منقول ہے کہ: "عن عبد الله بن زبير أنه كان يواصل خمسة عشر يوما"(۱) (حضرت عبداللہ بن زبیر پندرہ دنوں تک وصال کرتے تھے)، صحابہ میں سے ابوسعید کی بہن، اور تابعین میں سے عبد الرحمن بن ابی نعم، عامر بن عبداللہ بن زبیر، ابراہیم بن یزید تیمی اور ابوالجوزاء کا مذہب بھی یہی ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ممانعت کے بعد بھی اپنے اصحاب کے ساتھ وصال کیا، اگر ممانعت تحریم کے لئے ہوتی تو آپ ﷺ ان کو اپنے عمل پر برقرار نہیں رکھتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ممانعت سے مراد، ان پر رحم کرنا اور ان کے لئے آسانی فراہم کرنا تھا، جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی حدیث میں اسی کی صراحت کی ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن الوصال رحمة لهم"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے ان پر شفقت کی وجہ سے وصال سے منع فرمایا)، یہ ایسا ہی ہے جیسے ان پر فرض ہوجانے کے اندیشہ سے قیام لیل سے ان کو منع فرمایا اور ان میں سے جن پر شاق نہیں تھا ان کے عمل کرنے کی خبر آپ ﷺ کو ہوئی تو آپ ﷺ نے نکیر نہیں فرمائی، لہذا جس پر شاق نہ ہو اور وہ اہل کتاب کی موافقت کا ارادہ نہ کرے اور افطار میں جلدی کرنے میں سنت سے اعراض نہ کرے تو وصال سے منع نہیں کیا جائے گا(۳)۔

نبی اکرم ﷺ کے حق میں وصال:

۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے حق میں وصال

= المحتاج ۱/ ۴۴۳، کشاف القناع (۲/ ۳۳۲، ۲/ ۳۴۲)، مطالب أولی النہی ۲/ ۲۲۱۔

(۱) حدیث ابوہریرہ: "أنه ﷺ نهى عن الوصال" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۵) اور مسلم (۲/ ۷۷۴) نے کی ہے۔
اور حدیث عائشہ کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۲) اور مسلم ۲/ ۷۷۶) نے کی ہے۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۶/ ۳۰۸، ۳۵۶، ۳۵۹، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۶۱، أسنی المطالب ۱/ ۴۱۹، ۳/ ۱۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۳، فتح الباری ۴/ ۲۰۴۔

(۱) أثر عبداللہ بن زبیر: "أنه كان يواصل......" کی روایت ابن ابی شیبہ نے المصنف (۳/ ۸۴ طبع السلفیہ) میں کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۴/ ۲۰۴) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: "نهى رسول الله ﷺ عن الوصال رحمة لهم" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۲) اور مسلم (۲/ ۷۷۶) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) فتح الباری ۴/ ۲۰۴۔

مباح ہے، اور یہ آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے، اس لئے کہ جب آپ ﷺ سے آپ کے وصال کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إني لست مثلكم، إني أظل عند ربي يطعمني ويسقيني"(۱) (میں تمہاری طرح نہیں ہوں، ہمیشہ اپنے رب کے سایہ میں رہتا ہوں وہ مجھ کو کھلاتا پلاتا ہے)۔

امام الحرمین نے کہا: وہ آپ ﷺ کے لئے قربت وعبادت ہے اور ہمارے اور اپنے درمیان فرق پر تنبیہ کرتے ہوئے آپ نے فرمایا: "إنيلست كهيئتكم" (۲) (میں تم لوگوں جیسا نہیں ہوں)۔

امام الحرمین وغزالی نے کہا: آپ ﷺ کے لئے وصال مستحب تھا، رملی نے کہا: یہی راجح ہے، اس لئے کہ عبادت واجب ہوتی ہے یا مستحب، اور مناسب ہے کہ جمہور نے جو اباحت کا اطلاق کیا ہے اس کو تحریم کی نفی پر محمول کیا جائے جو استحباب پر بھی صادق آتی ہے (۳)۔

۴- حدیث "يطعمني ربي ويسقيني" کے مفہوم ومعنی میں علماء کے چند اقوال ہیں:

سیوطی نے کہا: حدیث اپنے ظاہر پر ہے، اللہ تبارک وتعالی نبی اکرم ﷺ کو جنت کا کھانا کھلاتا تھا اور جنت کے کھانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، یہ آپ ﷺ کی کرامت واعزاز کے طور پر تھا، اس میں امت آپ ﷺ کے ساتھ شریک نہیں ہے۔

دوسرے لوگوں نے کہا اور یہی اصح ہے، جیسا کہ نووی وغیرہ نے کہا: مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنے نبی ﷺ کو کھانے پینے والوں کی قوت عطا فرماتا تھا، اس کی تائید ایک روایت میں آپ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: "إني أظل يطعمني ربي ويسقيني"(۱) (مجھے دن بھر میرا رب کھلاتا پلاتا ہے)، اس لئے کہ "أظل" دن کے علاوہ کے لئے نہیں بولا جاتا ہے، اور بلاشبہ روزہ دار کے لئے دن میں کھانا پینا جائز نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے نہیں کھایا اور درحقیقت کھانا مراد ہی نہیں ہے بلکہ یہ محض کھانے پینے والے کی قوت عطا کرنے سے کنایہ ہے، حقیقت میں کھانا مراد نہیں ہے، اس لئے کہ اگر حقیقت میں کھا لیتے تو وصال باقی نہیں رہ جاتا تو پھر آپ ﷺ یہ فرماتے: میں وصال نہیں کرتا ہوں۔

ایک قول ہے: اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی کی محبت مجھ کو کھانے پینے سے غافل رکھتی ہے، کہ انتہائی محبت ان دونوں سے غافل کر دیتی ہے، آپ ﷺ کے ارشاد "عند ربی" کے بارے میں دسوقی نے کہا: یہ مرتبہ ومقام کی قربت ہے نہ کہ مکان کی قربت (۲)۔

سحر تک وصال:

۵- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سحر تک وصال مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے، انہوں نے آپ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "لاتواصلوا، فأيكم أراد أن يواصل

(۱) حدیث: "إني لست مثلكم......" کی روایت احمد نے المسند (۲/۳۷۷ طبع المیمنیہ) میں حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إني لست كهيئتكم......" کی روایت مسلم (۲/۷۷۶) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) المجموع ۶/۳۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، أسنی المطالب ۳/۱۰۱۔

(۱) حدیث: "إني أظل يطعمني ربي ويسقيني" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۲۲۵) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۱، جواہر الإکلیل ۱/۱۴۷، شرح الخرشی وحاشیۃ العدوی ۲/۱۶۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۲۱۳، المجموع شرح المہذب ۳۵۹-۳۵۶/۶، دلیل الفالحین ۵۸۷-۵۸۶/۴، القلیوبی علی المحلی ۶۱/۲، أسنی المطالب، حاشیۃ الرملی ۱/۴۱۹، ۳/۱۰۱، مغنی المحتاج ۱/۴۳۴، کشاف القناع ۲/۳۴۲، ۳۳۲۔

فليواصل حتى السحر......"(١) (وصال نہ کرواور اگر تم میں سے کوئی وصال کرنا ہی چاہے تو سحر تک وصال کرلے)۔

جو شخص ایسا کرے اس کے بارے میں حنابلہ نے کہا: اس نے ایک سنت یعنی افطار میں جلدی کرنا ترک کردیا لہذا اس کو چھوڑ دینا ہی زیادہ بہتر ہے تاکہ سنت کی حفاظت ہوسکے۔

اور اس کے بارے میں شافعیہ نے کہا: اگر کسی صحیح یا غیر صحیح مقصد کے لئے سحر تک کھانے کو مؤخر کردے تو یہ وصال نہیں ہے(٢)۔

روزہ میں وصال سے ممانعت کی حکمت:

٦- شافعیہ نے کہا: وصال سے ممانعت میں حکمت یہ ہے کہ وصال کرنے والا، روزہ، نماز اور دوسری عبادات سے کمزور نہ ہوجائے یا اس سے تنگ دل نہ ہوجائے اور اکتا نہ جائے، اس لئے کہ وصال کی وجہ سے کمزور ہوجائے گا، یا اس کے بدن کو یا بعض حواس کو ضرر پہنچے گا، یا اس کے علاوہ کسی قسم کا ضرر ہوسکتا ہے، حنابلہ نے کہا: نہی شفقت و رحمت کی وجہ سے ہے(٣)۔

وصال سے روزہ باطل نہ ہوگا:

٧- نووی نے کہا: ہمارے اصحاب (شافعیہ وغیرہ) کا اس پر اتفاق ہے کہ وصال سے روزہ باطل نہ ہوگا، خواہ ہم اس کو حرام کہیں یا مکروہ، اس لئے کہ ممانعت کا تعلق روزہ سے نہیں ہے، لہذا اس کے باطل ہونے کا سبب نہ ہوگا(١)۔

وصال میں جماع کرنا:

٨- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ روزہ میں وصال کی شب میں جماع کرنا وصال کے لئے مانع ہے، اس لئے کہ جماع کرنے والا روزہ داروں کے تمام اوصاف پر برقرار نہیں رہتا(٢)۔

بعض شافعیہ نے کہا: وصال کی شب میں جماع کرنا، وصال کے حکم سے نہیں نکالے گا، اس لئے کہ وصال کا حرام ہونا، روزہ، نماز اور دوسری عبادات سے کمزور ہوجانے کی وجہ سے ہے، اور یہ کمزوری اس حالت میں بھی حاصل ہوگی(٣)۔

ب- نماز میں وصال:

٩- بہت سے فقہاء نے نماز میں وصال کی تعریف اس طرح نہیں کی ہے، جس طرح کہ روزہ میں اس کی تعریف وتعارف کی طرف توجہ کی ہے۔

جبکہ بعض فقہاء ومحدثین نے نماز میں وصال کا حکم ذکر کیا ہے۔

چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**نهى رسول الله ﷺ عن المواصلة في الصلاة و قال: إن امرأ واصل في الصلاة خرج منها صفرا**"(٤) (رسول اللہ ﷺ نے نماز میں وصال سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا

---

(١) حدیث ابوسعید خدری: "لا تواصلوا، فأيكم أراد أن يواصل......" کی روایت بخاری (الفتح ٤/ ٢٠٨) نے کی ہے۔

(٢) المجموع ٦/ ٣٥٦-٣٥٩، دلیل الفالحین ٤/ ٥٨٦-٥٨٧، القلیوبی علی المحلی ٢/ ٦١، أسنی المطالب، حاشیۃ الرملی ١/ ٤١٩، ٣/ ١٠١، مغنی المحتاج ١/ ٤٣٤، کشاف القناع ٢/ ٣٣٢، ٢/ ٣٤٢۔

(٣) المجموع ٦/ ٣٥٨، أسنی المطالب ١/ ٤١٩، کشاف القناع ٢/ ٣٤٢، فتح الباری ٤/ ٢٠٤۔

(١) المجموع ٦/ ٣٥٧-٣٥٨۔

(٢) الفتاوی الہندیہ ١/ ٢٠١، جواہر الإکلیل ١/ ٢٧٤، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ٢/ ٦١، أسنی المطالب ١/ ٤١٩، مغنی المحتاج ١/ ٤٣٤، کشاف القناع ٢/ ٣٤٢، دلیل الفالحین ٤/ ٥٨٦۔

(٣) أسنی المطالب ١/ ٤١٩، ٣/ ١٠١، مغنی المحتاج ١/ ٤٣٤، دلیل الفالحین ٥/ ٥٨٦-٥٨٧۔

(٤) حدیث ابن عمر: "نهى رسول الله ﷺ عن المواصلة في

ہے کہ ایک آدمی نے نماز میں وصال کیا تو اس سے خالی ہاتھ نکل گیا)۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل نے کہا: میرے والد نے فرمایا: ہم لوگ نماز میں وصال کونہیں جانتے تھے، یہاں تک کہ ہمارے پاس امام شافعی تشریف لائے، عبداللہ کہتے ہیں: میرے والدان کے پاس گئے اور چند چیزوں کے بارے میں دریافت کیا، جن اشیاء کے بارے میں سوال کیاان میں نماز میں وصال کے بارے میں بھی سوال تھا، توانہوں نے فرمایا: وہ چند مواقع پر ہوگا:

ایک یہ کہ امام کہے "ولاالضالین" تو جو اس کے پیچھے ہو وہ اس کے ساتھ ہی "آمین" کہے(۱): میرے والد نے کہا: کیا رسول اللہ علیہ ﷺ نے آمین کہنے کا حکم نہیں دیا ہے؟ انہوں نے کہا: ہاں، لیکن امام کے خاموش ہوجانے کے بعد، میرے والد نے کہا: کیا وصال میں سے کچھ اور باقی رہ گیا ہے؟ انہوں نے کہا: ہاں: امام پڑھے "ولم يكن له كفوا أحد"(۲) (اور نہ کوئی اس کے برابر ہے) اللہ اکبر، اور تکبیر کو قرأت کے ساتھ ملا دے۔

میرے والد نے ان سے کہا: کیا وصال میں سے کچھ اور باقی رہ گیا ہے؟ کہا: ہاں، السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہے اور پہلے سلام کو دوسرے سلام کے ساتھ ملا دے، پہلا فرض ہے اور دوسرا سنت ہے، فرض و سنت کو جمع نہیں کیا جاتا ہے۔

چنانچہ ممانعت میں سے امام پر دو چیزیں ہیں اور مقتدی پر ایک چیز ہے۔

= الصلاۃ......" کی روایت ابو موسی المدینی نے المجموع المغیث فی غریبی القرآن والحدیث (۳/ ۴۲۰ طبع جامعۃ أم القری مکہ مکرمہ) میں کی ہے۔

(۱) حدیث: "أمر الرسول ﷺ بالتأمین" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۹۲) اور مسلم (۱/ ۳۰۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ اخلاص/ ۴۔

ایک روایت میں ہے: اسی میں سے یہ بھی ہے کہ جب امام تکبیر کہے تو اس کے ساتھ تکبیر نہ کہے، یہاں تک کہ امام اس سے سبقت کر جائے، گرچہ ایک واو کے ذریعہ ہو(۱)۔

امام غزالی نے کہا: نماز میں وصال پانچ ہیں: دو امام پر ہیں: اپنی قرأت کو تکبیر تحریمہ کے ساتھ نہ ملائے اور نہ رکوع کو اپنی قرأت کے ساتھ ملائے، اور دو مقتدی پر ہیں: اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر کے ساتھ نہ ملائے اور نہ اپنے سلام کو اس کے سلام کے ساتھ ملائے، اور ایک دونوں کے درمیان ہے: فرض سلام کو دوسرے سلام کے ساتھ نہ ملائے بلکہ دونوں کے درمیان فصل کرے(۲)۔

فقہاء نے ان مسائل کے احکام کا ذکر کیا ہے ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

مقتدی کا اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر کے ساتھ ملانا:

۱۰- اگر مقتدی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر کے ساتھ ملا دے تو اس کی نماز کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (اقتداء فقرہ/ ۲۹) میں ہے۔

آمین کو فاتحہ کے ساتھ ملا دینا:

۱۱- امام شافعی نے کہا: آمین ام القرآن (سورہ فاتحہ) کے بعد ہی کہا جائے گا(۳)۔

غزالی نے کہا: آمین کو اپنے قول ولا الضالین کے ساتھ نہیں ملائے گا، اور مقتدی اپنے آمین کو امام کے آمین کے ساتھ ملا کر کہے گا،

(۱) المجموع المغیث لأبی موسی المدینی ۳/ ۴۲۰-۴۲۲، النہایۃ لابن الأثیر ۵/ ۱۶۸ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۲) إحیاء علوم الدین للغزالی ۱/ ۱۵۶-۱۵۷ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۳) المجموع ۳/ ۳۷۳۔

بعد میں نہیں کہے گا(۱)۔

نووی نے کہا: ہمارے اصحاب نے یا ان میں سے ایک جماعت نے لکھا ہے کہ مستحب یہ ہے کہ لفظ آمین کو اپنے قول ولا الضالین کے ساتھ نہ ملائے، بلکہ بہت ہی ہلکا سکتہ کرے، تا کہ معمولی فصل کے ذریعہ معلوم ہوجائے کہ ''آمین'' فاتحہ کا جز نہیں ہے(۲)۔

مزید تفصیل اصطلاح (صلاۃ فقرہ/ ۶۸) میں ہے۔

قرأت کو تکبیر تحریمہ کے ساتھ ملانا:

۱۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز میں ثنا کے ذریعہ تکبیر تحریمہ کو قرأت فاتحہ سے الگ کرنا سنت ہے، اس لئے کہ اس بارے میں احادیث موجود ہیں۔

تفصیل اصطلاح (استفتاح فقرہ/ ۵ اور فقرہ/ ۱۱ سے ۱۶ تک) میں ہے۔

دونوں سلاموں کو ملانا:

۱۳- فقہاء نے لکھا ہے کہ نماز کے آخر میں اس سے نکلنے کے لئے سلام پھیرنے والا دونوں سلاموں میں فصل کرے گا، اور یہ مسنون ہے(۳)۔

فقہاء کا مذہب ہے کہ سلام میں مقتدی اس طرح امام کی اتباع کرے گا کہ اس کے بعد سلام پھیرے گا۔

جمہور نے کہا: سلام پھیرنے میں مقتدی کا امام کے ساتھ ہوجانا نقصان دہ نہیں ہے، یہ فی الجملہ حکم ہے۔

تفصیل اصطلاح (اقتداء فقرہ/ ۲۹) میں ہے۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۲/ ۱۵۴-۱۵۵، نیز دیکھئے: أسنی المطالب ۱/ ۱۵۴۔

(۲) المجموع ۳/ ۳۷۳، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۰-۱۶۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۷۷۔

وصایہ

تعریف:

۱- لغت میں وصایہ، أوصی سے ماخوذ ہے، کہا جاتا ہے: **أوصی له بشيء، أوصی إلیه**: اس کو اپنا وصی بنایا جو اس کے مرنے کے بعد اس کے معاملات، مال و اولاد میں تصرف کرے گا، اسم **وصایه** ہے، واو کے کسرہ کے ساتھ اور ایک لغت فتحہ کے ساتھ بھی ہے، **أوصاه** اور **وصاه توصیة** ایک ہی معنی میں ہے، **تواصی القوم**: ایک دوسرے کو وصی بنایا۔

وصی: وہ شخص ہے جس کو وصیت کی جائے اور جو بچہ کے امور کو انجام دے، جمع **أوصیاء** ہے(۱)۔

اصطلاح میں وصایہ: موت کے بعد تصرف کرنے کا حکم دینا(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- وصیت:

۲- لغت میں وصیت: **وصیت الشئ بالشئ أصیه**: ایک شی کو دوسری شی کے ساتھ ملانا، اور وصیت وہ چیز ہے جس کی وصیت کی

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح، المعجم الوسیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۴، أسنی المطالب ۳/ ۶۷، مغنی المحتاج إلی معرفة ألفاظ المنہاج للخطیب الشربینی ۳/ ۳۹، تحفة المحتاج ۷/ ۸۳، کشاف القناع ۴/ ۳۳۵۔

جائے جمع وصایا ہے[1]۔

اصطلاح میں وصیت: ایسی تملیک جو بطور تبرع مرنے کے بعد کی طرف منسوب کی جائے[2]، بقول خطیب شربینی وصیت اور وصایہ میں فرق یہ ہے کہ ایصاء، وصیت کو شامل ہے، ان دونوں میں فرق فقہاء کی اصطلاح کی رو سے ہے، وصیت اس تبرع کے ساتھ خاص ہے، جو موت کے بعد کی طرف منسوب ہو، اور وصایہ اس ذمہ داری کے ساتھ خاص ہے جو اپنے بعد قائم مقام کو دی جائے[3]۔

ب-وکالت:

۳-لغت میں وکالت: واو کے فتحہ و کسرہ کے ساتھ: دوسرے کو ذمہ داری دینا کہ وہ کوئی کام کرے، وکالت: وکیل کا عمل اور اس کا محل ہے[4]۔

اصطلاح میں حنفیہ نے وکالت کی تعریف یہ کی ہے: جو شخص تصرف کرنے کا مالک ہو، اس کا جائز ومعلوم تصرف میں دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا، شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: اس شخص کا جس کو کسی کام کے کرنے کا حق ہو اور اس میں نیابت جائز ہو دوسرے کو اختیار سپرد کرنا کہ اس کی زندگی میں وہ کام کرے[5]۔

دونوں کے درمیان تعلق: ان دونوں میں سے ہر ایک میں دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا ہے، البتہ وصایہ موت کے بعد اور وکالت زندگی میں ہوتی ہے۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) تبیین الحقائق ۱۸۱/۶-۱۸۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۳۸/۳-۳۹۔
(۴) مختار الصحاح۔
(۵) مغنی المحتاج ۲۱۷/۲، تبیین الحقائق ۲۵۴/۴۔

ج-ولایت:

۴-لغت میں ولایت: ولی (لام کے سکون کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، یعنی قریب ہونا، ولی الشئ و علیہ ولایۃ والی ہونا اور متصرف ہونا[1]۔

اصطلاح میں ولایت: دوسرے پر قول کو نافذ کرنا خواہ دوسرا راضی ہو یا انکار کرے[2]، ولایت ووصایہ کے درمیان ربط یہ ہے کہ: ولایت، وصایہ سے عام ہے۔

شرعی حکم:

۵-موصی (وصیت کرنے والا) یا موصی الیہ (جس کو وصی بنایا جائے) کے اعتبار سے وصیت کا شرعی حکم الگ الگ ہوگا، چنانچہ موصی کی نسبت سے فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر ظلماً لی ہوئی چیز اور دین جن کو لوٹانا ہے مجہول ہوں، یا فی الحال ان کو لوٹانے سے عاجز ہو تو وصایہ واجب ہوگا، اسی طرح اگر چھوٹے بچے ہوں اور جو ان کے حکم میں ہوں کہ جن کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو ان کے حق میں وصایہ واجب ہوگا۔

معلوم دین کی ادائیگی، ظلماً لی ہوئی معلوم چیز کو واپس کرنے، چھوٹے بچے اور جو ان کے حکم میں ہوں جن کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو ان کے امور کی نگرانی کے لئے وصایہ مستحب ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر موصی الیہ کو اس کو انجام دینے کی قدرت ہو جس میں اس کو وصی بنایا جارہا ہے، اور مطلوب طریقہ پر اس کو انجام دینے کے بارے میں اپنے او پر بھروسہ ہو تو اس کے لئے وصیت کو قبول کرلینا جائز ہوگا۔

(۱) مختار الصحاح، المعجم الوسیط۔
(۲) التعریفات للجرجانی۔

تفصیل اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۷ اور وصی فقرہ/ ۴) میں ہے۔

اُوصیاء کے اقسام:

الف- میت کا وصی اور قاضی کا وصی:

٦- اوصیاء کی تعیین اور ان کا انتخاب یا تو حاکم یا اس کے نائب کی طرف سے ہوگا یا میت کی طرف سے ہوگا، اس بنیاد پر اوصیاء کی دو قسمیں قرار دینا ممکن ہے:

اول: قاضی کا وصی، یہ وہ شخص ہے جس کو قاضی محدود مالی امور کی نگرانی کے لئے متعین کرتا ہے۔

دوم: میت کا وصی، یہ وہ شخص ہے جس کو باپ دادا یا وہ شخص منتخب کرے جس کو ان دونوں کی طرف سے حق ولایت حاصل ہو، تاکہ وہ اس کے مرنے کے بعد اس کی عاجز اولاد اور ان کے اموال پر اس کی جانب سے خلیفہ ہو۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قاضی کا وصی، میت کے وصی کی طرح ہوگا، البتہ چند مسائل مستثنیٰ ہیں:

اول: میت کا وصی اپنے آپ سے فروخت کرسکتا ہے، اور اپنے لئے خرید سکتا ہے، بشرطیکہ اس میں واضح نفع ہو، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، اور اس میں صاحبین کا اختلاف ہے، لیکن قاضی کے وصی کو یہ حق بالاتفاق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ وکیل کی طرح ہے، اور وہ اپنے لئے معاملہ نہیں کرسکتا ہے۔

دوم: اگر قاضی اپنے وصی کو کسی چیز کے ساتھ خاص کردے تو وہ خاص ہوجائے گا، میت کا وصی اس کے برخلاف ہے۔

سوم: اگر قاضی کا وصی ایسے شخص سے فروخت کرے جس کی شہادت اس کے حق میں قابل قبول نہ ہو تو یہ بیع صحیح نہ ہوگی، میت کا وصی اس کے برخلاف ہے۔

چہارم: میت کا وصی بچہ کو سونا پرونے اور دوسرے کاموں پر اجرت دے سکتا ہے، قاضی کا وصی اس کے برخلاف ہے۔

پنجم: قاضی، میت کے وصی کو جو عادل اور باصلاحیت ہو معزول نہیں کرسکتا ہے، جبکہ وہ قاضی کے وصی کو معزول کرسکتا ہے۔

ششم: قاضی کا وصی، وصی بنانے کے بعد قاضی کی طرف سے نئے سرے سے اجازت کے بغیر قبضہ کرنے کا مالک نہیں ہوسکتا ہے، میت کا وصی اس کے برخلاف ہے۔

ہفتم: بعض تصرفات سے قاضی کا روکنا قابل عمل ہوگا، اور میت کا روکنا قابل عمل نہ ہوگا، جیسا کہ بزازیہ میں ہے، اس کی بنیاد قابل تخصیص ہونے اور نہ ہونے پر ہے۔

ہشتم: اگر قاضی کا وصی اپنے مرنے کے وقت کسی کو وصی بنادے تو یہ دوسرا شخص وصی نہ ہوگا، میت کا وصی اس کے برخلاف ہے، ایسا ہی یتیمہ میں ہے، الخزانہ میں ہے: قاضی کے وصی کا وصی، قاضی کے وصی کی طرح ہوگا، بشرطیکہ وصیت عام ہو[1]۔

اس طرح حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قاضی چند مقامات پر وصی مقرر کرے گا: جبکہ میت پر کوئی دین ہو، یا اس کا کوئی دین ہو، یا اس کی وصیت کو نافذ کرنے کے لئے، اور اس صورت میں جبکہ میت کا کوئی نابالغ بچہ ہو، اور اس صورت میں جبکہ وہ اپنے مورث سے کچھ خریدے اور عیب کی وجہ سے اس کی موت کے بعد اس کو واپس کرنا چاہے، اور اس صورت میں جبکہ نابالغ بچہ کا باپ اسراف پسند وفضول خرچ ہو تو حفاظت کے لئے وصی مقرر کرے گا، اور اس صورت میں جبکہ کوئی جائداد پانچ ورثہ کے درمیان ہو اور ان میں سے ایک نابالغ ہو، دو غائب ہوں اور دو حاضر ہوں، اور کوئی شخص دو حاضر میں سے ایک کا حصہ خرید لے پھر حاضر کا شریک قاضی کے پاس تقسیم کا مقدمہ

(۱) الأشباہ لابن نجیم ر ص ۹۳ - ۹۴۔

دائر کرے اور دونوں قاضی کو معاملہ سمجھائیں، تو قاضی اس کے شریک کو تقسیم کا حکم دے دے گا، اور نابالغ اور غائب کی طرف سے ایک وکیل مقرر کردے گا، اس لئے کہ خریدار بائع کے قائم مقام ہوگا اور بائع کو حق تھا کہ اپنے شریک سے مطالبہ کرے، اس لئے کہ شرکت کی اصل میراث تھی اور اعتبار اصل کا ہوتا ہے اور اس صورت میں جبکہ باپ اپنے نابالغ بیٹے سے کوئی چیز خریدے اور اس میں عیب پائے تو قاضی وصی مقرر کرے گا، تا کہ اس کو لوٹائے اور اس صورت میں جبکہ نابالغ کا باپ غائب ہو اور نابالغ کے لئے حق کو ثابت کرنے کی ضرورت ہو تو اگر غیبت منقطعہ ہوگی تو وصی مقرر کرے گا ورنہ نہیں کرے گا، اور اس صورت میں جبکہ کوئی شخص ترکہ میں دین کا دعوی کرے اور تمام ورثہ بڑے ہوں اور غائب ہوں، تو اگر وہ شہر جس میں ورثہ ہوں میت کے شہر سے بے تعلق ہو، وہاں قافلہ کا جانا آنا نہ ہو تو قاضی وصی مقرر کرے گا اور اگر بے تعلق نہ ہو تو مقرر نہیں کرے گا، اور اس صورت میں جبکہ وارث کہے کہ میں دین ادا نہیں کروں گا اور نہ ترکہ کو فروخت کروں گا بلکہ ترکہ دائن (قرض خواہ) کے حوالہ کردوں گا، تو قاضی ترکہ فروخت کرنے کے لئے وصی مقرر کرے گا، اور اس صورت میں جبکہ سامان اور اراضی چھوڑ کر مر جائے اور اس پر دین ہو اور بالغ ورثہ فروخت کرنے اور دین ادا کرنے سے گریز کریں اور دین کے مالک سے کہیں کہ ہم ترکہ آپ کے حوالہ کردیتے ہیں، تو ایک قول ہے کہ حاکم وصی مقرر کرے گا اور ایک قول ہے کہ مقرر نہیں کرے گا، بلکہ ورثہ کو فروخت کرنے کا حکم دے گا اور اگر گریز کریں تو ان کو قید کردے گا، جیسے وہ عادل جو رہن کو فروخت کرنے پر مقرر ہو اور اگر اس کو قید کردے پھر بھی وہ فروخت نہ کرے تو اب وصی مقرر کرے گا یا حاکم خود ہی فروخت کردے گا، اور اس صورت میں جبکہ فروخت کردہ سامان کا کوئی حقدار نکل آئے اور حق دار ثمن لینا چاہے، اور اس کا فروخت کرنے والا مر گیا ہو اور اس کا کوئی وارث بھی نہ ہو تو قاضی اس کی طرف سے وصی مقرر کرے گا تا کہ خریدار اس سے وصول کرے، اور اگر ظاہر ہو جائے کہ فروخت کردہ غلام آزاد ہے، اور اس کو فروخت کرنے والا مر گیا ہو اور نہ ترکہ چھوڑا ہو اور نہ اس کا کوئی وارث یا وصی ہو، البتہ میت کے ہاتھ فروخت کرنے والا حاضر ہو تو قاضی میت کے لئے وصی مقرر کرے گا اور خریدار اس سے وصول کرے گا، پھر میت کا وصی، میت کے ہاتھ فروخت کرنے والے سے وصول کرے گا، اور اس صورت میں جبکہ مدعا علیہ گونگا، بہرا یا اندھا ہو تو قاضی اس کی طرف سے وصی مقرر کرے گا، اور مدعی کو اس کے ساتھ مقدمہ لڑنے کا حکم دے گا، بشرطیکہ اس کا باپ، دادا یا ان دونوں کا کوئی وصی نہ ہو اور اس صورت میں جبکہ اس کا وکیل کوئی چیز خریدے اور وہ مر جائے تو اس کے موکل کو عیب کی وجہ سے اس کو لوٹانے کا حق ہوگا، ایک قول ہے لوٹانے کا حق اس کے وارث یا وصی کو ہوگا، اگر وہ نہ ہوں تو اس کے موکل کو ہوگا، یہ ابو اللیث کی روایت کے مطابق ہے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ قاضی وصی مقرر کرے گا اور وہ اس کو لوٹائے گا، اور اس صورت میں جبکہ وصی مر جائے تو نابالغ کے مال میں سے جو کچھ اس نے فروخت کیا ہو اس کے بارے میں مطالبہ کا حق وصی کے ورثہ کو ہوگا یا اس کے وصی کو ہوگا، اگر وصی نہ ہو تو قاضی وصی مقرر کرے گا، نیز قاضی مفقود کے حقوق کی حفاظت کے لئے اس کی طرف سے وصی مقرر کرے گا[1]۔

قاضی کا وصی کو بدل دینا یا اس کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کردینا:

۹ - کبھی کبھی وصی اپنی ذمہ داری کے فرائض کو انجام دینے سے عاجز

(۱) غمز عیون البصائر للحموی ۱/ ۳۶۳-۳۶۵۔

ہوتا ہے اور کبھی اس کی طرف سے خیانت یا فسق ظاہر ہوتا ہے: تو اگر کسی مرض وغیرہ کی وجہ سے وہ اپنی ذمہ داری کے فرائض انجام دینے سے عاجز ہو، تو حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک، اگر باپ یا دادا کا وصی ہو تو قاضی اس کے ساتھ دوسرے کو شامل کردے گا تاکہ وہ کام میں اس کی مدد کرے، اس لئے کہ دوسرے کو شامل کردینے میں موصی اور ورثہ ان دونوں کے حقوق کی رعایت ہوجائے گی، کیونکہ اس سے نگرانی مکمل ہوجائے گی، اس لئے کہ دوسرے کی اعانت سے نگرانی مکمل ہوجاتی ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر موصی الیہ (جس کے حق میں اور جس کے لئے وصی بنایا گیا ہے) اس کی شکایت کرے تو قاضی اس کی درخواست منظور نہیں کرے گا، یہاں تک کہ وہ حقیقت سے واقف ہوجائے، اس لئے کہ شکایت کرنے والا اپنے بوجھ کو ہلکا کرنے کے لئے جھوٹ بھی بول دیتا ہے، اور اگر قاضی کے نزدیک اس کا بالکل عاجز ہونا ظاہر ہوجائے تو اس کو بدل دے گا، تاکہ دونوں جانب کی رعایت ہو۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر مرض یا کسی دوسری وجہ سے اپنی ذمہ داریاں ادا کرنے سے کمزور ہوجائے اور وہ قاضی کا مقرر کردہ ہو تو قاضی اس کو معزول کردے گا، اس لئے کہ اسی نے اس کو مقرر کیا ہے۔

لیکن اس کی طرف سے اگر خیانت یا فسق ظاہر ہو تو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو معزول کردے گا اور اس کی جگہ پر کسی دوسرے کو مقرر کرے گا، اس لئے کہ جب خیانت ظاہر ہوجائے گی تو امانت فوت ہوجائے گی، اور میت نے اس کا انتخاب امانت کی وجہ سے ہی کیا تھا، اور امانت کے فوت ہوجانے کے بعد اس کو باقی رکھنا مصلحت نہ ہوگا، گویا کہ وہ مرگیا اور اس کا کوئی وصی نہیں ہے[1]۔

ب- رضا کار وصی اور اجرت پر کام کرنے والا وصی:

۱۰- وصی یا تو رضا کار (تبرع کرنے والا) ہوگا یا اجرت پر مقرر ہوگا۔

ماوردی نے کہا: وصی کا حال دو امور میں سے کسی ایک سے خالی نہ ہوگا: یا تو رضا کار ہوگا یا اجرت پر کام کرنے والا ہوگا، اگر رضا کار ہوگا تو یہ خالص امانت ہوگی، اور اگر اجرت پر ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں: اول عقد (باقاعدہ معاملہ) کے ذریعہ ہوگا، دوم: عقد کے بغیر ہوگا۔

اگر عقد کے ذریعہ ہوگا تو یہ لازمی اجارہ ہوگا، اس میں شامل ذمہ داریوں کی ادائیگی اس پر واجب ہوگی اور اس کو رجوع کا اختیار نہ ہوگا، اور اگر اس سے عاجز ہوجائے تو اس کے مال سے کسی کو اجرت پر مقرر کیا جائے گا جو ان امور میں اس کا قائم مقام ہوگا جن میں وہ عاجز ہوگا اور اس کو مقررہ اجرت ملے گی۔

اگر عقد کے بغیر ہو: تو یہ جعالہ (انعام) ہے، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: معین شخص کے لئے اور غیر معین شخص کے لئے، اگر معین شخص کے لئے ہو، مثلاً کہے: اگر زید میری وصیت کو انجام دے گا تو اس کو ایک سو ملے گا، تو اگر اس کو زید کے علاوہ کوئی دوسرا انجام دے گا تو اس کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر اس کو زید وعمرو دونوں انجام دیں تو عمرو کو کچھ نہیں ملے گا، پھر دیکھا جائے گا اگر عمرو اس میں زید کی مدد کرنے والا ہوگا تو زید کو پورا سو مل جائے گا اور اگر عمرو اپنے لئے عمل کرے گا تو زید کو ایک سو کا صرف نصف ملے گا اس لئے کہ نصف عمل ہی اس کا ہے۔

اگر انعام غیر معین شخص کے لئے ہو، جیسے کہے: جو شخص میری یہ وصیت انجام دے گا اس کو سو درہم ملے گا، تو لوگوں میں سے جو اس کو

---

(۱) تبیین الحقائق ۲۰۸/۶، البحر الرائق ۵۲۴/۸، أسنی المطالب ۶۸/۳، المغنی لابن قدامہ ۱۴۱/۶، کشاف القناع ۳۹۴/۴، التاج والإکلیل ۳۸۹/۶۔

انجام دے گا وہ اس کا اہل ہوگا اور اس کو سو درہم ملے گا، اگر ایک جماعت اس کو انجام دے گی تو سو درہم ان سب کے درمیان تقسیم ہوگا اور اگر ایک آدمی اس کو انجام دے اور وہ کافی ہو تو عمل شروع کرنے کے بعد اس میں شریک ہونے سے دوسرے کو منع کیا جائے گا، پھر اگر وصیتوں کو نافذ کرنے اور وصیت کو انجام دینے کو شروع کرنے کے بعد ان کی تکمیل سے قبل رجوع کرلے تو اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ معاملہ لازم نہیں ہوتا ہے، اور اس کے ہاتھ اٹھا لینے کے بعد دوسرے کے لئے مابقی کو پورا کرنا جائز ہوگا، پہلے کو اس کے عمل کے بقدر جعالہ میں سے ملے گا اور دوسرے کو اس کے عمل کے بقدر ملے گا، اور دونوں کی اجرت، اجرت مثل کے مطابق تقسیم کی جائے گی[1]۔

(دیکھئے: إیصاء فقرہ/ ۱۷)۔

وصایہ کے ارکان:

وصایہ کے چار ارکان ہیں: وصی، موصی، موصی بہ اور صیغہ

ان ارکان میں سے ہر ایک رکن کے لئے کچھ شرائط ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلا رکن: وصی:

۱۱- وصی وہ شخص ہے جس کو کوئی آدمی اپنے امور کا ذمہ دار بنائے تا کہ وہ اس کی موت کے بعد ان امور کو انجام دے جن کا تعلق اس کے مصالح سے ہو، جیسے اس کے دیون کا ادا کرنا[2]، فقہاء نے وصی میں چند شرطیں لگائی ہیں ان میں سے بعض متفق علیہ ہیں، اور بعض مختلف فیہ۔

ان میں سے جو متفق علیہ ہیں وہ یہ ہیں: عقل، اسلام، بشرطیکہ موصی علیہ مسلمان ہو، جس تصرف کی وصیت کی گئی ہے اس کو انجام دینے کی قدرت، یا متعلقہ کاموں میں کافی ہونا[1]۔

مختلف فیہ یہ ہیں: بچہ، عورت، نابینا، فاسق، غلام اور کافر کو وصی بنانا۔

الف- نابالغ کو وصی بنانا:

۱۲- نابالغ بچہ یا تو صاحب تمیز و باشعور ہوگا یا صاحب تمیز نہ ہوگا، اگر وہ غیر صاحب تمیز ہو تو اس کو وصی بنانے کے ناجائز ہونے میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسرے پر بدرجہ اولی اس کو ولایت حاصل نہ ہوگی۔

لیکن اگر وہ صاحب تمیز ہو تو اس کو وصی بنانے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کو وصی بنانا صحیح نہیں ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک صحیح ہے، اس لئے کہ وہ ولایت (ذمہ داری) وامانت کا اہل نہیں ہے، نیز اس لئے کہ دوسرا اس پر ولی ہوتا ہے، لہذا وہ ولی نہیں ہوسکتا ہے، جیسے غیر صاحب تمیز بچہ اور

---

(۱) الحاوی الکبیر للماوردی ۱۰/ ۲۱۰ طبع دار الفکر۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۷۴ دار الکتب العلمیہ بیروت، الفتاوی الخانیہ ۳/ ۵۱۳، تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۴۱۱، الاختیار ۵/ ۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۴، المحلی شرح المنہاج ۳/ ۱۷۷، مغنی المحتاج ۳/ ۷۴، کشاف القناع ۴/ ۳۹۳۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الفکر، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/ ۲۰۰، شرح منح الجلیل للشیخ علیش ۴/ ۶۸۹، الشرح الکبیر للدردیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۲، مغنی المحتاج للشربینی الخطیب ۳/ ۷۴، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۷۴، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۵۱۹، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۶، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۳۸۔

مجنون[1]، حنفیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر نابالغ کو وصی بنائے گا تو قاضی اس کو وصایہ سے خارج کردے گا اور اس کی جگہ پر کسی دوسرے وصی کو مقرر کردے گا، وصایہ سے اس کو قاضی کے نکالنے سے پہلے اس کے تصرف کے نفاذ میں مشائخ حنفیہ میں اختلاف ہے، بعض نے کہا: نافذ ہوگا، بعض نے کہا: نافذ نہیں ہوگا اور یہی صحیح ہے[2]۔

دوسرا قول: اس کو وصی بنانا صحیح ہے، یہ حنابلہ میں سے قاضی کا قول ہے، بشرطیکہ اس کی عمر دس سال سے زائد ہو، یہ اس پر قیاس کیا گیا ہے کہ امام احمد نے اس کی وکالت کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے[3]۔

ب-عورت کو وصی بنانا:

۱۳-عورت کو وصی بنانے کے صحیح ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اس کو وصی بنانا صحیح ہے، اکثر اہل علم (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب یہی ہے، اور یہی حضرت شریح، ثوری، اوزاعی، حسن بن صالح اور ابوثور سے منقول ہے[4]، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت حفصہؓ کو وصی بنایا[5]، نیز اس لئے کہ عورت شہادت کی اہل ہے، لہذا مرد کی طرح اس کو وصی بنانا صحیح ہوگا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بچوں کی ماں میں تمام شرائط پائے جائیں تو وہ دوسری عورتوں سے اولی وبہتر ہوگی، اس لئے کہ اس میں شفقت زیادہ ہوگی، اور اصطخری کے اختلاف سے بھی بچا جاسکے گا، اس لئے کہ ان کی رائے ہے کہ باپ دادا کے بعد اسی کا درجہ ہے، اسی طرح وہ مردوں سے بھی بہتر ہے، وجہ اوپر مذکور ہوئی، بشرطیکہ کافی ہونا، اور نفع طلب کرنا وغیرہ جو مردوں میں ہوتا ہے وہ سب اس میں بھی ہو، ورنہ صحیح نہ ہوگا[1]۔

دوسرا قول: عورت کو وصی بنانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ قاضی نہیں ہوسکتی ہے، لہذا وصی بھی نہیں ہوسکتی ہے، جیسے مجنون، یہ عطاء کا مذہب ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے، حناطی نے اس کو نقل کیا ہے[2]۔

ج-نابینا کو وصی بنانا:

۱۴-عام اہل علم کا مذہب ہے کہ نابینا کو وصی بنانا صحیح ہے، اس لئے کہ وہ شہادت کا اہل ہے اور نکاح میں ولایت کا اہل ہے اور اس کے نابالغ بچوں پر اس کو ولایت حاصل ہے، لہذا بینا کی طرح اس کو وصی بنانا بھی صحیح ہوگا۔

اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کو وصی بنانا صحیح نہیں ہے، اس کی بنیاد اس پر ہے کہ اس کی خرید وفروخت صحیح نہیں ہے، لہذا اس میں ولایت کا معنی موجود نہیں ہے[3]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۸، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۳۸، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۲، مغنی المحتاج علی شرح المنہاج ۳/ ۷۴، کشاف القناع ۴/ ۹۴-۹۵، مطالب أولی النہی ۴/ ۵۳۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۳۸۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۷۔

(۴) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی للدردیر ۴/ ۴۵۲، مغنی المحتاج ۳/ ۷۵، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۷، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۳۸۔

(۵) اثر عمر: "أنه أوصى إلى حفصة......" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۶/ ۲۰۰ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۵۔

(۲) الحاوی للماوردی ۱۰/ ۱۸۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۲، المغنی ۶/ ۱۳۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۲، مغنی المحتاج ۳/ ۷۴، الحاوی ۱۰/ ۱۸۹۔

د- فاسق کو وصی بنانا:

۱۵- وصی میں عدالت کی شرط لگانے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ عدالت کی شرط نہیں ہے، لہذا فاسق کو وصی بنانا صحیح ہوگا، بشرطیکہ اچھی طرح کام کرے اور اس کے ساتھ اس سے خیانت کا اندیشہ نہ ہو۔

شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ وصی میں عدالت کی شرط ہوگی، لہذا فاسق کو وصی بنانا صحیح نہ ہوگا۔

دیکھئے: اصطلاح (ایصاء فقرہ/۱۱)۔

ھ- غلام کو وصی بنانا:

۱۶- غلام کو وصی بنانے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: غلام کو وصی بنانا صحیح نہیں ہے، یہ شافعیہ کا مذہب اور امام ابویوسف و امام محمد کا قول ہے، اس لئے کہ اس میں ولایت معدوم ہے، کیونکہ غلامی، ولایت کے منافی ہے، نیز اس لئے کہ اس میں مملوک کے مالک پر ولایت ثابت کرنا ہے، اور یہ ایک مشروع امر کو الٹ دینا ہے، نیز اس لئے کہ باپ کی طرف سے صادر ہونے والی ولایت میں تجزی نہیں ہوتی ہے، اور اس ولایت کا اعتبار کرنے میں اس میں تجزی ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ اپنی ذات کو فروخت کرنے کا مالک نہیں ہوتا ہے، اور یہ موضوع کے خلاف ہے[۱]۔

دوسرا قول: غلام کو وصی بنانا صحیح ہے، یہ مالکیہ و حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ زندگی میں اس کو نائب بنانا صحیح ہے تو اس کو وصی بنانا بھی صحیح ہے، جیسے آزاد شخص، لیکن مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر غلام کو اس کے آقا کی اجازت کے بغیر وصی بنایا جائے تو اس کے تصرفات میں اس کے آقا کی اجازت ضروری ہوگی۔

نخعی، اوزاعی اور ابن شبرمہ کا مذہب ہے کہ اپنے غلام کو وصی بنانا صحیح ہے، دوسرے کے غلام کو وصی بنانا صحیح نہیں ہے[۱]۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ اگر اس کے ورثہ میں کوئی رشید (سمجھدار و ہوشیار) نہ ہو تو اپنے غلام کو وصی بنانا صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ مکلّف ہے اور تصرف میں خود مختار ہے، لہذا وصی بننے کا اہل ہوگا اور اس پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ نابالغ بچے اگر چہ مالک ہیں لیکن ان کو اس کی نگرانی کی ولایت حاصل نہیں ہے، لہذا کوئی منافات نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر ورثہ میں بڑے ہوں یا دوسرے کے غلام کو وصی بنایا جائے (تو صحیح نہ ہوگا)، اس لئے کہ اس صورت میں غلام تصرف میں خود مختار نہ ہوگا کیونکہ آقا اس کو منع کرسکتا ہے، پہلی صورت اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اس کے لئے وصی بنانا ثابت ہوجانے کے بعد نہ قاضی اس کو منع کرسکتا ہے اور نہ بچے اس کو منع کر سکتے ہیں، اسی طرح اس کو فروخت کرنے کا حق بھی نہیں ہوگا، اس لئے کہ آقا کا اس کو وصی بنانا بچوں کے حق میں اس کے نگراں ہونے کا پتہ دیتا ہے، لہذا وہ مکاتب کی طرح ہوگا[۲]۔

و- کافر کو وصی بنانا:

۱۷- اس پر فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ) کا اتفاق ہے کہ مسلمان پر کافر کو وصی بنانا جائز نہیں ہے[۳]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ

---

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۷-۲۰۸، مغنی المحتاج ۳/ ۷۴۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۲، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۷-۲۰۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۷۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۸-۲۰۷۔

(۳) الہدایہ شرح البدایہ للمرغینانی ۴/ ۱۹۱، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۳۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۷، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۴۵۲، مغنی المحتاج ۳/ ۷۴۔

سَبِیْلًا"(۱) (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)

کافر پر کافر کو وصی بنانے کے صحیح ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: کافر پر کافر کو وصی بنانا جائز ہے، یہ اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے اور انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ وصی اپنے دین میں عادل ہو، اس لئے کہ مسلمان میں عدالت کا نہ ہونا اس کو وصی بنانے کے صحیح ہونے سے مانع ہے، تو کفر کے ساتھ بدرجہ اولی مانع ہوگا (۲)۔

دوسرا قول: حنفیہ کا ہے کہ انہوں نے ذمی و حربی میں فرق کیا ہے، ذمی کی طرف سے ذمی کو وصی بنانا جائز ہے اور ذمی کا حربی مستامن یا غیر مستامن حربی کو وصی بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حربی کے تعلق سے ذمی ایسا ہی ہے، جیسے ذمی کے تعلق سے مسلمان کا درجہ ہے، اور اگر مسلمان، ذمی کو وصی بنائے تو وصیت باطل ہوتی ہے (۳)۔

تیسرا قول: کافر پر کافر کو وصی بنانا جائز نہیں ہے، یہ مالکیہ اور اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا قول ہے، یہ حنابلہ کے نزدیک ایک دوسرا قول ہے، یہی ابوثور کا قول بھی ہے اور اس کو اس کی شہادت پر قیاس کیا گیا ہے (۴)۔

ان شرائط کے اعتبار کرنے کا وقت:

۱۸ - اس وقت کے بارے میں جس میں وصی کی شرائط کا مکمل پایا جانا معتبر ہوگا، فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: موصی کی موت کے وقت ان شرائط کا مکمل پایا جانا ضروری ہوگا، یہ حنفیہ، اور اصح مذہب میں شافعیہ کا قول ہے، نیز حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے (۱)۔

دوسرا قول: وصی بنانے کے وقت ان شرائط کا مکمل پایا جانا ضروری ہوگا، یہ حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے (۲)۔

تیسرا قول: وصی بنانے اور موت ہونے دونوں وقتوں میں وصی میں ان شرائط کا مکمل پایا جانا ضروری ہوگا یہ حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے (۳)، اس لئے کہ یہ اس معاملہ کی شرائط ہیں، لہذا معاملہ کے وجود کے وقت معتبر ہوں گے، اور چونکہ موت کے بعد ہی وصی تصرف کرے گا، اس لئے اس وقت بھی ان کا پایا جانا معتبر ہوگا (۴)۔

چوتھا قول: وصی بنانے کے وقت، موت کے وقت اور ان دونوں کے درمیانی اوقات میں ان صفات کا پایا جانا شرط ہے، یہ شافعیہ کے نزدیک ایک قول اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے (۵)، اس لئے کہ ان میں سے ہر وقت میں ممکن ہے کہ اس کو تصرف کرنے کا حق ہوجائے، لہذا ان تمام اوقات میں شرائط کا موجود ہونا معتبر ہوگا (۶)۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۴۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۷۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۷-۱۳۸، الإنصاف ۷/ ۲۹۸۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۳۸۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۷۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۷-۱۳۸، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۴۵۲۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۴، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۷-۱۳۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۷۴، الکافی ۲/ ۵۲۰، ابن عابدین ۵/ ۴۴۸۔

(۲) الإنصاف ۷/ ۲۸۹۔

(۳) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۷-۱۳۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۷۴، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۵۱۹، الإنصاف ۷/ ۲۸۹۔

(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۷۴۔

(۵) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۱، الإنصاف ۷/ ۲۲۸۔

(۶) المہذب ۱/ ۴۷۰۔

تفصیل کے لئے دیکھئے (إیصاء فقرہ/ ۱۲)۔

دو یا زیادہ آدمیوں کو وصی بنانا:

۱۹- ایک لفظ سے دو یا زیادہ آدمیوں کو وصی بنانا جائز ہے، جیسے کہے: میں نے تم دونوں کو وصی بنایا، یا ایک زمانہ یا دو زمانوں میں دو الفاظ کے ذریعہ وصی بنانا بھی جائز ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اپنی وصیت میں لکھا: میری وصیت اللہ تعالی، زبیر بن عوام اور ان کے بیٹے عبداللہ بن زبیر سے ہے (۱)، نیز اس لئے کہ یہ تصرف کرنے میں نائب بنانا ہے، تو وکالت کی طرح دو کو وصی بنانا جائز ہوگا۔

اگر میت دو آدمیوں کو وصیت بنائے اور ان میں سے ہر ایک کو کسی چیز کے ساتھ خاص کردے تو اس کے ساتھ دوسرا خاص نہ ہوگا، مثلاً ان دونوں میں سے ایک کو دیون کی ادائیگی کا ذمہ دار بنائے اور دوسرے کو تہائی کے نکالنے کا، یا ان میں سے ایک کو وصیت کے نافذ کرنے کا ذمہ دار بنائے اور دوسرے کو بچوں پر ولایت کا، تو ان دونوں میں سے ہر ایک کی وصیت اسی حد تک محدود ہوگی جو اس کو دی گئی ہے، اور وہ اس میں تنہا تصرف کرے گا، اور جس میں دوسرے کو ذمہ دار بنایا ہے اس میں تصرف نہیں کرے گا۔

لیکن اگر دونوں کو تصرف کرنے میں جمع کردے، اور ان دونوں میں سے کسی کو کسی چیز کے ساتھ خاص نہ کرے تو یہاں وصی بنانے کی تین قسمیں ہوں گی:

پہلی قسم: ان دونوں کو اجتماعی وانفرادی وصی بنائے، اس حالت میں ان دونوں میں سے ہر ایک، وصی قرار پائے گا، وصایا کو نافذ کرنے میں ان میں سے کوئی تنہا بھی جو کرے گا وہ جائز ہوگا، اور اگر دونوں ایک ساتھ مل کر کریں گے تو زیادہ بہتر ہوگا اور اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک مر جائے یا مجنون یا فاسق ہوجائے تو دوسرے کو اکیلے کرنے کا حق ہوگا۔

دوسری قسم: دونوں کو صرف اجتماعی وصی بنائے، انفرادی نہ بنائے، تو ان پر واجب ہوگا کہ ایک ساتھ مل کر وصیت نافذ کریں، اور ان میں سے کسی کے لئے تنہا وصیت کو نافذ کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر ان میں سے ایک مرجائے تو دوسرے کو اختیار حاصل نہ ہوگا، بلکہ حاکم اس کی جگہ پر ایک امین کو متعین کرے گا اور اس کو زندہ شخص کے ساتھ ملا دے گا، وہ بھی کوئی کام اکیلے کرنے کا حق دار نہ ہوگا، اور اگر دونوں مرجائیں تو حاکم، موصی کی وصیت کی اتباع کرتے ہوئے دو آدمیوں کو وصی بنائے گا، ابن قدامہ نے ان دونوں صورتوں کو ذکر کرنے کے بعد کہا: میرے علم کے مطابق ان دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

تیسری قسم: وصیت کو مطلق رکھے، نہ اجتماعی کی وضاحت کرے اور نہ انفرادی کی، مثلاً کہے: میں نے تم دونوں کو وصی بنایا اس صورت میں ان میں سے ایک کے لئے دوسرے کے بغیر انفرادی تصرف کے جائز ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: ان میں سے کسی کے لئے انفرادی طور پر تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اگر وصیت میں اجتماع کا حکم دیتا، اس لئے کہ یہی یقینی ہے، نیز اس لئے کہ نگرانی میں دونوں کو شریک کیا ہے، لہذا ان میں سے کسی کے لئے انفرادی طور پر کام کرنے کا حق نہ ہوگا، جیسے دو وکیل ہوں، یہ جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ وامام محمد

(۱) اثر عبداللہ ابن مسعود: "أنه كتب في وصيته......" کی روایت بیہقی نے السنن (۸/ ۲۸۲-۲۸۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۷، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۲۰۸۔

کا قول ہے[۱]۔

اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک فاسق یا مجنون ہوجائے یا مرجائے، تو حاکم اس کی جگہ پر ایک امین کو مقرر کردے گا، اس لئے کہ موصی ان دونوں میں سے تنہا کسی ایک کی نگرانی پر راضی نہیں ہے، اور حاکم کو یہ حق نہ ہوگا کہ سب باقی کو سپرد کردے[۲]۔

کسی تحدید کے بغیر وصیت کے مطلق ہونے کی صورت میں امام ابوحنیفہ وامام محمد نے درج ذیل امور میں دونوں میں سے کسی ایک کے لئے انفرادی طور پر عمل کرنے کے جواز کو مستثنی قرار دیا ہے:

الف-میت کا کفن خریدنا اور اس کا جنازہ تیار کرنا، اس لئے کہ تاخیر میں میت کے فساد کا اندیشہ ہے، اسی لئے کہ اس وقت تو پڑوسی بھی اس کے مالک ہوتے ہیں۔

ب-بچوں کے کھانے کپڑے میں، اس لئے کہ اگر دوسرے کے تصرف کا انتظار کیا جائے گا تو بھوکے، ننگے ہونے کی وجہ سے ان کے مرجانے کا اندیشہ ہوگا۔

ج-بعینہ ودیعت کو لوٹانے، غصب کردہ چیز اور بیع فاسد کے طور پر خریدی ہوئی چیز کے لوٹانے میں، اس لئے کہ ان چیزوں کا لوٹانا ولایت کا حصہ نہیں ہے، کیونکہ اصل مالک اس کا مالک ہوتا ہے۔

د-اموال کی حفاظت اور دیون کی ادائیگی میں، اس لئے کہ یہ کسی ولایت کے محتاج نہیں ہیں کہ وصی اس کو موصی (وصیت کرنے والے) کی طرف سے حاصل کرے، کیونکہ اگر صاحب دین اپنے حق کی جنس کو پالے تو اس کو لے سکتا ہے، اور جس کے ہاتھ میں کوئی مال ہو وہ اس کی حفاظت کا مالک ہوتا ہے، تو یہ اعانت کے باب سے ہوگا، نیز اس لئے کہ دو کو وصی بنانا دونوں کی رائے کی حاجت کے لئے ہے، اور اس میں رائے کی حاجت نہیں ہے۔

ھ-معین وصیت کے نفاذ اور معین غلام کو آزاد کرنے میں، اس لئے کہ اس میں رائے ومشورہ کی حاجت نہیں ہے۔

و-میت کے حق کے لئے مقدمہ لڑنے میں، اس لئے کہ اس میں دونوں کا جمع ہونا ناممکن ہے، اگر دونوں جمع ہو بھی جائیں تو اکثر ان میں سے کوئی ایک ہی گفتگو کرے گا، اسی وجہ سے دو وکیلوں میں سے ایک اکیلے اس کو کرسکتا ہے۔

ز-ہبہ جات کو قبول کرنے میں، اس لئے کہ تاخیر کی صورت میں فوت ہوجانے کا اندیشہ ہوگا۔

ح-اس چیز کے فروخت کرنے میں جس کے تلف یا ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ اس میں ضرورت ہے جو مخفی نہیں ہے۔

ط-تمام ضائع ہوجانے والے اموال ہیں، اس لئے کہ تاخیر میں فوت ہوجانے کا اندیشہ ہوگا، نیز اس لئے کہ ایسا مال جس کے ہاتھ میں ہوگا وہ اس میں تصرف کا مالک ہوگا، لہذا یہ ولایت کے باب میں سے نہیں ہے[۱]۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد نے ان مستثنی امور کے علاوہ میں دونوں وصی میں سے کسی ایک کے لئے تنہا تصرف کرنے کے عدم جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ ولایت تفویض سے ثابت ہوتی ہے، لہذا تفویض کے وصف کی رعایت کی جائے گی، اور وہ اجتماع کا وصف ہے، اس لئے کہ یہ قید لگائی ہوئی شرط ہے، کیونکہ وصیت کرنے والا دو کے بغیر راضی نہیں ہے، اور ایک آدمی دو کے جیسا نہیں ہوسکتا ہے[۲]۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۹، شرح منح الجلیل ۴/ ۶۹۳، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۵۳۴-۴۵۴، حاشیۃ الدسوقی حوالہ بالا، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۷-۳۱۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۸، الکافی فی فقہ الإمام احمد ۲/ ۵۲۱۔

(۲) الکافی لابن قدامہ ۲/ ۵۲۱، المغنی ۶/ ۱۴۲، مغنی المحتاج ۳/ ۷۸۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۵۰۳-۵۰۴۔

(۲) الہدایہ بأعلی نتائج الأفکار ۱۰/ ۵۰۲۔

اسی طرح شافعیہ نے ان اشیاء کے لوٹانے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جن کا حق ثابت ہو، جیسے غصب کردہ شئی، ودیعت، وصیت والا سامان اور اس دین کی ادائیگی جس کی جنس ترکہ میں موجود ہو، ان دونوں میں سے ہر ایک تنہا اس کو کرسکتا ہے، اس لئے کہ صاحب حق خود اس کو لے سکتا ہے، لہذا ان میں سے کسی ایک کا اکیلے ادا کرنا مضر نہ ہوگا[1]۔

دوسرا قول: دونوں میں سے ہر ایک وصی کے لئے اکیلے تصرف کرنا جائز ہے، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، اس لئے کہ وصی بنانا ولی بنانے کی راہ ہے، اور یہ ایک شرعی وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہوتی ہے، لہذا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے پورے طور پر ثابت ہوگا، جیسے دو بھائیوں کے لئے نکاح کی ولایت ہے، کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو نکاح کرنے کا حق ہوتا ہے۔

نیز اس لئے کہ وصایہ، خلافت ہے اور خلافت صرف اسی وقت پائی جائے گی جبکہ وصی کی طرف سے ولایت اسی طرح منتقل ہو جس طرح وصیت کرنے والے کے لئے ثابت تھی اور وہ وصف کمال کے ساتھ تھی، نیز اس لئے کہ باپ کی طرف سے ان دونوں کو منتخب کرنا، ان میں سے ہر ایک کے شفقت کے ساتھ خاص ہونے کا پتہ دیتا ہے، لہذا اس کو اسی درجہ میں رکھا جائے گا کہ ان میں سے ہر ایک ایک درجہ کا قرابت دار ہے[2]۔

اوصیاء میں سے کسی ایک کی موت یا کسی پر ایسی چیز کے طاری ہونے کا حکم جو اس کی معزولی کا سبب ہو:

الف- اوصیاء میں سے کسی ایک کی موت:

۲۰ - اگر اوصیاء میں سے کوئی ایک مرجائے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک مرجائے تو قاضی اس کی جگہ پر دوسرے وصی کو مقرر کرے گا اس لئے کہ باقی رہنے والا تنہا تصرف کرنے سے عاجز ہوگا، لہذا قاضی اس کے ساتھ دوسرے وصی کو بلائے گا، نیز اس لئے کہ ان میں سے جو زندہ ہے، اگرچہ وہ تصرف کرنے پر قادر ہے، لیکن وصیت کرنے والے کا مقصد ہے کہ اس کے حقوق میں دو آدمی اس کے خلیفہ ہوں اور میت کی جگہ پر دوسرے وصی کو مقرر کرنے سے ایسا ہونا ممکن ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ان دونوں میں سے مرنے والا، زندہ رہنے والے کو وصی بنادے تو امام ابو یوسف کے نزدیک ظاہر الروایہ میں زندہ شخص تنہا تصرف کرنے کا مالک ہوگا، اور یہ کسی دوسرے شخص کو وصی بنانے کے درجہ میں ہوگا، اس لئے کہ میت کی رائے حکماً اس کے خلیفہ کی رائے کی صورت میں باقی ہے، اور اسی وجہ سے قاضی کو دوسرا وصی مقرر کرنے کی حاجت نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: اگر ان دونوں میں سے مرنے والا زندہ رہنے والے کو وصی بنادے، تو زندہ شخص تنہا تصرف نہیں کرے گا، اس لئے کہ وصیت کرنے والا اکیلے اس کے تصرف پر راضی نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر دوسرے کو وصی بنادے تو صحیح ہوگا، اس لئے کہ دونوں کی رائے سے اس کا تصرف نافذ ہوگا، جیسا کہ وفات پانے والا اس پر راضی تھا[1]۔

مالکیہ نے کہا: اگر ان دونوں میں سے ایک مرجائے، یا کسی معاملہ میں مثلاً خرید وفروخت یا نکاح میں دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے تو قاضی اس معاملہ میں غور کرے گا، وصایہ میں زندہ کو مستقل

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۷-۷۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۹، تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۵۰۲-۵۰۴۔

(۱) الاختیار ۵/ ۶۸، تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۵۰۵، المہذب ۱/ ۴۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷-۷۸، المغنی ۶/ ۱۴۲-۱۴۳، کشاف القناع ۴/ ۳۹۴۔

قرار دینے یا دوسرے کو اس کے ساتھ شامل کرنے میں جو بہتر ہو اس کا فیصلہ کرے گا، یا اختلاف کی حالت میں ان دونوں میں سے ایک کے فعل کو رد کرنے یا نافذ کرنے میں جو بہتر ہو اس کا فیصلہ کرے گا، اور ان دونوں میں سے کسی کو بھی دوسرے وصی کی اجازت کے بغیر اس کی زندگی میں کسی دوسرے کو وصی بنانے کا حق نہیں ہے، اور اگر اجازت دے دے تو جائز ہوگا(۱)۔

شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دونوں وصی مر جائیں تو ان دونوں کی جگہ پر دو آدمیوں کو مقرر کرنا حاکم پر لازم ہوگا، حنابلہ نے اصح روایت میں کہا: حاکم کے لئے دونوں کی جگہ پر دو کو مقرر کرنا جائز ہے، جیسے کہ اس کو ایک کی تقرری پر اکتفاء کرنا بھی جائز ہے(۲)۔

ب- ایسی چیز کا پیش آنا جو ایک وصی کے معزول کرنے کا سبب ہو:

۲۱- حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایک وصی پاگل ہو جائے، یا فاسق ہو جائے، یا اس کے علاوہ اس پر کوئی ایسی چیز طاری ہو جائے جس کی وجہ سے اس کو معزول کرنا واجب ہو تو حاکم اس کی جگہ پر کوئی دوسرا وصی مقرر کرے گا، اور اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ تصرف میں دوسرے کو مستقل بنا دے، اس لئے کہ وصیت کرنے والا ایک وصی کی رائے پر راضی نہیں ہے(۳)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۳، الشرح الصغیر ۴/ ۶۰۸، شرح الزرقانی ۸/ ۲۰۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۷۸، المغنی ۶/ ۱۴۳، الإنصاف ۷/ ۲۹۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۷۸، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۵۲۱۔

مال کی حفاظت میں دونوں وصیوں کے درمیان اختلاف اور اس کی تقسیم:

۲۲- جو مال دو وصیوں کے وصایہ کے تحت ہو تو اس کی حفاظت میں دونوں کے درمیان اختلاف کی صورت میں اس مال کو تقسیم کر لینے کے جائز ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: جو مال وصیوں کے وصایہ کے تحت ہو اس کو آپس میں تقسیم کر لینا دونوں کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وصی نے اپنے مال کے ہر ہر جز پر دونوں کے جمع ہونے کا ارادہ کیا ہے، اگر دونوں آپس میں اس کو تقسیم کر لیں گے تو اس میں سے جو تلف ہوگا اس کے ضامن دونوں ہوں گے، قبضہ کرنے والا اس لئے کہ اس نے اس پر مستقل قبضہ کر کے زیادتی کی ہے اور دوسرا اس کے لئے کہ اس نے اس سے اپنا قبضہ اٹھا لیا ہے، یہ مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے(۱)۔

زرقانی کہتے ہیں: آپس میں مال کو تقسیم کر لینا ان دونوں کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کے جمع ہونے سے اس میں اضافہ ہو سکتا ہے، ایک کی امانت اور دوسرے کی کفایت کی وجہ سے، ورنہ اگر دونوں آپس میں تقسیم کر لیں گے تو اس میں سے جو تلف ہوگا اگر چہ ظاہراً سماوی آفت سے تلف ہو دونوں پورے کے ضامن ہوں گے، جس کے پاس تلف ہوا ہے وہ ضامن ہوگا، اس میں اس کے مستقل ہونے کی وجہ سے اور جو اس کے ساتھی کے پاس تلف ہوا ہے اس سے اپنا قبضہ اٹھا لینے کی وجہ سے یہ عبد الملک کا قول ہے۔

اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ جو اس کے ساتھی کے قبضہ میں ہے صرف اس کا ضمان دے، اور جو اس کے قبضہ میں ہلاک ہوا ہے اس کا تاوان نہ دے، پھر انہوں نے کہا: یہ معلوم ہے کہ دونوں اقوال

(۱) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/ ۲۰۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۷، کشاف القناع ۴/ ۳۹۶۔

اس پر متفق ہیں کہ ہر ایک اس حصہ کا ضامن ہوگا، جو اس نے اپنے ساتھی کو سپرد کر دیا ہے، اور اختلاف صرف اس حصہ کے ضمان میں ہے جو اس کے ہاتھ میں ضائع ہو جائے۔

اس کا فائدہ یہ ہے کہ ہر ایک تاوان کا ذمہ دار ہے، یا تو اس کا جو اس کے ساتھی کے قبضہ میں ہے، یا پورے مال کا[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: مال ان دونوں میں سے کس کے پاس رکھا جائے، اس بارے میں اگر دونوں وصی کے درمیان اختلاف ہو جائے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کے پاس مال نہیں رکھا جائے گا، اور نہ ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، بلکہ ایسی جگہ رکھا جائے گا جو دونوں کے قبضہ میں ہو، اس لئے کہ وصیت کرنے والے نے اس کی حفاظت یا تصرف میں ان میں سے کسی ایک پر بھروسہ نہیں کیا ہے، پھر انہوں نے کہا: ہم کہہ سکتے ہیں کہ مال کی حفاظت کی ہی (دونوں کو) وصیت کی گئی ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کا استقلال جائز نہیں ہے، جیسے تصرف (کسی ایک کا جائز نہیں)۔

نیز اس لئے کہ اگر ان میں سے ہر ایک کے لئے بعض مال کی حفاظت اکیلے کرنا جائز ہو تو بعض میں اکیلے تصرف کرنا بھی جائز ہوگا[2]۔

دوسرا قول: حنفیہ کی رائے ہے کہ دونوں وصی کے لئے جائز ہے کہ اگر مال قابل تقسیم ہو تو اس کو آپس میں نصف نصف تقسیم کر لیں اور اگر قابل تقسیم نہ ہو تو حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ دونوں زمانہ کے اعتبار سے باری مقرر کر لیں گے، یا کسی دوسرے کے پاس ودیعت رکھ دیں گے، اس لئے کہ ان دونوں کو ودیعت رکھنے کی ولایت حاصل ہے، اور ایک قول ہے: ان دونوں میں جو زیادہ عادل ہوگا اس کے پاس رکھا جائے گا۔

ابن عابدین نے کہا: اگر مال کی حفاظت کے بارے میں دونوں وصی کے درمیان اختلاف ہو جائے تو اگر وہ تقسیم کے لائق ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس نصف مال رہے گا، ورنہ زمانہ کے اعتبار سے باری مقرر کر لیں گے یا اس کو ودیعت رکھ دیں گے، اس لئے کہ ان دونوں کو ودیعت رکھنے کا حق ہے[1]۔

تیسرا قول: اگر مال کی حفاظت اور مقسوم (تقسیم کئے ہوئے مال) کی بابت دونوں وصی میں اختلاف ہو تو حاکم مال کو ان دونوں کے درمیان تقسیم کر دے گا، اور اگر نصف مقسوم میں اختلاف ہو تو دونوں میں قرعہ ڈالے گا، اور دونوں ایک ساتھ پورے مال میں تصرف کریں گے، اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک، اپنے قبضہ والے اور ساتھی کے قبضہ والے مال میں اپنے ساتھی کے ساتھ تصرف کرے گا، اس لئے کہ اگر مال ان دونوں کے قبضہ میں ہوگا تو نصف ہر ایک کے قبضہ میں ہوگا، تو اس نصف کو متعین کر دینا بھی جائز ہوگا۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ موصی فیہ (وصیت کیا ہوا مال و سامان) قابل تقسیم ہو، اور اگر قابل تقسیم نہ ہو تو حاکم دونوں کے قبضہ میں رکھے گا اور اگر دونوں حفاظت میں اپنے کسی نائب پر راضی ہو جائیں تو جائز ہے، اور اگر اپنے کسی نائب پر راضی نہ ہو سکیں تو قاضی اس کی حفاظت کرے گا۔

یہ تفصیل تصرف کے دو وصی کے اندر ہے، جبکہ تصرف کے وقت تک حفاظت میں دونوں میں اختلاف ہو۔

اگر حفاظت کے دو وصی ہوں تو کسی بھی حال میں ان میں سے کوئی تنہا حفاظت نہیں کرے گا۔

یہ شافعیہ کا مذہب ہے[2]۔

(۱) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/ ۲۰۱۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۷، کشاف القناع ۴/ ۳۹۶۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار لابن عابدین ۶/ ۷۰۶، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۴۲۔
(۲) أسنی المطالب ۳/ ۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۷۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۹۔

جن لوگوں کو عاجز لوگوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے ان میں وصی کا درجہ:

۲۳ - جن لوگوں کو نابالغ کے امور میں ولایت حاصل ہے ان کے درمیان وصی کے درجہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کے نزدیک: نابالغ کے مال میں ولایت باپ کو ہے، پھر اس کے وصی کو پھر اس کے وصی کے وصی کو، دور تک۔

اگر باپ کا انتقال ہوجائے اور وہ وصی نہ بنائے تو ولایت دادا کو حاصل ہوگی پھر اس کے وصی کو پھر اس کے وصی کے وصی کو، اور اگر وہ بھی نہ ہو تو پھر قاضی کو اور اس کے مقرر کردہ کو حاصل ہوگی۔

ان کے نزدیک نابالغ کے مال کے بارے میں باپ کا وصی، دادا سے مقدم ہوگا، اس لئے کہ باپ کی ولایت، وصایہ کے ذریعہ وصی کو منتقل ہوتی ہے، لہذا اس کی ولایت معنوی طور پر قائم ہوگی اور خود باپ کی طرح دادا سے مقدم ہوگی۔

نیز اس لئے کہ دادا کی موجودگی کے علم کے باوجود باپ کا وصی منتخب کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ وصی کا تصرف اس کی اولاد کے حق میں دادا کے تصرف سے زیادہ مفید و بہتر ہے(۱)۔

مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک: نابالغ کے مال پر ولایت باپ کو ہوگی، پھر اس کے وصی کو پھر قاضی کو، دادا، چچا اور بھائیوں کو ولایت حاصل نہ ہوگی، اس لئے کہ ان کا تعلق میت سے بالواسطہ ہے، اس کے برخلاف باپ کا تعلق بلاواسطہ ہے۔

البتہ مالکیہ کی رائے ہے کہ ماں تین شرائط کے ساتھ وصی بنا سکتی ہے:

اول: جس مال کی وجہ سے وہ وصی بنارہی ہے وہ کم ہو، کم یا زیادہ ہونے کی حد میں عرف پر مدار ہوگا۔

دوم: نابالغ کا کوئی ولی باپ یا باپ کا وصی یا قاضی کا وصی نہ ہو۔

سوم: نابالغ کو وہ مال ماں کی طرف سے وراثت میں ملا ہو، اس طرح کہ ماں کا مال ہو اور وہ مر جائے(۱)۔

اور شافعیہ نے کہا: صحیح قول کے مطابق، بچوں اور ان جیسے لوگ جیسے پاگلوں اور ناسمجھ کی حالت میں بالغ ہونے والوں پر وصی مقرر کرنا اس وقت باپ کے لئے جائز نہ ہوگا جبکہ دادا زندہ ہو اور موجود ہو اور ان پر دلالت کی صفت رکھتا ہو اس لئے کہ اس کی ولایت شرعاً ثابت ہے، لہذا باپ کو حق نہ ہوگا کہ ولایت کو اس کی طرف سے منتقل کردے جیسے نکاح کرنے کی ولایت ہے، البتہ اگر دادا غائب ہو تو زرکشی نے کہا: اگر دادا کے آنے تک ان پر تصرف کرنے میں باپ وصی بنانا چاہے تو وصیت کو بلوغ پر معلق کرنے کے بارے میں انہوں نے جو کچھ کہا ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہوگا اور ہوسکتا ہے کہ ممنوع ہو اس لئے کہ غائب ہونا حق ولایت کے لئے مانع نہیں ہے(۲)۔

البتہ دیون کی ادائیگی اور وصایا میں دادا کی زندگی میں باپ کے لئے وصی مقرر کرنا جائز ہوگا اور وصی دادا سے اولی ہوگا، اور اگر وہ وصی مقرر نہ کرے تو اس کا باپ دین کی ادائیگی اور بچوں کے امور میں اولی ہوگا اور وصایا کی تنفیذ میں حاکم اولی ہوگا، بغوی وغیرہ نے اسی طرح نقل کیا ہے(۳)۔

دوسرا رکن: موصی (وصیت کرنے والا):

موصی، وہ شخص ہے جو اپنے امور میں اپنی موت کے بعد

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۱۴، ۷۱۵، تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۳۔

(۱) شرح منح الجلیل ۴/ ۶۸۸، الشرح الکبیر للدسوقی ۴/ ۴۵۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۵۱۸۔

(۲) مغنی المحتاج للشربینی ۳/ ۷۵۔

(۳) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۵، مغنی المحتاج ۳/ ۷۶۔

دوسرے کو تصرف کرنے کا حکم دے(۱)، اس کے وصایہ کے صحیح ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط: مکلّف ہونا (عاقل وبالغ ہونا):

۲۴-عقل: حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ موصی کا عاقل ہونا شرط ہے، لہذا مجنون، برسام کے مرض میں مبتلا اور بے ہوش کی طرف سے افاقہ سے قبل صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کی گفتگو کا نہ کوئی اعتبار ہوتا ہے اور نہ ان کے کلام کا کوئی حکم ہے(۲)۔

بلوغ: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بے شعور بچہ کی طرف سے وصی بنانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا کلام قابل اعتبار نہیں ہے، نیز اس لئے کہ اس پر دوسرے کو ولایت حاصل ہوتی ہے، لہذا اس کو بدرجہ اولی دوسرے کے امور کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔

البتہ باشعور بچہ کی طرف سے وصی بنانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ باشعور بچہ کا وصی بنانا صحیح نہیں ہے۔

البتہ حنفیہ نے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے، جبکہ وصی بنانا اس کی تجہیز وتکفین اور دفن کے بارے میں ہو کہ وہ اس کی طرف سے صحیح ہوگا۔

مالکیہ، صحیح قول میں حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ باتمیز بچہ کا وصی بنانا صحیح ہے، اس لئے کہ یہ ایسا تصرف ہے جس میں اس کے لئے صرف نفع ہی نفع ہے، لہذا اس کی طرف سے صحیح ہوگا جیسے اسلام قبول کرنا اور نماز پڑھنا۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۳۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۳۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۹۸، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۲۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۹۷، کشاف القناع ۴/ ۳۳۶، الإنصاف ۷/ ۱۸۵-۱۸۷۔

مالکیہ نے صاحب تمیز کی طرف سے وصایہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ عبادت کو سمجھتا ہو، اسی طرح حنابلہ نے اس کی طرف سے وصایہ کے صحیح ہونے میں یہ شرط لگائی ہے کہ اس کی عمر دس سال سے زائد ہوگئی ہو(۱)۔

دوسری شرط: آزاد ہونا:

۲۵-موصی کے آزاد ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ وشافعیہ) کا مذہب ہے کہ موصی میں آزاد ہونے کی شرط ہے، لہذا غلام کی طرف سے وصایہ صحیح نہ ہوگا اگر چہ اس میں آزادی کا شائبہ موجود ہو خواہ وہ مکاتب ہو، یا مدبر، یا ام ولد یا ان کے علاوہ ہو، اس لئے کہ غلامی اس ولایت کے منافی ہے جس کا تعلق دوسروں سے ہوتا ہے، جیسے ولایت قضا، ولایت شہادت، ولایت نکاح وغیرہ، اس لئے کہ یہ حکمی قدرت کا پتہ دیتی ہے، کیونکہ ولایت، دوسرے پر قول کو نافذ کرنا ہے، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے اور غلامی، حکمی عجز ہے، اسی طرح ولایات میں اصل یہ ہے کہ انسان کی ولایت اپنی ذات پر ہو، پھر دوسرے تک تجاوز کرنے کی شرط پائے جانے کی صورت میں اس سے دوسرے کی طرف منتقل ہو، اور غلام کو خود اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہے، تو دوسرے کی طرف کیسے منتقل ہوگی(۲)۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۳۴، جامع أحکام الصغار رص ۳۴۰، ردالمحتار علی الدر المختار ۵/ ۵۲۰-۵۲۱، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۲۰۴-۲۰۵، القوانین الفقہیہ رص ۳۹۸، تحفۃ المحتاج ۷/ ۸۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹،۷۵، کشاف القناع ۴/ ۳۳۶، الإنصاف ۷/ ۱۸۵-۱۸۶۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۳۴، ردالمحتار علی الدر المختار ۵/ ۴، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۲۰۵، القوانین الفقہیہ رص ۳۹۸، تحفۃ المحتاج مع الحواشی ۷/ ۸۸، مغنی المحتاج ۳/ ۷۵، أسنی المطالب ۳/ ۶۸، الحاوی للماوردی ۱۰/ ۱۹۰، التقریر والتحبیر علی التحریر ۲/ ۱۸۵، کشف الأسرار عن أصول البزدوی ۴/ ۴۹۱۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ مال کے علاوہ میں غلام کی طرف سے وصایہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس کی گفتگو صحیح ہوتی ہے اور اس میں اہلیت تام ہوتی ہے[1]۔

تیسری شرط: سمجھدار ومعاملہ فہم ہونا:

۲۶- موصی کے رشید ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کی شرط نہیں ہے، لہذا سفیہ (بیوقوف) کا اپنی اولاد پر وصی بنانا صحیح ہوگا، اس لئے کہ سفیہ ہونا، اہل ہونے کے منافی نہیں ہے، اور نہ کسی حکم کے منافی ہے، سوائے ان احکام کے جن کا تعلق مال سے ہے۔

مالکیہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ موصی کا رشید ہونا شرط ہے، لہذا سفیہ باپ کو کوئی حق نہ ہوگا کہ اپنے بچے پر کسی کو وصی بنائے، صرف حاکم اس کی نگرانی کرے گا، اس لئے کہ سفیہ باپ اپنے بچے پر تصرف کرنے کا خود مالک نہیں ہے تو اس کا وصی بدرجہ اولی مالک نہ ہوگا۔

مرداوی نے کہا: موصی الیہ (جس کو وصیت کی جائے) کے بارے میں اکثر اصحاب کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ سفیہ کا اپنی اولاد پر وصی بنانا صحیح ہے اور وہ مال کی وصیت کے مقابلہ میں صحیح ہونے کے زیادہ لائق ہے[2]۔

چوتھی شرط: عدالت:

۲۷- موصی میں عدالت کی شرط لگانے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ موصی میں عدالت شرط نہیں ہے، لہذا فاسق کا وصایہ صحیح ہوگا[1]۔

یہ مالکیہ کی عبارتوں کے اطلاق سے معلوم ہوتا ہے[2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ موصی میں عدالت شرط ہے، لہذا ان کے نزدیک فاسق کا وصایہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ فاسق کے لئے ولایت صحیح نہیں ہے، لہذا اس کی طرف سے ولایت کی سپردگی بدرجہ اولی صحیح نہ ہوگی[3]۔

پانچویں شرط: ولایت:

۲۸- موصی میں یہ شرط ہے کہ وہ جس پر وصی بنا رہا ہے، اس پر اس کو ولایت ہو۔

کن لوگوں کے بارے میں وصی کی تولیت ہوگی اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے (فقرہ/۶، ایصاء فقرہ/۹)۔

شافعیہ نے موصی کے شرائط کے ضمن میں لکھا ہے کہ ایسا شخص موجود نہ ہو جس کو بچہ پر ولایت حاصل ہو، اس لئے کہ جو بذات خود ولایت کا مستحق ہو وہ اس سے زیادہ قوی ہوگا، جو دوسرے کے ذریعہ ولایت کا مستحق ہو، لہذا اگر باپ بچوں پر ولایت کا وصی بنائے گا درانحالیکہ وہاں دادا موجود ہو تو وصیت باطل ہوگی[4]۔

دوسرے فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے۔

---

(۱) کشاف القناع ۴/۳۳۶، الإنصاف ۷/۱۸۳۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/۱۹۱، التقریر والتحبیر ۲/۲۰۱، الحاوی للماوردی ۱۰/۱۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۵۲، أسنی المطالب ۳/۶۸، الانصاف ۷/۱۸۵، شرح

= المنتہی ۲/۵۴۴، کشاف القناع ۴/۳۳۶-۳۳۷۔

(۱) الأشباہ والنظائر ص ۳۸۶، تکملۃ البحر الرائق ۸/۵۹۴، شرح منتہی الإرادات ۲/۵۴۴، الإنصاف ۷/۱۸۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۵۲، الخرشی ۸/۱۹۲۔

(۳) الحاوی للماوردی ۱۰/۱۹۰، مغنی المحتاج ۳/۷۶، تحفۃ المحتاج ۷/۹۷۔

(۴) الحاوی ۱۰/۱۹۱، مغنی المحتاج ۳/۷۵-۷۶، تحفۃ المحتاج ۷/۸۹۔

چھٹی شرط: اسلام:

۲۹- اصل یہ ہے کہ مسلمان کے تعلق سے کافر ولایت کا اہل نہیں ہے، لہذا کافر کا اپنی مسلمان اولاد پر دوسرے کو وصی بنانا صحیح نہ ہوگا۔

البتہ ذمی کا اپنی ذمی اولاد پر کسی ذمی کو وصی بنانا صحیح ہوگا۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ذمی، حربی کو وصی بنائے تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ حربی کے تعلق سے ذمی ایسا ہے جیسے ذمی کے تعلق سے مسلمان ہے، اور اگر مسلمان ذمی کو وصی بنائے تو وصیت باطل ہوگی (۱)۔

تیسرا رکن: وہ کام جس کی وصیت کی جائے:

۳۰- موصی بہ وہ تصرف ہے جس کی ذمہ داری وصی کو دی جائے، موصی بہ میں یہ شرط ہے کہ معلوم تصرف ہو اور وصیت کرنے والا اس کے کرنے کا مالک ہو، اس لئے کہ وصی بنانا وکالت کی طرح ہے، اور وصی اجازت کی وجہ سے تصرف کرتا ہے، لہذا اس معلوم کام کے علاوہ میں جس کا مالک موصی ہو جائز نہ ہوگا، جیسے دین کی ادائیگی، وصیت کی تقسیم، بچہ، مجنون یا سفیہ کے معاملات کی نگرانی، اہل و دیعت کو ودیعت کی واپسی، جس کے پاس اس کی ودیعت ہو اس سے واپس لینے اور مغصوب کو واپس کرنے میں وصی بنانا (۲)۔

اور وصی کے لئے موصی کے بیٹے یا بیٹی کا نکاح کرنے کے تعلق سے اس میں دو آراء ہیں:

اول: بیٹا یا بیٹی کے نکاح کا وصی بنانا جائز ہے، بیٹی اگر باکرہ ہو تو باپ کی طرح اس کے وصی کو بھی بیٹی پر ولایت اجبار حاصل ہوگی، اس لئے کہ باپ کا نائب اس کے وکیل کی طرح ہوگا، یہ مالکیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے (۱)۔

دوم: اگر دادا موجود ہو یا نہ ہو یا دوسرے اولیاء نہ ہوں اس کے باوجود بیٹا بیٹی کی شادی کرنے کا وصی بنانا صحیح نہ ہوگا، یہ حنفیہ و شافعیہ کی رائے ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے (۲)۔

شافعیہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**السلطان ولي من لا ولي له**" (۳) (جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہے)، نیز اس لئے کہ بالغوں کے حق میں وصی نہیں بنایا جاسکتا ہے، اور نابالغ لڑکا یا لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کوئی نہیں کرسکتا ہے (۴)۔

تفصیل اصطلاح (نکاح فقرہ/۱۱۱) میں ہے۔

چوتھا رکن: صیغہ (لفظ وصیت):

۳۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایجاب وقبول کے بغیر وصایہ مکمل نہیں ہوسکے گا۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ہر اس لفظ سے ایجاب صحیح ہوگا جو موصی بہ (وصیت کی شئی وکام) وصی کو حوالہ کرنے پر دلالت کرے مثلاً: میں نے اپنی موت کے بعد اپنی اولاد اور اپنے اموال کا معاملہ تمہارے سپرد کیا، یا ان کا تم کو وصی بنایا، یا میں نے اپنی موت کے بعد ان کا معاملہ تمہارے حوالہ کیا، یا میں نے اپنی موت کے بعد ان کے بارے میں تم کو اپنا قائم مقام بنایا، یا ان کے مشابہ ایسے الفاظ ہوں

---

(۱) الحاوی ۱۰/ ۱۹۰، شرح المنتہی ۲/ ۹۴ ۴، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۳۸۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۳۹۸، شرح المنتہی ۲/ ۵۷۵، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، شرح الزرقانی ۸/ ۱۶۹، الدسوقی ۴/ ۴۲۲-۴۲۳۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۷۵، کشاف القناع ۵/ ۵۸، الإنصاف ۸/ ۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۱-۴۵۲، شرح الزرقانی ۸/ ۱۹۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۱-۳۱۲، تحفۃ المحتاج ۷/ ۹۰، مغنی المحتاج ۳/ ۶۷، الإنصاف ۸/ ۸۶۔

(۳) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۴) روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۵، ۳۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۶۷، تحفۃ المحتاج ۷/ ۹۰۔

جن سے موصی بہ کا معاملہ، وصی کو سپرد کرنا معلوم ہو۔

۳۲- لفظ وکالۃ اور لفظ ولایۃ سے عقد وصایہ ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ لفظ وکالۃ ولفظ ولایۃ سے وصایہ میں ایجاب صحیح ہوگا، جیسے موصی دوسرے سے کہے: تو میرے مرنے کے بعد میرا وکیل ہے، یا میں نے اپنی موت کے بعد تم کو ولی بنایا۔

لفظ وکالۃ ولفظ ولایۃ سے وصایہ کے منعقد ہونے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں [(۱)]۔

رہا گونگا تو اس کا سمجھ میں آنے والا اشارہ اور اس کی تحریر کافی ہوگی، یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جس کی زبان بند ہوگئی ہو، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، مفتی بہ قول میں حنفیہ اور حنابلہ نے اس شخص کے اشارہ کو قبول کرنے میں جس کی زبان بند ہوگئی ہو یہ قید لگائی ہے کہ اس کی گویائی سے مایوسی ہوگئی ہو۔

اور قبول کا، ایجاب کے موافق ہونا بھی شرط ہے، اس لئے کہ وصی بنانا ایک عقد ومعاملہ ہے، لہذا وہ وکالت کے مشابہ ہوگا، اسی وجہ سے رد کردینے سے وہ باطل ہوجاتا ہے، جیسے وصی کہہ دے: مجھے قبول ومنظور نہیں ہے، اور تصرف کرنا تلفظ کے قائم مقام ہوجائے گا، لہذا لفظوں میں قبول کرنا شرط نہیں ہے [(۲)]۔

دیکھئے: (عقد فقرہ/ ۶-۸، إشارۃ فقرہ/ ۱۱)۔

وصایہ کو قبول کرنے اور اس کو رد کرنے کے اعتبار کا وقت:

۳۳- وصایہ کو قبول کرنے یا اس کو رد کرنے کے وقت کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: وصایہ کو قبول کرنا یا اس کو رد کرنا، جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ) کے نزدیک موصی کی زندگی میں صحیح ہوگا [(۱)]، اور اس میں ان کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں:

حنفیہ نے کہا: موصی کے نزدیک وصایہ کو قبول کرنا یا رد کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ موصی کو دوسرے پر تصرف کو لازم کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے، اور نہ اس میں کوئی دھوکہ فریب ہے، دوسرے کو وصی بنانا اس کے لئے ممکن ہے اور اگر موصی کے سامنے رد نہ کرے بلکہ اس کے غائبانہ میں رد کرے تو رد نہیں ہوگا، اس لئے کہ موصی اس پر اعتماد کرتے ہوئے مرجائے گا، اور اگر اس کے غائبانہ میں رد کرنا صحیح ہو تو اس کی طرف سے اس کو دھوکہ ہوجائے گا، لہذا اس کے رد کرنے کو ہی رد کردیا جائے گا اور جیسے وصی تھا اسی طرح باقی رہے گا، جیسے وکیل اگر موکل کے غائبانہ میں اپنے کو معزول کردے اور اگر نہ قبول کرے اور نہ رد کرے یہاں تک کہ موصی مرجائے تو اس کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو قبول کرلے اور اگر چاہے تو رد کردے اس لئے کہ موصی کو ولایت الزام حاصل نہیں ہے، لہذا اس کو اختیار باقی رہے گا [(۲)]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ موصی کی حیات میں وصی اپنے آپ کو وصایہ سے معزول کرسکتا ہے، اس لئے کہ موصی کی حیات میں عقد وصایہ دونوں طرف سے غیر لازم ہے، لہذا موصی بغیر کسی وجہ کے وصی کو معزول کرسکتا ہے، اگرچہ وہ قبول کرلے، اور قبول کرنے اور موصی کے مرجانے کے بعد وصی وصایہ کو رد نہیں کرسکتا ہے، یعنی وصی

---

(۱) الفتاوی الخانیہ ۳/ ۵۱۲، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۴۲۹، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۳/ ۷۰، تحفۃ المحتاج ۷/ ۹۰۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۳۴، الأشباہ لابن نجیم رص ۳۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۲، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۷، المغنی ۶/ ۵۷۴، کشاف القناع ۴/ ۳۳۶۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۳۳، حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۶/ ۷۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۶، الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۴۲، المغنی ۶/ ۵۷۴، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۵۲۰، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۶۔

اگر وصایہ کو قبول کرلے پھر موصی مرجائے یا موصی مرجائے پھر وہ قبول کرلے، تو اپنے آپ کو معزول کرنے کا حق اس کو نہ ہوگا۔

اگر وصی کو موصی کی موت کے بعد وصی بنائے جانے کا علم ہو تو اس کو حق ہوگا کہ قبول نہ کرے پھر اس کے بعد اس کو قبول کرنے کا حق نہ ہوگا[1]۔

ابن شاس نے کہا: قاضی ابومحمد اور ان کے شیخ ابو القاسم کے اطلاق کا ظاہر یہ ہے کہ وصی کو قبول کرنے کے بعد مطلقاً رجوع کرنے سے روک دیا جائے گا، الا یہ کہ وہ عاجز ہوجائے یا اس کے چھوڑنے میں اس کو کوئی عذر ہو۔

قاضی ابوالحسن نے کہا: وصی اگر موصی کی حیات میں وصایہ کو قبول کرے تو اس کی موت کے بعد اس کو رجوع کا حق ہوگا[2]۔

حنابلہ نے کہا: موصی کی حیات میں وصایہ کو قبول کرنا اور رد کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ تصرف میں اجازت دینا ہے، لہذا عقد کے بعد اس کو قبول کرنا صحیح ہوگا، جیسے وکیل اور وصیت اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ ایک (خاص) وقت میں مالک بنانا ہے، لہذا وقت سے قبل قبول کرنا صحیح نہ ہوگا، اور موت کے بعد تک قبول کرنے کو موخر کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک قسم کی وصیت ہے، لہذا موت کے بعد اس کو قبول کرنا صحیح ہوگا جیسے اس کے لئے وصیت کا حکم ہے[3]۔

دوسرا قول: موصی کی حیات میں نہ وصایہ کو قبول کرنا صحیح ہے اور نہ اس کو رد کرنا، اصح قول میں یہ شافعیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ تصرف کا وقت ابھی داخل نہیں ہوا ہے، جیسے اس کے لئے مال کی وصیت کرنا، لہذا اگر اس کی حیات میں اس کو قبول کرلے پھر اس کی وفات کے بعد اس کو رد کردے تو لغو ہوگا، لیکن اگر اس کی حیات میں اس کو رد کردے پھر اس کی وفات کے بعد اس کو قبول کرلے تو صحیح ہوگا[1]۔

وصایہ کے صیغہ کو معلق و مؤقت کرنا:

۳۴-وصایہ کے صیغہ میں معلق کرنا اور مؤقت کرنا (وقت متعین کرنا) بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ وصایہ میں جہالت اور خطرہ قابل تحمل ہے تو توقیت و تعلیق بھی قابل تحمل ہوگی، نیز اس لئے کہ وصایہ امارت کی طرح ہے، اور رسول اللہ علیہ وسلم نے غزوہ موتہ میں حضرت زید بن حارثہ کو امیر بنایا اور رسول اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**إن قتل زيد فجعفر، وإن قتل جعفر فعبد الله بن رواحة**"[2] (اگر زید قتل کردیئے جائیں تو جعفر امیر ہوں گے، اگر جعفر بھی قتل ہوجائیں تو عبداللہ بن رواحہ امیر ہوں گے)۔

تعلیق کی مثال: وہ کہے: اگر میں مرجاؤں تو تم کو وصی بناتا ہوں، یا کسی شخص کو وصی بنائے اور کہے: اگر وصی مرجائے تو اس کے بدلہ میں زید وصی ہوگا، توقیت کی مثال: وہ کہے: ایک سال تک، یا میرے بیٹے کے بالغ ہونے تک یا زید کے آنے تک تم کو وصی بنایا[3]۔

وصی کے فرائض:

۳۵-وصی یا تو مطلق ہوگا یا مقید ہوگا، اگر مقید ہو تو اس میں جو قید

(۱) شرح الزرقانی ۸/ ۲۰۲، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۵۔

(۲) عقد الجواہر الثمینۃ ۳/ ۴۳۱۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۷۴، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۵۲۲-۵۲۳، نیز دیکھئے: الإنصاف ۷/ ۲۹۳۔

(۱) مغنی المحتاج للشربینی ۳/ ۷۷۔

(۲) حدیث: "أمر رسول الله عليه وسلم في غزوة مؤتة زيد ابن حارثة" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۵۱۰) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۶/ ۱۰۷، تبیین الحقائق ۵/ ۱۴۸، شرح الزرقانی ۸/ ۱۹۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۴، المغنی ۶/ ۵۷۲، شرح المنتہی ۲/ ۵۷۴، الکافی

لگائی جائے اس کی پابندی کرے گا، اور اگر مطلق ہوتو بچوں یا جوان کے حکم میں ہوں ان کے تعلق سے جس چیز کا وصی بنایا گیا ہے، اس کو انجام دینا اس پر واجب ہوگا، اس میں ان کے اموال کی حفاظت کرنا، ان کو بڑھانا، مناسب طریقہ سے ان پر خرچ کرنا، اور ان کے اموال سے اللہ تعالی یا لوگوں کے جو حقوق متعلق ہوں ان کو نکالنا داخل ہے، تا کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد پر عمل ہو: "وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ"[(۱)] (اور یتیم کے مال کے پاس بھی نہ جاؤ بجز اس طریق کے جو مستحسن ہے)۔

نیز تا کہ حضرت عمرؓ کے اس قول پر عمل ہو: "**ابتغوا بأموال اليتامى لا تأكلها الصدقة**"[(۲)] (یتیموں کے اموال میں اضافہ کرو، تا کہ زکاۃ ان کو ختم نہ کردے)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اصل یہ ہے کہ وصی کی ولایت، موصی کی ولایت کے بقدر ہی ہوگی، اور حفاظت کی ولایت تصرف کی ولایت کے تابع ہے، لہذا جب وصی کے لئے حفاظت کی ولایت ثابت ہوگی تو اس کے لئے ہر اس تصرف کی ولایت ثابت ہوگی جس کا تعلق حفاظت سے ہو، جیسے منقول کو فروخت کرنا اور جو چیز جلد خراب ہونے والی ہو اس کو فروخت کرنا[(۳)]۔

انہوں نے کہا: وصی کے لئے مناسب ہے کہ اسراف وفضول خرچی اور تنگی کے بغیر نفقہ میں بچہ پر وسعت کرے، یہ بچہ کے مال کے زیادہ اور کم ہونے اور اس کی حالت کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، چنانچہ اس کے مال کو دیکھے گا اور مناسب مقدار میں اس پر خرچ کرے گا[(۱)]۔

حنفیہ نے درج ذیل چیزوں کو وصی کے فرائض میں شمار کیا ہے:

الف- میت کا جنازہ تیار کرنا اور اس کے لئے کفن کی خریداری کرنا، اس لئے کہ تاخیر میں میت کے فساد کا اندیشہ ہے، اس لئے حضر میں پڑوسی اور سفر میں رفقاء بھی اس کے مالک ہوتے ہیں۔

ب- بچوں کی حاجات پوری کرنا، اور ان کے لئے ہبہ و ہدیہ قبول کرنا، اس لئے کہ بھوکے ننگے رہنے کی وجہ سے ان کی ہلاکت کا اندیشہ ہوگا۔

ج- سامان ودیعت کو واپس کرنا اور دین کو ادا کرنا۔

د- غصب کردہ شئ کو واپس کرنا، بیع فاسد میں خرید کردہ کو لوٹانا اور مال کی حفاظت کرنا۔

ھ- جس کے ہلاک ہونے یا تلف ہونے کا اندیشہ ہو اس کو فروخت کرنا اور ضائع اموال کو جمع کرنا۔

و- معین وصیت کو نافذ کرنا، اور معین غلام کو آزاد کرنا۔

ز- میت کے حق کے بارے میں مقدمہ لڑنا[(۲)]۔

مالکیہ نے کہا: وصی کو حق ہے کہ جس پر دین ہو اس سے دین وصول کرلے اور مصلحت کے پیش نظر اس کو مؤخر کردے، کیونکہ کبھی موخر کرنا ہی درست ہوتا ہے اور اس کو حق ہے کہ مال کے کم وبیش ہونے کے اعتبار سے اور بچے کی حالت کے اعتبار سے کھانے کپڑے وغیرہ میں بچہ یا سفیہ پر معمولی وقاعدہ کے مطابق خرچ کرے، چنانچہ مذکورہ چیزوں میں اس کے ختنہ وشادی میں معروف طور پر حال کے تقاضا پر نگاہ رکھے گا، جو شخص اس سے ملنے کو آئے اور کھائے تو کوئی

= لابن قدامہ ۲/ ۵۲۲۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۳۴۔

(۲) اثر عمر: "ابتغوا بأموال اليتامى" کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۱۰ طبع دار المحاسن) اور بیہقی نے السنن (۴/ ۱۰۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، بیہقی نے اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۴۵، البحر الرائق ۸/ ۵۲۶۔

(۱) الفتاوی الخانیہ ۳/ ۵۲۲- ۵۲۳، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۴۵۔

(۲) البحر الرائق ۸/ ۵۲۶۔

حرج نہ ہوگا، اس لئے کہ شرعاً اس کی اجازت ہوتی ہے، اس کے برخلاف اگر یتیم کے مال میں اسراف کرے تو اس سے کھانا جائز نہ ہوگا، اور اس کی عید میں مقتضاء حال کے مطابق اس پر وسعت کرے گا۔

لیکن اس کی شادی وختنہ میں کھیل تماشہ والوں پر جو خرچ کرے گا وہ یتیم پر لازم نہ ہوگا بلکہ وصی اس کا ضامن ہوگا اور وصی کو حق ہے کہ اس کو تھوڑا نفقہ مثلاً ایک ماہ کا نفقہ دے، بشرطیکہ معلوم ہو کہ وہ اس کو تلف نہیں کرے گا اور اگر اس کے تلف کرنے کا اندیشہ ہو تو روز روز نفقہ دے گا اور اس کو حق ہے کہ اس کی طرف سے اور جس کا نفقہ اس پر واجب ہے اس کی طرف سے اس کے مال میں سے صدقہ فطر ادا کرے اور سونا و چاندی نیز کھیتی اور مویشی سے مالی زکاۃ ادا کرے۔

وصی معاملہ کو اس حاکم کے سامنے پیش کرے گا جس کی رائے ہو کہ بچہ کے مال سے زکاۃ ادا کی جائے گی تا کہ وہ زکاۃ نکالنے کا حکم دے اور اس طرح اختلاف ختم ہوجائے، تا کہ ایسا نہ ہو کہ بچہ بالغ ہونے کے بعد معاملہ حنفی قاضی کے سامنے پیش کرے جس کی رائے ہو کہ بچہ کے مال میں زکاۃ نہیں ہے، اور وصی نے جو نکالا ہے وہ اس کا اس کو ضامن بنا دے۔

یہ اس وقت ہوگا جب وہاں کوئی حنفی قاضی ہو، جس کی رائے ہو کہ بچہ سے زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے، اور وصی کو حق ہے کہ موصی علیہ (وصیت کا) مال کسی شخص کو دے تا کہ وہ مضاربت یا رأس المال کے طور پر اس میں کام کرے اور اس کو یہ حق بھی ہے کہ نہ دے اس لئے کہ راجح مذہب کے مطابق اس کے مال کو بڑھانا اس پر واجب نہیں ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا: یتیم کے حق میں وصی پر چار چیزیں لازم ہوں گی۔

اول: اس کے مال کے اصول کی حفاظت کرنا۔

دوم: اس کی فروع کو بڑھانا۔

سوم: اس میں سے معروف طریقہ سے اس پر خرچ کرنا۔

چہارم: اس کے مال سے متعلق حقوق کو نکالنا۔

اصول کی حفاظت دو طریقہ سے ہوگی:

اول: گردنوں تک ہاتھ کے پہنچنے سے (یعنی املاک تک دوسروں کا ہاتھ دست درازی) ان کی حفاظت کرنا، لہذا اگر کوتاہی کرے گا تو ان میں سے جو ضائع ہوگا اس کا ضمان دے گا۔

دوم: مکان کی عمارت کو باقی رکھنا، تا کہ وہ جلدی ویران نہ ہوجائے اور اگر اس کے آباد رکھنے کو یوں ہی چھوڑ دے گا یہاں تک کہ اس کی جائداد بے کار ہوجائے اور آہستہ آہستہ اس کی عمارت گر جائے تو دیکھا جائے گا، اگر اس پر خرچ کرنے کے لئے کچھ نہ ہونے کی وجہ سے ہو تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اور اگر خرچ کے رہنے کے باوجود ہوگا تو گنہگار رہوگا، اور ضمان کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: ضامن ہوگا اور اس کی وجہ سے وہ غاصب کی طرح ہوجائے گا۔

دوم: اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا ویران ہونا اس کے عمل کی وجہ سے نہیں ہوا ہے، کہ اس کا ضامن ہو اور نہ اس کا قبضہ غاصبانہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس پر ضمان واجب ہو۔

اس کی فروع کو بڑھانا: اس لئے کہ بڑھوتری مقصود ہے، لہذا یتیم سے اس کو فوت کر دینا جائز نہ ہوگا، جیسے اصول۔

اس کی دو قسمیں ہیں: اول: وہ مال جس کی بڑھوتری ذات (وعدد) کے اضافہ سے ہو، جیسے پھل اور بھیڑ (وغیرہ) تو وہ کام کرنا

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر بہامش الدسوقی ۴/ ۴۵۴-۴۵۵۔

اس پر واجب ہوگا جس سے اس کی حفاظت اور اس میں اضافہ ہو، جیسے کھجور کا گابھا دینا اور چوپایہ کو چارہ دینا اور اگر مویشی کو چارہ دینے میں کوتاہی کرے گا تو اس کا ضامن ہوگا ایک ہی صورت ہے اور اگر پھل کو گابھا دینے میں کوتاہی کرے گا تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا، ایک ہی صورت ہے، اس لئے کہ اگر پھل نہیں آئے گا تو ایسی چیز کا ضمان لینا جو پیدا نہیں ہوا ہے جائز نہ ہوگا، اور اگر ناقص پیدا ہو تو نقصان بھی ان چیزوں میں سے ہے جو پیدا نہیں ہوا ہے۔

دوم: وہ مال جس کی بڑھوتری عمل کے ذریعہ ہو، اس کی دو صورتیں ہیں: اول: مال میں تجارت کرنا، دوم: زمین سے پیدا وار حاصل کرنا پھر مال سے تجارت کرنے میں چار شرائط معتبر ہوں گے:

اول: اس کا مال نقد ہو اور اگر اراضی و جائداد غیر منقولہ ہو تو تجارت کے لئے اس کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

دوم: امن وامان کا زمانہ ہو اور اگر فتنہ وفساد کا ماحول وخوف ہو تو جائز نہ ہوگا۔

سوم: سلطان عادل ہو، اگر ظالم ہوگا تو جائز نہ ہوگا۔

چہارم: منڈی نفع بخش ہو، اگر نقصان دہ ہو تو جائز نہ ہوگا۔

اگر یہ سب شرائط مکمل پائے جائیں تو مال میں تجارت کرنا مندوب ہوگا اور اگر اس میں تجارت نہ کرے تو دو امور کی وجہ سے وہ ضامن نہ ہوگا:

اول: معلوم نفع پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے کہ اس کا ضمان صحیح ہو۔

دوم: تجارت کا نفع عقد ومعاملہ کے ذریعہ ہوتا ہے، اور مال تابع ہے، اسی وجہ سے ہم نے غصب کردہ مال میں غاصب کا نفع اسی کا قرار دیا ہے، مغصوب منہ (غصب کردہ سامان جس کا ہے اس) کا قرار نہیں دیا ہے۔

اگر وہ ان شرائط میں سے کسی میں خلل کے باوجود مال میں تجارت کرے تو اصل مال میں سے جو تلف ہوگا اس کا ضامن ہوگا۔

زمین سے غلہ حاصل کرنا اس کو اجارہ پر دے کر ہوگا، اور اگر اس کو بے کار چھوڑ دے اجارہ پر نہ دے تو گنہگار رہوگا۔

اگر وہ اس کو معطل رکھنے میں معذور نہ ہو تو اس کی اجرت مثل کے بقدر تاوان کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ اس لئے کہ ان کی طرح اس کے منافع پر بھی ملکیت ہوتی ہے۔

معروف طریقہ سے اس پر خرچ کرنا: اس لئے کہ زیادہ خرچ کرنے میں اسراف ہوگا اور کمی وتنگی کرنے میں ضرر ہوگا، لہذا فضول خرچی اور تنگی کے بغیر معروف طریقہ سے اس پر خرچ کرنا لازم ہوگا، اسی طرح والدین اور مملوک میں سے جن کا نفقہ اس پر واجب ہوگا ان سب پر بھی خرچ کرے گا، پھر اس کو اور ان سب کو بھی کپڑا دے گا، خوش حالی وتنگدستی کے اعتبار سے ان جیسے لوگوں کے مناسب جاڑے وگرمی کے کپڑے ان کو دے گا۔

بعض اصحاب نے کہا: اس کے باپ کے کپڑے کا اعتبار ہوگا، ان ہی کے مثل بچہ کو بھی کپڑا دے گا اور اگر ولی خرچ کرنے میں اسراف وفضول خرچی کرے گا تو اسراف کے بقدر زیادتی کا ضامن ہوگا اور اگر تنگی کرے گا تو برا کرے گا، لیکن ضامن نہیں ہوگا۔

اس کے مال سے متعلق حقوق کو نکالنا: تو حقوق کی دو قسمیں ہیں: اللہ تعالی کے حقوق، آدمیوں کے حقوق:

اللہ تعالی کے حقوق میں زکاۃ وکفارات ہیں۔

زکاۃ میں صدقہ فطر، غلوں وپھلوں کا عشر بالاجماع واجب ہے، لیکن مالوں کی زکاۃ کو امام ابوحنیفہ نے ساقط کر دیا ہے، وہ صرف عاقل وبالغ پر زکاۃ کو واجب قرار دیتے ہیں۔

آدمیوں کے حقوق کی دو قسمیں ہیں: اول: ایسا حق جو اپنے اختیار سے واجب ہو جیسے دیون، تو اگر یہ ثابت ہوجائیں اوران کے مالکان ان کا مطالبہ کریں تو ان کو ادا کرنا ولی پر لازم ہوگا، اور اگر وہ بری کردیں تو ساقط ہوجائے گا، اور اگر بری کئے بغیر مطالبہ سے باز رہیں تو یتیم کے مال کو دیکھا جائے گا، اگر نقد ہو تو ولی ان کو مجبور کرے گا کہ اپنے دین پر قبضہ کرلیں یا یتیم کو اس سے بری کردیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مال تلف ہوجائے اور دین باقی رہ جائے، اور اگر اراضی یا غیر منقولہ جائداد ہو تو اگر چاہے تو ان کو اپنے دین کے مطالبہ کے بارے میں ان کے اختیار پر چھوڑ دے گا۔

دوم: جو اختیار کے بغیر واجب ہو، جیسے جنایات، اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: جنایت مال پر ہو تو اس کا تاوان اس کے مال میں ہوگا جیسے دیون۔

دوم: جنایت جان پر ہو اس کی بھی دو قسمیں ہیں: عمد وخطاء، اگر خطا ہو تو اس کی دیت اس کے عاقلہ پر ہوگی اور اس کے مال میں نہ ہوگی۔

لیکن اگر عمداً ہو تو اس میں دو اقوال ہیں، اس اختلاف کے مطابق جو نابالغ کے عمد کے بارے میں دو مختلف اقوال کا ہے، کہ کیا وہ عمد کے قائم مقام ہوگا یا خطا کے قائم مقام ہوگا؟ اول: وہ عمد کے قائم مقام ہوگا، اس بنیاد پر دیت اس کے مال میں ہوگی۔

دوم: وہ خطا کے قائم مقام ہوگا اس بنیاد پر دیت اس کے عاقلہ پر ہوگی۔

کفارہ دونوں قولوں پر اس کے مال میں ہوگا[(۱)]۔

حنابلہ نے لکھا ہے کہ وصی کے فرائض میں میت کے دیون ادا کرنا، اس کی وصیت کو تقسیم کرنا، غیر مکلّف وغیر ذی شعور بچہ، مجنون اور سفیہ کے امور کی نگرانی کرنا، ودیعت اس کے مالک کو لوٹانا اور اس کی ودیعت جس کے پاس ہو اس سے واپس لینا، غصب کردہ چیز کو لوٹانا اور حد قذف کا مطالبہ کرنا داخل ہے[(۱)]۔

وصی کا نابالغ کی طرف سے یا اس کے مال سے زکاۃ نکالنا:

اول: وصی کا نابالغ کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا:

۳۶- وصی کا نابالغ کی طرف سے اس کے مال سے صدقہ فطر نکالنے کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اس پر صدقہ فطر واجب ہے یا نہیں۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی حنفیہ میں سے امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کا قول ہے کہ نابالغ کے مال میں صدقہ فطر واجب ہوگا اور اس کی طرف سے نکالنا وصی پر لازم ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة**"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ نے صدقہ فطر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو مسلمان غلام، آزاد، مرد، عورت، نابالغ اور بالغ پر فرض کیا ہے، اور حکم دیا ہے کہ نماز کے لئے لوگوں کے نکلنے سے قبل ادا کیا جائے)۔

نابالغ پر اس کے وجوب کے عام ہونے میں یتیم وغیرہ بھی داخل ہیں، لہذا یتیم کے مال میں صدقہ فطر واجب ہوگا اور اس کی

---

(۱) الحاوی للماوردی ۱۰/ ۳۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۳۹۸، الإنصاف ۷/ ۲۹۵۔

(۲) حدیث ابن عمر: "أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۷) نے کی ہے اور مسلم (۲/ ۶۷۷) نے لفظ: "أمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس" کے بغیر روایت کی ہے۔

طرف سے وصی نکالے گا، نیز اس لئے کہ وہ محض عبادت نہیں ہے بلکہ اس میں کفالت و ذمہ داری کا معنی بھی ہے، لہذا وہ عشر کے مشابہ ہوگا[۱]۔

ابن رشد کہتے ہیں: اس پر اجماع ہے کہ تمام مسلمان اس کے مخاطب ہیں، خواہ مرد ہوں یا عورت، نابالغ ہوں یا بالغ، غلام ہوں یا آزاد، اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، البتہ لیث اس سے الگ ہیں، ان کا قول ہے کہ یتیم پر صدقہ فطر واجب نہ ہوگا[۲]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: عام اہل علم کے قول میں صدقہ فطر ہر مسلمان نابالغ، بالغ، مرد وعورت پر واجب ہے، اور یتیم پر بھی واجب ہے اور اس کا ولی اس کی طرف سے اس کے مال سے نکالے گا[۳]۔

حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن اور امام زفر کا مذہب ہے کہ نابالغ پر صدقہ فطر واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وصی کو اس کے نکالنے کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ عبادت ہے اور عبادات بچوں اور پاگلوں پر واجب نہیں ہیں، جیسے روزہ نماز ہے[۴]۔

دوم: وصی کا نابالغ کے مال کی زکاۃ نکالنا:

۳۷- نابالغ کے مال کی زکاۃ وصی کے نکالنے کے جائز ہونے اور اس پر اس کی طرف سے اس کے نکالنے کے لازم ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح (زکاۃ فقرہ/۱۱) میں ہے۔

(۱) البدائع ۲/ ۶۹-۷۰، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۸۶، المجموع ۶/ ۱۲۰، المغنی ۲/ ۶۴۶، فتح الباری ۳/ ۳۶۷، شرح النووی علی مسلم ۷/ ۵۷۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۸۶۔

(۳) المغنی ۲/ ۶۴۶۔

(۴) بدائع ۲/ ۷۰۔

نابالغ کی طرف سے وصی کا قربانی کرنا:

۳۸- نابالغ کی طرف سے وصی کی قربانی کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کا مذہب ہے کہ نابالغ اگر مالدار ہو تو اس کی طرف سے قربانی کرنا وصی پر واجب ہوگا، اس لئے کہ قربانی خالص عبادت نہیں ہے، بلکہ اس میں مؤنۃ (ذمہ داری) کا معنی بھی ہے، اس لئے وہ عشر کے مشابہ ہوگی، ان دونوں حضرات نے کہا: وصی گوشت کو صدقہ نہیں کرے گا، البتہ نابالغ اس میں سے کھائے گا اور اس کی ضرورت کے بقدر محفوظ رکھے گا اور باقی سے ایسی چیز خرید لے گا جس کی ذات سے وہ فائدہ اٹھا سکے[۱]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ نابالغ کی طرف سے اس کے مال سے قربانی کرنا وصی کے لئے مسنون ہوگا[۲]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس یتیم کے پاس بہت مال ہو اس کی طرف سے اس کے مال سے قربانی کرنا وصی کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ سرور وفرحت کا دن ہے اور اس سے اس کی دلجوئی ہوگی اور اس کی وجہ سے وہ اس بچے جیسا ہوگا جس کا باپ موجود ہو اور انہوں نے کہا: قربانی میں سے کچھ بھی ہدیہ کرنا یا صدقہ کرنا وصی کے لئے حرام ہوگا، پوری قربانی یتیم کے لئے محفوظ رکھے گا، اس لئے کہ وصی کے لئے یتیم کے مال سے تبرع کرنا ممنوع ہے[۳]۔

شافعیہ، امام محمد وامام زفر کا مذہب ہے کہ نابالغ کی طرف سے اس کے مال سے قربانی کرنا وصی کے لئے جائز نہ ہوگا، امام محمد وامام زفر نے اس پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ قربانی عبادت ہے اور عبادت بچہ ومجنون پر واجب نہیں ہوتی ہے، جیسے روزہ، نماز اور زکاۃ،

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۶۴، ۲/ ۷۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۸۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۵۰، ۴/ ۲۳۔

اگر وصی نابالغ کی طرف سے اس کے مال سے قربانی کرے گا تو امام محمد وامام زفر کے قول کے مطابق ضامن ہوگا(۱)۔

وصی کے تصرفات:

اول: وصی کا نابالغ کے مال کو فروخت کرنا اور خریدنا:

۳۹- نابالغ کا مال غیر منقول ہوگا (اراضی، جائداد وغیرہ) یا منقول ہوگا، اگر غیر منقول ہو تو اس کو فروخت کرنا وصی کے لئے جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ ضرورت اس کی داعی ہو، جیسے نابالغ کا نفقہ و کپڑا وغیرہ، میت کے دین کو ادا کرنے یا فروخت کرنے میں کھلی مصلحت ہو، جیسے خریدار دوگنی قیمت میں اراضی خریدنے کا خواہش مند ہو۔

تفصیل اصطلاح (إیصاء فقرہ / ۱۴ اور عقار فقرہ / ۱۵) میں ہے۔

اگر منقول ہو تو اجنبی کے ہاتھ یا اجنبی سے مثل قیمت سے یا معمولی نقصان کے ساتھ اس کو فروخت کرنا یا خریدنا وصی کے لئے جائز ہوگا، بڑے نقصان کے ساتھ جائز نہ ہوگا۔

(دیکھئے: إیصاء فقرہ / ۱۴، منقول فقرہ / ۴، ولایۃ فقرہ / ۵۳، اور اس کے بعد کے فقرات)۔

نابالغ کا مال، وصی کا اپنی ذات سے یا اپنے ہاتھ سے خرید و فروخت کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔

حنفیہ نے قاضی کے وصی اور باپ کے وصی میں فرق کیا ہے، ان کے نزدیک قاضی کے وصی کے لئے بہر حال جائز نہ ہوگا کہ نابالغ کا مال خود خریدے یا اپنا مال نابالغ سے فروخت کرے۔

لیکن باپ کے وصی کے لئے اپنی ذات سے یا اپنے لئے نابالغ کے مال کی خرید و فروخت امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور ایک روایت میں امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے، یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، امام محمد اور اظہر روایت میں امام ابو یوسف کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وصی کے لئے نابالغ کے مال سے کچھ اپنی ذات کے لئے خریدنا کراہت کے طور پر ناجائز ہوگا اور اگر وصی ترکہ میں سے کچھ خرید لے تو حاکم اس کی تحقیق کرے گا اور غور و فکر کرے گا، جس میں یتیم کے لئے کوئی مصلحت ہو اس کو نافذ کرے گا اور دوسرے کو رد کر دے گا، الا یہ کہ ترکہ میں ایسی چیز خریدے جس کی قیمت کم ہو اور اس میں لوگوں کو رغبت نہ ہو(۱)۔

دوم: وصیت کے مال میں تجارت ومضاربت:

۴۰- وصیت کے مال میں تجارت کرنا تین طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے ہوگا: وصی کا یتیم کے مال میں خود اپنے لئے تجارت کرنا، وصی کا یتیم کے مال میں یتیم کے لئے تجارت کرنا، وصی کا، یتیم کی مصلحت کے لئے اس کے موصی علیہ مال کو ایسے شخص کے سپرد کرنا جو اس میں مضاربت کرے۔

الف- وصی کا یتیم کے مال میں خود اپنے لئے تجارت کرنا:

۴۱- حنفیہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یتیم یا میت کے مال میں اپنے لئے تجارت کرنا وصی کے لئے جائز نہ ہوگا، یہی بات شافعیہ و حنابلہ کی عبارتوں سے بھی معلوم ہوتی ہے۔

پھر اگر وصی یتیم کے مال میں اپنے لئے تجارت کرے اور نفع حاصل کرے تو وہ نفع کیا ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء حنفیہ میں

---

(۱) المجموع ۸/ ۴۲۵، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۴۴، ۳۶۷، بدائع الصنائع ۲/ ۷۰، ۵/ ۶۴، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۶/ ۳۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۱- ۲۱۲، أحکام الصغار ص ۳۵۵ طبع دار الکتب العلمیہ، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۵، الشرح الصغیر ۴/ ۶۱۰- ۶۱۱، مواہب الجلیل ۶/ ۴۰۲- ۴۰۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۵۹۷۔

اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام محمد اور ان کے موافقین کا مذہب ہے کہ اس حالت میں وصی راس المال کا ضامن ہوگا اور نفع صدقہ کردے گا، اور امام ابویوسف کے نزدیک نفع اس کو سپرد کردے گا، کچھ بھی صدقہ نہیں کرے گا(۱)۔

ب-وصی کا یتیم کے مال میں یتیم کے لئے تجارت کرنا:

۴۲-وصی کا یتیم کے مال میں یتیم کے لئے تجارت کرنے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ، شافعیہ، راجح قول میں حنابلہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ یتیم کے مال میں یتیم کی مصلحت کے لئے تجارت کرنا وصی کے لئے جائز ہوگا(۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وصی یتیم کے مال میں تجارت کرے تو اس تجارت کے بدلہ میں اس کو کوئی اجرت نہ ملے گی اور پورا نفع موصی علیہ کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے مال کی بڑھوتری ہے(۳)۔

دوسرا قول: راجح قول میں مالکیہ، ایک قول میں حنابلہ اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ یتیم کے مال میں یتیم کے لئے تجارت کرنا وصی کے لئے جائز نہ ہوگا(۴)، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ نفع کی زیادتی کی نسبت سے وہ اپنے آپ سے چشم پوشی کا کوئی معاملہ کرلے(۱)۔

یہاں مالکیہ نے عدم جواز کی تفسیر کراہت سے کی ہے، اور انہوں نے مزید کہا: اگر وصی یتیم کے مال میں مفت کام کرے گا تو منع نہیں کیا جائے گا، بلکہ وہ ایک نیکی ہوگی جس سے اللہ تعالی کی رضامندی مقصود ہوتی ہے(۲)۔

ج-وصی کا یتیم کے وصیت والے مال کو ایسے شخص کے سپرد کرنا جو اس میں مضاربت کے طور پر کام کرے:

۴۳-فقہاء کی رائے ہے کہ وصی کا یتیم کے وصیت والے مال کو اس کی مصلحت کے لئے مضاربت یا بضاعت کے طور پر دینا مشروع ہے(۳)۔

پھر اس کے حکم شرعی میں ان کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ مستحب ہے، شافعیہ کا مذہب ہے کہ واجب ہے۔

تفصیل (ایصاء فقرہ/ ۱۴، ولایۃ فقرہ/ ۶۳) میں ہے۔

سوم: وصی کا موصی علیہ (وصیت والے) بچہ کو اجرت پر لگانا:

۴۴-وصی کا موصی علیہ بچہ کو اجرت پر لگانا یا تو دوسرے کے لئے ہوگا یا وصی کے لئے ہوگا۔

وصی کا موصی علیہ بچہ کو دوسرے کے لئے اجرت پر لگانا جائز ہے اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے، اس لئے کہ وصی کو حق ہے کہ بچہ کو

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۴۷، الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/ ۵۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۵۵، المنتقی ۲/ ۱۱۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۴-۱۷۵، المہذب ۱/ ۳۳۵، کشاف القناع ۳/ ۴۴۹۔

(۲) الدر المختار و رد المحتار ۵/ ۴۵۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۹۹، کشاف القناع ۳/ ۴۴۹۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۴۹، المغنی ۴/ ۲۶۵۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۹۹، المبدع ۴/ ۳۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۵۵۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۴۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۴-۱۷۵، المبدع ۴/ ۳۳۸-۳۳۹، کشاف القناع ۳/ ۴۴۹۔

مہذب بنانے اور مشق کرانے کے لئے بلاعوض استعمال کرے تو عوض کے ساتھ بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

لیکن وصی کا بچہ کو اپنے لئے اجرت پر لینے کے لئے جائز ہونے کی صراحت حنفیہ نے کی ہے (۱)۔

۴۵- اگر بچہ اجارہ کی مدت کے دوران ذی شعور ہونے کی حالت میں بالغ ہوجائے اور وصی نے اپنی ذات کے لئے اس کو اجرت پر لگایا ہو تو اجارہ کو فسخ کرنے کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ نے کہا: بچہ کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہوگا (۲)۔

مالکیہ نے کہا: اس کی ذات پر عقد و معاملہ سے متعلق صورتیں چھ ہیں، اس لئے کہ ولی کو مدت کے اندر اس کے بالغ ہونے کا گمان ہوگا یا بالغ نہ ہونے کا گمان ہوگا یا کوئی گمان نہ ہوگا اور ان تینوں میں سے ہر ایک صورت میں، رشید ہونے کی حالت میں اس کے بالغ ہونے کے بعد اجارہ کی مدت زیادہ ہوگی یا کم ہوگی، جیسے ایک ماہ یا چند ایام ہوں گے، تو ایک صورت میں اس کو اختیار نہ ہوگا، یہ وہ صورت ہے جبکہ مدت کے اندر بالغ نہ ہونے کا گمان ہو اور وہ بالغ ہوجائے اور مدت بہت ہی کم باقی ہو، اور باقی صورتوں میں اس کو اختیار ہوگا، یہ وہ صورت ہے کہ مطلقا مدت بہت زیادہ باقی ہو، اجارہ کی مدت کے اندر اس کے بالغ ہونے کا گمان ہو یا بالغ نہ ہونے کا گمان ہو یا کوئی گمان نہ ہو، اسی طرح اگر معمولی مدت باقی ہو دراں حالیکہ مدت میں اس کے بالغ ہونے کا گمان ہو یا کوئی گمان نہ ہو (۳)۔

(۱) الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۴۴، کشاف القناع ۳/ ۵۶۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۵۰۔

(۲) الفتاوی البزازیہ ۶/ ۴۴۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۲۔

شافعیہ نے کہا: اگر ولی بچہ کو اتنی مدت کے لئے اجرت پر لگائے جس میں وہ عمر کے ذریعہ بالغ نہ ہو، پھر وہ احتلام کے ذریعہ بالغ ہوجائے اور وہ رشید بھی ہو تو اصح قول یہ ہے کہ اجارہ فسخ نہ ہوگا، اور اصح کے مقابل قول میں فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ بلوغ کے بعد ولایت کا نہ ہونا ظاہر ہوجائے گا۔

اگر اتنی مدت ہو جس میں عمر کے ذریعہ بالغ ہوجائے گا تو بلوغ کے بعد والی مدت میں اجارہ باطل ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر وصی یتیم کو ایک مدت کے لئے اجرت پر لگائے پھر وہ اجارہ کی مدت پوری ہونے سے قبل بالغ ہوجائے اور رشید ہو تو اگر وصی کی مدت کے اندر بچہ کے بالغ ہوجانے کا یقین ہو، بایں طور کہ اس کو دو سال کے لئے اجرت پر لگائے جبکہ اس کی عمر چودہ سال ہو تو یتیم کے بالغ ہونے کے وقت اجارہ فسخ ہوجائے گا اور اگر مدت کے دوران وصی کو یتیم کے بالغ ہونے کا یقین نہ ہو تو اجارہ فسخ نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ لازم تصرف ہے جس کا تصرف کرنے والا مالک ہے (۲)۔

چہارم: وصی کا بچہ کے وصیت والے مال کو کرایہ پر دینا:

۴۶- وصی کا بچہ کے موصی علیہ مال کو کرایہ پر دینا یا تو دوسرے کو ہوگا یا خود وصی کو ہوگا۔

الف- وصی کا بچہ کے مال کو دوسرے کو کرایہ پر دینا جائز ہے، اس پر فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا اتفاق ہے (۳)۔

حنفیہ نے اس حکم سے بچہ کی اراضی طویل اجارہ پر دینے کو مستثنی

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۶۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۵۶۷-۵۶۸۔

(۳) الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۴۴۴، کشاف القناع ۳/ ۵۶۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۵۴۔

قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر وصی یتیم کی زمین رسمی طویل اجارہ پر تین سال کے لئے دیدے تو یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ طویل اجارہ میں رواج یہ ہے کہ پہلے سالوں کے مقابلہ میں اجرت بہت معمولی مقرر کی جاتی ہے، اجرت کا بڑا حصہ آخری سال کے مقابلہ میں ہوتا ہے، لہذا اگر یتیم کی زمین اجرت پر دی جائے تو پہلے سالوں میں اجارہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اجرۃ مثل سے بہت کم میں ہوگا، لہذا صحیح نہ ہوگا۔

اگر یتیم کے لئے کوئی زمین یتیم کے مال کے عوض اجرت پر لے تو آخری سال میں اجارہ اجرت مثل سے بہت زیادہ میں ہوگا، لہذا صحیح نہ ہوگا(۱)۔

ب- وصی کا بچہ کے موصی علیہ (وصیت والے) مال کو اپنے آپ کو کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، اس کی صراحت حنفیہ نے کی ہے(۲)۔

۴۷- پھر اگر بچہ اجارہ کی مدت کے دوران بالغ ہوجائے اور وہ رشید ہو اور اجارہ اس کے مال پر ہو تو اجارہ کے فسخ ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ بچہ کو بالغ ہونے کے بعد فسخ کا اختیار نہ ہوگا(۳)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بچہ کے گھر اور چوپایہ وغیرہ پر وصی معاملہ کرے تو اس صورت میں جبکہ مطلقاً اس کے بالغ ہونے کا گمان نہ ہو ارجح قول کے مطابق عقد و معاملہ لازم ہوگا اگر چہ چند سالوں کی مدت باقی ہو۔

راجح کے مقابلہ میں اشہب کا مذہب ہے کہ بچہ کے سامان پر عقد اس کی ذات پر عقد کی طرح لازم نہ ہوگا الا یہ کہ وصی کو اس کے بالغ نہ ہونے کا گمان ہو اور مثلاً ایک مہینہ باقی ہو(۱)۔

بچہ کے بالغ ہونے کے بعد مال پر منعقد اجارہ کو فسخ کرنے کے بارے میں اختلاف وتفصیل کے اعتبار سے شافعیہ وحنابلہ کا قول وہی ہے جو اس کی ذات پر منعقد اجارہ کو اس کی طرف سے فسخ کرنے کے بارے میں ہے(۲)۔

پنجم: وصی کا خود اپنے آپ کو وصیت والے بچہ کے لئے اجارہ پر دینا:

۴۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وصی کا اپنے آپ کو یتیم کے لئے اجارہ پر دینا صحیح نہ ہوگا(۳)۔

مالکیہ نے کہا: اگر وصی اپنے آپ کو اس یتیم کے کام میں اجارہ پر لگائے جو اس کی پرورش میں ہے تو امام اس کی تحقیق وجانچ کرے گا، جو یتیم کے لئے بہتر ہو اس کو نافذ کرے گا، اور جو اس کے خلاف ہو اس کو رد کردے گا(۴)۔

ششم: وصی کا تبرع وہبہ کرنا:

۴۹- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ نابالغ کے مال میں تبرع کرنا وصی کے لئے جائز نہ ہوگا، خواہ وہ صدقہ کے ذریعہ ہو یا بلاعوض ہبہ کے ذریعہ یا محاباۃ کے ذریعہ(۵)، اس لئے کہ نابالغ کے مال سے تبرع کرنے میں اس کو کوئی نفع نہیں ہے۔ نیز وصایہ کا جو مقصد

(۱) جامع أحکام الصغار رص ۲۱۲۔
(۲) الفتاوی البزازیہ ۶/ ۴۴۴۔
(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۵۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۶، کشاف القناع ۳/ ۵۶۷-۵۶۸۔
(۳) الفتاوی البزازیہ ۶/ ۴۴۴۔
(۴) مواہب الجلیل ۵/ ۷۱۔
(۵) مواہب الجلیل ۵/ ۷۲، شرح الخرشی ۵/ ۲۹۷، الشرح الکبیر ۴/ ۵۱۹، بدائع الصنائع ۵/ ۱۵۳، المہذب ۱/ ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۴۴۷۔

ہے، یعنی مال کی حفاظت کرنا، اس کو بڑھانا اور اس میں ایسا تصرف کرنا جس میں نابالغ کو نفع پہنچے یہ تبرع اس مقصد کے منافی ہے، ان حضرات نے اس آیت سے استدلال کیا ہے، ارشاد ہے: "**ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن**" [۱] (اور یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو)۔

یتیم کے مال کے قریب جانے سے بھی منع کیا گیا ہے، الا یہ کہ اس میں اس کی کوئی مصلحت ہو، مال کے تبرع میں یتیم کو کوئی فائدہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس کے مال میں ایسا تصرف ہے جو اس طریقہ کے خلاف ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے، لہذا یہ ممنوع ہوگا، نیز اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا ضرر ولا ضرار**" [۲] (نہ نقصان اٹھایا جائے اور نہ نقصان پہنچایا جائے)، نیز ارشاد ہے: "**ليس من أمتي من لم يجل كبيرنا ويرحم صغيرنا ويعرف لعالمنا حقه**" [۳] (جو شخص ہمارے بڑوں کی تعظیم نہ کرے، ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کرے اور ہمارے عالم کا حق نہ پہچانے وہ میری امت میں سے نہیں ہے)۔

نابالغ کو ضرر پہنچانا کسی بھی طرح رحم کرنا نہیں ہے، لہذا نابالغ کا مال بلاعوض دوسرے کو ہبہ کرنے کا حق اس کو نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ

(۱) سورۂ انعام/ ۱۵۲۔

(۲) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار......" کی روایت مالک نے موطا (۲/ ۷۴۵ طبع الحلبی) میں حضرت یحیی المازنی سے مرسلاً کی ہے، لیکن اس کے شواہد ہیں جن سے اس کو قوت حاصل ہوتی ہے، ان کو ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم (ص ۲۸۶-۲۸۷ طبع الحلبی) میں ذکر کیا ہے اور نووی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "ليس من أمتي من لم يجل كبيرنا......" کی روایت احمد (۵/ ۳۲۳ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے، اس کی اسناد کو منذری نے الترغیب والترہیب (۱/ ۱۴۹ طبع دار ابن کثیر) میں حسن کہا ہے۔

بلا معاوضہ اس کی ملکیت کو ختم کرنا ہے، لہذا یہ خالص ضرر ہوگا، اس طرح اس کا مال صدقہ کرے یا اس کی وصیت کرنے کا حق بھی اس کو نہیں ہے، اس لئے کہ صدقہ کرنا اور وصیت کرنا مالی عوض کے بغیر ملکیت کو ختم کرنا ہے، لہذا یہ ضرر ہوگا اور وہ اس کا مالک نہ ہوگا [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (ولایۃ فقرہ/ ۵۳-۵۴)۔

ہفتم: ہبہ بالعوض:

۵۰ - عوض لے کر نابالغ کا مال، وصی کے ہبہ کرنے کے جائز ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: عوض لے کر وصیت والے مال کو ہبہ کرنا وصی کے لئے جائز نہیں ہے، یہ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، مالکیہ وشافعیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ ہبہ بالعوض ابتداء میں تبرع ہے، اس میں ملکیت قبضہ پر موقوف ہوتی ہے اور یہ ہبہ کے لوازم میں سے ہے، اور وصی اس کا مالک نہیں ہے، لہذا وہ انتہاء میں عوض نہیں ہوگا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ہبہ میں اپنی خواہش سے معلوم بدل کی شرط لگادے تو جائز ہوجائے گا، اس لئے کہ جب معلوم بدلہ کی قید لگادی جائے گی تو یہ بیع ہوجائے گی [۲]۔

دوسرا قول: عوض لے کر نابالغ کا مال ہبہ کرنا وصی کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ ہبہ بالعوض مال کے عوض مال لینا ہے، لہذا یہ بیع کے معنی میں ہوگا، اس لئے وہ اس کا مالک ہوگا، جیسے وہ بیع کا مالک ہوتا ہے، یہ امام محمد بن الحسن کا مذہب ہے [۳]۔

تیسرا قول: اگر بچہ کے مال کا عوض اس کی قیمت کے برابر یا اس

(۱) البدائع ۵/ ۱۵۳۔

(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۲۷، شرح الخرشی ۵/ ۲۹۷، البدائع ۵/ ۱۵۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۹، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۵۳۔

سے زیادہ ہوتو اس مال کا ہبہ بالعوض کرنا وصی کے لئے جائز ہوگا، یہ حنابلہ کا مذہب ہے [۱]۔

حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے اور وصی کے لئے یہ جائز قرار نہیں دیا ہے کہ عوض مال موہوب کی قیمت سے کم ہو اس لئے کہ یہ محاباۃ کے قبیل سے ہے، اور وصی اس کا مالک نہیں ہے۔

ہشتم: وصی کا شفعہ طلب کرنا:

فقہاء نے بچہ کی مصلحت میں شفعہ طلب کرنے اور اس کی مصلحت میں اس کو ترک کرنے کے درمیان اور طلب و ترک برابر ہونے کے درمیان درج ذیل تفصیل کے ساتھ فرق کیا ہے:

پہلی حالت: اگر شفعہ طلب کرنے میں بچہ کا فائدہ ہو تو اس کو طلب کرنا:

۵۱- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر شفعہ طلب کرنے میں بچہ کے لئے کوئی مصلحت اور اس کا کوئی فائدہ ہو تو وصی حق شفعہ کا مطالبہ کرسکتا ہے، اور اس کی بنیاد پر لے سکتا ہے [۲]، یہ شافعیہ، حنابلہ، امام محمد و امام زفر کے نزدیک وجوب کے طور پر ہے۔

جو لوگ وصی کے حق میں طلب کو واجب قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اس حالت میں طلب کو ترک کردینا بچہ کے حق کو باطل کرنا ہے، لہذا صحیح نہ ہوگا، جیسے اس کے قصاص کو معاف کردینا، اس کے غلام کو آزاد کردینا اور اس کے مدیون کو بری کردینا، نیز وصی کا تصرف مصلحت کے ساتھ مربوط ہے اور مصلحت، لینے میں متعین ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے ہیں کہ حق شفعہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوا ہے، لہذا اس کو باطل کرنے کی صورت میں اس کو ضرر پہنچانا ہوگا، اس لئے وصی اس کا مالک نہیں ہوسکتا ہے۔

جو لوگ طلب کو جائز قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کے ذریعہ کسی چیز کا حاصل کرنا تجارت کے معنی میں ہے، بلکہ عین تجارت ہے، اس لئے کہ شفعہ میں لینے کا مطالبہ کرنا مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے اور اس کے ذریعہ نہ لینا، تجارت کو ترک کرنا ہے، لہذا وصی اس کا مالک اسی طرح ہوگا، جیسے وہ تجارت کو ترک کرنے اور بیع کو رد کرنے کا مالک ہوتا ہے، انہوں نے کہا: شفعہ کے ذریعہ لینے میں نفع یا ضرر دونوں کی امید یا اندیشہ ہوتا ہے، تو یہ سمجھا جائے گا کہ ترک کرنا بچہ کی ملکیت میں ثمن کو باقی رکھنے کی وجہ سے زیادہ نفع بخش ہے، لہذا وصی اس کا مالک ہوگا جیسے وہ لینے کا مالک ہے، قصاص اور قرض وغیرہ کو معاف کرنا اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ خالص ضرر ہے اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے، کیونکہ وہ بلا معاوضہ باطل کرنا ہے، اور یہاں عوض اس کے برابر ہے اور وہ ثمن ہے، لہذا اس کو ضرر شمار نہیں کیا جائے گا [۱]۔

اوزاعی نے کہا: وصی کو شفعہ کے ذریعہ لینے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس کو معاف کرنے کا مالک نہیں ہے، لہذا اس کے ذریعہ لینے کا مالک بھی نہیں ہوگا، جیسے کہ اجنبی اور بچہ جب بالغ ہوجائے تو وہ لے سکتا ہے [۲]۔

۵۲- اگر وصی شفعہ طلب نہ کرے، حالانکہ بچہ کی مصلحت اس کو طلب کرنے میں ہو تو بچہ کو بالغ ہونے کے بعد مطالبہ کا حق ہوگا یا نہیں اس بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام محمد و امام زفر) کا

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۵۰، المبدع ۴/ ۳۳۸۔
(۲) البدائع ۵/ ۱۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۰، شرح الخرشی ۵/ ۲۹۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۶، تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۸۳، المہذب ۱/ ۳۲۹، کشاف القناع ۴/ ۱۴۵۔

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۶۳۔
(۲) المغنی ۵/ ۳۴۰۔

مذہب ہے کہ بچہ کو بالغ ہونے کے بعد اس کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، ایک قول میں حنابلہ کی رائے جس کو ابن بطہ نے مختار کہا ہے، اور اسی پر فتوی بھی دیتے تھے، یہ ہے کہ بچہ کو اس کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا(۱)۔

دوسری حالت: اگر شفعہ ترک کرنے میں بچہ کی مصلحت ہو تو وصی کا اس کو ترک کرنا:

۵۳ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر شفعہ کو ترک کرنے میں بچہ کی مصلحت ہو تو اس کو ترک کر دینا وصی کے لئے جائز ہوگا، مثلاً خریداری قیمت سے بہت زیادہ میں ہوئی ہو یا اس لئے کہ ثمن کو اس کے نفقہ میں یا اس سے زیادہ اہم کام میں خرچ کرنے کی ضرورت ہو، یا اس لئے کہ وہ جگہ اس جیسے آدمی کے لئے مرغوب و پسندیدہ نہ ہو، یا اس لئے کہ اس کو لینا دوسری چیز کو فروخت کرنے کا سبب ہوگا جس کو باقی رکھنا زیادہ بہتر ہے، یا اس کا ثمن قرض لینے اور اس کے مال کو رہن رکھنے کا سبب ہوگا، یا کسی ضرر وفتنہ کا سبب ہوگا وغیرہ، اس لئے کہ وصی کا تصرف مصلحت کے ساتھ مربوط ہے، لہذا ان حالات میں شفعہ کا مطالبہ کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ بچہ کو کوئی فائدہ نہیں ہے، بلکہ اس کو ضرر لاحق ہوگا(۲)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر اس کو چھوڑ دینے میں فائدہ ہو، مثلاً خریدار کو دھوکہ دیا گیا ہے یا اس کو لینے میں قرض لینے اور بچہ کے مال کو رہن رکھنے کی ضرورت ہوگی تو اس کے لئے لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو ایسا کام کرنے کا حق نہیں ہے جس میں بچہ کا کوئی فائدہ نہ ہو(۱)۔

ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ وصی بچہ کے لئے شفعہ کا مطالبہ کر سکتا ہے، اگر چہ ترک کرنے میں اس کی مصلحت اور اس کا فائدہ ہو، حنابلہ نے ان کے قول کی علت یہ بیان کی ہے کہ وصی بچہ کے لئے ایسی چیز خریدتا ہے جس کی وجہ سے اس سے ضرر دور ہوتا ہے، جیسا کہ اگر اس کے لئے کوئی عیب دار چیز خریدے اور اس کو اس کے عیب کا علم نہ ہو نیز اس لئے کہ کبھی فائدہ کی نوعیت الگ ہوتی ہے اور مخفی بھی ہوتی ہے، چنانچہ کبھی ثمن مثل سے بہت زیادہ کے بدلہ لینے میں فائدہ ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کی ملکیت کی قیمت بڑھ جاتی ہے، نیز اس لئے کہ شفعہ میں وصی کے لینے کی وجہ سے جو ضرر دور ہوتا ہے وہ بہت زیادہ ہے، لہذا خود نفع کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے(۲)۔

حنابلہ نے مزید کہا: اور اگر اس کے چھوڑنے میں فائدہ ہو تو وصی کو لینے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسا کوئی کام کرنے کا مالک نہیں ہے جس میں بچہ کا کوئی فائدہ نہ ہو، لیکن اگر لے لے تو کیا صحیح ہوگا؟ دو روایتیں ہیں:

اول: صحیح نہ ہوگا، خریدار کی ملکیت میں باقی رہے گا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز خریدی ہے جسے خریدنے کا وہ اختیار نہیں رکھتا ہے۔

دوم: بچہ کے لئے خرید نادرست ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے لئے ایسی چیز خریدتا ہے جو اس سے ضرر کو دور کرے، لہذا صحیح ہوگا جیسا کہ اگر کوئی عیب دار چیز خرید لے جس کا عیب معلوم نہ ہو(۳)۔

(۱) الخرشی ۵/۲۹۸، الفتاوی الہندیہ ۵/۱۹۲، تبیین الحقائق ۵/۲۶۳، مغنی المحتاج ۲/۱۷۶، تحفۃ المحتاج ۵/۱۸۳-۱۸۴، الإنصاف ۶/۲۷۲، المغنی ۵/۳۳۹۔

(۲) البدائع ۵/۱۶، الخرشی ۵/۲۹۸، جواہر الإکلیل ۲/۱۰۰، روضۃ الطالبین ۴/۱۸۹، تحفۃ المحتاج ۵/۱۸۳، المغنی ۵/۴۹۷، الإنصاف ۶/۲۷۳۔

(۱) المغنی ۵/۴۹۷۔

(۲) الشرح الکبیر ۳/۴۸۶، المغنی لابن قدامہ ۵/۴۹۷۔

(۳) المغنی ۵/۳۴۰۔

تیسری حالت: لینے اور چھوڑنے میں مصلحت کا یکساں ہونا:

۵۴-اس مسئلہ میں شافعیہ کے تین اقوال ہیں:

اول :لینا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ"(۱) (اوریتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو)۔

یہ آیت برابر ہونے کی صورت میں نفی پر دلالت کرتی ہے، اس لئے کہ تفضیل کے صیغہ کے ساتھ وارد ہے۔

دوم: لینا واجب ہے۔

سوم: اس کو اختیار ہے(۲)۔

نہم: وصی کا بچہ کے مال کو قرض میں دینا:

وصی کا بچہ کے مال کو قرض دینا دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو وصی بچہ کے مال سے اپنے لئے قرض طلب کرے گا یا اسے دوسرے کو قرض دے گا۔

الف-وصی کا بچہ کے مال کو اپنے لئے قرض لینا:

۵۵-بچہ کے مال میں سے وصی کا اپنے لئے قرض لینے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وصی کے لئے بچہ کے مال میں سے کچھ اپنے لئے قرض لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ تہمت کا اندیشہ ہے(۳)۔

(۱) سورۂ أنعام/ ۱۵۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۶، تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۸۳۔

(۳) فتاوی قاضیخان ۳/ ۵۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۵، المنتقی للباجی ۵/ ۱۱۱، کشاف القناع ۳/ ۴۵۰۔

امام محمد بن الحسن اور ایک قول میں مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر وصی کے مال میں ادائیگی کی گنجائش ہو تو اس کے لئے یتیم کے مال میں سے اپنے لئے قرض لینا جائز ہے(۱)۔

ب-وصی کا بچے کے مال کو دوسرے کے لئے قرض دینا:

۵۶-وصی، بچہ کا مال قرض دے سکتا ہے یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وصی کے لئے بچہ کا مال قرض میں دینا، حنفیہ کے نزدیک مجبوری کے بغیر، شافعیہ کے نزدیک حاجت کے بغیر اور حنابلہ کے نزدیک حاجت یا مصلحت کے بغیر جائز نہ ہوگا(۲)، لہذا لوٹے جانے، ڈوب جانے یا جل جانے کا اندیشہ ہو یا سفر میں جانا چاہے اور اس پر اندیشہ محسوس کرے تو قرض دینا اس کے لئے جائز ہوگا، اور قابل بھروسہ اور خوش حال شخص کے علاوہ کسی کو قرض نہیں دے گا، اس لئے کہ جو قابل بھروسہ نہ ہو وہ انکار کرسکتا ہے اور جو خوش حال نہ ہو اس سے بدل وصول کرنا ممکن نہ ہوگا، ان فقہاء نے وصی کے لئے یتیم کا مال قرض دینے کو ناجائز قرار دینے کی علت یہ بیان کی ہے کہ بلا حاجت کے قرض دینا تبرع شمار ہوگا، لہذا وصی کے لئے ہبہ کی طرح یہ بھی ناجائز ہوگا(۳)۔

(۱) فتاوی قاضیخان ۳/ ۵۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۵۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۴۱-۴۴۳، فتاوی قاضیخان بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۲۰-۵۲۱، المہذب ۱/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۲، المنتقی ۵/ ۱۴۹، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۱، کشاف القناع ۳/ ۴۴۹، المغنی ۴/ ۲۶۹-۲۷۰۔

(۳) ردالمحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۴۱-۴۴۳، فتاوی قاضیخان بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۲۰-۵۲۱، المہذب ۱/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۲، المنتقی ۵/ ۱۴۹، أسنی المطالب ۲/ ۲۱۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۱، کشاف القناع ۳/ ۴۴۹، المغنی ۴/ ۲۶۹-۲۷۰۔

مالکیہ کا مذہب اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وصی کے لئے یتیم کا مال کسی کو نیکی کے طور پر قرض دینا جائز نہیں ہے، اگرچہ رہن لے لے اس لئے کہ اس میں یتیم کے لئے کوئی مصلحت نہیں ہے(۱)۔

ج- وصی کا بچہ کے لئے مال کو قرض کے طور پر لینا:

۵۷- اگر ضرورت بچہ کے لئے مال قرض لینے کی داعی ہو تو حنفیہ کے نزدیک وصی کا قرض لینا جائز ہے، انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر وصی یتیم کے لئے اس کے کپڑے اور کھانے کے سلسلہ میں قرض لے اور یتیم کا کوئی سامان اس میں رہن رکھے تو جائز ہے، اس لئے کہ ضرورت کی وجہ سے قرض لینا جائز ہے، اور رہن رکھنا حق کی ادائیگی کے لئے ہوتا ہے، اس لئے وہ بھی جائز ہوگا(۲)۔

دہم: وصی کا بچہ کے مال کو رہن رکھنا:

اس کا سبب بچہ کا دین ہوگا یا وصی کا دین ہوگا۔

اول: بچہ کے دین کے سبب رہن رکھنا:

۵۸- وصی کے لئے بچہ پر دین کی وجہ سے اس کے مال کو رہن رکھنے کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

الف- مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ یتیم پر دین کی وجہ سے اس کا مال رہن رکھنا وصی کے لئے جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ اس میں یتیم کے لئے کوئی مصلحت ہو اور قابل بھروسہ آدمی کے پاس ہو(۳)۔

ب- حنفیہ کا مذہب ہے کہ وصی جو تجارت خود کرے، اس میں بچہ کا مال اجنبی کے پاس رہن رکھ سکتا ہے، یا تجارت کی وجہ سے بچہ پر جو دین لازم ہو اس میں رہن رکھ سکتا ہے، اس لئے کہ بچہ کا مال بڑھانے کے لئے اس کے مال میں تجارت کرنا وصی کے لئے جائز ہے اور رہن تجارت کے توابع میں سے ہے، اس لئے وصی ادا کرنے اور وصول کرنے کا مالک ہوگا، انہوں نے مزید کہا: اگر وصی اپنے اوپر دین اور بچہ پر دین کے بدلہ میں بچہ کا مال رہن رکھے تو جائز ہے، اس لئے کہ یہ جائز امور پر مشتمل ہے(۱)۔

دوم: وصی کے دین کے سبب رہن رکھنا:

۵۹- اگر بچہ پر وصی کا دین ہو تو اس کے بدلہ میں بچہ کا مال وصی بطور رہن رکھ سکتا ہے، یا نہیں، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

الف- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ اگر وصی کا دین بچہ پر ہو تو اس کے بدلہ میں بچہ کا مال وصی کے لئے رہن رکھنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ رہن ایفاء کے حکم میں ہے، لہذا وصی اس کا مالک نہ ہوگا، جیسے حقیقۃً ایفاء کا مالک نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ ایک عقد رہن میں دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں ہوسکتا ہے، جیسے عقد بیع میں دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں ہوتا، نیز اس لئے کہ وصی اپنے دین میں بچہ کا مال رہن رکھنے میں متہم ہوگا، لہذا یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا(۲)۔

ب- ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وصی کے لئے یہ

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۵، الإنصاف ۵/ ۳۲۸۔

(۲) أحکام الصغار رص ۳۴۸ مسألۃ ۱۱۹۳۔

(۳) مواہب الجلیل ۵/ ۴۱۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۳۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۶۳، المہذب ۱/ ۳۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۲، کشاف القناع ۳/ ۳۲۲، المغنی = ۴/ ۳۹۷۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۳۷، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۲۸۱، الہدایہ وشروحہا ۹/ ۹۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۷، الہدایہ وشروحہا ۱۰/ ۱۶۰، مواہب الجلیل ۵/ ۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۳۲، أسنی المطالب ۲/ ۱۵۵، کشاف القناع ۳/ ۴۴۸۔

جائز ہے[1]۔

وصی وموصی علیہ (وصیت والاشخص) کے درمیان اختلاف:

کبھی وصی و موصی علیہ کے درمیان اختلاف ہوجاتا ہے، یہ اختلاف اکثر نفقہ کی مقدار میں ہوتا ہے، مثلاً وصی کہے: میں نے ایک سو دینار خرچ کیا ہے، اور موصی علیہ کہے: بلکہ صرف پچاس دینار خرچ کیا ہے۔

کبھی اختلاف نفقہ کی مدت میں ہوتا ہے، مثلاً وصی کہے: میں نے تم پر بیس سال تک خرچ کیا ہے، اور موصی علیہ کہے: بلکہ صرف پانچ سال خرچ کیا ہے۔

کبھی اختلاف موصی کی موت کی تاریخ میں ہوتا ہے، جیسے وصی کہے: وہ دو سال قبل مرا، موصی علیہ کہے: بلکہ ایک سال قبل اس کی موت ہوئی ہے۔

کبھی اختلاف، موصی علیہ کے بالغ ہونے کے بعد اس کو مال کے واپس کرنے کے بارے میں ہوتا ہے۔

ان حالات میں سے ہر حالت کے بارے میں فقہاء کے اقوال ہم ذیل میں الگ الگ ذکر کریں گے۔

اول: اصل نفقہ یا اس کی مقدار میں اختلاف:

۶۰ - اگر وصی و موصی علیہ میں نفقہ کی مقدار یا اصل نفقہ کے بارے میں اختلاف ہو تو اس کے لئے نفقہ مثل میں وصی کا قول اس کے قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ہے، نفقہ مثل حنفیہ کے نزدیک وہ ہے جو اسراف و تنگی کے درمیان ہو، اس سے زائد میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وصی شرعاً نفقہ مثل کی مقدار کے لئے اس پر مقرر کیا گیا ہے، اس پر اضافہ کرنا اسراف ہے، لہذا وہ شرعاً اس پر مقرر نہ ہوگا، استروشنی نے کہا: اگر وصی بچہ کے بالغ ہونے کے بعد اس کے مال میں تصرف کرنے کا اقرار کرے اور بچہ اس کی تکذیب کرے، تو اگر ایسا تصرف ہو کہ شریعت کی طرف سے اس کو اس پر مقرر نہ کیا گیا ہو تو اس کا قول بینہ کے بغیر یا بچہ کے بالغ ہونے کے بعد اس کی تصدیق کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وصی جس خرچ کا دعوی کرے اس میں بارہ مسائل کے علاوہ میں اس کا قول قبول کیا جائے گا، میت کے دین کی ادائیگی کا دعوی کرے، یا ترکہ کی فروختگی کے بعد اس کے ثمن پر قبضہ کرنے سے قبل اپنے مال سے اس کی ادائیگی کا دعوی کرے، یا یتیم نے دوسرا مال ہلاک کردیا تو اس نے اس کا تاوان ادا کیا، یا اس کو تجارت کی اجازت دی پس اس پر قرض ہوگیا تو اس کی طرف سے اس کو ادا کیا، یا ایسے وقت میں اس کی زمین کا خراج ادا کیا جب وہ کاشت کے لائق نہیں تھی، یا اس کے بھاگے ہوئے غلام کی مزدوری ادا کی، یا اس کے مجرم غلام کا تاوان ادا کیا، یا اس کے محرم یا اس کے غلاموں پر خرچ کیا، جو مر گئے ہیں، یا اس پر اس میں سے خرچ کیا جو اس کے ذمہ میں ہے، اسی طرح یہ کہ اس کے مال کی عدم موجودگی میں اپنے مال سے خرچ کیا، اور اس سے واپس لینا چاہے، یا اس نے یتیم کی شادی ایک عورت سے کی اور اس کا مہر اپنے مال سے دیا اور وہ عورت مرچکی ہے، یا تجارت کرے اور نفع کمائے پھر دعوی کرے کہ وہ مضارب تھا۔

مالکیہ نے وصی کے خرچ کرنے کے دعوی میں بینہ کے بغیر اس کا قول قبول کرنے کے لئے تین شرطیں لگائی ہیں جو درج ذیل ہیں:

موصی علیہ اس کی پرورش میں ہو، اپنے دعوی میں مناسب ہو اور

---

(۱) المغنی ۴/ ۳۹۷، الإنصاف ۵/ ۳۳۳، کشاف القناع ۳/ ۴۵۰۔

قسم کھائے۔

لہذا اگر موصی علیہ اس کی پرورش میں نہ ہو، بلکہ دوسرے کی پرورش میں ہو اور اس کے ساتھ اس بارے میں اختلاف ہو تو اس کا قول معتبر نہ ہوگا، بلکہ بینہ پیش کرنا ضروری ہوگا، اسی طرح اگر مناسب ہو یا قسم نہ کھائے تو اس کا قول قابل قبول نہ ہوگا (۱)۔

اور شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مناسب نفقہ سے زائد کا دعوی کرے تو موصی علیہ کی تصدیق کی جائے گی اور وصی اپنی کوتاہی کی وجہ سے زائد کا ضامن ہوگا (۲)۔

دوم: نفقہ کی مدت یا موصی کی موت کے وقت میں اختلاف:

۶۱ – اگر وصی وموصی علیہ کے درمیان نفقہ کی مدت میں اختلاف ہو، جیسے وصی کہے: میں نے تم پر بیس سال سے (موصی کی موت کی تاریخ سے) خرچ کیا ہے اور بچہ کہے: بلکہ پانچ سال سے خرچ کیا ہے، یا اختلاف موصی کی موت کی تاریخ کے بارے میں ہو، جیسے وصی کہے: دوسال پہلے مرا، بچہ کہے: بلکہ ایک سال پہلے مرا ہے۔

ہر صورت میں مالکیہ، صحیح قول میں شافعیہ وحنابلہ اور امام محمد بن الحسن کا مذہب ہے کہ موصی علیہ بچہ کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ یہ مدت کے بارے میں اختلاف ہے، اور اصل اس کا نہ ہونا ہے، اور اس پر بینہ پیش کرنا وصی کے لئے آسان ہے۔

امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ وصی کا قول معتبر ہوگا (۳)۔

(۱) حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار ۶/ ۷۱۹، أحکام الصغار رص ۳۶۲، مجمع الضمانات ۳۹۹-۴۰۰، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۵۵، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/ ۲۰۲، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۰، الکافی فی فقہ الإمام أحمد ۲/ ۵۲۳، کشاف القناع ۳/ ۴۵۶، ۷۴۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۷۸، الکافی ۲/ ۵۲۳۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر بہامش حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۶، شرح منح الجلیل للشیخ

بچہ کے بالغ ہونے کے بعد اس کو مال سپرد کرنے میں اختلاف:

۶۲ – اگر موصی علیہ کے بالغ ہونے کے بعد اس کو مال سپرد کرنے میں وصی وموصی علیہ کے درمیان اختلاف ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: مشہور قول میں مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ بچہ کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا**" (۱) (اور جب ان کے مال ان کے حوالہ کرنے لگو تو ان پر گواہ بھی کرلیا کرو)۔

پھر بچہ کا قول قبول کرنے میں قسم کی شرط لگانے میں اختلاف ہے، شافعیہ نے کہا: بچہ کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، جبکہ مالکیہ نے بچہ کا قول قبول کرنے میں یہ شرط نہیں لگائی ہے (۲)۔

دوسرا قول: حنفیہ اور مشہور قول کے مطابق مالکیہ کا مذہب ہے، یہ عبد الملک بن الماجشون وابن وہب کا قول ہے، بچہ کو مال سپرد کرنے کے بارے میں وصی کی قسم کے ساتھ اس کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس بارے میں امین ہے، لہذا اس میں اسی کا قول قبول کیا جائے گا، جیسے نفقہ وودیعت کے بارے میں قول کا حکم ہے (۳)۔

= علیش ۴/ ۶۹۵، المجموع للنووی ۶/ ۴۳۷، ۴۳۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۱، الکافی فی فقہ الإمام احمد بن حنبل ۲/ ۵۲۳، حاشیۃ رد المحتار لابن عابدین ۶/ ۷۱۹، ۷۲۰، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۵۵۔

(۱) سورۂ نساء/ ۶۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۶، شرح منح الجلیل ۴/ ۶۹۵، مغنی المحتاج ۳/ ۷۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۶، منح الجلیل ۴/ ۶۹۵، روضۃ القضاۃ ۲/ ۷۰۷، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۶۸۔

تیسرا قول: اس کی بنیاد اجرت پر مقررہ وصی اور تبرع کرنے والے وصی کے درمیان فرق ہے، یہ حنابلہ کا مذہب ہے، انہوں نے کہا: اگر وصی تبرع کرنے والا ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ امین ہے اور ودیعت قبول کرنے والے کے مشابہ ہے، اور اگر وصی تبرع کرنے والا نہ ہو بلکہ اجرت پر ہو تو بچہ کو مال دینے کے بارے میں اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، بلکہ یتیم کا قول قبول ہوگا، اس لئے کہ وصی نے اپنے فائدہ کے لئے مال پر قبضہ کیا ہے، لہذا اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، جیسے مرتہن اور عاریت پر لینے والا[۱]۔

وصی کی اجارت اور موصی علیہ کے مال سے اس کا فائدہ اٹھانا:

۶۳ - اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ اگر باپ یا قاضی، وصایہ کی خدمت انجام دینے کے مقابلہ میں موصی علیہ کے مال میں اس کے لئے اجرت مقرر کریں تو اس کو اس سے لینے کا حق ہوگا خواہ وہ غنی ہو یا فقیر[۲]۔

اسی طرح فقہاء کی رائے ہے کہ اگر غنی وصی کے لئے کچھ مقرر نہ کیا گیا ہو تو اس کے لئے کچھ لینا جائز نہ ہوگا[۳]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ"[۴] (بلکہ جو شخص خوشحال ہو وہ تو اپنے کو بالکل روکے رکھے)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر یتیم پر وصایہ میں غنی وصی کے لئے خدمت وعمل ہو تو کیا ہوگا؟، ایک قول ہے کہ اس میں اپنے عمل اور اس کے لئے اپنی خدمت کے بقدر رکھ سکتا ہے، اور ایک قول ہے کہ اس کو اس کا حق نہیں ہے[۱]۔

۶۴ - اگر فقیر وصی کے لئے باپ یا قاضی کچھ مقرر نہ کریں تو اس کا موصی علیہ کے مال سے اجرت لینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ (استحسانا) اور مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ وصی فقر کی وجہ سے موصی علیہ کے مال سے ان قواعد کے مطابق اجرت لے سکتا ہے، جو اس مقدار کو متعین کرتے ہیں، جس کا لینا وصی کے لئے جائز ہے، اور ان حالات کی تحدید کے لئے جن میں لینا جائز ہے، تفصیل (ولایۃ فقرہ/۵۹-۶۰، ایصاء فقرہ/۱۷) میں دیکھی جائے۔

ایک قول میں حنفیہ کی رائے اور یہی ان کے نزدیک قیاس کے مطابق ہے یہ ہے کہ اگر باپ یا قاضی نے محتاج وصی کے لئے کچھ مقرر نہیں کیا ہے تو اس کے لئے وصایہ کی ذمہ داریوں کی ادائیگی کے مقابلہ میں موصی علیہ کے مال سے کچھ لینا جائز نہ ہوگا[۲]۔

وصی کا وصی بنانا:

۶۵ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر موصی لہ ایسے شخص کو متعین کر دے جس کو وصی وصی بنائے تو اس کو وصی بنانا جائز ہوگا[۳]، اختلاف صرف اس صورت میں ہے جبکہ وصی بنانے کے لئے کسی کو متعین نہ کرے، اس بارے میں دو اقوال ہیں:

پہلا قول: وصی کا وصی بنانا جائز ہے، یعنی وصی کا وصی بھی وصی

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۵۶، شرح المنتہی ۲/ ۱۸۰۔

(۲) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۶/ ۷۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۷۸، المقنع رص ۱۲۶، الحاوی ۱۰/ ۲۱۲-۲۱۳۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) سورۂ نساء/ ۶۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۳۹۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۱۳۔

(۳) الدر المختار ۶/ ۶-۷، شرح منح الجلیل ۴/ ۶۹۱، الحاوی للماوردی ۱۰/ ۱۹۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۷۵۔

ہوگا، یہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کی ایک رائے ہے اور یہی ثوری کا مذہب ہے، اس لئے کہ وصی اس ولایت کی بنیاد پر تصرف کرتا ہے، جو اس کی طرف منتقل ہوئی ہے، لہذا وہ دادا کی طرح دوسرے کو وصی بنانے کا مالک ہوگا، کیا آپ نہیں دیکھتے ہیں کہ جو ولایت موصی کے لئے ثابت تھی وہی وصی کی طرف منتقل ہوتی ہے، اسی وجہ سے وہ دادا پر مقدم ہوتا ہے[1]۔

دوسرا قول: وصی بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وصی موصی کی اجازت سے تصرف کرتا ہے، لہذا وصی بنانے کا مالک نہ ہوگا، جیسے وکیل ہوتا ہے، یہ شافعیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور اسحاق کا قول ہے، اس لئے کہ ولی دوسرے کے تصرف سے راضی نہیں ہے، اور اس کو وکیل پر قیاس کیا گیا ہے[2]۔

وصی کا اقرار اور اس کی شہادت:

الف-وصی کا میت پر دین کا اقرار کرنا:

٦٦-حنفیہ وحنابلہ نے کہا: وصی کا، میت پر دین کا اقرار کرنا جائز نہیں ہے، اور نہ اس کے ترکہ میں سے کسی چیز کا اقرار کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ دوسرے پر اقرار کرنا ہے اور دوسرے پر اقرار کرنا باطل ہے، اور حجت قائم کئے بغیر اور حلف لئے بغیر مقرلہ (اقرار والے شخص) کے لئے اس کو لینا جائز نہ ہوگا، وصی نے جس چیز کا اقرار کیا ہے اگر وہ مقرلہ کو دے دے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، البتہ اگر اقرار کرنے والا

(١) تبیین الحقائق للزیلعی ٦/ ٢٠٩-٢١٠، الدر المختار ٦/ ٧٠٦-٧٢٣، مع حاشیۃ ردالمحتار ٦/ ٧٠١، ٧٠٦، ٧٢٣، شرح منح الجلیل للشیخ علیش ٤/ ٦٨٨، ٦٩١۔

(٢) الحاوی للماوردی ١٠/ ١٩٨-٢٠٢، روضۃ الطالبین ٦/ ٣١٤، المغنی لابن قدامہ ٦/ ٥٧٤-٥٧٥، شرح منتہی الإرادات ٢/ ٥٧٥، الکافی لابن قدامہ ٢/ ٥٢٢، مطالب أولی النہی ٤/ ٥٣٢، مغنی المحتاج ٣/ ٧٦۔

وارث ہو تو اس کے حصہ میں اقرار صحیح ہوگا[1]۔

حنفیہ نے مزید کہا: اگر وصی اپنے قبضہ میں موجود کسی سامان کا کسی دوسرے کے لئے اقرار کرے اور وہ ترکہ میں سے نہ ہو اور پھر دعوی کرے کہ وہ بچہ کا ہے تو اس کا اقرار قابل سماع نہ ہوگا، اس لئے کہ تناقض ہے، اور اس وجہ سے کہ اس کا اقرار اگرچہ دوسرے پر نافذ نہ ہوگا لیکن خود اس پر نافذ ہوگا، یہاں تک کہ اگر وہ کسی دن اس کا مالک ہو جائے گا تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو دے دو[2]۔

ب-دو اوصیاء کا دوسرے کے حق میں اپنے ساتھ وصی بنائے جانے کی شہادت دینا:

٦٧-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دو اوصیاء گواہی دیں کہ میت نے ان دونوں کے ساتھ زید کو بھی وصی بنایا ہے تو یہ گواہی لغو ہوگی، اس لئے کہ وہ دونوں اپنے لئے ایک مددگار ثابت کر رہے ہیں، اور اس وقت قاضی کسی تیسرے شخص کو لازمی طور پر ان کے ساتھ ملا دے گا، اس لئے کہ ان دونوں نے دوسرے کے بارے میں اقرار کرلیا ہے، لہذا اس کے بغیر ان کا تصرف کرنا ممنوع ہوگا، جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے کہ اوصیاء میں سے کسی ایک کا تنہا تصرف کرنا ممنوع ہے، البتہ اگر زید یہ دعوی کرے کہ وہ ان دونوں کے ساتھ وصی ہے تو اس وقت ان دونوں کی شہادت استحسانا قبول کی جائے گی، اس لئے کہ ان دونوں نے قاضی سے، متعین کرنے کی ذمہ داری ساقط کردی ہے، کیونکہ ان دونوں کے ساتھ کسی تیسرے کو ملانا اس کے لئے ضروری تھا، اس تیسرے کے لئے قاضی کے وصی کا حکم ہوگا، میت کے وصی کا حکم نہیں ہوگا، اور شہادت نے تعیین کے علاوہ کوئی دوسرا اثر نہیں کیا ہے، اسی

(١) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ٦/ ١٤٧، مطالب اولی النہی ٣/ ٥٣٥، المغنی ٦/ ١٤٦، المنثور فی القواعد ١/ ١٨٧۔

(٢) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ٦/ ١٤٧۔

طرح اگر میت کے دو بیٹے گواہی دیں کہ ان کے والد نے ایک شخص کو وصی بنایا ہے، اور وہ انکار کرے تو گواہی لغو ہوگی، اس لئے کہ ترکہ کا حفاظت کرنے والا مقرر کر کے وہ نفع حاصل کرنا چاہتا ہے، کیونکہ قاضی شریح کا قول ہے: میں فریق یا رشتہ دار کی شہادت قبول نہیں کروں گا، اور اگر زید اس کا دعوی کرے تو استحسانا قبول کیا جائے گا (۱)۔

ج-دو اوصیاء کا کسی وارث کے لئے شہادت دینا:

۶۸ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دو اوصیاء کسی نابالغ وارث کے لئے کسی مال کی شہادت دیں، خواہ وہ اس کی طرف میت سے منتقل ہوا ہو یا کسی دوسرے کی طرف سے، تو ان کی شہادت باطل ہوگی، اس لئے کہ وہ دونوں اس مال میں اپنے لئے تصرف کی ولایت ثابت کر رہے ہیں، لہذا وہ متہم ہوں گے یا فریق ہوں گے۔

اگر بالغ وارث کے لئے میت کے مال کی شہادت دیں تو بھی ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ دونوں وارث کے غائب ہونے کے وقت اپنے لئے حفاظت کی ولایت اور منقول کی بیع کی ولایت ثابت کر رہے ہیں۔

البتہ اگر بالغ وارث کے لئے ترکہ کے علاوہ میں یا میت کے مال کے علاوہ میں شہادت دیں تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی، اس لئے کہ اس سے ان دونوں کی ولایت کا کوئی تعلق نہیں ہے، لہذا اس وقت کوئی تہمت نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ میت نے ان دونوں کو اپنے ترکہ میں اپنا قائم مقام بنایا، اس کے علاوہ میں نہیں بنایا ہے۔

صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) نے کہا: اگر دونوں اوصیاء بالغ وارث کے لئے شہادت دیں تو دونوں صورتوں میں شہادت جائز ہوگی، یعنی موصی کے ترکہ میں وصیت ہو، یا دوسری چیز میں، اس لئے کہ اگر ورثہ بالغ ہوں تو میت کے مال میں ان دونوں کے لئے تصرف کی ولایت ثابت نہیں ہوتی ہے، لہذا یہ شہادت تہمت سے بری ہوگی، اور اگر وارث نابالغ ہو تو حکم اس کے برخلاف ہوگا (۱)۔

یہی فقہاء حنابلہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے (۲)۔

د-وصی کا اپنے زیر ولایت بچہ کے حق میں یا اس کے خلاف شہادت دینا:

۶۹ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو بچہ وصی کی پرورش و ولایت میں ہو، اس کے حق میں اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ متہم ہوگا، شافعیہ نے مزید کہا: جو شخص کسی متعین مال میں وصی ہو اس کے لئے دوسرے مال میں شہادت دینا جائز ہوگا۔

ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ وصی کی شہادت اپنے زیر ولایت کے حق میں اس وقت رد کی جائے گی جبکہ وہ اپنے مال کے حق میں مقدمہ لڑے، ورنہ رد نہیں کی جائے گی۔

اور رہی اپنے زیر ولایت شخص کے خلاف وصی کی شہادت تو مالکیہ، شافعیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک یہ شہادت قبول کی جائے گی اور حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد نے کہا: یتیم کے خلاف وصی کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی (۳)۔

---

(۱) الدر المختار ۶/ ۷۱۶، تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۳۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۴، الدر المختار ۶/ ۷۱۵-۷۱۶۔

(۲) مطالب أولی النہی ۶/ ۶۲۶۔

(۳) روضۃ القضاۃ ۱/ ۲۵۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۴، ۶/ ۳۲۲، أسنی المطالب ۳/ ۳۷، کشاف القناع ۶/ ۴۳۰، الإنصاف ۱۲/ ۷۲۔

وصی کا دوسرے کو وکیل بنانا:

۷۰- وصی کا دوسرے کو وکیل بنانے کے جواز میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ اور بعض شافعیہ کا قول جس کے بارے میں اذرعی نے کہا: یہی راجح مذہب ہے اور اس کو غزالی کی طرف منسوب کیا ہے، اور حنابلہ کا ایک قول جس کو قاضی نے راجح قرار دیا ہے اور مرداوی نے کہا: یہی درست ہے، کہ یتیم کے معاملہ میں وصی کے لئے جو کام جائز ہے ان سب میں اس کا وکیل بنانا بھی جائز ہے، اس لئے کہ وہ ولایت کی وجہ سے تصرف کرتا ہے[(۱)]۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: اگر یتیم کے لئے دو وصی ہوں اور ہر ایک الگ کسی کو کسی چیز کا وکیل بنادے، تو دونوں وکیلوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے موکل کے قائم مقام ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کے نزدیک ہے[(۲)]۔

اور مالکیہ نیز معتمد قول میں شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ جس چیز کو اس جیسے آدمی کے حق میں خود براہ راست کرنے کا رواج ہو اس میں نابالغ یا مجنون کے مال میں کسی دوسرے کو وکیل بنانا وصی کے لئے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ موصی نے وصایہ کے وقت وکیل بنانے کی اجازت نہیں دی ہے، اور وصایہ میں وکیل بنانے کی اجازت داخل نہیں ہے، لہذا دوسرے کو وکیل بنانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، جیسے کہ اگر وہ اس کو اس سے منع کردے تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا، لیکن اگر وہ کام ایسا ہو کہ اس جیسے کے لئے اس کو خود کرنے کا رواج نہ ہو تو جائز ہوگا[(۳)]۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۲، أسنی المطالب ۳/ ۷۳، الإنصاف للمرداوی ۵/ ۳۶۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۲۔

(۳) الفروق ۴/ ۳۹، المہذب ۱/ ۴۶۴، مغنی المحتاج ۳/ ۷۸، أسنی المطالب

نابالغ یا مجنون کے خلاف وصی کا اقرار کرنا:

۷۱- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ موصی علیہ (وصیت والے شخص) کے خلاف وصی کا اقرار کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ دوسرے پر اس کا اقرار کرنا قابل قبول نہیں ہے، اس لئے کہ اقرار ایسی حجت ہے جو مقر کی ذات تک محدود رہتی ہے، دوسروں تک وہ متعدی نہیں ہوتی ہے[(۱)]۔

کاسانی کہتے ہیں: وہ چیز جس کا تعلق مولی فیہ (وہ شئ جس پر ولایت حاصل ہو) سے ہے وہ یہ ہے کہ زیر ولایت کے لئے نقصان دہ تصرفات میں سے نہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا ضرر ولاضرار**"[(۲)] (نہ نقصان اٹھایا جائے اور نہ نقصان پہنچایا جائے)، نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ليس من أمتي من لم يجل كبيرنا ويرحم صغيرنا ويعرف عالمنا**"[(۳)] (جو شخص ہمارے بڑوں کی تعظیم نہ کرے، ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کرے ہمارے عالم کا حق نہ پہچانے وہ میری امت میں سے نہیں ہے)، اور نابالغ کو ضرر پہنچانا کسی بھی طرح رحم کرنا نہیں ہے[(۴)]۔

مواق کہتے ہیں: محجور (پابند شخص) پر وصی کا اقرار کرنا لازم نہ ہوگا، لیکن جس کے لئے اقرار کیا ہے اس کے لئے شاہد ہوگا اور اگر اس کے فعل کے قبیل سے ہو تو کسی بھی حال میں محجور کے خلاف جائز نہ

= ۳/ ۷۳، کشاف القناع ۳/ ۴۶۶، الإنصاف ۵/ ۳۶۲۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۵۳، الفروق ۴/ ۳۹، التاج والإکلیل ۵/ ۱۸۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۷، کشاف القناع ۳/ ۴۴۸۔

(۲) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار......" کی تخریج فقرہ/ ۵۰ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "ليس من أمتي من لم يجل كبيرنا......" کی تخریج فقرہ/ ۵۰ میں گذر چکی ہے۔

(۴) البدائع ۵/ ۱۵۳۔

ہوگا[1]۔

بہوتی نے کہا: اس کا ان دونوں کے خلاف مال یا اتلاف وغیرہ کا اقرار کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ غیر پر اقرار کرنا ہے، لہذا جائز نہ ہوگا، لیکن اس کے جو تصرفات اس کی طرف سے نافذ ہوتے ہیں جیسے خرید وفروخت اور کرایہ داری وغیرہ تو ان کا اقرار کرنا صحیح ہوگا، جیسے وکیل ہے[2]۔

وصی کا وصیت والے شخص کے مال کو ودیعت کے طور پر دینا:

۲۷- وصی کے لئے موصی علیہ کے مال کو دوسرے کے پاس ودیعت رکھنے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر اس میں بچہ کی مصلحت ہو تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ مال میں تصرف کرنے کی اس کو جو ولایت حاصل ہے اس میں وہ موصی کا قائم مقام ہے، لہذا اس کو ودیعت رکھنے میں تصرف کا حق ہوگا، نیز اس لئے کہ کبھی وہ خود حفاظت کرنے سے عاجز ہوتا ہے، لہذا اس کو دوسرے کے ذریعہ حفاظت کرنے کا حق ہوگا، خاص طور پر جبکہ اس میں وہ موصی علیہ کی مصلحت محسوس کرے[3]۔

شافعیہ نے کہا: بلاضرورت اس کا مال نہ ودیعت رکھے گا اور نہ قرض دے گا، اس لئے کہ یہ اس کو اس کے قبضہ سے نکال دے گا، لہذا جائز نہ ہوگا، اور اگر لوٹ لئے جانے کا، جلنے یا ڈوبنے کا اندیشہ ہو یا

(۱) التاج والإکلیل ۵/۱۸۸۔

(۲) کشاف القناع ۳/۴۴۸۔

(۳) تبیین الحقائق ۶/۲۰۷، البدائع ۵/۱۵۴، فتح القدیر ۵/۴۵۰، مواہب الجلیل ۶/۴۰۰، کشاف القناع ۳/۴۴۹، المہذب ۱/۳۳۶، مغنی المحتاج ۲/۱۷۵، روضۃ الطالبین ۴/۱۹۱، مطالب أولی النہی ۳/۴۱۰۔

سفر کا ارادہ ہو اور اس پر اندیشہ ہو تو اس کے لئے ودیعت کے طور پر رکھنا یا قرض دینا جائز ہوگا، اور اگر قرض کے بجائے ودیعت رکھنے پر قادر ہو تو ودیعت رکھ دے گا، اور ثقہ کے علاوہ کسی کے پاس نہیں رکھے گا، اور اگر ودیعت کے بجائے قرض دینے پر قادر ہو تو قرض دے گا اور ثقہ خوش حال کے علاوہ کسی کو قرض نہ دے گا، اس لئے کہ جو ثقہ نہ ہوگا وہ انکار کردے گا اور جو خوش حال نہ ہوگا اس سے اس کا بدل وصول کرنا ممکن نہ ہوگا، اور اگر قرض دے اور اس پر رہن لینا مناسب سمجھے تو لے لے گا، اور اگر رہن نہ لینا مناسب سمجھے تو رہن نہ لے گا، اور اگر ودیعت رکھنے اور قرض دینے دونوں پر قادر ہو تو قرض دینا زیادہ بہتر ہوگا، اس لئے کہ قرض بدل کے ذریعہ قابل ضمان ہوتا ہے، اور ودیعت قابل ضمان نہیں ہوتی ہے، اس لئے قرض دینے میں زیادہ احتیاط ہے، اور اگر قرض نہ دے بلکہ ودیعت رکھ دے تو اس میں دو اقوال ہیں: اول، جائز ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک جائز ہے، لہذا اگر دونوں پر قادر ہو تو اس کو دونوں میں اختیار ہوگا، دوم: جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[1] (اور یتیم کے مال کے پاس نہ جاؤ مگر اس طریق پر کہ جو مستحسن ہو) اور یہاں قرض دینا زیادہ احسن ہے، لہذا اس کو ترک کرنا جائز نہیں ہے۔

اگر اس کے لئے قرض لینے کی ضرورت ہو تو اس کے لئے قرض لینا اور اس کا مال بطور رہن رکھنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کے لئے مصلحت ہے، لہذا جائز ہوگا[2]۔

حنابلہ نے مزید کہا: ولی کا اپنے مجور کا مال کسی ثقہ کو بطور قرض دینا، ودیعت رکھنے سے بہتر ہے، اس لئے کہ یہ اس کے مال کے حق میں زیادہ حفاظت کا باعث ہے اور اگر اس کو قرض دینے کے امکان

(۱) أنعام/۱۵۲۔

(۲) المہذب ۱/۳۳۶۔

کے باوجود ولی اس کو ودیعت رکھ دے تو اس کے لئے جائز ہوگا اور اگر تلف ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی کوئی کوتاہی نہیں ہے[1]۔

وصی کا بچہ کا مال عاریت پر دینا:

۷۳ - بچہ کا مال وصی کی طرف سے عاریت پر دینے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وصیت والے شخص کا مال عاریت پر دینا وصی کے لئے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عاریت پر دینا بلاعوض منفعت کا مالک بنانا یا مباح کرنا ہے، اور یہ ایک قسم کا تبرع ہے، جو وصایہ کے مقصود یعنی حفاظت کے منافی ہے، نیز اس لئے کہ اس میں موصی علیہ کو کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے تعلق سے یہ خالص ضرر ہوگا، لہذا وصی اس کا مالک نہ ہوگا[2]۔

استحسان میں بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ موصی علیہ کا مال عاریت پر دینا وصی کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ عاریت تجارت کے توابع اور اس کی ضروریات میں سے ہے، لہذا تجارت کی ملکیت کی وجہ سے اس کی بھی ملکیت ہوگی، اسی لئے جس کو تجارت کی اجازت ہو وہ اس کا مالک ہوتا ہے[3]۔

وصی کا اپنا مال موصی علیہ کے مال کے ساتھ ملا دینا:

۷۴ - اصل یہ ہے کہ یتیم کے فائدہ کے علاوہ کسی بھی طریقہ سے اس کے مال میں تصرف کرنا وصی کے لئے جائز نہیں ہے[4]۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۴۹۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۵۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۲۷، کشاف القناع ۴/ ۶۳۔

(۳) البدائع ۵/ ۱۵۴، رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۴۶۳۔

(۴) الذخیرۃ ۸/ ۲۴۰، الإنصاف ۵/ ۳۲۵۔

وصی کے مال کو یتیم کے مال کے ساتھ خلط ملط کرنے میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: یتامی کے وصی کے لئے جائز ہے کہ ان کا نفقہ ملا لے، اور ان پر اس کو اجمالی طور پر خرچ کرے، بشرطیکہ یہ ان کے لئے نفع بخش ہو، ان کے مورث ایک ہوں یا الگ الگ ہوں[1]۔

جصاص نے حنفیہ کے مذہب پر اللہ تعالی کے ارشاد: "وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ"[2] (اور (لوگ) آپ سے یتیموں کے باب میں دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ اس کی مصلحت کی رعایت رکھنا بہتر ہے اور اگر تم ان کے ساتھ (خرچ) شامل رکھو تو وہ تمہارے بھائی (ہی) ہیں اللہ کو علم ہے کہ مفسد (کون) ہے اور مصلح (کون) اور اگر اللہ چاہتا تو تم کو پریشانی میں ڈال دیتا، اللہ یقیناً زبردست ہے، حکمت والا ہے) سے یہ کہتے ہوئے استدلال کیا ہے کہ اس ارشاد میں ولی کے مال کے ساتھ یتیم کے مال ملانے کے جواز پر دلالت ہے، اور یہ ملانا دو طریقہ سے یتیم کے حق میں اصلاح کی شرط کے ساتھ مقصود ہے، اول: یتامی کے معاملہ میں جواب دیتے ہوئے اصلاح کے ذکر کو مقدم کیا ہے، "قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ"[3] (آپ کہہ دیجئے کہ اس کی مصلحت کی رعایت رکھنا بہتر ہے)۔

دوم[4]: ارشاد ہے: "وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ

(۱) مجمع الضمانات لابن غانم رص ۴۱۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

(۴) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۳۳۲۔

الْمُصْلِحِ"[۱] (اور اللہ کو علم ہے کہ مفسد (کون) ہے اور مصلح (کون))۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وصی کے لئے اپنے یتیم کے نفقہ کو اپنے مال کے ساتھ ملا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ یتیم کے فائدہ کے لئے ہو، اور ولی کے فائدہ کے لئے ممنوع ہوگا، نیز اس لئے کہ الگ سے انتظام کرنا کبھی دشوار ہوتا ہے، خاص طور پر ایک گھر میں[۲]۔

شافعیہ نے کہا: وصی کو اپنا مال یتیم کے مال کے ساتھ ملانے کا کوئی حق نہیں ہے، الا یہ کہ کھانے کی چیز ہو، جیسے آٹا اور گوشت جو پکانے کے لئے ہو اور ایسی چیزیں جس کو ملانا فائدہ پہنچانے کے لئے ضروری ہو[۳]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد: "**وَإِنْ تُخَالِطُوْهُمْ**"[۴] (اور تم ان کے ساتھ (خرچ) شامل رکھو) اسی پر محمول ہے۔

اور حنابلہ نے کہا: مجور علیہ (پابندی والے شخص) کا ولی اپنے زیر ولایت شخص کا نفقہ اپنے مال کے ساتھ ملا سکتا ہے، بشرطیکہ اس کا ملانا زیادہ نفع آور ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَإِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ**"[۵] (اور اگر تم ان کے ساتھ (خرچ) شامل رکھو تو وہ تمہارے بھائی (ہی) ہیں)، اور اگر اس کو الگ رکھنا ہی اس کے لئے زیادہ مفید ہو تو اس کو الگ ہی رکھے گا تا کہ مصلحت کی رعایت ہو[۶]۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۰۔
(۲) الذخیرہ ۸/۲۴۱-۲۴۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/۷۸، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۲۲۔
(۴) سورۂ بقرہ/۲۲۰۔
(۵) سورۂ بقرہ/۲۲۰۔
(۶) مطالب أولی النہی ۳/ ۴۱۳، المغنی ۴/ ۲۶۸۔

موصی لہ (وصیت والے شخص) یا ورثہ کی نیابت میں وصی کا تقسیم کرنا:

۷۵ - حنفیہ نے وصی کو اجازت دی ہے کہ وہ بالغ غائب یا نابالغ ورثہ کی طرف سے اس شخص کے ساتھ تقسیم کرسکتا ہے جس کے لئے تہائی کی وصیت کی گئی ہو، اور اگر اس کے پاس ورثہ کا حصہ ضائع ہوجائے تو ورثہ، موصی لہ سے وصول نہیں کر سکتے ہیں، اس لئے کہ اس وقت وصی کا تقسیم کرنا صحیح ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی کسی آدمی کو وصی بنائے، اور کسی دوسرے کو اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور اس کے نابالغ ورثہ ہوں، یا بالغ ہوں مگر غائب ہوں، اور وصی، ورثہ کی طرف سے نائب ہو کر موصی لہ کے ساتھ تقسیم کرے اور اس کو ایک تہائی دے دے اور دو تہائی ورثہ کے لئے روک لے، تو یہ تقسیم ورثہ پر نافذ ہوگی، اس لئے کہ ورثہ اور وصی دونوں ہی میت کے خلیفہ ہیں اور ان دونوں میں سے کسی ایک کا دوسرے کے قائم مقام ہونا صحیح ہوگا۔

لیکن اس کے برعکس: اگر وصی موصی لہ کا نائب ہو کر وارث کے ساتھ تقسیم کرتا ہے تو یہ تقسیم صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ موصی لہ کسی بھی طرح میت کا خلیفہ نہیں ہے، لہذا اس کے اور وصی کے درمیان کوئی مناسبت نہ ہوگی کہ اس پر تقسیم کے نافذ ہونے کے لئے وصی اس کے قائم مقام ہوسکے۔

جب موصی لہ کی نیابت میں ورثہ کے ساتھ تقسیم صحیح نہ ہوگی تو اگر موصی لہ کا حصہ ضائع ہوجائے تو باقی ماندہ مال کی تہائی کا مطالبہ موصی لہ کو کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ وہ وصی کے ساتھ شریک کی طرح ہے اور وصی ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ وہ امین ہے[۱]۔

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی ۶/ ۲۱۰، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۷۔

اگر موصی لہ غائب ہو، تو قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ تقسیم کرے اور موصی لہ کا حصہ لے لے، اس لئے کہ وہ عاجز شخص کے حق کا نگراں ہے، غائب کا حصہ الگ کرلینا اور اس پر قبضہ کرنا نگرانی میں داخل ہے، لہذا یہ اس پر نافذ ہوگا اور صحیح ہوگا اور اگر قاضی یا اس کے امین کے قبضہ میں ضائع ہوجائے تو اس کو کچھ نہیں ملے گا، اور یہ حکم کیلی اور وزنی چیزوں کے بارے میں ہے، اس لئے کہ یہ افراز یعنی حصہ الگ کرلینا ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ خرید و فروخت کی طرح مبادلہ ہے اور دوسرے کے مال کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، تو یہی حکم تقسیم کا بھی ہوگا[1]۔

مالکیہ نے کہا: وصی، غائب کے ساتھ حاکم کے بغیر تقسیم نہیں کرسکتا ہے، اور اگر حاکم کے بغیر تقسیم کرے گا تو تقسیم فاسد اور قابل رد ہوگی، اور اس حقیقت کو جانتے ہوئے خریدنے والے غاصب قرار پائیں گے، اور وہ ضامن ہوں گے اور ان کو کچھ نفع نہ ملے گا حتی کہ سماوی (قدرتی پیداوار) بھی نہیں[2]۔

شافعیہ نے کہا: وصی اور موصی لہ کے درمیان مشترک چیز کو تنہا تقسیم کرنے کا حق وصی کو نہیں ہے، اس لئے کہ تقسیم اگر خرید وفروخت ہو تو وہ دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں ہوسکتا ہے، اور اگر اقرار ہو تو اس کو حق نہیں ہے کہ اپنی طرف سے اپنے لئے قبضہ کرے، بلکہ اس حالت میں حاکم تقسیم کا ذمہ دار ہوگا، اس کو بیع وشرا پر قیاس کیا گیا ہے[3]۔

مغنی المحتاج میں ہے: اپنے اور دوسرے کے درمیان مشترک چیز کی تقسیم تنہا نہیں کرے گا، اس لئے کہ تقسیم اگر خرید وفروخت ہو تو وہ دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں ہوسکتا ہے یا اگر اقرار ہو تو اس کو حق نہیں

(۱) الدر المختار مع حاشیۃ رد المحتار ۶/۷۰۷۔

(۲) شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/۲۱۰۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۸۷، روضۃ الطالبین ۶/۳۲۲، أسنی المطالب ۳/۷۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/۴۷۔

ہے کہ اپنی طرف سے اپنے لئے قبضہ کرے[1]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ موصی علیہ کا مال اس کے شریک کے ساتھ تقسیم کرنا وصی کے لئے جائز ہے، اور انہوں نے کہا: زیر ولایت شخص کا ولی جبری تقسیم میں اس کے درجہ میں ہوگا اس لئے کہ وہ اس کے قائم مقام ہے، اور اس کو حق ہے کہ اگر مصلحت سمجھے تو باہمی تراضی سے تقسیم کرے جیسے کہ خرید وفروخت کا حکم ہے، بلکہ اس سے اولی ہے[2]۔

وصی کا ضمان:

۷۶- گذشتہ بحث سے یہ واضح ہوگیا ہے کہ وصی کو جن اموال پر ولایت حاصل ہے ان میں اس کا تصرف، بچہ کی مصلحت سے جڑا ہوا ہے، لہذا اگر وصیت والے شخص میں وصی کا تصرف، موصی علیہ کی مصلحت کے مطابق ہوگا تو تصرف صحیح ہوگا، لیکن اگر اس کا تصرف زیر ولایت شخص کی مصلحت کے موافق نہیں ہوگا تو وصی ضامن ہوگا، زیر ولایت شخص کے مال پر اس کا قبضہ، قبضہ امانت سمجھا جاتا ہے، اور قبضہ امانت میں زیادتی وکوتاہی کے بغیر ضمان نہیں ہوتا ہے[3]۔

وصی کو معزول کرنا اور اس کا معزول ہوجانا:

۷۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موصی کی حیات میں وصی خود کو معزول کرسکتا ہے، اسی طرح موصی بھی اس کو معزول کرسکتا ہے، اگرچہ معزولی کی اطلاع اس کو نہ پہنچے[4]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۸۷۔

(۲) الإنصاف ۱۱/۳۶۸، کشاف القناع ۶/۳۸۴۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۵، جامع أحکام الصغار رص ۳۶۶، القواعد لابن رجب رص ۵۹، الدسوقی ۴/۴۵۶۔

(۴) الدر المختار مع حاشیۃ رد المحتار لابن عابدین ۶/۷۰۱، ۷۰۶، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/۲۰۷، الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/۴۴۰، ۴۴۱،

رہا اس کا معزول ہوجانا، تو جس شخص کو وصی بنایا جائے اس میں جن شرائط کا مکمل پایا جانا لازم ہے ان میں سے اگر کوئی شرط مفقود ہوجائے تو وہ معزول ہوجائے گا، وصی کے شرائط کے بارے میں کلام کرتے وقت اس کی تفصیل اور ہر شرط کے نہ پائے جانے کے وقت فقہاء کی آراء کا بیان گذر چکا ہے، نیز دیکھی جائے اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۸، ۱۸)۔

= شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۸/ ۲۰۰، ۲۰۲، شرح منح الجلیل للشیخ علیش ۴/ ۶۹۰، ۶۹۴، الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۸۵۷، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۱۲، ۳۱۳ المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۷۲، ۵۷۴، شرح منتھی الإرادات للبھوتی ۲/ ۵۷۵۔

وصف

تعریف:

۱- لغت میں وصف کا معنی صفت ہے، کہا جاتا ہے: **وصف الشئ وصفا و صفة**: صفت بیان کرنا۔

وصف الطبیب الدواء: نسخہ تجویز کرنا، **وصف الخبر**: حال بیان کرنا اور نقل کرنا[1]۔

اصطلاح میں وصف: اس چیز کا نام ہے جو اس معنی کے اعتبار سے ذات پر دلالت کرے جو اس وصف کے حروف کے مادہ کا مقصود ہے، یا وہ لفظ کسی صفت کے ساتھ کسی ذات پر دلالت کرے، جیسے احمر[2]۔

وصف علماء اصول کے نزدیک: مشترک معنی والے لفظ کو کسی دوسرے مخصوص لفظ سے مقید کرنا جو نہ شرط ہو نہ غایت ہو[3]۔

وصف سے متعلق احکام:

وصف سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- وصف بیان کر کے فروخت کرنا:

۲- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اظہر کے مقابلہ میں شافعیہ)

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۲) التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) البحر المحیط ۴/ ۳۰۔

کا مذہب ہے کہ وصف بیان کر کے فروخت کرنا صحیح ہے، جیسے دیکھ کر فروخت کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ اس سے اس شئ کا علم ہوجاتا ہے، جس کا معاملہ کیا جارہا ہے، لہذا وہ دیکھنے کے قائم مقام ہوگا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک اظہر قول: غائب کی فروخت صحیح نہ ہوگی، غائب وہ ہے جس کو خریدار نہ دیکھ سکے اگرچہ وہ مجلس میں موجود ہو اور اس کے وصف کو بہت کھول کھول کر بیان کردے، اس لئے کہ دھوکہ دے کر فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ دیکھنے سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بیان کرنے سے کسی بھی طرح حاصل نہیں ہوسکتا ہے[2]۔

تفصیل (بیع فقرہ/ ۳۳، ۳۴، ۴۳، ۴۴، خیار فوات الوصف فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ب- مسلم فیہ میں وصف بیان کرنا:

۳- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلم فیہ کا ذمہ میں ایسا دین ہونا شرط ہے جس کا وصف بیان کردیا گیا ہو، لہذا مسلم فیہ کی ایسی صفت بیان کرنا جس سے وہ منضبط ہوجائے شرط ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد (معاملہ) کے الفاظ میں اوصاف کو بیان کرنا واجب ہوگا، تاکہ معقود علیہ (جس چیز پر عقد کیا جارہا ہے) دوسری چیز سے ممتاز ہوجائے، لہذا عقد کے بعد اوصاف کا ذکر کرنا صحیح نہ ہوگا، اگرچہ عقد کی مجلس میں ہو[3]۔

تفصیل اصطلاح (سلم فقرہ/ ۲۰- ۲۲) میں ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۴۲- ۴۳، کشاف القناع ۳/ ۱۶۳، البحر الرائق ۶/ ۲۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۴/ ۲۶۲- ۲۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۸۔

علماء اصول کے نزدیک وصف:

اول: مناسب وصف کی طرف حکم کی نسبت کرنے سے تعلیل کا سمجھنا:

۴- کسی مناسب وصف کی طرف حکم کی نسبت کرنے سے، اس حکم کے لئے اس وصف کا علت ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"[1] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، عبارت سے جس طرح ہاتھ کاٹنے کا واجب ہونا سمجھا جاتا ہے، اسی طرح اس کے مضمون سے چوری کا، کاٹنے کی علت ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ اس وصف کے علت ہونے کو بتاتا ہے، اس کا نام ایماء واشارہ ہے، اسی طرح اس کو فحوی الخطاب بھی کہا جاتا ہے[2]۔

دوم: صفت کا مفہوم:

۵- زرکشی نے صفت کے مفہوم کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ حکم کو ذات پر کسی ایک وصف کے ساتھ معلق کرنا ہے۔

شئ کی کسی ایک صفت کے ساتھ حکم کو معلق کرنے کی دلالت کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، مثلاً رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "فیسائمۃالغنم إذاکانت أربعین ففیھاشاۃ"[3] (چرنے والی بکریاں اگر چالیس ہوں تو ان میں ایک بکری واجب ہوگی)۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۲) المستصفی للغزالی ۲/ ۱۸۹- ۱۹۰۔

(۳) حدیث: "في سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۲۱ طبع حمص) نے کی ہے، اور اس کی اصل بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۱۷) میں ہے۔

چنانچہ امام شافعی، امام مالک اور ان دونوں کے اکثر اصحاب کا مذہب ہے کہ یہ چیز اس کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہے، اور اشعری کا مذہب بھی یہی ہے۔

امام ابوحنیفہ اور مالکیہ وشافعیہ دونوں میں سے ایک جماعت کا مذہب جن میں امام غزالی بھی ہیں یہ ہے کہ حکم میں کسی صفت کی قید لگانے سے اس کے ماسوا سے حکم کی نفی نہیں ہوگی (۱)۔

تفصیل الملحق الاصولی میں ہے۔

(۱) المستصفی ۲/۱۹۱-۱۹۲، البحر المحیط ۴/۳۰-۳۱، شرح الکوکب المنیر ۳/۴۹۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

وصف الطلاق

دیکھئے: طلاق۔

وصل

دیکھئے: اتصال۔

وصی

تعریف:

۱ - لغت میں وصی، فعیل کے وزن پر ہے، اور مفعول کے معنی میں ہے، وہ شخص جس کو کسی معاملہ کی ذمہ داری دی جائے، کہا جاتا ہے: أوصیت له بشیء، اور أوصیت إلیه: جب تم نے اس کو اپنا وصی بنادیا، وصی کا اطلاق، موصی (وصیت کرنے والے) پر بھی ہوتا ہے، لہذا وہ اسماء اضداد میں سے ہے (۱)۔

اصطلاح میں وصی: وہ شخص ہے جس کو کوئی آدمی اپنے معاملات کا ذمہ دار بنائے تا کہ وہ اس کی موت کے بعد ان کو انجام دے، جن کا تعلق اس کے مصالح سے ہو، جیسے اس کے دیون ادا کرنا (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قیم:

۲ - لغت میں قیم کا معنی: سردار، امور کا انتظام کرنے والا، اور وہ شخص جو پابندی والے اشخاص کے امور کا ذمہ دار ہو، اور قیم القوم: وہ شخص جو قوم کے امور کا انتظام کرتا ہے (۳)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الفتاوی الخانیہ ۳/۵۱۳، تکملہ فتح القدیر ۱۰/۴۱۱، الاختیار ۵/۶۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۱۴، المحلی شرح المنہاج ۳/۱۷۷، کشاف القناع ۴/۳۹۳، مغنی المحتاج ۳/۷۴۔

(۳) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

قیم اور وصی کے درمیان تعلق یہ ہے کہ قیم وصی سے عام ہے۔

ب-وکیل:

۳-لغت میں وکیل: جس کو کوئی معاملہ سپرد کیا جائے اور حافظ کے معنی میں آتا ہے [۲]، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ" [۳] (ہمارے لئے اللہ کافی ہے اور وہی بہترین کارساز ہے)۔

وکیل اصطلاح میں: وہ شخص ہے جو دوسرے کی حیات میں اس کے تفویض کرنے کی وجہ سے اس کے امور کا انتظام کرے [۴]۔

دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتا ہے اور اس کے امر کا ذمہ دار ہوتا ہے، البتہ وصی اس کا کام موت کے بعد انجام دیتا ہے، اور وکیل اس کا کام اس کی زندگی میں انجام دیتا ہے۔

وصی سے متعلق احکام:

وصی سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف-وصی بنائے جانے کو قبول کرنا:

۴-وصی کا، ایصاء کو قبول کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ انسان کے لئے اپنے کو وصی بنائے جانے

(۱) تفسیر القرطبی ۵/۱۶۹۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۷۳۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، قواعد الفقہ للبرکتی۔

کو قبول کرنا مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں خطرہ ہے اور یہی امام احمد کے مذہب کا قیاس ہے، ان کی طرف سے مرداوی نے کہا: یہی درست ہے [۱]، انہوں نے آپ ﷺ کے ارشاد سے استدلال کیا ہے جو آپ ﷺ نے حضرت ابوذر سے فرمایا: "**يا أبا ذر، إني أراک ضعيفا، وإني أحب لک ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم**" [۲] (ابوذر: میں تم کو ضعیف محسوس کرتا ہوں اور تمہارے لئے وہی پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے پسند کرتا ہوں، دو آدمیوں پر کبھی امیر نہ بننا، یتیم کے مال کا ہرگز نگراں نہ بننا)۔

اور امام ابو یوسف نے کہا: وصایہ میں داخل ہونا، پہلی بار غلط ہے، دوسری بار خیانت ہے اور تیسری بار چوری ہے [۳]۔

شافعیہ نے کہا: جس شخص کو اپنے بارے میں امانت و دیانت کا یقین ہو اس کے لئے قبول کرنا مسنون ہے، اور اگر اپنے بارے میں اس کا یقین نہ ہو تو اس کے لئے اولی قبول نہ کرنا ہے، اور ربیع نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: وصایہ میں احمق یا چور کے علاوہ کوئی داخل نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر اپنے بارے میں ضعف کا یقین ہو تو اس کو قبول کرنا اس پر حرام ہوگا، دلیل حضرت ابوذر والی گذشتہ حدیث ہے [۴]۔

راجح مذہب میں حنابلہ نے کہا: جو شخص وصایہ پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے اس میں داخل ہونا مندوب عبادت ہے [۵]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۷، الإنصاف ۷/ ۲۸۵، المغنی ۶/ ۱۴۴۔

(۲) حدیث: "يا أبا ذر، إني أراک ضعيفاً" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۵۸) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۷۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۷۷۔

(۵) الإنصاف ۷/ ۲۸۵، کشاف القناع ۴/ ۳۹۳۔

ب-وصی کی شرائط:

۵-فقہاء نے وصی میں چند شرطیں لگائی ہیں: بعض میں سب کا اتفاق ہے، جیسے اگر وصیت والا شخص مسلمان ہو تو وصی میں عقل و اسلام کا ہونا، اور وصایہ کے امور کو انجام دینے پر قادر ہونا ضروری ہے، اور بعض دوسری شرطوں میں اختلاف ہے، جیسے بلوغ وعدالت۔

تفصیل اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۱۱ اور وصایۃ) میں ہے۔

ج-وصی میں شرائط کے مکمل پائے جانے کے لئے معتبر وقت:

۶-وصی میں مطلوب شرائط کے مکمل پائے جانے کے لئے معتبر وقت کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں کہ کیا وہ وصی بنانے کا وقت ہے، یا موصی کی وفات کا وقت ہے، یا دونوں کے درمیان کا وقت ہے؟

تفصیل دیکھی جائے اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۱۲ اور وصایۃ) میں۔

د-وصی کا ایصاء کو قبول کرنے کا وقت:

۷-وصایہ کے صحیح ہونے کے لئے موصی کے ایجاب کے بعد وصی کا قبول کرنا شرط ہے، اس لئے کہ وہ عقد ہے اور وہ موصی کی طرف سے ایجاب اور وصی کی طرف سے قبول کے بغیر متحقق نہیں ہوگا۔

اور قبول کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے: جمہور کا مذہب ہے کہ یہ موصی کی حیات میں اور اس کی موت کے بعد صحیح ہے[۱]۔

اصح مذہب میں شافعیہ نے کہا: وصی کا موصی کی حیات میں

(۱) المغنی ۶/ ۱۴۱، رد المحتار ۵/ ۴۷۷۔

ایصاء کو قبول کرنا معتبر نہ ہوگا[۱]۔

تفصیل اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۱۵ اور وصایۃ) میں ہے۔

ھ-وصی کے تصرف کو کسی معین چیز کے ساتھ خاص کرنا:

۸-وصی کے اختیارات عام وخاص ہونے کے اعتبار سے اس کے مطابق محدود ہوں گے، جس میں اس کو وصی بنایا گیا ہے۔

تفصیل (إیصاء فقرہ/ ۱۳ اور وصایۃ) میں ہے۔

و-اوصیاء کا متعدد ہونا:

۹-موصی الیہم کے اغراض کے اعتبار سے اوصیاء کا متعدد ہونا جائز ہے۔

اسی طرح ایک چیز میں دو آدمیوں کو وصی بنانا جائز ہے۔

تفصیل اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۱۶ اور وصایۃ) میں ہے۔

اگر وصیت والے مال کو آپس میں تقسیم کے بارے میں دو اوصیاء میں اختلاف ہو جائے تو اس کے جواز کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: تفصیل (وصایۃ) میں ہے۔

اگر دو آدمیوں کو مطلق وصی بنائے پھر ان میں سے کوئی ایک مرجائے، یا پاگل ہو جائے یا اس کی طرف سے ایسی چیز پائی جائے جس کی وجہ سے اس کو معزول کرنا واجب ہو تو قاضی اس کی جگہ پر کسی امین کو مقرر کردے گا اور دوسرے کے لئے تنہا تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۱۶) میں ہے۔

ز-وصی کا اپنی تولیت کی شرائط میں سے کسی شرط کو کھودینا:

۱۰-وصی اگر تولیت کے شرائط میں سے کسی شرط کو کھودے تو وصایہ سے معزول ہو جائے گا۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، تحفۃ المحتاج ۷/ ۹۲۔

اس میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (ایصاء فقرہ/ ۱۸، اور وصایۃ)۔

ح- وصی کا خود کو معزول کرنا:

۱۱- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وصی کو موصی کی حیات میں خود کو معزول کرنے اور وصایہ کو رد کرنے کا اختیار ہے۔

البتہ وصی کا موصی کی موت کے بعد خود کو معزول کرنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف وتفصیل ہے، دیکھی جائے اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۱۸ اور وصایہ)۔

ط- وصی کی اجرت:

۱۲- فی الجملہ وصی کے لئے اجرت مقرر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ وکالت کے درجہ میں ہے، اور اجرت کے ساتھ وکالت جائز ہے، تو وصایہ بھی ایسا ہی ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۱۷) میں ہے۔

ی- وصی کا وصی بنانا:

۱۳- اگر پابند شخص کا ولی کسی کو وصی بنائے اور اس کو اجازت دے دے کہ وہ جس کو چاہے وصی بنائے تو اس کو اس کا حق ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۹) میں ہے۔

ک- وصی کا اپنے فرائض کی انجام دہی سے عاجز ہونا:

۱۴- اگر وصی، وصایہ کی انجام دہی سے عاجز ہوجائے تو موصی اور ورثہ کے حقوق کی رعایت کرتے ہوئے کسی دوسرے کو اس کے ساتھ ضم کردیا جائے گا[۱]۔

(۱) ردالمحتار ۵/ ۴۴۸، مغنی المحتاج ۳/ ۷۵، تحفۃ المحتاج ۷/ ۸۸۔

(دیکھئے: وصایہ)۔

ل- یتیم کے مال میں وصی کا تصرف کرنا:

۱۵- وصی کے لئے، موصی علیہ (وصیت والے شخص) کے مال میں مصلحت کے مطابق تصرف کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ"[۱] (اور یتیم کے مال کے پاس بھی نہ جاؤ بجز اس طریق کے جو مستحسن ہے)، نیز ارشاد ہے: " وَإِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ "[۲] (اور اگر تم ان کے ساتھ (خرچ) شامل رکھو تو وہ تمہارے بھائی (ہی) ہیں، اللہ کو علم ہے کہ مفسد (کون) ہے اور مصلح (کون))۔

تصرف کے جواز میں مصلحت کی قید لگانے کا تقاضا ہے کہ جس تصرف میں نہ شر ہو اور نہ کوئی خیر ہو تو وہ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ اس میں کوئی مصلحت نہیں ہے۔

وصی پر کیا واجب ہوگا، اور اس کے لئے کون سا تصرف جائز اور کون سا تصرف ناجائز ہوگا، اس کی تفصیل کے لئے دیکھیں: اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۱۴ اور وصایۃ)۔

م- وصی کا موصی علیہم کی شادی کرانا:

۱۶- نکاح میں وصی بنانے کی وجہ سے وصی کو نکاح کرنے کا اختیار ہوگا؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (نکاح فقرہ/ ۹۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

(۱) سورۂ إسراء/ ۳۴۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۰۔

وصیت

تعریف:

۱-لغت میں وصیۃ: وصیت الشئ بالشئ أصیه: باب ضرب سے ماخوذ ہے، ملانا، أوصیت الیه بمال، اس کے لئے مال کی وصیت کرنا۔

وصیت کا اطلاق موصی بہ (وصیت والی شئ) پر بھی ہوتا ہے[۱]۔

اصطلاح میں مال کی وصیت: تبرع کے طور پر موت کے بعد منسوب کر کے مالک بنانا، خواہ یہ اشیاء ذوات میں ہو یا منافع میں ہو[۲]۔

شربینی خطیب نے کہا: لغت میں ایصاء وصیت و وصایہ دونوں کو شامل ہے، ان دونوں میں فقہاء کی اصطلاح سے فرق ہوتا ہے، وصیت اس تبرع کے ساتھ خاص ہے، جو موت کے بعد کی طرف منسوب ہو، اور وصایہ اس شخص کی ذمہ داری دینے کے ساتھ خاص ہے جو اس کے بعد اس کا قائم مقام ہو[۳]۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) تکملۃ فتح القدیر ۸/۴۱۶، الدر المختار و رد المختار ۵/۴۵۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۴/۵۷۹، مغنی المحتاج ۳/۳۸-۳۹، کشاف القناع ۴/۳۳۶۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/۳۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إیصاء:

۲-إیصاء، أوصی کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: أوصی إلیه: اپنی موت کے بعد کسی کو اپنے معاملہ اور مال و اولاد میں تصرف کرنے کے لئے وصی بنانا، أوصی فلانا بالشيء: کسی چیز کا کسی کو حکم دینا، اور اس پر لازم کرنا[۱]۔

اصطلاح میں: موت کے بعد تصرف کرنے میں کسی دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا۔

وصیت و ایصاء میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک موت کے بعد کے لئے منسوب امر ہے، البتہ وصیت تملیک ہے، اور ایصاء اس شخص کو ذمہ دار بنانا ہے جو اس کے بعد رہنے والوں کا انتظام کرے[۲]۔

ب-ہبہ:

۳-لغت میں ہبہ: بلاعوض دوسرے شخص کو کوئی چیز دینا، کہا جاتا ہے: وهب له الشئ یهبه وهبا ووهبا وهبة: اس کو کوئی چیز بلاعوض دیا[۳]۔

ہبہ شریعت میں: زندگی میں تبرع کے طور پر بلاعوض کسی سامان کا مالک بنانا[۴]۔

دونوں کے درمیان تعلق یہ ہے کہ وصیت و ہبہ میں سے ہر ایک، مالک بنانا ہے، لیکن وصیت موت کے بعد اور ہبہ زندگی کی حالت میں ہوتا ہے۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) الفتاوی الخانیہ ۳/۵۱۳، مغنی المحتاج ۳/۳۹۔
(۳) المعجم الوسیط۔
(۴) فتح القدیر ۷/۱۱۳، الدر المختار و رد المختار ۴/۵۳۰، الشرح الصغیر ۴/۱۳۹، مغنی المحتاج ۲/۳۹۶، المغنی ۵/۵۹۱، کشاف القناع ۴/۳۲۹، غایۃ المنتہی ۲/۳۲۸۔

ج-صدقہ:

۴-لغت میں صدقہ: (صاد و دال کے زبر کے ساتھ) کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے لئے دینا، اصطلاح میں: آخرت کا ثواب حاصل کرنے کے لئے زندگی میں کسی محتاج کو بلاعوض کسی چیز کا مالک بنانا[۱]۔

وصیت وصدقہ کے درمیان تعلق یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک تملیک ہے، البتہ صدقہ زندگی میں تملیک ہے اور وصیت مابعد الموت کی نسبت سے تملیک ہے۔

وصیت کا مشروع ہونا:

۵-وصیت کتاب اللہ، سنت، اجماع اور عقل سے مشروع ہے[۲]۔

کتاب اللہ: میراث وترکہ کی تقسیم کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَا أَوْ دَيْنٍ"[۳] (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد)، نیز ارشاد ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوْصُوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ"[۴] (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی تم وصیت کر جاؤ یا اداء قرض کے بعد)، ان دونوں آیات نے میراث کو وصیت کی تنفیذ اور دین کی ادائیگی سے مؤخر حق قرار دیا ہے، جبکہ دین کی ادائیگی وصیت پر مقدم ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: "**إنكم تقرء ون هذه الآية: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ وأن رسول الله ﷺ قضى بالدين قبل الوصية**"[۵] (تم لوگ اس آیت کو پڑھتے ہو اور رسول اللہ ﷺ نے وصیت سے قبل دین کا فیصلہ کیا)۔

اس آیت میں وصیت کی تقدیم کی حکمت: چونکہ وصیت بلاعوض ہونے میں میراث کے مشابہ ہے، لہذا اس کو نکالنے میں وارث کو مشقت ہوگی، اس لئے اس کو نکالنے پر آمادہ کرنے کے لئے وصیت مقدم کی گئی ہے۔

سنت: حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**قلت: يا رسول الله، أنا ذو مال، ولا يرثني إلا ابنة لي واحدة، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: لا، قلت: أفأتصدق بشطره؟ قال: لا، الثلث، والثلث كثير، إنک إن تذر ورثتک أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس**"[۱] (میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں مالدار ہوں، میری ایک بیٹی کے علاوہ کوئی میرا وارث نہیں ہے تو کیا میں اپنے مال کا دو تہائی حصہ صدقہ کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، میں نے عرض کیا: کیا اس کا نصف صدقہ کردوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، ایک تہائی، اور ایک تہائی بھی بہت ہے، اگر تم اپنے ورثہ کو مالدار چھوڑو، وہ اس بات سے بہتر ہے کہ تم ان کو محتاج چھوڑو اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں)۔

حضرت معاذؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "**إن الله قد تصدق عليكم بثلث أموالكم عند وفاتكم، زيادة في حسناتكم**"[۲] (اللہ تعالیٰ نے تمہاری وفات

(۱) مغنی المحتاج ۳/۳۹۷۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۱۰/۴۱۴، کشاف القناع ۴/۳۳۷۔

(۳) سورۂ نساء/۱۲۔

(۴) سورۂ نساء/۱۲۔

(۵) حدیث علی: "إنكم تقرء ون هذه الآية......" کی روایت ترمذی (۴/۴۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن حجر نے الفتح (۵/۳۷۷) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث سعد بن ابی وقاص: "قلت: يا رسول الله أنا ذو مال......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۱۶۴) اور مسلم (۳/۱۲۵۰-۱۲۵۱) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث معاذ: "إن الله قد تصدق عليكم......" کی روایت دارقطنی (۳/۱۵۰-طبع دارالمحاسن) نے کی ہے، ابن حجر نے اس کو بلوغ المرام

کے وقت تمہارے تہائی مال کے ذریعہ تمہاری نیکیوں میں اضافہ کے لئے تم پر مہربانی کی ہے)۔

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما حق امرئ مسلم له شيء يريد أن يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده" [۱] (کسی مسلمان کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کے پاس کچھ ہو جس میں وہ وصیت کرنا چاہے اور دو راتیں گذارے مگر اس حال میں کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی ہو)۔

اجماع: وصیت کے جائز ہونے پر تمام علماء کا اجماع ہے۔

دلیل عقلی: لوگوں کو عبادات وحسنات میں اضافہ کے لئے نیز انسان اپنی زندگی میں اعمال خیر میں جو کوتاہی کرتا ہے، اس کی تلافی کے لئے وصیت کی ضرورت ہے، حنفیہ نے کہا: قیاس کا تقاضا ہے کہ وصیت جائز نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسی تملیک ہے جس کا تعلق اس کے مالک ہونے کے ختم ہوجانے کی حالت سے ہے، اور اگر مالکیت کے ہونے کی حالت میں آئندہ کی طرف منسوب کیا جائے، مثلاً کہے: میں نے کل تجھ کو مالک بنایا، تو باطل ہوگا، تو بدرجہ اولی باطل ہوگا، لیکن ہم نے اس کو استحسان کے طور پر جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے۔

کیونکہ انسان اپنی امیدوں کے دھوکہ میں رہتا ہے اور اپنے عمل میں کوتاہی کرتا ہے، اور جب اس کو مرض لاحق ہوتا ہے اور جدائی کا خوف محسوس کرتا ہے، تو اس سے جو بعض کوتاہیاں ہوئی ہیں، ان کی تلافی اپنے مال کے ذریعہ اس طرح کرنے کا محتاج ہوتا ہے کہ اگر وہ

= (ص ۳۲۲ طبع دار ابن کثیر) میں ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کے تمام طرق ضعیف ہیں، لیکن سب ایک دوسرے کو قوت پہنچاتے ہیں۔

(۱) حدیث ابن عمر: "ما حق امرئ مسلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۵۵/۵) اور مسلم (۱۲۴۹/۳) نے کی ہے۔

مرجائے تو اس کے آئندہ کے مقاصد پورے ہوں اور اگر وہ صحت پالے تو اس کو اپنے موجودہ مقاصد وضروریات میں خرچ کرے، وصیت کو مشروع قرار دینے سے یہ ضرورت پوری ہوجاتی ہے، اس لئے اس کو مشروع قرار دیا گیا [۱]۔

وصیت کے مشروع ہونے کی حکمت:

٦ - وصیت کے مشروع ہونے کی حکمت، دنیا میں نیک نامی حاصل کرنا اور آخرت میں ثواب اور اعلی درجات کا پانا ہے [۲]، اسی وجہ سے شارع نے اس کو مشروع قرار دیا ہے، تاکہ نیک عمل پر قدرت دی جائے اور جس شخص نے کسی آدمی کے ساتھ بھلائی کی ہے اس کا صلہ ومکافات ہو سکے اور وارثین کے علاوہ رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی ہو سکے اور محتاجوں کی ضرورت پوری ہو، کمزوروں حاجت مندوں اور مساکین سے مصائب کو ہلکا کیا جاسکے، لیکن اس میں شرط ہے کہ معروف طریقہ کا یا عدل کا لحاظ کیا جائے اور وصیت کرنے میں ضرر پہنچانے سے اجتناب کیا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ" [۳] (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی وصیت کردی جائے یا ادائے قرض کے بعد بغیر کسی کے نقصان پہنچائے)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "الإضرار في الوصية من الكبائر" [۴] (وصیت میں ضرر پہنچانا گناہ کبیرہ

(۱) الہدایہ مع شروحہا ۴۱۳/۱۰۔

(۲) الہدایہ مع شروحہا ۴۱۱/۱۰۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۲۔

(۴) حدیث ابن عباس: "الإضرار في الوصية من الكبائر......" کی روایت دارقطنی (۱۵۱/۴ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، بیہقی نے السنن (۲۷۱/۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت ابن عباسؓ پر اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

ہے)، مطلوب عدل یہ ہے کہ ترکہ کی ایک تہائی مقدار پر اکتفاء کرے جو شرعاً مقرر ہے، اور دوسرے ورثہ کی اجازت کے بغیر کسی وارث کے لئے وصیت کو نافذ نہ کرنا تو آپس میں بغض وعناد اور قطع رحمی کو روکنے کے لئے ہے۔

شرعی حکم:

۷- مال کی وصیت کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ مال کے کسی حصہ کی وصیت کرنا کسی پر بھی واجب نہیں ہے، یہی شعبی، نخعی اور ثوری کا قول ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اکثر صحابہ سے وصیت منقول نہیں ہے، اور اس کی وجہ سے کوئی نکیر منقول نہیں ہے، اگر یہ واجب ہوتی تو صحابہ اس میں کوتاہی نہیں کرتے اور ان سے واضح طور پر منقول ہوتی، نیز اس لئے کہ وصیت، ایک قسم کا عطیہ ہے، اور وہ زندگی میں واجب نہیں ہے، تو موت کے بعد بھی واجب نہ ہوگی، جیسے اجنبی لوگوں کو عطیہ دینے کا حکم ہے۔

پھر ان فقہاء نے کہا: جو شخص مال چھوڑے اس کے لئے مال کے ایک حصہ کی وصیت کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين**"[۱] (تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت آتی معلوم ہو، بشرطیکہ کچھ مال بھی چھوڑ دیا ہو تو وہ والدین اور عزیزوں کے حق وصیت کر جائے)، چنانچہ وجوب منسوخ ہو گیا اور جو وارث نہ ہو اس کے حق میں استحباب باقی رہ گیا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا وصية لوارث**"[۲] (کسی وارث کے لئے کوئی وصیت جائز نہیں ہے)۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**يا ابن آدم اثنتان لم تكن لك واحدة منهما: جعلت لك نصيبا من مالك حين أخذت بكظمك لأطهرك به وأزكيك وصلاة عبادي عليك بعد انقضاء أجلك**"[۱] (اے ابن آدم دو چیزیں ایسی ہیں ان میں سے کوئی بھی تمہارے لئے نہیں تھی: جب میں تیری سانس کی نالی پکڑتا ہوں تو تیرے لئے تیرے مال کا ایک حصہ مقرر کر دیتا ہوں، تا کہ اس کے ذریعہ تم کو پاک وصاف کر دوں، اور تیری موت آجانے کے بعد تیرے لئے میرے بندوں کی دعا ہے)۔

حضرت معاذؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله قد تصدق عليكم بثلث أموالكم عند وفاتكم**"[۲] (اللہ تعالیٰ نے تمہاری وفات کے وقت تمہارے تہائی مال کے ذریعہ تم پر مہربانی کی ہے)۔

حنفیہ، مالکیہ، معتبر قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ موصی پورے ثلث کی وصیت نہ کرے اگر چہ وہ مالدار ہو، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "**الثلث والثلث كثير**"[۳] (تہائی وصیت کرو، تہائی بہت ہے)۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۰۔

(۲) حدیث: "لا وصية لوارث" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو امامہ الباہلیؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۹۲ طبع شرکۃ

= الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث ابن عمر: "يا ابن آدم، اثنتان لم تكن لك واحدة منهما......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۹۸ طبع دار الجنان) میں کہا: اس کی اسناد میں اعتراض ہے، پھر انہوں نے ایک راوی کے مجہول ہونے اور دوسرے راوی کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، "الكظم" سانس کی نلی ہے۔

(۲) حدیث معاذ: "إن الله قد تصدق عليكم......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "الثلث والثلث كثير" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۶۳) اور

حنابلہ نے مزید کہا: جب یہ ثابت ہوگیا تو مالدار کے لئے پانچویں حصہ کی وصیت کرنا افضل ہوگا۔

اسی کے مثل حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ سے منقول ہے، یہی جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا: سلف اور علماء اہل بصرہ کا قول ہے، حضرت ابوبکرؓ کا ایک اثر منقول ہے، انہوں نے کہا: وصیت میں پانچواں حصہ مجھ کو پسند ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی مال غنیمت کے خمس ہی کے حصہ پر راضی ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ اور ایک جماعت وصیت میں چوتھائی کو پسند کرتے تھے۔

اسحاق نے کہا: سنت چوتھائی ہے، البتہ اگر ایسا آدمی ہو جس کے مال میں شبہات وغیرہ کی حرمت ہو، تو اس کے لئے مکمل تہائی ہے۔

حنابلہ میں سے قاضی اور ابوالخطاب نے کہا: اگر وصیت کرنے والا مالدار ہو تو تہائی کی وصیت مستحب ہوگی (۱)۔

اگر ورثہ مالدار ہوں اور مال کثیر ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن اگر مال قلیل ہو اور ورثہ محتاج ہوں تو حنفیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس فقیر کے ورثہ محتاج ہوں اس کے لئے وصیت کرنا مستحب نہیں ہے۔

ایک شخص نے وصیت کرنے کا ارادہ کیا، تو اس سے حضرت علیؓ نے کہا: تم بہت زیادہ مال نہیں چھوڑو گے، بلکہ بہت معمولی چیز چھوڑو گے، لہذا اس کو اپنے ورثہ کے لئے ہی چھوڑ دو۔

شعبی نے کہا: اس مال سے زیادہ اجر والا کوئی مال نہیں ہوسکتا ہے جس کو آدمی اپنی اولاد کے لئے چھوڑے جو ان کو لوگوں سے بے نیاز کردے۔

کاسانی نے کہا: اگر اس کا مال تھوڑا ہو اور اس کے ورثہ فقیر ہوں تو وصیت نہ کرنا ہی افضل ہے، اس لئے کہ حضرت سعدؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إنک إن ترکت ورثتک أغنیاء خیر لک من أن تترکھم عالة یتکففون الناس**"(۱) (اگر تم اپنے ورثہ کو مالدار چھوڑو تو یہ تمہارے لئے اس سے بہتر ہے کہ ان کو محتاج چھوڑو، جو لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں)، نیز اس لئے کہ اس حالت میں وصیت کرنا اجنبی لوگوں کے ساتھ حسن سلوک ہوگا، اور وصیت نہ کرنا رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک ہوگا، لہذا یہ زیادہ بہتر ہوگا، اور اگر اس کا مال کثیر ہو اور اس کے ورثہ فقراء ہوں تو تہائی سے کم کی وصیت کرنا اور اپنے ورثہ کے لئے مال کو چھوڑ دینا افضل ہوگا، اس لئے کہ ثلث سے زائد مال کے ذریعہ مالداری اس وقت حاصل ہوگی جبکہ مال کثیر ہو، اگر مال کم ہو تو نہیں حاصل ہوگی۔

مالکیہ نے کہا: قلیل مال میں وصیت کرنا مکروہ ہے (۲)۔

نووی نے کہا: ہمارے اصحاب اور دوسرے علماء نے کہا: اگر ورثہ مال دار ہوں تو تبرع کے طور پر تہائی کی وصیت کرنا مستحب ہوگا، اور اگر فقیر ہوں تو تہائی سے کم کردینا مستحب ہوگا (۳)۔

بعض علماء کا مذہب ہے کہ وصیت کرنا واجب ہے۔

مسلم (۳/ ۱۲۵۳) نے کی ہے۔

(۱) الاختیار ۵/ ۶۴، الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۱۰۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۷، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۹، المغنی ۶/ ۴۔

(۱) حدیث: "إنک إن ترکت ورثتک أغنیاء خیر لک......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۴) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۳) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۱، الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۹، الخرشی ۸/ ۱۶۸، المغنی ۶/ ۳۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۱/ ۸۶ طبع دارالقلم، نیز دیکھئے: الأم للشافعی ۴/ ۳۰۔

زہری سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: اللہ تعالی نے وصیت کو کم وبیش کی طرف سے ایک حق قرار دیا ہے، ابومجلز سے دریافت کیا گیا: کیا ہر میت پر وصیت کرنا واجب ہے؟ انہوں نے کہا: اگر مال چھوڑے۔

ابوبکر عبدالعزیز نے کہا: جو رشتہ دار وارث نہ ہوں ان کے لئے وصیت کرنا واجب ہے۔

مسروق، طاووس، ایاس، قتادہ اور ابن جریر سے منقول ہے، ان کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ"(۱) (تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت آتی معلوم ہو، بشرطیکہ کچھ مال بھی چھوڑ رہا ہو تو وہ والدین اور عزیزوں کے حق میں معقول طریقہ سے وصیت کر جائے یہ لازم ہے پرہیزگاروں پر)، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه يبيت ثلاث ليال إلا ووصيته عنده مكتوبة" قال ابن عمر: ما مرت علي ليلة منذ سمعت رسول الله ﷺ قال ذلک إلا وعندي وصيتي"(۲) (کسی مسلمان کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کے پاس کچھ ہو جس میں وہ وصیت کرے تین راتیں گذارے مگر اس حال میں کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی ہو، حضرت ابن عمر نے کہا: جب رسول اللہ ﷺ سے یہ سنا ہے میں نے ایک رات بھی نہیں گذاری، مگر اس حال میں کہ مری وصیت میرے پاس رہتی ہے)۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۱۸۰۔

(۲) حدیث ابن عمر: "ما حق امریء مسلم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۵۰) نے کی ہے۔

حضرت طلحہؓ وحضرت زبیرؓ سے منقول ہے کہ وہ وصیت میں سختی کرتے تھے۔

اور جن لوگوں نے کہا کہ وصیت کرنا واجب ہے: ان میں حضرت عبد اللہ بن ابی اوفی، طلحہ بن مصرف، طاووس، شعبی اور ابوسلیمان ہیں، انہوں نے کہا: والدین اور وارث رشتہ داروں کے لئے وصیت منسوخ ہوگئی، اور جو رشتہ دار وارث نہیں ہیں ان کے حق میں باقی رہ گئی(۱)۔

وصیت کے ارکان اور اس کے انعقاد کی کیفیت:

۸ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ وصیت کے چار ارکان ہیں: صیغہ (لفظ)، موصی (وصیت کرنے والا)، موصی لہ (جس کے حق میں وصیت کی جائے)، موصی بہ(۲) (جس چیز کی وصیت کی جائے)۔

البتہ حنفیہ نے وصیت کے رکن میں اختلاف کیا ہے، امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین نے کہا: رکن صرف ایجاب وقبول ہے موصی کی طرف سے ایجاب اور موصی لہ کی طرف سے قبول، جب تک دونوں نہیں پائے جائیں گے، رکن مکمل نہ ہوسکے گا، انہوں نے کہا: اگر آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وصیت کا رکن موصی کی طرف سے ایجاب اور موصی لہ کی طرف سے رد نہ کرنا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس کے رد کرنے کی امید ختم ہوجائے۔

(۱) المغنی ۶/ ۱-۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۵، القرطبی ۲/ ۲۵۹، الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۹، غایۃ المنتہی ۲/ ۳۲۸، المحلی ۹/ ۳۱۲۔

(۲) کفایۃ الأخیار ۲/ ۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۵۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، ۵۲، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴، کشاف القناع ۴/ ۳۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل المآرب ۲/ ۴۶، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

امام زفر نے کہا: وصیت کا رکن صرف موصی کی طرف سے ایجاب ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ موصی لہ کی ملکیت وارث کی ملکیت کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ دونوں ملکیتوں میں سے ہر ایک موت کی وجہ سے منتقل ہوتی ہے، پھر وارث کی ملکیت قبول کرنے کی محتاج نہیں ہے، تو اسی طرح موصی لہ کی ملکیت بھی ہوگی۔

رکن ایجاب وقبول دونوں ہیں، اس پر امام ابوحنیفہ وصاحبین کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى"(۱) (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی) (اس کا ظاہر یہ ہے کہ انسان کی کوشش کے بغیر اس کے لئے کچھ نہ ہو، تو اگر قبول کئے بغیر موصی لہ کے لئے ملکیت ثابت ہو تو یہ اس کی سعی وکوشش کے بغیر ثابت ہوگی، حالانکہ اس کی نفی کردی گئی ہے، الا یہ کہ کوئی چیز کسی دلیل کے ذریعہ خاص کرلی جائے، نیز اس لئے کہ موصی لہ کے قبول کئے بغیر اس کے لئے ملکیت کو ثابت ماننا، دو طریقہ سے اس کو ضرر پہنچانے کا سبب ہوگا:

اول: اس کو احسان مند ہونے کا ضرر لاحق ہوگا، اسی وجہ سے موہوب لہ (ہبہ کردہ شخص) کے لئے ملکیت کا ثبوت احسان مندی کے ضرر کو دور کرنے کے لئے اس کے قبول کرنے پر موقوف ہوتا ہے۔

دوم: موصی بہ (وصیت والی شئ) کبھی ایسی چیز ہوتی ہے، جس سے موصی لہ کو ضرر ہوتا ہے، لہذا اس کے قبول کئے بغیر اس پر ملکیت لازم ہو تو اس کے التزام کے بغیر اس کو ضرر لاحق ہوگا، اور اس شخص کا لازم کرنا پایا جائے گا، جس کو لازم کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ وصی کو ضرر لازم کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے، لہذا اس پر لازم نہیں ہوگا(۲)۔

(۱) سورۂ نجم/ ۳۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۶ طبع بولاق، بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۱-۳۳۲، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸۴۔

پہلا رکن: صیغہ (لفظ):

۹-صیغہ، ایجاب وقبول سے مکمل ہوتا ہے، اور ایجاب ہر اس لفظ سے پورا ہوتا ہے، جو موت کے بعد مالک بنانے پر دلالت کرے، جیسے موصی کا کہنا: **وصیت لک بکذا** (میں نے تجھ کو اس کی وصیت کی)، یا میں نے زید کے لئے اس کی وصیت کی، یا میری موت کے بعد میرے مال سے اس کو اتنا دے دو، یا میرے مرنے کے بعد یہ چیز اس کو دے دو، یا میں نے یہ چیز اپنی موت کے بعد اس کے لئے کردی، یا میری موت کے بعد یہ چیز اس کی ہوگی یا میری موت کے بعد میرے مال میں سے یہ چیز اس کی ہوگی، ان کے علاوہ وہ الفاظ جو وصیت کے مفہوم کو ادا کریں(۱)۔

تلفظ (زبان سے کہنے) کی طرح تحریر وکتابت سے بھی وصیت منعقد ہوجاتی ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه يبيت ثلاث ليال إلا ووصيته مكتوبة عنده"**(۲) (کسی مسلمان کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کے پاس کچھ ہو جس میں وہ وصیت کرے اور تین راتیں گذارے مگر اس حال میں کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی ہو)، کتابت سے زائد کسی امر کو ذکر نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر اکتفاء کیا جاسکتا ہے، نیز اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے اپنے عمال وغیرہ کو لکھا، اور اس تحریر پر عمل کو لازم قرار دیا، اسی طرح آپ ﷺ کے بعد خلفاء راشدین نے کیا، نیز اس لئے کہ کتابت سے بھی مقصد کا پتہ چلتا ہے، لہذا وہ لفظ کی طرح ہوگی۔

البتہ شافعیہ نے کتابت کو کنایہ قرار دیا ہے، لہذا نیت کے بغیر

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۰، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۵۲۔

(۲) حدیث: "ما حق امرىء مسلم......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

اس سے وصیت منعقد نہ ہوگی، اور وصی یا اس کے وارث کی طرف سے زبان سے اس کا اقرار کرنا ضروری ہوگا۔

حنابلہ نے کتابت کے ذریعہ وصیت کے صحیح ہونے اور اس پر عمل کرنے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ لکھی ہوئی وصیت موصی کی تحریر سے ہو جو اس کے ورثہ کے اقرار یا ایسے بینہ سے ثابت ہو جو اس کی تحریر کو پہچانتا ہو[۱]۔

جو آدمی گویائی پر قادر ہو اس کی طرف سے اشارہ کے ذریعہ وصیت کے انعقاد میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ گویائی پر قادر شخص کی طرف سے اشارہ سے وصیت منعقد نہ ہوگی۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ کلام پر قادر شخص کی طرف سے اشارہ سے وصیت منعقد ہو جائے گی[۲]۔

اسی طرح جس شخص کی زبان بند ہو جائے اس کی طرف سے اشارہ سے وصیت کے انعقاد میں ان کا اختلاف ہے:

مفتی بہ قول میں حنفیہ، مالکیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر موصی کی زبان بند ہو جائے تو اشارہ سے وصیت صحیح نہ ہوگی اگر چہ اشارہ سمجھا جائے الا یہ کہ اس کی گویائی کی امید ختم ہو جائے بایں طور کہ موت کے وقت تک زبان بند رہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جس کی زبان وصیت سے بند ہو جائے، اشارہ سے اس کی وصیت صحیح ہو جائے گی[۳]۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۹، الشرح الصغیر ۴ر ۶۰۱، تحفۃ المحتاج ۷ر ۳۶، کشاف القناع ۴ر ۳۳۷۔

(۲) الأشباہ لابن نجیم رص ۳۴۳، الشرح الصغیر ۴ر ۵۸۴، مطالب أولی النہی ۴ر ۴۴۴، کشاف القناع ۴ر ۳۳۶، مغنی المحتاج ۳ر ۵۲-۵۳۔

(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۴، مغنی المحتاج ۳ر ۵۳، تحفۃ المحتاج ۷ر ۳۶، الشرح الصغیر ۴ر ۵۸۴، کشاف القناع ۴ر ۳۳۶۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (اشارہ فقرہ ر ۱۱، صیغہ فقرہ ر ۱۲)۔

قبول سے کیا مراد ہے؟ اس کی تحدید میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول حنفیہ کا ہے: جو قبول مطلوب ہے وہ رد نہ کرنا ہے، لہذا یہ کافی ہوگا کہ قبول صراحت کے ساتھ ہو، مثلاً: میں نے وصیت قبول کی، یا میں اس سے راضی ہوں، یا دلالۃ قبول ہو بایں طور کہ موصی لہ (وصیت والا آدمی)، موصی بہ (وصیت کے مال میں) مالکان کے تصرف کی طرح تصرف کرے، جیسے بیع، ہبہ اور اجارہ کرے۔

ایک مسئلہ کے علاوہ میں موصی لہ قبول کرنے سے موصی بہ کا مالک ہوگا، وہ مسئلہ یہ ہے کہ موصی مر جائے پھر قبول کرنے سے قبل موصی لہ بھی مر جائے تو موصی بہ اس کے ورثہ کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا، اس لئے کہ وصیت موصی کی جانب سے اس کی موت کے ساتھ اس طرح مکمل ہوگئی ہے کہ اب اس کی طرف سے وہ فسخ نہیں ہوسکتی ہے، صرف موصی لہ کے حق کی وجہ سے موقوف تھی، لہذا جب وہ مر جائے گا تو موصی بہ اس کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا، جیسا کہ اگر خریدار اپنے لئے ثابت شدہ خیار کے دوران، خریداری کی اجازت دینے سے قبل مر جائے[۱]۔

دوسرا قول، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کا ہے: وہ یہ ہے کہ قول کے ذریعہ یا اس کے قائم مقام ان تصرفات کے ذریعہ جو معین کے لئے وصیت کے وقت رضامندی پر دلالت کریں قبول کرنا ضروری ہے، صرف رد نہ کرنا کافی نہ ہوگا، لہذا اگر موصی کی موت سے قبل موصی لہ مر جائے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے، اس لئے کہ یہ ایک عطیہ ہے، جس کا تعلق ایسے شخص سے ہے جو مردہ ہے، لہذا صحیح نہ ہوگا

(۱) الہدایہ وشروحہا ۸ر ۴۳۲ طبع بولاق۔

جیسے اگر کسی مردہ کو ہبہ کرے (۱)۔

تیسرا قول معتمد قول میں شافعیہ کا ہے: وہ یہ ہے کہ قبول سے مراد لفظوں میں قبول کرنا ہے، لہذا فعل یعنی قبضہ میں لینا کافی نہ ہوگا (۲)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر موصی کی موت کے بعد موصی لہ وصیت کو رد کردے تو وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے ایسے حال میں اپنا حق ساقط کردیا ہے جب وہ قبول کرنے اور لینے کا مالک تھا، جیسے موت کے بعد شفیع، شفعہ سے دست بردار ہوجائے (۳)۔

موت کے بعد فورا قبول کرنا ور دکرنا:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موصی کی موت سے قبل موصی لہ کی طرف سے وصیت کے قبول کرنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے جمہور کے نزدیک اس کے رد کرنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ موصی کی موت سے قبل، موصی لہ کے لئے کوئی حق ثابت نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ وصیت کے حکم کے ثبوت کا وقت موصی کی موت کے بعد ہے، کیونکہ اس کا تعلق اسی کے ساتھ ہے، لہذا موت سے قبل قبول کرنا معتبر نہ ہوگا (۴)۔

امام زفر نے کہا: اگر موصی لہ، موصی کے سامنے وصیت کو رد

(۱) شرح الزرقانی ۸/۱۷۶-۱۷۷، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۳، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۸، مغنی المحتاج ۳/ ۵۳، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۵۳، حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۸۔

(۳) شرح الزرقانی ۸/ ۱۷۶-۱۷۷، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۳، مغنی المحتاج ۳/ ۵۳، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۸۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۱، تکملہ فتح القدیر ۱۰/ ۴۲۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۷، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۳، مغنی المحتاج ۳/ ۵۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۴۲-۱۴۳۔

کردے تو اس کے بعد اس کو قبول کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنا حق ثابت ہونے سے قبل ساقط کردیا، جیسے شفیع خرید و فروخت سے قبل اپنا حق ساقط کردے (۱)۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موت کے بعد فوراً قبول کرنا یا رد کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ یہ دونوں تاخیر کے ساتھ ہوسکتے ہیں، لہذا وفات کے بعد دنوں میں سے ہر ایک جائز ہے، اگرچہ طویل مدت کے بعد ہو، اس لئے کہ عرف میں فوراً ہونا صرف ان معاملات میں شرط ہے جو نفقد نافذ ہوں اور ان میں قبول کرنا، ایجاب کے ساتھ مربوط ہو جیسے خرید وفروخت، وصیت ان میں سے نہیں ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے مزید کہا: اگر موصی لہ، موصی کی موت کے بعد وصیت کو قبول نہ کرے اور نہ اس کو رد ہی کرے تو وارث کو موصی لہ سے قبول کرنے یا رد کرنے کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا، اور اگر وہ گریز اختیار کرے تو اس پر رد کرنے کا حکم لگایا جائے گا اور وصیت کے بارے میں اس کا حق باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں قبول کے بعد ہی منتقل ہوسکتی ہے اور قبول کرنا نہیں پایا گیا ہے (۲)۔

قبول سے رجوع کرنا:

۱۱- قبول سے رجوع کرنے کے صحیح ہونے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: حنفیہ، مالکیہ، معتمد قول میں شافعیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر موصی لہ، موت کے بعد وصیت کو قبول کرلے تو اس کے بعد اس کو رد کرنے کا حق نہ ہوگا، خواہ رد کرنا

(۱) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۸۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۵۳، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴-۳۴۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۹۰، تکملہ فتح القدیر ۱۰/ ۴۲۷۔

قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ وصیت لازم وصحیح ہوچکی ہے۔

اگر موصی لہ، موت کے بعد وصیت کو رد کردے اس کو قبول نہ کرے تو یہ رد ہے، اور اس کے بعد اس کو قبول کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ رد کردینے سے ایجاب باطل ہوگیا، جیسے خرید وفروخت کا ایجاب ہے[۱]۔

دوسری رائے: یہ شافعیہ وحنابلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک ایک قول ہے کہ قبول کرنے کے بعد قبضہ کرنے سے قبل رد کرنا صحیح ہوگا۔

نووی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور اذرعی نے کہا: یہی صحیح ہے، ''الأم'' میں اس کی صراحت ہے، اور اسی پر اہل عراق کا عمل ہے، حنابلہ میں سے قاضی اور ابن عقیل نے اس کو مختار کہا ہے، اس لئے کہ قبضہ سے قبل موصی بہ میں موصی لہ کی ملکیت تام نہیں ہوتی ہے[۲]۔

تیسری رائے: کیلی اور وزنی اشیاء میں قبول کرنے کے بعد اور قبضہ کرنے سے قبل موصی لہ کا رد کردینا صحیح ہوگا، یہ حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے[۳]۔

قبول کا متفرق ہونا:

۱۲ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر موصی لہ، موصی بہ (وصیت کے مال) کے بعض حصہ کو قبول کرے تو اس میں دو احتمال ہیں:

اول: یہ صحیح ہوگا، یمن کے بعض علماء نے اس کو راجح قرار دیا ہے، اور انہوں نے کہا: اگر بعض حصہ کو قبول کرے تو وصیت وخرید وفروخت میں فرق ہوگا، خرید وفروخت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس میں معاوضہ ہوتا ہے، لہذا اس میں وہ چیز نظر انداز نہیں کی جاسکے گی جو وصیت میں نظر انداز کی جاسکتی ہے۔

زکریا انصاری نے کہا: دونوں احتمالوں میں زیادہ راجح باطل ہونا ہے[۱]۔

قبول ورد کرنے کا مالک کون ہوگا:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موصی لہ معین اگر کامل اہلیت والا اور ذی شعور ہو تو وہ خود اس کا مالک ہوگا، اس لئے کہ اس کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے۔

اس طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ اگر موصی لہ غیر معین ہو، یا ناقابل شمار جماعت ہو، جیسے فقہاء ومساکین اور عبادت وقربت کے اعمال جیسے مساجد تو نہ قبول کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ رد کرنے کی، محض موصی کے ایجاب سے وصیت لازم ہوجائے گی، اس لئے کہ ان کی طرف سے قبول کا اعتبار کرنا ناممکن ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا ہی ساقط ہوجائے گا، جیسے ان پر وقف کرنے کا حکم ہے۔

لیکن اگر موصی لہ ایک ہو، جیسے زید، یا قابل شمار جماعت ہو، جیسے عمرو کی اولاد، تو موت کے بعد قبول کرنا یا رد نہ کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ وصیت مال کی تملیک ہے، لہذا ہبہ کی طرح اس کا قبول کرنا معتبر ہوگا[۲]۔

---

(۱) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۸۱-۶۸۲، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۴، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴-۳۴۵، الإنصاف ۷/ ۲۰۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۴۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۵۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۶، أسنی المطالب ۳/ ۴۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۴۲، الإنصاف ۷/ ۱۰۵۔

(۳) الإنصاف ۷/ ۱۰۵۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۵۳، أسنی المطالب ۳/ ۴۳۔

(۲) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۶، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۳، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴۔

اگر موصی لہ پابند شخص ہو تو اس کا ولی اس کے قائم مقام ہوگا، قبول کرے گا یا رد کرے گا، جس میں مجور علیہ کا فائدہ ہو اس پر عمل کرے گا، جیسے کہ دوسرے حقوق میں کرے گا، اور اگر ولی اس کے فائدہ کے خلاف کام کرے گا تو صحیح نہ ہوگا، لہذا اگر وصیت قبول کرنے میں فائدہ ہوگا تو رد کرنا صحیح نہ ہوگا، اور اس کے بعد اس کو قبول کرنے کا حق ہوگا، شربینی خطیب نے کہا: اگر ولی وصیت قبول کرنے سے گریز کرے، حالانکہ اس میں اس کا فائدہ ہو تو راجح یہ ہے کہ وہ کم قبول کرے گا، رد کرنے کا حکم نہیں دے گا (۱)۔

(دیکھئے: إیصاء فقرہ/ ۱۴، صغر فقرہ/ ۴۱)۔

متعین موصی لہ کی موت:

۱۴- یا تو موصی لہ، موصی کی موت سے قبل مرے گا یا اس کی موت کے ساتھ، ان دونوں حالات میں وصیت باطل ہوجائے گی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اور اگر موصی لہ، موصی کی موت کے بعد قبول یا رد کئے بغیر مر جائے گا تو وصیت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

امام زفر کے علاوہ حنفیہ کی رائے ہے: اس حالت میں موصی لہ کی موت، قبول کرنا شمار ہوگی، اور استحسانا وصیت صحیح ہوگی۔

قیاس کے مطابق اور یہی امام زفر اور حنابلہ میں ابو حامد کا قول ہے، اور اس کے بارے میں قاضی نے کہا ہے کہ یہی مذہب میں قیاس کا تقاضا ہے، کہ موصی بہ شئ موصی کے ورثہ کی ہوگی، اور موصی لہ اس کا مالک نہ ہوسکے گا، بلکہ وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا مکمل ہونا قبول کرنے پر موقوف ہے اور قبول کرنا فوت ہوگیا (۱)۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ موصی لہ کے ورثہ وصیت کو رد کرنے یا قبول کرنے میں اس کے قائم مقام ہوں گے، اس لئے کہ وہ مورث کے لئے ثابت شدہ حق ہے، لہذا اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہوجائے گا، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **"من ترک مالا فلورثته"** (۲) (جو مال چھوڑے گا وہ اس کے ورثاء کا ہوگا) اور خیار عیب کی طرح ہوگا، نیز اس لئے یہ یہاں وصیت ایک طرف سے عقد لازم (لازمی معاملہ) ہے، لہذا جس کو اختیار ہو اس کی موت سے باطل نہ ہوگی (۳)۔

وصیت کو کسی شرط پر معلق کرنا اور مستقبل کی طرف اس کی نسبت کرنا:

۱۵- اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ وصیت کو کسی شرط پر معلق کرنا اور مستقبل کی طرف اس کی نسبت کرنا جائز ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وصیت کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ درحقیقت موت کے وقت خلافت و نیابت کو ثابت کرنا ہے (۴)، لہذا اگر کوئی غلام یا مکاتب کہے: اگر میں آزاد

---

(۱) روضۃ القضاۃ ۱/ ۱۸۰، مطالب أولی النہی ۴/ ۴۵۹-۴۶۰، مغنی المحتاج ۳/ ۵۳-۵۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۶۶۔

(۱) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۱، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۳-۲۴۔

(۲) حدیث: "من ترک مالا فلورثته......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۷) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۴۲۴، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۳، مغنی المحتاج ۳/ ۵۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۳-۲۴، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴، مطالب أولی النہی ۴/ ۴۵۹۔

(۴) الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۳۷۔

ہوجاؤں تو میرا تہائی مال وصیت ہے تو وصیت صحیح ہوگی (۱)۔

اگر قرض خواہ اپنے مدیون سے کہے: جب میں مرجاؤں گا تو میرا دین جو تم پر ہے اس سے تم بری ہوجاؤ گے، تو اس کی وصیت صحیح ہوگی، اور اگر کہے: اگر میں مرجاؤں تو بری نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ مخاطرہ ہے (۲)۔

انہوں نے کہا: ایصاء اور وصیت اضافت ونسبت کے بغیر نہیں ہوتے ہیں (۳)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر موصی اپنی وصیت کے لفظ میں کہے اگر میں اپنے اس مرض میں مرجاؤں یا اگر میں اپنے اس سفر میں مرجاؤں تو فلاں کا اتنا ہوگا اور وہ اس مرض یا سفر میں نہ مرے تو وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس نے دونوں میں وصیت کو موت پر معلق کیا ہے، اور موت نہیں ہوئی۔

وصیت اس وقت باطل ہوگی جبکہ اس کو کسی تحریر میں نہ لکھے اور نہ اس کو نکالے اور نہ اس کو واپس لے، اور اگر اس کو لکھ دے اور نکال دے یعنی ظاہر کردے اور واپس نہ لے اور نہ مرے تو وصیت باطل نہ ہوگی (۴)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وصیت کو زندگی میں کسی شرط پر معلق کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وصیت مجہول میں جائز ہے تو شرط پر اس کو معلق کرنا بھی جائز ہوگا، جیسے طلاق وعتاق، اور موت کے بعد کسی شرط پر معلق کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وصیت میں موت کے مابعد، زندگی کی حالت کی طرح ہے، اور جب زندگی میں اس کو کسی شرط پر

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۴۳۲۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۴۲۷۔

(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۱۴۸۔

(۴) الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۷-۵۸۸۔

معلق کرنا جائز ہے تو موت کے بعد بھی جائز ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر وصیت کو اپنی موت کے بعد ایسی صفت پر معلق کرے جس کے پائے جانے کا انتظار ہو، جیسے کہے: جب میری موت پر ایک ماہ گذر جائے گا تو اس کے لئے اتنے کی وصیت میری طرف سے ہے تو وصیت صحیح ہوگی، یا کہے: فلاں عورت جب میری موت کے بعد بچہ جنے گی تو اس کے لئے اتنے کی وصیت ہے، تو تعلیق صحیح ہوگی، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **"المسلمون علی شروطھم"** (۲) (مسلمان اپنے شرائط کے پابند ہوں گے)۔

بہت سے صحابہ سے اس کو معلق کرنا ثابت ہے، اس لئے کہ وصیت فوری کرنے سے متاثر نہیں ہوتی ہے، تو تعلیق سے بدرجہ اولی متاثر نہ ہوگی، اس لئے کہ معاملہ واضح ہے، اور دھوکہ کا کم سے کم امکان ہے۔

اگر ایسی صفت ہو کہ موت کے بعد اس کے واقع ہونے کی انتظار نہ ہو تو بہوتی نے کہا: اس پر معلق کرنے میں نظر ہے اور اس کا ناجائز ہونا اولی ہے، اس لئے کہ اس میں نامعلوم مدت تک طویل انتظار سے ورثہ کو ضرر پہنچانا ہے (۳)۔

لزوم وعدم لزوم کی حیثیت سے وصیت کی صفت اور اس سے رجوع کرنا:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وصیت غیر لازم عقد ومعاملہ ہے اور موصی کے لئے اپنی حیات میں اس کے کل یا بعض حصہ سے رجوع

(۱) المہذب مع تکملۃ المجموع ۱۴/ ۳۳۹۔

(۲) حدیث: "المسلمون علی شروطھم......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲۶ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن عوف المزنی سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۳۵۱۔

کرنا جائز ہے، خواہ اس کی طرف سے وصیت اس کی صحت کے زمانہ میں ہو یا مرض کے زمانہ میں، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے: "يغير الرجل ما شاء في وصيته"(۱) (آدمی اپنی وصیت میں حسب خواہش تبدیلی کرسکتا ہے)، نیز اس لئے کہ یہ ایک عطیہ یا تبرع ہے جو مکمل نہیں ہوا ہے، اور موت کے بعد نافذ ہوگا، لہذا اس کے نافذ ہونے سے قبل اس سے رجوع کرنا جائز ہوگا، جیسے ہبہ میں ہے اور ایجاب کو قبول سے قبل باطل کردینا جائز ہے، جیسے کہ خرید وفروخت میں ہے۔

اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ وصیت سے رجوع کرنا قول یا دلالت کے ذریعہ ہوگا۔

قول کے ذریعہ رجوع اس طرح ہے کہ مثلاً موصی کہے: میں نے وصیت کو توڑ دیا، یا اس کو باطل قرار دیا، یا اس میں رجوع کرلیا، یا اس کو فسخ کردیا، یا اس کو زائل کردیا یا وہ موصی لہ پر حرام ہے، یا یہ میرے وارث کا ہے، وغیرہ۔

مالکیہ نے اس حکم سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، جبکہ موصی اپنی وصیت میں کہے کہ اس میں اس کو رجوع کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ رجوع سے باطل نہ ہوگی، یہاں تک کہ اس کی صراحت کردے۔

دلالت کے ذریعہ رجوع فعل سے ہوگا، مثلاً موصی، موصی بہ میں ایسا تصرف کرے جس سے اس کا رجوع کرنا معلوم ہو، جیسے بیچنا، مہر میں دینا، ہبہ کرنا، اور رہن رکھنا، قبضہ کے ساتھ ہو یا نہ ہو اور کسی شئ کو ہلاک کرنا، جیسے موصی بہ (وصیت والی) بکری کو ذبح کرنا، موصی بہ کو دوسری چیز کے ساتھ اس کو اس طرح ملا دینا کہ اس کو ممتاز کرنا ناممکن ہو، گندم کو پیس دینا، آٹا گوندھ دینا، روئی کو سوت بنا دینا، سوت کو بن دینا، کپڑا کو کرتے کے لئے کاٹ دینا، سونا چاندی کے ڈھیلے وڈلے کو پگھلا دینا، خالی زمین میں پودا لگا دینا، مکان بنا دینا(۱)۔

جمہور فقہاء: حنفیہ، ایک قول میں جو مفتی بہ ہے، اور اسی پر متون ہیں اور ایک قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ وصیت سے انکار کرنا رجوع نہیں ہوگا، اس لئے کہ کسی شئ سے رجوع کرنا متقاضی ہے کہ پہلے اس کا وجود ہو، اور کسی شئ کا انکار کرنا پہلے اس کے نہ ہونے کا متقاضی ہے، اس لئے کہ انکار اصل معاملہ کی نفی ہے، لہذا اگر انکار کرنے کو رجوع قرار دیا جائے تو وہ ما قبل میں وصیت کے وجود وعدم کا متقاضی ہوگا اور یہ محال ہے(۲)۔

ایک قول میں حنفیہ کی رائے ہے جس کے بارے میں عیون میں ہے کہ اس پر فتوی ہے، اور السراجیہ میں ہے: اس پر فتوی ہے اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے جس کو زکریا انصاری نے دوسرے پر مقدم قرار دیا ہے، اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے جس کو النظم میں صحیح قرار دیا ہے یہ ہے کہ وصیت کا انکار کرنا رجوع ہے۔

رافعی نے کہا: وصیت کے انکار کو وکالت کے انکار پر قیاس کیا جائے گا، اور کسی فاسد غرض کی وجہ سے انکار ہونے اور کسی فاسد غرض کی وجہ نہ ہونے کے درمیان فرق کیا جائے گا، کسی فاسد غرض کی

(۱) اثر عمر: "يغير الرجل ما شاء في وصيته" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۷۱/۹ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۱۸۶/۶ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ فتح القدیر ۴۳۸/۸-۴۴۱، الدر المختار ۴۶۵/۵ اور اس کے بعد کے صفحات، اللباب مع الکتاب ۱۷۸/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ القضاۃ ۱۰۷-۲۰۸/۲، مواہب الجلیل ۳۶۹/۶، الشرح الصغیر ۵۸۷/۴، مغنی المحتاج ۷۲-۷۱/۳، المہذب ۴۶۸/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳۴۸/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۶۷/۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الإنصاف ۲۱۱/۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی ۴۶۰/۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۴۳۶/۱۰ طبع البابی الحلبی، مغنی المحتاج ۷۱/۳، المغنی ۶۸/۶، أسنی المطالب ۶۴/۳، الإنصاف ۲۱۳/۶، مطالب اولی النہی ۴۶۳/۴۔

وجہ سے انکار رجوع نہیں ہوگا، اور اگر کسی فاسد غرض کی وجہ سے نہ ہو تو رجوع ہوگا، یہی معتمد قول ہے[(۱)]۔

دوسرا رکن: موصی:

۱۷- موصی وہ ہے جس کی طرف سے وصیت کا صدور ہو۔

موصی میں درج ذیل چیزیں شرط ہیں:

اول: وہ تبرع کرنے کا اہل ہو، اور درج شرائط کے مکمل پائے جانے کے وقت تبرع کا اہل ہوگا:

الف- عقل وبلوغ:

۱۸- عقل کی شرط لگانے پر فقہاء کا اتفاق ہے، لہذا مجنون، معتوہ اور بے ہوش کی وصیت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ ان کے الفاظ لغو ہوتے ہیں اور ان سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔

بلوغ: حنفیہ اور راجح مذہب میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ بلوغ شرط ہے، لہذا باشعور و بے شعور بچہ کی وصیت صحیح نہ ہوگی، اگر چہ بچہ باشعور اور تجارت کی اجازت والا ہو، اس لئے کہ وصیت خالص نقصاندہ تصرفات میں سے ہے، کیونکہ وہ تبرع ہے، اسی طرح وہ تجارت کا عمل بھی نہیں ہے۔

مالکیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ نے باشعور بچہ کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے: ''أنه أجاز وصية صبي من غسان له عشر سنين أوصى لأخواله''[(۲)] (انہوں نے غسان کے ایک بچہ کی وصیت کو جائز قرار دیا جس کی عمر دس سال تھی اور اس نے اپنے ماموں حضرات کے لئے وصیت کی تھی)، نیز اس لئے کہ بچہ کی وصیت کے جائز ہونے میں اس کو کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ مال اس کی ملکیت میں اس کی حیات کی مدت تک ہی باقی رہ سکتا ہے اور ہر موصی کی طرح اس کو بھی اپنی وصیت سے رجوع کا حق ہوگا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جس باشعور بچہ کی وصیت ہوگی وہ دس سال یا اس سے قریب یا کچھ کم ہوگا، بشرطیکہ صحیح وصیت کرے اور اس میں کم عقلی نہ ہو[(۱)]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وصیت کو سمجھنے والے باشعور بچہ کی وصیت صحیح ہوگی۔

مرداوی نے کہا: اگر بچہ دس سال کی عمر کا ہو جائے تو صحیح مذہب کے مطابق اس کی وصیت صحیح ہوگی، اور جو سات سال سے کم ہو اس کی وصیت صحیح نہ ہوگی، اور سات و دس سال کے درمیان والے کی طرف سے صحیح ہونے میں دو روایات ہیں، راجح مذہب ہے کہ وہ صحیح ہوگی[(۲)]۔

کم عقلی کی وجہ سے پابند شخص کی وصیت کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: حنفیہ، مالکیہ، راجح مذہب میں شافعیہ اور اصح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس شخص کی وصیت جائز ہے جس پر کم عقلی کی وجہ سے پابندی ہو۔

حنفیہ نے وصیت کے نفاذ میں یہ قید لگائی ہے کہ وصیت عبادات میں اور خیر کے ابواب میں ہو اور اس کے مال کے تہائی حصہ سے ہو، اور اس حالت میں وصیت کے جائز ہونے کو انہوں نے استحسان کے باب سے قرار دیا ہے، اور انہوں نے کہا: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) اثر عمر: ''أنه أجاز وصية صبي من غسان......'' کی روایت مالک نے الموطأ (۲/ ۷۶۲ طبع الحلبی) اور بیہقی (۶/ ۲۸۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حضرت عمرؓ اور ان سے روایت کرنے والے کے

= درمیان انقطاع کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۸۰۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۳۳۶، الإنصاف ۷/ ۱۸۵، المغنی ۶/ ۱۰۱۔

کی بھلائی کے مقصد سے اس پر پابندی لگائی گئی ہے، تا کہ وہ اپنا مال تلف نہ کرے اور دوسرے پر بوجھ بن کر نہ رہ جائے اور یہ اس کی حیات میں ہوگا اور اس چیز میں نہیں ہوگا جو اس کی وفات کے بعد تہائی مال میں نافذ ہوگی کہ اب موت کی وجہ سے وہ مستغنی ہے، اور یہ اس وقت ہوگا جب کہ اس کی وصیت اہل خیر وصلاح کی وصایا کے موافق ہو جیسے حج کی یا مساکین کے لئے یا مساجد کی تعمیر کے لئے وصیت کرنا۔

دوسرا قول: کم عقلی کی وجہ سے جس پر پابندی لگائی گئی ہو اس کی وصیت صحیح نہ ہوگی، جیسے کہ اس کے تبرعات صحیح نہیں ہیں، یہی حنفیہ کے نزدیک قیاس کے مطابق ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے، اور شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب کے مقابل قول ہے (۱)۔

رہا نشے والا آدمی تو فقہاء کی رائے ہے کہ کسی مباح کی وجہ سے نشہ میں مدہوش کی وصیت صحیح نہ ہوگی، اور اگر وہ اپنے نشہ کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہو تو اس کی وصیت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

اول: حنفیہ وشافعیہ کی رائے اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اپنے نشہ کی وجہ سے زیادتی کرنے والے مدہوش کی وصیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ حرام چیز سے اس کا نشہ میں ہونا اس کے مکلّف ہونے کو باطل نہیں کرے گا، لہذا اس پر احکام لازم ہوں گے۔

دوم: ایک قول میں حنابلہ کی رائے اور یہی صحیح مذہب ہے کہ اپنے نشہ کی وجہ سے زیادتی کرنے والے مدہوش کی وصیت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس وقت مجنون کے مشابہ غیر عاقل ہوگا۔

سوم: مالکیہ کی رائے ہے کہ باشعور مدہوش (سکران) کی وصیت صحیح ہوگی، لیکن جو وصیت کی حالت میں بے شعور ہو اس کی وصیت صحیح نہ ہوگی (۱)۔

(۱) اللباب ۲/۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۴، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۰، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴، الإنصاف ۶/ ۱۸۵۔

(۱) الحموی مع الأشباہ ۲/ ۱۵۱، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، ۲۷، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۴۴، الإنصاف ۷/ ۱۸۷، المغنی ۶/ ۳۰۲، کشاف القناع ۴/ ۳۳۶۔

ب- آزاد ہونا:

۱۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد ہونا شرط ہے، لہذا غلام کی وصیت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ وصیت تبرع ہے اور وہ تبرع کا اہل نہیں ہے، نیز اس لئے کہ وہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے، کہ دوسرے کو اس کا مالک بنائے (۲)۔

ج- راضی ہونا اور با اختیار ہونا:

۲۰- موصی راضی اور با اختیار ہو، اس لئے کہ وصیت، ملکیت کو ثابت کرنا ہے، لہذا اس میں رضامندی ضروری ہوگی، جیسے دوسری تمام اشیاء وتصرفات یعنی خرید وفروخت و ہبہ وغیرہ میں ملکیت کو ثابت کرنے میں ہے، لہذا مکرہ (جس پر جبر کیا جائے) اور ہازل (مذاق کرنے والا) اور غلطی کرنے والے کی وصیت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ عوارض رضامندی کو ختم کر دیتے ہیں (۳)۔

غیر مسلموں کی وصایا:

۲۱- وصیت کے صحیح ہونے کے لئے موصی کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے، لہذا جن چیزوں میں مسلمان

(۲) الاختیار ۵/ ۶۴، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۴۳-۴۴۴۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۷، ۳/ ۳۹، الشرح الصغیر ۲/ ۵۴۸- ۵۵۰۔

کی وصیت صحیح ہوتی ہے، ان میں غیر مسلم کی وصیت بھی صحیح ہوگی۔

شافعیہ وحنابلہ نے کافر کی وصیت کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے، اگر چہ وہ مرتد ہو یا حربی ہو، اور اگر چہ وہ دار الحرب میں ہو، اور شافعیہ نے اصح قول میں مرتد کی وصیت کے صحیح ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ کافر ہونے کی حالت میں نہ مرے یا نہ قتل کیا جائے، اس لئے کہ اس کی ملکیت موقوف رہتی ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ارتداد کی حالت میں مرتد کی وصیت باطل ہوگی (۱)۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرتد کی وہ وصایا جو مسلمان کی طرف سے صحیح ہوتی ہیں، موقوف رہیں گی، اور جو مسلمان کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہیں وہ باطل ہوں گی، صاحبین کے نزدیک مرتد کے تصرفات فی الحال نافذ ہوں گے، لہذا اس کی طرف سے وہ وصیت صحیح ہوگی جو ان لوگوں کی طرف سے صحیح ہوتی ہے، جن کی طرف وہ منتقل ہوا ہے، بشرطیکہ متعین قوم کے لئے ہو، یہاں تک کہ اگر اس میں وصیت کرے جو ان کے نزدیک عبادت ہو اور مسلمانوں کے نزدیک معصیت ہو تو وصیت صحیح ہوگی، اور اگر وہ غیر متعین قوم کے لئے ہو تو صاحبین کے نزدیک صحیح نہ ہوگی۔

مرتد عورت کی وہ وصایا صحیح ہوں گی جو ان لوگوں کی طرف سے صحیح ہوتی ہیں، جن کی طرف وہ منتقل ہوئی ہے (۲)۔

حنفیہ نے کہا: موصی کا اسلام اس کی وصیت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، لہذا فی الجملہ ذمی کا مسلم و ذمی کے لئے مال کی وصیت کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ کفر مالک بنانے کی اہلیت کے منافی نہیں ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے ہیں کہ کافر کی خرید وفروخت اور اس کا ہبہ صحیح ہوتا ہے، لہذا اس کی وصیت بھی صحیح ہوگی، اسی طرح اگر امن لے کر آنے والا حربی مسلمان یا ذمی کے لئے وصیت کرے تو فی الجملہ وصیت صحیح ہوگی، البتہ اگر اس کے ساتھ اس کا وارث بھی دار الاسلام میں داخل ہوا اور وہ تہائی سے زیادہ کی وصیت کرے تو تہائی سے زائد کی وصیت اس کے وارث کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ امن لے کر داخل ہونے کی وجہ سے اس نے اسلام کے احکام کو اپنے اوپر لازم کرلیا ہے، یا اس کے التزام کے بغیر اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ جب تک وہ دار الاسلام میں رہے گا اس پر احکام کو جاری کرنا ممکن ہے، اور اسلام کا حکم ہے کہ اس شخص کی طرف سے تہائی سے زائد کی وصیت کرنا جس کا کوئی وارث ہو اس کے وارث کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو پورے مال کی وصیت کرنا صحیح ہوگا، جیسا کہ مسلمان و ذمی کے بارے میں ہے، اسی طرح اگر اس کا کوئی وارث ہو لیکن وہ دار الحرب میں ہو تو پورے مال کی وصیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ تہائی سے زیادہ کا ممنوع ہونا ورثہ کے حق کی وجہ سے ہے، اور ان کا حق معصوم نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی جان و مال کے لئے عصمت نہیں ہے، تو اگر ان کا وہ حق جو ان کے مورث کے مال میں ہے معصوم نہ ہو تو بدرجہ اولی صحیح ہوگا۔

الاصل میں مذکور ہے: اگر حربی دار الحرب میں کوئی وصیت کرے پھر دار الحرب کے باشندے مسلمان ہوجائیں یا وہ سب ذمی ہوجائیں اور پھر اس وصیت کے بارے میں وہ ہمارے پاس مقدمہ لائیں، تو اگر وہ چیز بعینہ قائم وموجود ہو تو اس کو جائز قرار دوں گا، اور اگر وہ اسلام لانے سے قبل ہلاک ہوگئی ہو تو اس کو باطل قرار دوں گا، اس لئے کہ حربی مالک بنانے کا اہل ہے، کیا ایسا نہیں ہے کہ وہ مالک بنانے کے تمام معاملات مثلاً خرید وفروخت وغیرہ کا اہل ہے، لہذا اس کی وصیت بھی اپنی ذات میں صحیح ہوگی، البتہ ہم لوگوں کو دار الحرب

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱۳۱/۶، الخرشی ۱۶۸/۸، مغنی المحتاج ۳۹/۳، کشاف القناع ۳۵۲/۴-۳۵۳، معونۃ اولی النہی ۱۸۵/۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱۳۱/۶-۱۳۲۔

میں اسلام کے احکام جاری کرنے اور ان کو نافذ کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے، لہذا اگر وہ اسلام قبول کرلیں یا ذمی ہوجائیں تو ہم نافذ کرنے پر قادر ہوجائیں گے، تو جب تک موصی بہ موجود رہے گا ہم اس کو نافذ کریں گے، لیکن اگر وہ ہلاک ہوگیا ہوتو ہم وصیت کو باطل قرار دیں گے، اور اس کو معدوم کے ساتھ لاحق کردیں گے، اس لئے کہ اہل حرب اگر اسلام قبول کرلیں یا ذمی ہوجائیں تو ان میں سے بعض نے بعض کی جو چیز ہلاک کردی ہو یا بعض نے بعض سے کچھ غصب کیا ہوتو اس کا مواخذہ ان سے نہیں ہوگا بلکہ وہ باطل ہوگا، اسی طرح یہ بھی ہوگا(۱)۔

تیسرا رکن: موصی لہ:

۲۲- موصی لہ، وہ شخص ہے جس کے لئے موصی اپنی وفات کے بعد اپنے مال کا کچھ حصہ تبرع کرے، موصی لہ میں درج ذیل شرائط کا ہونا شرط ہے:

اول: موصی لہ موجود ہو:

۲۳- وصیت کے وقت موصی لہ کے موجود ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: موصی لہ کا موجود ہونا شرط ہے، لہذا اگر موصی لہ موجود نہ ہوتو وصیت صحیح نہ ہوگی، یہ حنفیہ، اصح مذہب میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا قول ہے، اس لئے اگر وہ کہے: میں نے فلاں عورت کے پیٹ میں موجود بچہ کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اگر وہ وصیت کے وقت موجود ہوگا تو وصیت صحیح ہوگی، ورنہ صحیح نہ ہوگی۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۳۳۵۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: اگر کوئی شخص زید وبکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے حالانکہ بکر مر چکا ہو، خواہ اس کو اس کا علم ہو یا نہ ہو، یا زید وبکر کے لئے وصیت کرے بشرطیکہ بکر زندہ ہو دراں حالیکہ وہ مر چکا ہو، یا اس کے لئے اور اس گھر میں رہنے والے کے لئے حالانکہ اس گھر میں کوئی نہ ہو، یا اس کے لئے اور اس کی اولاد کے لئے، یا اس کے لئے اور بکر کے بیٹے کے لئے اور اس کا بیٹا موصی کی موت سے قبل ہی مر جائے، یا اس کے لئے اور اس کی اولاد میں فقراء کے لئے، یا اس کی اولاد میں جو فقیر ہوجائے اس کے لئے وصیت کرے اور اس کی موت کے وقت اس کی شرط فوت ہوجائے تو ان تمام صورتوں میں پورا زید کا ہوگا، اس لئے کہ معدوم یا میت مستحق بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، لہذا زید کے ساتھ مزاحمت ثابت نہ ہوگی، اور یہ ایسا ہی ہوجائے گا جیسے زید اور کسی دیوار کے لئے وصیت کرے، یہی حال عقب (بیٹا، پوتا وغیرہ بعد میں آنے والا) کا ہے، اس لئے کہ عقب وہ ہے جو اس کی موت کے بعد آئے گا تو فی الحال وہ معدوم ہوگا(۱)۔

دوسرا قول: مالکیہ، اصح کے مقابلہ میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وصیت کے صحیح ہونے کے لئے وصیت کے وقت موصی لہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے، لہذا موجود اور آئندہ ہونے والے حمل کے لئے وصیت کرنا صحیح ہوگا، اور اگر وہ چیختے ہوئے پیدا ہو تو اس کا مستحق ہوگا۔

حنابلہ میں ابن رزین کی رائے ہے کہ معدوم کے لئے وصیت صحیح ہوگی(۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۳۳۵، الفتاوی الہندیہ ۶/۱۰۵، الإنصاف ۷/۲۳۱، مغنی المحتاج ۳/۴۰، أسنی المطالب ۳/۳۰، روضۃ الطالبین ۶/۱۰۰۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/۵۸۱-۵۸۲، روضۃ الطالبین ۶/۱۰۰، مغنی المحتاج ۳/۴۰، الإنصاف ۷/۲۳۱۔

دوم: موصی لہ کا مالک بننے کا اہل ہونا:

۲۴-اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وصیت کے وقت متعین موصی لہ کے لئے مالک بننے کا اہل ہونا شرط ہے اور اس شرط پر فقہاء نے کچھ مسائل کی تفریع کی ہے:

الف-میت کے لئے وصیت کرنا:

۲۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی میت کے لئے وصیت کرے اور موصی کو وصیت کے وقت معلوم نہ ہو کہ وہ مر چکا ہے تو وصیت باطل ہوگی، اس لئے کہ وہ مالک بننے کا اہل نہیں ہے۔

لیکن اگر وصیت کے وقت موصی کو معلوم نہ ہو کہ موصی لہ مر گیا ہے تو مالکیہ نے وصیت کو جائز قرار دیا ہے اور ان کے نزدیک میت کے موصی بہ شئ اگر اس پر دین ہو تو اس کی ادائیگی میں خرچ کی جائے گی، ورنہ اس کے وارث کی ہوگی۔

اگر نہ اس پر دین ہو اور نہ اس کا کوئی وارث ہو تو وصیت باطل ہوجائے گی اور بیت المال اس کو نہیں لے گا (۱)۔

ب-حمل کے لئے وصیت کرنا:

۲۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر وصیت کے وقت حمل موجود ہو تو اس کے لئے وصیت کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ حمل وارث ہوتا ہے، اور وصیت میراث کی طرح ہے، حمل کا موجود ہونا اس طرح معلوم ہوگا کہ اگر ماں شوہر والی یا آقا والی ہو تو وصیت کے وقت سے چھ ماہ سے کم مدت میں زندہ بچہ پیدا ہو، اس لئے کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے، لہذا اگر اس سے کم مدت میں بچہ جنے تو لازم ہوگا کہ وصیت کے وقت بچہ موجود تھا، اور اگر بچہ کی ماں شوہر والی یا آقا والی نہ ہو تو شافعیہ، حنابلہ کے نزدیک چار سال سے کم مدت میں بچہ جنے اور حنفیہ کے نزدیک دو سال پر جنے۔

اسی طرح اگر موصی اقرار کرلے کہ وہ عورت حاملہ ہے تو اگر وصیت کرنے کے دن سے دو سال کے درمیان بچہ جنے تو اس کے لئے وصیت ثابت ہوگی، اس لئے کہ وصیت کے وقت پیٹ میں اس کا موجود ہونا خود موصی کے اقرار سے ثابت ہے، اور وہ اس میں متہم نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس اقرار کی بنیاد پر اپنا خالص حق جو تہائی مال ہے اس کے لئے ثابت کرنے والا ہے، لہذا اس صورت کو اس صورت کے ساتھ ملحق کیا جائے گا، جس میں یقیناً یہ معلوم ہوتا ہے اس طرح کہ یہ چھ ماہ سے کم مدت میں اس کو جنے، اور اگر حمل مردہ حالت میں پیدا ہو تو وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ ملکیت کی اہلیت موجود نہیں ہے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ موصی لہ کے لئے وصیت صحیح ہوگی، خواہ وہ وصیت کے وقت موجود ہو یا اس کا موجود ہونا متوقع ہو، جیسے کہ حمل ہو، اور اس کے لئے بھی صحیح ہوگی جو آئندہ ہوگا، خواہ ایسا بھی ہو جو موجود یا آئندہ موجود ہونے والا ہو، بشرطیکہ وہ روتے ہوئے پیدا ہو، یا ایسی علامت ہو جس سے اس کا زندہ ہونا معلوم ہو، لیکن ایک قول کے مطابق: وہ موصی بہ کی آمدنی میں سے کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے زندہ پیدا ہوئے بغیر مالک نہیں ہوگا، لہذا آمدنی مورث کے وارث کی ہوگی۔

دوسرے قول کے مطابق: اس کو موقوف رکھا جائے گا، اگر موصی لہ زندہ پیدا ہو تو آمدنی بھی موصی بہ کی طرح اس کو دے دی جائے گی،

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/۱۰۵، روضۃ الطالبین ۶/۱۱۶، مغنی المحتاج ۳/۴۰، کشاف القناع ۴/۳۶۵، الشرح الصغیر ۴/۵۸۱-۵۸۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۱۸، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴/۴۲۳، مغنی المحتاج ۳/۴۰، روضۃ الطالبین ۶/۹۹-۱۰۰، اسنی المطالب ۳/۳۰-۳۱، کشاف القناع ۴/۳۵۶۔

اور اگر ایک سے زائد بچے پیدا ہوں تو شئ موصی بہ ان کی تعداد کے اعتبار سے ان کے درمیان تقسیم کر دی جائے گی، یعنی اطلاق کی صورت میں لڑکا، لڑکی کی طرح ہوگا، اور اگر وصیت کرنے والا دونوں میں فرق و برتری کی صراحت کر دے تو اس پر عمل کیا جائے گا(۱)۔

سوم: موصی لہ معلوم ہو مجہول نہ ہو:

۲۷- فقہاء کا کہنا ہے کہ موصی لہ کا معلوم ہونا اور مجہول نہ ہونا شرط ہے، یعنی یہ کہ وہ ذات کے اعتبار سے متعین ہو، جیسے زید یا نوع کے اعتبار سے متعین ہو جیسے مساکین۔

فقہاء نے اس شرط پر چند مسائل کو متفرع کیا ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- مبہم کے لئے وصیت کرنا:

۲۸- اگر ان دونوں آدمیوں میں سے کسی ایک کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو امام ابوحنیفہ، امام زفر، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک موصی لہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے وصیت باطل ہوگی۔

اور امام ابو یوسف نے کہا: اگر دونوں آپس میں رضامند ہو جائیں تو وصیت دونوں کے لئے ہوگی۔

امام محمد نے کہا: اختیار ورثہ کو ہوگا، وہ ان دونوں میں سے جس کو چاہیں گے دے دیں گے(۲)۔

ب- جماعت کے لئے وصیت کرنا:

۲۹- اگر کوئی آدمی کسی ایسی جماعت کے لئے وصیت کرے جن کا حصر و شمار ممکن نہ ہو، جیسے بہت بڑا قبیلہ اور (مطلق) فقراء و مساکین تو مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک وصیت صحیح ہوگی، پھر عموم کے لازم ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے:

چنانچہ مالکیہ نے کہا: نہ عموم لازم ہوگا اور نہ برابری لازم ہوگی، اور اجتہاد کے ذریعہ بقدر حاجت ان کو دیا جائے گا۔

شافعیہ نے اظہر قول میں کہا: ان میں سے تین کو دے دینا کافی ہو جائے گا۔

حنابلہ نے کہا: ان میں سے کسی ایک کو دے دینا کافی ہو جائے گا۔

حنفیہ، اظہر قول کے مقابلہ میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ایسے قبیلہ کے لئے وصیت کرے جن کو شمار نہ کیا جا سکے، جیسے قبیلہ تمیم، وعقیل، تو وصیت باطل ہوگی، اس لئے کہ موصی لہ کا معلوم ہونا شرط ہے، لیکن اگر مستحق وصیت قابل شمار ہوں تو بالاتفاق وصیت صحیح ہوگی۔

انہوں نے کہا: اگر مکہ کے مجاورین کے لئے ایک تہائی نکالنے کی وصیت کرے اور وہ بے شمار ہوں تو ان میں جو محتاج ہوں گے ان پر صرف کیا جائے گا اور اگر محدود قابل شمار ہوں گے تو ان کے افراد پر تقسیم کر دیا جائے گا(۱)۔

کاسانی نے کہا: شمار کرنے کی تفسیر میں اختلاف ہے۔

امام ابو یوسف کا کہنا ہے: اگر لکھنے اور حساب کرنے کے بغیر ان کو شمار نہ کیا جا سکے تو وہ بے شمار کہلائیں گے۔

امام محمد نے کہا: اگر ایک سو سے زائد ہوں تو وہ بے شمار کہلائیں گے۔

---

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۴۲۳، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۱-۵۸۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۶، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۹۸-۶۹۹، عقد الجواہر الثمینۃ ۳/ ۴۱۶، کشاف القناع ۴/ ۳۵۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۔

(۱) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۹۹، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۴۳۸، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۴۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰، ۶۲-۶۳، أسنی المطالب ۳/ ۴۳، المغنی ۶/ ۵۶۔

ایک قول یہ ہے: اگر اتنے ہوں کہ کوئی شمار کرنے والا گنتی پوری نہیں کر پاتا ہے کہ کوئی نہ کوئی بچہ پیدا ہوجاتا ہے اور ان میں سے کوئی نہ کوئی مرجاتا ہے تو وہ بے شمار کہلائیں گے۔

اور ایک قول ہے: یہ قاضی کی رائے پر موقوف ہوگا(۱)۔

ج- چوپایہ کے لئے وصیت کرنا:

۳۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چوپایہ کی ذات کے لئے وصیت کرنا باطل ہے، اس لئے کہ وہ مالک بننے کا اہل نہیں ہے، خواہ اس کو مالک بنانے کا قصد کرے یا مطلق رکھے۔

لیکن اگر فلاں شخص کے چوپایہ کے چارہ کے لئے مال کی وصیت کرے تو جائز ہوگی، اور یہ چوپایہ کے مالک کے لئے وصیت ہوگی، وہ اس کو اس کے چارہ میں صرف کرے گا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی چوپایہ کے لئے وصیت کرے اور کہے: اس کے چارہ میں صرف کیا جائے تو اس کا صحیح ہونا منقول ہے، اور چوپایہ کے مالک کا قبول کرنا شرط ہوگا۔

اور اگر فلاں کے گھوڑے کے لئے مال کی وصیت کرے تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وصیت صحیح ہوگی، اگرچہ گھوڑے کا مالک اس کو قبول نہ کرے، اور وصیت کرنے والے کے قصد کی رعایت کرتے ہوئے اس کے چارہ میں صرف کیا جائے گا، اور اگر مال گھوڑے پر خرچ ہونے سے قبل گھوڑا مرجائے، تو باقی وصیت کرنے والے کے ورثہ کا ہوگا، گھوڑے کے مالک کا نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ وصیت اس کے لئے ایک خاص صفت کے ساتھ تھی، یعنی وصیت کرنے والے کے قصد کی رعایت کرتے ہوئے اس کے چوپائے کی مصلحت میں خرچ کرنا۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۲۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، البتہ انہوں نے اس حالت میں وصیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ چوپایہ کا مالک وصیت کو قبول کرے اور یہ کہ چوپایہ کا مالک ان لوگوں میں سے ہو جن کے لئے موصی کی وصیت صحیح ہو۔

انہوں نے کہا: موصی لہ کے رد کرنے سے اور وصیت کرنے والے سے قبل اس کے مرجانے سے وصیت رد ہوجاتی ہے (۱)۔

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وقف کے گھوڑے کے لئے وصیت صحیح ہوگی، بشرطیکہ موصی اس کو مالک بنانے کا ارادہ نہ کرے، اور اگر اس کو مالک بنانے کا ارادہ کرے گا تو اس وقت وصیت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کو مالک بنانا محال ہے۔

حنابلہ نے مزید کہا: موصی بہ وقف شدہ گھوڑے پر خرچ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ مصلحت ہے اور اگر گھوڑا مرجائے اور موصی بہ میں سے کچھ خرچ نہ کیا گیا ہو تو موصی بہ یا اس کا باقی ماندہ حصہ، وصیت کرنے والے کے ورثہ کو لوٹا دیا جائے گا، اس لئے کہ اب اس کا کوئی مصرف نہیں رہا۔

اگر موصی لہ گھوڑا بدک کر بھاگ جائے یا چرا لیا جائے یا غصب کرلیا جائے تو اس کے لوٹ آنے کا انتظار کیا جائے گا، اور لوٹ کر نہ آنے کی صورت میں موصی بہ، ورثہ کو لوٹا دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا کوئی مصرف نہیں رہا(۲)۔

د- غلام کے لئے وصیت کرنا:

۳۱- اگر آقا اپنے غلام کے لئے وصیت کرے گا تو یا تو اس کے آزاد

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۲، کشاف القناع ۴/ ۳۶۵، الإنصاف ۶/ ۲۴۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۲، اسنی المطالب ۳/ ۳۲، کشاف القناع ۴/ ۳۶۵۔

ہونے کی وصیت کرے گا یا اس کے لئے مال کی وصیت کرے گا، اور اس کے لئے مال کی وصیت یا تو مشترک کی وصیت ہوگی یا معین کی، اسی طرح وصیت کبھی اپنے مملوک غلام کے لئے ہوتی ہے، اور کبھی دوسرے کے غلام کے لئے ہوتی ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (رق فقرہ/ ۱۰۶) میں دیکھی جائے۔

ھ- عام جہت کے لئے وصیت کرنا:

۳۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمان کی طرف سے عام جہت کے لئے وصیت کرنا صحیح ہے، جیسے مسجد کی تعمیر نئی ہو یا اس کی مرمت وغیرہ، اس لئے کہ یہ عبادت ہے۔

مسجد کے حکم میں مدرسہ، اللہ اور وہ سرائے جو فی سبیل اللہ ہیں، قلعہ، خانقاہ، پل اور سقایہ (پانی پینے کی ٹنکی وغیرہ) ہیں [۱]۔

مالکیہ، شافعیہ نیز صحیح مذہب میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وصیت کے صحیح ہونے میں عبادت ہونا شرط نہیں ہے، لہذا عام مباح جہت کے لئے وصیت کرنا جائز ہوگا، مثلاً اغنیاء کے لئے وصیت کرنا [۲]۔

اسی طرح فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ) کا مذہب ہے کہ کنیسہ (گرجا) بیعہ (کلیسا) کے لئے مسلمان کا وصیت کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ معصیت ہے۔

حنفیہ نے کنیسہ یا بیعہ کے لئے ذمی کا اپنے تہائی مال کے وصیت کرنے میں تفصیل کی ہے، اور انہوں نے کہا: ذمی اگر اپنا تہائی مال کنیسہ یا بیعہ کے لئے وصیت کرے کہ اس کی اصلاح میں خرچ کیا جائے یا آتش کدہ کے لئے وصیت کرے، یا یہ وصیت کرے کہ ان کی عید کے لئے، یا بیعہ کے لئے یا آتش کدہ کے لئے کوئی جانور ذبح کیا جائے تو امام ابوحنیفہ کے قول میں جائز ہے، اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہے۔

اہل ذمہ کی وصایہ کے بارے میں اجمالی کلام یہ ہے کہ وہ تین حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو موصی بہ ایسا امر ہوگا جو ہمارے نزدیک اور ان کے نزدیک بھی قربت وعبادت ہے، یا ایسا امر ہوگا جو ہمارے نزدیک تو قربت ہے لیکن ان کے نزدیک نہیں ہے، یا ایسا امر ہوگا کہ جو ان کے نزدیک تو قربت ہے، ہمارے نزدیک نہیں ہے۔

اب اگر موصی بہ ایسا امر ہو جو ہمارے نزدیک اور ان کے نزدیک بھی قربت وعبادت ہے، مثلاً یوں وصیت کرے کہ اس کا تہائی مال مسلمانوں میں فقہاء یا اہل ذمہ میں فقراء پر صدقہ کیا جائے یا غلاموں کے آزاد کرنے میں یا مسجد اقصی کی تعمیر میں خرچ کیا جائے، اور اسی طرح کی دوسری کوئی چیز تو یہ سب کے نزدیک جائز ہے، اس لئے یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کے ذریعہ مسلمان اور اہل ذمہ دونوں تقرب حاصل کرتے ہیں۔

اور اگر ایسا امر ہو جو ہمارے نزدیک قربت ہے اور ان کے نزدیک نہیں ہے، بایں طور کہ اپنی طرف سے حج کرنے کی وصیت کرے یا مسلمانوں کے لئے مسجد بنانے کی وصیت کرے اور وضاحت نہ کرے تو سب کے نزدیک ناجائز ہوگا، اس لئے کہ وہ آپس میں اس کے ذریعہ تقرب حاصل نہیں کرتے ہیں، لہذا وہ اپنی وصیت میں استہزاء کرنے والا ہوگا، اور ہزل واستہزاء وصیت کو باطل کر دیتا ہے۔

اگر ایسا امر ہو جو ان کے نزدیک قربت ہو اور ہمارے نزدیک نہ

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۰-۴۲، أسنی المطالب ۳/ ۳۰، کشاف القناع ۴/ ۳۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۲، البدائع ۷/ ۳۴۱، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۸۰۔

(۲) أسنی المطالب ۳/ ۳۰، الدسوقی ۴/ ۴۲۲، الإنصاف ۷/ ۲۳۳، کشاف القناع ۴/ ۳۶۰، مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۵۔

ہو، مثلاً اپنی زمین کے بارے میں وصیت کرے کہ بیعہ یا کنیسہ یا آتش کدہ بنا دیا جائے، یا بیعہ یا کنیسہ یا آتش کدہ کی مرمت کی جائے، یا اپنی عید، یا بیعہ یا آتش کدہ کے لئے جانور ذبح کرنے کی وصیت کرے تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان اشیاء کی وصیت معصیت کی وصیت ہے اور معاصی کی وصیت صحیح نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ ہے کہ ان کی وصیت میں معتبر یہ ہے کہ وہ ان کے نزدیک قربت ہو نہ کہ حقیقۃً قربت ہو، اس لئے کہ وہ تو حقیقی قربت کے اہل ہی نہیں ہیں، اسی لئے اگر وہ ایسی چیز کی وصیت کرے جو ہمارے نزدیک قربت ہے، لیکن ان کے نزدیک قربت نہیں ہے تو معتبر نہیں جیسے حج کرنا، مسلمانوں کے لئے مسجد بنانا، تو معلوم ہوا کہ معتبر وہ ہے جو ان کے نزدیک قربت ہو، اور یہ چیز یہاں موجود ہے، لیکن ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ان کے دین کے بارے میں ہم ان سے کوئی تعرض نہ کریں جیسا کہ ہم صلیب کی عبادت کرنے اور ان کے آپس میں خمر و خنزیر کی خرید و فروخت کرنے میں کوئی تعرض نہیں کرتے ہیں(۱)۔

و-اللہ تعالیٰ کے لئے وصیت کرنا:

۲ ۳م-شافعیہ و امام محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے، تو وصیت جائز ہوگی، اور خیر کے کاموں میں خرچ کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک امام محمد کے قول پر فتویٰ ہے، اور ان کے نزدیک یہ مال فقراء پر خرچ کیا جائے گا۔

(۱) البدائع ۷/۳۴۱۔

ز-اللہ تعالیٰ کی راہ میں وصیت کرنا:

۳۳-شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کے راستہ میں اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو وہ جہاد میں خرچ کیا جائے گا، اس لئے کہ شرعاً یہی سمجھا جاتا ہے، حنفیہ کے نزدیک امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہے۔

امام محمد بن الحسن ایک قول میں اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کو حج میں بھی خرچ کیا جا سکتا ہے، امام محمد نے کہا: اگر بچھڑ جانے والے حاجی کو دیدے تو جائز ہے، اور مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ اس کو جہاد میں خرچ کیا جائے۔

ح-بھلائی و خیر کے کاموں کے لئے وصیت کرنا:

۳۴م-اگر بھلائی کے کاموں کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو حنابلہ نے کہا: اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے، جہاد سے شروع کیا جائے گا، اور تمام عبادات میں خرچ کیا جائے گا۔

فتاوی ابی اللیث میں حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جس کام میں مالک بنانا نہ ہو وہ بھلائی کے کام میں داخل ہے، یہاں تک کہ اس کو مسجد کی تعمیر اور اس کے چراغ میں خرچ کرنا جائز ہے، البتہ اس کی آرائش میں خرچ کرنا جائز نہ ہوگا، اور قید خانہ بنانے میں خرچ کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کو وصیت کرنے والے کے رشتہ داروں پر خرچ کرنا جائز ہوگا، اور اگر وہ موجود نہ ہوں تو زکاۃ کے مستحقین پر خرچ کیا جائے گا، التہذیب میں ہے: اس کو اس چیز میں خرچ کرنا جائز ہے جس میں زکاۃ کے مستحقین مسلمانوں کی بھلائی ہو، اور پلوں کی مرمت، سرحدوں کی حفاظت اور مردوں کو دفن کرنے وغیرہ میں خرچ کرنا جائز ہوگا۔

اگر خیر کے راستہ میں تہائی مال کی وصیت کرے تو حنفیہ نے کہا: وصیت صحیح ہوگی، اور اس کو پل بنانے، مسجد کی تعمیر کرنے اور طلبہ علم میں خرچ کیا جائے گا۔

بعض شافعیہ سے منقول ہے: اگر خیر کے راستہ میں وصیت کرے تو اس کو زکاۃ کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا، اس سے نہ مسجد بنائی جائے گی اور نہ مسافر خانہ اور اگر ثواب کے کام کے لئے وصیت کرے تو اس کے رشتہ داروں پر خرچ کیا جائے گا۔

اور اگر وہ کہے: میرے ایک تہائی مال کو وہاں خرچ کرو جہاں اللہ تعالی کی طرف سے تم کو مناسب سمجھ میں آئے، تو حنابلہ نے کہا: یہ وصیت صحیح ہوگی، اور تقرب کے ہر کام میں خرچ کیا جا سکتا ہے، اور اس کے رشتہ داروں میں فقراء پر خرچ کرنا افضل ہوگا، اور شافعیہ نے کہا: اگر وہ کہے: میرا ایک تہائی مال جہاں مناسب سمجھو خرچ کرو، یا اللہ تعالی کی طرف سے جہاں خرچ کرنا تمہارے دل میں آئے خرچ کرو، تو زیادہ بہتر ہے کہ اس کو وصیت کرنے والے ان رشتہ داروں میں خرچ کرے جو اس کے وارث نہ ہوں، پھر اس کے رضاعی محارم پر، پھر اس کے پڑوسیوں پر خرچ کرے اور اس کو اپنی ذات میں خرچ کرنے کا حق نہ ہوگا(۱)۔

چہارم: موصی لہ، موصی کا قاتل ہو:

۳۴- وصیت والے شخص کے لئے وصیت کرنے والے کے قاتل نہ ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور اظہر کے مقابلہ میں شافعیہ اور ثوری کا مذہب ہے کہ موصی لہ میں یہ شرط ہے کہ وہ موصی کا قاتل نہ ہو اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ليس لقاتل وصية**"(۱) (قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں ہے)۔

نیز اس لئے کہ قتل میراث کو روک دیتا ہے، جو وصیت سے زیادہ موکد ہے، تو وصیت کو بدرجہ اولی روک دے گا اور وصیت کا معاملہ اس کے مقصد کے خلاف اس کے ساتھ معاملہ ہوگا اس لئے کہ قاعدہ ہے، جو کسی چیز کا وقت آنے سے قبل اس کو حاصل کرنے میں جلدی کرے تو اس کو اس سے محروم کر کے سزا دی جائے گی۔

وصیت سے مانع قتل وہ ہے جس سے قصاص، دیت یا کفارہ لازم ہوا گرچہ خطا ہو، اور حنابلہ کے نزدیک قتل براہ راست ہو یا اس کا سبب بنے۔

حنفیہ وصیت سے مانع قتل میں براہ راست ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور اگر براہ راست نہ ہو تو وصیت و وراثت کے لئے مانع نہ ہوگا، اور یہ حکم موصی کے لئے وارث ہونے کی شرط لگاتے ہیں، لہذا اگر موصی کا کوئی وارث نہ ہو تو وصیت صحیح ہوگی۔

اسی طرح وہ، قاتل میں مکلّف ہونے کی شرط لگاتے ہیں، لہذا اگر وہ مکلّف نہ ہو تو اس کے لئے وصیت صحیح ہوگی، جیسا کہ اگر وہ نابالغ بچہ یا مجنون ہو۔

حنفیہ اس میں فرق نہیں کرتے ہیں، کہ وصیت زخم سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو، اس لئے کہ قاتل وصیت کا مستحق نہیں ہوتا ہے اگرچہ موصی زخم کے بعد اس کے لئے وصیت کرے۔

کاسانی نے کہا: اگر دس آدمی کسی کے قتل میں شریک ہوں، پھر جنایت کے بعد ان میں سے کسی کے لئے وصیت کرے تو وصیت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک مکمل قاتل ہے، اور ان میں

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/۹۷، روضۃ القضاۃ ۲/۶۸۰، المبسوط ۲۷/۱۸۹، مغنی المحتاج ۳/۶۱-۶۲، روضۃ الطالبین ۶/۱۷۲، ۵/۳۲۰-۳۲۱، کشاف القناع ۴/۳۵۹، الإنصاف ۷/۲۳۶۔

(۱) حدیث: "ليس لقاتل وصية......" کی روایت دارقطنی (۴/۲۳۷ طبع دار المحاسن) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، پھر دارقطنی نے اس کے راوی کے بارے میں کہا: وہ متروک الحدیث ہے، حدیث وضع کرتا تھا۔

سے ہر ایک پر قصاص واجب ہوگا، لہذا یہ اس کے قاتل کے لئے وصیت ہوگی اور صحیح نہ ہوگی (۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وہ اس کو زخمی کرے، پھر وہ اس کے لئے وصیت کرے اور اس زخم کی وجہ سے مر جائے تو اس کی وصیت باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کے اصل سے برمحل صادر ہوئی ہے، اور اس کے بعد اس کو باطل کرنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی ہے، اس کے برخلاف اگر وصیت پہلے ہوتی تو یہ حکم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وصیت کے بعد قتل پایا جاتا تو اس کو باطل کردیتا (۲)۔

مالکیہ، اظہر قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں جس کو ابن حامد نے اختیار کیا ہے حنابلہ کا مذہب ہے کہ وصیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ موصی لہ، موصی کا قاتل نہ ہو، خواہ قتل عمدا ہو یا خطاءً اس لئے کہ وصیت عقد کے ذریعہ مالک بنانا ہے، تو وہ ہبہ کے مشابہ ہے اور میراث کے مخالف اور مالکیہ نے کہا کہ مقتول کا قاتل کے لئے وصیت کرنا درست ہے خواہ اس نے عمداً قتل کیا ہو یا خطاء، بشرطیکہ موصی کو قتل کے سبب کا علم ہو، یعنی وہ جانتا ہو کہ اسی نے اس کو عمداً یا خطاءً مارا ہے۔

اگر موصی کو سبب معلوم نہ ہو یعنی اپنے مارنے والے کو نہ جانتا ہو اور اس کے لئے کسی چیز کی وصیت کردے تو دو اقوال ہیں:

اول: وصیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ مارنے کے بعد وصیت ہونے میں موصی لہ پر جلد بازی کی تہمت نہیں ہوگی۔

دوم: وصیت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر موصی کو معلوم ہوجاتا ہے کہ یہی اس کا قاتل ہے تو اس کے لئے وصیت نہ کرتا، اس لئے کہ معاملہ یہی ہے کہ انسان اپنے ساتھ بدسلوکی کرنے والے کے ساتھ احسان نہیں کرتا ہے۔

دسوقی نے کہا: دونوں اقوال میں دوسرا ظاہر ہے، یعنی وصیت صحیح نہ ہوگی۔

ان دونوں اقوال میں وہ صورت داخل نہیں ہوگی کہ اگر موصی کہے کہ جس نے مجھ کو قتل کیا ہے اس کو دے دو، اس لئے کہ اس صورت میں بالاتفاق وصیت صحیح ہوگی۔

انہوں نے کہا: خطا کی صورت میں وصیت مال و دیت دونوں میں ہوگی، اور عمد کی صورت میں صرف مال میں ہوگی، البتہ اگر قتل والا زخم آر پار ہوجائے اور اس کا وارث اس کو قبول کرلے اور مقتول کو اس کا علم ہوجائے تو وصیت دیت میں بھی ہوگی (۱)۔

پنجم: موصی لہ، موصی کی موت کے وقت وارث نہ ہو:

۳۵- فقہاء کا کہنا ہے کہ وصیت کرنے والے کی موت کے وقت، وصیت والے کے لئے اس کا وارث نہ ہونا شرط ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ وہاں کوئی دوسرا وارث ہو، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث**" (۲) (اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا ہے، لہذا کسی وارث کے لئے کوئی وصیت صحیح نہ ہوگی)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تجوز وصية لوارث إلا أن يشاء الورثة**" (۳)

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۳۹، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۸۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۶، الإنصاف ۷/ ۲۳۲-۲۳۳، کشاف القناع ۴/ ۳۵۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۳۵۸۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۶، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳، أسنی المطالب ۳/ ۳۲، الإنصاف ۷/ ۲۳۲-۲۳۳۔

(۲) حدیث: "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه......" کی روایت ترمذی ۴/ ۴۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۹۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "لا تجوز وصية لوارث......" کی روایت دارقطنی (۴/ ۹۸ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۹۲

(کسی وارث کے لئے کوئی وصیت جائز نہیں ہے، الا یہ کہ ورثہ چاہیں)، نیز اس لئے کہ دوسرے ورثہ کی رضامندی کے بغیر کسی ایک وارث کو ترجیح دینے میں ضرر ہوگا جو عداوت، نزاع اور قطع رحمی کا سبب ہوگا اور ورثہ کے درمیان بغض وحسد پیدا ہوگا۔

احادیث کا مفہوم یہ ہے کہ کسی وارث کے لئے وصیت دوسرے ورثہ کی اجازت کے بغیر نافذ نہ ہوگی، خواہ وصیت والے مال کی مقدار جو بھی ہو۔

۳۶- اگر باقی ورثہ اجازت دے دیں تو وصیت کے صحیح ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، اظہر قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ) کا مذہب ہے کہ وصیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا وصية لوارث إلا أن يجيز الورثة" (۱) (کسی وراث کے لئے وصیت جائز نہیں ہے الا یہ کہ ورثہ اجازت دے دیں)۔

نیز اس لئے کہ وہ ایک ایسا تصرف ہے جو اصل سے برمحل صادر ہوا ہے، لہذا صحیح ہوگا جیسا کہ اگر اجنبی کے لئے وصیت کرے۔

اگر بعض ورثہ اس کی اجازت دے دیں اور بعض نہ دیں تو اجازت دینے والے کے حصہ میں جائز ہوگی، اور جو اجازت نہ دے اس کے حق میں باطل ہوگی، اس لئے کہ اجازت دینے والے کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے، دوسرے پر نہیں (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک ایک قول اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر

= طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "لا وصية لوارث إلا أن يجيز الورثة" کی روایت دار قطنی (۹۸/۴ طبع المحاسن) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۹۲/۳) میں کہا ہے کہ اس کی اسناد کمزور ہے۔

(۲) البدائع ۳۳۷/۷، تبیین الحقائق ۱۸۲/۶-۱۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۴۲۷/۴، القوانین الفقہیہ رص ۴۱۱، مغنی المحتاج ۴۳/۳، المغنی لابن قدامہ ۶/۶۔

کے بالمقابل قول ہے اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ وصیت باطل ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا وصية لوارث" (۱) (کسی وارث کے لئے وصیت جائز نہیں ہے)، لہذا جس چیز کی وصیت کی گئی ہے اگر ورثہ اس کو اس وارث کے لئے جائز قرار دیں تو یہ ان کی طرف سے نیا عطیہ ہوگا، اور یہ موصی کی وصیت کی تنفیذ نہ ہوگی، لہذا اجازت کے بعد دوبارہ موصی لہ کا قبول کرنا ضروری ہوگا، پہلا قبول کرنا معدوم کے درجہ میں ہوگا (۲)۔

اجازت کے صحیح ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں:

اول: اجازت دینے والا تبرع کرنے کا اہل ہو، عاقل بالغ ہو، پاگل پن، مغلوب العقل اور مرض موت کی وجہ سے اس کو پابند نہ کیا گیا ہو، لہذا نابالغ مجنون یا ناسمجھ کی طرف سے یا ان کے ولی کی طرف سے اجازت دینا صحیح نہ ہوگا، اور شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اجازت دینے والا موصی بہ کو جانتا ہو، لہذا ان کے نزدیک ایسے وارث کی اجازت صحیح نہ ہوگی جس کو معلوم نہ ہو کہ موصی نے کسی چیز کی وصیت کی ہے (۳)۔

دوم: جمہور فقہاء کے نزدیک، اجازت موصی کی موت کے بعد ہو: لہذا موصی کی حیات میں ورثہ کی اجازت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس کی حیات میں اس کی اجازت دے دیں اور اس کی وفات کے بعد اس کو رد کر دیں تو رد کرنا صحیح ہوگا اور وصیت باطل

(۱) حدیث: "لا وصية لوارث" کی تخریج فقرہ (۷) میں گذر چکی۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴۲۷/۴، القوانین الفقہیہ رص ۴۱۱، مغنی المحتاج ۴۳/۳، المغنی لابن قدامہ ۶/۶۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر ۴۲۲/۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح العلی المالک ۳۲۲/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۴۰۶، کفایۃ الأخیار ۶۰/۲، المہذب ۵۸۹/۱ طبع سوم، نیل المآرب ۲۴۶/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳۴۷/۴، مطالب أولی النہی ۴۴۸/۴-۴۴۹، ۴۵۱، المغنی ۶/۶، مغنی المحتاج ۴۳/۳، الشرح الصغیر ۵۸۵/۴-۵۸۶۔

ہوجائے گی۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص کسی وارث کے لئے وصیت کرے یا اپنی صحت یا مرض میں تہائی سے زائد کی وصیت کرے تو باقی ورثہ یا وارث کو اجازت دینے یا رد کردینے کا حق ہوگا، اور اگر موصی کے مرض کی حالت میں اجازت دے دے تو یہ اجازت اس پر لازم ہوجائے گی، اس کے بعد اس کو رد کرنے کا حق نہ ہوگا، اور اجازت پانچ شرطوں کے ساتھ اس پر لازم ہوگی:

اول: اجازت موصی کے خوفناک مرض کی وجہ سے ہو، خواہ وصیت اس میں ہو یا وصیت کی حالت میں ہو۔

دوم: اس کے بعد موصی صحت یاب نہ ہوسکے۔

سوم: موصی کی پرورش میں ہونے کی وجہ سے معذور نہ ہو، اور نہ اس پر اس کا دین ہو، اور نہ اس دبدبہ سے خوف زدہ ہو۔

چہارم: اجازت دینے والا اس سے واقف ہو کہ اس کو اجازت دینے یا رد کرنے کا حق ہے۔

پنجم: اجازت دینے والا رشید (ذی شعور) ہو، صاوی نے کہا: مراد یہ نہیں ہے کہ اجازت دینا وارث پر لازم ہوگا، بلکہ مراد یہ ہے کہ جس میں اس کو بعد میں رد کرنے کا اختیار ہے، اگر اپنے مورث کی موت سے قبل اس کی وصیت کی اجازت دے دے گا تو یہ اجازت ان شرائط کے ساتھ لازم ہوجائے گی، خواہ اپنی طرف سے اجازت میں تبرع کرے یا موصی اس سے اس کا مطالبہ کرے، یہی عبد الحق کے بہت سے شیوخ کا مذہب ہے، اور اس کی موت کے بعد اس کو رد کرنے کا حق نہ ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ شئی کے وجوب سے قبل اس کو ساقط کردینا ہے، اس لئے کہ وہ اگرچہ واجب نہیں ہے، لیکن وجوب کا سبب یعنی مرض موجود ہے [1]۔

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۹۵-۵۹۶۔

بالاتفاق موصی کی موت کے وقت اس کے وارث ہونے کا اعتبار ہوگا، وصیت کے تیار کرتے وقت نہیں، اس لئے کہ وصیت موت کے مابعد کی طرف منسوب کرکے تملیک (مالک بنانا) ہے، اور اس کا حکم موت کے بعد ثابت ہوتا ہے، لہذا اگر وصیت کے وقت وارث نہ ہو، جیسے بیٹے کی موجودگی میں بھائی ہے، پھر موت کے وقت کسی حادثہ کے سبب وارث ہوجائے، جیسے کہ بیٹا مرجائے تو وصیت موقوف ہوجائے گی، اور اگر وصیت کے تیار کرنے کے وقت وارث ہو پھر موت کے وقت وارث نہ رہے، مثلاً محجوب ہوجائے جیسے بھائی کے لئے وصیت کرے اور اس کا کوئی لڑکا نہ ہو، پھر اس کو کوئی لڑکا پیدا ہوجائے تو وصیت نافذ ہوگی، اس لئے کہ وارث ہونے یا نہ ہونے میں موصی کی وفات کا وقت معتبر ہوگا، نیز اس لئے کہ یہی وقت وصیت کے حکم یعنی موصی بہ کی ملکیت کے ثبوت کا وقت ہے [1]۔

بعض اشخاص واشیاء کے لئے وصیت کرنا:

بعض وصایا میں ایسے الفاظ ہوتے ہیں جن کا تعلق موصی لہ سے ہوتا ہے، اور ان الفاظ کا مقصود کیا ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان کے نزدیک ان کی مراد کا بیان درج ذیل ہے:

الف- پڑوسیوں کے لئے وصیت کرنا:

۳۷- اگر کوئی شخص اپنے پڑوسیوں کے لئے وصیت کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ لوگ ہوں گے جو اس کے ساتھ ملے ہوئے

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۴۲۲، فتح العلی المالک ۱/ ۳۲۲، القوانین الفقہیہ/ ۴۰۶، کفایۃ الأخیار ۲/ ۶۰، المہذب ۱/ ۵۸۹، نیل المآرب ۳/ ۲۴۶، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴، مطالب أولی النہی ۴/ ۴۵۲، المغنی ۶/ ۱۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۵۔

ہوں (یعنی ان کے گھر گھر سے ملے ہوں)، اس لئے کہ جوار کا معنی قریب ہونا ہے، اور اس کی حقیقت متصل میں پائی جاتی ہے اور اس کے بعد والا دور ہوتا ہے، اور صاحبین نے استحسانا کہا ہے: وہ متصل اور ان کے علاوہ موصی کے محلّہ میں رہنے والے ہیں، جن کو محلّہ کی مسجد جمع کرتی ہو، اس لئے کہ عرف میں یہ سب لوگ پڑوسی کہلاتے ہیں، اس کی تائید نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: "**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**"(۱) (مسجد کے پڑوسی کی نماز مسجد کے علاوہ کسی جگہ جائز نہیں ہے)۔

اس کی تفسیر ہر اس شخص سے کی گئی ہے جو اذان سنے، نیز اس لئے کہ پڑوسیوں کے ساتھ احسان کرنا مقصود ہے، اور اس کا استحباب، متصل و غیر متصل دونوں کو شامل ہے، البتہ اختلاط ضروری ہے، اور یہ مسجد کے ایک ہونے کے وقت ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: وصیت میں چھ (چار اور اوپر نیچے) جہات سے اس کے متصل پڑوسی اور اس کے سامنے کے پڑوسی داخل ہوں گے، بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان گلی یا چھوٹی سڑک ہو، بازار یا نہر نہ ہو۔

راجح مذہب میں شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: وہ گھر کے چاروں طرف سے ہر طرف سے چالیس گھر ہیں، اس لئے کہ یونس بن یزید کی حدیث ہے جو انہوں نے ابن شہاب سے نقل کی ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الساكن من أربعين دار جار**" **قال يونس: فقلت لابن شهاب: وكيف أربعون داراً؟ قال: أربعون عن يمينه، وعن يساره وخلفه و بين يديه**"(۲) (چالیس گھروں کا رہنے والا پڑوسی ہے، یونس کہتے ہیں: میں نے ابن شہاب سے دریافت کیا: چالیس گھر کیسے؟ تو انہوں نے کہا: چالیس گھر اس کے دائیں، اس کے بائیں اور اس کے پیچھے اور اس کے آگے)۔

شافعیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق مسجد کے پڑوسی گھر کے پڑوسی کی طرح ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک پڑوسی وہ شخص ہے جو اذان سنے(۱)، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**"۔

ب - رشتہ داروں کے لئے وصیت کرنا:

۳۸ - اگر کوئی شخص اپنے رشتہ داروں کے لئے وصیت کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے ہر ذی رحم محرم میں سے قریب تر اور پھر قریب تر کے لئے وصیت ہوگی، مسلمان، کافر چھوٹا و بڑا سب برابر ہوں گے، ان میں والدین اور اولاد داخل نہ ہوں گے، اس لئے کہ ان کو رشتہ دار نہیں کہا جاتا ہے، اور یہ دو یا اس سے زائد کے لئے ہوگی، اس لئے کہ وصیت، میراث سے کم درجہ کی چیز ہے، اور میراث میں قریب تر سے قریب تر کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور اس وصیت کا مقصد صلہ رحمی کے فرائض کی ادائیگی میں جو کوتاہی ہوگئی ہو اس کی تلافی کرنا ہے، اور یہ ذی رحم محرم کے ساتھ خاص ہے۔

صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) نے کہا: وصیت ہر اس شخص کے لئے ہوگی جو اسلام میں اس کے آخری باپ کی طرف منسوب ہو،

---

(۱) حدیث: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد" کی روایت بیہقی نے السنن (۳/ ۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "الساكن من أربعين دار جار......" کی روایت ابوداؤد نے

= المراسیل (ص ۲۵۷ طبع الرسالہ) میں حضرت ابن شہاب الزہریؒ سے مرسلاً کی ہے۔

(۱) الہدایہ مع شروحہا ۱۰/ ۴۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الکتاب مع اللباب ۴/ ۱۷۹-۱۸۰، الشرح الصغیر ۴/ ۵۹۱-۵۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۵۸-۶۳، المہذب ۱/ ۴۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۳۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۳۳۔

اور وہ پہلا باپ ہے جو اسلام لائے یا پہلا باپ ہے جو اسلام کو پائے اگر چہ اسلام نہ لائے، اس لئے کہ قریب قرابۃ سے مشتق ہے، لہذا یہ اس کا نام ہوگا جس کے ساتھ قرابت قائم ہو۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ذو قرابت یا ذو قرابات، یا انسباء، یا ارحام یا ذوی ارحام (جیسے الفاظ کے ساتھ) ان کے لئے وصیت کرلے تو ان کا بھی یہی حکم ہوگا (۱)۔

مالکیہ نے کہا: یہ اس کے باپ کے رشتہ داروں کے ساتھ خاص ہوگی جو وارث نہ ہوں، بشرطیکہ ایسے رشتہ دار ہوں اور اگر نہ ہوں تو وصیت میں اس کی ماں کے رشتہ دار داخل ہوں گے (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اس میں اس کے تمام رشتہ دار داخل ہوں گے، اگر چہ دور کے ہوں، تاکہ لفظ کے عموم پر عمل ہو سکے، مسلمان ہوں یا کافر، غنی ہوں یا فقیر، البتہ اصل (صرف ماں باپ) اور فرع (صرف صلبی اولاد) اس سے مستثنی ہوں گے، اور وہ ان کے نزدیک اصح قول کے مطابق داخل نہ ہوں گے، اس لئے کہ ان کو عرف میں رشتہ دار نہیں کہا جاتا ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: رشتہ داروں کے لئے وصیت میں، اس کی اولاد، اس کے والد کی اولاد، اس کے دادا کی اولاد، اس کے باپ کے دادا کی اولاد میں سے مرد و عورت داخل ہوں گے، اور فقط چار پشتوں کی اولاد داخل ہوگی، اس لئے کہ: "**أن النبي ﷺ لم يجاوز بني هاشم بهم ذوی القربی فلم يعط منه لمن هو أبعد كبنی عبد شمس وبنی نوفل شيئا**" (۴) (نبی اکرم ﷺ نے قرابت داروں کے حق میں بنو ہاشم کے لئے عطایا میں چار پشتوں سے تجاوز نہیں کیا اور اس سے آگے وددور کے کسی کو نہیں دیا جیسے بنی عبد شمس و بنی نوفل)، رشتہ داروں کے لئے وصیت میں مرد و عورت، بالغ و نابالغ، غنی و فقیر سب داخل ہوں گے، اس لئے کہ ان سب کے لئے قرابت عام ہے، اور ان میں جو کافر ہوگا یا جس کا دین ان کے دین کے خلاف ہوگا وہ قرابت میں داخل نہیں ہو سکے گا، اور قرابت میں اس کی ماں داخل نہ ہوگی، اور نہ ماں کی طرف سے اس کے رشتہ دار داخل ہوں گے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے ذوی القربی کے حصہ سے اپنی ماں کی طرف سے رشتہ داروں کو کچھ نہیں دیا، الا یہ کہ اس کے لفظ میں کوئی ایسی چیز ہو جس سے معلوم ہو کہ اس نے اس کا ارادہ کیا ہے اور انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ اس کے گھر والے، اس کی قوم، نسب والے اہل وعیال اس کے رشتہ دار کی طرح ہوں گے، اور ذو رحم اس کے والدین کی طرف سے اس کے رشتہ دار ہیں اگر چہ چار پشتوں سے اوپر کے ہوں، لہذا ہر اس شخص پر خرچ کیا جائے گا جو ذوی الفروض، عصبہ یا ذوی الارحام ہونے کی وجہ سے وارث ہو (۱)۔

ج- رشتہ داروں میں سب سے زیادہ قریب کے لئے وصیت کرنا:

۳۹- شافعیہ نے کہا: اگر اپنے رشتہ داروں میں سب سے زیادہ قریب کے لئے وصیت کرے تو اس میں اصل و فرع داخل ہوں گے، اور شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ بیٹے کو اگر چہ نیچے تک ہو باپ پر مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ وارث ہونے اور عصبہ ہونے میں زیادہ قوی ہے، اور بھائی کو خواہ وہ حقیقی ہو، علاتی ہو یا اخیافی ہو، حقیقی دادا پر مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ بنوۃ (اولاد ہونے) کی جہت

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۴۷۷، البدائع ۷/ ۳۴۸، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۵۹۱-۵۹۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۶۳۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ لم يجاوز بني هاشم......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۴۴) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۳۶۴، ۳۸۷۔

ابوۃ (باپ ہونے) کی جہت سے قوی ہوتی ہے، مرد ہونے اور وارث ہونے کی وجہ سے ترجیح نہ ہوگی، بلکہ باپ، ماں، بیٹا، بیٹی، بھائی بہن سب برابر ہوں گے، جیسے مسلم و کافر بھی برابر ہوں گے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر اپنے رشتہ داروں میں قریب ترین کے لئے وصیت کرے تو باپ، بیٹا برابر ہوں گے، حقیقی یا علاتی بھائی اور دادا برابر ہوں گے، علاتی واخیافی بھائی برابر ہوں گے، حقیقی بھائی، علاتی یا اخیافی بھائی سے اولی ہوگا، اور جو دوسرے پر مقدم ہوگا اس کی اولاد بھی مقدم ہوگی، لہذا حقیقی بھائی کا بیٹا علاتی بھائی کے بیٹے پر مقدم ہوگا، سوائے دادا کے کہ وہ اس کے بھائیوں کی اولاد پر مقدم ہوگا، اور سوائے اس کے علاتی بھائی کے کہ وہ اس کے حقیقی بھائی کے بیٹے پر مقدم ہوگا، بیٹا، دادا پر مقدم ہوگا اور باپ پوتے پر مقدم ہوگا (۲)۔

د- اصہار، اختان اور آل کے لئے وصیت کرنا:

۴۰- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اصہار (مرد کے سسرالی رشتہ دار) کے لئے وصیت کرے تو متقدمین کے نزدیک وصیت اس کی بیوی کے ہر ذی رحم محرم کے لئے ہوگی (عصبات ہوں یا ذوی الارحام) اس لئے کہ مروی ہے: **"أن النبي ﷺ لما تزوج جويرية رضی اللہ عنہا بنت الحارث أعتق كل من ملك من ذي رحم محرم منها إكراما لها وكانوا يسمون أصهار النبي ﷺ"** (۳) (نبی کریم ﷺ نے جب حضرت جویریہ بنت حارث رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا تو ان کے اکرام میں ان کے ذی رحم محرم میں سے جن لوگوں کے مالک تھے سب کو آزاد کر دیا اور ان کو نبی ﷺ کے اصہار کہا جاتا تھا)، اسی طرح اس میں اس کے باپ کی بیوی کا ہر ذی رحم محرم اور اس کے ہر ذی رحم محرم کی بیوی کے ذی رحم محرم اس میں داخل ہوں گے، اس لئے کہ یہ سب اصہار ہیں، بشرطیکہ اس کی موت اس حالت میں ہو کہ وہ اس کی منکوحہ ہو یا طلاق رجعی کی وجہ سے عدت میں ہو اور اگر طلاق بائن کی وجہ سے عدت میں ہوگی تو وہ اس کا مستحق نہ ہوگا۔

اگر کوئی شخص اپنے اختان (بہن و بیٹی کے سسرالی رشتہ دار) کے لئے وصیت کرے تو یہ وصیت اس کی ہر ذی رحم محرم عورت کے شوہر کے لئے ہوگی، جیسے بیٹی بہن، پھوپھی اور خالہ کا شوہر، اس لئے کہ ان سب کو ختن کہا جاتا ہے، اور اسی طرح بیویوں کے محارم بھی اس میں داخل ہیں، ابن عابدین نے کہا: ایک قول ہے کہ یہ ان کے عرف میں ہے اور ہمارے عرف میں صہر بیوی کا باپ اور اس کی ماں ہے، اور ختن صرف محرم کا شوہر ہے (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اپنے آل کے لئے کسی چیز کی وصیت کرے تو یہ وصیت اس کے بیٹوں کے آل اور اس کے قبیلہ کے لئے ہوگی جس کی طرف سے وہ اپنے آباء کے واسطہ سے منسوب ہے، اسلام میں سب سے آخری درجہ میں جو باپ ہو اس تک، قریب، بعید، مرد، عورت، مسلمان، کافر، بالغ اس میں سب برابر ہوں گے، اور اس میں اس کا باپ، دادا، بیٹا داخل ہوں گے، اور اس کی بیوی اگر اس کے باپ کی قوم سے ہوگی تو وہ بھی داخل ہوگی، بشرطیکہ یہ سب وارث نہ ہوں۔

اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اپنی جنس کے لئے یا اپنے اہل

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۶۴۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۳۶۳، الإنصاف ۷/ ۲۴۴۔

(۳) حدیث: "تزوج النبي ﷺ جويرية......" کی روایت ابن اسحاق نے السیرۃ میں کی ہے، جیسا کہ السیرۃ النبویہ لابن ہشام (۳/ ۲۴۰-۲۴۱ طبع دارالکتاب العربی) میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۷، تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۴۷۶، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۰۔

بیت کے لئے یا اہل نسب کے لئے وصیت کرے تو اس کا حکم اپنے آل کے لئے وصیت کرنے کے حکم کی طرح ہوگا (۱)۔

دیکھئے: (آل فقرہ ر ۳)۔

ھ-علماء کے لئے وصیت:

۴۱-اگر علماء کے لئے یا اہل علم کے لئے وصیت کرے تو جمہور فقہاء، حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ یہ وصیت اصحاب علوم شرعیہ کے لئے ہوگی اور وہ اہل فقہ واہل حدیث ہیں۔

شافعیہ وحنابلہ نے اہل تفسیر کا اضافہ کیا ہے۔

حنابلہ نے کہا: اس طرح کی وصیت میں وہ شخص داخل ہوگا جو علم کے ساتھ متصف ہو (۲)۔

غیر مسلم کے لئے وصیت کرنا:

۴۲-فی الجملہ وصیت کے صحیح ہونے کے لئے موصی لہ کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، لہذا فی الجملہ غیر مسلم کے لئے وصیت صحیح ہوگی اور غیر مسلم میں ذمی، مستأمن، حربی اور مرتد داخل ہوں گے، ہم ہر ایک کے احکام کی تفصیل ذیل میں دے رہے ہیں:

الف-ذمی کے لئے وصیت کرنا:

۴۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذمی کے لئے وصیت کرنا صحیح ہے، خواہ موصی مسلمان ہو یا کافر ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوْا إِلٰى أَوْلِيَآئِكُمْ مَّعْرُوْفًا" (۳) (مگر ہاں تم اپنے دوستوں سے کچھ (سلوک) کرنا چاہو (تو وہ جائز ہے))، محمد بن الحنفیہ، عطاء وقتادہ نے کہا: یہ یہودی کے لئے مسلمان کی وصیت ہے۔

اور مروی ہے: "**أن صفيةؓ أوصت لابن أخيها بألف دينار وكان يهوديا**" (۱) (حضرت صفیہؓ نے اپنے بھتیجے کے لئے ایک ہزار دینار کی وصیت کی، حالانکہ وہ یہودی تھا)، حنابلہ نے ذمی کے لئے وصیت کے صحیح ہونے میں اس کے معین ہونے کی شرط لگائی ہے، اور غیر معین مثلاً یہود ونصاری وغیرہ کے لئے وصیت صحیح نہ ہوگی (۲)۔

حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول میں جسے ابن منصور نے نقل کیا ہے حنابلہ نے وصیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں لگائی ہے، لہذا عام نصاری یا عام اہل ذمہ وغیرہ کے لئے وصیت صحیح ہوگی (۳)۔

اور ابن رشد نے وصیت کے جواز میں یہ قید لگائی ہے کہ وصیت کا کوئی سبب ہو، پڑوس یا رشتہ داری یا احسان سابق اور اگر وصیت کا کوئی سبب نہ ہوگا تو ذمی کے لئے وصیت کرنا ممنوع ہوگا (۴)۔

ب-حربی کے لئے وصیت کرنا:

۴۴-حربی کے لئے وصیت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۸، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۰۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۲۱، مغنی المحتاج ۳/ ۵۹-۶۰، الفروع ۴/ ۶۱۷، مطالب أولی النہی ۴/ ۴۸۱۔

(۳) سورۂ أحزاب/ ۶۔

---

(۱) حدیث: "أن صفية أوصت لابن أخيها......" کی روایت بیہقی نے السنن (۶/ ۲۸۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۳۲، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۸۴، بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۱، معونۃ أولی النہی ۶/ ۱۸۵-۱۸۶، الإنصاف ۷/ ۲۲۱، کشاف القناع ۴/ ۳۵۲-۳۵۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۲-۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۶، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۸۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۶۔

اصح قول میں شافعیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ معین حربی کے لئے وصیت صحیح ہوگی، اگر چہ وہ دارالحرب میں ہو، اور انہوں نے اپنے مذہب کی دلیل میں ہبہ پر وصیت کو قیاس کیا ہے، اور ان کی دلیل یہ حدیث بھی ہے: "أن النبی ﷺ أعطی عمر حلة من حریر فقال عمر: یا رسول الله، کسوتنیها وقد قلت فی حلة عطارد ماقلت؟ فقال: إنی لم أکسکها لتلبسها فکساها عمر أخاً له مشرکا بمکة"[۱] (نبی کریم ﷺ نے حضرت عمرؓ کو ریشم کا ایک جوڑا عطا فرمایا تو حضرت عمرؓ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول آپ نے مجھے یہ دیا ہے حالانکہ آپ نے عطارد کے حلہ کے بارے میں ایسا فرمایا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے تم کو اس لئے نہیں دیا ہے کہ تم اس کو پہنو، پھر حضرت عمرؓ نے مکہ میں اپنے ایک مشرک بھائی کو دے دیا)، حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "أتتنی أمی راغبة -تعنی بالاسلام- فی عهد النبی ﷺ فسألت النبی ﷺ آصلها؟ قال: نعم"[۲] (نبی اکرم ﷺ کے عہد مبارک میں میری ماں (اسلام کی) رغبت میں میرے پاس آئیں، میں نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا، کیا میں ان کے ساتھ صلہ رحمی کروں، آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں) ان دونوں احادیث میں اہل حرب کے ساتھ صلہ رحمی اور بھلائی کرنا مذکور ہے۔

ایک قول میں حنابلہ، امام مالک، اصح کے مقابلہ میں شافعیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ نے کہا: دار الحرب میں حربی کے لئے وصیت صحیح نہ ہوگی، اور انہوں نے اپنے مذہب پر اس ارشاد ربانی سے استدلال کیا ہے: "لَا یَنْهَاکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ وَلَمْ یُخْرِجُوْکُمْ مِّنْ دِیَارِکُمْ أَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا إِلَیْهِمْ إِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِیْنَ، إِنَّمَا یَنْهَاکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ قَاتَلُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ وَأَخْرَجُوْکُمْ مِّنْ دِیَارِکُمْ وَظَاهَرُوْا عَلٰی إِخْرَاجِکُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ یَّتَوَلَّهُمْ فَأُولٰئِکَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ"[۱] (اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارہ میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا، بے شک اللہ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں ہی کو دوست رکھتا ہے، اللہ تو تمہیں صرف ان لوگوں سے دوستی کرنے سے منع کرتا ہے جو تم سے دین کے بارہ میں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا اور تمہارے نکالنے میں مدد کی اور جو کوئی دوستی کرے گا ان سے تو یہی لوگ تو ظالم ہیں)، ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ جو ہم سے قتال کرے اس کے ساتھ بر و احسان حلال نہ ہوگا[۲]۔

ج- مستأمن کے لئے وصیت کرنا:

۴۵- فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ و مالکیہ) کا مذہب ہے کہ مستأمن کے لئے وصیت کرنا جائز ہے۔

صحیح مذہب میں حنابلہ نے کافر کے لئے وصیت کے جواز میں اس کے معین ہونے کی قید لگائی ہے[۳]۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ أعطی عمر حلة من حریر......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۳۸) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث أسماء: "أتتني أمي راغبة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۱۳) اور مسلم (۲/ ۶۹۶) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ ممتحنہ / ۸-۹۔

(۲) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۸۴، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۶، التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۸، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۴۰۰، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۳، معونۃ أولی النہی ۶/ ۱۸۵-۱۸۶، کشاف القناع ۴/ ۳۵۲، ۳۵۳، الإنصاف ۷/ ۲۲۱، المغنی ۶/ ۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۹/ ۴۱۹، ۴۲۰، التاج والإکلیل ۶/ ۳۶۸، عقد الجواہر

د-مرتد کے لئے وصیت کرنا:

۴۶-مرتد کے لئے وصیت کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ، اصح کے مقابلہ میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ مرتد کے لئے وصیت صحیح نہ ہوگی۔

شافعیہ نے مرتد کے لئے وصیت کے صحیح نہ ہونے کی علت یہ بتائی ہے کہ اس کو قتل کرنے کا حکم ہے، لہذا اس کے لئے وصیت کرنے کا کوئی معنی ہی نہ ہوگا۔

حنابلہ نے اس حکم کی علت یہ بتائی ہے کہ مرتد کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے۔

اصح قول میں شافعیہ، صحیح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ معین مرتد کے لئے وصیت صحیح ہوگی، البتہ غیر معین کے لئے وصیت صحیح نہ ہوگی۔

شافعیہ نے مرتد کے لئے وصیت کے جواز سے اس صورت کو مستثنی کیا ہے جب کہ مرتد دار الحرب میں چلا جائے اور مسلمانوں سے گریز اختیار کرلے، انہوں نے کہا: اس کے لئے قطعاً وصیت صحیح نہ ہوگی (۱)۔

چوتھا رکن: موصی بہ:

موصی بہ وہ مال یا منفعت ہے، جس کی وصیت موصی کرے، موصی بہ کے لئے چند شرائط ہیں، وہ درج ذیل ہیں:

اول: موصی بہ مال ہو:

۴۷-موصی بہ کا مال ہونا شرط ہے، اس لئے کہ وصیت تملیک ہے، اور غیر مال کا مالک نہیں بنایا جاسکتا ہے۔

موصی بہ مال: نقدی اموال، عینی اموال (تمام قسم کا سامان)، دیون جو دوسرے کے ذمہ میں ہوں، وہ حقوق جن کی مقدار مال کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے، جیسے مال، گھاٹ اور پانی کی نالی سے فائدہ اٹھانے کے حقوق، ان سب کو موصی بہ مال شامل ہے، اسی طرح منافع جیسے گھر کی رہائش، اور زمین کی کاشت اور باغ کی پیداوار جو آئندہ ہوگی اور اس جیسی چیزیں جن کی خرید وفروخت نیز ہبہ اور اجارہ صحیح ہے یہ سب داخل ہیں (۱)، اس لئے کہ جب موصی اپنی حیات میں عقد اجارہ واعارہ کے معاملہ کے ذریعہ اس کی تملیک کا مالک ہے تو وصیت کے معاملہ کے ذریعہ بدرجہ اولی مالک ہوگا، اس لئے کہ تمام معاملات کے مقابلہ میں اس میں زیادہ توسع ہو، کیا آپ نہیں دیکھتے ہیں کہ محل کا نہ ہونا، خطرے اور جہالت کا ہونا اس میں قابل تحمل ہے، جبکہ دوسرے معاملات میں قابل تحمل نہیں ہے، پھر جب بعض معاملات کے ذریعہ اس کی تملیک جائز ہے تو اس معاملہ کے ذریعہ بدرجہ اولی جائز ہوگی (۲)۔

ابن ابی لیلی اور ابن شبرمہ نے کہا: منافع کی وصیت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ منافع کی وصیت وارث کے مال کی وصیت کرنا ہے، اس لئے کہ وصیت کا نفاذ موت کے وقت ہوتا ہے، اور موت کے وقت

= الثمینہ ۳/ ۴۰۰، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳، کشاف القناع ۴/ ۳۵۳، الإنصاف ۷/ ۲۲۱، معونۃ اولی النہی ۶/ ۱۸۵-۱۸۶۔

(۱) معونۃ أولی النہی ۶/ ۱۸۶، الإنصاف ۷/ ۲۲۱، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۳، شرح الخرشی ۷/ ۱۸۱، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۲۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۵۲-۳۵۶، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸۳، تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۴۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۴۵۹، الشرح الکبیر للدردیر ۴/ ۴۲۳، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ رص ۴۰۵، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴-۴۶، المہذب ۱/ ۴۵۲، کفایۃ الأخیار ۲/ ۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۴۰۷، ۴۱۸، غایۃ المنتہی ۲/ ۳۱۳، نیل المآرب ۳/ ۲۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۶/ ۱۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۵۲۔

منافع ورثہ کی ملکیت ہوتے ہیں، اس لئے کہ اصل شئ جس کے منافع کی وصیت ہو وہ ورثہ کی ملکیت ہے اور منافع کی ملکیت اصل شئ کی ملکیت کے تابع ہوتی ہے، لہذا منافع بھی ان ہی کے ہوں گے کیونکہ اصل شئ ان کی ملکیت ہے، تو منافع کی وصیت وارث کے مال کی وصیت ہوجائے گی لہذا صحیح نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ منافع کی وصیت عاریت دینے کے معنی میں ہے، اس لئے کہ عاریت میں بلاعوض منفعت کا مالک بنانا ہوتا ہے اور منفعت کی وصیت بھی ایسی ہی ہے اور عاریت، عاریت پر دینے والے کی موت سے باطل ہوجاتی ہے، تو جب موت، منفعت پر معاملہ کے صحیح ہونے کے بعد اس کے باطل کرنے میں موثر ہوتی ہے، تو اس کے صحیح ہونے سے بدرجہ اولی مانع ہوگی، اس لئے کہ روکنا، دفع کرنے سے آسان ہے (۱)۔

اگر موصی بہ مال نہ ہو جیسے خون، مردار اور دباغت سے قبل مردار کی کھال ہو تو وصیت باطل ہوگی، اس لئے کہ یہ چیزیں ملک کا محل نہیں ہے۔

شافعیہ نے مردار کی قابل دباغت کھال کی وصیت کو اور ایسے مردار کی وصیت کو جو شکاری جانوروں کے کھانے کے لائق ہو جائز قرار دیا ہے (۲)۔

دیکھئے: (فقرہ/ ۵۸)۔

دوم: موصی بہ شریعت کے عرف میں متقوم ہو:

۴۸- کسی مسلمان کی طرف سے یا کسی مسلمان کے لئے غیر متقوم مال کی وصیت صحیح نہ ہوگی، یعنی شرعاً اس سے انتفاع جائز نہ ہوگا، جیسے خمر، سور، کاٹنے والا کتا اور درندے جو شکار کے لائق نہ ہو، اس لئے کہ ان میں نفع نہیں ہے، اور وہ متقوم نہیں ہیں، نیز اس لئے کہ مسلمان کے تعلق سے وہ بالکل اس لائق نہیں ہیں کہ ان کا مالک بنا جائے۔

نصرانی کی طرف سے اس جیسے کے لئے یہ وصیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ وہ ان کے اعتقاد میں متقوم ہیں، اور جو چیز منتقل کرنے کے لائق نہ ہو اس کی وصیت جائز نہ ہوگی، جیسے قصاص، حد قذف اور حق شفعہ۔

سدھائے ہوئے کتے اور شکار کے قابل درندوں کی وصیت صحیح ہے، اس لئے کہ وہ متقوم ہیں، نیز اس لئے کہ تلف کرنے کی وجہ سے ان کا ضمان لازم ہوتا ہے اور ان کی خرید وفروخت اور ہبہ جائز ہے، حنفیہ نے یہی علت بیان کی ہے۔

نیز اس لئے کہ ان میں مباح نفع ہے، اور ان پر قبضہ ثابت رہتا ہے، اور وصیت تبرع ہے، لہذا مال کی طرح غیر مال میں وصیت صحیح ہوگی، شافعیہ وحنابلہ نے یہی علت بیان کی ہے۔

غیر مسجد کے لئے ناپاک تیل کی وصیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس میں مباح نفع ہے، اور وہ اس سے روشنی حاصل کرنا ہے، اور مسجد کے لئے اس کی وصیت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ مسجد میں اس سے روشنی حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک گوبر جیسی چیز کی وصیت کرنا جائز ہے، جس سے فائدہ اٹھایا جاسکے، جیسے کھاد کی وصیت کرنا۔

اور سونا یا چاندی کے برتن کی وصیت کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ مال ہے، استعمال کی حالت کے علاوہ میں اس سے انتفاع مباح ہے، مثلاً اس کو عورتوں کے لئے زیور بنادیا جائے یا اس کو فروخت کرکے فائدہ اٹھایا جائے وغیرہ (۱)۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۵۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴-۴۶۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۵۲، کشاف القناع ۴/ ۳۶۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۸۱، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۱۔

سوم: موصی بہ تملیک کے لائق ہو:

۴۹ - حنفیہ اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ موصی بہ، موصی کی موت کے بعد کسی معاملہ کے ذریعہ تملیک کے لائق ہو، مال ہو یا نفع ہو، فی الحال موجود ہو یا معدوم ہو، مثلاً اس سال یا ہمیشہ اس کا درخت خرما جو پھل دے گا اس کی وصیت کرنا جائز ہوگا، اگرچہ موصی بہ معدوم ہو، اس لئے کہ وہ موصی کی حیات میں معاملہ مساقات کے ذریعہ تملیک کے لائق ہے، لیکن اس کی بکریاں جو بچے دیں گی ان کی وصیت کرنا حنفیہ کے نزدیک استحسانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ موصی کی حیات میں کسی معاملہ کے ذریعہ تملیک کے لائق نہیں ہیں۔

فی الحال موصی بہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک اپنے مزدور کی خدمت اور اپنے گھر کی رہائش کی وصیت کرنا صحیح ہے (۱)۔

جمہور نے کہا: معدوم کی وصیت مطلقاً صحیح ہوگی، جیسے پھل یا حمل کی وصیت جو بعد میں پیدا ہوں گے، اس لئے کہ لوگوں کی آسانی اور توسع کے لئے غرر کی بہت سی شکلوں کو وصیت میں گوارا کیا جاتا ہے، لہذا معدوم کی وصیت اسی طرح صحیح ہوگی، جیسے مجہول کی وصیت صحیح ہوگی، نیز اس لئے کہ سلم کی مساقات واجارہ کے معاملات کے ذریعہ معدوم کا مالک بنا صحیح ہے، تو اسی طرح وصیت کے ذریعہ بھی صحیح ہوگا (۲)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجہول کی وصیت جائز ہے، جیسے اس کی بکریوں میں ایک بکری، اور اس کے کپڑوں میں سے ایک کپڑا،

(۱) الدر المختار مع رد المختار ۵/ ۴۱۶، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۔

(۲) مطالب أولی النہی ۴/ ۴۹۰-۴۹۱، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۴۰۳۔

اس لئے کہ موصی لہ، ترکہ میں سے اس کی طرف کسی چیز کے مفت منتقل ہونے میں وارث کی طرح ہے اور جہالت وراثت کے لئے مانع نہیں ہے، تو وصیت کے لئے بھی مانع نہ ہوگی، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ جس چیز کے سپرد کرنے پر قدرت نہ ہو اس کی وصیت کرنا جائز ہے، جیسے اڑ کر بھاگ جانے والا اس کا پرندہ یا بدک کر بھاگ جانے والا اس کا اونٹ، اس لئے کہ موصی لہ اس کے ایک تہائی میں میت کا خلیفہ ہوگا، جیسا کہ وارث اس کے دو تہائی میں اس کا خلیفہ ہوگا، تو جب ان اشیاء میں وارث کے لئے میت کا خلیفہ ہونا جائز ہے تو موصی لہ کے لئے بھی اس کا خلیفہ ہونا جائز ہوگا۔

نیز اس لئے کہ جب معدوم کی وصیت صحیح ہوتی ہے تو جس کی سپردگی پر قدرت نہ ہو اس کی وصیت بدرجہ اولی صحیح ہوگی۔

جمہور کا مذہب ہے کہ مشترک اور مقسوم کی مطلقاً وصیت صحیح ہے، اس لئے کہ وصیت کرنا اپنے مال کے ایک جز کا مالک بنانا ہے، لہذا خرید وفروخت کی طرح مشاع ومقسوم میں یہ جائز ہوگا (۱)۔

حنفیہ نے جس قابل تملیک شئ کی وصیت کو جائز قرار دیا ہے، مستقبل میں اس کا موجود ہونا شرط ہے، لیکن مال کی نوعیت کے اعتبار سے ان کے نزدیک اس کے وجود کا وقت الگ الگ ہوگا۔

چنانچہ اگر مال معین بالذات ہو، جیسے معین گھر، معین کھیتی تو وصیت کے وقت اس کا موجود ہونا شرط ہے اور اگر پورے مال میں پھیلا ہوا ہو، جیسے اپنے چوتھائی یا تہائی مال کی وصیت، تو موصی کی موت کے وقت اس کا وجود شرط ہے، اس لئے کہ وہی وصیت کی تنفیذ کا وقت ہے۔

اور اگر بعض مال میں پھیلا ہوا ہو جیسے اپنی بکریوں کی ایک تہائی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۶، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۴۰۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴، کشاف القناع ۴/ ۳۶۹، المغنی ۶/ ۶۴۔

کی وصیت، تو اگر وصیت کے وقت اس کی بکریاں ہوں تو پہلی نوع کی طرح وصیت کے وقت ان کا موجود ہونا شرط ہے، اور اگر وصیت کے وقت اس کی بکریاں بالکل نہ ہوں تو وہ کل مال میں پھیلے ہوئے حصہ کی طرح ہیں، اس میں موت کے وقت موجود ہونا معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ کوئی معین شئی نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ وصیت کو مقید کیا جائے (۱)۔

چہارم: موصی بہ، موصی کا مملوک ہو:

۵۰ - مالکیہ اور ایک قول میں شافعیہ جس کو غزالی نے قطعی کہا ہے اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وصیت کے صحیح ہونے کے لئے وصیت کے وقت، وصیت کی شئی معین کا وصیت کرنے والے کی ملکیت ہونا شرط ہے، لہذا دوسرے کے مال کی وصیت کرنا صحیح نہ ہوگا، اگر چہ وصیت کے بعد موصی اس کا مالک ہو جائے، اس لئے کہ دوسرے کی طرف مال کی نسبت کرنے سے صیغہ فاسد ہو جائے گا۔

حنفیہ اور ایک قول میں شافعیہ جس کے بارے میں نووی نے کہا: یہ زیادہ بہتر اور اس کے باب کے قواعد سے قریب تر ہے، اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وصیت کے صحیح ہونے کے لئے وصیت کے وقت موصی بہ کا موصی کی ملکیت ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس وقت فضولی ہوگا، اور فضولی کی وصیت، مالک کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہوتی ہے، لہذا اگر وہ اس کی اجازت دے دے گا تو اس کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو اس کو سپرد کر دے اور اگر چاہے تو سپرد نہ کرے، جیسے ہبہ ہے (۲)۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جس چیز کا مالک بننا کافر کے لئے صحیح نہیں ہے، اس کے لئے اس کی وصیت کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، جیسے قرآن کریم، مسلمان غلام، تلوار، نیزہ اور دوسرے ہتھیار (۱)۔

پنجم: موصی بہ معصیت یا شرعاً حرام نہ ہو:

۵۱ - وصیت کا مقصد، زندگی کی حالت میں فوت شدہ اچھائی کی تلافی کرنا ہے، لہذا موصی بہ کا معصیت ہونا جائز نہیں ہے (۲)۔

وصیت کے نفاذ کے لئے موصی بہ کی شرائط؟

۵۲ - وصیت کے نفاذ کے لئے موصی بہ میں دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

اول: وصیت کا مال دین (قرض) میں ڈوبا ہوا نہ ہو، اس لئے کہ میت کی تجہیز وتکفین کے بعد دین کی ادائیگی کا واجب ہونا، وصیت پر مقدم ہے، البتہ اگر قرض خواہ اس کو دین سے بری کر دیں تو وصیت نافذ ہوگی، یہ حنفیہ وشافعیہ نے کہا ہے (۳)۔

مالکیہ نے کہا: جس کا ذمہ ڈوبا ہوا ہو اس کی وصیت منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ وصیت کی ایک شرط یہ ہے کہ موصی مالک ہو (۴)۔

دوم: اگر موصی کا کوئی وارث ہو تو موصی بہ ترکہ کی ایک تہائی سے زائد نہ ہو اس لئے کہ سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "الثلث والثلث کثیر" (۵) (تہائی مال

---

(۱) فتح القدیر ۸ /۴۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۵ /۴۱۶۔

(۲) الخرشی ۸ /۱۶۰، شرح الزرقانی ۸ /۱۷۵، روضۃ الطالبین ۶ /۱۱۹، کشاف القناع ۴ /۳۶۷، الفروع ۴ /۳۶، مطالب أولی النہی ۴ /۴۸۹، البحر الرائق ۶ /۱۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۴ /۱۵۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۳ /۴۳، تحفۃ المحتاج ۷ /۳۷، معونۃ اولی النہی ۶ /۱۸۷۔

(۲) البدائع ۷ /۳۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۵ /۴۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۴ /۴۲۷، مغنی المحتاج ۳ /۴۰، أسنی المطالب ۳ /۳۴، مطالب أولی النہی ۴ /۴۹۶، کشاف القناع ۴ /۳۷۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵ /۴۱۵، البدائع ۷ /۳۳۵، مغنی المحتاج ۳ /۴۷۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴ /۴۲۲، الزرقانی ۵ /۱۷۵، الخرشی ۸ /۱۶۸۔

(۵) حدیث سعد بن ابی وقاص: "الثلث والثلث کثیر" کی تخریج فقرہ / ۵ میں گذر چکی۔

اور تہائی بہت ہے)۔

تہائی سے زائد، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، صحیح مذہب میں حنابلہ اور ایک قول میں مالکیہ کے نزدیک ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، لہذا اگر ورثہ اجنبی کے لئے تہائی سے زائد کی اجازت دے دیں تو وصیت نافذ ہوگی، اور اگر زائد کو رد کردیں تو باطل ہوجائے گی۔

مالکیہ، ایک قول میں حنابلہ، اسی طرح ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ تہائی سے زائد کی وصیت باطل ہوگی [۱]۔

اگر بعض ورثہ اجازت دیں اور بعض اجازت نہ دیں، تو وصیت صرف اجازت دینے والے کے حصہ میں نافذ ہوگی، اور دوسرے کے حصہ میں باطل ہوجائے گی، اور اگر موصی کا کوئی وارث نہ ہو تو حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک تہائی سے زائد کی وصیت صحیح ونافذ ہوگی، اگرچہ موصی بہ پورا مال ہو، اس لئے کہ تہائی سے زائد میں وصیت کے نافذ ہونے سے مانع صرف یہ ہے کہ اس زائد کے ساتھ ورثہ کا حق متعلق ہے، لہذا ان کی رضامندی کے بغیر نافذ نہیں ہوگی، اور جب وہاں کوئی وارث ہی نہ ہو تو پھر کسی کا حق باقی نہیں رہے گا [۲]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر تہائی سے زائد کی وصیت کرے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو تہائی سے زائد میں وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس کا مال مسلمانوں کی میراث ہے، اور ان کی طرف سے کوئی اجازت دینے والا نہیں ہے، لہذا وصیت باطل ہوگی، اور اگر اس کا کوئی وارث ہو تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وصیت اس کی اجازت دینے اور رد کرنے پر موقوف ہوگی، اگر وہ اس کو رد کردے گا تو وصیت تہائی تک رہ جائے گی اور اگر اس کی اجازت دے دے تو صحیح ہوجائے گی اور مالکیہ کے نزدیک تہائی سے زائد کی وصیت باطل ہوگی [۱]۔

حنفیہ، راجح مذہب میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک موصی کی موت کے وقت تہائی سے زائد کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ وصیت، موت کے بعد مالک بنانا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک موت کے دن کے بجائے تنفیذ کے دن کا اعتبار ہوگا، اور ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک، وصیت کے دن کی تہائی کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ اگر تہائی مال کے صدقہ کرنے کی نذر مانے تو نذر کے دن کا اعتبار کیا جاتا ہے [۲]۔

ورثہ کی اجازت کی حیثیت:

۵۳- ورثہ کی اجازت کی حیثیت کے بارے میں، کہ اجازت موصی کی وصیت کی تنفیذ ہوگی یا اجازت دینے والوں کی طرف سے نیا ہبہ ہوگا، فقہاء کے دو اقوال ہیں:

حنفیہ، شافعیہ، صحیح قول میں حنابلہ اور ایک قول میں مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر وہ چیز جو ورثہ کی اجازت سے نافذ ودرست ہوگی، جس کو اجازت دی جائے گی وہ موصی کی طرف سے اس کا مالک ہوگا، اس لئے کہ سبب موصی کی طرف سے صادر ہوا ہے، اور اجازت مانع ورکاوٹ کو رد کرنا ہے، اور یہ قبضہ کی شرط نہیں ہے، تو یہ مرتہن کی طرح ہوگا، جبکہ وہ رہن کی فروخت کی اجازت دے دے۔

مشہور قول میں مالکیہ، ایک قول میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ نے کہا ہے کہ وہ وارث کی طرف سے از سرنو عطیہ ہے، لہذا

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۴۱۵-۴۲۰، مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۹، الزرقانی ۸/ ۱۶۹، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۱۰۲۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۷، الإنصاف ۷/ ۱۹۳-۱۹۶۔

(۲) الشرح الصغیر مع الصاوی ۴/ ۵۸۵-۵۸۶، الإنصاف ۷/ ۱۹۲، مطالب أولی النہی ۴/ ۴۴۸، تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۴۵۴۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۴۷، المہذب ۱/ ۴۵۰، المغنی ۶/ ۴-۷، ۱۲-۱۵، الإنصاف ۷/ ۱۱۳-۱۱۴۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۴۱۵-۴۱۹، الزرقانی ۸/ ۱۶۹، مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۷، کشاف القناع ۴/ ۳۷۷۔

اس میں ہبہ کے شرائط معتبر ہوں گے [۱]۔

موصی بہ سے متعلق احکام:

اس موقع سے کچھ احکام موصی بہ سے متعلق ہیں:

الف- مال کے ایک حصہ کی وصیت کرنا:

۵۴- اگر کوئی شخص اپنے مال کے ایک حصہ کی وصیت کرے تو اس کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: اگر فرض کا حصہ چھ حصے سے کم ہوتو موصی لہ کو چھٹا حصہ ملے گا، یہ امام ابوحنیفہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے۔

دوسرا قول: موصی لہ کو ورثہ کے حصوں سے سب سے کم درجہ کے مثل ملے گا، بشرطیکہ تہائی سے زائد نہ ہو اور اگر زائد ہوگا تو تہائی دیا جائے گا، یہ امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن شیبانی کا قول ہے۔

تیسرا قول: موصی لہ کو اس عدد میں سے ایک حصہ ملے گا جس سے مسئلہ کی تصحیح ہو، بشرطیکہ چھٹے حصہ سے زائد نہ ہو، یہ حنابلہ کے تین اقوال میں سے ایک ہے۔

چوتھا قول: موصی لہ کو ورثہ کے سب سے کم حصہ کے مثل ملے گا، بشرطیکہ چھٹے حصہ سے زائد نہ ہو، یہ حنابلہ کے نزدیک ایک قول ہے جس کو خلال اور ان کے شاگرد نے مختار کہا ہے [۲]۔

پانچواں قول: یہ مالکیہ کا قول ہے، ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

دردیر نے کہا: اگر کوئی شخص کسی کے لئے اپنے مال کے ایک جز کی وصیت کرے، جیسے کہے: میں نے زید کے لئے اپنے مال کے ایک جز کی وصیت کی، یا کہے: میں نے اس کے لئے اپنے مال کے ایک حصہ کی وصیت کی، تو ایک حصہ سے اس کا حساب کیا جائے گا، اور اگر مسئلہ عول ہونے والا نہ ہو تو اس کے فریضہ (مخرج) سے لے گا، جیسے کوئی عورت کہے: میں نے فلاں کے لئے اپنے مال کے ایک جز کی وصیت کی پھر وہ شوہر و ماں کو چھوڑ کر مرے تو وہ چھ میں سے ایک لے گا، پھر باقی ورثہ پر تقسیم کردیا جائے گا، یا اگر مسئلہ عول ہونے والا ہو تو ستائیس میں سے ایک لے گا، اس لئے کہ اس صورت میں چوبیس کا عول ہے، کیونکہ عول اصل سے ہوتا ہے، لہذا وصیت، وراثت پر مقدم ہوگی، پھر باقی ورثہ پر تقسیم کیا جائے گا، تو ضرر سب کو ہوگا اور اگر اس کا کوئی فریضہ نہ ہو بایں طور کہ اس کا کوئی وارث ہی نہ ہو تو کیا اس کو چھ میں سے ایک حصہ ملے گا؟ جو ابن القاسم کا قول ہے یا آٹھ میں سے؟ جو اشہب کا قول ہے [۱]۔

چھٹا قول: شافعیہ کا ہے وہ حصے کی وصیت اور جز کی وصیت اور اس کے مشابہ الفاظ میں فرق نہیں کرتے ہیں [۲]۔

ب- مال کے ایک حصہ یا جز کی وصیت کرنا:

۵۵- اگر موصی کسی شخص کے لئے اپنے مال کے جز کی وصیت کرے یا جز کے بجائے نصیب، طائفہ، بعض یا شقص کے الفاظ استعمال کرے، تو اگر اپنی حیات میں کچھ بیان کردے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کی موت کے بعد ورثہ جو چاہیں گے اس کو دے دیں گے، اس لئے ان الفاظ میں قلیل و کثیر دونوں کا احتمال ہے، لہذا وہ جب تک زندہ رہے اس کی طرف سے اور اگر مرجائے تو اس کے ورثہ کی طرف سے بیان صحیح ہوگا، اس لئے کہ ورثہ اس کے قائم مقام ہیں۔

(۱) الاختیار ۵/۶۳-۶۴، الإنصاف ۷/۱۹۵-۱۹۶، الزرقانی ۸/۱۶۹، مغنی المحتاج ۳/۴۷۔

(۲) روضۃ القضاۃ ۲/۶۸۶، الإنصاف ۷/۲۷۸-۲۷۹۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/۵۹۹۔

(۲) المہذب ۱/۴۶۴، مغنی المحتاج ۳/۴۵۔

یہ حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا قول ہے[۱]، رہا مالکیہ کا قول تو اس کا بیان مال کے ایک حصہ کی وصیت پر کلام کے وقت گذر چکا[۲]۔

ج- بکری، چوپایہ یا کتا وغیرہ کی وصیت کرنا:

۵۶- شافعیہ نے کہا: اگر اس کے لئے ایک بکری کی وصیت کرے اور اس کو مطلق رکھے تو موصی لہ کو چھوٹے جسم والی یا بڑے جسم والی بکری یا دنبہ دینا جائز ہوگا، اس لئے کہ لفظ شاۃ اس سب پر بولا جاتا ہے، اسی طرح اصح قول کے مطابق شاۃ کے لفظ میں نر بھی داخل ہوگا، بشرطیکہ مراد پر کوئی قرینہ نہ ہو، اس لئے کہ شاۃ اسم جنس ہے، جیسے انسان ہے، اور اس میں تاء تانیث کے لئے نہیں ہے، بلکہ وحدت کے لئے ہے، جیسے حمام وحمامۃ اسی وجہ سے وہ مذکر ومونث دونوں میں مستعمل ہے، لیکن اگر مراد پر قرینہ قائم ہوجائے مثلاً کہے: میں نے اس کے لئے ایک شاۃ کی وصیت جو اس کی بکریوں سے جفتی کرے یا تیس (بکرا) یا کبش (مینڈھا) کی وصیت کرے تو نر متعین ہوگا، یا کہے: میں نے اس کے لئے ایک شاۃ کی وصیت کی جس کو وہ دوہے یا جس کے دودھ ونسل سے فائدہ اٹھائے یا نعجۃ (بھیڑ) کا لفظ استعمال کرے تو مادہ متعین ہوگی یا کہے: میں نے اس کے لئے شاۃ کی وصیت کی جس کے اون سے فائدہ اٹھائے تو دنبہ متعین ہوگا، یا وصیت کی اس کے بال سے فائدہ اٹھائے تو بکری متعین ہوگی۔

ارجح قول میں حنابلہ نے کہا: مجہول کی وصیت صحیح ہوگی اور جس پر لفظ بولا جائے گا وہ دیا جائے گا، اس لئے کہ وہی لفظ کا تقاضا ہوگا اور اگر لغوی حقیقت اور عرف میں اسم الگ الگ ہو، جیسے لفظ شاۃ کہ وہ حقیقت میں دنبہ وبکری میں نر و مادہ دونوں کے لئے ہے، اور اس میں تا

(۱) بدائع الصنائع ۷/۳۵۶، المہذب ۱/۴۶۴، حاشیۃ الجمل ۴/۶۳، المغنی لابن قدامہ ۶/۳۱، مطالب أولی النہی ۴/۴۹۸-۴۹۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/۵۹۹۔

وحدت کے لئے ہے اور عرف میں وہ دنبہ وبکری میں بڑی مادہ کے لئے ہے تو عرف غالب ہوگا، جیسے قسم میں ہے، اس لئے کہ بظاہر اس کا ارادہ یہی ہے، اس لئے کہ اگر کسی قوم کو کسی چیز کا مخاطب بنایا جائے اور اس کے بارے میں ان کا کوئی عرف ہو اور وہ اس کو اپنے عرف پر محمول کریں تو ان کو مخالفین میں نہیں شمار کیا جائے گا۔

اگر چوپایہ کی وصیت کرے تو موصی لہ کو کوئی گھوڑا، خچر یا گدھا دیا جائے گا تا کہ عرف وعادت پر عمل ہو سکے اور کتا وغیرہ کی وصیت کرے، حالانکہ اس کا کوئی کتا نہ ہو تو وصیت باطل ہوگی، جیسا کہ شافعیہ وحنابلہ نے ذکر کیا ہے، اس لئے کہ اس کے پاس کتا نہیں ہے، اور خریدنا بھی ممکن نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک وصیت باطل ہوجائے گی۔

شکار، کھیتی یا چوپایہ کی حفاظت کے لئے کتا کی وصیت کرنا جس میں مباح نفع ہے صحیح ہوگا اور جس سے انتفاع حلال نہیں ہے، اس کی وصیت جائز نہ ہوگی، جیسے کاٹنے والا کتا، شراب اور سور[۱]، دیکھئے: اصطلاح (کلب فقرہ/۶)۔

د- ڈھول کی وصیت کرنا:

۵۷- اگر کسی شخص کے لئے اپنے ڈھولوں میں سے کسی ایک ڈھول کی وصیت کرے اور اس کے پاس صرف جنگ کے ڈھول ہوں تو ان ہی میں ایک اس کو دیا جائے گا۔

لہو ولعب کے ڈھول اگر مباح منفعت کے لائق ہوں تو ان میں سے کسی ڈھول کی وصیت کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ مباح میں اس سے انتفاع ممکن ہوگا، اور اگر مباح منفعت کے لائق نہ ہو تو وصیت باطل

(۱) مغنی المحتاج ۳/۵۵، ۵۶، مطالب اولی النہی ۴/۴۹۲-۴۹۳، ۴۹۵، کشاف القناع ۴/۳۶۹۔

ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ حرام کی وصیت ہوگی [1]۔

ھ- منافع کی وصیت کرنا:

۵۸ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ منافع کی وصیت جائز ہے، اس لئے کہ منافع، عقد معاوضہ و وراثت کے ذریعہ ان کا مالک بننے میں اعیان (سامانوں) کی طرح ہیں، لہذا اعیان کی طرح منافع کی وصیت صحیح ہوگی۔

اور منافع کی قیمت تہائی مال سے نکالی جائے گی، اگر تہائی سے نہ نکل سکے تو ان میں سے تہائی کے بقدر کی وصیت جائز ہوگی۔

موصی بہ (وصیت والی) منفعت خواہ مطلق ہو یا مقید، اس میں تہائی مال سے اس سامان کا نکلنا معتبر ہوگا جس کی منفعت کی وصیت کی ہے، اگر تہائی سے نکل جائے تو پورے منافع میں وصیت صحیح ہوگی، اور موصی لہ کو اپنی زندگی بھر اس سے انتفاع کا حق ہوگا، اور اگر وصیت میں وقت کی قید نہ ہو، بلکہ مطلق ہو اور مثلاً نصف منفعت سے تہائی پوری ہوجائے تو نصف منفعت وارث کی ہوگی۔

حنفیہ نے کہا: اگر منفعت کا موصی لہ مرجائے تو منفعت عین کے مالک کی طرف لوٹ جائے گی، اس لئے کہ منفعت کی وصیت موصی لہ کی موت سے باطل ہوجاتی ہے، کیونکہ وہ عاریت کی طرح بلاعوض منفعت کی تملیک ہے، لہذا اس کے مالک کی موت سے باطل ہوجائے گی، جیسا کہ عاریت پر لینے والے کی موت سے عاریت باطل ہوجاتی ہے، علاوہ ازیں تنہا منافع میں وراثت کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اگرچہ اس کا مالک بنناعوض کے ذریعہ ہو، جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے، تو اس صورت میں بدرجہ اولی احتمال نہیں ہوگا جس میں تملیک بلا عوض ہو۔

اگر وصیت میں وقت متعین ہو اور وہ عین اس کے تہائی مال سے نکل جائے تو موصی لہ مذکور وقت تک اس سے انتفاع کرے گا اور اگر مذکور غیر معین سال ہو تو موصی لہ پورا ایک سال اس سے انتفاع کرے گا، پھر اس کے بعد وہ عین ورثہ کی طرف لوٹ جائے گا۔

اگر اس کے تہائی مال سے نہ نکل سکے تو اس کے بقدر انتفاع کرے گا جو نکل سکے، اور اگر اس کے پاس دوسرا کوئی مال نہ ہو تو منفعت موصی لہ اور ورثہ کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگی، اور غلام اگر موصی بالمنفعت غلام ہو، ایک دن موصی لہ کی خدمت کرے گا، اور دو دن ورثہ کی خدمت کرے گا، اور اسی طرح موصی لہ ایک سال کی خدمت تین سالوں میں وصول پائے گا۔

اگر موصی بالمنفعت شئ گھر ہو تو موصی لہ اس کی ایک تہائی میں رہائش کرے گا اور ورثہ اس کی دو تہائی میں رہیں گے، اور جگہ میں آپس میں موافقت کرلیں گے، اس لئے کہ گھر کے اندر جگہ میں موافقت کرنا ممکن ہے، غلام میں ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ غلام کی خدمت کی ایک تہائی ایک کو اور دو تہائی دوسرے کو دینا محال ہے، اس لئے وہاں زمانہ کے اعتبار سے باری و معاملات کی ضرورت ہوگی۔

اور اگر مذکور وقت متعین سال ہو یعنی وہ کہے: فلاں سال میں یا فلاں ماہ میں، تو اگر موصی بہ غلام کی خدمت ہو اور غلام تہائی سے نکل جائے تو اس سال یا اس ماہ میں خدمت سے فائدہ اٹھائے گا، اور اگر اس کے پاس دوسرا مال نہ ہو تو ورثہ غلام سے دو دن انتفاع کریں گے، اور موصی لہ ایک دن، اور گھر میں مہایاۃ (باہمی موافقت) کے طور پر موصی لہ اس کی ایک تہائی میں رہے گا اور ورثہ دو تہائی میں رہیں گے، اور جب اس حساب سے وہ سال یا دو ماہ گذر جائے گا تو موصی لہ کو اس سال یا اس ماہ کی منفعت حاصل ہوجائے گی۔

اور اگر وہ اس کو دوسرے سال یا دوسرے ماہ سے پورا کرنا

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۴۶، مطالب أولی النہی ۴/۴۹۵۔

چاہے تو اس کو یہ حق نہ ہوگا، اس لئے کہ وصیت اس سال یا اس ماہ کی طرف منسوب ہے، دوسرے کی طرف منسوب نہیں ہے۔

اگر وہ اس ماہ کو جس میں ہے، یا اس سال کو جس میں ہے متعین کردے بایں طور کہ کہے اس ماہ میں یا اس سال میں تو دیکھا جائے گا: اگر اس ماہ یا اس سال کے گذرنے کے بعد مرے گا تو اس کی وصیت باطل ہوجائے گی اس لئے کہ وصیت کا نفاذ اس کی موت کے وقت ہوگا جبکہ اس کی موت سے قبل وہ ماہ یا وہ سال گذر چکا ہے، لہذا وصیت باطل ہوجائے گی۔

اگر اس ماہ یا اس سال کے گذرنے سے قبل مرجائے اور وہ عین تہائی سے نکل آئے تو باقی ماندہ ماہ یا سال میں اس سے انتفاع کرے گا۔

اور اگر تہائی سے نہ نکلے یا اس کا کوئی دوسرا مال نہ ہو تو غلام سے موصی لہ ایک دن فائدہ اٹھائے گا، اور ورثہ دو دن، یہاں تک کہ وہ ماہ یا وہ سال گذر جائے، اور گھر میں مہایاۃ کے طور پر دونوں ایک تہائی اور دو تہائی میں رہیں گے، جیسا کہ گذرا۔

اگر اپنے غلام کی خدمت کی وصیت ایک آدمی کے لئے کرے اور اس کے رقبہ کی وصیت دوسرے آدمی کے لئے کرے، یا اپنے گھر کی رہائش کی وصیت ایک آدمی کے لئے کرے اور اس کی ذات کی وصیت کسی دوسرے آدمی کے لئے کرے اور غلام و مکان کی ذات تہائی سے نکل آئے تو رقبہ (غلام و مکان کی ملکیت) اس کے لئے ہوگی جس کے لئے رقبہ کی وصیت ہے اور پوری خدمت صاحب خدمت کی ہوگی، اس لئے کہ جب وصیت کے ذریعہ منفعت کو رقبہ (ذات) سے الگ کرنا ممکن ہے، یہاں تک کہ ورثہ رقبہ کے مالک ہوں گے اور موصی لہ منفعت کا مالک ہوگا، لہذا رقبہ کو اپنے فائدہ سے الگ کرلینا اور دوسرے کو اس کا مالک بنا دینا دونوں یکساں ہوں گے، لہذا ایک رقبہ کا موصی لہ ہوگا اور دوسرا منفعت کا ہوگا، اور جب موصی مرجائے گا تو صاحب رقبہ رقبہ کا مالک ہوگا، اور منفعت والا منفعت کا مالک ہوگا، اسی طرح اگر کسی درخت یا باغ کے رقبہ (وملک) کی وصیت ایک آدمی کے لئے کرے اور اس کے پھل کی وصیت دوسرے کے لئے کرے، یا زمین کے رقبہ کی وصیت ایک آدمی کے لئے اور اس کی آمدنی کی وصیت دوسرے کے لئے کرے، اس لئے کہ پھل اور آمدنی وصیت کے ذریعہ الگ ہوسکتے ہیں، لہذا کوئی فرق نہ ہوگا کہ اصل کو اپنے لئے باقی رکھے یا منفعت کی وصیت میں دوسرے کو اس کا مالک بنا دے۔

خواہ موصی بہ وصیت کرتے وقت اس کے پاس موجود ہو یا موجود نہ ہو وصیت جائز ہوگی، البتہ اگر موصی کے کلام میں ایسا لفظ ہو جو فی الحال وجود کا متقاضی ہو جس کی وجہ سے تہائی مال کی وصیت صحیح ہو اور صورت یہ ہو کہ وصیت کرتے وقت اس کے پاس مال ہی نہ ہو[(۱)]۔

اگر منفعت کی وصیت کسی معین مدت کے لئے ہو، مثلاً ایک سال کے لئے ہو، تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس مدت میں منفعت کو الگ کرکے اس کی قیمت لگانے میں منفعت میں سے جو کم ہوگا وہ تہائی سے محسوب کیا جائے گا، لہذا اگر کوئی شخص مثلاً کسی معلوم مدت کے لئے کسی جانور کی منفعت کی وصیت کرے تو جانور کی منفعت کے ساتھ اس کی قیمت لگائی جائے گی، پھر اس مدت میں منفعت کو الگ کرکے اس کی قیمت لگائی جائے گی، اور کم ہونے والے کا حساب تہائی سے کیا جائے گا[(۲)]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ منافع کی وصیت میں تہائی مال سے ان کا نکلنا معتبر ہوگا، اور اگر نہ نکل سکے تو تہائی کے بقدر اس میں سے جائز قرار دیا جائے گا، نیز انہوں نے کہا: اگر اس کی قیمت لگانے

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۵۳-۳۵۴۔
(۲) حاشیۃ الجمل ۴/ ۶۳-۶۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵-۴۶۔

کا ارادہ ہوتو اگر وصیت میں کسی مدت کی قید ہوتو اس مدت میں منفعت کو الگ کر کے موصی بالمنفعت کی قیمت لگائی جائے گی، پھر اس مدت میں منفعت کی قیمت لگائی جائے گی، اور دیکھا جائے گا کہ اس کی قیمت کتنی ہے۔

اگر وصیت پورے زمانہ میں مطلق ہوتو ایک قول ہے: رقبہ و منفعت دونوں کی قیمت لگائی جائے گی اور تہائی سے دونوں کا نکلنا معتبر ہوگا، اس لئے کہ جس درخت کا پھل نہ ہوا کثر اس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔

ایک قول ہے: ورثہ کے حق میں رقبہ کی اور موصی لہ کے حق میں منفعت کی قیمت لگائی جائے گی اور اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ مثلاً جانور کی منفعت کے ساتھ اس کی قیمت لگائی جائے گی، تو اگر کہا جائے کہ اس کی قیمت ایک سو ہے، تو دریافت کیا جائے گا کہ اگر اس میں منفعت نہ ہوتو اس کی قیمت کیا ہوگی؟ اگر کہا جائے کہ دس تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ منفعت کی قیمت نوے ہے [۱]۔

مالکیہ نے کہا: اگر معین منفعت کی وصیت کرے اور موصی لہ معین ہو، جیسے اس کے لئے چند سال کے لئے اپنے گھر کے نفع کی یا چند سال کے لئے اپنے غلام کی خدمت کی وصیت کرے اور حال یہ ہو کہ ترکہ کی تہائی میں ان سب کی گنجائش نہ ہو، یعنی گھر کی ذات کی قیمت اور غلام کی ذات کی قیمت کی گنجائش نہ ہوتو اس وقت ورثہ کو اختیار ہوگا کہ میت کی وصیت کی اجازت دے دیں، یا موصی لہ کو موجود اور غائب مال میں سے پورے ترکہ کی تہائی دے دیں، خواہ مال میں کوئی ذات ہو یا سامان ہو یا اس کے علاوہ ہو۔

لیکن اگر وصیت غیر معین کے لئے ہو، مثلاً مساکین کے لئے ہو تو وارث کو اختیار ہوگا کہ وصیت کی اجازت دے دیں یا ان کے لئے تہائی کو الگ کر دیں، لیکن تصرف اسی معین چیز میں، اس کے پورے متروکہ میں نہیں۔

معین و غیر معین میں فرق یہ ہے کہ غیر معین میں واپسی کی امید نہیں ہوتی ہے، اور موصی لہ معین اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اگر وہ ہلاک ہوجائے تو وارث کے پاس موصی بہ کے لوٹ آنے کی امید ہوتی ہے [۱] (دیکھئے: فقرہ/ ۴۷)۔

منفعت سے انتفاع کا طریقہ:

۵۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موصی لہ بالمنفعت کو خود اس سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے، البتہ اجارہ یا عاریت کے ذریعہ دوسرے کو فائدہ پہنچانے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ موصی لہ بالمنفعت کو حق ہے کہ اس کو اجارت یا عاریت پر دے، اس لئے کہ جب وہ نفع کا مالک ہے تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ خود اس کو وصول کرے یا عوض کے ساتھ یا بلاعوض اپنے قائم مقام کے ذریعہ وصول کرے۔

یہی مالکیہ کی عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ موصی لہ بالمنفعت، اس کو اجارہ پر دینے کا مالک نہیں ہے، اور ابن نجیم نے کہا: مناسب یہ ہے کہ اس کو عاریت پر دینے کا حق ہو [۲]۔

مشترک منفعت کو وصول کرنے کی کیفیت:

۶۰- اگر منفعت، موصی لہ اور موصی کے ورثہ کے درمیان مشترک ہو

---

(۱) المغنی ۶/ ۵۹-۶۰، مطالب أولی النہی ۴/ ۴۹۸-۴۹۹۔

(۱) شرح الزرقانی ۸/ ۱۹۵، الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۸/ ۱۸۶۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۲-۳۵۳، مطالب أولی النہی ۴/ ۵۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۶۰، مغنی المحتاج ۳/ ۴۵، ۶۵، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۴۱۶، المدونہ ۶/ ۳۱۔

جیسے اپنے گھر کی نصف منفعت کی وصیت کرنا، یا چند موصی لہم کے درمیان مشترک ہو، جیسے تین اشخاص کے لئے گھر کی منفعت کی وصیت کرنا تو تین ذرائع میں سے کسی ایک کے ذریعہ تقسیم کر کے منفعت وصول کی جائے گی:

اول: منفعت کی آمدنی شرکاء کے درمیان تقسیم کردی جائے: مثلاً گھر کو کرایہ پر دیا جائے، زمین میں کاشت کی جائے اور ان میں سے ہر ایک کے حصہ کی نسبت سے آمدنی تقسیم کردی جائے۔

دوم: خود عین (وصیت کی شئ) کو ان کے درمیان تقسیم کردیا جائے، پس ان میں سے ہر ایک منفعت میں سے اپنا حصہ لے لے گا بشرطیکہ وہ عین تقسیم کے قابل ہو، اور اس کو تقسیم کرنے کے نتیجہ میں ورثہ کو ضرر نہ پہنچے، اگرچہ اصلی منفعت باقی رہے۔

سوم: عین موصی بہ کو زمان یا مکان کے اعتبار سے مہایاۃ (باری کے معاملہ) کے طور پر تقسیم کیا جائے، زمانہ کے اعتبار سے اس طرح ہوگا کہ شرکاء میں سے کسی ایک کو ایک متعین مدت کے لئے پورا عین دے دیا جائے جس سے وہ فائدہ اٹھائے، پھر دوسرا شریک اس مدت کے بقدر اس کو لے گا اور اس سے فائدہ اٹھائے گا۔

مکان کے اعتبار سے اس طرح ہوگا کہ بیک وقت ہر شریک عین کا ایک جز لے گا اور اس سے فائدہ اٹھائے گا، پھر دونوں شریک ہر جز کا دوبارہ تبادلہ کرلیں گے اور ہر شخص دوسرے کی جگہ پر چلا جائے گا جس سے وہ فائدہ اٹھا رہا تھا۔

اگر وصیت ایسے حق کی ہو جس کی تقسیم ممکن نہ ہو اور نہ اس میں مہایاۃ (باری کا معاملہ) ممکن ہو، یا اختلاف پیدا ہوجائے تو قاضی شریعت کے قواعد کے مطابق منفعت کی تقسیم کی کیفیت کے بارے میں اجتہاد کرے گا(۱)۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۴/ ۶۳، بدائع الصنائع ۷/ ۳۵۳-۳۵۴، کشاف القناع ۶/ ۳۷۱، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۹۸۔

(دیکھئے: قسمۃ فقرہ/ ۶۰ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

منفعت کی وصیت کا ختم ہوجانا:

۶۱ - منفعت کی وصیت درج ذیل حالات میں ختم ہوجائے گی:

الف - انتفاع کے لئے متعین کی گئی مدت، موصی (وصیت کرنے والے) کی وفات سے قبل گذر جائے۔

اسی طرح وفات کے بعد موصی لہ بالمنفعت کے فائدہ اٹھائے بغیر، انتفاع کی مقررہ مدت کے گذر جانے سے بھی وصیت ختم ہوجاتی ہے، جیسے اگر کوئی شخص موصی لہ کے لئے کسی متعین سال میں کسی درخت کے پھل کی وصیت کرے پھر اس سال وہ درخت بارآور نہ ہو تو موصی لہ کو کچھ نہیں ملے گا(۱)۔

ب - معین موصی لہ، منفعت میں اپنا حق، موصی کے ورثہ کے لئے ساقط کردے، یا اس میں اپنے حق سے دست بردار ہوجائے۔

ج - موصی بالمنفعت عین کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ واضح ہوگیا کہ موصی بالمنفعت شئ موصی (وصیت کرنے والے) کی ملکیت نہیں ہے۔

د - موصی لہ اس عین کا مالک ہوجائے جس کی منفعت کی وصیت اس کے لئے کی گئی ہے۔

ھ - معین موصی لہ، مکمل یا بعض موصی بہ سے منفعت کے وصول کر لینے سے قبل مر جائے، اس لئے کہ منافع کے بارے میں وصیت کی صورت میں وراثت نہیں جاری ہوتی ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے اور حنابلہ کے نزدیک ایک رائے ہے جبکہ اس میں شافعیہ اور صحیح قول میں حنابلہ نیز اسی طرح مالکیہ کا اختلاف ہے (کہ ان کے نزدیک وراثت جاری ہوگی)، البتہ اگر موصی کے قول سے ظاہر ہوجائے کہ

(۱) المغنی ۸/ ۴۶۰ طبع ہجر، بدائع الصنائع ۷/ ۳۵۳-۳۵۴، أسنی المطالب ۳/ ۵۸۔

اس نے موصی لہ کی حیات تک کا ارادہ کیا تھا تو اس میں وراثت جاری نہ ہوگی (۱)۔

موصی بہ منفعت میں موصی لہ کے استحقاق کا زمانہ:

۶۲ - اگر منفعت کی وصیت کسی معین مدت تک کے لئے مقرر ہو جیسے ایک سال کے لئے ہو اور انتفاع کے آغاز کی تعیین نہ کی گئی ہو تو موصی لہ، موصی کی وفات سے منفعت کا مستحق ہوگا (۲)۔

موصی لہ کو انتفاع سے روکنا:

۶۳ - اس سلسلہ میں کچھ حالات ایسے ہوتے ہیں کہ جن میں موصی لہ کو اس عین سے انتفاع سے روکنا پایا جاتا ہے، جس کی منفعت کی وصیت اس کے لئے کی گئی ہے۔

حنفیہ نے کہا: اگر روکنا، ورثہ میں سے کسی کی طرف سے ہوگا تو وہ موصی لہ کے لئے منفعت کے بدل کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس حالات میں وہ تعدی کرنے والا ہوگا، لہذا اپنی تعدی کے نتیجہ کا ضامن ہوگا۔

اور اگر روکنا تمام ورثہ کی طرف سے ہوگا، تب وہ سب منفعت کے بدل کے ضامن ہوں گے، اس لئے کہ ان سب کی طرف سے تعدی پائی گئی ہے، اور ان دونوں حالات میں موصی لہ کو یہ حق نہ ہوگا کہ مقررہ مدت کے فوت ہوجانے کے بعد انتفاع کے لئے دوسری مدت کا مطالبہ کرے (۳)۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۵۲، عقد الجواہر الثمینہ ۳ / ۴۱۷، مغنی المحتاج ۳ / ۶۴ - ۶۵، الإنصاف ۷ / ۲۶۸، کشاف القناع ۴ / ۴۹۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶ / ۱۲۱ - ۱۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۴ / ۴۲۴، المدونہ ۶ / ۳۲، مغنی المحتاج ۳ / ۵۴، ۶۴ - ۶۶، کشاف القناع ۴ / ۳۷۳، مطالب أولی النہی ۴ / ۴۹۸، مغنی المحتاج ۳ / ۶۵۔

(۳) بدائع الصنائع ۷ / ۳۵۳ - ۳۵۴۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جو منفعت کو فوت کرے گا وہ اس کا ضامن ہوگا اگر چہ اس کو استعمال نہ کرے اور آمدنی حاصل نہ کرے (۱)۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جس حق کا تعلق عین سے ہوگا اس کا تعلق اس کے بدل سے ہوگا، بشرطیکہ اس کے استحقاق کا سبب باطل نہ ہوا ہو، لہذا اگر اس جانور کو قتل کر دیا جائے جس کے نفع کی وصیت کی گئی ہے تو اس کی قیمت واجب ہوگی جس سے دوسرا جانور خریدا جائے گا جو موصی بہ کے قائم مقام ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا: یہ احتمال ہے کہ قیمت وارث کے لئے یا مالک رقبہ کے لئے واجب ہو اور وصیت باطل ہوجائے، اس لئے کہ قیمت، رقبہ کا بدل ہے، لہذا وہ اس کے مالک کے لئے ہوگی اور منفعت کی وصیت باطل ہوجائے گی جیسا کہ اجارہ باطل ہوجاتا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے مزید کہا: جس باندی کے نفع کی وصیت کی جائے اس کو یا تو کوئی اجنبی قتل کرے گا تو اس کی قیمت ورثہ کے لئے ہوگی، جس کے منافع مسلوب نہیں ہوں گے (یعنی منافع موصی لہ کے لئے ہوں گے) یا اس کو وارث قتل کرے گا، تو اس کی منفعت کی قیمت موصی لہ بالنفع کے لئے ہوگی یا اس کو موصی لہ بالنفع قتل کرے گا تو اس کا حکم اجنبی کے حکم کی طرح ہوگا، یعنی اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی اور اس کی منفعت مسلوب نہ ہوگی (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی شخص کے لئے مثلاً ایک سال کے لئے گھر کی منفعت کی وصیت کرے، پھر اس کو ایک سال کے لئے اجارہ پر دے دے اور اجارہ کے بعد ہی مرجائے تو وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ موصی لہ کو اس کا استحقاق اس پہلے سال میں ہوگا جو موت

(۱) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳ / ۴۵۵۔

(۲) المغنی ۸ / ۴۶۳ - ۴۶۴ طبع ہجر، مطالب أولی النہی ۴ / ۵۰۰ - ۵۰۱، أسنی المطالب ۳ / ۵۸، مغنی المحتاج ۳ / ۶۶۔

سے متصل ہے، اورموصی نے اس سال کی منفعت کو دوسری جہت میں مصروف کردیا ہے، لہذا وصیت باطل ہوجائے گی اور اگر موصی چھ ماہ کے بعد مر جائے تو نصف اول میں وصیت باطل ہوجائے گی اور نصف باقی میں موصی لہ، منفعت کا مستحق ہوگا۔

اگر وارث یا کوئی دوسرا شخص بلا عذر اس سال منفعت کو روک لے تو اس مدت میں گھر کی جو اجرت مثل ہوگی اس کا تاوان موصی لہ کو دے گا اور اس میں وہ صورت بھی داخل ہے، جب کہ موصی بالنفع کو غصب کرلیا جائے، لہذا موصی لہ کو اس مدت کی اجرت ملے گی جس میں وہ غاصب کے قبضہ میں رہے اس لئے کہ وہ منفعت کا بدل ہے (۱)۔

موصی بالنفع (شے وذات) کا نفقہ:

۶۴- حنفیہ، مالکیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ موصی بالنفع شئی جن اخراجات کی محتاج ہو وہ صاحب منفعت پر واجب ہوں گے، اس لئے کہ وہی اس سے فائدہ اٹھانے کا مالک ہے اور قاعدہ ہے: "**الغرم بالغنم أو الخراج بالضمان**" (یعنی جس کو فائدہ ہوتا ہے اسی پر تاوان ہوتا ہے یا جس پر ضمان ہوتا ہے وہی آمدنی کا مستحق ہوتا ہے) اور اس کو اس کا نفع ہوگا لہذا اس پر اس کا ضرر و تاوان بھی ہوگا۔

اگر صاحب منفعت (وصیت کی شئ) کو قابل انتفاع باقی رکھنے کے لئے جو چیز ضروری ولازم ہے اس کو انجام دینے سے گریز کرے، اور صاحب رقبہ اس کا مال اس کو ادا کرے تو جو کچھ وہ دے گا وہ عین کی آمدنی میں اس کا حق ہوگا جس کو وہ موصی لہ سے پہلے وصول کرے گا۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/۷۹، مغنی المحتاج ۳/۴۷، روضۃ الطالبین ۶/۳۰۹، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۳/۵۶، ۶۶۔

لیکن اگر عین قابل انتفاع نہ ہو، جیسے غیر مزروع زمین تو اس کی اصلاح اور اس کی حدود یا وقتی ضرورت کا نفقہ رقبہ کے مالک پر ہوگا (۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ مقررہ مدت کے لئے موصی بالنفع عین کا نفقہ رقبہ کے مالک پر ہوگا، جیسے اجرت پر دی ہوئی چیز کا نفقہ مالک پر ہوتا ہے، اور اسی طرح ہمیشہ کے لئے موصی بالنفع عین کا نفقہ بھی اصح قول کے مطابق رقبہ کے مالک پر ہوگا (۲)۔

ایک قول میں حنابلہ نے کہا: موصی بالنفع عین کا نفقہ رقبہ کے مالک پر ہوگا، اسی قول کو شریف ابوجعفر نے ذکر کیا ہے کہ امام احمد کا مذہب ہے اور ابو الخطاب نے رؤوس المسائل میں اس کو قطعی طور کہا ہے (۳)۔

و- حقوق کی وصیت کرنا:

۶۵- انتفاع کے وہ حقوق جو وراثت کے ذریعہ منتقل ہوتے ہیں، ان کی وصیت کرنا صحیح ہے جیسے حق شرب (سینچائی کا حق، گھاٹ پر پانی پلانے کا حق) حق مسیل (پانی بہانے کا حق)، حق مجری (راستہ چلنے کا حق)، حق تعلی (عمارت کی چھت واوپری حصے کے استعمال کا حق)، حق خلو (پگڑی) وغیرہ (۴)۔

تفصیل اصطلاح (ارتفاق فقرہ/۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۴۴، مطالب أولی النہی ۴/۵۰۲، التاج والإکلیل ۶/۳۸۶، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/۱۷۲، مغنی المحتاج ۳/۶۶، الفروع ۴/۶۹۵، أسنی المطالب ۳/۵۷۔

(۲) أسنی المطالب ۳/۵۷، مغنی المحتاج ۳/۶۶، القلیوبی ۳/۱۷۲۔

(۳) الفروع لابن مفلح وتصحیح الفروع للمرداوی ۴/۶۹۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/۱۸۹-۱۹۰، تبیین الحقائق ۶/۴۱-۴۳، القواعد لابن رجب رص ۱۸۳-۱۸۸۔

ز-ایسی چیز کی وصیت کرنا جو ترکہ کی تقسیم کو متضمن ہو:

٦٦-اگر کوئی ایسی وصیت کرے جو ورثہ کے درمیان ترکہ کی تقسیم کو متضمن ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے:

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہر وارث کے لئے اس کے حصہ کے بقدر وصیت کرنا جو پورے ترکہ میں پھیلا ہوا ہو یعنی نصف وغیرہ کی وصیت کرنا، مثلاً اپنے تین بیٹوں میں سے ہر ایک کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو یہ وصیت لغو ہوگی اس لئے کہ وہ وصیت کے بغیر ہی اس کا مستحق ہے۔

البتہ ہر وارث کے لئے کسی خاص چیز کی وصیت کرنا جو اس کے حصہ کے بقدر ہو، مثلاً اپنے دو بیٹوں میں سے ایک کے لئے ایک گھر کی وصیت کرے جس کی قیمت ایک ہزار ہو اور دوسرے کے لئے ایک باغ کی وصیت کرے جس کی قیمت ایک ہزار ہو اور وہ صرف ان ہی دونوں کا مالک ہو تو یہ وصیت صحیح ہوگی، لیکن شافعیہ کے یہاں اصح قول میں ورثہ کی اجازت کی ضرورت ہے، اس لئے کہ اشیاء اور ان کے منافع سے اغراض الگ الگ ہوتے ہیں، یہی حنابلہ کے یہاں دو میں سے ایک قول ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے مقابلہ میں اور حنابلہ کے یہاں راجح مذہب میں، ورثہ کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ ان کے حقوق ترکہ کی قیمت میں ہوتے ہیں، عین ترکہ میں نہیں ہوتے ہیں[1]۔

موصی بہ کی ملکیت کا ثبوت اور ثبوت کا وقت:

٦٧-اس بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں، جن کا بیان درج ذیل ہے:

راجح مذہب میں حنابلہ، ایک قول میں مالکیہ، اسی طرح ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ موصی لہ معین، موصی کی موت کے بعد قبول کئے بغیر موصی بہ (وصی کی شئ) کا مالک نہ ہو سکے گا، لہذا جب وہ موصی کی موت کے بعد قبول کرلے گا تو قبول کے وقت سے اس کے لئے ملکیت ثابت ہوجائے گی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ موصی کی موت کے بعد قبول کرنے سے قبل منفصل بڑھوتری یعنی وصیت کی شئ کی وہ بڑھوتری جو اس کی ذات سے الگ ہوتی ہے جیسے پھل، بچہ اور غلام کی کمائی یہ سب ورثہ کی ہوگی۔

حنفیہ، راجح قول میں مالکیہ کا مذہب، اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے اور حنابلہ کے نزدیک بھی ایک قول ہے کہ اگر موصی لہ وصیت کو قبول کرلے تو وہ موصی کی موت کے وقت سے موصی بہ کا مالک ہوگا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ موصی کی موت کے بعد حاصل ہونے والی منفصل بڑھوتری موصی لہ کی ہوگی۔

اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ موصی بہ میں ملکیت کا ثبوت، موصی لہ کی طرف سے وصیت کو قبول کرنے یا رد کرنے پر موقوف ہوگا۔

اگر موصی لہ قبول کرلے گا تو ظاہر ہوجائے گا کہ وہ موت کے وقت سے اس وصیت کا مالک ہے اور اگر قبول نہیں کرے گا تو ظاہر ہوجائے گا کہ وہ وارث کی ملکیت ہے۔

اگر موصی کی موت کے بعد موصی لہ وصیت کو رد کردے تو اظہر قول کے مطابق پھل اس کا ہوگا اور نفقہ بھی اسی پر واجب ہوگا، اور دوسرے دونوں اقوال کے مطابق نہ اس کو پھل ملے گا اور نہ اس پر نفقہ ہوگا[1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۴، المغنی ٦/ ٧، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۴۹۔

(۱) بدائع الصنائع ٧/ ۳۳۲، حاشیۃ الشلبی علی الزیلعی ٦/ ۱۸۴، حاشیۃ الدسوقی و

تہائی میں سے کس چیز کا اعتبار کیا جائے گا:

۶۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ تمام تبرعات (نیکی کے مصارف) جن کی وصیت کوئی شخص اپنی موت سے قبل کرے ان ہی میں سے وصایا بھی ہیں، تجہیز وتکفین کے اخراجات ادا کرنے اور بندوں کے دیون جیسے دیت وقرض کی ادائیگی کے بعد وہ باقی ماندہ مال کی تہائی سے نافذ ہوں گے، اصل مال کی تہائی سے نافذ نہ ہوں گے۔

البتہ اللہ تعالی کے دیون، جیسے فرض حج کا نفقہ، زکاۃ، نذر اور کفارہ یہ سب حنفیہ کے نزدیک صرف تہائی مال سے ادا کئے جائیں گے۔

جمہور کے نزدیک ترکہ کے اصل وکل مال سے ادا کئے جائیں گے، صرف تہائی سے نہیں ادا کئے جائیں گے [1]۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھیں: (اصطلاح إرث فقرہ / ۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

وصیت کو باطل کرنے والی چیزیں:

وصیت درج ذیل چیزوں سے باطل ہوجاتی ہیں:

الف-جنون مطبق وصیت وغیرہ کی وجہ سے موصی کی اہلیت کا ختم ہوجانا:

۶۹-حنفیہ کے نزدیک جنون مطبق (طویل یا مستقل) وغیرہ جیسے موصی پر طاری ہونے والی عقلی کمزوری سے باطل ہوجاتی ہے، خواہ وہ موت سے متصل ہو یا متصل نہ ہو، یوں کہ موت سے قبل افاقہ ہوجائے، اس لئے کہ وصیت، وکالت کی طرح عقد غیر لازم ہے، لہذا اس کا باقی رہنا انشاء (ابتداء) کے حکم میں ہوگا، جیسے وکالت، اس لئے موت کے وقت تک عقد کی اہلیت معتبر ہوگی، جیسے کہ وکالت کے باب میں آمر کی اہلیت معتبر ہوتی ہے اور جب مجنون ابتداء میں وصیت کے انشاء کا اہل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا قول غیر ملزم ہوتا ہے جو جنون مطبق کا طاری ہونا اس کو باطل کرنے والا ہوگا۔

جنون مطبق: امام ابویوسف کے نزدیک وہ ہے جو مسلسل ایک ماہ یا اس سے زیادہ مدت تک رہے، اور امام محمد کے نزدیک جنون مطبق وہ ہے جو سال بھر رہے۔

لہذا اگر جنون مطبق نہ ہو تو وصیت باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ اس حالت میں وہ بے ہوش کی طرح ہوگا، اور اگر وہ بے ہوش ہوجائے تو وصیت باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ بے ہوشی عقل کو ختم نہیں کرتی ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ موصی پر طاری ہونے والا جنون جو دراز نہ ہو وصیت کو باطل نہیں کرے گا۔

ابن جزی نے کہا: مجنون کی طرف سے افاقہ کی حالت کے علاوہ میں وصیت صحیح نہ ہوگی۔

بہوتی نے کہا: ایسا مجنون جو خودکشی پر آمادہ ہوجائے تو افاقہ کی حالت میں اس شخص کی وصیت معتبر ہوگی، اس لئے کہ افاقہ کی حالت میں وہ عاقل ہے [1]۔

ابن النجار نے اس وضاحت کے بعد کہ برسام والے کی وصیت صحیح نہیں ہوتی ہے کہا ہے، لیکن اگر اس کو کبھی کبھی افاقہ ہوتا ہے اور وہ

= الشرح الکبیر ۴/ ۴۲۴، المغنی ۶/ ۲۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۵۶۴، الإنصاف ۷/ ۲۰۲-۲۰۶، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۶، مغنی المحتاج ۳/ ۵۴۔

(۱) شرح السراجیہ ۳/ ۷، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۹، ۶۱۷، ۶۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳-۴، کشاف القناع ۴/ ۳۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل المآرب ۳/ ۲۵۳، ابن عابدین ۵/ ۴۲۳-۴۲۴، اللباب ۴/ ۱۷۷۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۹۴، الدر المختار ۵/ ۴۶۹-۴۷۱، کشاف القناع ۴/ ۳۳۶-۳۳۷، القوانین الفقہیہ رص ۴۰۱، مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۰، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۰۔

اپنے افاقہ کی حالت میں وصیت کرے تو وہ وصیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس وقت وہ اپنی شہادت کی انجام دہی میں اور اس پر عبادت کے واجب ہونے میں عقلاء کی طرح ہوگا(۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ موصی پر جنون کا طاری ہونا وصیت کو باطل نہیں کرتا، اس لئے کہ جب وہ موت سے باطل نہیں ہوتی ہے تو اس سے کم درجہ کی چیز سے بدرجہ اولی باطل نہ ہوگی(۲)۔

ب-موصی کا مرتد ہوجانا:

۷۰-حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ موصی کے مرتد ہوجانے سے وصیت باطل ہوجائے گی۔

مالکیہ نے مزید کہا ہے کہ موصی اگر اپنے مرتد ہونے کے بعد اسلام قبول کرے اور اس کی وصیت لکھی ہوئی ہو تو جائز ہوگی ورنہ نہیں(۳)۔

ج-موصی لہ کا مرتد ہوجانا:

۷۱-شافعیہ اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ وصیت، موصی لہ کے مرتد ہوجانے سے باطل نہ ہوگی، اور راجح مذہب میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ موصی لہ کے مرتد ہوجانے سے وصیت باطل ہوجائے گی(۴)۔

د-وصیت سے رجوع کرنا:

۷۲-وصیت سے رجوع کر لینے سے وہ باطل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ عقد غیر لازم ہے، لہذا موصی کے لئے وہ جب چاہے رجوع کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ صرف اس کی طرف سے ایجاب پایا گیا ہے، نیز اس لئے کہ وہ ایسا عقد ہے کہ اس کا حکم صرف اس کی موت کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے، لہذا اس سے قبل ایجاب سے موصی لہ کے لئے کوئی حق ثابت نہ ہوگا، اس لئے اس کو نافذ کرنے یا رجوع کرنے میں اختیار ہوگا، کیونکہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: آدمی اپنی وصیت میں جو چاہے تبدیلی کرسکتا ہے اور یہی عطاء، جابر بن زید، زہری، قتادہ، اسحاق اور ابوثور نے کہا ہے اور یہی حنفیہ، مالکیہ نیز شافعیہ وحنابلہ کا قول ہے۔

شعبی، ابن سیرین، ابن شبرمہ اور نخعی نے کہا: عتق کے علاوہ جو چاہے بدل سکتا ہے، اس لئے کہ وہ موت کے بعد آزاد کرنا ہے، لہذا وہ تدبیر (مدبر بنانا) کی طرح اس کو بدلنے کا مالک نہ ہوگا(۱)۔

رجوع یا تو صراحۃً ہوگا یا دلالۃ ہوگا۔

صریح رجوع: وہ ہے جو ایسے لفظ سے ہو جو رجوع (کے مفہوم) میں صریح ہو، جیسے موصی کہے: میں نے فلاں کے لئے جو وصیت کی تھی اس سے رجوع کرلیا، یا میں نے اس کو چھوڑ دیا، یا میں نے اس کو باطل کردیا، یا میں نے اس کو توڑ دیا، یا میں نے فلاں کے لئے جس چیز کی وصیت کی ہے، وہ میرے ورثہ کے لئے ہے وغیرہ، یہ متفق علیہ ہے، اس لئے کہ یہ کلام موصی کے اپنی وصیت میں سے رجوع کرنے میں صریح ہے، اور وہ جب چاہے رجوع کرسکتا ہے(۲)۔

دلالۃ رجوع: موصی بہ میں ہر وہ تصرف یا عمل کرنا ہے جس کو

---

(۱) معونۃ أولی النہی ۶/۱۳۰۔

(۲) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲/۵۳ طبع دار القلم۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۲۶، الشرح الصغیر ۴/۵۸۴، الخرشی ۸/۱۷۰۔

(۴) مغنی المحتاج ۳/۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۲۷، مواہب الجلیل ۶/۳۶۸۔

(۱) معونۃ أولی النہی ۶/۱۷۱، مغنی المحتاج ۳/۳۹، مواہب الجلیل ۶/۳۶۹، الفتاوی الہندیہ ۶/۹۲۔

(۲) معونۃ أولی النہی ۶/۱۷۱، مطالب اولی النہی ۴/۴۶۰، الخرشی ۸/۱۷۲، الفتاوی الہندیہ ۶/۹۲، مغنی المحتاج ۳/۷۱، أسنی المطالب ۳/۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

وصیت سے رجوع کرنا سمجھا جائے، اس میں درج ذیل صورتیں داخل ہیں:

اول: ہر قولی تصرف جو عین (سامان وصیت) کو موصی کی ملکیت سے نکال دے وہ رجوع کرنا شمار ہوگا، جیسے موصی بہ شئ کو فروخت کردے یا ہبہ کردے، یا اس کو صدقہ کردے یا اس کو مہر بنادے یا وقف کردے، یہ متفق علیہ ہے۔

دوم: موصی بہ شئ میں ہر وہ عمل جس سے وصیت سے رجوع کرنا معلوم ہو، جیسے موصی بہ بکری کو ذبح کردینا، موصی بہ روئی کو سوت بنادینا اور سوت کو بن دینا(۱)۔

اگر موصی، موصی لہ میں کوئی ایسا تصرف کرے جس سے اس کا نام زائل ہوجائے تو حنفیہ، شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک رجوع کرنا سمجھا جائے گا۔

جیسا کہ اگر کہے: میں نے زید کے لئے اس گندم کی بوری کی وصیت کی، پھر اس کو پیس دیا جو آٹا ہوگیا، یا کسی آدمی کے لئے کچھ سوت کی وصیت کرے پھر اس کو بن دے اور اس کو کپڑا کہا جانے لگے، یا پتھر یا اینٹ جس کی وصیت کی تھی اس سے دیوار یا گھر بنادیا، یا موصی بہ گٹھلی کو بودے اور وہ درخت ہوجائے، یا موصی بہ لکڑی کو چھیل کر ہموار کرے اور وہ دروازہ ہوجائے، یا منہدم گھر کو دوبارہ بنادے یا اس کو غسل خانہ بنادے یا کشتی ہوا اور وہ ٹوٹ جائے اور اس کا نام لکڑی ہوجائے، تو ان تمام صورتوں میں رجوع ہوگا(۲)۔

حنفیہ نے دلالۃً رجوع پر گفتگو کے ذیل میں کہا: ہر وہ کام جو اگر انسان دوسرے کی ملکیت میں کرے تو اس سے مالک کا حق ختم ہوجائے تو اگر موصی ایسا کوئی کام کرے گا تو یہ رجوع ہوگا، اسی طرح ہر وہ کام جو موصی بہ میں اضافہ کا سبب ہو جس کے بغیر اس کو سپرد کرنا ممکن نہ ہو، اگر اس کو کرے گا تو یہ بھی رجوع ہوگا، اسی طرح ہر وہ تصرف جو موصی کی ملکیت کے ختم کرنے کا سبب ہو رجوع ہوگا(۱)۔

ھ- وصیت کو رد کرنا:

۷۳- اگر موصی لہ، موصی کی موت کے بعد وصیت کو رد کردے تو وصیت باطل ہوجائے گی، جیسا کہ وصیت کے لفظ پر گفتگو کے وقت گذرچکا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۹-۱۱)۔

و- موصی کی موت سے قبل موصی لہ معین کا مرجانا:

۷۴- موصی کی موت سے قبل موصی لہ معین کی موت سے وصیت باطل ہوجائے گی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ موصی کو اس کی موت کا علم ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ وصیت، موصی کی موت اور موصی لہ کے قبول کے بغیر لازم نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر موصی لہ، موصی کی موت کے بعد قبول کرنے سے پہلے مرجائے تو جمہور کے نزدیک وصیت باطل ہوجائے گی اور حنفیہ کے نزدیک باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک قبول کا معنی، رد نہ کرنا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۹)۔

ز- موصی لہ کا موصی کو قتل کرنا:

۷۵- موصی لہ اگر موصی کو قتل کردے تو اس کی وجہ سے وصیت کے باطل ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان میں سے بعض کا

---

(۱) غایۃ المنتہی ۲/ ۳۵۳-۳۵۴، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۲-۹۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۲۸، مغنی المحتاج ۳/ ۷۱-۷۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۲-۹۳، مغنی المحتاج ۳/ ۷۲، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۰۷، أسنی المطالب ۳/ ۶۳، معونۃ أولی النہی ۶/ ۱۷۳-۱۷۴، غایۃ المنتہی ۲/ ۳۵۴۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۲۔

مذہب ہے کہ وصیت باطل ہوجائے گی، جبکہ دوسرے فقہاء کا مذہب ہے کہ وصیت باطل نہ ہوگی، اس میں تفصیل ہے جس کا بیان موصی لہ کے شرائط میں گذر چکا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۳۷)۔

ح- موصی بہ معین کا ہلاک ہوجانا یا اس پر کسی دوسرے کا حق نکل آنا:

۷۶- اگر موصی بہ معین، موصی لہ کے قبول کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے تو وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ حکم وصیت کا محل فوت ہوگیا اور تصرف کے حکم کا ثابت ہونا یا اس کا باقی رہنا اس کے محل کے وجود یا بقاء کے بغیر محال ہے، جیسے کہ اگر اس بکری کی وصیت کرے اور وہ ہلاک ہوجائے تو وصیت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وصیت ایسی ذات سے متعلق ہے جو وصیت کے وقت موجود تھی اور اس کے بعد فوت ہوگئی ہے تو وصیت کا محل فوت ہوگیا۔

اسی طرح اگر اپنے اموال میں سے کسی معین بالذات شئ میں کسی معین نوع میں غیر معین جز کی وصیت کرے تو وصیت باطل ہوجائے گی، جیسے اس گھر کے نصف کی وصیت کرے، یا اپنے دس معلوم گھوڑوں میں سے کسی ایک گھوڑے کی وصیت کرے اور وہ ہلاک ہوجائے یا اپنے گھروں میں سے نصف کی وصیت کرے اور وہ منہدم ہوجائیں تو موصی لہ کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ وصیت کا محل ہی فوت ہوگیا۔

نیز اگر عین موصی بہ کا کوئی دوسرا آدمی مستحق نکل آئے تو وصیت باطل ہوجائے گی، خواہ استحقاق، موصی کی موت سے قبل ہو، یا اس کے بعد ہو، اس لئے کہ استحقاق سے ظاہر ہوجائے گا کہ وصیت اس کی ملکیت کے علاوہ میں تھی، لہذا باطل ہوجائے گی [۱]۔

دیکھئے: (استحقاق فقرہ/ ۳۲)۔

ط- وارث کے لئے وصیت کرنا:

۷۷- وارث کے لئے وصیت کے باطل ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس میں تفصیل ہے، جس کا بیان موصی لہ سے متعلق احکام میں گذر چکا ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۳۵-۳۶)۔

وصیت میں حصہ داری اور حصوں کا بٹوارہ:

۷۸- وصیت میں اصل یہ ہے کہ اگر کوئی وارث موجود ہو تو تہائی مال سے زائد کی وصیت کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اگر تہائی مال سے زائد کی وصیت ہوگی تو تہائی سے زائد (کی وصیت) ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، پھر اگر وہ اجازت دے دیں گے تو وصیت جائز ہوجائے گی، اور اگر اجازت نہیں دیں گے تو تہائی سے زائد میں وصیت باطل ہوجائے گی [۱]۔

لہذا اگر کوئی شخص چند وصیتیں کرے، جو اس کے تہائی مال سے زائد ہوں اور ورثہ اس زائد کی اجازت نہ دیں اور تہائی مال (ان) وصایا (کو پورا کرنے) سے تنگ ہو، تو وہ لوگ جس کے حق میں وصیت ہوگی ان میں ہر ایک اپنے حق میں وصیت کے تناسب سے تہائی ترکہ کی مقدار میں حصے تقسیم کریں گے اس کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک کی وصیت کی مقدار میں کمی آجائے گی، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور کسی دوسرے کے لئے چھٹے حصہ کی وصیت کرے اور ورثہ اس کی اجازت نہ دیں تو

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۹۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۱، تکملۃ فتح القدیر ۱۰/ ۴۵۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۴/ ۵۰۶، المغنی

= ۶/ ۱۵۴-۱۵۵، غایۃ المنتہی ۲/ ۳۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۴۰، الخرشی ۸/ ۱۸۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۶۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۸۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۶-۴۷، المغنی ۶/ ۱۳۔

تہائی حصہ ان دونوں کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگا اور وہ دونوں اپنے اپنے حق کی مقدار کے مطابق آپس میں تقسیم کرلیں گے جیسا کہ ان قرض خواہوں میں ہوتا ہے جو مفلس کے مال میں اپنے اپنے حصے تقسیم کرتے ہیں، اور یہ تمام مذاہب میں متفق علیہ اصل ہے[1]۔

البتہ ان میں سے ہر ایک کے مذہب میں کچھ تفصیل ہے، جس کا بیان درج ذیل ہے:

۷۹ - حنفیہ نے کہا: اگر چند وصایا جمع ہوجائیں تو یا تو سب اللہ تعالی کے لئے ہوں گے یا بندوں کے لئے یا دونوں کے لئے، تقدیم کا اعتبار کرنا صرف اللہ تعالی کے حقوق کے ساتھ خاص ہے، اس لئے کہ صاحب حق ایک ذات ہے، لیکن جب صاحب حق متعدد ہوں تو اعتبار نہیں ہوگا۔

لہذا جو وصیت بندوں کے لئے خاص ہو، ان میں تقدیم کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے کہ اگر ایک تہائی وصیت کسی آدمی کے لئے کرے پھر اسی کی وصیت کسی دوسرے کے لئے کرے تو تقدیم کا اعتبار نہیں، الا یہ کہ کسی کے لئے تقدیم کی صراحت کردے، یا وصیت کا بعض حصہ عتق یا محاباۃ کے طور پر خاص کردے۔

جو وصیت اللہ تعالی کے لئے ہو تو اگر کل فرائض سے ہوں، جیسے زکاۃ، حج، یا واجبات ہوں، جیسے کفارات، نذر، صدقہ فطر، یا نفل ہوں جیسے نفلی حج اور فقراء کے لئے صدقہ کرنا تو میت نے جس سے شروع کیا ہے (یعنی جس کا تذکرہ پہلے کیا ہے) اسی سے ابتداء کی جائے گی۔

اگر ملے جلے ہوں تو فرائض سے ابتداء کی جائے گی، موصی نے اس کو مقدم کیا ہو یا مؤخر پھر واجبات سے، اور جس میں اللہ تعالی اور بندوں کے حقوق جمع ہوں تو تہائی کو سب پر تقسیم کردیا جائے گا اور عبادت وقربت کی جہات میں سے ہر جہت کو تقسیم کے وقت الگ رکھا جائے گا، سب کو ایک جہت قرار نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ اگرچہ ان سب کا مقصود اللہ تعالی کی رضا ہے، پھر بھی ان میں سے ہر ایک فی ذاتہ مقصود ہوتا ہے، لہذا وہ الگ رہے گا، جیسے آدمیوں کے درمیان وصایا ہیں، پھر سب کو جمع کیا جائے گا اور سب سے اہم کو، پھر سب سے اہم کو مقدم کیا جائے گا، لہذا اگر کہے میرا تہائی مال حج وزکاۃ میں اور زید پر اور کفارات میں خرچ کیا جائے تو وہ چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور فرض کو آدمی کے حق پر مقدم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ آدمی محتاج ہے، اور اگر آدمی متعین نہ ہو، مثلاً فقراء پر صدقہ کی وصیت کرے تو تقسیم نہیں کیا جائے گا، بلکہ سب سے قوی کو پھر سب سے قوی کو مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ جب وہاں معین مستحق نہیں ہوگا تو سب اللہ تعالی کا حق ہوکر باقی رہیں گے۔

یہ اس وقت ہے کہ جب وصیت میں، مرض میں نافذ ہونے والی یا موت پر معلق آزادی نہ ہو، جیسے تدبیر اور نہ چشم پوشی کی خرید وفروخت ایسی ہو جو مرض میں واقع ہوچکی ہو اور اگر ایسا ہو تو ان ہی دونوں سے شروع کیا جائے گا، پھر باقی ماندہ دوسرے وصایا میں خرچ کیا جائے گا، اور اگر تہائی ان سے تنگ ہو اور سب برابر ہوں تو موصی نے جس کو مقدم کیا ہوگا اس کو مقدم کیا جائے گا)[1]۔

انہوں نے کہا: اگر وصایا ترکہ کی تہائی سے زائد ہوں اور ورثہ اس کی اجازت نہ دیں تو وصیت والے لوگ ترکہ کی تہائی میں حصے آپس میں تقسیم کریں گے اور ہر ایک اپنے وصیت کے تناسب سے لے گا، اور اگر موصی لہم میں سے ہر ایک کے لئے وصیت ترکہ کی تہائی

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۴۷، تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۳۶۸، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۹۱، المدونہ ۶/ ۵۱، ۵۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۸، کشاف القناع ۴/ ۳۴۰، المغنی ۶/ ۱۵۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۳ - ۴۲۴۔

سے زائد نہ ہو، تو اس پر مذہب کے تمام فقہاء کا اتفاق ہے، ابن عابدین نے کہا: اگر وصایا میں سے ہر ایک تہائی سے زائد نہ ہو جیسے تہائی ایک کے لئے ہو، چھٹا حصہ دوسرے کے لئے ہو اور چوتھائی کسی اور کے لئے ہو، اور ورثہ اس کی اجازت نہ دیں تو تہائی میں حساب کیا جائے، اور تہائی کو بالاتفاق ان سب کے درمیان برابر تقسیم نہیں کیا جائے گا، جب تک کہ سبب استحقاق میں وہ سب یکساں نہ ہوں، جیسے اپنے تہائی مال کی وصیت زید کے لئے کرے اور دوسرے کے لئے بھی تہائی مال کی وصیت کرے اور ورثہ اجازت نہ دیں تو بالاتفاق تہائی، ان دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی (۱)۔

ہدایہ اور اس کے شروحات میں ہے: اس لئے کہ تہائی، ان دونوں کے حق سے تنگ ہے، کیونکہ اجازت کے نہ ہونے پر تہائی پر اضافہ نہیں کیا جاسکتا ہے اور سبب استحقاق میں دونوں سبب برابر ہیں تو استحقاق میں بھی دونوں برابر ہوں گے اور محل قابل شرکت ہے، لہذا وصیت کا سامان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا (۲)۔

اگر موصی لہم میں سے کسی ایک کے لئے وصیت تہائی سے زائد ہو جیسے کسی شخص کے لئے اپنے پورے مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لئے تہائی مال کی وصیت کرے اور ورثہ اس کی اجازت نہ دیں تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ شخص جس کے لئے تہائی سے زائد کی وصیت ہو وہ ورثہ کی اجازت نہ ہونے کی صورت میں بعض مستثنی مسائل کے علاوہ کل مال کی تہائی میں (تہائی کی) تہائی سے زائد کے ساتھ حساب نہیں کرے گا، چنانچہ اس مثال میں کہ پورے مال کی وصیت ایک آدمی کے لئے ہو اور تہائی مال کی وصیت دوسرے کے لئے ہو اور ورثہ اس کی اجازت نہ دیں تو ترکہ کی تہائی دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی، اس لئے کہ وصیت کرنے والے نے دو چیزوں کا ارادہ کیا ہے: تہائی سے زائد میں ورثہ پر استحقاق، اور بعض اہل وصیت کو بعض پر ترجیح، اور دوسرا اور ترجیح پہلے کے ضمن میں ثابت ہے اور جب پہلا جو تہائی سے زائد ہے ورثہ کے حق کی وجہ سے اور ان کی طرف سے اجازت نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو جائے گا تو جو اس کے ضمن میں ہے یعنی ترجیح دینا وہ بھی باطل ہو جائے گا، تو ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے تہائی کی وصیت کی، لہذا تہائی ترکہ ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔

امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک وصیت والے افراد میں سے ہر ایک کے لئے جو حق ہے اس کے تناسب سے وہ تہائی حصے کو تقسیم کریں گے، لہذا تہائی ان دونوں کے درمیان چار حصوں میں تقسیم ہوگی، کل کے موصی لہ کے لئے تین حصے اور تہائی کے موصی لہ کے لئے ایک حصہ ہوگا، اس لئے کہ باطل وہ ہے جو تہائی سے زائد ہو، اور وہ ان دو چیزوں میں سے ایک ہے جن کا قصد موصی نے کیا ہے، اور وہ تہائی سے زائد کا استحقاق ہے اور یہ ورثہ کے حق کی وجہ سے باطل ہو گیا ہے لیکن دوسری چیز اور وہ موصی کا دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ہے اس سے کوئی مانع موجود نہیں ہے، چنانچہ موصی نے جب کل والے شخص کے لئے اور یہ وہ شخص ہے جس کے لئے پورے مال کی وصیت کی ہے اس کا تین گنا مقرر کیا ہے جو تہائی والے کے لئے مقرر کیا ہے، لہذا وہ تہائی مال میں سے اس زائد کے تناسب سے لے گا یعنی چار حصوں میں تقسیم کر کے اس میں سے تین صاحب کل کو اور ایک دوسرے شخص کو دیا جائے گا۔

ابن عابدین نے کہا: صحیح امام صاحب کا قول ہے، جیسا کہ علامہ

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۷۔

(۲) الہدایہ وشروحہا ۹/ ۳۶۸ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

قاسم کی تصحیح اور الدر المنتقی میں مضمرات وغیرہ سے منقول ہے(۱)۔

۸۰ - مالکیہ کا مذہب ہے کہ بعض وصایا وہ ہیں کہ اگر تہائی، ان سے تنگ ہو تو ان میں سے بعض کو بعض پر مقدم کیا جائے گا، جیسے قیدی کو رہائی دلانا، پھر صحت کی حالت میں مدبر، پھر مال کی زکاۃ جس کی وصیت کرے، پھر صدقہ فطر پھر ظہار وقتل کا کفارہ، پھر یمین کا کفارہ پھر وہ نذر جو اس پر لازم ہو پھر اس کے بعد ان لوگوں نے ان امور کو ذکر کیا ہے جو ایک درجہ میں سمجھے جاتے ہیں، اور اسی میں یہ ہے کہ اگر کوئی شخص غیر معین غلام کی آزادی کی وصیت کرے پھر اپنی طرف سے حج کرائے جانے کی وصیت کرے، تو اگر حج، فرض حج ہو تو دونوں تہائی میں حصہ کی تقسیم کریں گے اور ان میں سے کوئی دوسرے پر مقدم نہیں ہوگا(۲)۔

المدونہ میں ہے: میں نے کہا: آپ کی کیا رائے ہے؟ اگر کوئی شخص وصیت کرے کہ اس کی طرف سے فرض حج ادا کیا جائے اور وصیت کرے کہ اس کی طرف سے غلام آزاد کیا جائے تو انہوں نے کہا کہ امام مالک نے مجھ سے فرمایا: غلام، حج پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ حج ہمارے نزدیک معمول بہ امر نہیں ہے، نیز انہوں نے یہ بھی کہا: دونوں حصے کی تقسیم کریں گے اور اگر کسی کے لئے مال کی وصیت کرے اور غلام کے آزاد کرنے کی وصیت کرے تو دونوں حصے کی تقسیم کریں گے، اور اگر مال کی اور حج کی وصیت کرے تو دونوں حصے کی تقسیم کریں گے(۳)۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ جن وصایا میں تقسیم نہ ہو اور تہائی ان سے تنگ ہو تو ان میں اہل وصایا حصے تقسیم کریں گے، الفواکہ الدوانی میں ہے: اگر تہائی تنگ ہو جائے یعنی اس میں تمام وصایا کی گنجائش نہ ہو تو ان وصایا والے جن میں تقدیم نہیں ہے حصے تقسیم کریں گے جیسا کہ مفلس کے قرض خواہ اس مال میں حصے تقسیم کرتے ہیں، جو فروخت شدہ شئ کے ثمن سے حاصل ہو، چنانچہ بعض دیون کو دوسرے کے ساتھ جو تناسب ہے اس کے اعتبار سے اس کو وہ آپس میں تقسیم کرتے ہیں، اور جن وصایا میں تقدیم نہیں ہے، یہ وہ وصایا ہیں جن کو موصی نے یا شرع نے ترتیب کے ساتھ ذکر نہیں کیا ہے، مثلاً ایک شخص کے لئے اپنے نصف مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لئے تہائی کی وصیت کرے، تو اگر ورثہ تہائی سے زائد کی اجازت نہ دیں تو دونوں، تہائی کو، تہائی اور نصف پر تقسیم کریں گے اور یہ دونوں حصے متضاد ہیں اور چھ میں دونوں جمع ہو جائیں گے: نصف والے کے لئے تین اور تہائی والے کے لئے دو ہوں گے اور یہ پانچ ہوں گے، یہی حصے تقسیم کرنا ہے، پھر اس پانچ کو مال کا تہائی قرار دیا جائے گا تو مال کے پندرہ حصے ہو جائیں گے، پانچ موصی لہم کے لئے یعنی نصف کے موصی لہ کے لئے تین اور تہائی کے موصی لہ کے لئے دو، اور دس اہل فرائض کے لئے باقی رہ جائیں گے۔

اگر ایک شخص کے لئے اپنے نصف مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لئے چوتھائی کی، تو آپ اس کو نصف اور چوتھائی کی جگہ رکھیں گے اور دونوں میں نسبت دیکھیں گے تو آپ ان کو متداخل (ایک دوسرے سے تناسب) پائیں گے، اور چار پر اکتفا کریں گے نصف اور چوتھائی کو لے لیں گے تو مجموعہ تین ہوگا، پھر یہ دونوں کے درمیان تین حصوں پر تقسیم ہوگا، چوتھائی والے کے لئے ایک حصہ اور دوسرے کے لئے دو حصے ہوں گے۔

اگر ایک شخص کے لئے تہائی مال کی اور دوسرے کے لئے

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۴۲۸/۵، ۴۲۷، الہدایہ و شروحہا ۳۶۸/۹، ۳۶۹، البدائع ۳۷۴/۷۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴۴۴/۴، الخرشی ۸۵۱/۸، الفواکہ الدوانی ۱۹۱/۲۔

(۳) المدونہ ۴۲/۶۔

چوتھائی کی وصیت کرے تو تہائی دونوں کے درمیان سات حصوں پر تقسیم ہوگا، تہائی والے کے لئے چار اور چوتھائی والے کے لئے تین حصے ہوں گے اور اسی قاعدہ حساب کے مطابق عمل ہوگا، اس کا حساب فرائض کے عول کے حساب کی طرح یکساں ہے[1]۔

نیز مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ جن صورتوں میں حصے تقسیم کرنا جاری ہوگا ان میں سے کسی معلوم کے لئے وصیت کرنے کے ساتھ کسی ایک یا چند مجہول کے لئے وصیت کرنا ہے، جیسے اگر کوئی شخص طلبہ علم کے لئے ہمیشہ چراغ کے تیل کے لئے ہر رات میں ایک درہم کی وصیت کرے اور روزانہ دو درہم میں فقراء پر تقسیم کرنے کے لئے روٹی کی خریداری کی وصیت کرے اور ہمیشہ پانی پلانے کے لئے دو درہم کی وصیت کرے اور ساتھ ہی ساتھ معلوم کے لئے بھی وصیت کرے جیسے زید کے لئے اتنے کی اور عمرو کے لئے اتنے کی وصیت کرے تو اس حالت میں مجہول کے لئے تہائی مال کا حصہ لگایا جائے گا، یعنی تہائی کو ایک فریضہ وحصہ قرار دیا جائے گا، پھر اس کے ساتھ اس کو ملایا جائے گا جس کی وصیت معلوم یعنی زید وعمرو کے لئے کیا ہے، اور اس کو ایک فریضہ والے حصہ کے درجہ میں رکھا جائے گا، جو عول کے طور پر ہو پھر اگر تہائی مال تین سو ہو تو کل مجہول کے لئے قرار دیا جائے گا پھر اس کے ساتھ معلوم کو ملایا جائے گا، تو اگر معلوم مثلاً تین سو ہو تو گویا وہ اپنے مثل کے ساتھ عول کرے گا چنانچہ معلوم کو تین سو کا نصف دیا جائے گا اور نصف مجہول کے لئے باقی رہے گا، اور اگر معلوم ایک سو ہو تو تین سو پر اس کا اضافہ کیا جائے گا گویا وہ اپنی چوتھائی کے مثل کے ساتھ عول ہوگا، تو معلوم کو تین سو کا چوتھائی دیا جائے گا اور باقی مجہول کے لئے ہوگا۔

پھر مجہول کے لئے جو حاصل ہوگا، اس کی تقسیم میں اختلاف ہے، کیا حصص کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، یا برابر تقسیم کیا جائے گا، اس میں دو اقوال ہیں[1]۔

المدونہ میں ہے امام مالک نے کہا: اگر کوئی شخص وصیت کرے اور کہے: اس مسجد میں چراغ جلاؤ اور اس کو اس کے لئے ہمیشہ رکھو، اور اس کے ساتھ کچھ اور وصیتیں کرے تو دیکھا جائے گا کہ میت کے ترکہ کی تہائی کی قیمت کتنی ہے، اور جو وصایا کیا ہے ان کو دیکھا جائے گا پھر میت کے ترکہ کی تہائی میں حصے تقسیم کئے جائیں گے، مسجد کے لئے تہائی کی قیمت کا حصہ لگایا جائے گا اور تہائی میں ان کے لئے جن کو وصایا کے طور پر کیا ہے ان کا حصہ لگایا جائے گا، حصہ تقسیم کرنے میں اس میں سے مسجد کے لئے جو حصہ ہوگا اس کو اس کے لئے وقف کیا جائے گا، اور اس سے اس میں روشنی کی جائے گی تاکہ اس کی وصیت کی تنفیذ ہو جائے۔

سحنون نے کہا: اگر ایسی چیز کی وصیت کرے جس کی کوئی انتہا نہ ہو، جیسے کہے: مساکین کو روزانہ ایک روٹی دیا کرو، یا کہے: راستہ میں روزانہ پانی کی پکھال پلاؤ تو یہ ایسا ہوگا گویا اس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور اگر میت نے اس کے ساتھ دوسری وصیتیں کی ہوں تو اس سب کے لئے تہائی کا حصہ لگایا جائے گا اور سحنون نے کہا: اسی طرح ہر وہ چیز جو لوگوں کے لئے بغیر کسی مدت کے ہو، مثلاً کہے: مساکین کو ایک درہم ہر روز یا ہر ماہ دو اور کوئی مدت مقرر نہ کرے تو اگر میت نے ان کے ساتھ اور بھی وصیتیں کی ہوں تو ان کے لئے تہائی کا حصہ لگایا جائے گا[2]۔

جن صورتوں میں مالکیہ کے نزدیک حصہ لگایا جائے گا ان میں سے نذر اور مریض کی خبر گیری ہے، اگر تہائی اس کو برداشت کرنے

(۱) الفواکہ الدوانی ۱۹۱/۲، المدونہ ۵۴/۶، ۵۵۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴۳۵/۴، الخرشی ۱۷۸/۸۔

(۲) المدونۃ ۵۱/۶۔

سے تنگ ہو اور اس کے برخلاف اگر تہائی ظہار وقتل کے کفارہ سے تنگ ہو تو ان دونوں کے درمیان ترتیب نہ ہوگی، لیکن دونوں میں حصے نہیں لگیں گے، بلکہ ان دونوں کے درمیان صرف قرعہ اندازی کی جائے گی اس لئے کہ کفارہ میں تبعیض (کمی وغیرہ کی شکل) نہیں ہوتی ہے[۱]۔

۸۱- شافعیہ نے کہا: اگر وصیت میں چند تبرعات (نیکی کے کام) ہوں جن کا تعلق موت سے ہو اور تہائی ان سے عاجز ہو اور وصیت عتق کے علاوہ دوسرے تبرعات کی ہو تو تہائی کو قیمت یا مقدار کے اعتبار سے تمام پر تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ قرض خواہوں کے درمیان ترکہ تقسیم کیا جاتا ہے، لہذا اگر زید کے لئے ایک سو کی وصیت کرے اور بکر کے لئے پچاس کی اور عمرو کے لئے پچاس کی وصیت کرے اور اس کا تہائی مال ایک سو ہو تو پہلے کو پچاس اور آخر والوں میں سے ہر ایک کو پچیس دیا جائے گا اور پہلے ہونے کی وجہ سے کسی کو کسی پر مقدم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وصایا میں ملکیت موت سے آتی ہے، اس لئے اس میں آگے اور پیچھے والے یکساں ہوں گے۔

امام شافعی نے اس کو فرائض میں عول پر قیاس کیا ہے اور یہ حکم مطلق ہونے کی صورت میں ہوگا اور اگر وہ ترتیب وار ذکر کرے، مثلاً کہے: زید کو ایک سو دو پھر عمرو کو ایک سو دو، تو اس صورت میں اس کی ترتیب کا حکم جاری ہوگا۔

اگر وصیت میں دوسرے تبرعات کے ساتھ عتق جمع ہو جائے، جیسے اگر کوئی شخص سالم عتق (کسی غلام کی مکمل آزادی) کی وصیت کرے اور زید کے لئے ایک سو کی وصیت کرے تو تہائی کو ان دونوں پر آزاد ہونے والے کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ استحقاق کا وقت ایک ہے، لہذا اگر اس کی قیمت ایک سو ہو

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/۱۹۱۔

اور تہائی بھی ایک سو ہو تو اس کا نصف آزاد ہوگا اور پچاس زید کو دیا جائے گا اور ایک قول یہ ہے کہ عتق کو مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کے حق اور آدمی کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے وہ قوی ہوگا[۱]۔

اگر موصی کسی کو ہبہ میں وکیل بنائے اور کسی کو محاباۃ کے ساتھ بیع میں وکیل بنائے اور کسی کو صدقہ میں وکیل بنائے اور تینوں وکلاء ایک ہی ساتھ تصرف کریں تو تہائی کو قیمت کے اعتبار سے سب پر تقسیم کر دیا جائے گا، جیسا کہ دیون میں کیا جاتا ہے۔

اگر وکلاء کے تصرف میں عتق ہو تو اس پر بھی تہائی کو تقسیم کیا جائے گا اور ایک قول یہ ہے کہ عتق کو مقدم کیا جائے گا[۲]۔

اور انہوں نے کہا: اگر تہائی، مرض میں نافذ کردہ تبرعات سے عاجز ہو تو اگر یہ تبرعات ایک ہی وقت میں ہوں، تو دیکھا جائے گا، اگر ہبہ یا محاباۃ میں ہوں تو تہائی کو سب میں تقسیم کر دیا جائے گا، اس لئے کہ لزوم میں دونوں برابر ہیں، اور اگر مقدار میں کم وبیش ہو تو تہائی کو ان پر کم وبیش تقسیم کیا جائے گا، اور اگر برابر ہوں تو برابر تقسیم کیا جائے گا جیسا کہ دیون میں کیا جاتا ہے، اور چند غلاموں کو آزاد کرنا ہو تو ان کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی۔

اگر تبرعات الگ الگ واقع ہوں تو اول کو پھر اول پر مقدم کیا جائے گا، عتق ہو یا اس کے علاوہ ہو، اس لئے کہ اول پہلے ہوا تو وہ تہائی کا مستحق ہو گیا، لہذا اس کے بعد والے سے اس کو ساقط کرنا جائز نہ ہوگا۔

اگر تبرعات وصایا ہوں اور تہائی ان کے لئے کافی نہ ہو تو کسی کو کسی پر سابق ہونے کی وجہ سے مقدم نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جو

(۱) مغنی المحتاج ۳/۴۸، المہذب ۱/۴۶۱، تحفۃ المحتاج ۷/۲۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۴۹۔

مقدم ہو اور جو موخر ہو ایک ہی وقت میں یعنی موت کے بعد لازم ہوگا[(۱)]۔

۸۲- راجح مذہب میں حنابلہ نے کہا: یہی ابن سیرین، شعبی اور ابوثور کا قول ہے: اگر کوئی شخص چند چیزوں کی وصیت کرے اور وصایا، تہائی سے زائد ہوجائیں اور ورثہ زائد کو رد کردیں تو تہائی کو موصی لہم کے درمیان ان کے وصایا کی مقدار کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، اور ہر ایک کی وصیت میں اس کے مال کے بقدر نقصان ہوگا، اگرچہ ان میں سے بعض کی وصیت عتق ہو، اس لئے کہ اصل میں وہ سب برابر ہیں اور مقدار میں ان کے درمیان فرق ہے، تو ایسا ہونا واجب ہوگا، لہذا اگر کسی کے لئے تہائی مال کی وصیت کرے اور کسی کے لئے سو کی اور کسی کے لئے کسی معین چیز کی وصیت کرے جس کی قیمت پچاس ہو اور کسی قیدی کے رہا کرانے کے لئے تیس کی وصیت کرے اور مسجد کی تعمیر کے لئے بیس کی وصیت کرے اور اس کا تہائی مال ایک سو ہو، آپ تمام وصایا کو جمع کریں تو معلوم ہوگا کہ وہ تین سو ہیں، اور تہائی کو اس سے نسبت دیں گے تو معلوم ہوگا کہ وہ وصایا کا ایک تہائی ہے، تو ان میں سے ہر ایک کو اس کی وصیت کا ایک تہائی دیں گے، اور اسی طرح تہائی والے کو سو کا ایک تہائی اور سو والے کو بھی اتنا ہی دیں گے اور پچاس والا اس کا تہائی لے گا، قیدی کو رہا کرانے کے لئے دس اور مسجد کی تعمیر کے لئے چھ اور ایک کا دو تہائی دیں گے[(۲)]۔

امام احمد سے منقول ہے کہ اگر وصایا میں عتق بھی ہو تو عتق کو مقدم کیا جائے گا اور اسی سے ابتداء کی جائے گی، اگرچہ پورا تہائی اس سے ختم ہوجائے۔

یہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے، یہی شریح، مسروق، عطاء خراسانی، قتادہ اور زہری نے بھی کہا ہے، اس لئے کہ اس میں اللہ تعالی کا حق اور آدمی کا حق بھی ہے، لہذا اس کی تاکید زیادہ ہوگی، نیز اس لئے کہ اس کو فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے، جبکہ دوسرے کو فسخ کیا جاسکتا ہے[(۱)]۔

(۱) المہذب ۱/ ۴۶۱۔
(۲) المغنی ۶/ ۱۵۹، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۵۰۔

وصیت کو لکھنا اور اس پر گواہ بنانا:

۸۳- فقہاء کی رائے ہے کہ مسلمان اگر وصیت کرے تو مناسب ہے کہ اپنی وصیت کو لکھ لے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه، يبيت ثلاث ليال إلا ووصيته مكتوبة عنده"**[(۲)] (جس مسلمان کے پاس کوئی چیز ایسی ہو جس میں وصیت کرے تو اس کو حق نہیں ہے کہ تین راتیں گذارے مگر اس حال میں کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی ہو)، اور ایک روایت میں "يبيت ليلتين"[(۳)] (دو راتیں گذارے) کا لفظ ہے، موصی کے لئے مستحب ہے کہ لکھنے یا بولنے میں بسم اللہ، الحمد للہ، اور نبی کریم ﷺ پر دورد سے شروع کرے، پھر وصیت پر گواہ بنائے تا کہ وہ صحیح و نافذ ہو اور انکار کی گنجائش باقی نہ رہے[(۴)]۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے: **"كانوا يكتبون في صدور وصايا هم بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوصى به فلان أنه يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله ﷺ وأن الساعة آتية لا ريب**

(۱) المغنی ۶/ ۱۵۹، الإنصاف ۷/ ۱۹۵۔
(۲) حدیث: "ما حق امرئ مسلم......" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی۔
(۳) حدیث: "يبيت ليلتين......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۴۹) نے کی ہے۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۳۴۷، الشرح الصغیر ۴/ ۶۰۱، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، کفایۃ الأخیار ۱/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۷۰۔

فيها، وأن الله يبعث من في القبور، وأوصى من ترك من أهله أن يتقوا الله ويصلحوا ذات بينهم، ويطيعوا الله ورسوله إن كانوا مؤمنين، أوصاهم بما أوصى إبراهيم بنيه ويعقوب"[۱] (مسلمان اپنے وصایا کی ابتداء میں لکھتے تھے: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم یہ وہ چیز ہے جس کی وصیت فلاں نے کی ہے، وہ گواہی دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ وحدہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے، اس کا کوئی شریک نہیں ہے، اور محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں، قیامت آنے والی ہے، اس میں کوئی شک نہیں ہے جو لوگ قبروں میں ہیں اللہ تعالیٰ ان کو دوبارہ اٹھائے گا، اپنے اہل وعیال کو جن کو چھوڑ نا تھا وصیت کی تھی کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈریں اور آپس میں اتحاد واتفاق کو برقرار رکھیں، اور اگر وہ مومن ہیں تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت وفرمانبرداری کریں ان کو اس چیز کی وصیت کرتا تھا جس کی وصیت حضرت ابراہیم اور حضرت یعقوب نے اپنی اولاد کو کی: "إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى لَكُمُ الدِّيْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ"[۲] (کہ اے میرے بیٹو! بے شک اللہ نے تمہارے لئے دین کا انتخاب فرمالیا ہے سو ایسا ہرگز نہ ہونے پائے کہ تم مرتے وقت بجز مسلم کے کچھ اور ہو)۔

وصیت کو ثابت کرنے کے طریقے:

۸۴ - وصیت، اثبات کے شرعی طریقوں سے مثلاً گواہی اور تحریر سے ثابت ہوتی ہے:

تحریر: اگر تحریر ظاہر اور مرسوم ہو، یعنی کاغذ وغیرہ پر لکھی ہوئی ہو اور معنون ہو، یعنی عنوان سے شروع ہو کہ تحریر کے شروع میں لکھا ہوا ہو من فلان إلى فلان (من جانب فلاں برائے فلاں) تو حنفیہ کے نزدیک یہ تحریر معتبر ہوگی، اور اگر ظاہر نہ ہو، مثلاً ہوا یا پانی پر لکھی ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اگر ظاہر ہو لیکن غیر موسوم ہو، مثلاً دیواروں یا درخت کی پتیوں پر لکھی ہوئی ہو، تو یہ کنایہ ہوگا، اس میں نیت کا ہونا ضروری ہوگا، لیکن ان کے نزدیک چند مسائل کو چھوڑ کر محض تحریر کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، ان چند مسائل میں سے امام سے امن طلب کرنے میں اہل حرب کی تحریر، دلال، صراف اور تاجروں کا رجسٹر ہے[۱]۔

شافعیہ کے نزدیک وصیت تحریر سے منعقد ہو جاتی ہے، بایں طور کہ تحریر سے وصیت کی نیت کرے اور زبان سے نیت کو ظاہر کرے یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ اس کا اقرار کریں۔

وصیت محض تحریر سے نہ حنفیہ کے یہاں ثابت ہوتی ہے اور نہ شافعیہ کے نزدیک، اس لئے کہ اس میں جعل سازی کا امکان ہوتا ہے، اور تحریریں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں۔

وصیت کی تحریر پر شہادت: حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک گواہوں کے سامنے اس کے پڑھنے کے بعد شہادت ہوگی، چنانچہ گواہ موصی سے اس کا مضمون سنیں گے یا اس کے سامنے پڑھی جائے اور وہ اس کے مضمون کا اقرار کرے، اس لئے کہ گواہی میں گواہ کی تحریر دیکھ کر فیصلہ کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک: اگر تحریر خود موصی کی لکھی ہوئی ہو اور اس پر گواہ بنالیا ہو تو وصیت ثابت ہو جائے گی، اگر چہ گواہوں کے سامنے وہ تحریر نہ پڑھی جائے اور نہ وصیت کی تحریر کھولی جائے اور اگر گواہوں

---

(۱) اثر انس: "كانوا يكتبون في صدور وصاياهم......" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۹/ ۵۳ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۳۲۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر والعنایہ ۸/ ۵۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۷ ۳، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۴۴۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۵۳، ۴/ ۳۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۶ طبع بولاق۔

سے یہ کہہ کر گواہی بنوالے کہ اس میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس پر گواہ رہو اور اس میں کچھ مٹایا گیا نہ ہو تو وصیت نافذ ہوگی، اگر چہ وصیت کی تحریر موصی کے پاس باقی رہ جائے اور وہ اس کو نہ نکالے یہاں تک کہ مر جائے۔

اگر قاضی کے نزدیک ثابت ہوجائے کہ اس کاغذ پر جو کچھ ہے، خود موصی نے لکھا ہے یا گواہوں کے سامنے پڑھا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں موصی نے وصیت پر گواہ نہ بنایا ہو، یعنی یہ نہیں کہا ہو: میری وصیت پر گواہ رہو یا نہ کہا ہو: اس کو نافذ کرو، تو اس کی موت کے بعد وصیت نافذ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے اس سے رجوع کرلیا ہو اور اگر موصی گواہوں سے کہے: اس پر گواہ رہو، یا کہے: اس کو نافذ کرو تو نافذ ہوگی۔

علی بن عبد السلام تسولی مالکی نے کہا ہے: عقود تبرعات، مثلاً وصیت پر گواہ بنانا اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے اور گواہ بنانا تحریری ہوگا یا زبانی بھی ہوسکتا ہے(۱)۔

راجح قول میں حنابلہ کے نزدیک: اگر کوئی شخص وصیت لکھے اور اس پر گواہ نہ بنائے تو جب تک اس کا اس سے رجوع کرنا معلوم نہ ہو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، لہذا وصیت ثابت ہوجائے گی، اگر اس کے ورثہ کے اقرار سے یا ایسے بینہ کی گواہی سے جو اس کی تحریر کو پہچانتا ہو اور کہے کہ یہ اس کی تحریر ہے، یہ ثابت ہوجائے کہ یہ موصی کا خود اپنا لکھا ہوا ہے تو اس میں جو کچھ لکھا ہوا ہوگا وہ قبول کیا جائے گا اگر چہ بہت دن گذر گئے ہوں، یا موصی کی حالت بدل گئی ہو، یا اس کی تحریر مشہور ہو اور پہچان لیا جائے کہ یہ اس کا لکھا ہوا ہے تو بھی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه، يبيت ثلاث ليال إلا ووصيته مكتوبة عنده**"(۱) (جس مسلمان کے پاس کوئی چیز ایسی ہو جس میں وصیت کرے تو اس کو حق نہیں ہے کہ تین راتیں گذارے مگر اس حال میں کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی ہو) اور تحریر سے زائد کوئی چیز آپ ﷺ نے ذکر نہیں فرمائی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریر پر اکتفا کرنا جائز ہے، نیز اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے اپنے عمال وغیرہ کو لکھا اور اس تحریر پر عمل کرنے کو لازم قرار دیا، اسی طرح آپ کے بعد خلفاء راشدین نے کیا، نیز اس لئے کہ تحریر سے مقصود کا پتہ چلتا ہے، لہذا وہ گفتگو کی طرح ہوگی۔

اگر اپنی وصیت لکھے اور کہے: اس کاغذ میں جو کچھ ہے اس پر میرے حق میں گواہ رہو، یا کہے: یہ میری وصیت ہے، اس کے بارے میں مجھ پر گواہ رہو، تو اس وقت وصیت ثابت ہوگی جب کہ اس میں جو کچھ ہے گواہ اس کو اس سے سن لیں یا وہ تحریر اس کے سامنے پڑھی جائے اور اس میں جو کچھ ہے وہ اس کا اقرار کرے، یہ حنفیہ وشافعیہ کے قول کے موافق ہے(۲)۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: اگر تو وصیت لکھنا چاہے تو سب سے عمدہ تحریر وہ ہے جس کو امام ابوحنیفہ نے لکھا ہے: جس وقت ان سے لکھنے کی درخواست کی گئی تو سائل کو فی البدیہ املا کرایا: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، یہ وہ ہے جس کی وصیت فلاں بن فلاں نے کی ہے، وہ گواہی دیتا ہے کہ اللہ تعالی کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ ایک ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے اس نے نہ کسی کو جنا اور نہ کسی سے جنا گیا اور اس کی کوئی بیوی نہیں ہے اور نہ کوئی اولاد ہے، نہ ملک میں اس کا کوئی شریک ہے اور نہ کمزوری کی وجہ سے اس کا کوئی مددگار ہے، وہ سب سے بڑا و برتر ہے اور محمد ﷺ اس کے بندے و رسول اور اس کی وحی پر امین

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۶۰۱۔

(۱) حدیث: "ما حق امري مسلم......" کی تخریج فقرہ/ ۷ میں گذر چکی۔

(۲) المغنی ۶/ ۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۳۴۷، غایۃ المنتہی ۲/ ۳۴۸۔

ہیں، جنت حق ہے، جہنم حق ہے، قیامت آنے والی ہے اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے، جو لوگ قبروں میں ہیں اللہ تعالی ان کو اٹھائے گا، اللہ تعالی سے عاجزی کرنے والا ہے کہ وہ اس پر اپنی نعمت کو پوری کردے اور جو کچھ اس کو ہبہ کیا ہے اور جس کے ذریعہ اس پر احسان کیا ہے، اس کو اس کی موت سے قبل اس سے نہ چھینے، بلاشبہ اس کے لئے ملک ہے، اور اسی کے قبضہ وقدرت میں خیر وبھلائی ہے، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، فلاں نے اپنی اولاد کو، اہل عیال کو اور اپنے رشتہ داروں کو اور اپنے بھائیوں کو اور جو اس کے حکم کی اطاعت کریں سب کو اس کی وصیت کی جس کی وصیت حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنے بیٹوں کو کی، اے میرے بیٹو! اللہ تعالی نے تمہارے لئے ایک دین کو چنا ہے لہذا تم کو ہرگز موت نہ آئے مگر اس حال میں کہ تم مسلمان رہو، ان سب کو وصیت کرے کہ وہ اللہ تعالی سے ڈریں جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے، ظاہر و باطن میں اور اپنے قول وعمل میں اللہ تعالی کی اطاعت کریں، اس کی اطاعت کو لازم پکڑے رہیں، اور اس کی معصیت سے پرہیز کریں، دین کو قائم رکھیں، اور اس میں فرقہ بندی نہ کریں، اس نے ان کو جن چیزوں کی وصیت کی ہے، ان سے ان کو کوئی چارہ کار نہیں ہے، اور کسی کو اللہ تعالی کی اطاعت اور اس کے حکم کی فرمانبرداری سے کوئی چارہ کار نہیں ہے، فلاں نے اقرار کیا کہ اس پر فلاں کا اتنا اور فلاں کا اتنا دین ہے، اس کا اور اس کے باپ دادا کا نام وخاندان ذکر کرے، اور وصیت کرے کہ اگر اس کی موت ہوجائے تو اس کی تجہیز وتکفین سے فارغ ہونے کے بعد اس کے تمام دیون ادا کئے جائیں، پھر اس کے ترکہ سے باقی ماندہ کے تہائی کو دیکھا جائے اور اس کے تہائی میں سے اس مد میں اور اس مد میں خرچ کیا جائے، پھر میرے دیون کی ادائیگی اور وصایا کے نفاذ کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ میرے ورثہ کی میراث ہوگی، اور وہ فلاں و فلاں ہیں، اللہ تعالی نے ان کے لئے جو حصے مقرر کر رکھے ہیں اس کے مطابق ان کو دیا جائے، مجھے حق ہے کہ اپنے تہائی مال میں جس چیز کی وصیت کی ہے، اس کو بدل دوں، جس سے چاہوں رجوع کروں، اور جس کو چاہوں کم کردوں، اور موصی لہم میں سے جس کو چاہوں بدل دوں، اگر میں مرجاؤں تو میری وصیت میں سے جو میری موت کے وقت باقی رہے نافذ کی جائے۔

فلاں نے اپنے تمام امور میں فلاں کو اپنی موت کے بعد اپنا وصی بنایا ہے، اور اس فلاں شخص اس کے سامنے اس کی طرف سے وصیت کو قبول کیا ہے اور اس پر اس کے بارے میں گواہوں نے گواہی دی ہے (۱)۔

وصیت کو نافذ کرنا:

۸۵-اگر ترکہ کی تمام موجود چیزیں حاضر ہوں، ان میں سے کوئی غائب نہ ہو اور کسی پر موصی کا کوئی دین نہ ہو تو وصیت پورے مال سے نافذ کی جائے گی، خواہ موصی بہ نقود مرسل ہو یعنی غیر معین نقد ہوں، مثلاً ایک ہزار دینار ہوں، یا کوئی معین چیز ہو، جیسے معین گھر ہو یا مشترک حصہ ہو جیسے ترکہ کا چوتھائی یا تہائی حصہ ہو تو پورے ترکہ کی مقدار معلوم کی جائے گی اور موصی لہ پورے مال میں سے اپنا حصہ لے لے گا۔

اگر ترکہ کا کچھ مال موجود ہو اور کچھ دیون ہوں یا غائب مال ہو تو حالات کے اعتبار سے وصیت کا نفاذ الگ الگ طریقہ سے ہوگا۔

پہلی حالت: موصی بہ غیر معین نقد مال ہو، مثلاً ایک ہزار دینار ہو، تو اگر موصی بہ ترکہ میں موجود مال کے تہائی سے نکل جائے تو موصی لہ اس کو لے لے گا، اس لئے کہ اس کو لے لینے میں ورثہ کو کوئی ضرر نہ ہوگا، کیونکہ ان کے لئے حاضر مال کا دو تہائی باقی رہ جائے گا۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۳۴۷-۳۴۸۔

اگر تہائی سے نہ نکل سکے تو موصی لہ اس میں سے موجود کی تہائی کے بقدر لے لے گا اور باقی ورثہ کو مل جائے گا۔

اور جب جب کوئی شئی آئے گی تو موصی لہ اس کا تہائی وصول کرے گا یہاں تک کہ اس کا حق مکمل ہوجائے، یہ حنفیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے[(۱)]۔

دوسری حالت: موصی بہ کوئی معین شئی ہو، جیسے معین گھر ہو یا معین نقود ہوں، جیسے یہ نقود یا فلاں شخص کے پاس ودیعت رکھے ہوئے نقود۔

اس حالت میں بھی وہی حکم ہوگا جو سابق مسئلہ میں حکم ہے، حنفیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کہتے ہیں کہ موصی لہ مال کے تہائی کے بقدر معین شئی میں سے لے لے گا، اور اس لئے کہ باقی ماندہ موقوف رہے گا، جب غائب مال آجائے گا تو باقی شئی ورثہ کی ملکیت ہوجائے گی، اس لئے کہ وصیت اس شئی سے متعلق ہے، تو جب تک تنفیذ ممکن ہوگی موصی کے ارادہ کو نافذ کرنے کے لئے وصیت نافذ کی جائے گی اور باقی شئی موقوف رہے گی، یہاں تک کہ غائب مال کا معاملہ ظاہر وواضح ہوجائے، اگر آجائے گا تو پورے عین میں وصیت نافذ ہوگی اور اگر نہیں آئے گا تو باقی عین ورثہ کا ہوجائے گا[(۲)]۔

شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر اس کے لئے کوئی دوسرا کسی شئی کی وصیت کرے اور وہ اس کے تہائی مال کے بقدر یا اس سے زائد ہو اور وہ موجود ہو اور باقی مال غائب ہو تو موصی لہ صرف موجود مال کی تہائی کا مالک ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ غائب تلف ہوگیا ہو اور ورثہ اجازت نہ دیں اور اس کے تہائی میں اسی طرح باقی ماندہ میں خرید و فروخت یا عتق وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرنے سے روک دیا جائے گا، یہاں تک کہ غائب میں سے اتنا آجائے کہ موجود کی تہائی میں سے نکل آئے، اس لئے کہ اس کا قبضہ اس پر موقوف رہے گا کہ جتنا پر اس کا قبضہ ہے اس کے دو تہائی پر ورثہ کا قبضہ ہوجائے اور کبھی غائب تلف ہوجاتا ہے تو نہ یہ اپنے حق تک پہنچ سکے گا اور نہ ورثہ کو حاضر کے دو تہائی پر قبضہ ہوسکے گا[(۱)]۔

وصایا اور اس کے حساب کے طریقے:

وصیت یا تو حصوں کی ہوگی یا اجزاء کی ہوگی یا حصوں اور اجزاء دونوں کی ہوگی۔

پہلی حالت: حصوں کی وصیت:

حصوں کی وصیت کی چند صورتیں ہیں:

الف- ورثہ میں سے کسی ایک معین کے حصہ کے مثل کی وصیت کرنا:

۸۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے لئے اپنے ورثہ میں سے کسی معین وارث کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے تو وصیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ حضرت انسؓ کے بارے میں مروی ہے: "أنه أوصى بمثل نصيب أحد ولده"[(۲)] (انہوں نے اپنے ایک ترکہ کے حصہ کے مثل کی وصیت کی)، نیز اس لئے کہ مراد وصیت کی مقدار ہے، لہذا وارث کے ذکر کا کوئی اثر نہ ہوگا، البتہ موصی لہ کس چیز کا مستحق ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۰-۴۳۲، الإنصاف ۷/ ۲۷۰، معونۃ اولی النہی ۶/ ۲۴۴-۲۵۸۔

(۲) الاختیار ۵/ ۷۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۳۰-۴۳۲، الإنصاف ۷/ ۲۷، أسنی المطالب ۳/ ۴۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۹۔

(۱) أسنی المطالب ۳/ ۴۲۔

(۲) اثر انس: "أنه أوصى بمثل نصيب أحد ولده" کی روایت ابن أبی شیبہ (۱۰/ ۱۷۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ مسئلہ میں اس کو جوڑ کر معین وارث کا جو حصہ ہوگا اس کا وہ مستحق ہوگا، لہذا اگر مثلاً وہ کہے میں نے فلاں کے لئے اپنے بیٹے کے حصہ کے مثل کی وصیت کی اور اس بیٹے کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہ ہوتو اگر بیٹا وصیت کی اجازت دے دے تو موصی لہ نصف ترکہ کا مستحق ہوگا اور اگر اجازت نہ دے تو اس کو تہائی ملے گا اسی طرح اگر دو یا چند بیٹے ہوں اور ان دونوں یا ان سب کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے تو موصی لہ ان میں سے ایک کی طرح ہوگا(۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر کسی شخص کے لئے اپنے بیٹے کے حصہ کی مثل کی وصیت کرے، مثلاً کہے: میں نے زید کے لئے اپنے بیٹے کے حصہ کے مثل کی مالیت یا اس کے مثل کی وصیت کی تو اگر اس ایک بیٹے کے علاوہ کوئی اس کا وارث نہ ہو اور وہ بیٹا وصیت کو جائز قرار دے دے تو موصی لہ میت کا پورا ترکہ لے لے گا اور اگر اجازت نہ دے تو اس کو صرف ترکہ کا تہائی حصہ ملے گا اور اگر وہ ایسا کہے اور اس کے ساتھ دو بیٹے ہوں اور وہ دونوں وصیت کی اجازت دے دیں تو موصی لہ ترکہ کا نصف لے گا اور اگر اجازت نہ دیں تو تہائی لے گا، اور ان دونوں کو کلام کا حق نہ ہوگا، اگر دو سے زائد بیٹے ہوں تو موصی لہ کو ان میں سے ایک حصہ کے بقدر ملے گا اور ان کو کچھ کہنے کا حق نہ ہوگا، اور اگر بیٹے کے ساتھ اصحاب فرائض میں سے کوئی ہو اور وہ سب وصیت کی اجازت دے دیں تو اصحاب فرائض کے بعد پورا ترکہ موصی لہ کو ملے گا(۲)۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۵/۴۲۹، تبیین الحقائق ۶/۱۸۸، الحاوی للماوردی ۱۰/۱۹، اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۶/۲۰۸، کشاف القناع ۴/۳۸۱، الإنصاف ۷/۲۷۵۔

(۲) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۴/۵۹۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الحاوی ۱۰/۱۹-۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۴۶۔

مرداوی نے الفائق سے نقل کیا ہے: اگر کسی معین وارث کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے تو مختار یہ ہے کہ اس کو ان میں سے کسی ایک کا حصہ ملے گا، زائد نہیں ملے گا اور باقی تقسیم کیا جائے گا۔

لہذا اگر اس کے حصہ کی مثل کی وصیت کرے اور اس کے دو بیٹے ہوں تو راجح مذہب میں حنابلہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کو تہائی ملے گا اور فائق میں جس کو مختار کہا ہے اس کے مطابق اس کو نصف ملے گا اور باقی نصف دو بیٹوں میں تقسیم کردیا جائے گا(۱)۔

ب- ورثہ میں سے کسی غیر معین کے حصہ کے مثل کی وصیت کرنا:

۸۷- اگر اپنے ورثہ میں سے کسی ایک غیر معین کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے تو موصی لہ کس چیز کا مستحق ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر ورثہ میراث میں برابر ہوں، جیسے مثلاً بیٹے ہوں تو اس کو ان میں سے ایک کے حصہ کے مثل ملے گا جو فریضہ پر اضافہ ہوگا، اور وہ ان میں سے ایک کی طرح ہوگا جو ان میں بڑھ گیا ہے اور اگر ورثہ میراث میں کم وبیش ہو تو ان میں سے سب سے کم جس کی میراث ہوگی اس کے حصہ کے مثل اس کو ملے گا جو ان کے فریضہ پر بڑھ جائے گا، اس کو یہ صرف اس لئے دیا جائے گا کہ وہ یقینی ہے اور جو اس سے زائد ہے اس میں شک ہے اس لئے وہ ثابت نہ ہوسکے گا۔

لہذا اگر زید کے لئے اپنی اولاد میں سے ایک حصہ کے مثل کی وصیت کرے اور اس کے ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہو تو اس کو بیٹی کے حصہ

(۱) الإنصاف للمرداوی ۷/۲۷۵۔

کے مثل ملے گا، اس لئے کہ وہ یقینی ہے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر زید کے لئے ورثہ میں سے کسی کے حصہ کے مثل وصیت کرے اور ورثہ میں مرد وعورت دونوں چھوڑے ہوں یا صرف مرد چھوڑے ہوں یا صرف عورتوں کو چھوڑے یعنی خواہ میراث میں سب برابر ہوں یا اس میں ان کا حصہ کم وبیش ہو تو موصی لہ ان کے ساتھ ان کے افراد کی تعداد کے ایک جز کا حساب کرے گا یعنی مال موصی لہ اور ورثہ پر تقسیم کیا جائے گا، مرد وعورت کی طرح ہوگا، لہذا اگر اس کے ورثہ کے افراد کی تعداد تین ہو تو اس کو تہائی ملے گا یا چار ہو تو چوتھائی ملے گا یا پانچ ہو تو اس کو پانچواں حصہ ملے گا، اسی طرح حساب ہوگا، ہر وارث جس کا مستحق ہوتا ہے، اس کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ مرد کو ایک فرد اور اسی طرح عورت کو بھی ایک فرد قرار دیا جائے گا، پھر باقی ماندہ کو ورثہ کے درمیان ان کے شرعی حصہ کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، مرد کا حق دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہوگا (۲)۔

ج- اپنے بیٹے کے حصہ کے مثل کی وصیت کرنا:

۸۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی کے لئے اپنے بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے تو یہ وصیت صحیح ہوگی، اس کا کوئی بیٹا ہو یا نہ ہو، لہذا اگر کوئی اپنے بیٹا کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے، پھر مر جائے اور بیٹے کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہ ہو تو یہ نصف مال کی وصیت ہوگی، اس لئے کہ مثل، مساوات کا متقاضی ہے، لہذا اگر بیٹا اجازت دے تو موصی لہ نصف لے گا، اور اگر بیٹا اجازت نہ دے تو تہائی لے گا (۳)۔

جمہور فقہاء نے اس مسئلہ میں اس صورت میں جبکہ موصی کا کوئی بیٹا وارث ہو اور اس صورت میں جبکہ بیٹا ان لوگوں میں سے نہ ہو جو وارث ہوتے ہیں، اس طرح کہ وہ غلام ہو یا اس کے دین کا مخالف ہو یا سرے سے اس کا کوئی بیٹا ہی نہ ہو، فرق کیا ہے۔

اگر موصی کا کوئی بیٹا وارث ہو اور وہ کسی کے لئے اپنے بیٹے کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے تو یہ وصیت صحیح ہوگی، لیکن اگر اپنے بیٹے کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے اور بیٹا ان لوگوں میں ہے جس کا کوئی حصہ میراث میں نہیں ہوتا ہے تو موصی لہ کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ بیٹے کا کوئی حصہ نہیں ہے، تو اس کے مثل اس کو کچھ نہیں ملے گا۔

مالکیہ نے اس حکم سے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے جبکہ موصی کہے: ''اگر وہ وارث ہو'' کہ اس وقت اس کا حصہ دیا جائے گا۔

لیکن اگر اپنے بیٹے کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے اور اس کا کوئی بیٹا نہ ہو تو مالکیہ کے نزدیک وصیت باطل ہوجائے گی، الا یہ کہ موصی کہے: ''اگر موجود ہو''، یا وصیت کے بعد پیدا ہوجائے تو وصیت صحیح ہوگی، اور اس وقت اس کا حصہ دیا جائے گا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس حالت میں وصیت صحیح نہ ہوگی (۱)۔

د- اپنے بیٹے کے حصہ کی وصیت کرنا اور اس کا ایک بیٹا ہو:

۸۹- اسی طرح اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جبکہ کسی شخص کے لئے اپنے بیٹے کے حصہ کی وصیت کرے اور اس کا ایک بیٹا ہو، مالکیہ، حنابلہ ایک قول میں جو ان کے نزدیک راجح مذہب ہے اور ایک قول میں شافعیہ جو امام الحرمین اور رویانی کے نزدیک اصح قول ہے کا مذہب ہے کہ یہ وصیت صحیح ہوگی، جیسا کہ اگر اس کے لئے

(۱) الحاوی للماوردی ۱۰/ ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۳، کشاف القناع ۴/ ۳۸۱-۳۸۲، اسنی المطالب ۳/ ۶۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۵۹۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۴۴۷۔

(۳) الدر المختار ۵/ ۴۲۹، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۸۶، حاشیۃ الشلبی بہامش تبیین الحقائق ۶/ ۱۸۸، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۴۷۰۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۴۶، اسنی المطالب ۳/ ۶۲، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۱۳، المغنی ۶/ ۳۵۔

اپنے بیٹے کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے تا کہ لفظ کو لغو ہونے سے بچایا جائے، اس لئے کہ مضاف کو حذف کر کے اور اس کی جگہ پر مضاف الیہ کو قائم مقام بنا کر اس کو مجاز پر محمول کرنا ممکن ہے، اس قسم کی عبارت استعمال میں بہت ہے اور وصیت موصی کے مال پر ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کی موت سے قبل بیٹے کا کوئی حصہ نہیں ہے، صرف اس مقدار کو فرض کیا گیا ہے جس کا مستحق وہ بعد میں ہوگا۔

البتہ شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک ایک رائے ہے کہ وہ اس کو نصف مال کی وصیت قرار دیتے ہیں اور مالکیہ کے نزدیک دوسری رائے میں اس وصیت کو پورے مال کی وصیت قرار دیتے ہیں۔

یہ بات معروف ومشہور ہے کہ تہائی سے زائد کی وصیت کا صحیح ہونا ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، اور حنفیہ، دوسرے قول میں شافعیہ، جو اہل عراق اور امام بغوی کے نزدیک اصح قول ہے، اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ وصیت باطل ہوگی، اس لئے کہ یہ اس چیز کی وصیت کرنا ہے جس کا مالک وہ نہیں ہے، اس لئے کہ بیٹا کا حصہ اس کی ملکیت ہے نہ کہ اس کے باپ کی ہے، اس لئے کہ بیٹا کا حصہ قرآن کی نص سے ثابت ہے، تو جب دوسرے کے لئے وصیت کرے گا تو اللہ تعالی کے فرض کو بدل ڈالنے کا ارادہ کرے گا، لہذا صحیح نہ ہوگا، اور ورثہ کی اجازت کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وصیت اس کی ملکیت میں واقع نہیں ہوئی ہے، بلکہ اس نے اس کی نسبت کو دوسرے کی ملکیت کی طرف کی ہے، تو یہ ایسا ہو جائے گا کہ کوئی شخص کسی کے لئے زید کی ملکیت کی وصیت کرے پھر مر جائے اور زید اس کی اجازت دے دے تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

حنفیہ نے مزید کہا: اس حالت میں وصیت صحیح ہوگی اگر کوئی بیٹا نہ ہو[1]۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۵۹۷، الدسوقی ۴/ ۴۴۶، أسنی المطالب ۳/ ۶۲، روضة

دوسری حالت: اجزاء کی وصیت کرنا:

۹۰ - جزء کی وصیت دو حال سے خالی نہ ہوگی، یا تو مبہم جزء کی وصیت ہوگی یا معلوم جزء کی ہوگی، مبہم جز کی وصیت جیسے کسی شخص کے لئے کسی جز کی یا کسی حصہ کی یا کسی شئ کی یا کسی قسط (ٹکڑے) کی وصیت کرے تو اس کا حکم گذر چکا ہے[1] (دیکھئے: فقرہ ۵۴، ۵۵)۔

اور معلوم جز کی وصیت میں دو احتمالات ہیں:

یا تو تہائی یا اس سے کم کی وصیت ہوگی یا تہائی سے زیادہ کی وصیت ہوگی[2]۔

پہلا احتمال: تہائی یا اس سے کم کی وصیت:

تہائی یا اس سے کم کی وصیت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو ایک جز کی ہوگی یا دو یا اس سے زائد اجزاء کی ہوگی۔

الف- ایک جزء کی وصیت:

۹۱ - اگر ایک معلوم جز جیسے تہائی یا چوتھائی کی وصیت ہو تو یہ وصیت صحیح ہوگی اور اگر موصی کے ورثہ ہوں تو ورثہ اور موصی لہ کے درمیان، ترکہ کی تقسیم کے طریقوں کے بیان میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایک جزء کی وصیت ہو تو میراث کا مسئلہ عائلہ ہو یا غیر عائلہ اس کی تصحیح کی جائے گی، اور وصیت

= الطالبین ۶/ ۲۰۸، الحاوی الکبیر ۱۰/ ۲۰، المغنی ۶/ ۳۳، کشاف القناع ۴/ ۳۸۱، الإنصاف ۷/ ۲۷۵، تبیین الحقائق ۶/ ۱۸۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۹، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۴۴۳۔

(۱) المبدع ۶/ ۶۷۸، غایة المنتہی ۲/ ۳۲۷، معونة أولی النہی ۶/ ۳۱۵، أسنی المطالب ۳/ ۶۳، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۸، تکملة فتح القدیر ۸/ ۴۴۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۹۹، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۴۲۱۔

(۲) روضة الطالبین ۶/ ۲۱۴، المبدع شرح المقنع ۶/ ۱۸۱ الممتع فی شرح المقنع ۴/ ۲۶۶۔

کے جزء کے مخرج کو دیکھا جائے گا اور اس سے وصیت کے جزء کو نکال لیا جائے گا پھر اگر باقی ماندہ ورثہ کے مسئلہ پر تقسیم ہو جائے گا تو دونوں مسئلہ صحیح ہو جائیں گے جیسے کوئی شخص اپنے چوتھائی مال کی وصیت کرے اور تین بیٹے چھوڑے تو وصیت کے جز کا مخرج چار ہوگا اور چوتھائی کو نکالنے کے بعد باقی ماندہ، بیٹوں پر تقسیم ہو جائے گا، اور اگر تقسیم نہ ہو سکے تو اس کے دو طریقے ہیں:

پہلا طریقہ: باقی ماندہ اور ورثہ کے مسئلہ میں دیکھا جائے گا، اگر دونوں میں نسبت تباین ہو تو ورثہ کے مسئلہ کو وصیت کے مخرج میں ضرب دیا جائے گا اور اگر دونوں میں توافق ہو تو ورثہ کے مسئلہ کے وفق (توافق والی نسبت) کو وصیت کے مخرج میں ضرب دیا جائے گا، ضرب کے بعد جو مقدار ہوگی اس میں تقسیم صحیح ہو جائے گی، پھر جس شخص کے لئے وصیت کے مخرج میں سے کچھ ہوگا وہ اس کو اس میں ضرب کر کے لے گا، جس سے وصیت کے مخرج میں ضرب دیا گیا ہے، اور جس کے لئے ورثہ کے مسئلہ میں سے کچھ ہوگا تو اگر وصیت کے جز کو نکالنے کے بعد باقی ماندہ اور ورثہ کے مسئلہ میں تباین ہوگا تو وہ اس کو باقی ماندہ میں ضرب کر کے لے گا، اور اگر دونوں میں توافق ہو تو باقی ماندہ کے وفق میں ضرب کر کے لے گا۔

یہی فی الجملہ مالکیہ وحنابلہ کہتے ہیں:

اس کی مثال: تین بیٹے ہوں اور اپنے تہائی مال کی وصیت کرے، ورثہ کا مسئلہ تین سے ہوگا اور وصیت کا مخرج بھی تین ہی ہے، وصیت کے جز کے بعد باقی ماندہ دو ہے جو تین پر تقسیم نہیں ہوگا۔

تو اس طریقہ کے مطابق تین کو وصیت کے مخرج میں ضرب دیا جائے گا تو مبلغ نو ہو جائے گا اور اس سے تقسیم ہوگی موصی لہ کا ایک حصہ ہوگا جس کو تین میں ضرب کر کے لے گا جس کو وصیت کے مخرج میں ضرب دیا گیا ہے، اور ہر بیٹے کے لئے ورثہ کے مسئلہ میں سے ایک حصہ ہوگا جو وصیت کے جز کے نکالنے کے بعد وصیت کے مخرج سے باقی ماندہ میں ضرب دیا جائے گا اور وہ دو ہے[1]۔

دوسرا طریقہ: اس کی صراحت مالکیہ وشافعیہ نے کی ہے اور وہ یہ ہے کہ وصیت کے جز کا مخرج لو پھر فریضہ کے حصوں پر وصیت کے مخرج سے قبل کے حصوں کا اضافہ کر دو چنانچہ اگر تہائی کی وصیت ہو تو فریضہ کے نصف کا اضافہ کرو، یا چوتھائی کی وصیت ہو تو اس کی تہائی کا یا پانچواں حصہ کی وصیت ہو تو اس کی چوتھائی کا اضافہ کرو، اسی طرح دس تک ہوگا اور جو اس سے زائد ہو اور یہ مفتوح واصم دونوں میں ہوگا، اگر وصیت گیارہویں جز کی ہو تو دسواں حصہ یا بارہویں جز کی ہو تو گیارہواں حصہ کا اضافہ کیا جائے گا اسی طرح اوپر تک کیا جائے گا اور اگر نصف کی وصیت ہو تو اس کے مثل کا اضافہ کیا جائے گا اس لئے کہ وصیت کے مخرج سے جو پہلے ہے وہ ایک ہے، تو تقسیم ہر واحد پر ہوگی، نیز اس لئے کہ نصف، اجزاء میں سب سے زیادہ اور سب سے پہلے ہے اور جو اس سے پہلے ہے وہ ایک ہے تو ہم نے فریضہ کے حصوں کو ایک کی طرح قرار دیا اور اس پر اس کے مثل کا اضافہ کر دیا۔

بعض لوگوں نے اس طریقہ کی تعبیر اس طرح کی ہے جب ہم فریضہ اور وصیت کی تصحیح کریں گے اور اس میں سے وصیت کے جز کو نکال لیں گے اور ہم پائیں گے کہ باقی ماندہ فریضہ پر تقسیم نہیں ہو رہا ہے تو ہم دیکھیں گے کہ جس جز کو ہم نے فریضہ سے نکالا ہے اس کا تناسب باقی ماندہ سے کیا ہے؟ اس تناسب کا جو عدد ہوگا اس کو فریضہ میں بڑھا دیں گے۔

حنابلہ بھی فی الجملہ یہی کہتے ہیں۔

اس کی مثال: چار بیٹے ہیں، اور اس نے تہائی کی وصیت کی ہے

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۲۱۴-۲۱۶، الوسیط للغزالی ۴/ ۴۷۴-۴۷۵ طبع دارالسلام، الذخیرۃ للقرافی ۱۳/ ۱۱۰-۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۸۳، المبدع شرح المقنع ۶/ ۸۱، مطالب أولی النہی ۴/ ۵۱۸۔

تو اس طریقہ کی بنیاد پر پہلی تعبیر کے مطابق ورثہ کے فریضہ پر وصیت کے ماقبل والے جز کو بڑھا دیں گے اور وہ یہاں نصف ہے تو چھ ہوجائے گا، وصیت کا جز دو نکل جائے گا تو باقی چار چار پر رہ جائے گا، اور دوسری تعبیر کے مطابق جب ہم وصیت کے فریضہ سے نکالے ہوئے جز کا تناسب باقی ماندہ سے کریں گے تو پائیں گے کہ وہ باقی ماندہ کا نصف ہے، تو فریضہ پر اس کے نصف کا اضافہ کردیں گے (تو چھ ہوجائے گا)۔

اور کبھی جز کو محمول کرنے کی وجہ سے فریضہ میں کسر واقع ہوجاتا ہے، تو مسئلہ اور کسر کو اس کسر کے مخرج میں ضرب دیا جاتا ہے، اور اس سے صحیح ہوجاتا ہے۔

اس کی مثال: چھٹے حصے کی وصیت اور مسئلہ یہی ہو تو جب ہم وصیت کے جز کو جو ایک ہے اس کے مخرج سے جو کہ چھ ہے نکالیں گے تو پانچ باقی رہے گا اور وہ فریضہ پر تقسیم نہیں ہوگا، اور ان میں توافق نہیں ہے:

تو پہلے طریقہ کے مطابق چار کو چھ میں ضرب کریں گے تو چوبیس ہوجائے گا۔

اسی طرح دوسرے طریقہ میں بھی چوبیس سے نکلے گا، مگر اس میں کسر کے پائے جانے اور اس کو اور کسر کو اس کے مخرج میں ضرب دینے کے بعد، تو ہم پہلی تعبیر کے مطابق کہیں گے کہ جب چھٹے حصہ کی وصیت کرے گا تو ہم فریضہ پر اس کے پانچویں حصہ کا مثل بڑھائیں گے اور چار کا خمس (پانچواں حصہ) چار اخماس ہوگا، تو سہام ٹوٹ جائے گا تو چار عدد اور چار اخماس کو پانچ میں ضرب دیا جائے گا تو مبلغ چوبیس ہوجائے گا، اسی طرح اگر ہم وصیت کے جز کو اس کے مخرج کے باقی ماندہ کی طرف نسبت دیں گے تو اس کو باقی ماندہ کا پانچواں حصہ پائیں گے تو فریضہ پر اس کے پانچویں حصہ کا اضافہ کردیں گے تو سہام ٹوٹ جائے گا تو اس کو پانچ میں ضرب دیں گے[(۱)]۔

ب- تہائی یا اس سے کم کے حدود میں دو یا زیادہ اجزاء کی وصیت کرنا:

۹۲- اگر کوئی شخص دو اجزاء کی وصیت کرے تو ان دونوں میں سے ایک کے مخرج کو دوسرے کے مخرج میں یا اگر وفق ہو تو اس کے وفق میں ضرب دیں گے تو وہ دونوں فریضہ کا مخرج ہوجائے گا، اور جب اس میں سے وصیت کے جز کو نکال لیں گے پھر باقی کو فریضہ پر تقسیم کریں گے اگر منقسم ہوجائے گا تو ٹھیک ہے ورنہ حاصل ضرب کو مسئلہ کے حصوں کی تعداد میں یا اگر وفق ہو تو اس میں ضرب دیا جائے گا، اس سے دونوں وصایا کا حساب صحیح ہوجائے گا[(۲)]۔

مالکیہ کے نزدیک دو اجزاء کی وصیت کی مثال: تین بیٹے ہیں، ایک آدمی کے لئے چھٹے حصہ کی اور دوسرے کے لئے ساتویں حصہ کی وصیت کی، تو چھٹے حصہ کا مخرج چھ اور ساتویں حصہ کا مخرج سات ہوگا اور ان دونوں میں تباین ہے، ان میں سے ایک کو دوسرے میں ضرب دیا جائے گا تو مبلغ بیالیس ہوجائے گا، وصیت کا جز تیرہ نکال لیا جائے گا تو انتیس باقی رہ جائے گا اور فریضہ کے حصوں پر منقسم نہ ہوگا اور ان میں توافق بھی نہیں ہے تو فریضہ کے تینوں حصوں کو بیالیس میں ضرب دیا جائے گا تو مبلغ ایک سو چھبیس ہوجائے گا اس میں سے وصیت کا جز انتالیس ہوگا اور ستاسی باقی رہ جائے گا اب ہر حصہ کے لئے انتیس ہوگا[(۳)]۔

(۱) الذخیرۃ ۱۳/۱۱۰-۱۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۸۳، روضۃ الطالبین ۶/۲۱۴-۲۱۶، المبدع ۶/۸۱، مطالب أولی النہی ۴/۵۱۸۔

(۲) الذخیرۃ ۱۳/۱۱۲، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۶/۲۱۶، مطالب اولی النہی ۴/۵۱۸-۵۱۹، الممتع ۴/۲۶۸، المبدع ۶/۸۱۔

(۳) الذخیرہ ۱۳/۱۱۲۔

شافعیہ کے نزدیک دو یا زیادہ اجزاء کی وصیت کی مثال: تین بیٹے ہوں، اور زید کے لئے اپنے مال کے آٹھویں حصہ کی وصیت کرے اور عمرو کے لئے پانچویں حصہ کی وصیت کرے، ورثہ کا مسئلہ تین سے ہوگا اور دونوں اجزاء کا مخرج چالیس ہے، زید کے لئے پانچ اور عمرو کے لئے آٹھ ہوگا اور ستائیس باقی رہ جائے گا اور تینوں بیٹوں پر صحیح تقسیم ہوجائے گا۔

زید کے لئے اپنے مال کے چوتھائی حصہ کی وصیت کرے اور عمرو کے لئے بارہویں حصہ کی، ورثہ کا مسئلہ تین ہے اور دونوں وصایا کا مخرج بارہ ہے اور دونوں اجزاء کا مجموعہ چار ہے، جب ہم اس کو نکال لیں گے تو آٹھ باقی رہ جائے گا جو تین پر تقسیم نہیں ہوسکے گا:

پہلے طریقہ کے مطابق- جو ایک جز کی وصیت پر گفتگو کرتے وقت مذکور ہو-توافق نہیں ہے لہذا تین کو بارہ میں ضرب دیا جائے گا تو مبلغ چھتیس ہوجائے گا، اس سے تقسیم صحیح ہوجائے گی۔

دوسرے طریقہ کے مطابق: دونوں وصایا میں نکلنے والا دونوں کے مخرج سے باقی ماندہ کا نصف ہے، تو ورثہ کے مسئلہ پر اس کا نصف بڑھایا جائے گا، مبلغ ساڑے چار ہوجائے گا، اس کو دو گنا کر دیا جائے گا تو نو ہوجائے گا، لیکن دونوں موصی لہما کا حصہ دونوں وصایا کے مخرج سے چار ہے، اور ان دونوں کا حصہ نو میں سے تین ہے، جو چار پر تقسیم نہیں ہوگا تو چار کو نو میں ضرب دیا جائے گا، مبلغ چھتیس ہوجائے گا۔

اور اگر بیٹے چھ ہوں اور دونوں وصایا اپنے حال پر ہوں:

تو پہلے طریقہ کے مطابق: آٹھ باقی رہے گا جو چھ پر صحیح تقسیم نہ ہوگا، لیکن دونوں میں توافق بالنصف ہے، لہذا چھ کے نصف کو بارہ میں ضرب دیا جائے گا، مبلغ چھتیس ہوجائے گا۔

دوسرا طریقہ وہ ہے جو کہ ابھی گذر چکا ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر دو اجزاء کی وصیت کرے، جیسے آٹھویں اور نویں حصہ کی وصیت کرے، ان دونوں کو ان دونوں کے مخرج سے لیا جائے گا تو سترہ ہوگا اور وہ تقسیم نہ ہوسکے گا تو آٹھ کو نو میں ضرب دیا جائے گا، مبلغ بہتر ہوجائے گا، اور اس سے صحیح ہوجائے گا، آٹھویں حصہ والے کو نو اور نویں حصہ والے کو آٹھ دیا جائے گا، پچپن باقی رہ جائے گا جو ورثہ کو دے دیا جائے گا۔

اگر دو اجزاء سے زیادہ کی وصیت کرے جیسے آٹھویں، نویں اور دسویں حصہ کی وصیت کرے، کسور کو ان کے جامع مخرج سے لیا جائے گا، اور وہ ستائیس ہے، اور وہ تقسیم نہیں ہوگا، آٹھ کو نو میں ضرب دیا جائے گا تو مبلغ بہتر ہوجائے گا، پھر اس کو دس میں ضرب دیا جائے گا تو سات سو بیس ہوجائے گا اور اس سے صحیح ہوجائے گا، اور آٹھویں حصہ کے موصی لہ کو نوے اور نواں حصہ کے موصی لہ کو اسی اور دسویں حصہ کے موصی لہ کو بہتر دیا جائے گا اور باقی جو چار سو اٹھہتر ہوگا یہ ورثہ کے مسئلہ پر ہوگا۔

یہ اس وقت ہے جب تقسیم ہوجائے اور اگر تہائی کے بعد باقی ماندہ ورثہ کے مسئلہ پر تقسیم نہ ہو اور ورثہ کے مسئلہ اور باقی ماندہ میں تباین ہو تو ورثہ کے مسئلہ کو اور اگر دونوں میں توافق ہو تو اس کے وفق کو وصیت کے مخرج میں ضرب دیا جائے گا اور جو مبلغ ہوگا اس سے صحیح ہوجائے گا[1]۔

دوسرا احتمال: تہائی سے زیادہ کی وصیت کرنا:

تہائی سے زائد کی وصیت یا تو پورے مال کی ہوگی یا پورے مال کی نہ ہوگی۔

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۲۱۶، الذخیرۃ ۱۳/ ۱۱۰-۱۱۲۔

(۱) مطالب أولی النہی ۴/ ۵۱۸-۵۱۹۔

اول: تہائی سے زائد کی وصیت کرنا جبکہ مال سے زائد نہ ہو:

۹۳- اگر کوئی آدمی تہائی سے زائد کی وصیت کرے تو دیکھا جائے گا اگر وصیت ایک آدمی کے لئے ہو یا ایک جماعت کے لئے ہو جو اس میں شریک ہوں اور وصیت یا تو ایک جز کی ہوگی، جیسے نصف وربع کی ہو، تو اس مسئلہ کا مدار ورثہ کی اجازت اوران کے رد کرنے پر ہوگا۔

لہذا اگر ایک آدمی کے لئے اپنے نصف مال کی وصیت کرے اور ایک آدمی کے لئے تہائی کی اور ایک آدمی کے لئے چوتھائی کی وصیت کرے تو اگر ورثہ اجازت دے دیں تو مال ان کے درمیان ان کے وصایا کے بقدر تقسیم کیا جائے گا، اس مثال میں اس کی اصل بارہ سے ہوگی، اس لئے کہ تہائی و چوتھائی دونوں جمع ہورہے ہیں، اور ایک حصہ کے ساتھ مسئلہ عول ہوگا، تصحیح تیرہ سے ہوگی، نصف والے کو چھ حصے اور تہائی والے کو چار حصے اور چوتھائی والے کو تین حصے ملیں گے، عول کے حصہ کی وجہ سے نقصان سب کو پہنچے گا، جیسے میراث میں ہوتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[1]۔

اگر ورثہ تہائی سے زائد وصایا کو رد کردیں تو وصیت والے افراد کے درمیان تہائی کی تقسیم کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف وامام محمد کا مذہب ہے کہ ایک تہائی موصی لہم کے درمیان اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ اگر ورثہ سب کی اجازت دے دیتے تو کس کا حصہ کتنا ہوتا؟ اسی مقدار سے تقسیم کیا جائے گا، اور دو تہائی ورثہ پر تقسیم کردیا جائے گا، کسی موصی لہ کی وصیت تہائی سے زائد ہو یا نہ ہو اس میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔

یہی حسن نخعی، ابن ابی لیلی، ثوری اور اسحاق نے بھی کہا ہے۔

انہوں نے اپنے مذہب پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ جب موصی نے پورے مال میں موصی لہم کے درمیان کم وبیش کا ارادہ کیا تو اس کے ہر جز میں ان کے درمیان کم وبیش کا قصد ہوگا، اور برابری کرنا جائز نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ ہر دو آدمی جن کے درمیان مال کم وبیش ہوگا مال کے تنگ ہونے کی صورت میں لازم ہوگا کہ وہ آپس میں کم وبیش تقسیم کریں جیسا کہ فرائض میں عول میں ہوتا ہے[1]۔

امام ابوحنیفہ، ابوثور اور ابن المنذر کا مذہب ہے کہ اگر ورثہ تہائی سے زائد کی اجازت نہ دیں تو تہائی سے زائد کے موصی لہ کے لئے تہائی سے زائد کا حصہ نہیں لگایا جائے گا، صرف تہائی سے حصہ لے گا، اس لئے کہ تہائی سے زائد لغو ہے[2]۔

زیلعی نے امام ابوحنیفہ کے لئے استدلال کے ذیل میں کہا ہے: تہائی سے زائد کی وصیت، ورثہ کی طرف سے اجازت کے نہ ہونے کے وقت، غیر مشروع کی وصیت ہوگی، اس لئے کہ کسی بھی حال میں اس کا نفاذ قابل تصور نہیں ہے، لہذا یہ بالکل باطل ہوگا، اور باطل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور تفضیل (کم وبیش کا معاملہ) استحقاق کے ضمن میں ثابت ہوگی اور استحقاق کے باطل ہونے سے یہ چیز باطل ہوجائے گی، جیسے خرید وفروخت کے ضمن میں ثابت شدہ محاباۃ بیع کے باطل ہونے سے باطل ہوجاتی ہے[3]۔

اس اختلاف کی بنیاد پر فقہاء کے درمیان کچھ مسائل میں اختلاف ہے، چند درج ذیل ہیں:

(۱) روضۃ الطالبین ۶/۲۱۶-۲۱۷، الحاوی للماوردی ۱۰/۳۱-۳۲، الذخیرہ ۱۳/۱۱۲، الفتاوی الہندیہ ۶/۹۷، الممتع ۴/۲۶۷۔

(۱) المغنی ۶/۴۷، البنایۃ ۱۰/۴۳۹، الحاوی للماوردی ۱۰/۳۲، الذخیرۃ ۱۳/۱۱۲-۱۱۳، القوانین الفقہیہ رص ۴۰۰۔

(۲) الجوہرۃ النیرہ ۲/۳۹۵، البنایہ ۱۰/۴۳۹۔

(۳) تبیین الحقائق ۶/۱۸۷، ۱۸۸۔

الف- اگر کسی کے لئے چوتھائی مال کی وصیت کرے اور کسی کے لئے نصف مال کی، اور ورثہ اجازت نہ دیں تو جمہور فقہاء کے نزدیک تہائی کو دونوں موصی لہ کے درمیان تین پر تقسیم کیا جائے گا، نصف کے موصی لہ کو دو حصے اور چوتھائی کے موصی لہ کو ایک حصہ، اس لئے کہ نصف کا موصی لہ اپنے پوری وصیت کے ساتھ حصہ میں شریک ہوگا۔

چوتھائی کا موصی لہ چوتھائی کا حصہ لگائے گا، اور چوتھائی نصف کے نصف کی مانند ہے، لہذا ہر چوتھائی دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا تو نصف دو حصوں میں ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین کا مذہب ہے کہ وصیت تہائی سے جائز ہوگی، لہذا تہائی دونوں کے درمیان سات پر تقسیم ہوگا، نصف کے موصی لہ کو چار اور چوتھائی کے موصی لہ کو تین حصے ملیں گے (۱)۔

ب- اگر کسی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور کسی کے لئے نصف کی، اور کسی کے لئے چوتھائی کی وصیت کرے اور ورثہ وصایا کو رد کردیں تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ وصایا تہائی میں جاری ہوں گی، تہائی موصی لہم کے درمیان حصوں کے مطابق تیرہ حصوں پر تقسیم ہوگا، نصف والے کو چھ حصے، تہائی والے کو چار حصے، اور چوتھائی والے کو تین حصے ملیں گے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین کا مذہب ہے کہ تہائی سے جو زائد ہوگا نصف والے کی وصیت سے رد کردیا جائے گا تا کہ تہائی والا اور جو نصف والا ہے، دونوں برابر ہوجائیں اور تہائی ان کے درمیان گیارہ حصوں پر تقسیم ہوگا، نصف والے کو چار، تہائی والے کو چار اور چوتھائی والے کو تین حصے ملیں گے (۲)۔

(۱) الجوہرۃ النیر ۲/ ۳۹۵، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۹۷۔

(۲) الحاوی للماوردی ۱۰/ ۳۱-۳۲۔

دوم: تہائی سے زائد کی وصیت جو مال سے زائد ہو:

۹۴- اگر وصایا پورے مال کی ہوں اور ان کی اجازت دے دی جائے تو مال اصحاب وصایا کے درمیان ان کی وصایا کی مقدار کے مطابق عول کی طرح تقسیم کیا جائے گا۔

ان کے وصایا کو ان فرائض کی طرح قرار دیا جائے گا جس کو اللہ تعالی نے ورثہ کے لئے مقرر کیا ہے۔

اور اگر ورثہ، تہائی سے زائد کو رد کردیں تو تہائی، موصی لہم کے درمیان اس طرح تقسیم ہوگا کہ اگر اجازت دے دی جائے تو ان کو جتنا حصہ ملتا اسی کے تناسب سے تقسیم ہوگا، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے (۱)۔

امام ابوحنیفہ، ابوثور اور ابن المنذر کا مذہب ہے کہ اجازت کے نہ ہونے کی صورت میں موصی لہ تہائی سے زیادہ کے ساتھ حصہ میں شریک نہ ہوگا، اس لئے کہ ورثہ کی طرف سے اجازت نہ ہونے کے وقت وصیت غیر مشروع کی ہوگی، اس لئے کہ وہ نافذ نہیں ہوگی، لہذا سرے سے باطل ہوگی (۲)۔

لہذا اگر کوئی شخص زید کے لئے اپنے کل مال کی وصیت کرے اور عمرو کے لئے تہائی کی، تو اگر ورثہ اجازت دے دیں تو چار عول ہوگا، زید کے لئے تین اور عمرو کے لئے ایک حصہ ہوگا۔

اگر ورثہ وصایا کو رد کردیں تو تہائی دونوں موصی لہم کے درمیان چار پر تقسیم ہوگا، وصیت کی تقسیم بارہ سے ہوگی، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین نے کہا: تہائی دونوں موصی لہم کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا (۳)۔

(۱) المغنی ۶/ ۴۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۲۱۸۔

(۲) البنایہ ۱۰/ ۴۳۹-۴۴۰، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۴۲۔

(۳) روضۃ الطالبین ۶/ ۲۱۸، الحاوی ۱۰/ ۳۳-۳۴، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۹،

تیسری حالت: اجزاء اور انصباء (حصوں) دونوں کی وصیت کرنا:

اجزاء وانصباء کی وصیت کو جمع کرنے کی متعدد صورتیں ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- کسی وارث کے حصہ کے مثل کی اور پورے مال کی طرف منسوب جز کی وصیت کرنا:

۹۵- حنفیہ کے نزدیک اس صورت کی مثال: اگر کوئی آدمی مر جائے اور دو بیٹے چھوڑے اور ایک آدمی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لئے ان دونوں بیٹوں میں سے ایک حصہ کے مثل کی وصیت کرے، یا تیسرے بیٹے کے حصہ کی وصیت کرے، اگر وہ ہو اور دونوں بیٹے دونوں وصایا کی اجازت دے دیں تو تہائی والے کو تہائی مال ملے گا اور باقی ماندہ مال، دونوں بیٹوں اور حصہ کے موصی لہ کے درمیان تین برابر حصوں میں تقسیم ہوگا، حساب نو سے کیا جائے گا، تہائی کے موصی لہ کے لئے تین ہوگا اور باقی چھ دونوں بیٹوں اور حصہ کے موصی لہ کے لئے تین برابر حصوں میں تقسیم ہوگا، ہر بیٹے کے لئے دو حصے اور موصی لہ کو بھی ان دونوں میں سے ایک کے حصہ کے مثل دو حصے ملیں گے۔

اگر دونوں بیٹے اجازت نہ دیں تو تہائی دونوں موصی لہم کے درمیان نصف نصف ہوگا۔

اگر دونوں بیٹے مثل والے کی وصیت کی اجازت دیں، تہائی والے کی وصیت کی اجازت نہ دیں تو تہائی والے کو تہائی کا نصف یعنی چھٹا حصہ ملے گا، جیسا کہ اگر اجازت نہ ہوتی اور حصہ کے موصی لہ کو باقی ماندہ کا تہائی ملے گا، اس لئے کہ اس کے حق میں اجازت صحیح ہے، اور ہمیں حساب کرنے کی ضرورت ہوگی، جب ہم اس میں سے چھٹا حصہ نکال لیں گے، تو باقی مال برابر تین حصوں میں تقسیم ہوگا، اور اس کی کم از کم مقدار اٹھارہ ہوگی، تہائی کے موصی لہ کو چھٹا حصہ یعنی تین دیا جائے گا، اور پندرہ باقی رہ جائیں گے جو دونوں بیٹوں اور حصہ کے موصی لہ کے درمیان تین برابر حصوں میں تقسیم ہوں گے، ہر ایک کو پانچ حصے ملیں گے۔

اگر دونوں بیٹوں میں سے ایک مثل والے کے لئے اجازت دے اور تہائی والے کے لئے اجازت نہ دے، اور دوسرا بیٹا دونوں وصایا کی بالکل اجازت نہ دے، تو ہم کہیں گے: اگر دونوں اجازت نہیں دیتے تو مثل والے کو اٹھارہ میں سے تین حصے ملتے، اور اگر دونوں اجازت دے دیتے تو مثل والے کو اٹھارہ میں سے پانچ حصے ملتے، تو دونوں میں دو حصوں کا فرق ہے، جو دونوں بیٹوں میں سے ہر ایک کے حصہ سے ایک حصہ ہے، لہذا اگر ان میں سے ایک اجازت دے گا تو خاص طور پر صرف اس کے حصہ میں اجازت صحیح ہوگی، اور مثل والے کو چار حصے ملیں گے، تہائی والے کو تین حصے اور اجازت دینے والے کو پانچ حصے اور جس نے اجازت نہیں دی ہے اس کو چھ حصے ملیں گے (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر پورا موصی بہ مال تہائی سے زائد نہ ہو تو حصہ کے موصی لہ کو ایک وارث کی طرح قرار دیا جائے گا، اور ورثہ کے مسئلہ کی تصحیح کی جائے گی، پھر وصیت کے مخرج کو لیا جائے گا اور اس سے وصیت کے جز کو نکال لیا جائے گا اور دیکھا جائے گا کہ کیا باقی ماندہ ورثہ کے مسئلہ پر تقسیم ہو جاتا ہے: اگر تقسیم ہو جائے تو ٹھیک ورنہ تصحیح کے دو طریقے ہوں گے، جن کا ذکر تہائی اور اس سے کم کی وصیت پر گفتگو کرتے ہوئے گذر چکا ہے۔

= تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۴۱- ۴۴۲۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۰۰۔

اگر تہائی سے زائد ہو اور ورثہ اس کی اجازت دے دیں تو بھی حکم وحساب اسی طرح ہوگا، اور اگر اجازت نہ دیں تو اجازت کے وقت تقسیم کا جو تناسب ہوگا اس تناسب سے تہائی کو تقسیم کیا جائے گا۔

اس کی مثال: تین بیٹے ہیں، زید کے لئے ان میں سے ایک کے حصہ کے مثل کی اور عمرو کے لئے مال کے دسویں حصہ کی وصیت کرے، تو ورثہ وزید کا مسئلہ چار سے ہوگا اور جز کا مخرج دس ہوگا، اس میں سے جز کو نکالنے کے بعد نو باقی رہ جائے گا جو چار پر تقسیم نہ ہو سکےگا اور دونوں میں توافق نہیں ہے، لہذا چار کو دس میں ضرب دیا جائے گا، مبلغ چالیس ہوجائے گا، عمرو کے لئے چار حصے ہوں گے، زید اور ہر ایک بیٹے کے لئے نو حصے ہوں گے اور دونوں وصایا کا مجموعی تیرہ حصے ہوں گے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر دو بیٹے چھوڑے اور ایک آدمی کے لئے اپنے تہائی مال کی اور دوسرے کے لئے ایک بیٹے کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: یہی راجح مذہب ہے، اجازت کے وقت حصہ والے کو تہائی مال ملے گا جیسا کہ اگر اس کے ساتھ کوئی دوسرا موصی لہ نہیں ہوتا اور دوسرے کو بھی تہائی ملے گا۔

اگر اجازت نہ ہو تو تہائی دونوں موصی لہم کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں موصی لہم کے لئے دو تہائی مال کی وصیت ہے، اور رد کرنے کی وجہ سے دونوں کی وصیت اس کے نصف کی طرف لوٹ آئے گی، اور چھ سے تصحیح ہوگی۔

دوم: حصے والے کو، ایک بیٹے کو ملنے والے حصہ کے مثل ملے گا، اس لئے کہ اگر اس سے زیادہ ہوتا تو بیٹے سے زیادہ لیتا، اور موصی نے دونوں کے درمیان برابری کی ہے، یعنی اس کو باقی ماندہ کا تہائی ملے گا اور وہ اجازت کے وقت دونواں حصہ ہوگا، اس لئے کہ تہائی کے موصی لہ کو تہائی مال مل جائے گا، اور دو حصے حصہ کے موصی لہ اور دو بیٹوں کے درمیان باقی رہ جائیں گے جو برابر سے تین حصوں پر تقسیم ہوں گے، اس کو تین میں ضرب دیا جائے گا، تو مبلغ نو ہوجائے گا، تہائی والے کے لئے تین اور ہر بیٹے کے لئے دو حصے اور حصہ کے موصی لہ کے لئے دو حصے ہوں گے اور یہ دونواں حصہ ہے۔

اور رد کے وقت تہائی کو دونوں کے درمیان پانچ پر تقسیم کیا جائے گا جو کہ اجازت کی حالت میں تھا، تہائی والے کو تین اور حصے والے کو دو حصے ملیں گے اور ہر ایک بیٹے کے لئے پانچ حصے ہوں گے اور اگر موصی بہ جز نصف ہو تو پہلے قول کے مطابق اجازت کی صورت میں بارہ سے اور رد کی صورت میں پندرہ سے تصحیح ہوگی۔

دوسرے قول کے مطابق اجازت کی صورت میں چھ سے رد کی صورت میں بارہ سے تصحیح ہوگی (۱)۔

ب-نصیب کے بعد مال کے باقی ماندہ جز میں سے ایک جز کی وصیت کرنا:

۹۶- حنفیہ کے نزدیک اس صورت کی مثال وہ ہے جو فتاوی ہندیہ میں ہے:

اگر کسی کے پاس پانچ بیٹے ہوں، اور وہ ایک آدمی کے لئے بیٹوں میں سے کسی ایک کے مثل کی وصیت کرے اور کسی دوسرے کے لئے تہائی میں سے باقی ماندہ کی تہائی کی وصیت کرے، تو مسئلہ اکیاون حصوں سے ہوگا، حصہ والے کے لئے آٹھ حصے اور باقی ماندہ کے تہائی والے کے لئے تین حصے اور ہر بیٹے کے لئے آٹھ حصے ہوں گے،

(۱) روضۃ الطالبین ۶/۲۲۱۔

(۱) المبدع ۶/۸۷-۸۸، المعتمد ۴/۲۷۶-۲۷۷، الإنصاف ۷/۲۸۱-۲۸۲۔

مسئلہ کی تخریج اس طرح ہوگی کہ بیٹوں کا عدد لیا جائے گا، جو پانچ ہے، اس پر ایک حصہ کا اضافہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے ان میں سے ایک کے حصہ کے مثل کی وصیت کی ہے، اور شئ کی مثل اس کی غیر ہوتی ہے، پھر اس کو تین میں ضرب دیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے تہائی میں سے باقی ماندہ کے تہائی کی وصیت کی ہے، تو اٹھارہ ہوجائے گا، پھر وہ حصہ جس کا اضافہ کیا گیا ہے، حذف کر دیا جائے گا تو سترہ باقی رہ جائے گا اور وہ تہائی ہے، اور دو تہائی اس کا دوگنا ہوگا تو پورا مال اکیاون ہوجائے گا، ہم نے اس زائد حصہ کو اس لئے حذف کر دیا تاکہ ایک تہائی اور دو تہائی کی مقدار واضح ہوجائے، اور دو تہائی میں کوئی وصیت نہیں ہے، تو اس میں زائد حصہ کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے، اسی لئے ہم نے اس کو حذف کر دیا اور جب یہ معلوم ہوگیا کہ تہائی مال سترہ ہے تو اس میں سے حصہ کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تم حصہ کو اور وہ ایک ہے اور اس کو تین میں ضرب دو، پھر اس کو تین میں ضرب دو تو نو ہوجائے گا، پھر اس میں سے ایک حصہ حذف کر دیا جائے گا جیسا کہ ابتداء میں حذف کیا گیا تھا، تو آٹھ باقی رہ جائے گا اور یہی حصہ ہوگا اور جب اس کو سترہ میں سے حذف کیا جائے گا تو نو باقی رہ جائے گا اور اس کے تہائی کے باقی ماندہ تہائی کے موصی لہ کے لئے تین ہوگا، چھ بچ جائے گا اور اس کو دو تہائی مال میں جو کہ چونتیس ہے ملا دیا جائے گا تو وہ چالیس ہوجائے گا، جو پانچ بیٹوں میں تقسیم ہوگا ہر بیٹے کو نصیب کے مثل آٹھ حصہ ملے گا اور اس طرح مسئلہ صحیح ہوجائے گا[1]۔

مالکیہ کے نزدیک اس صورت حال کی مثال:

تین بیٹے چھوڑے اور ایک آدمی کے لئے ان میں سے ایک کے نصیب کے مثل کی وصیت کرے اور کسی دوسرے کے لئے تہائی کے باقی ماندہ کی تہائی کی وصیت کرے اور مال کا تہائی ایک مجہول حصہ اور تین درہم قرار دے اور حصہ کے موصی لہ کا حصہ الگ کر دے تو تہائی میں سے تین درہم باقی رہ جائے گا، تہائی میں سے باقی ماندہ کے تہائی کا موصی لہ ایک درہم لے گا، دو درہم باقی رہ جائیں گے، ان کو مالک کے دو تہائی میں ملا دے اور وہ دو حصے اور چھ درہم ہیں تو مال دو حصے اور آٹھ درہم ہوجائے گا اور یہی بیٹوں کے لئے رہ جائے گا، اور ضروری ہے کہ ان کے لئے تین حصے ہوں، تو دو حصے دو بیٹوں کے لئے اور آٹھ درہم تیسرے حصہ کے لئے ہوجائے گا، ظاہر ہوجائے گا کہ مجہول حصہ آٹھ درہم ہے، تہائی مال ایک حصہ اور تین درہم قرار دیا گیا ہے، تو تہائی، گیارہ درہم ہوجائے گا، اور اس کا مجموعہ تینتیس ہوجائے گا تو تہائی گیارہ نکل جائے گا، اور حصہ کے موصی لہ کے لئے آٹھ نکال دیا جائے اور باقیماندہ کے تہائی والے کے لئے ایک، دو باقی رہ جائیں گے تو ان کو دو تہائی مال کے ساتھ جو کہ بائیس ہے ملا دیا جائے گا، وہ چوبیس ہوجائے گا جو بیٹوں میں تقسیم ہوگا، ہر بیٹے کے لئے آٹھ ہوگا جیسا کہ نصیب کے موصی لہ نے لیا ہے۔

اور اگر دو بہنوں میں سے ایک کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے اور دوسرے کے لئے تہائی کے باقی ماندہ کی تہائی کی وصیت کرے اور ایک بیٹی و دو بہنیں چھوڑے تو تہائی، ایک حصہ اور تین درہم کو قرار دے تو حصہ کے موصی لہ کا ہوگا، اور باقی کا تہائی ایک درہم، باقی کے تہائی کے موصی لہ کا ہوگا، دو درہم بچ جائیں گے تو ان کو دو تہائی مال کے ساتھ ملا دیا جائے گا تو مال دو حصے اور آٹھ درہم ہوجائے گا، اور یہ چار حصوں کے برابر ہوگا، اس لئے کہ جس بہن کے حصہ کے مثل کی وصیت کی گئی ہے اس کا حصہ، وصایا کے بعد ترکہ کا چوتھائی ہوگا، اور وہ دو حصہ ہے، تو آٹھ حصہ کا ہوگا، ہر حصہ کے لئے چار اور تین ہوگا تو یہ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱۰۰/۶-۱۰۱۔

سات ہوجائے گا، یہ مال کا تہائی ہے، تو پورا مال اکیس ہوگا، حصہ کے مثل کے موصی لہ کے لئے تہائی میں سے چار ہوگا، اور باقی ماندہ کے تہائی والے کے لئے ایک ہوگا، دو بچ جائیں گے ان کو دو تہائی مال کے ساتھ ملا دیا جائے گا اور وہ چودہ ہے، یہ بیٹی اور دونوں بہنوں کے درمیان ہوگا، بیٹی کے لئے آٹھ اور ہر بہن کے لئے چار ہوگا، اور یہ اس کے حصہ کے مثل کے موصی لہ کے جیسا ہے [1]۔

شافعیہ کے نزدیک اس صورت کی مثال: تین بیٹے ہیں، زید کے لئے ان میں سے ایک کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے اور عمرو کے لئے حصہ کے بعد مال کے تہائی سے باقی ماندہ کے تہائی کی وصیت کرے، مال کا تہائی ایک ایسے عدد کو فرض کرو جس کا تہائی ہو، اس لئے کہ اس نے تہائی سے باقی ماندہ کے تہائی کی وصیت کی ہے، لہذا وہ تین عدد ہوگا، حصہ کے لئے اس کا اضافہ کرو تو چار ہوجائے گا، اور جب ایک تہائی چار ہوگا تو دو تہائی آٹھ ہوں گے، اور مجموعہ بارہ ہوگا، زید کو ایک حصہ اور عمرو کو ایک حصہ اور وہ باقی مال کے تہائی کے باقی ماندہ تین کا تہائی ہے، دو حصے باقی رہ جائیں گے، ان کو دو تہائی مال کے ساتھ ملا دیا جائے گا تو وہ دس ہوجائے گا، مناسب یہ تھا کہ وہ تین ہوتا اور ہر بیٹے کے لئے مفروض حصہ کے مثل ہوتا، اسی طرح مناسب پر سات زائد ہوجائے گا یہ پہلی خطا ہوئی، پھر تہائی کو پانچ فرض کرو اور حصہ دو کو قرار دو، عمرو کو ایک دو تو دو حصے بچ جائیں گے، ان کو دو تہائی مال پر بڑھا دو اور وہ اس حساب میں دس ہے تو بارہ ہوجائے گا، اور مناسب یہ تھا کہ چھ ہوتا تاکہ ہر بیٹے کے لئے دو حصہ ہوتا، تو مناسب پر چھ زائد ہوگا یہ دوسری خطا ہے، پھر ہم کہیں گے: جب ہم نے چار لیا تو واجب پر سات زائد ہوگیا اور جب ہم نے ایک حصہ کا اضافہ کیا تو خطا سے ایک حصہ کم ہوگیا، تو اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ ہر اس حصہ

(۱) الذخیرۃ للقرافی ۱۳/۱۱۹۔

سے جس کا اضافہ کیا جائے گا خطا میں ایک حصہ کم ہوجائے گا۔

اور خطا میں چھ حصے باقی رہ گئے ہیں، لہذا اس کے لئے چھ حصے کا اضافہ کرو تو وہ گیارہ ہوجائے گا اور وہی مال کا ایک تہائی ہے، حصہ اس میں سے آٹھ ہے، اور پورا مال تینتیس ہوگا [1]۔

حنابلہ کے نزدیک اس صورت کی مثال: اگر تین بیٹے چھوڑے ایک آدمی کے لئے ان میں سے ایک کے نصیب کے مثل کی وصیت کرے اور کسی دوسرے کے لئے باقی مال کے نصف کی وصیت کرے تو اس کے بارے میں چند اقوال ہیں:

اول: حصے والے کو بیٹے کے حصے کے مثل دیا جائے گا جبکہ وہاں کوئی دوسری وصیت نہ ہو۔

دوم: اس کا حصہ دو تہائی مال سے دیا جائے گا۔

سوم: نصف والا اپنی وصیت لے لے گا، اس کے بعد بیٹے کے نصیب کا مثل دیا جائے گا، اس میں دور ہوگا اس کے چند طریقے ہیں:

پہلا طریقہ: نصف کا مخرج لو اور اس میں سے ایک حصہ ساقط کر دو ایک حصہ باقی رہ جائے گا، اور وہی حصہ ہے، پھر بیٹوں کی تعداد پر ایک کا اضافہ کرو، تو چار ہوجائے گا، اس کو مخرج میں ضرب دو تو آٹھ ہوجائے گا، اس میں سے ایک حصہ کم کر دو تو سات باقی رہ جائے گا تو یہی مال ہوگا، حصہ کے موصی لہ کو ایک حصہ دیا جائے گا اور دوسرے کو باقی کا نصف تین دیا جائے گا اور ہر بیٹے کے لئے ایک حصہ ہوگا۔

دوسرا طریقہ: بیٹوں کے حصے میں نصف حصہ کا اضافہ کرو، اور اس کو مخرج میں ضرب دو تو سات ہوجائے گا۔

تیسرا طریقہ: طریق منکوس ہے، وہ یہ ہے کہ بیٹوں کے حصے لو اور وہ تین ہے، اور کہو یہ باقی مال ہے، جس کا نصف ختم ہوگیا ہے، اگر اس کی تکمیل کا ارادہ ہو تو اس پر اس کے مثل کا اضافہ کرو، پھر اس پر

(۱) روضۃ الطالبین ۶/ ۲۲۴-۲۲۵۔

بیٹے کے حصہ کے مثل کا اضافہ کرو تو سات ہوجائے گا۔

چوتھا طریقہ: مال کو دو حصے اور ایک حصہ قرار دو، ایک حصہ، حصہ کے موصی لہ کو دے دو، بیٹوں کے لئے ایک حصہ باقی رہ جائے گا جو تین حصے کے برابر ہوگا، تو کل مال سات ہوگا، اور تکمیل کے لئے مال لیا جائے گا، اس میں سے ایک حصہ حذف کردیا جائے گا، باقی حصہ کا مال رہ جائے گا باقی کا حصہ دوسرے موصی لہ کو دے دیا جائے گا۔ تو نصف حصہ سے کم نصف مال باقی رہ جائے گا، جو تین حصوں کے برابر ہوگا، نصف حصے سے اس کی تکمیل کرو اور اس کو اس پر زیادہ کردو تو مکمل ایک حصہ باقی رہ جائے گا جو ساڑھے تین کے برابر ہوگا پس مال سات ہوجائے گا (۱)۔

ج- حصہ سے مال کے ایک جز کے استثناء کے ساتھ حصہ کی وصیت کرنا:

۹۷- اس صورت کی مثال: ایک آدمی کے لئے اپنے بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اپنے نصف مال کا استثناء کرلے، اور ایک بیٹا چھوڑے تو دونوں صحیح ہوں گے، اور موصی لہ کو چوتھائی مال ملے گا، اس لئے کہ مال ایک حصہ ہوگا، کیونکہ بیٹا ایک ہے، پھر اس پر ایک حصہ کا اضافہ کرو، کیونکہ مثل کی وصیت ہے اور ہر حصے کو دو حصے قرار دو، اس لئے کہ ہمیں ضرورت ہے کہ نصف مال کو معلوم کریں تو کل مال چار ہوجائے گا، موصی لہ کو تین دے دو، اس لئے کہ جب حصہ سے نصف مال کا استثناء ہوگا تو حصہ نصف مال سے زائد ہوگا، اور اس سے نصف مال واپس لے لیا جائے گا اور وہ دو ہے، تو بیٹے کے ہاتھ میں تین ہوجائے گا، اور موصی لہ کے لئے ایک حصہ باقی رہ جائے گا اور وہ چوتھائی مال ہے (۲)۔

(۱) المبدع ۶/۹۱-۹۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/۱۰۳-۱۰۴، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۶/۲۲۸،

اس صورت کی مثال یہ بھی ہے:

اگر ایک بیٹے کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے اور اس سے ایک معین چیز کا استثناء کرے، جیسے تین بیٹے ہوں اور ان میں سے ایک کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے اور اپنے مال کے ساتھ ان حصہ کا استثناء کرے تو وصیت سے قبل ایک بیٹے کو جو کچھ ملے گا اس کو دیا جائے گا اور وہ تہائی ہے، اور دو تہائی مال دو حصے رہے گا جو تین کے لئے ہوگا، دونوں میں تباین ہے، تو تین کو تین میں ضرب دیا جائے گا تو نو ہوجائے گا، پھر اس کو مستثنی جز کے مخرج سات میں ضرب دیا جائے گا تو مبلغ تریسٹھ ہوجائے گا، وصیت والے کو تہائی ملے گا اور وہ اکیس ہے، اور حصہ تہائی سے زیادہ ہے، لیکن اگر بیٹے چار یا زیادہ ہوں یا وصیت نصف سے باقی ماندہ کی تہائی میں ہو تو صحیح ہوگی، پھر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ اگر چار ہوں تو چوتھائی کا مخرج لے لو اور اس کو تہائی کے تہائی کے مخرج نو میں ضرب دو چھتیس ہوجائے گا، اس میں سے حصہ نو ہوگا، اور تہائی بارہ ہوگا، اس میں سے تین باقی رہ جائے گا، اس کا تہائی ایک ہوگا، اس کو نصیب میں ملا دیا جائے گا، تو دس ہوجائے گا، اس سے مال کا ساتواں حصہ جو کہ نو ہے واپس لے لیا جائے گا اور وہ نو ہے، تو اس کے ہاتھ میں بارہ باقی رہ جائے گا، یہ تمام وہ ہوگا جو اس کے لئے صحیح ہوگا اور اکیاون باقی رہ جائے گا، ہر بیٹے کے لئے سترہ ہوگا (۱)۔

د- انصباء (حصوں) و کسور (ٹکڑوں) کے ذکر کے ساتھ استثناء:

وصایا کے مسائل میں انصباء و کسور کے ساتھ استثناء چار قسموں

= المبدع ۶/۹۶، معونۃ أولی النہی ۶/۳۴۳-۳۴۴، المغنی لابن قدامہ ۶/۴۳۔

(۱) الذخیرۃ ۱۳/۱۱۶۔

پر ہوگا(۱)۔

پہلی قسم: مستثنی، حصہ کے بعد مال کے باقی ماندہ میں سے ایک جز ہو:

۹۸-اس کی مثال: اگر کسی شخص کے پانچ بیٹے ہوں اور وہ ایک آدمی کے لئے ان میں سے ایک کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے، حصہ کے بعد تہائی میں سے باقی ماندہ کے تہائی کا استثناء کرے، تو مسئلہ ستاون سے ہوگا، حصہ دس ہوگا، استثناء تین ہوگا، اس کی تخریج اس طرح ہوگی کہ بیٹوں کا عدد پانچ لیا جائے گا، اور اس میں حصہ کی وصیت کی وجہ سے ایک حصہ کا اضافہ کیا جائے گا، پھر اس کو تین میں ضرب دیا جائے گا تو اٹھارہ ہوجائے گا، پھر اس میں ایک حصہ کا اضافہ کیا جائے گا تو انیس ہوجائے گا اور یہ تہائی مال ہوگا اور دو تہائی اڑتیس ہوگا، اور مجموعہ ستاون ہوگا کہ حصہ کی معرفت اس طرح ہوگی کہ حصہ لیا جائے گا اور وہ ایک ہے اور اس کو تین میں پھر اس کو تین میں ضرب دیا جائے گا تو نو ہوجائے گا، پھر اس پر اصل مال میں ایک حصہ کا اضافہ کیا جائے گا تو دس ہوجائے گا اور یہ کامل حصہ ہوگا، جب اس کو انیس میں حذف کیا جائے گا تو نو باقی رہ جائے گا، اور استثناء کی وجہ سے حصہ سے باقیماندہ کے تہائی کے مثل واپس لیا جائے گا اور وہ تین ہے، اور اس کو نو میں ملا دیا جائے گا، تو وہ بارہ ہوجائے گا، پھر اس کو دو تہائی مال میں ملا دیا جائے گا جو اڑتیس ہے تو پچاس ہوجائے گا جو پانچ بیٹوں میں تقسیم ہوگا، ہر بیٹے کے لئے کامل حصہ مانند دس ہوگا(۲)۔

(۱) معونۃ أولی النہی ۶/ ۳۴۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۰۰-۱۰۱، معونۃ أولی النہی ۶/ ۳۴۶-۳۴۷، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۲۹۔

دوسری قسم: مستثنی، وصیت کے بعد مال کے باقی ماندہ میں سے ایک جز ہو:

۹۹-اس کی مثال: موصی کہے: میں نے فلاں کے لئے، وصیت کے بعد باقی ماندہ کے چوتھائی کے علاوہ اپنے تین بیٹوں میں سے ایک کے حصہ کے مثل کی وصیت کی، تو اس میں تمہارے چند طریقے ہیں، ایک یہ ہے کہ مخرج تین کو قرار دو اور مخرج پر ایک کا اضافہ کرو، مبلغ چار ہوجائے گا، یہ حصہ ہے اور بیٹوں کے تین حصوں پر ایک حصہ بڑھا دو کہ نصیب چار ہوجائے وصیت کی وجہ سے، اس میں ایک تہائی کا اضافہ کرو، پھر چار اور ایک تہائی کو تین میں ضرب دو جو کہ مخرج ہے، تو ضرب کی وجہ سے حصہ تیرہ ہوجائے گا، اس میں سے موصی لہ کے لئے ایک حصہ ہوگا اور ہر بیٹے کو چار ملے گا(۱)۔

تیسری قسم: مستثنی، وصیت کے بعد ایک جز کے باقی ماندہ میں سے ایک جز ہو:

۱۰۰-اس کی مثال: تین بیٹے چھوڑے اور زید کے لئے ایک بیٹے کے حصے کی وصیت کرے اور وصیت کے بعد تہائی سے باقی ماندہ کے نصف کا استثناء کرے، تو تم کہو کہ تہائی مال ایک وصیت اور دو اقسام ہیں، اور ہر بیٹے کا حصہ ایک وصیت اور ایک قسم ہے، اس لئے کہ وصیت ایک حصہ ہے اس میں سے ایک یعنی باقی کا نصف مستثنی ہے، تو حصہ، وصیت اور ایک ہوگا اور تمام حصے، تین وصایا اور تین اقسام ہوں گے، اور وہ وصیت کے بعد باقی ماندہ مال کے برابر ہوں گے، اور وہ دو وصیت اور چھ اقسام ہیں، اس لئے کہ تہائی مال ایک وصیت اور دو اقسام ہیں، تو مجموعہ تین وصایا اور چھ اقسام ہوں گے، اور جب

(۱) معونۃ أولی النہی ۶/ ۳۴۸-۳۴۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۲۲۹-۲۳۱۔

وصیت نکال لی جائے گی تو دو وصایا اور چھ اقسام باقی رہیں گے، پھر مشترک کو حذف کرنے کے بعد ایک وصیت باقی رہے گی جو تین اقسام کے برابر ہوگی تو لازم آئے گا کہ تہائی مال پانچ ہو اور کل پندرہ ہوں، وصیت تین ہو اور ہر حصہ چار چار ہو[1]۔

چوتھی قسم: مستثنیٰ، حصہ کے بعد مال کے جز کے باقی ماندہ میں سے ایک جز ہو:

۱۰۱ - اس کی مثال: تین بیٹے چھوڑے اور زید کے لئے ایک بیٹے کے حصہ کی وصیت کرے اور حصہ کے بعد مال کے تہائی سے باقی ماندہ کے تہائی کا استثناء کرے تو ہم کہیں گے کہ تہائی ترکہ ایک حصہ اور تین عدد ہوتا کہ اس کا صحیح تہائی ہو سکے، لہذا کل ترکہ تین حصے اور نو ہوگا، اور اس میں وصیت، ایک حصہ ہوگی اور تین کا تہائی مستثنیٰ ہوگا، اس لئے کہ تہائی ایک حصہ اور تین ہے، اور فرض کیا گیا ہے کہ وصیت ایک بیٹے کا نصیب ہے اور حصے کے بعد مال کے تہائی سے باقی ماندہ کا تہائی مستثنیٰ ہے، پھر وصیت کے بعد باقی دو نصیب اور دس رہ جائے گا اور وہ تین حصوں کے برابر ہوگا، پس حصہ دس ہوگا اور تہائی تیرہ ہوگا اور مجموعہ انتالیس ہوگا، وصیت نو ہوگی اور ہر بیٹے کے لئے دس ہوگا[2]۔

ھ- استثناء کو مطلق رکھنا:

۱۰۲ - اگر موصی، استثناء کو مطلق رکھے مثلاً کہے: میں نے اس کے لئے فلاں کے حصہ کے مثل کی وصیت کی اور مال کے باقی ماندہ کے چوتھائی کا استثناء کرے اور یہ نہ کہے: حصہ کے بعد یا وصیت کے بعد تو اس کے بارے میں دو آراء ہیں:

پہلی رائے: حصے کے بعد پر محمول کیا جائے گا اس لئے کہ مذکور حصہ ہے لہذا استثناء کو اسی کی طرف لوٹایا جائے گا۔

ابن قدامہ نے اس رائے کو جمہور فقہاء کی طرف منسوب کیا ہے۔

دوسری رائے: وصیت کے بعد باقی ماندہ پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ وصیت کے بعد باقی ماندہ حصے کے بعد باقی ماندہ سے زیادہ رہتا ہے، لہذا مستثنیٰ زیادہ کو قرار دیا جائے گا اور موصی لہ کا حصہ کم ہوگا اور یہ طے شدہ امر ہے کہ وصایا کو کم پر رکھا جائے گا جو یقینی ہوتا ہے۔

یہ اکثر شافعیہ کا قول ہے، اور ابن قدامہ نے اس کو محمد بن الحسن شیبانی اور علماء بصرہ کی طرف منسوب کیا ہے[1]۔

---

(۱) معونۃ أولی النہی ۶/ ۳۴۹-۳۵۰۔

(۲) معونۃ أولی النہی ۶/ ۳۵۰۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۴، معونۃ أولی النہی ۶/ ۳۵۱، روضۃ الطالبین ۶/ ۲۳۰-۲۳۱۔

وضع الید

تعریف:

۱-لغت میں وضع کا ایک معنی: چھوڑ دینا ہے، کہا جاتا ہے: **وضعت الشئ بین یدیه وضعا**: میں نے اسے سامنے چھوڑ دیا۔

اسقاط کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: **وضعت عنه دینه**: میں نے دین کو اس سے ساقط کردیا[1]۔

لغت میں ید، مونڈھے سے انگلیوں کے کنارہ تک ہے، جمع أید اور جمع الجمع أیادی ہے۔

ید: نعمت و احسان ہے، ید کا اطلاق قدرت پر بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: **یده علیه**: اس پر اس کو قدرت ہے، اور **الأمر بید فلان**: معاملہ فلاں کے تصرف و اختیار میں ہے[2]۔

راغب اصفہانی نے کہا: ید کو کبھی قبضہ و ملکیت کے لئے بطور استعارہ استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: **هذا فی ید فلان**: اس کے قبضہ و ملکیت میں ہونا، اور کبھی قوت کے لئے استعارہ کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: **لفلان ید علی کذا**: فلاں کو اس پر قوت حاصل ہے، **مالی بکذا ید**: مجھ کو اس پر قوت نہیں ہے[3]۔

فقہاء کے نزدیک وضع الید: کسی سامان میں قبضہ والے کا بالفعل تصرف کرنا ہے، یا مالکان کے تصرف کی طرح اس کے تصرف کا

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی۔
(۲) المفردات، المغرب، المصباح المنیر۔
(۳) المفردات۔

ثابت ہونا ہے۔

علی حیدر نے کہا: ذوالید، بالفعل سامان پر قبضہ رکھنے والا ہے، یا وہ شخص ہے کہ مالکان کے تصرف کی طرح سامان میں اس کا تصرف کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا ثابت ہو[1]۔

فقہاء کے یہاں وضع الید کا اطلاق اسی طرح ہے، اور اس سے وہ حقیقۃً وحساً ہاتھ کا کسی شئی پر رکھنا مراد لیتے ہیں[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حیازۃ:

۲-حیازہ لغت میں: شئی کو ملانا اور اس کو جمع کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **حزت الشئ وأحوزه حوزاً و حیازةً**: اس کو ملانا اور جمع کرنا، اور جو شخص کسی چیز کو اپنے ساتھ ملالے تو گویا اس نے اس چیز کو جمع کرلیا[3]۔

اصطلاح میں حیازۃ: کسی شئی پر ہاتھ رکھنا اور اس پر غلبہ حاصل کرنا ہے[4]۔

وضع الید حیازہ سے عام ہے۔

ب-غصب:

۳-لغت میں غصب: قہر و ظلم کے ساتھ لینا ہے، کہا جاتا ہے: **غصب الشئ غصبا**: اس نے ظلم و قہر کے ساتھ کسی شئی کو لے لیا، **اغتصاب** بھی اسی معنی میں ہے[5]۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ ۱۶۷۹، شرح مجمع الأحکام لعلی حیدر ۴؍ ۲۹۲۔
(۲) المنثور فی القواعد للزرکشی ۳؍ ۳۶۹۔
(۳) المصباح المنیر۔
(۴) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴؍ ۲۳۳۔
(۵) المصباح المنیر۔

اصطلاح میں غصب: مالک کے قبضہ کو اس کے قابل انتفاع مال سے ختم کردینا ہے، اس کے اندر کسی ایسے عمل کے ذریعہ جو کھلے طور پر اس پر غلبہ وتسلط ہو[۱]۔

وضع الید اور غصب میں تعلق: وضع الید غصب سے عام ہے۔

اول: کسی شیٔ میں تصرف کے معنی میں وضع الید سے متعلق احکام:

الف- وضع الید کی دلالت ملکیت پر:

۴- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضع الید ملکیت کی دلیل ہے[۲]، اس کے بعد ان کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: وضع الید اور تصرف کرنا ملکیت پر دلالت کرنے والے سب سے قوی دلائل میں سے ہے، اسی وجہ سے (اس کی بنا پر) اس کی ملکیت کی شہادت دینا صحیح ہے۔

ابن عابدین نے کہا: اگر اس زمین پر جس کو آدمی نے خریداری کے ذریعہ یا وراثت میں یا ان کے علاوہ ملکیت کے اسباب میں سے کسی سبب کے ذریعہ حاصل کیا ہے، اپنے قبضہ میں رکھنے کی وجہ سے دعوی کرے کہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور وہ اس کا ٹیکس ادا کرتا ہے تو اس کی بات قبول کی جائے گی اور اگر کوئی شخص ملکیت میں اس کے ساتھ اختلاف کرے گا اور اس پر اس کا دعوی شرعاً صحیح ہوگا، نیز دعوی کے شرائط مکمل موجود ہوں گے تو اس کے ثبوت کا پیش کرنا اس پر واجب ہوگا۔

پھر وہ کہتے ہیں: فقہاء حنفیہ نے کہا کہ وضع ید اور تصرف کرنا ملکیت پر دلالت کرنے والے سب سے قوی دلائل میں سے ہے، اسی

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۵۶، الإنصاف ۱۱/ ۲۷۳، فتاوی السبکی ۲/ ۴۸۸، مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۸۲۔

وجہ سے اس کی شہادت دینا صحیح ہے کہ یہ اس کی ملکیت ہے۔

ابو یوسف کی رسالۃ الخراج میں ہے: اہل خراج یا اہل حرب میں سے جو قوم ہلاک ہوجائے اور اس میں کوئی باقی نہ رہے اور ان کی اراضی معطل ہوجائے اور معلوم نہ ہوسکے کہ وہ کس کے قبضہ میں ہے اور نہ کوئی اس میں کسی قسم کا دعوی کرے اور اس کو کوئی آدمی لے لے، پھر اس میں کھیتی کرے، درخت لگائے اور اس زمین کی طرف سے خراج یا عشر ادا کرے تو وہ زمین اس کی ہوجائے گی، امام کے لئے جائز نہ ہوگا کہ معروف ثابت حق کے علاوہ کچھ اس کے قبضہ سے نکالے[۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وضع الید (قبضہ) اگر طویل ہو کوئی دعوی دار نہ ہو اور صاحب ید مالکان کے تصرف کی طرح تصرف کرتا ہو تو یہ ملکیت کی دلیل ہے، اور اگر قبضہ طویل نہ ہو تو ملکیت ثابت نہ ہوگی۔

سحنون نے کہا: ملکیت کی شہادت یہ ہے کہ قبضہ طویل ہو، اور مالکان جو تصرف کرتے ہیں وہ تصرف وہ کرتا ہو اور کوئی اس کا دعوی دار نہ ہو، لہذا اگر قبضہ طویل نہ ہو تو ملکیت ثابت نہ ہوگی[۲]۔

اجنبی قابض سے سوال کرنے کے بارے میں کہ اس کو یہ ملکیت کہاں سے آئی ہے؟ فقہاء مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے، ابن رشد نے کہا: مختلف صورتوں کے اعتبار سے جواب مختلف ہوگا:

ایک صورت یہ ہے کہ قابض کے قبضہ میں جو کچھ ہے اس کے بارے میں اس سے دریافت نہیں کیا جائے گا کہ اس کو یہ چیز کہاں سے حاصل ہوئی اور ہر حال میں اس کے بارے میں مدعی کا دعوی باطل ہوگا، لہذا اس میں قابض مدعی پر قسم واجب نہ ہوگی، الا یہ کہ اس پر

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۵۶-۲۵۷، رسالۃ الخراج لابی یوسف رص ۶۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۲/ ۲۲۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۸۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

دعوی کرے کہ اس نے اس کو یہ چیز عاریت پر دی ہے تو اس حالت میں اس پر اس کے لئے قسم واجب ہوگی، یہ صورت اسی وقت ہوگی جبکہ اصل مدعی کے لئے ثابت نہ ہو اور نہ قابض جس نے تقریباً دس سال تک اس کے سامنے اس پر قبضہ رکھا ہے، اس کے لئے اس کا اقرار کرے اور اگر اس کے سامنے اس پر قبضہ کی مدت گذرنے سے قبل اس پر دعوی کرے کہ وہ اس کا مال ہے، وہ اس کا مالک ہے تو اس پر قسم واجب ہوگی۔

ایک صورت یہ ہے کہ قابض کے قبضہ میں جو چیز ہے اس کے بارے میں اس سے دریافت کیا جائے گا کہ یہ چیز اس کو کہاں سے حاصل ہوئی، اس بارے میں اس کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس پر اس کو بینہ پیش کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا، یہ وہ صورت ہے کہ اصل مدعی کے لئے ثابت ہو یا اس پر قبضہ کی مدت گذرنے سے قبل، قابض اس کے لئے اس کا اقرار کرے تو یہ دریافت کرنا واجب ہوگا کہ اس کے پاس یہ چیز کہاں سے آئی ہے؟ اور اس پر اس کو بینہ پیش کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا۔

ایک صورت میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: مطلوب (مدعی علیہ) پر اس سے زائد کچھ لازم نہ ہوگا کہ اس کو اقرار یا انکار پر موقوف رکھا جائے گا، ایک قول ہے: اس کو موقوف رکھا جائے گا اور اس سے دریافت کیا جائے گا کہ یہ چیز اس کو کہاں سے حاصل ہوئی ہے؟ یہ وہ صورت ہے جبکہ میراث ثابت ہو اور یہ ثابت نہ ہو کہ یہ اس کے باپ یا دادا کی چیز ہے[1] (دیکھئے: حیازۃ فقرہ/۶)۔

ب- وضع الید کی کیفیت:

۵- ہر شئ میں وضع الید (قبضہ) اس شئ کے اعتبار سے ہوتا ہے اور جس پر وضع الید ہوگا، اس کے اختلاف کے اعتبار سے وضع الید مختلف ہوگا۔

۶- چنانچہ اراضی و جائداد میں وضع الید درج ذیل امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ حاصل ہوجائے گا:

- گھر میں رہنا اور اس میں نئی نئی تعمیر کرنا۔
- خالی زمین میں کنواں کھودنا، نہر نکالنا، نالی بنانا، درخت لگانا، کاشت کی جانے والی چیزوں کی کاشت کرنا، مکان تعمیر کرنا یا اینٹ بنانا ہو۔
- حرج[1] اور جنگلات میں سے درخت کاٹنا، ان کو فروخت کرنا، اور ان سے اس سے ملتے جلتے کسی طریقہ سے فائدہ اٹھانا۔
- چراگاہ میں گھاس کاٹنا، اس کی حفاظت کرنا، اس کو فروخت کرنا، اس میں مویشی چرانا اور اس جیسے تصرفات کرنا۔

رہا کسی کے ہاتھ میں گھر کے دروازہ کی چابی کا ہونا تو محض اس کے ہاتھ میں اس کے ہونے سے وہ قابض نہیں ہوگا، اسی لئے اگر کوئی شخص کسی گھر میں رہتا ہو اور اس میں اس کا سامان رکھا ہوا ہو اور کسی دوسرے کے ہاتھ میں اس گھر کی چابی ہو تو گھر پر قابض اس میں رہنے والا ہوگا، اس کے دروازہ کی چابی رکھنے والا نہیں ہوگا[2]۔

اصبغ نے کہا: اجنبی کے سامنے اور اس کے علم میں رہتے ہوئے کوئی اجنبی کسی قسم کا قبضہ کرلے، صرف رہائش کرے یا کھیتی کرے یا مکان منہدم کرے یا تعمیر کرے اس کی شان معمولی ہو یا عظیم ہو، یا ان کے علاوہ ہر قسم کے قبضہ سے اس میں قابض کی ملکیت ثابت

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۸۵، نیز دیکھئے: مواہب الجلیل ۶/ ۲۲۱، البہجۃ علی التحفہ ۱/ ۱۱۸، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۷/ ۲۲۵۔

(۱) حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر کے مطابق: زیادہ درختوں والی گنجان وتنگ جگہ ہے جہاں چرواہے نہ پہنچ سکیں (لسان العرب)۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۴/ ۴۶۰، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۳۳۔

ہوگی(۱)۔

۷-منقول پر وضع الید ہراس چیز کے ذریعہ ہوگا جو کسی شخص کے لئے اس کے قبضہ پر دلالت کرے، مطرف واصبغ نے کہا: اجنبی کی موجودگی میں کوئی اجنبی غلاموں، باندیوں، ہرقسم کے مویشی اور جانوروں اور ہر قسم کے سامان پر قبضہ کرے اور ان کو اپنے پاس رکھے، غلام سے خدمت لے، جانور پر سواری کرے، مویشی کا دودھ نکالے اور سامان کو استعمال کرے تو یہ سب قابض کی طرح ہوگا(۲)۔

ج-وضع الید کو ثابت کرنے کے وسائل:

۸-حنفیہ نے جائداد اور غیر جائداد کے درمیان قبضہ کے ثابت کرنے میں فرق کیا ہے، محل نزاع زمین میں بینہ کے ذریعہ قبضہ کو ثابت کرنا لازم ہوگا، اور آپس میں فریقین کے متفق ہوجانے سے اس کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسا کہ درر الحکام میں ہے کہ مدعی کے دعوی کے وقت، مدعی علیہم کے اقرار سے یہ حکم نہیں لگایا جائے گا کہ مدعی علیہ قابض ہے، لہذا اگر مدعی علیہ محل نزاع زمین میں ملک مطلق کے دعوی کا انکار کرے تو بینہ قائم کرنے کے صحیح ہونے کے لئے بینہ کے ذریعہ قبضہ کو ثابت کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ ملک مطلق کا دعوی، قبضہ کو ختم کرنا اور تعرض نہ کرنے کا دعوی ہے اور قبضہ ختم کرنے کا مطالبہ صرف قابض سے کیا جائے گا۔

قاضی کے علم سے بھی قبضہ ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ قاضی کا علم حکم کے اسباب میں سے نہیں ہے۔

اسی طرح زمین وجائداد میں قبضہ فریقین کے باہمی اتفاق سے بھی ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں قبضہ کا مشاہدہ نہیں ہوتا ہے، ہوسکتا ہے کہ وہ زمین ان دونوں کے علاوہ کسی دوسرے کے قبضہ میں ہو اور یہ دونوں اس کے بارے میں اتفاق کرلیں تا کہ ان دونوں کے لئے حاکم کے حکم سے اس کو لینے کا ذریعہ ہوجائے۔

لہذا اگر محض اقرار سے قبضہ ثابت ہو اور گواہوں سے ملکیت ثابت ہو اور اس کی وجہ سے وہ فیصلہ کردے تو یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا(۱)۔

۹-زمین وجائداد کے دعوی میں قبضہ کو ثابت کرنے کے لزوم سے خریداری، غصب اور چوری کے مسائل مستثنی ہیں اور وہ یہ ہیں:

اگر مدعی یہ کہتے ہوئے دعوی کرے: میں نے تم سے یہ زمین خرید لی تھی، یا تو نے مجھ سے اس کو غصب کیا تھا، تو مدعی علیہ کو بینہ کے ذریعہ یہ ثابت کرنے کی ضرورت نہ ہوگی کہ وہ قابض ہے، اس لئے کہ فعل کا دعوی جس طرح قابض پر صحیح ہوتا ہے، اسی طرح غیر قابض پر بھی صحیح ہوتا ہے، لہذا قبضہ کا ثابت نہ ہونا دعوی کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا۔

اور اگر کوئی شخص کسی مال پر زبردستی نیا قبضہ کرلے تو حقیقت میں وہ شخص اس پر قابض نہیں شمار کیا جاتا ہے، لہذا اگر قاضی کے پاس اس صورت میں اس کا زبردستی نیا قبضہ کرنا ثابت ہوجائے تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ مال مذکور اس شخص کو واپس کردے جس سے اس کو لیا ہے اور وہ شخص قابض شمار کیا جائے گا۔

۱۰-منقول پر قابض وہ شخص ہوگا جس کے ہاتھ میں وہ چیز موجود ہو، لہذا اس میں بینہ کے ذریعہ قبضہ ثابت کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

لہذا اگر کوئی منقول چیز کسی شخص کے ہاتھ میں موجود ہو تو وہی قابض قرار پائے گا، اس لئے کہ منقول میں قبضہ جیسے بینہ سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح مشاہدہ معاینہ اور اقرار سے بھی ثابت ہوتا ہے۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۸۳۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۸۴، نیز دیکھئے: درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۴/ ۴۶۱۔

(۱) درر الحکام لعلی حیدر ۴/ ۴۵۸-۴۵۹۔

اگر مدعی علیہ اپنے قبضہ میں منقول مال کے موجود ہونے کا انکار کرے، اور مدعی دعوی کرے کہ منقول مال ایک سال سے مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، اور اس پر بینہ قائم کردے تو بینہ سنا جائے گا اور مدعی علیہ کو قابض شمار کیا جائے گا[۱]۔

د- دوسرے کے مال پر وضع الید:

۱۱- اگر کوئی شخص دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر ظلماً لے لے تو وہ غاصب ہوگا، تفصیل اصطلاح (غصب فقرہ ۱ اور اس کے بعد کے فقرات) میں دیکھی جائے۔

اگر دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر غلطی سے لے لے، جیسے اس کو یہ گمان ہو کہ یہ اس کی ملکیت ہے تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ بندہ کا حق ہے، لہذا اس کے قصد پر موقوف نہیں ہوگا، اور اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کی اس دعا کی برکت سے خطا سے شرعاً مواخذہ معاف کردیا گیا ہے، دعا یہ ہے: "رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا" (اے ہمارے رب اگر ہم بھول جائیں یا ہم سے غلطی ہوجائے تو ہمارا مواخذہ نہ کرنا)، نیز ارشاد ہے: "**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**"[۲][۳] (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا، نسیان اور اس چیز کو جس میں اس پر اکراہ کیا جائے معاف کردیا ہے)۔

ھ- وضع الید میں نزاع:

۱۲- اگر دو آدمی کسی زمین وجائداد کے بارے میں نزاع کریں اور ان دونوں میں سے ہر ایک اس زمین پر قابض ہونے کا دعوی کرے تو پہلے ان دونوں میں سے ہر ایک سے اس پر قابض ہونے کی بابت بینہ طلب کیا جائے گا، پھر اگر دونوں اس پر بینہ قائم کردیں تو اس زمین پر دونوں کا قبضہ ایک ساتھ ثابت ہوجائے گا، اور ان دونوں میں سے ہر ایک اس حصہ کے بارے میں جس پر وہ قابض ہے مدعی علیہ ہوگا اور اس حصہ میں جس میں وہ باہر ہے مدعی ہوگا، اس لئے کہ ثبوت کے اسباب میں دونوں برابر ہیں، البتہ جب تک دونوں مذکورہ زمین پر بینہ یا اقرار کے ذریعہ اپنی مشترک ملکیت ثابت نہ کردیں، ملکیت دونوں کے درمیان تقسیم نہیں کی جائے گی اور اگر ان میں سے ایک اپنا قبضہ ثابت کرنے سے عاجزی ظاہر کردے اور دوسرا اپنے قابض ہونے پر بینہ قائم کردے تو تنہا اس کے قابض اور مدعی علیہ ہونے کا حکم دے دیا جائے گا اور دوسرا خارج اور مدعی شمار کیا جائے گا[۱]۔

و- وضع الید کے مراتب:

۱۳- فقہاء کا کہنا ہے کہ قبضہ میں نزاع کی صورت میں اگر دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو ان میں سے زیادہ قوی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، یا اگر قوت میں دونوں برابر ہوں تو دونوں شریک ہوں گے۔

فقہاء کے نزدیک اس کے بارے میں تفصیل ہے:

چنانچہ حنفیہ نے درج ذیل صراحت کی ہے:

(۱) درر الحکام ۴/ ۴۶۱۔

(۲) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۲۸۲ طبع علمیہ) میں نووی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۴۸، فتح القدیر ۹/ ۳۱۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۱۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۹، کشاف القناع ۴/ ۹۹-۱۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵۶، الخرشی ۶/ ۱۴۶۔

(۱) درر الحکام ۴/ ۴۶۴۔

کپڑے کا پہننے والا، آستین پکڑنے والے سے زیادہ حقدار ہوگا، شیخ قاسم نے کہا: اس صورت میں اس کے لئے چھوڑ دینے کا فیصلہ کیا جائے گا، مستحق ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد دوسرا بینہ قائم کردے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

سوار، لگام پکڑنے والے سے زیادہ حقدار ہوگا۔

جوزین پر ہوگا وہ اپنے پیچھے کے سوار سے زیادہ حق دار ہوگا، (اورظاہرالروایہ میں ہے کہ وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا، ابن عابدین نے کہا: میں کہتاہوں کہ ہدایہ اور ملتقی میں پہلی رائے کے مثل ہے) اس کے برخلاف اگر دونوں زین میں سوار ہوں تو وہ دونوں کے درمیان ہوگا، ایک ہی قول ہے: جیسا کہ غایۃ میں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر سواری زین والی نہ ہو تو دونوں شریک ہوں گے۔

جانور پر بوجھ والا اس سے اولی ہوگا جس نے اپنا کوزہ اس میں لٹکایا ہو، اس لئے کہ وہ تصرف میں بڑھا ہوا ہے، لیکن اگر ایک کا تھوڑا بوجھ ہو، جیسے اگر ان میں سے ایک کا ایک کیلو ہو اور دوسرے کا سو کیلو ہو تو وہ دونوں کا ہوگا۔

اور فرش پر بیٹھنے والا اور اس کو پکڑنے والا دونوں برابر ہوں گے، جیسے اس پر دو بیٹھنے والے اور زین پر دو سوار، اسی طرح جس کے ساتھ کوئی کپڑا ہو اور دوسرے کے ساتھ اس کا کنارہ ہو، اس کا چھور نہ ہو یعنی وہ حصہ جو بنا ہوا نہ ہو اس لئے کہ وہ کپڑا نہیں ہے۔

لیکن گھر میں بیٹھنے والے دو آدمی اگر اس کے بارے میں نزاع کریں تو ان دونوں کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ ان دونوں کے علاوہ کسی تیسرے کے قبضہ میں ہو۔

ان حضرات نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ دیوار اس شخص کی ہوگی جس کی شہتیر اس پر ہوگی، اور اگر ان میں ایک کے لئے تین سے کم ایک یا دو شہتیر ہو اور دوسرے کے لئے اس میں تین یا اس سے زیادہ شہتیر ہو۔

نوازل میں مذکور ہے کہ دیوار تین والے کے لئے ہوگی، تین سے کم والے کے لئے شہتیر کے رکھنے کی جگہ ہوگی۔

انہوں نے کہا: یہ استحسان ہے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا دوسرا قول ہے، اور امام ابو یوسف نے فرمایا: قیاس یہ ہے کہ دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہو، امام ابوحنیفہ پہلے ہی کہتے تھے، پھر استحسان کی طرف رجوع کرلیا۔

اسی طرح دیوار اس کی ہوگی جس کا دیوار سے تعلق واتصال ''اتصالی تربیع'' کا ہو، بایں طور کہ اس کا اینٹوں کا آدھا حصہ دوسری کی اینٹوں میں داخل ہو- اور اگر لکڑی کی ہو تو اس طرح ہو کہ لکڑی دوسری میں مرکب ہو، اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک ساتھ بنائی گئی ہیں، اسی وجہ سے اس کا یہ نام ہے، کیونکہ اس صورت میں وہ مربع بنائی جاتی ہے اور دیوار اس کے لئے نہیں ہوگی جس کا تعلق واتصال ملازقت کا ہو، یعنی چپکے ہوئے ہونے کا یا نقب و ادخال کا ہو (بایں طور کہ سوراخ کر کے لکڑی داخل کی گئی ہو) یا ہرادی کا ہو[1] (جیسے بانس اور لکڑی کا تختہ ہو جو شہتیر پر رکھا ہوا ہو) وہ ہرادی والے کے لئے خاص نہ ہوگی، بلکہ ایک شہتیر والا اس کا زیادہ مستحق ہوگا۔

اگر ایک آدمی کی چند شہتیریں ہوں اور دوسرے کا اتصال کا

(۱) ہرادی (ہاء کے زبر اور دال کے زیر کے ساتھ) ہردیہ (ہاء کے پیش راء کے جزم دال کے زیر اور یا کے تشدد کے ساتھ) کی جمع ہے۔ بانسوں کو ایک دوسرے سے ملا کر رسی وغیرہ سے باندھتے ہیں، اس غرض سے کہ اس پر انگور کی بیل چڑھائیں اور ڈالیں، اسی کو ہردیہ کہتے ہیں، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴ر ۴۴۲، ۴۴۳۔

تعلق ہوتو اتصال والے کی ہوگی اور دوسرے کو رکھنے کا حق ہوگا، ایک قول ہے کہ شہتیر والے کی ہوگی۔

اگر گھر میں بہت سے کمرے ہوں تو اس میں سے ایک کمرہ والا گھر کے صحن کے حق میں اس گھر کے بہت سے کمروں والے کی طرح ہوگا، اور ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا جیسے کہ راستہ۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قبضہ کے چند درجات ہیں، سب سے اعلی درجہ انسان کے کپڑے ہیں، جو اس کے بدن پر ہوتے ہیں، اور اس کا پٹکا ہے اس کے بعد وہ فرش ہے جس پر وہ بیٹھتا ہے اور وہ سواری ہے جس پر وہ سوار ہو، اس کے بعد وہ چوپایہ ہے جس کو وہ ہانک رہا ہو، یا کھینچ رہا ہو، اس کے بعد وہ گھر ہے جس میں وہ رہتا ہے، یہ سواری سے کم درجہ ہے، اس لئے کہ اس کے مکان کے پورے حصے پر اس کا قبضہ نہیں ہوتا، تہذیب الفروق میں ہے: بعض علماء نے کہا: قوی قبضہ والا کمزور قبضہ والا پر مقدم ہوگا، چنانچہ چوپایہ پر سوار اختلاف کے وقت اس کے ہانکنے والے پر مقدم ہوگا، جبکہ وہ قسم کھالے اور اگر گھر میں دو رہنے والے نزاع کریں تو ان دونوں کی قسم کے بعد دونوں میں برابر تقسیم کر دیا جائے گا(۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر ایک جانور پر دو آدمی دعوی کریں اور اس پر ان میں سے ایک کا سامان ہو تو سامان والے کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ جانور سے فائدہ اٹھانے میں وہ تنہا ہے اور اگر تین آدمی ایک جانور پر دعوی کریں ایک اس کو ہانک رہا ہو، دوسرا اس کی لگام پکڑے ہو اور تیسرا اس پر سوار ہو، تو سوار کا قول قبول کیا جائے گا اس لئے کہ اس کے حق میں انتفاع موجود ہے۔

اگر دو آدمی کسی جانور کے بارے میں نزاع کریں اور ان میں سے ایک کا ہاتھ جانور پر ہو اور دوسرے کا ہاتھ اس کے بوجھ پر ہو تو وہ

(۱) تہذیب الفروق ۴/۱۳۰، الفروق ۴/۷۸۔

اس کا ہوگا جس کا ہاتھ جانور پر ہو، اس کا نہیں ہوگا جس کا ہاتھ اس کے بوجھ پر ہو۔

اگر ایک کپڑے میں دو آدمیوں کا نزاع ہو، ان میں سے ایک اس کو پہنا ہوا اور دوسرا اس کو پکڑے ہوا ہو اور اس کو کھینچ رہا ہو، تو ان میں سے پہننے والے کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ فائدہ اٹھانے میں تنہا ہے۔

اگر ایک کشتی میں دو کا نزاع ہو، ان میں سے ایک اس پر سوار ہو دوسرا اس کو پکڑ رکھا ہو تو سوار کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اس میں تصرف کرنے والا ہے، اسی طرح اس کے کنارے کو پکڑنے والے اور اس کی رسی کو پکڑنے والے میں کنارے کو پکڑنے والے کی تصدیق کی جائے گی(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر دو آدمی کسی جانور کے بارے میں نزاع کریں، ان میں سے ایک اس پر سوار ہو یا اس پر اس کا بوجھ ہو اور دوسرا اس کی لگام پکڑا ہو یا اس کو ہانک رہا ہو تو وہ پہلے کی قسم کے ساتھ اس کا ہوگا، اس لئے کہ یہ زیادہ قوی تصرف ہے اور اس کا قبضہ زیادہ مضبوط ہے۔

اگر غلام کے بدن پر کپڑے کے بارے میں نزاع کریں تو وہ غلام کے مالک کا ہوگا، اور اگر کسی قمیص کے بارے میں نزاع کریں، ان میں سے ایک اس کو پہنا ہوا اور دوسرا اس کی آستین پکڑا ہو تو وہ پہلے کا ہوگا۔

اگر کوئی گھر ہو اس میں چار کمرے ہوں، ایک کمرہ میں ایک شخص رہتا ہو، دوسرے تین کمروں میں ایک شخص رہتا ہو تو ان میں سے ہر ایک کو وہ کمرہ ملے گا جس میں وہ رہتا ہو۔

(۱) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۴/۳۲۴، کفایۃ الأخیار ۲/۲۷۳، تحفۃ المحتاج مع الشروانی ۱۰/۳۲۹-۳۳۰، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۸/۳۴۱۔

اگر گھر کے صحن کے بارے میں دو کا نزاع ہوتو وہ ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا، اس لئے کہ اس پر قبضہ کے ثبوت میں دونوں شریک ہیں، اگر ذبح شدہ بکری ہو اس کی کھال اتار دی گئی ہو اور ان میں سے ایک کے قبضہ میں اس کی کھال، سر اور سواقط (پھینکی جانے والی چیزیں) ہوں اور دوسرے کے قبضہ میں باقی حصہ ہو اور ان میں سے ہر ایک پوری بکری پر دعوی کرے اور دونوں اپنے اپنے دعوی پر بینہ قائم کردیں تو ان میں سے ہر ایک کو بکری کا وہ حصہ ملے گا جو دوسرے فریق کے قبضہ میں ہو، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا بینہ خارج ہے۔

اگر گھر کا مالک اور اس میں سلائی کرنے والا، سوئی اور قینچی میں نزاع کریں تو ظاہر پر عمل کرتے ہوئے وہ دونوں چیزیں سلائی کرنے والے کی ہوں گی[۱]۔

(دیکھئے: تعارض فقرہ ر ۴-۱۱، تنازع بالأیدی)۔

ز-لقطہ یا لقیط پر وضع الید میں نیت کا اعتبار:

۱۴-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اٹھانے والے پر حرام ہے کہ اپنے لئے لے اور اس کے مالک کے لئے نہ لے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "**من آوی ضالة فهو ضال مالم يعرفها**"[۲] (جو شخص کسی گم شدہ کو پناہ دے تو وہ چیز گمشدہ ہی سمجھی جائے گی، جب تک کہ اس کا اعلان نہ کرے) مراد یہ ہے کہ اپنے ہی لئے اپنے پاس رکھ لے، اس کے مال کو لوٹا کر اس کے لئے نہ رکھے، اس لئے کہ اس کے مالک کے لئے اپنے پاس رکھنا حرام نہیں ہے، نیز اس لئے کہ یہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے

(۱) کشاف القناع ۶ر ۳۸۵۔

(۲) حدیث: "**من آوی ضالة فهو ضال مالم يعرفها**" کی روایت مسلم (۳ر ۱۳۵۱) نے حضرت زید بن خالد الجہنیؓ سے کی ہے۔

بغیر اپنے لئے لینا ہے، لہذا یہ غصب کے معنی میں ہوگا[۱]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دو آدمی ایک ساتھ جارہے ہوں، ان میں سے ایک دوسرے کو کوئی لقطہ دکھائے، اور اس کو لاؤ یا اس جیسے الفاظ کے ذریعہ اس کو اس کے اٹھالینے کا حکم دے تو اگر وہ اس کو اپنے لئے لے گا تو وہ اسی کا ہوگا، یعنی لینے والے کے لئے ہوگا، اسی طرح اگر وہ اس کو لے اور نہ اپنے لئے قصد کرے اور نہ دوسرے کے لئے تو اسی کا ہوگا، اور اگر وہ اس کو لے اور حکم دینے والے کے لئے قصد کرے تو وہ حکم دینے والے کا ہوگا، اس بنیاد پر کہ شکار کرنے میں وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ اس وقت اس کا لینا کسی معین شی کے حاصل کرنے میں محض تعاون کرنا ہوگا۔

اور اگر اس کو لے اور اپنے ساتھ حکم دینے والے کا قصد کرے تو دونوں کا ہوگا، اس کی بنیاد بھی شکار کرنے میں وکیل بنانے کے جواز پر ہے[۲] (دیکھئے: فقرہ ر ۴)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دونوں ایک ساتھ لقیط کو دیکھیں اور ان میں سے ایک سبقت کرے اور اس کو لے لے یا اس پر قبضہ کرلے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من سبق إلى مالم يسبق إليه مسلم، فهو أحق به**"[۳] (جو شخص اس چیز کی طرف سبق کرے جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہ کی ہوتو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا)، اور اگر ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے قبل دیکھ لے اور اس کو لینے میں دوسرا

(۱) البدائع ۶ر ۲۰۰۔

(۲) أسنی المطالب ۲ر ۴۹۵، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۶ر ۳۴۱، نہایۃ المحتاج ۵ر ۴۴۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳ر ۶۰۲۔

(۳) حدیث: "**من سبق إلى ما لم يسبق إليه**......" کی روایت ابو داؤد (۳ر ۴۵۳) نے حضرت أسمر بن مضرسؓ سے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۴ر ۲۶۴) میں کہا: غریب ہے۔

سبقت کرجائے تو سبقت کرنے والا اس کے لینے کا زیادہ حقدار ہوگا، اس لئے کہ التقاط (اٹھانا) اس کو لینا ہے، دیکھنا نہیں ہے، اور اگر ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے: اس کو مجھے دے دو اور دوسرا اس کو لے لے تو ہم اس کی نیت کو دیکھیں گے، اگر وہ اپنے لئے اس کو لینے کی نیت کرے تو وہ زیادہ حق دار ہوگا، جیسا کہ اگر دوسرا اس کو اپنے حوالہ کرنے کا حکم نہیں دیتا اور اگر وہ اس کو دینے کی نیت کرے تو وہ حکم دینے والے کا ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی طرف سے نیابت کی نیت سے یہ کام کیا ہے، تو یہ اس کے مشابہ ہوجائے گا جیسا کہ وہ مباح کے حاصل کرنے میں اس کا وکیل بن جاتا (۱)۔

(دیکھئے: اصطلاح لقطہ، لقیط فقرہ/ ۶)۔

ح-محرم کا شکار پر وضع الید:

۱۵-فقہاء کا کہنا ہے کہ حج یا عمرہ کے محرم کے لئے خریداری، اجارہ یا عاریت وغیرہ کے ذریعہ شکار پر قبضہ کرنا حرام ہے، خواہ حرم کے اندر ہو یا اس کے باہر اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا" (۲) (اور تمہارے اوپر جب تک تم حالت احرام میں ہو خشکی کا شکار حرام کیا گیا)۔

مانوس وغیر مانوس کے درمیان، دوسرے کے مملوک ہونے یا غیر مملوک ہونے کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا۔

اسی طرح غیر محرم کے لئے حرم میں شکار پر قبضہ کرنا حرام ہے (۳)، اس لئے کہ فتح مکہ کے دن نبی اکرم علیہ نے فرمایا: "إن هذا البلد حرام بحرمة الله تعالى لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده" (۱) (یہ شہر حرام وحرمت والا ہے اللہ کی حرمت کی وجہ سے نہ اس کا کانٹا کاٹا وتوڑا جائے اور نہ اس کے شکار کو بھگایا ودوڑایا جائے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے (اصطلاح احرام فقرہ/ ۸۳-۹۲، حرم فقرہ/ ۱۳-۱۵، صید ۶-۱۰، ضمان فقرہ/ ۱۳۳)۔

ط-قبضہ میں داخل نہ ہونے والی شئی:

۱۶-فقہاء نے ایک قاعدہ ذکر کیا ہے: "آزاد قبضہ میں داخل نہیں ہوتا" اور اس قاعدہ پر متعدد مسائل کی تفریع کی ہے، ان کی تفصیل اصطلاح (حر فقرہ/ ۶، ید) میں دیکھی جائے۔

ی-کسی شرعی سبب کے بغیر دوسرے کے مال پر قبضہ:

۱۷-فقہاء نے کہا کہ کسی شرعی سبب کے بغیر دوسرے کے مال پر قبضہ کرنا ایک خراب بات ہے، اور ضمان کا سبب ہے، خواہ حاکم ہو یا محکوم (۲)۔

(دیکھئے: ضمان فقرہ/ ۹۷، قضاء فقرہ/ ۶۱)۔

دوم: حسی طور پر ہاتھ رکھنے سے متعلق احکام:

الف-نماز میں ہاتھوں کا رکھنا:

۱۸-نماز میں بائیں ہاتھ پر داہنا ہاتھ رکھنے کے بارے میں فقہاء

---

(۱) المغنی ۶/ ۱۲۲۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔
(۳) المجموع للنووی ۷/ ۳۰۵ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۱۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح القدیر ۳/ ۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۲۵-۵۲۶۔

(۱) حدیث: "إن هذا البلد حرام بحرمة الله......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۶) اور مسلم (۲/ ۹۸۶-۹۸۷) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔
(۲) قواعد الأحکام فی إصلاح الأنام ۱/ ۱۴۴ طبع دار القلم، مجلۃ الأحکام العدلیہ: مادہ (۹۷)۔

کے چند مختلف اقوال ہیں(۱)۔

تفصیل اصطلاح (ارسال فقرہ/ ۴، صلاۃ فقرہ/ ۶۲-۶۴، ید) میں ہے۔

ب-نماز میں پہلو پر ہاتھ رکھنا:

۱۹-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی مرد ہو یا عورت، اپنے پہلو پر اس کا ہاتھ رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "نهى رسول الله ﷺ أن يصلي الرجل مختصرا"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے آدمی کے لئے پہلو پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھنے سے منع فرمایا)، نیز اس لئے کہ یہ ہیئت، نماز کی ہیئت کے منافی ہے(۳)۔

ج-حجر اسود پر ہاتھ رکھنا:

۲۰-فقہاء نے کہا ہے کہ طواف کرنے والا اگر قادر ہو تو اپنے منہ سے حجر اسود کو بوسہ دے گا ورنہ اس پر اپنا ہاتھ رکھے گا، پھر اس کو اپنے منہ پر رکھے گا(۴)۔

حجر اسود کے استلام سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے (دیکھئے: استلام، الحجر الاسود فقرہ/ ۲، طواف فقرہ/ ۳۰-۳۳)۔

د-قبر پر ہاتھ رکھنا:

۲۱-قبر پر ہاتھ رکھنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے: مالکیہ، ایک قول میں حنفیہ، اسی طرح ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ قبر پر ہاتھ رکھنا بدعت ہے(۱)۔

ابن الحاج مالکی کی المدخل میں ہے: آپ جاہلوں کو دیکھیں گے کہ وہ قبر شریف کا طواف کرتے ہیں، جیسا کہ کعبہ مکرمہ کا طواف کرتے ہیں، اور اس پر ہاتھ پھیرتے ہیں، اس کو بوسہ دیتے ہیں اور اس پر اپنے رومال اور کپڑے ڈالتے ہیں اور اس سے ان کا مقصد تبرک حاصل کرنا ہوتا ہے، یہ سب کے سب بدعت ہیں، اس لئے کہ تبرک صرف رسول اللہ ﷺ کی اتباع میں ہے، اور اسی راستہ سے زمانہ جاہلیت میں بتوں کی عبادت داخل ہوئی(۲)۔

قاضی عیاض کی الشفا بتعريف حقوق المصطفى میں لکھا ہے: ابن وہب کی روایت میں امام مالک نے کہا: جب نبی اکرم ﷺ کو سلام کرے اور دعا کرے تو کھڑا رہے، اس کا چہرہ قبر شریف کی طرف ہو، قبلہ کی طرف نہ ہو، قریب ہو اور سلام کرے اور اپنے ہاتھ سے قبر کو مس نہیں کرے گا(۳)۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: شمس الائمہ مکی نے کہا: قبروں پر ہاتھ رکھنا بدعت ہے(۴)۔

المجموع للنووی میں، ابوالحسن محمد بن مرزوق زعفرانی سے منقول ہے: ہاتھ سے قبر کا استلام نہیں کرے گا اور نہ اس کو بوسہ دے گا، یہی معمول رہا ہے، قبروں کا استلام کرنا اور ان کو بوسہ دینا جیسا کہ آج کل عوام کرتے ہیں، شرعاً منکر و بدعات میں سے ہے، مناسب ہے کہ

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۰۲، ۳۲۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۱، کشاف القناع ۱/ ۳۹۱، سبل السلام شرح بلوغ المرام ۱/ ۳۲۲۔

(۲) حدیث: "نهى أن يصلي الرجل مختصرا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۸۸-طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/ ۴۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۰۲، کشاف القناع ۱/ ۳۷۲۔

(۴) الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۱۵۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۱، المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۶۳، الشفا ۲/ ۶۷۰، المجموع ۵/ ۳۱۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۴۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۱/ ۲۶۳۔

(۳) الشفا ۲/ ۶۷۱۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۱، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۳۸۳، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۳۷۴، البحر الرائق ۱/ ۲۱۰، شرح الشفا لملا علی القاری ۲/ ۱۵۲، ہدایۃ السالک لابن جماعۃ رص ۱۳۸۹۔

اس کے کرنے سے پرہیز کیا جائے، اور اس کے کرنے والے کو منع کیا جائے۔

حافظ ابوموسی اصفہانی نے کہا: خراسان کے ممتاز فقہاء نے کہا: نہ قبر پر اپنا ہاتھ پھیرے اور نہ اس کو بوسہ دے، نہ اس کو چھوئے، اس لئے کہ یہ نصاری کا طریقہ ہے، انہوں نے کہا: ان حضرات نے جو کہا ہے بالکل صحیح ہے، اس لئے کہ قبروں کی تعظیم سے منع کرنا صحیح روایات سے ثابت ہے، نیز اس لئے کہ کعبہ کے ارکان میں سے دونوں شامی ارکان کا استلام مستحب نہیں ہے، کیونکہ یہ منقول نہیں ہے، حالانکہ دوسرے دونوں ارکان کا استلام مستحب ہے، تو قبروں کو چھونے کا مستحب نہ ہونا بدرجہ اولی ہوگا۔

امام غزالی نے فرمایا: دیواروں کو چھونا، یا بوسہ دینا سنت نہیں ہے، اس لئے کہ (زیارت کی جگہوں) کو چھونا اور بوسہ دینا یہود و نصاری کی عادت ہے[(۱)]۔

شیخ ابن تیمیہ نے فرمایا: اس پر سلف اور ائمہ کا اتفاق ہے کہ جو شخص نبی اکرم ﷺ کو یا دوسرے انبیاء وصالحین کو سلام کرے وہ قبر پر مسح نہ کرے نہ اس کو بوسہ دے، بلکہ ان کا اتفاق ہے کہ حجر اسود کے علاوہ نہ کسی کا استلام ہوگا اور نہ بوسہ دیا جائے گا اور صحیح قول کے مطابق رکن یمانی کا استلام کیا جائے گا بوسہ نہیں دیا جائے گا[(۲)]۔

راجح مذہب میں شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ ہاتھ سے قبر کا استلام کرنا مکروہ ہے، شیخ سلیمان جمل نے اس حکم سے اس کو مستثنی قرار دیا ہے، جبکہ اس سے تبرک کا قصد ہو، انہوں نے کہا: اس وقت وہ مکروہ نہ ہوگا۔

شربینی خطیب نے کہا: قبر پر بنے ہوئے تابوت کو بوسہ دینا مکروہ ہے، اسی طرح قبر کو بوسہ دینا، اس کا استلام کرنا اور اولیاء کی زیارت کے لئے داخل ہونے کے وقت چوکھٹوں کو بوسہ دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ سب ان بدعات میں سے ہیں جن کا ارتکاب عام لوگ کرتے ہیں۔

سلیمان جمل نے کہا: قبر کے اوپر رکھے ہوئے تابوت کو بوسہ دینا مکروہ ہے، اسی طرح قبر کو بوسہ دینا، اس کا استلام کرنا اور اولیاء کی زیارت کے لئے داخل ہونے کے وقت چوکھٹوں کو بوسہ دینا مکروہ ہے، ہاں اگر ان کی قبروں کو بوسہ دینے کا مقصد تبرک حاصل کرنا ہو تو مکروہ نہ ہوگا جیسا کہ والد علیہ الرحمۃ نے اس کا فتوی دیا ہے۔

مرداوی نے کہا: امام احمد سے منقول ہے کہ ہاتھ سے قبر کو چھونا مکروہ ہے، امام احمد نے کہا: اہل علم اس کو نہیں چھوتے تھے، اور اثرم نے کہا: میں نے مدینہ کے علماء کو دیکھا کہ وہ نبی اکرم ﷺ کی قبر شریف کو نہیں چھوتے تھے، ایک گوشہ میں کھڑے ہو کر سلام کرتے تھے، امام احمد نے کہا: حضرت ابن عمرؓ ایسا ہی کرتے تھے[(۱)]۔

ایک قول میں حنفیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ قبر پر ہاتھ رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

الفتاوی الہندیہ میں برہان ترجمانی سے منقول ہے: قبروں پر ہاتھ رکھنے کو ہم نہ سنت سمجھتے ہیں اور نہ اس کو پسند کرتے ہیں اور نہ اس میں کوئی حرج سمجھتے ہیں[(۲)]۔

عین الائمہ کرابیسی نے کہا: سلف سے کسی نکیر کے بغیر ہم نے

(۱) إحیاء علوم الدین ۱/۲۵۹، ۲۷۱، المجموع للنووی ۵/۳۱۱۔

(۲) الاختیارات الفقہیہ لشیخ الإسلام ابن تیمیہ رص ۹۲، کشاف القناع ۲/۱۵۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/۳۶۴، حاشیۃ الجمل ۲/۲۰۶، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۳/۱۷۵، المغنی ۳/۵۵۹، الإنصاف ۲/۵۶۲، ۴/۵۳، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۱/۴۹۵، ۴۹۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۵۱، کشاف القناع ۲/۱۵۰، الإنصاف ۲/۵۶۲، مطالب أولی النہی ۱/۹۳۴، حاشیۃ الجمل ۲/۲۰۶۔

ایسا ہی پایا ہے[۱]۔

غایۃ المنتہی میں ہے: ہاتھ سے کسی قبر کو چھونے میں کوئی حرج نہیں ہے، خصوصاً جس سے برکت کی امید ہو[۲]، اور کشاف القناع میں ہے: ہاتھ سے قبر کو چھونے میں کوئی حرج نہیں ہے[۳]، اور الانصاف میں ہے: قبر کو چھونا بلا کراہت جائز ہے، دونوں الرعایہ اور الفروع میں اس کو ذکر کیا ہے[۴]۔

اور ایک روایت میں امام احمد بن حنبل کی رائے ہے کہ قبر کو چھونا مستحب ہے، ابوالحسین نے بحث کے خاتمہ پر اس روایت کے بارے میں کہا: یہ زیادہ صحیح ہے[۵]۔

دیکھئے: اصطلاح (زیارۃ النبی ﷺ فقرہ/ ۶)۔

ھ- جمائی کے وقت منہ پر ہاتھ رکھنا:

۲۲ - نماز میں اور اس سے باہر جمائی کو روکنا مندوب ہے، اگر قادر نہ ہو تو اپنے منہ پر اپنا ہاتھ رکھے گا۔

تفصیل کے لئے (دیکھئے: تثاؤب فقرہ/ ۲-۳)۔

و- چھینک کے وقت منہ پر ہاتھ رکھنا:

۲۳ - چھینک کے وقت منہ پر کپڑا یا ہاتھ رکھنا اور آواز کو پست کرنا سنت ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**كان النبي ﷺ إذا عطس وضع يده - أو ثوبه - على فيه وخفض - أو غض - بها صوته**"[۱][۲] (نبی اکرم ﷺ کو جب چھینک آتی تھی تو اپنا ہاتھ یا اپنا کپڑا اپنے منہ پر رکھ لیتے تھے اور اس میں اپنی آواز کو پست کرتے تھے)۔

(دیکھئے: تشمیت فقرہ/ ۴)۔

ز- مریض کے لئے دعا کرنے کے وقت اس پر ہاتھ کا رکھنا:

۲۴ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مریض پر ہاتھ رکھنا اس کو ناپسند نہ ہو تو اس کے لئے دعا کرتے وقت اس پر ہاتھ رکھنا مندوب ہے، اور سب سے عمدہ دعاؤں میں سے "**أسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن يشفيك ويعافيك، سبعا**"[۳] (میں اس خدائے برتر و بالا سے جو عرش عظیم کا رب ہے درخواست کرتا ہوں کہ وہ تمہیں شفا عطا کرے اور تمہارے ساتھ عافیت کا معاملہ کرے) سات مرتبہ کہنا ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں حدیث موجود ہے[۴]۔

(دیکھئے: عیادۃ فقرہ/ ۷)۔

ح- میت کے دونوں ہاتھ رکھنے کا طریقہ:

۲۵ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مسلمان مرجائے تو اس کا دایاں

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۱۔

(۲) غایۃ المنتہی فی الجمع بین الإقناع والمنتہی ۱/ ۲۵۹۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۱۵۰۔

(۴) الإنصاف ۲/ ۵۶۲۔

(۵) الإنصاف ۲/ ۵۶۲-۵۶۳۔

---

(۱) حدیث ابوہریرہ: "كان النبي ﷺ إذا عطس وضع يده......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۸۸ طبع حمص) نے کی ہے، ابن حجر نے (فتح الباری ۱۰/ ۶۰۲) میں اس کو عمدہ کہا ہے۔

(۲) بریقہ محمودیہ ۴/ ۴۲۔

(۳) حدیث: "أسأل الله العظيم......" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن حجر نے اضطراب کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ ابن علان کی الفتوحات (۴/ ۶۲ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۴) الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۳۔

ہاتھ دائیں پہلو میں اور بایاں ہاتھ بائیں پہلو میں رکھا جائے گا، اور میت کے سینہ پر دونوں ہاتھ رکھنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "اجعلوا أمواتكم بخلاف الكافرين فإنهم يصنعون يد الميت على صدره"(۱) (اپنے میت کو کافروں کے برخلاف رکھو، وہ لوگ میت کا ہاتھ اس کے سینہ پر رکھتے ہیں)، شافعیہ نے میت کے دونوں ہاتھ اس کے سینہ پر رکھنے کو جائز قرار دیا ہے، دائیں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھا جائے گا، یا ان دونوں ہاتھوں کو میت کے دونوں پہلو میں رکھنے کو جائز قرار دیا ہے، شربینی خطیب نے کہا: ان میں سے ہر ایک اچھا ہے، فرض حاصل ہو جائے گا(۲)۔

(۱) حدیث: "اجعلوا أمواتكم بخلاف الكافرين......" درر الحکام (۱/ ۱۶۰) میں موجود ہے، اس کو حدیث کی کسی کتاب کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، ہمیں نہیں معلوم ہو سکا کہ اس کی روایت کس نے کی ہے۔

(۲) درر الحکام ۱/ ۱۶۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۹۔

وضوء

تعریف:

۱- لغت میں وضو: وضاءۃ سے ماخوذ ہے، یعنی خوبصورتی وصفائی اور وضو باب کرم سے وضاءۃ جیسے ضخم ضخامة: خوبصوت و صاف ستھرا ہونا، وضاه: پاکیزہ کرنا، دھونا، تؤضأ: بعض اعضاء کو دھونا اور صاف کرنا (وضو کرنا) توضأ الغلام والجارية: بالغ ہونا۔

میضاۃ میم کے کسرہ کے ساتھ: وضو کرنے کی جگہ، اسی سے مطہرۃ ہے، وضو کرنے کا برتن لوٹا وغیرہ۔

وضو (واؤ کے پیش کے ساتھ) عمل یعنی وضو کرنا اور وضو (واو کے زبر کے ساتھ) وہ پانی جس سے وضو کیا جائے۔

ایک قول ہے: وضو (زبر کے ساتھ) مصدر بھی ہے، یا دونوں لغت ہے، کبھی ان دونوں سے مصدر مراد ہوتا ہے اور کبھی ان دونوں سے پانی مراد ہوتا ہے(۱)۔

شریعت میں وضو: فقہاء نے اس کی چند تعریفیں کی ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

حنفیہ نے کہا: وضو مخصوص اعضا کو دھونا اور مسح کرنا ہے(۲)۔

مالکیہ نے کہا: وہ پانی سے طہارت حاصل کرنا ہے، جس کا تعلق مخصوص طریقہ پر مخصوص اعضاء کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ چار اعضاء

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۲) الاختیار ۱/ ۷۔

ہیں[1]۔

شافعیہ نے کہا: وہ مخصوص افعال جو نیت کے ساتھ شروع کئے جائیں، یا مخصوص اعضاء میں پانی کو استعمال کرنا اس طور پر کہ نیت کے ساتھ اس کو شروع کیا جائے[2]۔

حنابلہ نے کہا: یہ چار اعضاء میں پاک کرنے والے پانی کا استعمال کرنا ہے (وہ اعضا: چہرہ، دونوں ہاتھ، سر اور دونوں پاؤں ہیں) یہ استعمال شریعت میں مخصوص صفت پر ہوگا، بایں طور کہ باقی فرائض کے ساتھ ترتیب کے ساتھ لگاتار ان کو انجام دیا جائے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غسل:

۲-لغت میں غسل: غَسَلَ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **غسل یغسله غسلاً**: پانی سے صاف کرنا اور میل کو دور کرنا، کبھی غین کو ضمہ دیا جاتا ہے، یا فتحہ کے ساتھ مصدر ہے اور پیش کے ساتھ اسم ہے، بعض لوگوں نے مضموم ومفتوح دونوں کو ایک معنی میں قرار دیا، اور اس کی نسبت سیبویہ کی طرف کیا ہے۔

لغت میں غسل (ضمہ کے ساتھ) کا ایک معنی طہارت کو مکمل کرنا ہے، جیسا کہ ابن القوطیہ نے کہا[4]۔

فقہاء کی اصطلاح میں غسل: مخصوص طریقہ پر پورے بدن میں پاک کرنے والے پانی کا استعمال کرنا ہے[5]۔

وضو اور غسل میں ربط: دونوں میں ہر ایک، حدث کو دور کرنے والا ہے، لیکن وضو حدث اصغر کو دور کرتا ہے اور غسل حدث اکبر کو دور کرتا ہے۔

(۱) الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی علیہ ۱/ ۱۰۴، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی ۱/ ۱۲۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۷، أسنی المطالب ۱/ ۲۸۔
(۳) کشاف القناع ۱/ ۸۲۔
(۴) القاموس المحیط، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۵) کشاف القناع ۱/ ۱۳۹۔

ب-طہارت:

۳-لغت میں طہارت، نجاست کی ضد ہے، وہ نجاست ومیل کچیل سے صفائی حاصل کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **طهره بالماء**: پانی سے اس کو دھویا، **تطهر**: پاک وصاف ہونا اور گناہ سے رکنا[1]۔

اصطلاح میں طہارت: حدث اور جو اس کے معنی میں ہو اس کا دور ہونا، حدث اکبر ہو یا اصغر، یعنی نماز وغیرہ سے مانع صفت کو زائل کرنا اور نجاست کا دور ہونا یا اس کے حکم کا ختم ہونا[2]۔

دونوں میں ربط یہ ہے کہ طہارت وضو سے عام ہے۔

ج-تیمّم:

۴-لغت میں تیمّم: قصد و ارادہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **تیممت الصعید تیمما** اور **تأممت** بھی کہا جاتا ہے: قصد کرنا، ابن السکیت نے کہا: اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا"[3] (تو تم پاک مٹی سے تیمّم کرلیا کرو)، یعنی صعید طیب کا قصد کرو[4]۔

اصطلاح میں فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے: مخصوص طریقہ پر صعید طاہر (پاک مٹی) سے چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنا[5]۔

ربط: وضو اور تیمّم میں سے ہر ایک سے طہارت اور حدث کو دور

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۴۔
(۳) سورۂ نساء/ ۴۳۔
(۴) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۵) کشاف القناع ۱/ ۱۶۰۔

کرنا ہے، لیکن وضو حدث اصغر سے ہوتا ہے اور وہ پانی سے طہارت حاصل کرنا ہے اور تیمّم حدث اصغر و حدث اکبر دونوں سے ہوتا ہے، اور اس میں پاک مٹی استعمال کی جاتی ہے۔

قدیم شریعتوں میں وضو:

۵ - جمہور فقہاء مختار قول میں حنفیہ، اصح قول میں شافعیہ، حنابلہ اور صحیح قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ وضو قدیم شریعتوں کا عمل ہے، یہ ان شرائع میں بھی تھا، یہ محمد ﷺ کی امت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت کردہ حدیث ہے: "**ثم دعا – ای النبي ﷺ– بماء فتوضأ ثلاثا ثم قال: هذا وضوئی ووضوء الأنبياء قبلی**"(۱) (پھر نبی اکرم ﷺ نے پانی مانگا اور تین تین بار وضو کیا، پھر فرمایا: یہ میرا وضو ہے اور مجھ سے پہلے کے انبیاء کا وضو ہے)، اور جو چیز حضرات انبیاء کرام علیہم الصلاۃ والسلام کے لئے ثابت ہوگی وہ ان کی امتوں کے لئے ثابت ہوگی، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی حدیث میں ہے، جب وہ ظالم بادشاہ کے پاس سے گذرے اور حضرت سارہ ان کے ساتھ تھیں "**أنها لما دخلت على الجبار توضأت وصلت ودعت الله عز وجل**"(۲) (جب وہ ظالم بادشاہ کے پاس گئیں تو وضو کیا، نماز پڑھی اور اللہ عزوجل سے دعا کی)، جریج راہب کے قصہ میں ہے، جب لوگوں نے ان پر ایک عورت کے ساتھ الزام لگایا تو انہوں نے وضو کیا اور نماز پڑھی، پھر اس بچہ سے کہا: تیرا باپ کون ہے؟ اس نے کہا: یہ چرواہا(۱)۔

انہوں نے کہا ہے: جو چیز محمد ﷺ کی امت کی خصوصیات میں سے ہے وہ مخصوص کیفیت ہے یا وضو کا اثر ہے، یعنی قیامت کے دن محل وضو کا روشن ہونا ہے، جس کا نام غرۃ وتحجیل ہے (۲)۔

ایک قول میں مالکیہ، اصح قول کے مقابل قول میں شافعیہ اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ وضو اس امت کی خصوصیات میں سے ہے(۳)، ان حضرات نے حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: "**لکم سیما لیست لأحد من الأمم، تردون علي غرا محجلين من آثار الوضوء**"(۴) (یہ تمہارے لئے خاص ہے، پہلی امتوں میں سے کسی کو یہ حاصل نہ تھی، تم میرے پاس اس حال میں آ ؤ گے کہ تمہارے ہاتھ پاؤں وضو کے آثار سے روشن و چمکدار رہوں گے)۔

وضو کے فرض ہونے کی جگہ اور زمانہ:

٦ - فقہاء کا کہنا ہے کہ وضو مکہ میں نماز کے فرض ہونے کے ساتھ فرض ہوا، اور یہ معیت جو ذکر کی گئی وہ جگہ کے اعتبار سے ہے وقت کے اعتبار سے نہیں ہے، لہذا یہ لازم نہیں آئے گا کہ وضو فرض ہونے سے قبل نبی اکرم ﷺ کی نماز بلا وضو کے ہو، اور پانچوں نمازوں کے

---

(۱) حدیث ابن عمر: "هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي" کی روایت بیہقی (۱/۸۰ طبع دائرۃ المعارف) نے کی ہے، ابن حجر نے فتح الباری (۱/۲۳٦ طبع السّلفیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث قصہ ابراہیم علیہ السلام: "وأن سارة توضأت وصلت......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۴۱۰ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: قصہ جریج الراہب کی روایت بخاری (فتح الباری ٦/۴۷۷) اور مسلم (۴/۱۹۷۷) نے کی ہے۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/٦۱-٦۲، مواہب الجلیل ۱/۱۸۰، حاشیۃ القلیوبی و عمیرۃ علی شرح المحلی ۱/۴۴-۴۵، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۱/۲۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/۱۰۰، مغنی المحتاج ۱/۴۷، کشاف القناع ۱/۱۰۹، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱/۲۳٦۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) حدیث: "لکم سیما لیست لأحد من الأمم......" کی روایت مسلم (۱/۲۱۷) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

فرض ہونے سے قبل بھی آپ علیہ السلام یقیناً نماز پڑھتے تھے اور کبھی آپ علیہ السلام نے وضو کے بغیر نہیں پڑھا، ابن عبد البر نے کہا: یہ ایسی چیز ہے کہ کوئی عالم اس سے ناواقف نہیں ہوگا، اور بلا عذر وضو کے بغیر نماز پڑھنا منقول نہیں ہے، حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "**لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ**"[(۱)] (حدث والے کی نماز قبول نہیں ہوتی ہے، یہاں تک کہ وضو کرلے)، یعنی پانی سے یا جو اس کے قائم مقام ہو، اور حضرت ابوذرؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**إن الصعيد الطيب وضوء المسلم**"[(۲)] (صعید طیب (پاک مٹی) مسلمان کے لئے وضو (پاکی کا ذریعہ) ہے)، شارع نے تیمّم کو وضو کہا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے قائم مقام ہے۔

جمہور فقہاء نے کہا: وضو ہم سے پہلی امتوں کی شریعت ہے، اور اصول میں یہ بات ثابت شدہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ہم سے پہلی شریعت کو ذکر کرے اور اس پر نکیر نہ کرے اور اس کا منسوخ ہونا ظاہر نہ ہو تو وہ ہمارے لئے بھی شریعت ہوتی ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کا قول اور شافعیہ کے نزدیک ایک رائے ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ آیت وضو کے نازل ہونے کا فائدہ حالانکہ وہ مدنی ہے، جبکہ وضو مکہ میں فرض ہو چکا تھا، اس کے ثابت شدہ حکم کو اور مستحکم کرنا ہے، اس لئے کہ وہ مستقل عبادت نہیں ہے، بلکہ نماز کے تابع ہے، اس لئے ہوسکتا ہے کہ امت کے لوگ اس کی شایانِ شان اس کا اہتمام نہ کرتے اور وحی کے زمانہ کے دور ہونے اور روز بروز نقل کرنے والوں کی کمی کی وجہ سے اس کے شرائط وارکان میں تساہل برتتے اور سستی سے کام لیتے بخلاف اس صورت کے جب ہر زمانہ اور ہر زبان میں مسلسل ومتواتر باقی رہنے والی نص سے ثابت ہو۔

اسی طرح اس کا فائدہ مجتہدین کے درمیان اختلاف کا ہونا ہے، جو رحمت ہی رحمت ہے اور یہ اختلاف اس کے بعض احکام جیسے نیت، اعضاء وضو کو رگڑنا وملنا، ترتیب، مسح کئے جانے والے عضو کی مقدار اور مس کی وجہ سے اس کے ٹوٹ جانے کے بارے میں ہے۔

اسی طرح یہ آیت بہت سے احکام پر مشتمل ہے جو حنفیہ کی بعض کتابوں میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔

شافعیہ نے کہا: مسلمان پانچوں نمازوں کے فرض ہونے سے قبل، وضو کے بغیر نماز نہیں پڑھتے تھے، لیکن یہ وضو وہ ندب یا نظافت وصفائی کے طور پر کرتے تھے اس لئے کہ وہ قدیم شریعتوں میں سے ہے، جیسا کہ صحیح احادیث سے معلوم ہوتا ہے، اور مختار یہ ہے کہ ہم سے پہلے کی شریعت ہمارے لئے شریعت نہیں ہے۔

شروع زمانہ اسلام میں ہر نماز کے لئے وضو کرنا واجب تھا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ**"[(۱)] (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں کو دھولیا کرو) پھر خندق کے دن منسوخ ہوگیا، الا یہ کہ آدمی حدث والا ہو، اور اس کی طلب کے باقی رہنے کے باوجود بہت سی نمازیں اس سے ادا کی جاتی ہیں[(۲)]، (دیکھئے: شرع من قبلنا فقرہ/ ۳)۔

---

(۱) حدیث: "لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۳۴) اور مسلم (۱/ ۲۰۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن الصعيد الطيب وضوء المسلم" کی روایت ترمذی (۱/ ۲۱۲) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۶۱-۶۲، التمہید لابن عبد البر ۱۹/ ۲۷۹، فتح الباری ۱/ ۲۳۳-۲۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۰۰، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۴۴-۴۵، المستصفی من علم الأصول للغزالی ۱/ ۲۵۱، حاشیۃ الشبر املسی مع

وضو کی مشروعیت:

۷-فقہاء کا کہنا ہے کہ وضو کتاب وسنت اور اجماع سے مشروع ہے۔

کتاب اللہ: اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُ وسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"(۱) (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت دھولیا کرو)، انہوں نے کہا: یہ آیت وضو کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے، یا یہ آیت وضو ہے، جیسا کہ قرطبی نے کہا، اور اس کا ظاہر اس کا متقاضی ہے کہ نماز کے لئے ہر کھڑے ہونے والے پر وضو واجب ہو، یہی اہل ظاہر کا مذہب ہے، خواہ محدث ہو یا نہ ہو، جمہور اس کے خلاف ہیں، انہوں نے کہا: اس کا معنی یہ ہے کہ جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو اور تم محدث ہو' اور تم محدث ہو' کو اس لئے پوشیدہ رکھا کہ آیت طہارت کو حدث کے ذکر کے ساتھ شروع کرنا پسند نہیں کیا گیا، جیسا کہ کہا: "هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ"(۲) (ہدایت ہے (اللہ سے) ڈر رکھنے والوں کے لئے) یہ نہیں کہا کہ گمراہی کے بعد تقوی کی طرف چلنے والے گمراہوں کے لئے ہدایت ہے، اس لئے کہ سورہ بقرہ، سورہ آل عمران کے اول کو ضلالت کے ذکر سے شروع کرنا ناپسند کیا۔

سنت: نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تقبل صلاة بغير طهور"(۳) (طہارت کے بغیر کوئی نماز مقبول نہیں)۔

اس پر اہل سیر کا اجماع ہے کہ وضو حضرت جبرئیل علیہ السلام کی تعلیم سے نماز کی فرضیت کے ساتھ مکہ میں فرض ہوا، اور وضو کے مشروع اور واجب ہونے پر امت کا اجماع ہے(۱)۔

وضو کے وجوب کا منکر:

۸-فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جو شخص نماز کے لئے وضو کے واجب ہونے کا منکر ہو، اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے کہ وہ نص قطعی کا انکار کرتا ہے، آیت ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ"(۲) (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، اور اس لئے بھی کہ وہ اجماع کا انکار کرتا ہے۔

حنفیہ نے مزید کہا: وضو کے وجوب کا انکار کرنے والا اگر نماز کے علاوہ کے لئے وضو کے وجوب کا انکار کرے تو اس کو کافر نہیں کہا جائے گا، ابن عابدین نے کہا: اگرچہ قرآن کو چھونے کے لئے ہو اس لئے کہ مس قران کی آیت(۳) یعنی "لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ"(۴) (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا بجز پاکوں کے) کی تفسیر میں اختلاف ہے۔

= نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۱/ ۱۳۹، فتح القدیر لابن الہمام وشرح العنایہ علی الہدایہ للبابرتی ۱/ ۸۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۔

(۳) حدیث: "لا تقبل صلاة بغير طهور" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۴ طبع

الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۸۰، حاشیۃ الشروانی والعبادی علی تحفۃ المحتاج ۱/ ۱۸۶، ردالمحتار ۱/ ۶۱، شرح العنایۃ علی فتح القدیر ۱/ ۸، شرح المنہج مع حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۰۲۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۳) الدرالمختار وردالمحتار ۱/ ۱۰۱، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۱/ ۲۰۴، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۸۶۔

(۴) سورۂ واقعہ/ ۷۹۔

وضوکوعمداً چھوڑ دینا پھر حدث کی حالت میں نماز پڑھنا:

۹- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جو دین کا استخفاف کرے وہ کافر ہوجائے گا، جیسے عمداً وضو کے بغیر نماز پڑھنا۔

مالکیہ نے کہا: نماز چھوڑنے والے کی طرح طہارت چھوڑنے والے کوقتل کردیا جائے گا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے: اگر کوئی شخص عمداً وضو چھوڑ دے پھر حدث کی حالت میں نماز پڑھ لےتو اس سے توبہ کرائی جائے گی، اگر توبہ نہ کرے تو کفر کی وجہ سے نہیں، بلکہ سزا کے طور پر قتل کیا جائے گا۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شخص متفق علیہ شرط یا رکن کو چھوڑ دے جیسے طہارت، رکوع یا سجدہ تو وہ نماز چھوڑنے والے کی طرح ہوگا، اور اس کا حکم بھی اسی کے حکم کی طرح ہوگا، اور انہوں نے کہا: اگر کوئی شخص عاقل بالغ ہواور وہ انکار کرتے ہوئے یا بغیر انکار کے نماز چھوڑ دےتو تین دنوں تک ہر نماز کے وقت اس کو نماز کے لئے بلایا جائے گا، اگر نماز پڑھ لےتو ٹھیک ورنہ قتل کردیا جائے گا[۱]۔

شرعی حکم:

جس کام کے لئے وضو کیا جائے گا، اس کے اختلاف کے اعتبار سے وضو کے شرعی حکم میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: وہ کام جس کے لئے وضو فرض ہے۔

الف-نماز:

۱۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ محدث اگر فرض یا نفل نماز پڑھنا

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲؍۲۶۸، البحر الرائق ۵؍۱۲۹، المغنی لابن قدامہ ۲؍۴۴۲،۴۴۷، مواہب الجلیل ۱؍۴۲۱، الخرشی ۱؍۲۲۸، الغرر البہیۃ فی شرح البہجۃ الوردیہ ۲؍۳۷، حاشیۃ الجمل ۲؍۱۳۱، شرح البہجۃ ۱؍۷۳۔

چاہےتو اس پر وضو کرنا فرض ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا ہے[۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جنازہ کی نماز کے لئے وضو فرض ہے، اس لئے کہ وہ نماز ہے اگر چہ کامل نہیں ہے، اور یہی تمام فقہاء کا مذہب ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک نماز جنازہ کے صحیح ہونے کے لئے وہ تمام شرائط ہیں جو دوسری نمازوں کے لئے ہیں، یعنی بدن، کپڑا اور جگہ کے لئے حکمی یا حقیقی طہارت، ستر عورۃ، قبلہ کا استقبال اور نیت[۲]۔

(دیکھئے: جنائز فقرہ؍ ۲۲)۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ سجدہ تلاوت کے لئے وضو فرض ہے، اس لئے کہ سجدہ تلاوت کے لئے وہی شرائط ہیں جو نماز کے لئے ہیں[۳]۔

(دیکھئے: سجدۃ التلاوۃ فقرہ؍ ۳)۔

ب-طواف:

۱۱-جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ فرض ونفل طواف کے لئے وضو فرض ہے[۴]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون**

(۱) مراقی الفلاح ؍ ۴۵ طبع بولاق، نیز دیکھئے: حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱؍۵۸، مواہب الجلیل ۱؍۱۸۱، القوانین الفقہیہ ؍ص ۲۸، مغنی المحتاج ۱؍۴۷، نیل المآرب ۱؍۶۱۔

(۲) مراقی الفلاح ؍۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۱؍۱۲۵، القوانین الفقہیہ ؍ص ۲۵، کشاف القناع ۲؍۱۱۷، الإنصاف ۲؍۵۲۵، الحاوی للماوردی ۱؍۱۱۰۔

(۳) مراقی الفلاح ؍۴۵، مغنی المحتاج ۱؍۲۱۷، القوانین الفقہیہ ؍ص ۲۵، المغنی لابن قدامہ ۱؍۶۲۰۔

(۴) مواہب الجلیل ۱؍۱۸۱، القوانین الفقہیہ ؍ص ۲۸، الحاوی للماوردی ۱؍۱۱۰، نیل المآرب ۱؍۶۱۔

فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلمن إلابخير"[۱] (بیت اللہ کا طواف کرنا نماز کی طرح ہے، البتہ تم لوگ اس میں بات کر سکتے ہو تو جو شخص اس میں بات کرے اس کو خیر کے علاوہ ہرگز کوئی بات نہیں کرنی چاہئے)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ طواف کے لئے وضو واجب ہے[۲]، ان حضرات نے اپنے مذہب پر اسی حدیث سے استدلال کیا ہے، جس کا ذکر ابھی گذرا، جس سے جمہور نے استدال کیا ہے، اور انہوں نے کہا: اس لئے کہ جب طواف من وجہ نماز کے مشابہ ہے اور من وجہ اس کے مشابہ نہیں ہے، اس لئے ہم نے کہا کہ طہارت واجب ہے، لیکن اس پر طواف کا صحیح ہونا موقوف نہیں ہے، اور انہوں نے مزید کہا: اگر فرض طواف حدث کی حالت میں کرے گا تو دم واجب ہوگا، اور اگر جنابت کی حالت میں کرے گا تو بدنہ (بڑا جانور) واجب ہوگا، اور اگر واجب طواف، جیسے طواف وداع یا نفل طواف حدث کی حالت میں کرے گا تو صدقہ واجب ہوگا، اور جنابت کی حالت میں کرے گا تو دم واجب ہوگا[۱]۔

ج-قرآن کو چھونا:

۱۲-قرآن کریم کو چھونے کے لئے وضو کے فرض ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ قرآن کریم کو چھونے کے لئے وضو فرض ہے[۲]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" [۳] (جسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا بجز پاکوں کے)۔

(دیکھئے: مصحف فقرہ/ ۴-۱۱)۔

دوم: وہ کام جس کے لئے وضو سنت ہے:

۱۳-حنفیہ، حنابلہ اور بغوی کے علاوہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سونے کے لئے وضو سنت ہے، اور انہوں نے اپنے اس مذہب پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "إذا أتيت مضجعک فتوضأ وضوء ک للصلاة ثم اضطجع على شقک الأيمن"[۴] (جب تم اپنے بستر پر آؤ تو نماز کے وضو کی طرح وضو کرو پھر اپنے دائیں پہلو پر لیٹ جاؤ)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ سونے کے لئے وضو مستحب ہے اور ان کے نزدیک ایک قول میں سونے کے لئے جنبی کے حق میں وضو سنت ہے، اور ایک قول میں ہے: وہ واجب ہے، شافعیہ میں سے بغوی نے

---

(۱) حدیث: "الطواف حول البيت مثل الصلاة......" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن سکن، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۱/ ۱۳۸-۱۳۹ طبع العلمیہ) میں ہے۔

(۲) حنفیہ فرض اور واجب کے درمیان فرق کرتے ہیں، انہوں نے کہا: فرض وہ ہے جو ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو، اس کا حکم علم کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے (یعنی اس کے ثبوت کا قطعی علم حاصل ہوتا ہے) دل سے تصدیق کے اعتبار سے بھی لازم ہوتا ہے (یعنی اس کے حق ہونے کے اعتقاد کا لازم ہونا) اور بدن کے ذریعہ عمل کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس کا انکار کرنے والا کافر ہوگا، بلا عذر اس کو چھوڑنے والا فاسق ہوگا، واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو، جیسے صدقہ فطر اور اضحیہ، اس کا حکم عمل کے اعتبار سے فرض کی طرح لازم ہونا ہے یقین کے ساتھ علم کے اعتبار سے لازم ہونا نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کا انکار کرنے والا کافر نہ ہوگا اور بلا تاویل اس کو چھوڑنے والا فاسق ہوگا۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۵، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۔

(۲) مراقی الفلاح رص ۴۵، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۸، الحاوی للماوردی ۱/ ۱۱۰، شرح المنہاج للمحلی ۱/ ۳۵، نیل المآرب ۱/ ۶۱۔

(۳) سورۂ واقعہ/ ۷۹۔

(۴) حدیث: "إذا أتيت مضجعک فتوضأ وضوء ک للصلاة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۱۰۹) اور مسلم (۴/ ۲۰۸۱) نے کی ہے۔

کہا: سونے کے لئے وضو مستحب نہیں ہے [۱]۔

سوم: وہ کام جس کے لئے وضو مندوب ہے:

مندوب وضو کا ضابطہ: ہر وہ وضو جو کسی کام کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہ ہو بلکہ اس کے کمالات میں سے ہو وہ مندوب ہے [۲]۔

بہت سے حالات میں وضو مندوب ہوتا ہے، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

الف-قرآن پڑھنا:

۱۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قرآن پڑھنے، حدیث پڑھنے اور اس کی روایت کرنے کے لئے وضو مستحب ہے [۳]۔

ب-اللہ تعالی کا ذکر کرنا:

۱۵-حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالی کا ذکر کرنے کے لئے وضو مستحب ہے [۴]۔

(دیکھئے: ذکر فقرہ/ ۲۸)۔

ج-اذان:

۱۵م-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اذان کے لئے وضو مستحب ہے [۱]۔

(دیکھئے: اذان فقرہ/ ۳۳)۔

د-اقامت:

۱۶-اقامت کے لئے وضو کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے [۲]۔

ھ-خطبہ:

۱۷-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ خطبہ کے لئے وضو مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ خطبہ کے بعد متصلاً نماز پڑھتے تھے، اور دونوں کے درمیان طہارت کے لئے فصل نہیں کرتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ باوضو رہتے تھے، اور آپ ﷺ کی اقتداء کرنا اگر واجب نہ ہو تو سنت ہے۔

شافعیہ اور مشہور قول کے مقابل مالکیہ کی رائے ہے کہ حدث سے طہارت خطبہ کے شرائط میں سے ہے [۳]۔

(دیکھئے: خطبہ فقرہ/ ۱۱)۔

و-علم شرعی کا درس وتدریس:

۱۸-جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ علم شرعی کے درس وتدریس کے لئے وضو مستحب ہے، حطاب نے شبیبی سے نقل کرتے ہوئے کہا: بعض فقہاء کے نزدیک علم کے سیکھنے اور سکھانے کے لئے وضو مباح

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۵۸، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۵، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۸۴، المجموع ۱/ ۳۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۶۳۔

(۲) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۲۹۔

(۳) مراقی الفلاح ر ۴۷، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۱، الحاوی للماوردی ۱/ ۱۱۱، المجموع ۱/ ۳۲۴، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۸۴، نیل المآرب ۱/ ۶۱۔

(۴) مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۱، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۸۴، العنایۃ بہامش فتح القدیر ۱/ ۲۷، الفتوحات الربانیہ ۱/ ۳۹۶۔

(۱) مراقی الفلاح ر ۴۷، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۱، الحاوی ۱/ ۱۱۱، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۸۴۔

(۲) مراقی الفلاح ر ۴۷، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۱۔

(۳) مراقی الفلاح ر ۴۷، المغنی ۲/ ۳۰۷، أسنی المطالب ۱/ ۲۵۷، الشرح الصغیر ۱/ ۵۱۱۔

ہے(۱)۔

ز-وقوف عرفہ اور صفا مروہ کے درمیان سعی کرنا:

۱۹-وقوف عرفہ کے لئے وضو مستحب ہے، یہ مکان اور جگہ کے شرف کی وجہ سے ہے، اور اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ وقوف کرنے والوں کی بنا پر فرشتوں پر فخر کرتا ہے، اسی طرح صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنے کے لئے مستحب ہے کہ یہ عبادت ہے اور دونوں مقامات شرف والے ہیں(۲)۔

ح-نبی اکرم ﷺ کی زیارت کرنا:

۲۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے دربار کی تعظیم اور آپ ﷺ کی مسجد میں داخل ہونے کی تعظیم کی خاطر آپ کی زیارت کے لئے وضو کرنا مستحب ہے(۳)۔

ط-وضو پر وضو کرنا:

۲۱-وضو کی تجدید کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

(دیکھئے: تجدید فقرہ/۲)۔

ی-کھانے پینے، دوبارہ وطی کرنے اور سونے کے ارادہ کے وقت جنبی کے لئے وضو کرنا:

۲۲-جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ کھانے، پینے، دوبارہ وطی کرنے اور سونے کے ارادہ کے وقت جنبی کے لئے وضو کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**كان النبي ﷺ إذا أراد أن ينام وهو جنب غسل فرجه وتوضأ للصلاة**"(۱) (نبی اکرم ﷺ جب سونے کا ارادہ کرتے اور آپ ﷺ جنبی ہوتے تو اپنی شرم گاہ کو دھوتے اور نماز کی طرح وضو کرتے)۔

نیز حدیث ہے: "**كان رسول الله ﷺ إذا كان جنبا فأراد أن يأكل أو ينام توضأ وضوء ه للصلاة**"(۲) (رسول اللہ ﷺ اگر جنبی ہوتے اور کھانے یا سونے کا ارادہ کرتے تو نماز کے وضو کی طرح وضو فرماتے تھے)، نیز حدیث میں ہے: "**إذا أتى أحدكم أهله ثم أراد أن يعود فليتوضأ**"(۳) (اگر تم میں سے کوئی اپنی اہلیہ سے وطی کرے اور پھر دوبارہ وطی کرنا چاہے تو وضو کرلے)۔

طحطاوی نے کہا: دو وطی کے درمیان اور سونے کے وقت وضو سے مراد شرعی وضو ہے، یہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے، اور جمہور کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**كان النبي ﷺ إذا أراد أن ينام وهو جنب غسل فرجه وتوضأ للصلاة**" اور ایک روایت میں ہے: "**توضأ وضوء ه للصلاة قبل أن ينام**" (رسول اللہ ﷺ جب جنابت کے حال میں سونے کا ارادہ فرماتے تو اپنی شرمگاہ کو

---

(۱) مراقی الفلاح ر ۴۷، القوانین الفقہیہ ر ۲۸، مواہب الجلیل ۱؍۱۸۱، الحاوی للماوردی ۱؍۱۱۱، معونۃ أولی النہی ۱؍۲۸۴، مغنی المحتاج ۱؍۶۳۔

(۲) مراقی الفلاح ر ۴۷، الحاوی للماوردی ۱؍۱۱۱، معونۃ أولی النہی ۱؍۲۸۴، مواہب الجلیل ۱؍۱۸۱، مغنی المحتاج ۱؍۶۳۔

(۳) مراقی الفلاح ر ۴۷، الحاوی ۱؍۱۱۱، معونۃ أولی النہی ۱؍۲۸۴، مغنی المحتاج ۱؍۶۳، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱؍۱۲۹-۱۳۰۔

(۱) حدیث عائشہ: "كان النبي ﷺ إذا أراد أن ينام وهو جنب......" کی روایت بخاری (الفتح ۱؍۳۹۳) اور مسلم (۱؍۲۴۸) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله إذا كان جنبا فأراد أن يأكل......" کی روایت مسلم (۱؍۲۴۸) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا أتى أحدكم أهله أراد أن يعود......" کی روایت مسلم (۱؍۲۴۹) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے۔

دھوتے اور نماز کا وضو فرماتے)۔

اور کھانے پینے کے ارادہ کے وقت وضو سے مراد لغوی وضو ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "کان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يأكل وهو جنب غسل يديه"(۱) (رسول اللہ ﷺ اگر کھانے کا ارادہ فرماتے اور آپ ﷺ جنبی ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھ دھوتے تھے)، شرح المشکاۃ میں ہے: یہی جمہور علماء کا مذہب ہے۔

امام ابو یوسف نے کہا: دو وطی کے درمیان وضو کرنا مستحب نہیں ہے بلکہ جائز ہے۔

مالکیہ نے کہا: کھانے پینے یا دوبارہ وطی کے ارادہ کے وقت وضو کرنا جنبی پر واجب نہیں ہے، لیکن جب کھانا چاہے تو اپنے دونوں ہاتھوں سے گندگی کو دور کرنا مستحب ہے، اسی طرح اگر دوبارہ وطی کرنا چاہے تو اپنی شرمگاہ کو اور نجاست کے مقامات کو دھونا مستحب ہے، اور اگر سونا چاہے تو اس کے وضو کے بارے میں تین اقوال ہیں:

اول: اس کے لئے وضو کرنا مندوب ہے۔

دوم: اس کے لئے وضو کرنا مسنون ہے۔

سوم: وضو کرنا اس پر واجب ہے(۲)۔

ک- ہمیشہ باوضو رہنا:

۲۳- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہمیشہ باوضو رہنا مندوب ہے، اس کی تفسیر یہ ہے کہ جب جب آدمی کو حدث لاحق ہو، وضو کرلے تا کہ ہر وقت باوضو رہے(۱)۔

ل- اختلاف سے نکلنے کے لئے وضو کرنا:

۲۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تمام علماء کے اختلاف سے نکلنے کے لئے وضو کرنا مستحب ہے، جیسے اگر غیر محرم قابل شہوت عورت کو مس کرے یا اپنی ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے اپنی شرمگاہ کو مس کرے (تو وضو کرے) تا کہ اس کی عبادت بالاتفاق صحیح ہو اور فساد کے قول سے اس کا دین محفوظ رہے(۲)۔

(دیکھئے: مراعاۃ الخلاف فقرہ/ ۲-۴)۔

چہارم: وہ کام جس کے لئے وضو مباح ہے:

۲۵- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مباح وضو وہ ہے جو صفائی اور ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے ہو، شبیبی نے کہا: بعض فقہاء کے نزدیک علم سیکھنے وسکھانے کے لئے وضو کرنا مباح ہے۔

قاضی عیاض نے کہا: مباح وضو وہ ہے جو امراء کے پاس جانے اور سمندر میں سوار ہونے اور اس جیسے خوفناک مقامات کے لئے ہو، نیز تا کہ آدمی پاک رہے، نماز وغیرہ جو چیز حدث کے ساتھ مباح نہ ہو اس کو مباح کرنے کے لئے نہ ہو، پھر انہوں نے کہا: ان سب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ مستحبات میں سے ہے۔

حطاب نے ان سب میں مستحب ہونے کو راجح قرار دیا ہے، سوائے صفائی وٹھنڈک کے کہ وہ مباح ہے۔

اور جب تک نیت نہ کرے گا اس وضو سے حدث دور نہ ہوگا، اس لئے کہ جس کام کے کرنے کا قصد کیا ہے وہ حدث کے ساتھ صحیح

---

(۱) حديث عائشہ: "كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يأكل وهو جنب......" کی روایت نسائی (۱/۱۳۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور دارقطنی (۱/۱۲۶ طبع دارالمحاسن) نے کی ہے، دارقطنی نے کہا: حدیث صحیح ہے۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص/۴۷، المجموع ۲/۱۵۵-۱۵۶، المغنی ۱/۲۲۹، ۶/۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۳۷-۱۳۸، التاج والإکلیل ۱/۳۱۶، القوانین الفقہیہ ص/۲۵۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۹، نیز دیکھئے: الفتاوی الکبری الفقہیہ للہیتمی ۱/۵۵۔

(۲) مراقی الفلاح ص/۴۷۔

ہوتا ہے(۱)۔

پنجم: ممنوع وضو:

۲۶- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کوئی عبادت کرنے سے پہلے نیا وضو کرنا ممنوع ہے، اور جس کام کے لئے وضو مشروع یا مباح نہ ہو اس کے لئے وضو کرنا ممنوع ہے(۲)۔

دیکھئے: اصطلاح (تجدید فقرہ/۲)۔

وضو کی فضیلت:

۲۷- وضو کی فضیلت اور اس سے خطاؤں کے ساقط ہونے کے بارے میں چند احادیث مروی ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

ابو مالک اشعریؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الطهور شطر الإيمان**"(۳) (طہارت ایمان کا حصہ ہے)۔

حضرت عثمانؓ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے وضو کیا، پھر فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی طرح وضو کرتے ہوئے دیکھا پھر آپ ﷺ نے فرمایا: "**من توضأ هكذا غفر له ما تقدم من ذنبه**"(۴) (جو شخص اس طرح وضو کرے گا اس کے گذشتہ گناہ معاف ہوجائیں گے)۔

حضرت عثمانؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من توضأ فأحسن الوضوء خرجت خطاياه حتى تخرج من تحت أظفاره**"(۱) (جو آدمی وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے تو اس کی خطائیں سب نکل جاتی ہیں حتی کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے نکلتی ہیں)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ، أو فيسبغ الوضوء، ثم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبد الله ورسوله، إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء**" (اگر تم میں سے کوئی اچھی طرح وضو کرے پھر کہے: **أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبد الله ورسوله** تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھل جائیں گے ان میں سے جس دروازہ سے چاہے داخل ہو)، ایک روایت میں ہے: "**أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريک له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله**"(۲)۔

اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "**إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل**"(۳) (میری امت قیامت کے نزدیک اس حال میں اٹھائی جائے گی کہ وضو کے اثر سے ان کے ہاتھ

---

(۱) مواہب الجلیل ۱/۱۸۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/۹۴۔
(۲) مواہب الجلیل ۱/۱۸۱۔
(۳) حدیث: "الطهور شطر الإيمان" کی روایت مسلم (۱/۲۰۳) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: "من توضأ هكذا غفر له ما تقدم من ذنبه" کی روایت مسلم (۱/۲۰۷) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من توضأ فأحسن الوضوء......" کی روایت مسلم (۱/۲۱۶) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "ما منكم من أحد يتوضأ......" کی روایت مسلم (۱/۲۱۰) نے کی ہے۔
(۳) حدیث ابوہریرہ: "إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۲۳۵) اور مسلم (۱/۲۱۶) نے کی ہے۔

پاؤں روشن ہوں گے تم میں سے جو آدمی اپنی روشنی کو بڑھانا چاہے تو اس کو ایسا کر لینا چاہئے)۔

وضو کی شرائط:

۲۸-وضو کی شرائط میں سے بعض اس کے وجوب کے لئے شرط ہیں اور بعض اس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہیں، بعض وجوب صحت دونوں کے لئے شرط ہیں (۱)۔

وجوب کے شرائط سے مراد وہ شرائط ہیں کہ جب وہ جمع ہوجائیں تو اس شخص پر طہارت واجب ہوجائے گی، اور صحت کی شرائط سے مراد وہ ہیں جن کے بغیر طہارت صحیح نہ ہوگی اور دونوں اقسام میں تلازم نہیں ہے، بلکہ دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے (۲)۔

اول: وضو کے وجوب کی شرائط:

الف-عقل:

۲۹-فقہاء کا کہنا ہے کہ عقل، وضو کے وجوب کی ایک شرط ہے، اس لئے کہ عقل کے بغیر خطاب نہیں ہوتا (۳)، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عقل وضو کے وجوب وصحت دونوں کے لئے شرط ہے (۴)، اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عقل، وضو کی صحت کے لئے شرط ہے (۵)۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/۱۸۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۹۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۳ طبع الأمیریہ۔

(۴) مواہب الجلیل ۱/۱۸۲۔

(۵) معونۃ أولی النہی شرح المنتہی ۱/۲۸۰، کشاف القناع ۱/۸۵۔

ب-بلوغ:

۳۰-فقہاء کا مذہب ہے کہ بلوغ وضو کے وجوب کے لئے شرط ہے، لہذا بچہ پر وضو واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ عاجز و ناقص مکلّف نہیں ہوتا ہے، البتہ باشعور بچہ کا وضو صحیح ہوگا (۱)۔

ج-اسلام:

۳۱-صحیح مذہب میں حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اسلام وضو کے وجوب کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ کافر شریعت کی جزئیات وفروع کا مخاطب نہیں ہے۔

اسی طرح مشہور قول کے مقابلہ میں مالکیہ کی رائے ہے کہ اسلام وضو کے وجوب وصحت دونوں کے لئے شرط ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور مشہور قول میں مالکیہ کی رائے ہے کہ اسلام وضو کی صحت کے لئے شرط ہے، اس لئے کفار شریعت کے فروع کے مخاطب ہیں (۲)۔

د-وضو کے منافی یعنی حیض ونفاس کا بند ہونا:

۳۲-حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وضو کی منافی چیز یعنی حیض ونفاس کا بند ہونا وضو کے وجوب وصحت دونوں کے لئے شرط ہے (۳)۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۳، مواہب الجلیل ۱/۱۸۲، معونۃ أولی النہی ۱/۲۷۹، الروض المربع ۱/۲۱، حاشیۃ الجمل ۱/۱۰۱، حاشیۃ البجیرمی علی منہج الطلاب ۱/۶۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۹، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۳، مواہب الجلیل ۱/۱۸۲، معونۃ أولی النہی ۱/۲۸۰، الروض المربع ۱/۲۱، حاشیۃ الروض المربع ۱/۱۹۳، مغنی المحتاج ۱/۱۳۰، شرح الزرقانی ۱/۵۴، حاشیۃ الجمل ۱/۱۰۱، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۱/۱۱۵۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۴۳، مواہب الجلیل ۱/۱۸۲، حاشیۃ

ھ- بقدرِضرورت پاک کرنے والے مطلق پانی کا پایا جانا:

۳۳- حنفیہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کے وجوب کی شرائط میں سے بقدرِضرورت پاک کرنے والے مطلق پانی کا موجود ہونا ہے، لہٰذا جس کے پاس پانی موجود نہ ہو اس پر وضو واجب نہ ہوگا اور ضرورت پانی کو معدوم کے حکم میں کردیتی ہے، اور ایک ایک بار تمام اعضاء کے لئے کافی پانی کے بغیر قدرت نہ ہوگی، اس کے علاوہ معدوم کے حکم میں ہے۔

شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ مطلق پانی موجود ہو اور اس کے مطلق ہونے کا علم ہو، اگرچہ اشتباہ کے وقت ظن غالب ہو۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ پانی کا پاک کرنے والا ہونا شرط ہے[1]۔

و- پانی کے استعمال پر قادر ہونا:

۳۴- حنفیہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کے وجوب کی شرائط میں سے مطہر پانی کے استعمال پر قادر ہونا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مطہر پانی کے استعمال سے عاجز شخص پر وضو واجب نہ ہوگا اور نہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں سے اور دونوں پاؤں دونوں ٹخنوں سے کٹ گئے ہوں[2]۔

ز- حدث کا پایا جانا:

۳۵- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ وضو کے وجوب کے لئے وضو کو واجب کرنے والے حدث کا پایا جانا شرط ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کو واجب کرنے والے امر کے بارے میں چند اقوال ہیں:

اول: انقطاع کے ساتھ حدث ہونا، اس وجوب میں وسعت ہے۔

دوم: نماز وغیرہ کے لئے کھڑا ہونا۔

سوم: تحقیق میں اصح قول کے مطابق دونوں کا ہونا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے، اور ابن عقیل وغیرہ نے اس کو ذکر کیا ہے۔

الانتصار میں ہے: حدث کے بعد نماز کے ارادہ سے وضو واجب ہوتا ہے، ابن الجوزی نے کہا: نماز کے ارادہ سے قبل طہارت واجب نہیں ہوتی ہے، بلکہ مستحب رہتی ہے۔

لیکن اگر حدث میں شک و شبہ ہو اور طہارت یقینی ہو تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر وضو واجب نہ ہوگا۔

اور مشہور قول میں مالکیہ کی رائے ہے کہ اس پر وضو واجب ہوگا اور ایک قول ہے کہ مستحب ہوگا[1]۔

دیکھئے: اصطلاح (شک فقرہ/ ۱۴)۔

ح- وقت کا تنگ ہونا:

۳۶- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وقت کا تنگ ہونا، وضو کے وجوب کی شرائط میں سے ہے اور انہوں نے کہا: یہ تنگی وجوب کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ اس وقت خطاب تنگ ہو کر متوجہ ہوتا ہے، جبکہ ابتداء میں وسعت کے ساتھ تھا، یعنی وضو کا وجوب، مثلاً نماز کا وقت داخل

البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۱۱۵، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۰۱، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۰۴۔

(۱) البحر الرائق ۱/ ۱۰، مواہب الجلیل ۲/ ۱۸۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۹، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح/ ۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۴۹، الحطاب ۱/ ۱۸۲، حاشیۃ البجیرمی ۱/ ۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۷۴، کشاف القناع ۱/ ۸۵۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۱۰، حاشیۃ الطحطاوی/ ۵۶، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۲۔

(۱) مراقی الفلاح رص ۴۳، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۲، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۰۱، البجیرمی علی منہج الطلاب ۱/ ۶۴، البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۱۱۵-۱۱۶، کشاف القناع ۱/ ۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۷۴۔

ہونے کے ساتھ وسعت کے ساتھ تھا، جب وقت تنگ ہوگیا تو وجوب دونوں میں تنگ ہوگیا (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کے وجوب کی شرائط میں سے موجودہ نماز کے وقت کا داخل ہونا اور فوت شدہ نماز کا یاد آنا ہے۔

الفروع میں کہا ہے: مذہب کے قیاس کا تقاضا ہے کہ وضو وقت کے داخل ہونے سے واجب ہو، اس لئے کہ اسی وقت نماز واجب ہوتی ہے، اور شرط کا وجوب مشروط کے وجوب پر موقوف ہوتا ہے (۲)۔

ط- نبی اکرم ﷺ کی دعوت کا پہنچنا:

۳۷- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کی صحت و وجوب کی شرائط میں سے مکلّف تک نبی اکرم ﷺ کی دعوت کا پہنچنا ہے (۳)۔

دوم: وضو کی صحت کی شرائط:

الف- پوری کھال پر پاک کرنے والا پانی کا پہنچ جانا:

۳۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کی صحت کی شرائط میں سے پوری کھال پر مطہر پانی کا پہنچ جانا ہے، یعنی پانی جس واجب محل میں استعمال کیا جارہا ہے، اس محل کے پورے حصے پر پانی پہنچ جائے، یہاں تک کہ اگر سوئی کے نوک کے بقدر اس عضو میں سے باقی رہ جائے جس کا دھونا فرض ہے تو وضو صحیح نہ ہوگا (۴)۔

شافعیہ نے کہا: وضو کی صحت کی شرائط میں سے یہ ہے کہ دھوئے گئے عضو کے ساتھ اس سے متصل جز کو بھی دھویا جائے تاکہ اس کا مکمل دھویا جانا متحقق ہوجائے (۱)۔

ب- بدن تک پانی کے پہنچنے سے مانع شئ کا دور ہونا:

۳۹- حنفیہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کی صحت کی شرائط میں سے بدن تک پانی کے پہنچنے سے مانع اس شئ کا زائل ہونا ہے جس کا جسم وجود رکاوٹ بن جاتا ہے، جیسے موم، چربی، آٹا اور مٹی (۲)۔

شافعیہ وحنابلہ کھال تک پانی کے پہنچنے سے مانع کو زائل کرنا وضو کی شرائط میں شمار کرتے ہیں۔

شافعیہ نے مزید کہا: عضو پر ایسی چیز نہ ہو جو پانی میں نقصان دہ تغیر پیدا کردے، الامداد میں ہے: اسی قبیل سے وہ خوشبو ہے جس سے بال کو خوبصورت بنایا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ خشک ہوجاتی ہے، اور اندر تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہوتی ہے، لہذا اس کو دور کرنا واجب ہوگا اور یہی راجح قول ہے (۳)۔

ج- وضو کرنے کی حالت میں حدث کا بند ہوجانا:

۴۰- فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ وضو کرنے کی حالت میں حدث کا بند ہوجانا وضو کی صحت کے لئے شرط ہے، اس لئے کہ پیشاب کے ظاہر ہونے اور ناقض کے جاری رہنے کے ساتھ وضو صحیح نہ ہوگا (۴)۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۳۴، الدر المختار ۱ر ۵۹۔
(۲) مواہب الجلیل ۱ر ۱۸۲، الفروع ۱ر ۱۵۷، کشاف القناع ۱ر ۸۴۔
(۳) مواہب الجلیل ۱ر ۱۸۲۔
(۴) مراقی الفلاح ر ۳۴، حاشیہ ابن عابدین ۱ر ۵۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۱ر ۴۷۔
(۲) مراقی الفلاح ر ۳۴، الزرقانی ۱ر ۵۴۔
(۳) معونۃ أولی النہی ۱ر ۲۷۹، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۱ر ۱۱۵، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۱ر ۱۸۶-۱۸۷۔
(۴) مراقی الفلاح ر ۳۴، المجموع ۲ر ۵ طبع المطیعی، مواہب الجلیل ۱ر ۱۸۳، معونۃ أولی النہی ۱ر ۲۸۰، حاشیۃ الروض المربع ۱ر ۱۹۴، الروض المربع ۱ر ۲۱۔

د-وضو کا طریقہ جاننا:

۴۱-شافعیہ نے وضو کی شرائط کے ضمن میں وضو کا طریقہ جاننے کو ذکر کیا ہے، بایں معنی کہ وضو کرنے والے کے لئے وضو کے فرائض کو سنن سے ممتاز کرنا ضروری ہے، یا یہ اعتقاد رکھنا کہ اس میں فرائض اور سنتیں ہیں، اگر چہ ایک کو دوسرے سے ممتاز نہ کر سکے، یا یہ اعتقاد رکھے کہ اس کے تمام افعال فرض ہیں اور یہ اعتقاد رکھنا مضر ہے کہ اس میں فرائض و سنن ہیں اور فرض کو سنت سمجھے۔

یہ عام آدمی کے لئے ہے، عالم کے لئے تمیز کرنا ضروری ہے[1]۔

ھ-وضو سے پھیرنے والی چیز کا نہ ہونا:

۴۲-شافعیہ نے وضو کی شرائط میں سے وضو سے پھیرنے والی چیز کا نہ ہونا ذکر کیا ہے، اس کی تعبیر حکماً نیت کے دوام سے کرتے ہیں، یعنی آدمی کوئی ایسا کام نہ کرے جو نیت کے منافی ہو، جیسے مرتد ہونا اور ''انشاء اللہ'' کہنا، البتہ اگر تبرک کے لئے کہے تو کوئی حرج نہ ہوگا، یا نیت کو توڑ دینا[2]۔

و-عضو پر پانی کا بہنا:

۴۳-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کی شرائط میں سے عضو پر پانی کا بہنا ہے اور انہوں نے کہا: غسل (دھونے) کے معنی سے اس کا جاننا و سمجھنا اس کو شرط شمار کرنے سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ کبھی لفظ غسل سے وہ معنی مراد لیا جاتا ہے جس میں نضح (پانی چھڑکنا) بھی داخل ہے[1]۔

(۱) البجیر می علی الخطیب ۱/ ۱۱۵۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۰۱، حاشیۃ البجیر می علی الخطیب ۱/ ۱۱۵، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۱/ ۱۸۸-۱۸۹۔

ز-نیت:

۴۴-حنابلہ نے وضو کی شرائط میں سے نیت کو شمار کیا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"إنما الأعمال بالنيات"**[2] (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے) یعنی نیت کے بغیر کوئی عمل جائز اور فضیلت والا نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ نص سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر وضو میں ثواب ہے اور جس میں نیت نہ کی جائے اس میں ثواب نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ وضو ایک عبادت ہے، اور عبادت کی ایک شرط نیت ہے، اس لئے کہ جس کا علم شارع کے بتائے بغیر نہ ہو وہ عبادت ہے[3]۔

(دیکھئے: نیت فقرہ/ ۴۴)۔

ح-پانی کا مباح ہونا:

۴۵-صحیح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ وضو کی صحت کی شرائط میں پانی کا مباح ہونا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"**[4] (اگر کوئی شخص ایسا کام کرے جس پر ہمارا عمل نہ ہو تو وہ رد ہے)، لہذا ایسے پانی سے وضو کرنا جس کو استعمال کرنا حرام ہو، صحیح نہ ہوگا، جیسے غصب کردہ وغیرہ، اور امام احمد سے منقول ہے کہ غصب کردہ پانی سے طہارت تو صحیح ہو جائے گی

(۱) حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۰۱، حاشیۃ البجیر می علی المنہج ۱/ ۶۴، حاشیۃ الشروانی علی التحفۃ ۱/ ۱۸۸۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنيات......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) معونۃ اولی النہی ۱/ ۲۷۷۔

(۴) حدیث: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۰۱) اور مسلم (۳/ ۱۳۴۴) اور نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

مگر مکروہ ہوگی (۱)۔

صاحب ضرورت کے حق میں وضو کی شرائط:

۴۶- شافعیہ وحنابلہ نے صاحب ضرورت کے وضو کے لئے وقت کے داخل ہونے کی شرط لگائی ہے، اگرچہ غالب گمان کے طور پر ہو اور صاحب ضرورت وہ شخص ہے جس کا حدث دائمی ہو، جیسے سلس البول اور استحاضہ، اس لئے کہ اس کی طہارت عذر وضرورت کی طہارت ہے، لہذا اس میں تیمّم کی طرح وقت کی قید ہوگی، اور پہلے استنجاء (پانی سے صفائی حاصل کرنا) یا استجمار (صفائی کے لئے پتھر ڈھیلا وغیرہ استعمال کرنا) کی قید ہوگی۔

شافعیہ نے مزید تحفظ (دیکھ بھال واحتیاط) کی شرط لگائی ہے جہاں اس کی ضرورت ہو اور استنجاء وتحفظ کے درمیان موالاۃ (تسلسل وعدم فصل) کی، نیز وضو کے افعال کے درمیان موالاۃ اور وضو ونماز کے درمیان موالاۃ کی شرط لگائی ہے (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (سلس فقرہ/۵، استحاضہ فقرہ/۳۰ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

وضو کے اسباب:

۴۷- وضو کے وجوب کے سبب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، صحیح قول میں شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک ایک رائے ہے کہ وضو کے فرض ہونے کا سبب حدث کے ہوتے ہوئے نماز کا ارادہ کرنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا......" (۱) (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو دھولیا کرو)، اور حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: اس کا معنی یہی ہے کہ جب تم نماز کے لئے کھڑا ہونا چاہو اور تم حدث کی حالت میں ہو (۲)۔

ایک قول میں شافعیہ کا مذہب، اور صحیح مذہب میں حنابلہ کا قول ہے کہ وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا: اس وجوب میں توسع ہے اگر ایسا نہ ہو تو وضو واجب نہ ہوگا۔

ایک قول میں شافعیہ اور ایک رائے میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وضو کے وجوب کا سبب نماز وغیرہ کے لئے کھڑا ہونا ہے، اس لئے کہ اس سے قبل وضو متعین نہیں ہے۔

ایک رائے میں حنابلہ کے نزدیک جو الفروع سے منقول ہے، یہی مذہب کے قیاس کا تقاضا ہے کہ نماز کے وجوب کے لئے وقت کے داخل ہونے سے وضو واجب ہوگا (۳)۔

وضو کے فرائض:

۴۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چہرہ کو دھونا، دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت دھونا، سر پر مسح کرنا اور دونوں پاؤں دونوں ٹخنوں سمیت دھونا وضو کے فرائض میں سے ہے۔

نیت، موالات (جس کی تعبیر فوراً سے کی جاتی ہے، یعنی پے بہ پے وتسلسل سے کام کو کرنا) ترتیب اور جسم کو رگڑنا ان امور کو اس کے

---

(۱) معونۃ اولی النہی ۱/۲۷۹، کشاف القناع ۱/۸۵، الإنصاف ۱/۲۸-۲۹۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۱/۱۰۱، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۱/۱۱۶، الروض المربع ۱/۲۱، معونۃ اولی النہی ۱/۲۸۰، تحفۃ المحتاج ۱/۱۸۹۔

(۱) سورۂ مائدہ/۶۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/۷، نیز دیکھئے: فتح الباری ۱/۲۳۲، الدر المختار مع رد المحتار ۱/۵۷-۵۸، مغنی المحتاج ۱/۴۷، فتح القدیر ۱/۷، بدایۃ المجتہد ۱/۵، کشاف القناع ۱/۸۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۴۷، المجموع ۱/۴۶۶، تحفۃ المحتاج ۱/۱۸۶، حاشیۃ البجیرمی ۱/۱۱۵، کشاف القناع ۱/۸۴، الانصاف ۱/۱۹۴، شرح منتہی الارادات ۱/۴۹۔

فرائض میں شمار کرنے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

ان فرائض میں سے ہر فرض کی وضاحت ہم ذیل میں کررہے ہیں:(۱)

اول: وضو میں متفق علیہ فرائض:

پہلا فرض چہرہ کو دھونا:

۴۹-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک بار پورے چہرہ کو دھونا، وضو کا ایک فرض ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُم وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُ وُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"(۲) (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھوتو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرواور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اوراپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت دھولیا کرو)۔

نیز اس لئے کہ حضرت عثمانؓ کے مولی حضرت حمران نے روایت کی ہے:

"**أن عثمان بن عفانؓ دعا بوضوء فتوضأ، فغسل كفيه ثلاث مرات، ثم مضمض واستنثر، ثم غسل وجهه ثلاث مرات، ثم غسل يده اليمنى إلى المرفق ثلاث مرات، ثم غسل يده اليسرى مثل ذلك، ثم مسح رأسه، ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين ثلاث مرات، ثم غسل اليسرى مثل ذلك، ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ توضأ نحو وضوئي هذا**"(۱) (حضرت عثمانؓ نے وضو کا پانی منگایا اور وضو کیا، اپنی دونوں ہتھیلیوں کو تین بار دھویا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈلا، پھر اپنا چہرہ تین بار دھویا، پھر اپنا دایاں ہاتھ کہنی سمیت تین بار دھویا، پھر اپنا بایاں ہاتھ اسی طرح دھویا، پھر اپنے سر پر مسح کیا، پھر اپنا دایاں پاؤں دونوں ٹخنوں سمیت تین بار دھویا، پھر بایاں پاؤں اسی طرح دھویا پھر کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایسے ہی وضو کرتے ہوئے دیکھا ہے جیسے میرا یہ وضو ہوا ہے)۔

اسی طرح انہوں نے وضو میں پورا چہرہ دھونے کے وجوب پر اجماع سے استدلال کیا ہے(۲)۔

وضو میں دھونے سے کفایت کرنے والا:

۵۰-وضو میں دھونے میں کیا کافی ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور (حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ وضو میں اعضاء کے دھونے میں اعضاء پر پانی بہادینا کافی ہوگا دلک (رگڑنا) شرط نہیں ہے، صرف امام مالک ومزنی اس کی شرط لگاتے ہیں۔

حنفیہ نے کہا: چہرہ کا دھونا اس پر اس طرح پانی بہانا ہے کہ پانی ٹپک جائے، اگرچہ ایک ہی قطرہ ٹپکے، یہاں تک کہ اگر پانی نہ بہے بایں طور کہ تیل کے استعمال کرنے کی طرح پانی استعمال کرے تو ظاہر الروایہ میں جائز نہ ہوگا، اسی طرح اگر برف سے وضو کرے اور اس سے کچھ نہ ٹپکے تو جائز نہ ہوگا۔

---

(۱) الدر المختار ۱/ ۶۳-۶۴، فتح القدیر ۱/ ۷-۹، حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۴، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۰-۱۸۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۷، کشاف القناع ۱/ ۸۳-۸۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۱) حدیث: "أن عثمان بن عفان دعا بوضوء فتوضأ......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۴-۲۰۵) نے کی ہے۔

(۲) ردالمحتار مع الدر المختار ۱/ ۶۲، المنتقی شرح الموطا ۱/ ۳۵، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۱/ ۱۲۶، کشاف القناع ۱/ ۸۳، شرح النووی علی صحیح مسلم ۳/ ۹۰، ۹۱، ۹۲۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے: محل وضو کا پانی سے محض تر ہوجانا کافی ہے، بہے یا نہ بہے۔

ابن الہمام نے ان سے نقل کیا ہے کہ اگر پانی عضو پر بہہ جائے تو کافی ہوجائے گا، اگر چہ نہ ٹپکے۔

حصکفی نے الفیض سے نقل کیا ہے کہ اصح قول کے مطابق اس کی کم از کم مقدار دو قطرہ ہے۔

دسوقی نے کہا: غسل (دھونا) پانی کے ساتھ یا اس کے بعد عضو پر ہاتھ کو گزارنا ہے، مشہور قول یہی ہے۔

شافعیہ نے کہا: دھونے سے مراد دھل جانا ہے، خواہ وضو کرنے والے کے عمل سے ہو یا کسی دوسرے کے عمل سے ہو، یا کسی عمل کے بغیر ہی ہو، جیسے اس پر بارش ہوجائے اگر چہ دوسرا آدمی اس کی اجازت کے بغیر دھودے یا وہ نہر میں گر جائے بشرطیکہ ان دونوں میں اس کو نیت یاد ہو[1]۔

چہرہ اوراس کی حد:

۵۱- فقہاء نے کہا: وجہ (چہرہ) وہ ہے جس سے آمنا سامنا ہو، لہذا اس کے پورے ظاہر کو دھویا جائے گا۔

فقہاء نے کہا: چہرہ چوڑائی میں دونوں کانوں کے درمیان کا حصہ ہے، اور لمبائی میں اس کی حد اوپر یعنی جہاں سر کا بال اگنا چاہئے، سر کے بال کے اگنے کی جگہ سے جس کی تعبیر بعض فقہاء نے پیشانی کے اعلی حصہ کی ابتداء سے کی ہے اور تھوڑی کے نیچے تک ہے۔

مالکیہ وحنابلہ نے کہا: یہ اس کے بارے میں ہے جس کی داڑھی کے بال نہ ہوں اور جس کی داڑھی ہو اس کی داڑھی کی انتہا تک ہے۔

حنفیہ نے کہا: چہرہ کے دائرہ سے باہر لٹکے ہوئے بال کو دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ مواجہہ (آمنا سامنا) عام طور پر متصل سے ہوتا ہے، لٹکے ہوئے سے نہیں ہوتا ہے، لہذا وہ وجہ (چہرہ) نہیں ہوگا، اور اس کا دھونا واجب نہ ہوگا، اسی طرح اس کا مسح کرنا بھی واجب نہ ہوگا بلکہ مسنون ہوگا اور سلعہ (غدود) اگر چہرہ سے نیچے لٹک جائیں تو صحیح قول کے مطابق ان کو دھونا واجب ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: جو بال چہرہ کی حد سے نکل جائیں اگر ہلکے ہوں تو مطلقاً اس کے ظاہر و باطن کو دھونا واجب ہے، اور اگر گھنے ہوں مطلقاً اس کے ظاہر کو دھونا واجب ہوگا، اور ایک قول ہے: چہرہ کی حد سے نکلے داڑھی کے بال کو دھونا واجب نہیں ہے، خواہ ہلکے ہوں یا گھنے اور نہ ظاہر کو دھونا واجب ہے نہ باطن کو، اس لئے کہ وہ محل فرض سے خارج ہے، اور انہوں نے کہا: سلعہ[1] جو چہرہ پر نکل جائے اس کو دھونا واجب ہے اگر چہ وہ چہرہ کی حد سے نکل جائے اس لئے کہ اس سے مواجہہ حاصل ہوتا ہے[2]۔

چہرہ کے بالوں کو دھونا:

۵۲- فقہاء نے کہا: جو بال چہرہ میں ہو، اگر وہ مرد کی داڑھی ہو تو اس بال میں سے جو ہلکا ہو اس کے ظاہر و باطن کو دھویا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی کھال کو بھی جس پر وہ بال اگا ہوا ہے، اور اگر گھنا ہو اس طرح کہ بات کرنے کے دوران وہ کھال نظر نہ آئے تو حرج کی وجہ سے باطن کا دھونا ساقط ہوجائے گا۔

---

(۱) فتح القدیر ۱ر۹، الدر المختار و رد المحتار ۱ر۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۱ر۸۵، حاشیۃ البجیرمی ۱ر۱۲۶، کشاف القناع ۱ر۹۵۔

(۱) سلعہ (کسرہ کے ساتھ) وہ اضافہ ہے جو جسم میں پیدا ہوجائے، جیسے غدود اگر اس کو حرکت دی جائے تو حرکت کرے (الفتاوی الہندیہ ۳ر۶۹)۔

(۲) الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۱ر۱۰۵، مغنی المحتاج ۱ر۵۲، حاشیۃ البجیرمی ۱ر۱۳۰، نہایۃ المحتاج ۱ر۱۵۶، کشاف القناع ۱ر۹۶، رد المحتار ۱ر۶۸، ۶۹۔

اگر چہرہ میں جو بال ہے پلک، ابرو، مونچھ یا داڑھی بچہ ہو داڑھی بچہ وہ بال ہے جو نچلے ہونٹ پر اگتا ہے، یا عورت یا خنثیٰ کی داڑھی ہو تو اس بال کے دھونے کے حکم کے بارے میں خواہ وہ ہلکا ہو یا گھنا فقہاء کے درمیان درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ نے کہا: دونوں ابرو، مونچھ، داڑھی اور داڑھی بچہ کے بال اگر گھنے ہوں تو ان کی جڑ کو دھونا واجب نہیں، اس لئے کہ بال کے جڑ میں پانی پہنچانے میں حرج ہے، محرم کے علاوہ کی داڑھی میں خلال کرنا مسنون ہے، لیکن اگر بال ہلکا ہو، اس کے درمیان سے کھال نظر آئے تو ظاہر و باطن کو اس کھال تک دھونا واجب ہے، جس پر وہ بال اگے ہوئے ہوں۔

اور لٹکے ہوئے بال کو دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ چہرہ کے دائرہ سے خارج ہے، اسی طرح اس پر مسح کرنا واجب نہیں ہے[1]۔

مالکیہ نے کہا: داڑھی، ابرو، مونچھ، داڑھی بچہ یا پلک کے بال کے نیچے کی کھال گفتگو کی مجلس میں ظاہر ہو تو ان بالوں کی تخلیل کے ساتھ چہرہ کو دھونا واجب ہے، تخلیل (خلال کرنا) جس کھال پر بال اگا ہوا ہو اس تک پانی پہنچانا تخلیل ہے، یہ حکم اس بال کے بارے میں ہے جو ہلکا ہو اور اگر گھنا ہو تو تخلیل نہیں ہوگی، بلکہ مکروہ ہوگی، اس لئے کہ اس میں غلو ہے، کھال تک پانی پہنچائے بغیر بال کے ظاہر پر پانی گذار دینا کافی ہوگا۔

دردیر نے کہا: یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اس کو حرکت دینا واجب ہے تاکہ پانی اس کے ظاہر کے درمیان داخل ہو جائے اگر چہ کھال تک نہ پہنچے، دسوقی نے کہا: یہی راجح ہے، یہ ان کے برخلاف ہے جو اس کو مندوب کہتے ہیں، اور ان کے برخلاف بھی ہے جو اس کی

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۶۶، ۶۹، ۷۰۔

تخلیل کو واجب قرار دیتے ہیں، ہلکے بال کی تخلیل کے واجب ہونے میں اور گھنے بال کے بارے میں تینوں اقوال میں عورت کا حکم مرد کے حکم کی طرح ہے[1]۔

شافعیہ نے کہا: پلک، ابرو، مونچھ، رخسار اور داڑھی بچہ کے بال میں بال و کھال، ظاہر و باطن کو دھویا جائے گا، اگر چہ گھنے ہوں، اس لئے کہ ان کا گھنا ہونا نادر ہے، ایک قول ہے: اگر داڑھی بچہ کے بال گھنے ہوں تو داڑھی کی طرح اس کے باطن و کھال کو دھونا واجب نہیں ہے، تیسرا قول ہے: اگر داڑھی کے ساتھ متصل نہ ہو تو واجب ہے۔

انہوں نے کہا: عورت کی داڑھی ان ہی بالوں کی طرح ہے، ظاہر و باطن کو دھویا جائے گا، اس لئے کہ اس کا گھنا ہونا نادر ہے، نیز اس لئے کہ اس کو دور کر دینا اس کے لئے مسنون ہے، اس لئے کہ یہ اس کے حق میں مثلہ کے حکم میں ہے، اگر مذکورہ بال کو خنثیٰ کے مرد ہونے کی علامت قرار نہ دی جائے تو مذکورہ بالوں کے دھونے میں وہ عورت کے مثل ہوگا، یہی معتمد قول ہے۔

اگر مرد کی داڑھی ہلکی ہو، اس طرح کہ بال کے نیچے چہرہ کی کھال نظر آتی ہو تو اس کے ظاہر و باطن کو دھونا واجب ہے اور اگر گھنی ہو تو اس کے ظاہر کو دھویا جائے گا، اس کے باطن کو دھونا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ غیر نادر گھنے ہونے کے ساتھ باطن تک پانی پہنچانا دشوار ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**أن النبي ﷺ توضأ فغرف غرفة غسل بها وجهه**"[2] (نبی اکرم ﷺ نے وضو فرمایا، ایک چلو پانی لیا اس سے اپنا چہرہ دھویا) حالانکہ آپ ﷺ کی مبارک داڑھی گھنی تھی، اور غالب یہی ہے کہ ایک چلو سے اس تک

(۱) الشرح الكبير و حاشية الدسوقی ۱/ ۸۶، الشرح الصغير و حاشية الصاوی ۱/ ۱۰۶، ۱۰۷۔

(۲) حدیث: "**أن النبي ﷺ توضأ فغرف غرفة غسل بها وجهه**" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۴۰) نے کی ہے۔

پانی نہیں پہنچے گا، اس کا خلال کرنا مسنون ہوگا۔

اگر مرد کی داڑھی کا کچھ حصہ ہلکا اور کچھ حصہ گھنا ہو اور ممتاز ہو تو ہر ایک کے لئے اس کا الگ حکم ہوگا، اگر ممتاز نہ ہو بایں طور کہ ہلکے کے درمیان گھنا الگ الگ ہو تو سب کو دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ صرف گھنا کو دھونا دشوار ہے، اور ہلکے پر پانی گذار دینا کافی نہ ہوگا، یہی معتمد قول ہے(۱)۔

ایک رائے کے مطابق کھال کو دھونا واجب ہوگا، رافعی نے اس کو شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہونا نقل کیا ہے، یہی مزنی، ابوثور اور اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے، ان کی دلیل حضرت انسؓ کی یہ حدیث ہے: "**أن رسول الله ﷺ كان إذا توضأ أخذ كفا من ماء، فأدخله تحت حنكه، فخلل بها لحيته، وقال: هكذا أمرني ربي**"(۲) (رسول اللہ ﷺ جب وضو فرماتے تو ایک چلو پانی لیتے اور اس کو اپنی تھوڑی کے نیچے داخل کرتے اور اس سے اپنی داڑھی کا خلال کرتے اور فرماتے: اسی طرح میرے رب نے مجھ کو حکم دیا ہے)۔

نیز انہوں نے غسل جنابت، مونچھ اور ابرو پر قیاس کر کے استدلال کیا ہے(۳)۔

صحیح مذہب میں حنابلہ نے کہا: داڑھی اور چہرہ کی حد سے نکل کر لٹکے ہوئے بال کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ توجہ اور مواجہت کے معنی میں داڑھی، چہرہ کے ساتھ شریک ہے۔

اسی طرح داڑھی بچہ، مونچھ دونوں ابرو، عورت وخنثی کی داڑھی اگر گھنی ہو تو ان سب کا دھونا واجب ہے اور مرد کی داڑھی کی طرح اس کے ظاہر کو دھونا کافی ہو جائے گا، اور اس کے واجب کہنے والوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے اس کے باطن کو دھونا مسنون ہوگا، جیسے امام شافعی مرد کی داڑھی کے علاوہ کے بارے میں کہتے ہیں۔

چہرہ کے تمام بالوں میں جو ہلکا ہو، یعنی وہ بال جس سے کھال نظر آئے اس کو اور اس کے ماتحت کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ بال جس کو چھپا نہ سکے وہ اس کے مشابہ ہوگا، جس پر بال ہی نہ ہو، اور محل کے تابع ہونے کی وجہ سے بال کو دھونا واجب ہوگا، اگر بال میں کچھ ہلکا اور کچھ گھنا ہو تو ہر ایک کے لئے اسی کا الگ حکم ہوگا۔

انہوں نے کہا: داڑھی کو دھونے کے وقت اس میں خلال کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ كان يخلل لحيته**"(۱) (نبی کریم ﷺ اپنی داڑھی میں خلال فرماتے تھے)۔

امام احمد سے منقول ہے: لمبائی چوڑائی میں جو بال کھال کی محاذاۃ سے باہر ہو اس کا دھونا واجب نہیں ہے، لٹکے ہوئے بال کے بارے میں خرقی کے کلام کا ظاہر یہی ہے، امام احمد نے کہا: پیشانی کے خطوط، اس کے اندرونی و بیرونی حصوں اور بالوں کے لئے چہرہ کے پانی میں اضافہ کر لینا مسنون ہے(۲)۔

گوشۂ چشم اور اس کے اندرونی حصہ کو دھونا:

۵۳ - فقہاء نے کہا: چہرہ کے ساتھ گوشہ چشم (یعنی اس کے کنارے یا آخری حصہ) کو بھی دھویا جائے گا، لہذا اگر اس پر کوئی ایسی چیز ہو جو پانی کو اس جگہ تک پہنچنے سے روکنے والی ہو جس کا دھونا ضروری ہے،

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۵۱، ۶۰۔

(۲) حدیث: "كان إذا توضأ أخذ كفا من ماء......" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۰۱ طبع حمص) نے کی ہے۔

(۳) المجموع ۱/۳۷۴-۳۷۵۔

(۱) حدیث: "عثمان ؓ أن النبي كان يخلل لحيته" کی روایت ترمذی (۱/۴۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/۹۶-۹۷، معونۃ أولی النہی ۱/۲۸۹-۲۹۰، الانصاف ۱/۱۵۶۔

جیسے آنکھ کا کیچڑ تو اس کو دور کرنا اور اس کو دھونا واجب ہوگا۔

وضو میں چہرہ کے ساتھ آنکھ کے اندرونی حصہ کو دھونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وضو میں چہرہ کے ساتھ دونوں آنکھوں کا اندرونی حصہ نہیں دھویا جائے گا، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے نہ ایسا کیا اور نہ اس کا حکم دیا، نیز اس لئے کہ وہ چربی ہے، گرم وٹھنڈا پانی اس کے لئے نقصان دہ ہے۔

امام احمد سے منقول ہے کہ دونوں آنکھوں کے اندرونی حصہ کو دھونا واجب ہے، بشرطیکہ ضرر کا اندیشہ نہ ہو، ان سے منقول ہے: یہ طہارت کبری میں واجب ہوگا[۱]۔

البتہ اگر آنکھ کا اندرونی حصہ ناپاک ہوجائے تو وضو کے دوران اس کو دھونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور ایک قول میں امام احمد کا مذہب ہے کہ نجاست کی وجہ سے آنکھ کے اندرونی حصہ کا دھونا واجب ہے۔

حنفیہ نیز قول راجح میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ آنکھ کے اندرونی حصہ میں نجاست کی وجہ سے اس کو دھونا واجب نہیں، لہذا نماز میں وہ معاف ہے[۲]۔

غمم (معمول سے زیادہ بال) کی جگہ کو دھونا:

۵۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ وضو میں چہرہ کے دھونے میں غمم کی جگہ داخل ہے، اس لئے کہ اس سے مواجہت ہوتی ہے اور غمم کی جگہ پیشانی کا وہ حصہ ہے جہاں بال اگ آتا ہے اور غمم یہ ہے کہ سر کا بال (سامنے و پیچھے) پھیل جائے، یہاں تک کہ پیشانی اور گدی تنگ ہوجائے، لہذا وضو کرنے والا، سر میں بال اگنے کی جگہ کی حد معتاد سے نیچے والے بال کو دھوئے گا، یہاں تک کہ معتاد تک پہنچ جائے اور اتنی مقدار جس سے واجب مکمل ہوتا ہے اور جس کے بغیر واجب مکمل نہ ہو وہ بھی واجب ہوتا ہے[۱]۔

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۱/ ۶۶، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۷، الشرح الصغیر ۱/ ۱۶۶، مواہب الجلیل ۱/ ۸۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰، کشاف القناع ۱/ ۹۶، معونۃ اولی النہی ۱/ ۲۹۲، الإنصاف ۱/ ۱۵۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

وضو میں تحذیف کی جگہ کو دھونا:

۵۵- تحذیف کی جگہ: رخسار کی ابتداء اور نزعہ (سر کے بالوں کے آغاز کی جگہ) کے درمیان وہ حصہ ہے جس پر ہلکا بال اگ آتا ہے[۲]۔

اس کا ضابطہ یہ ہے کہ دھاگہ کا کنارہ، کان کے کنارہ پر رکھا جائے اور دوسرا کنارہ پیشانی کے اعلی حصہ پر رکھا جائے اور اس دھاگہ کو سیدھا فرض کیا جائے، اس سے نیچے چہرہ کی طرف جو حصہ ہوگا وہ موضع تحذیف ہے۔

وضو کے وقت چہرہ دھونے میں موضع تحذیف کے داخل ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور شافعیہ ایک رائے میں مالکیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۱/ ۶۶، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۸۶، الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۵۳، معونۃ اولی النہی ۱/ ۲۸۹۔

(۲) العذار: کنپٹی اور عارض کے درمیان، کان کے سوراخ کے سامنے ابھری ہوئی ہڈی پر اگنے والا بال ہے، عارض: رخسار اور دونوں داڑھ پر اگنے والا بال ہے، صدغ: یہ عذار سے اوپر کان کے سرے سے تھوڑا نیچے والا حصہ ہے، تحذیف: نزعۃ اور عذار کے منتہی کے درمیان، چہرہ کے دونوں جانب پیشانی کے دونوں کناروں پر اگنے والا بال ہے، نزعتان سر کا وہ حصہ جو بال سے خالی ہوتا ہے، اور سر کے دونوں جانب اوپر کی طرف چڑھا ہوا ہوتا ہے (معونۃ اولی النہی ۱/ ۲۹۰-۲۹۲)۔

کا مذہب ہے کہ موضع تحذیف سر کا حصہ ہے، اس لئے کہ اس کا بال سر کے بال سے ملا ہوا ہے، لہذا چہرہ کے ساتھ نہیں دھویا جائے گا۔

حنفیہ، دوسری رائے میں مالکیہ، ایک قول میں حنابلہ اور ایک قول میں جس کو غزالی اور رافعی وغیرہ نے اصح کہا ہے، شافعیہ کا مذہب ہے کہ تحذیف چہرہ کا حصہ ہے، اس لئے کہ وہ چہرہ کے سفید حصہ کے سامنے ہے، لہذا اس کے ساتھ دھویا جائے گا(۱)۔

عذار اور کان کے درمیان خالی حصہ کو دھونا:

۵۶ - شافعیہ وحنابلہ کا مذہب اور یہی حنفیہ کے یہاں ظاہر اور مفتی بہ مذہب ہے کہ عذار اور کان کے درمیان کا خالی حصہ چہرہ کا حصہ ہے اس لئے کہ اس کی حد میں داخل ہے۔

امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ چہرہ میں داخل نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جیسا کہ دسوقی نے واضح کیا ہے کان کی لو کے سامنے خالی جگہ بالاتفاق چہرہ کا حصہ ہے، اسی طرح مشہور قول کے مطابق وہ حصہ بھی جو اس کے نیچے ہے، اس میں ان لوگوں کا اختلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ نہ اس کو دھویا جائے گا اور نہ سر کے ساتھ اس پر مسح کیا جائے گا، لیکن جو خالی جگہ اس کے اوپر ہے وہ سر کا حصہ ہے(۲)۔

دونوں ہونٹوں کو دھونا:

۵۷ - فقہاء نے کہا: دونوں ہونٹوں کا سرخ حصہ جو ظاہر رہتا ہے اس کو وضو میں چہرہ کے ساتھ دھونا واجب ہے، یعنی دونوں ہونٹوں کو جب ملایا جائے تو طبعی طور پر جو حصہ ظاہر ہوتا ہے، سختی اور تکلف کے ساتھ ملانے کے وقت کا اعتبار نہیں ہے، حنفیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ ہونٹ، منہ کے تابع ہے(۱)۔

چہرہ کو دھوتے وقت سر کے کچھ حصہ کو دھونا:

۵۸ - فقہاء کی رائے ہے کہ چہرہ کے دھونے کے وقت، سر کا کچھ حصہ دھونا واجب ہے اور شافعیہ نے مزید کہا: وضو میں چہرہ کو دھونے کے ساتھ، دونوں کان، تھوڑی کے نیچے اور حلق کا کچھ حصہ دھویا جائے گا، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کے بغیر واجب مکمل نہ ہوگا، اور جس کے بغیر واجب مکمل نہ ہو وہ بھی واجب ہوتا ہے(۲)۔

عذار کو دھونا:

۵۹ - فقہاء نے کہا: عذار یہ کان کے سوراخ کے سامنے ابھری ہوئی ہڈی پر اگنے والا بال ہے، چہرہ کا حصہ ہے لہذا اس کے ساتھ دھویا جائے گا(۳)۔

وترہ اور منہ وناک کے اندرونی حصہ کو دھونا:

۶۰ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وترہ (نتھنوں کے درمیان کا پردہ) وضو میں چہرہ کے ساتھ دھویا جائے گا، اس لئے کہ وہ اگرچہ چہرہ

---

(۱) ردالمحتار ۱/ ۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۵۳-۱۵۴، تحفۃ المحتاج ۱/ ۲۰۳، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۹۱، الانصاف ۱/ ۱۵۴، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۵-۱۸۶۔

(۲) ردالمحتار والدر المختار ۱/ ۶۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱، کشاف القناع ۱/ ۹۵۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۶۶، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۸۶، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۶۹۔

(۲) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۰۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۶۲۔

(۳) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۰۵-۱۰۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱، کشاف القناع ۱/ ۹۵، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۹۰، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۶۲۔

کا حصہ ہے، مگر ان مقامات میں سے ہے جہاں سے پانی الگ رہ جاتا ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا: چہرہ کا جو حصہ کاٹنے کی وجہ سے ظاہر ہوا اس کو دھویا جائے گا، یعنی چاقو جس کو کاٹ کر ظاہر کر دے اور جو ناک میں چھپا ہوا ہو اس کو نہیں دھویا جائے گا، اور اگر سونے کی ناک بنوا لے اور وہ جڑ جائے تو اس کو دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ کاٹنے کی وجہ سے ناک کا جو حصہ ظاہر ہوگا اس کو دھونا واجب ہے، اور جڑ جانے کی وجہ سے یہ ناممکن ہو گیا، تو اس کے حق میں سونے کی ناک اصلی ناک کی طرح ہوگی[۲]۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وضو میں چہرہ کے ظاہر کا دھونا واجب ہے، اور انہوں نے کہا: وضو میں چہرہ کے ساتھ منہ اور ناک کے اندرون حصہ کو دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں چہرہ کا حصہ نہیں ہیں، کیونکہ چہرہ وہ ہے جس سے مواجہہ مکمل ہو، اور یہ ظاہر سے ہوتا ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ منہ اور ناک چہرہ کا حصہ ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں اس کی حد میں داخل ہیں، لہٰذا طہارت صغری و کبری میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہے[۳]، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: **"المضمضة والاستنشاق من الوضوء الذي لا بد منه"**[۴] (کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا وضو کا لازمی جز ہے)۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۸۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۵۱، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۱/۱۲۸-۱۲۹، نہایۃ المحتاج ۱/۱۵۳۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۱/۶۶، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/۸۶، حاشیۃ البجیرمی ۱/۱۲۸، کشاف القناع ۱/۹۶۔

(۴) حدیث: "المضمضة والاستنشاق......" کی روایت دارقطنی (۱/۸۴ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، پھر ایک راوی کے وہم کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، صحیح اس کا مرسل ہونا ہے۔

صدغ، موضع صلع اور نزعتین کو دھونا:

۶۱ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ صدغ، موضع صلع اور نزعتین چہرہ کے حصہ نہیں ہیں، وہ سر کا حصہ ہیں۔

صدغ: وہ بال ہے جو رخسار کے ختم ہونے کے بعد، کان کے اوپری حصہ کے سامنے تھوڑا اینچے ہوتا ہے (یعنی کنپٹی)۔

موضع صلع: سر کا اگلا حصہ ہے اگر بال سے خالی ہو، یعنی سر کا گنجا ہونے والا حصہ۔

نزعتین: سر کے اگلے حصہ کے دونوں کنارے کے بال سے خالی حصے۔

حنابلہ کے نزدیک ایک قول میں صدغ چہرہ کا حصہ ہے، لہٰذا اس کو دھویا جائے گا۔

شربینی نے کہا: چہرہ کے ساتھ موضع صلع، تحذیف، نزعتین اور صدغین کو دھونا مسنون ہے، اس لئے کہ چہرہ کے دھونے میں ان کے واجب ہونے میں اختلاف ہے[۱]۔

مالکیہ نے کہا: وضو کرنے والا اپنی پیشانی کے خطوط اور ان کے گڑھوں کو دھوئے گا، اور اگر پپوٹا وغیرہ کے پست حصہ میں رگڑ کر یا کسی دوسرے ذریعہ سے پانی پہنچانا ممکن ہو تو اس کو بھی دھوئے گا، اور اگر ممکن نہ ہو تو اس کو دھونا ساقط ہو جائے گا[۲]۔

چہرہ کی حد بیان کرنے میں زہری نے جمہور سے اختلاف کیا ہے، ان کا مذہب ہے کہ دونوں کان، چہرہ کا حصہ ہیں، اس کے ساتھ

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/۶۶، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/۸۵، ۸۶، الشرح الصغیر والصاوی ۱/۱۰۵، مغنی المحتاج ۱/۵۱، کشاف القناع ۱/۹۵، الانصاف ۱/۱۵۴، ۱۵۶، معونۃ أولی النہی ۱/۲۹۱۔

(۲) الشرح الکبیر والدسوقی ۱/۸۶-۸۷، الشرح الصغیر والصاوی ۱/۱۰۶، ۱۰۷۔

یہ دونوں بھی دھوئے جائیں گے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**سجد وجهي لله الذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره**"(۱) (میرے چہرہ نے اس اللہ تعالی کو سجدہ کیا جس نے اس کو پیدا کیا، اس کو صورت عطا کی اور اس کے کان اور اس کی آنکھ کو کھولا)، آپ ﷺ نے کان کی اضافت چہرہ کی طرف کیا جیسے آنکھ کی، اضافت اس کی طرف کی ہے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "**الأذنان من الرأس**"(۲) (دونوں کان، سر کا حصہ ہیں)، اور حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے: "**أن النبي ﷺ مسح أذنيه مع رأسه**"(۳) (نبی اکرم ﷺ نے سر کے ساتھ اپنے دونوں کانوں کا مسح کیا) اور کسی نے یہ نقل نہیں کیا ہے کہ آپ ﷺ نے منہ کے ساتھ دونوں کانوں کو دھویا ہو، چہرہ کی طرف ان کی نسبت محض اس لئے ہے کہ وہ اس سے قریب ہیں اور کسی چیز کو اس کے قریب تر چیز کے نام سے یاد کیا جاتا ہے(۴)۔

عضو کے اوپر کے حصے کو دھونے کے بعد اس کے ظاہر ہونے والے حصہ کو دھونا:

۶۲ - اگر کوئی شخص داڑھی کے بال یا دوسرے بالوں کے ظاہر کو دھولے، پھر وہ بال زائل ہوجائیں یا منہ دھونے کے بعد اس کی کھال اتر جائے تو کیا ظاہر ہونے والے حصہ کو دھونا لازم ہوگا یا نہیں؟

حنفیہ، راجح قول میں مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ ظاہر ہونے والے حصہ کو دھونا لازم نہ ہوگا، اور نہ دوبارہ وضو کرے گا، اس لئے کہ فرض بال کی طرف پورے طور پر منتقل ہوگیا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر بال کے بجائے کھال کو دھولے تو جائز نہ ہوگا، اور ابن قدامہ نے کہا: یہ اکثر اہل علم کا قول ہے۔

دوسرے اصح قول میں شافعیہ، ایک قول میں مالکیہ اور ابن جریر کا مذہب ہے کہ اگر چہرہ کا بال دھونے کے بعد اس کی کھال ظاہر ہوجائے تو اس کو دھونا واجب ہوگا، انہوں نے اس کو موزہ پر مسح کرنے والے کے قدم کے ظاہر ہونے پر قیاس کیا ہے، نیز اس لئے کہ اس کا دھونا اس کے ماتحت کا بدل تھا(۱)۔

دوسرا فرض: دونوں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھونا:

۶۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت دھونا وضو کا ایک رکن اور فرض ہے، انہوں نے کتاب وسنت واجماع سے استدلال کیا ہے:

کتاب: اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**"(۲) (تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)۔

سنت: نبی اکرم ﷺ کے وضو کی کیفیت کے بارے میں مروی ہے: "**أنه توضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء، ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع في العضد، ثم يده اليسرى**

---

(۱) حدیث: "سجد و جهي لله الذي خلقه و صوره......" کی روایت مسلم (۱/۵۳۵) نے حضرت علی ابن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الأذنان من الرأس......" کی روایت ابوداؤد (۱/۹۳ طبع حمص) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۱/۱۸ طبع المجلس العلمی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ مسح أذنيه مع رأسه......" کی روایت نسائی (۱/۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۱/۱۱۵، معونۃ اولی النہی ۱/۲۹۰۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/۶۶، ۶۹، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۱۷، المجموع للنووی ۱/۳۸۲، شرح الزرقانی ۱/۶۰-۶۱۔

(۲) سورۂ مائدہ/۶۔

حتى أشرع في العضد"[۱] (آپ ﷺ نے وضو کیا تو اپنا منہ دھویا اور پاکیزگی کو مکمل کیا، پھر اپنا دایاں ہاتھ دھویا یہاں تک کہ بازو میں پانی پہنچایا، پھر اپنا بایاں ہاتھ دھویا یہاں تک کہ بازو میں پانی پہنچایا)۔

اجماع: وضو میں دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت دھونے میں علماء امت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[۲]۔

وضو میں دونوں کہنیوں کو دھونا:

۶۴ - جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور امام زفر کے علاوہ حنفیہ) کا مذہب ہے کہ دونوں ہاتھ کے ساتھ دونوں کہنیوں کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ"[۳] (اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت) خواہ آیت میں موجود لفظ "إلى" مع کے معنی میں ہو، جیسا کہ بعض علماء کا مذہب ہے یا غایت کے لئے ہو، یہی اصح اور زیادہ مشہور ہے، جیسا کہ نووی نے کہا ہے، اگر مع کے معنی میں ہو تو کہنی کا داخل ہونا تو ظاہر ہی ہے، اور اگر غایت کے لئے ہو تو حد اگر محدود کی جنس سے ہو تو وہ اس میں داخل ہوتی ہے اور حکم حد و محدود دونوں کو شامل ہوتا ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کے وضو کا طریقہ بتاتے ہوئے عباد العبدی کی حدیث میں ہے: "ثم غسل ذراعيه حتى يسيل الماء على مرفقيه"[۱] (پھر آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھویا یہاں تک کہ دونوں کہنیوں پر پانی بہہ گیا)، نیز اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: "أنه توضأ فغسل يديه حتى أشرع في العضدين وغسل رجليه حتى أشرع في الساقين ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ"[۲] (انہوں نے وضو کیا اور اپنے دونوں ہاتھ دھویا یہاں تک کہ دونوں بازوؤں کو پانی پہنچایا اور اپنے دونوں پاؤں کو دھویا یہاں تک کہ دونوں پنڈلیوں کی طرف پانی پہنچایا، پھر کہا: میں نے اسی طرح رسول اللہ ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا ہے)، چنانچہ آپ ﷺ کا دونوں کہنیوں کو دھونا ثابت ہے، اور آپ ﷺ کا عمل، اس آیت میں جس وضو کا حکم دیا گیا ہے، اس کا بیان ہے اور آپ ﷺ سے ان کو چھوڑنا منقول نہیں ہے۔

حنفیہ میں سے امام زفر، ایک قول میں مالکیہ اور ایک قول میں امام احمد کی رائے ہے، ہاتھ دھونے میں کہنی داخل نہیں ہے، یعنی ہاتھ کے ساتھ اس کو دھونا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے کہنی کو غایت قرار دیا ہے، لہذا وہ اس میں داخل نہ ہوگی، جس کے لئے غایت قرار دی گئی ہے، جیسا کہ روزہ کے حکم میں رات داخل نہیں ہے[۳]، ارشاد ہے: "ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ"[۴] (پھر روزہ کو رات (ہونے) تک پورا کرو)۔

مالکیہ کے نزدیک ایک دوسرے قول میں: دونوں کہنیاں داخل

---

(۱) حدیث: "أنه توضأ فغسل وجهه......" کی روایت مسلم (۲۱۶/۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۴/۱، رد المحتار علی الدر المختار ۶۶/۱-۶۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۸۷/۱-۸۸، الشرح الصغیر ۱۰۷/۱، المجموع للنووی ۳۸۲/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۱۲۲/۱، مغنی المحتاج ۵۲/۱، کشاف القناع ۹۷/۱۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۱) نبی کریم ﷺ کے وضو کے طریقہ کے بارے میں حضرت عباد العبادی کی حدیث کی روایت طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد للہیثمی (۲۲۴/۱ طبع القدسی) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث ابو ہریرہ: "أنه توضأ......" کی روایت مسلم (۲۱۶/۱) نے کی ہے۔

(۳) البدائع ۴/۱، حاشیہ ابن عابدین ۶۷/۱، مواہب الجلیل ۱۹۱/۱، المجموع للنووی ۳۸۳/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۱۲۲/۱، الانصاف ۱۵۷/۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

ہیں، لیکن دونوں ہاتھوں کے ساتھ ان کے دھونے کے واجب ہونے کے لئے نہیں، بلکہ احتیاطاً، اس لئے کہ ان دونوں کو داخل کئے بغیر واجب تک رسائی نہ ہوگی، حطاب نے اس قول کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: باجی وغیرہ نے اس قول کو ابوالفرج کی طرف منسوب کیا ہے، اور لخمی نے قاضی عبدالوہاب کی طرف منسوب کیا ہے اور الرسالۃ میں شیخ کے قول کا ظاہر یہی ہے اور ان کو داخل کرنے میں احتیاط ہے، تاکہ تحدید کا مکلّف بنانا پورا ہوجائے [۱]۔

ہاتھ کے جتنے حصہ کو دھونا واجب ہے اس کے بعض کا کٹ جانا:

۶۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہاتھ کے جس حصہ کو دھونا واجب ہے اگر اس کا کچھ حصہ کٹ جائے تو اس میں سے باقی ماندہ کو دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" [۲] (اگر میں تم کو کوئی حکم دوں تو جہاں تک تم سے ہوسکے اس کو انجام دو)، نیز اس لئے کہ جو قدرت میں ہو وہ ناممکن کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے [۳]۔

کہنی سے ہاتھ کا کٹ جانا:

۶۶- اگر ہاتھ کہنی سے کٹ جائے تو جو فقہاء کہنی کے دھونے کو واجب کہتے ہیں ان کے درمیان کٹنے کی جگہ کے دھونے کے حکم میں

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۱/ ۱۹۱۔

(۲) حدیث: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۲۵۱) اور مسلم (۴/ ۱۸۳۰) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۹، مواہب الجلیل ۱/ ۱۹۱- ۱۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۵۲، شرح المحلی علی المنہاج ۱/ ۴۹، المجموع للنووی ۱/ ۳۹۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، راجح مذہب میں حنابلہ، مشہور قول میں شافعیہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ جو ہڈی بازو کا کنارہ ہے، اس کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ کلائی اور بازو کی دونوں ملنے والی ہڈیوں کو دھونا واجب ہے اور اگر ان میں سے ایک زائل ہوجائے تو دوسرے کو دھوئے گا، نیز اس لئے کہ وہ کہنی ہے [۱]۔

مالکیہ اور مشہور کے مقابلہ میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ کٹنے کی جگہ کو دھونا واجب نہیں ہے، اس بنیاد پر کہ وہ صرف بازو کی ہڈی کا کنارہ ہے، اور بازو کے سرے کو دھونا تابع ہونے کی وجہ سے واجب تھا، نیز اس لئے کہ کہنی کلائی میں ہے اور وہ کٹ گئی ہے اور مالکیہ نے کہا: البتہ اگر معلوم ہو کہ کہنی کا کچھ حصہ بازو میں باقی رہ گیا ہے تو کاٹنے کی جگہ کو دھویا جائے گا [۲]۔

کہنی کے اوپر سے ہاتھ کا کٹ جانا:

۶۷- اگر ہاتھ کہنی کے اوپر سے کٹ جائے تو فقہاء کا مذہب ہے کہ دھونے کا وجوب ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ محل ہی نہیں رہا، لیکن شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بازو کے باقی حصہ کو دھونا مندوب رہے گا، تاکہ عضو طہارت سے خالی نہ رہ جائے اور تاکہ تحجیل (ہاتھ کا روشن ہونا) طویل ہو، جیسا کہ اگر ہاتھ سالم رہتا، نیز اس لئے کہ اس میں ممکن حد تک عبادت کی رعایت ومحافظت ہے، جیسے اگر محرم کے سر پر بال نہ ہو تو بھی وہ اپنے سر پر استرا چلائے گا، اور انہوں نے کہا: اگر مونڈھا سے کٹ جائے تو کٹنے کی جگہ کو پانی سے دھونا مندوب رہے گا، امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے، اور شیخ ابوحامد وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے [۳]۔

(۱) سابقہ حوالہ۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۱۹۱- ۱۹۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۱۹۱- ۱۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۹، المجموع للنووی

زائد انگلی یا ہتھیلی یا ہاتھ کو دھونا:

۶۸ - فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی) کا مذہب ہے کہ اگر کسی آدمی کو زائد انگلی یا ہتھیلی ہو اور وہ محل فرض میں ہو تو اصلی کی طرح اس کو بھی دھونا واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ اسی حصے سے پیدا ہوا ہے، جو فرض کا حصہ ہے وہ مسہ کے مشابہ ہے۔

اگر محل فرض کے علاوہ مثلاً مونڈھا یا بازو پر نکل آئے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ان میں سے جو محل فرض کے سامنے ہو اس کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ اس کو ہاتھ کہا جاتا ہے، اور ان میں سے جو محل فرض کے سامنے نہ ہو اس کو دھونا واجب نہ ہوگا۔

حنابلہ کا مذہب جو ان کے نزدیک اصح ہے، یہ ہے کہ جو محل فرض کے علاوہ میں نکل آئے اور ممتاز ہو اس کو دھونا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ محل فرض کے علاوہ میں ہے، لہذا وہ سر کے بال کے مشابہ ہوگا جو چہرہ سے نیچے اگ آئیں (۱)۔

ہاتھ کے ناخن یا اس کے نیچے کے حصے کو دھونا:

۶۹ - حنفیہ، شافعیہ و حنابلہ نے کہا: ہاتھ کے ناخن کو دھونا واجب ہے اگرچہ لمبا ہو، اس لئے کہ وہ پیدائشی طور پر ہاتھ کے ساتھ متصل ہے، لہذا وہ ہاتھ کے مصداق میں داخل ہے۔

مالکیہ نیز ایک قول میں حنابلہ نے کہا: ناخن کے نیچے معمولی میل کا ہونا نقصان دہ نہیں ہے، اگرچہ پانی کے پہنچنے سے مانع ہو، مرداوی نے کہا: یہی صحیح ہے اس لئے کہ عام طور پر یہ کثرت سے واقع ہوتا

= ۱/۳۹۱-۳۹۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳۔

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/ ۶۹-۷۰، مواہب الجلیل ۱/ ۱۹۳-۱۹۴، المجموع للنووی ۱/ ۳۸۷-۳۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲-۵۳، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۲۳، الإنصاف ۱/ ۱۵۷، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۹۳۔

ہے، لہذا اگر اس کے ساتھ وضو صحیح نہ ہوتا تو نبی اکرم علیہ السلام اس کو ضرور بیان فرماتے، اس لئے کہ بیان کو ضرورت کے وقت موخر کرنا جائز نہیں ہے۔

شیخ نے ناخن کے نیچے رہنے والے معمولی میل کے ساتھ ہر اس معمولی چیز کو لاحق کیا ہے جو پانی کے پہنچنے سے مانع ہو، خواہ بدن کے کسی حصہ پر ہو، جیسے خون، گندھا ہوا آٹا وغیرہ، اور انہوں نے اس کو ناخن کے نیچے کے حصہ پر قیاس کیا ہے۔

منتہی وغیرہ کی عبارت ہے: **تحت ظفر ونحوه** (ناخن وغیرہ کے نیچے)، لہذا اس میں بعض اعضاء میں پیدا ہونے والی پھٹن بھی داخل ہوگی (۱)۔

حنفیہ نے کہا: جیسا کہ فتاوی ہندیہ میں ہے: اگر وضو کی جگہ میں ایک سوئی کی نوک کے بقدر باقی رہ جائے یا ناخن کی جڑ میں خشک یا تر مٹی چپک جائے تو جائز نہ ہوگا، اور اگر اس کا ہاتھ خمیر یا مہندی سے آلودہ ہو جائے تو جائز ہوگا، دبوسی سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو آٹا گوندھے اور اس کے ہاتھ میں گوندھا ہوا آٹا لگا رہ جائے اور خشک ہو جائے اور وہ وضو کرے تو انہوں نے کہا: اگر کم ہو تو جائز ہے، ایسا ہی الزاہدی میں ہے، ناخنوں کے نیچے جو حصہ ہے وہ اعضاء وضو میں ہے، لہذا اس کے نیچے تک پانی پہنچانا واجب ہے، اگرچہ اس میں گوندھا ہوا آٹا لگا ہو، ایسا ہی الخلاصہ اور اکثر معتبر کتابوں میں ہے۔

اور شیخ ابو نصر صفار نے اپنی شرح میں لکھا ہے: اگر ناخن اتنا لمبا ہو کہ انگلیوں کے پوروں کو چھپا دے تو اس کے ماتحت تک پانی پہنچانا واجب ہوگا، اور اگر ناخن چھوٹا ہو تو واجب نہ ہوگا، ایسا ہی المحیط میں ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، کشاف القناع ۱/ ۹۷، الانصاف ۱/ ۱۵۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۸، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۶، الشرح الکبیر ۱/ ۸۸۔

اگر کسی کے ناخن بڑھ جائیں یہاں تک کہ انگلیوں کے پوروں سے بھی آگے بڑھ جائیں تو ان کو دھونا واجب ہوگا، ایک ہی قول ہے، ایسا ہی فتح القدیر میں ہے، اور الجامع الصغیر میں ہے: ابو القاسم سے اس ناخن والے کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے ناخنوں میں میل ہو یا جو گارے مٹی کا کام کرتا ہو یا کوئی عورت اپنی انگلی، مہندی یا رنگ سے رنگ لے تو انہوں نے کہا: سب یکساں ہیں، ان کا وضو جائز ہوگا، اس لئے کہ حرج کے بغیر ان سے بچنا ممکن نہیں ہے، شہری اور دیہاتی میں فرق کئے بغیر جواز پر فتوی ہے، ایسا ہی الذخیرہ میں ہے، اور اگر نانبائی ناخن والا ہو تو اس کا حکم بھی یہی ہے، ایسا ہی الجامع الأصغر سے الزاہدی میں منقول ہے، خضاب اگر چپک جائے اور خشک ہو جائے تو وضو وغسل کی تکمیل میں مانع ہوگا، ایسا ہی الوجیز سے السراج الوہاج میں نقل کیا گیا ہے (۱)۔

ابن الہمام نے کہا: الجامع الاصغر میں ہے کہ اگر پورے ناخن والا ہو اور اس میں میل، مٹی یا گوندھا ہوا آٹا ہو، یا عورت مہندی رکھے تو دیہاتی وشہری دونوں میں وضو جائز ہوگا، دبوسی نے کہا: یہ صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے، اور اسکاف نے کہا: اس کے نیچے کے حصہ میں پانی پہنچانا واجب ہے، اور اس سے پیدا ہونے والا میل مستثنی ہے، اس کے بارے میں صفار نے کہا: اگر ناخن لمبا ہو تو اس کے نیچے تک پانی پہنچانا واجب ہوگا، یہ اچھا ہے اس لئے کہ دھونا اگر چہ ظاہر تک محدود رہتا ہے، لیکن اگر ناخن لمبا ہو جائے تو حائل ہونے والے عوارض کے درجہ میں ہو جاتا ہے، جیسے موم بتی کا قطرہ وغیرہ، اس لئے کہ وہ عارض ہے، اور نوازل میں ہے، شہری کے بارے میں واجب ہے، دیہاتی میں واجب نہیں، اس لئے شہری کے ناخنوں کی چکنائی پانی کے پہنچنے سے مانع ہے، اور دیہاتی اس کے برخلاف ہے، اور اگر اس کے ناخن

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱ / ۴۔

کی جڑ میں خشک مٹی وغیرہ چپک جائے، یا دھونے کی جگہ میں سے سوئی کی نوک کے بقدر باقی رہ جائے تو جائز نہ ہوگا، اور اگر اس کے ناخن اتنے لمبے ہوں کہ انگلیوں کے پوروں سے نکل جائیں تو ان کو دھونا واجب ہوگا، ایک ہی قول ہے (۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ دونوں ہاتھوں پر موجود بال کے ظاہر و باطن کو دھونا واجب ہے اگر چہ وہ گھنے ہوں، اس لئے کہ ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اور دونوں ہاتھوں میں موجود سوراخ اور پھٹن کے اندرونی حصے کو دھونا واجب ہے، اگر وہ گوشت میں گہرے نہ ہوں، ورنہ ان میں صرف ظاہر کا دھونا واجب ہوگا اور یہ حکم تمام اعضاء میں جاری ہوگا (۲)۔

مشہور مذہب میں مالکیہ کے نزدیک وضو میں صرف دونوں ہاتھوں کی انگلیوں میں تخلیل واجب ہے (اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے) اور انگلیوں کے جوڑوں پر ظاہر و باطن کا خیال رکھے گا، بایں طور کہ اپنی انگلیوں کو موڑے گا، نیز انگلیوں کے پوروں کا خیال رکھے گا، بایں طور کہ ان کو جمع کرے گا اور ان کو ہتھیلی کے بیچ میں رگڑے گا، انگلیوں وغیرہ کے نقوش و گہرائی کا خیال ضروری ہے، مرد و عورت کو جس انگوٹھی کے پہننے کی اجازت ہے اس کو حرکت دینا ضروری نہیں ہے، اور اس میں عورت کے لئے متعدد انگوٹھیاں اور اس کے لئے مباح کنگن وغیرہ سب داخل ہیں، اگر جائز انگوٹھی تنگ ہو اور اس کے نیچے پانی داخل نہ ہو تو اس انگوٹھی کو حائل نہیں شمار کیا جائے گا، جس انگوٹھی کے پہننے کی اجازت نہ ہو وہ اس کے برخلاف ہے، جیسے مرد کے لئے سونے کی انگوٹھی، یا اس کے لئے چاندی کی متعدد انگوٹھیاں، اگر وہ وسیع نہ ہوں تو ان کو اتارنا واجب ہوگا، اور اگر اس

(۱) فتح القدیر ۱ / ۱۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۱ / ۵۲۔

کے نیچے پانی داخل ہوجائے تو اس کو حرکت دینا کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ کپڑے سے رگڑنے کے درجہ میں ہے، حرام مثلاً سونے کی انگوٹھی اور مکروہ جیسے تانبے کی انگوٹھی میں کوئی فرق نہیں ہے، اگرچہ حرام کو حرام ہونے کی وجہ سے ہر حال میں اتار دینا واجب ہے (۱)۔

زائد ہاتھ کو دھونا:

۷۰ - حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ جو زائد ہاتھ محل فرض میں نکل آئے اس کو دھونا واجب ہے (۲)۔

حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر زائد ہاتھ محل فرض کے علاوہ میں نکل آئے تو اس میں سے جو محل فرض کے محاذات میں ہوگا اس کا دھونا واجب ہوگا، اگر اس میں کہنی نہ ہو تو مالکیہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس کے لئے کہنی ہو تو پورا ہاتھ دھویا جائے گا۔

اگر زائد ہاتھ ممتاز نہ ہو تو حنابلہ کے نزدیک یہی حکم ہوگا، اور اگر ممتاز ہو تو حنابلہ کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق اس کو بھی دھونا واجب ہوگا خواہ چھوٹا ہو یا لمبا ہو (۳)۔

حنفیہ نے کہا: اگر ایک مونڈھے پر اس کے دو ہاتھ پیدا ہوجائیں تو جو مکمل ہو وہ اصلی ہے اس کو دھونا واجب ہوگا، اور دوسرا زائد ہوگا اس میں سے جو محل فرض کے محاذات میں ہوگا اس کو دھونا واجب ہوگا اور جو محاذات میں نہ ہوگا اس کو دھونا واجب نہیں بلکہ مندوب ہوگا۔

حصکفی نے المجتبی سے نقل کرتے ہوئے صراحت کی ہے: اگر اس کے دو ہاتھ پیدا ہوجائیں تو اگر دونوں سے پکڑتا ہو تو دونوں کو دھوئے گا اور اگر ان میں سے ایک سے پکڑتا ہو تو وہ ہی اصلی ہاتھ ہوگا اور اسی کو دھوئے گا (۱)۔

ابن عابدین نے الدر المختار کی عبارت پر اپنے حاشیہ میں کہا ہے: اگر ان دونوں میں سے کسی ایک سے پکڑے تو وہی اصلی ہے اور دوسرا زائد ہے جس کو دھونا واجب نہ ہوگا، بظاہر اگرچہ وہ مکمل ہو (تب بھی یہ حکم ہے)، النہر میں ہے: اگر دونوں مکمل ہوں متصل ہوں یا جدا ہوں تو ان کا حکم میں نے نہیں دیکھا ہے، بظاہر پہلی صورت میں دونوں کو اور دوسری صورت میں ایک کو دھونا واجب ہوگا، پھر انہوں نے کہا: صاحب النہر نے پکڑنے کا اعتبار نہیں کیا ہے، ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے پہلے سے پکڑنے کا اعتبار کیا، اگر دونوں سے پکڑے تو دونوں کو دھونا واجب ہوگا، ورنہ اگر دونوں مکمل اور متصل ہوں تو دونوں کو دھونا واجب ہوگا اور اگر الگ الگ ہوں تو صرف اصل کو جس سے پکڑتا ہے دھونا واجب ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر زائد ہاتھ محل فرض کے علاوہ میں پیدا ہوا اور اصلی سے ممتاز نہ ہو بایں طور کہ دونوں اصلی ہوں یا ان میں سے ایک زائد تو ہو مگر انتہائی چھوٹا ہونے، انگلیوں کے ناقص ہونے اور پکڑنے کی کمزوری وغیرہ کی وجہ سے ممتاز نہ ہو، تو اس کو دھونا واجب ہوگا۔

لیکن اگر زائد ہاتھ ممتاز ہو تو اس میں سے جو حصہ محل فرض کے

(۱) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۷-۸۸، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۰۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴، ابن عابدین ۱/ ۶۹-۷۰، حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۵۲-۵۳، کشاف القناع ۱/ ۹۷، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۹۳، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۳، الإنصاف ۱/ ۱۵۷-۱۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۷۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۱۳، البحر الرائق ۱/ ۱۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴، رد المحتار مع الدر المختار ۱/ ۶۹-۷۰۔

(۲) رد المحتار مع الدر المختار ۱/ ۶۹-۷۰۔

محاذاۃ میں ہوگا اس کو دھونا واجب ہوگا(۱)۔

بازو سے لٹکی ہوئی کھال کو دھونا:

۷۱-حنفیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر بازو کی کھال اس سے لٹک جائے تو جو محل فرض کے محاذاۃ میں ہو اس کے علاوہ اس میں سے کسی حصہ کو دھونا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو ہاتھ نہیں کہا جاتا ہے، اور وہ محل فرض سے خارج بھی ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بازو کی کھال اپنی جگہ سے اکھڑ جائے، یہاں تک کہ کلائی سے لٹک جائے تو زائد انگلی کی طرح اس کو دھونا واجب ہوگا(۲)۔

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بازو کی کھال سکڑ جائے اور اس کا سرا کلائی سے مل جائے تو جو محل فرض کے محاذاۃ میں ہوگا اس کے ظاہر کو اور جو محل فرض سے جدا ہوگا اس کے باطن کو دھوئے گا، اور اس کے نیچے والے حصہ کو دھوئے گا، اس لئے کہ وہ دو محل میں پیدا ہونے والے کی طرح ہے، اور حنفیہ فی الجملہ ان کی موافقت کرتے ہیں(۳)۔

کلائی سے لٹکی ہوئی کھال کو دھونا:

۷۲-فقہاء کا کہنا ہے کہ کلائی کی کھال اس سے سکڑ جائے تو اس کو دھونا واجب ہے اس لئے کہ وہ اس کا جز ہے(۴)۔

(۱) أسنی المطالب ۱ر ۳۳، مغنی المحتاج ۱ر ۵۳۔

(۲) البنایۃ ۱ر ۹۳، أسنی المطالب ۱ر ۳۳، الإنصاف ۱ر ۱۵۸، معونۃ أولی النہی ۱ر ۲۹۴۔

(۳) أسنی المطالب ۱ر ۳۳، مطالب أولی النہی ۱ر ۱۱۶، البنایۃ ۱ر ۹۳۔

(۴) أسنی المطالب ۱ر ۳۳، الإنصاف ۱ر ۱۵۸، الفتاوی الہندیہ ۱ر ۴، الخرشی ۱ر ۱۲۳۔

اور اگر کلائی کی کھال سکڑ جائے اور اس کا سرا بازو سے جڑ جائے تو اس میں سے جو محل فرض کے محاذات میں ہوگا، اس کو دھونا واجب ہوگا، اس کے علاوہ کو دھونا واجب نہ ہوگا، پھر اگر اس سے جدا ہو جائے تو اس کے ماتحت کو بھی دھونا واجب ہوگا، یہ حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا قول ہے(۱)۔

تیسرا فرض: سر کا مسح کرنا:

۷۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو میں سر کا مسح کرنا اس کے ارکان وفرائض میں سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ"(۲) (اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو)، اور اس لئے کہ آپ ﷺ کے وضو کے وصف میں احادیث موجود ہیں، خاص طور پر حضرت عثمانؓ کی حدیث میں ان کا یہ قول ہے: "ثم مسح برأسه"(۳) (پھر آپ نے اپنے سر کا مسح کیا)، نیز اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔

مسح: پانی بہائے بغیر پانی سے تر شدہ ہاتھ کو سر پر پھیرنا(۴)۔

وضو میں سر کے مسح سے متعلق بعض مسائل درج ذیل ہیں:

سر کے مسح میں کافی ہوجانے والی مقدار:

۷۴-وضو میں سر کے مسح میں کافی ہوجانے والی مقدار کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں؛ مشہور قول میں مالکیہ اور صحیح

(۱) البحر الرائق ۱ر ۱۲، البنایہ ۱ر ۹۳، أسنی المطالب ۱ر ۳۳، مطالب أولی النہی ۱ر ۱۱۶، مغنی المحتاج ۱ر ۵۳۔

(۲) سورۂ مائدہ ر ۶۔

(۳) حدیث عثمان وفیہ: "ثم مسح برأسه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱ر ۲۵۹) اور مسلم (۱ر ۲۰۵) نے کی ہے۔

(۴) التعریفات للجرجانی، رد المحتار ۱ر ۶۷۔

مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے، لیکن بعض تفصیلات میں ان میں اختلاف ہے:

مشہور مذہب میں مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ پورے سر کی کھال یا بال پر مسح کرنا وضو کرنے والے پر واجب ہے، اور وہ سر کے اگلے حصہ سے اکثر معتاد طور پر بال کی اگنے کی جگہ سے پیچھے کی طرف، گردن کے پچھلے حصہ کے گڑھا تک، چہرہ میں ابھرنے والی ہڈی کے اوپر سے اپنی دونوں کنپٹیوں کے بال کے مسح کے ساتھ، ابھرنے والی ہڈی چہرہ کا حصہ ہے، لہذا سر کے ساتھ اس پر مسح نہیں کرے گا، بلکہ چہرہ کے ساتھ اس کو دھوئے گا۔

دونوں کانوں کے ابھرے ہوئے حصہ کے اوپر کی خالی جگہ سر میں داخل ہوگی۔

اشہب نے کہا: نصف کا مسح کرنا کافی ہوگا، اور ان سے منقول ہے کہ پیشانی کی مقدار کے برابر مسح کرنا کافی ہوجائے گا، اور محمد بن مسلمہ نے کہا: دو تہائی کا مسح کرنا کافی ہوجائے گا، اور ابو الفرج نے کہا: ایک تہائی کا مسح کرنا کافی ہوگا، اور اگر بال لمبا ہو تو وضو کرنے والا مسح کے اعادہ میں اپنا ہاتھ بال کے نیچے داخل کرے گا، اس لئے کہ اس اعادہ کے بغیر عموم حاصل نہ ہو سکے گا، اس کے بعد سنت کا مطالبہ کیا جائے گا، لیکن اگر چھوٹا بال ہو تو اعادہ کے بغیر عموم حاصل ہوجائے گا، اعادہ سنت ہے، اگرچہ سر پر بال نہ ہو، بشرطیکہ سر کے مسح کے اثر سے تری باقی ہو ورنہ اعادہ کی سنت ساقط ہوجائے گی [(۱)]۔

صحیح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ سر کے ظاہر کے پورے حصہ کا مسح کرنا واجب ہے، اور امام احمد سے منقول ہے: اس کے اکثر کا مسح کرنا کافی ہوجائے گا، قاضی نے التعلیق میں اور ابو الخطاب نے کہا: اس کا اکثر دو تہائی یا اس سے زائد ہے اور کم، ایک تہائی یا اس سے کم ہے، اور اکثر نے مطلق اکثر کو کہا ہے، لہذا اس میں نصف سے زائد داخل ہوگا، اگرچہ معمولی زائد ہو، نیز امام احمد سے یہ بھی منقول ہے: پیشانی کی مقدار کا مسح کرنا کافی ہوجائے گا اور ان سے یہ بھی منقول ہے: کسی تحدید کے بغیر سر کے بعض حصہ کا مسح کرنا کافی ہوگا۔

الانتصار میں ایک احتمال ذکر کیا ہے: تجدید میں بعض سر کا مسح کافی ہوگا، اس کے علاوہ میں نہیں، اور ان سے منقول ہے عورت کے لئے بعض سر کا مسح کرنا کافی ہوگا، اس کے علاوہ کے لئے کافی نہ ہوگا [(۱)]۔

انہوں نے کہا: صرف کھال کا مسح کرنا کافی نہ ہوگا، جیسا کہ داڑھی کے اندر کا دھونا کافی نہ ہوگا [(۲)]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کا رکن دونوں کانوں کے اوپر ایک بار سر کا مسح کرنا ہے، اور مسح کے لئے فرض مقدار میں ان کے درمیان اختلاف ہے، سب سے مشہور روایت ہے کہ وہ چوتھائی سر ہے، یہی مذہب میں معتمد ہے، دوسری روایت ہے: وہ پیشانی کی مقدار ہے، تیسری روایت ہے: وہ تین انگلیوں کی مقدار ہے، اس کو ہشام نے امام صاحب سے نقل کیا ہے، کہا گیا ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے، البدائع میں ہے: یہ اصول کی روایت ہے، التحفہ وغیرہ میں اس کو صحیح قرار دیا ہے، ظہیریہ میں ہے: اسی پر فتوی ہے [(۳)]۔

شافعیہ نے کہا: وضو کے فرائض میں یہ ہے جس کو مسح کہا جا سکے، لہذا سر کی بعض کھال یا بعض بال کا مسح کرنا کافی ہوجائے گا اگرچہ سر کی حد میں ایک بال ہو یا بعض بال ہو، بایں طور کہ کھینچنے میں اس کے نزول کی جہت سے باہر نہ ہوجائے اور اگر کھینچنے میں سر کی حد

(۱) الشرح الکبیر والدسوقی ۱/۸۸-۹۸، الشرح الصغیر والصاوی ۱/۱۰۹-۱۲۰، مواہب الجلیل ۱/۲۰۲۔

(۱) الإنصاف ۱/۱۶۱-۱۶۲، معونۃ أولی النہی ۱/۲۹۴۔

(۲) معونۃ أولی النہی ۱/۲۵۹۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۱/۶۷، بدائع الصنائع ۱/۴، الفتاوی الہندیہ ۱/۵۔

سے اس کے نزول کی جہت سے نکل جائے گا تو کافی نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر بال گھنگھریالے ہوں، اس طرح کہ اگر ان کو لمبا کیا جائے تو سر سے نکل جائیں تو ان پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، یا کھال سے بعض بال کی مقدار کا مسح کرے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ کھال و بال میں سے ہر ایک مسح کے باب میں اصل ہے، اسی لئے اصح قول میں ان دونوں میں اختیار دیا گیا ہے، اس لئے کہ عرف میں ہر ایک کو سر کہا جاتا ہے، اس لئے کہ راس (سر) اس کا نام ہے جو اوپر اور بلند ہو(۱)۔

وضو میں سر کے واجب مسح کا طریقہ:

۷۵ - اصح قول میں حنفیہ کی رائے ہے کہ سر کے مسح میں ہاتھ کی تین انگلیاں استعمال کرنا واجب ہے، لہذا اگر ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرے گا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق جائز نہ ہوگا، اور اگر انگوٹھا اور اس کے پاس والی انگلی سے مسح کرے، اس طرح کہ وہ دونوں کھلی ہوئی ہوں اور ان کے درمیان والی ہتھیلی کے حصہ کے ساتھ ان دونوں کو سر پر رکھ دے تو اس وقت جائز ہوجائے گا، اس لئے کہ دو انگلیاں ہوں گی اور ان دونوں کے درمیان ہتھیلی کا جو حصہ ہے وہ ایک انگلی کے بقدر ہوگا تو اس طرح تین انگلیاں ہوجائیں گی اور اگر تین انگلیاں رکھ دے، ان کو نہ کھینچے تو تین انگلیوں کی روایت کے مطابق تو صحیح ہوجائے گا، لیکن چوتھائی والی روایت کے مطابق صحیح نہ ہوگا، اور اگر ان کو کھڑا کر کے مسح کرے چوڑائی میں نہ رکھے اور نہ کھینچے تو کافی نہ ہوسکے گا اس لئے کہ اس نے فرض شدہ مقدار کو ادا نہیں کیا(۲)۔

اور حنابلہ نے کہا: کسی بھی طریقہ سے مسح کیا جائے، ہاتھ سے یا ہاتھ پر کسی چیز کا پردہ ہو، الإنصاف میں ہے: صحیح مذہب یہ ہے کہ جب کسی حائل چیز سے مطلقاً مسح کافی ہوجائے گا، اس میں تر لکڑی یا کپڑے وغیرہ پر مسح کرنا داخل ہوگا، اور ایک قول ہے: کافی نہ ہوگا، اور اگر اپنا تر ہاتھ اپنے سر پر رکھے اور اس کو اس پر نہ گذارے یا اس پر تر کپڑا رکھے، یا سر پر موجود کپڑے کو تر کردے تو اصح قول کے مطابق صحیح نہ ہوگا اور احتمال ہے کہ صحیح قرار پائے(۱)۔

سر کا لٹکا ہوا بال:

۷۶ - حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ نے کہا: جو بال سر سے لٹکا ہوا ہو اس پر مسح کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اوپر ہونے میں وہ سر کے ساتھ شریک نہیں ہے، اور سر کو چھوڑ کر صرف اس کا مسح کرنا کافی نہ ہوسکے گا، خواہ اس کو لوٹا کر اس کو اپنے سر پر باندھ لے یا نہ لوٹائے، اور اگر بال اپنے اگنے کی جگہ سے لٹک جائے، لیکن محل فرض سے نیچے نہ لٹکے اور اس پر مسح کرے تو کافی ہوجائے گا، اگرچہ اس کے نیچے جو بال ہو اس کو حلق کیا گیا ہو، جیسا کہ بعض بال بال کے اوپر ہو(۲)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ لٹکے ہوئے بال پر مسح کرنا واجب ہے، اگرچہ بہت زیادہ لمبا ہو، اس لئے کہ وہ سر کا بال ہے اور مشہور قول میں ان کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے(۳)۔

سر پر مسح کرنے کے بجائے اس کو دھونا:

۷۷ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مشہور قول میں مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ) کا مذہب ہے کہ اگر وضو کرنے والا اپنے سر پر مسح کے بجائے اس کو دھولے تو کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ مسح

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۵۳، أسنی المطالب ۱/ ۳۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۵۹، تحفۃ المحتاج ۱/ ۲۰۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۷-۶۸۔

(۱) معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۹۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵، کشاف القناع ۱/ ۹۹۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۱۰۸، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۸۸۔

ہے اور کچھ مزید اضافہ بھی ہے۔

حنابلہ نے صحیح مذہب میں اس حکم میں یہ قید لگائی ہے کہ وضو کرنے والا اپنا ہاتھ سر پر پھیرے اور امام احمد سے منقول ہے: اس کا دھونا کافی ہوجائے گا اگرچہ اپنا ہاتھ نہ پھیرے۔

اسی طرح حنفیہ، اظہر قول میں مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ابتداء میں سر کا مسح کرنے کے بجائے اس کو دھونا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس نے اس کی خلاف ورزی کی ہے، جس کا حکم اس کو دیا گیا ہے۔

بعض مالکیہ، اصح کے مقابلہ میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ سر کے مسح کے بجائے اس کو دھونا کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو مسح نہیں کہا جاسکے گا، اور حنابلہ نے مزید کہا: اگرچہ اپنا ہاتھ پھیرے[۱]۔

وضو کے بعد سر کا بال مونڈنا:

۷۸- جمہور فقہاء (حنفیہ، راجح مذہب میں مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ وضو کے بعد اپنے سر کا بال مونڈنے سے وضو میں کوئی حرج نہ ہوگا۔

حنفیہ نے کہا: سر کا بال مونڈنے کی وجہ سے وضو کا اعادہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ سر کے بال پر مسح کرنا کھال پر مسح کا بدل نہیں ہے، اس لئے کہ کھال پر مسح کی قدرت کے باوجود وہ جائز ہے، اور اگر بدل ہوتا تو جائز نہ ہوتا، اس کی وجہ سے دوبارہ سر کا مسح نہیں کیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک ایک رائے ہے کہ سر منڈانے کے بعد دوبارہ اس پر مسح کرنا واجب ہوگا، اس رائے کے بارے میں دسوقی نے کہا: یہ ضعیف ہے۔

اسی طرح ابن جریر طبری سے منقول ہے کہ مسح کا اعادہ واجب ہوگا، انہوں نے اس کو موزہ پر مسح کرنے کے بعد اس کو اتارنے کے ساتھ لاحق کیا ہے۔

ابن رجب سے منقول ہے: امام احمد نے مستحب قرار دیا ہے کہ اگر اپنا سر منڈائے تو پانی سے مسح کرے، واجب قرار نہیں دیا[۱]۔

مسح کی تکرار:

۷۹- حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سر پر مسح ایک بار ہوگا، اور حنفیہ نے کہا: اس لئے کہ تکرار کی وجہ سے وہ دھونا ہوجائے گا جبکہ مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

حنابلہ نے کہا: سر کے مسح کی تکرار مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ جن لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کے وضو کی صفت بیان کی ہے، ان میں اکثر لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ایک بار اپنے سر کا مسح کیا، یہ ترمذی نے کہا ہے، اور ابوداؤد نے کہا: حضرت عثمانؓ کی تمام صحیح احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سر کا مسح ایک بار ہے، اس لئے کہ انہوں نے تین تین بار دھونے کا ذکر کیا اور اس میں کہا "اور اپنے سر کا مسح کیا" اس میں انہوں نے تعداد ذکر نہیں کی، جیسا کہ دوسرے اعضاء کے دھونے میں ذکر کی ہے، اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے جواز کے بیان کے لئے ایک بار مسح کیا، اور تین بار فضیلت کے بیان کے لئے، اس لئے کہ راوی کا قول ہے: یہ رسول اللہ ﷺ کی طہارت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ ﷺ کا ہمیشہ کا معمول تھا[۲]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۶، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۸۹، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۰۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۵۹، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۹۷، الإنصاف ۱/ ۱۵۹۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۶۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۳، کشاف القناع ۱/ ۱۰۰، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۸۹۔

(۲) الاختیار ۱/ ۷، الدر المختار ۱/ ۶۷، التاج والإکلیل ۱/ ۲۶۱، کشاف القناع

شافعیہ کا مذہب ہے کہ تین بار سر کا مسح کرنا مسنون ہے (۱)۔

گوندھے ہوئے بال:

۸۰- مالکیہ نے کہا: جو بال خود بال میں گوندھے گئے ہوں وہ وضو میں مطلقاً نہیں کھولے جائیں گے، سخت ہوں یا نہ ہوں اور جو بال تین دھاگوں سے گوندھا گیا ہو مطلقاً اس کو کھولنا واجب ہے، سخت ہو یا نہ ہو او جو تین سے کم سے گوندھا گیا ہو تو اگر سخت ہو تو اس کو کھولنا واجب ہوگا، اور اگر سخت نہ ہو تو اس کو کھولنا واجب نہ ہوگا۔

صاوی نے تنبیہ کی ہے کہ وضو کے بارے میں عورتوں کو امام شافعی یا ابوحنیفہ کی تقلید میں فائدہ ہے (۲)۔

(دیکھئے: فقرہ/ ۹۶-۹۷)۔

عمامہ پر مسح کرنا:

۸۱- سر کے فرض مسح کے ساتھ یا اس کے بدل کے طور پر عمامہ پر مسح کے کافی ہونے یا کافی نہ ہونے کے بارے میں تفصیل ہے، جو (مسح فقرہ/ ۸-۱۲، عمامہ فقرہ/ ۱۳) میں دیکھی جا سکتی ہے۔

چوتھا فرض: دونوں پاؤں دھونا:

۸۲- دونوں پاؤں دھونے یا ان پر مسح کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ اگر دونوں پاؤں ظاہر ہوں، سالم ہوں، موزہ یا پٹی سے چھپے ہوئے نہ ہوں تو ایک بار دونوں ٹخنوں تک ان کو دھونا وضو کے ارکان

= ۱/ ۱۰۰-۱۰۱، الإنصاف ۱/ ۱۶۳۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۱/ ۵۳۔

(۲) الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۸۸، الشرح الصغیر والصاوی ۱/ ۱۰۸-۱۰۹۔

میں سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**يَأَ يُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُم وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُ وْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**" (۱) (اے ایمان والو جب تم نماز کو اٹھو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کر لیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو))، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے وضو کی صفت کے بیان میں بہت کثرت کے ساتھ صحیح احادیث موجود ہیں، ان ہی میں سے ایک یہ ہے: "**ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين ثلاثا ثم غسل اليسرى مثل ذلك**" (۲) (پھر آپ ﷺ نے اپنا دایاں پاؤں دونوں ٹخنوں سمیت تین بار دھویا پھر بایاں اسی طرح دھویا)، اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے: "**ثم غسل كل رجل ثلاثا**" (۳) (پھر ہر پاؤں کو تین بار دھویا)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ثم يغسل قدميه إلى الكعبين كما أمره الله تعالى**" (۴) (پھر اپنے دونوں پاؤں دونوں ٹخنوں سمیت دھوئے جیسا کہ اللہ تعالی نے اس کو حکم دیا ہے)، بیہقی نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے ان دونوں کو دھونے کا حکم دیا ہے، نیز اس لئے کہ دونوں پاؤں ایسے عضو ہیں جن کی حد ہے، اس لئے دونوں ہاتھوں کی طرح ان میں بھی واجب

(۱) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۲) حدیث: "غسل رجله اليمنى إلى الكعبين ثلاثا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۹) اور مسلم (۱/ ۲۰۴) نے حضرت عثمان بن عفان سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) حدیث: "ثم غسل كل رجل ثلاثا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۶۶) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "ثم يغسل قدميه إلى الكعبين كما أمره الله تعالى" کی روایت مسلم (۱/ ۵۷۱) نے حضرت عمرو بن عبسہ سے "كما أمره الله تعالى" کے بغیر ذکر کی ہے۔ اس کی روایت بیہقی (۱/ ۸۱) نے کی ہے۔

دھونا ہی ہوگا، نیز اس لئے کہ "**أمر النبی ﷺ بتخلیل الأصابع في غسل الرجلین**"(۱) (نبی اکرم ﷺ نے دونوں پاؤں کے دھونے میں انگلیوں میں خلال کرنے کا حکم دیا ہے)، اور آپ ﷺ اپنی چھنگلیوں سے اپنے دونوں پاؤں کی انگلیوں کے درمیانی حصے کو رگڑتے تھے(۲)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دھونا واجب ہے، اس لئے کہ مسح والے عضو میں نہ استیعاب (عضو کو مکمل کرنے) کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ ملنے کی(۳)، کاسانی نے کہا: تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے وضو میں اپنے دونوں پاؤں کو دھویا ہے اور کوئی مسلمان اس کا انکار نہیں کرسکتا ہے، لہذا آپ ﷺ کا قول وفعل آیت کی مراد کا بیان ہوگا(۴)۔

وضو میں دونوں پاؤں کا دھونا اجماع سے ثابت ہے، عبد الرحمٰن بن ابی لیلی نے کہا: دونوں پاؤں کے دھونے پر رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کا اجماع ہے(۵)۔

ماوردی نے کہا: کتاب وسنت کی صراحت سے وضو میں دونوں پاؤں کا دھونا متفق علیہ ہے، اور تمام علماء کے نزدیک ان دونوں میں

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ بتخلیل الأصابع في غسل الرجلین" کی روایت ترمذی (۱/ ۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت لقیط بن صبرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ کان یدلک بخنصره ما بین أصابع رجلیه" کی روایت بیہقی (۱/ ۷۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت مستورد بن شداد سے کی ہے، اور بیہقی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۳) الہدایہ وشروحہا ۱/ ۲۰، الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۶۷-۸۰، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۸۹، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۰۹-۱۱۰، المجموع ۱/ ۴۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۳-۵۴، ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۱۰۱-۱۰۲، الإنصاف ۱/ ۱۶۴-۱۶۵۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۶۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۳۲-۱۳۳۔

فرض، دھونا ہے مسح کرنا نہیں ہے(۱)۔

نووی نے ابو حامد وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ دونوں پاؤں کے دھونے کے وجوب پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، اس میں کسی ایسے آدمی کا اختلاف نہیں ہے جس کا اعتبار کیا جاسکے(۲)۔

دوسرا قول: دونوں پاؤں کا فرض مسح کرنا ہے، دھونا نہیں ہے، یہ حضرت علیؓ سے منقول ہے، منقول ہے کہ انہوں نے اپنی دونوں جوتیوں اور دونوں پاؤں پر مسح کیا پھر مسجد میں داخل ہوئے اور اپنی دونوں جوتیوں کو اتار دیا(۳)۔

لیکن اس سے ان کا رجوع کرنا ثابت ہے(۴)، کیونکہ طبری نے اپنی سند کے ساتھ حضرت علی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: پاؤں دونوں ٹخنوں سمیت دھویا کرو، اور حضرت ابو عبد الرحمٰن سے مروی ہے، انہوں نے کہا: حسن وحسین نے میرے پاس پڑھا تو انہوں نے پڑھا "وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"(۵) (،) حضرت علیؓ نے اس کو سن لیا اور وہ لوگوں کے درمیان فیصلہ کررہے تھے تو فرمایا: "وَأَرْجُلَكُمْ" مقدم وموخر کلام کے قبیل سے ہے(۶)۔

حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں کتاب اللہ میں دو دھونے اور دو مسح کے علاوہ نہیں پاتا ہوں(۷)۔

شوکانی نے کہا: اس سے ان کا رجوع کرنا ثابت ہے(۸)، اس

(۱) الحاوی للماوردی ۱/ ۱۴۸۔

(۲) المجموع ۱/ ۴۱۷، نیز دیکھئے: فتح الباری ۱/ ۲۶۶، نیل الأوطار ۱/ ۱۶۸۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۳۳۔

(۴) نیل الأوطار ۱/ ۱۶۸۔

(۵) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۶) تفسیر الطبری ۴/ ۴۶۷-۴۶۸ طبع دار الکتب العلمیہ۔

(۷) المغنی ۱/ ۱۳۳۔

(۸) نیل الأوطار ۱/ ۱۶۸۔

لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے پڑھا: "وَامْسَحُوْا بِرُءُ وْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ "(اوراپنے سروں پر مسح کرلیا کرواوراپنے پیروں)لام کے زبر کے نصب کے ساتھ اور کہا: معاملہ دھونے کی طرف لوٹ آیا ہے(۱)۔

حضرت انس بن مالکؓ کے بارے میں منقول ہے کہ ان کے سامنے حجاج کا یہ قول نقل کیا گیا: دونوں پاؤں کے ظاہر و باطن کو دھویا کرواور انگلیوں کے درمیان خلال کیا کرو، اس لئے کہ آدمی کے بدن کا کوئی حصہ اس کے دونوں پاؤں کے مقابلہ میں نجاست وگندگی سے زیادہ قریب نہیں ہے، تو حضرت انسؓ نے فرمایا: اللہ تعالی نے مسح کہا اور حجاج نے جھوٹ کہا اور یہ آیت تلاوت کی، " فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُم وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُ وْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" اس کو جر کے ساتھ پڑھا(۲)۔

اور شعبی کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے کہا: وضو میں دو اعضاء دھوئے جانے والے ہیں، اور دو اعضاء پر مسح کیا جاتا ہے، جن دونوں پر مسح کیا جاتا ہے، وہ تیمّم میں ساقط ہوجاتے ہیں، یہ طبری کا قول ہے(۳)۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت انسؓ اور شعبی سے جو منقول ہے کہ دونوں پاؤں کا فرض مسح کرنا ہے، اس کو ذکر کرنے کے بعد ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق مذکورہ اشخاص کے علاوہ فقہاء میں سے کوئی دونوں پاؤں پر مسح کا قائل نہیں ہے، البتہ ابن جریر سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: مسح کرنے اور دھونے میں اس کو اختیار ہوگا(۴)۔

(۱) تفسیر الطبری ۴۶۸/۴۔
(۲) المغنی ۱۳۳/۱، المجموع ۴۱۸/۱۔
(۳) المحلی لابن حزم ۵۶/۲۔
(۴) المغنی ۱۳۳/۱۔

تیسرا قول: حسن بصری، جبائی، ایک روایت میں ابن جریر طبری کا مذہب ہے کہ وضو کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دونوں پاؤں دھوئے یا ان پر مسح کرے(۱)۔

چوتھا قول: بعض اہل ظاہر کا مذہب ہے کہ دھونا ومسح کرنا یعنی دونوں کو جمع کرنا واجب ہے، دلیل یہ ہے کہ ایک آیت میں دو قرأت دو آیات کے درجہ میں ہیں، لہذا جب تک ممکن ہو دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا، اور یہاں ممکن ہے اس لئے کہ منافی نہیں ہے، کیونکہ ایک عضو کے دھونے اور مسح کرنے میں کوئی منافات نہیں ہے، لہذا دونوں کو جمع کرنا واجب ہوگا(۲)۔

جمہور فقہاء کے نزدیک دونوں پاؤں کے دھونے میں دونوں ٹخنوں کو داخل کرنا واجب ہے، اس کے بارے میں امام زفر کے علاوہ کوئی ان کا مخالف نہیں ہے اور دونوں ٹخنوں کے بارے میں بحث، دونوں کہنیوں کے بارے میں بحث کی طرح ہے(۳)۔

دونوں ٹخنے: پنڈلی کے نیچے دونوں ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں(۴) (دیکھئے: کعب فقرہ/۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

دوم: وضو میں مختلف فیہ فرائض:

الف-نیت:

۸۳-وضو میں نیت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان

(۱) ابن عابدین ۶۷/۱، البدائع ۵/۱، مواہب الجلیل ۲۱۱/۱، المجموع للنووی ۴۱۷/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۱۳۳/۱، نیل الأوطار ۱۶۸/۱۔
(۲) البدائع ۵/۱-۶، المجموع ۴۱۷/۱۔
(۳) البدائع ۵/۱-۷، مواہب الجلیل ۲۱۱/۱-۲۱۳، المجموع للنووی ۴۲۱/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۱۳۵/۱-۱۳۶، معونۃ أولی النہی ۲۷۲/۱۔
(۴) البنایہ ۱۱۰/۱، مواہب الجلیل ۲۱۲/۱، الحاوی للماوردی ۱۵۳/۱، المغنی لابن قدامہ ۱۳۴/۱-۱۳۵۔

اختلاف ہے:

جمہور کا مذہب ہے کہ نیت شرط ہے، اس کے بغیر وضو صحیح نہ ہو سکے گا۔

بعض کا مذہب ہے کہ وہ سنت ہے، جبکہ دوسروں کا مذہب ہے کہ وہ فرض ہے۔

تفصیل اصطلاح (نیۃ فقرہ/ ۴۴) میں ہے۔

وضو کی نیت کو چھوڑ دینا:

۸۴-اگر وضو کرنے والا وضو کے مکمل ہونے کے بعد نیت کو چھوڑ دے تو مالکیہ، صحیح قول میں شافعیہ اسی طرح صحیح قول میں حنابلہ کے نزدیک وضو پر اس چھوڑنے کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک صحیح کے مقابلہ میں: باطل ہوجائے گا، لیکن اگر وضو کے دوران اس کو چھوڑ دے تو جو فقہاء اس کے فرض یا شرط ہونے کے قائل ہیں، ان کے درمیان وضو کے ٹوٹنے میں اختلاف ہے۔

اصح قول میں شافعیہ نے کہا: اگر وضو کے دوران اس کو باطل کرنے کی نیت کرے تو وہ باطل نہ ہوگا، اگر ہم وضو میں تفریق کو جائز قرار دیں تو باقی ماندہ کے لئے از سر نو نیت کرے گا ورنہ از سر نو وضو کرے گا۔

صحیح قول میں حنابلہ نے کہا: طہارت کا گذشتہ عمل باطل ہوجائے گا جیسے نماز وروزہ باطل ہوجاتا ہے، اگر مکمل کرنا چاہے تو از سر نو وضو کرے گا اور ایک قول ہے کہ گذرا ہوا عمل باطل نہ ہوگا، اس بنیاد پر اگر فصل کے طویل ہونے سے قبل دوسری نیت سے باقی اعضاء کو دھولے تو اس کی طہارت صحیح ہوجائے گی، اور اگر فصل طویل ہوجائے تو موالات کے وجوب وعدم وجوب پر مبنی ہوگا اور اس کا مسئلہ آجائے گا۔

اگر بعض اعضاء کو وضو کی نیت سے اور بعض کو ٹھنڈک کی نیت سے دھوئے، پھر فصل کے طویل ہونے سے قبل جن اعضاء کو ٹھنڈک کی نیت سے دھویا ہے دوبارہ وضو کی نیت سے دھوئے تو کافی ہوجائے گا۔

راجح قول میں مالکیہ نے کہا: وضو کے دوران نیت کو چھوڑ دینا قابل معافی نہیں ہے، لہذا وضو باطل ہوجائے گا اور ایک قول ہے کہ چھوڑنا معاف ہے اور وضو باطل نہ ہوگا، ان کے نزدیک محل اختلاف وہ توڑنا ہے جو وضو کے دوران ہو جبکہ پہلی نیت کے قریب ہی وضو کو مکمل کرلے۔

اگر وضو کو مکمل ہی نہ کرے یا دوسری نیت سے یا طویل فصل کے بعد مکمل کرے تو اس کے باطل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

ب-موالات (تتابع وتسلسل):

۸۵-موالات: اعضا کو یکے بعد دیگرے اس طرح دھونا کہ دوسرے عضو کو شروع کرنے سے قبل پہلا عضو خشک نہ ہوجائے۔

وضو میں موالات کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، صحیح وجدید قول میں شافعیہ، ایک قول میں مالکیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ موالات وضو میں سنت ہے، صحابہؓ میں سے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور تابعین میں سے حسن، سعید بن المسیب اور ثوری نے یہی کہا ہے۔

مشہور قول میں مالکیہ، قدیم قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ نے کہا: وہ واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور اوزاعی

(۱) روضۃ الطالبین ۱/ ۵۰، کشاف القناع ۱/ ۸۶، الإنصاف ۱/ ۱۵۱، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۸۳، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۹۵۔

نے یہی کہا ہے۔

(دیکھئے: موالات فقرہ/ ۳)۔

ج-ترتیب:

۸٦-دھونے اور مسح کرنے میں اعضاء وضو میں ترتیب کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا وہ واجب ہے یا سنت ہے؟

شافعیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ ترتیب وضو میں ایک رکن ہے اور یہی حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے، اور حضرت علیؓ سے ایک روایت ہے، اسی کے قائل قتادہ، ابوثور، ابوعبید اور اسحاق بن راہویہ ہیں، ترتیب سے مراد یہ ہے کہ ایک عضو کے بعد ایک عضو دھوئے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، بایں طور کہ چہرہ دھوئے، پھر دونوں ہاتھ، پھر اپنے سر کا مسح کرے پھر دونوں پاؤں دھوئے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُم وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُ وْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**"[۱] (تو اپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں سمیت (دھولیا کرو))، دو دھونے کے درمیان مسح کو داخل کیا ہے، نظیر کو نظیر کے حکم سے الگ کردیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کو واجب قرار دینے کا ارادہ ہے، اس لئے کہ عرب کی عادت ہے کہ جب ہم جنس اور غیر ہم جنس اشیاء کو ذکر کرتے ہیں تو ہم جنس کو ایک ترتیب سے ذکر کرتے ہیں پھر غیر ہم جنس کو عطف اس پر کرتے ہیں، کسی فائدہ کے بغیر اس کے خلاف نہیں کرتے ہیں، لہذا اگر ترتیب واجب نہ ہوتی تو نظیر کو اس کی نظیر سے الگ نہیں

(۱) سورۂ مائدہ/ ٦۔

کرتے، نیز اس لئے کہ یہ آیت واجب وضو کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے، مسنون کو بیان کرنے کے لئے نہیں، کیونکہ اس میں سنن میں سے کسی چیز کا ذکر نہیں ہے، نیز اس لئے کہ جن لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کے وضو کو نقل کیا ہے انہوں نے ترتیب کے ساتھ وضو کرنے کو نقل کیا ہے، نقل کرنے والے بھی بہت ہیں، اور وہ مقامات بھی بہت ہیں جہاں وضو کرنا نقل کیا گیا ہے، اور آپ ﷺ کا عمل، آیت میں جس وضو کا حکم دیا گیا ہے اس کا بیان ہے، نیز اس لئے کہ وضو ایک عبادت ہے جس میں الگ الگ افعال ہیں، جو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں، لہذا اس میں ترتیب واجب ہوگی، جیسے نماز و حج میں ہے[۱]۔

حنفیہ، مشہور قول میں مالکیہ، بعض علماء شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ ترتیب وضو کی ایک سنت ہے، نہ اس کا رکن ہے اور نہ واجب ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ، سعید بن المسیب، حسن، عطا، مکحول، نخعی، زہری، ربیعہ، اوزاعی اور ثوری کا یہی مذہب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اعضاء وضو کو دھونے کا حکم دیا ہے، اور بعض کو بعض پر واو کے ذریعہ عطف کیا ہے اور وہ ترتیب کا متقاضی نہیں ہے، تو وضو کرنے والا جیسے بھی اپنے اعضاء کو دھولے گا حکم کو بجالانے والا ہوجائے گا۔

نیز اس لئے کہ مروی ہے: "**أن النبي ﷺ توضأ فغسل وجهه ثم يديه ثم رجليه، ثم مسح رأسه**"[۲] (نبی اکرم

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۴۴۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۵۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۳٦، الإنصاف ۱/ ۱۳۸، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۷۲-۲۷۴، مواہب الجلیل ۱/ ۲۵۰۔

(۲) حدیث: "**أن النبي ﷺ توضأ فغسل وجهه......**" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۵۹) اور مسلم (۱/ ۲۰۵) نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے کی ہے۔

ﷺ نے وضو کیا تو اپنا چہرہ دھویا پھر اپنے دونوں ہاتھ پھر دونوں پاؤں دھویا پھر سر پر مسح کیا)۔ نیز اس لئے کہ وضو طہارت ہے، لہذا اس میں ترتیب واجب نہ ہوگی، جیسے جنابت میں ہے، اور جیسے دائیں کو بائیں پر مقدم کرنا ہے، نیز اس لئے کہ اگر حدث والا ایک ہی بار میں غسل کرلے تو اس کا حدث دور ہوجائے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب واجب نہیں ہے (۱)۔

(دیکھئے: ترتیب فقرہ/ ۴)۔

د-دلک:

۸۷-لغت میں دلک: **دلک** کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: **دلکت الشئ دلکا** باب نصر سے: ہاتھ سے رگڑنا اور **دلکت النعل بالأرض**: جوتے کو زمین سے رگڑنا اور صاف کرنا۔

اصطلاح میں جیسا کہ مالکیہ نے صراحت کی ہے: ہاتھ کو عضو پر اوسط درجہ میں پھیرنا، اگرچہ میل کو دور نہ کرسکے اور اگرچہ پانی بہانے کے بعد اس کے خشک ہونے سے قبل ہو (۲)۔

وضو میں دلک کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، کہ کیا وہ فرض ہے یا سنت ہے؟

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ دلک وضو کی ایک سنت ہے، اور شافعیہ نے مزید کہا: ایڑی میں مبالغہ کرے گا خاص طور سے جاڑے کے موسم میں (۳)،

حدیث میں ہے: "**ويل للأعقاب من النار**" (۱) (ایڑیوں کے لئے آگ کی وجہ سے ہلاکت ہے)۔

مشہور قول میں مالکیہ نے کہا: وہ وضو کے فرائض میں سے ایک فرض ہے، حطاب نے کہا: دلک کے بارے میں کہ کیا وہ واجب ہے یا نہیں، تین مختلف اقوال ہیں:

مشہور قول: واجب ہے، المدونۃ میں امام مالک کا قول یہی ہے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ دھونے کا نام حاصل ہونے کے لئے یہ شرط ہے، ابن یونس نے کہا: اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: "**وادلكي جسدک بيدک**" (۲) (اپنے بدن کو اپنے ہاتھ سے رگڑو)، اور امر وجوب پر دلالت کرتا ہے، نیز اس لئے کہ اس کی علت ایسے طریقہ سے جسم پر پانی پہنچانا ہے جس کو دھونا کہا جاسکے، اور اہل لغت نے غسل (دھونے) اور انغماس (ڈوبنے والے) میں فرق کیا ہے۔

دوم: واجب نہ ہونا ہے، یہی ابن عبد الحکم کا قول ہے، یہ اس بنا پر ہے کہ اس کے بغیر دھونے کا نام صادق آتا ہے۔

سوم: یہ واجب ہے، مگر بذات خود واجب نہیں ہے، بلکہ اس لئے واجب ہے کہ پانی کا پہنچنا متحقق ہوجائے، لہذا اگر زیادہ دیر ٹھہرنے کی وجہ سے پانی کا پہنچنا متحقق ہوجائے تو کافی ہوجائے گا، لخمی نے اس قول کی نسبت ابو الفرج کی طرف کی ہے، اور ابن ناجی نے لکھا ہے کہ ابن رشد نے اس کی نسبت ان کی طرف کی ہے (۳)۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۱/ ۸۳، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۰، المجموع للنووی ۱/ ۴۴۱- ۴۴۷، مواہب الجلیل ۱/ ۲۵۰، المغنی ۱/ ۱۳۶- ۱۳۷، الإنصاف ۱/ ۱۳۸، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۷۲- ۲۷۴۔

(۲) المصباح المنیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۹۰ نیز دیکھئے: البحر الرائق ۱/ ۳۰۔

(۳) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۸۳، ۸۵، مغنی المحتاج ۱/ ۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۹۰، الشرح الصغیر ۱/ ۱۱۰، کشاف القناع ۱/ ۱۵۳۔

(۱) حدیث: "ويل للأعقاب من النار" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۴۳) اور مسلم (۱/ ۲۱۴) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث عائشہ: "ادلكي جسدک بيدک" کو قاضی عبد الوہاب مالکی نے المعونۃ علی مذہب اہل المدینۃ (۱/ ۲۷-۲۸ طبع دار الکتب العلمیہ) میں لکھا ہے۔ حدیث کی کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا ہے، اس کی روایت کس نے کی ہے ہمیں معلوم نہیں ہوسکا۔

(۳) مواہب الجلیل ۱/ ۲۱۸۔

وضو کی سنتیں:

اول: بسم اللہ کہنا:

فقہاء نے وضو کے شروع میں اور اعضاء وضو میں سے ہر عضو کے دھونے کے وقت بسم اللہ کہنے کا حکم ذکر کیا ہے، جو درج ذیل ہے:

الف- وضو کی ابتدا میں بسم اللہ کہنا:

۸۸- وضو کی ابتداء میں بسم اللہ کہنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد) کا مذہب ہے کہ وضو کی ایک سنت ہے۔

مشہور قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ یہ مستحب ہے اور ایک قول ہے: وہ مشروع نہیں ہے، بلکہ مکروہ ہے، اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ واجب ہے(۱)۔

(دیکھئے: بسملہ فقرہ/ ۲)۔

حنفیہ نے کہا: ہر ذکر سے تسمیہ (بسم اللہ کہنا) حاصل ہو جائے گا، لہذا اگر اللہ اکبر کہے، یا **لا إله إلا الله** کہے یا **الحمد لله** کہے، تو وہ اصل سنت کو ادا کرنے والا ہو جائے گا، لیکن نبی اکرم ﷺ سے مروی اور سلف سے منقول "**بسم الله العظيم والحمد لله على الإسلام**" ہے، اور ایک قول ہے: تعوذ کے بعد **بسم الله الرحمن الرحيم** کہنا افضل ہے، اور المجتبیٰ میں ہے: دونوں کو جمع کرے گا(۲)، عینی نے کہا: رسول اللہ ﷺ سے مروی: **بسم الله والحمد لله**(۱) ہے۔

شافعیہ نے کہا: کم از کم بسم اللہ اور پورا کامل **بسم الله الرحمن الرحيم** ہے، پھر **الحمد لله على الإسلام ونعمته والحمد لله الذى جعل الماء طهورا** ہے، اور غزالی نے یہ اضافہ کیا ہے: **رب أعوذبک من همزات الشياطين و اعوذبک رب أن يحضرون**، اور محبّ الدین طبری نے بعض لوگوں سے اس سے قبل تعوذ پڑھنا بھی نقل کیا ہے۔

وضو کی ابتداء سے مراد: دونوں ہتھیلیوں کے دھونے کی ابتداء ہے، اس وقت وضو کی نیت کرے گا اور اللہ تعالی کا نام لے گا، اس طرح کہ ان دونوں کو دھونے کی ابتداء میں نیت کو بسم اللہ کے ساتھ ملائے گا، پھر نیت کا تلفظ کرے گا، پھر ان دونوں کو مکمل دھوئے گا، اس لئے کہ نیت و بسم اللہ کا تلفظ سنت ہے، اور بیک وقت دونوں کا تلفظ کرنا ممکن نہیں ہے(۲)۔

مشہور قول میں مالکیہ نے کہا: وضو کرنے والا اپنے وضو کی ابتداء کے وقت یعنی گٹوں تک اپنے ہاتھ دھونے کے وقت بسم اللہ کہے گا، اور الرحمٰن الرحیم کا اضافہ کرنے میں دو اقوال ہیں، ان میں سے ہر ایک کو راجح قرار دیا گیا ہے، ابن ناجی نے اضافہ نہ کرنے کے قول کو راجح قرار دیا ہے، جبکہ فاکہانی اور ابن المنیر دونوں نے اضافہ کرنے کے قول کو راجح قرار دیا ہے(۳)۔

حنابلہ نے کہا: تسمیہ کا طریقہ یہ ہے کہ بسم اللہ کہے، اس کے

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۳، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۶۸-۲۶۹، الإنصاف ۱/ ۱۲۸-۱۲۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۷، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۸۶۔

(۲) الاختیار ۱/ ۸، الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۷۴-۷۵۔

(۱) حدیث: "القول في التسمية عند الوضوء: بسم الله، والحمد لله" کی روایت طبرانی نے الصغیر (۱/ ۱۳۱-۱۳۲ طبع المکتب الإسلامی) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے لسان المیزان (۱/ ۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں اس حدیث کے بارے میں کہا کہ یہ منکر ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۷۔

(۳) الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۱۰۳، الشرح الصغیر والصاوی ۱/ ۱۲۲۔

علاوہ کوئی دوسرا کلمہ اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے، لہذا اگر بسم الرحمٰن یا بسم القدوس وغیرہ کہے تو مشہور قول کے مطابق کافی نہ ہوگا، اورمرداوی نے کہا: اولی یہ ہے کہ کافی ہوجائے گا، تسمیہ کی جگہ زبان ہے، اس لئے کہ یہ ذکر ہے اور اس کا وقت، واجبات کی ابتداء کے وقت واجب اور مسنونات کی ابتداء کے وقت مستحب ہے[1]۔

ب-اعضاءوضو میں سے ہر عضو کے دھونے کے وقت بسم اللہ کہنا:

۸۹-فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو میں ہر عضو کے دھونے کے وقت یا اعضاء وضو میں جس عضو کا مسح کیا جاتا ہے اس کے مسح کے وقت تسمیہ (اللہ کا نام لینا) وضو کے آداب میں سے ہے اور تسمیہ منقول الفاظ کے ذریعہ ہوگا، یعنی **بسم الله العظيم ، الحمد لله على دين الإسلام**، بعض لوگوں نے یہاں تشہد کا اضافہ کیا ہے۔

ابن عابدین نے کہا[2]: الحلیۃ میں ہے: حضرت براء بن عازبؓ نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"ما من عبد يقول حين يتوضأ: بسم الله ثم يقول بكل عضو: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريک له، وأشهد أن محمدا عبده و رسوله، ثم يقول حين يفرغ: اللهم اجعلنی من التوابين واجعلنی من المتطهرين إلا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أيها شاء فإن قام من وقت ذلک فصلى ركعتين يقرأ فيهما ويعلم ما يقول انفتل من صلاته كيوم ولدته أمه، ثم يقال له: استأنف العمل"**[3] (جو بندہ وضو کرنے کے وقت بسم اللہ کہے: پھر ہر عضو کے وقت کہے: **أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريک له، وأشهد أن محمدا عبده و رسوله** پھر فارغ ہونے کے وقت کہے: **اللهم اجعلنی من التوابين واجعلنی من المتطهرين** تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھل جائیں گے، جس دروازہ سے چاہے داخل ہو، اور اگر اسی وقت کھڑے ہوکر دو رکعت نماز ادا کرلے، ان میں جو پڑھے اس کو سمجھے کہ کیا پڑھ رہا ہے تو وہ اپنی نماز سے اس دن کی طرح لوٹے گا جس دن اس کی ماں نے اس کو جنا، پھر اس سے کہا جائے گا: ازسرنو عمل کرو)۔

ابن مفلح وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ فقہاء حنابلہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ ہر عضو کے وقت بسم اللہ کہنا مستحب نہیں ہے[1]۔

دوم: دونوں ہاتھ گٹوں تک دھونا:

۹۰-فقہاء کا ماننا ہے کہ وضو کی ابتداء میں دونوں ہاتھ کو گٹوں تک دھونا مسنون ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا اس پر عمل رہا ہے، چنانچہ حضرت عثمان بن عفانؓ نے نبی اکرم ﷺ کے وضو کا طریقہ بیان کرتے ہوئے کہا: **"دعا بإناءٍ فأفرغ على كفيه ثلاث مرات فغسلهما، ثم أدخل يمينه فيالإناء"**[2] (آپ ﷺ نے پانی مانگا، اور تین بار اپنی دونوں ہتھیلیوں پر ڈالا اور ان کو دھویا، پھر اپنا دایاں ہاتھ برتن میں ڈالا)۔

اگر دونوں ہاتھ ناپاک ہوں تو بالاتفاق ان کو دھونا واجب ہے۔

(دیکھئے: رسغ فقرہ/ ۲، کف فقرہ/ ۳، نوم، ید)۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۹۱-۹۲، الإنصاف ۱/ ۱۲۸-۱۲۹۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۸۶۔

(۳) حدیث البراء: "ما من عبد يقول حين يتوضأ......" کے بارے میں عینی = نے البنایہ (۱/ ۱۹۱ طبع دار الفکر) میں کہا ہے کہ اس کی روایت مستغفری نے کی ہے، اس کی اسناد واہی ہے۔

(۱) الفروع ۱/ ۱۵۲، کشاف القناع ۱/ ۱۰۴، مطالب أولی النہی ۱/ ۱۲۱-۱۲۲۔

(۲) حدیث: "عثمان ؓ في صفة وضوء النبي ﷺ" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۵) نے کی ہے۔

سوم: کلی کرنا:

۹۱ – وضو میں کلی کرنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وضو میں کلی کرنا سنت ہے۔

حنابلہ نے کہا: وضو میں کلی کرنا واجب ہے۔

کلی کرنے کے حکم کے بیان میں فقہاء کی آراء کی تفصیل، ہر رائے کی دلیل، اس کا طریقہ، اس کے اور دوسرے کے درمیان ترتیب، اس میں مبالغہ کرنا اور روزہ دار کے لئے مبالغہ کرنے کے حکم وغیرہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (مضمضۃ فقرہ / ۲ – ۸)۔

چہارم: ناک میں پانی چڑھانا:

۹۲ – وضو میں ناک میں پانی چڑھانے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وضو میں ناک میں پانی چڑھانا سنت ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ وضو میں ناک میں پانی چڑھانا فرض یا واجب ہے۔

ناک میں پانی چڑھانے کے حکم میں فقہاء کی آراء کی تفصیل، ہر رائے کی دلیل اور اس کے طریقہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (مضمضۃ فقرہ / ۳ – ۸، استنشاق فقرہ / ۲)۔

پنجم: ناک جھاڑنا اور صاف کرنا:

۹۳ – حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ناک جھاڑنا اور اس کو صاف کرنا وضو میں اس کی ایک سنت ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "إذا استنشقت فانتثر"[1] (جب ناک میں پانی چڑھاؤ تو اس کو جھاڑ دو)، نیز حدیث ہے: "أن النبي ﷺ مضمض واستنشق واستنثر ثلاثا بثلاث غرفات من ماء"[1] (نبی اکرم ﷺ نے کلی کی، ناک میں پانی ڈالا اور جھاڑا، آپ ﷺ نے تین چلو پانی سے تین بار ایسا کیا)۔

استنثار مالکیہ کے نزدیک: وضو کرنے والے کا ناک کا پانی سانس کے ذریعہ اس طرح پھینکنا کہ ناک پر اپنے بائیں ہاتھ کا انگوٹھا اور اس کے بغل کی انگلی، ناک جھاڑتے وقت رکھے رہے، اور اوپر سے اس کو پکڑے رہے، اس لئے کہ اس طرح صفائی اچھی طرح ہوتی ہے، اور اگر اپنی دونوں انگلیوں کو اپنی ناک پر نہ رکھے اور نہ ناک سے پانی سانس کے ذریعہ پھینکے اور پانی خود بخود ناک سے گر جائے تو اس کو استنثار (ناک جھاڑنا) نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ دونوں انگلیوں کو رکھنا سنت کی تکمیل کا حصہ ہے اور ایک قول ہے: یہ مستحب ہے اور دونوں انگلیوں کا بائیں ہاتھ سے ہونا مستحب ہے، اسی طرح دونوں انگلیوں کا انگوٹھا اور اس کی بغلی والی انگلی ہونا مستحب ہے۔

استنثار شافعیہ کے نزدیک: وضو کرنے والا ناک میں پانی چڑھانے کے بعد اپنی ناک میں موجود پانی اور گندگی کو اپنے بائیں ہاتھ کی خنصر (کنارہ کی انگلی) سے نکالے۔

حنابلہ نے کہا: بائیں ہاتھ سے ناک جھاڑنا مسنون ہے[2]۔

---

(۱) حدیث: "إذا استنشقت فانتثر" کی روایت ترمذی (۱ / ۴۰ طبع الحلبی)

= اور طبرانی نے المعجم الکبیر (۷ / ۴۲ طبع العراق) میں حضرت سلمہ بن قیسؓ سے کی ہے، الفاظ طبرانی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ مضمض واستنشق......" کی روایت بخاری (الفتح ۱ / ۲۹۷) اور مسلم (۱ / ۲۱۰، ۲۱۱) نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۹، ردالمحتار ۱ / ۸۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱ / ۹۷ – ۹۸، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱ / ۱۲۰، مغنی المحتاج ۱ / ۵۸، کشاف القناع ۱ / ۹۴۔

ششم: پورے سر کا مسح کرنا:

۹۴- یہ گذر چکا ہے کہ حنابلہ اور مشہور قول میں مالکیہ کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے۔

حنفیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ پورے سر کا مسح کرنا وضو کی ایک سنت ہے۔

حنفیہ نے اپنے مذہب پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح رأسه كله"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور اپنے پورے سر کا مسح کیا)۔

اور انہوں نے کہا: "إنه ﷺ مسح بناصيته"(۲) (آپ ﷺ نے اپنی پیشانی کے بقدر مسح کیا)، لہذا چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہوگا اور پورے سر کا مسح کرنا سنت ہوگا۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وضو کرنے والا بلا عذر پورے سر کا مسح کرنے سے ہمیشہ گریز کرے تو گنہگار ہوگا، انہوں نے کہا: گویا یہ سنت سے اس کے اعراض کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ہے۔

شافعیہ نے کہا: اتباع کے لئے اور واجب کہنے والوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے وضو کرنے والے کے لئے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہوگا(۳)۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح رأسه كله" کی روایت ابن خزیمہ نے صحیح (۸۱/۱ طبع المکتب الإسلامی) میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن الرسول ﷺ مسح بناصيته" کی روایت مسلم (۲۳۰/۱) نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے کی ہے۔

(۳) الاختیار ۸/۱، الدر المختار ورد المحتار ۸۲/۱، الہدایہ وشروحہا ۲۲/۱-۲۳، مغنی المحتاج ۵۹/۱، روضۃ الطالبین ۶۰/۱۔

سر کے مسح سے متعلق مسائل:

الف- سر کے مسح کی تکرار:

۹۵- حنفیہ کا مذہب ہے کہ ایک بار ایک پانی سے پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہے، تین بار مسح کرنا جو مروی ہے وہ ایک پانی سے مسح کرنے پر محمول ہے اور یہ مشروع جیسا کہ حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ وضو کرنے والا اگر ایک پانی سے تین بار مسح کرے تو مسنون ہوگا۔

لیکن اگر تین بار مسح کرے تو اس کے بارے میں تین اقوال ہیں: ایک قول ہے: مکروہ ہے، ایک قول ہے: بدعت ہے، اور ایک قول ہے: اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

خانیہ میں ہے: نہ مکروہ ہوگا، اور نہ سنت نہ مندوب، البحر میں کہا ہے: یہی اولی ہے، اس لئے کہ کراہت پر کوئی دلیل نہیں ہے، ابن عابدین نے کہا: شرح المنیۃ میں کراہت کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اور البحر پر اپنے حاشیہ میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے اس کی تائید ہوتی ہے(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک یکے بعد دیگرے تین بار پورے سر کا مسح کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک تین بار دھونا اور تین بار مسح کرنا مسنون ہے، اور اگر سر کے بعض حصہ پر تین بار مسح کرے تو تین بار ہونا حاصل ہوجائے گا(۲)۔

ب- سر کے مسنون مسح کا طریقہ:

۹۶- حنفیہ کے نزدیک سر کے مسح کے طریقہ میں اظہر یہ ہے کہ اپنی دونوں ہتھیلیاں اور انگلیاں اپنے سر کے اگلے حصہ پر رکھے اور ان دونوں کو اپنی پیچھے کی طرف اس طرح کھینچ لے کہ پورے سر کا احاطہ

(۱) الاختیار ۸/۱، الدر المختار ورد المحتار ۸۲/۱، الہدایہ وشروحہا ۲۲/۱-۲۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۵۹/۱، روضۃ الطالبین ۶۰/۱۔

ہوجائے، پھر اپنی انگلیوں سے اپنے دونوں کانوں کا مسح کرے اور دونوں کان ان کے نزدیک سر کا حصہ ہیں، لہذا علاحدگی سے قبل پانی کا استعمال ثابت نہ ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: مسح کے طریقہ میں سنت یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ سر کے اگلے حصہ پر رکھے اور سبابہ (انگوٹھے کے پاس کی انگلی) کو ایک دوسرے کے ساتھ ملائے اور دونوں انگوٹھے دونوں کنپٹیوں پر رکھے، پھر ان کو پیچھے کی طرف لے جائے، پھر دونوں کو اس جگہ لائے جہاں سے لے گیا ہے، جبکہ اس کے بال ہوں اور وہ پلٹ جائیں اور اس وقت لے جانا اور واپس لانا ایک مسح ہوگا، اس لئے کہ لے جانے سے مسح مکمل نہ ہوگا۔

لیکن جس کا بال ہی نہ ہو یا بال تو ہو، لیکن چھوٹا یا لمبا ہونے کی وجہ سے نہ پلٹے تو صرف آگے سے پیچھے لے جانے پر اکتفاء کرے گا اور اگر لوٹائے گا تو یہ دوسرا مسح نہیں شمار کیا جائے گا اور اگر کوئی شخص اپنے پورے سر کا مسح کرے تو کیا کل فرض ہوگا، یا جس پر مسح کا اطلاق ہوگا وہ فرض ہوگا اور باقی سنت؟ اس میں دو اقوال ہیں: [۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سر کے مسح کی تکرار مستحب نہیں ہے،، اس لئے کہ ابوحیہ نے روایت کی ہے: "**رأيت عليا** رضی اللہ عنہ **توضأ فغسل كفيه حتى أنقاهما، ثم مضمض ثلاثا، واستنشق ثلاثا،وغسل وجهه ثلاثا، وذراعيه ثلاثا، ومسح برأسه مرة،ثم غسل قدميه إلى الكعبين، ثم قام فأخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم ثم قال: أحببت أن أريكم كيف كان طهور رسول الله** ﷺ" [۲] (میں نے حضرت علیؓ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا، انہوں نے اپنی دونوں ہتھیلیوں کو دھویا یہاں تک کہ ان کو صاف کرلیا، پھر تین بار کلی کی، پھر تین بار ناک میں پانی ڈالا اور تین بار منہ اور ہاتھ دھویا، ایک بار سر کا مسح کیا پھر اپنے دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت دھویا، پھر کھڑے ہوئے، وضو کا بچا ہوا پانی لیا اور کھڑے ہو کر اس کو پیا پھر فرمایا: میں نے چاہا کہ تم کو دکھاؤں کہ رسول اللہ ﷺ کا وضو کیسے ہوتا تھا)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "**أنه رأى رسول الله** ﷺ **يتوضأ......فذكر الحديث – كله ثلاثا...... وقال: مسح برأسه وأذنيه مسحة واحدة**" [۱] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا (پھر پوری حدیث ذکر کی) تین تین بار دھویا، اور کہا: اپنے سر اور دونوں کانوں کا مسح ایک بار کیا)۔

امام احمد سے منقول ہے: نئے پانی سے مسح کی تکرار مستحب ہے، ابو الخطاب و ابن الجوزی نے ان کی تائید کی ہے، یہی حکم بالاتفاق دونوں کانوں کا ہے [۲]۔

مالکیہ نے وضو کرنے کے لئے جہاں سے اس نے مسح کی ابتداء کی وہاں تک ہاتھ کو واپس لانا مسنون شمار کیا ہے، اگرچہ اس پر بال نہ ہو، بایں طور کہ پہلی بار پورے سر پر ہاتھ پھیرنے کے بعد دوبارہ پورے سر پر ہاتھ پھیرے اور اگر بال لمبا ہو تو پہلی واپسی کے بغیر عموم حاصل نہیں ہوسکے گا، پھر اس کے بعد سنت ادا کرے گا، بایں طور کہ مسح اور واپسی کا اعادہ کرے گا، ایسا ہی کہا گیا ہے: البتہ انہوں نے زرقانی (اس سے مراد احمد بن فجلہ ہیں) کے قول کو راجح قرار دیا ہے کہ لمبے بال والے میں واپسی واجب نہ ہوگی، اس لئے اس کے لئے باطن کا حکم ہے، اور مسح تخفیف پر مبنی ہے۔

(۱) الاختیار ۱/۸، الدر المختار ورد المحتار ۱/۸۲، الہدایہ وشروحہا ۱/۲۲-۲۳، مغنی المحتاج ۱/۵۹، روضۃ الطالبین ۱/٦۰۔

(۲) حدیث ابی حیۃ: "رأيت عليا توضأ" کی روایت ترمذی (۱/٦۷-٦۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث ابن عباس: "أنه رأى رسول الله ﷺ يتوضأ......" کی روایت ابوداؤد (۱/۹۲-۹۳ طبع حمص) نے کی ہے۔

(۲) معونۃ أولی النہی ۱/۲۹۷-۲۹۸۔

دسوقی نے کہا: ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ لمبے بال پر صرف دو بار مسح کیا جائے گا، ایک بار فرض کے لئے اور ایک بار سنت کے لئے اور مسح کی واپسی میں بال کے نیچے ہاتھ داخل کرنا سنت ہے۔

مسح میں ہاتھ کو واپس کرنا اس وقت سنت ہوگا جبکہ واجب مسح کی تری ہاتھ میں باقی ہو ورنہ مسنون نہیں رہے گا، اور ہاتھ واپس کرنے کے لئے نیا پانی لینا مکروہ ہوگا، اسی لئے اگر اس کو بھول جائے یہاں تک کہ اپنے پاؤں کے لئے پانی لے لے تو رد (ہاتھ کی واپسی) نہیں کرے گا، اور اس سے فضیلت حاصل نہ ہوگی، اور اگر اتنی تری باقی ہو جو کچھ واپسی کے لئے ہی کافی ہو تو ظاہر یہ ہے کہ تری کے بقدر ہی ہاتھ کا واپس کرنا مسنون رہے گا، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"(۱) (اگر میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو جہاں تک تم سے ہو سکے اس کو انجام دو)، ظاہر کے مقابلہ میں قول ہے کہ ساقط ہو جائے گا(۲)۔

ج- سر کے مسح کا طریقہ:

۷۹- مسح کے طریقہ کے بارے میں فقہاء نے کہا: اپنے دائیں ہاتھ سے پانی لے گا اور اس کو اپنے بائیں ہاتھ کی ہتھیلی پر ڈالے گا، پھر دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کرے گا، اپنے آگے سے سر کے بال کے اگنے کی اول جگہ سے ابتداء کرے گا، اور اپنے سر پر اپنے دونوں ہاتھ کی انگلیوں کے کناروں کو ملا لے گا، اور دونوں انگوٹھوں کو دونوں کنپٹیوں پر رکھے گا، پھر مسح کرتے ہوئے دونوں ہاتھوں کو گدی سے متصل سر کے بالوں کی طرف لے جائے گا، پھر جہاں سے شروع کیا ہے وہاں دونوں ہاتھوں کو واپس لائے گا(۱)۔

حنابلہ نے کہا: سر کے مسح میں مسنون طریقہ یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ آگے سے پیچھے کی طرف لے جائے، پھر جہاں سے شروع کیا ہے وہاں دونوں ہاتھ واپس لائے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن زید سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه**"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے سر کا مسح کیا، دونوں کو آگے سے پیچھے لے گئے، پھر پیچھے سے آگے لائے، سر کے اگلے حصہ سے شروع کیا، یہاں تک کہ دونوں کو پیچھے لے گئے، پھر دونوں کو اس جگہ واپس لائے جہاں سے شروع کیا) پھر اپنے دونوں سبابہ (انگوٹھے) سے متصل انگلیوں کو دونوں کانوں کے سوراخوں میں داخل کرے گا اور دونوں انگوٹھوں سے ان کے ظاہر پر مسح کرے گا۔

اگر وضو کرنے والا بال والا ہو اور ہاتھ کے واپس کرنے میں بال کے بکھر جانے کا اندیشہ ہو تو ہاتھ کو واپس نہیں کرے گا، اس لئے کہ حضرت ربیع بنت معوذؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ توضأ عندها، فمسح الرأس كله من قرن الشعر كل ناحية لمنصب الشعر، لا يحرك الشعر عن هيئته**"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے ان کے پاس وضو کیا اور آگے کی طرف بال کے اگنے کی جگہ سے ہر گوشہ سے سر کے نیچے تک پورے سر کا مسح کیا،

---

(۱) حدیث: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" کی تخریج فقرہ (۶۵) میں گذر چکی۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/۸۸، ۹۸، ۹۹، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/۱۰۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۷۔

(۱) الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۶۴۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن زید: "أن رسول الله ﷺ مسح رأسه بيديه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۲۸۹) اور مسلم (۱/۲۱۱) نے کی ہے۔

(۳) حدیث الربیع بنت معوذ: "أن رسول الله ﷺ توضأ عندها......" کی روایت ابوداؤد (۱/۹۱ طبع حمص) اور ترمذی (۱/۴۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

اور بال کو اس کی ہیئت سے نہیں بدلا)۔

امام احمد سے دریافت کیا گیا: عورت کیسے مسح کرے گی تو انہوں نے کہا: اس طرح، اور انہوں نے اپنا ہاتھ اپنے سر کے بیچ میں رکھا پھر اس کو اپنے آگے کی طرف کھینچا، پھر اس کو اٹھالیا اور جہاں سے شروع کیا تھا وہاں رکھا، پھر اس کو اپنے پیچھے کی طرف کھینچا[۱]۔

ہفتم: دونوں کانوں کا مسح کرنا:

۹۸- دونوں کانوں کے مسح کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، مشہور قول میں مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ وضو کی سنتوں میں سے دونوں کانوں کے ظاہر و باطن پر مسح کرنا ہے، اس لئے کہ: "أن النبي ﷺ مسح في وضوئه برأسه وأذنيه ظاهر هما وباطنهما، وأدخل أصابعه في صماخ أذنيه"[۲] (نبی اکرم ﷺ نے اپنے وضو میں سر اور دونوں کانوں کے ظاہر و باطن پر مسح کیا، اور انگلیوں کو دونوں کانوں کے سوراخ میں داخل کیا)۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ دونوں کانوں کا ظاہر وہ ہے جو سر سے متصل ہے اور باطن وہ ہے جس سے مواجہت ہوتی ہے۔

مالکیہ نے کہا: اس لئے کہ کان گلاب کی مانند اور اس کی ہیئت میں پیدا کیا گیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ایک رائے میں: دونوں کانوں کا ظاہر وہ ہے جو سامنے ہے، اور باطن وہ ہے جو سر سے متصل ہے[۱]۔

دونوں کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی لینا اور ان پر مسح کا طریقہ:

۹۹- دونوں کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی لینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ ان کے لئے نیا پانی لینا مسنون ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے یہاں تفصیل ہے:

مالکیہ نے کہا: وضو میں دونوں کانوں سے متعلق سنتیں تین ہیں: ان کے ظاہر و باطن کا مسح کرنا، دونوں سوراخوں کا مسح کرنا اور ان دونوں کے لئے نیا پانی لینا، لہٰذا اگر نئے پانی کے بغیر ان دونوں کا مسح کرے گا تو صرف مسح کی سنت ادا کرنے والا ہوگا اور نیا پانی لینے کی سنت کو ترک کرنے والا ہوگا، اور دونوں سوراخوں کے مسح کی سنت اس پر باقی رہ جائے گی، اس لئے کہ وہ مستقل سنت ہے، جیسا کہ مواق نے لخمی اور ابن یونس سے نقل کیا ہے۔

صماخ: کان کا وہ سوراخ ہے جس میں انگلی کا سرا داخل ہوتا ہے[۲]۔

شافعیہ نے کہا: نئے پانی سے دونوں کانوں کا مسح کرنا مسنون ہے، اور دونوں سوراخوں کے لئے بھی نیا پانی لے گا، سنت کے حاصل کرنے کے لئے شرط ہے کہ سر کے بعد کان کا مسح کرے، شربینی

---

(۱) معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۹۵-۲۹۶۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ مسح في وضوئه برأسه" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۸۸، ۸۹ طبع حمص) نے حضرت مقدام بن معدی کربؓ سے نقل کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۲۸۱ طبع العلمیہ) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) الاختیار ۱/ ۸، الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۸۲-۸۵، الشرح الکبیر ۱/ ۹۸، تحفۃ المحتاج ۱/ ۲۴۳، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، کشاف القناع ۱/ ۱۰۰، الإنصاف ۱/ ۱۶۲، مواہب الجلیل ۱/ ۲۴۸۔

(۲) الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۹۸، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۰، مواہب الجلیل ۱/ ۲۴۸۔

خطیب نے کہا: الروضۃ میں اصح یہی ہے، اور اگر سر پر مسح کے لئے انگلیوں میں نیا پانی لے، پھر بعض انگلیوں کو روک لے اور ان سے سر پر مسح نہ کرے اور ان سے دونوں کانوں کا مسح کرے تو کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ نیا پانی ہے(۱)۔

حنابلہ نیز بعض مالکیہ کا مذہب ہے کہ دونوں کانوں کے ظاہر و باطن کا مسح کرنا واجب ہے، حنابلہ نے کہا: اس لئے کہ وہ دونوں سر کا حصہ ہیں، کیونکہ نبی اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"الأذنان من الرأس"**(۲) (دونوں کان سر کا حصہ ہیں)۔

سر کا مسح کرنے کے بعد نئے پانی سے دونوں کانوں کا مسح کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن زیدؓ نے روایت کی ہے: **"أنه رأى رسول الله ﷺ يتوضأ ، فأخذ لأذنيه ماء خلاف الماء الذي مسح به رأسه"**(۳) (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا، چنانچہ آپ ﷺ نے جس پانی سے اپنے سر کا مسح کیا اس کے علاوہ پانی اپنے کانوں کے لئے لیا)، اور دونوں کانوں کے اوپر بال سے خالی جگہ بھی صحیح مذہب کے مطابق سر کا حصہ ہے، لہذا سر کے ساتھ اس کا مسح کرنا بھی واجب ہے، اور جیسے بھی کان کا مسح کرے کافی ہوجائے گا، جیسے سر کا حکم ہے۔

ان دونوں کے مسح میں مسنون یہ ہے کہ دونوں سبابہ کو دونوں کانوں کے سوراخ میں داخل کرے اور دونوں انگوٹھوں سے ان کے ظاہر (اوپری حصے) پر مسح کرے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے: **"أن النبي ﷺ مسح برأسه وأذنيه: داخلهما بالسبابتين، وخالف بإبهاما ميه إلى ظاهر أذنيه"**(۱) (نبی کریم ﷺ نے اپنے سر اور کانوں کا مسح کیا، ان کے اندر کا دونوں سبابہ سے اور اس کے بعد دونوں کانوں کے ظاہر پر دونوں انگوٹھوں سے مسح کیا)، اور کانوں کا جو حصہ نرم ہڈیوں سے چھپا ہوا ہو اس پر مسح کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ سر جو کہ اصل ہے اس کا جو حصہ بالوں سے چھپا ہوا ہو اس کا مسح کرنا واجب نہیں ہے تو کان کا مسح بدرجہ اولی واجب نہ ہوگا(۲)۔

حنفیہ نے کہا: ایک پانی سے پورے سر اور دونوں کانوں کا مسح کرلینا کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ دونوں کان سر کا حصہ ہیں، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: **"الأذنان من الرأس"**، مقصد حکم کو بیان کرنا ہے، خلقت بیان کرنا نہیں ہے۔

اور اظہر یہ ہے کہ آدمی اپنی دونوں ہتھیلیاں اور انگلیاں اپنے سر کے اگلے حصہ پر رکھے اور دونوں ہتھیلیوں کو اس طرح پیچھے کی طرف لے جائے کہ پورے سر کا احاطہ ہوجائے، پھر دونوں انگلیوں سے دونوں کانوں کا مسح کرے اور اس کی وجہ سے پانی مستعمل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایک پانی سے پورے سر کا احاطہ اس کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے۔

لہذا اگر وضو کرنے والا سر کے مسح سے باقی ماندہ تری سے

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، تحفۃ المحتاج ۱/ ۲۴۳۔

(۲) حدیث: "الأذنان من الرأس" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۹۳ طبع حمص) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے، زیلعی نے نصب الرایہ (۱/ ۱۸ طبع المجلس العلمی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث عبد اللہ بن زید: "أنه رأى رسول الله ﷺ يتوضأ......" کی روایت حاکم (۱/ ۱۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۲۸۲ طبع العلمیہ) میں ابن دقیق العید سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے لکھا ہے کہ اس حدیث کی اس روایت سے زیادہ صحیح روایت میں اُذنین کا ذکر نہیں ہے، گویا انہوں نے اذنین کے ذکر کو معلول قرار دیا ہے۔

---

(۱) حدیث ابن عباس: "أن النبي ﷺ مسح برأسه وأذنيه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۵۱ طبع الحلبی) اور ابن حبان (الإحسان ۳/ ۳۶۷ طبع الرسالہ) نے کی ہے، الفاظ ابن حبان کے ہیں، نووی نے المجموع (۱/ ۴۱۵ طبع المنیریہ) میں اس کی اسناد کو عمدہ کہا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۰۰، الإنصاف ۱/ ۱۶۲ - ۱۶۳، معونۃ أولی النہی ۱/ ۲۹۶۔

دونوں کانوں کا مسح کرلے تو کافی ہوگا اور وہ سنت کو ادا کرنے والا ہوگا، لیکن نئے پانی سے ان دونوں کا مسح کرنا زیادہ بہتر ہے، تاکہ اختلاف کی رعایت ہوسکے اور وہ بالاتفاق سنت کو ادا کرنے والا ہوجائے۔

انہوں نے کہا: اپنی تر خنصر (چھنگلیاں) کو دونوں کانوں کے مسح کے وقت ان کے سوراخ میں داخل کرنا مندوب ہے[۱]۔

ہشتم: داڑھی اور چہرہ کے بالوں میں خلال کرنا:

۱۰۰-فقہاء فی الجملہ یہ کہتے ہیں کہ وضو میں داڑھی اور چہرہ کے تمام بالوں میں خلال کرنا مسنون ہے، اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے، جن کا بیان (فقرہ/ ۵) وضو میں چہرہ دھونے کے بیان میں گذر چکا ہے، نیز دیکھئے: اصطلاح (تخلیل فقرہ ۶-۸)۔

نہم: دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنا:

۱۰۱-وضو میں دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ تفصیل اصطلاح (إصبع فقرہ/ ۲-۳ اور تخلیل ۲-۵) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

دہم: تین تین بار دھونا:

۱۰۲-فقہاء کا کہنا ہے کہ وضو میں اعضاء کو تین تین بار دھونا سنت ہے[۲]، "**لأن النبي ﷺ توضأ مرة مرة وقال: هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة إلا به، وتوضأ مرتين مرتين وقال: هذا وضوء من يضاعف الله له الأجر مرتين، وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال: هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي**"[۱] (اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک ایک بار وضو کیا اور فرمایا: یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالی نماز قبول نہیں کرتا ہے، پھر دو دو بار وضو کیا اور فرمایا: یہ اس کا وضو ہے جس کا اجر اللہ تعالی دوگنا کردیتا ہے، اور تین تین بار وضو کیا اور فرمایا: یہ میرا وضو ہے اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے)، تفصیل اصطلاح (تثلیث فقرہ/ ۲) میں ہے۔

یازدہم: مسواک کرنا:

۱۰۳-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وضو کے وقت مسواک کرنا سنت ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: "**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء**"[۲] (اگر میں اپنی امت پر دشواری محسوس نہیں کرتا تو ان کو ہر وضو کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا)، حصکفی نے کہا: مسواک کرنا سنت موکدہ ہے، اور یہ ہمارے نزدیک وضو کے لئے ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور مذہب ہے کہ مسواک کرنا مستحب ہے، اور حطاب نے ابن عرفہ سے نقل کیا ہے کہ جن احادیث میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اپنے مرض الموت تک مسواک کی پابندی کی، ان کا نیز آپ ﷺ کے ارشاد "لولا أن أشق......" کا تقاضا ہے کہ مسواک کرنا سنت ہو، یہ بہت مضبوط ہے، لیکن مشہور کے خلاف ہے،

---

(۱) الاختیار ۱/ ۸، الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۸۲-۸۵، تبیین الحقائق ۱/ ۵-۶۔

(۲) الہدایہ وشروحہا ۱/ ۲۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۵۹-۶۰، کشاف القناع ۱/ ۱۰۲۔

(۱) حدیث: "توضأ مرة مرة......" کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "لولا أن أشق على أمتي......" کی روایت احمد (۲/ ۴۶۰ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن خزیمہ (۱/ ۷۳ طبع المکتب الإسلامی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

یہ دسوقی نے کہا ہے (۱)۔

مسواک کرنے کی تعریف، اس کی مشروعیت کی حکمت، اس کا شرعی حکم، وضو میں مسواک کرنا، روزہ دار کے لئے مسواک کرنا، کس چیز سے مسواک کی جائے گی، کس چیز سے مسواک کرنا ممنوع یا مکروہ ہے، مسواک کی صفات، لکڑی کے علاوہ سے یا انگلی سے مسواک کرنا، مسواک کرنے کا طریقہ، اس کے آداب، اس کی تکرار، اس میں کم از کم یا بیش از بیش مقدار، مسواک کا منہ کو خون آلود کردینا، ان سب میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (استیاک)۔

دوازدہم: عمامہ پر مسح کرنا:

۱۰۴- عمامہ پر مسح کرنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان کی آراء کی تفصیل اصطلاح (مسح فقرہ/ ۸-۱۲، اورعمامہ فقرہ/ ۱۳) میں ہے۔

سیزدہم: پانی کے استعمال میں اسراف نہ کرنا:

۱۰۵- فقہاء نے وضو میں پانی کے استعمال میں اسراف کے موضوع کو دو حالتوں میں لیا ہے:

الف- تین بار سے زیادہ کرنا۔

ب- وضو میں کثرت سے پانی کے استعمال کی حالت۔

دونوں حالات میں فقہاء کی آراء کی تفصیل کے لئے دیکھیں اصطلاح (إسراف فقرہ ۶-۷)۔

چہاردہم: دائیں سے شروع کرنا:

۱۰۶- دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں میں، وضو میں دائیں سے

(۱) الہدایہ وشروحہا ۱/ ۱۵-۱۶، الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۷۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۵۵، کشاف القناع ۱/ ۷۳۔

شروع کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ مالکیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وضو میں دائیں سے شروع کرنا مستحب ہے (۱)۔

انہوں نے حضرت عائشہؓ سے مروی حدیث سے استدلال کیا ہے: **"كان النبي ﷺ يحب التيمن في شأنه كله: وفي طهوره وترجله وتنعله"** (۲) (نبی اکرم ﷺ اپنے تمام امور میں دائیں سے شروع کرنے کو پسند فرماتے تھے: وضو کرنے میں کنگھی کرنے اور جوتا پہننے میں)۔

حضرت عثمانؓ وحضرت علیؓ نے نبی اکرم ﷺ کا وضو کرنا نقل کیا ہے، اس میں ہے: **"فبدأ باليمنى قبل اليسرى"** (۳) (آپ ﷺ نے بائیں سے قبل دائیں سے شروع کیا)۔

شافعیہ اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ وضو میں دائیں سے شروع کرنا سنت ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا توضأتم فابدؤوا بميامنكم"** (۴) (جب تم وضو کرو تو اپنے دائیں سے

(۱) الہدایہ وشروحہا مع فتح القدیر ۱/ ۲۳، الاختیار ۱/ ۹، البحر الرائق ۱/ ۲۸، تبیین الحقائق ۱/ ۶، الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۸۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۱، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۲۳، مغنی المحتاج ۱/ ۶۰-۶۲، الإنصاف ۱/ ۱۳۵، المغنی ۱/ ۱۰۹، الفروع ۱/ ۱۵۱، کشاف القناع ۱/ ۱۰۶-۱۰۷۔

(۲) حدیث عائشہ: **"كان النبي ﷺ يحب التيمن في شأنه كله......"** کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۲۳) اور مسلم (۱/ ۲۲۶) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث عثمان: **"في وضوء النبي ﷺ: فبدأ باليمنى قبل اليسرى"** کی تخریج فقرہ ۴۹ میں گذر چکی، اور حدیث علی ابن ابی طالب کی روایت ابوداؤد (۱/ ۸۲ طبع حمص) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: **"إذا توضأتم فابدؤوا بميامنكم"** کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۹۲

شروع کرو)۔

ابن الہمام نے کہا: دائیں سے شروع کرنا سنت ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا پابندی کرنا ثابت ہے، جن لوگوں نے آپ ﷺ کا وضو نقل کیا ہے، ان میں سے بہت لوگوں نے صراحت کی ہے کہ آپ ﷺ نے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں میں دائیں کو بائیں پر مقدم کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی کرتے تھے، اس لئے کہ وہ لوگ آپ ﷺ کا وہی وضو نقل کرتے ہیں جو آپ ﷺ کا ہمیشہ کا معمول تھا، لہذا یہ سنت ہوگی نیز اس لئے کہ آپ ﷺ سے مروی ہے: "إذا توضأتم فابدؤوا بميامنكم" (جب تم وضو کرو تو اپنے دائیں سے شروع کیا کرو)۔

امام احمد سے ایک روایت میں ہے کہ دائیں سے شروع کرنا واجب ہے، فخر رازی نے اس کو نقل کیا ہے، اور زرکشی نے اس کو شاذ کہا ہے، ایک قول ہے کہ اس کو چھوڑنا مکروہ ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے دائیں سے قبل بائیں سے شروع کردے تو اس پر اعادہ نہ ہوگا(۱)۔

یانزدہم: غرۃ وتحجیل (وضو کے اثر سے منہ ہاتھ پاؤں کے روشن ہونے) کو لمبا کرنا:

۱۰۷ - غرۃ وتحجیل کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ وصحیح مذہب میں حنابلہ کا قول ہے کہ وضو میں غرۃ وتحجیل کو لمبا کرنا مسنون ہے، بایں طور کہ وضو کرنے والا، منہ، دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کو دھونے میں فرض کی جگہ سے آگے بڑھ جائے۔

حنفیہ نے کہا: یہ وضو کے آداب میں سے ہے۔

غرہ کو طویل کرنا، منہ کے تمام جانب سے واجب سے زائد کو دھونے سے ہوگا، اس کی انتہاء سر کے آگے کے حصہ کے ساتھ گردن کے جانب گدی دھونا ہے۔

اور تحجیل کو لمبا کرنا، تمام جانب سے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں سے واجب مقدار سے زیادہ دھونے سے ہوگا، اور اس کی حد دونوں بازوؤں اور دونوں پنڈلیوں کو مکمل دھونا ہے اور اس میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ محل فرض باقی ہو یا ساقط ہوگیا ہو۔

اس کے بارے میں اصل یہ حدیث ہے: "**إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل**"(۱) (قیامت کے دن میری امت کو اس حال میں بلایا جائے گا کہ وضو کے اثر سے ان کے منہ اور ہاتھ روشن ہوں گے، لہذا تم میں سے جو آدمی اپنے روشن حصہ کو لمبا کرسکتا ہو تو کرلے)۔

غرا محجلين کا معنی، منہ، دونوں پاؤں کا سفید و روشن ہونا ہے، جیسے "فرس أغر" وہ گھوڑا جس کا منہ سفید ہو، محجل: وہ گھوڑا جس کے پیر سفید ہوں، اور شافعیہ وحنابلہ نے کہا: یہ اس امت کی خصوصیات میں سے ہے(۲)۔

مالکیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت ہے: غرہ کو طویل

= طبع العلمیہ) میں ابن دقیق العید سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: یہ اس لائق ہے کہ اس کو صحیح قرار دیا جائے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۶۰، رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۸۴، الإنصاف ۱/ ۱۳۵، المغنی ۱/ ۱۰۹، کشاف القناع ۱/ ۱۰۶۔

(۱) حدیث: "إن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۳۵) اور مسلم (۱/ ۲۱۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۶۱، کشاف القناع ۱/ ۱۰۶، ۱۰۹، الدر المختار و رد المحتار ۱/ ۸۸، الإنصاف ۱/ ۱۶۸۔

کرنا مندوب نہیں ہے، اور یہ اعضاء وضو کے دھونے میں محل فرض میں اضافہ کرنا ہے۔

مالکیہ نے کہا: بلکہ یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ دین میں غلو کرنا ہے، صرف طہارت کا دوام وتجدید مندوب ہے، دسوقی نے کہا: اور اسی کا نام غرہ کو طویل کرنا ہے، اسی طرح آپ ﷺ کے ارشاد: "**من استطاع منکم أن یطیل غرته فلیفعل**" کو اسی پر محمول کیا گیا ہے، طویل کرنے سے مراد دوام اور غرہ سے مراد وضو ہے۔

انہوں نے کہا: حاصل یہ ہے کہ غرہ کو طویل کرنا، دھوئے گئے اعضاء میں اضافہ کرنے پر بھی بولا جاتا ہے اور وضو کے دوام پر بھی بولا جاتا ہے، تو پہلے معنی میں غرہ کو طویل کرنا امام مالک کے نزدیک مکروہ ہے، اور دوسرے معنی میں غرہ کو طویل کرنا ان کے نزدیک مطلوب ہے، اس وقت سابقہ حدیث ان کی ذکر کردہ کراہت کے معارض نہ ہوگی (۱)۔

(دیکھئے: غرۃ فقرہ/ ۵)۔

شانزدہم: قبلہ کا استقبال کرنا:

۱۰۸ - وضو کے دوران قبلہ کا استقبال کرنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ وضو میں قبلہ کا استقبال کرنا اس کے آداب وفضائل میں سے ہے، مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ مشقت کے بغیر ممکن ہو۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وضو کے سنن میں قبلہ کا استقبال کرنا ہے اور یہ ہر طاعت کے لئے مناسب ہے الا یہ کہ کوئی دلیل اس کے خلاف ہو جیسا کہ مرداوی نے الفروع سے نقل کیا ہے (۲)۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۳-۱۰۴، الإنصاف ۱/ ۱۶۸۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۲۴، الدر المختار ۱/ ۸۴، الدسوقی ۱/ ۱۰۳، الشرح الصغیر وحاشیۃ

ہفدہم: اونچی جگہ پر بیٹھنا:

۱۰۹ - حنفیہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو میں مستعمل پانی سے بچنے کے لئے کسی اونچی جگہ پر بیٹھنا وضو کے آداب میں سے ہے، اس لئے کہ اس کے نجس ہونے میں اختلاف ہے، نیز اس لئے کہ وہ گندہ وناپسندیدہ پانی ہے، مالکیہ نے اچھی طرح بیٹھنے کا اضافہ کیا ہے۔

کمال نے ٹپکنے والے پانی سے اپنے کپڑوں کو بچانے سے تعبیر کیا ہے اور حصکفی نے کہا: یہ زیادہ شامل ہے، اس لئے کہ کبھی ہوسکتا ہے کہ وہ اوپر بیٹھا ہو، لیکن نہ بچ سکے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کے پانی سے ٹپکنے والی چھینٹوں سے بچنا وضو کرنے والے کے لئے مسنون ہے (۱)۔

ہژدہم: پاک جگہ پر وضو کرنا:

۱۱۰ - حنفیہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ پاک جگہ پر وضو کرنا وضو کے مستحبات میں سے ہے، اس لئے کہ وضو کا پانی قابل احترام ہے۔

مالکیہ نے بالفعل پاک جگہ کے بارے میں کہا ہے: اس جگہ کی شان پاک ہونا ہو، تاکہ استعمال سے قبل بیت الخلاء نکل جائے کیونکہ اس میں وضو کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اگرچہ وہ بالفعل پاک ہے لیکن اس کی شان پاک ہونا نہیں ہے، اس کے علاوہ بالفعل نجس مقامات بدرجہ اولی اس سے خارج ہوجائیں گے (۲)۔

نوزدہم: مدد نہ لینا:

۱۱۱ - شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وضو کے سنن میں سے مدد نہ لینا

= الصاوی ۱/ ۱۲۲، مغنی المحتاج ۱/ ۶۲، کشاف القناع ۱/ ۱۰۵، الإنصاف ۱/ ۱۳۸۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۸۶، فتح القدیر ۱/ ۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۶۲۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۸۵، الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۱۰۰۔

ہے، حنفیہ نے اس کو وضو کے آداب میں شمار کیا ہے۔

حنابلہ نے کہا: وضو کے سنن میں سے یہ ہے کہ آدمی مدد کے بغیر خود وضو کرے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: ''كان رسول الله ﷺ لا يكل طهوره إلى أحد، ولا صدقته التي يتصدق بها، يكون هو الذي يتولاها بنفسه''[۱] (رسول اللہ ﷺ اپنے وضو کا کام کسی کے حوالہ نہیں کرتے تھے اور نہ اپنا صدقہ کرنے کا کام کسی کے حوالہ کرتے تھے بلکہ خود بنفس نفیس اس کو انجام دیتے تھے)، وضو کرنے والے کی مدد کرنا مباح ہے، جیسے وضو کا پانی اس کے قریب کرنا یا اس پر بہانا، اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے: ''أنه أفرغ على النبي ﷺ من وضوئه''[۲] (انہوں نے نبی اکرم ﷺ پر آپ ﷺ کے وضو کا پانی بہایا)۔

صفوان بن عسالؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: ''صببت على النبي ﷺ الماء في السفر والحضر في الوضوء''[۳] (میں نے سفر و حضر میں وضو میں نبی اکرم ﷺ پر پانی بہایا) اور مدد نہ لینا افضل ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا: بلا عذر پانی بہانے میں مدد نہ لینا، وضو کے سنن میں سے ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا اکثر عمل اسی طرح تھا، نیز اس لئے کہ مدد لینا ایک قسم کا تکبر و راحت پسندی ہے اور یہ عبادت گذار کے لئے مناسب نہیں ہے، اور اجر و ثواب مشقت کے بقدر ہوتا ہے، یہ خلاف اولی ہے اور ایک قول ہے: مکروہ ہے، البتہ پانی لانے میں مدد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر مدد لینا کسی عذر مثلاً مرض کی وجہ سے ہو تو یہ خلاف اولی نہیں ہوگا، اور نہ مکروہ ہوگا اس لئے کہ اس میں مشقت کو دفع کرنا ہے بلکہ کبھی اگر اس کے بغیر وضو کرنا ممکن نہ ہو تو مدد لینا واجب ہو جاتا ہے اگرچہ مثلاً اجرت دے کر ہو۔

مدد نہ لینے سے مراد افعال کو خود انجام دینا ہے، صرف مدد طلب نہ کرنا نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کی مدد کرے اور وہ خاموش رہے تو اس کا حکم بھی یہی ہوگا۔

اگر پانی بہانے میں مدد لے تو مدد کرنے والا وضو کرنے والے کے بائیں کھڑا ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں مددگار، مدد پر زیادہ قادر ہوگا اور ادب کے اعتبار سے زیادہ اچھا ہے۔

حنفیہ نے کہا: وضو کے آداب میں سے یہ ہے کہ وضو کرنے والا بلا عذر کسی دوسرے سے مدد نہ لے، رہا حضور اکرم ﷺ کا حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مدد لینا تو یہ جواز کی تعلیم کے لئے تھا۔

ابن مودود نے کہا: عجز کے بغیر اپنے وضو میں کسی دوسرے سے مدد لینا مکروہ ہے تاکہ اس کا ثواب زیادہ ہو اور اس کی عبادت زیادہ خالص ہو۔

ابن عابدین نے کہا: شرح المنیۃ کے کلام کا ظاہر ہے کہ اگر وضو کرنے والے کی طرف سے تکلیف نہ ہو اور مدد کرنے والا محبت و خوش دلی کے ساتھ مدد کرے تو یہ بالکل مکروہ نہیں ہوگا۔

انہوں نے کہا: اس کا حاصل: وضو میں مدد لینا اگر پانی بہانے، کنواں وغیرہ سے پانی لانے یا پانی حاضر کرنے میں ہو تو اس میں

---

(۱) حدیث: ''كان رسول الله ﷺ لا يكل طهوره إلى أحد......'' کی روایت ابن ماجہ (۱۲۹/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱۰۴/۱ طبع دار الجنان) میں اس کے ایک راوی کے مجہول ہونے اور دوسرے کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث المغیرۃ بن شعبۃ: ''أنه أفرغ على النبي ﷺ من وضوئه......'' کی روایت مسلم (۲۲۹/۱) نے کی ہے۔

(۳) حدیث صفوان بن عسال: ''صببت على النبي ﷺ الماء في السفر والحضر'' کی روایت ابن ماجہ (۱۳۸/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۹۴/۱ طبع العلمیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

بالکل کراہت نہیں ہے، اگر چہ اس کے مطالبہ پر ہو، اور اگر دھونے اور مسح کرنے میں ہو تو بلا عذر مکروہ ہے (۱)۔

بستم: گردن کا مسح کرنا:

۱۱۲ - گردن کے مسح کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد نے کہا: وضو کرنے والے کا اپنے دونوں ہاتھوں کی پشت سے اپنی گردن کا مسح کرنا وضو کے مستحبات میں سے ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی تری استعمال نہیں کی گئی ہے، ابن عابدین نے کہا: یہی صحیح ہے اور ایک قول ہے: یہ سنت ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ نے کہا: گردن کا مسح کرنا مسنون نہیں ہے، اس لئے کہ اس بارے میں کچھ ثابت نہیں ہے۔

ایک قول میں حنفیہ کا مذہب ہے جس کو لفظ قیل سے نقل کیا گیا ہے، اور نووی کا مذہب ہے کہ گردن کا مسح کرنا بدعت ہے۔

مالکیہ نے کہا: پانی سے گردن کا مسح کرنا مندوب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ آپ ﷺ کے وضو میں موجود نہیں ہے، بلکہ یہ مکروہ ہے اس لئے کہ یہ دین میں غلو کرنا ہے (۲)۔

بست ویکم: انگوٹھی کو حرکت دینا:

۱۱۳ - وضو میں انگوٹھی کو حرکت دینے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ و شافعیہ نے کہا: وضو کرنے والے کے لئے اپنی کشادہ انگوٹھی کو حرکت دینا وضو کے مستحبات میں سے ہے، اسی طرح کان کے بالی کا حکم ہے اور اسی طرح اگر تنگ انگوٹھی میں پانی کے پہنچ جانے کا یقین ہو تو اس کو حرکت دینا مستحب ہے ورنہ فرض ہے۔

امام احمد بن حنبل نے فرمایا: اگر کوئی شخص وضو کرے اور اس کی انگوٹھی تنگ ہو تو اس کو حرکت دینا ضروری ہے اور اگر کشادہ ہو اور اس میں پانی داخل ہوجائے تو کافی ہوجائے گا، حضرت ابورافع نے روایت کی ہے: "**أن رسول الله ﷺ كان إذا توضأ حرك خاتمه**" (۱) (رسول اللہ ﷺ جب وضو کرتے تو اپنی انگوٹھی کو حرکت دیا کرتے تھے)۔

اگر اس کے نیچے تک پانی کے پہنچنے میں شک وشبہ ہو تو اس کو حرکت دینا واجب ہوگا، تاکہ اس تک پانی کا پہنچنا ظاہر ہوجائے، اس لئے کہ اصل اس کا نہ پہنچنا ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جس انگوٹھی کو پہننے کی اجازت ہے، وضو میں اس کو اتارنا یا اس کو حرکت دینا واجب نہیں ہے، اگر چہ تنگ ہو اس کے نیچے پانی نہ پہنچنے اور اگر اس کو اتار دے گا اور اس کے نیچے تک پانی کے پہنچنے کا گمان نہ ہوگا تو اس کی جگہ کو دھوئے گا، اور جس انگوٹھی کو پہننے کی اجازت نہیں ہے، اگر حرام ہو تو اس کو اتارنا واجب ہوگا، اور اگر کشادہ ہو تو اس کو حرکت دینا کافی ہوجائے گا (۲)۔

---

(۱) فتح القدیر ۱ / ۲۴، الاختیار ۱ / ۹، الدر المختار ورد المحتار ۱ / ۸۶، مغنی المحتاج ۱ / ۶۱، کشاف القناع ۱ / ۱۰۶۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۱ / ۸۴، فتح القدیر ۱ / ۳۶، البحر الرائق ۱ / ۲۹، مغنی المحتاج ۱ / ۶۰ - ۶۱، أسنی المطالب ۱ / ۴۱، الإنصاف ۱ / ۱۳۷، المغنی ۱ / ۱۰۷، الخرشی ۱ / ۱۴۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱ / ۱۰۳ - ۱۰۴۔

(۱) حدیث ابی رافع: "أن رسول الله ﷺ كان إذا توضأ حرك خاتمه......" کی روایت ابن ماجہ (۱ / ۱۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱ / ۱۱۷ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) الدر المختار ۱ / ۸۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱ / ۸۸، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱ / ۱۰۸، مغنی المحتاج ۱ / ۶۲، المغنی ۱ / ۱۰۸۔

بست ودوم: اعضاء کے اگلے حصہ سے شروع کرنا:

۱۱۴- شافعیہ نے کہا: وضو میں چہرہ کے اوپر کے حصہ سے انگلیوں کے کناروں سے اور سر کے اگلے حصہ سے شروع کرنا مسنون ہے۔

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: دھونے یا مسح کرنے میں، عضو کے اگلے حصہ سے شروع کرنا وضو کے مستحبات میں سے ہے، بایں طور کہ سر کے بال کے اگنے کی معتاد جگہ سے شروع کرے، پھر ٹھوڑی یا داڑھی تک نیچے آئے، دونوں ہاتھوں میں انگلیوں کے کناروں سے کہنیوں تک آئے سر میں سر کے بال کے اگنے کی معتاد جگہ سے نقرۃ القضا[۱] (گدی کے گڑھے) تک اور پیر میں انگلیوں سے ٹخنوں تک[۲]۔

بست وسوم: بات نہ کرنا:

۱۱۵- حنفیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ وضو کرنے والے کے لئے اپنے وضو کے دوران بلا ضرورت بات نہ کرنا مستحب ہے، مالکیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ وضو میں کلام کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ کے نزدیک یہاں کراہت سے مراد ترک اولی ہے۔

مالکیہ وحنابلہ میں سے ابن المفلح نے کہا: کراہت ذکر اللہ کے علاوہ میں ہے[۳]۔

وضو کرنے والے کو سلام کرنا اور اس کا جواب دینا:

۱۱۶- وضو کرنے والے کو سلام کرنے اور اس کی طرف سے جواب دینے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ وضو کرنے والے کو سلام کرنا اسی طرح اس کی طرف سے اس کا جواب دینا مشروع ہے، شافعیہ میں سے شیخ الاسلام نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ وضو کرنے والے کو سلام کرنا مشروع ہے اور جواب دینا اس پر واجب ہے۔

الفروع میں ہے: اکثر کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ نہ سلام کرنا مکروہ ہے اور نہ جواب دینا، اگرچہ طہارت کے ساتھ جواب دینا اکمل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ایسا کیا ہے، چنانچہ حضرت ام ہانی سے مروی ہے: "**أنها سلمت على النبي ﷺ وهو يغتسل، فقال: من هذه؟ قلت: أم هانئ بنت أبي طالب، قال: مرحبا بأم هانئ**"[۱] (انہوں نے نبی اکرم ﷺ کو سلام کیا اس وقت آپ ﷺ غسل فرمارہے تھے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: یہ کون عورت ہے؟ میں نے کہا: ام ہانی بنت ابی طالب ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: ام ہانی کو خوش آمدید)۔

حنابلہ میں سے ابوالفرج وغیرہ نے کہا: وضو کرنے والے کو سلام کرنا مکروہ ہے، الرعایۃ میں ہے: وضو کرنے والے کی طرف سے سلام کا جواب دینا مکروہ ہے[۲]۔

بست وچہارم: ہر عضو کے وقت دعا کرنا:

۱۱۷- وضو میں اعضا کے دھونے یا مسح کرتے وقت دعا کرنے کے

(۱) نقرۃ القفا: دماغ کے آخر میں ایک گڑھا ہے (المصباح المنیر)۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۸، ردالمحتار ۱/۸۵، الشرح الصغیر ۱/۱۲۳، مغنی المحتاج ۱/۶۲۔

(۳) الدرالمختار ورد المحتار ۱/۶۸، فتح القدیر ۱/۲۴، الفتاوی الہندیہ ۱/۸، مغنی المحتاج ۱/۶۲، الإنصاف ۱/۱۳۷، مطالب أولی النہی ۱/۱۲۱، الشرح الصغیر ۱/۱۲۶۔

(۱) حدیث أم ہانی: "أنها سلمت على النبي ﷺ وهو يغتسل" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۳۵۷) اور مسلم (۱/۴۹۸) نے کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۶۲، حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۱/۱۸۰، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/۱۳۵، کشاف القناع ۱/۱۰۴، الإنصاف ۱/۱۳۸، الدسوقی ۱/۱۹۹، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۲۳۶۔

بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ، مالکیہ، اکثر شافعیہ اور حنابلہ میں سے ایک جماعت کا مذہب ہے کہ ہر عضو کے وقت دعا کرنا مستحب ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اعضاء وضو میں سے ہر عضو کے دھونے کے وقت اللہ تعالی کا ذکر کرنا مستحب ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ میں سے فقہیں کے نزدیک اعضا کی دعا یہ ہے کہ کلی کرتے وقت بسم اللہ کے بعد کہے: "**اللهم أعني على تلاوة القرآن الكريم و ذكرك وشكرك وحسن عبادتك**" (اے اللہ قرآن کی تلاوت، تیرا ذکر، تیرا شکر اور تیری اچھی عبادت کرنے پر میری مدد فرما)۔

اور ناک میں پانی ڈالتے وقت: "**اللهم أرحني رائحة الجنة ولا ترحني رائحة النار**" (اے اللہ مجھے جنت کی خوشبو سے راحت پہنچا اور جہنم کی خوشبو سے بچا)۔

منہ دھوتے وقت: "**الله بيض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود وجوه**" (اے اللہ میرے چہرے کو روشن بنا اس دن جس دن کچھ چہرے روشن ہوں گے اور کچھ کالے ہوں گے)۔

دایاں ہاتھ دھوتے وقت: "**اللهم أعطني كتابي بيميني و حاسبني حساباً يسيراً**" (اے اللہ میرا نامہ اعمال داہنے ہاتھ میں دے اور میرا آسان حساب کا معاملہ کر)۔

بایاں ہاتھ دھوتے وقت: "**اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري**" (اے اللہ میرا نامہ اعمال بائیں ہاتھ میں نہ دے اور نہ میرے پیچھے سے)۔

سر کے مسح کے وقت: "**اللهم أظلني تحت عرشك يوم لا ظل إلا ظل عرشك**" (اے اللہ اپنے عرش کے نیچے مجھ پر اس روز سایہ کر جس دن تیرے عرش کے سایہ کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہو)۔

دونوں کانوں کے مسح کے وقت: "**اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**" (اے اللہ مجھے ان لوگوں میں سے بنا جو باتوں کو غور سے سنتے ہیں پھر اس پر اچھی طرح عمل کرتے ہیں)۔

گردن کے مسح کے وقت: "**اللهم أعتق رقبتي من النار**" (اے اللہ جہنم سے میری گردن کو آزاد فرما)۔

دایاں پاؤں کے دھونے کے وقت: "**اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام**" (اے اللہ میرے قدم کو اس روز راہ راست پر رکھ جس دن سارے قدم پھسلنے لگیں)۔

بایاں پاؤں دھونے کے وقت: "**اللهم اجعل ذنبي مغفوراً وسعيي مشكوراً وتجارتي لن تبور**" (اے اللہ میرے گناہوں کی مغفرت فرما، میرے کاموں کو قابل شکر بنا اور میری تجارت ہرگز نقصان نہ اٹھائے)۔

انہوں نے کہا: مذکورہ دعاؤں کی روایت ابن حبان وغیرہ نے نبی اکرم ﷺ (۱) سے چند طرق سے کی ہے، جن کے بعض کو بعض سے قوت حاصل ہوتی ہے، اور اس وجہ سے یہ حدیث حسن کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے کہا ہے، لہذا اس پر عمل کیا جائے گا، اور فضائل اعمال میں ضعیف احادیث پر عمل کیا جاتا ہے، بشرطیکہ اس کا ضعف بہت زیادہ نہ ہو اور عام اصل کے تحت داخل ہو اور اس حدیث کے سنت ہونے کا اعتقاد نہ رکھے۔

ایک رائے میں شافعیہ اور اصح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ ہر عضو کے وقت دعا کرنا مستحب نہیں ہے۔

حنابلہ نے اس کی کراہت کی صراحت کی ہے اور کراہت سے

(۱) حدیث: "الذكر عند كل عضو من الأعضاء" کو عینی نے البنایہ (۱/۱۹۱ طبع الفکر) میں ذکر کیا ہے، اس کے طرق کی تخریج کی ہے اور ہر طریق کی علت ذکر کی ہے۔

مرادترک اولی ہے۔

نووی نے کہا: اعضا کے وقت دعا کی کوئی اصل نہیں ہے۔

ابن القیم نے کہا: وضو میں ہر عضو کے وقت عام لوگ جو دعائیں کرتے ہیں نبی اکرم ﷺ کی طرف سے ان کی کوئی اصل نہیں ہے[1]۔

بست وپنجم: وضو کے بعد دعا کرنا:

۱۱۸ - فقہاء کا کہنا ہے کہ وضو کے بعد دعا کرنا مشروع ہے:

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کرنے والے کے لئے وضو سے فارغ ہونے کے بعد قبلہ کی طرف متوجہ ہو کر اپنے دونوں ہاتھ اٹھا کر آسمان کی طرف نگاہ کر کے یہ کہنا مسنون ہے: "**أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريک له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله**" اس لئے کہ حدیث ہے: "**مامنکم من أحد يتوضأ فيبلغ أو يسبغ الوضوء ثم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء**"[2] (تم میں سے کوئی شخص اگر وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے پھر کہے: **أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله** تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھل جاتے ہیں۔ ان میں سے جس سے چاہے داخل ہو جائے)، پھر وضو کرنے والا کہے: "**اللهم اجعلنی من التوابين واجعلنی من المتطهرين**" ترمذی نے مسلم کی حدیث پر اس کا اضافہ کیا ہے[1]۔

"**سبحانک اللهم وبحمدک أشهد أن لا إله إلا أنت استغفرک وأتوب إليک، کتب فی رق ثم طبع بطابع فلم يکسر إلى يوم القيامة**"[2] (جو شخص وضو کرے پھر کہے: "**سبحانک اللهم وبحمدک أشهد أن لا إله إلا أنت استغفرک وأتوب إليک**" تو اس کو پتلی کھال میں لکھ لیا جائے گا، پھر اس پر مہر لگا دی جائے گی، قیامت کے دن تک کوئی اس کو نہ توڑ سکے گا)، یعنی اس تک کوئی باطل کرنے کا عمل نہیں پہنچ سکے گا، یعنی کسی باطل کرنے والے عمل سے اس کے ذریعہ صاحب دعا کی حفاظت کی جائے گی۔

حنفیہ، مالکیہ وشافعیہ نے کہا: وضو کے بعد: "**وصلی الله وسلم علی محمد و آل محمد**" کہنا مسنون ہے۔

حنفیہ و مالکیہ نے مزید کہا: وضو کرنے والا نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجنے کے بعد کہے گا: "**اللهم اجعلني من التوابين، واجعلني من المتطهرين، واجعلني من عبادک الصالحين من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون**"۔

حنابلہ وشافعیہ نے کہا: تین بار سورۃ القدر پڑھے گا[3]۔

استغفار کے ساتھ وضو اور نماز وغیرہ کو ختم کرنے میں جیسا کہ

---

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۸۶-۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۶۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۱/ ۱۳۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۸۱، أسنی المطالب ۱/ ۴۴، شرح المنہاج للمحلی ۱/ ۵۶، الإنصاف ۱/ ۱۳۷-۱۳۸۔

(۲) حدیث: "مامنکم من أحد يتوضأ......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۰) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "اللهم اجعلني من التوابين......" کی روایت ترمذی (۱/ ۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔

(۲) حدیث: "من توضأ فقال: سبحانک اللهم و بحمدک......" کی روایت نسائی نے سنن الکبری (۶/ ۲۵ طبع دار الکتب العلمیہ) میں حضرت ابوسعید الخدریؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور نسائی نے اس کو حضرت ابوسعیدؓ پر موقوفا ہونے کو درست قرار دیا ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۶۲، کشاف القناع ۱/ ۱۰۸-۱۰۹، الدر المختار و رد المحتار ۱/ ۸۷، فتح القدیر ۱/ ۲۴، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۱/ ۷۳، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۳۴، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۱/ ۱۸۱۔

بہوتی نے کہا حکمت یہ ہے کہ بندے، اللہ تعالی کے حقوق مناسب طریقہ پر انجام دینے اور اس کی جلالت وعظمت کے لائق طریقہ سے ان کی ادائیگی سے قاصر ہوتے ہیں، وہ ان کو محض اپنی طاقت کے بقدر ادا کرتے ہیں، چنانچہ عارف جانتا ہے کہ حق کا مقام اس سے کہیں بڑا ہے، لہذا وہ اپنے عمل سے شرم محسوس کرتا ہے اور اس میں اپنی کوتاہی کی وجہ سے استغفار کرتا ہے جیسا کہ دوسرے لوگ اپنے گناہ وغفلت سے استغفار کرتے ہیں۔

استغفار کبھی تنہا ہوتا ہے اور کبھی توبہ کے ساتھ ہوتا ہے۔

اگر استغفار تنہا ہو تو اس میں دعا اور گذشتہ گناہ پر ندامت کے ذریعہ اس کے شر سے حفاظت طلب کرنا اور اس سے باز رہنے پر پختہ عزم وارادہ کے ذریعہ آئندہ گناہ کے شر سے حفاظت طلب کرنا داخل ہے، اور یہ استغفار اصرار وسزا سے مانع ہے۔

اگر توبہ کے ساتھ ہو تو پہلی نوع کے ساتھ خاص ہے، اور اگر اس کے ساتھ گذشتہ گناہ پر ندامت نہ ہو، بلکہ محض سوال ہو تو یہ محض دعا ہے اور اگر اس کے ساتھ ندامت بھی ہو تو توبہ ہے اور باز رہنے کے پختہ عزم سے توبہ کی تکمیل ہوتی ہے (۱)۔

بست وششم: وضو کے پانی کی تری سے اعضاء کو خشک کرنا:

۱۱۹ - وضو کے پانی کی تری سے اعضاء وضو کو خشک کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، حنابلہ اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ خشک کرنا جائز ہے، اور اس کو چھوڑ دینا بھی جائز ہے، انہوں نے حضرت سلمانؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن النبي ﷺ توضأ ثم قلب جبة صوف كانت عليه فمسح بها

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۰۹۔

وجهه" (۱) (نبی اکرم ﷺ نے وضو کیا پھر اپنے بدن پر موجود جبہ کو الٹا اور اس سے اپنا منہ پونچھا)، نیز "ولأنه ﷺ بعد غسله من الجنابة ناولته ميمونةؓ خرقة، فلم يردها فجعل ينفض بيده" (۲) (جنابت سے نبی اکرم ﷺ کے نہانے کے بعد حضرت میمونہؓ نے ایک کپڑا پیش کیا تو آپ ﷺ نے اس کو نہیں پسند فرمایا بلکہ اپنے ہاتھ جھاڑنے لگے)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ خشک نہ کرنا بلکہ چھوڑ دینا افضل ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ خشک کرنا وضو کے آداب میں سے ہے۔

حنفیہ نے اس حدیث سے استدلال کیا جس میں آپ ﷺ کے بارے میں مروی ہے کہ آپ ﷺ یہ کیا کرتے تھے۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں خشک نہ کرنا مسنون ہے، الا یہ کہ کوئی عذر ہو اس لئے کہ یہ عبادت کے اثر کو زائل کر دیتا ہے۔

انہوں نے کہا: اگر خشک کرنا کسی عذر کی وجہ سے ہو تو اس کو چھوڑنا مسنون نہ ہوگا، بلکہ اس کا مسنون ہونا موکد ہو جائے گا، جیسے وضو کے فوراً بعد ناپاک گرد وغبار اڑانے والی ہوا میں نکلے، یا سردی، ٹھنڈک وغیرہ کی سختی اس کے لئے تکلیف دہ ہو، یا وضو کے بعد تیمّم کرتا ہو، تاکہ منہ اور ہاتھوں کی تری تیمّم سے مانع نہ ہو۔

ایک رائے میں حنفیہ اور اسی طرح ایک رائے میں شافعیہ کا

(۱) حدیث سلمان: "أن النبي ﷺ توضأ فقلب جبة......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۲/ ۲۲۹ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد میں انقطاع کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ بعد غسله من الجنابة أتته ميمونة......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۸۲) نے کی ہے۔

مذہب ہے کہ خشک کرنا مکروہ ہے (۱)۔

(دیکھئے: تنشیف فقرہ ر ۳)۔

بست وہفتم: ہاتھ یا پانی کو نہ جھاڑنا:

۱۲۰- اعضاء یا ہاتھ سے وضو کا پانی نہ جھاڑنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ وضو کرنے والے کے لئے اپنے ہاتھ کو نہ جھاڑنا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم فإنها مراوح الشيطان**" (۲) (جب تم وضو کرو تو اپنے ہاتھ نہ جھاڑو اس لئے کہ وہ شیطان کے پنکھے ہیں)، نیز اس لئے کہ اس سے محسوس ہوتا ہے کہ وضو کرنا اس کو ناپسند ہے۔

صحیح مذہب میں حنابلہ اور ایک رائے میں جس کو رافعی نے قطعی کہا ہے، شافعیہ نے کہا: پانی جھاڑنا مکروہ ہے۔

ابن قدامہ نے الشرح میں کہا: اپنے ہاتھوں سے بدن کا پانی جھاڑنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت میمونہؓ کی حدیث ہے (۳) اور ہاتھ کو جھاڑنا مکروہ ہے۔

غایۃ المطلب میں ہے جیسا کہ بہوتی نے اس سے نقل کیا ہے: کیا ہاتھ جھاڑنا مباح ہے یا مکروہ؟ دو اقوال ہیں؛ اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔

ایک قول میں جس کو نووی نے راجح قرار دیا ہے، شافعیہ کا مذہب ہے کہ وضو کرنے والے کے لئے پانی کو جھاڑنا اور نہ جھاڑنا دونوں مباح ہیں (۱)۔

بست وہشتم: وضو کے بچے ہوئے پانی کا پینا:

۱۲۱- حنفیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو سے فارغ ہونے کے بعد برتن میں باقی ماندہ پانی میں سے پینا وضو کرنے والے کے لئے وضو کے مستحبات میں سے ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ كان يفعله**" (۲) (نبی اکرم ﷺ ایسا کیا کرتے تھے)۔

اور کمال نے کہا: وضو کرنے والا وضو کا باقی ماندہ پانی قبلہ رو کھڑے ہو کر پئے گا، اور ایک قول ہے: اگر چاہے تو بیٹھ کر بھی پی سکتا ہے۔

اور حصکفی اور ابن عابدین وغیرہ نے کہا: وضو کرنے والا وضو کے بعد اپنے وضو کا باقی ماندہ پانی زمزم کے پانی کی طرح قبلہ رخ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر پئے گا، تشبیہ قبلہ رو کھڑے ہو کر پینے میں ہے، وضو کے بعد ہونے میں نہیں ہے، مراد باقی ماندہ سب پانی یا کچھ پانی کا پینا ہے۔

پینے کے بعد کہے گا: اے اللہ اپنی طرف سے مجھ کو شفا عطا فرما،

---

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۱ر۸۹، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۱ر۱۰۴، شرح الزرقانی ۲ر۴۷، الخرشی ۱ر۱۴۰، مغنی المحتاج ۱ر۲۶۱، نہایۃ المحتاج ۱ر۱۷۹، حاشیۃ الجمل ۱ر۱۳۳، قلیوبی وعمیرۃ علی شرح المنہاج ۱ر۱۳۳، کشاف القناع ۱ر۱۰۶-۱۰۷۔

(۲) حدیث: "إذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم......" کی روایت ابن حبان نے المجروحین (۱ر۲۰۳ شائع کردہ دار المعرفہ) میں کی ہے، ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: یہ منکر حدیث ہے، علل الحدیث (۱ر۳۶ طبع السلفیہ)۔

(۳) حدیث میمونہ کی تخریج فقرہ ر۱۱۹ میں گذر چکی۔

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۱ر۸۹، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱ر۶۷، مغنی المحتاج ۱ر۶۱، شرح المنہاج و حاشیۃ القلیوبی ۱ر۵۵، شرح المنہج ۱ر۱۳۳، کشاف القناع ۱ر۱۰۷، مطالب أولی النہی ۱ر۱۲۲، معونۃ أولی النہی ۱ر۳۰۱۔

(۲) حدیث علی بن ابی طالب: "أن النبي ﷺ شرب من فضل وضوئه......" کی روایت نسائی (۱ر۷۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

اور اپنی دوا سے میرا علاج فرما اور وہل (واو اور ہاء کے زبر کے ساتھ) سے، امراض سے اور دوسرے دردوں سے میری حفاظت فرما، حلیہ میں ہے: یہاں وہل کمزوری اور خوف کے معنی میں ہے، مجھے اس دعا کے ماثور ہونے کی واقفیت تو نہیں ہے لیکن دعا اچھی ہے [۱]۔

بست ونہم: وضو کے بعد دو رکعت نماز ادا کرنا:

۱۲۲ - حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ مستحب ہے کہ وضو کرنے والا وضو سے فارغ ہونے کے بعد دو رکعت نماز پڑھے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه، ثم يقوم فيصلي ركعتين مقبل عليهما بقلبه ووجهه إلا وجبت له الجنة"** [۲] (اگر کوئی مسلمان اچھی طرح وضو کرے پھر کھڑے ہو کر دو رکعت نماز خشوع وخضوع کے ساتھ ادا کرے تو اس کے لئے جنت واجب ہو جاتی ہے)۔

حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ وضو کرنے والا وقت کراہت کے علاوہ میں وضو کی سنت پڑھے گا، اور وہ پانچ اوقات ہیں جن میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، یہ اس لئے ہے کہ مندوب کے کرنے سے مکروہ کو چھوڑنا زیادہ بہتر ہے۔

شافعیہ نے کہا: اس حدیث میں ہر وضو کے بعد دو یا زیادہ رکعت نماز پڑھنے کا استحباب ہے، اور یہ سنت موکدہ ہے، یہ نماز، نہی کے اوقات اور دوسرے اوقات میں ادا کی جائے گی، اس لئے کہ اس کے لئے ایک سبب ہے [۳]۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۲۴، الدر المختار و رد المحتار ۱/ ۸۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۵۷، مراقی الفلاح رص ۴۳، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۳۵، تحفۃ المحتاج ۱/ ۲۴۱۔

(۲) حدیث: "ما من مسلم يتوضأ فيحسن الوضوء......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۰۹-۲۱۰) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۹، مغنی المحتاج ۱/ ۶۲، حاشیۃ الجمل ۱/ ۱۳۵، صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۹۰-۹۳، مطالب اولی النہی ۱/ ۵۷۹۔

مکروہ اوقات کی تفصیل کے لئے دیکھئے (اوقات الصلاۃ فقرہ/ ۲۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

سی: وضو کی تجدید:

۱۲۳ - وضو کی تجدید کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یعنی ابھی وضو باقی ہو، ٹوٹا نہ ہو اس کے باوجود وضو کرنا۔

بعض کا مذہب ہے کہ وہ سنت ہے۔

بعض نے کہا: وہ مستحب ہے۔

بعض کا مذہب ہے کہ اس سے کوئی عبادت کرنے سے قبل ممنوع ہے۔

امام احمد سے ایک روایت میں ہے کہ اس میں کوئی فضیلت نہیں ہے [۱]۔

اور ان کے درمیان اس میں تفصیل ہے (دیکھئے: اصطلاح تجدید فقرہ/ ۲)۔

سی ویکم: وضو کا پانی ایک مُد سے کم نہ ہونا:

۱۲۴ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مستحب یہ ہے کہ وضو کا پانی ایک مُد سے کم نہ ہو، انہوں نے حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: **"كان رسول الله ﷺ يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع"** [۲] (رسول اللہ ﷺ ایک مُد سے وضو کرتے تھے اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے)۔

مشہور قول میں مالکیہ اور ایک قول میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ

(۱) رد المحتار ۱/ ۸۱، ۸۵، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۳۱، مغنی المحتاج ۱/ ۶۳، ۴۷، المغنی ۱/ ۱۴۳۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ يتوضأ بالمد......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۰۴) اور مسلم (۱/ ۲۵۸) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

وضو کے پانی کے لئے کوئی متعین حد نہیں ہے، حدیث میں جو کچھ ہے اس کا مقصد کفایت شعاری اور ترک اسراف کی فضیلت بیان کرنا ہے، ابن عابدین نے الحلیۃ سے نقل کیا ہے: بہت سے لوگوں نے اس پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے کہ وضو و غسل میں کافی ہونے والی مقدار متعین نہیں ہے، اور ظاہر الروایہ میں جو یہ لکھا گیا ہے کہ ادنی مقدار جو غسل میں کافی ہو ایک صاع ہے، اور وضو میں ایک مُد ہے، وہ اس متفق علیہ حدیث کی وجہ سے ہے: "کان ﷺ یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع إلی خمسة أمداد" (آپ ﷺ ایک مُد سے وضو کرتے تھے اور ایک صاع سے پانچ مُد تک سے غسل کرتے تھے) اس کا مقصد کسی لازم مقدار کو بیان کرنا نہیں ہے، بلکہ ادنی مسنون مقدار کو بیان کرنا ہے۔

مالکیہ میں سے ابن شعبان نے کہا: وضو میں ایک مُد سے کم اور غسل میں ایک صاع سے کم کافی نہ ہوگا (۱)۔

مُد کی مقدار اور اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف معلوم کرنے کے لئے (دیکھئے: مقادیر فقرہ/۲۵)۔

سی و دوم: منہ دھوتے وقت پانی میں پھونک نہ مارنا:

۱۲۵- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کے آداب و مستحبات میں سے یہ ہے کہ وضو کرنے والا منہ دھوتے وقت پانی میں پھونک نہ مارے (۲)، اور عام لوگوں کے وضو کرنے کی جگہ وضو کرے۔

سی و سوم: سنن کے درمیان ترتیب:

۱۲۶- راجح مذہب میں حنفیہ، اسی طرح راجح مذہب میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ وضو کی سنن کے درمیان ترتیب مسنون ہے۔

مالکیہ اور ایک قول میں حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ خود وضو کے سنن میں ترتیب مندوب ہے۔

لہذا اگر سنن کے درمیان یا سنن و فرائض کے درمیان الٹ پھیر ہوجائے تو جو الٹ گیا ہے اس کا یا اس کے بعد والے کا اعادہ مطلوب نہ ہوگا، اس لئے کہ مندوب اگر فوت ہوجائے تو اس کے کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا۔

حنابلہ میں سے مرداوی نے کہا: ابو الخطاب نے الانتصار میں وضو کے نوافل میں ترتیب کے نہ ہونے کو مختار قرار دیا ہے۔

ایک قول میں شافعیہ نے کہا: وضو میں مسنون اعضا میں ترتیب واجب ہے، لہذا اگر الٹ پھیر کردے اور ترتیب کے خلاف کرے تو جس کو پہلے دھویا ہے، اس کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ جس کے فرض میں ترتیب واجب ہے اس کے مسنون میں بھی ترتیب واجب ہوتی ہے، اس کو نماز کے ارکان پر قیاس کیا گیا ہے، اگر وضو کی تجدید کرے گا تو اس میں ترتیب واجب ہوگی اگرچہ خود تجدید اس میں مسنون ہے (۱)۔

سی و چہارم: وضو کرنے والے کا منہ دھوتے وقت اپنے دونوں ہاتھوں سے پانی لینا:

۱۲۷- صحیح قول میں جس کی صراحت مختصر المزنی میں ہے اور جس کو جمہور شافعیہ نے قطعی کہا ہے، یہ ہے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ منہ دھونے کا مستحب طریقہ یہ ہے کہ وضو کرنے والا اپنے دونوں ہاتھوں سے پانی لے اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے وضو کے طریقہ کے بارے میں ہے: "أدخل یدیه فاغترف بهما فغسل وجهه

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۸۵، ۱۰۷، المجموع للنووی ۱/۴۶۶، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/۱۴۲-۱۴۳، المغنی لابن قدامہ ۱/۱۲۲-۱۲۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۸۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۸۵، أسنی المطالب ۱/۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/۱۰۲، الحاوی ۱/۱۷۲-۱۷۳، الإنصاف ۱/۱۳۸۔

ثلاث مرات"(۱) (آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ داخل کیا اور دونوں ہاتھوں سے پانی کا چلو لیا اور تین بار اپنا منہ دھویا)، نیز اس لئے کہ اس طریقہ سے منہ دھونا زیادہ مکمل ہوگا۔

ان کے نزدیک ایک قول میں ہے کہ وضو کرنے والا اپنے ایک ہاتھ میں پانی لے گا، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن زیدؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ أدخل يده فغسل وجهه ثلاثا"(۲) (رسول اللہ ﷺ نے اپنا ایک ہاتھ داخل کیا اور تین بار اپنا منہ دھویا)۔

ایک تیسرا قول جو زاہر سرخسی کا ہے یہ ہے کہ وضو کرنے والا اپنے دائیں ہتھیلی سے ایک چلو لے گا اور اس کی پشت کو اپنی بائیں ہتھیلی کے اندرونی حصہ پر رکھے گا، اور اپنی پیشانی کے اوپر اس کو بہائے گا(۳)، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "ثم أخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا، أضافها إلى يده الأخرى فغسل بهما وجهه، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ"(۴) (پھر انہوں نے پانی کا ایک چلو لیا اور اس سے اس طرح کیا کہ اس کو اپنے دوسرے ہاتھ سے ملایا اور دونوں سے اپنا منہ دھویا پھر کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی طرح وضو کرتے ہوئے دیکھا ہے)۔

حنابلہ کامل وضو کے طریقہ پر گفتگو کے ذیل میں کہتے ہیں: پھر اپنا منہ دھوئے گا، لہذا اپنے دونوں ہاتھوں سے پانی لے گا یا اپنے دائیں ہاتھ سے چلو لے گا اور دوسرے ہاتھ کو اس سے ملائے گا اور پھر دونوں سے تین بار دھوئے گا، اس لئے کہ حدیث میں یہی مشہور ہے(۱)۔

سی و پنجم: وضو میں چھوٹی ہوئی چیز کا تدارک:

۱۲۸ - تدارک اگر مکلّف کسی عبادت یا اس کے جز کو شرعاً اس کی مقررہ جگہ میں ادا نہ کر سکے تو جب تک فوت نہ ہو اس کو ادا کرنا تدارک ہے۔

فقہاء نے وضو کے فوت شدہ رکن کو ادا کر کے پھر اس کے بعد والے کو ادا کرکے تدارک کا حکم دیا، وضو کے کسی واجب یا سنت کے تدارک کا حکم لکھا ہے۔

تفصیل اصطلاح (تدارک فقرہ/ ۳-۷) میں دیکھئے۔

وضو کے مکروہات:

فقہاء نے چند امور کو وضو کے مکروہات میں شمار کیا ہے، ان میں کچھ حسب ذیل ہیں:

اول: منہ وغیرہ اعضاء وضو پر زور سے پانی مارنا:

۱۲۹ - حنفیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ منہ یا دوسرے اعضا وضو پر زور سے پانی مارنا مکروہ ہے، اور چہرہ کا ذکر خاص طور پر اس لئے کیا گیا ہے کہ اس کو مزید شرافت حاصل ہے(۲)۔

دوم: وضو میں تنگی کرنا:

۱۳۰ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کرنے میں تنگی کرنا بایں طور

---

(۱) حدیث: "أدخل يديه فاغترف بهما......" کی روایت بخاری (۱/ ۵۹ طبع محمد بن علی صبیح) نے حضرت عبد اللہ بن زیدؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن زید: "أن رسول الله ﷺ أدخل يده......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۹۴) نے کی ہے۔

(۳) المجموع ۱/ ۳۸۰-۳۸۱۔

(۴) حدیث ابن عباس: "ثم أخذ غرفة من ماء......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۲۴۰-۲۴۱) نے کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۹۵۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۳۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹، أسنی المطالب ۱/ ۴۳۔

کہ پانی سے اعضاء کو تر کرنا تیل لگانے کی حد تک پہنچ جائے، ٹپکنا ظاہر نہ ہو، بلکہ مناسب یہ ہے کہ ٹپکنا ظاہر ہوتا کہ جن اعضاء کو دھونا ہے ان میں تینوں بار میں سے ہر بار یقین کے ساتھ دھونا پایا جائے[(۱)]۔

سوم: وضو کرنے میں اسراف:

۱۳۱ - وضو کرنے میں اسراف وفضول خرچی مکروہ ہے، بایں طور کہ شرعی ضرورت سے زیادہ پانی استعمال کرے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ مر بسعد وهو يتوضأ فقال: ما هذا السرف؟ فقال: أفي الوضوء إسراف؟ فقال: نعم، وإن كنت على نهر جار**"[(۲)] (رسول اللہ ﷺ حضرت سعد کے پاس سے گذرے وہ وضو کر رہے تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کیا اسراف ہے؟ انہوں نے عرض کیا: کیا وضو میں بھی اسراف ہوسکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، اگر چہ تم جاری نہر پر ہو)۔

نیز اس لئے کہ یہ دین میں غلو کرنا ہے، جو وسوسہ کے سبب ہوتا ہے اور حدیث میں ہے: "**لن يشاد الدين أحد إلا غلبه**"[(۳)] (اگر کوئی شخص دین پر غالب ہونے کی کوشش کرے گا تو دین اس پر غالب آ جائے گا)، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۸۹۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن عمرو: "أن رسول الله ﷺ مر على سعد وهو يتوضأ......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجۃ (۱/ ۱۱۴ طبع دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "لن يشاد الدين أحد إلا غلبه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹۳) نے کی ہے۔

حنفیہ وشافعیہ نے مزید کہا: وضو کرنے والوں پر وقف شدہ پانی میں جس میں مدارس کا پانی بھی داخل ہے اسراف کرنا حرام ہے، اس لئے کہ زائد کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ اس کا وقف ونظم وہ شرعی وضو کرنے والوں کے لئے کیا جاتا ہے اور اس کے علاوہ کے لئے مباح کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے۔

ابن عابدین نے کہا: اس میں یہ قید لگانا مناسب ہوگا کہ وہ جاری پانی نہ ہو کیونکہ جاری پانی مباح ہے[(۱)]۔

چہارم: عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا:

۱۳۲ - شروانی نے کہا: عورت کے بچے ہوئے پانی سے مراد اس کی طہارت سے باقی ماندہ پانی ہے، اگر چہ اس نے اس کو ہاتھ نہ لگایا ہو، وہ پانی مراد نہیں ہے جس کو پینے میں چھوا ہو، یا نیت کے بغیر اس میں اپنا ہاتھ داخل کیا ہو۔

عورت کے بچے ہوئے پانی سے طہارت حاصل کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض حنفیہ، بعض شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ اختلاف کی رعایت کی وجہ سے عورت کے باقی ماندہ پانی سے وضو کرنا مکروہ ہے۔

بعض حنفیہ، ایک روایت میں امام احمد، راجح مذہب میں مالکیہ اور بعض شافعیہ جن میں بغوی بھی ہیں ان سب کا مذہب ہے کہ عورت کا باقی ماندہ پانی طاہر، مطہر اور مطلقاً حدث کو دور کرنے والا ہے، لہذا اس کو استعمال کرنا مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**اغتسل بعض أزواج النبي ﷺ فيجفنة، فأراد رسول الله ﷺ أن يتوضأ منه، فقالت: يا رسول الله، إني كنت جنباً، فقال: إن الماء لا**

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۸۹-۹۰، کشاف القناع ۱/ ۱۰۰-۱۰۳، الإنصاف ۱/ ۱۶۳، مواہب الجلیل ۱/ ۱۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۵۹، ۶۲، الدسوقی ۱/ ۱۰۰۔

یجنب"(۱) (بعض ازواج مطہرات نے ایک لگن میں غسل کیا، رسول اللہ ﷺ نے اس سے وضو کرنا چاہا تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں جنبی تھی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: پانی جنبی نہیں ہوتا ہے)۔

ظاہر مذہب میں حنابلہ کا کہنا ہے کہ عورت کے باقی ماندہ پانی سے مرد کے لئے وضو کرنا جائز نہیں ہے(۲)، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة"(۳) (نبی اکرم ﷺ نے عورت کے وضو سے باقی ماندہ پانی سے مرد کو وضو کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

اور مرداوی نے کہا: عورت کے وضو سے باقی ماندہ پانی کے استعمال سے مرد کو منع کرنا تعبدی (خلاف قیاس) ہے، اس کا معنی عقل سے سمجھ میں آنے والا نہیں ہے، اس کی صراحت موجود ہے، اسی وجہ سے اس کے علاوہ کسی دوسری عورت کے لئے اور حدث ونجاست سے پاکی حاصل کرنے میں خود اس کے لئے اس سے طہارت حاصل کرنا مباح ہے، نہی مرد کے ساتھ خاص ہے، اور یہ بات عقل سے معلوم ہونے والی نہیں ہے، لہذا اس کو اپنی جگہ تک محدود رکھنا واجب ہوگا(۴)۔

پنجم: نئے پانی سے تین بار مسح کرنا:

۱۳۳ - حنفیہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو میں نئے پانی سے تین بار مسح کرنا مکروہ ہے، اور راجح مذہب میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سر کے مسح کی تکرار مستحب نہیں ہے(۱)۔

ششم: ناپاک جگہ میں وضو کرنا:

۱۳۴ - ناپاک جگہ میں وضو کرنا مکروہ ہے، لہذا ناپاک جگہ سے اسی طرح اس جگہ سے بھی جس کی شان ناپاک رہنا ہو الگ رہے گا، اس لئے کہ وضو کا پانی قابل احترام ہے، نیز اس لئے تاکہ ایسا نہ ہو کہ اعضا سے ٹپکنے والے پانی میں نجاست لگ جائے اور اس کی چھینٹ اڑ کر اس پر پڑ جائے، اور یہ بالفعل ناپاک جگہ میں ہوگا، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

حنفیہ نے مزید کہا: پانی میں بلغم اور رینٹ ڈالنا مکروہ تنزیہی ہے(۲)۔

ہفتم: مسجد میں وضو کرنا:

۱۳۵ - مسجد میں وضو کرنا مکروہ ہے، البتہ برتن میں یا وضو کے لئے بنائی ہوئی جگہ میں وضو کرنا مکروہ نہیں ہے، حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اور یہی امام مالک کا قول بھی ہے اگرچہ طشت میں کرے۔

شافعیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ نے کہا: مسجد میں وضو وغسل کرنا مباح ہے، بشرطیکہ اس سے کسی کو ایذا نہ پہنچائے اور نہ مسجد کو گندہ کرے۔

سحنون نے کہا: مسجد کے صحن میں وضو کرنا جائز نہیں ہے، اس

---

(۱) حدیث ابن عباس: "اغتسل بعض أزواج النبي ﷺ......" کی روایت ترمذی (۱/ ۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) ردالمحتار والدر المختار ۱/ ۹۰، الإنصاف ۱/ ۴۸، مواہب الجلیل ۱/ ۵۲، تحفۃ المحتاج وحواشیہ ۱/ ۷۷۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة......" کی روایت ترمذی (۱/ ۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت حکم بن عمرو الغفاریؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۴) الإنصاف ۱/ ۴۸۔

---

(۱) الدر المختار و ردالمحتار ۱/ ۸۹-۹۰، کشاف القناع ۱/ ۱۱۰-۱۰۳، الإنصاف ۱/ ۱۶۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۹۸-۹۹۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۹۰، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۶۷، الدسوقی ۱/ ۱۰۰، کشاف القناع ۱/ ۶۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۔

لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"**فی بیوت أذن الله أن ترفع**"[1] ((وہ) ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے)، لہذا اس میں وضو کرنے سے اس کو پاک وصاف رکھنا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس میں اعضاء کا غسالہ (دھوون) میل کچیل گرے گا، کلی کی جائے گی اور ناک صاف کی جائے گی، اور کبھی ہوسکتا ہے کہ کسی دوسرے کو وہاں نماز پڑھنے کی ضرورت پڑے تو وہاں بہائے ہوئے پانی سے اس کو تکلیف پہنچے گی[2]، مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**اجعلوا مطاهركم على أبواب مساجدكم**"[3] (اپنے وضوخانے اپنی مساجد کے دروازوں پر بناؤ)۔

ہشتم: مسجد میں وضو کا پانی بہانا:

۱۳۶ - حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد میں وضو وغسل کا پانی بہانا مکروہ ہے، راجح مذہب میں اس کو ایسی جگہ پر بہانا بھی مکروہ ہے جہاں اس پر پاؤں پڑے، جیسے راستہ۔

ایک روایت میں امام احمد نے کہا: مکروہ نہیں ہے، اور راجح مذہب کے مطابق کراہت پانی کو بچانے کے لئے ہے، اور ایک قول میں کراہت راستہ کو بچانے کے لئے ہے[4]۔

---

(۱) سورۂ نور/ ۳۶۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۱۰۷، الإنصاف ۱/ ۱۶۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۳، ردالمحتار ۱/ ۹۰، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۶۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۷۹، إعلام الساجد بأحکام المساجد/ ۳۱۱۔

(۳) حدیث:"**اجعلوا مطاهركم على أبواب مساجدكم**......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۲۰/ ۱۷۳ طبع العراق) میں حضرت معاذؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۲۶ طبع القدسی) میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں حضرت معاذؓ اور ان سے روایت کرنے والے کے درمیان انقطاع ہے۔

(۴) الإنصاف ۱/ ۱۶۸، کشاف القناع ۱/ ۱۰۷۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ وضو کا پانی مسجد کی زمین میں گرانا جائز ہے، بشرطیکہ اس سے لوگوں کو ایذا نہ پہنچے[1]۔

نہم: دھوپ میں گرم شدہ پانی سے وضو کرنا:

۱۳۷ - دھوپ سے گرم شدہ پانی میں وضو کرنے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

معتمد قول میں مالکیہ، راجح مذہب میں شافعیہ اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ دھوپ میں گرم شدہ پانی سے وضو کرنا مکروہ ہے۔

جمہور حنفیہ، حنابلہ، ایک قول میں مالکیہ اور بعض شافعیہ کا مذہب ہے کہ مطلقاً بغیر کسی کراہت کے دھوپ میں گرم شدہ پانی سے وضو کرنا جائز ہے[2]۔

(دیکھئے: میاہ فقرہ/ ۱۳)۔

دہم: وضو کی سنت کو چھوڑ دینا:

۱۳۸ - مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وضو کرنے والے کے لئے وضو کی کسی سنت کو عمداً چھوڑ دینا مکروہ ہے، لیکن اس کے چھوڑنے کی وجہ سے نماز باطل نہ ہوگی، لہذا اگر اس کو عمداً یا بھول کر چھوڑ دے تو آئندہ نماز کے لئے اگر اس وضو سے نماز پڑھنا چاہئے تو اس کو کر لینا اس کے لئے مسنون ہوگا[3]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مندوب کو چھوڑ دینا خلاف اولی ہے، اور بعض حنفیہ نے اس کی تعبیر یوں کی ہے کہ مندوب کو چھوڑ دینا مکروہ تنزیہی ہے[4]۔

---

(۱) إعلام الساجد للزرکشی/ ص ۳۱۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۹، المجموع ۱/ ۸۷-۸۹، المغنی ۱/ ۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۲۱۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۹۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۴-۸۵۔

وضو کے نواقض:

۱۳۹ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ وضو کے ٹوٹنے سے مقصود و مراد یہ ہے کہ وضو کا جو مقصد ہے، مثلاً نماز کا مباح ہونا وضو کو اس کے فائدہ دینے سے باہر کر دینا ہے۔

مالکیہ نے کہا: ٹوٹے ہوئے وضو کے حکم کا ختم ہو جانا ہے، یا اس کے حکم یعنی اس کی وجہ سے نماز وغیرہ جو چیزیں مباح تھیں اس کے بقا کو ختم کرنا ہے، جیسا کہ موت سے نکاح کا حکم ختم ہو جاتا ہے[۱]۔

فقہاء نے نواقض وضو کو ذکر کیا ہے، ان میں سے کچھ تو متفق علیہ ہیں اور کچھ مختلف فیہ ہیں، تفصیل درج ذیل ہے:

اول: پاخانہ و پیشاب کے راستہ سے نکلنے والی چیز یا ان دونوں راستوں سے کسی چیز کا نکلنا:

۱۴۰ - فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ وضو کو توڑنے والی چیزوں میں سے یعنی وضو سے جو مقصود ہے، اس سے وضو کو نکالنے میں موثر علتوں و اسباب میں سے دونوں راستوں سے کسی چیز کا نکلنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "......أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ......"[۲] (یا تم میں سے کوئی استنجاء سے آئے)۔

غائط درحقیقت وہ نشیبی و پست جگہ ہے جس میں لوگ اپنی حاجت پوری کرتے ہیں، اور اس کی حقیقت مراد نہیں ہے، لہذا اس کو اس امر سے مجاز قرار دیا گیا ہے جس کے لئے اس پستی و نشیبی جگہ کی حاجت ہوتی ہے، اور ان چیزوں کے لئے ہی اس جگہ کی ضرورت ہوتی ہے تا کہ اس میں عادت کے مطابق لوگوں سے چھپ کر ان کو کیا جائے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ایسی جگہ سے حاجت پوری کئے بغیر آئے تو بالا جماع اس پر وضو واجب نہ ہوگا۔

نکلنے والی چیز معتاد (عادت کے مطابق) ہو جیسے پیشاب، پاخانہ یا غیر معتاد ہو بلکہ نادر ہو، جیسے کیڑا و کنکڑ اور نکلنے والی چیز دونوں راستوں میں سے کسی ایک سے ہو، پاخانہ کا راستہ، عضو تناسل یا عورت کی شرم گاہ یا اس کے علاوہ سے ہو، معدہ کے نیچے سے ہو یا اس کے اوپر سے ہو، دونوں راستے کھلے ہوئے ہوں یا بند ہوں، یا ان کے علاوہ ہو ان میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے[۱]۔

(دیکھئے: حدث فقرہ/ ۶-۱۰)۔

دوم: دونوں راستوں کے علاوہ سے نجاستوں کا نکلنا:

۱۴۱ - دونوں راستوں کے علاوہ بدن کے دوسرے حصہ سے کسی نجاست کے نکلنے سے وضو کے ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ و شافعیہ نے کہا: وہ ناقض وضو نہیں ہے، اور بدن کے دوسرے حصہ سے نکلنے والی نجاست جہاں لگ جائے صرف اس جگہ کو پاک کرنا لازم ہوگا، اور وضو باقی رہے گا، الا یہ کہ کسی دوسرے سبب سے ٹوٹ جائے۔

حنفیہ و حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دونوں راستوں کے علاوہ بدن کے دوسرے حصوں سے نکلنے والی نجاستیں ناقض وضو ہیں، جیسے قئی، خون وغیرہ یہ اجمالی حکم ہے، اور اس میں ان کے درمیان بھی کچھ اختلاف ہے[۲]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۲۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹، الہدایہ وشروحہا ۱/ ۲۴، الدر المختار ۱/ ۹۰-۹۱، الاختیار ۱/ ۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۴، الشرح الصغیر ۱/ ۱۳۵، الخرشی ۱/ ۱۵۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶، سورۂ نساء/ ۴۳۔

(۱) الاختیار ۱/ ۹، الہدایہ وشروحہا ۱/ ۲۴-۲۵، الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۹۰-۹۳، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی علیہ ۱/ ۱۳۵-۱۳۷، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۴-۱۱۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲-۳۳، الإنصاف ۱/ ۱۹۵-۱۹۷۔

(۲) الہدایہ وشروحہا ۱/ ۲۵-۳۲، الاختیار ۱/ ۹، الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۹۰-۹۲، الإنصاف ۱/ ۱۹۷-۱۹۹، کشاف القناع ۱/ ۱۲۴-۱۲۵۔

(دیکھئے: حدث فقرہ ۱۰)۔

سوم: عقل کا ختم ہوجانا (حکمی حدث):

عقل کا ختم ہوجانا، نیند، جنون، سکر، بے ہوشی یا غشی سے ہوتا ہے۔

الف- نیند:

نیند کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

۱۴۲- پہلی رائے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ نیند فی الجملہ ناقض وضو ہے، اور انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**العين وكاء السه فمن نام فليتوضأ**"(۱) (آنکھ سرین کا بندھن ہے جو سوجائے اس کو وضو کرنا چاہئے)، نیز حدیث ہے: "**إن العينين وكاء السه، فإذا نامت العينان استطلق الوكاء**"(۲) (دونوں آنکھیں سرین کا بندھن ہیں، جب دونوں آنکھیں سوجاتی ہیں تو بندھن ڈھیلا پڑ جاتا ہے)۔

پھر ان کے درمیان بعض تفصیلات میں اختلاف ہے:

۱۴۳- حنفیہ کے نزدیک سونے والا پہلو کے بل سوئے گا یا سرین کے بل، یا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر سوئے گا کہ اگر وہ چیز ہٹالی جائے تو وہ گر جائے، یا کھڑے ہونے کی حالت یا سوار ہونے کی حالت میں یا بیٹھنے کی حالت میں سوئے گا۔

الف- اگر پہلو کے بل یا سرین کے بل سوئے گا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إنما الوضوء على من نام مضطجعا**"(۱) (جو پہلو کے بل سو جائے اس پر وضو واجب ہے)، کیونکہ جو شخص پہلو کے بل لیٹ جائے گا تو پہلو کے بل لیٹنے کی وجہ سے اس کے جوڑ انتہائی ڈھیلے پڑ جائیں گے اور ہوا کے خارج ہونے کا غالب گمان ہوگا۔

ب- سرین کے بل لیٹنے والے کو اس کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے، اس لئے کہ دونوں کا مقعد زمین سے الگ ہوجاتا ہے۔

اگر کسی چیز پر ٹیک لگائے ہوئے ہو کہ وہ چیز اس سے ہٹا دی جائے تو ضرور گر جائے تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کا مقعد زمین سے الگ ہوگیا ہوگا یا نہیں، اگر الگ ہوگیا ہوگا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اس پر ائمہ حنفیہ کا اجماع ہے، اور اگر الگ نہ ہوا ہوگا تو قدوری نے لکھا ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا اور یہی طحاوی سے منقول ہے۔

زیلعی نے کہا: صحیح یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، اس کو امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے۔

ج- اگر سونے والا کھڑا ہو یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں ہو تو اگر وہ نماز میں ہوگا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا وضوء على من نام قائما أو راكباً أو**

---

(۱) حدیث: "العين وكاء السه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، نووی نے المجموع (۲/ ۱۴) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "إن العينين وكاء السه......" کی روایت احمد (۴/ ۹۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت معاویہ بن ابو سفیانؓ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۱/ ۲۴۷ طبع القدسی) میں لکھا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

(۱) حدیث: "إنما الوضوء على من نام مضطجعا......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۳۹ طبع حمص) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۲۰ طبع العلمیہ) میں ترمذی سے نقل کیا ہے کہ امام احمد و امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ساجداً"،(۱) (جو شخص کھڑے ہونے یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں سو جائے اس پر وضو کرنا واجب نہ ہوگا)، اور اگر نماز سے باہر ہو تو اگر سجدہ کی ہیئت پر ہو یعنی پیٹ اپنی دونوں رانوں سے اٹھائے ہوئے ہو دونوں بازو دونوں پہلو سے جدا ہوں تو اسی طرح وضو نہ ٹوٹے گا، ورنہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔

د- مریض اگر لیٹ کر نماز پڑھے اور سو جائے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، زیلعی نے کہا: صحیح یہ ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "إنما الوضوء على من نام مضطجعاً" (جو پہلو کے بل سو جائے اس پر وضو واجب ہوگا)۔

ھ- اور اگر بیٹھے ہوئے یا کھڑے ہونے کی حالت میں سو جائے اور اپنے منہ یا پہلو کے بل گر جائے: تو اگر گرنے سے قبل یا گرنے کی حالت میں بیدار ہو جائے یا سونے کی حالت میں گرے اور فوراً بیدار ہو جائے تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اور اگر گرنے کے بعد بھی سویا ہوا رہ جائے، پھر اس کے بعد بیدار ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ پہلو کے بل سونا پایا گیا ہے، اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ گرنے سے وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ استمساک ختم ہو گیا، کیونکہ وہ گر گیا ہے۔

امام محمد بن الحسن سے منقول ہے: اگر زمین سے مقعد کے زائل ہونے سے قبل بیدار ہو جائے تو نہیں ٹوٹے گا اور اگر سونے کی حالت میں مقعد زائل ہو جائے تو ٹوٹ جائے گا، یہی امام ابو حنیفہ سے منقول ہے، زیلعی نے کہا: اور ظاہر پہلا قول ہے۔

حنفیہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ سونا خود حدث نہیں ہے، بلکہ حدث تو وہ حال و شئی ہے جس کے کرنے والا خالی نہیں ہوتا ہے، اس لئے ظاہری سبب کو جو یہاں نیند ہے، حدث کے قائم مقام کر دیا گیا ہے جیسا کہ سفر وغیرہ کا معاملہ ہے(۱)۔

۱۴۴- نیند کو ناقض قرار دینے میں مالکیہ کے دو طریقے ہیں:

اول: لخمی کا طریقہ ہے: اس طریقہ کا ظاہر یہ ہے کہ وضو ٹوٹنے میں سونے کی صفت معتبر ہے، سونے والے کی ہیئت معتبر نہیں ہے، خواہ پہلو کے بل سویا ہو یا کھڑے ہونے کی حالت یا کسی دوسری حالت میں سویا ہو، تو جب نیند گہری ہوگی وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ سونے والا پہلو کے بل یا سجدہ کی حالت میں ہو یا بیٹھا ہوا ہو یا کھڑا ہوا ہو اور گہری نیند کی علامت یہ ہے کہ سونے والا بلند آواز کو نہ سن سکے یا اس کے ہاتھ میں پنکھا ہو اور وہ گر جائے اور اسے محسوس نہ ہو اور اگر نیند گہری نہ تو کسی حال میں بھی نہیں ٹوٹے گا۔

دوسرا طریقہ: بعض لوگوں نے نیند گہری ہونے کے ساتھ اس کی صفت کا اعتبار کیا ہے، اور نیند گہری نہ ہونے کی صورت میں سونے والے کی صفت کا اعتبار کیا ہے، انہوں نے کہا: گہری نیند کی وجہ سے ہر حال میں وضو واجب ہوگا، اور اگر نیند گہری نہ ہو تو لیٹنے اور سجدہ میں وضو واجب ہوگا اور کھڑے رہنے اور بیٹھنے کی حالت میں واجب نہ ہوگا۔

یہ طریقہ عبد الحق وغیرہ کی طرف منسوب ہے۔

لیکن پہلا طریقہ ان کے نزدیک زیادہ مشہور ہے(۲)۔

۱۴۵- شافعیہ نے کہا: نیند جیسی بھی ہو وضو کو توڑ دے گی، البتہ اس شخص کی نیند جس کا مقعد زمین وغیرہ سے لگا ہوا ہو اس کے وضو کو نہیں توڑے گی، اگر چہ کسی ایسی چیز پر ٹیک لگایا ہو کہ اگر وہ ہٹالی جائے تو گر

(۱) حدیث: "لا وضوء على من نام......" زیلعی نے نصب الرایہ (۱/۴۴ طبع المجلس العلمی) میں کہا: اس لفظ کے ساتھ غریب ہے، پھر انہوں نے حضرت ابن عباس کی حدیث: "إنما الوضوء على من نام مضطجعا" کی طرف اشارہ کیا ہے جس کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/۹-۱۰، رد المحتار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۵-۹۶۔
(۲) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/۱۴۱، شرح الزرقانی ۱/۸۶۔

جائے، اس لئے کہ اس وقت اس کے پا□نہ کی راہ سے کسی چیز کے نکلنے کا اندیشہ نہیں ہے۔

اس کے آگے کے حصے سے کسی چیز کے نکلنے کا احتمال کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ نادر ہے، اور نادر کے لئے کوئی حکم نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ حضرت انسؓ کا اثر ہے، انہوں نے کہا: "**كان أصحاب رسول الله ﷺ ينامون ثم يصلون ولا يتوضئون**"(۱) (رسول اللہ ﷺ کے صحابہ سو جاتے تھے، پھر نماز پڑھتے تھے اور وضو نہیں کرتے تھے)۔

ایک روایت میں ہے: "**كان أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرون العشاء الآخرة حتى تخفق رؤسهم**"(۲) (رسول اللہ ﷺ کے صحابہ عشاء کی نماز کا انتظار کرتے یہاں تک کہ نیند سے ان کے سر جھک جاتے تھے) اس کو اس شخص کے سونے پر محمول کیا ہے جس کا مقعد زمین سے لگا ہوا ہو، تاکہ دونوں احادیث میں تطبیق ہوجائے، اس میں وہ صورت داخل ہے اگر دونوں گھٹنے کھڑے کر کے باندھ کر سوجائے (۳)۔

نووی نے مذہب پر تفریع سے متعلق کچھ مسائل ذکر کیا ہے اور مذہب یہ ہے کہ جس کا مقعد زمین سے لگا ہوا ہو اس کا سونا وضو کو نہیں توڑے گا اور دوسرے کا سونا توڑ دے گا۔

پہلا مسئلہ: امام شافعی نے الام اور المختصر میں اور اصحاب نے کہا: مقعد کو زمین پر لگا کر سونے والے کے لئے وضو کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حدث کے نکلنے کا احتمال ہے، اور اس لئے کہ علماء کے اختلاف سے نکل جائے۔

دوسرا مسئلہ: اگر نیند کا یقین ہو اور اس میں شک ہو کہ کیا اس کا مقعد زمین سے لگا ہوا تھا یا نہیں تو اس پر وضو واجب نہ ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: بیٹھنے کی حالت میں سوجائے اور دونوں سرین یا ان میں سے ایک زمین سے الگ ہوجائے تو اگر بیدار ہونے سے پہلے الگ ہوجائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ کچھ وقت اس طرح سونے کی حالت میں گذر گیا کہ اس کا مقعد زمین سے لگا ہوا نہیں تھا، اور اگر بیدار ہونے کے بعد یا اس کے ساتھ الگ ہو یا یہ معلوم نہ ہو کہ پہلے کون ہوا تو وضو نہیں ٹوٹے گا اس لئے کہ اصل طہارت ہے۔

چوتھا مسئلہ: زمین سے مقعد کے لگے ہونے کی حالت میں کسی دیوار وغیرہ سے ٹیک لگا کر سوجائے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ ایسا ہو کہ اگر دیوار گر جائے تو وہ بھی گر جائے گا یا ایسا نہ ہو، اس میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

پانچواں مسئلہ: ہمارے نزدیک تھوڑا سونا اور زیادہ سونا برابر ہے، امام شافعی اور اصحاب نے اس کی صراحت کی ہے، لہذا تمام تفصیل و اختلاف میں تھوڑی دیر کا سونا اور دودونوں کا سونا یکساں ہوگا۔

چھٹا مسئلہ: ہمارے اصحاب نے کہا: مقعد جما کر بیٹھنے کی حالت میں سونے میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ اس کا بیٹھنا چار زانو ہو یا پاؤں پھیلا کر ہو یا سرین کے بل ہو، یا اس کے علاوہ کسی حالت میں ہو، بس اس طرح ہو کہ اس کا مقعد زمین سے چپکا ہوا ہو اور جما ہوا ہو، خواہ بیٹھنے والا زمین پر ہو یا کشتی پر یا اونٹ وغیرہ کسی جانور پر ہو، ان میں سے کسی سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، امام شافعی نے الأم میں اس کی صراحت کی ہے اور اصحاب اس پر متفق ہیں۔

اگر حبوہ باندھ کر سوئے اور وہ یہ ہے کہ اپنے دونوں سرین پر

---

(۱) حدیث انس: "**كان أصحاب رسول الله ﷺ ينامون ثم يصلون ولا يتوضئون**" کی روایت مسلم (۱/ ۲۸۴) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**كان أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرون العشاء الآخرة......**" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۷ ۱۳۸-۱۳ طبع حمص) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۔

بیٹھے، دونوں گھٹنوں کو کھڑا کرے اور ان دونوں پر اپنے دونوں ہاتھوں کو یا کپڑے وغیرہ سے باندھ لے تو اس کے بارے میں تین اقوال ہیں جن کو ماوردی اور رویانی نے نقل کیا ہے: اول: چارزانو بیٹھنے والے کی طرح وضو نہیں ٹوٹے گا، دوم: پہلو کے بل سونے والے کی طرح وضو ٹوٹ جائے گا، سوم: اگر کمزور بدن والا ہو اس طرح کہ اس کے دونوں سرین زمین پر نہ جم سکیں تو وضو ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں ٹوٹے گا، مختار پہلا قول ہے۔

ساتواں مسئلہ: اگر اپنی گدی کے بل چت سو جائے اور دونوں سرین زمین سے چپکا دے تو اس سے حدث کا نکلنا مستبعد ہوگا، لیکن اصحاب اس پر متفق ہیں کہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ وہ مقعد کو جما کر بیٹھنے والے کی طرح نہیں ہے، لہذا لنگوٹ کس لے اور کسی چیز سے بند کر دے تو بھی صحیح اور مشہور یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا (۱)۔

۱۴۶ - حنابلہ نے کہا: سونے کی تین قسمیں ہیں:

الف- پہلو کے بل لیٹنے والے کا سونا، کم ہو یا زیادہ، ان لوگوں کے نزدیک اس کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے جو سونے کے لئے وضو کے ٹوٹ جانے کے قائل ہیں۔

ب- بیٹھنے والے کا سونا، اگر زیادہ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور کم ہو تو نہیں ٹوٹے گا۔

ان لوگوں نے حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے: **"فإذا نامت العينان استطلق الوكاء"** (جب دونوں آنکھیں سو جاتی ہیں تو بندھن کھل جاتا ہے)، دوسری حدیث ہے: **"فمن نام فليتوضأ"** (لہذا جو سو جائے تو اسے چاہئے کہ وہ وضو کر لے)۔

صفوان بن عسالؓ کا قول ہے: **"كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا سفراً أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة، ولكن من غائط وبول و نوم"** (۱) (ہم لوگ سفر میں ہوتے تو رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کو حکم دیتے تھے کہ جنابت کے بغیر پاخانہ، پیشاب اور سونے کی وجہ سے تین دن تین رات تک ہم لوگ اپنے موزے نہ اتاریں)۔

انہوں نے کہا: ہم نے ان دونوں کو کم نیند کے ساتھ اس لئے خاص کیا ہے کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے: **"كان أصحاب رسول الله ﷺ ينامون ثم يقومون فيصلون ولا يتوضئون"** (رسول اللہ ﷺ کے صحابہ سوتے تھے پھر اٹھ کر نماز پڑھتے اور وضو نہیں کرتے تھے)، اس میں کم یا زیادہ کا بیان نہیں ہے، چونکہ سونے والے کا سر معمولی نیند میں جھک جاتا ہے تو یہ کم نیند میں یقینی ہے، لہذا اس پر عمل کیا جائے گا، اور جو اس سے زیادہ ہو اس کا احتمال ہے، لہذا اس کی وجہ سے عام یقینی کو نہیں چھوڑا جائے گا، نیز اس لئے کہ سونے سے وضو کے ٹوٹنے کی علت یہ ہے کہ وہ حدث تک پہنچانے والی ہوتی ہے، اور کثرت وغلبہ کی وجہ سے نیند اس حد تک پہنچے گی اور اس کو اس کے نکلنے کا احساس نہیں ہو سکے گا، اور کم اس کے برخلاف ہے، اور کثیر کو قلیل پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ حدث تک پہنچنے میں دونوں الگ الگ ہیں، اور امام احمد سے منقول ہے: وضو کو توڑ دے گا، اور ان سے منقول ہے: بیٹھنے والے کا سونا نہیں توڑے گا اگرچہ زیادہ ہو۔

شیخ ابن تیمیہ نے اس کو مختار کہا ہے اور ان سے منقول ہے کہ پہلو کے بل سونے والے کے سونے کے علاوہ دوسرے کا سونا وضو کو نہیں توڑے گا۔

ج- ان دونوں حالتوں کے علاوہ جو حالتیں ہیں یعنی کھڑے

---

(۱) المجموع ۲/ ۱۲-۲۳۔

(۱) حدیث صفوان بن عسال: "كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا سفرا......" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

رہنے والے، رکوع کرنے والے اور سجدہ میں رہنے والے کا سونا، ان سب کے بارے میں امام احمد سے چند روایات ہیں: اول: وضو کو توڑ دے گا، یہی راجح مذہب ہے، اس لئے کہ توڑنے والی احادیث کے عموم سے اس کی تخصیص کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے اور نہ یہ منصوص کے معنی میں ہے، اس لئے کہ بیٹھنے والا محل حدث کو زمین سے لگانے کی وجہ سے محفوظ رہتا ہے، اور رکوع وسجدہ کرنے والوں کا محل حدث کھلا رہتا ہے۔

دوم: جب تک زیادہ نہ ہو نہیں توڑے گا یہی جمہور اصحاب کا مذہب ہے۔

سوم: رکوع کرنے والے کا سونا نہیں توڑے گا اور سجدہ کرنے والے کا سونا توڑ دے گا (۱)۔

ٹیک لگا کر یا گھٹنوں کو باندھ کر بیٹھنے والے کے سونے کے وضو پر اثر انداز ہونے کے بارے میں حنابلہ کے درمیان اختلاف ہے۔

صحیح مذہب ہے کہ اس کو نیند کا تھوڑا حصہ بھی توڑ دے گا، اس لئے کہ وہ ایک چیز پر ٹیک لگائے ہوئے ہے، لہذا وہ پہلو کے بل سونے والے کی طرح ہوگا، اور امام احمد سے منقول ہے: اس کا تھوڑا حصہ نہیں توڑے گا۔

ابو داؤد نے کہا: میں نے سنا جب امام احمد سے کہا گیا: کیا سونے کی وجہ سے وضو واجب ہوگا؟ انہوں نے فرمایا: اگر طویل ہوجائے، کہا گیا: حبوہ (گھٹنوں کو) کو باندھنے والا ہو؟ کہا: وضو کرے گا، کہا گیا: ٹیک لگانے والا ہو؟ کہا: ٹیک لگانا تو زیادہ شدید ہے اور ٹیک لگانے والا زیادہ اشد ہے یعنی گھٹنوں کو باندھ کر سونے سے ان کی رائے ہے کہ ان سب میں وضو ہوگا، مگر یہ کہ تھوڑا سونا ہو تو وہ ناقض وضو نہیں ہوگا (۱)۔

ابن قدامہ نے کہا: اولی یہ ہے کہ جب تک محل حدث کو زمین سے لگائے رہے گا تو کثیر کے بغیر اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا اس لئے کہ بیٹھنے والے کے بارے میں نہ ٹوٹنے کی دلیل میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، لہذا اس کے تمام حالات میں یکسانیت ہوگی (۲)۔

پھر کثیر سونے کی تحدید میں جو وضو کو توڑ دے گا علماء حنابلہ کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ ابو یعلی نے کہا: قلیل کی کوئی حد نہیں ہے، جس کی طرف رجوع کیا جائے وہ عرف وعادت کے مطابق ہوگا، اور ایک قول ہے: کثیر کی حد یہ ہے کہ سونے والا اپنی ہیئت سے بدل جائے: مثلاً زمین پر گر جائے، یا خواب دیکھے۔

ابن قدامہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی حد نہیں ہے، اس لئے کہ تحدید کا علم شارع کی طرف سے ہوسکتا ہے، اور اس بارے میں شارع سے کچھ منقول نہیں ہے، تو جب ہم ایسی چیزیں پائیں گے جو کثرت پر دلالت کرتی ہیں جیسے بیٹھنے والے کا گر جانا وغیرہ تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر اس کے کثیر ہونے میں شک وشبہ ہو تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ طہارت یقینی ہے لہذا وہ شک وشبہ سے زائل نہ ہوگی۔

انہوں نے کہا: جس کی عقل مغلوب نہ ہو جائے اس پر وضو واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ سونا، عقل پر غلبہ کا نام ہے، بعض اہل لغت نے اللہ تعالی کے ارشاد: "لا تأخذه سنة ولا نوم" (۳) (اسے نہ اونگھ آسکتی ہے نہ نیند) کے بارے میں کہا: یہ سر کی ابتدائی نیند ہے، جب دل تک پہنچ جائے گی تو نوم (سونا) ہوجائے گی، نیز اس لئے کہ

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/۱۷۳، کشاف القناع ۱/۱۲۵، الإنصاف ۱/۱۹۹-۲۰۰۔

(۱) المغنی ۱/۱۷۵، الإنصاف ۱/۲۰۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱/۱۷۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۵۵۔

ناقض، عقل کا زائل ہوجانا ہے۔ جب عقل ثابت رہے گی، احساس ختم نہ ہوگا جیسے اس کے نزدیک جو کہا جائے اس کو وہ سن رہا ہو اور اس کو سمجھ بھی رہا ہو تو اس کے حق میں ٹوٹنے کا سبب نہیں پا جائے گا۔

اگر شک ہو کہ وہ سویا نہیں، یا اس کے دل میں کچھ خیال آئے اور نہ سمجھ سکے کہ یہ خواب ہے یا حدیث نفس ہے تو اس پر وضو کرنا واجب نہ ہوگا (۱)۔

دوسری رائے:

۱۴۷- حضرت ابوموسی اشعریؓ، اَبی مجلز، حمید اعرج اور عمرو بن دینار سے منقول ہے کہ سونا ناقض وضو نہیں ہے، انہوں نے حضرت انسؓ سے مروی حدیث سے استدلال کیا ہے، انہوں نے کہا "**كان أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرون العشاء الآخرة حتى تخفق رؤوسهم ثم يصلون ولا يتوضؤون**" (۲)

(..

....)۔

حضرت سعید بن المسیب کے بارے میں منقول ہے: وہ بار بار پہلو کے بل سو جاتے تھے اور نماز کا انتظار کرتے تھے پھر وضو کا اعادہ کئے بغیر نماز پڑھتے تھے، ابن قدامہ نے کہا: غالبًا ان حضرات کا مذہب ہے کہ سونا فی نفسہ حدث نہیں ہے، اس میں حدث کا ہونا مشکوک ہے لہذا شک سے یقین ختم نہ ہوگا (۳)۔

مرداوی نے کہا: میمونی نے نقل کیا ہے: سونا کسی حال میں ہو وضو کو نہیں توڑتا ہے، شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے اس کو مختار کہا ہے، بشرطیکہ اس کو اپنے وضو کے باقی رہنے کا غالب گمان ہو، خلال نے کہا: یہ روایت انتہائی واضح غلط ہے (۱)۔

ب- اغماء:

۱۴۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بے ہوشی وضو کو توڑ دیتی ہے، اس میں غشی بھی ہے (۲)۔

(دیکھئے: اغماء فقرہ / ۶)۔

ج- جنون:

۱۴۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنون کم ہو یا زیادہ ناقض وضو ہے۔

(دیکھئے: جنون فقرہ / ۱۰)۔

د- سکر:

۱۵۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سکر ناقض وضو ہے (۳)۔

(دیکھئے: حدث فقرہ / ۱۱)۔

چہارم: آدمی کا شرمگاہ کو چھونا:

۱۵۱- آدمی خواہ مرد ہو یا عورت یا خنثی اس کی شرمگاہ کے چھونے سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل اصطلاح (حدث فقرہ / ۱۴، فرج فقرہ / ۵، ۴، مس فقرہ / ۱۸، خنثی فقرہ / ۹) میں ہے۔

---

(۱) المغنی ۱ / ۱۷۳-۱۷۶۔
(۲) حدیث: "كان أصحاب رسول الله......" کی تخریج فقرہ / ۱۴۱ میں گذر چکی ہے۔
(۳) المغنی ۱ / ۱۷۳، نیل الأوطار ۱ / ۱۹۰۔

---

(۱) الإنصاف ۱ / ۱۹۹، ۲۰۱۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۱ / ۱۲، القوانین الفقہیہ ص ۲۹، مغنی المحتاج ۱ / ۳۳، کشاف القناع ۱ / ۱۲۵۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۱ / ۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۱ / ۹۷۔

پنجم: مردوعورت کی کھالوں کا ملنا:

۱۵۲ - مرد کی کھال کے عورت کی کھال سے ملنے سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (حدث فقرہ/ ۱۳، اُنوثۃ فقرہ/ ۲۱)۔

ششم: مرتد ہوجانا:

۱۵۳ - (نعوذ باللہ) اسلام سے مرتد ہونے کے ناقض وضو ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، اصح قول میں شافعیہ، مالکیہ کی ایک جماعت اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ ارتداد بذات خود نواقض وضو میں سے نہیں ہے، موت کے ساتھ اس کے متصل ہونے کی حالت صرف عمل کو ضائع کرنے والی ہے، لہذا اگر کوئی شخص مرتد ہوجائے اور وہ باوضو ہو، پھر اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کے بذات خود مرتد ہونے سے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، بشرطیکہ کسی دوسرے سبب سے نہ ٹوٹے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ارتداد اگر موت سے متصل ہوجائے تو وہ عمل اور ثواب دونوں کو ضائع کردے گا اور اگر موت سے متصل نہ ہو تو وہ صرف ثواب کو ضائع کرے گا عمل کو ضائع نہیں کرے گا، یعنی اگر کوئی شخص اسلام کو چھوڑ کر مرتد ہوجائے، پھر اسلام کی طرف لوٹ آئے تو سابق عمل پر اس کو ثواب نہیں ملے گا، لیکن اس سے اس کے اعادہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور جس کا ارتداد موت سے متصل ہوجائے اس کو بھی ثواب نہیں ملے گا۔

معتمد قول میں مالکیہ، صحیح مذہب میں حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ نے کہا: اسلام کو چھوڑ کر مرتد ہوجانا ناقض وضو ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ"[1] (اور واقعہ یہ ہے کہ آپ کی طرف بھی اور جو آپ سے قبل گذر چکے ہیں ان کی طرف بھی یہ وحی بھیجی جا چکی ہے (اے مخاطب) اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل (سب) غارت ہوجائے گا اور تو خسارہ میں پڑ کر رہے گا)، لہذا اگر کوئی شخص باوضو ہو اور مرتد ہوجائے تو یہ وضو بذات خود ارتداد سے اور محض اس کے وجود میں آنے سے ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ وضو ایک عمل ہے، لہذا اس آیت کی صراحت سے وہ ضائع ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ وضو ایک عبادت ہے جس کو حدث فاسد کردیتا ہے تو شرک بھی اس کو فاسد کردے گا، جیسے نماز اور تیمّم ہے، اور انہوں نے کہا: اس آیت میں نبی اکرم ﷺ کو خطاب کیا گیا ہے اور مراد آپ ﷺ کی امت ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کی طرف سے ارتداد کا ہونا شرعاً محال ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کو معلوم ہے کہ نبی اکرم ﷺ شرک نہیں کرسکتے اور نہ ان کی طرف سے شرک واقع ہوسکتا ہے۔

موسی بن معاویہ نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے کہ ارتداد کی وجہ سے وضو کرنا مندوب ہے۔

صاوی نے کہا: عمل کے ضائع ہونے کا معنی ثواب کا ضائع ہونا ہے، ثواب کے باطل ہونے سے اس کا اعادہ اس پر لازم نہ ہوگا، اسی وجہ سے اس کے بعد اس سے گذشتہ نماز اور روزہ کے قضا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور معتمد قول کے مطابق صرف وضو کرنا اس لئے واجب ہے کہ وہ اپنی توبہ یعنی اسلام کی طرف لوٹنے کے بعد اس شخص کے درجہ میں ہوگا جو ابھی بالغ ہوا ہے، لہذا اس کی موجب یعنی نماز کے لئے کھڑے ہونے کے ارادہ کی وجہ سے وضو کرنا اس پر لازم

(۱) سورۂ زمر/ ۶۵۔

ہوگا(۱)۔

ہفتم: نماز میں قہقہہ:

۱۵۴-نماز میں قہقہہ کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ نماز میں قہقہہ وضو کو نہیں توڑتا ہے، البتہ نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔

شافعیہ نے نماز میں ہنسنے کی وجہ سے وضو کو مستحب قرار دیا ہے(۲)۔

حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی حسن، نخعی اور ثوری سے منقول ہے کہ کامل نماز یعنی رکوع وسجدہ والی نماز میں قہقہہ وضو کو توڑ دے گا اور نماز کو فاسد کر دے گا(۳)۔

(دیکھئے: حدث فقرہ/ ۱۵-۱۶، قہقہہ فقرہ/ ۴-۵)۔

ہشتم: آگ سے پکی ہوئی چیز کو کھانا:

۱۵۵-آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو کے ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: آگ سے پکی ہوئی کسی چیز کے کھانے سے وضو کرنا واجب نہ ہوگا، یہ جمہور علماء کا قول ہے، اور یہی حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت ابوطلحہؓ، حضرت ابودرداءؓ، حضرت ابن عباسؓ، عامر بن ربیعہؓ اور حضرت ابوامامہؓ سے منقول ہے، جمہور تابعین، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا قول بھی یہی ہے۔

اور ان حضرات کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ"**(۱) (نبی ﷺ نے بکری کا شانہ کھایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا)، نیز وہ حدیث ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"الوضوء مما يخرج وليس مما يدخل"**(۲) (وضو اس چیز سے واجب ہوتا ہے جو نکلے اس چیز سے نہیں جو داخل ہو)، اور حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: نکلنے والی چیز سے مراد نجاست ہے اور وہ موجود نہیں ہے، نیز وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت جابرؓ نے کی ہے، انہوں نے کہا: **"كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما غيرت النار"**(۳) (رسول اللہ ﷺ کی طرف سے دو امور میں آخری امر آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے کے بعد وضو نہ کرنا ہے)۔

دوم: آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے کی وجہ سے وضو واجب ہوگا، یہ عمر بن عبدالعزیز، حسن، زہری، ابوقلابہ اور ابومجلز کا قول ہے، ابن المنذر نے اس کو حضرات صحابہ کی ایک جماعت، حضرت

(۱) تفسیر القرطبی ۳/ ۴۸، ۱۵/ ۲۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۲، مواہب الجلیل ۱/ ۳۰۰، الشرح الصغیر و حاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۴۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۳، المجموع ۲/ ۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۱۳، الإنصاف ۱/ ۲۱۹۔

(۲) الشرح الکبیر والدسوقی ۱/ ۱۲۳، حاشیۃ البجیرمی ۱/ ۱۷۸، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲، المجموع ۲/ ۶۲، کشاف القناع ۱/ ۱۳۱، المغنی ۱/ ۱۷۷۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۱، بدائع الصنائع ۱/ ۳۲، فتح القدیر ۱/ ۳۴-۳۵۔

(۱) حدیث ابن عباس: **"أن النبي ﷺ أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ......"** کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۳۱۰) اور مسلم (۱/ ۲۷۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: **"الوضوء مما يخرج وليس مما يدخل......"** کی روایت دارقطنی (۱/ ۱۵۱ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۲۳۳ طبع العلمیہ) میں اس کی اسناد میں دوضعیف راویوں کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث جابر بن عبداللہ: **"كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ......"** کی روایت ابوداؤد (۱/ ۱۳۳ طبع حمص) نے کی ہے، ابن خزیمہ (۱/ ۲۸ طبع المکتب الإسلامی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

ابن عمرؓ، حضرت ابوطلحہؓ، حضرت ابوموسیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے[1]، ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت زید بن ثابت، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ نے نبی اکرم ﷺ سے کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "توضأوا مما مست النار"[2] (آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو کیا کرو)۔

نہم: اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کرنا:

۱۵۶ - اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، جدید صحیح قول میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ) کی رائے ہے اور یہی حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت ابوطلحہؓ، حضرت ابوالدرداؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عامر بن ربیعہؓ اور حضرت ابوامامہؓ سے منقول ہے کہ کھائی جانے والی تمام چیزوں کی طرح اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

اس لئے کہ حدیث ہے: "الوضوء مما يخرج وليس مما يدخل"[3] (وضو اس چیز سے واجب ہوتا ہے جو نکلے اس چیز سے نہیں جو داخل ہو)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۳۲، الشرح الکبیر ۱/۱۲۳، بدایۃ المجتہد ۱/۹۰ طبع دار السلام، المجموع ۲/۵۶-۶۰، مغنی المحتاج ۱/۳۲، کشاف القناع ۱/۱۳۰، المغنی ۱/۱۹۱۔

(۲) حدیث: "توضأوا مما مست النار......" کی روایت مسلم (۱/۲۷۲، ۲۷۳) نے حضرت ابوہریرہؓ و حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اسی طرح مسلم (۱/۲۷۲) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے اس لفظ کے ساتھ روایت کی ہے: "الوضوء مما مست النار"۔

(۳) حدیث: "الوضوء مما يخرج......" کی تخریج فقرہ/۱۵۱ میں گذر چکی۔

حضرت ابن عباسؓ نے کہا: نکلنے والی چیز سے وضو کا معنی ہے کہ نکلنے والی چیز نجس ہو، اور وہ موجود نہیں ہے۔ کاسانی نے کہا: اس مسئلہ میں عقلی وجہ یہ ہے کہ حدث درحقیقت نجاست کا نکلنا ہے یا وہ ہے جو نکلنے کا سبب ہو اور وہ یہاں موجود نہیں ہے۔

دوم: خاص طور پر اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہوگا، اس کے کم و بیش ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا، اسی طرح اس کے کچا یا غیر کچا ہونے میں بھی کوئی فرق نہ ہوگا، یہ امام شافعی کا قدیم قول اور اسحاق بن راہویہ اور یحیی بن یحیی کا قول ہے، ماوردی نے اس کو صحابہ کی ایک جماعت، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوموسیؓ، حضرت ابوطلحہؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے، ابن المنذر نے اس کو حضرت جابرؓ، محمد بن اسحاق، ابوثور و ابوخیثمہ سے نقل کیا ہے، ابن خزیمہ اور ابن المنذر نے اس کو مختار قرار دیا ہے[1]۔

ان کی دلیل حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث ہے: "**أن رجلا سأل رسول الله ﷺ: أأتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: إن شئت فتوضأ وإن شئت فلا توضأ. قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: نعم، فتوضأ من لحوم الإبل**"[2] (ایک آدمی نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: کیا میں بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر چاہو تو وضو کرلو اور اگر چاہو تو نہ کرو، اس نے عرض کیا: کیا اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، اونٹ کا گوشت کھانے کے

(۱) بدائع الصنائع ۱/۳۲-۳۳، بدایۃ المجتہد ۱/۹۰ طبع دار السلام، المجموع ۲/۵۶-۶۰، مغنی المحتاج ۱/۳۲، کشاف القناع ۱/۱۳۰، الإنصاف ۱/۲۱۶، نیل الأوطار ۱/۲۰۰۔

(۲) حدیث جابر بن سمرہ: "أن رجلا سأل رسول الله ﷺ......" کی روایت مسلم (۱/۲۷۵) نے کی ہے۔

بعد وضو کرلیا کرو)۔

اور حضرت براءؓ سے مروی ہے: "سئل رسول الله ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل فقال: توضأوا منها"(۱) (رسول اللہ ﷺ سے اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کے کھانے کے بعد وضو کرلیا کرو)۔

اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کے ٹوٹنے کے بارے میں حنابلہ کے نزدیک تفصیل ہے:

راجح مذہب ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹ جائے گا خواہ اس کو علم ہو یا نہ ہو اور خواہ کچا ہو یا پکایا ہوا ہو، اور خواہ اس کے بارے میں موجود حدیث سے واقف ہو یا نہ واقف ہو۔

امام احمد سے منقول ہے: اس کا کچا گوشت وضو کو توڑ دے گا، پکایا ہوا نہیں توڑے گا، نیز ان سے منقول ہے: مطلقاً نہیں توڑے گا، یوسف الجوزی اور شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے اسی کو مختار کہا ہے۔

اور ان سے منقول ہے: اگر اس کو نہی کا علم ہو تو توڑ دے گا ورنہ نہیں، خلال وغیرہ نے اس کو مختار کہا ہے(۲)۔

اسی طرح اونٹ کے باقی اجزاء جیسے کوہان، چربی، دل، جگر، تلی اوجھ اور آنتوں کے کھانے سے وضو کے ٹوٹنے میں حنابلہ کے درمیان اختلاف ہے۔

راجح مذہب ہے کہ وہ وضو کو نہیں توڑے گا، اس لئے کہ نص اس کو شامل نہیں ہے، دوسرا قول ہے: توڑ دے گا(۳)۔

(۱) حدیث البراء: "أن رسول الله ﷺ سئل عن الوضوء من لحوم الإبل......" کی روایت ترمذی (۱/ ۱۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن خزیمہ (۱/ ۲۲ طبع المکتب الإسلامی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) الإنصاف ۱/ ۲۱۶، معونۃ أولی النہی ۱/ ۳۵۹۔

(۳) الإنصاف ۱/ ۲۱۷، معونۃ أولی النہی ۱/ ۳۶۴۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ اونٹ کا دودھ پینے سے اور اس کے گوشت کا شوربہ پینے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ احادیث صرف گوشت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، اور اس میں حکم خلاف قیاس ہے، لہذا جس کے بارے میں نص ہے وہیں تک محدود رہے گا، اور امام احمد سے منقول ہے اس کا دودھ پینا توڑ دے گا(۱)۔

(دیکھئے: حدث فقرہ/ ۱۷)۔

دہم: حرام چیزوں کو کھانا:

۱۵۷- حرام کھانا کے کھانے سے وضو کے ٹوٹنے میں حنابلہ کے درمیان اختلاف ہے:

امام احمد سے منقول ہے: حرام کھانا وضو کو توڑ دیتا ہے، نیز ان سے منقول ہے: مطلقاً حرام گوشت توڑ دیتا ہے اور ان سے منقول ہے: صرف سور کا گوشت توڑے گا۔

ابوبکر نے کہا: باقی نجاستوں کا حکم اس سے نکل آئے گا۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ اونٹ کے گوشت کے علاوہ دوسرے گوشت کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ وہ مباح ہو یا حرام ہو، جیسے درندوں کا گوشت، اس لئے کہ اونٹ کے گوشت سے وضو کا ٹوٹنا تعبدی (خلاف قیاس) ہے، لہذا دوسرے کی طرف متعدی نہ ہو سکے گا۔

مرداوی نے کہا: مصنف کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ حرام کھانے کا کھانا وضو کو نہیں توڑتا ہے، یہی صحیح ہے، یہی راجح مذہب ہے اور اسی پر اصحاب ہیں(۲)۔

(۱) معونۃ أولی النہی ۱/ ۳۶۴-۳۶۵۔

(۲) الإنصاف ۱/ ۲۱۸، معونۃ أولی النہی ۱/ ۳۶۳۔

یازدہم: میت کو غسل دینا:

۱۵۸- جمہور فقہاء نے نواقض وضو کے ضمن میں میت کو غسل دینا ذکر نہیں کیا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ میت کو غسل دینے کے بعد وضو کر لینا مستحب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک صحیح مذہب ہے کہ میت کو غسل دینا وضو کو توڑ دے گا۔

اگر غسل دینے والا اس کو کرتے میں غسل دے تو بعض حنابلہ کے نزدیک نہ توڑنے کا احتمال ہے[۱]۔

(دیکھئے: حدث فقرہ/ ۱۸)۔

دوازدہم: وضو کے ہونے یا نہ ہونے میں شک وشبہ:

۱۵۹- شک وشبہ کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ کا مذہب ہے کہ شک وشبہ نواقض وضو میں سے ہے، اس لئے کہ ذمہ، یقین کے بغیر مطلوب سے بری نہ ہوگا، اور شک کرنے والے کے نزدیک کوئی تعین نہیں ہوتا اور یقین کی مراد میں ظن غالب داخل ہے۔

ان کے نزدیک وضو کو واجب کرنے والے شک کی تین صورتیں ہیں:

اول: پہلے اس کو اپنی طہارت کا یقین ہو اس کے بعد اس کو شک ہوجائے کہ کوئی ناقض حدث یا سبب پایا گیا ہے یا نہیں؟

دوم: حدث کے یقین کے بعد شک ہو کہ اس نے وضو کیا ہے یا نہیں؟

سوم: طہارت وحدث میں سے ایک کا علم ہو اور ان دونوں میں سے پہلے کون ہے اس میں شک ہوجائے[۱]۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وضو کے باقی رہنے یا باقی نہ رہنے میں شک ہونا نواقض وضو میں سے نہیں ہے، لہذا اگر کسی کو یقین ہو کہ وہ باوضو تھا، اور وضو کے ناقض کے پیش آنے میں شک وشبہ ہوا اور اس کے برعکس: یعنی اس کو یقین ہو کہ وہ بے وضو تھا اور وضو کے ہونے میں شک وشبہ ہو تو ان دونوں حالتوں میں یقین پر عمل کرے گا اور وہ ان دونوں میں سابق حالت ہے، فتح القدیر میں ہے: جیسا کہ ابن عابدین نے نقل کیا ہے الا یہ کہ بعد والے کی تائید ہوجائے، اس لئے کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا ہے، لہذا جس کو ضد یعنی یقین کی ضد کا گمان ہو وہ اپنے گمان پر عمل نہیں کرے گا، اس لئے کہ یقین کا استصحاب اس سے زیادہ قوی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یقین سے مراد اس کا استصحاب ہے ورنہ تو یقین کے ساتھ شک جمع ہو ہی نہیں سکتا ہے[۲]، نیز اس لئے کہ مسلم کی حدیث ہے: "**إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحاً**"[۳] (اگر تم میں سے کوئی اپنی پیٹ میں کچھ گڑگڑاہٹ محسوس کرے اور اس کو معلوم نہ ہو کہ اس سے کچھ نکلا ہے یا نہیں؟ تو مسجد سے ہرگز نہ نکلے یہاں تک آواز سن لے یا بدبو محسوس کرلے)۔

---

(۱) الإنصاف ۱/ ۲۱۵-۲۱۶، المغنی ۱/ ۱۹۱-۱۹۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱-۳۶، القوانین الفقہیہ رص ۲۹-۳۰۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۲۲-۱۲۳، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۴۷-۱۴۸۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۱۰۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹، المجموع ۲/ ۶۳-۶۵، کشاف القناع ۱/ ۱۳۲-۱۳۳، الإنصاف ۱/ ۲۲۱-۲۲۲۔

(۳) حدیث: "إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

سیزدہم: غیبت اور بری بات کہنا:

١٦٠- امام احمد سے ایک روایت میں منقول ہے کہ غیبت سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

حنفیہ و شافعیہ کا مذہب ہے کہ بری بات، جیسے غیبت، چغلی، جھوٹ، تہمت، غلط بات اور فحش وغیرہ سے شرعی وضو کرنا مستحب ہے(١)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**يتوضأ أحدكم من الطعام الطيب ولا يتوضأ من الكلمة العوراء يقولها**"(٢) (تم لوگ پاک کھانے سے تو وضو کرتے ہو اور کہی ہوئی قبیح بات سے وضو نہیں کرتے ہو)۔

(١) الإنصاف ١/٢٢١، المجموع ٢/ ٦٢، الفتاوی الہندیہ ١/ ٩۔

(٢) قول عائشہ: "يتوضأ أحدكم من الطعام الطيب......" کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (١/ ١٢٧ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔

تراجم فقہاء

جلد ۴۳ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

اِبراہیم بن یزید التیمی (؟-۹۲ھ)

یہ ابراہیم بن یزید بن شریک التیمی ہیں، تیم الرباب کنیت ابواسماء اورنسبت کوفی ہے۔

تابعی ہیں، انہوں نے حضرت انس بن مالکؓ، حارث بن سوید، عبدالرحمٰن بن ابی لیلی اوراپنے والد یزید بن شریک سے حدیث کی روایت کی ہے، ان سے ابوبشر الاحمسی، حسن بن عبیداللہ النخعی اور حکم بن عتیبہ وغیرہ نے روایت کی ہے، ان کی روایت کوتمام محدثین نے لیاہے۔

ابوداؤد نے کہاہے: چالیس سال سے کم عمر میں ان کی وفات ہوگئی، اوردوسرے لوگوں نے کہا: ۹۲ھ میں ان کاانتقال ہوا۔

[سیرأعلام النبلاء ۵/۶۰]

ابن أبی زید:

دیکھئے: أبومحمد بن ابوزید القیروانی۔

ابن ابی لیلی: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذرچکے۔

ابن بطہ: یہ عبیداللہ بن محمد العکبری ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذرچکے۔

ابن تیمیہ: یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذرچکے۔

ابن جریر:

دیکھئے: الطبری۔

ابن جریرالطبری:

دیکھئے: الطبری۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذرچکے۔

ابن جماعۃ: یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۳ص...... میں گذرچکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۲ص...... میں گذرچکے۔

ابن الحاج: یہ محمد بن محمد المالکی ہیں:

ان کے حالات ج۳ص...... میں گذرچکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج۱ص...... میں گذرچکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:

ان کے حالات ج۲ص...... میں گذرچکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر:
دیکھئے: ابن حجر العسقلانی۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی: یہ احمد بن حجر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن خزیمہ: یہ محمد بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن خلدون: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد الحفید: یہ محمد بن احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الشاط: یہ قاسم بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شعبان: یہ محمد بن القاسم معروف ابن القرطبی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم الزہری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ عبداللہ بن عبدالحکم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن علان: یہ محمد علی بن محمد علان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن علیہ: یہ اسماعیل بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ ابراہیم بن محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مودود الموصلی: یہ عبداللہ بن محمود بن مودود ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنیر: یہ احمد بن محمد بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابن النجار: یہ محمد بن احمد الفتوحی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن النحاس (؟ - ۸۱۴ھ)

یہ احمد بن ابراہیم بن محمد ہیں، لقب محی الدین اور نسبت دمشقی پھر دمیاطی ہے، ابن النحاس سے مشہور ہیں، حنفی فقیہ تھے، پھر شافعی ہوگئے، ان کو فقہ میں اچھی معرفت تھی، اس کے علاوہ دوسرے فنون میں بھی ماہر تھے، ان کو علم فرائض اور حساب میں غیر معمولی واقفیت تھی، ان سے الشمس محمد بن الفقیہ حسن البدرانی نے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: جہاد کے حالات میں ایک بہت ہی مفصل کتاب ہے جس کا نام انہوں نے رکھا: "**مشارع الأسواق إلى مصارع العشاق**"، "**تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين و تحذير السالكين عن أفعال الهالكين**"، "**تنبيه الغافلين في معرفة الكبائر والصغائر والمناهي والمنكرات والبدع**"۔

جب اچانک انگریزوں نے دمیاط پر حملہ کیا تو جہاد کرتے ہوئے دمیاط کی سرحد پر وفات پائی۔

[الضوء اللامع ۱/۲۰۳، شذرات الذهب ۹/۱۵۷، معجم المؤلفین ۱/۱۴۲]

ابن الہمام:
دیکھئے: الکمال بن الہمام۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ محمد بن عبداللہ بن یونس التمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق التونسی:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوامامہ: یہ صدی بن عجلان الباہلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر عبدالعزیز: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالجوزاء: یہ اوس بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد: یہ احمد بن محمد الاسفرایینی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالحسن الصغیر (؟-۷۱۹ھ)
یہ علی بن محمد بن عبدالحق زرویلی ہیں، کنیت ابوالحسن ہے، الصغیر سے معروف ہیں، مالکی فقیہ ہیں، مغرب میں بڑے متقی تھے، فاس میں قاضی کے منصب پر رہے، وہاں جامع الاجدع میں درس دیا کرتے تھے، سوسال سے زائد عمر پائی۔
بعض تصانیف: ''التقیید علی المدونة''، ''فتاوی''، جن کو ان کے تلامذہ نے ان کی طرف سے لکھا اور کتاب کی شکل میں شائع کیا۔
[الدیباج المذہب ۲/۱۱۹، شجرۃ النور الزکیہ/۲۱۵]

ابوالحسین: یہ محمد بن ابویعلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد الکلوذانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوخیثمہ: یہ زہیر بن حرب ہیں:
ان کے حالات ج ۲۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید الاصطخری:
دیکھئے: الإصطخری۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسلیمان: یہ داؤد بن علی الظاہری ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسلیمان الدارانی (؟-۲۰۵ھ)
یہ عبدالرحمٰن بن احمد بن عطیہ عنسی ہیں، کنیت ابوسلیمان دارانی ہے، مشہور زاہد ہیں، انہوں نے حضرت سفیان ثوری، ابوالأشہب العطاردی، عبدالواحد بن زید البصری، علقمہ بن سوید وغیرہ سے حدیث کی روایت کی ہے، خود ان کے شاگرد احمد بن ابوالحواری، ہشام بن خالد، حمید بن ہشام عنسی وغیرہ نے روایت کی ہے۔
سعید بن حمدون، سلمی اور ابو یعقوب قراب نے کہا: سلیمان کی وفات ۲۱۵ھ میں ہوئی، اور ان کے شاگرد احمد بن ابی الحواری نے

کہا: ۲۰۵ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۰/ ۱۸۲]

ابوطلحہ: یہ زید بن سہل ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعمران: یہ موسی بن عیسی الفاسی:

ان کے حالات ج ۷ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالفرج: یہ عبدالواحد بن محمد الشیر ازی ہیں:

ان کے حالات ج ۲۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالقاسم: یہ احمد بن عصمۃ الصفار ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالفرج: یہ عمرو بن محمد اللیثی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابواللیث: یہ نصر بن محمد السمر قندی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابومجلز: یہ لاحق بن حمید بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابومحمد:

دیکھئے: ابومحمد بن ابوزید القیر وانی۔

ابومحمد بن ابوزید القیر وانی:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابومحمد الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوموسی الأشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابونصر الصفار (؟-۴۰۵ھ)

یہ اسحاق بن احمد بن شیث بن نصر بن شیث بن الحکم ہیں، کنیت ابونصر صفار ہے، ایک قول ہے: یہ احمد بن اسحاق ہیں، حنفی فقیہ ہیں، بخاری کے رہنے والے تھے، سمعانی نے کہا ہے کہ بخاری میں ان کا ایک علمی گھرانہ ہے، میں نے ان کی اولاد میں سے ایک جماعت کو دیکھا ہے، مکہ میں رہے، ان کی تصانیف بہت زیادہ ہیں جن کے ذریعہ ان کا علم پھیلا، طائف میں ان کا انتقال ہوا، حاکم نے "تاریخ نیساپور" میں ان کا ذکر کیا ہے، اور کہا ہے: ابونصر جو فقیہ وادیب ہیں، ہمارے پاس حج کر کے آئے میں نے ان کی عمر میں فقہ وادب کے حفظ میں ان کے مثل کسی کو بخاری میں نہیں دیکھا، بہت سے علوم کے ساتھ انہوں نے حدیث کا علم بھی حاصل کیا تھا۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۱۴۲، الفوائد البہیہ رص ۱۴]

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر الدوسی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الأبیاری: یہ علی بن اسماعیل الأبیاری ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الأثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

احمد:
دیکھئے: احمد بن حنبل۔

اخت ابی سعید (؟-؟)
یہ الفریعہ بنت مالک بن سنان خدریہ انصاریہ ہیں، حضرت ابوسعید خدری کی بہن ہیں، ان کو الفارعۃ کہا گیا ہے، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ بیعت رضوان میں شریک ہوئیں، چاروں محدثین نے ان کی روایت ذکر کی ہے۔
[تہذیب الکمال ۳۵/۲۶۶، الإصابہ ۸/۷۳]

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اسحاق:
دیکھئے: اسحاق بن راہویہ۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأسروشنی: یہ محمد بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

الإسکاف: یہ محمد بن احمد البلخی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

الأشعری: یہ علی بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأقفہسی: یہ عبداللہ بن مقداد ہیں:
ان کے حالات ج ۲۸ ص...... میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ایاس بن معاویہ:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

برہان الترجمانی: یہ محمد بن محمد السرخسی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

بکر بن عبداللہ المزنی (؟-۱۰۸ھ)

یہ بکر بن عبداللہ بن عمرو ہیں، کنیت ابوعبداللہ مزنی اور نسبت بصری ہے، تابعین ہیں، بڑے لوگوں میں سے ہیں۔ انہوں نے متعدد صحابہ کرامؓ جیسے عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، انس بن مالک اور مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم سے حدیث کی روایت کی، خود ان سے ثابت بنانی، عاصم احول اور سلیمان تیمی وغیرہ نے حدیث کی روایت کی، ایک قول یہ بھی ہے کہ ان کی وفات ۱۰۶ھ میں ہوئی، تمام محدثین نے ان سے روایت کی ہے۔

[تہذیب الکمال ۲۱۶/۴، سیر أعلام النبلاء ۵۳۲/۴]

بہاء الدین بن الجمیزی (۵۵۹-۶۴۹ھ)

یہ علی بن ہبۃ اللہ بن سلامہ بن مسلم بن احمد بن علی بہاء الدین ہیں، کنیت ابو الحسن اور نسبت لخمی ومصری ہے، ابن بنت ابی الفوارس الجمیزی بہاء الدین بن الجمیزی سے مشہور ہیں۔

شافعی فقیہ ہیں، مصری علاقہ کے مرجع اور شیخ تھے، وہاں کے علماء کے سردار بنے، قاہرہ میں جامع مسجد کے خطیب تھے، طویل زمانہ تک درس اور فتوی کا کام کیا، بچپن میں قرآن کریم حفظ کیا، ان کے والد ان کو لے کر سفر میں گئے، تو دمشق میں ابو القاسم ابن عساکر سے سماعت کی، بغداد میں ابو الحسن بطائحی سے قرآت عشرہ پڑھا اور القاضی ابن ابی عصرون سے علم فقہ حاصل کیا، اور ان سے بہت زیادہ استفادہ کیا، حدیث کی سماعت شہدۃ الکاتبۃ، عبدالحق یوسفی اور اسکندریہ میں ابوطاہر سلفی وغیرہ سے اور مصر میں ابن بری نحوی وابوالقاسم شاطبی سے کی، ان کو چند ختم قرآن سنایا، وہیں عراقی اور شہاب طوسی سے علم فقہ حاصل کیا۔

مکہ، دمشق اور مصر کے لوگوں نے ان سے روایت کی، ان ہی میں المنذری، البرزالی، ابن النجار، دمیاطی، ابن دقیق العید اور الیونینی وغیرہ ہیں۔

[سیر أعلام النبلاء ۲۵۳/۲۳، طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۳۰۱/۸]

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البیری (؟-۱۰۹۹)

یہ ابراہیم بن حسین بن احمد بن محمد بن احمد بن بیری ہیں، ابن بیری سے مشہور ہیں۔
مکہ کے مفتی اور فقہاء حنفیہ کے اکابر اور مشہور علماء میں سے تھے، اپنے چچا علامہ محمد بن بیری اور شیخ عبد الرحمٰن مرشدی وغیرہ سے علم حاصل کیا، ابن علان سے حدیث کا علم حاصل کیا، بہت سے مشائخ نے ان کو اجازت دی، مصر میں حنفیہ کے بہت سے شیوخ نے لکھ کر ان کو اجازت دی، انہوں نے محنت کی یہاں تک کہ فقہ میں ان کو بڑی مہارت حاصل ہوگئی، انہوں نے بہت اچھی طرح مسائل کو لکھا، درس دیا اور بہت سے علماء کو اجازت دی ان میں حسن عجیمی، تاج الدین دہان، سلیمان حنیو اور مکہ میں بہت سے آنے والے ہیں۔
بعض تصانیف: ان کی بہت سی کتابیں اور رسائل ہیں جو ستر سے زائد ہیں، بعض یہ ہیں: "عمدة ذوی البصائر"، حاشیۃ علی الأشباہ والنظائر شرح "الموطأ" روایت محمد بن الحسن الشیبانی، شرح "تصحیح القدوری" للشیخ قاسم وغیرہ ہیں۔

[خلاصۃ الأثر ۱/ ۱۹، ہدیۃ العارفین ۱/ ۳۴]

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر: یہ جابر بن عبد اللہ الانصاری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الجبائی (۲۳۵-۳۰۳ھ)

یہ محمد بن عبد الوہاب ہیں، کنیت ابوعلی نسبت بصری ہے، معتزلہ کے شیخ ہیں، ابوبکر احمد بن علی نے کہا: انہوں نے علم کلام کو آسان وسہل کر دیا اور اس کو پامال کیا، ابوالہذیل کے بعد ان کی جیسی کسی کے لئے بھی بڑائی وسرداری میں معتزلہ کے تمام طبقات نے فرمانبرداری نہیں کی، ابویعقوب سے علم حاصل کیا اور اپنے زمانہ کے بہت سے متکلمین

سے ملاقات کی۔

بعض تصانیف: کتاب "الأصول"، "النهي عن المنكر" اور "الاجتهاد"۔

[طبقات المعتزلۃ ص ۸۰، سیر أعلام النبلاء ۱۴/ ۱۸۳]

الجزولی: یہ عبدالرحمٰن بن عفان ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحسن:
دیکھئے: الحسن البصری۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابوسلیمان:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

حمید الأعرج:
ان کے حالات ج ۴ ۲ ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخادمی: یہ محمد بن محمد بن مصطفیٰ ہیں:
ان کے حالات ج۶ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی: یہ محمد بن احمد الشربینی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

خلاس بن عمرو:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

د

الدبوسی: یہ عبداللہ بن عمر ابوزید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ذ

الذہبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ر

الراغب الأصفہانی: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الربیع: یہ الربیع بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعہ: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزاہدی: یہ مختار بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ١٩ ص...... میں گذر چکے۔

زاہر السرخسی (۲۹۴-۳۸۹ھ)

یہ زاہر بن احمد بن محمد بن عیسی ہیں، کینیت ابوعلی نسبت سرخسی ہے، شافعی فقیہ، قاری ومحدث تھے، خراسان میں اپنے زمانہ کے شیخ تھے، بااثر معزز ائمہ شافعیہ میں سے تھے۔

قرآن ابوبکر بن مجاہد سے پڑھا اور ابواسحاق مروزی سے علم فقہ حاصل کیا، ابوبکر الانباری وغیرہ کو ادب کا درس دیا، ابولبید سامی، ابو القاسم بغوی اور یحیی بن صاعد وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی اور خود ان سے ابوعثمان الصابونی، ابوعثمان بجیری، کریمہ کشمیہنیہ مجاورہ اور بہت سے لوگوں نے حدیث کی روایت کی۔

[تہذیب الأسماء واللغات ١/ ١٩٢، طبقات الشافعیہ للسبکی ۳/ ۲۹۳]

الزبیر: یہ الزبیر بن العوام ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن عبداللہ بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الأنصاری: یہ زکریا بن محمد الأنصاری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

س

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد بن ابی سہل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشبیبی: یہ عبداللہ بن محمد البلوی ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

الشربنی الخطیب: یہ محمد بن احمد شمس الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح:
دیکھئے: القاضی شریح۔

الشریف ابوجعفر: یہ عبدالخالق بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشعرانی:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشہاب الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیخ:
دیکھئے: ابن تیمیہ۔

الشیخ ابوحامد: یہ احمد بن محمد الاسفرایینی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ص

الصاحبان: اس لفظ سے مراد کا ذکر ج ۱ ص ...... میں گذر چکا۔

صاحب الخلال: یہ عبدالعزیز بن جعفر ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المبدع: یہ ابراہیم بن محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب المہذب: یہ ابراہیم بن علی الشیرازی ابواسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب النہر: یہ عمر بن ابراہیم بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الصفار (۴۶۰-۵۳۴ھ)

یہ ابراہیم بن اسماعیل بن احمد بن اسحاق بن شیث بن نصر ہیں، کنیت ابواسحاق ہے، الصفار سے مشہور ہیں، بخاری کے رہنے والے ہیں، وہ ان کے والد، ان کے دادا اور ان کے والد کے دادا سب کے سب اکابر حنفیہ میں ہیں، انہوں نے اپنے والد، ابویعقوب سیاری اور ابوحفص بزار سے علم فقہ حاصل کیا، خود ان سے ایک جماعت نے علم فقہ حاصل کیا، جس میں ان کے صاحبزادے حماد اور فخر الدین قاضی خان الحسن بن منصور اوزجندی ہیں۔

بعض تصانیف: تلخیص "الزاهدی" اور "السنة والجماعة"۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۴۳، الفوائد البہیہ رص۷]

ط

طاوس: یہ طاوس بن کیسان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطبری: یہ محمد بن جریر الطبری ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الطرطوشی: یہ محمد بن الولید الفہری ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

طلحہ: یہ طلحہ بن عبید اللہ الأنصاری ہیں:

ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

طلحہ بن مصرف:

ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

ع

عامر بن ربیعہ:

ان کے حالات ج ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالحق: یہ عبدالحق بن عبدالرحمٰن الاشبیلی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن ابی اوفی:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمر:
دیکھئے: ابن عمر۔

عبدالملک: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز بن الماجشون ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالملک بن الماجشون:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العبدوسی: یہ عبداللہ بن محمد بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبیداللہ بن الحسن العنبر ی:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبیداللہ بن معمر (؟-۲۹ھ)

یہ عبیداللہ بن معمر بن عثمان بن عمرو ہیں، نسبت قرشی، تیمی ہے، ابن عبدالبر نے کہا ہے: جن لوگوں نے ان کو صحابی سمجھا ہے ان کو وہم ہوا ہے، ان کو صرف رویت حاصل ہوئی ہے، نبی اکرم ﷺ کا وصال ان کے بچپن میں ہوگیا، انہوں نے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور طلحہؓ وغیرہ صحابہ سے روایت کی ہے، خود ان سے عروۃ بن الزبیر، محمد بن سیرین نے روایت کی ہے، ان کی کوئی صحیح حدیث نہیں ہے، حضرت عثمان کے عہد میں اصطخر کی فتح میں قتل کئے گئے۔

[الإصابۃ ۴/ ۴۰۲، ۵/ ۵۵]

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

العسقلانی:
دیکھئے: ابن حجر العسقلانی۔

عقبہ بن عامر:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن عبدالسلام التسو لی:
ان کے حالات ج ۵ ص...... میں گذر چکے۔

عمر:
دیکھئے: عمر بن الخطاب۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:
ان کے حالات ج ۷ ص...... میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ف

الفاکہانی: یہ عمر بن ابوالیمن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ق

قاسم: یہ قاسم بن الحسین الخوارزمی ہیں:
ان کے حالات ج ۳۰ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی:
دیکھئے: ابویعلی۔

القاضی ابوالحسن: یہ علی بن عمر (ابن القصار) ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ الطبری ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القاضی شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عبدالوہاب البغدادی:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ: یہ قتادہ بن دعامہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الکمال بن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد الربعی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد: یہ اللیث بن سعد الفہمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس الأصبحی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد: یہ مجاہد بن جبر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المجد: یہ عبدالسلام بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المحب الطبری: یہ احمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

محمد:
دیکھئے: محمد بن الحسن الشیبانی۔

محمد بن اسحاق:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن:
دیکھئے: محمد بن الحسن الشیبانی۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن کعب القرظی (؟-۱۰۸ھ)
یہ محمد بن کعب بن حیان بن سلیم ہیں، کنیت ابوحمزہ اور ابوعبداللہ القرظی ہے، نسبت مدنی ہے، تابعی امام تفسیر تھے، ابن سعد نے کہا: ثقہ، عالم، متقی اور کثیر حدیث والے تھے، بہت سے صحابہ سے حدیث روایت کی، جیسے ابوایوب انصاری، ابوہریرہ، زید بن ارقم، ابن عباس، جابر انس، ابن عمر وغیرہ خود ان سے ان کے بھائی عثمان، محمد بن المنکدر، زید بن اسلم، الحکم بن عتیبہ، یزید بن الہاد اور بہت سے لوگوں نے ان سے روایت کی۔

ان کی وفات کے سن میں اختلاف ہے، ایک قول ہے: ان کی وفات ۱۱۷ھ میں ہوئی، ایک قول ہے: ۱۱۹ھ اور ایک قول ہے: ۱۲۰ھ۔

[سیر أعلام النبلاء ۵/۶۵]

محمد بن مسلمہ: یہ محمد بن مسلمہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۳۹ ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

مسروق:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

مطرف: یہ مطرف بن عبدالرحمٰن بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الملاعلی القاری:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

المناوی: یہ محمد بن عبدالرؤوف بن نافع ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

المیمونی: یہ عبدالملک بن عبدالحمید بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج۳۹ ص...... میں گذر چکے۔

ن

نافع مولی ابن عمر: یہ نافع المدنی، ابوعبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

النفراوی: یہ احمد بن غنیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ھ

ہشام (؟-۲۲۱ھ)

یہ ہشام بن عبید اللہ الرازی، سنی ہیں، انہوں نے حضرت امام ابو یوسف ومحمد سے علم فقہ حاصل کیا، امام مالک، ابن ابی ذئب، حماد بن زید اوران کے طبقہ سے علم حدیث حاصل کیا، خود ان سے بقیۃ بن الولید، ابن حاتم اور ایک جماعت نے علم حدیث حاصل کیا، ہشام نے کہا: میں نے ایک ہزار سات سو شیوخ سے ملاقات کی، ان میں سب سے چھوٹے عبدالرزاق ہیں، ابوحاتم نے کہا: صدوق ہیں، میں نے رے میں ہشام بن عبید اللہ سے بڑا عالی قدر کسی کو نہیں دیکھا، الصیمری نے کہا: البتہ روایت میں کمزور تھے۔

بعض تصانیف: "النوادر" اور "صلاۃ الأثر"۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۰/۴۴۶، الجواہر المضیہ ۳/۵۶۹، تاج التراجم رص ۲۳۸، الفوائد البہیہ رص ۲۲۳]

الہیتمی:
دیکھئے: ابن حجر الہیتمی۔

و

وجیہ الدین (۵۱۹-۶۰۶ھ)

یہ اسعد ہیں، ان کا نام محمد بن المنجی برکات بن المؤمل التنوخی ہے، لقب وجیہ الدین اور کنیت ابوالمعالی ہے۔ نسبت معری پھر دمشقی ہے، حنبلی فقیہ ہیں، حران میں منصب قضا پر فائز رہے، دمشق میں شرف الاسلام عبد الوہاب بن الحنبلی سے پھر بغداد میں شیخ عبدالقادر جیلانی اور احمد حربی سے علم فقہ حاصل کیا، بغداد ہی میں

ابوالفضل الارموی، انوشتکین رضوانی، اور ابوجعفر عباسی سے اور دمشق میں نصر بن احمد بن مقاتل اور ایک جماعت سے حدیث کا سماع کیا اور خود ان سے الشیخ الموفق بن قدامہ، ابن خلیل ضیاء، منذری، شہاب قوصی وغیرہ نے حدیث کی روایت کی۔ ان کی وجہ سے مدرسہ مسماریہ بنایا گیا اور ان پر اور ان کی اولاد پر وقف کیا گیا، ان میں بڑے بڑے علماء فضلاء ہوئے۔

بعض تصانیف: "**الخلاصة في المذهب**" ایک جلد، "**العمدة**" فقہ میں ہے، اس سے چھوٹی ہے "**النهاية فی شرح الهدايه**" تقریباً دس سے کچھ زائد جلدوں میں۔

[سير أعلام النبلا ٢١/٤٣٦، الذيل على طبقات الحنابله ٢/٤٩]

یونس بن یزید:

ان کے حالات ج۱۴ ص...... میں گذر چکے۔

ی

یحیی الأنصاری: یہ یحیی بن سعید بن قیس ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

یحیی بن سعید:

دیکھئے: یحیی الأنصاری۔

یحیی بن یحیی:

ان کے حالات ج۸ ص...... میں گذر چکے۔

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية

موسوعه فقهيه

اردو ترجمه

جلد - ۴۴

وضيعه ـــــ وقف

مجمع الفقه الإسلامى الهند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعه فقهيه

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً
فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِيْ
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/۲۲۱)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فهرست موسوعه فقهيه
جلد - ۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
	وطی سے متعلق احکام	۲۹
	اول-وطی بمعنی جماع	۳۰
۴-۳۷	وطی کے اقسام:	۳۰
۴	الف- مشروع وطی	۳۰
۵	اس کے اسباب	۳۰
۶	شرعی حکم	۳۱
۷	وطی کے شرعی مقاصد	۳۱
۸-۹	مشروع وطی کا ثواب	۳۲
۱۰-۱۱	وطی کے آداب ومستحبات	۳۳
۱۲	وطی کا تذکرہ کرنا اور اس کے راز کا افشاء کرنا	۳۶
۱۳-۲۰	مشروع وطی کے موانع:	۳۶
۱۳	اول: حیض	۳۶
۱۴	دوم: نفاس	۳۷
۱۵	سوم: استحاضہ	۳۷
۱۶	چہارم: اعتکاف	۳۸
۱۷	پنجم: روزہ	۳۸
۱۸	ششم: احرام	۳۹
۱۹	ہفتم: ظہار	۳۹
۲۰	ہشتم: مسلمان کا دارالحرب میں اپنی رفیقہ حیات سے وطی کرنا	۴۰
۲۱-۳۷	ب- ممنوع وطی:	۴۰
۲۱	اول: زنا	۴۰
۲۲	دوم: لواطت	۴۱
۲۳	لواطت کی سزا	۴۱
۲۴-۲۸	سوم: رفیقہ حیات سے دبر میں وطی کرنا	۴۳
۲۵	فقہاء کا مذہب	۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۸-۲۶	لواطت کے حکم کے دلائل	۴۴
۳۰-۲۹	چہارم: اجنبیہ سے اس کی دبر میں وطی کرنا	۴۸
۳۱	پنجم: میت سے وطی کرنا	۴۹
۳۳-۳۲	ششم: جانور سے وطی کرنا	۵۰
۳۴	عورت کا کسی جانور کو اپنے اوپر قابو دینا	۵۱
۳۶-۳۵	جس جانور سے وطی کی گئی ہو اسے قتل کرنا	۵۲
۳۷	ہفتم: کسی شبہ کی وجہ سے وطی کرنا	۵۳
۵۶-۳۸	**وطی کے احکام**	۵۳
۳۹-۳۸	الف- وطی کے بارے میں عورت کا اپنے شوہر پر حق	۵۳
۴۰	ب-وطی میں مرد کا اپنی بیوی پر حق	۵۶
۴۱	ج-وطی سے شوہر کی عاجزی کے سبب بیوی کو جدائی کا حق	۵۷
۴۲	د-اگر بیوی میں وطی سے مانع کوئی عیب ہو تو شوہر کو حق فسخ	۵۷
۴۶-۴۳	ھ- ایلاء یا ظہار کر کے شوہر پر اپنی بیوی کی وطی سے گریز کرنا	۵۸
۴۳	اول: ایلاء	۵۸
۴۵	دوم: ظہار	۵۸
۴۸-۴۷	و- بیوی کا اپنے مہر پر قبضہ کرنے تک شوہر کو وطی پر قابو نہ دینا	۶۰
۴۹	اپنے مہر معجّل پر قبضہ کرنے تک اپنے آپ کو حوالہ کرنے سے گریز کرنے کے بارے میں عورت کا حق ساقط ہونے میں وطی کا اثر	۶۱
۵۰	حوالگی سے پہلے مہر مؤجل کی مدت کا پورا ہو جانا	۶۲
۵۱	حوالگی میں ابتداء کرنے کے بارے میں زوجین کا اختلاف	۶۲
۵۳-۵۲	ز- عقد نکاح میں وطی نہ کرنے یا اس کے حلال نہ ہونے کی شرط لگانا	۶۳
۵۴	ح- عزل	۶۴
۵۵	ط-غیلہ (مرضعہ سے وطی کرنا)	۶۴
۵۶	ی-حاملہ سے وطی کرنا	۶۴
۷۱-۵۷	**وطی کے آثار**	۶۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	الف-ایجاب کا صیغہ	۱۳۱
۱۱	حنفیہ کے نزدیک وقف پر دلالت کرنے والے الفاظ	۱۳۲
۱۲	لفظ کا قائم مقام	۱۳۴
۱۳	ب-قبول کرنا	۱۳۵
۱۴	موقوف کورد کر دینا	۱۳۶
۱۵	وقف کا لازم ہونا	۱۳۷
۱۶	موقوف پر قبضہ کرنا	۱۳۸
۱۷	وقف میں رجوع کرنا	۱۳۸
۱۸-۱۹	صیغہ کی شرطیں	۱۴۰
۱۸	پہلی شرط: تنجیز	۱۴۰
۱۹	دوسری شرط: تابید	۱۴۱
۲۰-۲۶	دوسرا رکن: واقف: واقف میں کیا شرط ہے	۱۴۱
۲۰	پہلی شرط: واقف کے لئے تبرع کا اہل ہونا	۱۴۱
۲۱	مرض الموت میں مبتلا مریض کا وقف کرنا	۱۴۳
۲۲	مدیون مریض کا وقف کرنا	۱۴۶
۲۳	ذمی کا وقف کرنا	۱۴۶
۲۴	مرتد کا وقف کرنا	۱۴۷
۲۵-۲۶	دوسری شرط: واقف شئ موقوف کا مالک ہو	۱۴۷
۲۵	اول: فضولی کا وقف کرنا	۱۴۷
۲۶	دوم: حاکم کا وقف کرنا	۱۴۸
۲۷-۳۱	وقف کرنے والوں کی شرطیں	۱۴۸
۳۲	الف-شخص معین سے شروعات کرنا یا اس کو مقدم کرنا یا اس کے لئے کسی معین چیز کو مخصوص کرنا	۱۵۲
۳۳	ب-جن پر وقف کیا گیا ان میں سے بعض کو ترجیح دینا یا ان کے درمیان برابری کرنا	۱۵۲
۳۴	ج-آمدنی کو معین مذہب والوں کے لئے مخصوص کرنا	۱۵۳
۳۵	د-ادخال اور اخراج کی شرط	۱۵۴

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۲۵	ب-نگراں کی اجرت مقرر کرنا یا نگراں جس اجرت کا مستحق ہوگا	۱۰۴-۱۰۵
۲۲۶	ج-اس صورت کا حکم جبکہ واقف نگرانی کے لئے کوئی اجرت متعین نہ کرے	۱۰۶
۲۲۶	د-وہ جہت جس سے نگراں اپنی اجرت کا مستحق ہوگا	۱۰۷
۲۲۸	ھ-وہ عمل جس کی وجہ سے نگراں اجرت کا مستحق ہوجاتا ہے	۱۰۸
۲۲۹	و-وقف کے نگراں کا محاسبہ کرنا	۱۰۹-۱۱۳
۲۳۲	ز-وقف کے نگراں کو معزول کرنا اور اس کا حقدار کون ہوگا	۱۱۴-۱۱۵
۲۳۲	اول: وقف کے نگراں کو معزول کرنے میں واقف کا حق	۱۱۴
۲۳۳	دوم: معزول کرنے میں قاضی کا حق	۱۱۵
۲۳۴	ح-وقف کے لئے چند نگراں ہونا	۱۱۶
۲۳۵	ط-وقف کے نگراں کا نگرانی کو دوسرے کے سپرد کرنا	۱۱۷
۲۳۶	وقف کا ختم ہوجانا	۱۱۸
۲۳۹-۲۵۷	تراجم فقہاء	

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

وضیعہ

تعریف:

۱- لغت میں وضیعہ کے بعض معانی: خسارہ اور وہ خراج وعشر جو سلطان وصول کرتا ہے اور قیمت کی کمی، اسی معنی میں ہے: وضعت عنه وفيه، ساقط کرنا، وضع الشیء بین یدیه: چیز کو کہیں چھوڑ دینا اوروضع في تجارته ضعة ووضيعة: تجارت میں نقصان ہونا(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں وضیعہ: ثمن اول میں متعین کمی کے ساتھ اسی ثمن کے بدلہ فروخت کرنا، اور اس کو مواضعہ، مخاسرہ، محاطہ اور حطیطہ کہا جاتا ہے اور یہی اس کے اصطلاحی معانی میں زیادہ مشہور ہے(۲)۔

فقہاء وضیعہ کا اطلاق خسارہ(۳) اور دین میں چھوٹ دینے پر بھی کرتے ہیں(۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- مرابحہ:

۲- لغت میں مرابحہ: نفع دینا، کہا جاتا ہے: میں نے مرابحہ کے طور پر اس سے سامان بیچا اور خریدا جبکہ ثمن کی مقدار کے ساتھ نفع کی تعیین کردی جائے(۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں: یہ وہ بیع ہے جس میں راس المال پر معلوم اضافہ کے ساتھ ثمن کی تعیین کی گئی ہو(۲)۔

مرابحہ و وضیعہ میں تضاد کی نسبت ہے۔

ب- تولیہ:

۳- لغت میں تولیہ ولّٰی کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: وَلَّيتُه الأمر توليةً، والی بنانا، اور بیع تولیہ اسی سے ماخوذ ہے(۳)۔

اصطلاح میں بیع تولیہ: پوری مبیع ثمن اول میں کمی بیشی کے بغیر اسی ثمن میں مولی (جس سے یہ بیع کی جارہی ہے) کے حوالے کرنا(۴)۔

تولیہ نیز زیادہ مشہور معانی کے لحاظ سے وضیعہ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں ہی بیوع امانت میں سے ہیں۔

ج- اشراک:

۴- لغت میں اشراک أشرک کا مصدر ہے یعنی شریک بنانا(۵) اصطلاح میں بیع میں اشراک: کچھ ثمن کے بدلے کچھ مبیع کی بیع تولیہ کرنا ہے ثمن اول کے مثل کے بدلہ مبیع کا کچھ حصہ دوسرے کو دینا، یعنی پورے ثمن میں بعض مبیع کا جو ثمن ہو اس کے بدلہ میں اس کو فروخت کرنا(۶)۔

(۱) المصباح المنیر والقاموس المحیط۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴، ابن عابدین ۴/ ۱۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۶۳، الشرح الصغیر ۳/ ۲۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۷۷، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳۹-۴۰، المغنی ۴/ ۲۰۹-۲۱۰، کشاف القناع ۳/ ۲۳۰۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۵۷۴۔

(۴) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۱۳۲۔

(۱) المصباح المنیر، الصحاح، القاموس المحیط۔

(۲) حاشیۃ ابن عابدین ۴/ ۱۵۲، الشرح الصغیر ۳/ ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۱۹، کشاف القناع ۳/ ۲۳۰۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۵۳، الشرح الصغیر ۳/ ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۱۹، کشاف القناع ۳/ ۲۳۰۔

(۵) لسان العرب۔

(۶) البدائع ۵/ ۲۲۶، کشاف القناع ۳/ ۲۲۹۔

اشراک اور معنی مشہور کے مطابق وضیعہ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں بیوع امانت میں سے ہیں۔

وضیعہ سے متعلق احکام:

وضیعہ کی اصطلاحی تعریفات کے اختلاف کے اعتبار سے اس سے متعلق احکام الگ الگ ہیں۔

الف- بیع وضیعہ:

۵- وضیعہ کا زیادہ مشہور معنی یہ ہے کہ وہ ثمن اول میں معلوم کمی کے ساتھ بیع امانت ہے، یہ شرعاً جائز ہے(۱) اس لئے کہ وہ بیع کی ایک قسم ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ" (۲) (اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے)۔ یہ اس وقت ہے جب اس کی تمام شرطیں پوری ہوں ورنہ دوسری بیوع کی تمام انواع کی طرح شرطوں کے نقص کی وجہ سے جائز نہ ہوگی۔

اور وضیعہ کے صحیح ہونے کی شرطیں وہی ہیں جو مرابحہ کے صحیح ہونے کی ہیں اسی طرح عموماً اس کے آثار کا بھی معاملہ ہے اور تفصیل (مرابحہ فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے)۔

ب-خسارہ کے معنی میں وضیعہ:

۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تمام شرکتوں میں خسارہ شرکت میں ہر ایک کے رأس المال کے اعتبار سے تمام شرکاء پر ہوگا، اس کے علاوہ کی شرط لگانا جائز نہ ہوگا، ابن عابدین کہتے ہیں: اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ رأس المال کی مقدار کے برخلاف وضیعہ کی شرط لگانا باطل ہے(۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳، البدائع ۵/ ۲۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۶۳، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۳۹-۴۰، مغنی المحتاج ۲/ ۷۷، المغنی ۴/ ۲۰۹-۲۱۰، کشاف القناع ۳/ ۲۲۹۔

(۲) سورہ بقرہ: ۲۷۵۔

اسی طرح ان کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ مضاربت میں عامل پر خسارہ کے کسی حصہ کی ذمہ داری نہ ہوگی، پورا کا پورا خسارہ رب المال پر ہوگا اور یہ حکم نفع کے برخلاف ہے اس لئے کہ وہ شرط کے مطابق ہوتا ہے۔

البتہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر عامل کو نفع ہو پھر اسے خسارہ ہو جائے تو جب تک مضاربت چلتی رہے گی خسارہ کو نفع سے وضع کیا جائے گا، امام احمد نے فرمایا جب کہ ان سے اس عامل کے بارے میں پوچھا گیا جس کو بار بار نفع اور نقصان ہو: کہ خسارہ نفع سے وضع کیا جائے گا الا یہ کہ رب المال رأس المال پر قبضہ کر لے پھر اس کو عامل کے حوالہ کرے اور کہے: اس میں دوبارہ مضاربت کرو تو اس کے بعد جو نفع ہوگا اس سے پہلے خسارہ کی تلافی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ دوسری مضاربت ہے (۲)۔

تفصیل (مضاربہ فقرہ/ ۲۹) میں ہے۔

ج- دَین سے حط (چھوٹ) کے معنی میں وضیعہ:

۷- کفایۃ الطالب میں ہے: دین کو جلد ادا کرنے کی شرط پر اس میں کچھ کم کر دینا، قول مشہور کے مطابق ناجائز ہے، اور فقہاء کے یہاں اس مسئلہ کو "ضع وتعجل" (چھوٹ دو، نقد لو) کہا جاتا ہے، عام فقہاء کا یہی مذہب ہے، اس لئے کہ اس میں سود ہے (۳)۔

دیکھئے اصطلاح (ابراء فقرہ/ ۵۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۴، حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۱۱۲، والروض المربع/ ۲۸۶، کشاف القناع ۳/ ۵۱۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۸۵، کشاف القناع ۳/ ۵۱۹، ۴۳۰، کفایۃ الطالب علی رسالۃ ابی زید ۲/ ۱۳۲۔

(۳) کفایۃ الطالب علی رسالۃ أبی زید ۲/ ۱۳۲۔

وضیمہ

تعریف:

۱- لغت میں وضیمہ کا معنی: ماتم کا کھانا، مصیبت کے وقت تیار کیا ہوا کھانا، جمع کردہ گھانس اور وہ جماعت جو کسی جماعت کے پاس ٹھہرے، جبکہ وہ تھوڑے ہوں اور وہ ان کے ساتھ اچھا برتاؤ کریں اور ان کا اکرام کریں (۱)، اصطلاح میں وضیمہ مصیبت کے وقت تیار کیا ہوا کھانا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خرس:

۲- لغت میں خرس- خاء کے ضمہ اور راء کے سکون کے ساتھ- اور خراس خاء کے کسرہ کے ساتھ: ولادت کا کھانا، یا ولادت کا کھانا جس کی دعوت دی جائے یا ولادت کی وجہ سے تیار کیا ہوا کھانا۔

اور خرسہ نیز خرصہ، دونوں میں خاء کے ضمہ اور راء کے سکون کے ساتھ اور راء کے بعد پہلے میں سین اور دوسرے میں صاد کے ساتھ نفساء (نفاس میں مبتلا عورت) کا کھانا یا اس کے لئے بنائی جانے والی کوئی بھی کھانے پینے کی چیز (۱)۔

خرس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

اور وضیمہ نیز خرس کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں جمہور فقہاء کے نزدیک دعوت کے کھانے میں سے ہیں، البتہ وضیمہ مصائب اور موت کے وقت ہوتا ہے اور خرس خوشی اور ولادت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس لئے عورت دردزہ کی بے جا تکلیف سے محفوظ رہی۔

ب-حذاق:

۳- لغت میں حذاق اور حذاقہ: سیکھنا اور مہارت حاصل کرنا، کہا جاتا ہے: حذق الصبی القرآن حذقاً وحذاقاً وحذاقة اور ہر ایک کو کسرہ بھی دیا جاتا ہے: بچے نے پورا قرآن سیکھ لیا اور اس میں ماہر ہوگیا اور اس کے قرآن ختم کرنے کے دن کو یوم حذاقہ کہا جاتا ہے (۳)۔

اصطلاح میں: وہ کھانا جو حفظ قرآن کے وقت تیار کیا جائے (۴)۔

وضیمہ اور حذاق کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک دعوت اور ضیافت کا کھانا ہے، البتہ حذاق کا کھانا ایک خوش کن مناسبت سے ہوتا ہے اور وہ بچہ کا قرآن کریم کو حفظ کر لینا اور اس کو ختم کرنا ہے جب کہ وضیمہ کا کھانا موت کی مصیبت کے وقت کی ضیافت ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱۰/۴، وبریقہ محمودیہ فی شرح طریقۃ محمدیہ ۱۷۶/۴، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۲۹۴/۳، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۲۴۱/۹- طبع السلفیہ، کشاف القناع ۱۶۵/۵، شرح منتہی الارادات ۸۵/۳ طبع عالم الکتب بیروت، مطالب اولی النہی ۲۳۱/۵-۲۳۴۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) بریقہ محمودیہ ۱۷۶/۴، کشاف القناع ۱۶۵/۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳۳۷/۲، حاشیۃ الشرقاوی علی تحفۃ الطلاب ۲۷۵/۲، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲۷۰/۴۔

(۳) القاموس المحیط۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳۳۷/۲، مغنی المحتاج إلی معرفۃ ألفاظ المنہاج ۲۴۵/۳، کشاف القناع ۱۶۵/۵۔

وضیمہ سے متعلق احکام:

کچھ احکام وضیمہ سے متعلق ہیں ان میں کچھ یہ ہیں:

وضیمہ تیار کرنے کا حکم:

۴- وضیمہ یا تو اہل میت کی طرف سے ہوگا یا غیر اہل میت کی طرف سے۔

اگر وہ اہل میت کی طرف سے ہو تو فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ اس کا تیار کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ اس میں ان کی مصیبت میں اضافہ ان کی پریشانی میں ایک اور پریشانی اور اہل جاہلیت کے عمل سے تشابہ ہے، نیز اس لئے کہ کھانا کھلانے کا نظام خوشیوں میں ہوتا ہے اور یہ اس کا موقع نہیں ہے یہ بدعت قبیحہ اور مکروہ ہے اس کے متعلق کچھ منقول نہیں ہے(۱) اور حضرت جریر بن عبداللہؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: ہم اہل میت کے پاس اکٹھا ہونے اور کھانا بنانے کو نوحہ سمجھتے تھے (۲)۔

حنفیہ کی دوسری رائے میں اہل میت کے لئے کھانا تیار کرنا مباح ہے اور یہ اس لئے کہ حضرت عاصم بن کلیب نے اپنے والد سے انہوں نے ایک انصاری صحابی سے روایت کیا ہے فرماتے ہیں: **"خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة فرأيت رسول الله ﷺ وهو على القبر يوصي الحافر: أوسع من قبل رجليه، أوسع من قبل رأسه، فلما رجع استقبله داعي امرأة، فجاء وجيئ بالطعام فوضع يده ثم وضع القوم فأكلوا، فنظر آباؤنا رسول الله ﷺ يلوک لقمة في فمه ثم قال: أجد لحم شاة أخذت بغير إذن أهلها، فأرسلت المرأة قالت: يا رسول الله، إني أرسلت إلى البقيع يشتری لي شاة فلم أجد فأرسلت إلى جار لي قد اشترى شاة أن أرسل إليّ بها بثمنها فلم يوجد فأرسلت إلى امرأته فأرسلت إليّ بها، فقال رسول الله ﷺ: أطعميه الأساری"**(۱) (ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ ایک جنازہ میں شریک ہوئے تو میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ قبر کھودنے والے کو ہدایت دے رہے تھے، اس کے پیروں کی طرف کشادگی کرو اور اس کے سر کی طرف کشادگی کرو پھر جب آپ ﷺ واپس ہوئے تو ایک عورت کی طرف سے دعوت دینے والا آپ کے سامنے آیا تو آپ ﷺ آئے اور کھانا لایا گیا تو آپ نے اپنا ہاتھ ڈالا اور پھر لوگوں نے ہاتھ ڈالا اور کھانا کھایا تو ہمارے آباء نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ اپنے منہ میں ایک لقمہ آہستہ آہستہ چبا رہے ہیں پھر آپ ﷺ نے فرمایا: میں محسوس کر رہا ہوں کہ یہ ایسی بکری کا گوشت ہے جو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر لے لی گئی ہے، تو عورت نے پیغام بھیجا اس نے کہا: اے اللہ کے رسول میں نے اپنے لئے بکری خریدنے کے لئے بقیع کی طرف (آدمی) بھیجا تو نہیں ملی تو میں نے اپنے پڑوسی کے پاس پیغام بھیجا جس نے بکری خریدی تھی کہ اس بکری کے ثمن کے بدلہ میں اسے میرے پاس بھیج دو، تو وہ نہیں ملا پھر میں نے اس کی بیوی کو پیغام بھیجا تو اس نے اسے میرے پاس بھیج دیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اسے قیدیوں کو کھلا دو)۔

---

(۱) فتح القدیر ۱/۴۷۳، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/۵۶۱، مواہب الجلیل شرح مختصر خلیل ۲/۲۲۸، المجموع للنووی ۵/۳۲۰، تحفۃ المحتاج ۳/۲۰۷، مغنی المحتاج ۱/۳۶۸، أسنی المطالب ۱/۳۳۵، مطالب اولی النہی ۱/۹۲۹-۹۳۰، المغنی ۲/۵۵۰۔

(۲) حضرت جریر بن عبد اللہ کا اثر: "كنا نرى الاجتماع إلى أهل الميت....." کی روایت ابن ماجہ (۱/۵۱۴) نے کی ہے اور نووی نے المجموع (۵/۳۲۰) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث رجل من الأنصار: "خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة...." کی روایت ابوداؤد (۳/۶۲۷) نے کی ہے اور نووی نے المجموع (۵/۲۸۶) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل میت کا کھانا تیار کرنا اور اس کی دعوت دینا مباح ہے(۱)۔

اور مالکیہ نے مزید کہا ہے کہ میت کے رشتہ دار جو کھانا تیار کرتے ہیں اور لوگوں کو جمع کرتے ہیں اگر وہ تلاوت قرآن وغیرہ کے لئے ہو جس میں میت کے لئے بھلائی کی امید ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اگر اس کے علاوہ مقصد سے ہو تو مکروہ ہوگا اور اگر میت نے اپنی موت کے وقت اس کے کرنے کی وصیت کی ہو تو یہ اس کے تہائی مال میں سے ہوگا اور اس وصیت کو نافذ کرنا واجب ہوگا(۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر میت پر دین ہو یا ورثہ میں کوئی مجور علیہ (مالیات میں پابند کیا ہوا) یا غائب ہو اور کھانا یہ ترکہ سے تیار کیا جائے تو حرام ہوگا (۳)۔

حنابلہ نے مزید کہا: جب اہل میت کے پاس اکٹھا ہونے والے مہمان ہوں تو اہل میت وغیرہ کا ان کے لئے کھانا تیار کرنا مکروہ نہیں ہوگا وہ کہتے ہیں: اگر اس کی حاجت ہو تو جائز ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ان کے پاس ایسا شخص آجائے جو دور دراز کے گاؤں سے ان کی میت کے پاس آیا ہو اور ان کے پاس رات گزارے تو ان کے لئے ممکن نہ ہوگا کہ اس کو کھانا نہ کھلائیں (۴)۔

اگر کھانا اہل میت کے علاوہ کی طرف سے ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اہل میت کے پڑوسیوں اور دور کے رشتہ داروں کے لئے ان کے واسطے اتنا کھانا تیار کرنا مستحب ہے جو ایک دن اور ایک رات ان کو شکم سیر کردے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

(۱) غنیۃ المتملی فی شرح منیۃ المصلی ر ۶۰۹، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۳۳۹۔
(۲) الفواکہ الدوانی ۱ر ۳۳۲۔
(۳) اسنی المطالب وحاشیۃ الرملی علیہ ۱ر ۳۳۵۔
(۴) مطالب اولی النہی ۱ر ۹۲۹-۹۳۰، المغنی ۲ر ۵۵۰-۵۵۱۔

"اصنعوا لأهل جعفر طعاماً فإنه قد جائهم ما يشغلهم"(۱) (جعفر کے گھر والوں کے لئے کھانا تیار کرو اس لئے کہ ان کو ایسی مصیبت پیش آئی ہے جو ان کے لئے پریشان کن ہے)۔ نیز اس لئے کہ یہ نیکی اور بھلائی ہے اور اس میں محبت اور تعلق کا اظہار ہے۔

فقہاء کہتے ہیں: کھانا پیش کرنے والا ان سے کھانے پر اصرار کرے گا اس لئے کہ غم ان کے لئے اس سے مانع ہوگا اور وہ کمزور ہوجائیں گے۔

شافعیہ نے مزید کہا: ان کو اس صورت میں قسم دلانے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ وہ جانتا ہو کہ وہ لوگ اس کی قسم پوری کردیں گے۔

مالکیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اہل میت کسی حرام کام پر مثلاً میت پر رونے، منہ پر طمانچہ لگانے، اور نوحہ کرنے کے لئے جمع ہوں تو ان کے لئے کھانا تیار کرنا اور اسے ان کے پاس بھیجنا مستحب نہیں ہے بلکہ ان کے پاس کھانا بھیجنا حرام ہوگا اس لئے کہ وہ نافرمان ہیں(۲)۔

وضیمہ کی دعوت قبول کرنا:

۵- وضیمہ کی دعوت قبول کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس کا قبول کرنا مستحب ہے، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ مکروہ ہے، مالکیہ میں سے

(۱) حدیث: "اصنعوا لأهل جعفر طعاماً...." کی روایت ترمذی (۳ر ۳۱۴) نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے۔
(۲) فتح القدیر ۲ر ۴۷۳، الفواکہ الدوانی علی رسالۃ القیروانی ۱ر ۳۳۲، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱ر ۵۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۴۱۹، روضۃ الطالبین للنووی ۲ر ۱۴۵، نہایۃ المحتاج للرملی ۳ر ۴۱، المجموع شرح المہذب ۵ر ۳۱۹-۳۲۰، مغنی المحتاج ۱ر ۳۶۷-۳۶۸، المغنی لابن قدامہ ۲ر ۵۵۰، مطالب اولی النہی ۱ر ۹۲۹۔

ابن رشد کا مذہب ہے کہ وہ مباح ہے (۱)۔

وضیمہ کے کھانا میں سے کھانا:

۶- وضیمہ کے کھانا میں سے کھانے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: اس میں سے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے (۲)۔

مالکیہ کہتے ہیں: اہل میت جو کھانا تیار کرتے ہیں اور لوگوں کو اس کے لئے اکٹھا کرتے ہیں کسی کے لئے اس میں سے کھانا مناسب نہیں ہے الا یہ کہ ورثہ میں سے جس نے اس کو تیار کیا ہے بالغ اور رشید (صاحب فہم) ہوتو پھر اس میں سے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: مہمانوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے اس کھانے میں سے کھانا جس کو اہل میت مہمانوں کے لئے تیار کرتے ہیں مکروہ ہے اور اگر وہ کھانا ترکہ میں سے ہو اور ترکہ کے مستحقین میں کوئی مجور علیہ ہو یا ایسا شخص ہو جس نے اجازت نہ دی ہوتو کھانا تیار کرنا حرام ہے اور اس میں سے کھانا بھی حرام ہے اس لئے کہ وہ مجور علیہ کا مال ہے یا ایسے شخص کا مال ہے جس کی طرف سے اجازت نہیں ہے (۴)۔

قبر کے پاس ذبح کرنا اور وہاں کھانا لے جانا:

۷- حنفیہ، مالکیہ، جس کو ہیثمی نے قول ظاہر قرار دیا ہے اس کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ قبر کے پاس ذبح کرنا اور وہاں کھانا لیجانا ناپسندیدہ بدعت ہے اس لئے کہ یہ جاہلیت کے فعل میں سے ہے اور نبی کریم علیہ السلام کے ارشاد: "**لا عقر فی الإسلام**" (۱) (اسلام میں "عقر" نہیں ہے) کے خلاف ہے، علماء فرماتے ہیں: عقر کا معنی: قبر پر ذبح کرنا ہے نیز اس لئے بھی کہ اس میں ریا، شہرت پسندی اور فخر ومباہات ہے اس لئے کہ نیکی کے کاموں میں سنت ان کا اخفاء ہے نہ کہ ان کا اعلان (۲)۔

اور ابن تیمیہؒ نے کہا: قبر کے پاس ذبح کرنا اور قربانی کرنا حرام ہے، اگر کوئی نذر ماننے والا اس کی نذر مانے تو اس کو پورا نہیں کرے گا اور اگر کوئی وقف کرنے والا اس کی شرط لگائے گا تو اس کی شرط فاسد ہوگی۔

اور حنابلہ نے کہا: قبر پر اس غرض سے کھانا یا پانی رکھنا بھی منکر میں سے ہے کہ لوگ اس کو لے لیں، اور جنازہ کے ساتھ صدقہ لیجانا ایسی ناپسندیدہ بدعت ہے جس کو سلف نے نہیں کیا ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ ورثہ میں کوئی مجور علیہ یا غائب نہ ہو، ورنہ اگر یہ ترکہ سے ہوتو حرام ہوگا۔

اور اسی کے معنی میں قبر کے پاس صدقہ کرنا بھی ہے، اس لئے کہ وہ بدعت ہے، اور اس کا ترک کر دینا اولی ہے، اس لئے کہ اس میں کبھی ریا شامل ہوجاتی ہے، اور امام احمد نے اس کے بارے میں توقف کیا ہے، اور ابوطالب نے ان سے نقل کیا ہے کہ اس کے بارے میں میں نے کچھ نہیں سنا ہے، اور مجھے یہ ناپسند ہے کہ میں میت کے لئے صدقہ کرنے سے منع کروں (۱)۔

---

(۱) البنایۃ فی شرح الہدایۃ للعینی ۹/ ۲۰۲، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/ ۱۷۵، مواہب الجلیل ۴/ ۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۵، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۰۷، الشرح الصغیر ۲/ ۴۱۹، مطالب اولی النہی ۵/ ۲۳۴، کشاف القناع ۵/ ۱۶۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۴۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۳۲۔

(۴) مطالب اولی النہی ۱/ ۹۳۰۔

---

(۱) حدیث: "لا عقر فی الإسلام..." اس کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۵۱) نے انس بن مالک کی حدیث سے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۴۶، المجموع ۵/ ۳۲۰، تحفۃ المحتاج ۳/ ۲۰۸، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۳۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۴۸، کشاف القناع ۲/ ۱۴۹، الانصاف ۲/ ۵۶۹-۵۷۰، مطالب اولی النہی ۱/ ۹۳۰-۹۳۱۔

(۳) مطالب اولی النہی ۱/ ۹۳۰-۹۳۱۔

وطء

تعریف:

۱- لغت میں وطء کا معنی: کسی چیز پر چڑھنا ہے، کہا جاتا ہے: وطئته برجلي أطؤه وطأ: یعنی میں نے اس کو اپنے پیروں سے روندا اور میں اس کے اوپر چڑھا۔

اسی طرح وطء کا اطلاق جماع پر بھی ہوتا ہے جو عورت کی شرم گاہ میں عضو تناسل کو داخل کرنا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ دونوں شئ واحد کی طرح ہو جائیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: وطئ زوجته وطأ: اس نے اپنی بیوی سے جماع کیا، اس لئے کہ وہ استعلا (اوپر چڑھنا) ہے(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نکاح:

۲- لغت میں نکاح کی اصل: ملانا اور جمع کرنا ہے اور کلام عرب میں درحقیقت اس کا اطلاق وطی پر ہوتا ہے اور مجازاً عقد پر اس لئے کہ وہ مباح وطی کا سبب ہے(۳)۔

اصطلاح میں اس کا اطلاق درحقیقت عقد تزویج پر اور بطور مجاز وطی پر کیا جاتا ہے اور ایک قول ہے: وہ وطی کے معنی میں حقیقت اور عقد کے معنی میں مجاز ہے اس لئے کہ وہ وطی کا سبب ہے اور ایک قول ہے: وہ عقد اور وطی کے درمیان مشترک ہے لہذا انفرادی طور پر دونوں میں سے ہر ایک پر اس کا اطلاق بطور حقیقت ہوگا اور ایک قول ہے: دوسرے موافق الفاظ کی طرح وہ دونوں کے مجموعہ میں حقیقت ہے(۱)۔

اگر یہ کہا جائے کہ نکاح وطی کے معنی میں حقیقت اور عقد کے معنی میں مجاز ہے تو وطی اور نکاح کے درمیان ترادف کی نسبت ہوگی اور اگر یہ کہا جائے کہ نکاح عقد کے معنی میں حقیقت اور وطی کے معنی میں مجاز ہے تو (دونوں کے درمیان) سببیت کی نسبت ہوگی۔

ب- لواط:

۳- لواط لغت میں لاط کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: لاط الرجل ولاوط: یعنی قوم لوط کا عمل کرنا یعنی مردوں سے بدفعلی کرنا(۲)۔

اور اصطلاح میں اس کا اطلاق کسی مرد یا عورت کے دبر میں عضو تناسل کے داخل کرنے پر ہوتا ہے(۳)۔

اور وطی اور لواط کے درمیان تعلق یہ ہے کہ وطی لواط سے زیادہ عام ہے۔

وطی سے متعلق احکام:

وطی سے کچھ احکام متعلق ہیں ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

---

(۱) المغرب، المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط، النہایۃ لابن اثیر ۵/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) البحر الرائق ۵/ ۴۔
(۳) معجم مقاییس اللغۃ، طلبۃ الطلبہ/ ۳۸، المطلع علی أبواب المقنع ۱/ ۳۱۹،۳۱، المصباح المنیر، المغرب، النہایۃ لابن اثیر ۵/ ۱۱۴، تحریر الفاظ التنبیہ ۲۴۹، التوقیف علی مہمات التعاریف للمناوی/ ۷۱۰۔

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۵ ط: حلبی الثانیہ۔
(۲) الصحاح۔
(۳) تحریر الفاظ التنبیہ/ ۳۲۴، المطلع للبعلی/ ۳۱، المفردات، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۸۳، کشاف القناع ۶/ ۹۴، ۹۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۳، البحر الرائق ۵/ ۴۔

اول: وطی بمعنی جماع:

وطی کے اقسام:

فقہاء نے وطی -بمعنی جماع- کی دو قسمیں کی ہیں مشروع اور ممنوع۔

مشروع حلال عورت سے وطی کرنا ہے جو زوجہ ہوگی یا باندی، اور بعض حالات میں کبھی وطی کرنا حرام ہوتا ہے جیسے حائضہ، نفساء اور کفارہ ادا کرنے سے قبل ظہار کی ہوئی عورت سے وطی کرنا نیز احرام، روزے اور اعتکاف کی حالت میں وطی کرنا۔

اور فقہی نقطہ نظر سے عارضی حرمت لازمی حرمت سے کم درجہ ہوتی ہے۔

ممنوع وطی وہ ہے جس کے ساتھ حرام ہونا لازم ہو اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: جس کا حلال ہونا ممکن ہو، جیسے کسی ایسی اجنبی عورت کی اگلی شرم گاہ میں وطی کرنا جس سے اس کا نکاح جائز ہو، اور اس میں حد زنا ہوگی(۱)۔

ابن قیم نے کہا: اگر وہ شوہر والی ہو تو اس سے وطی کرنے میں دو حقوق ہیں ایک اللہ کا حق دوسرے شوہر کا حق، اگر اس پر جبر کیا گیا ہو تو اس میں تین حقوق ہیں، اگر اس عورت کے ایسے گھر والے ور شتے دار ہوں جن کو اس سے عار لاحق ہوگی تو اس میں چار حقوق ہوں گے اور اگر وہ اس کی ذی رحم محرم ہو تو اس میں پانچ حقوق ہو جائیں گے۔

دوم: جس کے حلال ہونے کا قطعی طور پر کوئی طریقہ نہ ہو، جیسے لواطت اور بیوی یا اجنبی عورت کے دبر میں وطی کرنا اور جانور سے وطی کرنا اور اس کی سب سے زیادہ فحش اور سخت شکل محارم سے وطی کرنا ہے(۲)۔

(۱) زاد المعاد ۴/ ۲۶۴، ۲۶۵، قواعد الاحکام ۲/ ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۴۴۔

(۲) زاد المعاد ۴/ ۲۶۴-۲۶۵۔

الف- مشروع وطی:

اس کے اسباب:

۵- وطی کے حلال ہونے کے اسباب دو امور ہیں: عقد نکاح اور ملک یمین۔

نکاح کو اللہ تعالی نے اپنے بندوں کے لئے مشروع قرار دیا ہے اور وطی کی حلت اور زوجین کے درمیان لطف اندوزی کو اس کے احکام اصلیہ میں سب سے زیادہ اہم قرار دیا ہے، چنانچہ عورت جس طرح اپنے شوہر کے لئے حلال ہوتی ہے، اسی طرح اس کا شوہر اس کے لئے حلال ہوتا ہے...... اور شوہر کو حق ہے کہ جب چاہے اس سے وطی کا مطالبہ کرے الا یہ کہ وطی سے مانع کوئی سبب موجود ہو جیسے حیض، نفاس، ظہار اور احرام وغیرہ ہو، اور بیوی کو حق ہے کہ اپنے شوہر سے وطی کا مطالبہ کرے اس لئے کہ شوہر کا اس کے لئے حلال ہونا اسی طرح اس کا حق ہے جیسا بیوی کا حلال ہونا شوہر کا حق ہے(۱)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْعَادُوْنَ﴾(۲) (اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں ہاں جو کوئی اس کے علاوہ کا طلبگار ہوگا سو ایسے ہی لوگ تو حد سے نکل جانے والے ہیں)۔

نکاح کی مشروعیت اور اس کی حکمت کے بارے میں (دیکھئے: نکاح فقرہ ۷)۔

رہا ملک یمین تو فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مملوکہ باندی سے وطی کرنا اور اس کو ہمبستری کے لئے مقرر کرنا جائز

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۱، انیس الفقہاء للقونوی/ ۱۴۵۔

(۲) سورہ مومنون: ۵-۷۔

ہے۔نکاح کی ضرورت نہیں ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ ملک رقبہ ملک منفعت اور بضع کی اباحت کے لئے مفید ہے (دیکھئے تسری فقرہ ٦-٧)۔

شرعی حکم:

٦- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس عورت سے لطف اندوز ہونا حلال ہے بیوی ہو یا باندی اس سے وطی کا حکم دراصل مباح ہونا ہے، اس لئے کہ یہ ان لذتوں میں سے ہے کہ طبائع ان کی داعی ہوتی ہیں، فی ذاتہ اس میں طاعت یا معصیت کا معنی نہیں ہے(۱)۔

اور کبھی وطی کرنا مستحب ہوجاتا ہے، جبکہ اس کے ساتھ ایسی صالح نیت مل جائے جس میں عبادت کا معنی ہو، جیسے حلال کے ذریعہ حرام سے پاکدامنی، معصیت سے دوری اور اس چیز کی طلب جس پر ثواب ہوتا ہے(۲)۔

اسی کے بارے میں نووی کہتے ہیں: مباحات سچی نیتوں سے طاعات ہوجاتی ہیں، چنانچہ جماع اس وقت عبادت بن جاتا ہے جب اس کے ذریعہ بیوی کا حق ادا کرنے کی نیت ہو اور معروف کے ساتھ اس سے معاشرت اختیار کرنے کی نیت ہو جس کا حکم اللہ تعالی نے دیا ہے یا صالح اولاد طلب کرنے یا اپنے آپ کو پاک دامن بنانے یا اپنی بیوی کو پاک دامن بنانے اور دونوں کو حرام کی طرف نظر کرنے سے روکنے یا حرام میں غور کرنے یا اس کا ارادہ کرنے سے روکنے یا اس کے علاوہ دوسرے نیک مقاصد کی نیت کرے(۳)۔

(۱) احکام القرآن للجصاص ۹۲/۵، المفہم للقرطبی ۵۱/۳، جامع العلوم والحکم ۶۵/۲، المبین المعین للملا علی القاری/ ۱۴۲، فتح المبین للہیتمی/ ۲۰۵، ۲۰۶، دلیل الفالحین ۳۵۰/۱۔

(۲) النووی علی مسلم ۹۲/۷، المبین المعین/ ۱۴۱، فتح المبین/ ۲۰۵، المفہم للقرطبی ۵۱/۳، قواعد الاحکام للعز بن عبد السلام/ ۳۳۲۔

(۳) النووی علی مسلم ۹۲/۷۔

کبھی وطی کرنا واجب ہوجاتا ہے، جب کہ اگر وہ نفس کو پاکدامن بنانے یا اہلیہ کو حرام سے پاک دامن بنانے کے وسیلے کے طور پر متعین ہوجائے اور کبھی وطی کرنا حرام ہوجاتا ہے جیسا کہ حائضہ، یا کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس عورت سے وطی کرنا جس سے ظہار کیا ہو یا رمضان کے دن میں بیوی سے وطی کرنا ہے، اور کبھی وطی کرنا مکروہ ہوتا ہے جب کہ کراہت کا متقاضی کوئی وصف موجود ہو(۱)۔

وطی کے شرعی مقاصد:

٧- ابن قیم کہتے ہیں: جماع اور وطی کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا طریقہ کامل ترین طریقہ ہے جس سے صحت محفوظ رہے گی لذت اور نفس کی خوشی پوری ہوگی اور اس کے وہ مقاصد حاصل ہوں گے جس کے لئے وہ مشروع ہے اس لئے کہ جماع کو دراصل ایسی تین چیزوں کے لئے مشروع کیا گیا ہے جو اس کے مقاصد اصلیہ ہیں:

اول: نسل کی حفاظت اور نوع انسانی کا باقی رہنا ہے یہاں تک کہ وہ تعداد پوری ہوجائے جس کے اس عالم میں ظہور کو اللہ تعالی نے مقدر فرمایا ہے۔

دوم: اس منی کو نکالنا جس کا روکنا اور رکنا پورے بدن کے لئے مضر ہے۔

سوم: شہوت پوری کرنا، لذت پانا اور نعمت سے لطف اندوز ہونا اور جنت میں صرف یہی فائدہ ہوگا اس لئے کہ وہاں نہ تناسل ہوگا اور نہ ایسی کوئی رکاوٹ ہوگی جس سے انزال کے ذریعہ فراغت ہوگی پھر فرماتے ہیں: اور اس کے منافع میں نگاہ کی حفاظت، کف نفس (نفس کو

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۳۷۳/۴، الزرقانی علی خلیل ۹۷/۸، بدائع الصنائع ۳۳۱/۲، جواہر الاکلیل ۲۸۴/۲، زاد المعاد ۲۶۴/۴، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۷۱/۳۲، الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ/ ۲۴۶، قواعد الاحکام/ ۵۴۴۔

روکنا) حرام سے پاک دامنی پر قادر ہونا، اور عورت کے لئے اس کا حاصل کرنا ہے، چنانچہ وہ اپنی دنیا اور آخرت میں خود کو نفع پہنچاتا ہے اور عورت کو بھی نفع پہنچاتا ہے(۱)۔

مشروع وطی کا ثواب:

۸- حضرت ابوذر غفاریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**وفي بضع أحدكم صدقة** (۲)، **قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته، ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر**" (۳) (تم میں سے کسی کے بضع میں صدقہ ہے، صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ کیا ہم میں سے کوئی اپنی شہوت پوری کرے اور اس کے لئے اس میں ثواب ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا کیا خیال ہے اگر وہ اس کو حرام میں پوری کرتا کیا اس میں اس کو کوئی گناہ ہوتا؟ تو اسی طرح جب وہ اس کو حلال میں پوری کرے گا تو اس کو ثواب ہوگا)۔

اسی بنا پر جمہور علماء کا مذہب ہے کہ آدمی کو اپنی رفیقۂ حیات سے جماع کرنے پر ثواب ملے گا بشرطیکہ اس کے ساتھ کوئی نیک نیت ہو جیسے اپنے آپ کو یا اپنی شریک حیات کو حرام کے ارتکاب سے بچانا یا اس کا حق ادا کرنا یعنی بھلائی کے ساتھ بیوی سے معاشرت کا جو حکم دیا گیا ہے اس کو پورا کرنا یا ایسی صالح اولاد کی طلب جو اللہ کی وحدانیت کی قائل ہو، علم اور دین پھیلائے، اسلام کی سرحد کی حفاظت کرے یا اسی جیسے دوسرے نیک مقاصد ہوں (۱)۔

۹- اگر جماع کرنے والا اپنی شہوت پوری کرنے اور لذت پانے کے علاوہ کسی اور چیز کی نیت نہ کرے تو اس کے جماع کے ثواب کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: بعض اہل علم کا قول ہے اور ابن قتیبہ کا میلان بھی اسی طرف ہے اور وہ یہ ہے کہ اسے کسی چیز کی نیت کئے بغیر اپنی رفیقۂ حیات سے جماع کرنے پر اجر وثواب ملے گا(۲)، اس پر انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت حضرت ابوذر نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**وفي بضع أحدكم صدقة**" (۳) (تم میں سے ہر شخص کے بضع میں صدقہ ہے)، اس لئے کہ اس کے اطلاق کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی رفیقۂ حیات سے جماع کرنے پر مطلقاً اجر ملے گا کیونکہ جس طرح وہ حلال وطی کی ضد یعنی زنا سے گناہ گار ہوتا ہے، اسی طرح اسے فعل حلال میں اجر ملے گا(۴)۔

دوم: علماء کی ایک جماعت کا قول ہے اسی کی طرف ابن حجر ہیثمی کا میلان ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ اپنی رفیقہ کے ساتھ جماع سے خود اپنے یا اپنی بیوی کے پاکدامن ہونے یا اولاد کی طلب کی نیت نہیں

---

(۱) زاد المعاد ۴/۲۴۹، ۲۵۰، اور دیکھئے الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۲/۳۸۵، قواعد الاحکام/۵۳ ط دار الطباع بدمشق)۔

(۲) یعنی اسے اس میں اس طرح اجر وثواب ملے گا جیسے اسے صدقہ کرنے میں ملتا ہے (دیکھئے: بہجۃ النفوس ۴/۱۶۹)، ابن حجر ہیتمی کہتے ہیں: اور اس کو صدقہ کہنا مجاز مشابہت میں سے ہے یعنی اس کو جنس کے اعتبار سے صدقہ کے اجر کی طرح ثواب ملے گا، اس لئے کہ دونوں کا صدقہ اللہ کی رضا سے اس کی اطاعت کے بدلہ میں ہوتا ہے (فتح المبین/ ۲۰۵)۔

(۳) حدیث: "......وفي بضع أحدكم صدقة..." کی روایت مسلم نے (۲/۶۹۷-۶۹۸) میں کی ہے۔

(۱) فتح المبین للہیتمی/ ۲۰۵، المبین المعین للملا علی القاری/ ۱۴۱، جامع العلوم والحکم ۲/۶۲، النووی علی مسلم ۷/۹۲ دلیل الفالحین ۱/۳۴۹، المغنی ۱۰/۲۴۱۔

(۲) جامع العلوم والحکم ۲/۶۲، ۶۵، ۶۶، فتح المبین/ ۲۰۵، المبین المعین/ ۱۴۲۔

(۳) حدیث: "وفي بضع أحدكم" کی روایت فقرہ ۸ میں گذر چکی ہے۔

(۴) جامع العلوم والحکم ۲/۶۶۔

کرے گا تو اس کو اس وطی پر کوئی ثواب نہیں ملے گا انہوں نے اس پر حضرت ابوذرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ثواب کے حصول کے لئے نیت کرنے کی صراحت موجود ہے اس کا متن یہ ہے: **"قلت نأتي شهوتنا ونؤجر قال: أرأيت لو جعلته في حرام أكنت تأثم؟ قال: قلت: نعم، قال: فتحتسبون بالشر ولا تحتسبون بالخير؟"**(۱) (میں نے عرض کیا: کیا ہم اپنی شہوت پوری کریں گے اور اجر پائیں گے؟ فرمایا: تمہارا کیا خیال ہے اگر تم اس کو حرام میں پوری کرتے تو کیا تم گنہگار ہوتے، کہتے ہیں: میں نے عرض کیا: ہاں فرمایا: تم برائی پر بدلہ کی امید رکھتے ہو اور بھلائی پر بدلہ کی امید نہیں رکھتے)۔

اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص سے فرمایا: **"لست تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى اللقمة تجعلها في في امرأتك"**(۲) (تم جو بھی خرچ اللہ کی خوشنودی کے لئے کرتے ہو اس پر تمہیں اجر ملتا ہے یہاں تک کہ اس لقمہ میں بھی جس کو تم اپنی بیوی کے منہ میں رکھتے ہو)۔

اور نبی کریم ﷺ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا أنفق المسلم نفقة على أهله وهو يحتسبها، كانت له صدقة"** (۳) (جب مسلمان ثواب کی امید رکھتے ہوئے اپنے گھر والوں پر کوئی خرچ کرتا ہے تو وہ اس کے لئے صدقہ ہوتا ہے)، اس سے معلوم ہوا کہ بندہ کو اس میں اس وقت ثواب ملے گا

(۱) حدیث: "نأتي شهوتنا ونؤجر؟..." کی روایت احمد نے (۱۵۴/۵) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "لست تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله..." کی روایت بخاری نے (فتح الباری ۱۰۹/۸) اور مسلم نے (۱۲۵۱/۳) کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا أنفق المسلم نفقة على أهله..." کی روایت بخاری نے (فتح الباری ۹۷/۹) اور مسلم نے (۶۹۵/۲) ابومسعود انصاری کی حدیث سے کی ہے۔

جب وہ اس میں ثواب کی نیت رکھے(۱) اور جب واجب خرچ میں یہ شرط ہے تو مباح جماع میں بدرجہ اولی یہ شرط ہوگی (۲)۔

وطی کے آداب ومستحبات:

۱۰- فقہاء نے بیان کیا ہے کہ وطی کے کچھ آداب ومستحبات ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

الف- بسم اللہ سے ابتدا کرنا مستحب ہے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"وقدموا لأنفسكم"**(۳) (اور آگے کی تدبیر کرو اپنے واسطے)۔

حضرت عطاء نے کہا: یہ جماع کے وقت بسم اللہ پڑھنا ہے(۴)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لو أن أحدكم إذا أراد أن يأتي أهله قال: بسم الله اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا"**(۵) (اگر تم میں سے کوئی جب اپنی بیوی سے وطی کا ارادہ کرے اور کہے: بسم اللہ، یا اللہ ہم کو شیطان سے بچا اور جو (اولاد) ہم کو نصیب ہو اس کو بھی شیطان سے بچا، تو اگر ان کے درمیان اس میں کوئی بچہ ہوگا تو شیطان اس کو کبھی بھی نقصان نہیں پہنچا سکے گا)۔

ب- اسی طرح قبلہ سے ہٹ کر دوسری طرف رخ کرنا مستحب ہے

(۱) جامع العلوم والحکم ۶۳/۲۔

(۲) فتح المبین ر ۲۰۶۔

(۳) سورۃ البقرہ: ۲۲۳۔

(۴) المغنی ۲۳۱/۱۰، کشاف القناع ۲۱۶/۵، جواہر الاکلیل ۱۷/۱، مختصر منہاج القاصدین ر ۱۰۴، بہجۃ النفوس ۲۳۵/۳، المفہم للقرطبی ۱۵۹/۴، المدخل لابن الحاج ۱۸۶/۲، احیاء علوم الدین ۴۶/۲، دیکھئے: عشرۃ النساء للمناوی ر ۸۷، تفسیر القرطبی ۹۶/۳، الأذکار للنووی ر ۲۵۲۔

(۵) حدیث: "لو أن أحدهم إذا أراد أن يأتي أهله..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۳۷/۶) اور مسلم (۱۰۵۸/۲) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

لہذا قبلہ کا احترام کرتے ہوئے جماع میں اس کا رخ نہیں کرے گا(۱)۔

ج- مستحب یہ ہے کہ ملاعبت (جسمانی چھیڑ چھاڑ ولطف اندوزی)، لپٹانے اور بوسہ لینے سے شروعات کرے(۲)، چنانچہ حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "**نهى رسول الله ﷺ عن المواقعة قبل الملاعبة**"(۳) (نبی کریم ﷺ نے ملاعبت سے پہلے جماع کرنے سے منع فرمایا ہے)۔ اور یہ اس لئے ہے تا کہ عورت کی شہوت بیدار ہوجائے تو اسے بھی جماع کی اسی طرح لذت ملے جیسے مرد کو ملی ہے(۴)۔

د- اور قضاء شہوت میں بیوی کے ساتھ توافق کی رعایت کرنا مرد کے لئے مستحب ہے اس لئے کہ بیوی کی خواہش پوری ہونے سے پہلے مرد کا اپنی خواہش کے پوری کرنے میں جلدی کرنے میں بیوی کا نقصان ہے اور اس کو قضاء شہوت سے روکنا ہے(۵)۔

چنانچہ حضرت انسؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "**إذا جامع أحدكم أهله فليصدقها الخ**"(۶) (جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی سے جماع کرے تو صحیح انداز میں کرے پھر جب عورت کی خواہش پوری ہونے سے پہلے مرد اپنی حاجت پوری کرے تو اس سے جلد نہ الگ ہوجائے تا آنکہ عورت اپنی خواہش پوری کرلے)۔

غزالی فرماتے ہیں: مرد جب اپنی خواہش پوری کرلے تو اسے چاہئے کہ اپنی بیوی کو مہلت دے تا آنکہ وہ بھی اپنی خواہش پوری کرے اس لئے کہ کبھی اس کا انزال متاخر ہوتا ہے تو اس کی شہوت میں ہیجان ہوتا ہے پھر اس سے الگ ہوجانے میں اس کو ایذا دینا ہے اور جب جب شوہر کو انزال پہلے ہوجائے تو انزال کی عادت میں اختلاف آپس میں نفرت کا سبب ہوتا ہے اور انزال کے وقت میں توافق بیوی کے لئے زیادہ باعث لذت ہوتا ہے(۱)۔

ہ- اور مستحب ہے کہ اپنے کو اور اپنی بیوی کو کسی کپڑے سے ڈھانپ لے(۲)، اس لئے کہ عتبہ بن عبدؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا أتى أحدكم أهله فليستتر، ولا يتجردا تجرد العيرين**"(۳) (جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی سے وطی کرے تو ستر کرے اور دو گدھوں کی طرح دونوں برہنہ نہ ہوجائیں)۔

اور ابن القاسم نے کہا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ مرد اپنی بیوی کو جماع کے وقت برہنہ کردے(۴)۔

و- اسی طرح جماع کے وقت آواز پست رکھنا اور زیادہ بات نہ کرنا

---

(۱) المجموع ۸۰/۲، جواہر الاکلیل ۱۸/۱، المغنی ۲۳۲/۱۰، کشاف القناع ۲۱۶/۵، احیاء علوم الدین ۴۶/۲، اتحاف السادۃ المتقین ۳۷۲/۵۔

(۲) الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳۸۹/۲، المغنی ۲۳۲/۱۰، الاحیاء ۴۶/۲، مختصر منہاج القاصدین ر ۱۰۴، اتحاف السادۃ المتقین ۳۷۲/۵، کشاف القناع ۲۱۶/۵، المدخل لابن الحاج ۱۸۶/۲۔

(۳) حدیث جابر: "**نهى رسول الله ﷺ عن المواقعة قبل الملاعبة**" کی روایت خطیب نے تاریخ بغداد (۲۲۱/۱۳- ط الخانجی) میں کیا ہے، اور ذہبی نے میزان الاعتدال (۶۶۲/۱ طبع الحلبی میں اس کے ایک راوی کے حالات لکھا ہے اور خلیلی سے نقل کیا ہے، انہوں نے اس کے بارے میں فرمایا: وہ بہت ضعیف ہے اس نے غیر معرف متون کی روایت کی ہے اور حاکم سے منقول ہے کہ اس کی روایت اس حدیث کی وجہ سے ساقط کردی ہے۔

(۴) المغنی ۲۳۱/۱۰۔

(۵) المغنی ۲۳۳/۱۰، کشاف القناع ۲۱۷/۵، عشرۃ النساء للمناوی ص ر ۸۹، المدخل لابن الحاج ۱۸۷/۲۔

(۶) حدیث: "**إذا جامع أحدكم أهله....**" کی روایت ابویعلی نے المسند

= (۲۰۸/۷-۲۰۹ طبع دار المامون) میں کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲۹۵/۴) میں کہا ہے کہ اس میں ایک ایسا راوی ہے کہ جس کا نام نہیں لیا گیا ہے اور اس کے بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۱) احیاء علوم الدین ۴۶/۲، مختصر منہاج القاصدین ر ۱۰۴۔

(۲) الاحیاء ۴۶/۲، اتحاف السادۃ المتقین ۳۷۲/۵، عشرۃ النساء للمناوی ر ۸۸، المدخل ۱۸۶/۲۔

(۳) حدیث: "**إذا أتى أحدكم أهله فليستتر...**" کی روایت ابن ماجہ (۶۱۹/۱) نے کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۳۳۷/۱ ط دار الجنان) میں اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) الذخیرہ ۴۱۸/۴۔

بھی مستحب ہے(۱) اور مرد کے لئے اپنی رفیقۂ حیات سے اس طرح وطی کرنا مکروہ ہے کہ ناسمجھ بچہ کے علاوہ ان دونوں کو کوئی دیکھ رہا ہو یا ان کی آہٹ سن رہا ہو یا ان دونوں کا احساس کر رہا ہو اگر چہ زوجین راضی ہوں اور یہ اس وقت ہے جب دونوں کا قابل ستر حصہ پوشیدہ ہو ورنہ اگر قابل ستر حصہ ظاہر ہو تو یہ حرام ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے(۲)۔

حنفیہ نے راجح مذہب میں اس کی صراحت کی ہے کہ مرد اپنی بیوی کی موجودگی میں اپنی باندی سے وطی نہیں کرے گا، اسی طرح اپنی بیوی سے وطی کرنا نہ اپنی باندی کی موجودگی میں حلال ہے، نہ سوکن کی موجودگی میں۔

اور امام محمد بن الحسن شیبانی نے کہا: مرد کے لئے اپنی باندی یا اپنی بیوی کی سوکن کی موجودگی میں اس سے وطی کرنا مکروہ ہے (۳)۔

ز- جو دوبارہ جماع کرنا چاہے اس کے لئے مستحب ہے کہ اپنی شرمگاہ دھولے اور وضو کرلے اور غسل کر لینا افضل ہے (۴)، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے انہوں نے کہا: "**قال رسول اللہ ﷺ: إذا أتی أحدکم أهله ثم أراد أن یعود فلیتوضأ**" (۵) (نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی سے صحبت کرے پھر وہ دوبارہ صحبت وطی کرنے کا ارادہ کرے تو اسے وضو کر لینا چاہئے)۔

اور حضرت انسؓ سے مروی ہے: "**إن النبی ﷺ کان یطوف علی نسائه بغسل واحد**" (۱) (نبی کریم ﷺ ایک ہی غسل سے اپنی ازواج سے صحبت فرماتے تھے)۔

رسول اللہ ﷺ کے مولی ابورافع سے مروی ہے: "**إن النبی ﷺ طاف ذات یوم علی نسائه، یغتسل عند هذه وعند هذه، فقلت له: یا رسول الله! ألا تجعله غسلاً واحداً؟ قال: هذا أزکی وأطیب وأطهر**" (۲) (نبی کریم ﷺ نے ایک دن اپنی سب ازواج سے صحبت فرمائی آپ ﷺ ہر بیوی کے پاس غسل کر رہے تھے، میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ آپ اس کو ایک ہی غسل کیوں نہیں بنا لیتے؟ فرمایا: یہ زیادہ پاکیزہ، خوشگوار اور زیادہ باعث طہارت ہے)۔

۱۱ - غزالی فرماتے ہیں: بعض علماء نے جمعہ کے دن اور اس کی رات میں جماع کو مستحب قرار دیا ہے(۳)، اور ایسا اس لئے ہے کہ نبی کریم ﷺ کے اس قول کی دو تاویلوں میں سے ایک پوری ہو سکے: "**من اغتسل یوم الجمعة وغسل وبکر وابتکر ودنا واستمع وأنصت، کان له بکل خطوة یخطوها أجر سنة صیامها وقیامها**" (۴) (جو شخص جمعہ کے دن غسل کرے اور غسل کرائے، جلدی کرے اور صبح سویرے آجائے قریب رہے بغور سنے اور خاموش رہے تو

(۱) الاحیاء ۲/۴۶، اتحاف السادۃ المتقین ۵/۳۷۳، المغنی ۱۰/۲۳۳-۲۳۴، کشاف القناع ۵/۲۱۷۔

(۲) کشاف القناع ۵/۲۱۷، الحاوی للماوردی ۱۱/۴۳۱۔

(۳) فتح القدیر ۴/۳۹۷، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۸، درر الحکام شرح غرر الاحکام ۱/۴۱۶۔

(۴) رد المحتار ۱/۱۱۸، مختصر اختلاف الفقہاء للطحاوی ۱/۱۷۶، النووی علی مسلم ۳/۲۱۷، المغنی ۱۰/۲۳۳-۲۳۴، کشاف القناع ۵/۲۱۸، الاحیاء ۲/۴۷، مختصر منہاج القاصدین ۴/۱۰۴، الحاوی ۱۱/۴۳۰، المدخل لابن الحاج ۲/۱۸۸۔

(۵) حدیث: "إذا أتی أحدکم أهله ثم أراد أن یعود فلیتوضأ" کی روایت مسلم (۱/۲۴۹) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أن النبی ﷺ کان یطوف علی نسائه بغسل واحد" کی روایت مسلم (۱/۲۴۹) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ طاف ذات یوم علی نساءه ...." کی روایت ابوداؤد (۱/۱۴۹) نے کی ہے۔

(۳) احیاء علوم الدین ۲/۴۶۔

(۴) حدیث: "من اغتسل یوم الجمعة...." کی روایت ترمذی (۲/۳۶۸) نے حضرت اوس بن اوس سے کی ہے اور فرمایا: حدیث حسن ہے۔

اس کے چلنے کے ہر قدم کے بدلے میں ایک سال کے روزے اور نماز کا ثواب ملے گا)۔

وطی کا تذکرہ کرنا اور اس کے راز کا افشاء کرنا:

۱۲- وطی کا تذکرہ کرنے اور اس کے راز کو ظاہر کرنے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

چنانچہ حنفیہ، ایک قول کے مطابق (جس کے بارے میں مرداوی کہتے ہیں کہ وہی صحیح ہے) حنابلہ اور نووی کا مذہب ہے کہ جماع پر باہم فخر کرنا اور آدمی کا اپنی بیوی کے ساتھ پیش آنے والے اعمال کو ظاہر کرنا حرام ہے۔

ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جس کی روایت حضرت ابوسعید خدریؓ نے نبی کریم ﷺ سے کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"إن من أشر الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه، ثم ينشر سرها"**(۱) (اللہ کے نزدیک قیامت کے دن مقام کے اعتبار سے لوگوں میں سب سے برا وہ شخص ہے جو اپنی بیوی سے وطی کرے پھر اس کے راز کو ظاہر کرے)۔

نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: "الشياع حرام"(۲) (شیاع حرام ہے) ابن لہیعہ کہتے ہیں: اس سے آپ کی مراد وہ شخص ہے جو جماع پر فخر کرتا ہے۔

ابن القیم، ہیتمی اور ابن علان وغیرہ نے اس کو گناہ کبیرہ میں شمار کیا ہے۔

راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ زوجین کا اپنے درمیان پیش آنے والے اعمال کو ذکر کرنا خواہ بیوی کی سوکن ہی سے ہو مکروہ ہے۔

اس کی نسبت ہیثمی نے کتاب النکاح میں نووی کی طرف کی ہے اور فرماتے ہیں: محل حرمت اس صورت میں ہے جب اپنی رفیقۂ حیات کا تذکرہ ان چیزوں کے ساتھ کرے جو مخفی رہتی ہیں، جیسے وہ حالات جو جماع اور خلوت کے وقت دونوں کے درمیان پیش آتے ہیں اور جو چیز مخفی نہیں رہتی اس کا تذکرہ کرنا وقار کی رو سے مکروہ ہے بغیر کسی فائدہ کے صرف جماع کا ذکر کرنا بھی اسی قبیل سے ہے(۱)۔

مشروع وطی کے موانع:

مشروع وطی کے موانع نو ہیں، ان میں سے چھ پر فقہاء کا اتفاق ہے، وہ یہ ہیں حیض، نفاس، اعتکاف، روزہ، احرام اور کفارہ ادا کرنے سے پہلے ظہار، اور ان میں سے تین میں ان کے درمیان اختلاف ہے اور وہ یہ ہیں:

استحاضہ، حیض سے پاکی کے بعد غسل نہ کرنا اور دار الحرب میں اقامت، اس کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

اول: حیض:

۱۳- اس پر اہل علم کا اتفاق ہے کہ فرج میں حائض سے وطی کرنا حرام ہے(۲)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي**

(۱) حدیث: "إن من أشر الناس عندا لله منزلة" کی روایت مسلم (۱۰۶۰/۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الشياع حرام" کی روایت احمد (۲۹/۳) نے اور ابویعلی نے المسند (۵۲۹/۲ ط دار المامون) میں حضرت ابوسعید سے کی ہے اور ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۲۹۵/۴) میں نقل کیا ہے اور فرمایا: اس کی روایت ابویعلی نے کی ہے اور اس میں دراج ہیں جن کو ابن معین نے ثقہ قرار دیا ہے اور ایک جماعت نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۲۳۳/۱، الانصاف ۳۶۰/۸، کشاف القناع ۱۹۴/۵، الزواجر ۲۹/۲-۳۰، دلیل الفالحین ۱۵۳/۳-۱۵۴، شرح النووی علی مسلم ۲۶۰/۱۰۔

(۲) تبیین الحقائق ۵۷/۱، المجموع للنووی ۳۵۹/۲، الحاوی للماوردی ۴۷۱/۱، بدایۃ المجتہد ۵۶/۱، المغنی ۳۸۶/۱، الذخیرۃ للقرافی ۳۷۶/۱، عقد الجواہر الثمینۃ ۹۲/۱۔

الْمَحِيْضِ وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ"(۱) (پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو)۔ نیز نبی کریم علیہ السلام سے منقول ہے کہ آپ علیہ السلام نے حائضہ عورتوں سے استمتاع کے بارے میں فرمایا: "اصنعوا کل شیء إلا النکاح" (۲) (ہر کام کرو سوائے جماع کے)۔

اس موضوع سے متعلق مسائل کی تفصیل، نیز حائضہ سے وطی کرنے کے کفارہ اور حائضہ سے وطی کو حلال سمجھنے والے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جاننے کے لئے (دیکھئے حیض فقرہ ۴۲-۴۴)۔

دوم: نفاس:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرج میں نفساء سے وطی کرنا حرام ہے وطی کی ممانعت میں خون بند ہونے کے بعد غسل کے واجب ہونے اور کفارہ کے واجب ہونے کے حکم میں دم نفاس (۳) کا حکم اتفاق اور اختلاف کے اعتبار سے حیض کے حکم جیسا ہے (۴)۔

(دیکھئے: حیض فقرہ ۴۲-۴۴)۔

سوم: استحاضہ:

۱۵- مستحاضہ سے وطی کرنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ مستحاضہ سے وطی کرنا جائز ہے، ابن المنذر نے اس کو حضرت ابن عباسؓ، ابن المسیب، حسن، عطاء، قتادہ، سعید بن جبیر، حماد بن ابی سلیمان، بکر بن عبد اللہ المزنی، اوزاعی، ثوری، اسحاق اور ابوثور سے نقل کیا ہے، ابن المنذر کہتے ہیں: میں بھی اسی کا قائل ہوں۔

اس پر ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "حَتَّى يَطْهُرْنَ" (۱) (جب تک پاک نہ ہوویں)۔ یہ حیض سے پاک ہے، نیز اس روایت سے بھی ان کا استدلال ہے کہ حضرت حمنہ بنت جحشؓ مستحاضہ ہو جاتی تھیں اور ان کے شوہر -طلحہ بن عبید اللہ- ان سے جماع کرتے تھے اور حضرت ام حبیبہؓ مستحاضہ ہو جاتی تھیں اور ان کے شوہر -عبد الرحمن بن عوف- ان سے جماع کرتے تھے (۲)، ان دونوں خواتین نے نبی کریم علیہ السلام سے مستحاضہ کے احکام دریافت کئے تھے تو اگر مستحاضہ سے وطی کرنا حرام ہوتا تو آپ علیہ السلام دونوں سے وضاحت کرتے، نیز اس لئے کہ مستحاضہ نماز، روزہ، اعتکاف اور تلاوت وغیرہ میں پاک کے مثل ہے تو اسی طرح وطی میں بھی ہوگی، نیز اس لئے کہ وہ دم عرق (رگ کا خون) ہے لہذا ناسور کی طرح وطی سے مانع نہ ہوگا، نیز حرمت شریعت سے ہوتی ہے اور شریعت میں اس کے حق میں کوئی تحریم موجود نہیں ہوئی ہے بلکہ نماز کا جواز موجود ہے جو اس سے عظیم چیز ہے (۳)۔

---

(۱) سورۃ البقرہ / ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "اصنعوا کل شیئ إلا النکاح" کی روایت مسلم (۲۴۶/۱) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۳) یہ وہ خون ہے جو ولادت کے سبب فرج سے نکلے، ولادت کے علاوہ کوئی مرض نہ ہو (عقد الجواہر الثمینہ لابن شاس ۹۹/۱)۔

(۴) رد المحتار ۱/ ۱۹۹، ۲۰۰، تبیین الحقائق ۱/ ۶۸، الذخیرہ ۱/ ۳۷۵، عقد الجواہر الثمینہ ۱/ ۹۲، الحاوی للماوردی ۱/ ۵۳۴، المجموع ۲/ ۵۲۰۔

(۱) سورۃ البقرہ / ۲۲۲۔

(۲) دونوں احادیث: "إن حمنة بنت جحش وأم حبيبة كانتا تستحاضان" کی روایت ابوداؤد (۲۱۶/۱) نے حضرت عکرمہ سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) رد المحتار ۱/ ۱۹۸، تبیین الحقائق ۱/ ۶۸، المجموع ۲/ ۳۷۲، الذخیرہ ۱/ ۳۹۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۶۳، کشاف القناع ۱/ ۲۵۱، المغنی ۱/ ۴۲۱ طبع ہجر۔

دوسرا قول: راجح مذہب میں حنابلہ، نیز ابن سیرین، شعبی، نخعی، حکم اور مالکیہ میں سے ابن علیہ کا مذہب ہے کہ مرد یا عورت کی طرف سے گناہ کے خوف کے بغیر مستحاضہ سے وطی کرنا مباح نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "المستحاضة لا يغشاها زوجها" (۱) (مستحاضہ سے اس کا شوہر جماع نہیں کرے گا)۔ نیز اس لئے کہ اس کو "اذی" (گندگی ونجاست) لاحق ہے، لہذا حائضہ ہی کی طرح اس سے وطی کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے اس فرمان میں حائضہ سے وطی کو ممنوع قرار دینے کی علت اذی کو قرار دیا ہے۔

"قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ" (۲) (آپ کہہ دیجئے کہ وہ ایک (طرح کی گندگی ہے پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو)۔

اللہ تعالی نے فاء تعقیب کا ذکر کرتے ہوئے اذی کے بعد ان سے علاحدگی کا حکم دیا ہے، نیز جب کسی حکم کا ذکر ایسے وصف کے ساتھ کیا جائے جو اس حکم کا متقاضی ہو اور اس کے لائق ہو تو وہی وصف حکم کی علت ہوتا ہے اور اذی علت بننے کے لائق ہے لہذا وہی اس حکم کی علت ہوگا اور اذی مستحاضہ میں بھی موجود ہے، لہذا اس کے حق میں تحریم ثابت ہو جائے گی (۳)۔

چہارم: اعتکاف:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اعتکاف میں وطی کرنا حرام ہے اور وہ اعتکاف کو فاسد کر دیتا ہے خواہ دن میں ہو یا رات میں بشرطیکہ عمداً ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تُبَاشِرُوْهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ" (۱) (اور بیویوں سے اس حال میں صحبت نہ کرو، جب تم اعتکاف کئے ہو مسجدوں میں)

اس کی تفصیل (اعتکاف فقرہ ۲۷ میں ہے)۔

پنجم: روزہ:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رمضان میں عمداً وطی کرنا روزہ دار پر حرام ہے، اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور کفارہ واجب ہوتا ہے خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: "بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ، إذ جاءه رجل، فقال: يا رسول الله! هلكت! قال: ما لك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا، قال: فمكث النبي ﷺ، فبينا نحن على ذلك، أتي النبي ﷺ بعرق فيها تمر، فقال: أين السائل؟ فقال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: على أفقر مني يا رسول الله؟ فو الله ما بين لابتيها - أي الحرّتين - أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلك" (۲) (اس اثناء میں کہ ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے آپ ﷺ کے پاس ایک

---

(۱) اثر عائشہؓ: "المستحاضة لا يغشاها زوجها" کی روایت بیہقی نے السنن (۱؍۳۲۹) میں کی ہے۔

(۲) سورۃ البقرہ؍ ۲۲۲۔

(۳) المغنی ۱؍۳۲۰، ط ہجر، کشاف القناع ۱؍۲۱۷، الذخیرہ ۱؍۳۹۰، المجموع ۲؍۳۷۲۔

(۱) سورۃ البقرہ؍ ۱۸۷۔

(۲) حدیث ابی ہریرۃ: "بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴؍ ۱۶۳) اور مسلم (۲؍۷۸۱-۷۸۲) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

شخص آیا، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں تو ہلاک ہوگیا، آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں کیا ہوا؟ اس نے کہا: میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے پاس کوئی غلام موجود ہے جسے تم آزاد کردو؟ اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو کیا تم مسلسل دو مہینے روزہ رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو کیا تم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی صلاحیت رکھتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں، راوی نے کہا: تو نبی کریم ﷺ رک گئے تو اسی درمیان جبکہ ہم لوگ اسی حال میں تھے نبی کریم ﷺ کے پاس ایک ٹوکری لائی گئی جس میں کھجوریں تھیں، تو آپ ﷺ نے پوچھا: سوال کرنے والا کہاں ہے؟ اس نے کہا: میں ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا اس کو لیلو اور صدقہ کردو، اس شخص نے کہا: یا رسول اللہ! اپنے سے زیادہ محتاج پر (صدقہ کردوں)؟ خدا کی قسم مدینہ کے کنکر والے دونوں علاقوں کے درمیان میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج کوئی گھر والا نہیں ہے، تو نبی کریم ﷺ ہنس پڑے، یہاں تک کہ آپ کے دندان مبارک ظاہر ہوگئے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو)۔

(دیکھئے: صوم فقرہ/ ۶۸-۸۹)۔

ششم: احرام:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وطی کرنا نسک حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والے پر حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ**"(۱) (جو کوئی ان میں اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا)۔

اس لئے کہ "رفث" کی تفسیر میں ہے کہ وہ عورتوں کے پاس جماع کا تذکرہ کرنا اور فحش گوئی ہے، اسی بنا پر یہ آیت محرم پر جماع کے حرام ہونے پر دلالۃ النص کے طور پر دلیل ہوگی، یعنی بدرجہ اولی حرام ہوگا۔

اسی طرح رفث کی تفسیر خود جماع سے بھی کی گئی ہے، تب تو یہ آیت اس معنی پر نص ہوگی(۱)۔

اسی طرح اس پر اہل علم کا اتفاق ہے کہ حالت احرام میں وطی کرنا نسک کو فاسد کردینے والی جنایت ہے، بشرطیکہ وقوف عرفہ سے پہلے وطی ہو، پہلے تحلل کے بعد اس کو فاسد نہیں کرے گی، اور اس صورت میں اس کے حکم میں ان کے درمیان اختلاف ہے، جب کہ وطی وقوف عرفہ کے بعد اور پہلے تحلل سے قبل ہو۔

اس کی تفصیل "احرام" فقرہ/ ۱۷۰-۱۷۱ میں ہے۔

ہفتم: ظہار:

۱۹- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس بیوی سے ظہار کیا جائے، کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس سے وطی کرنا حرام ہے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا**"(۲) (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔

نیز اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "**أن رجلاً ظاهر من امرأته ثم واقعها قبل أن يكفر فسأل النبي ﷺ عن ذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: استغفر الله، ولا**

---

(۱) سورۃ البقرہ/ ۱۹۷۔

(۱) تفسیر البغوی ۱/ ۲۲۶، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۱۳۳۔

(۲) سورۃ المجادلہ/ ۳۔

تعد حتی تکفّر"(۱) (ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا، پھر کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس سے جماع کیا اور اس کے متعلق نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ سے استغفار کرو اور دوبارہ ایسا نہ کرو تا آنکہ کفارہ ادا کردو)۔

آنحضور ﷺ نے ان کو جماع کی وجہ سے استغفار کا حکم دیا، اور استغفار تو صرف گناہ سے ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ کفارہ ادا کرنے سے پہلے وطی کرنا حرام ہے، اسی طرح آپ ﷺ نے ان کو دوبارہ جماع کرنے سے روک دیا تا آنکہ وہ کفارہ ادا کردیں اور مطلق نہی سے منہی عنہ کا حرام ہونا معلوم ہوتا ہے، تو یہ کفارہ ادا کرنے سے پہلے جماع کے حرام ہونے پر دلیل ہے۔

اسی طرح مرد کے کفارہ ادا کرنے سے پہلے بیوی کے لیے اس کو اپنی ذات پر قدرت دینا بھی حرام ہے۔

(دیکھئے" ظہار" فقرہ ۲۲)

ہشتم: مسلمان کا دار الحرب میں اپنی رفیقۂ حیات سے وطی کرنا:

۲۰ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ مسلمان کے لئے اپنی رفیقۂ حیات سے دار الحرب میں وطی کرنا مکروہ ہے، اس اندیشہ سے کہ وہاں اس کی نسل ہوجائے گی اس لئے کہ مسلمان کے لئے دار الحرب کو وطن بنانا ممنوع ہے، آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**أنا بریٔ من کل مسلم یقیم بین أظہر المشرکین: قالوا: یا رسول الله، ولم؟ قال: لا تراءی نارھما**"(۱) (میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں جو مشرکین کے درمیان مقیم ہو، لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ایسا کیوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ان دونوں کی آگ ایک (دوسرے کو نظر نہ آئے)۔

جب وہ دار الحرب سے نکل جائے گا تو ہوسکتا ہے کہ اس کی نسل وہاں باقی رہ جائے، تو اس کی اولاد مشرکین کے اخلاق اختیار کرے گی، نیز اس لئے کہ اس کی بیوی اگر حربیہ ہوگی اور وہ اس سے حاملہ ہوگی پھر مسلمان دار پر غالب ہوں گے تو وہ جو کچھ اس کے پیٹ میں ہے اس کے ساتھ اس عورت کے مالک ہوجائیں گے تو اس صورت میں اپنے بچہ کو غلامی کے لئے پیش کرنا ہے اور ایسا کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مذہب کی صراحت میں مسلمان دار الحرب میں اپنی بیوی سے وطی نہیں کرے گا الا یہ کہ ضرورت کی وجہ سے ہو اور اگر ضرورت ہوگی تو عزل واجب ہوگا (۲)۔

(ب) ممنوع وطی

ممنوع وطی کی کئی شکلیں ہیں، اس میں کچھ یہ ہیں: زنا، لواطت، رفیقۂ حیات اور اجنبیہ سے دبر میں وطی کرنا، میت سے وطی کرنا اور جانور سے وطی کرنا اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول: زنا:

۲۱ - زنا با جماع فقہاء حرام ہے، اور سب سے بڑے کبائر میں سے

---

(۱) حدیث ابن عباس: "إن رجلاً ظاھر من امرأته..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۶۶) اور ترمذی (۳/ ۴۹۳) نے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب صحیح ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۲۴۶-۲۴۷) میں حدیث کے کئی طرق ذکر کئے پھر فرمایا: حدیث کے طرق میں سے کسی میں مجھے استغفار کا ذکر نہیں ملا۔

(۱) حدیث: "أنا بریٔ من کل مسلم یقیم بین أظہر المشرکین...." کی روایت ترمذی (۴/ ۱۵۵) نے حضرت جریر بن عبد اللہ سے کی ہے پھر بخاری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے قیس ابن ابو حازم سے اس کے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۷۴-۷۵، الدر المختار مع رد المحتار ۲/ ۲۸۹، الخرشی ۳/ ۲۲۶، اسنی المطالب ۳/ ۱۶۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۸، الانصاف ۸/ ۱۴، شرح المنتہی ۳/ ۳۔

ایک کبیرہ (گناہ) ہے (۱)، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَلَا تَقْرَبُوْا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَآءَ سَبِيْلاً" (۲) (اور زنا کے پاس بھی مت جاؤ یقیناً وہ بڑی بے حیائی ہے اور بری راہ ہے)۔

(دیکھئے" زنی"، فقرہ ۵)

دوم: لواطت:

۲۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لواطت حرام ہے اس کی حرمت سخت ترین ہے اور وہ کبائر میں سے ہے (۳) ماوردی نے کہا: لواطت حرام ہونے میں فواحش میں سخت ترین ہے (۴)۔

(دیکھئے" لواط"، فقرہ ۳)

لواطت کا جرم قوم لوط سے پہلے سارے جہاں میں سے کسی نے نہیں کیا تھا جیسا کہ اللہ عزوجل نے ارشاد فرمایا: "أَتَأْتُوْنَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِيْنَ" (۵) (ارے تم تو ایسا بے حیائی کا کام کرتے ہو کہ تم سے پہلے اسے دنیا جہاں والوں میں سے کسی نے نہیں کیا تھا)۔

لواطت کی سزا:

۲۳- جو شخص قوم لوط کا عمل کرے اس کی سزا کے بارے میں فقہاء کے چھ مختلف اقوال ہیں:

اول: راجح مذہب میں شافعیہ، راجح مذہب میں حنابلہ، امام ابو یوسف، امام محمد، ثوری، اوزاعی اور ابوثور کا قول ہے، کہ لواطت کی حد (فاعل اور مفعول دونوں کے لئے) زنا جیسی ہے، چنانچہ محصن کو سنگسار کیا جائے گا، اور غیر شادی شدہ کو کوڑے لگائے جائیں گے اور یہی حضرت حسن بصری، سعید بن المسیب، قتادہ، نخعی، عطاء بن ابی رباح کا قول ہے، اور یہی حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ سے بھی منقول ہے۔

انہوں نے اس پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابوموسی سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان" (۱) (جب کوئی مرد مرد سے بدفعلی کرے تو وہ دونوں زانی ہیں)، نیز وہ ایسے محل میں وطی کرنا ہے جو طبعاً قابل شہوت اور شرعاً ممنوع ہے، لہذا یہ واجب ہوگا کہ عورت کی قبل پر قیاس کرتے ہوئے اس سے حد کا وجوب متعلق ہو، بلکہ اس میں حد ہونا اولی ہے، اس لئے کہ وہ ایسے محل میں وطی کرنا ہے جس میں وطی کرنا کسی بھی حال میں مباح نہیں ہوسکتا ہے جبکہ قبل میں وطی کرنا بعض حالات میں مباح ہوجاتا ہے۔

امام شافعی نیز حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ غیر محصن کو کوڑے لگائے جائیں گے اور اسے جلا وطن کیا جائے گا جیسے زنا میں ہوتا ہے (۲)۔

دوم: امام ابوحنیفہ، حماد بن ابی سلیمان اور حکم کا قول ہے، کہ اس پر کوئی حد نہیں ہوگی، البتہ اس کی تعزیر کی جائے گی، اور اسے جیل میں رکھا جائے گا، یہاں تک کہ وہ مرجائے یا توبہ کرے، اور اگر وہ لواطت

---

(۱) رد المحتار ۳/ ۱۴۱، فتح القدیر ۵/ ۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۱۳۔
(۲) سورۃ الاسراء/ ۳۲۔
(۳) الکبائر للذہبی/ ۸۱، الزواجر ۲/ ۱۳۹، تنبیہ الغافلین لابن النحاس/ ۱۴۱، المغنی ۱۲/ ۳۴۸، نیل الاوطار ۷/ ۱۱۷۔
(۴) الحاوی ۱۷/ ۵۹، المبسوط ۹/ ۷۷، تحریم الغناء والسماع للطرطوشی/ ۲۵۷۔
(۵) سورۃ الاعراف/ ۸۰۔

---

(۱) حدیث: "إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان" کی روایت بیہقی نے السنن (۸/ ۲۳۳) میں کی ہے، پھر فرمایا: یہ حدیث اس اسناد سے منکر ہے۔ ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۵۵) میں بیان کیا ہے اس کی اسناد میں ایک راوی ہیں جن پر جھوٹ کی تہمت ہے۔
(۲) الام ۷/ ۱۸۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴، الحاوی الکبیر ۱۷/ ۶۲، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۶، کشاف القناع ۶/ ۹۴، المغنی ۱۲/ ۳۴۹، رد المحتار ۳/ ۱۵۵، تبیین الحقائق ۳/ ۱۸۰، مجمع الانہر ۱/ ۵۹۵۔

کا عادی ہو، یا اس سے بار بار لواطت ہو تو امام دوسری مرتبہ اس کو سیاستہً قتل کردے گا، خواہ وہ محصن ہو یا غیر محصن۔

اس میں زنا کی حد اس لئے واجب نہیں کہ اس پر زنا کا اطلاق نہیں ہوتا ہے تو وہ فرج کے علاوہ سے لطف اندوز ہونے کی طرح ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ ایسا استمتاع ہے جو کسی بھی عقد سے مباح نہیں ہوسکتا ہے لہذا اس میں کوئی حد واجب نہیں ہوگی جیسے اسی کے مثل بیوی سے استمتاع کرنے سے نہیں ہوگی۔ نیز اس لئے کہ حدود کے اصول قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں ہوسکتے، مزید یہ کہ وہ ایسے محل میں وطی کرنا ہے جس کی شہوت طبائع میں نہیں ہوتی ہے، بلکہ اللہ نے طبائع میں اس کی نفرت ڈالی ہے لہذا اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ شارع حد کے ذریعہ اس سے روکیں جیسے پاخانہ، مردار اور خون کھانے اور پیشاب پینے میں نہ ہوگی، البتہ چونکہ ایک ایسا گناہ ہے جس کی کوئی حد شریعت نے مقرر نہیں کی ہے لہذا اس میں تعزیر واجب ہوگی(۱)۔

سوم: مالکیہ کا قول ہے، کہ لواطت کی حد مطلقاً سنگسار کرنا ہے، لہذا فاعل اور مفعول دونوں کو سنگسار کیا جائے گا، خواہ یہ دونوں محصن ہوں یا غیر محصن، یہی حضرت عمر بن الخطاب، ابن عباس، جابر بن زید، عبیداللہ بن معمر، زہری، ابن حبیب، ربیعہ اور اسحاق کا قول ہے، نیز یہ شافعیہ کے یہاں ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔

اس پر ان حضرات نے آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد کے عموم سے استدلال کیا ہے: "**من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به**"(۲) (جس کو تم قوم لوط کا عمل کرتے ہوئے پاؤ تو فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کردو)۔

نیز یہ آدمی کے فرج میں عضو تناسل کو داخل کرنا ہے جس کا مقصد زیادہ تر قبل کی طرح لذت حاصل کرنا ہے، لہذا عورت ہی کی طرح رجم اس سے بھی متعلق ہوگا، نیز اس لئے کہ زنا میں حد صرف زجر و توبیخ کے لئے مقرر کی گئی ہے تاکہ وہ اس جیسا عمل دوبارہ نہ کرے، اور ہم نے پایا کہ طبائع میں اس فرج کی وطی سے لذت حاصل کرنے کا اسی طرح میلان ہوتا ہے جیسے قبل کی طرف ان کا میلان ہوتا ہے، لہذا ضروری ہوا کہ اس سے بھی وہی تنبیہ متعلق ہو جو قبل سے متعلق ہے بلکہ یہ زیادہ شدید اور سنگین ہے، اسی لئے اس میں محصن ہونے کی شرط نہیں ہے جس طرح زنا میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے کہ جس عورت کے ساتھ زنا کیا جاتا ہے وہ ایسی جنس سے ہے جس سے وطی کرنا مباح ہے البتہ اس سے اس طریقہ کے خلاف وطی کی گئی ہے جس کی اجازت ہوتی ہے اور مرد سے وطی کرنا مباح نہیں ہے، لہذا اس کی سزا زنا کی سزا سے زیادہ سخت ہوگی(۱)۔

چہارم: ایک قول میں امام شافعی اور اسحاق بن راہویہ کا قول ہے، کہ لواطت کرنے والے کو مرتد کی طرح تلوار سے قتل کردیا جائے گا، خواہ وہ محصن ہو یا غیر محصن اور یہی حضرت ابن عباس، حضرت علی بن ابی طالب، حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم، شعبی، زہری، جابر بن زید اور ربیعہ بن مالک کا قول ہے۔

ابن المسیب نے کہا: یہی اس سلسلہ میں معمول رہا ہے(۲)۔

---

(۱) رد المحتار ۳/۱۵۵، فتح القدیر مع الکفایۃ والعنایہ ۵/۴۳-۴۴، المبسوط ۹/۷۷-۷۹، الحاوی للماوردی ۱۷/۶۰، مجمع الانہر ۱/۵۹۵، تبیین الحقائق ۳/۱۸۰، المحلی ۱۱/۳۸۲، المغنی ۱۲/۳۵۰۔

(۲) حدیث: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط..." کی روایت ترمذی (۴/۵۷) اور حاکم (۴/۳۵۵) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۳۲۰، الخرشی ۸/۸۲، القوانین الفقہیہ /۳۶۰، المعونۃ للقاضی عبد الوہاب ۳/۱۴۰۰، الکافی لابن عبد البر /۵۷۴، المغنی ۱۲/۳۴۹، الانصاف ۱۰/۱۷۶، تحریم الغناء والسماع للطرطوشی /۲۵۷، الزواجر ۲/۱۴۲، الحاوی للماوردی ۱۷/۶۱-۶۲، سنن البیہقی ۸/۲۳۲۔

(۲) روضۃ المحبین /۳۷۲۔

انہوں نے آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد کے عموم سے استدلال کیا ہے: "**فاقتلوا الفاعل و المفعول به**" (دونوں فاعل اور مفعول کو قتل کر ڈالو)، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ نے محصن اور غیر محصن میں فرق نہیں کیا ہے، نیز اس لئے کہ محرمات جتنی سنگین ہوں اتنی ہی ان کی سزا سخت ہوتی ہے، جس شخص سے وطی کرنا کسی بھی حال میں مباح نہیں ہوسکتا ہو اس سے وطی کرنا اس شخص سے وطی کرنے سے بہت بڑا جرم ہے جس سے وطی کرنا بعض حالات میں مباح ہوسکتا ہو، اسی وجہ سے اس کی حد زنا کی حد سے زیادہ شدید ہے(۱)۔

پنجم: فاعل اور مفعول کو آگ میں جلا دیا جائے گا۔

یہ قول حضرت ابوبکر صدیقؓ اور ابن الزبیرؓ سے منقول ہے چنانچہ صفوان بن سلیم نے حضرت خالد بن الولیدؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے عرب کے بعض علاقوں میں ایک مرد کو پایا جس سے اسی طرح وطی کی جاتی تھی جیسے عورت سے وطی کی جاتی ہے، تو انہوں نے حضرت ابوبکر کو یہ صورت حال لکھا، حضرت ابوبکرؓ نے اس کے متعلق صحابہ سے مشورہ کیا تو حضرت علی کا قول اس شخص کے بارے میں ان سب سے زیادہ سخت تھا، چنانچہ انہوں نے فرمایا: یہ فعل امتوں میں سے صرف ایک امت نے کیا ہے اور آپ لوگوں کو معلوم ہے کہ اللہ نے ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا، میری رائے ہے کہ اس کو آگ میں جلا دیا جائے، تو حضرت ابوبکرؓ نے حضرت خالدؓ کو یہی لکھ بھیجا اور انہوں نے اس کو جلا دیا۔

ابن القیم نے بعض حنابلہ سے نقل کیا ہے کہ اگر امام لواطت کرنے والے کو جلانا مناسب سمجھے تو اس کو اس کا اختیار ہے(۲)۔

ششم: لواطت کرنے والے کو بستی کی سب سے اونچی جگہ پر لے

(۱) الحاوی الکبیر ۱۷/ ۶۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴، الزواجر ۲/ ۱۴۲، سنن الترمذی مع العارضہ ۶/ ۲۴۱، المغنی ۱۲/ ۳۴۹۔
(۲) المغنی ۱۲/ ۳۴۹-۳۵۰، الانصاف ۱۰/ ۱۷۷، المبسوط ۹/ ۷۸-۷۹۔

جایا جائے گا، پھر اسے اوندھے منہ گرا دیا جائے گا، اور پیچھے سے پتھر ڈال دیا جائے گا(۱)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً**"(۲) (سو جب ہمارا حکم آپہنچا، ہم نے اس (زمین) کے بلند کو اس کا پست بنا دیا اور ہم نے اس پر برسا دیئے پتھر)۔

اور یہ قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

سوم: رفیقہ حیات سے دبر میں وطی کرنا:

۲۴ - جمہور اہل علم حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ وغیرہ کا مذہب ہے کہ بیوی یا باندی کے دبر میں جماع کرنا حرام ہے، یہی حضرت علیؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے، اور سعید بن المسیب، ابوبکر بن عبدالرحمن، مجاہد، عکرمہ، طاؤس اور ثوری بھی اسی کے قائل ہیں (۳)۔

ماوردی نے کہا: یہی صحابہ، جمہور تابعین، اور فقہاء کا مذہب ہے(۴)۔ ابن القیم نے کہا: بیوی سے دبر میں وطی کو انبیاء میں سے کسی بھی نبی کی زبان سے مباح نہیں کیا گیا(۵)۔

فقہاء کی ایک جماعت نے صراحت کی ہے کہ یہ بڑے گناہوں

(۱) المبسوط للسرخسی ۹/ ۷۷، الحاوی ۱۷/ ۶۱۔
(۲) سورہ ہود/ ۸۲۔
(۳) العنایہ علی الہدایہ ۵/ ۴۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۰۴، کشاف القناع ۶/ ۹۵، الذخیرہ ۴/ ۴۱۶، الحاوی للماوردی ۱۱/ ۴۳۳، اعلام الموقعین ۴/ ۳۴۵-۳۴۶، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۶، الخرشی ۸/ ۷۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۱۵، ۴/ ۳۱۱، مختصر الفتاوی المصریہ/ ۴۲۷، ۴۹۰، الارشاد لاً فقہی ۱/ ۶۲۶، المدخل لابن الحاج ۲/ ۱۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح معانی الآثار ۳/ ۴۶، المغنی ۱۰/ ۲۲۶۔
(۴) الحاوی ۱۱/ ۴۳۳۔
(۵) زاد المعاد ۴/ ۲۵۷۔

اورفواحش میں سے ہے، ان فقہاء میں ابن نحاس، ہیتمی اور ابن القیم ہیں(۱)۔

۲۵ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اس سے وطی کرنے میں حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ بیوی یا باندی کا فی الجملہ مرد کے استمتاع کا محل ہونا حد کو ساقط کرنے والا شبہ پیدا کرتا ہے، لیکن جمہور اہل علم کے نزدیک اس میں تعزیر واجب ہوگی، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے مطلقاً اس کی صراحت کی ہے، اگر اس سے اس کا تکرار ہو تو راجح مذہب میں شافعیہ نے اس میں ان کی موافقت کی ہے، اور اگر تکرار نہ ہو تو تعزیر نہیں ہوگی، ہیتمی نے کہا: اور بعض نے اس کی تعبیر حاکم کے اس کو روک دینے کے بعد (تکرار پائے جانے) سے کی ہے، اور پہلا قول راجح ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں اس پر حد واجب ہوگی(۲)۔

ابن تیمیہ نے کہا: اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے دبر میں اس کی رضامندی سے وطی کرے تو ان دونوں کو ایسی تعزیری سزا دینا واجب ہوگا جو ان کو اس سے روک دے اگر دونوں باز نہ آئیں تو دونوں کو الگ کر دیا جائے گا۔ جیسے بدفعلی کرنے والے اور اس شخص کو الگ کر دیا جاتا ہے جس سے وہ بدفعلی کررہا ہو(۳)۔ امام مالک سے منقول ہے کہ مدینہ کے شرطی (پولیس) نے ان سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا جس کے بارے میں اسے اطلاع دی گئی کہ اس نے اپنی بیوی سے دبر میں جماع کیا ہے تو امام مالک نے اس سے فرمایا: میری رائے ہے کہ تم اس کو سخت مار لگاؤ، پھر اگر دوبارہ یہ حرکت کرے تو دونوں کو الگ کر دو(۱)۔

لواطت کے حکم کے دلائل:

۲۶ - اس فعل کو کرنے کے حرام ہونے پر نیز اس کے کبائر میں سے ہونے پر فقہاء نے نقل و عقل دونوں سے استدلال کیا ہے: منقول میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **"من أتى حائضاً أو امرأة فى دبرها أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ"** (جو شخص حائضہ سے یا بیوی سے اس کے دبر میں وطی کرے یا کاہن کے پاس آئے تو وہ اس چیز کا انکار کرنے والا ہوگا جو محمد ﷺ پر نازل کی گئی ہے)۔

ایک روایت میں ہے: **"فقد برئ مما أنزل الله على محمد ﷺ"**(۲) (تو وہ اس چیز سے بری ہوگا جس کو اللہ نے محمد ﷺ پر نازل کیا ہے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ملعون من اتى امرأة فى دبرها"**(۳) (ملعون ہے وہ شخص جو عورت سے اس کی دبر میں وطی کرے)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا ينظر الله إلى رجل أتى رجلاً أو امرأة**

---

(۱) الزواجر ۲/ ۳۰، اعلام الموقعین ۴/ ۴۰۲، تنبیہ الغافلین لابن النحاس / ۲۴۸، الدسوقی ۴/ ۳۱۳، ۲/ ۲۱۵۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۱۵۵، بدائع الفوائد ۴/ ۱۰۰، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴، الخرشی ۸/ ۷۶، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۱، العنایۃ علی الہدایہ ۵/ ۴۳، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۶، الحاوی للماوردی ۱۱/ ۲۴۴، المغنی ۱۰/ ۲۲۸۔

(۳) مختصر الفتاوی المصریہ لابن تیمیہ / ۳۷، ۴۹۱، الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۳/ ۱۷۴، الاختیارات الفقہیہ / ۲۴۶۔

(۱) المدخل لابن الحاج ۲/ ۱۹۸۔

(۲) حدیث: "من أتى حائضاً أو امرأة فى دبرها..." کی روایت ترمذی (۱/ ۲۴۳) نے کی ہے پھر بخاری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے اور دوسری روایت ابوداؤد (۴/ ۲۲۶) کی ہے۔

(۳) حدیث: "ملعون" من أتى امرأة فى دبرها" کی روایت احمد (۲/ ۴۷۹) نے کی ہے۔

في الدبر"(۱) (اللہ اس شخص پر نگاہ نہیں ڈالے گا جو کسی مرد یا عورت سے دبر میں وطی کرے)۔

حضرت خزیمہ بن ثابتؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے تین بار فرمایا: "إن الله لايستحي من الحق... لا تأتو النساء في أعجازهن"(۲) (بے شک اللہ حق سے حیاء نہیں فرماتا......عورتوں سے ان کی دبر میں وطی نہ کرو)۔

قیاس: اس لئے کہ وہ دبر میں جماع ہے، لہذا ضروری ہے کہ لواطت کی طرح حرام ہو(۳)، ابن القیم نے کہا: اس لئے کہ دبر نہ اس عمل کے لئے تیار کیا گیا ہے نہ اس کے لئے پیدا کیا گیا ہے اس کے لئے تو صرف فرج تیار کی گئی ہے تو اس کو چھوڑ کر دبر کی طرف انحراف کرنے والے اللہ کی حکمت اور شریعت سب سے باہر نکل جانے والے ہیں(۴)۔

نیز دبر گندگی کا محل ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس میں حیض کی طرح جماع حرام ہو(۵)، بلکہ وہ تحریم کے لئے اولی ہے، اس لئے کہ حیض میں اذی (گندگی) عارضی ہے، اور اس کی گندگی لازمی اور دائمی ہے(۶)، ابن الحاج مالکی نے کہا: ہمارے علماء نے کہا: جب حیض کی حالت میں اذی کی وجہ سے فرج میں وطی سے اللہ تعالی کے اس ارشاد

(۱) حدیث: "لا ينظر الله إلى رجل أتى رجلاً أو امرأة في الدبر" کی روایت ترمذی (۴۶۰/۴) نے کی ہے، اور فرمایا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) حدیث خزیمۃ بن ثابت: "إن الله لا يستحيي عن الحق..." کی روایت نسائی نے السنن الکبری (۳۱۶/۵ ط العلمیہ) میں کی ہے، اور منذری نے الترغیب والترہیب (۲۵۳/۳ ط دار ابن کثیر) میں کہا ہے: ابن ماجہ اور نسائی نے کئی سندوں سے اس کی روایت کی ہے اور ان میں ایک سند جید ہے۔

(۳) الحاوی للماوردی ۴۳/۱۱۔

(۴) زاد المعاد ۲۶۲/۴۔

(۵) الحاوی ۴۳/۱۱۔

(۶) زاد المعاد ۲۶۲/۴۔

کے ذریعہ روک دیا گیا: "وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ"(۱) (اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ وہ ایک (طرح کی) گندگی ہے پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو)۔

جب کہ وہ عام طور پر مہینہ کے چند ایام ہوتے ہیں تو اس محل کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے جس سے وہ نجاست کبھی جدا نہیں ہوتی جو دم حیض سے زیادہ شدید ہے؟(۲)۔

نیز اس لئے بھی کہ عورت کا حق وطی کے بارے میں شوہر پر ہوتا ہے، اور اس کی دبر میں اس سے وطی کرنا اس کے حق کو فوت کر دیتا ہے اور اس کی حاجت پوری نہیں کرتا ہے اور اس کا مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی شہوت کو ابھارنے والی چیز کی تحریک کے ذریعہ اس کو نقصان پہنچاتا ہے، اس لئے کہ اس کو اپنی غرض حاصل نہیں ہوتی ہے(۳)۔

نیز اس لئے کہ وہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں داخل ہے: "وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ"(۴) (اور ان پر گندی چیزیں حرام رکھتا ہے) قرافی نے کہا: دبر کے پاخانہ سے انسان کا لت پت ہونا بدترین خبائث میں سے ہے، مردوں اور عورتوں میں اس کی طرف صرف ایسے خبیث نفوس کا میلان ہوتا ہے جو طبعاً خسیس اور چوپایوں کی عادات رکھنے والے ہوں شریف نفوس اس سے علاحدہ ہوتے ہیں(۵)۔

۲۷- ایک دوسری روایت میں حضرت ابن عمر، زید بن اسلم اور ایک روایت میں نافع، ایک قول میں مالک بن انس سے منقول ہے، نیز

(۱) سورۃ البقرہ/۲۲۲۔

(۲) المدخل ۱۹۴/۲۔

(۳) المدخل ۱۹۴/۲، زاد المعاد ۲۶۴/۴۔

(۴) سورۃ الاعراف/۱۵۷۔

(۵) الذخیرۃ ۴۱۸/۴۔

بعض اصحاب شافعی سے منقول ہے، اور ایک دوسری روایت میں سعید بن المسیب، محمد بن کعب قرظی، عبدالملک بن ماجشون، ابن القاسم اور اشہب کی طرف منسوب ہے کہ بیوی سے دبر میں جماع کرنا حلال ہے(۱)۔ اس لئے کہ زید بن اسلم نے حضرت ابن عمر سے نقل کیا ہے: "**إن رجلاً أتى امرأته في دبرها في عهد رسول الله ﷺ فوجد من ذلك وجداً شديداً**" (نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص نے اپنی بیوی سے دبر میں جماع کیا، اور اس سے اس کو بڑا رنج ہوا، تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا: "**نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**" (۲، ۳) (تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں سو تم اپنے کھیت میں آ ؤ جس طرح چاہو)۔

اسی طرح ان حضرات نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُمَلُوْمِيْنَ**" (۴) (اور جو اپنی شرمگاہ کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں)۔

اور محمد بن کعب قرظی اس کے بارے میں اللہ تعالی کے اس ارشاد کی تاویل کرتے تھے: "**أَتَأْتُوْنَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِيْنَ وَتَذَرُوْنَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ**" (۵) (تمام دنیا جہاں والوں میں سے تم (یہ حرکت کرتے ہو کہ) مردوں سے فعل کرتے ہو اور تمہارے پروردگار نے تمہارے لئے بیویاں پیدا کی ہیں انہیں چھوڑے رہتے ہو)۔ اس لئے کہ انہوں نے کہا: اس کی تقدیر یوں ہے: اپنی بیویوں میں اسی کے مثل کو چھوڑ دیتے ہو، اور اگر بیوی سے اسی کے مثل مباح نہیں کیا جاتا تو یہ کلام صحیح نہیں ہوتا اور دوسرے محل کا مباح اس کے مثل نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ تم یہ کرتے ہو اور مباح میں سے اس کے مثل کو چھوڑ دیتے ہو(۱)۔

۲۸- اور علماء نے پہلی آیت: "**نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**" (۲) (تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں سو تم اپنے کھیت میں آ ؤ جس طرح چاہو) سے استدلال کا رد اس طرح کیا ہے کہ "انی" لغت عرب میں جس میں قرآن اتارا گیا ہے "من أين" (جہاں سے) کے معنی میں ہے نہ کہ "أين" (جہاں) کے معنی میں، تو اگر یہ اسی طرح ہو تو اس کے معنی "من أين شئتم" (جہاں سے چاہو) ہوں گے اللہ تعالی فرماتا ہے: "**يٰمَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هٰذَا**" (۳) (مریم یہ کہاں سے تجھے مل جاتی ہیں)۔ یعنی یہ تمہارے پاس کہاں سے آیا، چنانچہ ابوالنضر سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت ابن عمر کے مولی نافع سے کہا کہ آپ کے خلاف پروپگنڈہ کیا گیا ہے کہ آپ حضرت ابن عمر کے بارے میں کہتے ہیں کہ انہوں نے اس کا فتوی دیا کہ عورتوں سے ان کی دبر میں جماع کیا جا سکتا ہے، نافع نے کہا کہ: لوگوں نے مجھ پر جھوٹ بولا، لیکن میں آپ کو بتاتا ہوں کہ معاملہ کیا ہوا، حضرت ابن عمر نے ایک دن مصحف پیش کیا جب کہ میں انہیں کے پاس تھا یہاں تک کہ وہ "**نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**" (تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں سو تم اپنے کھیت میں آ ؤ

(۱) المغنی ۱۰/ ۲۲۶، الحاوی للماوردی ۱۱/ ۴۳۳، التلخیص الحبیر ۳/ ۱۸۱-۱۸۲، المدخل لابن الحاج ۲/ ۱۹۲، شرح معانی الآثار ۳/ ۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الاشراف لابن المنذر/ ۱۵۷، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۷، تفسیر القرطبی ۳/ ۹۳۔

(۲) سورۃ البقرہ/ ۲۲۳۔

(۳) حدیث ابن عمر: "أن رجلاً أتى امرأة في دبرها" کی روایت نسائی نے السنن الکبری (۵/ ۳۱۶ ط العلمیۃ) میں کی ہے۔

(۴) سورۃ المومنون/ ۵۔

(۵) سورۃ الشعراء/ ۱۶۵۔

(۱) تفسیر القرطبی ۳/ ۹۳-۹۴۔

(۲) سورۃ البقرہ/ ۲۲۳۔

(۳) سورہ آل عمران/ ۳۷۔

جس طرح چاہو) تک پہنچے تو فرمایا: نافع! کیا تم جانتے ہو کہ اس آیت کا کیا معاملہ ہے؟ ہم قریش والے عورتوں سے پشت کی طرف سے جماع کرتے تھے، پھر جب ہم مدینہ میں داخل ہوئے اور ہم نے انصار کی عورتوں سے نکاح کیا تو ہم نے ان سے وہی ارادہ کیا جو ہم اپنی عورتوں سے کرتے تھے، تو انہوں نے اس کو ناپسند کیا اور اس کو بڑی بات سمجھا، اور انصار کی عورتوں سے صرف پہلو کے بل جماع کیا جاتا تھا تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی: "نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ"(۱) (تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں سو تم اپنے کھیت میں آؤ جس طرح چاہو)۔

اور ابن الحاج نے کہا: دبر پیٹھ کا نام ہے، اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے: "وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ"(۲) (اور پیٹھ پھیر کر بھاگیں گے)، نیز ارشاد ہے: "وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ"(۳) (اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا)۔

یعنی پیٹھ- اور عورت سے جماع آگے اور پیچھے سے کیا جاتا ہے یعنی اس کی پیٹھ کی طرف سے اس کی قبل میں جماع کیا جاتا ہے(۴)۔

اسی جیسی بات حضرت خزیمہ بن ثابتؓ کی حدیث میں ہے: "**إن سائلا سأل رسول الله ﷺ عن إتيان النساء في أدبارهن؟ فقال رسول الله ﷺ: حلال، ثم دعاه أو أمر به فدعي فقال: كيف قلت؟ في أي الخربتين أو في أي الخرزتين، أو في الخصفتين؟ أ من دبرها في قبلها، فنعم، أم من دبرها في دبرها فلا، إن الله لا يستحي من الحق، لا تأتوا النساء في أدبارهن**"(۱) (ایک پوچھنے والے نے نبی کریم ﷺ سے عورتوں سے دبر میں جماع کرنے کے بارے میں پوچھا؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: حلال ہے، پھر اس کو بلایا یا اس کو بلانے حکم دیا، اسے بلایا گیا تو آپ نے فرمایا: تو نے کیا کہا؟ دونوں فرجوں میں سے کس میں؟ کیا اس کے پیچھے سے قبل (اگلے حصہ) میں تب تو ہاں، اس کے پیچھے سے دبر (پچھلے حصہ) میں تب تو نہیں، اللہ تعالی حق سے حیاء نہیں کرتا، عورتوں سے ان کی دبر میں جماع نہ کرو)۔

جہاں تک اس روایت کا تعلق ہے جو بیوی کی دبر میں جماع کرنے سے متعلق حضرت ابن عمر سے منقول ہے تو ان سے اس کی تحریم صحیح طور سے منقول ہے، انہوں نے اس کے متعلق فرمایا: اور کیا کوئی مسلمان ایسا کرے گا؟ اسی طرح ان کے بیٹے سالم نے اپنے والد سے اباحت کی روایت کا انکار کیا ہے، رہی وہ روایت جو اس کے جواز کے بارے میں نافع سے منقول ہے تو ان سے اس روایت کے مطابق جو نسائی نے ان سے کی ہے اس کے خلاف روایت بھی ثابت ہے اور وہ ان کا یہ قول ہے: "لوگوں نے مجھ پر جھوٹ بولا" اور اس حدیث کا ذکر اس کے متن کے ساتھ گزر چکا ہے(۲)۔

امام مالک کی طرف جو منسوب ہے تو ان سے اس کے برعکس بھی ثابت ہے اس لئے کہ مالک نے ابن وھب اور علی بن زیاد سے اس وقت فرمایا جب ان دونوں نے ان کو خبر دی کہ مصر میں کچھ لوگ ان

---

(۱) تفسیر القرطبی ۳/ ۹۲-۹۳، المحلی ۱۰/ ۲۶۹ اور حضرت ابن عمر کے اثر کی روایت نسائی نے (السنن الکبری (۵/ ۳۱۵ ط العلمیہ) میں کی ہے۔

(۲) سورۃ القمر/ ۴۵۔

(۳) سورۃ الانفال/ ۱۶۔

(۴) المدخل ۲/ ۱۹۴۔

(۱) حدیث خزیمۃ بن ثابت: "أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن إتيان النساء في أدبارهن...." کی روایت شافعی نے الام (۱۰/ ۲۲۳ ط دار ابن قتیبہ) میں کی ہے اور ان سے بیہقی نے السنن الکبری (۷/ ۱۹۶) میں اس کی روایت کی ہے پھر بیہقی نے شافعی سے ان کی روایت کی توثیق نقل کی ہے۔

(۲) شرح معانی الآثار ۳/ ۴۲، تفسیر القرطبی ۳/ ۹۳-۹۵، تہذیب ابن القیم لمختصر سنن أبی داؤد ۳/ ۷۸، المحلی ۱۰/ ۶۹۔

کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں تو مالک نے اس سے نفرت ظاہر کی اور فوراً نقل کرنے والے کی تکذیب کی اور فرمایا: ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ بولا، ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ بولا، ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ بولا، پھر فرمایا: کیا تم لوگ عرب نہیں ہو، کیا اللہ نے نہیں فرمایا: ''نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ'' (تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں) اور کیا کھیتی اگنے کی جگہ کے علاوہ میں ہوتی ہے(۱)۔

اس طرح صریح اور صحیح احادیث سے رفیقہ حیات سے دبر میں جماع کرنے کی حرمت ثابت ہوگئی۔

دوسری آیت: ''وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ'' (اور جو اپنی شرمگاہ کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں) سے ان کے استدلال کو اس طرح رد کیا گیا ہے کہ مراد عورت سے اس کے فرج میں جماع کرنا ہے نہ کہ دبر میں۔

آیت کی تفسیر میں محمد بن کعب قرظی کی تفسیر کو علماء نے رد کیا ہے کہ آیت: ''وَتَذَرُوْنَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ''(۲) (اور تمہارے پروردگار نے تمہارے لئے بیویاں پیدا کی ہیں انہیں چھوڑے رہتے ہو) سے مراد ہے: اس چیز میں سے جو تمہارے لئے حلال کیا ہے یعنی عورتوں سے ان کی فروج میں جماع، انہوں نے کہا: یہ تاویل محمد بن کعب کی تاویل سے اچھی ہے، اس لئے کہ یہ نبی کریم ﷺ سے مروی ان احادیث کے مطابق ہے جن سے جمہور فقہاء نے استدلال کیا ہے(۳)۔

(۱) الذخیرہ ۴/۴۱۶، تفسیر القرطبی ۳/ ۹۴-۹۵۔
(۲) سورۃ الشعراء/۱۶۶۔
(۳) شرح معانی الآثار ۳/ ۴۵، تفسیر القرطبی ۳/ ۹۴۔

چہارم: اجنبیہ سے اس کی دبر میں وطی کرنا:

۲۹- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اجنبیہ سے اس کی دبر میں وطی کرنا حرام ہے وہ کبیرہ گناہ اور خطاء ہے(۱)، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **''لا ينظر الله إلى رجل أتى رجلا أو امرأة فى الدبر''**(۲) (اللہ تعالیٰ اس شخص پر نگاہ نہیں ڈالے گا جو کسی مرد یا عورت سے دبر میں جماع کرے)، نیز حضرت ابوہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **''ملعون من أتى امرأة فى دبرها''**(۳) (ملعون ہے وہ شخص جو کسی عورت سے اس کی دبر میں جماع کرے)

۳۰- البتہ اس فاحشہ کا ارتکاب کرنے والے کی سزا کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: مالکیہ حنابلہ راجح مذہب میں شافعیہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا قول ہے کہ اس میں حد زنا ہوگی، اس لئے کہ وہ زنا کے معنی میں ہے، کیوں کہ اس میں شہوت والے محل میں پورے طور پر شہوت پوری کرنا ہے ایسے انداز سے جو منی بہانے کے مقصد سے خالص حرام ہے، اور یہی حضرت حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، نخعی، قتادہ اور اوزاعی کا بھی قول ہے(۴)۔

(۱) الزواجر ۲/ ۱۴۰، الہدایہ مع الفتح ۵/ ۴۳، کشاف القناع ۶/ ۹۵۔
(۲) حدیث: ''لا ينظر الله إلى رجل أتى رجلاً أو امرأة فى الدبر'' اس کی روایت فقرہ (۲۶) پر گذر چکی ہے۔
(۳) حدیث: ''ملعون من أتى امرأة فى دبرها'' کی روایت فقرہ/ (۲۶) میں گذر چکی ہے۔
(۴) تحریم الغناء والسماع للطرطوشی/ ۲۵۷-۲۵۸، کشاف القناع ۶/ ۹۵، المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۳۴۰، شرح منتہی الارادات ۳/ ۳۴۵، رد المحتار ۳/ ۱۵۵، الہدایۃ مع فتح القدیر ۵/ ۴۳، الحاوی الکبیر ۱۱/ ۲۴۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۱۴، شرح الخرشی ۸/ ۷۶۔

دوم: امام ابوحنیفہ کا اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ اجنبیہ عورت کی دبر میں وطی کرنے سے حد واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ زنا نہیں ہے کیونکہ اس کی سزا کے بارے میں صحابہ کے درمیان اختلاف ہے کہ اس کو آگ سے جلایا جائے گا، اس پر دیوار گرائی جائے گی، کسی بلند جگہ سے اوندھے منھ گرا کر اس پر پتھر برسایا جائے گا وغیرہ، نہ وہ زنا کے معنی میں ہے اس لئے کے اس میں اضاعت ولد اور انساب میں اشتباہ نہیں ہے، اسی طرح وہ نادر ہے کیونکہ سلیم فطرت کے مطابق ایک جانب سے اس کا داعی نہیں پایا جاتا ہے، اور زنا کا داعی دونوں جانب سے ہوتا ہے لیکن اس کی قباحت اور اس کے فحش ہونے کیوجہ سے اس میں تعزیر واجب ہوگی(۱)۔

سوم: مالکیہ میں سے قاضی ابوالحسن کا قول ہے کہ اس کا حکم لواطت کے حکم کی طرح ہوگا، دونوں محصن ہوں یا غیر محصن دونوں کو سنگسار کر دیا جائے گا(۲) ابن عقیل حنبلی نے کہا: اس پر لواطت کی حد جاری ہوگی اور وہ ہر حال میں قتل کر دینا ہے(۳)۔

چہارم: بعض شافعیہ کا قول ہے کہ وہ خواہ کنوارا ہو یا شادی شدہ مرتد کی طرح بطور حد اس میں تلوار سے قتل کرنا واجب ہے (۴)۔

پنجم: میت سے وطی کرنا:

۳۱- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ میت سے وطی کرنا حرام ہے، خواہ میت اپنی زندگی میں اس کی بیوی رہی ہو یا اس کے لئے اجنبیہ رہی ہو، اور ابن حجر ہیتمی نے اس کو بڑے فواحش اور گناہوں میں شمار کیا ہے(۱)۔

لیکن ایسا کرنے والے کی سزا کے بارے میں ان کے دو مختلف مذاہب ہیں:

اول: حنفیہ، اصح قول میں شافعیہ اور قول معتمد میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ میت سے وطی کرنے والے پر حد واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ میت سے وطی کرنا وطی نہ کرنے کی طرح ہے کیونکہ اس کا وقوع ایک ہلاک شدہ عضو میں ہوا ہے نیز اس لئے کہ اس سے وطی کی شہوت نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس سے طبائع کو نفرت ہوتی ہے اور نفوس ناپسند کرتے ہیں، لہذا حد کے ذریعہ اس سے زجر کی مشروعیت کی ضرورت نہیں ہے، حد تو صرف زجر کے لئے واجب ہوتی ہے .....لیکن اس فاحشہ کی وجہ سے اس کے کرنے والے کو تعزیر واجب ہوگی، اور حنابلہ نے کہا: اس کی تعزیر میں مبالغہ کیا جائے گا(۲)۔

دوم: مشہور قول کے مطابق مالکیہ اور اصح کے مقابل میں شافعیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس پر حد واجب ہوگی یہی اوزاعی کا قول ہے اس پر ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ وہ عورت کی فرج میں وطی ہے لہذا وہ زندہ عورت سے وطی کرنے کے مشابہ ہوگی، نیز وہ بڑا جرم اور بڑا گناہ ہے، اس لئے کہ فاحشہ کے ساتھ میت کی بے آبروئی بھی شامل ہے، البتہ مالکیہ نے موت ہو جانے کی حالت میں بیوی کو اس سے مستثنی کیا ہے اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس سے وطی کرنے کی وجہ سے اس کے شوہر پر حد واجب نہ ہوگی(۳)۔

(دیکھئے "زنی" ۲۳)

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴، الحاوی ۱۷/ ۵۸، رد المحتار ۳/ ۱۵۵، الہدایۃ مع فتح القدیر ۵/ ۴۳۔

(۲) عقد الجواہر الثمینۃ ۳/ ۳۰۵، القوانین الفقہیہ/ ۳۶۰۔

(۳) بدائع الفوائد لابن القیم ۴/ ۱۰۱۔

(۴) الحاوی للماوردی ۱۱/ ۴۴۲۔

---

(۱) الزواجر للہیتمی ۲/ ۱۴۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۵، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۵، المغنی لابن قدامہ ۱۲/ ۳۴۰-۳۴۱، کشاف القناع ۶/ ۹۵، فتح القدیر ۵/ ۴۵۔

(۳) الخرشی ۸/ ۷۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۵، القوانین الفقہیہ/ ۳۵۹، المغنی ۱۲/ ۳۴۰، الداء والدواء لابن القیم/ ۳۰۳۔

ششم: جانور سے وطی کرنا:

۳۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جانور سے وطی کرنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ اللہ تعالی کے اس ارشاد کے عموم میں داخل ہے: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَآءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْعَادُوْنَ"(۱) (اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں ہاں جو کوئی اس کے علاوہ کا طلبگار ہوگا سو ایسے ہی لوگ تو حد سے نکل جانے والے ہیں)۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**أربعة يصبحون فى غضب الله و يمسون فى سخط الله وعدَّ منهم: الذى يأتى البهيمة**"(۲) (چار اشخاص اللہ کے غضب میں صبح کرتے ہیں اور اللہ کی ناراضگی میں شام کرتے ہیں، اور اس میں اس کو بھی شمار فرمایا: جو جانور سے جماع کرتا ہے)۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ملعون من أتى شيئا من البهائم**" (۳) (جو شخص جانوروں میں سے کسی سے جماع کرے وہ ملعون ہے)، فخر الرازی نے کہا: جانوروں سے جماع کرنے کی حرمت پر امت کا اجماع ہے(۱) اور فقہاء کی ایک جماعت نے صراحت کی ہے کہ وہ بڑے گناہوں اور فواحش میں سے ہے (۲)۔

۳۳- جانور سے جماع کرنے والے کی سزا کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: جابر بن زید، حسن بن علی، حسن بصری، ایک قول میں امام شافعی اور ایک قول میں امام احمد کا قول ہے کہ اس پر زنا کی حد واجب ہوگی، لہذا اگر وہ محصن ہو تو سنگسار کیا جائے گا اور غیر محصن ہو تو کوڑے لگائے جائیں گے، اس لئے کہ یہ عورت کے قبل کی طرح ہے شرعاً حرام شرم گاہ میں عضو تناسل کو داخل کرنا ہے، لہذا اس میں زنا کی حد واجب ہوگی (۳)۔

دوم: امام احمد سے ایک روایت، امام شافعی کا دوسرا قول اور ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے ایک روایت ہے، کہ اسے ہر حال میں پتھر سے سنگسار کر کے قتل کیا جائے گا، چاہے محصن ہو یا غیر محصن، اور شافعیہ کے ایک قول میں اسے تلوار سے قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**من أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه**"(۴) (جو کسی جانور سے جماع کرے اسے قتل کر دو اور اس کے ساتھ جانور کو بھی مار ڈالو)، نیز وہ ایسی وطی ہے جو کسی صورت میں مباح نہیں ہو سکتی ہے لہذا الواطت کرنے والے کی طرح

(۱) سورۃ المومنون/۵-۷۔

(۲) حدیث: "أربعة يصبحون فى غضب الله...." کی روایت طبرانی نے الاوسط (۷/۴۳۹، ط المعارف) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/۲۷۳) میں کہا: طبرانی نے الاوسط میں اس کو بطریق محمد بن سلام الخزاعی عن ابیہ سے نقل کیا ہے، بخاری نے کہا: ان کی اس حدیث کی تائید نہیں ہوتی ہے۔

(۳) حدیث: "ملعون من أتى شيئاً من البهائم" کی روایت طبرانی نے الاوسط (۹/۲۲۶ ط المعارف) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/۲۷۲) میں کہا: اس میں محرز بن ہارون ہے، ان کو محرر بھی کہا جاتا ہے، جمہور نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے اور ترمذی نے ان کی حدیث کو حسن کہا ہے اور اس کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۱) التفسیر الکبیر ۲۳/۱۳۳، نیل الاوطار ۷/۱۱۹۔

(۲) الزواجر ۲/۱۳۹، تنبیہ الغافلین لابن النحاس/۲۸۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۱۴۵، اسنی المطالب ۴/۱۲۵، الداء والدواء/۳۰۳، التفسیر الکبیر للرازی ۲۳/۱۳۳، معالم السنن للخطابی ۶/۲۷۵، عارضۃ الاحوذی ۶/۲۳۹، الحاوی ۱۷/۶۳-۶۵، نیل الاوطار ۷/۱۱۸، ۱۱۹، المحلی ۱۱/۳۸۶۔

(۴) حدیث: "من أتى بهيمة فاقتلوه" کی روایت ابوداؤد (۴/۶۰۹) نے کی ہے۔

اس میں بھی قتل ہوگا(۱)۔

سوم: زہری کا قول کہ وہ خواہ محصن ہو یا غیر محصن اس پر دونوں حدوں میں سے ادنی حد واجب ہوگی، لہذا وہ کنوارا ہو یا شادی شدہ اس کو سو کوڑے لگائے جائیں گے(۲)۔

چہارم: جمہور فقہاء حنفیہ اظہر قول میں شافعیہ، مالکیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا قول ہے کہ جانور سے وطی کرنے میں حد واجب نہ ہوگی، البتہ تعزیر لازم ہوگی، یہی حضرت ابن عباسؓ، عطاء، شعبی، نخعی، حکم، ثوری اور اسحاق سے ایک روایت ہے، حنفیہ نے کہا: اگر وہ اس کا عادی ہو تو امام کو اس کے قتل کر دینے کا اختیار ہوگا، اور مفتی بہ یہی ہے، بیری نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اس کو دوسری مرتبہ میں قتل کر دیا جائے گا اس لئے کے اس پر تکرار صادق آرہی ہے، حنابلہ نے کہا: اس کی تعزیر میں مبالغہ کیا جائے گا(۳) اور جمہور نے جانور سے وطی کرنے کی وجہ سے حد کے واجب نہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے۔

کہ اس نے ایک برائی کا ارتکاب کیا ہے اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ (إلى قوله) الْعَادُوْنَ"(۴) (اور جو اپنی شہوت کی جگہ کو تھامتے ہیں مگر اپنی عورتوں پر یا اپنے ہاتھ کے مال باندیوں پر سو ان پر نہیں کچھ الزام جو کوئی ڈھونڈے اس کے سوا سو وہی ہیں حد سے بڑھنے والے)۔ اس میں کسی بھی امام کا اختلاف نہیں ہے کہ جانور سے جماع کرنا سرے سے حلال نہیں ہے، اس کا کرنے والا منکر کا مرتکب ہوگا اور نبی کریم ﷺ نے منکر (برائی) کو ہاتھ (طاقت) سے بدلنے کا حکم دیا ہے(۱)، لہذا اس پر تعزیر ہوگی(۲)۔

نیز جانور سے وطی کرنے کی وجہ سے حد کے واجب ہونے کے بارے میں نبی کریم ﷺ سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے، آدمی کے فرج میں وطی کرنے پر اس کو قیاس کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ جانور قابل احترام نہیں ہے اس سے وطی کرنا کوئی ایسا مقصود نہیں ہے جس سے زجر کے لئے حد کی حاجت ہو، اس لئے کہ طبع سلیم اس سے انکار کرتا ہے اور نفوس اس کو ناپسند کرتے ہیں اور عام نفوس اس سے نفرت کرتے ہیں لہذا حد کے ذریعہ اس سے زجر کی حاجت نہیں ہے بلکہ اس میں تعزیر کافی ہوگی(۳)۔

عورت کا کسی جانور کو اپنے آپ پر قابو دینا:

۳۴- جانور سے وطی کرنے کے حکم میں وہ صورت بھی ہے جب عورت کسی جانور کو (جیسے کتا بندر وغیرہ کو) اپنے آپ پر قابو دے دے اور وہ اس عورت سے وطی کرے، یا عورت خود اس کے عضو تناسل کو اپنی فرج میں داخل کرے، حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے(۴)۔

---

(۱) المغنی ۱۲/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۵، عارضۃ الاحوذی ۶/ ۲۳۹، الداء والدواء لابن القیم/ ۳۰۳، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۵، زاد المعاد ۵/ ۴۱، الاشراف للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۲۲۱، الحاوی ۱۷/ ۶۳۔

(۲) عارضۃ الاحوذی ۶/ ۲۳۹، معالم السنن ۶/ ۲۷۶۔

(۳) رد المحتار ۳/ ۱۵۵، فتح القدیر والکفایہ ۵/ ۴۵، مختصر اختلاف الفقہاء للطحاوی ۳/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۶، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۵، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۰۶، کشاف القناع ۶/ ۹۵، القوانین الفقہیہ/ ۳۵۸، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۳۰۵، المغنی ۱۲/ ۳۵۱، الخرشی ۸/ ۷۸، الحاوی ۱۷/ ۶۳۔

(۴) سورۃ المومنون/ ۵-۷۔

(۱) حدیث تغییر المنکر بالید: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده...." کی روایت مسلم (۱/ ۶۹) نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) المحلی لابن حزم ۱۱/ ۳۸۸۔

(۳) المغنی ۱۲/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۵، المعونۃ للقاضی عبد الوہاب ۳/ ۱۴۰۰، الحاوی ۱۷/ ۶۴۔

(۴) رد المحتار ۳/ ۱۵۵، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۱۶، کشاف القناع ۶/ ۹۵۔

جس جانور سے وطی کی گئی ہو اس کو قتل کرنا:

۳۵- اور اسی طرح اس جانور کے قتل کے بارے میں جس سے آدمی نے وطی کی ہو فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ مالکیہ اور اصح قول میں شافعیہ کا قول ہے کہ جس جانور سے وطی کی گئی ہو اس کو قتل کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو قتل کرنے کا حکم دینے والی حدیث ضعیف ہے، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے کھانے کی غرض کے علاوہ جانور کو ذبح کرنے سے منع فرمایا ہے(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک اس کو ذبح کرنا پھر اگر وہ ماکول اللحم نہ ہو تو اس کو جلا دینا مستحب ہے، یہ اس لئے ہے کہ جب جب اس جانور کو دیکھا جائے اس کے متعلق بات چیت کا دروازہ بند کر دیا جائے، لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے، اگر وہ ماکول اللحم ہو تو امام صاحب کے نزدیک اس کو کھانا جائز ہے اور صاحبین نے کہا: اسے بھی جلا دیا جائے گا (۲)۔

دوم: راجح مذہب میں حنابلہ اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ کا قول ہے کہ جانور کو مار ڈالنا واجب ہے، خواہ وہ بدفعلی کرنے والے کی ملکیت ہو یا کسی اور کی ہو مأکول اللحم ہو یا نہ ہو، اس لئے کے آنحضرت ﷺ کا ارشاد مطلق ہے: **"من أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه"**(۳) (جو کسی جانور سے جماع کرے اس کو قتل کر دو اور اس کے ساتھ جانور کو بھی مار ڈالو)، نیز اس کے باقی رہنے میں فاحشہ (برے فعل) کی یاد دھانی ہے چنانچہ اس کی وجہ سے اس کو عار دلایا جائے گا(۱)۔

سوم: اگر جانور وطی کرنے والے کا ہو تو اسے مار ڈالا جائے اگر کسی دوسرے کا ہو تو اسے قتل نہ کیا جائے، اس قول کو طحاوی نے اپنی مختصر میں نقل کیا ہے(۲)۔

چہارم: شافعیہ کا تیسرا قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ ایسا جانور اگر مأکول اللحم ہو تو اسے ذبح کر دیا جائے ورنہ اسے قتل نہ کیا جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے کھانے کے علاوہ کے لئے جانور کو ذبح کرنے سے منع کیا ہے(۳)۔

جن حضرات نے کہا کہ جس جانور سے وطی کی گئی ہو اس کو مار ڈالنا واجب یا مستحب ہے ان کے قول کے مطابق اگر جانور بدفعلی کرنے والے کا ہو تو رائیگاں جائے گا، اس لئے کہ انسان خود اپنے مال کا ضامن نہیں ہوتا ہے، اور اگر جانور کسی دوسرے کا ہو تو اس کے ضمان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ اس کے قتل کو واجب قرار دینے کی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے کہ فاعل پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اسی کی وجہ سے وہ تلف کیا گیا ہے جو ایسا ہے جیسے کہ اسی نے اس کو مار ڈالا ہو۔

شافعیہ کے نزدیک ایک نقطہ نظر میں: اس کے مالک کو کوئی تاوان نہیں ملے گا اس لئے کہ شریعت نے مصلحتاً اس کے قتل کو واجب قرار دیا ہے۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن ذبح الحيوان إلا لمأكلة" یہ حدیث بروایت قاسم مولی عبد الرحمن سے مرسلاً: "لا تقتل بهيمة ليس لك بها حاجة" (ایسے جانور کو مت قتل کرو جس کی ضرورت تم کو نہ ہو) کے الفاظ سے وارد ہوئی ہے، جس کی روایت ابوداؤد نے المراسیل (۲۳۹-۲۴۰ ط الرسالہ) میں کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۱۵۵، فتح القدیر ۵/ ۴۵، المحلی علی المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۰، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۰۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۱۶، الخرشی ۸/ ۷۸، المعونہ ۳/ ۱۴۰۱۔

(۳) حدیث: "من أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه" کی تخریج فقرہ (۳۱) پر گذر چکی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۶/ ۹۵، المغنی ۱۲/ ۳۵۲-۳۵۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۶، الحاوی ۱۷/ ۶۵، عارضۃ الاحوذی ۶/ ۲۳۹۔

(۲) الحاوی ۱۷/ ۶۴۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۶، عارضۃ الاحوذی ۶/ ۲۳۹، المغنی ۱۲/ ۳۵۲، الانصاف ۱۰/ ۱۷۹۔

حنفیہ نے کہا: اگر جانور غیر واطی کا ہو تو اس کے مالک سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ جانور وطی کرنے والے کو قیمت کے بدلہ دے دے پھر اسے اسی طرح ذبح کر دیا جائے گا(۱)۔

۳۶- اسی طرح جس جانور سے وطی کی گئی ہو ذبح کرنے کے بعد اس کو کھانے کے حلال ہونے کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: راجح مذہب میں حنابلہ، حنفیہ میں سے صاحبین اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ اس کا کھانا حرام ہوگا اس لئے کہ وہ ایسا جانور ہے جس کو قتل کرنا اللہ تعالی کے حق کی وجہ سے واجب ہے لہذا اللہ تعالی کے حق کی وجہ سے دوسرے قتل کئے جانے والے جانوروں کی طرح اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔

دوم: ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ اس کا کھانا مکروہ ہے حرام نہیں ہے۔

سوم: امام ابوحنیفہ مالکیہ اور راجح مذہب میں شافعیہ کا قول ہے کہ کراہت کے بغیر اس کا کھانا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ**"(۲) (تمہارے لئے چوپائے مویشی جائز کئے گئے ہیں)۔ اس آیت میں حلال ہونے کا ذکر مطلقاً آیا ہے، موطوءہ (وطی کیا ہوا ہو) اور غیر موطوءہ میں تفصیل نہیں کی گئی ہے، نیز اللہ تعالی کے اس ارشاد میں اس کو محرمات کے ساتھ نہیں بیان کیا گیا ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ**"(۳) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت)۔ نیز وہ ایسی جنس کا جانور ہے جس کا کھانا جائز ہے، اس کو

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۵۵، الحاوی ۱۷/ ۶۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۶، کشاف القناع ۶/ ۹۵، الانصاف ۱۰/ ۱۷۹۔

(۲) سورہ مائدہ/ ۱۔

(۳) سورہ مائدہ/ ۳۔

ایسے شخص نے ذبح کیا جو ذبح کرنے کا اہل ہے لہذا اس کا کھانا اسی طرح حلال ہوگا جیسے اس وقت ہوتا جب اس کے ساتھ یہ فعل نہ کیا جاتا(۱)۔

ہفتم: کسی شبہہ کی وجہ سے وطی کرنا:

۳۷- شبہہ دراصل وہ ہے جو: ثابت سے مشابہ ہو، لیکن ثابت نہ ہو شبہہ میں وطی وہ وطی ہے جو ممنوع ہو لیکن اس سے حد واجب نہ ہو کیونکہ اس صورت میں شبہہ کے پائے جانے کی بنا پر زنا کا قصد نہیں مانا جاتا۔

فقہاء کے یہاں شبہ کی کچھ قسمیں ہیں جن کو "زنی" فقرہ/ ۱۵-۲۱، "شبہۃ" فقرہ/ ۳ میں دیکھا جائے۔

وطی کے احکام:

الف- وطی کے بارے میں عورت کا اپنے شوہر پر حق:

۳۸- بیوی کا اپنے شوہر پر حق ہے کہ وہ اس سے جماع کرے اور اس کی شہوت پوری کرے (۲)، اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے انہوں نے کہا: نبی کریم علیہ السلام نے ان سے فرمایا: "**ألم أخبر أنک تصوم النهار وتقوم الليل؟ قلت: بلى يا رسول الله! قال: فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدک عليک حقا، وإن لعينک عليک حقا، وإن لزوجک عليک حقاً**"(۳) (کیا مجھے یہ نہیں بتایا

(۱) رد المحتار ۳/ ۱۵۵، فتح القدیر ۵/ ۴۵، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۶، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۰۶، القوانین الفقہیہ/ ۳۵۸، المغنی ۱۲/ ۳۵۳، کشاف القناع ۶/ ۹۵، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۱۶، عارضۃ الاحوذی ۶/ ۲۳۹، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۳۰۵، الخرشی ۸/ ۸۷، الحاوی للماوردی ۱۷/ ۶۵۔

(۲) دلیل الفالحین ۱/ ۳۹۰۔

(۳) حدیث عبداللہ بن عمرو: "ألم أخبر أنک تصوم النهار..." کی روایت

گیا ہے؟ کہ تم دن میں روزہ رکھتے ہو اور رات بھر نماز پڑھتے ہو؟ میں نے عرض کیا ہاں، کیوں نہیں اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کرو، روزہ بھی رکھو اور چھوڑ بھی دو، نماز بھی پڑھو اور سوؤ بھی اس لئے کے تمہارے جسم کا تم پر حق ہے، تمہاری آنکھ کا تم پر حق ہے اور تمہاری بیوی کا تم پر حق ہے)۔ اور آپ ﷺ نے حضرت ابوالدرداء سے فرمایا: "فصم وأفطر وصل ونم وأت أهلک" (۱) (تم روزہ بھی رکھو چھوڑ بھی دو، نماز بھی پڑھو سوؤ بھی، اور اپنی بیوی کے پاس بھی آؤ)۔

۳۹- رہا اس حق کا ضابطہ اور اس کا شرعی حکم، اور شوہر پر اپنی بیوی سے جماع کرنے کا واجب ہونا تو اس کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ اور بعض شافعیہ کا ایک قول ہے، کہ بیوی کو اپنے شوہر سے وطی کے مطالبہ کا حق ہے، اس لئے کہ شوہر کا اس کے لئے حلال ہونا اس کا حق ہے جیسا کہ بیوی کا شوہر کے لئے حلال ہونا شوہر کا حق ہے اگر بیوی شوہر سے اس کا مطالبہ کرے گی تو شوہر پر وطی واجب ہوگی اور شوہر کو قضاءً-ایک مرتبہ-اس پر مجبور کیا جائے گا، اور مزید وطی کرنا اس پر دیانۃً فیما بینہ وبین اللہ واجب ہوگی اور یہ حسن معاشرت اور نکاح کو برقرار رکھنے کی نسبت وقبیل سے ہوگا اور بعض حنفیہ کے نزدیک قضاءً وجوب نہیں، اور بعض کے نزدیک ہے، اور ان کا مزید کہنا ہے کہ شوہر دیانۃً مزید واجب ہونے والی واطی کو چھوڑنے پر گنہگار ہوگا اگر قدرت رکھتا ہو اور ایسا ظلماً کرے (۲)۔

= بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۹۹) اور مسلم (۲/ ۸۱۳) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "فصم وأفطر وصل ونم" کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۷۶ ط دار المحاسن) نے حضرت ابوجحیفہ سے کی ہے اور اس کی اصل صحیح البخاری (فتح الباری ۴/ ۲۰۹) میں ہے۔

(۲) البدائع ۲/ ۳۳۱، فتح القدیر ۳/ ۳۰۲، الکفایۃ علی الہدایہ ۳/ ۳۰۰، رد

دوم: شافعیہ کا قول ہے کہ شوہر پر بیوی سے وطی واجب نہیں، اور نہ قضاءً اس پر اس کو مجبور کیا جائے گا اور نہ اس کے ترک پر اس کو گناہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے جس کو وہ چھوڑ سکتا ہے اور اس لئے کہ طبعی داعیہ اس میں گنجائش و بے نیازی پیدا کرتا ہے، نیز اس لئے کہ جماع شہوت کے دواعی کی وجہ سے اور خلوص محبت کی وجہ سے ہوتا ہے اور آدمی تکلفاً (زبردستی) اس کو پیدا نہیں کرسکتا۔

لیکن اس کے لئے مستحب ہے کہ جماع کی نسبت سے اس کو بالکل چھوڑے نہ رکھے تاکہ اس کی عفت کی حفاظت ہو، کیوں کہ وہ حسن معاشرت اور معروف کے ساتھ معاشرت کے قبیل سے ہے اور اس لئے کہ اس کا ترک اس کو نقصان پہنچا سکتا ہے یا اس کو خراب کرسکتا ہے (۱)۔

عز بن عبدالسلام نے کہا: مرد کو جماع کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہے اور زوجین کے لئے جو زیادہ بہتر ہو اس کا کرنا افضل ہے (۲)۔ غزالی نے کہا: مناسب یہ ہے کہ ہر چار راتوں میں ایک بار اس سے جماع کرے، یہ اس کا سب سے عادلانہ نظام ہے، اس لئے کہ بیوی کی تعداد چار ہوسکتی ہے لہذا اس حد تک تاخیر جائز ہے، ہاں پاک دامن رہنے میں بیوی کی حاجت کے اعتبار سے اس میں کمی بیشی کرنا چاہئے اس لئے کہ بیوی کو پاک دامن رکھنا شوہر پر واجب ہے، اگرچہ وطی کا مطالبہ کرنا ثابت نہیں ہے اس لئے کہ مطالبہ کرنا اور پورا کرنا دشوار ہے اور انہوں نے قمولی کے قول کو مختار قرار دیا ہے کہ: عورتوں سے اعراض کرنا مکروہ ہے، اور اس کو حرام قرار دینے والے قول کو قوی قرار دیا ہے (۳)۔

= المحتار ۲/ ۵۹۴، فتح الباری ۹/ ۲۹۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۱، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۴۰، الحاوی الکبیر ۱۲/ ۲۱۲، فتح الباری ۹/ ۲۹۹، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۹، الوسیط للغزالی ۵/ ۲۸۵۔

(۲) قواعد الاحکام ۱/ ۳۵۱۔

(۳) احیاء علوم الدین ۲/ ۴۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۴۴۔

سوم: مالکیہ کا قول ہے کہ اگر عذر نہ ہوتو جماع کرنا عورت کا مرد پر فی الجملہ واجب حق ہے، اور جہاں وطی کے ترک سے بیوی کو ضرر ہو وہاں شوہر کے خلاف اس کا فیصلہ کیا جائے گا، اگر عورت جماع کے کم ہونے کی شکایت کرے گی تو راجح قول کے مطابق ہر چار راتوں میں ایک رات کا اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا (۱)۔

ابو الحسن الصغیر نے ابو عمران سے نقل کیا ہے کہ وطی کی کم سے کم مقدار کے بارے میں جس کا فیصلہ مرد پر کیا جائے گا اختلاف ہے، چنانچہ ان میں سے بعض نے کہا: چار راتوں میں سے ایک رات، انہوں نے اس کو اس بات سے اخذ کیا ہے کہ مرد کو چار عورتوں سے شادی کرنے کا اختیار ہے، ایک قول ہے کہ! تین راتوں میں سے ایک رات انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے اخذ کیا ہے: "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" (۲) (مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے)۔ حضرت عمر نے طہر میں ایک بار کا فیصلہ فرمایا اس لئے کہ یہ اس کو حاملہ کردے گا (۳)۔

چہارم: راجح مذہب میں حنابلہ کا قول ہے کہ اگر شوہر کو وطی سے مانع کوئی عذر نہ ہوتو اس پر واجب ہوگا کہ ہر چار مہینہ میں ایک بار اپنی بیوی سے وطی کرے۔

انہوں نے کہا: اس لئے کہ اگر یہ واجب نہ ہوتی تو دوسری غیر واجب چیزوں کی طرح اس کو چھوڑ دینے کی قسم سے واجب نہ ہوتی، نیز اس لئے کہ نکاح زوجین کی مصلحت اور دونوں سے ضرر کو دور کرنے کے لئے مشروع ہے، اور وہ عورت سے شہوت کے ضرر کو دور کرنے کا سبب بنتا ہے جیسے مرد سے اس کے دور کرنے کا سبب بنتا ہے لہذا وطی دونوں ہی کا حق ہے، نیز اگر وطی میں عورت کا کوئی حق نہ ہوتا تو باندی کی طرح عزل میں اس سے اجازت لینا واجب نہ ہوتا۔

عورت کے حق کے سلسلہ میں سال کا تہائی ہونا اس لئے مشروط ہے کہ اللہ تعالی نے ایلاء کرنے والے کے حق میں اسی کو مقرر کیا ہے، تو اسی طرح دوسرے کے حق میں بھی ہوگا۔ نیز یہ کہ اس کو کوئی عذر نہ ہو، اس لئے کہ اگر وہ کسی مرض وغیرہ کی وجہ سے اس کو ترک کرے گا تو اس کے عذر کی وجہ سے اس پر واجب نہ ہوگی۔

اگر بغیر کسی عذر کے شوہر وطی ترک کرنے پر اصرار کرے یہاں تک کہ چار مہینے گزر جائیں تو قاضی بیوی کے مطالبہ پر ایلاء کرنے والے اور نفقہ سے گریز کرنے والے کی طرح دونوں میں تفریق کر دے گا اگرچہ یہ دخول سے پہلے ہو، امام احمد نے ابن منصور کی روایت میں اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

ابن قدامہ نے کہا: اور ہمارے اصحاب کے قول کا ظاہر یہ ہے کہ اس کی وجہ سے دونوں میں تفریق نہیں کی جائے گی اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے، اس لئے کہ اگر اس کے لئے کوئی مدت مقرر کر دی جائے اور دونوں میں تفریق کر دی جائے تو ایلاء کا کوئی اثر نہیں ہوگا حالانکہ اس کے معتبر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۲)۔

ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم نے کہا: مرد پر واجب ہے کہ معروف کے مطابق یعنی بیوی کی حاجت اور اپنی طاقت کے بقدر اس سے وطی کرے جیسا کے بیوی کی ضرورت اور اپنی طاقت کے بقدر اس کو کھلاتا ہے اور اس پر خرچ کرتا ہے، ہر ماہ، چار ماہ، ہر ہفتہ یا چار دن میں سے ایک دن میں ایک بار کی کوئی قید نہ ہوگی اس لئے کہ کتاب وسنت میں نہ اس کی مقدار کی صراحت ہے، نہ عقد نکاح سے زوجین پر واجب ہونے والی کسی چیز کی مقدار بیان کی گئی ہے اس میں

(۱) الزرقانی علی خلیل ۴/ ۵۶، القوانین الفقہیہ ۲۱۶، الذخیرۃ ۴/ ۴۱۶۔
(۲) سورۃ النساء/ ۱۱۔
(۳) حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۴/ ۵۶۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۱۹۲، المغنی ۱۰/ ۲۴۰۔
(۲) المغنی ۱۰/ ۲۴۰۔

عرف کا اعتبار کیا جائے گا اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِيْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"(۱) (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)۔

آپ علیہ السلام نے حضرت ابوسفیان کی بیوی ہندہ سے فرمایا: "خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف"(۲) (جو تمہارے لئے اور تمہارے بچہ کے لئے کافی ہو اس کو دستور کے مطابق لے لو)۔

ابن القیم نے کہا: اور ایک جماعت نے کہا: شوہر پر واجب ہے کہ دستور کے مطابق اس سے وطی کرے جیسا کہ دستور کے مطابق اس کو کھلاتا اور پہناتا ہے اور دستور کے مطابق معاشرت اختیار کرتا ہے بلکہ یہ معاشرت کی بنیاد اور اس کا مقصود ہے اللہ نے اس کے ساتھ دستور کے مطابق معاشرت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے، وطی اس معاشرت میں لازماً داخل ہے، انہوں نے کہا: اور اگر اس کے لئے ممکن ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ وطی سے اس کو آسودہ کردے جیسا کہ اس پر لازم ہے کہ غذا سے اس کو آسودہ کردے اور ہمارے شیخ رحمہ اللہ اس قول کو راجح مختار قرار دیتے تھے(۳)۔

اور اگر وطی کے بارے میں زوجین میں تنازع ہو جائے جس کا استحقاق عورت کو ہے تو حاکم عرف اور زوجین کی حالت کے مطابق اپنی صوابدید سے اس کو مقرر کردے گا جیسا کہ اس کے لئے نفقہ سکنی اور اس کے دوسرے حقوق مقرر کرتا ہے(۴)۔

ابن تیمیہ نے کہا: اور وطی کے ترک سے زوجہ کو ضرر پہنچنا ہر حال میں فسخ کا متقاضی ہے، خواہ یہ شوہر کے قصد سے ہو یا بغیر قصد کے اور خواہ شوہر کی قدرت کے ساتھ ہو یا عاجزی کے ساتھ ہو جیسے نفقہ بلکہ اس کی وجہ سے بدرجہ اولی نکاح فسخ کردیا جائے گا کیوں کہ ایلاء میں اس کے ناممکن ہونے کی وجہ سے بالاجماع نکاح فسخ کردیا جاتا ہے(۱)۔

ب-وطی میں مرد کا اپنی بیوی پر حق:

۴۰-فقہاء کا مذہب ہے کہ شوہر جب چاہے اسے اپنی بیوی سے وطی کا مطالبہ کرنے کا حق ہے، الا یہ کہ وطی سے مانع کوئی شرعی سبب موجود ہو، جیسے حیض، نفاس، ظہار، احرام وغیرہ لہذا شوہر اگر اس سے وطی کا مطالبہ کرے، اور شرعی موانع نہ ہوں تو عورت پر اس کی بات ماننا واجب ہوگا(۲)۔

ابن تیمیہ نے کہا: اگر شوہر اس کو بستر پر بلائے تو عورت پر مرد کی اطاعت ضروری ہے اور یہ اس پر فرض واجب ہے(۳)۔

ذہبی، رافعی، نووی، ابن رفعہ، ہیتمی وغیرہ نے کہا ہے کہ اگر شوہر عورت کو بستر پر بلائے اور عورت بلاکسی شرعی عذر کے اس سے گریز کرے تو یہ نشوز کی ایک قسم اور گناہ کبیرہ ہے اس لئے کہ اس کے بارے میں شدید وعید وارد ہے(۴)۔

اس سلسلہ میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس میں سے وہ حدیث ہے: جس کی روایت حضرت ابو ہریرہ نے نبی کریم علیہ السلام سے کی ہے کہ

(۱) سورۃ البقرہ/ ۲۲۸۔
(۲) حدیث: "خذی ما یکفیک وولدک بالمعروف..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۸) نے حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ سے کی ہے: "خذی من ماله بالمعروف ما یکفیک ویکفی بنیک" (ان کے مال میں سے جو تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو اس کو دستور کے مطابق لے لو) اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۳) روضۃ المحبین لابن القیم/ ۲۱۷۔
(۴) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۳۸۳-۳۸۴، ۲۹/ ۱۷۳، ۳۲/ ۲۷۱،

= روضۃ المحبین/ ۲۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۱) الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ/ ۲۴۷۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۱-۳۳۴، بہجۃ النفوس ۳/ ۲۲۹، النووی علی مسلم ۱۰/ ۷، فتح الباری ۹/ ۲۹۴۔
(۳) الفتاوی الکبری لابن تیمیہ (ط دار الریان) ۳/ ۱۴۴۔
(۴) الکبائر للذہبی/ ۱۲۴، تنبیہ الغافلین لابن النحاس/ ۱۳۵، ۱۶۷، الزواجر ۲/ ۴۸-۵۰۔

آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فلم تأته، فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح"(۱) (اگر مرد اپنی بیوی کو اپنے بستر پر بلائے اور وہ اس کے پاس نہ آئے اور شوہر بیوی پر ناراض ہوکر رات گزارے تو صبح ہونے تک فرشتے عورت پر لعنت کرتے ہیں)۔

نیز حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى ترجع"(۲) (جب عورت اپنے شوہر کا بستر چھوڑ کر رات گزارتی ہے تو فرشتے اس پر لعنت کرتے ہیں یہاں تک کے وہ لوٹ آئے)۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے فرماتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "والذی نفسی بیده ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشه، فتأبى عليه، إلا كان الذی فی السماء ساخطاً عليها حتى يرضى عنها"(۳) (اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر کوئی مرد اپنی بیوی کو بستر پر بلائے اور وہ انکار کردے تو اللہ تعالی اس سے ناراض ہو جاتا ہے یہاں تک کہ شوہر اس سے راضی ہوجائے)۔

مذکورہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر شوہر عورت کو بلائے تو اس کا شوہر سے گریز کرنا حرام ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے(۴)۔

(۱) حديث: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۹۴/۹) اور مسلم (۱۰۶۰/۲) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حديث: "إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۹۴/۹) اور مسلم (۱۰۵۹/۲) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حديث: "والذی نفسی بیده ما من رجل يدعو امرأته..." کی روایت مسلم (۱۰۶۰/۲) نے کی ہے۔

(۴) المفہم شرح مختصر مسلم للقرطبی ۱۶۰/۴، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام (۱/ ۳۵ ط دار الطباع دمشق)۔

اگر عورت شوہر کو وطی کے لئے بلائے تو اس کا قبول کرنا اس پر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر مردوں کو عورت کی بات قبول کرنے پر مجبور کیا جائے تو وہ عاجز ہوجائیں گے، اس لئے کہ ہر وقت عورتوں کی بات قبول کرنے کے لئے ان کے پاس قوت و طاقت نہ ہوگی، اور بہت سی حالتوں میں اعضاء کی کمزوری اور انتشار کے نہ ہونے کے سبب ان کو یہ چیز حاصل نہیں ہوگی، اور عورت کے لئے ہر وقت ہر آن قابو دینا ممکن ہے، البتہ اگر مرد گریز کر کے اس کو ضرر پہنچانے کا قصد کرے تو اس پر ایسا کرنا حرام ہوگا(۱)۔

ج- وطی سے شوہر کی عاجزی کے سبب بیوی کو جدائی کا حق:

۴۱- فقہاء نے مجبوب ہونے، خصی ہونے یا عنین ہونے کی وجہ سے شوہر کے وطی سے عاجز ہونے کے سبب بیوی کی جدائی طلب کرنے کے حق کے مسئلہ میں دو حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے: یعنی عقد نکاح سے ملی ہوئی وطی سے عاجزی، اور دخول کے بعد واقع ہونے والی عاجزی کی کیفیت نیز ازدواجی زندگی کے استقرار کے بعد پیدا ہوجانے والی عاجزی، اسی طرح انہوں نے اس شکل میں بھی فرق کیا ہے جب عورت عقد نکاح کے وقت عیب سے واقف ہو یا عقد کے وقت اس سے ناواقف ہو۔

تفصیلات "طلاق" فقرہ/ ۹۳-۱۰۶ "عنۃ" فقرہ/ ۱۳-۱۴ "خصاء" فقرہ/ ۷، "جب" فقرہ/ ۵-۶ کی اصطلاحات میں دیکھئے۔

د- اگر بیوی میں وطی سے مانع کوئی عیب ہو تو شوہر کو حق فسخ:

۴۲- اگر بیوی میں وطی سے مانع کوئی عیب موجود ہو جیسے رتق یا قرن

(۱) سابقہ دونوں مراجع۔

ہوتو کیا شوہر کو فسخ کا حق ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

تفصیل ''رتق''، فقرہ/ ۴-۶، ''قرن''، فقرہ/ ۳، ''طلاق''، فقرہ/ ۹۳ میں ہے۔

ہ- ایلاء یا ظہار کر کے شوہر کا اپنی بیوی کی وطی سے گریز کرنا:

اول: ایلاء:

۴۳- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایلاء کرنے والے کو چار مہینوں کی مہلت دی جائے گی جیسا کہ اللہ تعالی نے بیان فرمایا ہے، اور ان چار مہینوں میں اس سے وطی کا مطالبہ کیا جائے گا، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوْا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ وَإِنْ عَزَمُوْا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ''(۱) (جو لوگ اپنی بیویوں سے (ہمبستری کرنے کی) قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے پھر اگر یہ لوگ رجوع کر لیں، تو اللہ بخشنے والا ہے، بڑا مہربان ہے اور اگر طلاق (ہی) کا پختہ ارادہ کر لیں تو بے شک اللہ بڑا سننے والا بڑا جاننے والا ہے)۔ قرطبی نے کہا: اس آیت کا سبب نزول یہ ہے کہ اہل جاہلیت اپنی عورتوں سے ایک سال دو سال یا زیادہ تک کے لئے ایلاء کرتے تھے تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی اور ان کے لئے چار ماہ کی مدت مقرر کر دی (۲)۔

۴۴- اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایلاء کرنے والا یا تو وطی نہ کرنے پر اصرار کرے گا یہاں تک کے چار مہینے گزر جائیں یا مدت گزرنے سے پہلے بیوی سے وطی کرے گا۔

(۱) سورۃ البقرہ/ ۲۲۶-۲۲۷۔

(۲) الجامع لاحکام القرآن ۳/ ۱۰۳۔

اگر ایلاء کرنے والا اپنی اس بیوی سے وطی نہ کرنے پر اصرار کرے گا جس سے اس نے ایلاء کیا ہے یہاں تک کہ ایلاء کی تاریخ سے چار مہینے گزر جائیں تو اس کا یہ اصرار کرنا شوہر اور بیوی کے درمیان جدائی کا داعی ہوگا، اس لئے کہ اس گریز میں بیوی کو ضرر پہنچانا ہے۔ اور بیوی کو حق ہوگا کہ معاملہ قاضی کے پاس پیش کرے اور وہ مرد کو فئ (یعنی اپنی قسم کے حکم سے رجوع کا) حکم دے گا اگر وہ انکار کرے گا تو وہ اس کو عورت کو طلاق دینے کا حکم دے گا، اگر وہ طلاق بھی نہ دے تو مرد کی طرف سے قاضی ہی عورت کو طلاق دے دے گا، یہ جمہور فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے۔

حنفیہ نے کہا: محض چار مہینے گزر جانے سے ہی طلاق پڑ جائے گی قاضی کے پاس معاملہ لے جانے اور اس کے طلاق کا فیصلہ کرنے پر موقوف نہیں رہیگی، اور یہ بیوی کے جائز حق کو روک کر اس کو ضرر اور ایذاء پہنچانے کے سبب شوہر کو سزا کے طور پر ہے۔

اگر مدت گزرنے سے پہلے اس سے وطی کر لے تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ دینا لازم ہو جائے گا اور ایلاء ختم ہو جائے گا (۱)۔

دیکھئے: ''ایلاء''، فقرہ/ ۱۶-۱۹۔

دوم: ظہار:

۴۵- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ظہار کرنے والے کے لئے ظہار کا کفارہ ادا کرنے سے پہلے اپنی اس بیوی سے وطی کرنا حرام ہے جس سے اس نے ظہار کیا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۷۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۸، الحاوی الکبیر ۱۳/ ۲۲۹، الخرشی ۳/ ۲۳۸، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۲۲۱، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۳۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱۱/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا"(۱) (جولوگ اپنی بیویں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے)۔ امام احمد سے ایک روایت میں ہے: اگر کفارہ کی ادائیگی اطعام (کھانا کھلانے) کے ذریعہ ہو تو اس سے وطی کرنا حرام نہیں ہے۔

کفارہ ادا کرنے سے پہلے وطی کے دواعی کے حرام ہونے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل "ظہار" فقرہ ر ۲۲-۲۳) میں ہے۔

اسی طرح اگر وہ کفارہ ادا کرنے سے پہلے اپنی اس بیوی سے وطی کرلے جس سے اس نے ظہار کیا ہے تو کیا واجب ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، (دیکھئے: "کفارۃ" فقرہ ر ۶۴)۔

۴۶-اور عورت کو شوہر سے وطی کے مطالبہ کا حق ہے۔ اور اس پر لازم ہے کہ شوہر کو اپنی وطی سے روکے یہاں تک کہ وہ کفارہ ادا کردے اگر وہ کفارہ ادا کرنے سے گریز کرے تو عورت کو حق ہے کہ معاملہ قاضی کے پاس لے جائے، قاضی پر لازم ہوگا کہ اس کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دے اور اگر وہ انکار کرے تو قاضی تادیب کے جن وسائل کا مالک ہے ان کے ذریعہ اس کو مجبور کرے گا یہاں تک کہ وہ کفارہ ادا کرے یا طلاق دیدے۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ: شوہر نے ظہار کے ذریعہ اپنے اوپر اپنی بیوی کو حرام کرکے اس کو ضرر پہنچایا ہے، اس لئے کہ دونوں کے مابین رشتہ نکاح کے باقی رہنے کے باوجود وطی میں اس کے حق کو روک دیا ہے، لہذا بیوی کو حق ہوگا کے اپنا حق پورا کرنے اور اپنے سے ضرر کو دور کرنے کا مطالبہ کرے شوہر کفارہ دے کر حرمت زائل کر کے بیوی کا حق پورا کرسکتا ہے، لہذا شرعاً اس پر یہ لازم ہوگا اس لئے اگر وہ گریز پر اصرار کرے گا تو قاضی کفارہ ادا کرنے یا طلاق دینے پر اس کو مجبور کرے گا(۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ظہار کرنے والے کے کفارہ سے عاجز ہونے اور اس پر اس کے قادر ہونے کی دونوں حالتوں میں فرق ہوگا چنانچہ انہوں نے کہا: اگر ظہار کرنے والا کفارہ سے عاجز ہو، تو اس کی بیوی کو حق ہوگا کہ قاضی سے طلاق کا مطالبہ کرے اس لئے کہ ترک وطی سے اس کو ضرر ہوگا، اور قاضی پر لازم ہوگا کہ شوہر کو طلاق کا حکم دے، اور اگر وہ اس سے گریز کرے تو قاضی شوہر کی طرف سے فی الحال طلاق دے دے گا اور یہ طلاق رجعی ہوگی، لہذا اگر شوہر عدت پوری ہونے سے پہلے کفارہ پر قادر ہوجائے تو کفارہ ادا کردے گا اور اس سے رجوع کرے گا۔

اگر ظہار کرنے والا کفارہ پر قادر ہو اور کفارہ ادا کرنے سے گریز کرے، تو بیوی کو قاضی سے طلاق کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا، اگر وہ طلاق کا مطالبہ کرے گی تو قاضی اس کو طلاق نہیں دے گا یہاں تک کہ چار مہینے گزر جائیں جیسا کہ ایلاء میں ہے۔ اگر چار مہینے گزر جائیں تو قاضی شوہر کو طلاق یا کفارہ ادا کرنے کا حکم دے گا۔ اگر وہ گریز کرے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا، اور یہ طلاق رجعی ہوگی(۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایلاء کرنے والا ظہار کرے، تو اس کو وطی کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ کفارہ ادا کرنے

(۱) سورۃ المجادلہ ر ۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۳ر ۲۳۴، الفتاوی الہندیہ ۱ر ۵۰۶، فتح القدیر ۳ر ۲۲۵، عقد الجواہر الثمینہ ۲ر ۲۲۹، المغنی لابن قدامہ ۱۱ر ۶۶۔

(۲) الخرشی مع حاشیۃ العدوی ۳ر ۲۳۵، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲ر ۴۳۳۔

سے پہلے اس کے لئے وطی کرنا حرام ہے چنانچہ وہ اس سے شرعاً عاجز ہے اور مریض کے مشابہ ہے، اور اس سے کہا جائے گا: یا تو تم کفارہ ادا کرو اور فی (رجوع) کرلو، یا طلاق دیدو، اگر وہ مہلت طلب کرے تا کہ آزاد کرنے کے لئے غلام حاصل کرے، یا اگر وہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو کھانا خرید ے اور اسے مساکین کو کھلائے تو اسے تین دن کی مہلت دی جائے گی، اس لئے کہ وہ قریبی مدت ہے۔

اگر معلوم ہو کہ ظہار کرنے والا فی الحال کفارہ ادا کرنے پر قادر ہے، اور اس کا مقصد محض ٹال مٹول کرنا ہے، تو اسے مہلت نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اس کو مہلت تو حاجت کی وجہ سے دی جاتی ہے اور یہاں کوئی حاجت نہیں ہے۔

اگر ظہار کرنے والے کے روزہ پر قادر ہونے اور غلام آزاد کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے اس پر روزہ فرض ہو، اور روزہ رکھنے کے لئے مہلت طلب کرے تو اسے مہلت نہیں دی جائے گی یہاں تک کہ دو مہینے مسلسل روزے رکھے، اس لئے کہ وہ بہت ہے بلکہ اسے حکم دیا جائے گا کہ طلاق دیدے۔

اگر ظہار کرنے والے پر روزوں میں سے عرفاً معمولی مدت باقی رہے تو تمام اعذار کی طرح اسے اس میں مہلت دی جائے گی (۱)۔

و- بیوی کا اپنے مہر پر قبضہ کرنے تک اپنے شوہر کو وطی پر قابو نہ دینا:

۴۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر مرد اپنی بیوی کو اس کا مہر سپرد کر دے تو عورت پر واجب ہے کہ وہ اس صورت میں اس کو اپنے آپ پر قابو دیدے جب وہ اس سے اس کا مطالبہ کرے اور وہاں کوئی شرعی

(۱) کشاف القناع ۵/ ۳۶۵، المغنی ۷/ ۳۲۸ (ط الریاض)۔

رکاوٹ نہ ہو، اسی طرح وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ عورت کو اس صورت میں اپنے شوہر کو روکنے کا حق نہیں ہے جب کل مہر مؤجل ہو- یا بعض مؤجل ہو- اس لئے کہ اس کو اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہے اور اس نے اس کی معجّل مقدار پر قبضہ کرلیا ہو، اس لئے کہ اپنے حق کو موخر کرنے پر اس کا راضی ہوجانا اس پر قبضہ سے پہلے اپنے آپ کو حوالہ کر دینے پر راضی ہونا ہے، جیسے بیع میں مؤجل ثمن کا حکم ہے۔ مؤجل کرکے اس نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے۔ لہذا اس کے شوہر کا حق ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ شوہر کی طرف سے حق کا ساقط کرنا نہیں پایا گیا اور عورت اپنے حق کے ساقط ہونے پر راضی ہے، لیکن اگر پورا مہر مؤجل ہو تو حنفیہ نے اپنے قول میں یہ قید لگائی ہے کہ شوہر نے ادائیگی کا وقت ہونے سے پہلے عورت سے وطی کرنے کی شرط لگائی ہو اور وہ اس سے راضی ہوگئی ہو، اگر اس نے یہ شرط نہ لگائی ہو تو دو اقوال ہیں (۱)۔

۴۸- اگر پورا مہر یا بعض معجّل ہو اور شوہر نے معجّل مقدار بیوی کو نہ دی ہو تو کیا بیوی کو یہ حق ہوگا کہ وہ شوہر کو وطی پر قابو دینے سے گریز کرے یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرلے؟

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ بیوی کو حق ہے کہ وطی سے پہلے اپنے شوہر کو اپنے آپ سے روک دے یہاں تک کہ اپنے مہر معجّل پر قبضہ کرلے یا اگر بعض معجّل اور بعض مؤجل ہو تو معجّل حصہ پر قبضہ کرلے، اس لئے کہ مہر اس کے بضع کا عوض ہے جیسے ثمن مبیع کا عوض ہے، تو جیسا کہ نقد ثمن وصول کرنے کے لئے بائع کو مبیع کے روک لینے کا حق ہوتا ہے اسی طرح اپنا مہر معجّل وصول کرنے کے لئے عورت کو شوہر سے اپنے آپ کو روک لینے کا حق ہوگا نیز جس

(۱) رد المحتار ۲/ ۳۵۹، فتح القدیر ۳/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۲، الحاوی الکبیر ۱۲/ ۱۶۳-۱۶۴، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۹۶، شرح منتہی الارادات ۳/ ۸۴، المغنی ۱۰/ ۱۷۱۔

منفعت پر عقد ہوا ہے وہ استیفاء سے تلف ہوجاتی ہے، چنانچہ اگر عورت کے لئے مہر کی وصولی ناممکن ہوجائے تو اس کے عوض کا واپس لینا اس کے لئے ممکن نہیں ہوگا اسی لئے اس کو حوالگی سے گریز کا اختیار ہے تا آنکہ وہ اس پر قبضہ کرلے(۱)۔ اور ابن المنذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے(۲)۔

اپنے مہر معجّل پر قبضہ کرنے تک اپنے آپ کو حوالہ کرنے سے گریز کرنے کے بارے میں بیوی کا حق ساقط ہونے میں وطی کا اثر:

۴۹ - اگر عورت اپنی رضامندی سے شوہر کو اپنے آپ پر قابو دیدے اور شوہر اس سے وطی کرلے تو کیا اپنے مہر معجّل پر قبضہ کرنے تک اپنے آپ کو شوہر سے روک لینے میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا؟ فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: امام ابوحنیفہ اور حنابلہ میں سے ابن حامد کا قول ہے کہ عورت کو حق ہے کہ اپنے آپ کو اس سے روک لے، یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرے، اس لئے کہ معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) اس ملک میں پائی جانے والی تمام وطیوں سے حاصل کئے جانے والے تمام منافع بضع ہیں، نہ کہ خاص طور پر پہلی وطی سے حاصل کی جانے والی منفعت ہے لہٰذا ہر وطی معقود علیہ ہے، اور بعض کی حوالگی سے باقی کی حوالگی واجب نہیں ہوگی جیسا کہ بائع اگر ثمن وصول کرنے سے پہلے بعض مبیع کو حوالہ کردے تو اس کو ثمن معجّل وصول کرنے کے لئے باقی کو روکنے کا حق ہوتا ہے، اسی طرح یہ بھی ہوگا، حنفیہ کے مذہب میں معتمد قول یہی ہے(۱)۔

دوم: امام ابوحنیفہ کے صاحبین امام ابویوسف امام محمد، شافعیہ، مالکیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا قول ہے، کہ عورت کو حق نہیں ہے کہ اپنے آپ کو شوہر سے روکے، اس لئے کہ حوالگی کرکے اس نے اپنے آپ کو روک لینے کا حق ساقط کردیا ہے، کیوں کہ ابتدا میں اپنے آپ کو حوالہ کردینا شوہر کے ذمہ مہر کے باقی رہنے کے بارے میں عورت کی رضامندی ہے، اور اس کے بعد گریز کرنا جو کچھ اس نے ترک کردیا تھا اس کو واپس لینا ہے، لہٰذا اس کو قبول نہیں کیا جائے گا جیسے کہ اگر بائع تبرع کرے، اور ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے مبیع مشتری کے حوالہ کردے، تو اس کو اس کے واپس لینے اور روکنے کا حق نہیں ہوتا(۲)۔ ماوردی نے کہا: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ رضامندی سے حوالگی ہے جس سے عوض ثابت ہوگیا ہے لہٰذا مبیع کی حوالگی پر قیاس کرکے اس کی وجہ سے روک لینے کا حق ساقط ہوجائے گا نیز اس لئے کہ عقد کے احکام اگر وطی سے متعلق ہوں تو پہلی وطی کے ساتھ مخصوص ہوں گے اور اس کے بعد والی وطی اس کے تابع ہوں گی، اور پہلی وطی نے اپنے حق میں روکنے کے حکم کو ختم کردیا ہے تو واجب ہوگا کہ احلال کی طرح اپنے تابع کے حق میں بھی اس کو ختم کردے(۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۸، رد المحتار ۲/ ۳۵۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الحاوی ۱۲/ ۱۶۲، مبارۃ علی التحفہ ۱/ ۱۸۷، الذخیرہ ۴/ ۳۷۳، عقد الجواہر ۲/ ۹۶، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۳۹۹-۴۳۴، کشاف القناع ۵/ ۱۸۱، شرح منتہی الارادات ۳/ ۸۴، المغنی ۱۰/ ۱۷۱، ۴۰۰۔

(۲) الإشراف علی مذاہب العلماء لابن المنذر ر ۶۲، المغنی ۱۰/ ۱۷۱۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۳۵۸، فتح القدیر ۳/ ۲۴۹، بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۹، المغنی ۱۰/ ۱۷۱، الإشراف علی مذاہب العلماء لابن المنذر ر ۶۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۹، رد المحتار ۲/ ۳۵۸، الحاوی الکبیر ۱۲/ ۱۶۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۶۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۲-۲۲۳، عقد الجواہر الثمینۃ ۲/ ۹۶، الذخیرہ ۴/ ۳۷۳، البہجۃ شرح التحفہ ۱/ ۹۲، شرح منتہی الارادات ۳/ ۸۴، کشاف القناع ۵/ ۱۸۳، المغنی ۱۰/ ۱۷۱۔

(۳) الحاوی ۱۲/ ۱۶۲۔

حوالگی سے پہلے مہر مؤجل کی مدت کا پورا ہوجانا:

۵۰ - اگر زوجہ کے اپنے آپ کو حوالہ کرنے سے پہلے مدت پوری ہو جائے تو کیا مہر مؤجل کو مہر معجّل کے حکم میں سمجھا جائے گا اور بیوی کو اس پر قبضہ کرنے تک شوہر کو قابو دینے سے گریز کا حق ہوگا یا موخر کرنے پر اس کی رضا مندی کی وجہ سے گریز کے بارے میں اس کا حق ساقط سمجھا جائے گا، اور مدت کے پوری ہوجانے سے اس کی طرف نہیں لوٹے گا؟

اس کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: معتمد قول میں حنفیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ عورت کو حق نہیں ہے کہ اپنا مہر وصول کرنے کے لئے اپنے آپ کو شوہر سے روکے اس لئے کہ مدت پوری ہونے سے پہلے نفس کی حوالگی واجب ہوگئی ہے، لہذا یہ مدت پوری ہونے سے ختم نہیں ہوگی، کیوں کہ موخر کرنے پر اس کی رضا مندی کی وجہ سے روکنے کا حق ختم ہوگیا ہے اور بیع کے ثمن کی طرح ساقط ہوجانے والی چیز میں واپسی کا احتمال نہیں ہوتا ہے(۱)۔

دوم: اصح کے مقابل قول میں شافعیہ، مالکیہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ عورت کو حق ہوگا کہ اس پر قبضہ کرنے تک شوہر سے اپنے کو روکے رکھے، اس لئے کہ جب مدت پوری ہوجائے گی تو وہ عاجل کی طرح ہوگئی، اور عاجل مانع ہوگا یہاں تک کہ شوہر اپنی بیوی کو مہر دیدے، البتہ امام ابو یوسف نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ اس وقت ہوگا جب کے شوہر نے بیوی پر مدت پوری ہونے سے پہلے دخول کی شرط نہ لگائی ہو، اگر اس نے شرط لگائی ہو اور بیوی اس سے راضی ہو تو اس کو گریز کا حق نہ ہوگا(۲)۔

حوالگی میں ابتدا کرنے کے بارے میں زوجین کا اختلاف:

۵۱ - اگر حوالگی کی ابتدا کرنے میں زوجین میں اختلاف ہوجائے تو حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ بیوی کو حق ہے کہ اپنے مہر پر قبضہ کرنے تک اپنے آپ کو روکے رہے، شوہر پر واجب ہوگا کہ پہلے مہر حوالہ کرے اس لئے کہ شوہر کا حق عقد کی وجہ سے ہی مبدل (بضع) میں متعین ہوگیا ہے، اور عورت کا حق مہر میں جو کہ بدل ہے عقد کی وجہ سے متعین نہیں ہوا ہے، وہ تو صرف قبضہ سے متعین ہوگا لہذا مطالبہ کے وقت شوہر پر حوالگی ضروری ہوگی تا کہ دونوں میں برابری کرتے ہوئے بدل میں عورت کا حق بھی متعین ہوجائے اور امام مالک نے اللہ تعالی کے حق کی وجہ سے اس کو مکروہ کہا ہے کہ مہر میں سے چوتھائی دینار پر قبضہ سے پہلے بیوی اپنے آپ پر شوہر کو قابو دے(۱)۔

حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ شوہر کو پہلے حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، پھر بیوی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ شوہر کو وطی کرنے پر قابو دے، اس لئے کہ عورت کو پہلے اپنے آپ کو حوالہ کرنے پر مجبور کرنے میں بضع کو تلف کرنے اور مہر کی ادائیگی سے گریز کرنے کا خطرہ ہے، اور بضع میں رجوع کرنا ناممکن ہے(۲)۔

قول اظہر میں شافعیہ کی رائے ہے کہ دونوں کو ایک ساتھ مجبور کیا جائے گا اس طرح کہ شوہر کو کسی عادل کے پاس مہر رکھنے کا حکم دیا جائے گا، اور یہ عادل نہ تو شوہر کا نائب ہوگا نہ بیوی کا، بلکہ وہ ان دونوں کے درمیان جھگڑا ختم کرنے میں شریعت کا نائب ہوگا، اور بیوی کو قابو دینے کا حکم دیا جائے گا، جب وہ قابو دے دے گی تو عادل

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۹، فتح القدیر ۳/ ۲۴۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۲، ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۵۹، الحاوی الکبیر ۱۲/ ۱۶۲-۱۶۴، شرح منتہی الارادات ۳/ ۸۴، المغنی ۱۰/ ۱۷۱۔

(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۳۹۹، ۴۳۴، البہجۃ شرح التحفۃ ۱/ ۲۹۲، میارۃ علی = التحفہ ۱/ ۱۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۳، بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۹، فتح القدیر ۳/ ۲۴۹۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۱۸۹، بدائع الصنائع ۲/ ۲۸۹، فتح القدیر ۳/ ۲۴۹، ابن عابدین ۲/ ۲۵۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۰۷۔

(۲) الحاوی ۱۲/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۳، شرح منتہی الارادات ۳/ ۸۴، کشاف القناع ۵/ ۱۸۲، المغنی ۱۰/ ۱۷۱، ۱۱/ ۴۰۰۔

مہر اس کے حوالہ کر دے گا، اس طرح خصومت کا فیصلہ ہوجائے گا، اس لئے کہ حاکم کی تقرری تنازع کو ختم کرنے اور حقوق کی وصولی میں زیادہ احتیاط پر عمل کرنے کے لئے کی جاتی ہے، اور یہ اس کے متعلق معاملات میں سب سے زیادہ احتیاط والی اور دونوں کے درمیان تنازع کو زیادہ ختم کرنے والی چیز ہے(۱)۔

ایک تیسرے قول میں شافعیہ نے کہا: زوجین میں سے کسی کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے پر حق کا ثبوت یکساں ہے، اس وقت دونوں میں سے جو پہل کرے اور سپرد کر دے تو دوسرے کو حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا(۲)۔

ز- عقد نکاح میں وطی نہ کرنے یا اس کے حلال نہ ہونے کی شرط لگانا:

اس شرط کے لگانے کے حکم میں فقہاء نے دو حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے: وطی کے حلال نہ ہونے کی شرط لگانا، اور وطی نہ کرنے کی شرط لگانا، اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

۵۲- اگر عقد نکاح میں وطی کے حلال نہ ہونے کی شرط لگا دے اس طرح کہ عورت سے اس شرط پر شادی کرے کہ وہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، تو اہل علم کے درمیان اس شرط کے باطل ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ عقد کے صحیح ہونے پر اس کے اثر انداز ہونے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اس میں دو اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے، کہ شرط اور عقد دونوں باطل ہوں گے اس لئے کہ شرط عقد کے مقصود میں خلل انداز ہے، اور تناقض بھی ہے، کیوں کہ اس شرط کے ساتھ شادی کرنے کا کوئی مطلب ہی نہیں رہ جاتا ہے، بلکہ وہ ایک ظاہری عقد کی طرح ہوجاتا ہے(۱)۔

دوم: حنفیہ کا قول ہے کہ شرط فاسد ہے اور عقد صحیح ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے یہاں قاعدہ ہے کہ نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا، باطل صرف شرط ہوگی نہ کہ نکاح (۲)۔

۵۳- اگر عقد نکاح میں وطی نہ کرنے کی شرط لگائے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ وحنابلہ کا قول ہے کہ عقد صحیح ہوجائے گا اور شرط لغو ہوجائے گی، شرط اس لئے باطل ہوگی کہ وہ عقد کے مقتضی کے منافی ہے، اور ایسے حقوق کے ساقط کرنے پر مشتمل ہے کہ اگر یہ شرط نہ لگائی جاتی تو وہ حقوق واجب ہوجاتے، اور عقد اس لئے صحیح رہتا ہے کہ یہ شرط عقد میں ایک اضافی وصف کی طرف راجع ہے، لہذا اس کو باطل نہیں کرے گی، اور حنفیہ کے یہاں قاعدہ ہے کہ نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا، باطل صرف شرط ہوگی نہ کہ نکاح (۳)۔

دوم: مالکیہ کا قول ہے کہ شرط فاسد ہے اور عقد (بھی) فاسد ہے، اس لئے کہ وہ ایسی شکل میں واقع ہو رہا ہے جو شرعاً ممنوع ہے (۴)۔

اس طرح نکاح ہوجانے کے بعد اس عقد پر مرتب ہونے والے احکام میں مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ نکاح فسخ کر دیا جائے گا دخول سے پہلے بھی اور بعد میں بھی ایک قول ہے کہ

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۲۵۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۳، الحاوی الکبیر ۱۲/ ۱۶۸-۱۶۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۲۳۔

(۱) تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی علیہ ۷/ ۳۱۲، عقد الجواہر الثمینۃ ۲/ ۴۹، الخرشی ۳/ ۱۹۵، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للحطاب ۷/ ۳۲-۳۲۸، کشاف القناع ۵/ ۹۷۔
(۲) الہدایۃ مع فتح القدیر والعنایۃ والکفایۃ ۳/ ۱۵۲، ردالمحتار ۲/ ۲۹۵۔
(۳) ردالمحتار مع الدر المختار ۲/ ۲۹۵، کشاف القناع ۵/ ۹۸، الہدایۃ مع فتح القدیر ۳/ ۱۵۲، الفتاوی الخانیہ ۱/ ۳۳۱۔
(۴) عقد الجواہر الثمینۃ ۲/ ۴۹، القوانین الفقہیہ/ ۲۲۳۔

دخول سے پہلے فسخ کر دیا جائے گا اور دخول کے بعد ثابت ہو جائے گا اور شرط ساقط ہو جائے گی، اور مذہب میں مشہور قول یہی ہے (۱)۔

سوم: شافعیہ کا قول ہے کہ اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ مثلاً اس سے وطی نہیں کرے گا، یا صرف دن میں وطی کرے گا، یا صرف ایک بار وطی کرے گا تو اگر شرط عورت کی طرف سے لگائی جائے تو نکاح باطل ہو جائے گا اس لئے کہ یہ شرط عقد کے مقصود کے منافی ہے، اور اگر مرد کی طرف سے شرط ہو تو کوئی ضرر نہیں ہوگا اس لئے کہ وطی کرنا اس کا حق ہے، تو اس کو اس کے ترک کر دینے کا حق ہے اور قابو دینا عورت پر ایک حق ہے تو عورت کو اس کے ترک کا حق نہیں ہوگا (۲)۔

ح-عزل:

۵۴-عزل سے مراد یہ ہے کہ مرد جماع کے وقت اپنی منی کو رحم سے دور رکھے اور اسے فرج کے باہر ڈال دے (۳)۔

اور جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ آقا کے لئے اپنی باندی سے عزل کرنا مطلقا جائز ہے، خواہ باندی اس کی اجازت دے یا نہ دے، اس لئے کہ اولاد کا شریف الاصل ہونا آقا کا حق ہے، باندی کا حق نہیں ہے (۴)۔

اور قرافی نے باندی سے عزل کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے، آزاد بیوی سے عزل کرنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اور تفصیل ''عزل''، فقرہ/ ۳۳-۳۵ میں ہے۔

ط-غیلہ (مرضعہ (دودھ پلانے والی عورت) سے وطی کرنا):

۵۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دودھ پلانے والی عورت سے وطی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضرّ أولادهم''** (۱) (میں نے ارادہ کیا کہ غیلہ سے روک دوں، یہاں تک کہ مجھ کو بتایا گیا کہ روم اور فارس والے ایسا کرتے ہیں اور اس سے ان کی اولاد کو نقصان نہیں ہوتا)۔

زرقانی نے کہا: غیلہ (غین معجمہ کے کسرہ کے ساتھ اور ایک قول ہے کہ فتحہ کے ساتھ) دودھ پلانے والی عورت سے وطی کرنا ہے، اس کے ساتھ انزال ہو یا نہ ہوا اور ایک قول ہے کہ انزال کی قید کے ساتھ ہے (۲)۔

دیکھئے: ''غیلۃ''، فقرہ/ ۷۔

ی-حاملہ سے وطی کرنا:

۵۶-حاملہ سے وطی کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

چنانچہ ابوجعفر طحاوی نے کہا: ایک جماعت کا مذہب ہے کہ اگر بیوی حاملہ ہو تو اس سے وطی کرنا مکروہ ہے، ان کا استدلال اس حدیث

---

(۱) الشرح الکبیر حاشیۃ الدسوقی علیہ ۲/ ۲۳۸، الخرشی ۳/ ۱۹۵، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام/ ۳۲۷-۳۲۸، الذخیرہ ۴/ ۴۰۵، مواہب الجلیل ۳/ ۴۴۵، ۴۴۶۔

(۲) حاشیۃ الشروانی علی التحفہ ۷/ ۳۱۲، تحفۃ المحتاج ۷/ ۳۸۷-۳۸۸، المحلی علی المنہاج حاشیۃ عمیرۃ علیہ ۳/ ۲۸۰۔

(۳) المفہم للقرطبی ۴/ ۱۶۶، المعلم للمازری ۲/ ۱۰۴۔

(۴) المغنی ۱۰/ ۲۳۰، النووی علی مسلم ۱۰/ ۹، المہذب ۲/ ۶۷، الحاوی ۱۱/ ۴۳۹، الوسیط للغزالی ۵/ ۱۸۴، اتحاف السادۃ المتقین ۵/ ۳۷۹، الذخیرہ ۴/ ۴۱۸۔

(۱) حدیث: ''لقد هممت أن أنهى عن الغيلة....'' کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۶۶) نے جدامۃ بنت وہب اسدیہ سے کی ہے۔

(۲) الزرقانی علی خلیل ۴/ ۲۴۴، شرح النووی علی مسلم ۱۰/ ۱۶، شرح معانی الآثار ۳/ ۴۶، کشاف القناع ۵/ ۱۹۶۔

سے ہے جو نبی کریم علیہ السلام سے مروی ہے: "لا تقتلوا أولادکم سراً فإن الغيل يدرک الفارس، فيدعثره عن فرسه" (۱) (اپنی اولاد کو در پردہ قتل نہ کرو، اس لئے کہ غیل (مرضعہ سے وطی کرنا) سوار کو جالیتا ہے اور اس کو اس کے گھوڑے سے گرا دیتا ہے)۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ حاملہ سے وطی کرنا حلال ہے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو نبی کریم علیہ السلام سے مروی ہے: "إن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إني أعزل عن امرأتي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لم تفعل ذلک؟ فقال الرجل: أشفق على ولدها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن كان لذلک فلا، ما ضار ذلک فارس ولا الروم" (۲) (ایک شخص نبی کریم علیہ السلام کے پاس آیا اور عرض کیا: "میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں، رسول اللہ علیہ السلام نے اس سے فرمایا: تم ایسا کیوں کرتے ہو؟ آدمی نے کہا: میں اس کے بچے پر ڈرتا ہوں" رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: اگر اس کی وجہ سے ہے تو نہ کرو اس چیز نے فارس اور روم والوں کو ضرر نہیں پہنچایا)۔

طحاوی نے کہا: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ عورتوں سے وطی کرنا مباح ہے، اور نبی کریم علیہ السلام کی طرف سے اس کی خبر ہے کہ یہ چیز جب اہل فارس واہل روم کو نقصان نہیں پہنچاتی تو دوسروں کو بھی نقصان نہیں پہنچائے گی۔

اسی طرح ان کا استدلال نبی کریم علیہ السلام کے اس ارشاد سے بھی ہے: "لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلک فلا يضر أولادهم" (۳) (میں نے ارادہ کیا کہ غیلہ سے روک دوں یہاں تک کہ مجھ کو بتایا گیا کہ روم اور فارس والے ایسا کرتے ہیں، اور اس سے ان کی اولاد کو نقصان نہیں ہوتا)۔

اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اس سے منع کرنے کا ارادہ کیا یہاں تک کہ آپ علیہ السلام تک خبر پہنچی یا آپ علیہ السلام کو بتایا گیا کہ فارس اور روم والے ایسا کرتے ہیں اور اس سے ان کی اولاد کو نقصان نہیں ہوتا۔

اس میں اس چیز کی اباحت ہے جس کی ممانعت اس حدیث نے کر دی تھی جس سے حاملہ سے وطی کرنے کی کراہت کے قائلین نے استدلال کیا ہے (۱)۔

وطی کے آثار:

الف- پوری مہر کے لزوم کے مؤکد ہونے میں وطی کا اثر:

۵۷- فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ زوجہ سے ایک بار وطی کر لینے سے پورا مہر ثابت ہو جاتا ہے، چنانچہ اس کی وجہ سے شوہر پر پورا مقرر کردہ مہر ثابت ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے مقصود حاصل کر لیا ہے، لہذا اس پر اس کا عوض ثابت ہو گیا (۲)۔

خطیب شربینی نے کہا: یہاں پر ثابت ہو جانے کا مطلب کل مہر یا آدھا مہر کے ساقط ہو جانے سے اطمینان ہو جانا ہے (۳)۔

جیسا کہ بابرتی نے العنایہ میں کہا ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ دخول سے مبدل (بضع) کی حوالگی متحقق ہو جاتی ہے اور اس سے بدل

---

(۱) حدیث: "لا تقتلوا أولادکم سراً..." کی روایت ابوداؤد (۲۱۱/۴) نے اسماء بنت یزید بن السکن سے کی ہے۔
(۲) حدیث: "إن كان لذلک فلا" کی روایت مسلم (۱۰۶۷/۲) نے کی ہے۔
(۳) اس کی تخریج فقرہ ۵۴ پر گذر چکی ہے۔

---

(۱) شرح معانی الآثار ۴۶/۳-۴۸، فیض القدیر ۲۸۰/۵۔
(۲) الہدایہ مع فتح القدیر والکفایہ ۲۰۹/۳، مغنی المحتاج ۲۲۴/۳، الذخیرہ ۳۴۷/۴-۳۴۸، الشرح الصغیر للدردیر ۴۳۷/۲، عقد الجواہر الثمینہ ۹۶/۲-۹۷، شرح منتہی الارادات ۶۷/۳، ۸۳، کشاف القناع ۱۶۸/۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۲۲۴/۳۔

جو کہ مہر ہے، مؤکد ہوجاتا ہے، جیسا کہ بیع کے باب میں مبیع حوالہ کرنے میں ہے کہ اس سے ثمن کے سپرد کرنے کا وجوب مؤکد ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس سے پہلے ثمن کا وجوب مؤکد نہیں تھا، کیوں کہ اس میں اندیشہ تھا کہ بائع کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہوجائے اور عقد فسخ ہوجائے، اور اس کی حوالگی سے خریدار پر ثمن کا وجوب مؤکد ہوجاتا ہے، اسی طرح مہر کے وجوب میں اس بات کا اندیشہ تھا کہ شوہر کے بیٹے کا بوسہ لینے یا مرتد ہوجانے سے ساقط ہو جاتا، یا طلاق قبل الدخول سے نصف ہوجاتا، اور وطی سے پورے مہر کا لزوم مؤکد ہوگیا(۱)۔

ب-عدت کے واجب ہونے میں وطی کا اثر:

۵۸-اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طلاق کی عدت وطی سے ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا إِذَا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَکُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا''(۲) (اے ایمان والو! تم جب مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہوتو تمہارے لئے ان کے بارہ میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو)۔اس لئے کہ یہاں مسیس سے مراد وطی ہے۔اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''عدۃ'' فقرہ/۶)۔

ج-ایلاء سے رجوع میں وطی کا اثر:

۵۹-فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وطی ہی وہ عمل ہے جو فی ہوگا اور اس سے ایلاء ختم ہوجائے گا۔

دیکھئے: ''ایلاء'' فقرہ/۲۰-۲۱۔

د-زنا میں احصان کے ثابت ہونے میں وطی کا اثر:

۶۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ (بلوغ عقل اور حریت کے ساتھ) احصان کی شرطوں میں سے نکاح صحیح میں وطی کا ہونا بھی ہے، نیز یہ کہ وہ قبل میں ایسے طور پر ہو جس سے غسل واجب ہو، خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔

دیکھئے: ''احصان'' فقرہ/۶-۱۱۔

ھ-وطی کے ذریعہ مطلقہ رجعیہ سے رجعت کا ثبوت:

۶۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق رجعی میں عدت کے اندر رجعت پر دلالت کرنے والے قول سے رجعت صحیح ہوجاتی ہے جیسے اپنی مطلقہ کو مخاطب کر کے کہے: ''میں نے تم سے رجوع کرلیا'' یا اگر اسے خطاب نہ کیا جا رہا ہو تو کہے: ''میں نے اپنی بیوی سے رجوع کرلیا''، اسی طرح اس معنی کو ادا کرنے والے ہر لفظ سے صحیح ہوجاتی ہے۔

البتہ وطی کے ذریعہ رجعت جمہور فقہاء حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک صحیح ہوجاتی ہے اسی طرح شوہر کے رجوع کی نیت کی شرط کے ساتھ مالکیہ کے نزدیک بھی صحیح ہوجاتی ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے۔

تفصیل ''رجعۃ'' فقرہ/ ۱۲-۱۸) میں ہے۔

ز-طلاق کی مشروعیت پر وطی کا اثر:

۶۲-فقہاء نے طلاق کے شرعی وصف کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں: سنی، بدعی۔

(۱) العنایۃ علی الہدایہ ۳/ ۲۰۹، رد المحتار ۲/ ۳۳۰۔

(۲) الاحزاب/ ۴۹۔

(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۱۸۔

طلاق سنت: وہ طلاق ہے جو اس طریقہ کے مطابق واقع ہو جس کو شریعت نے اس کے واقع کرنے کے لئے پسندیدہ قرار دیا ہے۔

طلاق بدعت: وہ طلاق ہے جو اس طریقہ پر واقع ہو جس کے مطابق اس کے واقع کرنے کو شریعت نے منع کیا ہے (۱)۔

ابن القیم نے کہا: طلاق کی چار صورتیں ہیں: دو صورتیں حلال ہیں اور دو صورتیں حرام ہیں، دو حلال صورتیں یہ ہیں: اپنی بیوی کو جماع کے بغیر طہارت کی حالت میں طلاق دے، یا ایسے حمل کی حالت میں طلاق دے کہ اس کا حمل ظاہر ہو، اور دو حرام صورتیں یہ ہیں: اس کو حائضہ ہونے کی حالت میں طلاق دے یا ایسے طہر میں طلاق دے جس میں اس سے جماع کیا ہو، اور یہ تفصیل مدخول بہا کی طلاق میں ہے، لیکن جس سے دخول نہ کیا ہو تو اس کو حائضہ اور پاک ہونے کی حالت میں طلاق دینا جائز ہے (۲)۔

اس بنیاد پر طلاق سنت وہ ہوگی: جو ایسے طہر میں واقع ہو جس میں مرد نے اپنی بیوی سے جماع نہ کیا ہو، اگر اس میں اس نے جماع کیا ہو تو حمل واضح ہونے سے پہلے اس کے لئے اس میں طلاق دینا جائز نہیں ہوگا، اور اگر دے گا تو وہ تمام اہل علم کے نزدیک ایسی طلاق بدعی کا دینے والا ہوگا جس کے دینے والے کو گناہ ہوتا ہے (۳)۔

طلاق بدعت کے واقع ہونے کے بارے میں جو ایسے طہر میں واقع ہوئی ہو جس میں اس نے بیوی سے جماع کیا ہو، فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی، اور طلاق دینے والا گنہگار ہوگا (۱)۔

اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "**إنه طلق امرأته وهي حائض فأمره النبي ﷺ أن يراجعها**" (۲) (انہوں نے اپنی بیوی کو ان کے حائضہ ہونے کی حالت میں طلاق دی، تو نبی کریم ﷺ نے ان کو اس سے رجوع کرنے کا حکم دیا)۔ ایک روایت میں فرماتے ہیں: "**فقلت يا رسول الله، أرأيت لو أني طلقتها ثلاثا أكان يحل لي أن أراجعها؟ قال: لا، كانت تبين منك، وتكون معصية**" (۳) (تو میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! آپ کا کیا خیال ہے اگر میں نے اس کو تین طلاق دی ہوتی، تو کیا میرے لئے اس سے رجوع کرنا حلال ہوتا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "نہیں" وہ تم سے جدا ہو جاتی اور گناہ ہوتا)۔ ایک روایت میں ہے: "**قال سالم: وكان عبد الله طلقها تطليقة فحسبت من طلاقه، وراجعها عبد الله كما أمره رسول الله ﷺ**" (۴) (سالم نے کہا: حضرت عبد اللہ نے اس کو ایک طلاق دی تھی تو اس کو ان کی طلاق میں شمار کیا گیا، اور حضرت عبد اللہ نے بیوی سے رجوع کر لیا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو حکم دیا تھا)۔

یونس بن جبیر کی روایت میں ہے انہوں نے کہا: میں نے حضرت ابن عمر سے کہا: "**تحتسب؟ قال: أرأيت إن عجز**

---

(۱) فتح القدیر لابن الہمام ۳/ ۳۲۸-۳۲۹، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۲۶۲، المعونۃ للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۸۳۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۱۔

(۲) زاد المعاد ۵/ ۲۱۹۔

(۳) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۳/ ۶۶، ۷۰-۷۲، فتح القدیر ۳/ ۳۲۹، الکافی ۲/ ۲۶۲، المعونۃ ۲/ ۸۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، زاد المعاد ۵/ ۲۲۱۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۲۹، المعونۃ ۲/ ۸۳۷، الکافی ۲/ ۲۶۲، نیل الاوطار ۶/ ۲۲۴، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۲۳، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۷-۳۰۸۔

(۲) حدیث ابن عمر: "أنه طلق امرأته وهي حائض..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۴۵) اور مسلم (۲/ ۱۰۹۳) نے کی ہے۔

(۳) روایۃ ابن عمر: "قلت يا رسول الله! رأيت لو أني طلقتها ثلاثاً..." کی روایت دارقطنی (۴/ ۶۳ ط دار المحاسن) نے کی ہے۔

(۴) نافع کے قول: "وكان عبد الله طلقها تطليقة...." کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۹۵) نے کی ہے۔

واستحمق!"(۱) (کیا اس طلاق کا شمار کیا جائے گا: فرمایا: اگر وہ عاجز رہے اور حماقت دکھائے تو تمہارا کیا خیال ہے) یہ سب صحیح احادیث ہیں، نیز یہ محل طلاق میں مکلّف کی طرف سے طلاق ہے لہذا یہ حاملہ کی طلاق کی طرح واقع ہوجائے گی، نیز وہ نیکی نہیں ہے کہ اس کے واقع ہونے کے لئے سنت کی موافقت کا اعتبار کیا جائے، بلکہ وہ عصمت کا ازالہ اور ملکیت کا ختم کرنا ہے لہذا بدعت کے زمانہ میں بدرجہ اولی واقع ہوگی تا کہ اس پر سختی ہو اور اس کو سزا ہو، شوہر کے علاوہ کوئی طلاق کا مالک نہیں ہوتا ہے اور شوہر اس کے محل کے مالک ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ہوتا ہے۔

دوم: بعض فقہاء کی رائے جن میں ابن تیمیہ، ابن قیم الجوزیہ مالکیہ میں سے ابن علیہ، ابن حزم اور شوکانی ہیں اور یہی حضرت ابن عمر، طاؤس، ہشام بن الحکم اور خلاس بن عمرو سے بھی یہی منقول ہے کہ طلاق حرام واقع نہ ہوگی اس لئے کہ اس صفت کے ساتھ اس سے نبی کریم علیہ نے منع فرمایا ہے اور وہ آپ علیہ کے حکم کے مخالف ہے، لہذا وہ قابل رد اور باطل ہے۔

نیز اس لئے کہ اللہ تعالی نے عدت سے پہلے زمانہ میں اس کا حکم دیا ہے، تو اگر وہ اس کے علاوہ زمانہ میں طلاق دے گا تو واقع نہیں ہوگی جیسے وکیل اگر ایسے زمانہ میں طلاق دے جس کے علاوہ میں مؤکل نے اس کو طلاق دینے کا حکم دیا ہو(۲)۔

(۱) روایۃ یونس بن جبیر: "تحتسب....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۳۵۱) اور مسلم (۲/ ۱۰۹۶) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۳/ ۵، ۶۶، ۷۰، ۷۲، الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ/ ۲۵۶، المحلی ۱۰/ ۱۶۱-۱۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، زاد المعاد ۵/ ۲۱۸، ۲۲۳، نیل الاوطار ۶/ ۲۲۴-۲۲۶، المغنی ۱۰/ ۳۲۷۔

ح- حدزنا کو واجب کرنے میں وطی کا اثر:

۶۳- (بقول تمرتاشی) حدزنا کو واجب کرنے والی وطی دارالاسلام میں کسی مکلّف ناطق با اختیار مرد کے عضو تناسل میں سے بقدر حشفہ قابل شہوت عورت کے ایسے قبل میں داخل کرنا ہے جو وطی کرنے والے کی ملک کے شبہ سے خالی ہو(۱)۔

تفصیل "زنی" فقرہ/ ۱-۷، ۱۱-۲۸ میں ہے۔

ط- غسل کو واجب کرنے میں وطی کا اثر:

۶۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ مرد وعورت پر غسل کو واجب کرنے والی ایک چیز ختانین (دونوں کے موضع ختان) کا ملنا بھی ہے اور یہ اس طور پر کہ پورا حشفہ (سپاری) فرج میں داخل ہوجائے(۲)۔

اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا: **"إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل"**(۳) (جب دونوں محل ختان مل جائیں تو غسل واجب ہوجائے گا) نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ نے فرمایا: **"إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل"**(۴) (جب مرد اس کے چاروں گوشوں کے درمیان بیٹھے پھر اس سے کوشش

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴، ۵ ط الحلبی۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۱۰۹، ۱۱۱، تبیین الحقائق ۱/ ۱۶-۱۷، المجموع للنووی ۲/ ۱۳۰-۱۳۲، شرح النووی علی مسلم ۴/ ۳۶-۴۱، القوانین الفقہیہ/ ۳۲، المفہم للقرطبی ۲/ ۶۰۰، التفریع لابن الجلاب ۱/ ۱۹۷، عقد الجواہر الثمینہ ۱/ ۶۴، شرح منتہی الارادات ۱/ ۷۵-۷۶، المغنی ۱/ ۲۰۴، الحاوی الکبیر ۱۳/ ۲۱۴۔

(۳) حدیث عائشۃ: "إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل" کی روایت شافعی نے الام (۱/ ۳۹ ط المعرفہ) میں کی ہے، اور اس کی اصل صحیح مسلم (۱/ ۲۷۲) میں ہے۔

(۴) حدیث ابی ہریرہ: "إذا جلس بين شعبها الأربع" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۹۵) اور مسلم (۱/ ۲۷۱) نے کی ہے۔

کرے توغسل واجب ہوجائے گا) ایک روایت میں اضافہ ہے: "وإن لم ینزل" اگرچہ انزال نہ ہو۔

دیکھئے: "غسل" فقرہ/ ۹-۱۰، "اکسال" فقرہ/ ۴)۔

ی- مطلقہ ثلاثہ کو اس کے شوہر کے لئے حلال کرنے میں وطی کا اثر:

۶۵- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس عورت کو دخول کے بعد تین طلاقیں دی گئی ہوں وہ طلاق دینے والے کے لئے حلال نہیں ہوگی تا آنکہ وہ اس کے علاوہ دوسرے مرد سے نکاح کرے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ" (۱) (پھر اگر کوئی عورت کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے)۔

اور جمہور اہل علم کا مذہب اس آیت کریمہ کی وجہ سے یہ ہے کہ وہ پہلے کے لئے حلال نہ ہوگی تا آنکہ دوسرا شوہر اس سے ایسی وطی کرے جس میں التقاء ختانین پایا جائے اگرچہ اس کو انزال نہ ہو (۲)۔

سعید بن المسیب کی رائے ہے کہ اگر مرد اس عورت سے صحیح نکاح کرے اس نکاح سے سابق شوہر کے لئے عورت کو حلال کرنے کا ارادہ نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا کہ پہلا اس سے شادی کرے۔

تفصیل "تحلیل" فقرہ/ ۶-۹، "عسیلۃ" فقرہ/ ۲ میں ہے

(۱) سورۃ البقرہ/ ۲۳۰۔

(۲) ردالمحتار ۲/ ۵۳۷، الحاوی الکبیر ۱۳/ ۲۱۴-۲۱۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۷، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۴۸-۴۹، القوانین الفقہیہ/ ۲۱۵، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۸۷، المغنی ۱۰/ ۵۴۸-۵۴۹۔

ک- مصاہرت کے ذریعہ تحریم میں وطی کا اثر:

۶۶- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مصاہرت کے سبب مرد پر ہمیشہ کے لئے بیوی کی ماں حرام ہوجاتی ہے اور یہ حرمت صرف بیٹی سے عقد کر لینے کی بنیاد پر ہوتی ہے خواہ بیوی سے وطی کی ہو یا نہ کی ہو اور بیوی کی ماں اگرچہ اوپر کی ہو، نسبی ہو یا رضاعی ہو، یہی حکم بیٹوں کی بیویوں کا ہے (اور اس میں اس کا صلبی، بیٹا، رضاعی بیٹا، پوتا اور نواسا سب داخل ہیں) اور آباء کی بیویوں کا ہے (اور اس میں دادا نانا کی بیویاں داخل ہیں اگرچہ اوپر کے ہوں) خواہ عقد کے ساتھ وطی ہو یا نہ ہو۔

البتہ ربائب کی حرمت میں یہ ربیبہ کی جمع ہے اور یہ آدمی کی بیوی کی نسبی یا رضاعی بیٹی ہے جو دوسرے مرد سے ہو، اس کا یہ نام اس لئے پڑا کیونکہ وہ عام طور سے اس کی پرورش اپنی گود میں کرتا ہے ان کی حرمت میں دو امور کی قید ہے: ماں سے عقد نکاح کرنا اور اس سے دخول کرنا لہذا اگر عقد کے بعد دخول نہ پایا جائے تو حرمت ثابت نہ ہوگی (۱)۔

تفصیل "ربیبہ" فقرہ/ ۲، "محرمات النکاح" فقرہ/ ۹ میں ہے۔

ل- کفارات کے واجب کرنے میں وطی کا اثر:

۱- حائضہ سے وطی کرنا:

۶۷- جو اپنی حائضہ بیوی سے وطی کرے اس پر کفارہ کے واجب کرنے کے بارے میں فقہاء کے چار مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ اور صحیح مذہب میں شافعیہ کا قول ہے کہ اس پر کوئی کفارہ نہیں ہوگا، لیکن اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اگر جماع شروع حیض

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات، احکام القرآن للکیا الہراسی ۲/ ۳۳۳-۲۳۷-۲۴۷، الحاوی الکبیر ۱۱/ ۲۸۲-۲۸۸، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۵۱۵-۵۱۹۔

میں ہوا ہوتو ایک دینار اور اگر آخر حیض میں ہوا ہوتو نصف دینار صدقہ کر دے، حنفیہ نے مزید کہا: یا وسط میں ہوا ہو (تب بھی نصف دینار صدقہ کر دے) اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا كان دما أحمر فدينار وإذا كان دما أصفر فنصف دينار"(۱) (اگر سرخ خون ہوتو ایک دینار اور اگر زرد خون ہوتو نصف دینار)۔

دوم: حنابلہ کا اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ حائضہ سے وطی کرنے والے پر کفارہ واجب ہوگا اور وہ ایک دینار یا نصف دینار ہوگا اس میں اس کو اختیار ہوگا جس کو بھی نکال دے کافی ہوجائے گا اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے اپنی حائضہ بیوی سے وطی کی تھی: "يتصدق بدينار أو بنصف دينار"(۲) (وہ ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرے)۔

سوم: مالکیہ، ثوری، لیث اور ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے کہ توبہ استغفار اور دوبارہ نہ کرنے کے علاوہ اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے اور یہی شعبی، نخعی، مکحول، زہری، ربیعہ اور یحیی بن سعید وغیرہ کا بھی قول ہے۔

چہارم: حضرت حسن بصری اور سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اس پر رمضان میں وطی کرنے کا کفارہ ہوگا یعنی غلام آزاد کرنا، اور اگر وہ نہ ملے تو دو مہینے مسلسل روزہ رکھنا اور اگر اس کی استطاعت نہ ہوتو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا (۳)۔

۲- رمضان کے روزے میں وطی کرنا:

۶۸- جمہور اہل علم کا مذہب ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے اس کی فرج میں رمضان کے دن میں عمداً جماع کرے خواہ اس کو انزال ہو یا نہ ہو اس پر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوں گے اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إن الآخر وقع على امرأته في رمضان، فقال: أتجد ما تحرر رقبةً؟ قال: لا، قال: فتستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: أفتجد ما تطعم به ستين مسكيناً؟ قال: لا، قال: فأتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر، وهو الزبيل، قال: أطعم هذا عنك، قال: على أحوج منا؟ ما بين لابتيها أهل بيت أحوج منا، قال: فأطعمه أهلک"(۱) (ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا: ایک شخص نے اپنی بیوی سے رمضان میں جماع کر لیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے پاس آزاد کرنے کے لئے کوئی غلام موجود ہے اس نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا تو کیا تم دو مہینے مسلسل روزہ رکھ سکتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں آپ ﷺ نے فرمایا: تو کیا تمہارے پاس اتنا موجود ہے جس سے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکو؟ اس نے کہا نہیں، راوی نے کہا: تو نبی کریم ﷺ کے پاس ایک ٹوکری لائی گئی جس میں کھجوریں تھیں، آپ نے فرمایا: اس کو اپنی طرف سے کھلا دو اس نے کہا: کیا اپنے سے زیادہ حاجت مند کو؟ اس (مدینہ) کے دونوں حروں کے درمیان کوئی گھرانہ ہم سے زیادہ

(۱) حدیث: "إذا كان دماً أحمر فدينار ..." کی روایت ترمذی (۱/۲۴۵) نے کی ہے اور نووی نے المجموع (۲/۳۶۰) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "يتصدق بدينار أو بنصف دينار...." کی روایت ابوداؤد (۱/۱۸۱-۱۸۲) اور حاکم (۱/۱۷۲) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) رسائل ابن عابدین ۱/۱۱۴، المجموع ۲/۳۵۹-۳۶۰، مغنی المحتاج ۱/۱۱۰،

= القوانین الفقہیہ ۴۵، المغنی لابن قدامہ ۱/۳۳۵، الانصاف ۱/۳۵۱، المحلی لابن حزم ۲/۱۸۷۔

(۱) حدیث ابی ہریرۃ: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إن الآخر وقع على امرأته في رمضان...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۱۷۳) اور مسلم (۲/۷۸۱-۷۸۲) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

حاجت مند نہیں ہے آپ ﷺ نے فرمایا: تو اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو) شعبی نخعی اور سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ اس پر کوئی کفارہ نہیں ہوگا اس لئے کہ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس کی قضاء کو فاسد کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا لہذا اس کی ادا میں بھی واجب نہیں ہوگا جیسے نماز ہے۔

ان کے استدلال کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ اس میں ادا کو قضاء پر قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ادا خاص زمانہ کے ساتھ مخصوص اور متعین ہوتی ہے اور قضاء کا محل ذمہ ہوتا ہے اور ہمارے اس مسئلہ کے برخلاف نماز میں کمی کی تلافی میں مال داخل نہیں ہوتا، ابن قدامہ نے کہا: اگر اپنے روزہ کو بھول کر عورت سے جماع کر لے تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا اور حنابلہ نے کہا: اس پر کفارہ واجب ہوگا(۱)۔

دیکھئے: ''صوم'' فقرہ/ ۶۸، ''کفارۃ'' فقرہ/ ۲۰ اور اس کے بعد کے فقرات۔

۳- حج کے احرام میں وطی:

۶۹- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ حج کا احرام باندھنے والا اگر وقوف عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے جماع کرے تو اس کا حج فاسد ہو جائے گا اور قضاء کے حج میں اس پر ہدی کا ذبح کرنا واجب ہوگا حنفیہ کے یہاں ایک بکری، اور شافعیہ مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں بدنہ (ایک بڑا جانور) ہوگا۔

اگر وہ وقوف کے بعد اور تحلل اول (قربانی وحلق) سے پہلے اس سے جماع کرے گا اس پر بدنہ (ایک بڑا جانور) ہوگا اس پر فقہاء کا اتفاق ہے اگر پہلے تحلل کے بعد اس سے جماع کرے گا تو واجب ہونے والے جزاء کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے: چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس پر ایک بکری واجب ہوگی امام مالک نے کہا: اس پر بدنہ واجب ہوگا(۱)۔

دیکھئے: ''احرام'' فقرہ/ ۱۷۰-۱۷۵۔

م- روزہ اور حج کو باطل کرنے میں وطی کا اثر:

ا- روزہ کو باطل کرنے میں اس کا اثر:

۷۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے رمضان کے دن میں عمداً جماع کرے اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا خواہ اسے انزال ہو یا نہ ہو ابن قدامہ نے کہا: اس بارے میں ہمارے علم کے مطابق اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص فرج میں جماع کرے تو اسے انزال ہو یا نہ ہو، یا فرج کے علاوہ میں کرے اور انزال ہو جائے ۔تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا یہ صحیح احادیث سے معلوم ہوتا ہے(۲)۔

اگر بھولے سے عورت سے جماع کر لے تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ ایک روایت میں امام احمد، ثوری، حسن اور مجاہد وغیرہ کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ ایسا وصف ہے جس کو روزہ نے حرام کر دیا ہے، لہذا اگر یہ اس سے حالت اکراہ یا نسیان میں پایا جائے گا تو اس کو فاسد نہیں کرے گا جیسا کہ کھانے کا حکم ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور عطاء نے کہا: عمداً کرنے والے کی طرح اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اس لئے کہ روزہ وطی کو حرام کر دینے والی

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۲-۳۲۷، الحاوی للماوردی ۳/ ۲۷۶-۲۸۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۱-۳۰۳، المغنی ۴/ ۳۲۷-۳۷۴۔

(۱) العینی علی الکنز ۱/ ۱۰۲-۱۰۳، المجموع ۷/ ۳۸۱-۳۹۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۶، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۵۰، المغنی ۵/ ۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المنتقی للباجی ۳/ ۳، ۹، ۱۰۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۷۲۔

عبادت ہے لہذا حج کی طرح اس میں عمداور سہو برابر ہوگا، نیز روزہ کو فاسد کرنا جماع سے متعلق ایک ایسا حکم ہے جس کو شبہ ساقط نہیں کرتا ہے لہذا اس کے تمام احکام ہی کی طرح عمداور سہو برابر ہوں گے(۱)۔

۲-حج کو باطل کرنے میں اس کا اثر:

۷۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حج کے احرام کی حالت میں اگر جماع وقوف عرفہ سے پہلے واقع ہوتو وہ حج کو فاسد کردے گا اور وطی کرنے والے پر اپنے فاسد حج کو اس کے آخر تک جاری رکھنا پھر مستقبل میں اس کی قضاء کرنا واجب ہوگا اسی طرح ان کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر وہ وقوف عرفہ کے بعد اور پہلے تحلل کے بعد واقع ہو۔

لیکن اگر محرم وقوف عرفہ کے بعد پہلے تحلل سے پہلے جماع کر لے تو جمہور فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا حج فاسد ہوجائے گا اور حنفیہ نے کہا: فاسد نہیں ہوگا(۲)۔

تفصیل ''احرام'' فقرہ/۱۷۰-۱۷۵ میں ہے۔

دوم: قدموں سے روندنا اور اس پر مرتب ہونے والے احکام:

الف-انسان کا مصحف کو روندنا:

۷۲-اس کے بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلمان اگر اہانت اور استخفاف کے قصد سے مصحف کو روندے گا تو اس کی وجہ سے مرتد ہوجائے گا۔

اگر وہ حالت اکراہ یا حالت اضطرار میں ایسا کرے گا تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی(۱)۔

دیکھئے اصطلاح ''ردۃ''، فقرہ/۲۰۔

ب-قبر کو روندنا:

۷۳-میت کے اکرام کے طور پر قبر شرعاً محترم ہے لہذا جمہور فقہاء، حنفیہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے قول میں اس کو روندنا اور اس پر بیٹھنا مکروہ ہے اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: ''قال رسول الله ﷺ: **لأن أمشي على جمرة أو سيف أو أخصف نعلي برجلي، أحب إلي من أن أمشي على قبر مسلم**''(۲) (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میرا کسی انگارہ یا تلوار پر چلنا یا میرا اپنے جوتے میں اپنے پیر کا چمڑا سینا، مجھے اس بات سے زیادہ پسند ہے کہ میں کسی مسلمان کے قبر پر چلوں)، نیز حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''**لأن أطأ على جمرة أحب إليّ من أن أطأ على قبر مسلم**''(۳) (میں کسی انگارہ کو روندوں یہ مجھے اس کے مقابلہ میں زیادہ محبوب ہے کہ میں کسی مسلمان کی قبر روندوں) اور ان حضرات کے نزدیک اس بارے میں کچھ تفصیل ہے:

چنانچہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ روندنا مکروہ ہے (اگر چہ بغیر

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/۳۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الحاوی الکبیر ۳/۲۷۶، بدایۃ المجتہد ۱/۳۰۱-۳۰۳، المغنی ۳/۳۷۲-۳۷۴۔

(۲) العینی علی الکنز/۱۰۳، نہایۃ المحتاج، حاشیۃ الشبراملسی علیہ ۲/۴۵۶، المغنی ۵/۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۲/۶۸۔

(۱) رد المحتار ۱/۱۱۹، ۳/۵۶، حاشیۃ القلیوبی ۴/۱۷۶، الشرح الصغیر للدردیر ۴/۴۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۰۱، کشاف القناع ۶/۱۶۸، شرح منتہی الارادات ۳/۳۸۶، شرح النووی علی مسلم ۷/۳۷، مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۴/۳۴۲۔

(۲) حدیث عقبہ بن عامر: ''لأن أمشي على جمرة...'' کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۹۹) نے کی ہے اور منذری نے ''الترغیب والترہیب (۴/۳۸۰ ط ابن کثیر) میں اس کی سند کو عمدہ قرار دیا ہے۔

(۳) اثر ابن مسعود: ''لأن أطأ على جمرة أحب إلي ....'' کی روایت طبرانی نے الکبیر (۹/۲۲۲ ط العراق) میں کی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/۶۱) میں کہا: اس میں عطاء، ابن السائب ہیں اور ان کے متعلق کلام ہے۔

جوتے کے ہو) الا یہ کہ اس کی کوئی حاجت ہو بایں طور کہ اس کو روندے بغیر اپنے میت کی قبر تک نہ پہنچ سکے(۱)۔

البتہ قبروں کے درمیان چلنا، شافعیہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے خواہ جوتے کے ساتھ اور بغیر حاجت کے ہو(۲) اور حنابلہ کے یہاں اگر جوتے کے ساتھ ہو تو مکروہ ہے الا یہ کہ نجاست یا کانٹا وغیرہ کا خوف ہو اور خف کے ساتھ مکروہ نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ نہ تو جوتا ہے نہ اس کے معنی میں ہے اور اس کو اتارنا دشوار ہوتا ہے(۳)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ بلاضرورت بیٹھنا اور اس کو روندنا مکروہ ہے انہوں نے کہا: دور سے اس کی زیارت کی جائے گی، اور لوگ اپنے اقارب کے اردگرد دفن کرنے کے لئے جو ان قبروں کو روندتے ہیں تاکہ اپنے عزیز کی قبر تک پہنچیں تو یہ مکروہ ہے۔

بعض نے کہا: قبروں پر اس حال میں پیر رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ تلاوت کر رہا ہو یا تسبیح پڑھ رہا ہو یا ان کے لئے دعا کر رہا ہو(۴)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ تین قیدوں کے ساتھ قبر روندنا مکروہ ہے: وہ کوہان نما ہو، اس کے علاوہ راستہ ہو اور اس کی ہڈیوں میں سے کچھ کے موجود ہونے کا گمان ہو ورنہ جائز ہوگا اس طور پر کہ وہ مسطح ہو یا کوہان نما ہو اور راستہ میں ہو یا ان کے فنا ہو جانے اور قبر میں اس کی کسی چیز کے باقی نہ رہنے کا گمان ہو اگرچہ نجس جوتوں کے ساتھ روندا جائے(۵)۔

(۱) روضۃ الطالبین ۲/۱۳۹، حاشیۃ القلیوبی ۱/۳۴۲، کشاف القناع ۲/۱۶۲-۱۶۴، شرح منتہی الارادات ۱/۳۵۲۔
(۲) قلیوبی وعمیرہ ۱/۳۴۲، روضۃ الطالبین ۲/۱۳۶۔
(۳) شرح منتہی الارادات ۱/۳۵۲، کشاف القناع ۲/۱۶۴۔
(۴) ردالمحتار ۱/۶۰۶، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۶۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱/۴۲۸، عقد الجواہر الثمینہ ۱/۲۷۲، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۲/۱۴۴۔

ج- چوپایہ کا اپنے پیر سے روندنا:

۴۷- اس پر فقہاء حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے کہ جس کو چوپایہ اپنے چلنے کے دوران اپنے اگلے پیر یا سر سے روند ڈالے یا اپنے پچھلے پیر سے روند ڈالے تو اس کا ضمان اس کے ساتھ موجود سوار یا قائد (کھینچنے والے) یا ہنکانے والے پر ہوگا بشرطیکہ تعدی یا کوتاہی کی وجہ اس عمل کی نسبت اس کی طرف کرنا ممکن ہو، اور اگر اس کی نسبت اس کی طرف کرنا ممکن نہ ہو اس طور پر کہ اس کی طرف سے تعدی واقع نہ ہو اور نہ اس سے کوئی کوتاہی ہوئی ہو تو اس پر ضمان نہیں ہوگا اس لئے کہ جس سے احتراز ممکن نہ ہو اس میں ضمان نہیں ہوتا ہے(۱)، نیز اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "العجماء جرحها جبار"(۲) (بے زبان (جانور) کا مجروح کرنا جبار ہے) اور جبار ہدر کو کہتے ہیں جس میں کچھ واجب نہیں ہوتا ہے(۳)، نووی نے کہا: بے زبان کے مجروح کرنے سے مراد اس کا تلف کرنا ہے خواہ زخم لگا کر ہو یا اس کے علاوہ سے(۴)۔

اور قاضی عیاض نے کہا: مجروح کرنے سے تعبیر اس لئے کی گئی کہ یہی اکثر ہوتا ہے یا وہ ایک مثال ہے جس کے ذریعہ بقیہ پر متنبہ کر دیا گیا(۵)۔

تبصرۃ الحکام میں ہے: ابن ابی زید نے کہا: ہنکانے والا، کھینچے

(۱) تبیین الحقائق ۶/۱۴۹، المبسوط ۲۶/۱۸۸، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۹۷، مغنی المحتاج ۴/۲۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۵۸، المدونۃ الکبری ۶/۶۴۵، تبصرۃ الحکام ۲/۳۵۱، التمہید لابن عبدالبر ۷/۲۲، المنتقی للباجی ۷/۱۰۹، کشاف القناع ۴/۱۳۹، شرح منتہی الارادات ۲/۴۲۹۔
(۲) حدیث: "العجماء جرحها جبار...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۲۵۴) اور مسلم (۳/۱۳۳۴) نے کی ہے۔
(۳) الموطا ۲/۸۶۹، التمہید لابن عبدالبر ۷/۱۹-۲۲۔
(۴) شرح النووی علی مسلم ۱۱/۲۲۵۔
(۵) الزرقانی علی الموطا ۴/۲۶۔

والا، اور سوار اس چیز کا ضامن ہوگا جس کو جانور پیر سے روند ڈالے اور جو کچھ جانور کی طرف سے ان کے عمل کے بغیر ہو یا جانور کسی دوسرے چیز کے لئے کھڑا ہو تو ہدر (معاف) ہوگا تو مصنف کا قول ''ضامنون'' کا مطلب ہے ان میں سے ہر ایک جس میں تعدی کرے اس کا ضامن ہوگا۔

جزولی نے کہا: عبدالحق نے کہا: الرسالۃ میں ان کا قول جو کچھ جانور کی طرف سے ان کے عمل کے بغیر ہو سے ان کی مراد ہیکہ جو کچھ ان کی کوتاہی کے بغیر ہو یا غلبہ سے ہو تو اس میں ان پر کچھ نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ کوتاہی اور لاپرواہی کے قبیل سے نہیں ہے یہ تو صرف جانور کی طرف سے ہے(۱)۔

امام شافعی نے ''الام'' میں کہا: چوپایہ کو کھینچنے والے، ہانکنے والے اور اس پر سوار اس چیز کا ضامن ہوگا جو چوپایہ اپنے اگلے پیر، منھ، پچھلے پیر یا دم سے ضائع کردے، اور صرف یہی جائز ہوگا اور کسی چیز کا ضمان نہیں دے گا الا یہ کہ وہ جانور کو کسی چیز کے روندنے پر ابھار دے تو وہ ضامن ہوگا اس لئے کہ اس کا روندنا اس کے فعل سے ہے تو اس وقت وہ اس کے آلات میں سے ایک آلہ ہوجائے گا جس سے اس نے زیادتی کی ہے(۲)۔

نووی نے کہا: امام نے کہا: جو سرکش چوپایہ لگام کھینچنے کی جگہوں میں لگام کھینچنے اور چھوڑنے سے قابو میں نہیں آتا ہے اس پر بازاروں میں سواری نہیں کی جائے گی اور جو اس پر سواری کرے گا وہ کوتاہی کرنے والا ہوگا اور جس کو وہ تلف کرے گا اس کا ضامن ہوگا (۳)۔

دیکھئے: ''ضمان'' فقرہ/ ۱۰۲-۱۰۸، ''حیوان'' فقرہ/ ۹)۔

(۱) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۳۵۱-۳۵۲۔
(۲) الام ۷/ ۱۳۸۔
(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۹۸۔

وطن

تعریف:

۱- وطن واؤ اور طاء کے فتحہ کے ساتھ لغت میں: ٹھہرنے کی منزل یا انسان کا گھر اور اس کا ٹھکانا، بکری، گائے اور اونٹ باندھنے کی جگہ کو بھی وطن کہا جاتا ہے اور یہ مفرد ہے اس کی جمع اوطان ہے اور وطن کے مثل موطن بھی ہے اور اس کی جمع مواطن ہے اور اوطن: اقامت اختیار کرنا، وأوطنہ ووطنہ واستوطنہ اس کو وطن بنانا اور مواطن مکہ: یعنی اس میں وقوف کے مقامات (۱)۔

اور اصطلاح میں وطن: انسان کی اقامت کی منزل اور اس کا ٹھکانا ہے وہاں اس کی ولادت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

محلّہ:

۲- لغت میں محلّہ: قوم کی منزل جمع محال ہے(۳)۔

اور اصطلاح میں: یہ انسان کی قوم کی منزل ہے اگرچہ ان کے گھر متفرق ہوں اس طور پر کہ حی (خاندان) اور دار (محلّہ) کا نام ایک ہو(۴)۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی۔
(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۴) شرح الزرقانی ۲/ ۳۹۔

محلّہ اور وطن کے درمیان نسبت یہ ہے کہ وطن محلّہ سے زیادہ عام ہے۔

وطن کے انواع:

وطن کے ساتھ شرعی احکام کے متعلق ہونے کے اعتبار سے فقہاء اس کی تین قسمیں کرتے ہیں: وطن اصلی، وطن اقامت اور وطن سکنی، تفصیل درج ذیل ہے:

الف-وطن اصلی:

۳-حنفیہ نے کہا: وہ انسان کی ولادت ہونے یا اس کے شادی کرنے، یا وطن بنا لینے کی جگہ ہے، ابن عابدین نے کہا: وطن اصلی کو وطن اہلی، وطن فطری اور وطن قرار بھی کہتے ہیں اور تأَهَّلُ کے معنی شادی کرنا ہے اور اگر اس کے اہل وعیال دوشہروں میں ہوں، تو دونوں میں سے جس میں بھی داخل ہوگا، مقیم ہوجائے گا اور اگر دونوں میں سے کسی ایک میں اس کی بیوی کا انتقال ہوجائے، اور وہاں اس کے کچھ گھر اور اراضی رہ جائیں، ایک قول ہے کہ وہ وطن باقی نہیں رہے گا، اس لئے کہ اعتبار اہل کا ہے نہ کہ گھر کا ہے، اور ایک قول ہے کہ وطن باقی رہے گا اور ''توطن'' کے معنی ہیں اس میں ٹھہرنے اور وہاں سے کوچ نہ کرنے کا عزم کرنا، اگر چہ اس نے وہاں شادی نہ کی ہو (۱)۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک وطن: وہ مقام ہے جہاں پر کوئی شخص اقامت اختیار کرے گرمی یا سردی میں وہاں سے کوچ نہ کرے، الا یہ کہ تجارت وملاقات جیسی کسی ضرورت سے وہاں سے سفر کرے (۲)۔

اس کے ساتھ وہ ویران بستی بھی ملحق ہے، جس کے گھر منہدم ہوگئے ہوں اور اس کے باشندوں نے اس کو درست کرنے اور گرمی وسردی میں وہاں ٹھہرنے کا عزم کیا ہو (۱)۔

اسی طرح صحیح مذہب کے مطابق حنابلہ کے نزدیک وہ شہر بھی اس سے ملحق ہے جس میں اس کی بیوی ہو، یا جس میں اس نے شادی کی ہو، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: **''من تأهل في بلد فليصل صلاة المقيم''** (۲) (جو کسی شہر میں اہل بنائے (شادی کرے) تو وہ مقیم کی نماز پڑھے)۔

رحیبانی نے کہا: اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر چہ بیوی کی جدائی کے بعد ہو (۳)۔

امام احمد سے جو روایت منقول ہے اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وطن کے ساتھ وہ شہر بھی ملحق ہے جس میں کسی شخص کے اہل وعیال یا جانور رہوں اور ایک قول ہے کہ مال ہو (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک: وطن ہمیشہ رہنے کی نیت کے ساتھ آدمی کی سکونت کی جگہ ہے اور مدخول بہا بیوی کے رہنے کی جگہ ہے اگر چہ بیوی کے پاس اس کی سکونت زیادہ نہ ہوتی ہو تو اگر کسی بستی میں کسی آدمی کی صرف اولاد یا مال ہو تو وہ جگہ اس کے لئے وطن اصلی نہیں ہوگی (۵)۔

ب-وطن اقامت:

۴-حنفیہ نے کہا: وطن اقامت وہ ہے جہاں انسان سفر کے حکم کو ختم

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۵۳۲، المبسوط ۱/ ۲۵۲۔
(۲) المغنی ۲/ ۳۲۷-۳۲۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۶۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۴، تحفۃ المحتاج ۲/ ۴۳۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۰، مطالب اولی النہی ۱/ ۷۵۷۔
(۲) حدیث: ''من تأهل في بلد فليصل صلاة المقيم'' کی روایت احمد (۱/ ۶۲) نے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۱۵۶) میں کہا کہ اس کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ہیں۔
(۳) مطالب اولی النہی ۱/ ۷۲۲-۷۲۳، الانصاف ۲/ ۳۳۱۔
(۴) الانصاف ۲/ ۳۳۱۔
(۵) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۶۲، مواہب الجلیل ۲/ ۱۴۸-۱۴۹۔

کر دینے والی مدت کی اقامت کی نیت سے ٹھہرے، اس کو وطن مستعار یا وطن حادث بھی کہا جاتا ہے(۱)۔

بقیہ فقہاء اس معنی میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں البتہ حکم سفر کو ختم کرنے والی مدت کے بارے میں ان کا اختلاف ہے(۲)۔

ج-وطن سکونت:

۵-حنفیہ نے کہا: وطن سکونت وہ جگہ ہے جہاں انسان سفر کے حکم کو ختم کرنے والی مدت سے کم ٹھہرنے کا قصد کرے(۳)۔

دیکھئے: "صلوۃ المسافر" فقرہ/۳-۸۔

وطن کے شرائط:

۶-جس جگہ انسان اقامت اختیار کرتا ہے اس کو اس کا ایسا وطن جس سے وطن کے احکام متعلق ہوتے ہیں اسی وقت کہا جائے گا جب اس میں کچھ شرطیں پائی جائیں۔

اور یہ شرطیں اس کے وطن اصلی، وطن اقامت، یا وطن سکونت ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔

پھر ان شرطوں میں سے بعض وہ ہیں جن پر فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض وہ ہیں جن میں ان کے درمیان اختلاف ہے اور اس کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

الف-وطن اصلی کی شرطیں:

۷-یہ کہ عمارت مستقل ہو، ایسی چیز سے تعمیر کی گئی ہو جس سے تعمیر کرنے کا عرف ہو، یہ شرط مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان حضرات نے نماز جمعہ قائم کرنے کی شرطوں پر کلام کے موقع پر وطن کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایسی بستی ہے جو اس چیز سے تعمیر کی گئی ہو جس سے تعمیر کرنے کا عرف ہو جیسے پتھر یا مٹی یا کچی اینٹ یا بانس یا درخت وغیرہ، شافعیہ وحنابلہ نے مزید کہا ہے کہ اس گاؤں میں یہ بھی شرط ہوگی کہ ایک گاؤں کے عرف کے مطابق عمارتیں یکجا ہوں(۱)۔

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ جس جگہ آدمی کی ولادت ہوئی ہو یا جس جگہ اس نے شادی کی ہو یا جس کو وطن بنایا ہو حنفیہ اسی جگہ کو اس کا وطن اصلی مانتے ہیں(۲)۔

ب-وطن اقامت کے شرائط:

۸-کسی جگہ کو وطن اقامت بنانے کے لئے کچھ شرائط ہیں جن میں کچھ یہ ہیں: اقامت کی نیت کرنا، اقامت کی معتبر مدت، اقامت کی جگہ اختیار کرنا، جگہ کا اقامت کے لائق ہونا، اور اس جگہ کا مقیم کا وطن اصلی نہ ہونا۔

ان شرائط کی تفصیل نیز ان کے بارے میں فقہاء کی آراء جاننے کے لئے دیکھئے: "صلوۃ المسافر" فقرہ/۲۶-۲۹)۔

ج-وطن سکونت کے شرائط:

۹-وطن سکونت کے لئے صرف دو شرطیں ہیں اور وہ دونوں یہ ہیں: وہاں فقہاء کے اختلاف کے مطابق سفر کو ختم کرنے والی مدت تک اقامت کی نہ نیت ہو نہ بالفعل اقامت ہو اور وہ اقامت کرنے والے

---

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۵۳۲، المبسوط ۱/ ۲۵۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۶۴-۲۶۵، الانصاف ۲/ ۳۲۹، کشاف القناع ۱/ ۵۱۲-۵۱۳، مواہب الجلیل ۲/ ۱۴۸، الزرقانی ۲/ ۴۲۔

(۳) حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۵۳۳، المبسوط ۱/ ۲۵۔

(۱) المغنی ۲/ ۳۲۷-۳۲۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۸۰-۲۸۲، تحفۃ المحتاج ۲/ ۴۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۷۲، المدونہ ۱/ ۱۵۲، الزرقانی ۲/ ۴۲۔

(۲) حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۵۳۲۔

کا وطن اصلی نہ ہو۔

دیکھئے: ''صلوۃ المسافر'' فقرہ/ ۸۔

کس چیز سے وطن ختم ہوجاتا ہے:

۱۰- حنفیہ نے کہا: وطن اصلی صرف اس کے مثل کی طرف منتقل ہونے سے ختم ہوتا ہے بشرطیکہ وہاں سے اہل وعیال کو منتقل کرلے اور وہاں سکونت ختم کردے، لہذا اگر انسان اپنے وطن اصلی کو چھوڑ دے اور اپنے اہل وعیال کے ساتھ دوسرے وطن اصلی کی طرف اس کے شرائط کے ساتھ منتقل ہوجائے تو پہلی جگہ اس کا وطن اصلی نہیں رہے گی، اگر اس کے بعد سفر کرتے ہوئے وہاں داخل ہوگا تو علی حالہ مسافر رہے گا جب تک کہ وہاں سفر کو ختم کرنے والی مدت تک اقامت کی نیت نہ کرے یا بالفعل قیام نہ کرے، اگر ایسا کرے گا تو وہ مقیم ہوجائے گا اور یہ جگہ گذشتہ بحث کے مطابق اس کا وطن اقامت ہوگی (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ وطن اصلی دوسرے وطن اصلی کو اختیار کرلینے سے ختم نہیں ہوتا، رحیبانی نے کہا: جو شخص اپنے وطن سے گزرے گا وہ قصر نہیں کرے گا خواہ وہ فی الحال اس کا وطن ہو، یا ماضی میں رہا ہو اگرچہ اس کو وہاں کوئی کام نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ اس کا اپنے مطلوبہ شہر کی طرف جانے کا راستہ ہو (۲)۔

جو شخص دوسرا وطن بنالے اور پہلے وطن سے منتقل نہ ہوا ہو مثلاً اس کی دو بیویاں ہوں پہلی وطن اول میں اور دوسری نئے وطن میں ہو تو دوسری جگہ اپنے شرائط کے ساتھ اس کا وطن ہوگی اور اس کی وجہ سے پہلا وطن ختم نہیں ہوگا اس لئے کہ وہاں سے منتقل نہیں ہوا ہے، اس بنیاد پر اگر انسان کی دو شہروں میں دو بیویاں ہوں تو ان دونوں کو اس کا وطن اصلی شمار کیا جائے گا اور وہ دونوں میں سے جس میں داخل ہوگا داخلہ کے وقت ہی سے مطلقاً مقیم شمار کیا جائے گا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے (۱)۔

وطن اصلی نہ وطن اقامت سے ختم ہوتا ہے نہ وطن سکونت سے، اس لئے کہ وہ ان دونوں سے اعلی ہے لہذا ان دونوں میں سے کسی سے ختم نہیں ہوگا لہذا اگر وہ اپنے وطن اصلی سے کسی شہر کی طرف سفر کرکے جائے اور اس میں سفر کو ختم کردینے والی مدت کے بقدر قیام کرے یا اس کی نیت کرے یا کسی بھی چیز کی نیت نہ کرے تو اس سے اس کا وطن اصلی باطل نہیں ہوگا، چنانچہ اگر اس کے بعد اس کی طرف لوٹے گا تو صرف وہاں مطلقاً داخل ہونے سے مقیم شمار کیا جائے گا۔

البتہ وطن اقامت وہ وطن اصلی سے باطل ہوجاتا ہے اس لئے کہ وطن اصلی اس سے اوپر درجہ کا ہے نیز وطن اقامت سے بھی (باطل ہوجاتا ہے) اس لئے کہ وہ اس کے مثل ہے اسی طرح وطن اقامت سفر سے بھی باطل ہوجاتا ہے اور وطن اقامت وطن سکونت سے باطل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اس کے نیچے درجہ کا ہے۔

وطن سکونت، وطن اصلی، وطن اقامت نیز وطن سکونت سے بھی باطل ہوجاتا ہے اس لئے کہ پہلے دونوں اس سے اوپر درجہ کے ہیں اور آخری والا اس کے مثل ہے اور چیز اپنے مثل سے نیز جو اس سے اوپر درجہ کی ہو اس سے باطل ہوجاتی ہے۔

دیکھئے: ''صلوۃ المسافر'' فقرہ/ ۵، ۷، ۹۔

وطن سے متعلق احکام:

۱۱- وطن کے تینوں انواع سے کچھ شرعی احکام متعلق ہیں ان میں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۳۲-۵۳۳، تبیین الحقائق ۱/ ۲۱۴-۲۱۵۔

(۲) مطالب اولی النہی ۱/ ۷۲۲، نیل المآرب ۱/ ۱۸۷، حاشیۃ الروض المربع ۲/ ۲۹۲، کشاف القناع ۱/ ۵۰۹۔

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۵۳۲-۵۳۳، تبیین الحقائق ۱/ ۲۱۴-۲۱۵، مطالب اولی النہی ۱/ ۷۲۲-۷۲۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۶۳۔

سب سے اہم: نماز میں قصر کرنا، نمازوں کو جمع کرنا، رمضان میں روزہ نہ رکھنا قربانی کرنا اور جمعہ وعیدین کی نماز ہے۔

ان کی وضاحت ذیل میں ہے:

الف-نماز میں قصر کرنا

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اپنے وطن اصلی یا وطن اقامت میں رہنے والا نماز میں قصر نہیں کرے گا اس لئے کہ قصر کرنا سفر کی رخصت ہے اور ان دونوں وطنوں میں سے کسی ایک میں رہنے والا مسافر نہیں ہوتا، اس لئے جس مسافر کے لئے قصر کرنا مباح ہوتا ہے اگر وہ اپنے وطن اصلی کی طرف لوٹ آئے تو وطن میں داخل ہونے کے وقت ہی سے پوری نماز پڑھنا اس پر واجب ہو جائے گا خواہ کسی مدت تک وہاں اقامت کی نیت ہو یا بالفعل اقامت کرے یا سفر کو جاری رکھتے ہوئے اس سے گزرنے کی نیت ہو اسی طرح اگر مسافر کسی شہر میں داخل ہو اور وہاں سفر کو ختم کرنے والی مدت تک اقامت کی نیت کرے یا بالفعل اقامت کرے تو اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال کے مطابق اسے مقیم شمار کیا جائے گا اور وہ پوری نماز پڑھے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صلوۃ المسافر''، فقرہ/ ۲۶-۳۱۔

ب-جمع بین الصلوات:

۱۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مسافر کو ظہر اور عصر کی نمازوں اور مغرب وعشاء کی نمازوں کے درمیان جمع کی شرطوں کے ساتھ جمع تقدیم یا جمع تاخیر کرنے کا اختیار ہے۔

اور اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے انہوں نے کہا: سفر میں جمع بین الصلوات نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جمع بین الصلوات''، فقرہ/ ۳-۸۔

ج-مسافر کے لئے رمضان میں روزہ چھوڑ دینا:

۱۴- مسافر سفر کے شرائط کے ساتھ جب تک مسافر رہے اس کو اجازت ہے کہ رمضان میں روزہ نہ رکھے، اگر چہ سفر پورے مہینہ اور پوری عمر تک رہے جب اس کا سفر ختم ہوجائے گا تو اگر ختم ہونا طلوع فجر کے بعد رمضان کے دن کے درمیان ہو تو مہینہ کے احترام میں بقیہ دن امساک کرنا (کھانے پینے وغیرہ سے رکنا) پھر دوسرے دنوں میں روزہ رکھنا اس پر واجب ہوگا اور اگر سفر رات میں ختم ہو تو جب تک سفر نہ کرے دوسرے دنوں کے روزے اس پر واجب ہوجائیں گے۔

انقطاع سفر وطن اصلی کی طرف لوٹنے سے ہوجاتا ہے اگر چہ اس میں گزرنا ہو یا وہ وطن اقامت میں اس کی شرطوں کے ساتھ مقیم ہوجائے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صوم''، فقرہ/ ۶۱۔

د-قربانی سے معافی:

۱۵-بعض فقہاء یعنی حنفیہ کا مذہب ہے کہ قربانی واجب ہے اور دوسرے فقہاء یعنی جمہور کا مذہب ہے کہ وہ سنت ہے اور اول الذکر حضرات نے اس کے وجوب کے لئے اقامت کی شرط لگائی ہے انہوں نے کہا: مسافر پر قربانی واجب نہیں ہے اس لئے کہ مسافر کو ہوسکتا ہے ایسا جانور نہ ملے جس کی قربانی اس کے شرائط کے ساتھ کر سکے، تو اس کو اس کا مکلّف بنانے میں حرج ہوگا اور یہ ممنوع ہے، اس بنیاد پر اگر عیدالاضحیٰ کے دن فجر سے پہلے جو کہ وجوب کا وقت ہے سفر ختم ہوجائے تو اس پر قربانی واجب ہوگی اس لئے کہ وجوب کے وقت اس کا سفر ختم ہوجائے گا اور جیسا کہ گزر چکا ہے سفر وطن اصلی میں اس کے داخل ہونے سے اگر چہ اس میں گزرنا ہو یا وطن اقامت میں اس کے مقیم شمار کئے جانے سے ختم ہوجاتا ہے البتہ جن حضرات نے قربانی کو مسنون کہا ہے انہوں نے اقامت کی شرط نہیں لگائی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اضحیۃ''، فقرہ/ ۱۵۔

ھ- جمعہ کا مکلّف بنانے کا ساقط ہونا:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وجوب جمعہ کی ایک شرط مقیم ہونا ہے، چنانچہ مسافر پر جمعہ واجب نہیں ہے لہذا اگر نماز جمعہ قائم ہونے سے پہلے سفر منقطع ہوجائے تو نماز جمعہ واجب ہوجائے گی، اور سفر کا انقطاع وطن اصلی میں مطلقاً داخل ہونے، نیز وطن اقامت میں اس کے شرائط کے ساتھ اس کے مقیم شمار کئے جانے سے ہوتا ہے۔

دیکھئے: ''صلوۃ الجمعۃ''، فقرہ/۱۱، ''سفر''۱۳۔

و- عیدین کا مکلّف بنانے کا ساقط ہونا:

۱۷- نماز عیدین حنفیہ کے نزدیک واجب ہے مالکیہ شافعیہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے اور حنابلہ کے نزدیک فرض کفایہ ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ اس کا مکلّف قرار دئے جانے کی شرط اقامت کرنا یا وطن بنا لینا ہے اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے اور اس بنیاد پر جمہور کے نزدیک مسافر اس کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا اس لئے اگر مسافر اس کا وقت آنے سے پہلے اپنے وطن اصلی میں داخل ہو جائے یا وطن اقامت میں اس کے شرائط کے ساتھ اقامت اختیار کرے تو وہ اس کا مکلّف بنا دیا جائے گا جیسا کہ جمعہ میں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صلوۃ العیدین''، فقرہ/۲-۳۔

ز-۱۸- زکوۃ منتقل کرنا:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر زکوۃ ادا کرنے والا کسی شہر میں ہو اور اس کا مال اسی شہر میں اس کے ساتھ ہوتو لوگوں میں اس مال کی زکوٰۃ کے زیادہ حقدار اسی شہر والے ہوں گے جس میں وہ ہے۔

اگر زکوۃ دینے والا ایک شہر میں ہو اور اس کا مال دوسرے شہر میں ہوتو اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ وہ شہر معتبر ہوگا جس میں مال ہے یا وہ شہر جس میں زکوۃ ادا کرنے والا ہے اور اس کے متعلق ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے۔

دیکھئے: ''زکوۃ''، فقرہ/۱۸۵۔

ح- حربیہ کا دارالاسلام میں وطن بنانا:

۱۹- اگر حربیہ عورت امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہو، اور کسی مسلمان یا ذمی سے شادی کر لے تو وہ ذمیہ ہوجائے گی اس لئے کہ عورت سکونت میں شوہر کے تابع ہوتی ہے کیوں کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں نکلتی ہے اور اس نے اپنے آپ کو ایسے شخص کا تابع بنا دیا ہے جو ہمیشہ دارالاسلام میں رہے گا لہذا وہ ذمیہ ہوجائے گی (۱)۔

دیکھئے: ''أھل الذمۃ''، فقرہ/۱۳، ''مستأمن''، فقرہ/۳۸۔

ط- مسافر زانی کو اس کے وطن کے علاوہ کی طرف جلاوطن کرنا:

۲۰- شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی مسافر زنا کرے تو اسے اس کے وطن کے علاوہ کی طرف شہر بدر کیا جائے گا تاکہ وہ جلاوطن ہو سکے (۲)۔

مالکیہ نے کہا: مسافر نے جہاں زنا کیا ہے اگر اس شہر میں اترتے ہی زنا کرے تو اسے اس شہر میں قید کر دیا جائے گا اور اگر اس نے وہاں کے باشندوں سے مانوس ہونے کے بعد زنا کیا ہوتو دوسرے شہر کی طرف شہر بدر کر دیا جائے گا (۳)۔

دیکھئے: ''تغریب''، فقرہ/۲۔

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۸۴، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۳۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۸، کشاف القناع ۶/ ۹۲۔

(۳) منح الجلیل ۴/ ۴۹۹۔

ی- جو شخص دار الحرب میں ہو اس کا اپنے وطن سے ہجرت کرنا:

۲۱- جو شخص دار الحرب میں ہو اس کے اپنے وطن سے ہجرت کرنے کی کئی حالتیں ہیں: ان میں سے کچھ وہ ہیں جن پر ہجرت واجب ہوتی ہے اور کچھ وہ ہیں جن پر ہجرت واجب نہیں ہوتی ہے اور کچھ وہ ہیں جن کے لئے ہجرت مستحب ہوتی ہے۔

تفصیل اصطلاح ''دار الحرب'' فقرہ/ ۲، اور ''ہجرۃ'' فقرہ/ ۱۰ میں ہے۔

ک- دار الحرب میں وطن بنانا:

۲۲- مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ دار الاسلام سے دار الحرب کی طرف دائمی طور پر اسے وطن بنانے کے لئے سفر کرے۔

تجارت کے لئے دار الحرب کا سفر کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے بعض نے اس کو حرام قرار دیا ہے، بعض نے مکروہ قرار دیا ہے، بعض نے کہا ہے کہ: اس کو اس صورت میں اس سے نہیں روکا جائے گا جب کہ وہ لوگ اس پر کسی حرام کے کرنے یا کسی واجب کے ترک کرنے کو لازم نہ قرار دیں۔

اگر سفر کسی شرعی مصلحت کے لئے ہو جیسے کسی مسلم کا فدیہ ادا کرنے یا تبلیغ رسالت کے لئے ہو تو جائز ہے(۱)۔

دیکھئے: ''دار الحرب'' فقرہ/ ۱۵۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۳۸۴، القوانین الفقہیہ/ ۲۹۶، منح الجلیل ۴/ ۲۱۴، مواہب الجلیل ۲/ ۵۱۸، المدخل لابن الحاج ۴/ ۵۸-۵۹، المدونہ ۴/ ۲۷۰، الفروع لابن مفلح ۶/ ۳۰۸، المحلی لابن حزم ۹/ ۶۵۔

وظیفہ

تعریف:

۱- کسی بھی چیز کا وظیفہ: کسی معین زمانہ میں مقرر کردہ کھانا یا روزی یا عمل ہے کہا جاتا ہے: **وظف الشئ علی نفسه**: لازم کرنا، **ووظفه**: ہر دن اس کے لئے وظیفہ مقرر کرنا، **ووظف علیه العمل والخراج ونحو ذلک**: اس کے اوپر کام، خراج یا اس جیسی چیز مقرر کرنا، اور وظیفہ: تلاوت اور اس جیسی چیز کا ورد، اور اس کا اطلاق عہدہ اور معین خدمت پر کیا جاتا ہے اور یہ مولّد ہے(۱)۔

اصطلاح میں وظیفہ: جو ہر دن میں مقرر کردہ کھانا اور روزینہ اسی طرح اس کا اطلاق مجازاً عشر و خراج پر بھی ہوتا ہے، اس عمل پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس کی انجام دہی مطلوب ہو اور اوراد پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

مھنۃ:

۲- مھنۃ فتحہ اور کسرہ کے ساتھ لغت میں: خدمت اور عمل وغیرہ ہے(۳) اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۴)۔

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط مادۃ (وظف)، المصباح المنیر مادہ (ورد)

(۲) درر الحکام شرح غرر الأحکام ۱/ ۲۹۵، کشاف القناع ۴/ ۲۶۸، مطالب اولی النہی ۴/ ۱۹۲-۱۹۳۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

وظیفہ اور مھنۃ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ وظیفہ مھنۃ سے زیادہ عام ہے۔

وظیفہ سے متعلق احکام:

اول: وظیفہ اس عمل کے معنی میں جس کا انجام دینا مطلوب ہو:

اس معنی میں وظیفہ کی دونوع ہیں: یا وہ عام ہوگا یا خاص ہوگا۔

نوع اول: عام وظائف:

وظائف عامہ سے متعلق کچھ احکام ہیں ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- عام وظائف کی تولیت (ذمہ داری دینے) کا حق کس کو ہے:

۳- وظائف (کاموں) کا ذمہ دار بنانے میں اوامر کا نافذ ہونا اور نگرانی کا جائز ہونا دیکھا جاتا ہے، لہذا جس کی نگرانی کسی عمل میں جائز ہوگی اس میں اس کے احکام نافذ ہوں گے اور اس کی جانب سے اس پر کام کرنے والوں کی تقرری صحیح ہوگی اور یہ تین میں سے کسی ایک کی طرف سے ہوگا یا اس سلطان کی طرف سے جس کو تمام امور پر تسلط حاصل ہو، یا وزیر تفویض (جس کو پوری ذمہ داری دی گئی ہو) کی طرف سے، یا عام ذمہ داری والے حاکم جیسے کسی صوبے یا بڑے شہر کے حاکم کی طرف سے (۱)۔

ب- جس کو وظیفہ عامہ سپرد کیا جارہا ہو اس میں کیا شرط ہے:

۴- جس کو وظیفہ عامہ سپرد کیا جارہا ہو اس میں شرط یہ ہے کہ اس کی امانت داری پر اعتماد ہو، اور وہ اپنی کارگزاری کی طاقت رکھتا ہو اور کام کی ذمہ داری سنبھالنے کے لئے لوگوں میں سب سے زیادہ لائق ہو (۱)، نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من تولی من أمر المسلمین شیئا فاستعمل علیهم رجلاً وهو یعلم أن فیهم من هو أولی بذلک وأعلم منه بکتاب الله وسنة رسوله فقد خان الله ورسوله وجمیع المؤمنین**" (۲) (جو شخص مسلمانوں کے کسی معاملہ کا ذمہ دار ہو اور وہ ان پر کسی شخص کو حاکم بنائے، جبکہ وہ جانتا ہو کہ ان میں اس شخص سے بہتر اور اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کا زیادہ علم رکھنے والا موجود ہے، تو وہ اللہ، اس کے رسول اور تمام مومنین سے خیانت کرے گا) اور ایک روایت میں ہے: "**من استعمل رجلا من عصابة وفی تلک العصابة من هو أرضی منه فقد خان الله وقد خان رسوله وخان المؤمنین**" (۳) (جو شخص کسی جماعت میں سے کسی شخص کو حاکم بنائے حالانکہ اس جماعت میں ایسا شخص موجود ہو جو اس سے زیادہ اہل ہو تو وہ اللہ سے خیانت کرنے والا ہوگا، اس کے رسول سے خیانت کرنے والا ہوگا، اور مومنین سے خیانت کرنے والا ہوگا۔

ج- ذمہ داری سپرد کرتے وقت کس چیز کا پایا جانا لازم ہے:

۵- ذمہ داری سپرد کرتے وقت مندرجہ ذیل چیزوں کا پایا جانا

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی / ۲۰۹۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی / ۲۰۹، السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ / ۹۔

(۲) حدیث: "من تولی من أمر المسلمین شیئاً...." کی روایت طبرانی نے الکبیر (۱۱ / ۱۱۴ ط وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں ابن عباسؓ کی حدیث سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵ / ۲۱۲) میں کہا: اس میں ابو محمد جزری حمزہ ہیں اور میں ان سے ناواقف ہوں اور اس کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) حدیث: "من استعمل رجلاً من عصابة...." کی روایت حاکم نے مستدرک (۴ / ۹۲ - ۹۳) میں ابن عباس کی حدیث سے کی ہے اور زیلعی نے

ضروری ہے:

۱- اس عمل کا متعین ہونا جس کی نگرانی مؤظف (عہدہ دار) سے مخصوص ہوگی جیسے ٹیکس خراج یا عشر وغیرہ۔

۲- اس کام کے طریقوں اور حقوق کا ایسی تفصیل کے ساتھ علم ہونا جو اس سے جہالت دور کردے۔

۳- جس جگہ عہدہ دار اپنا کام انجام دے گا اس کی اس طرح حد بندی کر دینا جو اس کو دوسری جگہ سے ممتاز کر دے(۱)۔

د- وظیفہ میں نگرانی کی ذمہ داری:

۶- عہدہ دار کے وظیفہ (کام) کی ولایت کے تین حالات ہیں (جیسا کے ماوردی اور ابویعلی نے کہا ہے):

پہلی حالت: اس کو کسی محدود مدت مہینوں، یا سالوں سے متعین کر دے تو ذمہ داری کو اس مدت سے متعین کرنے سے اس مدت میں نگرانی کرنا جائز ہوگا اور اس مدت کے پورا ہونے کے بعد نگرانی کرنا ممنوع ہوگا، مقررہ مدت میں نگرانی کی ذمہ داری، ذمہ داری حوالہ کرنے والے کی جانب سے لازم نہیں ہوگی، اس کو حق ہوگا کہ اگر مصلحت سمجھے تو اس کو بدل دے۔ البتہ ذمہ دار بنائے گئے عامل کی جانب سے اس کا لازم ہونا، اس پر جاری ہونے والی اجرت کے اعتبار سے ہوگا تو اگر جاری ہونے والی اجرت معلوم ہو اور ان چیزوں میں سے ہو جن سے اجرت صحیح ہوتی ہے تو مقررہ مدت کے اندر اس کے پوری ہونے تک کام کرنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس مدت میں کام کرنا خالص اجارہ ہو جائے گا، اور اس مدت میں مدت کے خاتمہ تک عامل (کام کرنے والے) سے جبراً کام لیا جائے گا اور کام سپرد کرنے والے کو اختیار دینے اور جس کو سپرد کیا گیا ہے اس پر لازم ہونے کے درمیان فرق یہ ہے کہ ذمہ داری دینے والے کے جانب وہ عقود عامہ میں سے ہے اس لئے کہ وہ اس میں تمام لوگوں کا نائب ہے لہذا اخیار دینے میں اس چیز کی رعایت کی گئی جو زیادہ مناسب ہو، اور کام جس کے سپرد کیا گیا ہے اس کے جانب وہ خاص عقود میں سے ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو اپنے حق میں کیا ہے لہذا اسی پر لزوم کا حکم جاری ہوگا اور اگر اجرت اس چیز میں سے مقرر نہ ہو جو اجرتوں میں درست ہوتی ہے تو اس پر مدت لازم نہیں ہوگی اور وہ جب چاہے اس کے لئے اس عمل سے نکلنا جائز ہوگا جب کہ ذمہ داری دینے والے کو اپنے چھوڑنے کا حال بتادے تا کہ اس کا کام اس کی دیکھ بھال کرنے والے سے خالی نہ ہو۔

دوسری حالت: یہ کہ اس کی تعیین کام سے کرے، اور ذمہ داری دینے والا کہے: اس سال فلاں علاقہ کے خراج کی ذمہ داری تمہارے حوالہ کی، یا اس سال فلاں شہر کے صدقات کا ذمہ دار تم کو بنایا، تو اس کی دیکھ بھال کی مدت کام سے اس کی فراغت کے ساتھ متعین ہوگی چنانچہ جب وہ اس سے فارغ ہو جائے گا اس سے معزول ہو جائے گا اور اس کی فراغت سے پہلے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ ذمہ دار بنانے والا اس کو معزول کر سکتا ہے اور اس کا اپنے آپ کو معزول کرنا اس کی جاری اجرت کی صحت اور فساد کے اعتبار سے ہوگا۔

تیسری حالت: یہ ہے کہ ذمہ داری سونپنے کا عمل مطلق ہو اور اس کو نہ کسی مدت سے متعین کیا جائے نہ کسی عمل سے، اور وہ اس میں مثلاً یہ کہے: میں نے تم کو کوفہ کے خراج یا بصرہ کے عشر کے کام کا ذمہ دار بنایا ہے تو یہ صحیح تقلید (کام کی سپردگی ہے) اگرچہ اس کی مدت مجہول ہے اس لئے کہ اس کا مقصود دیکھ بھال کے جائز ہونے کی اجازت دینا ہے اور اس کا مقصود وہ لزوم نہیں ہے جس کا اعتبار اجارات کے

= نصب الرایہ (۴/ ۶۲) میں ذہبی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ اس میں ایک ضعیف راوی ہیں۔

(۱) الماوردی/ ۲۰۹۔

معاملوں میں ہوتا ہے(۱)۔

۷-اور جب تقلید (کام کی سپردگی) صحیح ہوجائے اور دیکھ بھال جائز ہوجائے تو اس کا حال دو امور میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوگا: یا تو وہ دائمی ہوگا یا ختم ہوجانے والا ہوگا۔

اگر وہ دائمی ہو جیسے مالی وصولیابی، قضا اور (معدنیات کی) کانوں کے حقوق کی دیکھ بھال، تو جب تک اسے معزول نہ کردیا جائے اس کا سال بہ سال دیکھ بھال کرنا صحیح ہوگا۔

اور وہ اگر ختم ہوجانے والا ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: یہ ہے کہ ہر سال اس کے دوبارہ لوٹ آنے کا معمول نہ ہو جیسے غنیمت تقسیم کرنے کا ذمہ دار، تو یہ اس سے فراغت کے بعد معزول ہوجائے گا، اور اسے دوسرے اموال غنیمت کی تقسیم میں دیکھ بھال کا حق نہیں ہوگا۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ ہر سال لوٹ آنے والا ہو جیسے خراج جو ایک سال لے لیا جاتا ہے تو بعد والے سال وہ (پھر) لوٹ آتا ہے تو اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا اس کو مطلقاً ذمہ دار بنانا اسی سال کی دیکھ بھال تک محدود ہوگا یا جب تک معزول نہ کردیا جائے ہر سال پر محمول ہوگا؟ دو اقوال ہیں:

اول: وہ اسی سال کی دیکھ بھال تک محدود ہوگا جس میں اس کو ذمہ دار بنایا گیا ہے اور جب پورا خراج یا عشر وصول کر لیگا تو معزول ہوجائے گا اور یقین پر اقتصار کرتے ہوئے نئی تقلید (کام کی حوالگی) کے بغیر دوسرے سال دیکھ بھال کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

دوم: عرف کا اعتبار کرتے ہوئے جب تک اس کو معزول نہ کردیا جائے اس کو ہر سال کی دیکھ بھال کے جواز پر محمول کیا جائے گا(۲)۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ۲۱۰/-۲۱۱، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ۲۴/۷۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی ۲۱۰/-۲۱۱، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ۲۴/۷۔

دوسری نوع: خاص وظائف:

۸-خاص وظائف (خاص کام) وہ ہیں جو ان عقد سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں جن کو باہم عقد کرنے والے اپنے مختلف تصرفات میں کرتے ہیں تو وظائف کی تعیین کا حق ان عقود کے اصحاب کو ہوتا ہے جو شرعی ضابطوں کی حدود میں ان تصرفات کو کرتے ہیں۔

فقہاء نے وقف میں اس کی صراحت کی ہے کہ امام اور دوسرے اصحاب ولایت کے لئے اس میں کسی ایسے نئے وظیفہ کا جاری کرنا حرام ہوگا جو وقف کرنے والے کی شرط میں نہ ہو، نہ ہی اس میں وقف کے مال کا صرف کرنا (جائز ہوگا) اور اس میں جس کا تقرر ہوا ہو اس کے لئے وقف کے مال میں سے کچھ بھی لینا ناجائز ہوگا، اسی طرح مذکورہ افراد کے لئے کسی ایسے وظیفہ کا ختم کرنا جائز نہیں ہوگا جس کو وقف کرنے والے نے مشروط کیا ہو، اور اس کا کرنے والا اس کی وجہ سے فاسق ہوجائے گا اور اس کی وجہ سے ناظر معزول ہوجائے گا اور جس کو واقف نے مقرر کیا ہو واقف کے علاوہ کوئی اس شخص کو معزول نہیں کرسکتا ہے، الا یہ کہ عاجزی، خیانت اور اسی جیسے کسی ظاہری سبب سے ہو، اور عزل کا نفاذ نہیں ہوگا اور معزول کرنے والا اس کی وجہ سے فاسق ہوجائے گا اور اس سے اس کے سبب کا مطالبہ کیا جائے گا(۱)۔

وظائف سونپنے کے الفاظ:

۹-وظائف کی تولیت (کاموں کی سپردگی) یا تو صریح الفاظ سے ہوگی یا الفاظ کنایہ سے، تفصیل ''تولیۃ'' فقرہ ۱۰/-۱۲ میں ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لفظ اور تحریر کے ذریعہ ذمہ داری سپرد کرنا جائز ہے بشرطیکہ شاہد حال قرینہ ہو، اسی طرح اس پر ان کا اتفاق

(۱) حاشیۃ قلیوبی وعمیرہ علی شرح المنہاج ۱۱۰/۳، الاشباہ لابن نجیم ۱۲۵/، ابن عابدین ۳۸۶/۳۔

ہے کہ تنجیز (فوری تنفیذ) کے صیغہ سے تولیت صحیح ہے(۱)۔

۱۰- تولیت کو کسی شرط پر معلق کرنے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ وظائف میں تقرری کو معلق کرنا صحیح ہے ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے غزوہ موتہ میں زید بن حارثہ کو امیر بنایا اور آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن قتل زيد فجعفر فإن قتل جعفر فعبد الله بن رواحة**"(۲) (اگر زید شہید کر دیئے جائیں تو جعفر اور اگر جعفر شہید کر دیئے جائیں تو عبداللہ بن رواحہ (امیر ہوں گے)۔

یہی مالکیہ اور حنابلہ کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ المدونۃ میں ہے: میں نے کہا: آپ کا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص کسی شخص کو وصیت کرے اور کہے: فلاں میرا وصی ہے یہاں تک کہ فلاں آ جائے اور جب فلاں آ جائے تو یہ آنے والا فلاں میرا وصی ہے تو کیا جائز ہوگا؟ فرمایا؟ ہاں یہ جائز ہے۔

اور شمس الدین بن قدامہ کی الشرح الکبیر میں ہے: اگر یہ کہے: میں نے زید کو وصیت کی اور وہ مرجائے تو عمرو کو وصیت کی، تو یہ صحیح ہوگا، صرف ایک روایت ہے اور دونوں میں سے ہر ایک وصی ہوگا ....اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے موتہ کے لشکر کے متعلق فرمایا: "**أميركم زيد فإن قتل فأميركم جعفر، فإن قتل فأميركم عبد الله بن رواحة**" (تمہارے امیر زید ہیں اگر وہ قتل ہو جائیں تو تمہارے امیر جعفر ہیں اور اگر وہ قتل ہو جائیں تو تمہارے امیر عبداللہ بن رواحہ ہیں) اور وصیت امیر بنانے کے معنی میں ہوتی ہے(۱)۔

اصح قول میں شافعیہ نے کہا: ولایت کو (اور اسی میں وظائف پر تقرری بھی ہے)۔ کسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے الا یہ کہ ضرورت کی جگہ میں ہو جیسے وصیت کرنا اور امیر بنانا، اسی بنیاد پر انہوں نے کہا: جو شخص وقف میں اپنے لئے پھر اپنے بعد اپنی اولاد کے لئے دیکھ بھال کی شرط لگائے تو اولاد کے حق میں شرط باطل ہوگی۔

غزوہ تبوک کے واقعہ کے بارے میں انہوں نے کہا: اس کا بھی احتمال ہے کہ امارت (امیر بنانا) بالفعل ہو، مدت پر صرف تصرف کو معلق کیا گیا ہو(۲)۔

وظائف کے عوض میں مال لینا:

۱۱- وظائف کے بدلہ میں مال لینے کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ کا مذہب ہے حنفیہ و مالکیہ میں سے ہر ایک کے نزدیک بھی یہ ایک رائے ہے کہ وظائف کے بدلہ میں مال لینا جائز نہیں ہے۔

حنابلہ حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول نیز ایک رائے میں جس کو حطاب نے ضعیف کہا ہے۔ مالکیہ اور بعض شافعیہ (جن میں سبکی بھی ہیں) کا مذہب ہے کہ وظائف کے عوض میں مال لینا جائز ہے(۳)۔

تفصیل اصطلاح "خلو"، فقرہ/۱۶ میں دیکھئے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۱۸/۳، المدونہ ۱۸/۱۵ (طبعۃ السعادۃ)، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۳۴۰/۲، الشرح الکبیر للمقدسی ۵۸۲/۶، الفروع ۱۱/۴-۱۲۷۔

(۲) حدیث: "إن قتل زيد فجعفر..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۱۰/۷) نے ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۱۸/۳، المدونہ ۱۵-۱۸، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۳۴۰/۲، الشرح الکبیر للمقدسی ۵۸۲/۶، الفروع ۱۱/۴-۱۲۷۔

(۲) حاشیہ قلیوبی وعمیرہ علی شرح المنہاج ۳۴۰/۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱۸۳/۳، ۱۴/۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/۳۹۱، مواہب الجلیل ۱۲/۴-۱۳، اسنی المطالب ۲۳۶/۳ مع حاشیۃ الرملی، حاشیۃ القلیوبی ۳۲۳/۳، حاشیۃ عمیرہ علی شرح المحلی ۹۲/۳، مطالب اولی النہی ۱۹۱/۴-۱۹۲، تحفۃ الحبیب علی شرح الخطیب ۴۰۱/۳۔

وہ غیبوبت جس سے مؤظف (ملازم، عہدہ دار) وظیفہ (کام) سے معزولی کا مستحق ہوجاتا ہے:

۱۲ - ملازم کو اس کے کام سے معزول کرنے اور اس کی اجرت معلومہ کے ساقط ہونے کی متقاضی غیر حاضری کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک کچھ تفصیل ہے، ابن عابدین نے کہا: اگر وہ مدرسہ سے غائب ہوجائے تو وہ شہر سے باہر نکل گیا ہوگا یا نہیں، اگر مسافت سفر تک نکل جائے پھر لوٹ آئے تو اس کی اجرت معلومہ میں سے جو گزر گئی ہے اس کو اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، بلکہ وہ ساقط ہوجائے گی، اسی طرح اگر وہ حج وغیرہ کے لئے سفر کرے (تب بھی ہوگا) اور اگر سفر کے لئے نہ نکلے اس طور پر کہ وہ رستاق(۱) (مضافات) کی طرف نکلے تو اگر وہ پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرے اور یہ بغیر عذر کے ہو جیسے تفریح کے لئے نکلے تو یہی حکم ہوگا، اور اگر کسی عذر سے ہو جیسے طلب معاش کے لئے ہو تو وہ معاف ہوگا، الا یہ کہ اس کی غیبوبت تین مہینہ سے بڑھ جائے تو دوسرے کو اس کا کمرہ اور اس کا وظیفہ یعنی اس کی اجرت معلوم لینے کا اختیار ہوگا، اور اگر شہر سے نہ نکلے تو اگر کسی شرعی علم کے لکھنے میں مشغول ہو تو معاف ہوگا ورنہ اس کو معزول کرنا بھی جائز ہوگا۔

اگر مضافات کے لئے نکلے اور بلا عذر پندرہ دن سے کم مقیم رہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے ایک قول ہے کہ ساقط ہوجائے گی ایک قول ہے کہ نہیں (ساقط ہوگی) یہ اس بحث کا حاصل ہے جس کو ابن الشحنہ نے اپنی شرح میں بیان کیا ہے، اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: اس صورت میں اس کی گزری ہوئی اجرت معلوم ساقط نہیں ہوتی اور مستقبل میں اس کو معزول نہیں کیا جائے گا جب کہ وہ شہر میں علم شرعی میں مشغول رہے یا سفر کی مسافت سے کم کے لئے نکلے اور ایک قول کے مطابق بلا عذر پندرہ دن سے کم ٹھہرے، یا پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرے لیکن طلب معاش جیسے کسی شرعی عذر کی بنیاد پر ہو لیکن قیام تین ماہ سے زائد نہ ہو، اگر وہ مدت سفر کے لئے نکلے اور لوٹ آئے یا حج وغیرہ کے لئے سفر کرے یا بغیر عذر کے مضافات کے لئے نکلے بشرطیکہ تین مہینے سے زائد نہ ہوجائے تو گذشتہ اجرت ساقط ہو جائے گی لیکن وہ معزول نہ ہوگا اگر وہ شہر میں ہو لیکن علم شرعی میں مشغول نہ ہو یا شہر سے نکل جائے اور تین مہینے سے زیادہ ٹھہرے اگرچہ ٹھہرنا کسی عذر سے ہو تو گذشتہ اجرت ساقط ہوجائے گی اور وہ معزول بھی ہوجائے گا، خیر رملی نے کہا: یہ سب اس وقت ہے جب اپنا نائب مقرر نہ کرے، ورنہ دوسرے کو اس کا وظیفہ لینے کا حق نہ ہوگا اور ''القنیہ'' میں باب الامامۃ میں ہے: اگر کوئی امام مضافات میں اپنے اقرباء کی ملاقات کے لئے ایک ہفتہ یا اس کے مثل رہنے یا کسی مصیبت کی وجہ سے یا آرام کے لئے امامت ترک کردے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، عرف وشریعت میں اس جیسی چیز معاف ہے۔

یہ تفصیل اس قول پر مبنی ہے کہ بغیر کسی عذر شرعی کے اس کا پندرہ دن سے کم کے لئے نکلنا اس کی اجرت معلومہ کو ساقط نہیں کرے گا، اور الاشباہ میں قاعدہ العادۃ محکمۃ (عرف فیصل ہوتا ہے) میں قنیہ کی یہ عبارت نقل کی ہے، اور اس کو اس پر محمول کیا ہے کہ ہر مہینہ میں ایک ہفتہ کی چھوٹ دی جائے گی اس کے بعض محشی نے ان پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان کے قول ''ہر مہینہ'' پر دلالت کرنے والی کوئی چیز قنیہ کی عبارت میں نہیں ہے، میں کہتا ہوں: زیادہ ظاہر قول وہ ہے جو حلبی نے شرح منیۃ المصلی کے آخر میں لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ مراد ''ہر سال میں'' ہے۔

خصاف نے لکھا ہے کہ اگر متولی گونگا، نابینا، یا مجنون ہوجائے یا

---

(۱) رستاق معرب لفظ ہے اور وہ اس علاقہ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے جو ریاست کے اطراف میں ہو (المصباح المنیر)۔

اس کو فالج یا اس جیسی کوئی دوسری بیماری لاحق ہوجائے تو اگر اس کے لئے گفتگو کرنا، حکم دینا، روکنا، اور لین دین کرنا ممکن ہوتو اسے اجرت لینے کا حق ہوگا ورنہ نہیں۔

طرطوسی نے کہا: اس کا تقاضا یہ ہے کہ مدرس وغیرہ کو جب کوئی عذر جیسے مرض، یا حج اس طرح لاحق ہوجائے کہ اس کے لئے خود کام کرنا ممکن نہ رہے تو وہ اجرت معلومہ کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اجرت معلومہ میں حکم کا مدار خود کام کرنے پر رکھا ہے، چنانچہ اگر خود کام کرنا پایا جائے گا تو وہ اجرت معلومہ کا مستحق ہوگا ورنہ نہیں(۱)۔

وظائف سے دست برداری:

۱۳ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ متولی اگر خود کو معزول کرلے تو وہ معزول نہیں ہوگا جب تک کہ یہ بات قاضی تک نہ پہنچ جائے اور وہ دوسرے کو مقرر کردے۔

اور اگر دوسرے کے واسطے خالی کرنے کے لئے اپنے آپ کو دیکھ بھال کے کام یا دوسرے کام سے معزول کرلے: تو جس کے لئے اس نے استعفاء دیا ہے اگر وہ اہل نہ ہوتو قاضی اس کو مقرر نہیں کرے گا اور اس کو مقرر کرنا اس پر واجب نہیں ہوگا اگر چہ وہ اہل ہو۔

اور علامہ قاسم کا فتوی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے لئے اپنے کام سے استعفی دے گا تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اگر چہ ناظر اس شخص کو مقرر نہ کرے جس کے لئے استعفی دیا ہے(۲)۔

اور حنابلہ نے کہا: اگر کوئی آدمی اپنے کام جیسے امامت، خطابت، تدریس وغیرہ سے ایسے شخص کے لئے استعفاء دے جس میں اس کو انجام دینے کی صلاحیت ہوتو جس کے لئے استعفاء دیا ہے اس کے علاوہ دوسرے کو مقرر نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس کا حق اس کام سے متعلق ہوگیا ہے، تو اگر اس کا تقرر وہ شخص کردے جس کو ولایت حاصل ہے جیسے ناظر تو معاملہ اس کے لئے مکمل ہوجائے گا، اور اگر جس کو تقرر کی ولایت حاصل ہے وہ اس کا تقرر نہ کرے تو وظیفہ (کام) استعفاء دینے والے ہی کا رہے گا اس لئے کہ اس کی طرف سے اپنے کام سے مطلقاً بے رغبتی نہیں ہوئی ہے بلکہ جس کے لئے استعفاء دیا ہے اس کے لئے حاصل ہونے کی قید کے ساتھ ہے اور وہ حاصل نہیں ہوئی ہے، اور اس جیسی حالت میں ناظر کو تقرری کا حق نہیں ہوگا صرف اس جگہ کسی کو مقرر کرے گا۔ جو کسی مستحق کے قبضہ سے خالی ہو یا ایسے شخص کے ہاتھ میں ہو جس سے کسی شرعی مقتضی کی وجہ سے لے لینے کا مالک ہو تو اس وقت اس کا تقرر کرنا جائز ہوگا۔

رحیبانی نے کہا: شیخ تقی الدین نے جو کہا ہے کہ منزول لہ (جس کے لیے استعفاء دیا ہے) وہ متعین نہیں ہوگا اور جس کو ولایت ہے وہ ایسے کو ذمہ داری دے گا جو شرعاً اس کا مستحق ہو، تو یہ نزول (استعفاء) پورا نہ ہونے پر محمول ہے، یا تو اس لئے کہ وہ منزول لہ کی طرف سے قبول کرنے سے پہلے ہو یا اس لئے کہ نفاذ سے پہلے ہو جبکہ نزول اس شخص کی طرف سے نفاذ پر معلق ہو جس کو اس کی ولایت حاصل ہے، یا اس پر (محمول ہے) جو مطلقاً اس سے بے رغبت ہو اور منزول لہ اہل نہ ہو تو اس وقت یہ قول راجح ہوگا، لیکن اگر نزول نفاذ کے ساتھ مشروط نہ ہو، اور نزول منزول لہ کی طرف سے قبول کرنے اور اس شخص کی طرف سے نفاذ سے پورا ہوجائے جس کو اس کی ولایت ہے اور منزول لہ اہل ہو، تو بلا شبہ اس کے قبول کرنے سے فوری طور پر اس کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور کسی کو حق نہ ہوگا کہ منزول لہ کے بدلہ کسی کو مقرر کرے، یہ ناظر کے مقرر کرنے یا اس سے مراجعت پر موقوف نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے جس کو اس نے دوسرے کی طرف

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۴۰۷-۴۰۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۶۔

منتقل کر دیا ہے، اور وہ اپنے حقوق میں تصرف کرنے میں آزاد ہے اس میں سے کسی چیز میں اس پر پابندی نہیں ہے وہ اس کے دوسرے حقوق کے مشابہ ہے اس لئے کہ کوئی فرق نہیں ہے اور فقہاء کے کلام سے اس کے کچھ شواہد ہیں، اسی میں سے وہ بھی ہے جس کو ان حضرات نے بنجر زمین کو گھیر لینے والے کے بارے میں بیان کیا ہے کہ جس کی طرف اس کو منتقل کرے وہ دوسرے کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حقدار ہوگا، اسی طرح ان حضرات نے بیان کیا ہے کہ جس کے قبضہ میں کوئی خراجی زمین ہو تو امام کو اس سے اس کو چھین لینے اور دوسرے کو دینے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر وہ اس زمین میں دوسرے کو ترجیح دے تو دوسرا اس کا زیادہ حقدار ہوگا باوجودیکہ امام کو دیکھ بھال کا حق ہوتا ہے لیکن انہوں نے اس کا اعتبار نہیں کیا اور ''موضح'' نے کہا: اصحاب کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر منزول لہ اہل ہو تو وہی اس کا مستحق ہوگا ورنہ ناظر کو حق ہوگا اس کے شرعی مستحق کو مقرر کر دے (۱)۔

ملازمین کی وفات کے بعد ان کی اولاد کو اپنے آباء کے کاموں میں مقرر کرنا:

۱۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص مرجائے جس کا بیت المال میں کوئی وظیفہ (بالا جرت کام) ہو جو حق شرع اور اعزاز اسلام کے لئے ہو جیسے امام، اذان دینے وغیرہ کی اجرت جس میں اسلام اور مسلمانوں کا مفاد ہو) اور میت کے کچھ بیٹے ہوں جو حق شرع اور اعزاز اسلام کا اسی طرح خیال رکھتے ہوں اور اسی طرح انجام دیتے ہوں جیسے باپ خیال کرتا اور انجام دیتا تھا تو امام کو اختیار ہے کہ باپ کا وظیفہ دوسروں کے بجائے میت کے بیٹوں کو مقصود شرع کے حاصل ہونے اور ان کے شکستہ دلوں کے مندمل ہونے کی غرض سے

(۱) مطالب اولی النہی ۴/ ۱۹۲-۱۹۳۔

دے دے (۱)۔

بیری نے کہا: اس سے اس کی تائید ہوتی ہے جو کہ علماء کی وفات کے بعد ان کی اولاد کو اپنے آباء کے وظائف جیسے امامت، خطابت وغیرہ پر کسی نکیر کے بغیر مطلقاً باقی رکھنے میں حرمین شریفین، مصر اور روم کا پسندیدہ عرف ہے اس لئے کہ اس میں علماء کے پسماندگان کا احیاء ہے نیز علم کی تحصیل پر ان کی مدد کرنا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ اہل ہوں، اگر وہ نا اہل ہوں تو نہیں (۲)۔

اجرت لینے سے پہلے صاحب وظیفہ کی موت ہو جانا:

۱۵- اگر صاحب وظیفہ کی موت وظیفہ میں اپنا حق لینے سے پہلے ہو جائے تو اگر کام ان چیزوں میں سے ہو جس میں استئجار (اجرت لینا) جائز نہیں ہے جیسے معاصی تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا اور وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، اور اگر ان چیزون میں سے ہو جس میں استئجار جائز ہے تو جس قدر اس نے کام کیا ہے اسی کے بقدر اس کو دیا جائے گا اور یہ میراث ہو جائے گا۔

اگر عمل عبادت ہو جیسے اذان، اقامت، قرآن کی تعلیم اور حج کرنا تو اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اس کی بنیاد ان کے اس اختلاف پر ہے جو عبادت پر اجارہ کے جواز کے بارے میں ان کے درمیان ہے، اس لئے کہ یہ لوگ جو کچھ لیتے ہیں وہ اجرت اور صلہ کے مشابہ ہے جن لوگوں نے صلہ سے مشابہت کو ترجیح دی انہوں نے کہا وہ موت کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا اور یہ وہی لوگ ہیں جنہوں نے طاعات پر اجرت لینے سے منع کیا ہے، اس لئے کہ صلہ پر صرف قبضہ سے ملکیت آتی ہے، اور جن لوگوں نے اجرت سے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۸۱۔

مشابہت کو ترجیح دی ہے انہوں نے کہا: جتنا عمل کیا ہے اسی کے بقدر اس کو دیا جائے گا اور یہ میراث ہوگا(۱)۔

دیکھئے اصطلاح ''اجارۃ'' فقرہ/ ۱۰۸ اور اس کے بعد کے فقرات۔

وظیفہ پر اجرت کا استحقاق:

۱۶- وظیفہ یا تو خاص کام میں ہوگا، یا حکومت کے عام کاموں میں سے کسی کام میں ہوگا، پہلا اجیر خاص (اجیر فرد) ہے اور اس کے مستحق اجرت ہونے سے متعلق احکام کو فقہاء نے اصطلاح ''اجارہ'' فقرہ/ ۱۱۹-۱۳۰ میں بیان کیا ہے۔

دوم: یعنی وہ موظف (عہدہ دار) جو کسی عام ولایت کا ذمہ دار ہوتا ہے، جیسے امارت، قضاء، امامت، اذان، قرآن کی تعلیم نیز ہر وہ چیز جو طاعات میں سے کوئی طاعت ہو تو اس کے لئے اجرت لینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''اجارۃ'' فقرہ/ ۱۰۸-۱۲۱، ۱۳۹-۱۵۱) میں ہے۔

معاصی پر اجارہ کرنا صحیح نہیں ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس سے اجیر اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، اس کی تفصیل اصطلاح ''اجارۃ'' فقرہ/ ۱۰۸-۱۲۱، ۱۳۹-۱۵۱ میں ہے۔

ماوردی وابویعلی نے کہا: عامل (کام کرنے والے) کی مزدوری اس کے عمل پر تین حالات سے خالی نہیں ہوگی: اول: اجرت کی مقدار متعین ہو، دوم: اجرت کی مقدار متعین نہ ہو، سوم: اجرت سرے سے متعین نہ ہو۔

اگر اجرت متعین ہو اور کما حقہ کام پورا کردے تو متعین اجرت کا مستحق ہوگا، اگر کام میں کوتاہی کرے گا تو اس کی کوتاہی کا جائزہ لیا جائے گا، اگر کوتاہی کچھ کام چھوڑ دینے کی وجہ سے ہو تو اس کے مقابل میں جو اجرت ہوگی اس کا مستحق نہیں ہوگا، اگر عمل پورا کرنے کے باوجود کسی خیانت کی وجہ سے کوتاہی ہو تو اپنی پوری اجرت لے گا اور جس میں خیانت کی ہے اس کو واپس کرے گا۔

اگر کام میں اضافہ کرے تو اضافہ کو دیکھا جائے گا، اگر وہ اس کے کام کے حکم میں داخل نہ ہو تو اس میں اس کی دیکھ بھال قابل رد ہوگی، نافذ نہ ہوگی، اگر اس کی دیکھ بھال کے حکم میں داخل ہوگا تو دو امور میں سے کسی ایک سے خالی نہ ہوگا: یا تو اس نے اس کو برحق لیا ہوگا یا ناحق، اگر اس کا لینا برحق ہوگا تو وہ اس میں تبرع کرنے والا ہوگا جس کی وجہ سے اپنی اجرت میں متعین اجرت پر اضافہ کا مستحق نہیں ہوگا، اور اگر ناحق ہو تو جس پر ظلم کیا ہو اس کو واپس کرنا واجب ہوگا اور یہ عامل کی طرف سے ظلم ہوگا اور وہ اپنے جرم میں ماخوذ ہوگا۔

اگر اس کی مقررہ اجرت مجہول (غیر متعین) ہو تو اس نے جو کام کیا ہے اس میں اجرت مثل کا مستحق ہوگا، اگر عمل کی اجرت رجسٹر میں مقرر ہو، اور اس کے بدلہ عمال کی ایک جماعت نے کام کیا ہو، تو وہی مقدار اجرت مثل ہوگی، اور اگر اس کے بدلہ صرف ایک آدمی نے کام کیا ہو تو یہ چیز اجرت مثل میں معتبر نہیں ہوگی۔

ماوردی نے کہا: اگر اپنی اجرت طے نہ کرے نہ متعین اور نہ غیر متعین تو اپنے عمل پر اجرت مثل کے مستحق ہونے میں امام شافعی اور ان کے اصحاب کے چار مختلف مذاہب ہیں، چنانچہ اس کے بارے میں امام شافعی کا مذہب ہے کہ اس کو اس کے عمل پر کوئی اجرت نہیں ملے گی، اور وہ اس کو بطور تبرع کرنے والا ہوگا، یہاں تک کہ کوئی اجرت طے کرے خواہ متعین ہو یا غیر متعین، اس لئے کہ اس کا عمل عوض سے خالی ہے، اور مزنیؒ نے کہا: اس کو اس کے عمل کی اجرت مثل ملے گی، اگرچہ وہ اس کو مقرر نہ کرے، اس لئے کہ اس نے اس کی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۰۶-۴۰۷۔

اجازت سے اپنا کام پورا کیا ہے، ابوالعباس ابن سریج نے کہا: اگر وہ اپنے کام پر اجرت لینے میں مشہور ہو تو اس کو اس کی اجرت مثل ملے گی، اور اگر اس پر اجرت لینے میں مشہور نہ ہو تو اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی، اور اصحاب امام شافعی میں سے ابو اسحاق مروزی نے کہا: اگر ابتدا میں کام کے لئے بلایا جائے یا اس کا حکم دیا جائے تو اس کو اس کی اجرت مثل ملے گی، اور اگر وہ طلب کرنے میں ابتدا کرے اور اسے کام کی اجازت دی جائے تو اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی، اور اگر اس کے کام میں مال ہو جس کی وصولی کی جاتی ہو تو اس کی اجرت کا استحقاق اسی میں ہوگا، اور اگر اس میں مال نہ ہو تو اس کی اجرت کا استحقاق بیت المال میں مصالح کے حصہ سے ہوگا (۱)۔

ابویعلی نے کہا: اگر اس کے لئے معلوم یا مجہول اجرت مقرر نہ ہو تو مذہب کے قیاس کا تقاضا ہے کہ اگر وہ اپنے کام پر اجرت لینے میں مشہور ہو تو اس کو اس کی اجرت مثل ملے گی اور اگر اس پر اجرت لینے میں مشہور نہ ہو تو اس کو اجرت نہیں ملے گی، اگر اس کے کام میں مال ہو جسے وصول کیا جاتا ہو تو اس کی اجرت کا استحقاق اسی میں ہوگا، اور اگر اس میں مال نہ ہو تو اس کی اجرت بیت المال میں مصالح کے حصوں سے ہوگی (۲)۔

دوم-ورد کے معنی میں وظیفہ:

۱۷- ورد: وہ عمل ہے جس کو انسان اپنے اوپر ہر دن یا رات کو لازم کرلے، اور اس سے متعلق احکام کے بارے میں فقہاء کی آراء اصطلاح ''ورد'' میں دیکھی جائیں۔

سوم-زمین میں واجب ہونے والے عشر یا خراج کے معنی میں وظیفہ:

۱۸- زمین سے جو کچھ لیا جاتا ہے اس کے اعتبار سے فقہاء نے زمین پر واجب ہونے والی چیزوں کی دو قسمیں کی ہیں عشر اور خراج، اسی طرح انہوں نے خراج کی دو قسمیں کی ہیں خراج وظیفہ اور خراج مقاسمہ۔

ان دونوں سے متعلق احکام ''احیاء الموات'' فقرہ/ ۲۸، ''خراج''، فقرہ/ ۱۴-۱۵ میں دیکھے جائیں۔

چہارم-ہر دن مقرر کئے جانے والے کھانے یا روزینہ وغیرہ کے معنی میں وظیفہ:

۱۹- اگر دیا جانے والا روزینہ یا غلہ بیت المال سے ہو تو وہ رزق (رسد) ہے اور اس میں کفایت کی حد کا اعتبار ہوگا۔

تفصیل ''رزق'' فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات میں ہے۔

اگر دی جانے والی چیز بیت المال کے علاوہ سے ہو تو اس میں اعتبار اسی کا ہوگا، جس کی تحدید، دینے والا کرے، دی جانے والی چیز کم ہو یا زیادہ۔

---

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ۲۴۹۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۱۱۔

وعد

تعریف:

۱- وعد (وعدہ) لغت میں خیر وشر دونوں میں استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: وعدته خيراً (بھلائی کا وعدہ کرنا) وعدته شرا برائی کا وعدہ کرنا)۔

عدۃ: وعدہ، وہ خیر کے متعلق کہتے ہیں: وعده وعداً وعدة، اور شر کے متعلق کہتے ہیں: وعده وعيداً مصدر دونوں میں فرق کرنے والا ہے۔

کہا جاتا ہے: أنجز الوعد إنجازاً: وعدہ پورا کرنا، نجز الوعد وهو ناجز" وعدہ پورا ہونا، ووعدته فاتعد: وعدہ قبول کرنا(۱)۔

وعد اصطلاح میں: مستقبل میں بھلائی پہنچانے کی خبر دینا(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عہد:

۲- لغت میں عَهْد عَهَدَ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "عهدت إليه عهداً"، باب سمع سے اور یہ وصیت، امان، اور عہد و پیمان نیز ذمہ (کے معنی میں) ہے، ابو ہلال عسکری نے کہا: عہد شرط سے ملا ہوا وعدہ ہے

(۱) معجم مقاییس اللغۃ ۶/ ۱۲۵، بصائر ذوی التمییز ۵/ ۲۳۷، مشارق الانوار للقاضی عیاض ۲/ ۲۹۱۔

(۲) عمدۃ القاری للعینی ۱۱/ ۱۷۴، اساس البلاغۃ للزمخشری/ ۵۰۴۔

جیسے تمہارا قول: اگر تو یہ کرے گا تو میں یہ کروں گا، اور جب تک تو اس پر رہے گا میں اس پر رہوں گا، عہد وفا کا تقاضہ کرتا ہے، اور وعدہ پورا کرنے کا تقاضہ کرتا ہے، کہا جاتا ہے: **نقض العهد** (عہد توڑ دینا) **وأخلف الوعد** (وعدہ خلافی کرنا)۔

اصطلاح میں عہد: ہر حال میں کسی چیز کی حفاظت اور نگہبانی کرنا، پھر اس کو پیمان میں استعمال کیا گیا جس کا خیال رکھنا لازم ہوتا ہے (۱) کفوئی نے کہا: عہد پیمان ہے، اور اس کی وضع ان چیزوں کے لئے ہے جن کی شان یہ ہے کہ ان کی رعایت کی جائے اور خیال رکھا جائے، جیسے قول، قرار، قسم، وصیت، ضمان، حفاظت، زمان اور حکم (۲)۔

اور وعدہ اور عہد کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا پورا کرنا شرعاً مطلوب ہے۔

ب-وأی:

۳-وأی لغت میں: وعدہ ہے، کہا جاتا ہے: وأيته وأياً: وعدہ کرنا، اور حضرت عبد الرحمان بن عوفؓ کی حدیث میں ہے: **كان لي عند رسول الله ﷺ وأي**(۳) (میرا نبی کریم ﷺ کے پاس ایک

(۱) التعریفات للجرجانی (ط الدار التونسیہ تونس) الفروق لابی ہلال العسکری/ ۴۸ (ط القدسی)۔

(۲) المصباح المنیر، اساس البلاغہ/ ۳۱۵، المغرب للمطرزی ۲/ ۹۱، الکلیات للکفوی ۳/ ۲۵۵ (ط دمشق) الفروق لابی ہلال العسکری/ ۴۸ (ط القدسی)، بصائر ذوی التمییز ۴/ ۱۱۴، نزہۃ الاعین النواضر/ ۴۴۶، مشارق الانوار ۲/ ۱۰۴۔

(۳) حدیث عبد الرحمٰن بن عوف: "كان لي عند رسول الله ﷺ وأي" ابو موسی المدینی نے اس کو المجموع المغیث (۳/ ۳۵۷ ط جامعہ ام القری) میں نقل کیا ہے کسی کتاب کا حوالہ نہیں دیا ہے اور ہمیں نہیں معلوم ہو سکا کہ اس کی روایت کس کتاب میں ہے، ابوداؤد نے المراسیل (۳۵۲-۳۵۳ ط الرسالہ) میں حضرت زید بن اسلم سے مرسلاً روایت کی ہے: "وأي المؤمن حق

وعدہ تھا)۔ زمخشری نے کہا: وأی: وہ وعدہ جس کو آدمی اپنے اوپر مضبوط کرلے اوراس کو پورا کرنے کا عزم کرے (۱)۔

وأی اور وعدہ کے درمیان فرق کے بارے میں ابو ہلال عسکری نے کہا: وعدہ مؤقت اور غیر مؤقت دونوں ہوتا ہے، مؤقت جیسے ان کا قول: "جاء وعد ربک" (تمہارے رب کا وعدہ پورا ہوگیا) اور غیر مؤقت جیسے ان کا قول: اگر زید وعدہ کرتا ہے تو وعدہ خلافی کرتا ہے اور اگر عمرو وعدہ کرتا ہے تو پورا کرتا ہے، اور وأی: وہ وعدہ ہے جو غیر مؤقت ہو، کیا تم نہیں دیکھتے کہ تم کہتے ہو: "إذا وأی زید أخلف أو وفی" (جب زید وعدہ کرتا ہے تو وعدہ خلافی کرتا ہے یا پورا کرتا ہے) اور تم نہیں کہتے ہو: " جاء وأی زید" (زید کا وعدہ پورا ہوگیا)، جیسا کہ تم کہتے ہو: "جاء وعد زید" (زید کا وعدہ پورا ہو گیا) (۲)۔

قاضی عیاض نے کہا: وأی: قابل ضمان وعدہ ہے، اور ایک قول ہے وأی صراحت کے بغیر وعدہ ہے اور عدۃ عطیہ کی صراحت ہے (۳)۔

وعد سے متعلق احکام:

وعد سے کچھ احکام متعلق ہیں بعض یہ ہیں:

= واجب" (مومن کا وعدہ واجب حق ہے) سیوطی نے اس کا ذکر الجامع الصغیر میں کیا ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اور مناوی نے اپنی شرح فیض القدیر (۶/ ۳۶۰) میں ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) المجموع المغیث فی غریبی القرآن والحدیث لابی موسی المدینی ۳/ ۳۷۵ ط جامعۃ ام القری، القاموس المحیط، الفائق فی غریب الحدیث ۴/ ۳۷۔

(۲) الفروق لأبی ہلال العسکری/ ۴۸۔

(۳) مشارق الأنوار للقاضی عیاض ۲/ ۲۷۷۔

الف – وعدہ کا پورا کرنا:

۴ – وعدہ یا تو کسی ممنوع چیز کا ہوگا یا کسی واجب، مباح یا مندوب کا ہوگا۔

ممنوع وعدہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کے لئے اپنا وعدہ پورا کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ وعدہ خلافی کرنا شرعاً اس پر واجب ہے (۱)۔

علماء نے کہا: اگر کوئی شخص ایسی چیز کا وعدہ کرے جو حلال نہیں ہے یا کسی معصیت پر معاہدہ کرے تو اس میں سے کسی چیز کا پورا کرنا اس کے لئے حلال نہیں ہے، جیسے کوئی شخص، زنا، شراب یا اس جیسی کسی چیز کا وعدہ کرے، یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہر وعدہ خلافی کرنے والا اور عہد شکنی کرنے والا نہ مذموم ہے نہ قابل ملامت اور نہ گنہگار، بلکہ بعض اوقات وہ اطاعت کرنے والا اور فرض ادا کرنے والا ہوتا ہے (۲)۔

اگر کوئی شخص شرعاً کسی واجب شئ کا وعدہ کرے جیسے ثابت حق کا ادا کرنا، لازم امر کا کرنا تو اس وعدہ کا پورا کرنا اس پر واجب ہوگا (۳)۔

اگر کوئی شخص کسی مباح یا مستحب چیز کے کرنے کا وعدہ کرے تو اس کو چاہئے کہ اپنا وعدہ پورا کرے، اس لئے کہ وعدہ پورا کرنا مکارم اخلاق اور ایمان کی صفات میں سے ہے، اور مولی جلّ جلالہ نے اس شخص کی تعریف کی ہے جو اپنا وعدہ سچ کر دکھائے، چنانچہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی مدح اپنے اس ارشاد کے ذریعہ کی: "إنه كان صادق الوعد" (۴) (وہ تھا وعدہ کا سچا)۔ اس کی مدح کے لئے نیز اس کے خلاف کی مذمت کے لئے یہ کافی ہے۔

(۱) الأذکار للنووی مع شرحہ الفتوحات الربانیہ ۶/ ۲۵۸، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۴۲۔

(۲) المحلی ۸/ ۲۹، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۴۲۔

(۳) المحلی ۸/ ۲۹، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۴۲، الفتوحات الربانیہ ۶/ ۲۵۸۔

(۴) سورہ مریم/ ۵۴۔

۵- ایفاء وعد کے حکم کے بارے میں فقہاء کے سات مختلف اقوال ہیں:

اول- وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے (۱):

یہی مذہب حضرت عمر بن عبد العزیز، قاضی ابن اشوع، کوفی ھمدانی اور ابن شبرمہ کا ہے، اور یہی امام احمد کے مذہب میں ایک قول ہے جس کو تقی الدین بن تیمیہ نے مختار قرار دیا ہے اور یہی مالکیہ کے مذہب میں ایک قول ہے (۲)، اس رائے پر ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "يَا اَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَالاَ تَفْعَلُوْنَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ أَنْ تَقُوْلُوْا مَالاَ تَفْعَلُوْنَ" (۳) (اے ایمان والو ایسی بات کیوں کہتے ہو جو کرتے نہیں ہو اللہ کے نزدیک یہ بات بہت ناراضگی کی ہے کہ ایسی بات کہو جو کرو نہیں)۔

اسی طرح وہ حدیث جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے رسول ﷺ نے فرمایا: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أوتمن خان" (۴) (منافق کی تین علامتیں ہیں، اگر بات کرے تو جھوٹ بولے، اگر وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے اور اگر اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے)۔

دوسرا قول: وعدہ پورا کرنا واجب ہے الا یہ کہ کوئی عذر ہو یہ ابن

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۴/۱۸۰۰، الاذکار مع شرحہ الفتوحات الربانیہ ۶/۲۶۰۔

(۲) الاذکار مع الفتوحات الربانیہ ۶/۲۶۰، المبدع شرح المقنع ۹/۳۴۵، فتح الباری ۵/۲۹۰، المحلی ۸/۲۸، الاختیارات الفقہیہ من فتاوی بن تیمیہ للبعلی/۳۳۱، حاشیۃ ابن الشاط علی الفروق للقرافی ۴/۲۴-۴۳، الفرق ۲۱۴۔

(۳) سورہ صف/۲-۳۔

(۴) حدیث: "آية المنافق ثلاث...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۸۹) اور مسلم (۱/۷۸) نے کی ہے۔

العربی کی رائے ہے، اس لئے کہ انہوں نے کہا: میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ وعدہ کا پورا کرنا ہر حال میں واجب ہے الا یہ کہ کوئی عذر ہو (۱)۔

نیز انہوں نے کہا: اگر وہ پورا کرنے کی نیت کرتے ہوئے وعدہ کرے تو اگر پورا کرنے سے روکنے والی کوئی چیز اس کے اختیار کے بغیر پیش آجائے یا ایسے فعل کی وجہ سے ہو جو یہ تقاضا کر رہا ہو کہ موعود (وعدہ والے آدمی) کا وعدہ پورا نہ کرے تو اسے ضرر نہیں ہوگا (۲)۔ جیسا کہ حضرت زید بن ارقم کی حدیث مرفوع سے معلوم ہوتا ہے: "**إذا وعد الرجل وينوی أن يفي به، فلم يف، فلا جناح عليه**" (۳) (اگر کوئی آدمی وعدہ کرے اور اس کو پورا کرنے کی نیت رکھتا ہو اور پورا نہ کر سکے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا)۔

تیسرا قول: وعدہ کا پورا کر دیانۃً واجب ہے قضاءً نہیں، اور یہ تقی الدین سبکی شافعی کی رائے ہے انہوں نے کہا: میں یہ نہیں کہہ رہا ہوں کہ وہ دین کے طور پر باقی رہے گا یہاں تک کہ اس کے ترکہ سے پورا کیا جائے گا، بلکہ میں تو یہ کہہ رہا ہوں کہ سچ اور وعدہ خلافی کے نہ ہونے کو ثابت کرنے کے لئے پورا کرنا واجب ہے (۴)۔

چوتھا قول: وعدہ کا پورا کرنا مستحب ہے اگر اس کو چھوڑ دے گا تو اس سے فضیلت فوت ہو جائے گی اور وہ سخت مکروہ تنزیہی کا مرتکب ہوگا لیکن گنہگار نہ ہوگا، اور یہ جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ کی رائے ہے (۵)۔

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۴/۱۸۰۰۔

(۲) عارضۃ الاحوذی لابن العربی ۱۰/۱۰۰۔

(۳) حدیث: "إذا وعد الرجل وهو ينوی أن يفي به..." کی روایت ترمذی (۵/۲۰) نے کی ہے اور اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ انہوں نے فرمایا ہے اس میں دو مجہول راوی ہیں۔

(۴) الفتوحات الربانیہ لابن علان ۶/۲۵۸-۲۵۹، فتح الباری ۵/۲۹۰۔

(۵) الاذکار مع شرحہ الفتوحات الربانیہ ۶/۲۵۸، اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین ۷/۲۰۷، کشاف القناع ۶/۲۷۹، شرح منتہی

نووی نے کہا: وعدہ پورا کرنا مستحب ہے جس کا استحباب موکد ہے اور وعدہ خلافی کرنا سخت مکروہ ہے، کتاب وسنت میں اس کے دلائل معلوم ہیں نیز اس لئے کہ اس پر ان کا اتفاق ہے کہ کسی آدمی سے جس چیز کا وعدہ کیا گیا ہے اس میں وہ غرماء (قرض خواہوں) کے ساتھ شریک نہیں ہوگا(۱)۔

برہان الدین ابن مفلح نے کہا: وعدہ کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اور اکثر علماء اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ یہ قبضہ سے قبل ہبہ کرنے کے معنی میں ہے(۲)۔

ابوبکر جصاص نے اس کی صراحت کی ہے کہ کسی فعل کو مستقبل میں کرنے کا وعدہ جبکہ وہ فعل مباح ہو، تو ممکن حد تک اس کو پورا کرنا زیادہ بہتر ہے(۳)۔

پانچواں قول: محض وعدہ کا پورا کرنا واجب نہیں ہے، اگر کسی شرط پر معلق وعدہ ہو تو وہ لازم ہوگا، یہ حنفیہ کا مذہب ہے اس لئے کہ ابن نجیم نے قنیہ سے نقل کیا ہے: وعدہ لازم نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ معلق ہو (۴)۔

''الفتاوی البزازیہ'' میں ہے کہ تعلیق کی صورتوں سے آراستہ وعدے لازم ہوتے ہیں(۵)، مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ (۸۴) کا متن ہے: تعلیق کی صورتوں میں وعدے لازم ہوتے ہیں، اس کی مثال: اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے: میرا دین اپنے مال سے ادا کرو اور وہ آدمی اس سے اس کا وعدہ کرلے پھر ادائیگی سے گریز کرے تو وعدہ کرنے والے پر دین کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی، اگر کوئی آدمی دوسرے سے کہے: یہ چیز فلاں سے بیچ دو، اگر وہ تم کو اس کا ثمن نہیں دے گا تو میں تم کو ثمن دے دوں گا، اور خریدار ثمن نہ دے تو مذکورہ ثمن وعدہ کرنے والے پر اس کے وعدہ کی وجہ سے لازم ہو جائے گا(۱)۔

حنفیہ کے نزدیک مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ انسان اگر دوسرے کو خبر دے کہ عنقریب وہ مستقبل میں ایک ایسا کام کرے گا جو اس کو پسند ہوگا تو اگر یہ کام اس پر واجب نہ ہو تو صرف وعدہ کر لینے سے اس پر لازم نہیں ہوجائے گا، اس لئے کہ وعدہ اختیاری امور کو وجوب اور لزوم میں تبدیل نہیں کرتا، البتہ اگر وعدے تعلیق کے قالب میں ڈھالے گئے ہوں تو وہ لازم ہوں گے اس لئے کہ شرط وجزاء کے درمیان ارتباط قوی ہوتا ہے، کیوں کہ جزا کے مضمون کا حصول اس کی شرط کے حصول پر موقوف ہوتا ہے، اور اس سے علیت اور معلولیت کے درمیان قوت ارتباط کی طرح وعدہ میں قوت پیدا ہوجاتی ہے، لہذا یہ لازم ہوجائے گا(۲)۔

لیکن حنفیہ نے تعلیق کی صورتوں میں صرف اس وقت وعدوں کو لازم قرار دیا ہے: جب کہ وعدہ ان چیزوں میں سے ہو جن کو شرط پر معلق کرنا ان کے مذہب کے قواعد کے مطابق شرعاً جائز ہو، کیونکہ ان حضرات نے اطلاقات اور ولایات کو غیر مناسب کے بجائے صرف مناسب شرط پر معلق کرنے کی اجازت دی ہے اور خالص اسقاطات کو مناسب وغیر مناسب دونوں قسم کی شرطوں پر معلق کرنے کی اجازت دی ہے، لیکن تملیکات اور تقییدات کو ان کے نزدیک شرط پر معلق کرنا

= الارادات ۳/ ۴۵۶۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۹۰، فتح الباری ۵/ ۲۹۰، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام /۱۵۴، الفتوحات الربانیہ ۶/ ۲۶۰۔

(۲) المبدع ۹/ ۳۴۵۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۴۲ (طاستنبول)۔

(۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم کتاب الحظر والاباحہ/ ۳۴۴۔

(۵) الفتاوی البزازیہ (بہامش الفتاوی الہندیہ) ۶/ ۳۔

(۱) شرح المجلۃ لعلی حیدر ۱/ ۷۷۔

(۲) شرح المجلۃ للأتاسی ۱/ ۲۳۸-۲۳۹، حاشیۃ الحموی علی الأشباہ والنظائر ۲/ ۱۱۰، الفتاوی البزازیہ ۶/ ۳، شرح المجلی لعلی حیدر ۱/ ۷۷۔

جائز نہیں ہے(۱)۔

علماء میں سے جن لوگوں نے وعدہ پورا کرنے کے وجوب کی نفی کی ہے ان لوگوں نے اس ممانعت کو جس سے اللہ نے منع فرمایا ہے اور جس کے کرنے والے کو اپنے اس ارشاد میں مبغوض قرار دیا ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَالاَ تَفْعَلُوْنَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ أَنْ تَقُوْلُوْا مَالاَ تَفْعَلُوْنَ" (۲) (اے ایمان والو ایسی بات کیوں کہتے ہو جو کرتے نہیں ہو اللہ کے نزدیک یہ بات بہت ناراضی کی ہے کہ ایسی بات کہو جو کرو نہیں)۔

اس شخص پر محمول کیا ہے جو وعدہ کرے اور اس کے دل میں ہو کہ جس کا وعدہ کیا ہے اسے پورا نہیں کرے گا، یا اس انسان پر (محمول کیا ہے) جو اپنے بارے میں خیر کی ایسی بات کہتا ہے جسے وہ کرتا نہیں ہے(۳)۔

رہی حدیث! منافق کی تین علامتیں ہیں: "جب بات کرے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے، تو ان لوگوں نے کہا: وعدہ خلافی کی مذمت محض اس کے مذموم جھوٹ پر مشتمل ہونے کے اعتبار سے ہے بشرطیکہ وعدہ کے وقت ہی وعدہ خلافی کا پختہ ارادہ ہو نہ کہ اگر بعد میں پیش آ جائے(۴)۔

امام غزالی نے کہا: یہ اس شخص پر محمول ہے جو وعدہ کرے اور بغیر عذر وعدہ خلافی کرنے یا پورا نہ کرنے کا عزم ہو، لیکن جو پورا کرنے کا عزم رکھے اور اس کو کوئی عذر پیش آ جائے جو اس کو پورا کرنے سے مانع ہو تو وہ منافق نہیں ہوگا اگر چہ اس پر وہ چیز جاری ہوگئی ہے جو نفاق

(۱) شرح المجلۃ للأ تاسی ۱/ ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۹، رد المحتار لابن عابدین ۴/ ۲۲ط بولاق۔

(۲) سورہ صف/ ۲-۳۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۴۲۔

(۴) مرقاۃ المفاتیح للملا علی قاری ۱/ ۱۰۶، حاشیۃ الحموی علی الاشباہ والنظائر ۲/ ۱۱۰۔

کی صورت ہے(۱)۔

حنفیہ نے کہا: وعدہ خلافی حرام ہے جبکہ وعدہ کرتے وقت اس کی نیت میں ہو کہ جو وعدہ کیا ہے اسے پورا نہیں کرے گا، لیکن اگر وعدہ کرتے وقت اس کی نیت میں ہو کہ جو وعدہ کیا ہے اسے پورا کرے گا پھر وہ پورا نہ کر سکے تو اس کو کوئی گناہ نہیں ہوگا(۲)۔

چھٹا قول: وعدہ اگر کسی سبب سے جڑا ہوا ہو اور موعود (جس سے وعدہ کیا ہے) سبب میں داخل ہو جائے تو اس کو پورا کرنا واجب ہوگا جیسے عقد پورا کرنا واجب ہوتا ہے اگر موعود سبب کو انجام نہ دے تو وعدہ کرنے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا، اور اس کی مثال جیسے اگر اس سے وعدہ کرے کہ اس کو اس گھر کا ثمن قرض دے دے گا جس کی خریداری کا وہ ارادہ کر رہا ہے اور موعود اس کو حقیقتاً خرید لے، یا یہ کہ وہ اس کو شادی کرنے میں مہر کی مقدار قرض دیدے گا اور وہ وعدہ پر اعتماد کر کے شادی کر لے تو ان دونوں جیسے حالات میں وعدہ کرنے والے پر اپنے وعدہ کو پورا کرنے کے لئے ادائیگی لازم ہوگی، لیکن اگر موعود سبب کو انجام نہ دے تو وعدہ کرنے والے پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔

امام مالک کے مذہب میں یہی مشہور اور راجح قول ہے(۳)۔

قرافی نے اس کی نسبت مالک، ابن القاسم اور سحنون کی طرف کی ہے(۴)۔

ساتواں قول: اگر وعدہ کسی سبب سے جڑا ہوا ہو تو قضاءً اس کو پورا کرنا واجب ہوگا، خواہ موعود (جس سے وعدہ کیا ہے) سبب میں داخل

(۱) احیاء علوم الدین ۳/ ۱۱۵، الفتوحات الربانیہ لابن علان ۶/ ۲۵۹۔

(۲) حاشیۃ الحموی علی الاشباہ ۲/ ۱۱۰۔

(۳) تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للحطاب/ ۱۵۵، البیان والتحصیل لابن رشد ۸/ ۱۸، المنتقی شرح الموطا للباجی ۳/ ۲۲۷۔

(۴) الفروق للقرافی ۴/ ۲۵، مجالس العرفان لجعیط ۲/ ۳۴، اور عبد البر نے اپنی کتاب التمہید ۳/ ۲۰۸-۲۰۹ میں مالک، ابن القاسم اور سحنون سے جو کچھ نقل کیا ہے اس سے مقارنہ کیجئے۔

ہو یا نہ ہو، اور اگر کسی سبب سے جڑا ہوا نہ ہو تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہوگا، اسی بنیاد پر اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں تم سے وعدہ کرتا ہوں کہ میں اپنا ہل بیل تمہاری زمین کی جتائی کے لئے تم کو عاریت پر دوں گا یا میں تمہیں اتنا قرض دینا چاہتا ہوں تا کہ تم شادی کر لو یا مانگنے والا دوسرے سے کہے: میں چاہتا ہوں کہ سفر کروں یا اپنا دین ادا کروں، یا شادی کروں، لہذا آپ مجھے اتنی رقم قرض دیدیں اور وہ اس کا وعدہ کرلے پھر اسے کوئی نئی بات ظاہر ہو اور وہ موعود کے مذکورہ سبب یعنی سفر، شادی، دین کی ادائیگی یا زمین کی جتائی کے انجام دینے سے پہلے اپنے وعدہ سے رجوع کرلے تو وعدہ کرنے والے پر وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا اگر وہ گریز کرے تو اس کے خلاف جبراً تنفیذ کا فیصلہ کیا جائے گا، لیکن اگر وعدہ کسی سبب سے جڑا ہوا نہ ہو، جیسے اگر تم دوسرے سے کہو: مجھے اتنا قرض دیدو اور تم کسی سبب کا ذکر نہ کرو، یا اپنا چوپایہ یا اپنا بیل عاریت پر دیدو اور سفر یا کسی حاجت کا ذکر نہ کرو اور وہ کہے: ہاں، یا وعدہ کرنے والا خود سے کہے: میں تمہیں اتنا قرض دوں گا، یا اتنا ہبہ کردوں گا اور کوئی سبب ذکر نہ کرے، پھر اس سے رجوع کرلے تو اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا، یہ مالکیہ کے مذہب میں ایک قول ہے(۱)۔

اس سے قریب اصبغ کا قول ہے جس کو باجی نے اپنے اس قول کے ساتھ نقل کیا ہے: اگر وہ ایسا وعدہ ہو جو موعود کو کسی چیز میں داخل نہ کررہا ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو واضح ہوگا یا مبہم ہوگا۔

اگر وہ واضح ہو: مثلاً کوئی آدمی دوسرے آدمی سے کہے: مجھے اپنا چوپایہ فلاں جگہ تک کے لئے عاریت پر دیدو اور وہ کہے: میں تمہیں کل عاریت پر دوں گا یا وہ کہے: مجھ پر دین ہے لہذا تم مجھے ۱۰۰ سو دینار قرض دے دو تا کہ میں اسے ادا کر دوں اور وہ کہے: میں تمہیں قرض دیدوں گا۔

اس کے بارے میں اصبغ نے -العتبیۃ- میں کہا ہے اس کو اپنا وعدہ پورا کرنے کا حکم دیا جائے گا جیسے وہ شخص جو آدمی کو کسی عقد میں داخل کرے، ظاہر مذہب اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے وعدہ کے ذریعہ اس کو کسی ایسی چیز میں داخل ہی نہیں کیا ہے جو اس کو اس چیز پر مجبور کردے جس کا اس نے وعدہ کیا ہے۔

اگر وہ مبہم ہو جیسے وہ اس سے کہے: مجھے ۱۰۰ سو دینار قرض دیدو اور ان دیناروں کی حاجت کا ذکر نہ کرے یا کہے: مجھے اپنا چوپایہ عاریت پر دیدو تا کہ میں اس پر سواری کروں اور اس سے کسی جگہ یا ضرورت کا ذکر نہ کرے تو اس کے بارے میں اصبغ نے کہا ہے کہ اس کی وجہ سے اس کو کوئی حکم نہیں دیا جائے گا۔

اگر ہم پہلے مسئلہ کے بارے میں یہ کہیں کہ اس کو وعدہ پورا کرنے کا حکم دیا جائے گا جب کہ یہ معاملہ اس وعدے والے آدمی کو وعدے والے کام میں داخل کردے، جیسے وہ اس سے کہے: تم نکاح کرلو اور تمہیں جو مہر دینا ہے اسے میں تمہیں قرض دیدوں گا، تو اگر وہ موعود کے نکاح کرنے سے پہلے اپنے وعدہ سے رجوع کرلے، تو کیا اس کو اس وعدے کے پورا کرنے کا حکم دیا جائے گا یا نہیں؟ اصبغ نے -العتبیۃ- میں کہا ہے: اس پر یہ لازم ہوجائے گا اور اس کو اس کا حکم دیا جائے گا، وعدہ کی وجہ سے انہوں نے اس پر اس کو لازم قرار دیا(۱)۔

وعدہ میں استثناء:

٦ - اکثر فقہاء نے صراحت کی ہے وعدہ کرنے والے کو چاہئے کہ

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۲۵، تحریر الکلام فی مسائل الالتزام/۱۵۴، البیان والتحصیل ۸/ ۱۸، الاذکار مع الفتوحات الربانیہ ۶/ ۲۶۱، احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۸۰۰۔

(۱) المنتقی للباجی ۳/ ۲۲۷، اور قرافی نے اصبغ کے حوالہ سے الفروق ۴/ ۲۵ میں جو کچھ نقل کیا ہے، اور حطاب نے مجالس العرفان ۲/ ۳۴ میں اصبغ سے جو کچھ نقل کیا ہے اس سے مقارنہ کیجئے۔

اپنے وعدہ میں: انشاء اللہ کے ذریعہ استثناء کرلے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْئٍ إِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَداً إِلاَّ أَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ" (۱) (اور آپ کسی چیز کی نسبت یہ نہ کہا کیجئے کہ میں اسے کل کردوں گا سوا اس (صورت) کے کہ اللہ بھی چاہے)، اس لئے کہ وعدہ کرنے والا نہیں جانتا کہ آیا اس سے (وعدہ) پورا ہوگا یا نہیں؟ تو اگر استثناء کرلے گا اور مشیت الٰہی پر معلق کردے گا تو ناممکن ہونے کی حالت میں جھوٹ کی صورت سے نکل جائے گا۔

البتہ وعدہ میں استثناء کرنے کے حکم میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

- غزالی نے کہا: یہ زیادہ بہتر ہے (۲)۔

- جصاص نے کہا: اگر اس کو استثناء سے نہ ملائے تو مکروہ ہوگا (۳)۔

- حنابلہ نے کہا: استثناء کے بغیر وعدہ کرنا حرام ہے (۴)۔

مواعدہ (ایک دوسرے سے وعدہ کرنا):

۷- مواعدہ: واعد سے مفاعلت کا وزن ہے۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی سے وعدہ کرے اس لئے کہ وہ مفاعلت کا صیغہ ہے جو دو کے بغیر نہیں ہوسکتا ہے، لہذا اگر ایک وعدہ کرے دوسرا نہ کرے تو یہ وعدہ ہے۔

بعض فقہاء نے مواعدہ کی بعض صورتوں سے بحث کی ہے اور اس کے بعض احکام بیان کئے ہیں، اور یہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) سورہ کہف / ۲۳-۲۴۔

(۲) احیاء علوم الدین ۳/ ۱۱۵۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۴۲۔

(۴) کشاف القناع ۶/ ۲۷۹، شرح منتہی الارادات ۳/ ۴۵۶، المبدع ۹/ ۳۴۵۔

الف- جو عمل فی الحال صحیح نہ ہو اس پر مواعدہ:

۸- فقہاء مالکیہ نے کہا: امام مالک کے نزدیک ایک قاعدہ ہے کہ جس عمل کا واقع ہونا فی الحال صحیح نہ ہو اس میں مواعدہ سد ذریعہ کے طور پر ممنوع ہے، اسی وجہ سے امام مالک نے عدت میں نکاح پر باہم وعدہ کرنے، قبضہ سے پہلے غلہ کی بیع پر جمعہ کی اذان کے وقت بیع پر اور جو کچھ تمہارے پاس نہ ہو اس کی بیع پر باہم وعدہ کرنے کو ممنوع قرار دیا ہے (۱) اور قواعد الونشریسی میں ہے: جس عمل کا واقع ہونا فی الحال صحیح نہیں ہے اس میں باہمی وعدہ سے منع کرنا دراصل احتیاط کے طور پر ہے (۲) بایں معنی کہ ممنوع عقد پر مواعدہ اس کے انجام کار پر نگاہ رکھتے ہوئے ممنوع مقصد کے وسیلہ کی طرح ہے، لہذا جن مقاصد کو شریعت نے منع کیا ہے ان کی بے حرمتی وضیاع سے حفاظت کی جائے گی اس طرح کہ ان ذرائع کا سد باب کیا جائے گا جو ان کے لئے بے حرمتی وضیاع کا باعث بنیں۔

ب- عقد صرف پر مواعدہ:

۹- صرف پر مواعدہ کے بارے میں مالکیہ کے یہاں تین اقوال ہیں:

اول: جائز ہے۔

دوم: ممنوع ہے یہی مشہور ہے۔

سوم: مکروہ ہے۔ فی الحال صرف کے جواز کے پیش نظر یہ بھی مشہور ہے، یہ ایسے عقد سے مشابہ ہے جس میں تاخیر ہو (۳)۔

(۱) اعداد المھج للاستفادۃ من المنہج لاحمد بن احمد المختار الشنقیطی / ۱۹۵، المنہج إلی المنہج لمحمد الامین بن احمد زیدان الجکنی / ۹۰، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۴۱۳، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۱۵، ایضاح المسالک إلی قواعد الامام مالک / ۲۷۸۔

(۲) ایضاح المسالک إلی قواعد الامام مالک للونشریسی / ۲۷۸۔

(۳) احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۱۵، الخرشی وحاشیۃ العدوی علیہ ۵/ ۳۸، شرح المواق علی مختصر خلیل ۴/ ۳۰۹، اعداد المھج للاستفادۃ من المنہج / ۱۹۵، المنہج إلی

شرح المواق علی مختصر خلیل میں ہے: صرف پر مواعدہ مکروہ ہے، اگر یہ واقع ہوجائے اور مواعدہ کے مطابق دونوں کے درمیان عقد صرف پورا ہوجائے تو ابن القاسم کے نزدیک اس کو فسخ نہیں کیا جائے گا، اور اصبغ نے کہا: فسخ کردیا جائے گا(۱)۔

ونشریسی نے صرف پر مواعدہ کرنے اور عدت میں نکاح، قبضہ سے پہلے غلہ کی بیع وغیرہ پر مواعدہ کرنے کے درمیان حکم میں فرق کی وجہ بیان کیا ہے (اس اعتبار سے کہ اس کو جائز ومکروہ کہا گیا ہے، ورنہ ایک قول اس کے ممنوع ہونے کا ہے)، چنانچہ فرمایا: ان دونوں میں ممنوع اس لئے ہے کہ ان دونوں میں عقد کو پختہ کرنا حرام ہے، لہذا مواعدہ کو بھی حرام قرار دیا گیا ہے اور صرف میں عقد کا پختہ کرنا حرام نہیں ہے کہ مواعدہ کو بھی حرام قرار دیا جائے(۲)۔

امام شافعی نے صرف میں مواعدہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: جب دو شخص صرف کا مواعدہ کریں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ دونوں چاندی خریدیں پھر دونوں میں سے کسی ایک کے پاس اس کو رکھ دیں یہاں تک کہ دونوں آپس میں خرید وفروخت کرلیں اور اس سے جو چاہیں بنائیں(۳)۔

= المنہج/۹۰، القوانین الفقہیہ/۲۵۵ (ط الدار العربیہ للکتاب)، المقدمات الممہدات/۵۰۸ (ط السعادۃ بمصر)، ایضاح المسالک/۲۷۹۔

(۱) شرح المواق علی مختصر خلیل ۴/۳۰۹۔

(۲) ایضاح المسالک/۲۸۰۔

(۳) الام ۳/۲۷ ط بولاق۔

وعظ

تعریف:

۱- لغت میں وعظ: وہ زجر وتوبیخ ہے جو خوف دلانے کے ساتھ ملا ہوا ہو، کہا جاتا ہے: "وعظه يعظه وعظاً وعظة": اطاعت کا حکم دینا اور اس کی وصیت کرنا۔

وعظ کا معنی: نصیحت کرنا اور انجام کی یاددہانی کرانا بھی ہے اور اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ"(۱) (آپ یہ کہئے میں تم کو ایک بات سمجھاتا ہوں)۔

وعظه فاتعظ: فرماں بردار ہونا اور نصیحت قبول کرنا، اور اسم موعظت ہے، یہ وہ قول یا فعل ہے جس کے ذریعہ نصیحت کی جائے اور واعظ: وہ ہے جو نصیحت کرے تذکیر کرے، بھلائی کا حکم دے اور برائی سے روکے(۲)۔

اور اصطلاح میں وعظ: ان چیزوں میں بھلائی کی تذکیر جن کے بارے میں دل میں رقت پیدا ہوجائے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

النصیحۃ:

۲- نصیحہ لغت میں: اخلاص، سچائی مشورہ اور عمل ہے(۴) اور

(۱) سورہ فاطر/۴۶۔

(۲) المصباح المنیر، المعجم الوسیط، القاموس المحیط، المفردات فی غریب القرآن للاصفہانی۔

(۳) التعریفات للجرجانی۔

(۴) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

اصطلاح میں نصیحہ: اس چیز کی طرف بلانا جس میں صلاح ہو اور اس چیز سے روکنا جس میں فساد ہو(۱)۔

وعظ و نصیحت کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں اس چیز کی دعوت ہوتی ہے جس میں صلاح ہو، نیز بھلائی کی تذکیر ہوتی ہے۔

شرعی حکم

۳- فقہاء کی عبارتوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وعظ دراصل مستحب ہے، چنانچہ حصکفی نے کہا: منبروں پر تذکیر کرنا اور نصیحت قبول کرنا انبیاء اور مرسلین کی سنت ہے(۲)۔

ابن جوزی نے کہا: چونکہ وعظ و نصیحت مستحب ہے اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: **"وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرٰى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِيْنَ"**(۳) (اور انہیں سمجھاتے رہئے کیونکہ سمجھانا نفع دیتا ہے ایمان والوں کو)، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"تعاهدوا الناس بالتذكرة"**(۴) (تذکیر کے ذریعہ لوگوں کا خیال رکھو)، لہذا میں نے اس فن میں کئی کتابیں لکھی ہیں(۵)۔

رحیبانی نے کہا: امام (احمد بن حنبل) نے بہت سے ایسے الفاظ کا ذکر کیا ہے جن سے وعظ پر ترغیب دلانا معلوم ہوتا ہے، اور واعظوں کی اچھی حالت ان فوائد میں سے ہے جو ان کے وعظ کا نتیجہ ہے(۶)۔

ابن العربی نے کہا: اللہ تبارک وتعالی کے ارشاد: **"وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللّٰهِ"**(۱) (اور یاد دلا ان کو دن اللہ کے) کی شرح میں فرمایا ہے۔ اور قرطبی نے ان کی پیروی کی ہے، کہ اس میں دلوں میں رقت پیدا کرنے والے اور یقین کو طاقت دینے والے وعظ کے جائز ہونے کی دلیل ہے(۲)۔

اور کبھی وعظ ممنوع ہوتا ہے، جیسے کہ وہ مصیبت کو بھڑکا دے تو اسے نوحہ میں شمار کیا جائے گا(۳)۔

ممنوع وعظ کی ایک مثال: سرداری، مال کی کمائی اور عوام کے نزدیک مقبولیت کے لئے وعظ کہنا ہے(۴)۔

چنانچہ "الفتاوی الہندیہ" میں ہے: واعظ کے لئے اپنے وعظ کی مجلس میں لوگوں سے کچھ مانگنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ علم کے ذریعہ دنیا کمانا ہے(۵)۔

وعظ کے ارکان:

وعظ کے ارکان یہ ہیں: واعظ (وعظ کہنے والا) موعوظ (جس کو وعظ کیا جائے) اور وعظ کا اسلوب۔

ہم ذیل میں ان ارکان میں سے ہر ایک کو تفصیل کے ساتھ ذکر کریں گے:

پہلا رکن: واعظ:

واعظ کی شرطیں:

۴- واعظ میں مندرجہ ذیل چیزیں شرط ہیں:

(۱) التعریفات للجرجانی۔
(۲) الدر المختار ۶/ ۴۲۱ ط الحلبی۔
(۳) سورہ ذاریات/ ۵۵۔
(۴) حدیث: "تعاهدوا الناس بالتذكرة..." کا ذکر دیلمی نے مسند فردوس (۲/ ۶۴ ط دار الکتاب العربی) میں بغیر سند کیا ہے۔
(۵) ابجد العلوم ۲/ ۵۳۵ (ط دار الکتب العلمیہ)۔
(۶) مطالب اولی النہی ۲/ ۲۶۱۔

(۱) سورہ ابراہیم/ ۵۔
(۲) احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۱۰۴، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۹/ ۳۴۲۔
(۳) الانصاف ۲/ ۵۶۹، الفروع لابن المفلح ۲/ ۲۹۱۔
(۴) الدر المختار ۶/ ۴۲۱ ط الحلبی، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۹، الآداب الشرعیہ ۲/ ۹۱۔
(۵) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۱۹۔

الف-اس کا مکلّف یعنی عاقل بالغ ہونا۔

ب-عادل ہونا۔

ج-اس کا محدّث ہونا اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو حدیث کی کتابوں سے مناسبت ہو بایں طور کہ اس نے ان کے الفاظ کو پڑھا ہو، ان کے معانی کو سمجھا ہو اور ان کی صحت وسُقم سے واقف ہو، خواہ کسی حافظ کے خبر دینے یا کسی فقیہ کے استباط کے ذریعہ سے ہو۔

د-اس کا مفسر ہونا، اور اس سے مراد ہے جو کتاب اللہ کے غریب (الفاظ) کی شرح اس کے مشکل کی توجیہ نیز اس کی تفسیر کے متعلق سلف سے جو کچھ منقول ہے اس سے واقف ہو۔

اسی کے ساتھ مستحب یہ ہے کہ وہ ایسا فصیح ہو کہ لوگوں کے ساتھ صرف ان کی سمجھ کے بقدر بات کرتا ہو، نیز وجاہت اور مروت والا نرم شخص ہو۔

ھ-وہ آسانی پیدا کرنے والا ہو مشکل میں ڈالنے والا نہ ہو(۱)۔

واعظ کے آداب

۵-واعظ، عالم، معلم اور ان جیسے لوگوں کے بعض آداب یہ ہیں:

وہ ان افعال، اقوال اور تصرفات سے اجتناب کرے جن کا ظاہر صحیح نہ ہو اگرچہ وہ ان میں حق پر ہو اس لئے کہ جب وہ ایسا کرے گا تو اس پر کئی مفاسد لازم آئیں گے۔

ایک مفسدہ: جن لوگوں کو اس کی اس بات کا علم ہوگا ان میں سے بہت سے اس وہم میں پڑ جائیں گے کہ یہ ہر حال میں اپنے ظاہر پر جائز ہے اور یہ کہ وہ چیز ہمیشہ کے لئے شریعت، اور معمول بن جائے گی، اس موقع اور محل سے قطع نظر جس کے ساتھ وہ مقید ومحصور تھی۔

ایک مفسدہ: لوگ واعظ کی تنقیص کریں گے کہ وہ ایسا کام کرتا ہے جو نا جائز ہے، تو لوگ اس پر اپنی زبانیں چلائیں گے اور اس سے متنفر کریں گے۔

ایک مفسدہ: لوگ اس سے بدگمانی کریں گے اس سے نفرت کریں گے، دوسروں کو اس سے علم حاصل کرنے سے نفرت دلائیں گے، اور اس کی روایات اور شہادتیں ساقط ہو جائیں گی، اس کے فتوی پر عمل کرنا باطل ہو جائے گا، اور جو علوم وہ بیان کرے گا اس پر اعتماد جاتا رہے گا، اس لئے کہ اس کے بارے میں زبانیں چلیں گی جو عادۃً ایسے شخص پر قلت اعتماد کی متقاضی ہوتی ہیں، اور یہ ظاہری مفاسد ہیں جن سے اجتناب کرنا چاہئے، لہذا اگر ایسی کسی چیز کی اس کو ضرورت ہو اور درحقیقت وہ حق پر ہو تو مذکورہ نقصان ہونے کے اندیشہ سے اس کو ظاہر نہ کرے اور اگر اس کے قصد کے بغیر وہ ظاہر ہو جائے، یا وہ اس کو قصداً ظاہر کرے تاکہ مثلاً اس کا جواز معلوم ہو جائے، تو اس کو یہ کہنا چاہئے کہ یہ کام جو میں نے کیا ہے حرام نہیں ہے، میں نے اس کو اس لئے کیا ہے تاکہ تمہیں معلوم ہو جائے کہ وہ حرام نہیں ہے بشرطیکہ اس طریقہ پر ہو جس کو میں نے کیا ہے، اور وہ طریقہ یہ اور یہ ہے اور اس کی دلیل یہ اور یہ ہے، اس لئے کہ حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ سے منقول ہے، راوی کہتے ہے: "**لما سئل عن منبر رسول الله ﷺ قال: قام عليه رسول الله ﷺ حين عمل ووضع، فاستقبل القبلة، كبر وقام الناس خلفه، فقرأ وركع وركع الناس خلفه، ثم رفع رأسه، ثم رجع القهقرى فسجد على الأرض، ثم عاد إلى المنبر، ثم ركع ثم رفع رأسه، ثم رجع القهقرى حتى سجد بالأرض ثم أقبل على الناس فقال: يا أيها الناس، إني صنعت هذا لتأتموا بي، ولتعلموا صلاتي**"(۱) (جب ان

(۱) احیاء العلوم ۲/ ۳۶ ۵ ط دار الکتب العلمیہ۔

(۱) حدیث سہل بن سعدؓ: "**لما سئل عن منبر رسول الله ﷺ**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۴۸۶) اور مسلم (۱/ ۳۸۷) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں سوائے مرفوع قول کے کہ وہ مسلم کا ہے۔

سے رسول اللہ ﷺ کے منبر کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا: جب اس کو بنایا گیا اور رکھا گیا تو نبی کریم ﷺ اس پر کھڑے ہوئے اور قبلہ کا رخ کیا، تکبیر کہی اور لوگ آپ ﷺ کے پیچھے کھڑے ہوئے آپ ﷺ نے تلاوت کی اور رکوع کیا، اور لوگوں نے بھی آپ ﷺ کے پیچھے رکوع کیا پھر آپ ﷺ نے سر اٹھایا، پھر الٹے پاؤں پیچھے کو آئے اور زمین پر سجدہ کیا، پھر منبر پر لوٹ گئے پھر رکوع کیا پھر اپنا سر اٹھایا، پھر الٹے پاؤں پیچھے کو آئے یہاں تک کہ زمین پر سجدہ کیا، پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: لوگو! میں نے یہ اس لئے کیا تاکہ تم میری اقتدا کرو اور میری نماز سیکھ لو)، نیز ام المؤمنین حضرت صفیہؓ کی حدیث ہے فرماتی ہیں: "**كان النبی ﷺ معتكفاً فأتيته أزوره ليلاً، فحدثته ثم قمت لأنقلب، فقام معی ليقلبنی، وكان مسكنها فی دار أسامة بن زيد، فمر رجلان من الأنصار، فلما رأيا النبی ﷺ أسرعا، فقال النبی ﷺ: على رسلكما، إنها بنت حيی، فقالا: سبحان الله يا رسول الله، فقال: إن الشيطان يجری من الإنسان مجری الدم، وإنی خشيت أن يقذف فی قلوبكما شراً**"(۱) (نبی کریم ﷺ اعتکاف میں تھے تو میں آپ کی زیارت کے لئے رات کو آئی، میں نے آپ ﷺ سے بات چیت کی پھر میں واپسی کے لئے کھڑی ہوئی تو مجھے واپس کرنے کے لئے آپ ﷺ بھی کھڑے ہو گئے اور ان (حضرت صفیہ) کی رہائش حضرت اسامہ بن زید کے گھر میں تھی، تو انصار کے دو آدمیوں کا گذر ہوا، ان دونوں نے جب نبی کریم ﷺ کو دیکھا تو جلدی کی، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ٹھہرو یہ خاتون حیی کی بیٹی ہیں تو دونوں کہنے لگے سبحان اللہ! اے اللہ کے رسول تو آپ ﷺ نے فرمایا: شیطان انسان میں خون کی طرح دوڑتا ہے اور مجھے اندیشہ ہوا کہ وہ تمہارے دل میں بری بات ڈال دے)۔

نیز مروی ہے: "**إن علياً شرب قائماً**"(۱) (حضرت علیؓ نے کھڑے ہو کر پانی پیا اور فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ نے وہ عمل فرمایا جیسا کہ تم نے مجھے کرتے ہوئے دیکھا)۔

ابن علان نے کہا: حضرت علیؓ کا عمل آنحضرت ﷺ کی شریعت کی تبلیغ کے لئے ہے اور آپ ﷺ کا فعل بیان جواز کے لئے ہے اور یہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ کھڑے ہو کر پینے سے آنحضرت ﷺ کا منع کرنا (۲) تحریم کے طور پر نہیں ہے بلکہ کراہت اور تنزیہ کے طور پر ہے(۳)۔

جو وعظ کا اہل نہ ہو اس کو وعظ سے روک دینا:

٦ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ جو وعظ کے درپے ہو جب کہ وہ اس کا اہل نہ ہو یا جھوٹ بولتا ہو تو اس کو اس سے روک دیا جائے گا اس لئے کہ کسی تاویل یا تحریف میں اس سے لوگوں کے دھوکا کھا جانے کا اندیشہ ہے(۴)۔

بدعتی کی مجلس میں حاضر ہونا صرف اس کی تردید کے اظہار کی نیت ہی سے جائز ہوگا یا تو تمام کے لئے اگر اس پر قادر ہو، یا اس کے ارد گرد کے بعض حاضرین کے لئے اور اگر قادر نہ ہو تو اس کے لئے بیٹھنا

(۱) حدیث صفیہؓ: "كان النبی ﷺ معتكفاً" کی روایت بخاری، فتح الباری ۲۷۸/۴) اور مسلم (۱۷۱۲/۴) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث علیؓ: "أنه شرب قائماً" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸۱/۱۰) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهيه ﷺ عن الشرب قائماً" کی روایت مسلم (۱۶۰۰/۳) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

(۳) الفتوحات الربانیہ ۲۸۲/۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) روضۃ الطالبین ۲۱۸/۱۰ ط المکتب الاسلامی، الآداب الشرعیہ ۸۹/۱-۹۳۔

جائز نہ ہوگا، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ"(۱) (اور جب تو ان لوگوں کو دیکھے جو ہماری نشانیوں کو مشغلہ بناتے ہوں تو ان سے کنارہ کش ہوجا یہاں تک کہ وہ کسی اور بات میں لگ جائیں)۔

دوسرا رکن: موعوظ (جس کو وعظ کیا جائے):

۷-موعوظ کے بعض آداب درج ذیل ہیں:

الف-موعوظین اور وعظ کے سامعین کے آداب میں سے یہ ہے کہ وہ واعظ کے سامنے خاموشی اختیار کریں اور آپس میں بات چیت نہ کریں اور اگر خاموش نہ رہیں تو واعظ کو حق ہوگا کہ وہ حاضرین سے اپنے وعظ کو غور سے سننے کا مطالبہ کرے، کیوں کہ یہ وعظ کے ان تک آسانی سے پہنچ جانے کا سبب ہوتا ہے اس لئے کہ حضرت جریر بن عبد اللہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان سے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا: "**استنصت الناس، فقال: لا ترجعوا بعدی کفاراً یضرب بعضکم رقاب بعض**"(۲) (لوگوں کو خاموش کردو اور فرمایا: میرے بعد منکر نہ ہوجانا کہ تم میں سے بعض بعض کی گردنیں مارنے لگیں)، علماء نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء کے سامنے متعلمین کا خاموش رہنا لازم ہے، اس لئے کہ علماء انبیاء کے ورثاء ہیں اور مذکورہ خطبہ حجۃ الوداع میں تھا اور مجمع بہت زیادہ تھا اور ان کا اجتماع رمی جمار اور دوسرے مناسک حج کے لئے تھا اور نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا تھا: "**خذوا عنی مناسککم**"(۳) (تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک سیکھ لو) تو جب ان کو سکھلانے کے لئے ان سے خطاب کیا تو مناسب ہوا کہ ان کو خاموش رہنے کا حکم دیں۔

سفیان ثوری وغیرہ نے کہا: علم کی ابتدا بغور سننا پھر خاموش رہنا، پھر یاد رکھنا پھر عمل کرنا پھر پھیلانا ہے(۱)۔

ب- اور موعوظین (جن کو وعظ ونصیحت کی جائے) اور سامعین کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ واعظ کی طرف رخ کریں۔

ج- اور ان کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ وعظ کے درمیان کھیل کود اور شور وشغب نہ کریں۔

د- اور ان کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ ہر مسئلہ میں واعظ سے کثرت سے سوال نہ کریں بلکہ جب کوئی خیال آئے تو اگر مسئلہ سے اس کا قوی تعلق نہ ہو یا وہ اتنا دقیق ہو کہ عوام کی فہم سے بالاتر ہو تو موعوظ کو موجودہ مجلس میں اس سے خاموشی اختیار کرنا چاہئے پھر اگر چاہے تو اس سے تنہائی میں پوچھ لے اور اگر اس کا قوی تعلق ہو جیسے کسی اجمال کی تفصیل یا کسی غیر مانوس کی شرح تو انتظار کرے تا آنکہ اس کی بات پوری ہوجائے(۲)۔

تیسرا رکن: وعظ کا اسلوب اور اس کا طریقہ:

وعظ کے اسلوب میں مندرجہ ذیل رعایت کی جائے گی:

اول: ایسے الفاظ کا استعمال کرنا جن کی دلالت مراد پر واضح ہو:

۸-واعظ کو چاہئے کہ مراد پر واضح دلالت کرنے والے الفاظ استعمال

---

(۱) سورہ انعام/ ۶۸۔

(۲) حدیث جریر بن عبد اللہ: "استنصت الناس" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۱۷) اور مسلم (۱/ ۸۱-۸۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "خذوا عنی مناسککم" کی روایت مسلم (۲/ ۹۴۳) نے اور = بیہقی نے السنن (۵/ ۱۲۵) حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، اور الفاظ بیہقی کے ہیں۔

(۱) فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱/ ۲۱۷، الفتوحات الربانیہ ۶/ ۲۸۱، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۳/ ۱۶۵۔

(۲) ابجد العلوم ۲/ ۷-۵۳-۵۳۸۔

کر کے کلام کی وضاحت کرے اور موعوظ کے تعلق سے غیر مانوس کلمات سے اجتناب کرے اور کلمات کے حروف میں سے کسی چیز کو مخفی نہ رکھے تاکہ موعوظ پر اس کا سمجھنا آسان ہو جائے اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے فرماتی ہیں: "كان كلام رسول الله ﷺ كلاماً فصلاً يفهمه كل من سمعه"(۱) (نبی کریم ﷺ کا کلام جدا جدا اور دوٹوک ہوتا تھا جس کو ہر سننے والا سمجھ سکتا تھا)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ ہر ایک کو اس کی سمجھ کے مطابق اور اس کی استعداد کے لحاظ سے مخاطب فرماتے تھے۔

اس حدیث کی شرح میں ابن علان نے سخاوی سے نقل کرتے ہوئے کہا: "كلاماً فصلاً"، یعنی اس کے مختصر ہونے کے باوجود بیان اور وضاحت کے لئے اس کا بعض بعض سے جدا ہوتا تھا۔ پھر کہا: اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا معنی دوسرے معنی سے ملتبس مشتبہ نہیں ہوتا تھا اور اس کا بھی احتمال ہے کہ مراد ہو: حق و باطل کے درمیان فصل کرنے والا یا باطل سے جدا اور اس سے محفوظ ہوتا تھا، چنانچہ آپ ﷺ کے کلام میں سرے سے باطل ہوتا ہی نہیں تھا اور پہلا مفہوم زیادہ مناسب ہے۔

حضرت عائشہؓ کا قول: اس کو ہر سننے والا سمجھ سکتا تھا یعنی جو اہل فہم میں سے ہو(۲)۔

دوم: وعظ کے کلمات کو دہرانا:

۹- واعظ کے لئے مناسب ہے کہ اگر موعوظ اس کے کلمات کو دہرائے بغیر نہ سمجھ سکے تو کلمات کو دہرائے، یا اگر اس سے غرض ان کلمات کے معانی کی طرف مزید توجہ کرنا ہو یا اگر یہ مخاطبین کی کثرت کی وجہ سے ہو تو وہ دہرائے، یہاں تک کہ سب کے سن لینے کا یقین ہو جائے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث نبی کریم ﷺ کے متعلق ہے: "أنه كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثاً حتى تفهم عنه"(۱) (آپ ﷺ جب کوئی بات فرماتے تھے تو اس کو تین بار دہراتے تھے تاکہ اس کو آپ سے سمجھ لیا جائے)۔

ابن علان نے کہا: یہاں کلمہ سے مراد وہ جملہ یا جملے ہیں جن کے الفاظ یا معانی بغیر اعادہ کے واضح نہ ہوتے ہوں، تو نبی کریم ﷺ اسی وجہ سے ان کا اعادہ فرماتے تھے یا یہ اس صورت پر محمول ہے جب سامعین کو ایسی چیز پیش آجائے جو ان پر التباس پیدا کردے تو آپ ﷺ ان کے لئے اس کا اعادہ کردیتے تھے تاکہ وہ اس کو سمجھ سکیں، یا اس صورت پر محمول ہے جب لوگ زیادہ ہوتے تھے اور سب کے سن لینے کا آپ ﷺ کو یقین نہ ہوتا تھا تو آپ ﷺ اعادہ کرتے تھے تاکہ سب سن لیں پھر انہوں نے کہا: اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ معلم کے لئے مستحب ہے کہ جس چیز کو دہرانے کی ضرورت ہو اس کا اعادہ کرے تاکہ اس سے (بات) سمجھی جاسکے(۲)۔

سوم: وعظ میں لوگوں کے حالات کی رعایت کرنا:

۱۰- وعظ کے اسلوب میں اس کی رعایت کی جائے گی کہ واعظ لوگوں سے ایسی گفتگو نہیں کرے گا جس کو وہ سمجھ نہ سکیں اور جو ان چیزوں میں سے ہو جن کو قبول کرنے کی طاقت ان کی عقلوں میں نہ ہو یا اس کا جو مفہوم ہے اس کے غموض اور دقت کے سبب وہ اس کی تعبیر کی قدرت

---

(۱) حدیث: "كان كلام النبي ﷺ فصلا...." کی روایت ترمذی (۵/۶۰۰) اور ابوداؤد (۵/۱۷۲) نے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں اور ترمذی کہتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) فتح الباری شرح البخاری ۱/۱۸۸-۱۸۹، الفتوحات الربانیہ ۶/۲۹۶، دلیل الفالحین ۳/۱۶۴۔

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ كان إذا تكلم..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۱۸۸) نے کی ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۵/۲۹۶، دلیل الفالحین ۳/۱۶۴، فتح الباری ۱/۱۸۸۔

نہ رکھتے ہوں اس لئے جب وہ اس کو نقل کرنا اور اس کی تعبیر کرنا چاہیں تو ان پر اس میں تحریف کر دینے کا اندیشہ ہو، اگر چہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جن کو مخاطب کی عقل سمجھ سکتی ہو، اسی طرح وہ ان سے ایسی چیز بیان نہیں کرے گا جس کو ذہن کی طرف متبادر مراد کے خلاف پر محمول کر لینے کا اندیشہ ہو، لہذا عالم واعظ اور داستان گو کو بیان حال کے بغیر اس کا ذکر کرنے سے منع کر دیا جائے گا تا کہ مخاطب اس کو خلاف مراد پر محمول نہ کرے، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے، انہوں نے فرمایا: "**حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، واتركوا ما يشتبه عليهم فهمه، أتحبون أن يكذب الله ورسوله**"(۱) (لوگوں سے ایسی بات کرو جس کو وہ جانتے ہوں، اور جس سے وہ ناواقف ہوں اس کو چھوڑ دو، اور جس کا سمجھنا ان پر اشتباہ پیدا کرے اس کو ترک کردو کیا تم چاہتے ہو کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی تکذیب کی جائے)۔

ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری میں کہا: اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ متشابہات کو عوام کے سامنے نہیں بیان کرنا چاہئے (۲)۔

نیز اس لئے بھی کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: "**ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة**"(۳) (تم جب بھی کسی قوم کو ایسی بات بتاؤ گے جس تک ان کی عقلیں نہ پہنچ رہی ہوں تو ان میں سے بعض کے لئے وہ بات فتنہ بن جائے گی)۔

(۱) اثر علی: "حدثوا الناس بما يعرفون..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۲۵) نے کی ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۶/ ۲۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح الباری شرح صحیح البخاری ۱/ ۲۲۵۔

(۳) اثر ابن مسعود: "ما أنت بمحدث قوماً" کی روایت مسلم نے اپنی صحیح کے مقدمہ (۱/ ۱۱) میں کی ہے۔

چہارم: وعظ میں میانہ روی:

۱۱- وعظ میں اس کی رعایت رکھی جائے گی کہ اس میں اکتاہٹ اور بیزاری تک پہنچا دینے والی تفصیل اور خلل ڈالنے یا بات سمجھنے کی دشواری تک پہنچا دینے والا اختصار نہ ہو بلکہ ان دونوں کے درمیان اعتدال اور میانہ روی ہو اس لئے کہ معاملات میں سب سے بہتر ان کے درمیان والا ہوتا ہے، سب سے بہتر وعظ وہ ہے جو عمدہ الفاظ والا جامع بلیغ اور نفع بخش ہو، نیز بہتر کلام وہ ہوتا ہے جو مختصر اور مکمل ہو، اس لئے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**سمعت رسول الله ﷺ يقول إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه، فأطيلوا الصلاة واقصروا الخطبة**"(۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ آدمی کی نماز کا طویل ہونا اور اس کے خطبہ کا مختصر ہونا اس کی فقہ (سمجھ داری) کے لائق ہے، لہذا نماز لمبی کرو اور خطبہ مختصر کرو)۔

علماء نے کہا: اور ایسا اس لئے کہ فقیہ جانتا ہے کہ نماز مقصود بالذات ہے اور خطبہ اس کی تمہید ہے تو وہ توجہ کا رخ اہم کی طرف کر دیتا ہے نیز نماز بندے کی بندگی ہے اور اس میں طول دینا بندگی میں مبالغہ کرنا ہے اور خطبہ سے مقصد تذکیر ہے اور جو کم ہو اور (دل میں) بیٹھ جائے وہ اس سے بہتر ہے جو زیادہ ہو اور نکل جائے (۲)۔

۱۲- اور علماء کا مذہب ہے کہ وعظ میں لوگوں کا خیال رکھنا اور ان کو نصیحت کرنے میں اوقات کی رعایت کرنا مستحب ہے اور ایسے وقت کا انتخاب کرے گا جس میں قبول کرنے کا غالب گمان ہو روزانہ لوگوں کو

(۱) حدیث: "إن طول صلاة الرجل..." کی روایت مسلم (۲/ ۵۹۴) نے کی ہے۔

(۲) الفتوحات الربانیہ ۶/ ۲۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۳/ ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۲، ۲، فتح الباری ۱/ ۱۶۳، الآداب الشرعیہ ۱/ ۹۸، ۲/ ۹۳۔

وعظ نہیں کرے گا تا کہ وہ وعظ سے اکتا نہ جائیں۔

اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ لوگوں کی طرف سے نشاط پائے جانے کی رعایت کے ساتھ حاجت (کا ہونا) ہے اس لئے کہ جب وعظ زیادہ ہوں تو دلوں میں اثر نہیں ڈالیں گے لہذا کثرت کرنے سے وعظ کا فائدہ ہی ختم ہو جائے گا۔

علماء کا مذہب یہ بھی ہے کہ واعظ کا اپنے وعظ کے لئے کوئی معین وقت جیسے جمعرات مقرر کر لینا مستحب ہے (۱) اور ان تمام چیزوں میں اصل وہ حدیث ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: **"كان النبیﷺ يتخولنا بالموعظة فی الأيام كراهة السآمة علينا"** (۲) (نبی کریم ﷺ ہماری اکتاہٹ کو ناپسند کرنے کی وجہ سے دنوں میں وعظ فرمانے میں ہمارا خیال رکھتے تھے)۔

اسی طرح وہ بھی اصل ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں منقول ہے: **"أنه كان يذكر الناس فی كل خميس، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن لوودت أنک ذكرتنا كل يوم، قال: أما إنه يمنعنی من ذلک أنی أكره أن أملكم، وإنی أتخولكم بالموعظة كما كان النبیﷺ يتخولنا بها مخافة السآمة علينا"** (۳) (وہ لوگوں کو ہر جمعرات کو نصیحت کرتے تھے تو ایک شخص نے ان سے کہا: اے ابو عبدالرحمٰن! میں چاہتا ہوں کہ آپ ہر روز ہم کو نصیحت کرتے: فرمایا: سنو مجھے اس چیز سے یہ بات مانع ہے کہ مجھے یہ ناپسند ہے میں تمہیں اکتا دوں اور میں وعظ میں تمہارا خیال رکھتا ہوں جیسا کہ ہماری اکتاہٹ کے اندیشہ سے نبی کریم ﷺ وعظ میں ہمارا خیال رکھتے تھے)۔

پنجم: برائی سے واقفیت حاصل کرنا اور اس کے مرتکب کو وعظ کہنے کی کیفیت:

۱۳ - واعظ پر لازم ہے کہ وہ اس برائی سے واقف ہو جس سے وہ منع کر رہا ہے نیز موعوظ کی حالت سے واقف ہو کہ اس نے اس کا ارتکاب ناواقفیت میں کیا ہے یا جان بوجھ کر، علماء نے ان میں سے ہر ایک کو وعظ و نصیحت کرنے کے درجات کی صراحت ہے:

چنانچہ منکرات سے روکنا وعظ و نصیحت اور اللہ تعالی سے خوف دلانے کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اور یہ اس شخص کے حق میں ہے جو اس عمل پر یہ جانتے ہوئے اقدام کرے کہ یہ منکر ہے، یا اس کے منکر ہونے کو جان لینے کے بعد اس پر مصر ہو جیسے وہ شخص جو شراب نوشی ظلم کرنے، مسلمانوں کی غیبت کرنے یا اس جیسی چیز پر پابندی کرتا ہو تو مناسب ہوگا کہ اس کو نصیحت کی جائے اللہ تعالی کا خوف دلایا جائے اور اس سے متعلق وعید والی احادیث اس سے بیان کی جائیں، اور سلف کی سیرت اور متقیوں کی عبادت اس سے بیان کی جائے، اور یہ سب شفقت و مہربانی کے ساتھ سختی اور غصہ کے بغیر ہو، بلکہ اس کی طرف اس پر رحم کرنے والے کی نظر سے دیکھے، اور معصیت پر اس کے اقدام کو اپنے لئے مصیبت سمجھے اس لئے کہ مسلمان ایک جان کی طرح ہیں۔

بعض سلف نے کہا: مناسب یہ ہے کہ وعظ و نصیحت ایسی رازداری سے ہو کہ اس سے کوئی بھی مطلع نہ ہو اس لئے کہ جو مجمع میں ہوگا وہ توبیخ (جھڑکنا) اور فضیحت کرنا ہوگا اور جو راز میں ہوگا وہ شفقت اور خیر خواہی کے طور پر ہوگا۔

(۱) فتح الباری ۱/ ۱۶۲ - ۱۶۳، عمدۃ القاری ۲/ ۴۴ - ۴۷، الطبعۃ المنیریہ، قواعد الاحکام ۲/ ۱۷۶ ط دار الکتب العلمیہ، الآداب الشرعیہ ۲/ ۱۰۸، طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(۲) حدیث: "كان النبیﷺ يتخولنا بالموعظة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۶۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث ابن مسعود: "أنه كان يذكر الناس..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۶۳) نے کی ہے۔

چنانچہ ام الدرداء صغری سے مروی ہے، انہوں نے کہا: جو اپنے بھائی کو پوشیدہ طور پر وعظ کرے گا وہ اس کو زینت بخشے گا اور جو اس کو کھلم کھلا وعظ کرے گا وہ اس کی توہین کرے گا(۱)۔

شیخ عبدالقادر جیلانی نے کہا: اس کے لئے افضل یہ ہے کہ اس کو خلوت میں امر ونہی کرے، تا کہ یہ اس کو وعظ کرنے زجر کرنے اور خیر خواہی کرنے میں زیادہ بلیغ اور موثر ہو اور قبول کرنے اور باز آنے کے زیادہ قریب ہو، اگر ایسا کرلے اور اس کو فائدہ نہیں ہو تو - اس وقت - اس کو کھلم کھلا نصیحت کرے گا اور اس کے خلاف اہل خیر سے تعاون حاصل کرے گا اور اگر فائدہ نہ ہو تو سلطان کے لوگوں سے مدد لے گا(۲)۔

۱۴- علماء نے کہا: نہی عن المنکر کے درجات میں سے سخت ودرشت بات کے ذریعہ سختی کرنا بھی ہے، لیکن نرمی سے منع کرنے سے عاجز ہونے، اصرار کی علامات کے ظاہر ہونے اور وعظ ونصیحت پر استہزاء کرنے کے وقت اس کو اختیار کرے گا، جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ أَفَلاَ تَعْقِلُوْنَ" (۳) (تف ہے تم پر بھی اور ان پر بھی جنہیں تم اللہ کے سوا پوجتے ہو تو کیا تم اتنا بھی نہیں سمجھتے)۔

نیز یہ واجب ہے کہ سخت ودرشت بات کرنے سے امر ونہی کرنے والے کا مقصد اس برائی سے مامور کو لوٹانا ہو نہ کہ اپنے نفس کے لئے بدلہ لینا ہو(۴)۔

(۱) اثر ام الدرداء: "من وعظ أخاه سراً..." کی روایت بیہقی نے شعب الایمان (۶/ ۱۱۲ ط دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے۔
(۲) الکنز الاکبر/ ۲۳۸-۲۴۰، الاحیاء ۲/ ۱۸۲، القنیہ/ ۵۸۔
(۳) سورہ انبیاء/ ۶۷۔
(۴) الإحیاء ۲/ ۳۳۰، الکنز الأکبر/ ۲۴۳۔

ششم- وہ آیات، احادیث اور قصے جن کو وعظ میں استعمال کرنا چاہئے:

۱۵- بعض محققین نے کہا: وعظ کرنے نیز گناہوں اور معاصی کے ترک پر لوگوں کو آمادہ کرنے کے لئے امر ونہی کرنے والے کو چاہئے کہ اس میں چار انواع استعمال کرے:

اول: نافرمانی کرنے والوں اور گنہگاروں کو خوف دلانے والی جو آیات قرآن میں ہیں نیز اسی طرح جو احادیث وآثار اور سلف یعنی علماء وصلحاء وغیرہ کے اقوال ہیں ان کی یاد دہانی کرائے۔

دوم: انبیاء اور سلف کے واقعات اور ان کو پیش آنے والے مصائب بیان کرے۔

سوم یہ کہ: یہ ثابت کرے کہ گناہ پر دنیا میں بھی فوری سزا ہوسکتی ہے، نیز بندہ کو جو مصیبتیں پہنچتی ہیں وہ سب اس کے جرائم کے سبب ہوتی ہیں اس لئے کہ بہت سے بندے ایسے ہیں جو اپنی جہالت کی وجہ سے آخرت کے معاملہ میں تساہل ہوتے ہیں لیکن دنیا میں اللہ کے عذاب سے زیادہ ڈرتے ہیں تو اس سے بھی خوف دلانا چاہئے، اس لئے کہ تمام گناہوں کی نحوست دنیا میں جلد آجاتی ہے، چنانچہ حضرت ثوبان کی مرفوع حدیث میں ہے: **"إن الرجل ليحرم الرزق بسبب الذنب يصيبه"** (۱) (آدمی بلاشبہ روزی سے اس گناہ کے سبب محروم ہوجاتا ہے جس کو وہ کرتا ہے)۔

حضرت ابن مسعودؓ نے کہا: **"إني لأحسب أن العبد ينسى العمل بذنب يصيبه"** (میں سمجھتا ہوں کہ بندہ گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے عمل کو بھول جاتا ہے)۔

چہارم: واعظ کی ایک صفت یہ بھی ہے کہ الگ الگ گناہوں پر اس

(۱) حدیث: "إن الرجل ليحرم الرزق..." کی روایت احمد (۵/ ۲۷۷) نے کی ہے اور اس کی سند میں حضرت ثوبان سے روایت کرنے والے مجہول ہیں جیسا کہ ذہبی کی المیزان (۲/ ۴۰۰) میں ہے۔

کے محل میں واقع ہونے والی سزاؤں کا ذکر کرے، جیسے شراب، زنا، چوری، قتل، غیبت، گھمنڈ، حسد اور اس کے علاوہ وہ تمام گناہ جو بے شمار ہیں(۱)۔

وعظ سے متعلق احکام:

وعظ کے کچھ احکام ہیں جن کو فقہاء نے مختلف فقہی ابواب میں بیان کیا ہے ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- بیوی کو نصیحت کرنا:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیوی اگر نافرمانی کرے تو شوہر اس کو نصیحت کرے گا اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلاً"(۲) (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو، تو انہیں نصیحت کرو، اور انہیں خوابگاہوں میں تنہا چھوڑ دو، اور انہیں مارو پھر اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو)۔

اگر نافرمانی کی علامتیں ظاہر ہوں تو بیوی کو نصیحت کرنے کے متعلق ان کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل "نشوز" فقرہ/ ۱۴ میں ہے۔

نصیحت اس طرح ہوگی کہ شوہر اس سے کہے گا: تم نیک فرمانبرداری کرنے والی اور غیر موجودگی میں حفاظت کرنے والی عورتوں میں سے ہو جاؤ، اور ایسی ایسی عورتوں میں سے نہ بنو اور اللہ نے اس پر جو حق واجب کیا ہے، اور مخالفت کی وجہ سے اس کو جو گناہ ہوگا اس کا تذکرہ کرے، اور اس کی وجہ سے جو نفقہ اور کپڑا ساقط

(۱) الکنز الأکبر/ ۲۴۱-۲۴۲۔

(۲) سورہ نساء/ ۳۴۔

ہو جائے گا، نیز مرد کے لئے عورت سے جو قطع تعلق اور ضرب مباح ہو جائے گا اس کو بیوی سے بیان کرے(۱)۔

ب- لعان کرنے والے مرد و عورت کو وعظ:

۱۷- مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ لعان کرنے والے مرد و عورت کو وعظ کے ذریعہ خوف دلانا مسنون ہے، اس طرح کہ دونوں سے لعان شروع کرنے سے پہلے، پہلی یمین کے وقت، نیز دوسری تیسری چوتھی اور خاص طور سے پانچویں یمین شروع کرتے وقت کہے: اللہ کی جھوٹی قسم کھانے میں دنیوی اور اخروی وبال ہے، اور حق کا اعتراف کرنے میں نجات ہے، اگر چہ اس پر حد لازم آ جائے، اس لئے کہ یہ اس کے لئے کفارہ ہوگی وغیرہ۔ اور آنحضرت علیہ السلام نے حضرت ہلال سے فرمایا تھا: "اتق الله فإن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة"(۲) (اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں معمولی ہے)۔

اور دونوں کو یہ آیت پڑھ کر سنائے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيْلاً أُولٰئِكَ لَا خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلَايُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيْهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ"(۳) (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں، یہ وہی لوگ ہیں جن کے لئے کوئی حصہ آخرت میں نہیں، اور اللہ قیامت کے دن نہ ان سے بات کرے گا نہ ان کی طرف دیکھے گا، نہ انہیں پاک کرے گا اور ان کے لئے تو دردناک عذاب ہے)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۴، کشاف القناع ۵/ ۲۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۹۔

(۲) حدیث: "اتق الله فإن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۸۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) سورہ آل عمران/ ۷۷۔

ان دونوں سے اس طرح کہا جائے گا جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے دونوں لعان کرنے والوں سے فرمایا تھا: "إن الله يعلم أن أحدكما كاذب فهل منكما من تائب"(۱) (بے شک اللہ جانتا ہے کہ تم دونوں میں کوئی ایک جھوٹا ہے تو کیا تم دونوں میں کوئی توبہ کرنے والا ہے)۔

اور ابن شاس نے کہا: لعان کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں کو خوف دلایا جائے اور شوہر سے کہا جائے: اللہ سے توبہ کرلو تم کو کوڑے لگائے جائیں گے اور گناہ تم سے ساقط ہوجائے گا اور عورت سے بھی اسی طرح کہا جائے گا۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مستحب یہ ہے کہ قاضی، نیز جو قاضی کے حکم میں ہو دونوں لعان کرنے والوں کے لعان کی پانچویں یمین کے وقت ان کے شروع کرنے سے پہلے ان کو نصیحت کرنے میں مبالغہ کرے گا، وہ شوہر سے کہے گا: تم اپنے قول: مجھ پر اللہ کی لعنت ہو کے بارے میں اللہ سے ڈرو۔ اس لئے کہ اگر تم جھوٹے ہوگے تو یہ موجب لعن ہوگا اور بیوی سے کہے گا: تم اپنے قول: مجھ پر اللہ کا غضب ہو کے بارے میں اللہ کا خوف کرو، اس لئے کہ اگر تم جھوٹی ہوگی تو وہ موجب غضب ہوگا، ہوسکتا ہے دونوں رک جائیں یا چھوڑ دیں اور کسی آدمی کو حکم دے گا کہ وہ اپنا ہاتھ مرد کے منہ پر رکھ دے، اور کسی عورت کو حکم دے گا کہ وہ اپنا ہاتھ عورت کے منہ پر رکھ دے اس لئے کہ ابوداؤد کی حدیث میں اس کا حکم ہے(۲) اور اپنا ہاتھ رکھنے والا اس کے پیچھے سے آئے گا اگر دونوں لعان کے اتمام ہی پر مصر ہوں تو دونوں کو ان کے حال پر چھوڑ دے گا اور دونوں کو پانچویں یمین کی تلقین کرے گا(۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ چوتھی یمین کے بعد اور پانچویں سے پہلے امام کا دونوں کو نصیحت کرنا مستحب ہے جب دونوں میں سے ہر ایک پانچویں یمین تک پہنچے تو حاکم کسی مرد کو حکم دے گا اور وہ اپنے ہاتھ سے آدمی کا منہ بند کردے گا اور کسی عورت کو حکم دے گا کہ وہ اپنا ہاتھ عورت کے منہ پر رکھ دے پھر وہ اس کو وعظ کرتے ہوئے کہے گا: اللہ سے ڈرو: اس لئے کہ یمین واجب کرنے والی ہے اور دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں معمولی ہے اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے حضرت ہلال کے واقعہ میں روایت کی ہے فرماتے ہیں: "فشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ثم أمر به فأمسک على فيه فوعظه وقال: ويحک كل شئ أهون عليک من لعنة الله ثم أرسله، فقال: لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ثم أمر بها فأمسک على فيها فوعظها وقال: ويحک كل شئ أهون عليک من غضب الله"، تو انہوں نے چار بار اللہ کی قسم کھائی کہ وہ سچوں میں سے ہیں، پھر ان کے بارے میں آپ نے حکم دیا چنانچہ ان کے منہ کو بند کیا گیا پھر آپ ﷺ نے ان کو نصیحت کی اور فرمایا: تمہارا برا ہو اللہ کی لعنت کے مقابلہ میں ہر چیز تم پر معمولی ہے پھر ان کو چھوڑ دیا اور انہوں نے کہا کہ ان پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ جھوٹوں میں سے ہوں، پھر عورت کے بارے میں آپ نے حکم دیا، چنانچہ اس کا منہ بند کیا گیا، تو آپ ﷺ نے اس کو نصیحت کی اور فرمایا: تیرا برا ہو اللہ کے غضب کے مقابلہ میں ہر چیز تم پر معمولی ہے(۲)۔

(۱) حدیث: "إن الله يعلم أن أحدكما كاذب..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۴۴۹) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الأمر بوضع اليد على في المتلاعنين" کی روایت ابوداؤد (۲/۶۸۸) نے کی ہے۔

(۱) الشرح الصغیر (۲/۶۶۶)، عقد الجواہر الثمینہ ۲/۲۴۸، مغنی المحتاج ۳/۳۷۸۔

(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۹/۶۴، کشاف القناع ۵/۳۹۳۔
حضرت ابن عباسؓ کے اثر کو ابن قدامہ نے المغنی (۱۱/۱۷۹ ط دار ہجر) میں

ج-نماز استسقاء سے پہلے وعظ:

۱۸- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جب امام نماز استسقاء کا ارادہ کرے تو اس کے لئے لوگوں کو وعظ کرنا ان کو خیر کی تذکیر کرنا، ان کو معاصی سے توبہ کرنے، مظالم سے نکلنے اور اصحاب حقوق کے حقوق ادا کرنے کا حکم دینا مستحب ہے۔

دیکھئے اصطلاح (''استسقاء'' فقرہ/ ۹ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

د-نماز کسوف کے بعد وعظ:

۱۹- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز کسوف کے بعد وعظ کہنا مستحب ہے۔

ابن عبدالحکم نے کہا: امام اپنے سلام کے بعد لوگوں کی طرف رخ کرے گا، ان کو تذکیر کرے گا، ان کو خوف دلائے گا، اور ان کو حکم دے گا کہ وہ اللہ سے دعا کریں تکبیر کہیں اور صدقہ دیں (۱)۔

حنفیہ وحنابلہ نے کہا: نماز کسوف کے لئے کوئی خطبہ نہیں ہے (۲)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امام اگر چاہے تو نماز کے بعد قبلہ رو بیٹھ کر دعا کرے یا لوگوں کی طرف رخ کر کے کھڑے ہو کر دعا کرے، اور جب وہ دعا کرے تو لوگ اس کی دعا پر آمین کہیں۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جہاں تک ہو سکے اللہ کا ذکر، دعا، تکبیر، استغفار، صدقہ، عتق (غلام آزاد کرنا) اور اللہ کا تقرب اختیار کرنا مستحب ہے (۳)۔

شافعیہ نے کہا: نماز کسوف کے لئے نماز کے بعد دوخطبے دینا مسنون ہے جیسا کہ ارکان میں جمعہ کے دوخطبے ہیں (۱)۔

دیکھئے: ''صلاۃ الکسوف'' فقرہ/ ۷۔

ہ-سلطان کو وعظ:

۲۰- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سلطان اگر عادل ہو تو اس کو وعظ کرنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا جائز ہے (۲)۔

اگر سلطان ظالم ہو تو اس کو وعظ کرنے کے حکم میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ مہربانی اور نرمی کے ساتھ سلطان کو وعظ کرنا جائز ہے جہاں تک سخت کلامی کا تعلق ہے تو شافعیہ اور ابن الجوزی نے صراحت کی ہے کہ اس سے سخت کلامی کرنا جیسے اس سے کہے اے ظالم! اے وہ شخص جو اللہ سے خوف نہیں کرتا یا اس جیسے الفاظ کہنا، اگر ایسا فتنہ پیدا کرے جس کی برائی دوسرے تک متعدی ہو جائے گی تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر یہ برائی صرف واعظ کے علاوہ کسی پر نہیں لوٹے گی تو یہ جائز اور مستحب ہوگا (۳)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر**'' (۴) (ایک عظیم ترین جہاد ظالم سلطان کے پاس کلمہ عدل کہنا ہے)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ سلطان کو وعظ کرنا اس کو خوف دلانا اور دنیا

= نقل کیا ہے اور اس کی نسبت ابواسحاق جوزجانی کی طرف کی ہے۔

(۱) التاج والإکلیل ۲/ ۲۰۲۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح/ ۲۹۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۴۲۵۔

(۳) مراقی الفلاح/ ۲۹۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۴۲۵، کشاف القناع ۲/ ۶۱۔

(۱) اسنی المطالب ۱/ ۲۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۸۔

(۲) الکنز الأکبر/ ۱۸۹۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۳، احیاء علوم الدین ۲/ ۳۴۳ ط دار المعرفہ، الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۹۵، ۱۹۷، الکنز الاکبر/ ۲۰۲-۲۰۳۔

(۴) حدیث: ''إن من أعظم الجهاد كلمة عدل...'' کی روایت ترمذی (۴/ ۴۷۱) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور فرمایا: یہ حدیث حسن غریب ہے۔

وآخرت کے انجام سے اس کو ڈرانا واجب ہے۔

ابوعمر نے آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد: "الدين النصيحة، قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال لله ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم"(۱) (دین نصیحت (خیرخواہی) کا نام ہے، ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ کس کی خیرخواہی؟ فرمایا: اللہ کی، اس کی کتاب کی، اس کے رسول کی، مسلمانوں کے ائمہ، اور عام مسلمانوں کی) کے بارے میں کہا: اس کا زیادہ وجوب اس پر ہوگا جو ان کے ساتھ کھائے پیئے اور اٹھے بیٹھے، اور جس شخص کے لئے سلطان کو نصیحت کرنا ممکن ہو اس پر یہ لازم ہوگا، امام مالک نے کہا: یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ اس کے قبول کرنے کی امید ہو(۲)۔

ایک روایت میں حنابلہ نے کہا: ظالم سلطان پر نکیر کو ترک کر دینا افضل ہے۔

امام احمد نے کہا: سلطان سے تعرض نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس کی تلوار سونتی ہوئی رہتی ہے(۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ہم سلطان اور اس جیسے دوسرے ائمہ پر نکیر کو جائز کہیں تو اس وقت یہ نکیر تعریف اور نرم کلام کے ذریعہ نصیحت سے ہوگی، اس کو دنیا وآخرت میں انجام کی یاددہانی کی جائے گی، اور یہ واجب ہوگی اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے نبی حضرت موسی اور حضرت ہارون علیہما السلام کو جب ان کے دشمن فرعون کے پاس بھیجا تو ان کو خطاب کرکے فرمایا: "فَقُوْلاَ لَهُ قَوْلاً لَّيِّنًا"(۴) (پھر اس سے گفتگو نرم کرنا)۔ یعنی اس سے کنایہ میں بات کرنا، ایک قول ہے: قول لین وہ ہے جس میں درشتی نہ ہو، جب حضرت موسی علیہ السلام کو حکم دیا گیا کہ وہ فرعون سے نرم گفتگو کریں تو جو ان سے کم مرتبہ والا ہے وہ اس کے زیادہ لائق ہے کہ اپنے خطاب میں امر بالمعروف میں اور اپنے کلام میں اس چیز کی اقتدا کرے(۱)۔

و- باغیوں کو وعظ:

۲۱- اگر امام باغیوں کے پاس ایسے شخص کو بھیجے جو ان سے جواب طلب کرے، اور ان کے سامنے صحیح بات کی وضاحت کرے اور وہ لوگ رجوع سے انکار کر دیں تو ان کو وعظ کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ باغیوں کو وعظ کرنا اور ان کو جنگ کا خوف دلانا واجب ہے یہ صرف اس لئے کہ مقصود ان کو باز رکھنا اور ان کے شر کو دفع کرنا ہے نہ کہ ان کو قتل کرنا، تو اگر یہ صرف قول کے ذریعہ ممکن ہو تو یہ قتال سے بہتر ہوگا، اس لئے کہ اس میں فریقین کو ضرر ہے اگر وہ لوگ باز آجائیں تو ٹھیک ہے ورنہ ان سے قتال کرے گا (۲)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَقَاتِلُوْا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتَّى تَفِيْئَ إِلَى أَمْرِ اللّٰهِ"(۳) (تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ رجوع کر لے اللہ کے حکم کی طرف)۔

حنفیہ نے کہا: اہل حق کو چاہئے کہ جب ان کا سامنا باغیوں سے ہو تو ان کو حق کی طرف بلائیں، اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کو حرورا کے باشندوں کے پاس بھیجا تا کہ وہ ان سے مناظرہ کریں، اور ان کو توبہ کرنے کی دعوت دیں، نیز

(۱) حدیث: "الدين النصيحة" کی روایت مسلم (۱/۷۴) نے حضرت تمیم داری سے کی ہے۔
(۲) التاج والإكليل ۱/۲۷۷، الكنز الأكبر/۱۹۰، الآداب الشرعیہ ۱/۱۹۷۔
(۳) الآداب الشرعیہ ۱/۱۹۷۔
(۴) سورہ طہ/۴۴۔

(۱) الكنز الأكبر/۲۰۲۔
(۲) الشرح الصغیر ۴/۴۲۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۰/۵۲-۵۴، کشاف القناع ۶/۱۶۲۔
(۳) سورہ حجرات/۹۔

اس لئے کہ کبھی مقصود بغیر قتال ہی نصیحت اور ڈرانے سے حاصل ہوجاتا ہے، تو بہتر یہ ہے کہ اس کو قتال سے مقدم رکھا جائے اس لئے کہ داغنا آخری دوا ہے اور اگر وہ نا کریں تو اہل عدل پر کچھ گناہ نہ ہوگا اس لئے کہ ان کو پتہ ہے کہ کس بات پر ان سے جنگ کی جارہی ہے، تو اس میں ان کا حال مرتدین اور اہل حرب کی طرح ہے جن کو دعوت پہنچ چکی ہو(۱)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ترغیب وترہیب کے ذریعہ ان کو وعظ کرنا، ان کے سامنے دین کے کلمہ کے متحدر ہنے اور کافروں کو موقعہ نہ دینے کی خوبی بیان کرنا مستحب ہے(۲)۔

دیکھئے "بغاۃ" فقرہ/۱۰۔

وعظ کے ذریعہ کمائی کرنا:

۲۲- واعظ کے لئے مجلس وعظ میں لوگوں سے اپنے لئے کچھ مانگنا حلال نہیں ہے اس لئے کہ یہ علم کے ذریعہ دنیا کمانا ہے، یہی حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے(۳)۔

وعظ کی مجالس میں عورتوں کا شریک ہونا:

۲۳- حنفیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر عورت جوان ہو تو وعظ کی مجالس میں عورتوں کا شریک ہونا مکروہ ہے یہ فتنہ کے اندیشہ سے ہے۔

بوڑھی عورتوں کا وعظ کی مجالس میں شریک ہونا جائز ہے اور یہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہونے کی وجہ سے ہے(۴)، چنانچہ حضرت عمرۃ بنت عبد الرحمٰن سے مروی ہے انہوں نے آنحضرت ﷺ کی زوجہ محترمہ حضرت عائشہؓ کو بیان کرتے ہوئے سنا: "**لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد، كما منعت نساء بني إسرائيل، قال: فقلت لعمرة: أنساء بني إسرائيل منعن المسجد؟ قالت: نعم**"(۱) (اگر آنحضرت ﷺ اس چیز کو دیکھ لیتے جس کو عورتوں نے پیدا کرلیا ہے تو ان کو مسجد میں جانے سے منع فرمادیتے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتوں کو منع کردیا گیا تھا راوی کہتے ہیں: میں نے عمرہ سے کہا: کیا بنی اسرائیل کی عورتوں کو مسجدوں میں جانے سے روک دیا گیا تھا انہوں نے کہا: ہاں)۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/۱۲۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/۳۸۶

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۱۹، الآداب الشرعیہ ۲/۹۱۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۸۰، شرح مسلم للنووی ۴/۴۰۵-۴۰۶، فتح الباری شرح البخاری ۱/۴۲۴، ۲/۴۷۔

(۱) حدیث عائشہ: "**لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء....**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۳۴۹) اور مسلم (۱/۳۲۹) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

وفاء

تعریف:

۱ - لغت میں وفاء: غدر (عہد شکنی) کی ضد ہے، اور یہ فعل وفی کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: وفی یفی وفاءً ووفیاً پورا کرنا ووفی فلان نذرہ: نذر پورا کرنا وفی بعهدہ عہد پورا کرنا۔

وأوفی الكيل: پورا ناپنا، اور اس میں کوئی کمی نہیں کرنا، وأوفی فلاناً حقه: پورا حق دینا، اور ابوزید نے نقل کیا ہے: وفی نذرہ وأوفاہ: نذر پوری کرنا، قرآن شریف میں ہے: "وَإِبۡرَٰهِيمَ ٱلَّذِي وَفَّىٰٓ"(۱) (اور ابراہیم کے بھی، جنہوں نے (احکام کی) پوری بجا آوری کی)۔

فراء نے کہا: یعنی پیغام پہنچادیا، اور ابوبکر نے کہا: ان کے قول: الزم الوفاء (وفا کو لازم پکڑو) کے بارے میں کہا: لغت میں وفاء کا معنی: اعلی درجہ کا اونچا شریفانہ اخلاق (۲)۔

اصطلاح میں وفاء: دلجوئی کے طریقہ کو لازم پکڑنا، معاہدوں کی محافظت کرنا اور ظاہر میں و پوشیدہ طور پر حضور وغیبت میں محبت ودوستی کے قواعد کی حفاظت کرنا (۳)۔

اور علماء نے اللہ کے ارشاد: "أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ"(۴) (عہدوں کو پورا کرو) کی تفسیر کی ہے کہ عقد جس کا تقاضا کرے اس کی حفاظت کرنا، اور اس کے مقتضی کو پورا کرنا ہے (۱)۔

اور فقہاء لفظ وفاء کو کبھی معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) کو حوالہ کرنے کے معنی میں اور کبھی قضاء کے معنی میں اور ادا کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - استیفاء:

۲ - لغت میں استیفاء فعل استوفی کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "استوفی فلان حقه" کامل و پورا حق لینا، اور کہا جاتا ہے: استوفی منه ماله" پورا مال اس طرح لینا کہ کچھ باقی نہ رہے (۳)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۴)۔

اور وفاء اور استیفاء کے درمیان نسبت یہ ہے کہ وفاء اس شخص کی طرف سے ہوتی ہے جس پر حق ہو اور استیفاء صاحب حق یا اس کے وکیل کی طرف سے ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "استیفاء" فقرہ / ۲۴، ۲۵ میں دیکھی جائے۔

ب - اسقاط:

۳ - لغت میں اسقاط: واقع کرنا اور ڈالنا ہے، کہا جاتا ہے: أسقطت الحامل: جنین کو ساقط کرنا، اور فقہاء کے قول: "سقط الفرض" (کے معنی ہیں) اس کا مطالبہ کرنا اور اس کا حکم دینا ساقط ہوگیا (۵)۔

---

(۱) سورۂ نجم / ۳۷۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط۔
(۳) قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی، دستور العلماء ۳ / ۴۶۰۔
(۴) سورۂ مائدہ / ۱۔

(۱) تفسیر روح المعانی ۶ / ۴۸۔
(۲) المغنی ۴ / ۳۳۳، البدائع ۵ / ۲۱۳۔
(۳) لسان العرب، القاموس المحیط، المعجم الوسیط۔
(۴) قلیوبی ۴ / ۳۳۵، المغنی ۱۰ / ۲۸۸۔
(۵) المصباح المنیر، لسان العرب۔

فقہاء کی اصطلاح میں اسقاط: کسی مالک کو دیئے بغیر ملکیت کوختم کرنا اور کسی مستحق کو دیئے بغیر حق کوختم کرنا، اس کی وجہ سے اس کا مطالبہ کرنا ساقط ہوجاتا ہے(۱)۔

اسی طرح فقہاء کے یہاں اسقاط کوجنین ناتمام بچہ کوساقط کرنے میں بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی عورت بچہ مکمل ہونے سے پہلے جنے(۲)۔

اور وفاء واسقاط کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہرایک میں ذمہ ان حقوق سے بری ہوجاتا ہے جن میں مشغول ہو۔

ج-ابراء:

۴-لغت میں ابراء کے بعض معانی: پاک کرنا، چھٹکارہ دلانا، اور چیز سے دور کرنا، ابن الاعرابی نے کہا: برئ: چھٹکارہ پا گیا، پاک ہوگیا، دور ہوگیا، اس بنیاد پر ابراء: مدیون کو دین سے یا اس پر جو حق واجب ہو اس سے بری کردینا ہے(۳)۔

اصطلاح میں: کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ یا جانب اپنے حق کو ساقط کردینا، لہذا اگر حق کسی شخص کے ذمہ یا اس کی جانب نہ ہو (جیسے حق شفعہ اور وہ حق سکونت جس کی وصیت کی گئی ہو) تو اس کو ترک کردینا ابراء نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ وہ خالص اسقاط ہے(۴)۔

دیکھئے: ''ابراء'' فقرہ/۱۔

برکتی نے کہا: دین سے ابراء مدیون کو دین سے بری کردینا ہے، براءت دراصل اس چیز سے چھٹکارہ پانا اور دور ہوجانا ہے جس کی مجاورت (قرب وتعلق) ناپسند ہو(۵)۔

(۱) الذخیرہ ۱/ ۱۵۲ ط وزارۃ الاوقاف الکویتیہ۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۴) فتح القدیر ۳/ ۳۵۶ ط بولاق، حاشیۃ ابن عابدین ۴/ ۴۷۶ ط بولاق۔
(۵) قواعد الفقہ للبرکتی۔

اور وفاء وابراء کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں ذمہ ان حقوق سے بری ہوجاتا ہے جن میں وہ مشغول ہو۔

شرعی حکم:

۵-وفاء ان تصرفات میں سے ہے جن کومختلف شرعی احکام لاحق ہوتے ہیں جیسے وجوب استحباب اور حرمت اور یہ تصرف کے محل کے اعتبار سے ہوتا ہے اور اس کی وضاحت درجہ ذیل ہے:

اول: جس کو پورا کرنا واجب ہے:

الف-عقود:

۶-جن تصرفات کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے ان میں ان عقود کے تقاضے ہیں جن کو انسان دوسرے سے کرتا ہے جیسے بیع، شراء، اجارہ، نکاح اور دوسرے لازم عقود۔

یہ عقود اگر اپنے پورے شرائط کے ساتھ مکمل ہوجائیں تو ان کے مقتضی کو پورا کرنا واجب ہوگا جیسے مبیع خریدار کو، ثمن بائع کو اور اجرت مزدور کو حوالہ کرنا وغیرہ(۱)۔

اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ''(۲) (اے ایمان والو (اپنے) عہدوں کو پورا کرو)۔

ب-شرائط:

۷-شرائط: ہر وہ چیز ہے جس کو انسان اپنے اوپر شرط لگائے اگر وہ مشروع ہو اور اللہ کی کتاب یا اس کے رسول علیہ السلام کی سنت کی کسی نص کے خلاف نہ ہو تو اس کو پورا کرنا واجب ہوگا، ورنہ وہ شرط باطل ہوگی(۳)

(۱) تفسیر القرطبی ۶/ ۳۲، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۹۶۔
(۲) سورہ مائدہ/۱۔
(۳) احکام القرآن للقرطبی ۶/ ۳۲-۳۳، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۹،

اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلمون علی شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً" (۱) (مسلمان اپنی شرطوں پر ہوتے ہیں سوائے اس شرط کے جو کسی حلال کو حرام کردے یا کسی حرام کو حلال کردے) نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "من اشترط شرطاً لیس فی کتاب الله فهو باطل، وإن اشترط مائة شرط" (۲) (جو شخص کوئی ایسی شرط لگائے جو اللہ کی کتاب میں نہ ہو تو وہ باطل ہے اگرچہ وہ سو شرطیں لگائے)۔

عقود شرعیہ میں سے ہر عقد میں کونسی شرطیں صحیح ہوں گی اور کونسی صحیح نہیں ہوں گی۔

اس کی تفصیل ("بیع"، فقرہ/ ۲۷، "اجارہ"، فقرہ/ ۲۷، "رہن"، فقرہ/ ۱۱، ۲۳، "مزارعہ"، فقرہ/ ۹-۱۹ اور "نکاح"، فقرہ/ ۱۳۲-۱۳۳) میں دیکھی جائے۔

ج-نذر:

۸-فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نذر مشروع ہے اور اس میں سے جو طاعت ہو اس کو پورا کرنا واجب ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "نذر"، فقرہ/ ۵ میں دیکھی جائے۔

دوم: جس کو پورا کرنا مستحب ہے:

جن تصرفات کو پورا کرنا مستحب ہوتا ہے ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

الف-معروف (بھلائی):

۹-جن تصرفات کو معروف (بھلائی) میں سے سمجھا جاتا ہے جس کو شارع نے مستحب قرار دیا ہے جیسے وصیت اور ہبہ ان کو پورا کرنا مستحب ہے اس لئے کہ وہ تبرع (اختیاری نیکی) ہے اور تبرع کرنے پر انسان کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

دیکھئے: "وصیۃ" اور "ہبہ" فقرہ/ ۵-۶ کی اصطلاحات۔

ب-وعد:

۱۰-لغت میں وعدہ بات کے ذریعہ امید دلانے پر دلالت کرتا ہے، کہا جاتا ہے: وعدته أعده وعداً اور خیر میں حقیقت کے طور پر اور شر میں مجاز کے طور پر استعمال ہوتا ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں وعدہ: خبر دینے والے کا مستقبل میں کسی بھلائی کے کرنے کی خبر دینا ہے (۲)۔

وعدہ ان تصرفات میں سے ہے جن کو پورا کرنا مستحب ہے بشرطیکہ وعدہ کسی حاجت یا سبب سے خالی ہو۔

اگر وہاں کوئی ایسی حاجت ہو جو وعدہ کو پورا کرنے کی داعی ہو تو پورا کرنا واجب ہوگا، چنانچہ ابن عابدین نے جامع الفصولین سے نقل کیا ہے: اگر بغیر کسی شرط کے دونوں بیع کا ذکر کریں، پھر دونوں وعدہ کے طور پر شرط کا ذکر کریں تو بیع جائز ہوگی اور وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ وعدے کبھی لازم ہوتے ہیں، لہذا لوگوں کی حاجت کی وجہ سے اس کو لازم قرار دیا جائے گا (۳)۔

مالکیہ کے یہاں مشہور ہے کہ وعدہ لازم کیا جائے گا اور اس کا فیصلہ کیا جائے گا بشرطیکہ موعود وعدہ کے سبب کسی چیز میں داخل

= المغنی ۸/ ۴۸۲-۴۸۳۔

(۱) حدیث: "المسلمون علی شروطهم...." کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲۶) نے عمرو بن عوف مزنی سے کی ہے اور فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "من اشترط شرطاً لیس فی کتاب الله..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۷۰) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۲۵۴-۲۵۷۔

(۳) حاشیۃ ابن عابدین ۴/ ۱۲۰-۱۲۱۔

ہوجائے(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (وعد) میں دیکھی جائے۔

سوم-جس کو پورا کرنا مباح ہے:

۱۱-مباح کی نذر ان تصرفات میں سے ہے جن کو پورا کرنا مباح ہے، جیسے کھانا، پینا، سونا، وغیرہ۔

مباح کی نذر کے منعقد ہونے، مباح چیزوں کے التزام کے صحیح ہونے میں اور اگر کہا جائے کہ وہ منعقد اور صحیح ہوتا ہے تو اس کو پورا کرنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح'' نذر''، فقرہ/ ۱۸-۱۹ میں ہے۔

چہارم-جس کو پورا کرنا حرام ہے:

جن تصرفات کو پورا کرنا حرام ہے ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

الف-معصیت کی نذر:

۱۲-معصیت کی نذر حرام ہے، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کو پورا کرنا حرام ہے(۲) لہذا اگر کوئی شخص کہے: اللہ کے لئے مجھ پر واجب ہے کہ شراب پیوں گا یا فلاں کو قتل کروں گا تو اس کو پورا کرنا حرام ہوگا اس لئے کہ آنحضرت کا ارشاد ہے: **"من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه"**(۳) (جو شخص اللہ کی اطاعت کرنے کی نذر مانے تو وہ اس کی اطاعت کرے اور جو اس کی نافرمانی کی نذر مانے تو وہ اس کی نافرمانی نہ کرے۔

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۲۵۔

(۲) المغنی ۹/ ۳، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۹۶۔

(۳) حدیث: "من نذر أن يطيع الله..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۸۱) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

اس کی تفصیل'' نذر''، فقرہ/ ۱۶ میں دیکھی جائے۔

ب-کسی حرام کے کرنے پر قسم:

۱۳-اگر کوئی شخص کسی حرام کو کرنے یا کسی واجب کو چھوڑنے کی قسم کھائے تو وہ اپنی قسم کی وجہ سے گناہ گار ہوگا، اور اس کو پورا کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا بلکہ قسم توڑ دینا اور کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح'' أیمان''، فقرہ/ ۱۱۸ میں دیکھی جائے۔

ج-غیر مشروع شرائط:

۱۴-غیر مشروع شرائط کو پورا کرنا حرام ہے اس لئے کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: **"المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً"**(۲) (مسلمان اپنی شرطوں پر رہوں گے سوائے اس شرط کے جو کسی حلال کو حرام کردے یا کسی حرام کو حلال کردے)۔

دیکھئے:'' شرط''، فقرہ/ ۲۱۔

کس کی طرف سے پورا کرنا صحیح ہوگا:

۱۵-جس کی طرف سے وفا درست ہوگی اس میں فی الجملہ مکلّف ہونا (یعنی بالغ وعاقل ہونا) شرط ہے اس لئے کہ پورا کرنا واجب، مستحب یا مباح محض ان تصرفات کے نتیجہ کے طور پر ہوتا ہے جن کو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے اور ان کے ذریعہ اپنے اوپر کوئی حق واجب کرلیتا ہے، خواہ یہ تصرفات دو ارادوں سے منعقد ہوں جیسے بیع اور اجارہ یا ایک ارادہ سے جیسے یمین اور نذر، لہذا ان عقود کی وجہ سے بچہ اور مجنون کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں کے عقود فی الجملہ

(۱) الاختیار ۴/ ۷ ۴، المنثور ۳/ ۱۰۷۔

(۲) حدیث: "المسلمون على شروطهم..." کی تخریج فقرہ/ ۷ پر گذر چکی ہے۔

منعقد نہیں ہوتے ہیں(۱)۔

اس کی تفصیل ''اہلیۃ'' فقرہ/ ۱۹-۲۳، ''صغر'' فقرہ/ ۳۲ اور اس کے بعد کے فقرات، ''جنون'' فقرہ/ ۱۵ اس کے بعد کے فقرات، ''عقد'' فقرہ/ ۲۸-۲۹) کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

وفاء سے متعلق احکام:

وفاء سے چند احکام متعلق ہیں ان میں سے کچھ یہ ہیں:

اول-جس سے وفاء مکمل ہوتی ہے:

وفاء مندرجہ ذیل امور سے متحقق اور مکمل ہوتی ہے۔

الف-سپردگی:

۱۶-عقود میں معقود علیہ کو سپرد کرنے سے وفاء متحقق ہوتی ہے، چنانچہ مثلاً بیع میں مبیع مشتری کو حوالہ کرنے اور ثمن بائع کو حوالہ کرنے سے وفاء ہوجاتی ہے(۲)۔

اسی طرح تمام عقود میں ان کی وفاء (پورا کرنا) ان کے مقتضی کی سپردگی سے ہوتی ہے۔

اس کی تفصیل عقود میں سے ہر ایک عقد میں نیز اصطلاح ''تسلیم'' فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات، ''قبض'' فقرہ/ ۵-۱۱ میں دیکھی جائے۔

ب-رد (واپسی):

۱۷-جن امور سے وفاء متحقق ہوتی ہے ان میں عقد کی مدت پوری ہوجانے، اس کے فسخ ہوجانے یا اس میں استحقاق ہوجانے کے وقت معقود علیہ کو واپس کردینا بھی ہے(۱)۔

تفصیل ''رد'' فقرہ/ ۳-۷، ۱۲، ''استرداد'' فقرہ/ ۴-۶، ''اجارۃ'' فقرہ/ ۵۸، ''قرض'' فقرہ/ ۱۸، ''اعارہ'' فقرہ/ ۲۱-۲۲ کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

ج-کام کو انجام دینا:

۱۸-آدمی سے عمل مطلوب ہو اس کا اس کی ادائیگی کو انجام دینا اپنے عہد کو پورا کرنا سمجھا جائے گا، اسی میں سے: اجیر کا اس عمل کو انجام دیدینا جس کو اس کے ذمہ ڈالا گیا ہو یا جس پر اس سے معاملہ ہوا ہو (چاہے وہ اجیر خاص ہو یا اجیر مشترک) اس عمل کو پورا کرنا سمجھا جائے گا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اجارۃ'' فقرہ/ ۱۰۶، ۱۳۰ میں دیکھی جائے۔

د-حوالہ:

۱۹-حوالہ دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل کرنا ہے لہذا اگر مدیون دائن کو دوسرے شخص کے حوالہ کردے تاکہ وہ اس سے اپنا دین وصول کرے اور حوالہ اپنے تمام شرائط کے ساتھ پورا ہوجائے تو یہ مدیون کی طرف سے وفاء (پورا کرنا) سمجھا جائے گا۔

دیکھئے: اصطلاح ''حوالہ'' فقرہ/ ۱۰۶۔

دوم: دوسرے کا دین پورا کرنا:

۲۰-دوسرے کا دین پورا کرنا اور اس کا ضمان (یعنی اس کا کفالہ) صحیح ہے خواہ یہ پورا کرنا مدیون کی اجازت سے ہو یا اس کی اجازت

---

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۴۰-۲۴۲ ط عیسی الحلبی، الأشباہ لابن نجیم/ ۳۰۹، المنثور ۲/ ۲۹۵-۳۰۱، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۳۔

(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۴/ ۴۲-۴۳، الدسوقی ۳/ ۱۴۷۔

(۱) القواعد لابن رجب/ ۵۳، القاعدۃ الثانیۃ والاربعون، دیکھا جائے۔

کے بغیر، یہ بالاتفاق ہے البتہ مالکیہ نے اس میں یہ شرط لگائی ہے، ''وفاء'' مدیون پر مہربانی کے طور پر ہو، چنانچہ المدونہ میں ہے جیسا کہ دسوقی نے نقل کیا ہے: اگر کوئی شخص کسی آدمی کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر دین ادا کرے تو اگر وہ مطلوب کے ساتھ مہربانی کے طور پر ایسا کرے گا تو جائز ہے اور اگر اپنے درمیان کسی عداوت کے سبب اس سے مطالبہ کر کے اس کو مشقت میں ڈال کر ضرر پہنچانے کا ارادہ ہو تو اسے اس سے روک دیا جائے گا(۱)۔

وفاء (پورا کرنا) اگر مدیون کی اجازت سے ہو تو اس کو مدیون سے اس دین کو واپس لینے کا حق ثابت ہوگا اور اگر اس کی اجازت کے بغیر ہو تو اس کو اس سے واپس لینے کے بارے میں اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح ''کفالہ'' فقرہ ۴۱، ۴۲، ۴۳، ''دین'' فقرہ ۳۱، ۳۲ میں دیکھئے۔

سوم-میت کا دین ادا کرنا:

۲۱ - میت کے دین کا ضمان لینا اور اس کو پورا کرنا صحیح ہے اور یہ اس صورت میں بالاتفاق ہے جب کہ میت نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین پورا کیا جائے۔

لیکن اگر وہ مفلس ہو، اور اپنے دین کے وفاء کے لئے مال نہ چھوڑے، تو جمہور فقہاء- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف، امام محمد کی رائے ہے کہ میت کے دین کا ضمان اور اس کی ادائیگی صحیح ہے اگر چہ وہ مفلس ہو اس لئے کہ حضرت ابوقتادہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے ایسے میت کے دین کا ضمان لیا جس نے وفاء نہیں چھوڑی تھی، چنانچہ حضرت سلمہ بن الاکوع سے مروی ہے: **''أن النبی ﷺ أتی بالجنازة لیصلی علیها فقال: هل علیه من دین؟ قالوا: لا، فصلی علیه، ثم أتی بجنازة أخری، فقال: هل علیه من دین؟ قالوا: نعم، قال: فصلوا علی صاحبکم، قال أبو قتادة: عليّ دینه یا رسول الله فصلی علیه''**(۱) (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک جنازہ لایا گیا تا کہ آپ ﷺ اس کی نماز جنازہ پڑھیں تو آپ ﷺ نے پوچھا: کیا اس پر کچھ دین ہے؟ لوگوں نے کہا نہیں، تو آپ ﷺ نے نماز پڑھا دی، پھر ایک دوسرا جنازہ لایا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کیا اس پر کچھ دین ہے؟ لوگوں نے کہا: ہاں، آپ نے فرمایا: تو اپنے ساتھی پر تمہیں لوگ نماز (جنازہ) پڑھ لو، حضرت ابوقتادہ نے کہا: اے اللہ کے رسول! اس کا دین میرے ذمہ ہے، تو آپ ﷺ نے اس کی نماز پڑھا دی)۔

ان حضرات نے کہا: اس لئے کہ اگر کوئی انسان تبرعاً اس کو ادا کرتا تو جائز ہوتا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک میت اگر مفلس ہو تو اس کے دین کا کفالہ نہیں ہوگا اس لئے کہ اگر وہ اپنے دین کے پورا کرنے کے لئے مال نہ چھوڑے تو دنیا کے احکام میں اس کا دین ساقط ہو جائے گا اور ساقط دین کا کفالہ صحیح نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص اس دین کے پورا کرنے میں تبرع کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی صحیح ہو جائے گا(۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح کفالۃ فقرہ ۲۱-۲۲، رجوع فقرہ ۲۰-۲۱، دین فقرہ ۸۷ میں دیکھئے۔

وفاء نہ کرنا اور اس کے اسباب:

انسان کے ذمہ میں جو کچھ ہو اس کو وفاء نہ کرنے کے مختلف

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۳۴۔

(۱) حدیث سلمہ بن الاکوع: ''أن النبی ﷺ أتی بجنازة...'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۶۷) نے کی ہے۔

(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۴/ ۲۷۰، فتح القدیر ۶/ ۳۱۷، الدسوقی ۳/ ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۰، المغنی ۴/ ۵۹۳۔

اسباب ہوتے ہیں اور اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

الف- ٹال مٹول کرنا:

۲۲- جس کے ذمہ میں کوئی دین فوری واجب الاداء ہو، اور وہ خوشحال ہو نیز ادا کرنے پر قادر ہو ادا نہ کرنے میں کوئی عذر بھی نہ ہو اور دائن اپنے دین کا مطالبہ کرے، تو مطالبہ کے بعد فوراً ادا کرنا اس پر واجب ہوگا۔

اگر اس پر جو کچھ دین ہے اس کو ادا نہ کرے تو اسے ٹال مٹول کرنے والا سمجھا جائے گا اور وہ ظلم کرنے والا ہوگا اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**مطل الغنی ظلم**"(۱) (مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)، اور وہ اپنے ظلم کی وجہ سے سزا کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لی الواجد یحل عرضه وعقوبته**"(۲) (پانے والے کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور سزا کو حلال کر دیتا ہے) اور یہ بالاتفاق ہے(۳)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان بعض ذرائع کو اختیار کرنا جو خوشحال مدیون کو وفاء (پورا کرنے) پر آمادہ کرے واجب ہے، خواہ یہ اس کا مال بیچ کر ہو یا اس کو قید کر کے ہو یا اس کو مار کر ہو یا ان کے علاوہ کوئی دوسرا ذریعہ ہو، ان میں سے بعض میں ان کے درمیان اختلاف ہے(۴)۔

تفصیل اصطلاح "مطل" فقرہ/۹-۱۶، "حبس" فقرہ/ ۷۹-۸۲، "اعسار" فقرہ/ ۱۵ میں دیکھئے۔

ب- اعسار (تنگ دست ہونا):

۲۳- اگر مدیون تنگ دست ہو اور بینہ سے اس کا تنگ دست ہونا ثابت ہو جائے: اس طور پر کہ دو عادل اس کی گواہی دیں کہ وہ اس کے کسی ظاہر یا پوشیدہ مال کو نہیں جانتے ہیں، اور مدیون اس پر قسم کھالے، تو اس کو رہا کر دیا جائے گا، قاضی اس کو قید نہیں کرے گا اس لئے کہ اس کو قید کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا، نیز وہ مہلت کا مستحق ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"(۱) (اور اگر تنگدست ہے، تو اس کے لئے آسودہ حالی تک مہلت ہے)۔

اسی طرح اگر مدیون تنگ دستی کا دعوی کرے اور اس کا قرض خواہ اس کی تصدیق کر دے تو اسے قید نہیں کیا جائے گا اور اس کو مہلت دینا واجب ہوگا اور اس کے ساتھ لگے رہنا جائز نہیں ہوگا۔

اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جسے اصطلاح "اعسار" فقرہ/ ۱۵ میں دیکھا جائے۔

ج- افلاس:

۲۴- افلاس: یہ ہے کہ آدمی پر جو دین ہو وہ اس کے مال سے زیادہ ہو اور یہ بھی وفاء نہ کرنے کا ایک سبب ہے۔

دین اگر مدیون کے مال کے برابر ہو اور غرماء (قرض دینے والے) اس پر حجر (پابندی) کا مطالبہ کریں تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کو مفلّس قرار دینا قاضی پر واجب ہوگا۔

اسی طرح ان کے نزدیک اس کو مجبور کرتے ہوئے حاکم کے لئے

(۱) حدیث: "مطل الغنی ظلم..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۶۶) اور مسلم (۳/ ۱۱۹۷) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لی الواجد یحل عرضه وعقوبته...." کی روایت احمد (۴/ ۲۲۲) نے حضرت شرید بن سوید سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۶۴) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) فتح القدیر شرح الہدایہ ۶/ ۳۷۶، المنظم للحکام بہامش تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۳۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۷، کشاف القناع ۳/ ۴۱۸، ۴۱۹۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

اس کے مال کو فروخت کرنا جائز ہوگا۔

اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح ''افلاس''، فقرہ/۶ اور اس کے بعد کے فقرات میں دیکھی جائے۔

وفاء میں اولویت:

بعض حقوق کو پورا کرنا اولی ہوتا ہے کبھی وہ اللہ تعالی کا حق ہوتا ہے یا بندہ کا حق ہوتا ہے یا جن کا التزام انسان خاص اپنی ذات میں کرتا ہے۔

الف-اللہ کے حقوق:

۲۵-اللہ تعالی کے حقوق میں سے زکوۃ ہے اور زکوۃ کے مصارف وہ آٹھ اصناف ہیں جن کا ذکر اللہ تعالی کے اس ارشاد میں ہے: ''إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِي سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ''(۱) (صدقات (واجبہ) توصرف غریبوں اور محتاجوں اور کارکنوں کا حق ہیں جو ان پر مقرر ہیں، نیز ان کا جن کی دلجوئی منظور ہے اور (صدقات کو صرف کیا جائے) گردنوں (کے چھڑانے) میں اور قرضداروں (کے قرضہ ادا کرنے) میں، اور اللہ کی راہ میں اور مسافروں (کی امداد) میں یہ سب (فرض) ہے اللہ کی طرف سے، اور اللہ بڑا علم والا ہے، بڑا حکمت والا ہے)۔

ان مصارف کے درمیان ترتیب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

دیکھئے اصطلاح ''زکوۃ''، فقرہ/ ۱۸۴۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۰۔

ب-ترکہ سے متعلق حقوق:

۲۶-فقہاء نے کہا: ترکہ سے متعلق حقوق ایک درجہ کے نہیں ہیں ان میں سے بعض، بعض پر مقدم ہیں، چنانچہ من حیث الجملہ میت کی تجہیز وتکفین کو مقدم رکھا جائے گا پھر دین کی ادائیگی ہوگی، خواہ اللہ کا دین ہو یا بندوں کا دین ہو، پھر اس کی وصایا نافذ ہوں گی اور باقی ماندہ ورثہ کا ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ترکۃ''، فقرہ/ ۲۱-۳۲۔

ج-صدقہ اور وصایا:

۲۷-انسان جن چیزوں کا التزام کرتا ہے ان میں صدقہ اور وصایا بھی ہیں، صدقہ وہ ہے جس کو انسان قربت کے طور پر اپنے مال سے نکالتا ہے(۱)۔

افضل یہ ہے کہ اپنی حاجت اور نفقہ سے نیز جن کا نفقہ اس پر واجب ہے ان کے اخراجات سے جو بچ جائے اس کو صدقہ کرے اور اولی یہ ہے کہ اپنی کفایت سے نیز جن کا نفقہ دائمی طور پر برداشت کرنا ہے ان کی کفایت سے جو بچ جائے اس کو صدقہ کرے(۲)۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **''خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول''**(۳) (سب سے بہتر صدقہ وہ ہے جو ضرورت سے زائد کا ہو اور شروعات اس سے کرو جس کی تم کفالت کرتے ہو)۔

سرخسی کہتے ہیں: صدقہ کبھی اجنبیوں کو کیا جاتا ہے اور کبھی رشتہ داروں کو، اور افضل یہی ہے اس لئے کہ اس میں صلہ رحمی ہے(۴)، اور

(۱) المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی۔
(۲) المغنی ۳/ ۸۳-۸۴۔
(۳) حدیث: ''خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى....'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۲۹۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۴) المبسوط ۱۲/ ۴۹۔

نبی کریم ﷺ نے اپنے اس فرمان میں اسی طرف اشارہ کیا ہے: "أفضل الصدقة علی ذی الرحم الکاشح"(۱) (سب سے افضل صدقہ اعراض کرنے والے قرابت دار پر ہوتا ہے)۔

شافعیہ نے کہا: جن پر صدقہ کیا جاتا ہے ان میں اولی اقرب پھر اس کے بعد کا اقرب ہے ان میں سخت دشمنی رکھنے والے پر صدقہ کرنا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ افضل ہے اور یہ اس لئے تاکہ اس کا دل مانوس ہو(۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صدقہ" فقرہ/۱۷-۱۸ میں دیکھی جائے۔

وصایا کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ افضل یہ ہے کہ وصیت میں غیر وارث اقرب کو مقدم کیا جائے اس لئے کہ یہ صدقہ اور صلہ رحمی ہے اور اگر غیر وارث فقراء موجود نہ ہوں تو رضاعت والے کو اولیت دی جائے، شافعیہ نے کہا: پھر سسرالی رشتہ داروں کو، پھر ولاء والے کو، پھر پڑوس والے کو (اولیت دی جائے)۔

حنابلہ کے نزدیک اگر رضاعت کے محارم موجود نہ ہوں تو اس کے اقرب پھر اس کے بعد کے اقرب پڑوسیوں کو (مقدم کیا جائے)(۳)۔

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی شخص اپنے اقارب یا ارحام یا انساب کے لئے وصیت کرے تو والدین اور اولاد کے سوی ذی رحم محرم میں سے دو اور اس سے زیادہ سمجھے جائیں گے۔

اقرب فالاقرب کا اعتبار کیا جائے گا تو اگر اس کا ایک چچا اور دو ماموں ہوں تو چچا کو نصف ملے گا اور دونوں ماموں کو نصف، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اس لئے کہ وصیت میراث ہی کی بہن ہے، لہذا اقرب فالاقرب کا اعتبار ہوگا اور امام ابویوسف وامام محمد فرماتے ہیں: جس چیز کی وصیت کی گئی ہے وہ ان کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگی(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص اقارب یا ارحام یا اہل یا کسی اور کے لئے وصیت کرے تو دوسرے کے مقابلہ میں قرابت میں زیادہ دور والے محتاج کو اس کے فقر کی شدت یا عیال کی زیادتی کے سبب ترجیح دی جائے گی اور یہ ترجیح دوسرے سے اضافہ کرنے میں ہوگی پورا مال دینے میں ترجیح نہیں دی جائے گی تو اقرب محتاج کو ہر حال میں ترجیح دینا بدرجہ اولی معلوم ہوگیا، الا یہ کہ وصیت کرنے والے کا اس کے خلاف بیان ہو، جیسے اقرب فالاقرب کو دو یا فلاں کو دو پھر فلاں کو، تو اسے فضیلت دی جائے گی اگر چہ وہ زیادہ محتاج نہ ہو(۲)۔

اس موضوع میں بہت سی تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح "وصیۃ" میں دیکھا جائے۔

(۱) حدیث: "أفضل الصدقة علی ذی الرحم الکاشح" کی روایت حاکم (۱/۴۰۶) نے حضرت ام کلثوم سے کی ہے اور فرمایا: صحیح ہے مسلم کی شرط پر ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۱۲۱۔

(۳) اسنی المطالب ۳/۲۹، کشاف القناع ۴/۳۶۰۔

(۱) الاختیار لتعلیل المختار ۵/۷۸-۷۹۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/۳۲۰۔

وقت

تعریف:

۱- لغت میں وقت: زمانہ کی وہ مقدار ہے جو کسی بھی کام کے لئے مقرر کی گئی ہو یا عمل کے لئے مقرر کردہ زمانہ کا پورا ہوجانا ہے اور ہر وہ چیز جس کے لئے تم نے کوئی زمانہ مقرر کیا تو (گویا) اس کے لئے وقت مقرر کیا، اسی طرح وہ بھی ہے جس کے لئے تم نے کوئی حد مقرر کی ہو، اور اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد بھی ہے: "فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيْمُوْا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَاباً مَّوْقُوْتاً"(۱) (اور پھر جب تمہیں اطمینان حاصل ہوجائے تو نماز کی اقامت کرو بے شک نماز تو ایمان والوں پر پابندیٔ وقت کے ساتھ فرض ہے)۔

وقت کی جمع اوقات ہے۔

اور وقت: میقات کبھی استعارہ کے طور پر مکان کے لئے وقت استعمال کیا جاتا ہے اور اسی میں سے احرام کی جگہوں کے لئے مواقیت حج ہیں(۲)۔

اصطلاح میں وقت: (جیسا کہ برکتی نے اس کی تعریف کی ہے) زمانہ کی مقدار اور یہ زیادہ تر ماضی (کے معنی) میں استعمال کیا جاتا ہے۔

(۱) سورہ نساء/ ۱۰۳۔

(۲) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للاصفہانی۔

ایک قول ہے: وہ کسی بھی کام کے لئے اور ایک قول ہے کہ عمل کے لئے مقرر کردہ زمانہ کی مقدار ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ساعۃ:

۲- ساعۃ لغت میں: رات یا دن کا وقت اور عرب اس کو بولتے ہیں اور اس سے زمانہ اور وقت مراد لیتے ہیں اگر چہ وہ کم ہو اور اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "لاَ يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ"(۲) (وہ ایک ساعت نہ پیچھے ہٹ سکیں گے اور نہ آگے بڑھ سکیں گے)۔

نماز جمعہ میں شرکت کی فضیلت کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح في الساعة الأولى فكأنما قرّب بدنة**"(۳) (جو شخص جمعہ کے دن غسل جنابت کرے پھر ساعت اولی (پہلے وقت) جائے تو گویا اس نے بدنہ کی قربانی کی)۔ فیومی نے کہا: وہ ساعت مراد نہیں ہے جس پر دن زمانی تقسیم کے طور پر منقسم ہوتا ہے بلکہ مراد مطلق وقت یعنی سبقت کرنا ہے، ورنہ اس کا تقاضا یہ ہوتا کہ جو فلکی ساعت کے شروع میں آئے، اور جو اس کے آخر میں آیا دونوں برابر ہوں اس لئے کہ دونوں ایک ہی ساعت میں آئے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ جو اول ساعت میں آئے گا وہ اس سے افضل ہوگا جو آخر میں آئے گا۔

ساعت: رات و دن کے چوبیس حصوں کا ایک حصہ بھی ہے، اس لئے کہ دونوں کا زمانہ چوبیس گھنٹہ (ساعت) ہے۔

(۱) قواعد الفقہ للبرکتی وطلبۃ الطلبہ/ ۱۲۲-۲۱۸ ط دار النفائس۔

(۲) سورۂ اعراف/ ۳۴۔

(۳) حدیث: "من اغتسل يوم الجمعة..." کی روایت مالک نے الموطا (۱/ ۱۰۱) بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۶۶) اور مسلم (۲/ ۵۸۲) نے کی ہے الفاظ مالک کے ہیں۔

کہا جاتا ہے: عاملتہ مساوعۃ (میں نے اس سے گھنٹہ کے اعتبار سے معاملہ کیا) جیسے کہا جاتا ہے معاومۃً (سال بھر کا معاملہ کرنا) اور مشاہرۃً (مہینہ بھر کا معاملہ کرنا)۔

ساعت سے قیامت کی تعبیر کی جاتی ہے اور اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ" (۱) (قیامت نزدیک آ پہنچی)۔

اسی طرح اس سے موت کی تعبیر کی جاتی ہے اور اسی معنی میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **"ما أمدّ طرفي ولا أغضها إلا وأظن أن الساعة قد قامت"** (۲) (میں جب بھی آنکھ کھولتا یا بند کرتا ہوں تو مجھے گمان ہوتا ہے کہ ساعت یعنی موت کھڑی ہے)۔

اور ساعت کو سکون کے معنی میں عربوں کی اس جیسی کہاوت میں استعمال کیا جاتا ہے: **"جاءنا بعد سوع من الليل وسواع"** (۳) (رات کے سکون پانے کے بعد وہ ہمارے پاس آیا)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

وقت وساعۃ کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک زمانہ کی ایک مقدار ہیں۔

ب-دہر:

۳-لغت میں دہر: کا اطلاق ابد پر کیا جاتا ہے، ایک قول ہے کہ وہ زمانہ ہے کم ہو یا زیادہ، ازہری نے کہا: عربوں کے نزدیک دہر کا اطلاق زمانہ پر سال کے موسموں میں سے کسی موسم پر اور اس سے کم پر

(۱) سورہ قمر/۱۔

(۲) حدیث: "ما أمد طرفي ولا أغضها إلا وأظن أن الساعة قد قامت..." کو اصفہانی نے مفردات (ص۴۳۵ ط دار القلم) میں نقل کیا ہے اور کسی بھی مرجع کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے اور اس کی روایت کرنے والے کا پتہ ہمیں نہیں چل سکا ہے۔

(۳) المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی، المعجم الوسیط، مغنی المحتاج ۱/۱۰۹۔

ہوتا ہے اور دنیا کی پوری مدت پر بھی واقع ہوتا ہے (۱)۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اور وقت و دہر کے درمیان نسبت یہ ہے کہ وقت دہر کا ایک جزء ہے (۲)۔

وقت سے متعلق احکام:

وقت سے کچھ احکام متعلق ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

اول-سب سے افضل وقت:

۴-اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ بعض اوقات بعض سے افضل ہیں اس لئے کہ اللہ نے ان اوقات میں اپنے بندوں کے لئے فضیلت رکھ دی ہے نیز اُن میں اللہ تعالی کی طرف سے بندوں کا اکرام ہوتا ہے ان اوقات اور زمانوں میں پائی جانے والی صفات کے سبب افضل نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ سب دراصل برابر ہیں اور اوقات کو افضل قرار دینے کی بنیاد اللہ کا فضل وکرم ہے جو ان اوقات میں وہ اپنے بندوں کو دیتا ہے (۳)۔

ابن رجب نے کہا: اللہ تعالی نے بعض مہینوں کو بعض پر فضیلت دی ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ أَنْفُسَكُمْ**" (۴) (اور ان میں سے چار (مہینہ) حرمت والے ہیں یہی دین مستقیم ہے سو تم ان (مہینوں) کے باب میں اپنے اوپر ظلم نہ کرو)۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) انیس الفقہاء/۳۷، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۳۷، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ۱/۳۸-۳۹، شرح روض الطالب من اسنی المطالب ۳/۳۰۶، روضۃ الطالبین ۸/۱۲۵۔

(۴) سورہ توبہ/۳۶۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "الحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ"(۱) (حج کے چند مہینے معلوم ہیں)۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِىٓ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ" (۲) (ماہ رمضان وہ ہے جس میں قرآن اتارا گیا)۔

اسی طرح اللہ نے بعض دنوں اور راتوں کو بعض سے افضل قرار دیا ہے، لیلۃ القدر کو ہزار مہینوں سے افضل قرار دیا ہے، دس دنوں کی قسم کھائی ہے جو صحیح قول کے مطابق ذی الحجہ کے دس دن ہیں (۳)۔

افضل اوقات سے متعلق احکام کے بارے میں تفصیل کے لئے افضل ایام اور مہینوں کے ساتھ مختص اصطلاحات نیز (اصطلاح "زمان"، فقرہ/ ۷، "فضائل"، فقرہ/ ۱۰) دیکھی جائے۔

دوم-حیض کا وقت:

الف-وہ عمر جس میں عورت کو حیض آتا ہے:

۵-عورت کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ عمر کے بارے میں جس میں اس کو حیض آتا ہے، فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح "حیض"، فقرہ/ ۱۰، "اِیاس" فقرہ/ ۶ میں دیکھئے۔

ب-حیض کا کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ وقت:

۶-حیض کے کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح "حیض"، فقرہ/ ۱۱ میں دیکھئے۔

(۱) سورہ بقرہ/ ۱۹۷۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۳) لطائف المعارف فی مالمواسم العام من الوظائف/ ۴۰۔

ج-طہر کا کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ وقت:

۷-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اکثر طہر کی کوئی حد نہیں ہے البتہ اس کی کم از کم مدت کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح "حیض"، فقرہ/ ۲۴ اور "طہر"، فقرہ ۴ میں دیکھئے۔

سوم-اذان کا وقت:

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اذان کا وقت وہی ہوتا ہے جو اس فرض نماز کا ہوتا ہے جس کے لئے اذان دی جارہی ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر موذن-سوائے نماز فجر کے-نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے اذان دے تو جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ اس میں شبہ میں ڈال دینا ہے، کیوں کہ اذان نماز کے وقت کے داخل ہوجانے کو بتانے کے لئے مشروع کی گئی ہے لہذا وقت سے پہلے شروع نہیں ہوگی تاکہ اس کا مقصود نہ جاتا رہے(۱)۔

اور تفصیل اصطلاح "اذان"، فقرہ/ ۱۷ میں ہے۔

چہارم-نماز کا وقت:

۹-اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نماز پنجگانہ معلوم اور محدود اوقات کے ساتھ موقت ہیں۔

ان کے اوقات کے بارے میں تفصیل کے لئے "اَوقات الصلاۃ"، فقرہ/ ۱۵ اور اس کے بعد کے فقرات، "صلاۃ الجمعۃ" فقرہ/ ۱۰، "صلاۃ العیدین" فقرہ/ ۶، صلاۃ الکسوف" فقرہ/ ۳ کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

پنجم-وجوب زکوۃ کا وقت:

۱۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چوپایوں یعنی اونٹ، گائے اور بکری

(۱) المجموع ۳/ ۸۷-۸۹۔

میں، اثمان یعنی سونا اور چاندی میں اور سامان تجارت میں وجوب زکوۃ کے شرائط میں سے مالک کی ملک میں ان پر سال کا گذرنا بھی ہے اس لئے کہ حدیث ہے: "**ليس في مال زكوة حتى يحول عليه الحول**"(۱) (کسی مال میں زکوۃ نہیں ہے یہاں تک کہ اس پر سال گذر جائے) نیز اس لئے کہ سال پورا ہونے سے پہلے اس کی نما (بڑھوتری) مکمل نہیں ہوتی۔

اسی طرح اس پر ان کا اتفاق ہے کہ پھلوں اور غلوں کی زکوۃ کے وجوب کا وقت ان کی کٹائی کا وقت ہوتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" (۲) (حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کر دیا کرو)۔

اسی طرح کانوں اور رکاز میں زکوۃ ان کے حصول کے وقت واجب ہوتی ہے (۳)۔

دیکھئے: "زکوۃ" فقرہ / ۲۹ اور اس کے بعد کے فقرات۔

صدقہ فطر کے وجوب کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس کی تفصیل زکوۃ الفطر فقرہ / ۸-۹ میں دیکھی جائے۔

ششم: صوم رمضان کے وجوب کا وقت:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صوم رمضان کے وجوب کا وقت ماہ رمضان کا آجانا ہے اور اس کا آنا دو چیزوں میں سے کسی ایک کے حصول سے ہوتا ہے:

اول: تیس شعبان کی رات کو ماہ رمضان کے چاند کی رؤیت، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**"(۱) (تم میں سے جو کوئی اس مہینہ کو پائے، لازم ہے کہ وہ (مہینہ بھر) روزہ رکھے)۔

نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غبّي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين**"(۲) (اس کو دیکھ کر روزہ رکھو اور اس کو دیکھ کر افطار کرو اگر تم کو نظر نہ آئے تو شعبان کی گنتی تیس پوری کرلو)۔

دوم- شعبان کے مہینہ کے تیس دن مکمل کر لینا ہے۔

روزے کا مشروع وقت طلوع فجر سے غروب شمس تک ہے (۳) اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**"(۴) (اور کھاؤ اور پیو جب تک کہ تم پر صبح کا سفید خط سیاہ خط سے نمایاں ہو جائے پھر روزہ کو رات (ہونے) تک پورا کرو)۔

نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وغربت الشمس، فقد أفطر الصائم**"(۵) (جب رات یہاں سے آجائے اور دن یہاں سے چلا جائے اور سورج غروب ہو جائے تو روزہ دار افطار کرے)۔

---

(۱) حدیث: "ليس في مال زكوة حتى يحول عليه الحول" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳۰) نے بروایت حضرت علی ابن ابی طالب کی ہے اور زیلعی نصب الرایہ ۲/ ۳۲۸، میں فرماتے ہیں یہ حدیث حسن ہے۔

(۲) سورہ انعام / ۱۴۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۲۵۔

---

(۱) سورہ بقرہ / ۱۸۵۔

(۲) حدیث: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۹) اور مسلم (۲/ ۷۸۵) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) البدائع ۲/ ۸۰، القوانین الفقہیہ / ۱۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) سورہ بقرہ / ۱۸۷۔

(۵) حدیث: "إذا أقبل الليل من ههنا...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۹۶) اور مسلم (۲/ ۷۷۲) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

دیکھئے: ''صوم'' فقرہ ۲۱-۲۴، ''رؤیۃ الہلال'' فقرہ/ ۲، ''رمضان'' فقرہ/ ۲۔

ہفتم: اعتکاف کا وقت:

۱۲- مسجد میں ٹھہرنے کے کم سے کم وقت کے بارے میں جو اعتکاف کے لئے کافی ہوجائے اور اس وقت کے بارے میں جس میں اعتکاف صحیح ہوجائے، فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے ''اعتکاف'' فقرہ/ ۱۶-۱۷ کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ہشتم- حج کا وقت:

۱۳- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ حج کے احرام کا وقت شوال، ذیقعدہ اور ذی الحجہ دس ایام ہیں(۱)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ''(۲) (حج کے (چند) مہینے معلوم ہیں جو کوئی ان میں اپنے اوپر حج مقرر کرے تو پھر حج میں نہ کوئی فحش بات ہونے پائے اور نہ کوئی بے حکمی اور نہ کوئی جھگڑا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''حج'' فقرہ/ ۳۴، ''احرام'' فقرہ/ ۳۳-۳۸، ''أشہر الحج'' فقرہ/ ۱-۳۔

نہم عمرہ کا وقت:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عمرہ کا زمانی وقت پورا سال ہے چنانچہ وہ اس کے احرام اور اس کے تمام افعال کا وقت ہے۔

ان اوقات کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے جن میں عمرہ مکروہ ہے۔

دیکھئے: ''إحرام'' فقرہ/ ۳۷-۳۸۔

وقت ادا کے اعتبار سے عبادات کی اقسام:

۱۵- اپنے وقت ادا کے اعتبار سے عبادات کی دو قسمیں ہیں، مطلق اور مؤقت، ہر قسم سے متعلق احکام اصطلاح ''أداء'' فقرہ/ ٦ میں دیکھی جائیں۔

وقت کی تنگی کے وقت عبادت کی ادائیگی:

۱٦- ان چیزوں میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جن کے ذریعہ وقت تنگ ہونے پر فرض نماز پائی جاسکتی ہے۔

اس کی تفصیل ''أداء'' فقرہ/ ۸ میں دیکھی جائے۔

کس چیز کی قضاء اس کا وقت فوت ہوجانے کے بعد کی جائے گی اور کس کی نہیں کی جائے گی:

۱۷- عبادات میں سے جن کی قضاء فوت ہونے کے بعد کی جائے گی اور جن کی قضاء نہیں کی جائے گی ان کے بارے میں فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل اور اختلاف ہے۔

ان کو اصطلاح ''قضاء الفوائت'' میں دیکھا جائے۔

خصال فطرت کی توقیت:

۱۸- خصال فطرت کی انجام دہی کے اعتبار سے ان کے لئے وقت کی تحدید کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل ''أظفار'' فقرہ/ ۲، ''شارب'' فقرہ/ ۱۲، ''فطرۃ'' فقرہ ۱۰، ''عانۃ'' فقرہ ۴ کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۷۱، کشاف القناع ۲/ ۴۰۵، البدائع ۲/ ۱۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ/ ۱۲۹۔

(۲) سورہ بقرہ/ ۱۹۷۔

عقیقہ کا وقت:

۱۹-عقیقہ کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل کے لئے "عقیقہ" فقرہ/۹ دیکھا جائے۔

قاعدہ: کسی نئی پیش آنے والی چیز کی نسبت اس کے قریب ترین وقت کی طرف کرنا:

۲۰-قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی نئی چیز پیش آئے اور اس کے وقوع کے زمانہ میں اختلاف ہوجائے تو حال سے قریب ترین وقت کی طرف اس کو منسوب کیا جائے گا جب تک کہ زمانہ بعید سے اس کی نسبت ثابت نہ ہوجائے (۱)۔

اس قاعدہ کی بعض تطبیقات:

الف- اگر بیوی دعوی کرے کہ اس کے شوہر نے اس کو مرض الموت کے دوران طلاق فار (وراثت سے بچنے کی غرض سے) دی ہے اور وراثت کا مطالبہ کرے اور ورثہ صحت کی حالت میں اس کی طلاق کا اور وراثت میں اس کا کوئی حق نہیں ہونے کا دعوی کریں تو بیوی کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ جب امر حادث کے زمانہ وقوع میں یہاں اختلاف ہے اور وہ طلاق ہے تو واجب ہوگا کہ اس کی نسبت قریب ترین وقت کی طرف کی جائے اور وہ مرض الموت ہے جس کا دعوی بیوی کررہی ہے۔ جب تک کہ ورثہ صحت کی حالت میں مورث کی موت پر بینہ نہ قائم کردیں (۲)۔

ب-اگر محجور علیہ (وہ شخص جس پر تصرفات کی پابندی ہو) یا اس کا وصی یہ دعوی کرے کہ جو بیع محجور علیہ نے کی ہے وہ اس پر حجر کا حکم صادر ہونے کے بعد ہوئی ہے اور وہ بیع کے فسخ کا مطالبہ کرے، اور خریدار حجر کی تاریخ سے پہلے بیع کے ہونے کا دعوی کرے تو یہاں محجور علیہ یا اس کے وصی کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ بیع کا حجر کے بعد واقع ہونا اصل ہے اور مشتری جس کا دعوی کررہا ہے اس کے مقابلہ میں باعتبار زمان زیادہ قریب ہے، اور خلاف اصل کو ثابت کرنا خریدار پر لازم ہوگا یعنی حجر کا حکم صادر ہونے سے پہلے بیع ہوئی ہے (۱)۔

ج-اگر خریدار مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بائع کو ہر اس عیب سے بری کردے جو عقد کے وقت ہو، پھر قبضہ کے بعد عیب کی وجہ سے اس کو لوٹانا چاہے اور بائع کہے: یہ عیب عقد کے وقت موجود تھا لہذا ابراءت میں داخل ہوگیا، اور خریدار کہے: بلکہ وہ عقد کے بعد اس پر میرے قبضہ سے پہلے تمہارے پاس پیدا ہوا ہے تو خریدار کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ حالت عقد سے مقید براءت میں صرف عقد کی حالت میں موجود عیب ہی داخل ہوگا خریدار دونوں وقتوں میں سے قریب ترین وقت میں عیب کا دعوی کررہا ہے اور بائع دونوں میں سے بعید ترین وقت میں عیب کا دعوی کررہا ہے تو ظاہر خریدار کا شاہد ہے اس لئے کہ عیب کا نہ ہونا اصل ہے اور موجود ہونا عارض ہے، لہذا موجود کی نسبت قریب ترین وقت کی طرف کرنا اصل سے زیادہ قریب ہے اور خریدار اسی کا دعوی کررہا ہے لہذا قول اسی کا معتبر ہوگا (۲)۔

د-اگر باپ اپنے بیٹے کا مال فروخت کردے اور لڑکا اپنے والد کے خلاف دعوی کرے کہ انہوں نے اس کا مال اس کے بلوغ کے بعد بیچا ہے اور اس سبب سے بیع صحیح نہیں ہے اور باپ بلوغ کے بعد اپنی طرف سے بیع کے وقوع کا انکار کردے اور بلوغ سے پہلے اس کے

(۱) شرح المجلۃ العدلیہ لعلی حیدر ۱/۲۵، شرح المجلۃ للأتاسی ۱/۲/۳۲، دفعہ ۱۱، غمز عیون البصائر ۱/۲۱۷، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/۱۷۴، الأشباہ والنظائر للسیوطی/۵۹۔

(۲) شرح المجلۃ لعلی حیدر ۱/۲۵۔

(۱) شرح المجلہ لعلی حیدر ۱/۲۵۔

(۲) شرح المجلہ للأتاسی ۱/۳۳۔

ہونے کا دعوی کرے تو اس وجہ سے کہ بلوغ کا زمانہ قبل بلوغ کے زمانہ کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہے لہذا بیٹے کا قول معتبر ہوگا اور خلاف اصل کا اثبات باپ کے ذمہ ہوگا (۱)۔

اس قاعدہ کی جزئیات اور اس کی تطبیقات مختلف فقہی ابواب میں پھیلی ہوئی ہیں اور قواعد سے تعلق رکھنے والی کتابیں اس کے ایک حصہ پر مشتمل ہیں اور مزید جانکاری کے لئے ان کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

(۱) شرح المجلہ لعلی حیدر ۱/ ۲۵۔

وقف

تعریف:

۱ - لغت میں وقف کا ایک معنی حبس (روکنا) بھی ہے کہا جاتا ہے: ''وقفت الدار وقفاً''، یعنی اللہ کے راستہ میں روک دینا، ایک معنی منع کرنا بھی ہے، کہا جاتا ہے: **وقفت الرجل عن الشئ وقفاً**، منع کرنا، ایک معنی سکون (ٹھہر جانا) بھی ہے کہا جاتا ہے: ''**وقفت الدابة تقف وقفاً وقوفاً**: ٹھہر جانا۔

اور مصدر کے ذریعہ نام دیتے ہوئے وقف کا اطلاق وقف کی ہوئی چیز پر بھی کیا جاتا ہے اس کی جمع اوقاف ہے جیسے ثوب کی جمع اثواب ہے (۱)۔

اصطلاح میں فقہاء نے وقف کی مختلف تعریفیں کی ہیں:

چنانچہ حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: عین (کسی شئ) کو اللہ تعالی کی ملک کے حکم پر روک دینا اور اس کی منفعت جہاں چاہے صرف کرنا اور یہ تعریف صاحبین کے یہاں ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک عین کو وقف کرنے والے کی ملک میں روک دینا اور منفعت کو اگرچہ فی الجملہ ہی ہو صدقہ کردینا (۲)۔

مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اس کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: وقف - مصدر کے طور پر - کسی چیز کے وجود کی مدت تک اس کی منفعت

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین علیہ ۳/ ۳۵۷-۳۵۸، الہدایہ ۳/ ۱۳/ ۱۴۔

کو دیدینا اور اس کو اس دینے والے کی ملک میں لازمی طور پر باقی رکھنا اگرچہ بقاء تقدیراً ہی ہو، وقف-اسم کے طور پر- وہ ہے جس کی منفعت اس کے وجود کے مدت تک کے لئے دیدی گئی ہو(۱)۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: جس مال کی ذات کو باقی رکھتے ہوئے اس کی ملکیت میں کسی قسم کے تصرف کے بغیر نفع اٹھانا ممکن ہو ایسے مال کو کسی مباح موجود مصرف کے لئے خاص کردینا(۲)۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: جو آدمی کسی مال میں مطلق مالکانہ تصرف رکھتا ہو وہ اپنے ایسے قابل انتفاع مال کو اس کی ذات کو باقی رکھنے نیز اس کی ملکیت میں اپنے اور غیر کے تصرف کو ختم کردینے کے ساتھ ایسا کردے کہ اس کی آمدنی کو اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنے کے لئے کسی نیکی کی جہت میں صرف کیا جائے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تبرع:

۲-تبرع لغت میں برع سے ماخوذ ہے: کہا جاتا ہے: برع الرجل براعة: علم وغیرہ میں فائق ہونا، وتبرع بالأمر: کسی کام کو اس کا عوض طلب کئے بغیر کرنا(۴)۔

تبرع کا اصطلاحی معنی عوض طلب کئے بغیر کسی چیز کو عام طور سے نیکی اور صلہ کے طور پر کرنے سے الگ نہیں ہے(۵)۔

اس بنیاد پر تبرع وقف سے عام ہے۔

(۱) منح الجلیل ۴/ ۳۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۰۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۶۔
(۳) شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۸۹، الإنصاف ۷/ ۳۔
(۴) الصحاح للجوہری، المصباح المنیر۔
(۵) انیس الفقہاء/ ۲۵۶۔

ب-صدقہ:

۳-لغت میں صدقہ جو اللہ کی ذات کے لئے دیا جائے یا جس کو اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنے کے لئے دیا جائے، اعزاز واکرام کے طور پر نہ دیا جائے یا جو فقراء پر صدقہ کیا جائے(۱)۔

اصطلاح میں: وہ عوض کے بغیر زندگی میں مالک بنادینا ہے(۲)۔

راغب اصفہانی کہتے ہیں: صدقہ وہ ہے جس کو انسان اپنے، مال سے قربت کے طور پر نکالتا ہے جیسے زکوۃ، لیکن صدقہ اصل میں نفل کو اور زکوۃ واجب کو کہا جاتا ہے(۳)۔

فقہاء کے یہاں لفظ صدقہ کا اکثر استعمال نفل صدقہ میں ہے(۴)۔

اس بنیاد پر صدقہ وقف سے عام ہے اس لئے کہ اس کا اطلاق کبھی وقف پر ہوتا ہے جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے: "**إن عمرؓ طلب من النبیﷺ أن یدله علی ما یفعله فیما أصابه من أرض، فقال له النبیﷺ: أن شئت حبست أصلها وتصدقت بها**"(۵) (حضرت عمرؓ نے نبی کریم ﷺ سے درخواست کی کہ آپ ان کی رہنمائی فرمائیں کہ جو زمین انہیں ملی ہے وہ اس کو کیا کریں تو نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: اگر چاہو تو اس کی اصل کو روک لو اور اس کو صدقہ کردو)۔

کبھی اس کا اطلاق غیر وقف پر بھی ہوتا ہے چنانچہ نبی کریم ﷺ کی حدیث میں ہے: "**کل معروف صدقة**"(۶) (ہر بھلائی

(۱) لسان العرب، الصحاح للجوہری، تاج العروس، المعجم الوسیط۔
(۲) المغنی ۵/ ۶۴۹۔
(۳) المفردات للراغب۔
(۴) مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰۔
(۵) حدیث ابن عمر: "أن عمر طلب من النبیﷺ أن یدله..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۹۹) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵) نے کی ہے۔
(۶) حدیث: "کل معروف صدقة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۴۷) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

صدقہ ہے)۔

ج-ہبہ:

۴-لغت میں ہبہ: بغیر عوض عطیہ ہے۔

وہی اصطلاحی معنی بھی ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: ہبہ، صدقہ، ہدیہ، اور عطیہ کے معانی ایک دوسرے کے قریب ہیں یہ سب زندگی میں بغیر عوض کے مالک بنانا ہے اور عطیہ کا لفظ سب کو شامل ہے(۱)۔

وقف و ہبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ وقف عین (مال کی ذات) کو اللہ تعالی کی ملک میں باقی رہنے کے ساتھ منفعت کا مالک بنانا ہے، چنانچہ اس میں تصرف جائز نہیں ہوتا ہے۔

ہبہ ذات کا مالک بنانا ہے لہذا موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا جائے) کو اختیار ہوتا ہے کہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔

عاریت:

۵-عاریت لغت میں: اعارہ سے اسم ہے اور اس کا اطلاق عاریت پر لی ہوئی چیز پر ہوتا ہے(۲)۔

اصطلاح میں یہ وہ سامان ہے جس کو بلاعوض انتفاع کے لئے مالک سے لیا جائے یا جس چیز سے انتفاع حلال ہو اس کی ذات کو باقی رکھتے ہوئے انتفاع کو مباح کر دینا ہے(۳)۔

اور وقف و عاریت کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں ذات سے انتفاع کو مباح کرنا ہے، البتہ عاریت اس کے مالک کی مملوک ہوتی ہے لہذا اسے واپس کر دی جاتی ہے اور وقف میں سامان اللہ تعالی کی

(۱) المصباح المنیر، المغنی ۶۴۹/۵۔

(۲) تاج العروس۔

(۳) مغنی المحتاج ۲۶۳/۲، شرح منتہی الارادات ۳۹۱/۲۔

ملک پر باقی رہتا ہے۔

ہ-وصیت:

۶-وصیت لغت میں: وصیت الشئ بالشئ أصیه سے ماخوذ ہے: ملانا، ووصیت إلی فلان توصیة وأوصیت إلیه إیصاءً: کسی کام کا عہد لینا۔

اور اسم: وصایہ ہے وأوصیت إلیه بمال: مال کی وصیت کرنا وأوصیته بولده: (اپنے بچے کے حق میں نگہداشت کا ذمہ دار بنانا)، وأوصیته بالصلاة: نماز کا حکم دینا(۱)۔

اصطلاح میں حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: موت کے بعد کی طرف نسبت کر کے مالک بنانا وصیت ہے(۲)، شافعیہ نے کہا: یہ ما بعد الموت کے لئے کسی حق کا تبرع ہے اگر چہ ما بعد الموت کی طرف نسبت تقدیراً ہو(۳)۔

وقف و وصیت کے درمیان نسبت یہ ہے کہ دونوں تبرع ہیں، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ وصیت موت کے بعد کے لئے ہوتی ہے، اور کبھی عین (مال کی ذات) کی ہوتی ہے، کبھی منفعت کی ہوتی ہے جبکہ وقف زندگی کی حالت میں اور صرف منفعت کا تبرع کرنا ہے۔

وقف کی مشروعیت:

۷-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وقف مشروع اور لازم ہے اور اس کا شمار مستحب عبادات میں ہے(۴)، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) البدائع ۳۳۰/۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۳۹/۳۔

(۴) المغنی ۵۹۷/۵-۵۹۸، شرح منتہی الارادات ۴۸۹/۲، الاختیار ۴۰/۳-۴۱، الشرح الکبیر مع حاشیة الدسوقی ۷۵/۴، منح الجلیل ۳۴/۴-۳۵، الحطاب ۱۸/۶، المہذب ۴۷۷/۱، مغنی المحتاج ۳۷۶/۲۔

روایت ہے، انہوں نے کہا: أصاب عمرؓ أرضاً بخيبر، فأتى النبي علیہ السلام يستأمره فيها فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه، فما تأمر به؟ قال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، قال: فتصدق بها عمر أنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث، وتصدق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف، ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول، وفي لفظ غير متأثل مالاً"(۱) (حضرت عمرؓ نے خیبر میں ایک زمین پائی تو وہ اس کے بارے میں مشورہ لینے نبی کریم علیہ السلام کے پاس حاضر ہوئے اور کہا: اے اللہ کے رسول! میں نے خیبر میں ایک ایسی زمین پائی ہے کہ میں نے کوئی ایسا مال کبھی نہیں پایا جو میرے نزدیک اس سے زیادہ نفیس رہا ہو تو آپ اس کے بارے میں کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا: اگر چاہو تو اس کی اصل کو روک لو اور اس کو صدقہ کردو، راوی نے کہا: چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس کو صدقہ کردیا کہ اسے نہ بیچا جائے گا، نہ ہبہ کیا جائے گا نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اور اس کو فقراء، رشتہ داروں، رقاب (غلام آزاد کرنے)، اللہ کے راستہ میں، مسافر اور مہمانوں پر خرچ کیا جائے گا، اور اس کی نگرانی کرنے والے پر کوئی گناہ نہیں ہوگا کہ مال اکٹھا کئے بغیر معروف طریقہ پر اس میں سے کھائے اور کھلائے۔

نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاث: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"(۱) (جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہوجاتا ہے سوائے تین چیزوں کے: سوائے صدقہ جاریہ کے، یا ایسے علم کے جس سے فائدہ اٹھایا جائے یا ایسی صالح اولاد کے جو اس کے لئے دعا کرتی رہے)۔

حضرت جابرؓ نے کہا: میرے علم میں مہاجرین اور انصار میں سے کوئی ایسا شخص نہیں ہے جس کے پاس مال ہوا اور اس نے مال کو ہمیشہ کے لئے صدقہ کرکے وقف نہ کیا ہو جسے نہ کبھی خریدا جائے گا نہ ہبہ کیا جائے گا اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی (۲)۔

ابن قدامہ نے کہا: یہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی طرف سے اجماع ہے، اس لئے کہ ان میں سے جو وقف پر قادر تھا اس نے وقف کیا اور اس کی شہرت ہوگئی اور کسی نے نکیر نہیں کی لہذا یہ اجماع ہوا (۳)۔

ابن رشد نے کہا: احباس (اوقاف) ایک دائمی طریقہ ہے جس پر نبی کریم علیہ السلام اور آپ علیہ السلام کے بعد مسلمانوں نے عمل کیا (۴)۔

ابن عابدین نے الاسعاف سے نقل کیا ہے: ہمارے علماء امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک وقف جائز ہے اور "الاصل" میں ہے: امام ابوحنیفہ وقف کی اجازت نہیں دیتے تھے، تو بعض لوگوں نے اس لفظ کے ظاہر کو پکڑ لیا اور انہوں نے کہا: امام صاحب کے نزدیک وقف جائز نہیں ہے حالانکہ صحیح یہ ہے کہ وہ سب کے نزدیک جائز ہے، ان کے درمیان اختلاف صرف لازم ہونے یا نہ ہونے میں ہے، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ اعارہ کی طرح جائز ہے، چنانچہ

(۱) حدیث ابن عمر: "أصاب عمر أرضاً بخيبر...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۵۴-۳۵۵) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۵۵) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) اثر جابر: "ما أعلم أحداً..." کی روایت خصاف نے احکام الاوقاف رص ۶ طردیوان عموم الاوقاف المصریہ میں کی ہے۔

(۳) المغنی ۵/ ۵۹۹۔

(۴) منح الجلیل ۴/ ۳۴۔

واقف کی ملکیت کو باقی رہتے ہوئے مال کی ذات کو باقی رکھنے کے ساتھ اس کی منفعت جہت وقف میں صرف کی جائے گی اور اگر اپنی زندگی میں اس سے رجوع کرلے تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا اور اس کی طرف سے اس میں وراثت جاری ہوگی، اور وہ صرف دو چیزوں میں سے کسی ایک سے لازم ہوگا، یا تو قاضی اس کا فیصلہ کردے، یا وہ اس کو وصیت کے طور پر کرے(۱)۔

ابن قدامہ نے حضرت شریح سے نقل کیا ہے کہ وہ وقف کی رائے نہیں رکھتے تھے اور فرماتے تھے: اللہ کے فرائض سے کوئی حبس (وقف) جائز نہیں(۲)۔

ماوردی نے کہا: حضرت شریح سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: محمد ﷺ اوقاف کو ختم کرنے کے لئے آئے تھے (۳)۔

کاسانی نے کہا: شریح سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: نبی کریم ﷺ موقوف کی بیع کا حکم لے کر آئے، اور یہ شریح کی طرف سے نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ موقوف کی بیع جائز ہے، اس لئے کہ حبیس موقوف کے معنی میں ہے جو مفعول کے معنی میں فعیل کا صیغہ ہے اس لئے کہ وقف لغت میں حبس ہے تو موقوف محبوس ہے تو اس کی بیع جائز ہوگی اور اسی سے واضح ہوگیا کہ وقف واقف کی ملکیت سے رقبہ (مال کی ذات کی ملکیت) کے زائل ہونے کا موجب نہیں ہوتا ہے(۴)۔

شرعی حکم:

۸ - وقف میں اصل یہ ہے کہ وہ مستحب عبادات میں سے ہے اور کچھ معین حالات میں کبھی اس کو دوسرے احکام بھی لاحق ہوجاتے ہیں، چنانچہ کبھی وقف فرض ہوجاتا ہے اور یہ نذر مانا ہوا وقف ہے جیسے اگر کہے: اگر میرا لڑکا آجائے گا تو میرے اوپر لازم ہوگا کہ اس گھر کو مسافر کے لئے وقف کردوں(۱) اور کبھی مباح ہوتا ہے جبکہ وہ قربت کی نیت کے بغیر ہو، اسی لئے وہ ذمی کی طرف سے صحیح ہوتا ہے حالانکہ اس کو کوئی ثواب نہیں ملتا اور کبھی قربت ہوتا ہے جبکہ مسلمان کی جانب سے ہو(۲)۔

کبھی وقف حرام ہوتا ہے جیسا کہ اگر کوئی مسلمان کسی معصیت پر وقف کرے جیسے کسی گرجا پر اس کا وقف کرنا ہے۔

اس کی مثالوں میں وہ بھی ہے جو بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ وقف کبھی حرام ہوتا ہے اور اس کی مثال جیسے لڑکیوں کو محروم کرکے صرف لڑکوں پر وقف کرنا، اس لئے کہ یہ جاہلیت کے فعل سے مشابہ ہے یعنی لڑکیوں کو ان کے والد کی وراثت سے محروم کرنا، لیکن ان میں بعض نے کراہت کو راجح قرار دیا ہے، تب تو وقف نافذ ہوگا یہ ابن القاسم کی رائے ہے اور اسی پر عمل ہے، اور شیخ ابوالحسن نے صراحت کی ہے کہ المدونہ میں کراہت تنزیہ پر محمول ہے(۳)۔

وقف کے ارکان:

جمہور فقہاء - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ - کے نزدیک وقف کے ارکان چار ہیں:

صیغہ، واقف، موقوف علیہ، موقوف، حنفیہ کے نزدیک رکن صرف صیغہ ہے(۴)۔

---

(۱) الدرالمختار، حاشیۃ ابن عابدین ۳؍۳۵۸، البدائع ۶؍۲۱۸-۲۱۹۔
(۲) المغنی ۵؍۵۹۸۔
(۳) الحاوی ۹؍۳۶۹۔
(۴) بدائع الصنائع ۶؍۲۱۹۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳؍۳۵۸-۳۵۹، منح الجلیل ۴؍۳۴۔
(۲) ابن عابدین ۳؍۳۵۸-۳۵۹، البحرالرائق ۵؍۲۰۶۔
(۳) الدسوقی ۴؍۷۹، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷؍۷۹، مغنی المحتاج ۲؍۳۸۰، کشاف القناع ۴؍۲۴۶، ردالمحتار علی الدرالمختار ۳؍۳۶۰۔
(۴) الدرالمختار، حاشیہ ابن عابدین علیہ ۳؍۳۵۹، الخرشی ۷؍۷۸، الشرح الصغیر ۲؍۲۹۸ ط الحلبی، مغنی المحتاج ۲؍۳۷۶، شرح منتہی الارادات ۲؍۴۹۰۔

اور اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

پہلا رکن: صیغہ:

۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وقف ایجاب کے بغیر منعقد نہیں ہوگا، اور اس کے انعقاد کے لئے قبول کے مشروط ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

الف- ایجاب کا صیغہ:

۱۰- وقف کے صیغہ میں ایجاب وہ لفظ یا اس کے قائم مقام سمجھ میں آنے والا اشارہ یا تحریر یا فعل ہے جس سے واقف کا ارادہ معلوم ہو سکے۔

لفظ کی دو قسمیں ہیں صریح، و کنایہ، الفاظ کے صریح اور کنایہ سمجھنے کے اعتبار سے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ لفظ ''وقفت صریح الفاظ میں سے ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ وہی لغۃً اور عرفاً مشہور ہے(۱)۔

اسی طرح لفظ ''حبست'' حنابلہ کے نزدیک نیز مالکیہ کے یہاں قول مشہور اور شافعیہ کے یہاں صحیح قول میں صریح ہے، اسی طرح شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے یہاں صحیح مذہب کے مطابق ''سبلت'' صریح ہے۔

واقف جب ان تینوں الفاظ میں سے کوئی لفظ استعمال کرے اور کہے: میں نے اس کو اس پر وقف کیا یا کہے: میری زمین اس پر وقف ہے یا حبست یا سبلت بولے، تو کسی امر زائد کے ملے بغیر وہ وقف ہو جائے گا اس لئے کہ لوگوں کے درمیان ان الفاظ کے استعمال کا عرف ثابت ہے اور اس کے ساتھ شریعت کا عرف بھی مل گیا ہے اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عمرؓ سے ارشاد فرمایا: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها"(۱) (اگر چاہو تو اس کی اصل کو حبس (وقف) کر دو اور اس کو صدقہ کر دو)۔

شافعیہ کے یہاں صحیح کے مقابل قول یہ ہے کہ ''حبست وسبلّت'' کے الفاظ کنایات میں سے ہیں اس لئے کہ یہ دونوں وقف کی طرح مشہور نہیں ہیں اور حنابلہ میں سے حارثی کے نزدیک لفظ ''سبلّت'' کا حکم یہی ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر اس نے کہا: میں نے اس کو صدقہ محرمہ یا صدقہ موقوفہ یا ایسا صدقہ کیا ہے جس کی نہ بیع کی جائے گی نہ ہبہ کیا جائے گا تو اصح قول کے مطابق جس کی وضاحت الام میں ہے صریح ہوگا، اس لئے کہ ان قرائن کے ساتھ تصدق کا لفظ سوائے وقف کے کسی اور چیز کا احتمال نہیں رکھتا، اور یہ صریح بغیرہ (دوسرے سے مل کر صریح) ہے اور اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ وہ تملیک محض کے احتمال کے سبب کنایہ ہے(۲)۔

الفاظ کنایہ، میں سے لفظ تصدقت (میں نے صدقہ کیا) ہے، اور یہ مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک ہے۔ اگر وہ مجرد ہو تو (یعنی اس کے ساتھ کوئی دوسرا لفظ نہ ہو)، شافعیہ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے، ان کا کہنا ہے کہ صرف لفظ تصدقت (میں نے صدقہ کیا) صریح نہیں ہے اگرچہ وہ وقف کرنے کی نیت کرے، اس لئے کہ اس لفظ میں فرض و نفلی

---

(۱) الدر المختار مع حاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۵۹، الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۹ طبع الحلبی، الزرقانی ۷/ ۸۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۰، معونۃ اولی النہی ۵/ ۴۰۷۔

(۱) حدیث: "إن شئت حبست أصلها..." کی روایت (فقرہ/ ۳) پر گذر چکی ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۹، الزرقانی ۷/ ۸۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۲، تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۵۰، المہذب ۱/ ۴۴۹، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۰، المغنی ۵/ ۶۰۲، الانصاف ۷/ ۵۔

صدقہ اور وقف کردہ صدقہ کا احتمال ہے، الا یہ کہ اس کی نسبت جہت عام جیسے فقراء کی طرف کرے اور وقف کی نیت کرے، شربینی خطیب نے کہا: تو اس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ اس وقت صریح ہوجائے گا اور رافعی کا ظاہر کلام ان کی کتابوں میں اور نووی کا الروضہ میں ظاہر کلام صریح نہ ہونے کا ہے، جہت عام کی طرف اس کی نسبت نے تو صرف اس کو کنایہ بنادیا ہے تاکہ اس میں نیت عمل کرے، اور یہی صحیح ہے جیسا کہ زرکشی نے کہا ہے، اس لئے کہ صریح میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی ہے(۱)۔

کنایہ کے الفاظ میں سے: حرمت (میں نے حرام کرلیا) اور أبدت (میں نے ہمیشہ کے لئے کردیا) بھی ہے، اور یہ حنابلہ کے یہاں ہے اور شافعیہ کے یہاں بھی اصح ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ لفظ صدقہ اور تحریم مشترک ہیں، چنانچہ صدقہ کا استعمال زکوۃ اور ہبات میں ہوتا ہے، اور تحریم کو ظہار اور ایمان میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہ اپنے اور دوسرے پر تحریم ہوتی ہے، تابید میں تحریم کی تابید کا بھی احتمال رہتا ہے اور وقف کی تابید کا بھی، ان الفاظ کے لئے استعمال کا عرف ثابت نہیں ہے، لہذا محض ان سے وقف نہیں ہوگا البتہ اگر ان الفاظ سے تین چیزوں میں سے کوئی چیز مل جائے تو ان سے وقف ہوجائے گا:

اول: ان پانچ الفاظ میں سے ایک مل جائے، اور وہ تین صریح الفاظ اور کنایات ہیں وہ کہے: تصدقت صدقة موقوفة (میں نے وقف صدقہ کیا، یا تصدقت صدقة محبسة (میں نے روک دینے والا صدقہ کیا) یا تصدقت صدقة مؤبدة (میں نے تابیدی صدقہ کیا) یا تصدقت صدقة مسبلة (میں نے اللہ کے راستہ میں کیا ہوا صدقہ کیا) یا تصدقت صدقة محرمة (میں نے حرام صدقہ کیا)۔

دوم: اسے وقف کی صفات سے متصف کردے اور کہے: ایسا صدقہ جس کی نہ بیع ہوگی نہ ہبہ کیا جائے گا نہ اس میں وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ یہ قرینہ اشتراک کو زائل کردیتا ہے۔

سوم: وقف کی نیت کرے، تو وہ نیت کے مطابق ہوگا، البتہ نیت اس کو باطن میں وقف بنائے گی ظاہر میں نہیں اس لئے کہ جو دلوں میں ہے اس پر اطلاع نہیں ہوسکتی ہے اور اگر جو کچھ اس نے نیت کی ہے اس کا اعتراف کرے تو وہ ظاہر ہوجانے کی وجہ سے حکم میں لازم ہوجائے گا اور اگر کہے: میں نے وقف کا ارادہ نہیں کیا تھا تو اسی کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ اپنی نیت کو وہی زیادہ جانتا ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ "حرمت" (میں نے حرام کرلیا) اور "أبدت" (میں نے ہمیشہ کے لئے کردیا) صریح الفاظ میں سے ہیں اس لئے کہ وہ تسبیل (اللہ کے راستہ میں کردینے) کی طرح غرض کا فائدہ دیتے ہیں، نیز اس لئے کہ ابضاع (عورتوں کی شرمگاہوں کے معاملات) کے علاوہ بقیہ اشیاء میں تحریم اور تابید وقف کے بغیر نہیں ہوتی ہے لہذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا(۱)۔

حنفیہ نے بعض صیغوں کا ذکر کیا ہے لیکن یہ واضح نہیں کیا ہے کہ ان میں کون صریح ہے اور کون کنایہ ہے اگرچہ ان کی گفتگو اپنے مضمون میں جمہور نے جو کچھ بیان کیا ہے اسی کے قریب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وقف پر دلالت کرنے والے الفاظ:

۱۱- جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ اس پر دلالت کرنے والے مخصوص الفاظ ہیں جو یہ ہیں:

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۲، منتہی الارادات ۲/ ۴۹۰، الانصاف ۷/ ۵۔

(۱) المغنی ۵/ ۶۰۲-۶۰۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۱، الانصاف ۷/ ۵، معونۃ اولی النہی ۵/ ۳۴۷، المہذب ۱/ ۴۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۲، تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۵۰۔

اول: میری یہ زمین ہمیشہ کے لئے مساکین پر وقف صدقہ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوم: صدقہ موقوفہ ہے، تو ہلال اور امام ابو یوسف وغیرہ کے نزدیک یہ صحیح ہے اس لئے کہ اس نے جب صدقہ کا ذکر کیا تو اس کا مصرف معلوم ہوگیا، اور اس کے قول موقوفہ سے اس کے نذر ہونے کا احتمال ختم ہوگیا۔ سوم: حبس صدقہ، چہارم: صدقہ محرمہ، یہ دونوں دوسرے کی طرح ہیں۔ پنجم: صرف موقوفہ یہ صرف امام ابو یوسف کے یہاں صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ صرف اس لفظ کے ذریعہ اس کو فقراء پر وقف کردہ قرار دیتے ہیں اور جب وہ مخصوص مصرف یعنی فقراء کے لئے مفید ہوگا تو اس کا تابیدی ہونا لازم ہوگا اس لئے کہ فقراء کی جہت میں انقطاع نہیں ہوتا، صدر شہید نے کہا: مشائخ بلخ امام ابو یوسف کے قول پر فتوی دیتے ہیں اور ہم بھی عرف ہونے کی وجہ سے انہیں کے قول پر فتوی دیتے ہیں اسی سے ہلال کا امام ابو یوسف کے قول کو اس بات کے ذریعہ رد کرنے کا دفاع ہوجاتا ہے کہ وقف، غنی اور فقراء دونوں پر ہوتا ہے، اور اس نے اس کو بیان نہیں کیا لہذا باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ عرف جب اس کو فقراء کی طرف پھیر رہا ہو تو یہ ان کی صراحت کرنے کی طرح ہوگا۔ ششم: فقراء پر وقف ہے، یہ بھی ہلال کے نزدیک صحیح ہے اس لئے کہ فقراء کی صراحت کی وجہ سے احتمال زائل ہوگیا ہے۔ ہفتم: محبوسہ، ہشتم: حبس، اور یہ دونوں باطل ہیں، اور اگر حبس میں اس عرف جیسا عرف ہو تو واجب ہوگا کہ وہ اس کے قول موقوفہ کی طرح ہو، نہم: اگر کہے: ''یہ سبیل'' کے لئے ہے تو اگر لوگوں میں فقراء کے لئے وقف مؤبد کے طور پر متعارف ہو تو وہ اسی طرح ہوگا ورنہ پوچھا جائے گا، چنانچہ اگر وہ کہے: میں نے وقف کی نیت کی ہے تو وہ وقف ہوجائے گا اس لئے کہ اس کے لفظ میں اس کا احتمال ہے یا کہے: میں نے صدقہ کے معنی کی نیت کی ہے تو وہ نذر ہے لہذا اس کو یا اس کی قیمت کو صدقہ کردیا جائے گا، اور اگر نیت نہ کرے تو وہ میراث ہوگا، اس کو النوازل میں بیان کیا ہے، دہم: میں نے اس کو فقراء کے لئے کردیا تو اگر وہ اس کو وقف کے طور پر جانتے ہوں تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ پوچھا جائے گا، اگر اس نے وقف کی نیت کی ہے تو وہ وقف ہے یا صدقہ کی نیت کی ہے تو وہ نذر ہے اور یہ نیت نہ ہونے پر ہوتا ہے، اس لئے کہ یہی ادنی ہے تو احتمال کے وقت اس کو ثابت کرنا بدرجہ اولی ہوگا۔ یازدہم: محرمہ، دوازدہم: وقف یہ اہل حجاز کے یہاں صحیح اور معروف ہے، سیزدہم: موقوفہ حبس، اور یہ موقوفہ پر اکتفاء کرنے کی طرح ہے، چہاردہم: میں نے انگور کے باغ کی آمدنی وقف کردی، یہ وقف ہوجائے گا اس میں پھل ہوں یا نہ ہوں، پانزدہم: میں نے اس کی آمدنی کو وقف کردیا، یہ اسی طرح ہے، شانزدہم: اللہ کے لئے وقف ہے، یہ صدقہ موقوفہ کے درجہ میں ہے، یہ پوری تفصیل ''فتح القدیر'' میں ہے۔ اور بزازیہ میں اس کے قول وقف یا موقوفہ کے ذریعہ وقف کے صحیح ہونے پر جزم کیا ہے، سیزدہم: صرف صدقہ، یہ صدقہ ہوگا تو اگر صدقہ نہ کرے یہاں تک کہ مرجائے تو میراث ہوگا، الخصاف میں اسی طرح ہے، ہژدہم: یہ خیر کے طور پر یا نیکی کے طور پر وقف ہے، یہ فقراء پر وقف ہوگا، نوزدہم: میری طرف سے حج اور میری طرف سے عمرہ میں صدقہ موقوفہ ہے، یہ وقف صحیح ہوگا، اور اگر میری طرف سے نہیں کہے گا تو وقف صحیح نہیں ہوگا، بستم: ایسا صدقہ ہے، جسے بیچا نہیں جائے گا، یہ صدقہ کی نذر ہوگی وقف نہیں ہوگا اور اگر یہ اضافہ کیا: ''نہ ہبہ کیا جائے گا نہ اس میں وراثت جاری ہوگی'' تو یہ مساکین پر وقف ہوگا اور یہ تینوں، الاسعاف میں ہیں: بست ویکم: میرے اس گھر کی آمدنی سے ہر مہینہ دس درہم سے روٹی خریدو اور مساکین میں تقسیم کردو، یہ گھر وقف ہوجائے گا، بست ودوم: میری وفات کے بعد یہ صدقہ ہے خود اسی کو صدقہ کردیا جائے گا یا اسے بیچ دیا جائے گا اور اس

کے ثمن کو صدقہ کر دیا جائے گا ان دونوں کا ذکر الذخیرہ میں ہے: بست وسوم: اپنے تہائی مال کو وقف کرنے کی وصیت کرے، یہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے، اور یہ فقراء کے لئے ہوگا اور طرفین کے نزدیک جائز نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ کہے: ہمیشہ کے لئے اللہ کے لئے ہے، التتارخانیہ میں اسی طرح ہے، بست وچہارم: یہ دوکان میری موت کے بعد وقف اور مسبّل (اللہ کے راستے میں کی ہوئی) ہے اور کوئی مصرف متعین نہ کرے، یہ صحیح نہیں ہوگا، بست وپنجم: میرا یہ گھر میری موت کے بعد مسجد کے لئے مسبل (اللہ کے راستہ میں کیا ہوا) ہے اگر تہائی میں سے نکل آئے اور مسجد کی تعیین کر دے تو یہ صحیح ہوگا ورنہ نہیں، بست وششم: میں نے اس گھر کو اپنی نمازوں اور روزوں کی جہت سے اس مسجد کے امام کی جہت میں مسبل (فی سبیل اللہ) کیا، یہ وقف ہو جائے گا اگر چہ نمازوں اور روزوں کی طرف سے نہ ہوگا اور یہ تین القنیہ میں ہیں، بست وہفتم: میں نے اپنا حجرہ مسجد کے چراغ کے تیل کے لئے کر دیا اور اس سے زیادہ کچھ نہ کہے: تو اس کے قول کے مطابق حجرہ مسجد پر وقف ہو جائے گا اور متولی کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ تیل کے علاوہ میں صرف کرے، المحیط میں اسی طرح ہے، بست وہشتم: قاضی خان نے کتاب الوصایا سے نقل کیا ہے، کوئی شخص کہے: میرا تہائی مال وقف ہے اور اس سے زیادہ کچھ نہ کہے تو ابو نصر نے کہا: اگر اس کا مال نقدی کی شکل میں ہو تو یہ قول باطل ہوگا، یہ دراہم وقف ہیں کے کہنے کے درجہ میں ہوگا اور اگر اس کا مال جائیداد کی شکل میں ہو تو وہ فقراء پر وقف ہو جائے گا(۱)۔

لفظ کا قائم مقام:

۱۲ – جس طرح لفظ سے وقف صحیح ہو جاتا ہے تو اسی طرح درج ذیل چیزیں لفظ کے قائم مقام ہو جاتی ہیں:

الف – گونگے کی طرف سے سمجھ میں آنے والا اشارہ(۱)۔

ب – تحریر، چاہے وہ گونگے کی طرف سے ہو یا ناطق کی طرف سے، جیسے مدارس اور مسافر خانوں کے دروازوں پر اور کتابوں پر تحریر، لیکن مالکیہ نے کہا: اگر کسی کتاب پر لکھا ہوا پائے: یہ اللہ کے لئے فلاں مدرسہ کے طلباء علم پر وقف ہے، تو اگر وہ مدرسہ کتابوں سے مشہور ہو تو اس کا وقف ہونا ثابت ہو جائے گا اور اگر اس سے مشہور نہ ہو تو اس کا وقف ہونا ثابت نہیں ہوگا، شافعیہ نے کہا: بولنے والے کی تحریر سے اس کی نیت کے ساتھ وقف صحیح ہو جائے گا(۲)۔

ج – فعل، جیسے کوئی شخص کوئی مسجد یا مسافر خانہ یا مدرسہ تعمیر کرے اور اس میں سے جو تیار کیا ہے اسے لوگوں کے حوالہ کر دے تو وہ وقف ہو جائے گا اگر چہ منہ سے کچھ نہ بولے، اور جیسے کوئی شخص اپنی زمین کو قبرستان بنادے اور لوگوں کو اس میں دفن کرنے کی عام اجازت دے دے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کے یہاں ہے، شافعیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وقف لفظ، اشارہ، یا تحریر کے بغیر صحیح نہیں ہوتا ہے، البتہ انہوں نے اس صورت کو لفظ کی شرط لگانے سے مستثنیٰ کیا ہے، جب کوئی شخص غیر آباد زمین میں کوئی مسجد تعمیر کرے اور اس کو مسجد قرار دینے کی نیت کرے تو وہ مسجد ہو جائے گی اور لفظ کی حاجت نہیں ہوگی اس لئے کہ یہاں نیت کے ساتھ عمل قول سے مستغنی کر رہا ہے اور سبکی نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ موات (غیر آباد) اس شخص کی ملک میں داخل نہیں ہے جس نے مسجد کی شکل میں اس کا احیاء (آباد) کیا ہے(۳)۔

---

(۱) البحر الرائق ۵/۲۰۵-۲۰۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۳۸۱، شرح منتہی الارادات ۲/۴۹۰، معونۃ اولی النہی ۵/۷۴۰۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/۲۹۹، الدسوقی ۴/۸۵، مغنی المحتاج ۲/۳۸۱۔

(۳) الشرح الصغیر ۲/۲۹۹، شرح منتہی الارادات ۲/۴۹۲، الإنصاف ۷/۳-۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۶۹-۳۷۰، مغنی المحتاج ۲/۳۸۱۔

اسنوی نے کہا: اس کا تقاضا ہے کہ مسجد کے علاوہ مدارس اور مسافر خانہ وغیرہ میں بھی وہ کافی ہو(۱)۔

لیکن اگر کوئی شخص اپنی ملک میں مسجد بنائے تو وہ قول کے بغیر وقف نہیں ہوگی، شیرازی نے المہذب میں کہا: وقف قول کے بغیر صحیح نہیں ہوتا ہے اگر مسجد بنائے اور اس میں نماز پڑھے یا لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے دے تو وہ وقف نہیں ہوگی اس لئے کہ وقف قربت کے طور پر ملک کا ازالہ کرنا ہے لہذا قدرت کے رہتے ہوئے بغیر قول کے صحیح نہیں ہوگا جیسے آزاد کرنا ہے (۲)۔

رملی نے کہا: اگر کہے: میں نے اس میں اعتکاف کی اجازت دی تو وہ اس سے مسجد ہو جائے گی، اس لئے کہ نماز کے برخلاف اعتکاف مسجد کے علاوہ میں صحیح نہیں ہوتا ہے (۳)۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت: وقف صرف قول ہی کے ذریعہ صحیح ہوتا ہے (۴)۔

ب- قبول کرنا:

۱۳- موقوف علیہ (جس پر وقف کیا گیا ہو) کی جانب سے قبول کرنے کی شرط لگانے یا شرط نہ لگانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان مندرجہ ذیل اختلاف ہے۔

اگر موقوف علیہ ایسی جہت ہو جس کی طرف سے قبول کرنے کا تصور نہ ہو، جیسے مساجد اور پل یا موقوف علیہ غیر محدود جہت ہو جیسے فقراء اور مساکین تو وقف کو قبول کی حاجت نہیں ہوگی اور اس کے منعقد ہونے کے لئے ایجاب کافی ہوگا یہ حنفیہ، مالکیہ، اور شافعیہ کا مذہب ہے اور

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۱-۳۸۲۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۹۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۲۔

(۴) الانصاف ۷/ ۳-۴۔

یہی حنابلہ کے یہاں راجح مذہب ہے اور ایک احتمال میں جس کا ذکر حنابلہ میں سے ناظم نے کیا ہے یہ ہے کہ غیر معین پر وقف کردہ میں قبول کرنا شرط ہے اور اس کو امام کا نائب قبول کرے گا (۱)۔

اگر موقوف علیہ معین ہو جیسے مثلاً زید ہو تو اس کے قبول کرنے کی شرط لگانے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اور اصح قول میں شافعیہ کے نزدیک اور ایک قول میں حنابلہ کے نزدیک معین موقوف علیہ اگر اہل قبول میں سے ہو تو اس کا قبول کرنا شرط ہے اور اگر مثلاً موقوف علیہ، مجور ہو تو اس کی طرف سے اس کا ولی قبول کرے گا۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب اور شافعیہ کے یہاں اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ معین موقوف علیہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ منفعت کا استحقاق اس طرح ہے جیسے اعتاق کی وجہ سے آزاد ہونے والے غلام کا اپنے نفس کی منفعت کا استحقاق ہے، نیز وقف ملک کا ازالہ ہے، جو بیع ہبہ اور میراث سے مانع ہوتا ہے لہذا اس میں قبول کرنا معتبر نہیں ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے معین موقوف علیہ کی جانب سے قبول کے مشروط ہونے کے قول کے مطابق جیسا کہ اصح قول میں ہے، یہ شرط لگائی ہے کہ اگر موقوف علیہ یا اس کا ولی موجود ہے تو ایجاب کے بعد فوراً قبول کرنا ہوگا اور اگر وہ غائب ہو تو ایجاب کے بعد فوراً قبول کرنا شرط نہیں ہوگا، بلکہ اس تک خبر پہنچنے کے فوراً بعد قبول کرنا شرط ہوگا اگر چہ زمانہ

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰، الاسعاف/ ۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۳، الروضۃ ۵/ ۳۲۴، الانصاف ۷/ ۲۶، الفروع ۴/ ۵۸۹، معونۃ اولی النہی ۵/ ۷۸۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰، الاسعاف/ ۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۳، الروضۃ ۵/ ۳۲۴، تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۵۱، المغنی ۵/ ۶۰۰-۶۰۱، الانصاف ۷/ ۲۷، کشاف القناع ۴/ ۲۵۲، معونۃ اولی النہی ۵/ ۷۸۰-۷۸۱۔

طویل ہوجائے گا، شبراملسی نے کہا: اگر وقف کرنے والا مرجائے تو اس کی موت کے بعد کیا موقوف علیہ کا قبول کرنا کافی ہوگا یا کافی نہ ہوگا؟ یہ محل نظر ہے اور ظاہر قبول کا صحیح نہ ہونا ہے اس لئے کہ وہ حضرات وقف کو وصیت کے بجائے عقود سے ملحق کرتے ہیں (۱)۔

حنابلہ میں سے حارثی نے کہا: قبول کا ایجاب سے متصل ہونا شرط ہے لہذا اگر اس سے موخر ہوجائے گا تو باطل ہوجائے گا جیسا کہ بیع اور ہبہ میں باطل ہوجاتا ہے لیکن شیخ تقی الدین نے کہا: اگر معین موقوف علیہ پر قبول کی شرط ہو تو مجلس کی شرط نہ ہونا چاہئے، بلکہ وہ وصیت اور وکالت کے ساتھ ملحق ہوگا اور قول وفعل دونوں سے معجلاً ومؤجلاً صحیح ہوگا، چنانچہ اس کی آمدنی کا لینا قبول کرنا ہے اور معین موقوف علیہ کا تصرف کرنا قول کے ذریعہ قبول کرنے کے قائم مقام ہوگا (۲)۔

موقوف کورد کردینا:

۱۴ - رد کا تصور معین موقوف علیہ کے علاوہ کی طرف سے نہیں ہوسکتا ہے لہذا اگر جو چیز اس پر وقف کی گئی ہے اسے رد کردے اور قبول نہ کرے تو حنفیہ نے کہا: اگر وقف کسی معین شخص کے لئے ہو، اور اس کا آخر فقراء کے لئے ہو تو اگر وہ قبول کرلے تو آمدنی اس کی ہوگی اور اگر رد کردے تو فقراء کی ہوجائے گی، اور اس طرح ہوگا کہ گویا وہ مرگیا ہے اگر کوئی شخص اپنے اوپر وقف کردہ شئ کو قبول کرے تو اسے اس کے بعد رد کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اور جو پہلی بار رد کردے، اسے اس کے بعد قبول کرنے کا اختیار نہیں ہوگا (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک اگر معین موقوف علیہ رد کردے تو اس مسئلہ میں جیسا کہ ابن شاس، ابن الحاجب، ابن عرفہ اور متعدد کتابوں میں

(۱) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۵/ ۳۶۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۳۔

(۲) الانصاف ۷/ ۲۸، الاختیارات الفقہیہ/ ۱۷۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰، الاسعاف/ ۱۷۔

ہے دوقول منقول ہیں۔

ایک قول امام مالک کا ہے اور وہی راجح ہے: وہ حاکم کے اجتہاد سے رد کرنے والے کے علاوہ پر وقف ہوگا، اور یہ اس وقت ہے جبکہ واقف نے اس کو مطلق وقف قرار دیا ہو، لیکن اگر واقف نے خاص طور سے معین کا قصد کیا ہو اور وہ رد کردے تو واقف کی ملک میں لوٹ آئے گا۔

دوسرا قول مطرف کا ہے کہ واقف یا اس کے ورثہ کی ملکیت واپس آجائے گی (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر معین موقوف علیہ وقف کی ہوئی چیز کو رد کردے تو اس کا حق باطل ہوجائے گا چاہے معین کی طرف سے قبول کی شرط ہو یا نہ ہو، اور اگر رد کے بعد رجوع کرے تو وہ اس کے لئے واپس نہیں ہوگا، لیکن رویانی نے کہا: اگر حاکم کی طرف سے دوسرے کی طرف اس کو لوٹانے کا حکم دینے سے پہلے رجوع کرلے تو وہ اس کا ہوجائے گا اور اگر دوسرے کے لئے اس کا حکم کردے تو اس کا حق باطل ہوجائے گا اور یہ بطن اول میں ہے بطن ثانی اور ثالث کے قبول کرنے کے بارے میں تو امام اور غزالی نے نقل کیا ہے کہ اس کا قبول قطعی طور پر شرط نہیں ہے اس لئے کہ ان کا استحقاق ایجاب سے متصل نہیں ہوگا اور ان کے رد کرنے سے رد ہونے کے بارے میں ان دونوں نے دوصورتیں نقل کی ہیں (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ وقف میں قبول کرنا مطلقاً شرط نہیں ہے خواہ وہ معین پر ہو یا غیر معین پر، اس بنیاد پر معین پر کیا ہوا وقف اس کے رد کرنے سے باطل نہیں ہوگا بلکہ اس کا قبول کرنا اور رد کرنا یکساں ہوگا، ابو المعالی نے کہا: اس کے رد کرنے سے اس کا رد

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۰۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۲۴-۳۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۳۔

ہوجائے گا جیسے وکیل اگر وکالت کو رد کردے اگرچہ قبول کرنا اس کے لئے شرط نہ ہو، قبول کی شرط لگانے کے قول کے مطابق اگر موقوف علیہ اس کو رد کردے تو اس کے حق میں وقف باطل ہوجائے گا اس کے بعد والوں کے حق میں باطل نہ ہوگا(۱)۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر ہم کہیں کہ اسے قبول کی حاجت ہوتی ہے اور جس پر وقف کیا گیا وہ اسے رد کردے تو اس کے حق میں باطل ہوجائے گا اور یہ اس وقف کی طرح ہوجائے گا جس کی ابتدا میں انقطاع ہو اور اس کے علاوہ کے حق میں صحت و بطلان کی رو سے تفریق صفقہ کی بنیاد پر دو وجہیں ہوں گی اگر ہم کہیں کہ وہ صحیح ہے تو کیا وہ اس کے بعد والے کی طرف فی الحال ہی منتقل ہوجائے گا، یا فی الحال اسے وقف منقطع کے مصرف میں صرف کیا جائے گا، تا آنکہ اس کو رد کرنے والے کی موت ہوجائے، پھر اس کے بعد والے کی طرف منتقل ہوجائے گا اس میں دو اقوال ہیں (۲)۔

وقف کا لازم ہونا:

۱۵- وقف کے لازم ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب ہے کہ اگر وقف اپنے مکمل شرائط کے ساتھ اس شخص کی طرف سے صادر ہو جو تصرف کا اہل ہو تو لازم ہوجائے گا، اور وقف کئے ہوئے سامان میں واقف کا کسی ایسے تصرف کا حق ختم ہوجائے گا جو وقف کے مقصود میں مخل ہو لہذا نہ اسے بیچا جائے گا نہ ہبہ کیا جائے گا، نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عمر بن الخطاب سے فرمایا: "تصدق بأصله ولا يباع ولا يوهب ولا يورث" (۱) اس کی اصل کو صدقہ کردو جسے نہ بیچا جائے، نہ ہبہ کیا جائے، نہ اس میں وراثت جاری ہو) نیز اس لئے کہ وقف ایسا تصرف ہے جو بیع ہبہ اور میراث سے مانع ہے لہذا اعتق کی طرح واقف کی طرف سے صرف صیغہ کے صادر ہونے سے لازم ہوجائے گا، اور ہبہ سے جدا ہے اس لئے کہ وہ مطلق تملیک ہے اور وقف اصل کو روک دینا اور منفعت کو فی سبیل اللہ کرنا ہے لہذا وہ عتق سے زیادہ مشابہ ہے، لہذا اس کو اس کے ساتھ لاحق کرنا اولی ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک جیسا کہ گذر چکا ہے وقف جائز یعنی غیر لازم ہے اور واقف کے لئے اپنی زندگی میں کراہت کے ساتھ رجوع کا حق ہوگا اور اس سے وراثت جاری ہوگی، ان کے نزدیک دو معاملوں میں سے کسی ایک سے وقف لازم ہوجاتا ہے، قاضی اس کا فیصلہ کردے یا وہ اس کو وصیت کے طور پر کرے، لیکن حنفیہ کے نزدیک فتوی امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول پر ہے یعنی لازم ہے، ابن عابدین نے الفتح سے نقل کرتے ہوئے کہا: حق اس کے لزوم کے متعلق عام علماء کے قول کو ترجیح دینا ہے، اس لئے کہ اس مسئلہ پر احادیث اور آثار ایک دوسرے کے مؤید ہیں اور صحابہ تابعین نیز ان کے بعد والوں کا اس پر مسلسل عمل رہا ہے، لہذا صاحبین کا قول راجح قرار پائے گا۔

امام احمد سے ایک روایت میں ہے کہ وقف واقف کا اپنے قبضہ سے اس کو نکال دینے اور موقوف کے قبضہ کر لینے کے بغیر لازم نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ وہ مال کا تبرع ہے جس نے اس کو مالیت سے نہیں نکالا ہے لہذا ہبہ اور وصیت کی طرح محض لفظ سے لازم نہیں ہوگا (۲)۔

---

(۱) الانصاف ۷/۲۷-۲۸، کشاف القناع ۴/۲۵۲، المغنی ۵/۶۰۱، معونۃ اولی النہی ۵/۸۰۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/۶۰۱۔

---

(۱) حدیث: "تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۹۲) نے کی ہے۔

(۲) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۵۸-۳۶۷، الاسعاف ص/۳-۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۵، حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی ۷/۸۴، روضۃ

موقوف پر قبضہ کرنا:

۱۶- وقف کے مکمل اور لازم ہونے کے لئے موقوف پر قبضہ کے شرط ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء: شافعیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ وقف کے مکمل اور لازم ہونے کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے اس لئے کہ وقف تملیک نہیں ہے، وہ محض اس کو اپنی ملکیت سے وقف کی طرف نکالنا ہے لہذا وہ اعتاق سے مشابہ ہے۔

مالکیہ نیز حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت میں قبضہ کے بغیر وقف پورا نہیں ہوگا جیسے کہ صدقہ میں حوالگی ضروری ہے، مالکیہ قبضہ کی تعبیر حوز سے کرتے ہیں، خرشی نے کہا: اگر وقف بالغ پر ہو اور وہ واقف کی موت سے پہلے یا اس کے افلاس سے پہلے یا اس کے اس مرض سے پہلے جس میں اس کی موت ہوگئی ہے اس پر قبضہ نہ کرے تو حبس (وقف) باطل ہوجائے گا اور اگر موقوف علیہ نابالغ ہو تو اس کی طرف سے اس کا ولی قبضہ کرے گا اور حوز یعنی قبضہ یا حسی ہوگا، اور یہ وقف پر موقوف علیہ کے قبضہ کرنے سے ہوتا ہے، یا حکمی ہوگا اور یہ واقف کی طرف سے وقف کو الگ کردینے اور اس سے اپنا قبضہ اٹھا لینے سے ہوتا ہے اور یہ مسجد، پل، کنواں اور اس کے مشابہ چیز میں ہوتا ہے(۱)۔

مانع یعنی موت، افلاس، یا مرض الموت پیش آنے کی صورت میں قبضہ سے پہلے وقف اس صورت میں باطل ہوجاتا ہے جب مانع پیش آنے کے بعد ہی وقف کی اطلاع ہو اسی لئے عدوی نے کہا: اگر مرض افلاس یا موت پیش آنے سے پہلے اس کی اطلاع ہوجائے تو اس کو قبضہ دینے اور تخلیہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر وقفیت سے رجوع کرنا چاہے تو اسے اس کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقف قول سے لازم ہوجاتا ہے(۱)۔

خرشی نے کہا: بطلان سے مکمل نہ ہونا مراد ہے نہ کہ حقیقت بطلان (۲)۔

امام محمد کے قول کے مطابق حنفیہ قبضہ کی تعبیر تسلیم (حوالگی) سے کرتے ہیں اور ہر چیز کی حوالگی اسی سے ہوگی جو اس کے مناسب ہو، چنانچہ مسجد میں علاحدہ کرنے اور اس میں نماز پڑھنے سے ہوگی، اور قبرستان میں کسی ایک یا زیادہ کو دفن کرنے سے ہوگی، سقایہ (پیاؤ) میں کسی ایک کے پینے سے، اور سرائے میں کسی ایک مسافر کے اترنے سے ہوگی، لیکن وہ سقایہ جس میں پانی ڈالنے کی ضرورت پڑتی ہے اور وہ سرائے جس میں مکہ میں حاجی اور سرحد پر غازی اترتے ہیں ان دونوں میں متولی کے سپرد کرنا ضروری ہوگا اس لئے کہ ان کا اترنا سال میں ایک بار ہوگا، لہذا ایسے شخص کی ضرورت ہوگی جو اس کے مصالح کو انجام دے اور جو اس میں پانی ڈالے (۳)۔

وقف میں رجوع کرنا:

۱۷- فقہاء کا مذہب ہے کہ وقف اگر لازم ہوجائے تو اس میں رجوع کرنا جائز نہیں ہے نہ تو اس کو بیچا جائے گا نہ رہن رکھا جائے گا نہ ہبہ کیا جائے گا نہ اس میں وراثت جاری ہوگی۔

لیکن فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے جب کہ وہ وقف کے وقت شرط لگادے کہ اسے اس میں رجوع کا حق ہوگا یا یہ شرط

= الطالبین ۵/ ۳۴۲، المہذب ۱/ ۴۴۹، کشاف القناع ۴/ ۲۵۴-۲۹۲، المغنی ۵/ ۶۰۰، معونۃ اولی النہی ۵/ ۷۷۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۴، الاسعاف/ ۱۵، الخرشی ۷/ ۸۴، الروضہ ۵/ ۳۴۲، کشاف القناع ۴/ ۲۵۴، شرح المنتہی ۲/ ۵۱۴، معونۃ اولی النہی ۵/ ۷۷۷۔

(۱) حاشیہ العدوی بہامش الخرشی ۷/ ۸۴۔

(۲) الخرشی ۷/ ۸۴۔

(۳) الدر المختار، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۴۔

لگادے کہ اسے خیار حاصل ہوگا، چنانچہ حنابلہ اور صحیح مذہب میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ نہ شرط صحیح ہوگی نہ وقف، چنانچہ وقف باطل ہوگا، حنفیہ وشافعیہ کے یہاں ایک احتمال میں جس کا ذکر ابن سریج نے کیا ہے وقف صحیح ہوجائے گا اور شرط باطل ہوجائے گی۔

نووی نے کہا: اگر خیار کی شرط کے ساتھ وقف کرے یا کہے: میں نے اس شرط کے ساتھ وقف کیا کہ میں جب چاہوں گا اس کو بیچ دوں گا یا رجوع کرلوں گا تو باطل ہوگا اور اس کے لئے انہوں نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ وقف عتق کی طرح اللہ تعالی کے لئے یا بیع اور ہبہ کی طرح موقوف علیہ کے لئے ازالہ ملک کا نام ہے اور دونوں صورتوں میں یہ ایک فاسد کرنے والی شرط ہے، لیکن فتاوی القفال میں ہے: عتق اس شرط سے فاسد نہیں ہوتا ہے اور دونوں میں اس طرح فرق کیا ہے کہ عتق غلبہ اور تاثیر پر مبنی ہوتا ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر واقف شرط لگائے کہ وہ موقوف کو جب چاہے گا بیچ دے گا یا ہبہ کردے گا یا اس میں رجوع کرلے گا تو نہ شرط صحیح ہوگی نہ ہبہ، اس لئے کہ وہ وقف کے مقتضی کے منافی ہے، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ بیع میں فاسد شرطوں پر بنا رکھتے ہوئے شرط فاسد ہوجائے اور وقف صحیح ہوجائے اور اگر وقف میں خیار کی شرط لگائے تو فاسد ہوجائے گا، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے اس لئے کہ وہ ایسی شرط ہے جو عقد کے مقتضی کے منافی ہے لہذا صحیح نہیں ہوگی، نیز وہ اللہ کے لئے ازالۂ ملک ہے، لہذا عقد کی طرح ہی اس میں خیار کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے(۱)۔

اگر واقف وقف کے وقت اپنے لئے خیار کی شرط لگالے تو اس کے بارے میں فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، اگر خیار کی مدت معلوم ہو جیسے وہ کہے: میں نے اپنا یہ گھر اس چیز پر اس شرط کے ساتھ

وقف کیا کہ مجھے تین دن تک خیار رہے گا تو امام ابو یوسف کے نزدیک وقف اور شرط دونوں جائز ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ کا پورا ہونا شرط نہیں ہے لہذا خیار کی شرط جائز ہوگی۔

امام محمد نے کہا: وقف باطل ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ کا پورا ہونا شرط ہے تاکہ واقف کا حق ختم ہوجائے اور خیار کی شرط لگانے سے یہ شرط فوت ہوجاتی ہے اور ہلال نے امام محمد کے قول کو مختار قرار دیا ہے۔

امام ابو یوسف سے ایک دوسری روایت میں ہے: وقف جائز ہوگا اور شرط باطل ہوجائے گی، یہی یوسف بن خالد سمتی کا بھی قول ہے اس لئے کہ وقف اس بات میں اعتاق کی طرح ہوتا ہے کہ اس میں کسی کو مالک بنائے بغیر ملک کو زائل کردینا ہے اور اگر اس شرط پر آزاد کرے کہ اسے خیار ہوگا تو وہ آزاد ہوجائے گا اور شرط باطل ہوجائے گی تو اسی طرح یہ بھی واجب ہوجائے گا۔

اگر خیار کی مدت مجہول ہو بایں طور کہ وہ مدت خیار کی تحدید کئے بغیر اس شرط پر وقف کرے کہ اسے خیار ہوگا تو وقف اور شرط دونوں بالاتفاق باطل ہیں، کمال ابن ہمام نے فتح القدیر میں ایسا ہی لکھا ہے لیکن طرابلسی نے الاسعاف میں لکھا ہے کہ یوسف بن خالد سمتی نے فرمایا: ہر حال میں وقف جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی(۱)۔

اگر واقف وقف کے وقت کہے: اس شرط پر (وقف کیا) کہ مجھے اس کو باطل کرنے، بیچنے یا رہن رکھنے کا اختیار ہوگا یا اس شرط پر کہ فلاں کو یا میرے ورثہ کو اختیار ہوگا کہ اس کو باطل کردیں یا بیچ دیں وغیرہ تو خصاف اور ہلال کے قول کے مطابق وقف باطل ہوگا، اور یوسف بن خالد سمتی کے قول کے مطابق وقف جائز ہوگا اس لئے کہ انہوں نے

---

(۱) الروضۃ ۵/ ۳۲۸-۳۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۵، المغنی ۵/ ۶۰۶، الانصاف ۷/ ۲۵۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۲۹، ۲۳۰، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰، الاسعاف/ ۲۸۔

وقف کو عتق سے ملحق کر کے شرط کو باطل قرار دیا ہے(۱)۔

وقف کے وقت خیار یا بیع یا ہبہ اور اس جیسی چیز کی شرط کے بارے میں حنفیہ کے یہاں جو اختلاف گذرا ہے یہ مسجد کے وقف کے علاوہ میں ہے، مسجد کے وقف میں اگر شرط لگائے کہ اسے خیار ہوگا یا اس کو باطل کرنے یا بیع کرنے کی شرط لگائے تو بالاتفاق وقف صحیح ہوجائے گا اور شرط باطل ہوجائے گی (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک دسوقی نے کہا: وقف لازم ہوجائے گا اگرچہ قبضہ نہ دلائے اور اگر واقف وقف میں رجوع کا قصد کرے گا تو اسے اس کی اجازت نہیں دی جائے گی، اگر اس پر قبضہ نہ دلائے تو اس کو موقوف علیہ کے لئے اپنے قبضہ سے نکالنے پر مجبور کیا جائے گا، پھر انہوں نے کہا: جان لو کہ وہ لازم ہوگا، اگرچہ واقف کہے: کہ مجھے خیار حاصل ہوگا جیسا کہ ابن الحاجب نے کہا ہے اور اس کے بارے میں ابن عبدالسلام نے یہ بحث کی ہے کہ چاہئے کہ اس کی شرط پوری کی جائے، جیسا کہ انہوں نے کہا: اس کی شرط اس صورت میں پوری کی جائے گی جب کہ وہ یہ شرط لگائے کہ اگر اس پر کوئی قاضی زیادتی کرے گا تو وہ رجوع کرے گا نیز یہ کہ جن پر وقف کیا گیا ہے اگر ان میں سے کوئی محتاج ہوجائے گا تو بیچ لے گا(۳)۔

دردیر نے کہا: اگر واقف اپنے لئے حاجت ہونے کی صورت میں رجوع یا بیع کی شرط لگالے تو اسے اس کا اختیار ہوگا(۴)۔

صیغہ کی شرطیں:

پہلی شرط: تنجیز (غیر معلق رکھنا):

۱۸- صیغہ میں تنجیز کی شرط لگانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء، حنفیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا قول ہے کہ وقف کے صیغہ کا منجز ہونا شرط ہے، لہذا زندگی میں کسی غیر موجود شرط پر معلق ہونا جائز نہ ہوگا اس لئے اگر واقف کہے: جب زید آجائے گا تو میری طرف سے یہ اس پر وقف ہوجائے گا تو وقف صحیح نہیں ہوگا، اور یہ اس لئے کہ وہ ایسا عقد ہے جو فی الحال ملکیت منتقل کرنے کا متقاضی ہوتا ہے اور تغلیب اور تاثیر پر مبنی نہیں ہوتا ہے لہذا بیع اور ہبہ کی طرح ہی اس کا کسی شرط پر معلق کرنا ناجائز ہے لیکن فی الحال موجود شرط پر یعنی ایسے معاملہ پر جس کا وجود متحقق ہوگیا ہے اس کو معلق کرنا جائز ہے، حنفیہ کے یہاں ابن عابدین نے کہا: اگر وہ کہے: اگر یہ زمین میری ملکیت ہو تو یہ صدقہ موقوفہ ہے تو اگر بولتے وقت وہ اس کی ملکیت میں ہو تو وقف صحیح ہوجائے گا ورنہ نہیں اس لئے کہ موجود شرط پر معلق کرنا تنجیز ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک موت پر معلق وقف مستثنی ہے جیسے اگر کہے: اگر میں مرجاؤں تو میری یہ زمین فقراء پر وقف ہے تو یہ وقف صحیح ہوجائے گا اس لئے کہ وہ موت پر مشروط تبرع ہے اور اسے وقف کی وصیت سمجھا جائے گا اور اس وقت تمام وصیتوں کی طرح تہائی سے معتبر مانتے ہوئے اس پر وصیت کا حکم جاری ہوگا، وقف کو موت پر معلق کرنے کے صحیح ہونے اور اس کو وصیت ماننے پر دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے وصیت کی، تو ان کی وصیت میں تھا: ''یہ وہ ہے جس کی وصیت اللہ کے بندے امیر المؤمنین عمر نے کی ہے کہ اگر موت کا واقعہ اس کو پیش آجائے تو ثمغ صدقہ ہے (۱) اور ان کا یہ وقف نبی کریم علیہ السلام کے حکم سے تھا اور صحابہ میں مشہور ہوا اور اس کی نکیر نہیں کی گئی لہذا یہ

(۱) الاسعاف/۲۹، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰، الاسعاف/ ۲۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۸۔

(۴) الشرح الکبیر ۴/ ۸۲۔

(۱) ثمغ فتحہ کے ساتھ مدینہ منورہ میں حضرت عمر کی ایک زمین تھی جس کو انہوں نے وقف کر دیا تھا (القاموس المحیط) اور حضرت عمر کی وصیت کے بیان میں ان کے اثر کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۹۹-۳۰۰) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۶۲ ط العلمیہ) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

اجماع ہوا(۱)۔

مالکیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ وقف کا صیغہ قابل تعلیق ہے، وقف صحیح ہونے کے لئے تنجیز شرط نہیں ہے لہذا اگر واقف کہے: اگر زید آجائے تو میرا یہ گھر اس چیز پر وقف ہے تو اگر زید آجائے تو وقف صحیح اور لازم ہوجائے گا(۲)۔

دوسری شرط: تابید (دوام):

۱۹ - وقف کی تابید کی شرط لگانے کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: حنفیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا قول ہے کہ وقف کے صحیح ہونے کے لئے تابید شرط ہے اس لئے کہ وقف کسی کو مالک بنائے بغیر ملکیت کو ختم کرنا ہے اس میں توقیت کا احتمال نہیں رہے گا، جیسے اعتاق اور گھر کو مسجد بنانا ہے۔

البتہ لفظوں میں تابید کو ذکر کرنے کی شرط لگانے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

صحیح قول میں حنفیہ اور یہ امام ابو یوسف کا قول ہے شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ تابید کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے لہذا وقف صحیح ہوجائے گا خواہ لفظاً تابید کا ذکر کرے یا معنیً کرے بایں طور پر کہ اس کو ایسی جہت پر وقف کیا جو منقطع نہیں ہوگی جیسے فقراء اور مساکین، اس لئے کہ وقف کرنا نبی کریم ﷺ اور صحابہ سے ثابت ہے، اور ان سے بطور ذکر اور تسمیہ یہ شرط ثابت نہیں ہے نیز واقف کی یہ نیت ہے کہ اس کا آخر فقراء کے لئے ہوا اگر چہ ان کا نام نہ لیا ہو لیکن اس کی حالت سے یہی ظاہر ہے تو اس شرط کا تذکرہ دلالۃً ثابت ہوگا اور دلالۃً ثابت ہونے والی چیز صراحتاً ثابت ہونے والی چیز کی طرح ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب ہے کہ وقف کے صحیح ہونے کے لئے تابید کی صراحت کرنا شرط ہے۔

ان فقہاء کا ایسے وقف کے صحیح ہونے کے بارے میں اختلاف ہے جس کو واقف نے مثلاً ایک مہینہ یا ایک سال سے مؤقت کیا ہو اور اس پر اضافہ نہ کیا ہو۔

حنفیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا قول ہے کہ وقف تابیدی طور پر منعقد ہوجائے گا اور توقیت لغو ہوجائے گی۔

شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وقف صحیح نہیں ہوگا۔

دوسری رائے: مالکیہ اور ایک وجہ میں حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ وقف کے صحیح ہونے کے لئے تابید مشروط نہیں ہے لہذا مدت معینہ کے لئے وقف صحیح ہوگا(۱)۔

دوسرا رکن: واقف:

واقف میں کیا شرط ہے:

پہلی شرط: واقف کے لئے تبرع کا اہل ہونا:

۲۰ - وقف تبرعات میں سے ہے اسی لئے واقف میں یہ شرط ہے کہ وہ تبرع کا اہل ہو(۲)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۵۶، بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۵-۳۶۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۲-۳۸۳، تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۵۲-۲۵۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۷، الکافی لابن قدامہ ۲/ ۴۴۹-۴۵۰، الانصاف ۷/ ۳۵، الفروع ۴/ ۵۸۸، معونۃ اولی النہی ۵/ ۸۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۷، الخرشی ۷/ ۹۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۵۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، کشاف القناع ۴/ ۲۵۱۔

---

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰-۳۶۲، الاسعاف/ ۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۵، المہذب ۱/ ۴۴۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۶، کشاف القناع ۴/ ۲۵۰-۲۵۱، الإنصاف ۷/ ۲۳۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۸۷، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۷/ ۹۱، الانصاف ۷/ ۲۳۔

تبرع کی اہلیت مندرجہ ذیل امور سے متحقق ہوگی:

الف- واقف مکلّف ہو یعنی وہ عاقل بالغ ہو، لہذا بچہ اور مجنون کی طرف سے وقف صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ وقف ان تصرفات میں سے ہے جو ملک کو بغیر عوض زائل کردیتے ہیں اور بچہ اور مجنون ان تصرفات کے اہل نہیں (۱)۔

ب- آزاد ہو، لہذا غلام کی طرف سے وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقف ملک کا ازالہ ہے اور غلام ملک کا اہل نہیں ہے (۲)۔

ج- بااختیار ہو، چنانچہ مکرہ (جس پر دباؤ ڈالا گیا ہو) کا وقف صحیح نہیں ہوگا (۳)۔

د- سفاہت (بدعقل) یا افلاس کے سبب مجور (پابند) نہ ہو، اس لئے کہ وقف ایک تبرع ہے اور جس پر حجر ہو وہ تبرع کا اہل نہیں ہے، اور یہ مسئلہ فی الجملہ بالاتفاق ہے، ابن عابدین نے الفتح سے نقل کیا ہے: جو سفاہت کی وجہ سے مجور علیہ ہو اگر وہ اپنے اوپر اور اس کے بعد منقطع نہ ہونے والی جہت پر وقف کرے تو اسے امام ابو یوسف کے قول کے مطابق جو کہ محققین کے نزدیک قول صحیح بھی ہے، صحیح ہونا چاہئے، اور سب کے نزدیک اس شرط کے ساتھ (صحیح ہونا چاہئے) جب کہ کوئی حاکم اس کا فیصلہ کرے۔

اظہر کے مقابل قول میں شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ مفلس پر حجر کرنے کے بعد اس کا وقف کرنا اس صورت میں صحیح ہوگا جب وہ دین سے فاضل ہو (۴)۔

(۱) البدائع ۶/۲۱۹، الشرح الصغیر ۲/۲۹۸، نہایۃ المحتاج ۵/۳۵۶، کشاف القناع ۴/۲۴۰۔

(۲) البدائع ۶/۲۱۹، االشرح الصغیر ۲/۲۹۸، مغنی المحتاج ۲/۳۷۷، کشاف القناع ۴/۲۴۰، شرح منتہی الارادات ۲/۴۹۰۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۷، مغنی المحتاج ۲/۳۷۷۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۵۹، الشرح الصغیر ۲/۲۹۸، مغنی المحتاج ۲/۱۴۸، المغنی ۴/۴۸۶۔

مدیون پر حجر سے پہلے اس کے وقف کرنے کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب جیسا کہ الدر المختار میں ہے یہ ہے: جس مدیون پر حجر نہیں لگایا گیا ہو اس کا وقف صحیح ہوجائے گا اگرچہ دین اس کے مال کے برابر ہو بشرطیکہ وقف صحت کی حالت میں ہوا ہو، ابن عابدین نے کہا: اگرچہ اس نے ٹال مٹول ہی کا قصد کیا ہو، اس لئے کہ یہ وقف اس کی ملک میں ہوا ہے جیسا کہ انفع المسائل میں ذخیرہ کے حوالہ سے ہے، الفتح میں ہے: وہ لازم ہوگا جس کو اصحاب دیون اس صورت میں بالاتفاق ختم نہیں کرپائیں گے جب وہ حجر سے پہلے ہو، اس لئے کہ اس کی صحت کی حالت میں ان کا حق عین سے متعلق نہیں ہوا ہے اور الخیریہ میں اسی پر فتوی ہے اور لکھا ہے کہ اسی کے مطابق ابن نجیم نے فتوی دیا ہے۔

''الدر المختار'' میں ہے: جس مدیون پر حجر نہ ہو اگر وہ اپنے اوپر وقف کرے اور اس کی آمدنی سے دین ادا کرنے کی شرط لگادے تو صحیح ہوگا، اور اگر شرط نہ لگائے تو اس کو اسراف کے بغیر اس کے خرچ سے بچ جانے والی رقم سے ادا کیا جائے گا، ابن عابدین نے کہا: یعنی اگر وقف کی آمدنی میں سے کوئی چیز اس کی خوراک سے بچ جائے تو غرماء کو حق ہوگا کہ اس کو اس سے لے لیں، اس لئے کہ آمدنی اس کی ملک میں باقی ہے اور اگر دوسرے پر وقف کرے تو اس کی آمدنی خاص طور سے اس کی ہوگی جس کے لئے وقف کرے گا۔

بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ وقف صحیح نہ ہوگا، چنانچہ صاحب الدر المختار نے معروضات المفتی ابو سعود سے نقل کیا ہے کہ ان سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے اپنی اولاد پر وقف کردیا اور دیون سے فرار اختیار کیا، کیا، یہ صحیح ہوگا؟ تو جواب دیا: نہ صحیح ہوگا نہ لازم ہوگا اور قاضی حضرات کو دین میں مشغول مقدار کے وقف پر حکم لگانے اور وقف کا رجسٹریشن کرنے کی ممانعت ہوگی (۱)۔

(۱) الدر المختار و حاشیۃ ابن عابدین ۳/۳۹۵، فتح القدیر ۶/۲۰۸۔

مالکیہ دین کے بعد یا اس سے پہلے وقف کے ہونے کے درمیان اور موقوف پر قبضہ ہونے اور نہ ہونے کے درمیان فرق کرتے ہیں، اگر دین وقف سے پہلے ہو تو وقف باطل ہوگا، اور واجب کو تبرع پر مقدم رکھتے ہوئے دین ادا کرنے کے لئے اس کو بیچ دیا جائے گا۔

اگر وقف دین سے پہلے ہو، اور جس پر وقف کیا گیا ہے وہ دین ہونے سے پہلے وقف پر قبضہ کرلے تو وقف صحیح ہوجائے گا، اور دین واقف کے ذمہ سے متعلق ہوجائے گا اور اگر جس پر وقف کیا گیا ہے اس نے وقف پر قبضہ نہ کیا ہو یہاں تک کہ دین ہو گیا تو غریم کو حق ہوگا وقف کو باطل کردے یعنی اس کو مکمل نہ ہونے دے اور اپنے دین میں اس کو لے لے یا اسے نافذ کردے چنانچہ اسے اختیار دیا جائے گا اس لئے کہ حق اسی کا ہے۔

اگر دونوں میں سے کسی ایک کا پہلے ہونا معلوم نہ ہو یعنی وقف کا دین سے پہلے یا دین کا وقف سے پہلے ہونا معلوم نہ ہو، تو اگر موقوف واقف کے قبضہ سے نکل گیا ہو اور جس پر وقف کیا گیا ہے اس نے اس پر قبضہ کرلیا ہو تو وقف باطل ہوجائے گا اور اسے دین کو ادا کرنے کے لئے بیچ دیا جائے گا، اگر کوئی شخص اپنے مجور پر وقف کرے اور وقف کرنے کے بعد دین ہوجائے اور دین ہونے سے پہلے باپ اپنے مجور کے لئے اس پر قبضہ کرلے یعنی موقوف مسلسل واقف کے قبضہ میں رہے تو وقف صحیح ہوگا، لیکن چار شرطوں کے ساتھ: واقف وقف پر گواہ بنائے، آمدنی موقوف علیہ پر خرچ کرے، موقوف ایسا گھر نہ ہو جس میں واقف رہتا ہو اور واقف نے اپنے مجور پر جو کچھ وقف کیا ہے وہ مشترک نہ ہو نہ اس نے اس کے حصہ کو اس میں معین کیا ہو۔

اگر یہ شرطیں یا ان میں سے کوئی ایک نہ پائی جائے تو وقف باطل ہوجائے گا۔

لیکن اگر وہ اپنے مجور پر وقف کرے اور دین کا وقف سے پہلے یا وقف کا دین سے پہلے ہونا معلوم نہ ہو اور سب شرطیں موجود ہوں یعنی گواہ بنانا، آمدنی موقوف علیہ پر صرف کرنا موقوف کا اس کی سکونت کا گھر نہ ہونا، تو وقف اس صورت میں باطل ہوگا جب باپ اپنے مجور کے لئے قبضہ کرے'' اور قبضہ کے ضعف کے سبب واجب کو تبرع پر مقدم کرتے ہوئے اسے دین ادا کرنے کے لئے بیچ دیا جائے گا، البتہ اگر باپ کی صحت کے زمانہ میں اس کی اجازت سے مجور علیہ کے لئے کوئی اجنبی اس پر قبضہ کرلے تو وقف صحیح ہوجائے گا(۱)۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس مدیون کا وقف صحیح ہوجائے گا جس پر حجر نہیں ہے، ابن قدامہ نے کہا: مفلس اپنے اوپر حاکم کے حجر لگانے سے پہلے جو کچھ کرے گا وہ جائز اور نافذ ہوگا اس لئے کہ وہ رشید (سمجھ دار) ہے اس پر حجر نہیں ہے لہذا دوسرے کی طرح اس کا تصرف بھی نافذ ہوگا(۲)۔

بہوتی نے کہا: مفلس کا اپنے مال میں اپنے اوپر حجر ہونے سے پہلے تصرف کرنا صراحت کے ساتھ صحیح ہے، اگر چہ اس کا دین اس کے پورے مال کے برابر ہو اس لئے کہ وہ رشید (سمجھ دار) ہے اور اس پر حجر نہیں ہے، نیز ممانعت کا سبب حجر ہے لہذا ممانعت اپنے سبب سے مقدم نہیں ہوگی اور اگر اپنے غریم کو ضرر پہنچائے گا تو حرام ہوگا اس کو آمدی بغدادی نے ذکر کیا ہے(۳)۔

مرض الموت میں مبتلا مریض کا وقف کرنا:

۲۱ – مرض الموت کا وقف تہائی سے نافذ ہونے میں وصیت کی طرح ہوگا اور وہ یا تو غیر وارث پر ہوگا یا وارث پر ہوگا۔

اگر غیر وارث پر ہو، جیسے کہ فقراء پر وقف کرے تو جو کچھ وقف کیا

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۸۰-۸۲۔

(۲) المغنی ۴ر ۴۸۵-۴۸۶، مغنی المحتاج ۲ر ۱۴۷-۱۴۸۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۲ر ۲۷۸۔

ہے اگر وہ ترکہ کے تہائی سے زائد نہ ہو تو وقف لازم ہوجائے گا اور تہائی مال سے اس کے معتبر ہونے میں وصیت کے حکم میں مانا جائے گا، اس لئے کہ وہ مرض الموت میں تبرع کرنا ہے اگر وہ تہائی سے نکل آئے تو ورثہ کی رضامندی کے بغیر جائز ہوگا، اگر موقوف واقف کے تہائی مال سے زائد ہو تو اس کا لازم ہونا ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا، تو اگر وہ اجازت دیدیں تو وقف نافذ ہوجائے گا اور اگر ورثہ اس کی اجازت نہ دیں تو صرف تہائی میں نافذ ہوگا اور تہائی سے زائد میں باطل ہوجائے گا اس لئے کہ مرض الموت کی وجہ سے ورثہ کا حق مال سے متعلق ہوگیا ہے لہذا وہ تہائی سے زیادہ کے تبرع سے مانع ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے (۱)۔

اگر وقف ورثہ پر ہو، تو اگر ان میں سے بعض پر ہو، اور موقوف ترکہ کا تہائی یا اس سے کم ہو تو وقف صحیح ہوجائے گا، خواہ بقیہ ورثہ اجازت دیں یا نہ دیں، اور اگر موقوف تہائی ترکہ سے زیادہ ہو تو تہائی سے زائد بقیہ ورثہ کی اجازت پر موقوف ہوگا اور تمام ترکہ کو تمام ورثہ پر وقف کرنا جائز ہوگا، اور ان میں سے جو رد کردے گا اسے فرض (شریعت کے ضابطہ کے مطابق) کے طور پر اپنے حصہ کی مقدار کا وارث مانا جائے گا، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے (۲) اس کے بعد آمدنی کی تقسیم میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

حنفیہ نے کہا: کوئی عورت اپنے مرض (کے زمانہ) میں اپنی بیٹیوں پر پھر ان کے بعد ان کی اولاد پر اور اولاد کی اولاد پر ہمیشہ جب تک ان کی نسل چلے، پھر جب وہ ختم ہوجائیں تو فقراء کے لئے وقف کرے، پھر اس کا اپنے مرض سے انتقال ہوجائے، اور وہ دو لڑکیاں اور ایک علاتی بہن چھوڑے اور جو کچھ اس نے کیا ہے اس سے بہن راضی نہ ہو اور گھر کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو تو وقف تہائی میں جائز ہوگا دو تہائی میں جائز نہیں ہوگا، تو دو تہائی ورثہ میں ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا، اور ایک تہائی وقف ہوگا اور اس کی جو آمدنی ہوگی اس کو دونوں لڑکیوں کی زندگی کے زمانہ میں ورثہ کے درمیان ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا، پھر جب دونوں مرجائیں گی تو آمدنی دونوں کی اولاد اور ان کی اولاد کی اولاد پر صرف کی جائے گی جیسا کہ وقف کرنے والی نے شرط لگائی ہے اس میں ورثہ کا کوئی حق نہیں ہوگا (۱)۔

ابن نجیم نے کہا: خلاصہ یہ ہے کہ مریض اگر اپنے بعض ورثہ پر پھر ان کے بعد ان کی اولاد پر، پھر فقراء پر وقف کرے تو اگر دوسرا وارث اجازت دے دے تو پورا کا پورا وقف ہوگا اور شرط مانی جائے گی ورنہ (یعنی اگر دوسرا وارث اجازت نہ دے) تو دو تہائی ورثہ کی ملکیت ہوگی اور ایک تہائی وقف ہوگی باوجودیکہ بعض کے لئے وصیت کسی بھی چیز میں نافذ نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ وقف صرف وارث کے لئے نہیں ہے اس لئے کہ وہ اس کے بعد غیر وارث کے لئے ہے تو تہائی کی طرف دیکھتے ہوئے غیر کا اعتبار کیا گیا ہے اور وقف شدہ تہائی کی اس آمدنی کی طرف دیکھتے ہوئے وارث کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ جب تک وارث زندہ رہے گا شرط کی پیروی نہیں کی جائے گی اور اس تہائی کی آمدنی کو اللہ تعالی کے فرائض کے مطابق ورثہ پر تقسیم کردیا جائے گا پھر جب وہ وارث ختم ہوجائے جس پر وقف کیا گیا ہے تو تہائی کی آمدنی میں اس کی شرط کا اعتبار کیا جائے گا (۲)۔

(۱) البحر الرائق ۵/۲۱۱، الإسعاف ۳۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۷-۸۲-۹۱، المغنی ۵/ ۶۲۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، ۳/ ۷۴-۵۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۳-۳۹۴، البحر الرائق ۵/ ۲۱۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۲، البحر الرائق ۵/ ۲۱۰۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۲۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۳۔

اگر کوئی شخص اپنے مرض میں اپنا گھر اپنی تین لڑکیوں پر وقف کرے اور ان کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہو تو گھر کی تہائی وقف ہوگی اور دو تہائی مطلق ہوگی ان میں وہ جو چاہیں کریں گی، فقیہ ابواللیث نے کہا: یہ اس وقت ہے جب وہ اجازت نہ دیں اگر اجازت دیدیں گی تو سب کا سب ان پر وقف ہوگا(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شخص ایسا گھر جس کے علاوہ کا وہ مالک نہ ہو اپنے بیٹے اور بیٹی پر برابر برابر وقف کرے اور دونوں رد کردیں تو اس کی تہائی دونوں کے درمیان برابر برابر وقف ہوگی اور کسی اجازت کی حاجت نہیں ہوگی اور دو تہائی میراث ہوگی اور اگر صرف بیٹا رد کرے تو اس کو دو تہائی کی دو تہائی بطور ارث ملے گی اور بیٹی کو دو تہائی ایک تہائی بطور وقف ملے گی اور اگر صرف بیٹی رد کرے تو اس کو دو تہائی کی ایک تہائی بطور میراث ملے گی اور بیٹے کو ان دونوں کا نصف بطور وقف کے ان دونوں کا چھٹا حصہ بطور میراث ملے گا، اس لئے کہ موقوف علیہ نے رد کردیا ہے(۲)۔

اگر اس کی تہائی کو بعض ورثہ پر وقف کرنے کی وصیت کرے تو وہ مطلقاً صحیح ہوگی، خواہ باقی ورثہ اس کی اجازت دیں یا صراحتاً صحت میں یا مرض میں اس کو رد کردیں اس لئے کہ نہ اس کی بیع کی جائے گی نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اور آنے والی بطون (اولاد) کا حق اس سے متعلق ہونے کی وجہ سے اس پر مکمل ملکیت حاصل نہیں ہوگی اسی طرح اگر تہائی سے زائد کا وقف کرے تو اگر بقیہ ورثہ اجازت دیدیں تو نافذ ہوجائے گا اور اگر اجازت نہ دیں تو تہائی سے زائد نافذ نہ ہوگا اگر چہ وارث ایک ہو اور تہائی سے زائد کا وقف اسی پر ہو، اس لئے کہ اگر وہ اس کے علاوہ پر ہو تو وہ اس کو رد کرنے کا اختیار رکھتا ہے تو اسی طرح اس کو حق ہوگا جب خود اسی پر ہو(۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مرض الموت میں اپنے وارث پر وقف کرے تو باطل ہوجائے گا اگر چہ تہائی کے اندر ہو اور اگر چہ موقوف علیہ اس پر قبضہ کرلے، اس لئے کہ وہ وصیت کی طرح ہے، اور وارث کے لئے وصیت صحیح نہیں ہوتی ہے الا یہ کہ بقیہ ورثہ اس کی اجازت دیدیں لہذا اگر وہ اس کی اجازت دیدیں تو باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ ان کی جانب سے ابتداءً وقف ہے(۲)۔

مالکیہ نے وارث پر وقف کے عدم جواز کی اپنی اصل سے ایک مسئلہ کا استثناء کیا ہے جو مسئلہ ولد الاعیان (کے نام) سے معروف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ اپنے مرض الموت میں اپنی صلبی اولاد اور اولاد کی اولاد اور ان کے بعد والوں پر وقف کرے تو یہ وقف صحیح ہوگا لیکن جو کچھ وارث کے لئے مخصوص ہوگا اس کو تقسیم میں میراث کی طرح سمجھا جائے گا مرد کے لئے دو عورتوں کے حصہ کے مثل حق ہوگا۔ حقیقی میراث نہیں ہوگی لہذا وہ اس ملک میں مالکانہ کوئی تصرف یعنی بیع، ہبہ وغیرہ نہیں کریں گے اس لئے کہ وہ ان کے قبضہ میں وقف ہے ملک نہیں ہے تو اگر اس مثال میں اس کی تین صلبی اولادیں ہوں، اور چار اولاد کی اولاد ہو اور اس کے ساتھ ہی وہ ماں اور ایک بیوی بھی چھوڑے اور وقف میں ان کا ذکر نہ کرے تو وقف کو سات حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اس لئے کہ وقف اس کی تین اولاد اور اولاد کی چار اولاد پر ہے، اس کی تین اولاد کے لئے تین حصے مخصوص ہوں گے اور ماں بیوی اور ان دونوں کے علاوہ ورثہ ان میں ان کے شریک ہوں گے تو ماں کو چھٹا اور بیوی کو آٹھواں حصہ ملے گا اور یہ اس کی تین اولاد کے حصہ میں سے ہوگا، اور بقیہ ان کا ہوگا، پھر اولاد کی اولاد کے

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۱۰۔
(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۵۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۴۱۔
(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۸۲۔

چار حصے ہوں گے جنہیں ان کے درمیان واقف کی شرط کے مطابق تفاضل (کمی بیشی) اور برابری سے تقسیم کیا جائے گا اور جو اس کی تین اولاد کے لئے مخصوص ہوگا وہ ان کے درمیان میراث کی طرح مرد کے لئے عورتوں کے دوحصہ کے مثل ہوگا، اگرچہ واقف نے اس کے خلاف شرط لگائی ہو، اور ان کے ساتھ ان کے حصہ میں ورثہ میں سے وہ بھی داخل ہوگا جس کا کوئی حصہ ہو اور چونکہ وہ آخر میں وقف ہے اس لئے جو اولاد کو ملا وہ باطل نہ ہوگا کیونکہ اس سے غیر اولاد کا حق متعلق ہے اور چونکہ مرض میں ان پر وقف صحیح نہیں ہوتا ہے لہذا ورثہ میں سے دوسرے ان کے ساتھ شریک ہو گئے۔

اگر تمام ورثہ پر ان کی اولاد کی اولاد پر اور ان کے بعد والوں پر وقف کرے تو وقف کو ابتداءً تمام افراد پر تقسیم کیا جائے گا پھر جو ورثہ کے حصہ میں آئے گا اسے اللہ کے فرائض کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا اور جو اولاد کی اولاد کے حصہ میں آئے گا اسے واقف کی شرط کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا۔

اور اگر واقف عقب (بعد والے) کا ذکر نہ کرے، مثلاً کہے: میری اولاد پر اور میری اولاد کی اولاد پر وقف ہے تو اولاد پر وقف باطل ہوجائے گا اور اولاد کی اولاد پر صحیح ہوگا، تو تعقیب (بعد والے کا ذکر) اس مسئلہ میں شرط ہے وقف کردہ شئی اولاد اور اولاد کی اولاد کے درمیان تقسیم کردی جائے گی اور جو اولاد کے اولاد کے حصہ میں آئے گی اس کی ذات وراثت ہوگی اور جو اولاد کے حصہ میں آئے وہ وقف ہوگی (۱)۔

مدیون مریض کا وقف کرنا:

۲۲ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر مرض الموت میں مبتلا مریض جو ایسے

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۸۲-۸۳۔

دین کا مدیون ہے جو اس کے مال کے برابر ہو، وقف کرے تو وقف ختم کردیا جائے گا اور اس کے دین میں بیچ دیا جائے گا، ابن عابدین نے الفواکہ البدریہ سے نقل کیا ہے کہ ترکہ کے برابر دین قرض خواہوں کی اجازت کے بغیر مرض الموت میں کئے ہوئے وقف کے نافذ ہونے سے مانع ہوتا ہے لیکن اگر دین اس کے مال کے برابر نہ ہو تو اگر ورثہ ہوں اور وہ اجازت نہ دیں تو وقف اداء دین کے بعد باقی ماندہ کی تہائی میں جائز ہوگا، اگر اس کے ورثہ نہ ہوں یا ورثہ ہوں اور وہ اجازت دیدیں تو اداء دین کے بعد کل باقی ماندہ میں وقف جائز ہوگا۔

ابن تیمیہ نے کہا: اگر کوئی شخص مستقل وقف کرے، پھر اس پر کوئی دین ظاہر ہو اور وقف میں کچھ کو بیچے بغیر دین اداء کرنا ممکن نہ ہو اور واقف مرض الموت میں ہو تو اسے بیچ دیا جائے گا، اس پر علماء کا اتفاق ہے (۱)۔

ذمی کا وقف کرنا:

۲۳ - فقہاء کا کہنا ہے کہ واقف کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، لہذا ذمی کی طرف سے وقف کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ وقف اس طرح تعبد کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے کہ وہ سرے سے کافر سے صحیح ہی نہ ہو، بلکہ اس کے ذریعہ تقرب قربت کی نیت پر موقوف ہے تو وہ اس کے بغیر مباح ہوگا یہاں تک کہ کافر کی طرف سے بھی صحیح ہوگا جیسے آزاد کرنا ہے، اور یہ بالاتفاق ہے (۲)۔

البتہ ذمی کی طرف سے کس چیز کا وقف کرنا صحیح ہوگا کس کا صحیح نہیں ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس کی

(۱) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین علیہ ۳/ ۳۹۵، الإسعاف ر ۳، الاختیارات الفقہیہ لابن تیمیہ/ ۱۷۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۱، تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۳۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۸۱-۸۲۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۱، ۳۹۶، فتح القدیر ۶/ ۲۰۰، ۲۰۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۶-۳۷۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۲۔

وضاحت عنقریب موقوف سے متعلق گفتگو میں آئے گی۔

مرتد کا وقف کرنا:

۲۴- اگر مرتد اپنے ارتداد کی حالت میں وقف کرے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ مرتد اگر اپنے ارتداد کی حالت میں وقف کرے تو اس کا وقف موقوف رہے گا، اگر لوٹ آئے اور اسلام لے آئے تو اس کا وقف صحیح ہوجائے گا ورنہ اگر وہ مرجائے یا اپنے ارتداد پر قتل کردیا جائے تو اس کا وقف باطل ہوجائے گا اور یہی ابوبکر کے علاوہ حنابلہ کی عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ انہوں نے کہا: مرتد کی ملک کے زائل ہونے کا حکم صرف اس کے ارتداد کی وجہ سے نہیں لگایا جائے گا۔

حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن نے کہا: مرتد سے وہ چیزیں جائز ہوں گی جو اس قوم سے جائز ہوں گی جن کا دین اس نے اختیار کیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مرتد عورت کا وقف صحیح ہوتا ہے اس لئے کہ اس کو قتل نہیں کیا جاتا ہے، الا یہ کہ وقف حج یا عمرہ وغیرہ پر ہو تو جائز نہیں ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوبکر نے کہا: مرتد کا وقف باطل ہے۔

لیکن اگر وقف مسلمان سے صادر ہو پھر وہ مرتد ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا وقف باطل ہوجائے گا یہاں تک کہ اگرچہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آئے، مالکیہ میں سے شیخ علیش نے ظاہر اس کو قرار دیا ہے کہ اس کا وقف صحیح ہے، باطل نہیں ہوگا(۱)۔

دوسری شرط: واقف شئ موقوف کا مالک ہو:

یہ شرط ہے کہ واقف وقف کے وقت شئ موقوف کا قطعی طور سے مالک ہو اور یہ بالاتفاق ہے اور اسی پر فضولی کے وقف اور حاکم کے وقف کے بارے میں حکم کا بیان متفرع ہوتا ہے اور اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول: فضولی کا وقف کرنا:

۲۵- فضولی کے وقف کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، بعض مالکیہ کے نزدیک، شافعیہ کے یہاں قدیم قول میں اور ایک روایت میں، امام احمد کے نزدیک فضولی کا وقف مالک کی اجازت پر موقوف رہے گا تو اگر وہ اس کی اجازت دیدے تو جائز ہوجائے گا اس لئے کہ مالک جب فضولی کے فعل کو جائز قرار دیتا ہے تو یہ فعل درحقیقت اس سے صادر ہوتا ہے اگر مالک اس کی اجازت نہ دے تو جائز نہیں ہوگا۔

راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک اور -مشہور قول میں- مالکیہ کے نزدیک، اور جدید قول میں شافعیہ کے نزدیک فضولی کا وقف صحیح نہیں ہے اگرچہ مالک اس کی اجازت دیدے، اس لئے کہ وہ نہ مالک ہے نہ ولی اور نہ وکیل(۱)۔

مالکیہ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ موقوف بغیر عوض ملکیت سے نکلتا ہے مبیع اس کے برخلاف ہے، اسی لئے بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ بیع بالعوض ہوتی ہے۔

دیکھئے: ''فضولی'' فقرہ/۱۱۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰-۳۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۷، منح الجلیل ۴/ ۳۷۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۵، ۴/ ۱۴۳، اسنی المطالب ۴/ ۱۲۳، المغنی ۸/ ۱۲۹۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۶، الخرشی ۷/ ۷۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۳، الفروع ۴/ ۳۶، نیل المآرب ۲/ ۱۱۔

دوم- حاکم کا وقف کرنا:

۲۶- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ حاکم کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ بیت المال سے بھلائیوں اور مسلمانوں کے مصالح پر وقف کرے، البتہ فقہاء کے یہاں کچھ قیود اور تفصیل ہے، اس کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

حنفیہ نے کہا جیسا کہ الدر المختار اور حاشیہ ابن عابدین میں ہے: اگر سلطان بیت المال سے کسی عام مصلحت کے لئے وقف کرے جیسے مسجد پر وقف کرے تو وہ جائز ہوگا، اگر وقف کسی معین شخص اور اس کی اولاد پر ہو تو وہ صحیح نہیں ہوگا، اگرچہ اس کا آخر فقراء کے لئے کردے، اس لئے کہ بیت المال مسلمانوں کے مصالح کے لئے ہے تو اگر اس کے شرعی مصرف پر ہمیشہ کے لئے کردے گا تو اسے ثواب ملے گا، خاص طور سے جب کہ ان ظالم حکمراں سے اندیشہ ہو جو اس کو غیر شرعی مصرف پر صرف کریں گے تو یہ ایسا ہوگا کہ اس نے امراء میں سے ان لوگوں کو روک دیا جو بعد میں آکر اس طرح کا تصرف کریں(۱)۔

مالکیہ نے کہا: سلطان جو بھلائیوں پر وقف کرتے ہیں وہ صحیح ہے حالانکہ جس کو انہوں نے وقف کیا ہے اس پر ان کی ملکیت نہیں ہے اس لئے کہ سلطان مسلمانوں کی طرف سے وکیل ہے، لہذا وہ واقف کے وکیل کی طرح ہوگا اور اس کا وقف صحیح ہوگا جیسا کہ ابن عرفہ نے محمد بن خالد کے سماع کے حوالہ سے نقل کیا ہے لیکن قرافی نے الفروق میں اس کی تاویل اس طرح کی ہے بشرطیکہ بادشاہ یہ اعتقاد رکھتے ہوئے وقف کریں کہ وہ مالکوں کے وکیل ہیں، اگر وہ یہ اعتقاد رکھتے ہوئے اس کو وقف کریں کہ وہ ان کی ملک ہے تو ان کا وقف کرنا باطل ہوگا، عبدوسی نے اسی کا فتوی دیا ہے اور اسی کو ابن غازی نے نقل کیا ہے(۲)۔

(۱) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین علیہ ۳/ ۳۹۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۶، الفروق للقرافی ۳/ ۷۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کی طرف سے بیت المال کی کسی چیز کو وقف کرنا صحیح ہے، ابوسعید بن عصرون نے بھی سلطان نور الدین شہید کو اسی کا فتوی دیا اور حضرت عمرؓ کی طرف سے عراق کے سواد (کھیت اور باغ وغیرہ) کو وقف کردینے سے استدلال کیا یہ وقف خواہ کسی معین شخص پر ہو یا عام لوگوں پر ہو۔

نووی نے کہا: اگر امام غنیمت کی زمین کو وقف کرنے میں مصلحت سمجھے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے کیا تھا تو یہ جائز ہوگا بشرطیکہ غنیمت حاصل کرنے والوں کو عوض دے کر یا بغیر عوض کے اس سے دست برداری پر راضی کرلے۔

بیت المال سے امام کے وقف کرنے کے بارے میں سبکی نے توقف کیا ہے خواہ وہ کسی معین شخص پر ہو یا عام لوگوں پر(۱)۔

حنابلہ نے اس کی اجازت دی ہے کہ امام غنیمت میں حاصل کی ہوئی زمین کو وقف کرے اور بیت المال سے وقف کرے، بہوتی نے کہا: جو اوقاف بیت المال سے ہوں جیسے بادشاہوں کے اوقاف تو جس کو بیت المال سے لینے کا اختیار ہوتا ہے اس کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا اگرچہ وہ شروط کو انجام نہ دے(۲)۔

وقف کرنے والوں کی شرطیں:

۲۷- وقف ایک اختیاری قربت ہے جس کو وقف کرنے والا جس میں چاہتا ہے اپنے پسندیدہ طریقہ کے مطابق کرتا ہے اور اس کو اختیار ہے کہ وقف کرتے وقت ایسی شرطیں لگائے جو حکم شریعت کے مخالف نہ ہوں، واقف جو شرطیں لگائے گا ان کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا ان کی مخالفت جائز نہ ہوگی بشرطیکہ وہ شریعت کے مخالف نہ ہوں یا وقف کے مقتضی کے خلاف نہ ہوں کیونکہ جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، اسنی المطالب ۲/ ۴۵۷۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۱۸-۱۱۹، ۵۱۳۔

واقف کی شرط نص شرعی کی طرح ہوتی ہے۔

چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے: واقف کی شرطیں اگر شرع کے مخالف نہ ہوں تو ان کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ مالک ہے لہذا اسے اختیار ہوگا کہ اپنے مال کو جہاں چاہے لگائے جب تک کہ وہ معصیت نہ ہو اور اسے اختیار ہوگا کہ فقراء کی کوئی صنف مخصوص کر لے، اگرچہ تمام فقراء میں صرف کرنا قربت ہے (۱) اور دردیر کی الشرح الکبیر میں ہے: اگر واقف کی شرط شرعاً جائز ہو تو اس کی پیروی کرنا واجب ہے اور اگر جائز نہ ہو تو اس کی پیروی نہیں کی جائے گی (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اصل یہ ہے کہ واقف کی شرائط کا لحاظ کیا جائے گا جب تک کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو وقف کے منافی ہو (۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے جیسا کہ شیخ تقی الدین بن تیمیہ نے کہا: شرائط کا پورا کرنا اس صورت میں لازم ہوگا جب وہ مقصود شرعی میں خلل ڈالنے کا سبب نہ ہوں اور مقصود شرعی کے فوت ہونے کے ساتھ ان میں سے بعض کی محافظت جائز نہیں ہوگی (۴)۔

ابن القیم نے وقف کرنے والوں کی شرطوں کو چار قسموں میں تقسیم کیا ہے: شریعت میں حرام کردہ شرطیں: اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ کی ناپسندیدہ شرطیں، ایسی شرطیں جو اس چیز کے ترک کو متضمن ہیں جو اللہ اور اس کے رسول کے یہاں زیادہ پسندیدہ ہیں اور ایسی شرطیں جو ایسا کام کرنے کو متضمن ہوں جو اللہ اور اس کے رسول کے یہاں زیادہ پسندیدہ ہیں، تو پہلی تین قسموں کا نہ کوئی احترام ہوگا نہ اعتبار، اور چوتھی قسم ہی ایسی شرط ہے جس کی پیروی کی جائے گی اور جس کا اعتبار کرنا واجب ہوگا (۱)۔

۲۸ - جو شرطیں جائز ہوں گی اور ان پر عمل واجب ہوگا اور جو شرطیں شریعت کے مخالف ہوں گی یا وقف کے مقتضی کے مخالف ہوں گی ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور فقہاء نے جن شرائط کا ذکر کیا ہے ان کے تتبع کے ذریعہ ان کو تین قسموں میں تقسیم کرنا ممکن ہے:

الف - باطل شرطیں جو وقف کو باطل کرنے والی اور اس کے انعقاد سے مانع ہوں، اس لئے کہ وہ وقف کے لزوم کے منافی ہیں۔

ب - ایسی باطل شرطیں کہ اگر واقف ان کی شرط لگائے تو وقف صحیح ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔

ج - ایسی صحیح شرطیں جن میں وقف اور شرط دونوں صحیح ہوں گے اور یہ شرطیں اپنی تمام انواع کے ساتھ ہر مذہب میں الگ الگ ہیں۔

چنانچہ کبھی کوئی شرط کسی مذہب میں صحیح اور دوسرے مذہب میں باطل ہوتی ہے بلکہ کبھی ایک ہی مذہب کے فقہاء کے درمیان ایک ہی مثال میں اختلاف ہوتا ہے، بعض اس کو باطل قرار دیتے ہیں اور دوسرے اس کو صحیح ٹھہراتے ہیں۔

اس کی وضاحت ذیل میں ہے:

۲۹ - پہلی قسم: باطل شرطیں جو وقف کو باطل کرنے والی اور اس کے انعقاد سے مانع ہوں، یہ وہ شرطیں ہیں جو وقف کے لزوم کے منافی ہوں اور اس کے مقتضی کے بھی منافی ہوں۔

بعض فقہاء کے نزدیک اس قسم کی ایک مثال: واقف وقف کرتے وقت یہ شرط لگائے کہ اسے خیار ہوگا یعنی وقف کو باقی رکھنے اور جب چاہے اس میں رجوع کرنے کا یا وہ یہ شرط لگائے کہ اسے اس کو فروخت کرنے، ہبہ کرنے، یا رہن رکھنے کا حق ہوگا۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۱-۴۱۶۔
(۲) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۸۸۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۶۔
(۴) کشاف القناع ۴/ ۲۶۳، الإنصاف ۷/ ۵۶، الفروع ۴/ ۶۰۱۔

(۱) اعلام الموقعین ۳/ ۹۷ ط مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔

اصح قول میں شافعیہ کے نزدیک اور محمد بن الحنفیہ کے نزدیک وقف کو فاسد اور باطل کرنے والی شرطوں میں سے یہ ہے کہ وقف کرنے والا وقف سے اپنے دین کی ادائیگی یا اس سے انتفاع کی شرط لگائے۔ حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے جس پر فتوی بھی ہے اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ جائز ہے کہ واقف یہ شرط لگائے کہ وہ وقف میں سے اپنے اوپر خرچ کرے گا(۱)۔

اسی میں سے حنابلہ کے نزدیک یہ بھی ہے کہ اگر واقف یہ شرط لگائے کہ جس پر وقف کیا گیا ہے وہ وقف سے فائدہ نہ اٹھائے، یا یہ شرط لگائے کہ جن پر وقف کیا گیا ہے ان میں سے جس کو چاہے گا نکال دے گا یا جن پر وقف نہیں کیا گیا ہے ان میں سے جس کو چاہے گا داخل کرے گا تو وقف صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ وقف کے مقتضی کے منافی شرطیں ہیں لہذا اس کو فاسد کردیں گی (۲)۔

۳۰- دوسری قسم: ایسی باطل شرطیں جن کو اگر وقف کرنے والا لگائے گا تو وقف صحیح ہوجائے گا اور شرط باطل ہوجائے گی اور اس قسم میں مثالیں ہر مذہب میں الگ الگ ہیں:

اسی میں سے وہ ہے جس کو حنفیہ اور مالکیہ نے لکھا ہے کہ کتابوں کو وقف کرنے والا اگر اپنے وقف میں یہ شرط لگائے کہ کتابیں رہن کے بغیر عاریت پر نہیں دی جائیں گی تو شرط باطل ہوگی اس لئے کہ عاریت پر دی ہوئی چیز عاریت لینے والے کے پاس امانت ہوتی ہے اور وہ قابل ضمان نہیں ہوتی ہے (۳)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰، المغنی ۵/ ۶۰۴-۶۰۵، الدر المختار ۳/ ۳۸۷۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۶۱، الانصاف ۷/ ۵۷۔

(۳) الدر المختار و حاشیۃ ابن عابدین علیہ ۳/ ۳۶۷، الحطاب ۶/ ۳۶۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی کچھ مثالیں:

الف- اگر وقف کرنے والا یہ شرط لگائے کہ اس کی اولاد میں سے وقف چلانے کا جو متولی ہوگا اس کو عزل ونصب اور تمام تصرفات کا اختیار ہوگا کوئی قاضی یا کوئی امیر ان سے کوئی دخل اندازی نہیں کرے گا اور اگر وہ ان سے دخل اندازی کریں تو ان پر اللہ کی لعنت ہو تو یہ شرط شریعت کے مخالف ہے اور اس میں جن پر وقف کیا گیا ہے ان کے مفاد کو فوت کردینا اور وقف کو معطل کردینا ہے لہذا اسے قبول نہیں کیا جائے گا نیز شریعت کی مخالف شرطیں لغو اور باطل ہیں (۱)۔

ب- اگر وقف کرنے والا شرط لگائے کہ قاضی یا سلطان وقف کے متولی کو معزول نہ کرے گا تو قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ اگر وہ خائن ہو تو اس کو معزول کردے اس لئے کہ وہ حکم شریعت کی مخالف شرط ہے لہذا باطل ہوگی (۲)۔

ج- اگر وقف کرنے والا شرط لگائے کہ قاضی یا سلطان کو وقف کے بارے میں بات کرنے کا اختیار نہیں ہوگا تو یہ شرط باطل ہوگی اور قاضی کو کلام کا حق ہوگا اس لئے کہ اس کی نگاہ بلند ہے اور یہ ایک ایسی شرط ہے جس میں وقف کا نہ کوئی فائدہ ہے اور نہ کوئی مصلحت لہذا اسے قبول نہیں کیا جائے گا (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک اس کی کچھ مثالیں:

الف- اگر وقف کرنے والا وقف کے مستحق پر اس کے اصلاح کی شرط لگائے تو شرط لغو ہوجائے گی اور وقف صحیح ہوجائے گا اور اس کی اصلاح اس کی آمدنی سے کی جائے گی، جیسے وہ زمین جس پر ٹیکس ہو یعنی اس پر کسی ظالم حاکم کا کوئی جرمانہ ہو اور اس کو وقف کرنے والا

(۱) الدر المختار و حاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۹۰۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۲۶۵، فتح القدیر ۶/ ۲۳۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۸، البحر الرائق ۵/ ۲۴۱۔

شرط لگادے کہ جرمانہ کی ادائیگی اس کی آمدنی سے ہوگی (۱)۔

ب- اگر وقف کرنے والا اس صورت میں موقوف کی اصلاح سے شروعات نہ کرنے کی شرط لگائے جبکہ اس کی اصلاح کی حاجت ہے جیسے وہ عمارت جس کو مرمت کی ضرورت ہو تو اس کی شرط کی پیروی نہیں کی جائے گی اس لئے کہ یہ سرے سے وقف کو باطل کردینے کا سبب بن جائے گا بلکہ پہلے اس کی مرمت کی جائے گی تاکہ اس کا عین باقی رہے۔

ج- اگر موقوف حیوان ہو جس پر خرچ کرنے کی حاجت ہو، اور وقف کرنے والے نے اس پر پہلے خرچ نہ کرنے کی شرط لگائی ہو تو اس کی شرط باطل ہوگی اور اس کی آمدنی سے اس پر خرچ کیا جائے گا (۲)۔

حنابلہ نے کہا: شرطوں کو پورا کرنا صرف اس صورت میں لازم ہوتا ہے جب کہ وہ مقصود شرعی میں خلل ڈالنے کا سبب نہ بنیں اور ان کے ذریعہ مقصود شرعی کے فوت ہونے کے ساتھ ان کے بعض کی محافظت جائز نہیں ہوگی اس بنیاد پر اگر کوئی شخص نیک کاموں میں یہ شرط لگائے کہ اس میں مفضول صنف کو مقدم کیا جائے گا تو اس نے اللہ کی شرط کے خلاف شرط لگائی ہے جیسے امامت میں اس کا غیر اعلم (فائق فی العلم) کو مقدم کرنے کی شرط لگانا (۳)۔

اگر وقف کرنے والا صراحت کرے کہ ناظر مطلقاً جو چاہے یا مطلقاً جو کچھ مناسب سمجھے اس کے کرنے کا اختیار اسے ہوگا تو یہ صحیح اور مشہور قول کے مطابق شریعت کی مخالفت کے سبب باطل شرط ہے اور ناظر پر بیان مصلحت یعنی جستجو اور غور وفکر ضروری ہوگی تو وہ اس پر عمل کرے گا جس کے بارے میں ظاہر ہوگا کہ اس میں مصلحت ہے۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۹۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۹۰۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۲۶۳۔

اگر وقف کرنے والا وقف کی آمدنی کے استحقاق میں غیر شادی شدہ ہونے کی شرط لگائے تو شادی شدہ غیر شادی شدہ کے مقابلہ میں اس صورت میں زیادہ حقدار ہوگا جب کہ دوسری صفات میں دونوں برابر ہوں (۱)۔

۳۱- تیسری قسم: وہ صحیح شرطیں جن کی پیروی ضروری ہوتی ہے اس لئے کہ وقف کرنے والے کی شرط اگر شریعت کے مخالف نہ ہو اور اس میں نہ وقف کو کوئی نقصان ہو اور نہ مستحقین کو تو اس کی پیروی ضروری ہوگی نیز اس لئے کہ وقف کرنے والا مالک ہے تو اسے اختیار ہوگا کہ اپنے مال کو جہاں چاہے کردے بشرطیکہ معصیت نہ ہو (۲)۔

یہ شرطیں زیادہ تر وہی ہوتی ہیں جو وقف کی آمدنی کی تقسیم مستحقین، ان کی صفات، استحقاق کا زمان اور جو کچھ دیتا ہے اس کی مقدار کے بیان وغیرہ سے متعلق ہوتی ہیں، اور حضرت عمرؓ نے وقف کیا اور اپنے وقف میں کچھ شرطیں لگائیں اور اگر ان کی شرط کی پیروی واجب نہ ہوتی تو ان کے شرط لگانے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا، اور حضرت زبیر بن العوامؓ نے اپنی اولاد پر وقف کیا اور اپنی طلاق یافتہ بیٹی کے لئے شرط لگائی کہ وہ اس حال میں رہیں کہ نہ ضرر پہنچائیں نہ ان کو ضرر پہنچایا جائے پھر جب وہ شوہر کے ذریعہ بے نیاز ہو جائیں تو ان کا اس میں کوئی حق نہیں ہوگا، نیز اس لئے کہ وقف اسی کی جہت سے حاصل ہوا ہے لہذا اس کی شرط کی اتباع کی گئی اور اس کی نص شارع کی نص کی طرح ہوگئی (۳)۔

ذیل میں ان شرائط کی بعض مثالوں کا ذکر ہے:

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۶۱-۲۶۲۔

(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۶۱، معونۃ اولی النہی ۵/ ۹۸۷۔

(۳) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین علیہ ۳/ ۴۲۷، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸-۸۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۳۸-۳۳۹، المہذب ۱/ ۴۵۰، المغنی ۵/ ۶۱۷-۶۱۸، کشاف القناع ۴/ ۲۵۸۔

الف- شخص معین سے شروعات کرنا یا اس کو مقدم کرنا یا اس کے لئے کسی معین چیز کو مخصوص کرنا:

۳۲- حنفیہ نے کہا: اگر واقف شرط لگائے کہ آمدنی صرف کرنے کی ابتدا میرے رشتہ دار فقراء میں سے اقرب فالاقرب سے کی جائے تو اس کو آمدنی میں سے اتنا دیا جائے گا جو اس کو بے نیاز کردے، ان میں سے اقرب کو دوسو درہم دیئے جائیں گے (جو کہ مقدار نصاب ہے) پھر اس سے قریب والے کو اسی طرح آخر بطون تک(۱)۔

اگر وقف کرنے والا کہے: میری یہ زمین اللہ تعالی کے لئے ہمیشہ کے لئے جب تک زید وعمر و زندہ رہیں ان پر اور ان کے بعد مساکین پر وقف ہے اس شرط پر کہ زید سے شروعات کی جائے اور اس صدقہ کی آمدنی سے ہر سال اس کو ایک ہزار درہم دیئے جائیں اور عمرو کو ایک سال کا گزارہ دیا جائے گا تو وقف جائز ہوگا اور زید سے شروعات کی جائے گی اور اسے ایک ہزار دیئے جائیں گے پھر عمرو کو اس کا ایک سال کا گزارہ دیا جائے گا اور جو کچھ بچ جائے دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا اس لئے کہ اس نے دونوں کو پہلے اپنے قول ''زید وعمرو پر'' میں اکٹھا کرلیا تھا اور اگر اس پر اضافہ نہ کرتا تو پورا ہی دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوتا، تو جب اس نے کچھ تفصیل کردی تو اس میں اسی پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس نے جو کچھ کہا ہے آمدنی اس کے لئے کافی نہ ہو تو زید کو مقدم کیا جائے گا پھر اگر اس سے کچھ بچ جائے تو اسے عمرو کو دے دیا جائے گا ورنہ اس کے لئے کچھ نہ ہوگا(۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر وقف کرنے والا وقف کی آمدنی سے فلاں کے ساتھ اتنے سے شروعات کرنے یا ہر مہینہ اتنا یا ہر سال اتنا دینے کی شرط لگائے تو اسے دوسرے سے پہلے اتنا دیا جائے گا اور اگر پہلے سال حاصل ہونے والی آمدنی اس کے اس حق کو پورا نہ کرے جس کو واقف نے متعین کیا تھا تو اس کی تکمیل دوسرے سال کی آمدنی سے کی جائے گی۔

اگر وقف کرنے والا کہے: ہر سال کی آمدنی سے اس کو اتنا دو اور کوئی سال ایسا آئے جس میں کچھ پیدا نہ ہو تو اسے ماضی کا حصہ مستقبل کی آمدنی سے نہیں دیا جائے گا، جب کہ وہ اس کے حق کو پورا نہ کرے اس لئے کہ اس نے آمدنی کی نسبت ہر سال کی طرف کی ہے(۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر وقف کرنے والا پہلے سال کی آمدنی کسی قوم پر اور دوسرے سال کی آمدنی دوسرے لوگوں پر صرف کرنے کی شرط لگادے اور اسی طرح جو باقی رہیں تو اس کی شرط کی پیروی کی جائے گی(۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر وقف کرنے والا جن پر وقف کیا گیا ہے ان میں بعض کو مقدم کرنے کی شرط لگائے جیسے بعض کو چھوڑ کر بعض اہل وقف سے ابتدا کرنے کی (شرط لگائے) جیسے: میں نے زید عمرو اور بکر پر وقف کیا دینے کی ابتدا زید سے کی جائے گی یا میں نے فلاں جماعت پر وقف کیا اور ابتدا اصلح یا افقہ سے کی جائے گی تو اس کا لحاظ کیا جائے گا(۳)۔

ب- جن پر وقف کیا گیا ان میں سے بعض کو ترجیح دینا یا ان کے درمیان برابری کرنا:

۳۳- واقف کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے وقف میں جن پر وقف کیا گیا ہے ان کے درمیان استحقاق میں برابری کرنے یا بعض کو بعض پر

(۱) الإسعاف ر ۱۱۸۔

(۲) الاسعاف ر ۱۲۲-۱۲۳۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴ر ۸۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵ر ۳۳۹۔

(۳) کشاف القناع ۴ر ۲۶۰، الإنصاف ۷ر ۵۳، معونۃ اولی النہی ۵ر ۸۰۳۔

ترجیح دینے کی شرط لگائے لہذا اگر وقف کرنے والا کہے: میری یہ زمین فلاں کے بیٹوں پر صدقہ موقوفہ ہے اس شرط کے ساتھ کہ میں ان میں سے جس کو چاہوں ترجیح دوں، اور ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے سے پہلے مرجائے تو آمدنی ان کے درمیان برابری کے ساتھ ہوگی اس لئے کہ ان میں سے کسی کو ترجیح نہیں دی گئی ہے، اگر کہے: میں نے فلاں کو ترجیح دی ہے اور اس کے لئے تمام آمدنی کردی ہے تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ تخصیص ہے ترجیح نہیں ہے، یہ ضروری ہے کہ ہر ایک کو کچھ دے، پھر جس کو چاہے کم یا زیادہ مطلقاً یا مدت معینہ تک کے لئے بڑھادے، اگر اضافہ کردے اور کہے: فلاں کے بیٹوں پر اور ان کی نسل پر پھر ان میں سے کسی ایک کو اس کے بیٹے اور اس کی نسل کو جب تک ان کی نسل چلے ترجیح دیدے تو جائز ہوگا اور یہ اس کے لئے اور ہمیشہ کے لئے اس کی نسل کے لئے ہوگا، اس کو اس میں رجوع کا حق نہیں ہوگا اس لئے کہ اصل وقف میں ترجیح کی شرط لگانے کے سبب وہ اصل وقف سے ملحق ہوجائے گی، اگر کسی کو مثال کے طور پر کسی سال کی نصف آمدنی سے ترجیح دے تو جائز ہوگا اور اس سال کے بعد ہونے والی آمدنی میں وہ اپنے شرکاء کے برابر ہوگا اور اگر کہے: میں نے فلاں کو اس کے بھائیوں پر نصف آمدنی سے ترجیح دی اور وہ تین ہوں تو ترجیح والا آدمی دو تہائی کا اور اس کے بھائی ایک تہائی کے مستحق ہوں گے اس لئے کہ آدھا اس کو ترجیح کی وجہ سے ہوجائے گا اور دوسرا نصف ان کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگا اس لئے کہ وہ اس میں ان کے مساوی ہے تو ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا اور نصف چھٹے کے ساتھ مل کر دو تہائی ہوجائے گا (۱)۔

اگر کہے: میری یہ زمین فلاں کے بیٹوں پر اس شرط پر صدقہ موقوفہ ہے کہ میں اس کی آمدنی ان میں سے جس کو چاہوں گا دوں گا پھر وہ ان میں سے ایک کے لئے اس کا کل یا بعض مطلقاً یا مدت معینہ کے لئے کردے یا اس کے بارے میں ایک کے بعد ایک کو ترتیب وار کردے، یا ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دے تو جائز ہوگا، اور اگر اس کو ان میں سے کسی کے لئے ایک مدت کے لئے کردے اور یہ مدت گذر جائے یا مطلقاً کرے اور وہ مرجائے تو اس کی مشیت باطل ہوجائے گی اور وہ ان کے درمیان برابری کے ساتھ ہوگی (۱)۔

اسی طرح اگر واقف مستحقین کے درمیان برابری کرے تو اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا جیسے وہ کہے: مرد و عورت برابر ہوں گے یا مرد کو عورت پر یا عورت کو مرد پر ترجیح دے دے (۲)۔

یا کہے: اس شرط پر کہ بڑے کو چھوٹے سے دوگنا ہوگا یا عالم کو جاہل سے دوگنا ہوگا یا محتاج کو مالدار سے دوگنا ملے گا یا اس کے برعکس کرے اس لئے کہ وقف کی ابتدا اسی کا حق ہے تو اسی طرح اس کی ترجیح اور ترتیب بھی ہوگی (۳)۔

ج- آمدنی کو معین مذہب والوں کے لئے مخصوص کرنا:

۳۴- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر وقف کرنے والا وقف کی آمدنی کو کسی معین مذہب یا کسی معین جہت والوں کے لئے مخصوص کردے تو اس کی شرط معتبر ہوگی، اور فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

چنانچہ حنفیہ نے کہا: اگر وقف کرنے والا مذہب کو معین کردے اور یہ شرط لگائے کہ جو اس سے منتقل ہوگا خارج ہوجائے گا تو اس کی شرط کا اعتبار کیا جائے گا، اگر اپنی اولاد پر وقف کرے اور شرط لگائے کہ جو معتزلہ کا مذہب اختیار کرلے گا وہ خارج ہوجائے گا پھر ان میں سے

(۱) الإسعاف ر ۱۲۶۔

(۱) الإسعاف ر ۱۲۸۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۸۷، الروضہ ۵ر ۳۳۸-۳۳۹، المہذب ۱ر ۴۵۰، کشاف القناع ۴ر ۲۶۰، الإنصاف ۷ر ۵۳۔
(۳) المغنی ۵ر ۶۱۷-۶۱۸۔

ایک آدمی اس کو اختیار کرلے تو وہ خارج ہوجائے گا، اسی طرح اگر وقف کرنے والا معتزلہ میں سے ہو اور وہ شرط لگائے کہ جو اہل سنت کے مذہب کی طرف منتقل ہوجائے گا وہ باہر ہوجائے گا تو اس کی شرط معتبر ہوگی، اگر یہ شرط لگائے کہ جو اہل سنت کے مذہب سے دوسرے کی طرف منتقل ہوجائے گا اور وہ خارجی یا رافضی ہوجائے تو وہ باہر ہوجائے گا (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص کسی معین مذہب والوں کو ان پر اپنے وقف کی آمدنی صرف کرنے کے لئے یا اپنے مدرسہ میں تدریس کے لئے مخصوص کرے تو ان کو چھوڑ کر دوسروں کی طرف عدول کرنا جائز نہیں ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر علماء پر اس شرط کے ساتھ وقف کرے کہ وہ فلاں کے مذہب پر ہوں تو اس کی شرط کی رعایت کی جائے گی اسی طرح اگر کسی مدرسہ یا رباط میں کسی جماعت کو مخصوص کرے تو ان سے مخصوص ہوجائے گا (۳)۔

حنابلہ نے کہا: وقف کرنے والا مدرسہ کو کسی مذہب والوں کے ساتھ جیسے حنابلہ یا شافعیہ کے ساتھ مخصوص کرے تو مخصوص ہوجائے گا اسی طرح رباط، خانقاہ اور مقبرہ ہیں اگر ان کو کسی مذہب، شہر، یا قبیلہ والوں کے ساتھ مخصوص کردے تو شرط کو عمل دلاتے ہوئے مخصوص ہوجائے گا، اگر کسی مسجد یا رباط یا مدرسہ میں امامت کو کسی مذہب کے ساتھ مخصوص کردے تو وہ اس کے ساتھ خاص ہوجائے گی جب تک کہ وہ شخص جس کے لئے امامت کی شرط لگائی جارہی ہے نماز کے کسی حکم میں صریح سنت یا ظاہر سنت کے مخالف نہ ہو۔

حنابلہ اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مسجد میں نماز پڑھنے والوں کو کسی مذہب کے ساتھ خاص کردے تو وہ ان کے لئے خاص نہیں ہوگی اس لئے کہ مسجدیت کا اثبات عدم اختصاص کا تقاضا کرتا ہے لہذا مخصوص کرنے کی شرط اس کے منافی ہوگی۔

اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ میں سے صاحب التلخیص کا مذہب ہے کہ اگر مسجد کے وقف میں کسی جماعت سے اس کے مخصوص ہونے کی شرط لگادے تو ان کے ساتھ خاص ہوجائے گی، صاحب التلخیص نے کہا: قول اشبہ کے مطابق ان سے خاص ہوجائے گی اس لئے کہ نماز کے احکام میں مذاہب میں اختلاف ہوتا ہے (۱)۔

د- ادخال اور اخراج کی شرط:

۳۵- فقہاء کا قول ہے کہ وقف کرنے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے وقف میں ادخال اور اخراج کی شرط لگائے (۲)۔

ادخال سے مقصود: جن پر وقف کیا گیا ہے ان کے بعض کے استحقاق کا کسی صفت پر مترتب ہونا اور اخراج سے مقصود: جن پر وقف کیا گیا ہے ان میں سے بعض کے عدم استحقاق کا کسی صفت پر مترتب ہونا، چنانچہ وہ جس پر وقف کیا گیا ہے اس کو وقف سے نکالنا نہیں ہے وہ محض استحقاق کا کسی صفت پر معلق کردینا ہے تو گویا وقف کرنے والے نے وقف میں اس کا حق اس شرط کے ساتھ قرار دیا ہے کہ جب وہ اس وصف سے متصف ہوگا تو وہ اس کو دے گا اور یہ صفت جب اس میں نہیں ہوگی تو اس کے لئے کوئی حق نہیں قرار دیا ہے۔

صفت پر استحقاق اور عدم استحقاق کے مرتب ہونے کی قید کی صراحت مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے۔

---

(۱) البحر الرائق ۵/۲۶۶، الإسعاف/۱۰۶۔
(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/۸۸، الخرشی ۷/۹۲۔
(۳) روضۃ الطالبین ۵/۳۳۹، مغنی المحتاج ۲/۳۸۵۔

(۱) کشاف القناع ۴/۲۶۲-۲۶۳، مغنی المحتاج ۲/۳۸۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۴۳۱، الدسوقی ۴/۸۷-۹۸، المہذب ۱/۴۵۰، الروضہ ۵/۳۳۹، کشاف القناع ۴/۲۶۱، المغنی ۵/۶۱۸۔

مالکیہ نے اس کی مثال دی ہے کہ اگر کوئی شخص فقراء یا طلبہ علم یا نوجوانوں یا بچوں یا نوعمروں پر وقف کرے، پھر اس کی صفت ختم ہوجائے تو وہ باہر ہوجائے گا، اس لئے کہ استحقاق کو ایک وصف پر معلق کیا گیا ہے لہذا اگر وصف زائل ہوجائے گا تو اس کے زوال سے استحقاق بھی زائل ہوجائے گا (۱)۔

شافعیہ نے کسی صفت کے سبب اخراج کی مثال دی ہے کہ وقف کرنے والا کہے: میں نے اپنی اولاد پر اس شرط کے ساتھ وقف کیا کہ میری جو بیٹی شادی کرلے گی اس کا کوئی حق نہیں ہوگا یا اس شرط پر کہ میری اولاد میں سے جو مستغنی ہوجائے گا تو اس کا اس میں کوئی حق نہیں ہوگا۔

کسی صفت کے سبب ادخال یہ ہے کہ کہے: میری جو بیٹی شادی کرے گی اس کا اس میں کوئی حق نہیں ہوگا، اگر اس کو طلاق ہوجائے گی یا اس کا شوہر اس کو چھوڑ کر مرجائے گا تو اس کی طرف اس کا حق لوٹ آئے گا (۲)۔

حنابلہ نے اس کی مثال دی ہے کہ وہ اپنی اولاد پر ان کے فقراء یا صلحاء ہونے کی شرط کے ساتھ وقف کرے یا وقف کرنے والا کہے: میں نے اپنی اولاد پر وقف کیا اور ان میں سے جو فاسق ہوجائے گا یا مستغنی ہوجائے گا تو اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا یا جو قرآن حفظ کرلے گا اس کا حق ہوگا اور جو قرآن بھول جائے گا تو اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا۔

اصح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ نے ایک دوسری قید کی بھی صراحت کی ہے وہ یہ کہ اخراج اور ادخال اہل وقف کی طرف سے ہو نہ کہ دوسروں کی طرف سے، اسی لئے اگر اس میں غیر اہل وقف میں سے جو چاہے اس کے ادخال کی شرط لگادے تو وقف صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ وقف کے مقتضی کے منافی شرط ہے لہذا اس کو فاسد کردے گی (۱)۔

حنفیہ نے ادخال اور اخراج کو کسی قید سے مقید نہیں کیا ہے، الاسعاف میں ہے: اگر واقف اپنے وقف میں یہ شرط لگائے کہ وہ اہل وقف میں سے جس کے وظیفہ میں اضافہ کرنا مناسب سمجھے گا کردے گا اور جس کے وظیفہ میں کمی کرنا مناسب سمجھے گا کمی کردے گا اور ان کے ساتھ جس کو داخل کرنا مناسب سمجھے گا داخل کردے گا اور ان میں سے جس کو نکالنا مناسب سمجھے گا اس کو خارج کردے گا تو یہ جائز ہوگا، پھر جب کسی کے لئے ایک مرتبہ اضافہ کردے گا یا کمی کردے گا یا کسی کو داخل کردے گا یا کسی کو خارج کردے گا تو اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ اس کے بعد اس کو بدل دے، اس لئے کہ اس کی شرط اس فعل پر واقع ہوئی ہے جس کو وہ مناسب سمجھتا ہے، پھر جب اس نے اس کو مناسب سمجھا اور اس کو نافذ کردیا تو جس کو اس نے مناسب سمجھا تھا وہ پورا ہوگیا اور اگر اس کا ارادہ یہ ہو کہ یہ چیز اس کو جب تک وہ زندہ رہے ہمیشہ حاصل رہے تو کہے: اس شرط کے ساتھ کہ فلاں بن فلاں کو یہ حق ہوگا کہ جس کے وظیفہ میں اضافہ کرنا مناسب سمجھے گا اضافہ کردے گا، اور جس کے وظیفہ میں کمی کرنا مناسب سمجھے گا کمی کردے گا اور ان میں سے جس کا بڑھایا ہے اس میں کمی کردے گا اور جس کا گھٹایا ہے اس میں اضافہ کردے گا جس کو ان کے ساتھ داخل کرنا مناسب سمجھے گا داخل کردے گا اور ان میں سے جس کو نکالنا مناسب سمجھے گا جب چاہے گا نکال دے گا، اور بار بار کی رائے اور مشیت کے بعد بار بار ایسا کرے گا جب تک وہ زندہ رہے گا، پھر جب وہ اس میں ان چیزوں میں سے کوئی چیز کرے گا جس کی شرط اس نے اپنے لئے لگائی ہے یا اس سے پہلے مرجائے گا تو وقف کا معاملہ اسی حالت پر برقرار رہے گا جس پر وہ اس کی موت

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴؍ ۹۷۔

(۲) المہذب ۱؍ ۴۵۰، الروضہ ۵؍ ۳۳۹۔

(۱) کشاف القناع ۴؍ ۲۶۱، المغنی ۵؍ ۶۱۸، مغنی المحتاج ۲؍ ۳۸۵۔

کے دن تھا اور جو اس کے بعد اس وقف کا متولی ہوگا اس کو اس میں سے کسی چیز کا حق نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ اس کے لئے اصل وقف میں اس کی شرط لگادے(۱)۔

اگر واقف کہے: اس شرط پر کہ مجھے اختیار ہوگا کہ میں ان میں سے جس کو چاہوں گا محروم اور باہر کردوں گا پھر اس سے پہلے وہ مرجائے تو آمدنی ان سب کے درمیان ہوگی، اگر ان میں سے کسی ایک کو باہر کردے یا سوائے ایک کے سب کو باہر کردے، مطلقاً یا مدت معلومہ کے لئے تو صحیح ہوگا، قیاس کے مطابق اسے سب کو محروم کردینے کا اختیار نہیں ہوگا، اگر ان میں سے باقی رہ جانے والا مرجائے یا وہ ان سب کو نکال دے تو استحسان پر بناء کرتے ہوئے آمدنی مساکین کے لئے ہوگی، اسے اختیار نہیں ہوگا کہ ان کے پاس اس کو لوٹادے، اس لئے کہ جب وہ ان کو اس کی آمدنی سے ہمیشہ کے لئے محروم کردے گا تو آمدنی ان کے لئے ہونے سے خارج ہوجائے گی، اور اس کے بارے میں اس کی مشیت ختم ہوجائے گی اور وہ مساکین کی ہوجائے گی(۲)۔

صحیح شرط کی مخالفت کا حکم:

۳۶- حنفیہ نے مصلحت کی وجہ سے واقف کی شرط کی مخالفت کی اجازت دی ہے، اور یہ چند مسائل میں ہے اور ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- اگر وقف کرنے والا عدم استبدال کی شرط لگائے، تو قاضی کو مصلحت کی وجہ سے استبدال کا اختیار ہوگا۔

ب- اگر شرط لگائے کہ قاضی ناظر کو معزول نہیں کرے گا تو اسے نااہل کو معزول کرنے کا اختیار ہوگا۔

ج- اگر شرط لگائے کہ اس کے وقف کو ایک سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر نہیں دیا جائے گا اور لوگوں کو ایک سال کے لئے کرایہ پر لینے کی رغبت نہ ہو یا زیادہ کرنے میں فقراء کا نفع ہو تو قاضی کو مخالفت کا حق ہوگا ناظر کو حق نہ ہوگا۔

د- اگر واقف شرط لگائے کے فاضل آمدنی فلاں مسجد میں مانگنے والے پر صدقہ کیا جائے تو نگراں کو اختیار ہوگا کہ اس مسجد کے علاوہ یا مسجد کے باہر مانگنے والے پر یا نہ مانگنے والے پر صدقہ کرے۔

ہ- اگر وقف کرنے والا مستحقین کے لئے روزانہ متعین روٹی اور گوشت کی شرط لگائے، تو نگراں کو نقد سے قیمت دینے کا اختیار ہوگا اور راجح یہ ہے کہ متعین روٹی اور گوشت لینے یا قیمت لینے میں خیار مستحقین کو ہوگا۔

و- قاضی کی طرف سے امام کے متعین وظیفہ میں اضافہ کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ وہ اس کے لئے کافی نہ ہو اور وہ متقی عالم ہو۔

ز- سلطان کے لئے شرائط کی مخالفت کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ اصل وقف بیت المال کے لئے ہو(۱)۔

تیسرا رکن: موقوف علیہ (جس پر وقف کیا گیا ہو):

۳۷- موقوف علیہ وہ جہت ہے جو شی موقوف سے فائدہ اٹھائے، خواہ جہت متعین ہو جیسے کوئی معین شخص یا غیر معین ہو، جیسے فقراء اور مساکین۔

اور اس میں مندرجہ ذیل چیزیں شرط ہیں:

پہلی شرط: موقوف علیہ کی نیکی اور قربت (طاعت وعبادت) کی جہت ہونا:

۳۸- یہ شرط ہے کہ موقوف علیہ نیکی اور قربت کی جہت ہو خواہ

(۱) الإسعاف ر ۳۴-۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۳؍۴۳۱۔

(۲) الإسعاف ر ۱۲۷۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۳؍۳۸۹۔

موقوف علیہ مسلمان ہو یا ذمی ہو، اس لئے کہ ذمی بھی محل قربت ہے اسی لئے اس پر صدقہ کرنا جائز ہے(۱) اور روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ صفیہ بنت حیی نے اپنے ایک یہودی بھائی پر وقف کیا(۲)۔

چونکہ موقوف علیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ جہت قربت ہو، البتہ مالکیہ اور اصح قول میں شافعیہ نے موقوف علیہ میں قربت کے ظاہر ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے انہوں نے کہا: اس لئے کہ وقف اپنی ذات میں قربت ہے اسی لئے ان کے یہاں مالداروں پر وقف کرنا جائز ہے، اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے جو صرف مالداروں پر وقف کرنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں اس لئے کہ ان کی نظر میں اس کو قربت نہیں سمجھا جاتا ہے، حنفیہ نے کہا: الا یہ کہ اغنیاء کے بعد وقف کو فقراء پر کردے تو جائز ہوگا، اسی طرح حنابلہ کے نزدیک مالداروں کی جماعت پر وقف صحیح نہیں ہوگا، اور شافعیہ کے یہاں اصح کے مقابل قول میں قصد قربت کے ظہور کی شرط لگانے کے پیش نظر مالداروں پر وقف جائز نہیں ہوگا (۳)۔

موقوف علیہ کے جہت قربت ہونے کی شرط لگانے کے پیش نظر موقوف علیہ کا معصیت کی جہت ہونا جائز نہیں ہوگا لہذا اگر جا گھروں (یہودی عبادت گاہوں اور آتش کدوں) پر وقف کرنا صحیح نہیں ہوگا اگرچہ ذمی کی طرف سے ہو، اس لئے کہ یہ معصیت اور کفر کے اظہار میں ان کا تعاون کرنا ہے، کیوں کہ قربت اس وقت ہوگی جب کہ شریعت کی نظر میں وہ قربت ہو اور وقف کرنے والے کی نظر میں قربت ہو جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، ابن عابدین نے کہا: ذمی کے وقف کی شرط یہ ہے کہ وہ ہمارے نزدیک اور ان کے نزدیک قربت ہو، جیسے فقراء پر وقف کرنا یہودی عبادت گاہ پر وقف کرنا اس کے خلاف ہے اس لئے کہ یہ صرف ان کے نزدیک قربت ہے یا حج یا عمرہ پر وقف کرنا اس لئے کہ وہ صرف ہمارے نزدیک قربت ہے، مالکیہ نے گرجا گھر پر ذمی کے وقف کے صحیح نہ ہونے کی علت یہ بتائی ہے کہ راجح مذہب یہ ہے کہ وہ شریعت کی فروع کے مخاطب ہیں اور جیسا کہ گرجا گھروں پر وقف کرنا صحیح نہیں ہوگا اسی طرح اس کی مرمت یا چٹائیوں اور قندیلوں پر بھی وقف کرنا صحیح نہیں ہوگا یہ شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے اور مالکیہ کے یہاں معتمد یہی ہے۔

مالکیہ میں سے عیاض نے کہا: گرجا گھر پر وقف کرنا مطلقاً صحیح غیر لازم ہے خواہ وہ اس وقف پر گواہ بنائیں یا نہ بنائیں، اور خواہ وہ واقف کے قبضہ سے نکلے یا نہیں، اور وقف کرنے والا جب چاہے اس میں رجوع کرسکتا ہے، مالکیہ میں سے ابن رشد نے تفصیل کی اور کہا: گرجا گھر کے پجاریوں پر کافر کا وقف کرنا باطل ہے اس لئے کہ وہ معصیت ہے، لیکن اس کی مرمت پر یا زخمیوں پر یا ان مریضوں پر جو اس میں ہیں وقف کرنا صحیح ہوگا اور اس پر عمل ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک عبادت کے علاوہ کے لئے گرجا کی تعمیر جیسے گزرنے والوں کے اترنے کے لئے گرجا پر وقف کرنا صحیح ہے جیسا کہ زرکشی اور ابن الرفعہ وغیرہ نے کہا ہے اور حنابلہ کے نزدیک جو مسلمان یا ذمی گرجا سے گذرے، اس پر وقف کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ گذرنے والوں پر صدقہ کرنا جائز ہے اور ان میں قربت کی صلاحیت

---

(۱) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰، ۳۶۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۹، ۳۸۰، المہذب ۱/ ۴۴۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۲، ۴۹۳، المغنی ۵/ ۶۴۴، ۶۴۶۔

(۲) اثر: ''أن صفیة وقفت علی أخ لها یهودی'' کی روایت عبدالرزاق نے المصنف (۶/ ۳۳) میں اس لفظ سے کی ہے: ''عن ابن عمر أن صفیة ابنة حیی أوصت لابن أخ لها یهودی'' (حضرت ابن عمر سے منقول ہے کہ حضرت صفیہ بنت حیی نے اپنے ایک یہودی بھائی کے لئے وصیت کی)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۵۷، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۷۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۱، کشاف القناع ۴/ ۲۴۷۔

ہے، اگر گذرنے والے ذمی کو وقف کے ساتھ مخصوص کرے تو صحیح نہیں ہوگا(۱)۔

حربیوں اور مرتدوں پر وقف یا ناجائز جنگ یا ڈاکوؤں کے لئے ہتھیار کا وقف یا توریت اور انجیل کے لکھنے پر وقف کرنا صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ توریت وغیرہ منسوخ اور محرف ہے(۲)، اسی وجہ سے نبی کریم علیہ السلام نے جب حضرت عمر بن الخطابؓ کے ساتھ ایک صحیفہ دیکھا جس میں توریت میں سے کچھ تھا تو آپ علیہ السلام ناراض ہوئے اور فرمایا: "**أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ لقد جئتم بها بيضاء نقية،... والذی نفسی بيده لو أن أخی موسی كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعنی**" (۳) (اے خطاب کے بیٹے! کیا تم لوگ اس کے بارے میں مضطرب ہو؟ حالانکہ میں اس کو تمہارے پاس روشن اور صاف صاف لایا ہوں، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر میرے بھائی موسی زندہ ہوتے تو ان کے لئے میری اتباع کے سوا کسی اور چیز کی گنجائش نہ ہوتی)۔

دوسری شرط: موقوف علیہ کا ان لوگوں میں سے ہونا جن کا مالک ہونا صحیح ہو:

۳۹- فقہاء یہ شرط لگاتے ہیں کہ جس پر وقف کیا جارہا ہے وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کا مالک بننا صحیح ہوتا ہے، یعنی وہ مالک ہونے کا حقیقۃً اہل ہو جیسے زید اور فقراء یا حکماً ہو جیسے مسجد رباط اور سبیل(۱)، نیز اس لئے کہ مساجد وغیرہ پر وقف کو مسلمانوں پر وقف سمجھا جاتا ہے البتہ اس کی تعیین ان کے ایک خاص نفع میں کردی گئی ہے(۲)۔

لیکن فقہاء کے درمیان تطبیق میں اختلاف ہے اور اس شرط کے تحت درج ذیل مسائل داخل ہیں:

الف-عنقریب وجود میں آنے والے پر وقف کرنا:

۴۰- حنفیہ اور مالکیہ نے اس پر وقف کی اجازت دی ہے جو عنقریب وجود میں آئے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ وقف کے وقت موقوف علیہ موجود ہو لہذا اگر اپنے لڑکے پر وقف کرے اور اس کا کوئی لڑکا نہ ہو تو وقف صحیح ہوگا لیکن ان کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ موقوف علیہ کے وجود میں آنے تک موقوف کہاں خرچ کیا جائے گا۔

حنفیہ نے کہا: اگر زید کی اولاد پر وقف کرے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو یا اس جگہ پر وقف کرے جس کو اس نے مسجد یا مدرسہ کی تعمیر کے لئے تیار کیا ہے تو اصح قول میں اس کا وقف صحیح ہوگا اور آمدنی زید کی اولاد ہونے یا مسجد کی تعمیر ہونے تک فقراء کے لئے صرف کی جائے گی اور جو آمدنی اس کے بعد ہوگی، اس لڑکے یا مسجد پر صرف کی جائے گی(۳)۔

موقوف کس پر خرچ کیا جائے گا اس کے بارے میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں:

اول: امام مالک کا قول ہے انہوں نے کہا: اپنے لڑکے پر وقف کرنا حالانکہ اس کا کوئی لڑکا نہ ہو صحیح ہے، البتہ وہ لازم نہیں ہوگا لہذا وقف کرنے والے کو موقوف علیہ کی ولادت سے پہلے اس کو فروخت

---

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۳/۳۶۰-۳۶۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/۸۷، مغنی المحتاج ۲/۳۸۰، شرح منتہی الارادات ۲/۴۹۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۶۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۷، مغنی المحتاج ۲/۳۸۰، شرح منتہی الارادات ۲/۴۹۲۔
(۳) حدیث: "أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب..." کی روایت احمد (۳/۳۸۷) نے کی ہے اور ہیثمی نے اس کو مجمع الزوائد (۱/۱۷۴) میں نقل کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ اس میں ایک راوی ہیں جن کو احمد اور یحیی بن سعید وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۷، مغنی المحتاج ۲/۳۷۹۔
(۲) شرح منتہی الارادات ۲/۴۹۵، المغنی ۵/۶۴۶۔
(۳) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۶۰، ۴۱۴، ۴۳۸۔

کرنے کا اختیار ہوگا اگر چہ اس کو بچہ سے مایوسی نہ ہوئی ہو، اگر وہ اس سے غافل رہے یہاں تک کہ اس کو لڑکا پیدا ہوجائے تو وقف مکمل ہوجائے گا۔

دوم: ابن القاسم کا قول ہے: انہوں نے کہا: وقف محض اس کے عقد سے لازم ہوجائے گا، اور وہ وقف کرنے والے کی ملک نہیں ہوگا الا یہ کہ لڑکے سے مایوسی ہوجائے تو اس وقف کا معاملہ مایوسی پر موقوف رہے گا، چنانچہ جب وہ لڑکے سے مایوس ہوجائے گا تو اسے اس کے بیچنے کا حق ہوگا۔

سوم: ابن ماجشون کا قول ہے: انہوں نے کہا: اس کے وقف ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور کسی ثقہ کے قبضہ میں رکھ دیا جائے گا تاکہ اس کا قبضہ صحیح ہوجائے اور اس کی آمدنی روک لی جائے گی، اگر اس کو بچہ ہوجائے تو وقف اور آمدنی اس کی ہوجائے گی اور اگر بچہ نہ ہو تو وہ وقف کرنے والے کے سب سے قریبی رشتہ دار کے لئے ہوگا۔

دسوقی نے کہا: اختلاف کا محل وہ صورت ہے جب پہلے اس کے یہاں ولادت نہ ہوئی ہو اور اگر اس کے یہاں ولادت ہوئی ہو تو کسی نزاع کے بغیر اس کا انتظار کیا جائے گا شیخ احمد زرقانی نے یہی فرمایا ہے(۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ وقف کے وقت موقوف علیہ کے موجود ہونے کی شرط لگاتے ہیں لہٰذا اگر اپنے لڑکے پر وقف کرے اور اس کا کوئی لڑکا نہ ہو یا اپنی اولاد میں سے فقیر پر کرے اور ان میں سے کوئی فقیر نہ ہو تو وقف صحیح نہیں ہوگا اور اسے باطل سمجھا جائے گا اس لئے کہ جو لڑکا ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہے وہ مالک نہیں ہوگا تو اس پر وقف کرنے کا کچھ فائدہ نہ ہوگا، لیکن غیر موجود پر تبعاً وقف کرنا صحیح ہوگا اصالتہً نہیں جیسے واقف کہے: میں نے اپنی اولاد پر اور جب تک تناسل ہو اپنی اولاد کی

(۱) الدسوقی ۸۹/۴، منح الجلیل ۶۶/۴۔

اولاد پر وقف کیا(۱)۔

ب-حمل پر وقف کرنا:

۱۴- شوافع اور راجح مذہب میں حنابلہ کا قول ہے کہ ابتداءً حمل پر وقف کرنا جائز نہیں ہے، حنابلہ میں سے ابن عقیل نے ابتداءً حمل پر وقف کرنے کے جائز ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، اور حارثی نے اسی کو مختار قرار دیا ہے، لیکن اگر حمل پر وقف تبعاً ہو تو شافعیہ اس کو بھی ناجائز قرار دیتے ہیں، انہوں نے کہا: جنین پر وقف صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کا مالک بننا صحیح نہیں ہے، خواہ وہ مقصود ہو یا تابع ہو یہاں تک کہ اگر کہے: میں نے اپنی اولاد پر وقف کیا، اور اس کو اولاد ہو اور وقف کے وقت جنین بھی ہو تو وہ داخل نہیں ہوگا ہاں اگر علاحدہ ہوجائے تو ان کے ساتھ داخل ہوجائے گا، الا یہ کہ وقف کرنے والا موجودین کا نام لے لے یا ان کی تعداد ذکر کردے تو جیسا کہ اذرعی نے کہا ہے وہ داخل نہیں ہوگا اس کے برخلاف اگر ذریت نسل اور عقب پر وقف کرے تو وقف میں نیا حمل داخل ہوجائے گا۔

اگر حمل پر وقف تبعاً ہو، تو حنابلہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس عورت کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس پر وقف کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت وہ تملیک ہے اور وہ مالک نہیں ہوتا، اور تبعاً حمل پر وقف صحیح ہوگا جیسے وقف کرنے والا کہے: میں نے اپنی اولاد پر اس کو وقف کیا اور ان میں حمل بھی ہو تو وہ اس میں داخل ہوگا(۲)۔

مالکیہ کے نزدیک ابن عرفہ نے متیطی سے نقل کرتے ہوئے کہا

(۱) مغنی المحتاج ۳۷۹/۲-۳۸۶، المہذب ۴۴۸/۱، شرح منتہی الارادات ۴۹۵/۲-۴۹۶، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۲۴۲/۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۷۹/۲، شرح منتہی الارادات ۴۹۵/۲-۴۹۶، الإنصاف ۲۲/۷۔

ہے کہ مشہور اور معمول علیہ حمل پر وقف کا صحیح ہونا ہے، ابن ہندی نے کہا: ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ حمل پر وقف جائز نہیں ہوگا حالانکہ روایات عنقریب پیدا ہونے والے پر اس کے صحیح ہونے کو واضح کرتی ہیں(۱)۔

حنفیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حمل پر وقف کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ انہوں نے کہا: اگر کوئی آدمی اپنی زمین اپنی اولاد پر اور اس کے بعد مساکین پر صحیح طور سے وقف کرے، تو آمدنی کے وجود کے دن موجود اولاد وقف میں داخل ہوگی خواہ وہ وقف کے دن موجود ہو یا اس کے بعد وجود میں آئے، یہ ہلال رحمہ اللہ کا قول ہے اور مشائخ بلخ رحمہم اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور یہی مختار ہے، اسی طرح اگر وہ کہے: میری اولاد پر نیز میری جو اولاد پیدا ہو اس پر اور جب وہ ختم ہو جائیں تو مساکین پر اور اگر کہے: میری یہ زمین میری جو اولاد پیدا ہو اس پر صدقہ موقوفہ ہے، حالانکہ اس کو کوئی اولاد نہ ہو تو یہ وقف صحیح ہوگا، پھر اگر آمدنی تیار ہو جائے گی تو اسے فقراء پر تقسیم کر دیا جائے گا اور اگر تقسیم کے بعد اس کو اولاد پیدا ہو جائے تو جو آمدنی اس کے بعد پائی جائے گی اسے اس لڑکے پر جب تک یہ لڑکا باقی رہے گا صرف کیا جائے گا اور اگر اس کو کوئی اولاد باقی نہ رہے تو آمدنی فقراء پر خرچ کی جائے گی(۲)۔

ابن عابدین نے الفتح سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: پھر وقف علی الاولاد میں اولاد میں سے مستحق وہ لڑکا ہوگا جو آمدنی کی پیداوار کے وقت اپنی ماں کے پیٹ میں حمل کی حالت میں پایا جائے یہاں تک کہ اگر چھ مہینے سے کم مدت میں پیدا ہو جائے اگرچہ آمدنی کی پیداوار کے بعد ہو تو وہ مستحق ہوگا، اور جو چھ مہینے یا اس سے زیادہ پورا ہو جانے پر پیدا ہو وہ مستحق نہیں ہوگا اس لئے کہ آمدنی کی پیداوار کے وقت ہمیں پیٹ میں پہلے کی موجودگی کا یقین ہے لہذا وہ مستحق ہوگا، اگر تقسیم سے پہلے مرجائے تو اس کے ورثہ کا ہوگا یہ بیوی کی اولاد کے بارے میں ہے، اگر بائنہ عورت جدائی کے وقت سے دو سال سے کم میں جنے تو وہ مستحق ہو جائے گا اس لئے کہ اس عورت سے وطی کے حلال ہونے کے بغیر اس لڑکے کا نسب ثابت ہوگا(۱)۔

تیسری شرط: وقف واقف پر نہ لوٹے:

یہ دو حالتوں پر مشتمل ہے: اول: خود اپنی ذات پر وقف کرے، دوم: اپنے لئے آمدنی کی شرط لگائے۔

الف-خود اپنی ذات پر وقف کرنا:

۴۲-انسان کا خود اپنی ذات پر وقف کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں: اول: خود اپنی ذات پر وقف صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ انسان کا اپنی ہی ملکیت کا اپنے آپ کو مالک بنانا ناممکن ہے، اس لئے کہ وہ حاصل ہی ہے اور تحصیل حاصل محال ہے، یہ جمہور فقہاء: مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور اکثر حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی ان کے نزدیک راجح مذہب ہے، نیز حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن کا مذہب ہے۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: اگر اپنی ذات پر وقف کرے اور کوئی حاکم اس کا فیصلہ کر دے تو اس کا حکم نافذ ہو جائے گا اور اس کو توڑا نہیں جائے گا اس لئے کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔

دوم: انسان کا اپنی ذات پر وقف کرنا صحیح ہے، یہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب ہے اور مذہب میں معتمد یہی ہے اور اصح کے مقابل میں شافعیہ کا مذہب ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ کسی چیز کا وقف کے طور پر مستحق ہونا ملک کے طور پر مستحق ہونے سے مختلف ہے

(۱) الحطاب ۶/ ۲۲، منح الجلیل ۴/ ۳۸۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۷۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۸۔

اور یہ امام احمد سے بھی ایک روایت ہے جس کو ان کی ایک جماعت نے مختار قرار دیا ہے(۱)۔

ب- اپنے لئے آمدنی کی شرط لگالینا:

۴۳- واقف کا اپنے لئے آمدنی کی شرط لگانے یا اس میں سے کھانے کی شرط لگالینے کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: واقف کا اپنے لئے آمدنی کی شرط لگانا جائز ہے، یہ حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب ہے، ان کے یہاں اسی پر فتوی بھی ہے اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ کا مذہب ہے، اور یہ ابن ابولیلی، ابن شبرمہ، اور زہری کا بھی قول ہے، تا کہ لوگوں کو وقف کی رغبت ہو، المنتہی اور اس کی شرح میں ہے اگر کوئی شخص کوئی چیز دوسرے پر وقف کرے، اور اس کی کل آمدنی یا بعض آمدنی کو اپنے لئے تاحیات یا مدت معینہ کے لئے مستثنی کرلے تو صحیح ہوگا یا اس کی آمدنی یا بعض کو اسی طرح اپنے بیٹے کے لئے مستثنی کرلے تب بھی صحیح ہوگا، یا اس میں سے کھانے کو یا اپنے یا اپنے گھر والوں کے لئے انتفاع کو مستثنی کرلے یا یہ شرط لگائے کہ اپنے دوست کو اس میں سے اپنی زندگی بھر یا مدت معینہ تک کھلائے گا تو وقف اور شرط دونوں صحیح ہیں۔

حنابلہ وامام ابو یوسف نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت حجر مدری سے مروی ہے: "**إن في صدقة رسول الله ﷺ أن يأكل أهله منها بالمعروف غير المنكر**"(۲) (رسول اللہ ﷺ کے صدقہ میں یہ تھا کہ آپ کے گھر والے اس میں سے معروف کے مطابق نہ کہ غیر معروف انداز میں کھائیں گے)، اور اس کے لئے حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول بھی دلیل ہے جب انہوں نے وقف کیا تھا: "**لا جناح على من وليها أن يأكل منها أو يطعم صديقاً غير متمول فيه**"(۱) (جو اس کا متولی ہو اس پر کوئی حرج نہیں ہے کہ مال جمع نہ کرتے ہوئے اس میں سے کھائے یا اپنے دوست کو کھلائے) اور وقف انہیں کے قبضہ میں رہا یہاں تک کہ ان کا انتقال ہوگیا، پھر ان کی بیٹی حفصہؓ، پھر ان کے بیٹے عبد اللہؓ کے ہاتھ میں آیا، حنابلہ نے کہا: نیز اس لئے کہ اگر وہ وقف عام کرے جیسے مساجد، پل اور مقابر پر کرے تو اس کو اس سے انتفاع کا حق رہتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

امام ابو یوسف نے اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ وقف ملک کو قربت کے طور اللہ تعالی کی طرف ازالہ کردینے کا نام ہے تو جب بعض یا کل کی شرط اپنے لئے کرے گا تو جو چیز اللہ تعالی کی مملوک ہوگی اس کو وہ اپنے لئے کرے گا، یہ نہیں کہ اس نے اپنی ملک کو اپنے لئے کرلیا ہے اور یہ جائز ہوگا جیسے اگر وہ کوئی سرائے یا حوض تعمیر کرے یا اپنی زمین کو قبرستان بنادے اور یہ شرط لگادے کہ وہ اس میں اترے گا، یا اس سے پیئے گا یا اس میں دفن کرے گا، نیز اس کا مقصود قربت ہے اور اپنے اوپر صرف کرنے میں اسی طرح ہے(۲) نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ما أنفق الرجل على نفسه وأهله وولده وخادمه فهو صدقة**" (۳) (آدمی جو کچھ اپنے اوپر، اپنے اہل پر اولاد پر اور خادم پر خرچ کرے وہ صدقہ ہے)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۷، الدسوقی ۴/ ۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۴، الإنصاف ۷/ ۱۷۔

(۲) حدیث حجر المدری: "إن في صدقة رسول الله ﷺ...." کی روایت اثرم نے کی ہے جیسا کہ المغنی لابن قدامہ (۸/ ۱۹۱ ط ہجر) میں ہے۔

(۱) اثر عمر لما وقف: "لا جناح على من وليها..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۹۲) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۷، فتح القدیر ۶/ ۲۲۵-۲۲۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۴-۴۹۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰۔

(۳) حدیث: "ما أنفق الرجل على نفسه...." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۲۳) نے بروایت حضرت مقداد بن معدیکرب کی ہے اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۵ ط دار الجنان) میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

لیکن حنابلہ وامام ابو یوسف نے کہا: وقف کی آمدنی سے واقف کا انتفاع شرط کے ذریعہ ہونا ضروری ہے، چنانچہ موقوف سے کھانا تبھی حلال ہوگا جب اس کی شرط لگائی جائے۔

لیکن حنابلہ کے یہاں یہ اس وقت ہے جب وہ عام وقف نہ ہو، لیکن اگر مسلمانوں کے لئے کوئی چیز وقف کرے تو وہ بغیر شرط کے ان میں شامل ہوجائے گا، جیسے کوئی مسجد وقف کرے تو اسے اس میں نماز پڑھنے کا اختیار ہوگا، یا قبرستان وقف کرے تو اسے اس میں دفن کرنے کا اختیار ہوگا یا مسلمانوں کے لئے کوئی کنواں وقف کرے تو اسے اس سے پینے کا اختیار ہوگا، یا سقایہ یا مسلمانوں پر عام ہونے والی کسی چیز کا وقف کرے تو وہ ان میں سے ایک فرد کی طرح ہوگا(۱)۔ حضرت عثمان بن عفانؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے بئر رومہ وقف کیا اور اس میں ان کا ڈول مسلمانوں کے ڈولوں کی طرح تھا(۲)۔

دوسرا قول: وقف کرنے والے کا دوسرے پر وقف کی گئی شی کی آمدنی کو اپنے لئے ہونے کی شرط لگانا صحیح نہیں ہوگا، شافعیہ کے یہاں یہی اصح ہے، اور یہی محمد بن الحسن کے قول کا قیاس ہے، اور عدم صحت، اس صورت سے مقید ہے جب کہ وقف کی آمدنی سے انتفاع کی شرط لگائے، شیرازی نے کہا: اس لئے کہ وقف عین کو روکنے اور منفعت کا مالک بنادینے کا تقاضا کرتا ہے اور عین اسی پر روک دیا گیا ہے اور منفعت اسی کی ملکیت میں ہے تو وقف کے کوئی معنی نہیں رہے، شربینی خطیب نے کہا: اگر فقراء پر وقف کرے اور یہ شرط لگائے کہ وقف کی آمدنی میں سے ان کے ساتھ وہ بھی لے گا تو شرط کے فاسد ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: اگر وقف کرنے والا یہ شرط لگائے کہ اگر وہ وقف کا محتاج ہوجائے گا تو وہ بیچ دے گا تو اسے اس کو بیچنے کا حق ہوگا، حاجت کو ثابت کرنا اور اس پر قسم کھانا ضروری ہوگا، الا یہ کہ وقف کرنے والا شرط لگادے کہ یمین کے بغیر اس کی تصدیق کی جائے گی(۱)۔

شافعیہ کچھ مسائل کا استثناء کرتے ہیں، جن میں وقف کرنے والے کے لئے موقوف سے انتفاع جائز ہوتا ہے اور اسی میں سے یہ ہے کہ اگر وہ علماء اور ان جیسے لوگوں، جیسے فقراء پر وقف کرے، اور ان کی صفت سے وہ بھی متصف ہو، یا فقراء پر وقف کرے پھر وہ بھی فقیر ہوجائے، یا مسلمانوں پر وقف کرے مثلاً مطالعہ وغیرہ کے لئے کوئی کتاب یا پکانے کے لئے ہانڈی یا پینے کے لئے کوزے وغیرہ وقف کرے تو ان کے ساتھ اسے بھی انتفاع کا حق ہوگا اس لئے کہ اس نے خود اپنی نیت نہیں کی ہے(۲)۔

چوتھی شرط: جس جہت پر وقف کیا گیا ہے اس کا غیر منقطع ہونا:

۴۴- کسی منقطع نہ ہونے والی جہت جیسے فقراء اور مساجد پر وقف کرنا صحیح ہے اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۳)۔

لیکن اس صورت میں ان کے درمیان اختلاف ہے، جب وقف ایسی چیز پر ہو جو ابتدا، درمیان یا انتہاء میں ختم ہوجانے والی ہو۔

اس کی وضاحت ذیل میں ہے:

اول: جب کہ موقوف علیہ ابتدا یا انتہاء میں منقطع ہو:

۴۵- جیسے کوئی اپنی اولاد پر وقف کرے حالانکہ اس کی کوئی اولاد نہ

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۲۶، المغنی ۵/ ۶۰۴۔

(۲) اثر عثمان بن عفان: "أنه سبل بئر رومة" کی روایت ترمذی (۵/ ۶۲۷) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰، المہذب ۱/ ۴۴۸، الدسوقی ۴/ ۸۹، الخرشی ۷/ ۹۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۳۶۵، المہذب ۱/ ۴۴۸، المغنی ۵/ ۶۲۲- ۶۲۳، الدسوقی ۴/ ۸۴۔

ہوتو یہ وقف حنابلہ اور راجح مذہب میں شافعیہ کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا، حنفیہ کے نزدیک صحیح ہوجائے گا، اور آمدنی فقراء پر صرف کی جائے گی پھر جب اولاد ہوجائے گی تو اس پر صرف کی جائے گی اور مالکیہ کے تین اقوال ہیں (۱)۔

اس کا بیان ''عنقریب وجود میں آنے والے پر وقف'' سے متعلق گفتگو کے وقت گذر چکا ہے (فقرہ ر ۴۰)۔

دوم: جب کہ موقوف علیہ ابتدا میں منقطع اور انتہاء میں متصل ہو:

۴۶ - جیسے کوئی شخص اپنی ذات پر (جو اپنی ذات پر وقف کو ناجائز نہیں قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک) یا کسی غلام پر پھر فقراء پر وقف کرے تو حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب میں فی الحال اس کے بعد والے یعنی (فقراء) پر صرف کیا جائے گا، مالکیہ کے نزدیک بھی حکم اسی طرح ہوگا بشرطیکہ موقوف علیہم (جن پر وقف کیا گیا ہے) کی جانب سے واقف کی طرف سے کوئی مانع افلاس بیماری یا موت پیش آنے سے پہلے اس پر قبضہ کرلیا جائے، اور اگر قبضہ نہ ہو، یہاں تک کہ وقف کرنے والے کو ان تینوں امور (موت بیماری یا افلاس) میں سے کوئی مانع پیش آجائے تو وقف پورا نہیں ہوگا، اور بیماری یا موت کی حالت میں ورثہ کو اس کو باطل کرنے یا اس کی اجازت کا حق ہوگا، اور افلاس کی حالت میں غریم (قرضخواہ) کو اس کو باطل کردینے اور اپنے دین میں اس کو لے لینے کا اختیار ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: اس میں دو طریقے ہیں: شیرازی کہتے ہیں: ہمارے اصحاب میں سے بعض کا کہنا ہے وہ باطل ہے اس میں ایک ہی قول ہے اس لئے کہ پہلا باطل ہے اور دوسرا ایک باطل اصل کی فرع ہے لہذا وہ بھی باطل ہوگا، ان میں سے بعض کے اس میں دو اقوال ہیں: اول: وہ باطل ہے اس کی وجہ گذر چکی، دوم: وہ صحیح ہوگا اس لئے کہ جب پہلا باطل ہوگیا تو وہ اس طرح ہوگیا جیسے ہوا ہی نہ ہو، اور دوسرا اصل ہوگیا۔

اگر ہم کہیں کہ وہ صحیح ہوگا تو اگر پہلے کے ختم ہونے کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہو جیسے کہ غیر معین آدمی ہو تو آمدنی اس کے بعد والے یعنی فقراء پر صرف کی جائے گی، اس لئے کہ اس کے ختم ہونے کا اعتبار ممکن نہیں ہے، لہذا اس کا حکم ساقط ہوگیا۔

اگر اس کے ختم ہونے کا اعتبار کرنا ممکن ہو جیسے غلام، تو اس میں تین نقاط نظر ہیں:

اول: اسے فی الحال بعد والے کی طرف منتقل کردیا جائے گا، اس لئے کہ جس پر ابتدا میں وقف کیا گیا ہے اس پر وقف صحیح نہیں ہے، تو وہ معدوم کی طرح ہوجائے گا۔

دوم: اور یہ منصوص ہے: وہ واقف کا، پھر اس کے وارث کا ہوگا، یہاں تک کہ موقوف علیہ ختم ہوجائے پھر اس کے بعد والے کا ہوجائے گا، اس لئے کہ فقراء کی طرف منتقل ہونے کی شرط نہیں پائی گئی، لہذا وہ اس کی ملک میں باقی رہے گا۔

سوم: وہ واقف کے رشتہ داروں کا ہوگا تا آنکہ موقوف علیہ ختم ہوجائے، پھر فقراء کا ہوجائے گا اس لئے کہ ان کی طرف منتقل ہونے کی شرط نہیں پائی گئی (۱)۔

سوم: جب موقوف علیہ درمیان میں منقطع ہو:

۴۷ - جیسے اگر زید پر، پھر اپنے غلام پر یا کسی مبہم شخص پر، پھر فقراء پر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۴۱۴، الدسوقی ۴ر ۸۹، منح الجلیل ۴ر ۶۶، مغنی المحتاج ۲ر ۳۷۹-۳۸۶، المہذب ار ۴۴۸، شرح منتہی الارادات ۲ر ۴۹۵-۴۹۶، المغنی ۵ر ۶۰۷۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴ر ۸۰-۸۱، الشرح الصغیر ۲ر ۳۰۴، المہذب ار ۴۴۹، شرح منتہی الارادات ۲ر ۴۹۷-۴۹۸۔

وقف کرے، یا زید پر، پھر اپنی ذات پر، پھر فقراء پر وقف کرے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس پر وقف کرنا جائز ہے اس کے ختم ہونے کے بعد اس کو فقراء پر صرف کیا جائے گا، لیکن مالکیہ کے یہاں اس میں یہ قید ہے کہ جب واقف کو کوئی مانع جیسے افلاس، بیماری یا موت پیش آنے سے پہلے موقوف علیہ کا قبضہ پایا جائے جیسا اس کا بیان دوسری حالت میں گذر چکا ہے۔

وقف شافعیہ کے نزدیک بھی صحیح ہے، البتہ انہوں نے دو صورتوں میں فرق کیا ہے:

اول: اگر وقف درمیان میں منقطع ہو، جیسے میں نے اپنی اولاد پر، پھر ایک مبہم آدمی پر، پھر فقراء پر وقف کیا، تو راجح مذہب میں صحیح ہوگا، اس لئے کہ فی الحال بھی اور آخر میں بھی مصرف موجود ہے۔

اس بنیاد پر اس کی اولاد کے بعد اس کو فقراء پر صرف کیا جائے گا نہ کہ واقف سے قریب ترین رشتہ داروں پر اس لئے کہ انقطاع کی مدت معلوم نہیں ہے۔

دوم: جیسے کہے: میں نے اپنی اولاد پر پھر اپنے غلام پر پھر فقراء پر وقف کیا تو یہ بھی درمیان میں منقطع ہے لیکن اس صورت میں اس کی اولاد کے بعد وقف کرنے والے کے رشتہ داروں پر صرف کیا جائے گا(۱)۔

چہارم: جب موقوف علیہ انتہاء میں منقطع ہو:

۴۸ - جیسے کوئی شخص اپنی اولاد پر وقف کرے اور اس پر اضافہ نہ کرے یا زید پر پھر گرجا گھر پر وقف کرے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ وقف کے آخر کو غیر منقطع جہت کے لئے کرے، یعنی یہ ضروری ہے کہ تابید کی صراحت کرے، اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے اور یہ مسجد کے علاوہ میں ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک دو روایتیں ہیں: پہلی روایت: تابید شرط نہیں ہے، اگر کسی منقطع جہت کو مقرر کرے جیسے اپنی اولاد پر وقف کرے اور اس پر اضافہ نہ کرے تو وقف جائز ہوگا اور جب وہ ختم ہوجائیں گے اور یہ زندہ رہے گا تو اس کی ملک میں ورنہ وارث کی ملک میں لوٹ آئے گا۔

دوسری روایت: یہ کہ تأبید شرط ہے، یہاں تک کہ اولاد کے بعد آمدنی فقراء پر صرف کی جائے گی(۱)۔

مالکیہ وقف مؤبد اور وقف مؤقت کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

تو وقف مؤبد کے تعلق سے اگر وہ جہت منقطع ہوجائے جس پر وقف کیا گیا ہے تو وقف وقف کرنے والے کے عصبہ میں سے نسب کے اعتبار سے قریب تر فقراء کے پاس لوٹ آئے گا، اور ان پر وقف ہوجائے گا، حصوں میں مرد و عورت برابر رہیں گے حتی کہ اگرچہ واقف نے اپنے اصل وقف میں شرط لگائی ہو کہ وہ موقوف علیہم (جن پر وقف کیا گیا ہے) میں مرد کے لئے دو عورتوں کے حصوں کے مثل ہوگا، اس لئے کہ ان کی طرف وقف کا واپس آنا واقف کے کرنے سے نہیں ہے، وہ تو شریعت کے حکم سے ہے لیکن اگر وہ واقف کہے: اگر وقف منقطع ہوجائے تو میرے عصبہ کے قریب تر رشتہ داروں کے پاس لوٹ جائے گا اور مرد کے لئے دو عورتوں کے برابر ہوگا، تو ظاہر یہ ہے کہ اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے لوٹنے کی صراحت کی ہے اس لئے کہ اس طریقہ سے لوٹنا اس پر وقف کرنے کے معنی میں ہوگا، تو بیٹا پھر اس کا بیٹا، پھر بھائی، پھر اس کا بیٹا، پھر دادا، پھر چچا، پھر اس کا بیٹا مقدم ہوگا، اور ان کے ساتھ واقف کے فقیر رشتہ داروں میں سے سب سے قریبی عورت بھی شریک ہوگی جو اگر مرد ہوتی تو اس کا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۴، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۰۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۷-۴۹۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۵، تبیین الحقائق ۳/ ۳۲۶-۳۲۷، فتح القدیر ۶/ ۲۱۴-۲۱۵۔

عصبہ ہوتی جیسے بیٹی، بہن، اور پھوپھی، اور اگر وقف سے پیدا ہونے والی آمدنی میں وقف تنگ پڑ جائے تو بیٹیوں کو بھائیوں پر نہ کہ بیٹے پر مقدم کیا جائے گا تو بیٹیاں اتنا لیں گی جو ان کو کافی ہو جائے اور پورا نہیں لیں گی اور وقف کرنے والا اس میں داخل نہیں ہوگا خواہ وہ فقیر ہو اور اگر قریبی رشتہ دار مالدار ہو تو یہ اس کے لئے ہوگا جو درجہ میں اس سے متصل ہو۔

اگر وقف موقت ہو جیسے اگر کوئی شخص ایک یا زیادہ اشخاص پر وقف کرے اور اس میں ان کی زندگی یا فلاں کی زندگی تک کی قید لگا دے یا کسی مدت مثلاً دس سالوں کی قید لگا دے تو ان میں سے جو مر جائے گا اس کا حصہ اس کے بقیہ ساتھیوں کے لئے ہوگا، جب وہ ختم ہو جائیں گے تو اس کے مالک یا اگر وہ مر جائے تو اس کے وارث کی ملک میں لوٹ آئے گا اور اگر کسی چیز کی قید نہ لگائے مطلق رکھے تو سب کے ختم ہونے کے بعد اصح قول کے مطابق اوقاف کے لوٹنے کی جگہ میں لوٹ آئے گا، اور یہ امام مالک سے مصریوں کی روایت ہے اور ان ہی میں ابن القاسم اور اشہب بھی ہیں اور اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ واقف یا اس کے وارث کی ملک میں لوٹ آئے گا اور وہ اہل مدینہ کی روایت ہے۔

جب وہ اوقاف کی جگہ میں لوٹے گا تو وقف مؤبد کی طرح ہوگا یعنی وقف کرنے والے کے قریب ترین عصبہ اور اس عورت کے لئے ہوگا جس کو مرد فرض کیا جائے تو وہ عصبہ بنے، جیسے بیٹی، اگر عصبہ نہ ہوں یا ختم ہو جائیں تو فقراء کے لئے ہوگا (۱)۔

شافعیہ کے یہاں دو رائیں ہیں: اول: اور وہی اظہر ہے، وقف صحیح ہوگا اس لئے کہ وقف کا مقصود قربت اور دوام ہے اور جب ابتداء میں مصرف کی وضاحت کر دی جائے تو خیر کے راستہ پر اس کو دوام دینا آسان ہوگا، دوم: انقطاع کی وجہ سے وقف باطل ہو جائے گا۔

اظہر کے مطابق اگر مذکور ختم ہو جائے تو ان کی دو رائیں ہیں:

اظہر: وہ وقف باقی رہے گا۔

دوم: وقف ختم ہو جائے گا اور وہ واقف یا اگر وہ مر جائے تو اس کے وارث کی ملک میں لوٹ آئے گا۔

پہلی رائے کے مطابق جس میں وقف صحیح ہے اس کے مصرف کے بارے میں ان کی دو رائیں ہیں: اول: اور وہی اظہر ہے: اسے مذکور کے ختم ہونے کے دن جو واقف کا سب سے قریبی رشتہ دار ہو اس پر صرف کیا جائے گا، اس لئے کہ رشتہ داروں پر صدقہ کرنا افضل ترین قربات میں سے ہے، حدیث میں ہے: "**الصدقة علی المسکین صدقة وعلی ذی الرحم ثنتان: صدقة وصلة**" (۱) (مسکین پر صدقہ کرنا ایک صدقہ ہے، اور ذو رحم پر کرنا دو ہیں، صدقہ اور صلہ رحمی)۔

اور مصرف لازمی طور پر جیسا کہ خوارزمی وغیرہ نے صراحت کی ہے، اصح قول میں قرابت رحم کے فقراء کے ساتھ مخصوص ہوگا نہ کہ قرابت وراثت کے ساتھ چنانچہ نواسہ، چچازاد بھائی پر مقدم ہوگا۔

اگر اس کے رشتہ دار نہ ہوں تو امام آمدنی کو مسلمانوں کے مصالح میں صرف کرے گا جیسا کہ رویانی نے نص سے روایت کی ہے، ایک قول ہے: اسے فقراء اور مساکین پر صرف کر دیا جائے گا۔

اور اصح کا مقابل یہ ہے کہ اسے فقراء اور مساکین پر صرف کر دیا جائے گا، اس لئے کہ انتہاء میں وقف انہیں کے پاس لوٹتا ہے (۲)۔

---

(۱) الدسوقی ۴/ ۸۵-۸۷، الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۵-۳۰۶۔

(۱) حدیث: "الصدقة علی المسکین..." کی روایت ترمذی ۳/ ۳۸ نے حضرت سلمان ابن عامر سے کی ہے اور فرمایا: حدیث حسن ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۴، المہذب ۱/ ۴۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور حنابلہ کے نزدیک وقف صحیح ہوگا اور جس پر وقف جائز ہوتا ہے اس کے بعد انقطاع کے وقت واقف کے نسبی ورثہ پر ان کی وراثت کے بقدر صرف کیا جائے گا اور یہ ان پر وقف ہوگا تو وہ اس کے رقبہ میں ملکیت منتقل کرنے کے مالک نہیں ہوں گے(۱)۔

پانچویں شرط: جس جہت پر وقف کیا جارہا ہے اس کا معلوم ہونا:

۴۹ - موقوف علیہ میں اصل یہ ہے کہ جس جہت پر وقف کیا جارہا ہے وہ معلوم ہو، اور جب وقف میں سرے سے جہت کی تحدید نہ کی گئی ہو جیسے کہ واقف نے کہا: میں نے وقف کیا اور خاموش رہے اور کسی مصرف کی تحدید نہ کرے، یا جب جہت مجہول یا مبہم ہو جیسے کسی غیر معین شخص پر وقف تو اس کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کا دو قولوں پر اختلاف ہے:

پہلا قول: جمہور فقہاء اس کی صحت کی رائے رکھتے ہیں اور اس کے متعلق ان کی کچھ تفصیل ہے:

مالکیہ، حنابلہ، احناف میں سے امام ابو یوسف اور اظہر کے مقابل میں شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ واقف جب کوئی مصرف بیان نہ کرے اس طور پر کہ وہ کہے: میں نے وقف کیا اور خاموش ہوجائے اور اس جہت کی تعیین نہ کرے جس پر وقف کیا گیا ہے تو وقف صحیح ہوگا، لیکن جس چیز کی طرف وقف جائے گا اس میں ان کا اختلاف ہے:

امام ابو یوسف کے نزدیک اسے فقراء پر تقسیم کیا جائے گا اور فتوی اسی پر ہے، اور یہ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ میں نے وقف کیا اس کے اللہ تعالی کی طرف پھر اللہ کے نائب یعنی فقیر کی طرف اس کی ملکیت کے منتقل کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ اسی کے مثل شافعیہ کے نزدیک اظہر کا مقابل قول ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص کہے: میرا گھر وقف ہے اور اس کا مصرف معین نہ کرے تو اگر اس سے پوچھنا ممکن ہو تو وہ جو جہت بتائے اس میں صرف کیا جائے گا اور اگر اس سے پوچھنا ناممکن ہو تو اس کو وقف کرنے والے کے شہر کے عرف میں عام طور سے جس پر وقف کی نیت کی جاتی ہو اس میں جو غالب ہو اس پر صرف کیا جائے گا، جیسے اہل علم اور اہل قراءت اور اگر ان میں کوئی غالب نہ ہو تو اجتہاد کے ذریعہ فقراء پر صرف کیا جائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک اس کے نسبی ورثہ پر ان کی وراثت کے بقدر صرف کیا جائے گا اور یہ ان پر وقف ہوگا، لہذا وہ اس کی ذات میں ملکیت کو منتقل کرنے کے مالک نہیں ہوں گے، اور ورثہ کے درمیان وراثت ہی کی طرح حجب واقع ہوگا چنانچہ بیٹے کے ساتھ بیٹی کو تہائی ملے گا اور باقی بیٹے کو ملے گا اور اخیافی بھائی کو علاتی بھائی کے ساتھ چھٹا حصہ ملے گا اور علاتی بھائی کو باقی ماندہ ملے گا اور اگر وہ نہ ہوں تو فقراء اور مساکین پر بطور وقف کے صرف کیا جائے گا اور امام احمد نے صراحت کی ہے کہ اس کو مسلمانوں کے مصالح میں صرف کیا جائے گا، چنانچہ وہ بیت المال کی طرف لوٹ آئے گا۔

دوم: وہ باطل ہوگا، شافعیہ کے نزدیک یہی اظہر ہے، حنفیہ میں سے امام محمد کا یہی قول ہے اور امام محمد کے یہاں تابید کے عدم ذکر کے سبب باطل ہے۔

لیکن امام محمد نے کہا: اگر کہے: صدقہ موقوفہ ہے تو وقف صحیح ہوگا اور فقراء پر صرف کیا جائے گا اس لئے کہ صدقہ کا ذکر تابید پر دلالت کرتا ہے اور الخانیہ میں ہے: یہی صحیح ہے، اس لئے کہ صدقہ کا محل دراصل فقراء ہی ہیں(۱)۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۸۔

(۱) الإسعاف/ ۱۶، طبع دوم ہندوستانی ایڈیشن، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۵-۳۶۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۵۷-۳۵۸، فتح القدیر ۶/ ۲۰۲،

اگر وقف کسی مجہول جہت پر ہو، جیسے کسی غیر معین آدمی پر وقف ہو یا جہت مبہم ہو جیسے ان دو آدمیوں میں سے ایک پر وقف ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ وقف صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وقف فوری تملیک کا نام ہے لہذا صحیح نہیں ہوا (۱)۔

اولاد پر وقف کرنا:

۵۰ - اگر وقف کرنے والا وقف علی الاولاد میں صرف ایک طبقہ کا ذکر کرے، جیسے وہ کہے: میں نے اپنی اولاد پر وقف کیا، یا میں نے اپنی اولاد پر پھر مساکین پر وقف کیا، تو اس حالت میں اس کی اولاد میں سے جو موجود ہوگا صرف وہی مستحق ہوگا، خواہ وہ ایک ہو یا ایک سے زیادہ، مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ ولد (کا لفظ) واحد، جمع، مذکر، مؤنث سب پر بولا جاتا ہے جیسا کہ اہل لغت نے کہا ہے، اور وہ ان کے درمیان برابر ہوگا اس لئے کہ اس نے اس کو ان کے لئے کیا ہے اور مطلقاً شریک کرنا برابری کا متقاضی ہے اور اگر اس کا صرف ایک ہی لڑکا ہو تو وہ وقف کی تمام آمدنی لے لے گا اور یہ بالاتفاق ہے (۲)۔

اگر اس کے بعد اس کو اولاد پیدا ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک استحقاق میں وہ بھی داخل ہو جائے گی، اور یہ امام احمد سے بھی ایک روایت ہے جس کو ابن ابو موسی نے مختار قرار دیا ہے ابن زاغونی نے اس پر فتوی دیا ہے، قاضی اور ابن عقیل کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے المبہج اور المستوعب میں اسی پر جزم کیا ہے اور الاقناع میں اسی کو

= الدسوقی ۴/ ۸۷-۸۸، الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۸، نیل المآرب ۲/ ۱۴۔

(۱) المہذب ۱/ ۴۴۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۸۵، نیل المآرب ۲/ ۱۳، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۷۹۴۔

(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین علیہ ۳/ ۴۳۶-۴۳۷، الاسعاف ۹۵-۹۶، فتح القدیر ۶/ ۲۴۲-۲۴۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۳، المہذب ۱/ ۴۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع ۴/ ۲۷۷-۲۷۸۔

مختار قرار دیا ہے۔

دوسری روایت: وقف کے بعد پیدا ہونے والی اولاد استحقاق میں داخل نہیں ہوگی، یہی راجح مذہب ہے (۱)۔

۵۱ - اس صورت میں اولاد کی اولاد کے داخل ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جبکہ وہ کہے: میں نے اپنی اولاد پر وقف کیا چنانچہ حنفیہ کے نزدیک شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں نیز حنابلہ میں سے قاضی اور ان کے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ اولاد کی اولاد داخل نہیں ہوگی، اس کے بارے میں بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد برابر ہیں، اس لئے کہ حقیقۃً اور عرفاً اولاد صرف اس کی صلبی اولاد کو کہتے ہیں اور اولاد کی اولاد کو مجازاً کہتے ہیں نیز وقف کرنے والے نے استحقاق میں صرف ایک طبقہ یعنی بطن اول پر اکتفاء کیا ہے اور بیٹے کی اولاد کے داخل ہونے کے لئے کوئی صراحت یا شرط موجود نہیں ہے (۲)۔

مالکیہ کا مذہب ہے اور یہی حنابلہ کے یہاں راجح مذہب اور شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے، کہ صرف بیٹے کی اولاد داخل ہوگی بیٹیوں کی اولاد داخل نہ ہوگی اس لئے کہ اولاد کی اولاد اس کی اولاد ہے اس کی دلیل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَا بَنِيْ آدَمَ" (۳) (اے اولادِ آدم)، اور "يَا بَنِيْ إِسْرَائِيلَ" (۴) (اے بنی اسرائیل)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ارموا بنی اسماعیل فإن

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۴۳، احکام الأوقاف/ ۱۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۷-۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۷، الروضہ ۵/ ۳۳۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۸، کشاف القناع ۴/ ۲۷۸، منتہی الارادات ۲/ ۵۰۸، الإنصاف ۷/ ۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الإسعاف/ ۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۷، الروضہ ۵/ ۳۳۵-۳۳۶، المغنی ۵/ ۶۰۹۔

(۳) سورہ اعراف/ ۳۱۔

(۴) سورہ بقرہ/ ۴۰۔

أباكم كان رامياً"(۱) (اسماعیل کے بیٹو! تم تیراندازی کرو، اس لئے کہ تمہارے باپ اسماعیل تیرانداز تھے) اور بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ ایک دوسرے آدمی سے ہیں، نیز اس لئے کہ بیٹیوں کی اولاد اپنے آباء کی طرف منسوب کی جاتی ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے:

بنونا بنو آبائنا و بناتنا

بنوهن أبناء الرجال الاباعد (۲)

(ہمارے بیٹے ہمارے آباء کے بیٹے ہیں، اور ہماری لڑکیوں کے بیٹے دور دراز کے لوگوں کے بیٹے ہیں)۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں، اور امام احمد سے ایک روایت میں جس کو ابو الخطاب نے مختار قرار دیا ہے، وقف علی الاولاد میں اولاد کی اولاد مطلقاً داخل ہوگی خواہ وہ بیٹوں کی اولاد ہوں یا بیٹیوں کی اولاد ہوں، اس لئے کہ بیٹیاں اس کی اولاد ہیں اور ان کی اولاد، اولاد کی اولاد ہے اس لئے کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کی شان میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ" (اور ان کی نسل میں سے داؤد) إلى قوله "وَعِيسَى" (۳) (اور عیسی)، حالانکہ وہ ان کی بیٹی کی اولاد ہیں، نیز آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: میرا یہ بیٹا سردار ہے (۴)، مراد حضرت حسن ہیں۔

جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر وقف علی الاولاد کے وقت واقف کی کوئی اولاد نہ ہو، اور اس کی اولاد کی اولاد ہو تو لفظ ان پر محمول ہوگا اس لئے کہ قرینہ موجود ہے، اور تا کہ مکلّف کے کلام کو لغو ہونے سے بچایا جائے جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے اور صلبی اولاد نہ ہونے کے وقت بیٹے کی اولاد صلبی اولاد کے درجہ میں ہوگی، الدر المختار میں ہے: اولاد پر وقف کرتے وقت اگر وقف کرنے والے کی صلبی اولاد نہ ہو تو وہ بیٹے کی اولاد کے ساتھ مخصوص ہو جائے گا اگر چہ وہ لڑکی ہو، اس لئے کہ لفظ ولد میں وہ داخل ہے اس کے نیچے کی بطون والے داخل نہ ہوں گے نہ بیٹی کی اولاد داخل ہوگی یہی صحیح ہے۔

ابن عابدین نے کہا: یہ ظاہر الروایہ ہے، اور ہلال نے اسی کو اختیار کیا ہے اس لئے کہ بیٹے کی اولاد کے برخلاف بیٹیوں کی اولاد اپنے آباء کی طرف منسوب ہوتی ہے نہ کہ اپنی ماؤں کے آباء کی طرف، اور الاسعاف میں ہے: خصاف نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ اس میں بیٹیوں کی اولاد داخل ہوگی اور صحیح ظاہر الروایہ ہے۔

ابن عابدین نے خصاف سے نقل کیا ہے کہ اگر نہ تو اس کی صلبی اولاد ہو اور نہ اولاد کی اولاد ہو، اور اس کی اولاد کی اولاد کی اولاد ہو تو آمدنی اس کی اور اس کے نیچے والی بطون کی ہوگی اور اس کی نسل اقرب اور ابعد کو عام ہوگی الا یہ کہ وہ کوئی ایسی چیز ذکر کرے جو ترتیب پر دلالت کرتی ہو (۱)۔

۵۲ – جمہور فقہاء: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یکساں ہوگا کہ وقف کرنے والا واحد کا صیغہ ولدی کہے یا جمع کا صیغہ اولادی کہے:

لیکن حنفیہ کے نزدیک حکم بدل جائے گا چنانچہ جو احکام گذرے ہیں وہ صرف اس وقت ہیں جب کہ وقف واحد کے صیغہ سے ہو لیکن

(۱) حدیث: "ارموا بنی اسماعیل...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۴۱۳) نے سلمہ بن الاکوع سے کی ہے۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۴۴، منح الجلیل ۴/ ۷۳، الروضۃ ۵/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع ۴/ ۲۷۸، شرح المنتہی ۲/ ۵۰۸، الإنصاف ۷/ ۷۴۔

(۳) سورہ انعام ۸۴-۸۵۔

(۴) حدیث: "إن ابنی هذا سید...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۰۷) نے حضرت ابوبکرہ سے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۷، الاسعاف/ ۹۶، فتح القدیر ۶/ ۲۴۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۷، المغنی ۵/ ۶۰۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۸۔

اگر وقف کرنے والا جمع کے صیغہ سے کہے: میں نے اپنی اولاد پر وقف کیا، تو ابن عابدین نے الاختیار سے نقل کیا ہے کہ وہ اولاد کے اسم کے عام ہونے کے سبب تمام بطون کو شامل ہوگا اور بطن اول مقدم ہوگا پھر جب وہ ختم ہوجائے گا تو دوسرے کو ملے گا پھر ان کے بعد والوں کو اس میں تمام بطون قریب اور بعید یکساں شریک ہوں گے، لیکن ابن عابدین نے کہا: یہ اس کے مخالف ہے جو الخانیہ میں ہے، چنانچہ اس میں ہے: اگر کوئی شخص اپنی اولاد پر کوئی زمین وقف کرے اور اس کا آخر فقراء کے لئے کردے اور ان میں سے بعض کا انتقال ہوجائے تو ہلال نے کہا: وقف باقی اولاد پر صرف کیا جائے گا پھر جب وہ مرجائیں تو فقراء پر صرف کیا جائے گا نہ کہ اولاد کی اولاد پر، اور یہ اس کے موافق ہے جو الخلاصہ، البزازیہ، خزانۃ الفتاوی اور خزانۃ المفتین میں ہے (۱)۔

اگر وقف میں لڑکیوں کے بجائے لڑکوں کو مخصوص کردے تو وقف مردوں ہی سے خاص ہوجائے گا، اسی طرح اس وقت ہوگا جب اپنی اولاد کا ذکر نام کے ساتھ کرے، اور کہے: میں نے اپنی فلاں اور فلاں اولاد پر وقف کیا، تو اس کی اولاد میں سے جس کا ذکر نہ ہو وہ اس میں داخل نہیں ہوگا (۲)۔

اولاد پر اور اولاد کی اولاد پر وقف کرنا:

۵۳ - اگر وقف کرنے والا کہے: میں نے صرف اپنے لڑکے اور لڑکے کے لڑکے پر وقف کیا، یعنی اس نے اس سے زیادہ کا ذکر نہیں کیا، تو حنفیہ کے نزدیک انہیں دونوں پر یعنی دونوں بطون پر محدود رہے گا اور آمدنی میں یہ لوگ شریک ہوں گے، اور صلبی کو بیٹے کے لڑکے پر مقدم نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے دونوں کے درمیان برابری کی ہے اس طرح کہ اس نے کوئی ایسا لفظ ذکر نہیں کیا ہے جس سے ترتیب معلوم ہو، پھر جب اولاد اور ان کی اولاد ختم ہوجائے گی تو آمدنی موقوف علیہ کے انقطاع کی وجہ سے فقراء پر صرف کی جائے گی اور تیسری پیڑھی داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ اس نے ولد کو جمع کے لفظ سے بیان نہیں کیا ہے اور اگر وہ اضافہ کرے اور تیسری پیڑھی کا ذکر اس طور پر کرے کہ وہ کہے: میرے لڑکے پر اور میرے لڑکے کے لڑکے پر اور میرے لڑکے کے لڑکے کے لڑکے پر تو اس کی نسل پر عام ہوجائے گا اور آمدنی اس کی اولاد پر جب تک ان میں تناسل ہو صرف ہوگی جب تک اس کی اولاد میں سے کوئی ایک باقی رہے اگر چہ نیچے کا ہو فقراء پر صرف نہیں کی جائے گی، کسی ایسے لفظ کے نہ ہونے کی وجہ سے جو ترتیب پر دلالت کرتی ہو آمدنی میں تمام پیڑھیاں شریک ہوں گی، الا یہ کہ وہ ترتیب پر دلالت کرنے والے کسی لفظ کا ذکر کرے، جیسے کہ وہ کہے: الاقرب فالاقرب (سب سے قریبی پر پھر اس کے بعد کے قریبی پر) یا کہے: میری اولاد پر پھر میری اولاد کی اولاد پر اور اسی طرح یا کہے: ایک پیڑھی کے بعد دوسری پیڑھی پر تو اس وقت وقف کرنے والے نے جس سے ابتدا کی ہو اسی سے ابتدا کی جائے گی (۱)۔

لیکن اگر وہ اولاد کا ذکر لفظ جمع سے کرے اس طور پر کہ کہے: میری اولاد پر اور میری اولاد کی اولاد پر تو آمدنی اس کی اولاد اور اولاد کی اولاد پر دائمی طور سے جب تک ان میں تناسل ہو صرف کی جائے گی، اور جب تک ان میں سے ایک بھی باقی ہو خواہ نیچے کا ہو آمدنی فقراء پر صرف نہیں کی جائے گی اس لئے کہ اولاد کا لفظ سب کو شامل ہے برخلاف لفظ ولد کے اس لئے کہ نوافل (زوائد) پر ان کے تناسل کی

(۱) حاشیۃ ابن عابدین ۳؍۴۳۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴؍۹۲، مواہب الجلیل ۶؍۴۴، کشاف القناع ۴؍۲۸۱، فتح القدیر ۶؍۲۴۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳؍۴۳۷، الإسعاف ۹۸۔

مدت تک صرف کرنے کے لئے تین پیڑھیوں کا ذکر کرنا ضروری ہے(۱) اوراقرب اورابعد آمدنی میں برابر ہوں گے توان کے درمیان ان کے افراد کی تعداد کے اعتبار سے تقسیم کی جائے گی، اورعورت مرد کی طرح ہوگی(۲)۔

کیا وقف علی الاولاد میں بیٹی کی اولاد داخل ہوگی:

۵۴- بیٹی کی اولاد کے داخل ہونے کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے، ابن عابدین نے کہا: جان لیجئے کہ حضرات فقہاء نے بیان کیا ہے کہ مفتی بہ روایت اولاد میں بیٹیوں کی اولاد کا مطلقاً داخل نہ ہونا ہے یعنی خواہ وہ کہے: میری اولاد پر لفظ جمع سے یا اسم جنس جیسے ولدی کے لفظ سے اورخواہ پہلی پیڑھی پر اکتفا کرے یا اس پہلی پیڑھی کی طرف اضافت کرکے جو واقف کی ضمیر کی طرف مضاف ہو جیسے میری اولاد اور میری اولاد کی اولاد یا اولاد کی ضمیر کی طرف مضاف ہو جیسے میری اولاد اوران کی اولاد دوسری پیڑھی کا بھی ذکر کرے جیسا کہ اکثر کتابوں میں ہے۔

خصاف نے کہا: مذکورہ تمام صورتوں میں وہ داخل ہوجائیں گے۔

علی رازی نے کہا: اگر بطن ثانی (دوسری پیڑھی) کا ذکر واقف کی ضمیر کی طرف مضاف اسم جنس کے ساتھ کرے جیسے میرا ولد اور ولد کا ولد تو وہ داخل نہیں ہوں گے اور اگر اس کو جمع کے لفظ کے ساتھ ذکر کرے جو اولاد کی ضمیر کی طرف مضاف ہو، جیسے میری اولاد اوران کی اولاد تو داخل ہوجائیں گے۔

شمس الائمہ سرخسی نے کہا: وہ بطن اول میں داخل نہیں ہوں گے ایک ہی روایت ہے اختلاف صرف بطن ثانی میں ہے اورظاہر الروایہ میں ہے کہ داخل ہوں گے، اس لئے کہ ولد کا ولد اس کا نام ہے جس کو اس کے ولد نے جنا ہو، اوراس کی بیٹی اس کی ولد ہے تواس کی بیٹی جس کو جنے گی وہ حقیقت میں اس کے ولد کا ولد ہوگا(۱)۔

الاسعاف میں ہے: ہلال نے کہا: اگر واقف کہے: میں نے اپنے ولد اور ولد کے ولد پر وقف کیا، اوراس پر اضافہ نہ کرے تو آمدنی اس کی اولاد اور بیٹے کی اولاد کے درمیان ہوگی اس لئے کہ اس نے دونوں کو ذکر کرنے میں برابری رکھی ہے اور بیٹی کی اولاد بھی داخل ہوگی۔

صاحب الاسعاف نے علی رازی کا قول نقل کیا ہے جس کو ابن عابدین نے لکھا ہے پھر فرمایا: صحیح وہ ہے جو ہلال نے کہا ہے اس لئے کہ ولد کے ولد کا لفظ جیسے بیٹوں کی اولاد کو شامل ہے اسی طرح بیٹیوں کی اولاد کو بھی شامل ہے(۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر واقف کہے: میں نے اپنے ولد فلاں اور فلانہ اوران کی اولاد پر وقف کیا تو وہ نواسہ یعنی لڑکی کی اولاد کو بھی شامل ہوگا اوراگر کہا: میں نے اپنے مذکر ومونث ولد پر وقف کیا اوران میں سے جو مرجائے گا تواس کی اولاد اسی کی جگہ ہوگی تو اگر اس کا قول (اوران میں سے جو مرجائے گا) وقف کے صیغہ کا جزء ہوتو بیٹی کی اولاد داخل ہوجائے گی اوراگر اس کو ایک مدت کے بعد ذکر کرے تو امام مالک کے نزدیک بیٹی کی اولاد داخل نہیں ہوگی، تکمیل وقف سے اس کے موخر ہونے کی وجہ سے معین الحکام میں اسی پر اکتفاء کیا ہے الا یہ کہ وقف کے وقت وہ اپنے لئے داخل کرنے خارج کرنے اور تغییر وتبدیل کرنے کی شرط لگالے، اور بیان کرے کہ اس نے ان کو داخل کردیا ہے۔

(۱) النوافل نافلہ کی جمع ہے اوراس کے معنوں میں لڑکے کا لڑکا بھی ہے (المصباح المنیر)۔
(۲) الإسعاف ۹۸/۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۳۴/۳۔
(۲) الإسعاف ۹۷/۔

اگر وہ کہے: میں نے اپنی بیٹی اور اس کی اولاد پر وقف کیا تو لڑکی کی ذکور واناث اولاد داخل ہوجائیں گی، اور اگر وہ مرجائیں تو بیٹوں کے بیٹوں اور بیٹیوں کے لئے ہوگا نہ کسی بیٹا کے نواسہ کے لئے کچھ ہوگا نہ کسی بیٹی کے پوتا کے لئے کچھ ہوگا۔

اس صورت میں استحقاق میں بیٹی کی اولاد کے داخل ہونے کے بارے میں مالکیہ میں اختلاف ہے جب کہ واقف کہے: میں نے اپنے ولد اور ولد کے ولد پر وقف کیا یا کہے: میں نے اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد پر وقف کیا۔

شیوخ کی ایک جماعت کا مذہب ہے کہ بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل ہوجائے گی لفظ کا ظاہر یہی ہے اس لئے کہ لفظ ولد لڑکا لڑکی دونوں پر بولا جاتا ہے یہ المدونہ کے حوالہ سے ابومحمد سے ابوالحسن کی روایت ہے، ابن غازی نے اپنی تکمیل میں اس کو نقل کیا ہے اور اس کے بعد فرمایا: یہی مشہور ہے، ایک قول ہے: لڑکی کی اولاد نہ داخل ہوگی نہ مستحق ہوگی، ابن وہب اور ابن عبدوس نے امام مالک سے یہی روایت کی ہے اور المقدمات میں ابن رشد نے اسی کو راجح قرار دیا ہے(۱)۔

اسی طرح اس صورت میں بیٹی کی اولاد کے داخل ہونے کے بارے میں مالکیہ میں اختلاف ہے، اگر وہ کہے: میں نے اپنے ولد اوران کے ولد پر وقف کیا، تو اہل قرطبہ نے وقف میں لڑکیوں کی اولاد کے داخل ہونے کا فتوی دیا ہے، اور ابن السلیم نے اسی کے مطابق فیصلہ کیا، امام مالک نے کہا: وہ وقف میں داخل نہیں ہوں گے، ابن رشد نے کہا: ان میں سے اکثر مسائل عرف پر مبنی ہیں(۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر اپنی اولاد اور اپنی اولاد کی اولاد پر وقف کرے تو اس میں بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد داخل ہوجائیں گی اس لئے کہ لفظ سب پر صادق آتا ہے، اگر کہے میری اولاد کی اولاد میں سے جو میری طرف منسوب ہو تو صحیح قول کے مطابق بیٹیوں کی اولاد داخل نہیں ہوں گی، اس لئے کہ وہ اس کی طرف نہیں بلکہ اپنے آباء کی طرف منسوب ہوتی ہے(۱)۔

شافعیہ نے اس صورت میں تیسری پیڑھی کے داخل ہونے کے بارے میں اختلاف کیا ہے جب کہ وہ صرف دو پیڑھیوں پر وقف کرے، نووی نے کہا: اگر وہ اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد پر وقف کرے تو اولاد کی اولاد کی اولاد کے داخل ہونے کے بارے میں اختلاف ہے (یعنی وقف علی الاولاد میں اولاد کی اولاد کے داخل ہونے سے متعلق سابقہ اختلاف ہے ان میں اصح قول یہ ہے کہ وہ داخل نہیں ہوں گے)(۲)۔

اگر واقف کہے: میں نے اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد پر وقف کیا تو اس کا تقاضا ہے کہ اصل عطیہ اور مقدار میں سب کے درمیان برابری ہو یعنی اولاد اور اولاد کی اولاد لڑکا لڑکی کے تمام افراد مراد ہیں، اس لئے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، نہ کہ ترتیب کے لئے جیسا کہ علماء اصول کے نزدیک صحیح قول ہے، اسی طرح تمام کے درمیان برابری کی جائے گی اگر وہ اضافہ کرے اور کہے: جب تک ان کی نسل چلے یعنی اولاد کی اولاد میں، اسی طرح اگر وہ کہے: بطن کے بعد بطن یا نسل کے بعد نسل، اس لئے کہ وہ تمام کے درمیان برابری کا متقاضی ہے، تو بطن اسفل بطن اعلی کی شریک ہوگی، یہی بغوی فورانی اور عبادی کا مذہب ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ اس کا قول بطن کے بعد بطن ترتیب کے لئے ہے، ابن یونس کی متابعت میں سبکی نے اس کو صحیح قرار

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۹۳۔
(۲) منح الجلیل ۴/ ۷۴-۷۵۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۸۔
(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۳۶۔

دیا ہے۔

اگر وقف کرنے والا کہے: میں نے اپنی اولاد پر پھر اپنی اولاد کی اولاد پر پھر ان کی اولاد پر جب تک نسل چلے یا بطن کے بعد بطن پر، وقف کیا تو یہ ترتیب کے لئے ہوگا تو بطن اول میں سے جب تک ایک بھی باقی رہے تو بطن ثانی پر یا بطن ثانی میں سے جب تک ایک بھی باقی رہے تو بطن ثالث پر کچھ بھی صرف نہیں کیا جائے گا(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی شخص اپنے ولد اور اپنے ولد کے ولد پر وقف کرے، تو بیٹیوں کی اولاد وقف میں داخل ہوگی، اور لڑکیوں کی اولاد کسی قرینہ کے بغیر داخل نہیں ہوگی، جیسے وہ کہے: جو اولاد چھوڑ کر مرجائے تو اس کا حصہ اس کی اولاد کو ہوگا نیز جیسے وہ کہے: میں نے اپنی اولاد فلاں، فلاں اور فلانہ پر پھر ان کی اولاد پر وقف کیا یا کہے: اس شرط پر کہ بیٹے کی اولاد کو دو حصے اور بیٹی کی اولاد کو ایک حصہ ہوگا تو بیٹیوں کی اولاد داخل ہوجائیں گی۔

ابوبکر اور عبداللہ بن حامد نے کہا: اس میں بیٹیوں کی اولاد داخل ہوجائیں گی (۲)۔

اگر کہے: میں نے اپنے ولد اور اپنے ولد کے ولد پر وقف کیا جب تک ان کی نسل چلے اور جانشینی چلے اعلی پھر اعلی یا اقرب پھر اقرب یا اول پھر اول یا بطن اول پھر بطن ثانی پر یا کہے: اپنی اولاد پر پھر اپنی اولاد کی اولاد پر وقف کیا یا کہے: اپنی اولاد پر اور جب وہ ختم ہوجائیں تو اپنی اولاد کی اولاد پر یہ سب ترتیب کے مطابق ہوگا، لہذا اس کی شرط کے مطابق ہوگا، اور بطن ثانی کسی بھی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، جب تک تمام بطن اول ختم نہ ہوجائے، اگر بطن اول میں سے ایک بھی باقی رہے گا تو پورا اسی کا ہوگا۔

اگر کہے: میری اولاد اور ان کی اولاد پر جب تک ان میں جانشینی رہے اور نسل چلے اس شرط پر کہ ان میں سے جو ولد چھوڑ کر مرے گا تو جو کچھ اس پر جاری تھا اس کے ولد پر جاری ہوگا، تو یہ ترتیب پر دلیل ہوگی، پھر جب ترتیب ثابت ہوگئی تو ہر ولد اور اس کے ولد کے درمیان ترتیب قائم ہوگی جو کوئی ولد چھوڑ کر مرے گا تو اس کا حصہ اس کے ولد کی طرف منتقل ہوجائے گا خواہ بطن اول میں سے کوئی باقی بچے یا نہ بچے۔

اگر بعض کے درمیان ترتیب قائم کرے بعض میں قائم نہ کرے اور کہے: میں نے اپنے ولد اور اپنے ولد کے ولد پر پھر ان کی اولاد پر وقف کیا، یا کہے: میں نے اپنی اولاد پر پھر اپنی اولاد کی اولاد اور ان کی اولاد پر جب تک ان کی نسل چلے اور جانشینی رہے وقف کیا، یا کہے: میں نے اپنی اولاد پر اور اپنی اولاد کی اولاد پر پھر ان کی اولاد پر اور ان کی اولاد کی اولاد پر جب تک ان کی نسل چلے وقف کیا تو اس نے جیسے کہا ہے اسی طرح ہوگا: جن کو اس نے اس واؤ (اور) کے ذریعہ شریک کیا ہے جو جمع اور شریک کرنے کا متقاضی ہے وہ شریک رہیں گے اور جن کے درمیان صرف ترتیب یعنی ثم (پھر) کے ذریعہ ترتیب قائم کی ہے اس کے درمیان ترتیب ہوگی چنانچہ پہلے مسئلہ میں ولد اور ولد کے ولد شریک ہوں گے پھر جب وہ ختم ہوجائیں گے تو وہ ان کے بعد والوں کے لئے ہوجائے گا اور دوسرے مسئلہ میں ولد کے ساتھ مخصوص رہے گا، پھر جب وہ ختم ہوجائیں گے تو وہ ان کے بعد والوں کے درمیان مشترک ہوجائے گا اور تیسرے مسئلہ میں پہلی دو پیڑھیاں شریک ہوں گی ان کے علاوہ نہیں، پھر جب وہ ختم ہوجائیں گے تو اس میں ان کے بعد والے شریک ہوں گے(۱)۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۶-۳۸۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۳۴-۳۳۶۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۸، المغنی ۵/ ۶۱۵۔

(۱) المغنی ۵/ ۶۱۰-۶۱۱، کشاف القناع ۴/ ۲۸۰۔

بیٹوں پر وقف کرنا:

۵۵ - بیٹوں پر وقف کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا اس میں بیٹے و بیٹیاں داخل ہوں گی یا بیٹوں تک محدود ہوگا؟

راجح قول میں حنفیہ اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے بیٹوں پر وقف کرے تو وقف میں بیٹے، بیٹیاں داخل ہوں گی(۱)۔

الاسعاف میں ہے: اگر واقف کہے: میں نے اپنے بیٹوں پر وقف کیا، اور اس کے بیٹے اور بیٹیاں دونوں ہیں، ہلال نے کہا: آمدنی ان تمام کے درمیان برابر ہوگی، اس لئے کہ بیٹیوں کو جب بیٹوں کے ساتھ جمع کیا جاتا ہے تو ان کا ذکر مذکر کے لفظ سے کیا جاتا ہے، اور یہ امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے اسی طرح اگر کہے: اپنے بھائیوں پر، اور اس کے کچھ بھائی اور کچھ بہنیں ہوں تو آمدنی ان سب کے لئے ہوگی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ"(۲) (لیکن اگر مورث کے بھائی بہن ہوں تو) اس میں عورتیں داخل ہیں۔

حنفیہ نے کہا: اگر وقف کرنے والا کہے: میں نے اس کو اپنے بیٹوں پر وقف کیا، اور اس کو صرف بیٹیاں ہوں، یا کہے: اپنی بیٹیوں پر اور اس کو صرف بیٹے ہوں تو آمدنی مساکین کے لئے ہوگی اور ان کا کوئی حق نہیں ہوگا اور یہ وقف منقطع ہوگا اور بیٹیوں اور بیٹوں کے لئے کچھ نہیں ہوگا اس لئے کہ دونوں میں سے کوئی دوسرے کے مدلول پر صادق نہیں آتا ہے، پھر اگر اس کے بعد یہ صورت ہو جائے کہ پہلی مثال میں اس کو بیٹے پیدا ہو جائیں یا دوسری مثال میں لڑکیاں پیدا ہو جائیں تو وقف ان کی طرف لوٹ جائے گا۔

اگر کہے: میری بیٹیوں پر، اور اس کو کچھ بیٹیاں اور کچھ بیٹے ہوں تو آمدنی صرف بیٹیوں کی ہوگی، اس لئے کہ لفظ بنات میں بیٹے داخل نہیں ہیں، اگر کہے: میں نے اپنے بیٹوں پر وقف کیا، اور اس کو دو یا زیادہ بیٹے ہوں تو پوری آمدنی انہیں کی ہوگی، اگر اس کا صرف ایک بیٹا ہو تو وہ آدھی آمدنی کا مستحق ہوگا اور دوسرا نصف مساکین کا ہوگا، اس لئے کہ وصیت کی طرح یہاں بھی اقل جمع دو ہے(۱)۔

شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اگر وہ اپنے بیٹوں پر وقف کرے تو بیٹیاں داخل نہ ہوں گی اور آمدنی خاص طور سے لڑکوں کے لئے ہوگی اس لئے کہ بنین (بیٹے) حقیقت میں لڑکوں کا نام ہے(۲)۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِيْنَ"(۳) (کیا اللہ نے بیٹیوں کو بیٹوں پر ترجیح دی؟)۔

نیز ارشاد ہے: "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِيْنَ"(۴) (لوگوں کے لئے خوشنما کر دی گئی ہے مرغوبات کی محبت (خواہ) عورتوں سے ہو یا بیٹوں سے)۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ وقف کرنے والا اگر بنوفلاں (فلاں کے بیٹوں) پر وقف کرے، اور وہ کوئی قبیلہ ہو جیسے بنوتمیم پر وقف کرے تو اس میں مرد و عورت دونوں داخل ہوں گے، اس لئے کہ اس سے قبیلہ مراد لیا جاتا ہے۔

قبیلہ کے علاوہ عورتوں کی اولاد داخل نہیں ہوگی، شافعیہ کے نزدیک دوسرے قول میں، عورتیں داخل نہیں ہوں گی، اس لئے کہ بنین (بیٹے) حقیقۃً مردوں کا نام ہے(۵)۔

---

(۱) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۴۳۳-۴۳۸، شرح الزرقانی ۷/ ۹۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۳۔

(۲) سورہ نساء/ ۱۱۔

(۱) الاسعاف/ ۹۶، الدر المختار ۳/ ۴۳۸۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۵۱، الانصاف ۷/ ۸۴، کشاف القناع ۴/ ۲۸۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۱۱، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴/ ۹۳۔

(۳) سورہ صافات/ ۱۵۳۔

(۴) سورہ آل عمران/ ۱۴۔

(۵) الاسعاف/ ۹۶، المہذب ۱/ ۴۵۰، کشاف القناع ۴/ ۲۸۵، روضۃ

ذریت، نسل اور عقب (جانشیں) پر وقف کرنا:

الف- ذریت پر وقف کرنا:

۵۶- اگر وقف کرنے والا کہے: میں نے اپنی ذریت پر وقف کیا تو اس میں اس کی ذکور واناث اولاد اور اس کی اولاد کی ذکور واناث اولاد اور اسی طرح (آگے تک) داخل ہوں گی، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کے نزدیک ہے اس لئے کہ بیٹیاں اس کی اولاد ہیں اور ان کی اولاد درحقیقت اس کی اولاد کی اولاد ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ" (اور ان کی نسل میں سے داؤد)، اللہ تعالی کے اس قول تک "وعیسی"(۱) (اور عیسی)، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن ابني هذا سيد"(۲) (میرا یہ بیٹا سردار ہے) آپ ﷺ کی مراد حضرت حسن ہیں۔

بہوتی نے کہا: الشرح میں ہے: اور ان کے داخل ہونے کا قول زیادہ صحیح اور دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک وقف کرنے والے کی ذکور واناث اولاد اور اس کی ذکور اولاد کی اولاد وقف میں داخل ہوگی اناث اولاد کی اولاد داخل نہ ہوگی، چنانچہ بیٹیوں کی اولاد کسی قرینہ کے بغیر داخل نہ ہوں گی، اس لئے کہ وہ اس کی طرف منسوب نہیں ہوتی ہیں (۳)۔

ب- نسل پر وقف کرنا:

۵۷- اگر وقف کرنے والا کہے: میں نے اپنی نسل پر وقف کیا تو مالکیہ راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک اور ایک روایت میں حنفیہ کے نزدیک وقف میں وقف کرنے والے کی ذکور واناث اولاد داخل ہوجائیں گی اور اس کی ذکور اولاد کی اولاد داخل ہوجائیں گی اس کی اناث اولاد کی اولاد داخل نہ ہوں گی۔

حنابلہ نے کہا: لڑکیوں کی اولاد کسی قرینہ کے بغیر داخل نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کی طرف منسوب نہیں ہوتی ہے۔

مالکیہ نے کہا: اور یہ اس وقت ہوگا جب اس میں لڑکیوں کی اولاد کے داخل ہونے کا عرف جاری نہ ہو، اس لئے کہ واقف کے الفاظ کی بنیاد عرف پر ہوتی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک روایت میں حنفیہ کے نزدیک نیز امام احمد کی ایک روایت میں نسل پر وقف کرنے میں ذکور کی اولاد کی طرح بیٹیوں کی اولاد بھی داخل ہوگی اس لئے کہ یہ سب اس کی نسل سے ہیں(۱)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ ......إلى قوله............ وَعِيسَى"(۲) (اور ان کی نسل میں سے داؤد اور سلیمان کو اور عیسی (کو))۔

ج- عقب (جانشین) پر وقف کرنا:

۵۸- اگر وقف کرنے والا کہے: میں نے اپنے عقب (جانشیں) پر وقف کیا، تو حنفیہ، مالکیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک وقف میں واقف کی ذکور واناث اولاد، اس کی ذکور اولاد کی اولاد داخل ہوجائے گی، اس کی اناث اولاد کی اولاد داخل نہ ہوگی، الا یہ کہ بیٹیوں کے شوہر واقف کی ذکور اولاد کی اولاد میں سے ہوں، مالکیہ نے کہا: الا یہ کہ بیٹیوں کی اولاد کے داخل ہونے کا عرف جاری ہو اس لئے کہ واقف کے الفاظ کی بنیاد عرف پر ہوتی ہے۔

= الطالبین ۵/ ۳۳۶۔

(۱) سورہ انعام/ ۸۴-۸۵۔

(۲) حدیث: "إن ابني هذا سيد" کی روایت فقرہ/ ۵۱ پر گذر چکی ہے۔

(۳) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۴۳۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۹۲-۹۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۳۷، کشاف القناع ۴/ ۲۸۷، المہذب ۱/ ۴۵۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۳، المہذب ۱/ ۴۵۱، کشاف القناع ۴/ ۲۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۸۔

(۲) سورہ انعام/ ۸۴-۸۵۔

شافعیہ کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت میں عقب پر وقف کرنے میں بیٹیوں کی اولاد داخل ہوجائے گی (۱)۔

رشتہ دار پر وقف کرنا:

۵۹ - قرابت پر وقف کرنے میں لفظ قرابت میں کون لوگ داخل ہوں گے، ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: اس کی قرابت ارحام (رشتے) اور انساب میں ہر وہ شخص داخل ہے جو اس کے والدین کی طرف اسلام میں اس کے سب سے آخری باپ تک منسوب ہو یہ وہ شخص ہے جس نے اسلام پایا ہو، اسلام لایا ہو یا نہ لایا ہو، ایک قول ہے: اعلی باپ کا اسلام لانا شرط ہے، اس لفظ میں اس کے والدین اور صلبی اولاد داخل نہ ہوگی، اس لئے کہ ان کو بالاتفاق قرابت (رشتہ دار) نہیں کہا جاتا ہے اسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ان کا بھی حکم ہوگا جو ان سے اوپر یا نیچے کے درجہ کے ہوں برخلاف امام محمد کے کہ انہوں نے ان کو قرابت میں شمار کیا ہے (۲)۔

مالکیہ نے کہا: لفظ اقارب میں اس کے باپ اور ماں کی جہت سے ذکور اور اناث اقارب داخل ہوں گے، خواہ ماں کا قریبی ماں کے باپ کی طرف سے ہو یا اس کی ماں کی طرف سے ذکور ہوں یا اناث ہوں جیسے ماموں یا خالہ کی اولاد اگرچہ وہ کافر ہوں، لہذا مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا، اس لئے کہ لفظ قرابت اس پر بھی صادق آتا ہے (۳)۔

شافعیہ نے کہا: اگر اپنے اقارب پر وقف کرے تو اصح قول کے مطابق اصل اور فرع کے علاوہ ہر وہ شخص اس میں داخل ہوجائے گا جس کی قرابت معروف ہو، چنانچہ اگر وقف کرنے والے کا باپ ہے جس سے اس کو جانا جاتا ہو اور اس کی طرف اس کو منسوب کیا جاتا ہو تو اس کے وقف میں ہر وہ شخص داخل ہوجائے گا جو اس باپ کی طرف منسوب ہو، اور اس میں وہ داخل نہیں ہوگا جو باپ کے بھائی یا اس کے باپ کی طرف منسوب ہو اور اس کے اقارب میں سے داخل ہونے والے قریب اور بعید کے مساوی ہوں گے اور مرد وعورت دونوں برابر ہوں گے اس لئے کہ قرابت میں سب برابر ہیں اور اگر وقف کے بعد کوئی قریب پیدا ہوجائے تو وہ بھی داخل ہوجائے گا۔

اصح کے مقابل قول ہے کہ اصل اور فرع داخل ہوگی (۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر اپنی قرابت یا زید کی قرابت پر وقف کرے تو وہ صرف اس کی اولاد میں سے ذکور واناث کے لئے، اس کے باپ کی اولاد میں سے ذکور واناث کے لئے یعنی اس کے بھائیوں اور بہنوں کے لئے، اس کے دادا کی اولاد میں سے ذکور واناث کے لئے یعنی اس کے باپ، چچاؤں اور پھوپھیوں کے لئے اور اس کے باپ کے دادا کی اولاد میں سے ذکور واناث کے لئے یعنی اس کے دادا اس کے باپ کے چچاؤں اور اس کے باپ کی پھوپھیوں کے لئے ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ذوی القربی کے حصہ میں بنو ہاشم سے تجاوز نہیں کیا، جو دور کے رشتہ دار تھے، جیسے بنو عبد شمس اور بنو نوفل تو ان کو کچھ نہیں دیا آپ ﷺ نے بنو عبد المطلب کو صرف اس لئے دیا کہ یہ لوگ جاہلیت اور اسلام میں آپ سے جدا نہیں ہوئے اور اپنی ماں کی طرف سے اپنی قرابت یعنی بنو زہرہ کو آپ ﷺ نے اس میں سے کچھ نہیں دیا۔

ان میں سے جن کو دیا جائے گا ان میں برابری کی جائے گی چنانچہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۹، حاشیہ الدسوقی ۴/ ۹۳، المہذب ۱/ ۴۵۱، کشاف القناع ۴/ ۲۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۸۔

(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۴۳۹۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۴۔

(۱) المہذب ۱/ ۴۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۶۳، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۶۷۔

اعلی، فقیر اور مرد کو دوسروں پر مقدم نہیں کیا جائے گا یہی راجح مذہب ہے اور قرابت پر وقف میں وہ شخص نہیں ہوگا جس کا دین وقف کرنے والے کے دین سے الگ ہو لہذا اگر وقف کرنے والا مسلمان ہو تو قرینہ کے بغیر کافر رشتہ دار اس کی قرابت میں داخل نہیں ہوگا اور کافر ہو تو مسلمان اس کی قرابت میں داخل نہیں ہوگا (۱)۔

آل اور اہل پر وقف کرنا:

۶۰ - جمہور فقہاء کے نزدیک آل اور اہل ایک ہی معنی میں ہیں لیکن دونوں کا مدلول الگ الگ ہے، اسی لئے آل اور اہل پر وقف میں کون لوگ داخل ہوں گے ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ آل اور اہل پر وقف کرنا قرابت پر وقف کرنے کی طرح ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ آل اور اہل پر وقف میں عصبہ داخل ہوں گے (۲)۔

تفصیل اصطلاح ''آل''، فقرہ/ ۳ میں دیکھئے۔

جن پر وقف کیا گیا ہے ان کا ختم ہوجانا:

۶۱ - لغت میں انقراض: ختم ہوجانا ہے، **انقرض القوم**: قوم کا مرجانا اور ان میں سے کسی کا باقی نہ رہنا (۳)۔

فقہاء اس کو خود لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور وہ کبھی لفظ

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۱۱، الانصاف ۷/ ۸۵، کشاف القناع ۴/ ۲۸۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۳۹۱، ابن عابدین ۳/ ۴۳۹، البدائع ۷/ ۳۴۹-۳۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۴، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۷۴، اور اس کے بعد کے صفحات، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۷۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۱۱، الإنصاف ۷/ ۸۷۔

(۳) لسان العرب ومختار الصحاح۔

(انقراض) استعمال کرتے ہیں اور کبھی لفظ (انقطاع) اور دونوں استعمال کے وقت معنی ایک ہیں (۱)، البتہ وہ زیادہ تر وقف میں استحقاق کے بارے میں طبقات یا بطون کی ترتیب میں لفظ انقراض استعمال کرتے ہیں، اور یہ واقف کی شرط کی اتباع کے لئے ہوتا ہے لہذا اگر واقف کہے: میں نے اپنے ان دو اولاد پر وقف کیا پھر جب دونوں ختم ہوجائیں تو یہ ان کی اولاد پر ہمیشہ کے لئے جب تک ان کی نسل چلے وقف ہوگا، شیخ امام ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا: اگر دو لڑکوں میں سے کوئی ایک ختم ہوجائے اور وہ اولاد چھوڑے تو آدھی آمدنی باقی رہ جانے والے پر صرف کی جائے گی اور دوسری آدھی فقراء پر صرف کی جائے گی، پھر جب دوسرا بیٹا بھی مرجائے گا تو تمام آمدنی اس کی اولاد کی اولاد پر صرف کی جائے گی اس لئے کہ وقف میں وقف کرنے والے کی شرط کی رعایت ضروری ہوتی ہے اور اس نے اولاد کی اولاد کے لئے بطن اول کے ختم ہوجانے کے بعد کیا ہے، لہذا اگر دونوں میں سے ایک مرجائے تو آمدنی فقراء پر صرف کی جائے گی (۲)۔

بطون (پیڑھیوں) کے درمیان ترتیب کبھی حرف عطف ''ثم'' (پھر) یا ''فاء'' (اس کے بعد) کے ذریعہ ہوتی ہے، لہذا اگر وقف کرنے والا کہے: میں نے اپنی اولاد پر، پھر اپنی اولاد کی اولاد پر پھر اپنی اولاد کی اولاد کی اولاد پر جب تک ان کی نسل چلے یا ایک پیڑھی کے بعد دوسری پیڑھی پر وقف کیا تو وقف کی آمدنی بطن اول یعنی اس کی اولاد پر صرف کی جائے گی، دوسری پیڑھی پر پہلی پیڑھی کے ختم ہونے کے بعد ہی صرف کی جائے گی، اور دوسری پیڑھی میں سے جب تک ایک بھی باقی رہے گا تیسری پیڑھی پر کچھ بھی صرف نہیں کیا جائے گا (۳)۔

(۱) المغنی ۵/ ۶۲۳، المہذب ۱/ ۴۴۸۔

(۲) الإسعاف/ ۹۹، کشاف القناع ۴/ ۲۷۸-۲۷۹۔

(۳) الروضہ ۵/ ۳۴۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۵، المغنی ۵/ ۶۱۱۔

کبھی انقراض سے جہتِ وقف کا ختم ہوجانا مراد ہوتا ہے، اسی لئے کسی ختم ہوجانے والی جہت پر اس کے بعد دوسری جہت کا ذکر کئے بغیر وقف کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جیسے صرف اولاد پر وقف کرنا۔

اس کی تفصیل اور اس کے متعلق فقہاء کا بیان فقرہ (۴۸) پر پورا ہوچکا ہے۔

جس جہت پر وقف ہو اس کا معطل ہوجانا:

۶۲ - فقہاء کا کہنا ہے کہ اگر وہ جہت معطل ہوجائے جس پر وقف کیا گیا ہے تو وقف کی آمدنی کسی دوسری جہت پر صرف کی جائے گی جو اس جہت کے مثل ہو جس کے منافع معطل ہوگئے ہیں اور دوبارہ ان کے لوٹنے کی امید نہیں ہے۔

لہذا اگر وہاں کسی مسجد، رباط، کنواں، یا حوض پر وقف ہو، اور وہ مسجد، رباط یا حوض ویران ہوجائے اور اس حال میں ہوجائے کہ اس سے انتفاع نہیں ہوسکتا تو مسجد پر جو وقف ہوا سے کسی دوسری پر صرف کیا جائے گا، کسی حوض، کنواں، یا رباط پر صرف نہیں کیا جائے گا، اور جو حوض، کنواں یا رباط پر وقف تھا اس کے وقف کو اس کے قریبی ہم جنس پر صرف کیا جائے گا(۱)۔

جو واقف کی متعین کردہ جگہ کے طلباء علم پر وقف کیا گیا ہو، پھر اس جگہ میں طلب (علم) دشوار ہوجائے تو وقف باطل نہیں ہوگا، آمدنی دوسری جگہ کے طلباء پر صرف کی جائے گی جو کسی مدرسہ پر وقف کیا گیا ہو اور وہ مدرسہ ویران ہوجائے، اور اس کی بحالی کی امید نہ ہو، تو اگر ممکن ہو تو اس کے حقیقی مثل میں صرف کیا جائے گا، چنانچہ آمدنی دوسرے مدرسہ پر صرف کی جائے گی، اگر یہ ممکن نہ ہو تو نوع کے اعتبار سے اس کی مثل کسی دوسری قربت میں صرف کی جائے گی اور اگر اس کی بحالی کی امید ہو تو اس کے لئے محفوظ رکھی جائے گی تا کہ مرمت، نئی تعمیر یا اس کے علاوہ اصلاح سے متعلق کسی اور مصرف میں صرف کی جائے (۱)۔

اگر کسی سرحد پر وقف کرے، پھر اسلام کا خطہ (زمین) اس کے اردگرد وسیع ہوجائے تو شافعیہ نے کہا: اس کے دوبارہ سرحد ہوجانے کے احتمال سے وقف کی آمدنی محفوظ رکھی جائے گی (۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر سرحد ختم ہوجائے تو موقوف اس کے مثل سرحد پر صرف کیا جائے گا یہ ویران شدہ وقف کو فروخت کردینے کے مسئلہ سے لیا گیا ہے اس لئے کہ یہاں مقصود اصلی سرحد کی حفاظت پر صرف کرنا ہے، اور متعین سرحد کی شرط پر عمل کرنا اس کو معطل کردینا ہے۔ لہذا دوسری سرحد پر صرف کرنا واجب ہوگا، التنقیح میں ہے: اسی قیاس پر مسجد رباط اور ان جیسی چیزیں بھی ہوں گی، حارثی نے اسی کی صراحت کی ہے، انہوں نے کہا: شرط کبھی حاجت کے خلاف ہوتی ہے جیسے کسی معین مذہب کی فقہ حاصل کرنے والے پر وقف کرنا، اس لئے کہ اس مذہب کی فقہ حاصل کرنے والے کی عدم موجودگی میں دوسرے مذہب کی فقہ حاصل کرنے والے پر صرف کرنا متعین ہوجاتا ہے (۳)۔

چوتھا رکن: موقوف:

کس کو وقف کرنا جائز ہے اور کس کو وقف کرنا ناجائز ہے:

۶۳ - فقہاء کرام اس چیز کی کسی معین تعریف پر متفق نہیں ہیں، جس کو

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳-۴۰۲-۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۷، کشاف القناع ۴/ ۲۹۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۵۸۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۲۹۶۔

وقف کرنا جائز یا ناجائز ہے چنانچہ جیسا کہ ابن عابدین میں ہے حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: وہ مال متقوم ہے بشرطیکہ وہ غیر منقولہ جائداد ہو یا ایسا مال منقول ہو جس میں وقف کا تعامل ہو یا جیسا کہ کاسانی نے کہا: وہ مال ہے جس میں نقل وحمل نہ ہوتا ہو جیسے جائداد وغیرہ چنانچہ مستقل بالذات منقول کا وقف جائز نہ ہوگا (۱)۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: یہ مملوک ذات یا منفعت ہے (۲)۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: وہ معین مملوک ذات ہے جس کی ملکیت قابل نقل ہو اور اس کی ذات کو باقی رکھتے ہوئے کوئی ایسا فائدہ یا منفعت حاصل ہو جس کے لئے اسے کرایہ پر لیا جاتا ہو (۳)۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ایسی چیز ہو جس کی بیع صحیح ہوتی ہو اور عرف میں اس کو باقی رہنے کے ساتھ اس سے انتفاع کیا جاتا ہو (۴)۔

وہ اصل جس پر فقہاء متفق ہیں یہ ہے کہ موقوف ایسا مملوک شئ ہو جس کی ذات کو باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع ممکن ہو، یہ فی الجملہ ہے اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک منفعت کا وقف کرنا صحیح ہوتا ہے، عین میں غیر منقولہ جائداد اور منقول جائداد دونوں داخل ہیں، اور اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

اول: غیر منقولہ جائداد کا وقف کرنا:

۶۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر منقولہ جائداد یعنی اراضی،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۵۹، البدائع ۶/۲۲۰، الاسعاف/۱۰، فتح القدیر ۶/۲۱۷۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/۲۹۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/۳۷۷، المہذب ۱/۴۴۷، روضۃ الطالبین ۵/۳۱۴، تحفۃ المحتاج ۶/۲۳۷۔

(۴) شرح منتہی الارادات ۲/۴۹۱۔

گھروں، کنووں، اور پلوں کو وقف کرنا جائز ہے (۱)، غیر منقولہ جائداد کو وقف کرنے کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے اس کو وقف کیا، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: ”**أصاب عمرؓ أرضاً بخيبر، فأتى النبیﷺ يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله، إنى أصبت أرضاً بخيبر لم أصب مالاً قط أنفس عندى منه فما تأمر به؟ قال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، قال: فتصدق بها عمر أنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث، وتصدق بها فى الفقراء والقربى وفى الرقاب وفى سبيل الله وابن السبيل والضيف**“ (۲) (حضرت عمرؓ نے خیبر میں ایک زمین پائی تو وہ نبی کریم ﷺ کے پاس اس کے بارے میں مشورہ کرنے کے لئے آئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! میں نے خیبر میں ایک زمین پائی ہے میں نے کبھی بھی کوئی ایسا مال نہیں پایا جو میرے نزدیک اس سے زیادہ نفیس ہو، تو آپ ﷺ اس کے بارے میں کیا حکم دیتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر چاہو تو اس کی اصل کو روک لو (وقف کردو) او راس کو صدقہ کردو، راوی نے کہا: تو حضرت عمرؓ نے اس کا صدقہ کردیا کہ اسے نہ بیچا جائے گا نہ ہبہ کیا جائے گا نہ اس میں وراثت جاری ہوگی، او راس کو فقراء، اقرباء، رقاب (غلاموں کے چھڑانے) میں اللہ کے راستہ میں، مسافر اور مہمان پر صدقہ کردیا)۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین علیہ ۳/۳۵۹، الہدایہ ۳/۱۵، منح الجلیل ۴/۳۵، الخرشی ۷/۹۷، مغنی المحتاج ۲/۳۷۷، المہذب ۱/۴۴۷، کشاف القناع ۴/۲۴۳، شرح منتہی الارادات ۲/۴۹۱-۴۹۲۔

(۲) حدیث ابن عمر: ”أصاب عمر أرضاً....“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۳۵۴-۳۵۵) اور مسلم (۳/۱۲۵۵) نے کی ہے۔

جو چیزیں وقف میں جائداد کے تابع ہوں گی اور جو تابع نہیں ہوں گی:

۶۵- حنفیہ نے اس کی تفصیل وقف کے باب میں کی ہے، ابن عابدین نے الاسعاف سے نقل کرتے ہوئے کہا: زمین کے وقف میں اس میں موجود درخت اور عمارت داخل ہوجائے گی، کھیتی اور پھل داخل نہ ہوں گے جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، اور اجارہ کی طرح حق شرب (سیرابی کا حق) اور راستہ بھی داخل ہوجائے گا، اگر زمین کو قبرستان بنادے، اور اس میں بڑے بڑے درخت اور عمارتیں ہوں، تو وہ داخل نہیں ہوں گی، اور اگر زمین کے وقف میں مزید کہے: اس زمین کے حقوق کے ساتھ، اور ان تمام چیزوں کے ساتھ جو اس کے اندر ہیں، یا اس سے حاصل ہیں، اور وقف کے دن درخت پر موجود پھل ہوں، تو ہلال نے کہا: قیاس کا تقاضا ہے کہ داخل نہیں ہوں گے، اور استحسان میں نذر کے طور پر اس کو صدقہ کردینا اس پر لازم ہوگا، وقف کے طور پر نہیں، اور ناطفی نے بیان کیا ہے کہ اگر وہ کہے: اس زمین کے حقوق کے ساتھ، تو وہ وقف میں داخل ہوجائیں گے، اور یہ خاص طور سے اس وقت بدرجہ اولی ہوگا جب وہ یہ اضافہ کرے: ان تمام چیزوں کے ساتھ جو اس کے اندر ہیں، یا اس سے حاصل ہیں، اور اگر کسی دار (بڑی عمارت) کو ان تمام چیزوں کے ساتھ وقف کرے، جو اس کے اندر ہیں، اور اس میں کچھ اڑنے والے کبوتر ہوں، یا کسی گھر کو وقف کرے، اور اس میں شہد کے کچھ چھتے ہوں تو گھر اور شہد کے تابع ہوکر کبوتر اور شہد کی مکھیاں داخل ہوجائیں گی، جیسے کہ کوئی زمین وقف کرے، اور اس میں موجود غلام رہٹ اور آلات زراعت کا ذکر کرے(۱)۔

الدر المختار میں ہے: اگر زمین اس کے بیل اور کارندوں (یعنی اس کے کھیتی کرنے والے غلاموں) سمیت وقف کرے، تو زمین کے تابع ہوکر استحساناً صحیح ہوگا، ابن عابدین نے کہا: اس لئے کہ کبھی تبعاً بعض ایسے حکم ثابت ہوجاتے ہیں، جو مستقل بالذات ثابت نہیں ہوتے، جیسے بیع میں سینچائی کا حق، اور وقف میں عمارت، اور یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، اور امام محمد ان کے ساتھ ہیں، اس لئے کہ امام محمد نے الگ سے بعض منقول کو وقف کرنے کی اجازت دی ہے، تو تابع ہوکر بدرجہ اولی (اجازت) ہوگی(۱)۔

جمہور فقہاء نے وقف کے باب میں اس جیسی تفصیل ذکر نہیں کی ہے، صرف بیع کے باب میں وقف سے متعلق گفتگو مناسبۃً آئی ہے، اور انہوں نے اس کا اعتبار کیا ہے کہ اصول: جیسے زمین گھر اور درخت کی بیع میں جو کچھ داخل ہوتا ہے، وہ اسی طرح اس کے وقف میں بھی داخل ہوگا، اس اعتبار سے کہ بیع کی طرح وقف بھی ملکیت کو منتقل کرنے والا ہے، ساتھ ہی تفصیل میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اس کا اجمالی بیان ذیل میں ہے:

الف- زمین وقف کرے، تو اس میں جو کچھ عمارت اور درخت ہے وہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک داخل ہوجائے گا، مالکیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ جب کوئی شرط یا عرف نہ ہو، شافعیہ نے درخت میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ ہرا ہو، خشک نہ ہو۔

تینوں مذاہب میں، زمین کے وقف میں، اس میں موجود کھیتی داخل نہیں ہوگی، اور کھیتی سے مراد وہ چیز ہے جس کو ایک ہی دفعہ میں (زمین سے) حاصل کرلیا جاتا ہے، جیسے گیہوں، جو اور دوسری کھیتیاں، لیکن بیج اور وہ جڑیں جو زمین میں دوسال تک باقی رہتی ہیں جیسے قت ایک جنگلی دانہ وہ زمین کے وقف میں داخل ہوں گی(۲)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۳۷۳۔

(۱) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۷۲، ۳۷۳۔

(۲) منح الجلیل ۲/ ۲۳۷، الشرح الکبیر علی حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۷۰، ۱۷۱، مغنی المحتاج ۲/ ۸۰-۸۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۰۷۔

ب- دار (گھر) وقف کرے، تو اس میں زمین، عمارت، صحن اور اس سے مستقل طور سے ملی ہوئی چیزیں داخل ہوجائیں گی، اسی طرح اس میں لگائے ہوئے درخت بھی داخل ہوجائیں گے، لیکن شافعیہ نے درخت میں ہرے درخت ہونے کی قید لگائی ہے خشک درخت داخل نہ ہوں گے، اسی طرح حنابلہ نے کہا: اگر گھر وقف کرے تو وہ زمین جس میں گھر ہے داخل ہوگی بشرطیکہ زمین وقف کردہ نہ ہو جیسے مصر، شام اور سواد عراق (عراق کے دیہات) (۱)۔

ج- درخت وقف کرے تو اس میں وہ زمین داخل ہوجائے گی جس میں درخت ہیں، اور یہ مالکیہ کے نزدیک ہے اور شافعیہ کے نزدیک اصح کا مقابل قول ہے، اور اس کی حریم (اطراف کی زمین) بھی داخل ہوجائے گی، ایک قول ہے: اس میں داخل نہ ہوگی۔

حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کا اصح قول ہے کہ درخت کے وقف میں وہ زمین داخل نہ ہوگی جس میں درخت ہے، اس لئے کہ لفظ درخت میں وہ شامل نہیں ہے (۲)۔

غیر منقولہ جائداد کو وقف کرنے میں حدود کو ذکر کرنا:

٦٦- حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر غیر منقولہ جائداد مشہور ہو تو اس کو وقف کرنے میں اس کے حدود کو بیان کرنا شرط نہیں ہے اور ابن عابدین نے کمال ابن الہمام سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر گھر مشہور ومعروف ہو تو اس کو وقف کرنا صحیح ہوگا اگر چہ اس کے حدود بیان نہ کرے، اس لئے کہ بیان کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

ابن عابدین نے اس پر اپنے اس قول کے ذریعہ حاشیہ چڑھایا ہے: اس کا ظاہر یہ ہے کہ تحدید شرط ہے، اور اس میں جو کچھ ہے وہ مخفی نہیں ہے، بلکہ یہ اس کے وقف ہونے کی شہادت قبول کرنے کی شرط ہے (۱)۔

صحیح البخاری میں ہے: "**باب إذا وقف أرضا ولم يبين الحدود فهو جائز**" (اس کا باب کہ اگر کوئی شخص زمین وقف کرے اور حدود بیان نہ کرے تو یہ جائز ہوگا)۔

ابن حجر نے فتح الباری میں اس پر اپنے اس قول سے حاشیہ چڑھایا ہے: اسی طرح انہوں نے جواز کو مطلق رکھا ہے اور یہ اس صورت پر محمول ہے جب کہ موقوف، یا جس کا صدقہ کیا ہے وہ اس طرح مشہور وممتاز ہو کہ دوسرے سے التباس کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ تحدید بالاتفاق ضروری ہوگی، لیکن غزالی نے اپنے فتاوی میں بیان کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کہے: تم لوگ گواہ رہو کہ میری تمام املاک فلاں چیز پر وقف ہے، اور اس کا مصرف بیان کردے، اور اس میں سے کسی کے حدود بیان نہ کرے، تو تمام املاک وقف ہوجائے گی، اور حدود سے گواہوں کی ناواقفیت مضر نہیں ہوگی، ہوسکتا ہے کہ بخاری کی مراد یہ ہو کہ وقف اس صیغہ سے صحیح ہوجائے گا جس میں واقف کے اپنے دل میں کسی متعین چیز کی نیت کرنے اور اعتقاد رکھنے کے تعلق سے کوئی تحدید نہ ہو، اور تحدید کا اعتبار صرف اس پر گواہ بنانے کے لئے کیا جائے گا تا کہ دوسرے کا حق واضح ہوجائے (۲)۔

دوم: منقول کو وقف کرنا:

٦٧- جمہور فقہاء: شافعیہ، حنابلہ اور معتمد قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ منقول جیسے اثاثہ (گھریلو سامان) حیوان اور ہتھیار کو وقف کرنا جائز ہے (۳)۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من

(۱) منح الجلیل ۴/ ۲۵، ۲۶، ۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۸۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۰۶-۲۰۷۔
(۲) منح الجلیل ۴/ ۲۲، مغنی المحتاج ۲/ ۸۵-۸۶، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۱۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۲۔
(۲) فتح الباری ۵/ ۳۹۶۔
(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۷، منح الجلیل ۴/ ۳۷، المہذب ۱/ ۴۴۷،

احتبس فرسا فی سبیل الله إیماناً بالله وتصدیقا بوعده فإن شبعه وریه وروثه وبوله فی میزانه یوم القیامة"(۱) (اگر کوئی شخص اللہ کے راستہ میں اللہ پر ایمان رکھتے ہوئے، اور اس کے وعدہ کی تصدیق کرتے ہوئے، کوئی گھوڑا وقف کرے، تو اس کا کھانا، پینا، اور اس کی لید اور پیشاب قیامت کے دن اس کے ترازو میں ہوں گے)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**أما خالد فقد احتبس أدراعه وأعتاده فی سبیل الله**"(۲) (جہاں تک خالد کا تعلق ہے، تو انہوں نے اپنی زرہیں اور سامان جہاد اللہ کے راستہ میں وقف کردیا ہے)۔

حنفیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منقول کو مستقل بالذات وقف کرنا ناجائز ہے، اپنے اطلاق پر یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک منقول کا وقف اس صورت میں استحساناً جائز ہے، جب کہ وہ زمین کے تابع ہوکر ہو، جیسے کہ اگر وہ زمین کو اس کے بیل اور کھیتی کرنے والے کارندوں کے ساتھ اسی طرح زراعت کے دوسرے آلات کے ساتھ وقف کرے، اس لئے کہ مقصود کے حصول میں وہ زمین کے تابع ہیں، اور کچھ احکام ایسے ہیں جو تبعاً ثابت ہوجاتے ہیں، مقصود بالذات نہیں، جیسے بیع میں سینچائی کا حق اور وقف میں عمارت (۳)۔

امام ابویوسف وامام محمد نے کہا: کراع یعنی گھوڑے اور ہتھیار کو وقف کرنا استحساناً جائز ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں مشہور آثار ہیں، انہیں میں سے نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "جہاں تک خالد کا تعلق ہے تو انہوں نے اپنی زرہیں اور سامان جہاد اللہ کے راستہ میں وقف کردیا ہے" اور مروی ہے کہ جب حضرت خالد بن الولید کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: "**إذا أنا مت فانظروا سلاحی وفرسی فاجعلوه عدة فی سبیل الله**"(۱) (میری موت ہوجائے تو میرے ہتھیار اور گھوڑے کو دیکھنا اور اس کو اللہ کے راستہ کا سامان بنادینا)، اور اونٹ کا حکم گھوڑے کے حکم کی طرح ہوگا، اس لئے کہ عرب اس پر جہاد کرتے ہیں، اسی طرح ہتھیار بھی اس پر محمول ہوگا، قیاس کا تقاضا ہے کہ منقول کو وقف کرنا جائز نہ ہو، اس لئے کہ وقف کی شرط تابید ہے، اور منقول میں ہمیشگی نہیں ہوتی ہے، تو قیاس کو وارد ہونے والے آثار کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا۔

امام ابویوسف کے خلاف امام محمد کے نزدیک منقول کو مستقل بالذات وقف کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ متعارف ہو، اور اس میں لوگوں کا تعامل ہو، جیسے کلہاڑی، تیشہ، ہانڈی، لاش کی چارپائی، اس کے کپڑے، قرآن اور کتابیں، اس لئے کہ کبھی قیاس کو تعامل کی وجہ سے ترک کردیا جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا ارشاد ہے: "**ما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن**"(۲) (جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)، برخلاف اس کے جس میں تعامل نہ ہو، یعنی اس کے وقف کا تعامل نہ ہو، جیسے کپڑے، جانور اور سامان، اور فتوی امام محمد کے قول پر ہے، عام مشائخ کا مذہب یہی ہے، جن میں سرخسی بھی ہیں، لیکن امام

= مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۱، ۴۹۲، القوانین الفقہیہ/ ۳۷۴۔

(۱) حدیث: "من احتبس فرساً فی سبیل الله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أما خالد فقد احتبس أدراعه...." کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۷) نے کی ہے۔

(۳) الہدایہ ۳/ ۱۵-۱۶، فتح القدیر ۶/ ۲۱۶، نشر دار الفکر۔

(۱) اثر خالد: "إذا أنا مت، فانظروا سلاحی...." کی روایت طبرانی نے الکبیر (۳/ ۱۰۶) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۹/ ۳۵۰) میں کہا: اس کی اسناد حسن ہے۔

(۲) اثر ابن مسعود: "ما رأى المسلمون حسناً...." کی روایت احمد نے المسند (۱/ ۳۷۹) میں کی ہے، اور سخاوی نے المقاصد الحسنہ/ ۳۶۷ میں اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

ابو یوسف کے نزدیک اس کا وقف کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ قیاس صرف نص کی وجہ سے ترک کیا جاتا ہے، اور نص گھوڑے اور ہتھیار کے بارے میں وارد ہوئی ہے، لہذا اسی پر اقتصار کیا جائے گا(۱)۔

سوم: منفعت کو وقف کرنا:

۶۸ - جمہور فقہاء: حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ منفعت کو وقف کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ شرط لگاتے ہیں کہ موقوف عین (سامان) ہو، جس سے اس کے باقی رہتے ہوئے انتفاع کیا جائے، اسی طرح وہ وقف کی تابید کی شرط بھی لگاتے ہیں(۲)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ منفعت کو وقف کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اگر کوئی شخص معلوم مدت کے لئے کوئی گھر کرایہ پر لے، تو اس مدت میں اس کی منفعت کو وقف کرنا اس کے لئے جائز ہوگا، اور اس مدت کے پوری ہونے سے وقف ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک وقف کی تابید شرط نہیں ہے(۳)۔

عین موقوف میں کیا شرط ہے:

وقف کئے ہوئے سامان میں مندرجہ ذیل چیزیں شرط ہیں:

الف- سامان کا معین ہونا:

۶۹ - فقہاء کا قول ہے کہ وقف کئے ہوئے سامان میں یہ شرط ہے کہ وہ معین ہو، چنانچہ مبہم کو وقف کرنا جائز نہیں ہے، حنفیہ نے کہا: موقوف کا معلوم ہونا شرط ہے لہذا اگر اپنی زمین میں سے کچھ وقف کرے، او راس کو متعین نہ کرے تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ شئ میں کم اور زیادہ دونوں داخل ہیں، اگرچہ بعد میں اس کی وضاحت کردے، اس لئے کہ کبھی وہ ایسی تھوڑی چیز بیان کرے گا عرف میں جس کو وقف نہیں کیا جاتا ہو، اگر کہے: میں نے اس زمین کو یا اس زمین کو وقف کیا، تو جہالت ہونے کے سبب باطل ہوگا(۱)۔

شافعیہ وحنابلہ نے بیان کیا ہے کہ معین سامان کے علاوہ میں وقف صحیح نہ ہوگا، لہذا اگر کسی غیر معین غلام، یا غیر معین گھوڑے کو وقف کرے گا تو وقف باطل ہوگا، اسی طرح اگر دو گھروں میں سے ایک کو، یا دو غلاموں میں سے ایک کو وقف کرے گا تو صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقف قربت اور صدقہ کے طور پر ملکیت کو منتقل کرنا ہے، لہذا غیر معین میں صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح ذمہ میں واجب کسی سامان میں جیسے گھر اور غلام کو وقف کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا، اگرچہ اس کا وصف بیان کردیا جائے(۲)۔

جیسا کہ الشرح الکبیر میں ہے مالکیہ نے بیان کیا ہے کہ معلق وقف جائز ہے، جیسے واقف کہے: اگر میں فلاں کے گھر کا مالک ہوجاؤں تو وہ وقف ہے، اور دسوقی نے اس پر حاشیہ لکھا ہے: غور کرو کہ کیا معلق کرنے میں جس کو معلق کیا جارہا ہو اس کو معین کرنا ضروری ہوگا، یا اس میں وہ صورت بھی داخل ہوجائے گی، جب اس نے کہا ہو: ہر وہ جائداد یا غیر جائداد جو نئے سرے سے میرے پاس آئے، اور میری ملکیت میں داخل ہوجائے تو وہ میرے وقف سے ملحق ہوگی؟ میں کہتا ہوں: الحدود کی شرح میں رصاع کے کلام سے یہ ماخوذ ہوتا ہے کہ جب تعلیق عام ہو تو تحجیر (بنجر زمین قبضہ کرنے) کی وجہ سے وقف لازم نہیں ہوگا جیسے اطلاق کی صورت (تحجیر کی وجہ سے) وقف لازم نہیں ہوتا(۳)۔

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۱۷، الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۷۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۲، البدائع ۶/ ۲۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۵۹۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۷۶، الشرح الصغیر ۲/ ۲۹۸ ط الحلبی۔

---

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۰۳، الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۶۰۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۴۷، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۲۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۷۶۔

ب-موقوف کا ان چیزوں میں سے ہونا جن سے انتفاع عین کے باقی رہتے ہوئے کیا جائے:

۷۰-فقہاء کا قول ہے کہ موقوف کا ان چیزوں میں سے ہونا جن سے انتفاع ان کے عین کو باقی رہتے ہوئے کیا جائے شرط ہے(۱)۔ شافعیہ، ایک قول میں حنابلہ، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس چیز کو وقف کرنا صحیح نہیں ہوگا جس کو ختم کیا جاتا ہو، جیسے کھانے پینے والی چیز اس لئے کہ کھانے، پینے کی چیزوں کی منفعت ان کو ختم کرنے میں ہوتی ہے، اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اصح منصوص علیہ قول میں، اور حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب میں دراہم ودنانیر کو ان سے آراستگی کرنے، زیور کے طور پر استعمال کرنے یا وزن کرنے، یا ان کو قرض دے کر انتفاع کرنے کے لئے وقف کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقف اصل کو روک لینا اور منفعت کو اللہ کے لئے کر دینا ہے، اور جس کو تلف کئے بغیر اس سے انتفاع نہ ہو سکے اس میں یہ صحیح نہیں ہوگا۔

ایک قول میں شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک دراہم ودنانیر کو وقف کرنا ان حضرات کے قول پر جائز ہوگا جو اس کے اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک سونگھی جانے والی چیز کو وقف کرنا جائز ہے، جس سے انتفاع اس کے عین کو باقی رہنے کے ساتھ کیا جاتا ہے، جیسے مشک، عنبر اور عود۔

حنابلہ کے نزدیک ند (ایک خوشبو، یا عنبر) صندل اور کافور کے ٹکڑوں کو وقف کرنا جائز ہے۔

جس سونگھی جانے والی چیز کا عین باقی نہیں رہتا ہے اس کو وقف کرنا ان حضرات کے نزدیک ناجائز ہے(۲)۔

حنفیہ اور راجح مذہب میں مالکیہ نے غلہ جیسے گیہوں کو وقف کرنے نیز دراہم ودنانیر کو وقف کرنے کی اجازت دی ہے جب کہ اس کا وقف قرض دینے اور بدل واپس لینے کے لئے کیا جائے، انھوں نے بدل کی واپسی کو عین کے باقی رہنے کا قائم مقام قرار دیا ہے، لیکن اس کے عین کو باقی رہنے کے ساتھ اس کو وقف کرنا جائز نہیں ہوگا، ابن عابدین نے کہا: دراہم متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں، تو اگر چہ ان کے عین کو باقی رکھتے ہوئے ان سے انتفاع نہیں کیا جا سکتا ہے، لیکن ان کے متعین نہ ہونے کے سبب ان کا بدل ان کے قائم مقام ہو جاتا ہے، گویا وہ باقی ہیں، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ منقول میں سے ہے، تو جس میں تعامل رائج ہوگا وہ اس چیز میں داخل ہو جائے گا، جس کی اجازت امام محمد نے دی ہے، اور یہ جائز ہے کہ ایک ''کر'' (ایک خاص پیمانہ کا نام) گیہوں وقف کیا جائے کہ اسے ان فقراء کو ادھار دیا جائے جن کے پاس بیج نہیں ہیں، تاکہ وہ اس کو اپنے لئے بوئیں، پھر فصل تیار ہونے کے بعد قرض کے بقدر ان سے لے لیا جائے، پھر دوسرے فقراء کو اسی طریقہ پر ہمیشہ قرض دیا جاتا رہے، ان حضرات کے نزدیک کیلی اور وزنی چیز کو وقف کرنا تاکہ اس کو بیچا جائے اور اس کا ثمن مضاربت کے طور پر دیا جائے جائز ہے، اور دراہم ودنانیر کے وقف میں اسی طرح کیا جائے گا، اور جو نفع آئے گا، اس کو وقف کی جہت پر صدقہ کر دیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک ایک قول میں اس چیز کو وقف کرنا مکروہ ہے جس سے انتفاع کیا جائے اور اس کا بدل واپس کیا جائے، اس لئے کہ اس کی منفعت اس کو ختم کر دینے میں ہے، جب کہ وقف میں اس کے عین کو باقی رکھتے ہوئے انتفاع کیا جاتا ہے(۱)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷۴، فتح القدیر ۶/ ۲۱۸، الخرشی ۷/ ۸۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۹۹، المغنی ۵/ ۶۴۰۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷، المہذب ۱/ ۴۴۷، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۰۰،

= المغنی ۵/ ۶۴۰-۶۴۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۳۷۴، ۳۷۵، فتح القدیر ۶/ ۲۱۹، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۷، الخرشی ۷/ ۸۔

ج-وقف کردہ سامان سے غیر کا حق متعلق نہ ہونا:

۷۱-اس سامان کو وقف کرنے کے صحیح ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جس سے غیر کا حق متعلق ہو، جیسے کہ وہ گروی رکھا ہوا ہو یا کرایہ پر دیا گیا ہو۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اس عین کو وقف کرنا صحیح ہے جس سے غیر کا حق متعلق ہو، چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ رہن رکھے ہوئے یا اجارہ پر دئے گئے سامان کو وقف کرنا صحیح ہے، وہ سامان رہن سے چھوٹنے کے بعد، اور مدت اجارہ پوری ہونے کے بعد ان پر لوٹ آئے گا جن پر اسے وقف کیا گیا ہے، شافعیہ نے اجارہ پر دئے ہوئے سامان کے بارے میں ان کی موافقت کی ہے۔

رہن پر رکھے ہوئے سامان کے بارے میں ان کے یہاں دو نقطۂ نظر ہیں:

اول: یہی راجح مذہب ہے کہ عتق کی طرح رہن رکھی ہوئی چیز کو وقف کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ وہ اللہ تعالی کا حق ہے، جس کے ثابت ہونے کے بعد اس کو ساقط کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، لہذا وہ عتق کی طرح ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک دوسرے نقطۂ نظر میں گروی رکھی ہوئی چیز کو وقف کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقف ایسا تصرف ہے، جو دوسرے کی ملک میں سرایت نہیں کرتا ہے، لہذا وہ صحیح نہ ہوگا جیسے بیع اور ہبہ(۱)۔

حنابلہ نے رہن رکھی ہوئی چیز کے وقف کے صحیح ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ وقف مرتہن کی اجازت سے ہو، اس لئے کہ اس کو اس میں تصرف سے روکنا اس لئے ہے کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہے، اور اس نے اپنی اجازت کے ذریعہ اس حق کو ساقط کر دیا ہے، اور رہن باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ تصرف ابتدا میں رہن سے مانع ہوتا ہے، لہذا اس کے ساتھ دوام ممنوع ہوگا(۱)۔

یہ فی الجملہ ہے کیوں کہ ہر مذہب میں الگ نوع کی تفصیل ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک: ابن عابدین نے الاسعاف وغیرہ کے حوالہ سے لکھا ہے: اگر رہن رکھی ہوئی چیز کو اس کی سپردگی کے بعد وقف کرے تو صحیح ہوگا، اگر وہ خوش حال ہو تو قاضی اس کو مجبور کرے گا کہ اس پر جو کچھ واجب ہے اس کو ادا کرے، اور اگر وہ تنگ دست ہو تو وقف کو باطل کر دے گا، اور اس پر جو کچھ واجب ہو اس کے سلسلہ میں اس کو فروخت کر دے گا۔

اگر رہن رکھی ہوئی چیز کو وقف کرے، اور اس کو چھڑا لے تو جائز ہوگا، پھر اگر کوئی ایسا سامان چھوڑ کر مرے جس سے دین ادا ہوجائے تو وقف صحیح ہوگا، اور اس میں تبدیلی نہیں کی جائے گی، اور جو کچھ اس نے چھوڑا ہے اگر اس سے دین ادا نہ ہوسکے جو اس پر واجب ہو تو قاضی وقف کو باطل کر دے گا، اور دین کے لئے اس کو فروخت کر دے گا(۲)۔

مالکیہ نے رہن رکھی ہوئی اور کرایہ پر دی گئی چیز کو وقف کرنے کے صحیح ہونے کے بارے میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ یہ نیت کرے کہ وہ رہن اور اجارہ سے چھٹکارہ کے بعد موقوف ہوگا، اس لئے کہ وقف میں تنجیز (فوری ہونا) کی شرط نہیں ہے(۳)۔

د-موقوف کا ان چیزوں میں سے ہونا جن کی بیع جائز ہوتی ہے:

۷۲-حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ موقوف کو ان چیزوں میں سے ہونا چاہئے جن کی بیع جائز ہوتی ہے، یہ وہی بات ہے جس کی تعبیر

(۱) فتح القدیر ۶/۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۷، الزرقانی ۷/۷۵، المہذب ۱/۴۲۰، شرح منتہی الارادات ۲/۴۹۴، ۴۰۰، ۴۰۷، المغنی ۴/۴۰۱، اسنی المطالب ۲/۴۵۸۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/۴۹۴، المغنی ۴/۴۰۱، الانصاف ۵/۱۵۴-۱۵۶۔

(۲) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین علیہ ۳/۳۹۱، ۳۹۵، الاسعاف ۲۱۔

(۳) حاشیہ الدسوقی ۴/۷۷، شرح الزرقانی ۷/۷۵۔

شافعیہ نے اس طرح کی ہے کہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جو قابل نقل ہو، ابن قدامہ نے کہا: اس چیز کو وقف کرنا صحیح نہیں ہوگا جس کو بیچنا ناجائز ہو، جیسے ام ولد، گروی رکھی ہوئی چیز، کتا، سور، اور وہ تمام درندے جانور جو شکار کے لائق نہیں ہوتے، اور وہ شکاری پرندے جن کے ذریعہ شکار نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ وقف کرنے میں زندگی میں ان کی ملکیت منتقل کردینا ہے، تو وہ بیع سے مشابہ ہے، نیز وقف اصل کو روک دینا اور منفعت کا اللہ کے راستہ میں کردینا ہے، اور جس میں کوئی منفعت نہ ہو، اس میں منفعت کو اللہ کے راستہ میں کردینا نہیں پایا جائے گا، کتے سے انتفاع کی ضرورت کی وجہ سے خلاف اصل مباح کیا گیا ہے، لہذا اس میں توسع کرنا جائز نہیں ہوگا، مرہون کو وقف کرنے میں مرتہن کے حق کو باطل کرنا ہے، لہذا اس کو باطل کرنا جائز نہیں ہوگا (۱)۔

جس کا وقف کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس کی مثال شافعیہ نے ام ولد، حمل اور تربیت یافتہ کتے سے دی ہے، اور یہ اصح قول میں ہے، اصح کا مقابل قول یہ ہے کہ ام ولد اور تربیت یافتہ کتے کو وقف کرنا صحیح ہے، غیر تربیت یافتہ کتے کو وقف کرنا یقیناً صحیح نہیں ہے۔

مالکیہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، دسوقی نے کہا: مملوک چیز کو وقف کرنا صحیح ہے، اگرچہ جس مملوک کو وقف کرنے کی نیت ہے اس کی بیع جائز نہ ہو، جیسے قربانی کی کھال، شکار کا کتا، بھاگا ہوا غلام، ان میں سے بعض کو اس سے اختلاف ہے (۲)۔

حنفیہ نے اس شرط کی صراحت نہیں کی ہے، اگرچہ یہ ان کے قواعد کے خلاف نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اصل منقول کے وقف کا ناجائز ہونا ہو، الا یہ کہ تبعاً ہو، یا ایسی چیز ہو جس میں لوگوں کے درمیان تعامل رائج ہو۔

زیلعی نے کہا: امام شافعی نے کہا: گھوڑے اور ہتھیار پر قیاس کرتے ہوئے ہر اس چیز کو وقف کرنا جائز ہے، جس کی بیع جائز ہو، اور جس سے انتفاع عین کے باقی رہتے ہوئے ممکن ہو، ہم کہیں گے: اصل وقف کا ناجائز ہونا ہے، لہذا وہ مورد شرع تک محدود رہے گا، اور مورد شرع جائداد گھوڑے اور ہتھیار ہیں، اور مرغینانی نے امام شافعی کا قول نقل کیا، پھر فرمایا: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس میں (ان کی مراد منقول ہے) وقف میں ہیشگی نہیں ہوتی ہے جائداد اس کے برخلاف ہے (۱)۔

چہارم: مشاع (مشترک) کو وقف کرنا:

۴۷ - شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ مشاع کو وقف کرنا صحیح ہے، ان حضرات نے حضرت عمرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ (انہوں نے خیبر میں سو حصے پائے، اور ان کے متعلق آنحضرت ﷺ سے اجازت طلب کی، تو آپ ﷺ نے ان کو ان کے وقف کردینے کا حکم دیا (۲) اور یہ مشاع کی صفت ہے۔

اسی طرح ان حضرات نے اس بات سے بھی استدلال کیا ہے کہ وقف ایک ایسا عقد ہے جو کل کے بعض پر ان کو علاحدہ کرکے جائز ہوتا ہے، لہذا مشاع ہونے کی حالت میں بھی اس کو وقف کرنا بیع کی طرح جائز ہوگا، یا وہ ایسا پلاٹ ہے جس کی بیع جائز ہے، لہذا علاحدہ کئے ہوئے کی طرح اس کا وقف بھی جائز ہوگا۔

اسی طرح انہوں نے اس بات سے بھی استدلال کیا ہے کہ وقف اصل کو روک لینا، اور منفعت کو اللہ کے راستہ میں کردینا ہے، اور یہ

---

(۱) المغنی ۵/ ۶۴۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۴۹۲۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۷۵-۷۶، الخرشی ۷/ ۷۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷-۳۷۸، اسنی المطالب ۲/ ۴۵۸۔

(۱) الزیلعی ۳/ ۳۲۷، الہدایہ ۳/ ۱۶۔

(۲) حدیث: "أن عمر أصاب مائة سهم..." کی روایت نسائی (۶/ ۲۳۲) نے کی ہے۔

بات مشاع میں بھی اسی طرح حاصل ہے جیسے علاحدہ کئے ہوئے میں حاصل ہوتی ہے(۱)۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: مسجد کی صورت میں مشاع کو وقف کرنا صحیح ہوگا، ابن الصلاح نے اسی کی صراحت کی ہے، اگر مشاع کو مسجد کے طور پر وقف کرے، تو تقسیم واجب ہوجائے گی، اس لئے کہ موقوف سے انتفاع کا یہی طریقہ متعین ہے(۲)۔

مشاع کے وقف کے بارے میں مالکیہ کے یہاں کچھ تفصیل ہے، دردیر نے کہا: جو چیزیں قابل تقسیم ہیں ان میں مملوک کو وقف کرنا صحیح ہوگا اگر چہ وہ مشاع ہو اگر شریک تقسیم کرنا چاہے، تو واقف کو اس پر مجبور کیا جائے گا، لیکن جو چیز قابل تقسیم نہ ہو تو اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے میں دو راجح اقوال ہیں، صحیح ہونے کے قول کے مطابق اگر شریک چاہے تو واقف کو بیع پر مجبور کیا جائے گا، اور اس کا ثمن اسی جیسے وقف میں کردیا جائے گا، ایک قول کے مطابق اس کو اس پر مجبور کیا جائے گا، اور ایک دوسرے قول کے مطابق اس کی قیمت کو اس جیسے وقف میں کرنے پر اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا(۳)۔

ابن عرفہ نے مشاع کے وقف کے بارے میں جو حاصل پیش کیا ہے اس کو بنانی نے اپنے حاشیہ علی الزرقانی میں نقل کیا ہے، انہوں نے کہا: ابن عرفہ نے مشاع کے وقف کے بارے میں تین اقوال کو حاصل کے طور پر ذکر کیا ہے:

اول: مطلقاً جائز ہے، یعنی خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا قابل تقسیم نہ ہو، المدونہ کا ظاہر، ابن القاسم کے سماع کا ظاہر، اور ابن زرب کی صراحت یہی ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۴۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷-۳۷۸، المہذب ۱/ ۴۴۸، کشاف القناع ۴/ ۲۴۳-۲۴۴، المغنی ۵/ ۶۴۳۔

(۳) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۷۶۔

دوم: جو چیز قابل تقسیم نہ ہو، اس میں مشاع کا وقف اس کے شریک کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر اس کا شریک اس کی اجازت دے گا تو وقف صحیح ہوجائے گا، اگر اجازت نہیں دے گا تو وقف باطل ہوجائے گا۔

سوم: وقف مطلقاً جائز ہوگا، اور نا قابل تقسیم چیز میں وقف کرنے والے کے حصہ کو اس چیز کے مثل میں کردیا جائے گا، جس میں اس نے وقف کیا ہے، یہ ابن ماجشون سے ابن حبیب کی روایت ہے، شیخ عبدالقادر فاسی نے ابن ماجشون کے قول کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: مشاع کے وقف کرنے کا اقدام مطلقاً جائز ہے، وہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو، شریک کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا، شریک اگر اس سے راضی ہوگا تو ظاہر ہے کہ وہ وقف میں شریک باقی رہے گا، اور اگر وہ چاہے تو مشاع ہونے کے باوجود صرف اس کو بیچ دیا جائے گا، اور اگر راضی نہ ہو تو اسے بیچ دیا جائے گا، اور ثمن کو اسی کے مثل میں کردینے پر اس کو مجبور کیا جائے گا۔

بنانی نے کہا: اور التوضیح وغیرہ کا کلام اس بات میں صریح ہے کہ اختلاف واقع ہونے اور پیش آنے کے بعد نافذ ہونے میں ہے، ورنہ ابتدا میں شریک کی اجازت کے بغیر نا قابل تقسیم چیز کے وقف کا اقدام کرنا صحیح نہیں ہوگا(۱)۔

فقہاء حنفیہ نا قابل تقسیم چیز جیسے غسل خانہ وغیرہ میں مشاع کے وقف کرنے کے جائز ہونے پر متفق ہیں، چنانچہ شیوع (شرکت) مسجد اور قبرستان کے علاوہ میں مضر نہ ہوگا، اس میں شیوع کے ساتھ وقف مکمل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں شرکت کا باقی رہنا، اللہ تعالی کے لئے اس کے خالص ہونے سے مانع ہوتا ہے، نیز اس میں اس طور پر مہایات (باری لگانا) قبیح ترین چیز ہوگی: کہ ایک سال قبرستان میں

(۱) حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۷/ ۷۴۔

مردے دفن کئے جائیں گے، اور ایک سال کھیتی کی جائے گی، مسجد میں کسی وقت نماز پڑھی جائے گی، اور کسی وقت اس کو اصطبل بنا لیا جائے گا، مسجد اور قبرستان کے علاوہ کا وقف اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ آمدنی حاصل کرنا، اور اس کو تقسیم کر دینا ممکن ہے، لہذا وہ نا قابل تقسیم چیز میں وقف کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگا(۱)۔

البتہ قابل تقسیم مشاع کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے: امام ابو یوسف کے نزدیک نا قابل تقسیم مشاع کی طرح قابل تقسیم مشاع کو وقف کرنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ تقسیم قبضہ کی تکمیل کا ایک حصہ ہے، اور قبضہ کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے، تو یہی حال اس کی تکمیل کا ہوگا، مشائخ بلخ نے امام ابو یوسف کا قول اختیار کیا ہے(۲)۔

سرخسی نے کہا: اگر آدھی مشاع زمین، یا آدھا مشاع گھر فقراء پر وقف کرے، تو امام ابو یوسف کے قول میں یہ جائز ہوگا، اس لئے کہ تقسیم قبضہ کی تکمیل کا ایک حصہ ہے، کیوں کہ قبضہ کسی چیز کو اپنے قابو اور بس میں کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور قابل تقسیم چیز میں یہ بات تقسیم سے حاصل ہوتی ہے۔ پھر امام ابو یوسف کے نزدیک صدقہ موقوفہ میں اصل قبضہ ہی شرط نہیں ہے، تو اسی طرح اس کا بھی حکم ہوگا جو وقف کا تتمہ ہے، اس لئے کہ ان کے مذہب کے مطابق وقف کو عتق پر قیاس کیا گیا ہے، اور شیوع عتق سے مانع نہیں ہوتا، تو اسی طرح وقف سے بھی مانع نہیں ہوگا(۳)۔

امام ابو یوسف کے نزدیک جب قابل تقسیم مشاع کا وقف کرنا صحیح ہو جائے، اور شریک تقسیم کا مطالبہ کرے، تو اس کے ساتھ مقاسمہ

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۶، فتح القدیر ۶/ ۲۱۲، البحر الرائق ۵/ ۲۱۲-۲۱۳، الزیلعی ۳/ ۳۲۶۔

(۲) الہدایہ وفتح القدیر ۶/ ۲۱۱-۲۱۲۔

(۳) المبسوط ۱۲/ ۳۶-۳۷۔

(بٹوارہ) کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ تمیز (جدا کرنا) اور افراز (علاحدہ کرنا) ہے، پھر اگر وہ کسی مشترک جائداد میں اپنے حصہ کو وقف کرے گا، تو اپنے شریک سے مقاسمہ کرنے والا وہی ہوگا، اس لئے کہ ولایت وقف کرنے والے کو اور موت کے بعد اس کے وصی کو ہے۔

اگر خالص اپنی جائداد کا نصف وقف کرے، تو اس سے مقاسمہ کرنے والا قاضی ہوگا، یا اپنا باقی حصہ کسی شخص سے بیچ دے گا، پھر خریدار اس سے مقاسمہ کرے گا، پھر وہ اس سے اس کو خرید لے گا، اس لئے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ ایک ہی شخص مقاسم (مقاسمہ کرنے والا) اور مقاسم (جس سے مقاسمہ کیا جائے) دونوں ہو۔

اگر تقسیم میں کچھ دراہم کا اضافہ ہو، اس طور پر کہ ایک نصف دوسرے نصف کے مقابلہ زیادہ اچھا ہو، اور عمدگی کے مقابلہ میں کچھ دراہم کر دیئے جائیں، تو اگر دراہم کا لینے والا واقف ہو، اس طور پر کہ وہ نصف جو غیر وقف ہے، بہتر ہو تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ بعض وقف کو بیچنے والا ہو جائے گا، اور وقف کو بیچنا ناجائز ہے، اور اگر لینے والا شریک ہو، اس طور پر کہ وقف کا حصہ زیادہ اچھا ہو تو جائز ہوگا، اس لئے کہ واقف خریدار ہے بائع نہیں ہے گویا اس نے اپنے شریک کے کچھ حصہ کو خرید لیا، اور اس کو وقف کر دیا(۱)۔

قابل تقسیم مشاع کو وقف کرنا امام محمد بن الحسن کے نزدیک ناجائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اصل قبضہ شرط ہے، تو اسی طرح اس کا بھی حکم ہوگا جس سے قبضہ پورا ہوتا ہو، کمال بن الہمام نے کہا: چونکہ امام محمد نے قبضہ کی شرط لگائی ہے، اس لئے شیاع کے وقف کا انکار کیا ہے، اس لئے کہ شیوع اگرچہ حوالگی اور قبضہ سے مانع نہیں ہوتا کیا تم نہیں دیکھتے کہ وقف کرنے سے پہلے شائع اپنے مالک کے قبضہ میں

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۶، فتح القدیر ۶/ ۲۲۰-۲۲۱۔

تھا لیکن وہ قبضہ کی تکمیل سے مانع ہوتا ہے، اسی لئے مکمل قبضہ کے ممکن ہونے کے وقت امام محمد نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، اور یہ قابل تقسیم میں ہوگا، اس لئے کہ اس میں یہ ممکن ہے کہ پہلے تقسیم کرے، پھر اس کو وقف کرے، ممکن نہ ہونے کے وقت امام محمد نے مکمل قبضہ کے اعتبار کو ساقط کر دیا ہے، اور یہ نا قابل تقسیم میں ہوگا، اس لئے کہ اگر وقف سے پہلے اس کو تقسیم کیا جائے، تو انتفاع فوت ہو جائے گا، جیسے چھوٹا گھر اور غسل خانہ، تو فی الجملہ حوائج کے پائے جانے پر اکتفاء کیا گیا، اور بخاریٰ کے مشائخ نے امام محمد کے قول کو اختیار کیا ہے، اور الخلاصہ میں اس کی صراحت ہے کہ مشاع کے وقف کے بارے میں امام محمد کے قول پر فتوی ہے، البزازیہ وغیرہ میں بھی اسی طرح ہے(۱)۔

قابل تقسیم میں شیوع امام محمد کے نزدیک اس وقت وقف سے مانع ہوتا ہے، جب کہ یہ شیوع قبضہ کے وقت ہو، نہ کہ عقد کے وقت، ابن عابدین نے کہا: اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی زمین ہو، جس کو دونوں وقف کر دیں، اور ایک ہی ساتھ ایک متولی کو دے دیں، تو بالاتفاق جائز ہوگا، اس لئے کہ امام محمد کے نزدیک جواز سے مانع، قبضہ کے وقت کا شیوع ہے نہ کہ عقد کے وقت کا، اور وہ یہاں پر شیوع نہیں ہے اس لئے کہ دونوں کی جانب سے وقف اور قبضہ ایک ساتھ پائے گئے ہیں، اسی طرح اگر دونوں اپنے حصہ کو کسی جہت پر وقف کریں، اور ایک ساتھ ایک متولی کو سپرد کر دیں، تو قبضہ کے وقت شیوع کے نہ ہونے کی وجہ سے بالاتفاق جائز ہوگا، اگر دونوں میں اپنے وقف کی جہت اور متولی کے اعتبار سے اختلاف ہو، اور دونوں کی طرف سے اسے دونوں متولی کو سپرد کرنے کا زمانہ ایک ہو، یا دونوں میں سے ہر ایک اپنے متولی سے کہے: میرے ساتھی کے حصہ کے ساتھ میرے حصہ پر بھی قبضہ کر لو، -تب بھی اسی طرح ہوگا، اس لئے کہ دونوں متولی ایک متولی کی طرح ہو جائیں گے(۱)۔

نیز قابل تقسیم میں امام محمد کے نزدیک وقف سے مانع شیوع، متصل شیوع ہے نہ کہ طاری شیوع پیدا ہو جانے والا، لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی کل جائداد وقف کر دے، پھر اس کے کسی جزء میں شیوع کی صورت میں استحقاق ثابت ہو جائے، تو باقی میں وقف باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ استحقاق کے بعد واضح ہو جائے گا کہ شیوع وقف سے مقارن (متصل) تھا۔

لیکن اگر مریض اپنا گھر وقف کرے، پھر مر جائے، اور ظاہر ہو کہ یہ گھر تہائی سے زائد ہے، اور ورثہ تہائی سے زائد کو وقف کرنے کی اجازت نہ دیں، تو زائد جزء میں وقف باطل ہوگا، اور وہ ورثہ کی ملک بن جائے گا، اور گھر کا وہ باقی حصہ جو تہائی ہے، وقف باقی رہے گا، اور یہاں وقف شائع ہونے کے باوجود صحیح ہو گیا، اس لئے کہ شیوع ورثہ کی اجازت نہ ہونے کے سبب طاری ہوا ہے(۲)۔

موقوف پر جاری ہونے والے تصرفات:

موقوف مال کی زکوۃ:

موقوف کی زکوۃ کے بارے میں گفتگو دو مسائل میں آتی ہے:

پہلا مسئلہ: خود شئ موقوف کی زکوۃ:

۴۷ - شئ موقوفہ کی زکوۃ عین موقوف کی ذات کی ملکیت کے بارے میں فقہاء کے اختلاف پر مبنی ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور اصح قول میں شافعیہ کے نزدیک: اس میں زکوۃ نہیں ہوگی، حنفیہ کہتے ہیں: وقف کے سائمہ جانوروں اور اللہ کے

(۱) الہدایہ وشروحہا فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۱۱، البحر الرائق ۵/ ۲۱۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۳۶۵۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۲۱۲، البحر الرائق ۵/ ۲۱۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۶۴، ۳۶۵۔

راستہ میں کئے ہوئے گھوڑوں میں ملک نہ ہونے کے سبب زکوۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ زکوۃ میں تملیک ہوتی ہے، اور غیر ملک میں تملیک کا تصور نہیں کیا جاسکتا(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر مویشی کسی عام جہت جیسے فقراء، مساجد، غازیوں، یتیموں وغیرہ پر وقف ہوں، تو کسی اختلاف کے بغیر ان میں زکوۃ نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان کا کوئی معین مالک نہیں ہے۔

اگر کسی معین پر وقف ہوں خواہ وہ ایک ہو، یا کوئی جماعت ہو تو اصح قول کی بنیاد پر کہ موقوف کی ذات میں ملک اللہ تعالی کی ہوتی ہے، کسی عام جہت پر وقف کی طرح اس میں بھی زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

اور اصح کے مقابل قول میں کہ موقوف کی ذات میں ملک موقوف علیہ (جس پر وقف کیا گیا ہو) کی ہوتی ہے) موقوف علیہ پر اس کی زکوۃ کے واجب ہونے میں دو اقوال ہیں: ان دونوں میں اصح یہ ہے کہ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کی ملک ضعیف ملک ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس کی ذات میں تصرف کا مالک نہیں ہے، دوم: اس پر زکوۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ اس کو مستقل طور پر ملک تام حاصل ہے، تو وہ غیر موقوف کے مشابہ ہوا(۲)۔

مالکیہ کے نزدیک موقوف واقف کی ملکیت میں باقی رہتا ہے، لہذا اس کی زکوۃ واقف پر واجب ہوگی، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر میں ہے: اگر کوئی شخص کوئی عین قرض دینے کے لئے وقف کرے، جس کو محتاج لے لے، اور اس کا مثل واپس کرے، تو اس کی زکوۃ واقف پر واجب ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کی ملک میں ہے، چنانچہ ہر سال اس کی زکوۃ نکالی جائے گی، اگر چہ اس کے مال کے ساتھ اس کو ملا کر ہو، اگر مدیون کے پاس چند سال تک رہ جائے، تو اس پر قبضہ کرنے کے بعد ایک سال کی زکوۃ نکالی جائے گی۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۹۔
(۲) المجموع شرح المہذب ۵/ ۳۳۹-۳۴۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کچھ مویشی وقف کرے کہ ان کا دودھ یا اون تقسیم کیا جائے، یا ان پر بار برداری کی جائے، یا ان کی نسل پھیلائی جائے، تو ان سب کی زکوۃ واقف کی ملک پر نکالی جائے گی، بشرطیکہ ان میں نصاب ہو، اگر چہ اس کے مال کے ساتھ ملا کر ہو، موقوف علیہم کے معین یا غیر معین ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا، اور ناظر واقف کے قائم مقام ہوگا، البتہ ناظر ان کی زکوۃ اس وقت ادا کرے گا جب وہ نصاب کے بقدر ہو جائیں، اور اس کے مال کے ساتھ ملانے کا مسئلہ نہیں آئے گا، اس لئے کہ وہ مالک نہیں ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: موقوف میں ملکیت موقوف علیہ کی ہوتی ہے، لہذا اگر موقوف علیہ معین ہو، جیسے مثلاً زید، تو وقف کئے ہوئے سائمہ جانور اونٹ، گائے، اور بکری کی زکوۃ اسی پر واجب ہوگی، اس لئے کہ راجح مذہب کے مطابق، ملک موقوف علیہ کو منتقل ہو جاتی ہے، تو یہ اس کی تمام املاک کے مشابہ ہوگا۔

بعض حنابلہ نے ملکیت کے ضعیف ہونے کی وجہ سے زکوۃ کے واجب نہ ہونے کو مختار قرار دیا ہے۔

اگر موقوف علیہ غیر معین ہو، جیسے مثلاً فقراء، تو موقوف میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی(۲)۔

دیکھئے" زکاۃ" فقرہ/ ۱۷۔

دوسرا مسئلہ: زمین کی پیداوار اور درختوں کے پھل کی زکوۃ:

۷۵ - اگر وقف متعین لوگوں پر ہو اور موقوف زمین کی آمدنی اور درختوں کے پھل سے بعض کو پھل یا غلہ بقدر نصاب ملے تو اس میں زکوۃ ہوگی، اس لئے کہ جن پر وقف کیا گیا ہے، وہ پورے طور پر پھلوں اور پیداوار کے مالک ہوتے ہیں، اور وہ اس میں ہر قسم کا تصرف

(۱) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۹ ط الحلبی۔
(۲) شرح منتہی الارادات ۱/ ۳۶۷، ۲/ ۴۹۹۔

کرتے ہیں، تو جب ان میں سے کسی کو نصاب کے بقدر حاصل ہوگا، تو اس پر اس کی زکوۃ واجب ہوجائے گی، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

طاؤس ومکحول سے منقول ہے کہ اس میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ زمین ان کی ملکیت میں نہیں ہے، لہذا اس کی پیداوار میں ان پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی جیسے کہ مساکین پر نہیں ہوتی۔

اگر وقف کسی عام جہت جیسے مساجد اور فقراء پر ہو، تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور اسی کو ابن المنذر نے امام شافعی سے نقل کیا ہے اگر وہ نصاب کے بقدر ہوجائے تو زکوۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" (۱) (اور اس کا حق (شرعی) اس کے کاٹنے کے دن ادا کردیا کرو)۔

نیز اس لئے کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، نہ کہ زمین میں، لہذا زمین کا مالک ہونا یا نہ ہونا ایک درجہ میں ہوگا جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

اس لئے وقف کے متولی کی واقفیت کی بنیاد پر پہلے زکوۃ نکالی جائے گی، پھر اجتہاد کے ذریعہ بقیہ کو موقوف علیہم (جن پر وقف کیا گیا ہے) پر تقسیم کردیا جائے گا، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں (۲)۔

حنابلہ کے نزدیک، اور امام شافعی کی نصوص (تصریحات) میں سے یہی صحیح اور مشہور ہے کہ غیر معین جیسے فقراء پر وقف کی ہوئی چیز کی آمدنی میں زکوۃ نہیں ہوگی، نہ ہی اس چیز میں جو ان کے قبضہ میں آجائے، خواہ ان میں سے کسی کے قبضہ میں اناج اور پھلوں میں سے نصاب کے بقدر حاصل ہو یا حاصل نہ ہو، اس لئے کہ فقراء اور مساکین پر وقف ان میں سے کسی کے لئے متعین نہیں ہوتا ہے، اس کی

(۱) سورہ انعام ر ۱۴۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۲ ر ۵۶، منح الجلیل ۴ ر ۷۷۔

دلیل یہ ہے کہ ان میں سے کسی کو محروم کردینا اور دوسرے کو دے دینا جائز ہے (۱)۔

موقوف کو کرایہ پر دینا:

الف-موقوف کو کرایہ پر دینے کا حق دار کون ہوتا ہے:

۷۶-فقہاء کا مذہب ہے کہ موقوف کو کرایہ پر دینے کا حق دار وہ ناظر ہوتا ہے جس کی شرط واقف نے لگائی ہو، بشرطیکہ اس نے کسی معین ناظر کی شرط لگائی ہو، خواہ موقوف علیہ معین ہو جیسے زید اور عمرو، یا غیر معین ہو جیسے فقراء اور مساکین، اور خواہ ناظر معین موقوف علیہ ہو، یا اس کے علاوہ ہو (۲)۔

اگر واقف وقف کے لئے کوئی ناظر معین نہ کرے تو موقوف علیہ یا معین ہوگا، یا غیر معین ہوگا۔

اگر موقوف علیہ معین ہو، تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دیکھ بھال کا حق موقوف علیہ کو ہوگا، اور وہی اجارہ وغیرہ سے متعلق اس کے امور کا ذمہ دار ہوگا، بشرطیکہ وہ رشید (سمجھ دار) ہو (۳)۔

حنفیہ کے نزدیک الدر المختار میں العمادیہ سے منقول ہے: جس پر آمدنی یا رہائش وقف کی گئی ہو، وہ تولیت، یا قاضی کی اجازت کے بغیر نہ کرایہ پر دینے کا مالک ہوگا، نہ دعوی کا، اگرچہ جس پر فتوی ہے اس کے مطابق معین پر وقف ہو، اس لئے کہ اس کا حق آمدنی میں ہے نہ کہ عین میں، البتہ ابن عابدین نے کہا: کرایہ پر دینے کا تذکرہ العمادیہ میں اس طریقہ پر نہیں ہے، بلکہ انہوں نے فرمایا: جن پر وقف کیا گیا

(۱) المغنی ۵ ر ۶۳۹، المجموع شرح المہذب ۵ ر ۲۹۲، ۴۵۷۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳ ر ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۹، فتح القدیر ۶ ر ۲۴۴، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴ ر ۸۸، ۹۶، الخرشی ۷ ر ۹۲، ۱۰۰، مغنی المحتاج ۲ ر ۳۹۳، شرح منتہی الارادات ۲ ر ۵۰۵، الانصاف ۷ ر ۵۳۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲ ر ۸۸، شرح منتہی الارادات ۲ ر ۵۰۳، ۵۰۴، الانصاف ۷ ر ۶۹۔

ہے، وہ وقف کو کرایہ پر دینے کے مالک نہیں ہوں گے، فقیہ ابوجعفر نے کہا: اگر پورا کرایہ موقوف علیہ کا ہو: اس طور پر کہ تعمیر کی حاجت نہ ہو، اور آمدنی میں کوئی اس کا شریک نہ ہو، تو اس وقت گھروں اور دوکانوں میں اس کا اجارہ پر دینا جائز ہوگا، اگر اراضی کے بارے میں وقف کرنے والا یہ شرط لگادے کہ پہلے عشر وخراج اور دوسرے اخراجات ادا کئے جائیں، اور موقوف علیہ کے لئے بچ جانے والی (آمدنی) کرے، تو اسے اس کو کرایہ پر دینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ جائز ہوگا، تو عقد کے حکم سے کل کرایہ اسی کا ہوگا، اور واقف کی شرط فوت ہوجائے گی، اگر وہ اس کی شرط نہ لگائے، تو ضروری ہوگا کہ ایسا کرنا جائز ہو، اور خراج اور مصارف اسی پر ہوں گے، ابن عابدین نے کہا: الاسعاف میں اسی کے مثل ہے، پھر فرمایا: معلوم ہوگیا کہ موقوف علیہ اگر معین ہو، تو ان شرطوں کے ساتھ اس کی طرف سے کرایہ پر دینا صحیح ہوگا، پھر فرمایا: اگر واقف موقوف علیہم (جن پر وقف کیا گیا ہو) کے لئے تولیت اور دیکھ بھال کی شرط لگادے، تو اس کو کرایہ پر دینے کے صحیح ہونے میں تردد نہ ہونا چاہئے (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسے شخص کی طرف عاریت پر دینا صحیح نہیں ہوگا جو خود صرف انتفاع کا مالک ہو، جیسے وہ شخص جس پر اس کی رہائش کے لئے وقف کیا گیا ہو، اور اس کی طرف سے کرایہ پر دینا بھی صحیح نہیں ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: موقوف کے منافع موقوف علیہ کی ملک ہیں، جن کو وہ دوسرے املاک کی طرح خود بھی حاصل کرسکتا ہے، اور عاریت اور کرایہ پر دے کر دوسرے کے ذریعہ بھی حاصل کرسکتا ہے، لیکن اسے اجارہ پر تبھی دے گا جب وہ ناظر ہو، یا ناظر نے اس کے بارے میں اس کو اجازت دی ہو، یہ اس وقت ہے جب کہ وقف مطلق ہو، اگر اس میں کسی چیز کی قید ہوگی جیسے اگر کوئی گھر اس شرط پر وقف کیا، کہ اس میں مثلاً گاؤں میں بچوں کو تعلیم دینے والا رہے گا، تو اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ اس میں کرایہ کے بدلہ یا بغیر کرایہ کسی کو ٹھہرائے۔

انہوں نے کہا: اور اگر وقف کرنے والا اپنے لئے یا دوسرے کے لئے دیکھ بھال کی شرط نہ لگائے، تو راجح مذہب کے مطابق دیکھ بھال کا حق قاضی کو ہوگا، اس لئے کہ اس کو عام دیکھ بھال کا حق حاصل ہے، لہذا اس میں نظر کا حق دار وہ زیادہ ہوگا، نیز اس لئے کہ وقف میں ملکیت اللہ تعالی کی ہوتی ہے، اور دوسرا طریقہ ملک کے اقوال پر مبنی ہے (۱)۔

المہذب میں ہے: اگر وقف کرنے والا کسی ناظر کی شرط نہ لگائے، تو اس میں تین اقوال ہیں:

اول: وہ (نظر کا حق) واقف کا ہوگا، اس لئے کہ نظر کا حق اسی کو تھا، تو جب اس کی شرط نہیں لگائے گا، تو اپنی نظر پر باقی رہے گا۔

دوم: وہ موقوف علیہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ آمدنی اسی کی ہے، تو نظر کا حق بھی اسی کا ہوگا۔

سوم: نظر کا حق حاکم کو ہوگا، اس لئے کہ اس سے موقوف علیہ کا حق اور جس کی طرف منتقل ہوگا اس کا حق متعلق ہے، لہذا حاکم اولی ہوگا، یہی راجح مذہب ہے (۲)۔

لیکن اگر موقوف علیہ غیر معین ہو جیسے فقراء مساکین اور مساجد اور واقف کسی ناظر کو متعین نہ کرے، تو نظر کا حق حاکم کو یا جیسا کہ حنفیہ کی تعبیر ہے قاضی کو ہوگا (۳)۔

---

(۱) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۹۹، ۴۰۰، البحر الرائق ۵/ ۲۳۶۔
(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۱۴۵۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۳، ۳۸۹، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۴۔
(۲) المہذب ۱/ ۴۵۲- ۴۵۳۔
(۳) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین علیہ ۳/ ۴۱۰، البحر الرائق ۵/ ۲۵۱، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸- ۹۶، الخرشی ۷/ ۹۲، ۱۰۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۳، ۵۰۴، الانصاف ۷/ ۶۹- ۷۰۔

ب-کرایہ پر دینے میں واقف کی شرط کی پیروی کرنا:

۷۷- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ موقوف کو کرایہ پر دینے میں واقف کی شرط کی پیروی کی جائے گی، لہذا اگر واقف شرط لگادے کہ موقوف کو سرے سے کرایہ پر نہ دیا جائے، یا مثلاً ایک سال سے زیادہ مدت تک کے لئے نہ دیا جائے، تو وقف صحیح ہوگا، اور اس کی شرط کی پیروی کی جائے گی، اس لئے کہ واقف کی شرط شارع کی نص کی طرح ہوتی ہے۔

شافعیہ کے یہاں اصح کا مقابل قول ہے: اس سلسلہ میں واقف کی شرط کی پیروی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ یہ منفعت کے مستحق پر حجر (پابندی) ہے(۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے مدت اجارہ کی تحدید یا اجارہ پر نہ دینے میں واقف کی شرط کی پیروی کرنے سے اس صورت کا استثناء کیا ہے جب اجرت پر دینے کی کوئی ضرورت ہو، جیسے اگر واقف شرط لگائے کہ گھر کو ایک سال سے زیادہ تک کے لئے کرایہ پر نہ دیا جائے، پھر گھر گر جائے، اور اس کی تعمیر کی کوئی صورت سوائے اس کے نہ ہو کہ اسے چند سال کے لئے کرایہ پر دیا جائے، تو اس وقت ناظر کے لئے واقف کی شرط کی مخالفت جائز ہوگی، اس لئے کہ اس حالت میں واقف کی شرط کی پیروی کرنا اس کو معطل کر دینے کا سبب ہوگا(۲)۔

اسی طرح واقف کی شرط کی پیروی کرنے سے حنفیہ نے اس حالت کا استشناء کیا ہے، جب کہ لوگ اس مدت تک موقوف کو کرایہ پر لینے کی رغبت نہ رکھتے ہوں جس کی شرط واقف نے لگائی ہو، جیسے اگر وہ شرط لگائے کہ موقوف کو ایک سال سے زیادہ کے لئے اجارہ پر نہ دیا جائے، اور لوگ اس کو کرایہ پر لینے کی رغبت نہ کریں، اور ایک سال سے زیادہ کے لئے اس کو اجارہ پر دینے میں فقراء کے لئے زیادہ نفع اور فائدہ ہو، تو متولی کو ایک سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر دینے کا حق نہیں ہوگا، بلکہ وہ معاملہ قاضی کے پاس لے جائے گا، تاکہ وہ ایک سال سے زیادہ کے لئے اس کو کرایہ پر دے دے، اس لئے کہ قاضی کو فقراء غیر موجود لوگ اور مردوں کے لئے نظر کا حق حاصل ہے۔

اگر واقف کچھ بھی شرط نہ لگائے تو قاضی کی اجازت کے بغیر متولی کو اس کا اختیار ہوگا(۱)۔

یہ اس وقت ہے جب کرایہ پر دینے کے بارے میں واقف کی کوئی شرط ہو، اگر واقف کرایہ پر دینے کے لئے کسی مدت کی شرط نہ لگائے، تو اس مدت کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جس میں ناظر کے لئے کرایہ پر دینا جائز ہوگا۔

چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ مدت متعین نہیں ہے جس میں ناظر کے لئے موقوف کو کرایہ پر دینا جائز ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی توقیت نہیں ہے، لہذا اجارہ اس مدت تک کے لئے جائز ہوگا جس میں عموماً عین اس طرح باقی رہے کہ اس کو موت یا انہدام لاحق نہ ہو جائے، اس لئے کہ منفعت کو وصول کرنا ممکن ہے۔

شافعیہ بیان کرتے ہیں کہ اس مدت کے بارے میں جس میں عین عام طور سے باقی رہتا ہے، باخبر لوگوں کی طرف رجوع کیا جائے گا، تو گھر اور غلام کو تیس سال کے لئے چوپایہ کو دس سال کے لئے، کپڑے کو ایک یا دو سال کے لئے اس کے مطابق جو اس کے لائق ہو، اور زمین کو سو سال یا زیادہ کے لئے کرایہ پر دیا جائے گا۔

ایک قول میں: اسے ایک سال سے نہیں بڑھایا جائے گا، اس لئے کہ اس سے حاجت پوری ہو جاتی ہے، ایک قول میں تیس سال پر نہیں بڑھایا جائے گا، اس لئے کہ وہ عام طور سے نصف عمر ہے۔

---

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۶، الخرشی ۷/ ۱۰۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۱۔

(۲) الخرشی ۷/ ۱۰۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۶، الاسعاف/ ۶۴۔

ماوردی نے کہا: وہ کم سے کم مدت جس میں زمین کو زراعت کے لئے کرایہ پر دیا جائے گا، اس کی زراعت کی مدت ہے، اور وہ کم سے کم مدت جس میں گھر کو رہائش کے لئے دیا جائے گا، ایک دن ہے(۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر واقف مدت اجارہ ذکر نہ کرے تو ایک قول ہے: اضافہ کا حق مطلقاً نگراں کو ہوگا ایک قول ہے مطلقاً اس میں ایک سال کی قید ہوگی، ابن عابدین نے کہا: اس لئے کہ یہ مدت اگر طویل ہوگی، تو وقف کو باطل کرنے کا سبب بن جائے گی، اس لئے کہ جو شخص اس کو لمبے عرصہ تک مالکوں کی طرح تصرف کرتے دیکھے گا وہ اس کو مالک سمجھے گا، الدر میں ہے: گھر کے بارے میں ایک سال اور زمین کے بارے میں تین سال کے لئے اجارہ پر دینے کا فتوی دیا جائے گا، الا یہ کہ مصلحت اس کے خلاف ہو، اور یہ زمان ومکان کے اعتبار سے الگ الگ ہوگا، صاحب الدر نے البزازیہ سے نقل کیا ہے: اگر اس کی حاجت ہوتو کئی عقد میں کرے، یعنی ایک کے بعد ایک عقد، ہر عقد ایک سال کے لئے اتنے کے بدلہ میں کرے گا، اور ابن عابدین نے ظاہر اس کو قرار دیا ہے کہ یہ گھر کے بارے میں ہے، زمین میں ہر عقد تین سال کے لئے صحیح ہوگا، اس کی صورت یہ ہے کہ کہے: میں نے فلاں گھر تم کو ۴۹ھ میں اتنے کے بدلہ کرایہ پر دیا، اور اسے تمہیں اتنے کے بدلہ ۵۰ھ میں کرایہ پر دیا اور اسے تمہیں ۵۱ھ میں اتنے کے بدلہ کرایہ پر دیا، اور اسی طرح پوری مدت کے لئے (کرے)۔

پہلا عقد لازم ہوگا، اور پہلے عقد کے علاوہ لازم نہیں ہوں گے، اس لئے کہ اس کے علاوہ سب مضاف (آنے والے زمانہ کی طرف منسوب) ہیں، اور شمس الائمہ سرخسی نے بیان کیا ہے ایک روایت کے مطابق مضاف اجارہ لازم ہوتا ہے، اور یہی صحیح ہے(۲)۔

مالکیہ موقوف کے زمین یا گھر ہونے، اور موقوف علیہ کے معین یا غیر معین ہونے کے درمیان، فرق کرتے ہیں، چنانچہ موقوف اگر زمین ہو، اور وقف معین پر ہو، تو ناظر کے لئے وقف کردہ زمین کو دو یا تین سال کے لئے اجارہ پر دینا جائز ہوگا، اور اس سے زیادہ جائز نہیں ہوگا، اور اگر وقف غیر معین جیسے فقراء وغیرہ پر ہو، تو چار سال کے لئے کرایہ پر دینا جائز ہوگا، زیادہ کے لئے نہیں، اگر موقوف گھر ہوتو اسے ایک سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر نہیں دیا جائے گا، خواہ موقوف علیہ معین ہو یا غیر معین، اگر ناظر اس سے زیادہ کے لئے کرایہ پر دے دے خواہ یہ گھر کے تعلق سے ہو یا زمین کے تعلق سے تو اگر نظر (یعنی مصلحت) ہو، تو جاری رہے گا، فسخ نہیں ہوگا، یہ ابن القاسم نے کہا ہے۔

گزشتہ تمام تفصیل میں یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ کرایہ پر اس کے علاوہ کو دیا جائے جس کے پاس وقف لوٹے گا، لہذا اگر اس کو کرایہ پر دیا جائے جس کے پاس وہ لوٹے گا تو دس سال وغیرہ کے لئے اس کو کرایہ پر دینا جائز ہوگا اس لئے کہ دھوکا کم ہے، کیوں کہ لوٹ کر اس کے پاس جانا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ گھر زید پر پھر عمرو پر وقف ہو، اور زید اسی عمرو کو جس کے پاس لوٹنا ہے دس سال کے لئے اس کو کرایہ پر دے دے، تو یہ جائز ہے۔

سابقہ مدتوں کی تحدید صرف اس صورت میں ہوگی، جب کہ وہاں کوئی ایسی ضرورت نہ ہو، جو اس سے زیادہ کے لئے اجارہ کی داعی ہو، اگر وہاں کوئی ایسی ضرورت ہو، جو اس سے زیادہ کے لئے کرایہ پر دینے کی متقاضی ہو، جیسے اگر وقف منہدم ہو جائے، تو ضرورت کے تقاضا کے بقدر اس کو اتنی مدت کے لئے کرایہ پر دینا جائز ہوگا جس سے اس کی تعمیر ہو جائے، اگر چہ زمانہ لمبا ہو جیسے چالیس سال یا اس سے زیادہ کی مدت ہو، اور یہ اس کے ضائع ہو جانے اور مٹ جانے

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۹، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۶۳، تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۷۱۔

(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۹۷۔

کے مقابلہ میں بہتر ہوگا(۱)۔

دیکھئے: ''اجارۃ''فقرہ/ ۸۴)۔

موقوف کے کرایہ کی مقدار:

اصل یہ ہے کہ موقوف کا اجارہ اجرت مثل سے ہوگا، اور یہ فی الجملہ ہے(۲)۔

اس کے بارے میں کچھ تفصیل ہے جس کی وضاحت درج ذیل ہے:

الف-اجرت مثل سے کم پر اجارہ:

۸۷-موقوف کو اجرت مثل سے کم پر کرایہ پر دینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

ناظر دوسرے پر وقف کئے ہوئے عین (سامان) کو کرایہ پر دے، یا اس کے اوپر وقف کئے ہوئے عین کو کرایہ پر دے، ان دونوں صورتوں میں شافعیہ اور حنابلہ نے فرق کیا ہے، اگر عین دوسرے پر وقف ہو، تو ناظر کے لئے اجرت مثل سے کم پر اس کو کرایہ پر دینا جائز نہ ہوگا، اگر اس کو کم کرایہ پر دے گا، تو شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول میں جس کے بارے میں حارثی کہتے ہیں کہ یہی اصح ہے عقد صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی اجازت نہیں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب میں عقد صحیح ہوجائے گا، اور ناظر اس کمی کی قیمت کا ضامن ہوگا جسے عام طور سے نظر انداز نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ حصہ کے طور پر دوسرے کے مال میں تصرف کر رہا ہے، لہذا اس نے اپنے عقد سے جو نقصان کیا ہے اس کا وہ ضامن ہوگا، جیسے وکیل اگر ثمن مثل سے کم پر بیع کرے، یا اجرت مثل سے کم پر کرایہ پر دے(۱)۔

لیکن اگر عین اس پر وقف ہو، تو شافعیہ کے نزدیک عاریت کے جائز ہونے پر قیاس کرتے ہوئے یہ جائز ہوگا کہ اجرت مثل سے کم پر کرایہ دیدے، اسی طرح ایک قول میں حنابلہ کے یہاں ہے، دوسرے قول میں یہ جائز نہیں ہے(۲)۔

حنفیہ کے نزدیک: یہ جائز نہیں ہے کہ ناظر وقف کئے ہوئے عین کو اجرت مثل سے کم پر کرایہ پر دے، خواہ ناظر ہی مستحق ہو یا کوئی دوسرا، اس لئے کہ اجرت کے سبب وقف کو ضرر پہنچانے کا سبب ہوگا، سوائے اس صورت کے جب کہ اجرت مثل سے معمولی کم ہو جس کو عام طور پر لوگ نظر انداز کرتے ہیں۔ یعنی جس کو وہ قبول کر لیتے ہیں اس کو غبن (نقصان) نہ شمار کرتے ہیں، لیکن اگر نقصان بہت زیادہ ہو تو اجارہ جائز نہ ہوگا، اسے متولی کے جانب سے خیانت سمجھا جائے گا، جب کہ وہ اجرت مثل سے واقف ہو۔

لیکن ضرورت کی وجہ سے کم میں یعنی غبن فاحش (کافی کمی) کے ساتھ اجارہ جائز ہوگا، انہوں نے اس کی مثال میں ذیل چیزوں کا تذکرہ کیا ہے (کہ ان صورتوں میں یہ درست ہے):

الف-اگر وقف پر کوئی حادثہ پیش آجائے، یا اس پر کوئی دین ہو، یا گھر پر کوئی مرصد ہو، اور مرصد: وقف پر دین ہے، جس کو کرایہ دار وقف کے لئے حاصل کسی مال کے نہ ہونے کے سبب گھر کی تعمیر کے لئے خرچ کرے۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۶، الشرح الصغیر ۲/ ۳۱۰، ۳۱۱، الخرشی ۷/ ۹۳-۹۵۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۳۹۸، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۵، الخرشی ۷/ ۹۸-۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۵۱-۳۵۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۶، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۴۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۶، الانصاف ۷/ ۷۳، کشاف القناع ۴/ ۲۶۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۰، ۳۹۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۴۰، الانصاف ۷/ ۷۳۔

ب- جب کہ عین کے اجارہ میں کمی کے بغیر کوئی رغبت نہ ہو۔

حنفیہ بیان کرتے ہیں کہ اگر متولی اجرت مثل سے کم میں کرایہ پر دے، اور غبن فاحش ہو، اور وہاں کوئی ضرورت بھی نہ ہو، تو کرایہ دار پر پوری اجرت مثل لازم ہوگی (۱)۔

ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا: ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق مناسب یہ ہے کہ کرایہ دار غاصب (کے حکم میں) ہو، خصاف نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ وہ غاصب نہیں ہوگا، اس پر اجرت مثل لازم ہوگی، تو ان سے کہا گیا: کیا آپ اس کا فتوی دیتے ہیں؟ فرمایا: ہاں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متولی نے طے کرنے کے ذریعہ مقرر کردہ اجرت سے اجرت مثل تک بڑھنے والی اجرت کو باطل کردیا ہے، جب کہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، لہذا اجرت مثل واجب ہوگی جیسے کہ اگر اجرت مقرر کئے بغیر اجارہ پر دے دے (۲)۔

ابن عابدین نے خصاف سے نقل کیا ہے کہ واقف بھی اگر اتنے کم کرایہ پر دے جس کو لوگ نظر انداز نہ کرتے ہوں تو جائز نہیں ہوگا، قاضی اس کو باطل کردے گا، واقف اگر قابل بھروسہ ہو، اور اس نے یہ کام سہو اور غفلت کے طور پر کیا ہو، تو قاضی اس کو اس کے قبضہ میں برقرار رکھے گا، اور اس کو مناسب (اجرت) کے بدلہ اجارہ پر دینے کا حکم دے گا، اگر وہ قابل بھروسہ شخص نہ ہو، تو اس کے قبضہ سے اس کو نکال لے گا، اور اس کو ایسے شخص کے قبضہ میں کردے گا جس کی دیانت پر اس کو بھروسہ ہو (۳)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ ناظر اگر وقف کئے ہوئے عین کو اجرت مثل سے کم پر کرایہ پر دے دے، تو ناظر اگر خوش حال ہو، تو اجرت مثل کی تکمیل کا ضامن ہوگا، ورنہ کرایہ دار سے وصول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ عقد کرنے والا ہے، اور جس سے بھی وصول کیا جائے گا وہ دوسرے سے وصول نہیں کرے گا، یہ اس وقت ہے جب کہ مستاجر کو علم نہ ہو کہ اجرت، اجرت مثل سے کم ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک ضامن ہے، لہذا اس سے ابتدا کی جائے گی۔

جیسا کہ الشرح الکبیر اور الدسوقی میں ہے مالکیہ نے بیان کیا ہے کہ اجارہ اگر اجرت مثل سے کم میں ہو، پھر دوسرا شخص اتنا بڑھا دے جو اجرت مثل کے برابر ہو جائے، تو پہلے شخص کا اجارہ فسخ ہو جائے گا، اور اسے اس دوسرے شخص کو کرایہ پر دے دیا جائے گا، جس نے اضافہ کیا ہے، اگر پہلا شخص اس اضافہ کا التزام کرے، تو اسے اس کا حق نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ اضافہ کرنے والے پر اضافہ کردے، اس طرح کہ اضافہ کرنے والے کا اضافہ اجرت مثل کے برابر نہ ہو، تو اگر یہ اجرت مثل کے برابر کردے، تو اضافہ کرنے والے کے اضافہ کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، دسوقی نے کہا: اور یہ اس زمین کا مسئلہ ہے جو وقف کی نہ ہو، اور اگر زمین وقف ہو جس کو اجرت مثل سے کم میں کرایہ پر دیا گیا ہو، پھر اس پر کسی شخص نے اجرت مثل کا اضافہ کردیا، اور سابق کرایہ دار زیادتی کے ساتھ بقاء کا مطالبہ کرے، تو اس کی بات قبول کی جائے گی، دسوقی کہتے ہیں: اور ظاہر یہ ہے کہ جب اس پر اضافہ اجرت مثل سے بڑھ رہا ہو، اور صرف اجرت مثل کے بدلہ بقاء کا مطالبہ کیا جائے، تو اس کو قبول کیا جائے گا۔

حاشیۃ العدوی علی الخرشی میں ہے کہ یہ علی اجھوری کی رائے ہے، پھر فرمایا: اور اس کا بعید ہونا مخفی نہیں ہے، پھر فرمایا: ہوسکتا ہے کہ علی اجھوری کی عبارت کا مطلب یہ ہو کہ اگر زائد اجرت مکمل اجرت مثل کے برابر ہو جائے، اور رہنے والا اس کا التزام کرے تو وہ زیادہ حق دار ہوگا، اور اس کے بعد اضافہ کرنے والے کے اضافہ کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، پھر اگر دوسرا اجرت مثل پر اضافہ کردے، اور رہنے والا

---

(۱) الدر المختار و حاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۹۸۔

(۲) الاسعاف/ ۶۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۰۱۔

اس کا التزام کرے تو وہ حق دار ہوگا اس لئے کہ ایسا عقد واقع ہوا ہے جس کو فی الجملہ اس کے ساتھ کیا گیا تھا، جب تک کہ دوسرا اس پر بھی اضافہ نہ کردے، ورنہ عقد میں خلل واقع ہونے کی وجہ سے وہ (اضافہ کرنے والا) زیادہ حق دار ہوگا جب تک کہ رہنے والا اس اضافہ کا التزام نہ کرے(۱)۔

ب-اس صورت کا حکم جب کہ اجارہ اجرت مثل پر ہو، پھر اجرت بڑھ جائے:

۷۹-اگر ناظر موقوفہ عین کو اجرت مثل پر کرایہ پر دے، پھر مدت عقد کے دوران اجرت مثل بڑھ جائے، یا اجرت مثل پر اضافہ کے ساتھ طلب کرنے والا ظاہر ہو جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء مالکیہ، حنابلہ ایک روایت میں حنفیہ یہ فتاوی سمرقند کی روایت ہے، اور صاحب ہدایہ کی التجنیس اور الاسعاف میں یہی ہے اور اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر عقد اجارہ صحیح اور لازم ہو، اور عقد کے وقت وہ اجرت مثل میں ہوا ہو، تو اجرت کے بڑھ جانے کی وجہ سے عقد فسخ نہیں کیا جائے گا، اس بناء پر کہ اجرت مثل کا اعتبار عقد کے وقت کیا جاتا ہے، اور اس وقت مقررہ اجرت مثل تھی، تو اس کے بعد تبدیلی مضر نہیں ہوگی جیسا کے حنفیہ کہتے ہیں، نیز جیسا کے شافعیہ کہتے ہیں: عقد اپنے وقت میں خوشی کے ساتھ جاری ہوا تھا، تو یہ اس صورت سے مشابہ ہوگا کہ اگر ولی بچہ کا مال فروخت کردے، پھر بازار میں قیمتیں چڑھ جائیں یا اضافہ کے ساتھ طلب کرنے والا ظاہر ہو جائے (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک اصح قول ہے کہ عقد فسخ کر دیا جائے گا، اور اضافہ کے ساتھ دوبارہ کیا جائے گا، یعنی زائد اجرت کے ساتھ پہلے کرایہ دار کے لئے عقد کی تجدید کی جائے گی، الدر المختار میں الاشباہ سے منقول ہے: اگر کسی کے اضافہ کئے بغیر فی نفسہ اجرت مثل بڑھ جائے، تو متولی کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہوگا، اور فتوی اسی پر ہے، اور جب تک فسخ نہ کرے، اسے مقررہ اجرت ملے گی، ابن عابدین نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ کرایہ دار کے اضافہ کو قبول کر لینا تجدید عقد کی طرف سے کافی ہو جائے گا۔

حنفیہ نے اصح قول میں چند قیدیں لگائی ہیں، اور وہ جیسا کہ ابن عابدین نے ان کو بیان کیا ہے یہ ہیں۔

الف-اضافہ سے مراد وہ اضافہ نہیں ہے جو تعنت یعنی ایک یا دو کی جانب سے ضرر پہنچانے کی غرض سے ہو، اس لئے کہ وہ قابل قبول نہیں ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ کل یعنی تمام لوگوں کے نزدیک وہ فی نفسہ بڑھ جائے، جیسا کہ اسبیجابی نے صراحت کی ہے(۱)۔

ب-ضروری ہوگا کہ اضافہ خود وقف سے ہو، یعنی فی نفسہ زمین کی اجرت بڑھ جانے کے سبب ہو، نہ کہ کرایہ دار کی طرف سے اپنے مال کے ذریعہ اپنے لئے تعمیر کے سبب ہو، جیسا کہ اوپر ذکر کی ہوئی زمین میں تعمیر کی وجہ سے ہوتا ہے، ابن عابدین نے کہا: وقف کی زمین کو کرایہ پر لینے والا اگر اس میں تعمیر کرے، پھر اجرت مثل بڑھ جائے، تو اگر اضافہ تعمیر اور عمارت کے سبب ہو تو یہ اضافہ لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی تعمیر اور عمارت کی اجرت ہے، اور اگر اضافہ فی نفسہ زمین کی اجرت بڑھ جانے کے سبب ہو، تو یہ اضافہ کرایہ دار پر لازم ہوگا(۲)۔

---

(۱) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۹، الخرشی ۷/ ۹۸-۹۹، الاسعاف/ ۶۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۵، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۴۰، کشاف

= القناع ۴/ ۲۶۹۔

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۸-۳۹۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۱۔

ج-عقد صرف اضافہ سے فسخ نہیں ہوگا، بلکہ اس کو متولی فسخ کرے گا، جیسا کہ اس کو انفع الوسائل میں تحریر فرمایا ہے، اور فرمایا: اگر وہ گریز کرے، تو اس کو قاضی فسخ کردے گا۔

د-فسخ سے پہلے صرف مقررہ اجرت ہی واجب ہوگی اضافہ اس کے بعد واجب ہوگا۔

پھر اگر پہلا کرایہ دار اس اضافہ کو قبول کرلے گا، تو وہ دوسرے کے مقابلہ میں اولی ہوگا، اگر وہ اضافہ کو قبول نہ کرے، اور زمین زراعت سے خالی ہو، تو متولی اسے دوسرے کو کرایہ پر دے دے گا، اگر زمین زراعت میں مشغول ہو، تو اضافہ اسی وقت یعنی زیادتی کے وقت سے لے کر کھیتی کاٹے جانے تک، پہلے کرایہ دار پر واجب ہوگا، اس لئے کہ زمین کا ملک کے ساتھ مشغول رہنے کی وجہ سے دوسرے کو کرایہ پر دینا صحیح نہیں ہے، پھر جب کھیتی کاٹ لی جائے گی تو عقد فسخ کر دیا جائے گا، اور دوسرے کو کرایہ پر دے دیا جائے گا، یہی حکم اس وقت ہوگا جب کہ زمین میں عمارت بنالی، یا درخت لگالے، لیکن یہ عقد پورا ہونے تک باقی رہے گا، اس لئے کہ عمارت اور درخت کی کوئی انتہاء معلوم نہیں ہے، کھیتی اس کے برخلاف ہے پھر جب عقد انتہاء کو پہنچ جائے، اور وہ اضافہ کو قبول نہ کرے، تو اسے عمارت اور درخت کو اٹھا لینے کا حکم دیا جائے گا، اور زمین دوسرے کو کرایہ پر دے دی جائے گی۔

ابن عابدین نے اس پر تنبیہ کی ہے کہ کرایہ دار کا زیادہ حق دار ہونا صرف اس صورت میں ہوگا جب کہ مدت عقد کے دوران کرایہ سے فراغت سے پہلے اجرت مثل بڑھ جائے، اور وہ اس اضافہ کو قبول کرلے، لیکن اگر عقد کی مدت پوری ہوجائے تو وہ دوسرے سے اولی نہیں ہوگا، بلکہ وقف کے ناظر کو اختیار ہوگا کہ اسے جس کو چاہے کرایہ پر دے دے، اگرچہ پہلا کرایہ دار اضافہ کو قبول کرلے، اس لئے کہ زیادہ حقدار ہونے کی علت یعنی اس کے اجارہ کی مدت کا باقی رہنا ختم ہوگیا ہے، البتہ اگر اس کو عمارت یا درخت کی وجہ سے اس میں ٹھہرنے کا حق ہو تو وہ دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہوگا، اگرچہ مدت پوری ہونے کے بعد ہو بشرطیکہ وہ اضافہ کو قبول کرے تاکہ اس سے ضرر دور ہو ساتھ ہی ساتھ وقف کو بھی کوئی ضرر نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کا مقابل قول ہے کہ عقد اس صورت میں فسخ ہوجائے گا جب کہ اضافہ قابل وقعت ہو، اور طلب کرنے والا ثقہ ہو، اس لئے کہ اس کا مرضی کے خلاف واقع ہونا واضح ہوگیا ہے (۲)۔

وقف کے اجارہ کا ختم ہوجانا:

موقوف کا اجارہ مدت کے پورا ہوجانے سے یا موت سے ختم ہوجاتا ہے۔

اس کی وضاحت ذیل میں ہے:

اول: موت کی وجہ سے وقف کے اجارہ کا ختم ہوجانا:

۸۰ - جمہور فقہاء: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اجارہ دونوں عقد کرنے والوں یا ان میں سے کسی ایک کے مرنے سے فسخ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اجارہ کی مدت کے ختم ہونے تک باقی رہتا ہے، اس لئے کہ وہ ایک لازم عقد ہے، لہذا موت کی وجہ سے فسخ نہیں ہوگا، اور منفعت حاصل کرنے میں کرایہ دار کا جانشین اس کا وارث ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عاقدین، یا ان دونوں میں سے کسی ایک کی موت سے اس صورت میں فسخ ہوجائے گا، جب کہ اس نے عقد اپنے لئے کیا ہو (۳)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۹۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۵۔

(۳) الاختیار ۲/ ۶۱، البدائع ۴/ ۲۲۲، اسہل المدارک ۲/ ۳۳۰، ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۶، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۷۳۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مدت اجارہ گزرنے سے پہلے وقف کے ناظر کی موت سے موقوف کا اجارہ اس صورت میں فسخ نہیں ہوگا جب کہ جس ناظر نے کرایہ پر دیا ہو وہ وقف کرنے والا ہو، یا حاکم یا اس کا نائب ہو، یا ناظر جس کے لئے واقف کی طرف سے دیکھ بھال کی شرط لگائی گئی ہو، اجنبی ہو بایں طور کہ وقف دوسرے پر ہو، اس لئے کہ وہ موقوف علیہم کے وکیل کی طرح ہے، اور عقود وکیل کی موت سے فسخ نہیں ہوتے ہیں (۱)۔

لیکن اگر موقوف کو کرایہ پر دینے والا، خود موقوف علیہ یا ان میں سے ایک ہو، تو اس کے بارے میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے، جس کی وضاحت ذیل میں ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر وقف کا مستحق اجرت مثل سے کم میں کرایہ پر دے تو اجارہ فسخ ہوجائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ غبن فاحش کے ساتھ ہو، اور کم میں اجارہ پر دینے کی ضرورت نہ ہو (۲)۔

الخانیہ میں ہے: کئی اصحاب پر وقف کرے، اور ان میں سے ایک متولی ہو، اور وہ اسے کسی شخص کو کرایہ پر دے دے، پھر یہ متولی مرجائے، تو اجارہ باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اجارہ موقوف کے لئے ہے لہذا عقد کرنے والے کی موت سے باطل نہ ہوگا، جیسا کہ اجارہ کے وکیل کی موت سے اجارہ باطل نہیں ہوتا ہے (۳)۔

مالکیہ نے کہا: اگر مستحق وقف کچھ سالوں کے لئے کرایہ پر دے، اور مدت ختم ہونے سے پہلے مرجائے، تو اجارہ فسخ ہوجائے گا اس لئے کہ محض اس کی موت کی وجہ سے وقف سے اس کا حق منقطع ہوجائے گا، اور وقف کی ترتیب میں جو اس کے بعد ہو اس کی طرف

(۱) الاختیار ۲/۶۱، ۳/۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۹۸، منح الجلیل ۳/۷۹، مغنی المحتاج ۲/۳۵۶، شرح منتہی الارادات ۲/۳۶۲، ۳۶۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۹۸۔

(۳) الفتاوی الخانیہ ۳/۳۳۴۔

حق منتقل ہوجائے گا یہ ابن رشد وغیرہ کے نزدیک اختلاف کے اصح قول کے مطابق ہے۔

اصح کا مقابل قول ہے: اگر مستحق اتنی مدت کے لئے وقف کو کرایہ پر دے جس مدت کے لئے کرایہ پر دینا جائز ہوتا ہے، اور مدت ختم ہونے سے پہلے مرجائے، تو اس کا اجارہ فسخ نہیں ہوگا (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر ناظر ہی وقف کا مستحق ہو، اور وہ اجرت مثل سے کم میں اجارہ پر دے دے، اگر وہ مدت کے دوران مرجائے، تو اجارہ فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ ابن رفعہ نے کہا ہے: اگر موقوف علیہم کی بطن اول (پہلی پیڑھی) وقف کردہ عین کو ایک مدت تک کے لئے کرایہ پر دے، اور مدت پوری ہونے سے پہلے اجارہ پر دینے والی پیڑھی کی موت ہوجائے، اور واقف نے ان میں سے ہر بطن کے لئے صرف اپنے استحقاق کی مدت میں اپنے حصہ کی دیکھ بھال کی شرط لگائی تھی، تو اصح یہ ہے کہ باقی ماندہ مدت میں اجارہ فسخ ہوجائے گا۔

اس لئے کہ کرایہ پر دینے والے کی موت سے وقف کا استحقاق دوسرے کو منتقل ہوجائے گا اور اس کو اس پر نہ ولایت رہے گی نہ نیابت، اصح کا مقابل قول ہے کہ ملک کی طرح اجارہ فسخ نہیں ہوگا، اگر موقوف علیہم میں سے کوئی ایک شخص جس کے لئے رشید ہونے (سوجھ بوجھ والا) کے ساتھ دیکھ بھال مشروط ہو کرایہ پر دے، پھر وہ مرجائے تو اجارہ صرف اس کے حصہ میں فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ اذرعی نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، غزی نے فتوی میں اسی پر اعتماد کیا ہے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر وقف کا مستحق ناظر کرایہ پر دے دے، اور واقف نے اس پر وقف کیا تھا، اور اس کے لئے دیکھ بھال کی شرط لگائی

(۱) منح الجلیل ۳/۷۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۳، الشرح الصغیر ۵/۳۱۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۳۵۶، نہایۃ المحتاج ۵/۳۱۴-۳۱۵۔

تھی، پھر وہ مرجائے تو اس کی موت کی وجہ سے اجارہ فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے ولایت کے طور پر کرایہ پر دیا ہے، وہ اجنبی سے مشابہ ہوگا، اگر مستحق شرط کے نہ ہونے کے باوجود دیکھ بھال کے زیادہ حق دار ہونے کی وجہ سے یا اس پر وقف ہونے کی وجہ سے اجارہ پر دے دے تو ایک قول میں اجارہ فسخ نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر کوئی ولی اپنے زیر ولایت کا مال یا کوئی اجنبی ناظر کرایہ پر دے دے، پھر اس کی ولایت ختم ہوجائے، قاضی نے المجرد میں کہا: یہ مذہب کا قیاس ہے، اور یہی زیادہ مشہور ہے، اور اسی پر عمل ہے۔

التنقیح میں ہے: اگر کرایہ پر دینے والا مرجائے، اور کرایہ پر دینے والے موقوف علیہ کے لئے اصل استحقاق ہو، تو اجارہ فسخ ہوجائے گا، ایک قول ہے: اس کی ملک کی طرح وہ فسخ نہیں ہوگا، اور یہی زیادہ مشہور ہے، اور اسی پر عمل ہے(۱)۔

۸۱ - فقہاء کے گذشتہ اقوال صرف اجارہ دینے والے کے تعلق سے ہیں، لیکن اگر کرایہ دار مرجائے، تو جمہور فقہاء کے نزدیک اجارہ فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے یہاں اصل یہ ہے کہ عاقدین یا دونوں میں سے ایک کی موت سے اجارہ فسخ نہ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک کرایہ دار کی موت سے موقوف کا اجارہ فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے لئے عقد کرنے والا ہے اس کی بناء ان کی اس اصل پر ہے کہ عاقدین یا دونوں میں سے کسی ایک کی موت سے اس صورت میں اجارہ فسخ ہوجاتا ہے، جب کہ اس نے اپنے لئے عقد کیا ہو، لیکن اگر کرایہ دار کوئی جماعت ہو تو مدت پوری ہونے سے پہلے ان کے بعض کی موت سے اجارہ باطل نہیں ہوگا، اور میت کا حصہ اس کے ورثہ کی طرف پھیر دیا جائے گا(۲)۔

دوم: مدت پوری ہونے کی وجہ سے موقوف کے اجارہ کا ختم ہوجانا:

۸۲ - اگر موقوف کے عقد اجارہ میں مدت معینہ پوری ہوجائے، تو عقد فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ کسی غایت تک ثابت ہونے والی چیز غایت کے پائے جانے کے وقت ختم ہوجاتی ہے، الا یہ کہ کوئی ایسا عذر پایا جائے جو اس کی مدت پوری ہونے کے بعد بھی اجارہ کے باقی رہنے کا متقاضی ہو۔

چنانچہ اگر اجارہ کی مدت پوری ہوجائے، اور زمین میں کرایہ دار کی کوئی ایسی ملکیت ہو جس کی کوئی معلوم انتہاء ہو جیسے کھیتی ہو اور اس کی کٹائی کا وقت نہ آیا ہو تو زمین اجرت مثل کے بدلہ کرایہ دار کے قبضہ میں باقی رہے گی، یہاں تک کہ کھیتی کاٹ لی جائے، اس لئے کہ اس طریقہ سے جب تک وقف کے لئے اجرت مثل کا استحقاق رہے گا، وقف کو نقصان پہنچائے بغیر، کرایہ دار سے ضرر دور ہوگا، اور یہ فی الجملہ ہے(۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (اجارۃ فقرہ ۶۰) میں دیکھی جائے۔

وقف کردہ زمین میں عمارت بنانا اور درخت لگانا:

۸۳ - جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وقف کی زمین میں عمارت بنانا اور درخت لگانا جائز ہے، خواہ عمارت بنانے والا۔ یا درخت لگانے والا واقف ہو، یا موقوف علیہ ہو، یا وقف کی زمین کو کرایہ پر لینے والا ہو، یا کوئی اجنبی ہو، بشرطیکہ عمارت بنانا، یا درخت لگانا وقف کے لئے مفید ہو، لیکن اس عمارت یا درخت کی ملکیت کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا وہ عمارت تعمیر کرنے والے یا درخت

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۶۲، المغنی ۵/ ۴۶۹۔

(۲) الفتاوی الخانیہ ۳/ ۳۳۵، اسہل المدارک ۲/ ۳۳۰، ۳۳۱۔

(۱) الاختیار ۲/ ۵۲، بدائع الصنائع ۴/ ۲۲۳، المہذب ۱/ ۴۱۰-۴۱۱، شرح المنتہی ۲/ ۳۸۱-۳۸۲، المغنی ۵/ ۴۸۸-۴۹۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۶، منح الجلیل ۳/ ۸۱۸۔

لگانے والے کی ہوگی، اور اسے اس (عمارت) کو توڑنے اور اس (درخت) کو اکھاڑنے کا حق ہوگا؟ یا وہ زمین کی طرح وقف ہوں گے؟ فقہاء اس کی بنیاد چند امور پر رکھتے ہیں، جیسے تعمیر کرنے والے کی نیت، یا اس پر گواہ بنالینا وغیرہ، اور اس میں ہر مذہب کی الگ تفصیل ہے، جس کی وضاحت ذیل میں ہے:

حنفیہ نے کہا: وقف کی زمین کو کرایہ پر لینے والے کے لئے اس میں درخت اور انگور لگانا متولی کی طرف سے صریح اجازت کے بغیر جائز ہے بشرطیکہ وہ زمین کے لئے نقصان دہ نہ ہو، حوض کھودنا جائز نہ ہوگا متولی کے لئے اجازت دینا صرف ان چیزوں میں جائز ہوگا جن سے وقف کی بہتری میں اضافہ ہو، یہ اس صورت میں ہے جب موقوفہ زمین میں کرایہ دار کو عمارت کے برقرار رکھنے کا حق نہ ہو اگر اس کو برقرار رکھنے کا حق حاصل ہو تو اس کے لئے کھودنا، اور درخت لگانا اور اس کی مٹی سے دیوار بنانا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس جیسی چیز میں دلالۃً اجازت پائی جاتی ہے، ابن عابدین نے کہا: اس کا موقعہ زمین کے ضرر نہ ہونے کے وقت ہے۔

کرایہ دار ناظر کی اجازت کے بغیر جو تعمیر کرے گا، یا جو درخت لگائے گا، اور اسی کے مال سے ہوگا تو وہ اسی کا ہوگا جب تک کہ وقف کے لئے ہونے کی نیت نہ کرے، اور اگر تعمیر کرنے والا ہی وقف کا متولی ہو، تو اگر تعمیر وقف کے مال سے ہو، تو وہ وقف ہوگی، خواہ وہ اس کی تعمیر وقف کے لئے کرے، یا اپنے لئے یا مطلق کرے، اگر تعمیر اس کے مال سے وقف کے لئے یا مطلق ہو تو وہ وقف ہوگا، الا یہ کہ تعمیر کرنے والا ہی واقف ہو، اور وہ مطلق تعمیر کرے تو وہ اس کی ہوگی، اگر متولی اس کی تعمیر اپنے مال سے اپنے لئے کرے، اور تعمیر سے پہلے گواہ بنالے کہ وہ اس کی ہے، تو وہ اس کی ہوگی، اگر تعمیر کرنے والا متولی نہ ہو، تو اگر متولی کی اجازت سے تعمیر کرے، تا کہ رجوع کرے، تو وہ وقف ہوگی، ورنہ اگر وقف کے لئے تعمیر کرے تو وقف ہوگی، اگر اپنے لئے تعمیر کرے یا مطلق رکھے، تو اگر زمین کو نقصان نہ ہو تو اسے ہٹانے کا حق ہوگا، اور اگر مسجد میں درخت لگائے، تو وہ مسجد کا ہوگا، اس لئے کہ اس میں اپنے لئے درخت نہیں لگایا جاتا ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر وقف کی زمین میں تعمیر کرنے والا یا درخت لگانے والا ان لوگوں میں سے کوئی ہو جن پر وقف کیا گیا ہو اگر چہ وصف کی بنیاد پر ہو، جیسے امام اور مدرس، اور وہ وضاحت کردے کہ یہ عمارت یا درخت اس کی ملکیت ہیں، تو وہ اسی کے ہوں گے، اگر وہ مر جائے، تو شرعی فریضہ کے مطابق اس کا وارث اس کا مستحق ہوگا، اگر بیان کرے کہ وہ وقف ہے، یا وہ مر جائے، اور وہ بیان نہیں کرے تو وہ وقف ہوگا، اور کم ہو یا زیادہ، اس میں اس کی طرف سے وراثت جاری نہیں ہوگی، اگر تعمیر کرنے والا یا درخت لگانے والا اجنبی ہو، تو اگر وہ وضاحت کردے کہ وہ وقف ہے تو وہ وقف ہوگا، اور اگر وضاحت کرے کہ وہ اس کی ملک ہے، یا وہ مر جائے اور وضاحت نہ کرے تو وہ اس کی اور اس کے وارث کی ملک ہوگی، اسے حق ہوگا کہ اس کو توڑ لے، یا ٹوٹی ہوئی حالت میں اس کی جو قیمت ہو لے لے، یہ اس وقت ہے جب وقف کو اس کی حاجت نہ ہو، اگر وقف کو اس عمارت کی حاجت ہو، تو اس کی آمدنی سے اس کو دیا جائے گا، یہ اس طرح ہوگا جیسے ناظر کوئی تعمیر کرے یا اصلاح کرے تو تعمیر میں جو کچھ وہ خرچ کرے گا پورا پورا اس کو دے دیا جائے گا اور عمارت کو وقف قرار دیا جائے گا(۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر بغیر درخت لگی زمین کسی معین شخص پر وقف کرے تو اس میں درخت لگانا اس کے لئے ممنوع ہوگا، اور بغیر

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲؍۴۲۸-۴۲۹، الاسعاف ر ۲۲۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴؍۹۶۔

درخت لگے ہوئے زمین جس لائق ہو اس میں اس سے نفع اٹھائے گا، الا یہ کہ وقف کرنے والا اس کی صراحت کردے، یا اس کے لئے ہر قسم کے نفع اٹھانے کی شرط لگادے جیسا کہ سبکی نے اس کو راجح قرار دیا ہے، اور درخت لگانے کی طرح تعمیر بھی ہے لہذا اگر تعمیر سے خالی کوئی زمین وقف کرے تو جب تک اس کے لئے اس نے ہر قسم کے نفع اٹھانے کی شرط نہ لگائی ہو، اس کی تعمیر جائز نہیں ہوگی، اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز ممنوع ہوگی جو وقف کو کلی طور پر اس کے اس نام سے بدل دے جس پر وہ وقف کے وقت تھا، بخلاف اس کے جس کے ساتھ نام باقی رہے، ہاں، اگر مشروط ناممکن ہو، تو اس کو بدلنا جائز ہوگا(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر ناظر اس میں درخت لگائے، یا تعمیر کرے جو تنہا اسی پر وقف کیا گیا ہو، تو درخت اور عمارت درخت لگانے والے یا اس کی تعمیر کرنے والے کی ہوگی، اور وہ اس کی قابل احترام ملک ہوگی، تو کسی کو اس سے اس کے اکھاڑنے کا مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ان چیزوں کا اور ان کی اصل کا مالک ہے، اگر درخت لگانے والا یا تعمیر کرنے والا وقف میں شریک ہو، اس طور پر کہ وقف ایک جماعت پر ہو، اور ان میں سے کوئی ایک اس میں درخت لگائے، یا تعمیر کرے، تو درخت اور تعمیر غیر محترم ہو کر اسی کی ہوگی، اسی طرح اگر درخت لگانے والا یا تعمیر کرنے والا صرف ناظر ہو، یعنی وہ اس پر وقف نہ ہو، تو اس کا درخت اور عمارت غیر محترم ہو کر اسی کی ہوگی، یعنی اہل وقف کی رضامندی کے بغیر اسے اس کو باقی رکھنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

راجح یہ ہے کہ اگر موقوف علیہ، یا وقف کا ناظر درخت لگائے، یا تعمیر کرے اور گواہ بنالے کہ اس کا درخت اور عمارت اس کی ہے تو وہ اس کی ہوگی، اور اگر اس پر گواہ نہ بنائے، تو یہ دونوں وقف کے لئے ہوں گے اس لئے کہ ان پر وقف کا قبضہ ثابت ہے، اگر اس میں وقف کے لئے درخت لگائے، یا تعمیر کرے، یا وقف کے مال سے کرے، تو وہ وقف ہوگا، کسی اجنبی کے درخت لگانے اور تعمیر کرنے میں راجح یہ ہے کہ اس کی نیت سے وہ وقف کے لئے ہوگا، اور یہ دونوں توجیہیں صاحب الفروع کی ہیں، شیخ تقی الدین نے کہا: وقف کا قبضہ وقف سے متصل چیز پر ثابت ہوتا ہے، جب تک کہ اس کے موجب کو دفع کرنے والی کوئی دلیل نہ آجائے، جیسے اس کی جانکاری ہو جائے کہ درخت لگانے والے نے اجارہ، عاریت یا غصب کے حکم سے اس کو لگایا ہے، کرایہ دار کا قبضہ منفعت پر ہوتا ہے، لہذا دلیل کے بغیر اس کو عمارت پر دعوی کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور مشترک پلاٹ والوں کا قبضہ اشتراک کے حکم سے اس میں جو کچھ ہے اس پر ثابت ہوتا ہے، الا یہ کہ عمارت وغیرہ کے کسی کے ساتھ خاص ہونے پر بینہ موجود ہو(۱)۔

موقوف علیہم کے درمیان موقوف کو تقسیم کرنا:

۸۴ - فقہاء کا کہنا ہے کہ موقوف علیہم پر وقف کی آمدنی کی تقسیم میں ان کے درمیان برابری کرنے، یا کم وبیش دینے، یا ایک کو دوسرے پر مقدم کرنے میں واقف کی شرط پر عمل کیا جائے گا(۲)۔

یہ ان اوقاف کے تعلق سے ہے جن کی کوئی آمدنی ہو، اور واقف نے اس میں تصرف کی کیفیت کی شرط لگائی ہو، اس کی تفصیل اور اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال کا بیان واقفین کی صحیح شرائط (کے بیان) میں مکمل ہو چکا ہے۔

لیکن اگر مثلاً موقوف رہائش کا گھر یا زراعت کے لئے وقف کردہ

(۱) نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبراملسی ۳۸۶/۵، ۳۸۷۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۵۰۶/۲۔

(۲) المہذب ۴۵۰/۱، شرح منتہی الارادات ۵۰۱/۲-۵۰۲، الاسعاف/۱۲۶، الشرح الکبیر ۸۸/۴-۸۹۔

زمین ہو، اور گھر یا زمین تمام موقوف علیہم کی گنجائش نہ رکھتی ہو، تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ مستحقین کے درمیان وقف کی اشیاء کو تقسیم کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان فقہاء کے نزدیک وقف کردہ عین میں موقوف علیہ کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی ہے، اس کا حق صرف موقوف کی منفعت میں ہوتا ہے، لہذا اگر موقوف علیہم کے درمیان تقسیم جائز ہوگی، تو صرف منافع میں جائز ہوگی۔

حنابلہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے کہ موقوف میں ملکیت موقوف علیہ کی ہوتی ہے، اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر کوئی قاضی مشاع کے وقف کے جائز ہونے کا فیصلہ کردے، اور اس کا فیصلہ نافذ ہوجائے، اور دوسرے مختلف فیہ حکم کی طرح وہ متفق علیہ بن جائے پھر اگر ان میں سے بعض تقسیم کا مطالبہ کریں، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی تقسیم نہیں کی جائے گی، لیکن وہ مہایاۃ (باری) مقرر کریں گے۔

ابن عابدین نے فتاوی ابن الشلبی سے نقل کیا ہے کہ مہایاہ کے طریقہ سے تقسیم موقوف شئی میں باری لگ جانا ہے، جیسا کہ اگر مثلاً موقوف ایک جماعت کے درمیان زمین ہو، اور وہ آپس میں اس پر راضی ہوجائیں کہ ان میں سے ہر ایک موقوفہ زمین کا ایک معین پلاٹ لے لے گا، جس مین وہ اس سال اپنے لئے کھیتی کرے گا، پھر دوسرے سال ان میں سے ہر ایک اس کے علاوہ دوسرا قطعہ (پلاٹ) لے لے گا، تو یہ جائز ہوگا، لیکن یہ لازم نہیں ہوگا، لہذا ان کو اس کو باطل کردینے کا حق ہوگا، یہ درحقیقت تقسیم نہیں ہے، اس لئے کہ حقیقی تقسیم یہ ہے کہ موقوف عین میں سے بعض کے ساتھ اسے ہمیشہ کے لئے اختصاص حاصل ہوجائے۔

پھر ابن عابدین نے فرمایا: باری کو دائمی کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ زمانہ کے طویل ہونے کی صورت میں یہ ملکیت کے دعوی کا سبب ہوگا یا ان میں سے ہر ایک یہ دعوی کرسکتا ہے کہ اس کے قبضہ میں جو کچھ ہے وہ معین طور سے اسی پر وقف ہے۔

ابن عابدین نے بیان کیا ہے کہ وقف کردہ عین کو مستحقین پر ملکیت کے طور پر تقسیم کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ ان کا حق عین میں نہیں ہے، راجح مذہب یہی ہے (۱)۔

مہایاۃ کے طور پر وقف کی تقسیم کے جواز میں مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر میں ہے: حبس (یعنی وقف) کے بارے میں جان لو کہ اس کے عین کو تقسیم کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، لیکن آمدنی حاصل کرنے کے لئے اس کو تقسیم کرنا اس طور پر کہ مثلاً یہ ایک مہینہ کا کرایہ لے، اور دوسرا بھی اسی طرح لے، تو ایک قول ہے: اسے تقسیم کیا جائے گا، اور انکار کرنے والے کو مطالبہ کرنے والے کے لئے مجبور کیا جائے گا، اور اس کو ان کے درمیان نافذ کردیا جائے گا، تا آنکہ تبدیلی کو واجب کرنے والی کمی یا زیادتی کی وجہ سے تقسیم میں تبدیلی واجب ہوجائے۔

ایک قول کسی بھی حال میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ المدونۃ میں امام مالک کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

ایک قول ہے: ان کی باہمی رضامندی سے اسے آمدنی حاصل کرنے کے لئے تقسیم کردیا جائے گا، ان میں سے کوئی تقسیم کا انکار کرے، تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، حطاب نے تیسرے قول کو اظہر قرار دیا ہے۔

جیسا کہ انہوں نے اظہر قرار دیا ہے یکساں ہے کہ آمدنی حاصل کرنے کے لئے تقسیم ہو یا نفع حاصل کرنے کے لئے ہو بایں طور کہ ہر

(۱) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین علیہ ۳/۳۶۷، ۳۶۹، فتح القدیر ۶/۲۱۲، البحر الرائق ۵/۲۲۴۔

ایک خود رہائش اختیار کرکے، یا خود کھیتی کرکے ایک مدت تک نفع اٹھائے، اگرچہ تینوں اقوال آمدنی حاصل کرنے کے لئے تقسیم کے بارے میں ہیں(۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ وقف کو ارباب وقف کے درمیان تقسیم کرنا مطلقاً ممنوع ہے، اس لئے کہ اس میں واقف کی شرط میں تبدیلی کردینا ہے، اور مہایاۃ (باری) سے کوئی مانع نہیں ہوگا جس سے سب راضی ہوں اس لئے کہ اس کے عدم لزوم کی وجہ سے اس میں کوئی رد وبدل نہیں ہے(۲)۔

حنابلہ کے یہاں معروف یہ ہے کہ موقوف میں ملکیت صرف موقوف علیہ کی ہوتی ہے، اسی لئے انہوں نے موقوف علیہم پر عین موقوف کو تقسیم کرنے کی اجازت دی ہے، البتہ اگر وقف کسی ایک جہت پر ہو، تو اس کے جواز کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ شرح منتہی الارادات میں ہے: موقوف کو تقسیم کرنا صحیح ہے، اگرچہ وہ ایک ہی جہت پر وقف کیا گیا ہو، صاحب الفروع نے اس کو مختار کہا ہے، اپنے شیخ تقی الدین کے حوالہ سے کہا: اصحاب نے صراحت کی ہے کہ وقف کو تقسیم کرنا صرف اس وقت جائز ہے جب کہ وہ دو جہتوں پر ہو، ایک جہت پر وقف کے عین کی لازمی تقسیم بالاتفاق نہیں ہوگی اس لئے کہ دوسرے اور تیسرے طبقہ کا حق متعلق ہے، لیکن بلا اختلاف مہایاۃ جائز ہوگی، پھر کہا: ظاہر یہ ہے کہ ہمارے شیخ نے اصحاب سے جو کچھ نقل کیا ہے وہ بھی ایک قول ہے یعنی اس کے علاوہ دوسرے منقول اقوال کی طرح انہوں نے کہا: اور اصحاب کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ وقف ایک جہت پر ہو یا دو جہتوں پر ہو اس میں کوئی فرق

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۹۹۴، منح الجلیل ۳/ ۶۲۳۔
(۲) تحفۃ المحتاج ۴/ ۳۰۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۳۔

نہیں ہوگا، المنہج میں ہے: اس کا لزوم اس وقت ہوگا جب وہ خود سے تقسیم کریں(۱)۔

یہ معلوم ہے کہ مہایاۃ کی تقسیم جس کے قائل جمہور فقہاء ہیں اس وقت ہوگی جب وہ کسی معین قوم یا معین جماعت پر ہو۔

اگر وقف بے شمار لوگوں پر ہو جیسے فقراء پر ہو، تو ناظر اجتہاد کے ذریعہ آمدنی میں سے دے گا۔

مالکیہ نے کہا: آمدنی اور رہائش میں ناظر اجتہاد کے ذریعہ اہل حاجت، بال بچوں والے فقراء کو فوقیت دے گا(۲)۔

موقوف کے معطل ہونے پر لازمی تصرفات:

اگر موقوف کے منافع معطل ہوجائیں، تو ان پر جن تصرفات کا جاری ہونا ممکن ہے وہ یہ ہیں:

الف- اگر ممکن ہو تو جس کو اصلاح کی حاجت ہو، اس کی اصلاح کرنا۔

ب- اس کو فروخت کردینا، اور اس کے ذریعہ بدلہ میں دوسری چیز لے لینا۔

ج- واقف کی ملکیت میں اس کا لوٹ آنا(۳)۔

ان تصرفات کے بارے میں فقہاء کی کچھ تفصیل ہے جس کا بیان درج ذیل ہے:

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۵۱۳۔
(۲) ملاحظہ کیا جائے: شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۶، فتح القدیر ۶/ ۲۴۵۔
(۳) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۸۲، ۳۸۳، فتح القدیر ۶/ ۲۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۰، الخرشی ۷/ ۹۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۱، ۳۹۳، کشاف القناع ۴/ ۲۹۲- ۲۹۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۱۴- ۵۱۶، المغنی ۵/ ۶۳۱- ۶۳۲۔

اول: موقوف کی اصلاح کرنا:

۸۵ - موقوف کی اصلاح کا مقصد وقف کی اصل غرض کو پورا کرنے کے لئے اس کے عین کو انتفاع کے لائق باقی رکھنا ہے۔

موقوف کی اصلاح دو امور میں سے کسی ایک امر سے ہوگی:

اول: حفاظت ونگرانی اور ایسے عمل کے ذریعہ اس کی دیکھ بھال رکھنا جس سے دائمی طور پر اس سے انتفاع ہو سکے، حتی کہ اگر چہ اس وقت وہ انتفاع کے لائق ہو، اور اس میں کوئی خلل نہ ہو۔

الدر المختار کے قول "مستحقین پر صرف کرنے سے پہلے وقف کی آمدنی سے اس کی اصلاح شروع کی جائے گی" ابن عابدین نے حاشیہ لکھا ہے: عمارت (اصلاح) اس کا نام ہے جس سے جگہ کی اصلاح کی جائے، اس طور پر کہ اسے موقوف علیہ پر صرف کیا جائے، تاکہ وہ جس صفت پر ہے، اگر زیادتی کی شرط نہیں لگائی ہے تو زیادتی کے بغیر اس پر باقی رہے، اگر وقف ایسا درخت ہو جس کے ختم ہو جانے کا اندیشہ ہو، تو ناظر کو اختیار ہوگا کہ اس کی آمدنی سے فصیل (وہ کھیتی جو ابھی تیار نہ ہوئی ہو) خریدے، اور اس کو لگا دے، اس لئے کہ درخت امتداد زمانہ سے خراب ہو جائے گا،.....اسی طرح اگر زمین بنجر ہو، اس میں کچھ نہ اگتا ہو، تو اسے اختیار ہوگا کہ اس کی اصلاح کرے، اور اسی میں اس مرصد (یعنی دین) کا دینا ہے، جو موقوف پر ہو، اس لئے کہ مرصد وقف کی تعمیر کی ضرورت سے اس پر ہو جانے والا دین ہے، لہذا اگر وقف میں کوئی مال موجود ہو، اگر چہ ہر سال میں تھوڑا سا ہو، یہاں تک کہ وقف کا عین چھڑا لیا جائے، اور اسے اجرت مثل پر کرایہ پر دئے جانے کے لائق ہو جائے تو ناظر پر یہ لازم ہوگا، اور وقف کی آمدنی سے تعمیر اس وقت ہوگی، جب ویرانی کسی کے عمل سے نہ ہو(۱)۔

(۱) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/۳۷۶۔

مسجد کی آبادی کے لئے وقف کی ہوئی چیز کی آمدنی جن چیزوں میں صرف کی جائے گی (جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں) ان میں یہ ہیں سیڑھی، سایہ حاصل کرنے کے لئے بوری اور ٹاٹ اور جھاڑو لگانے کے لئے جھاڑو، اور مٹی منتقل کرنے کے لئے پھاوڑے، اور سائبان جو بارش وغیرہ سے دروازے کی لکڑی کے خراب ہونے سے مانع ہو، بشرطیکہ وہ گزرنے والوں کو ضرر نہ پہنچائے(۱)۔

دوم: موقوفہ عمارتوں میں سے جو منہدم ہوگئی ہوں، یا جن میں دراڑ پڑ گئی ہو، ان کی اصلاح تعمیر، مرمت اور پلاسٹر کے ذریعہ مکمل کی جائے گی۔

خرشی کہتے ہیں: وقف کے عین کو باقی رکھنے اور اس کی منفعت کے دوام کے لئے اس کی مرمت اور اصلاح سے ابتدا کی جائے گی۔

شربینی کہتے ہیں: مسجد کی آبادی پر وقف کردہ چیز کی آمدنی تعمیر کرنے مضبوط پلاسٹر والے، سیڑھی اور بوری اور ٹاٹ میں صرف کی جائے گی.....الخ(۲)۔

الف- اصلاح کو دوسرے مصارف پر مقدم رکھنا:

۸۶ - حنفیہ مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ وقف کی اصلاح کرنا دوسرے تمام مصارف پر مقدم ہوگا، خواہ واقف نے اس کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو، اس لئے کہ واقف کا مقصد دائمی طور پر آمدنی کو صرف کرنا ہے، اور اصلاح کے بغیر وہ دائمی طور پر باقی نہیں رہے گا، لہذا اصلاح کی شرط اقتضاءً ثابت ہو جائے گی۔

بلکہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر وقف کرنے والا وقف کی آمدنی سے اس کی اصلاح سے شروعات نہ کرنے کی شرط لگائے، یا اس کو جس خرچ کی حاجت ہے، اس میں خرچ سے شروعات

(۱) مغنی المحتاج ۲/۳۹۳۔

(۲) الخرشی ۷/۹۳-۹۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/۹۰، مغنی المحتاج ۳/۳۹۳۔

نہ کرنے کی شرط لگائے، تو اس کی شرط کی پیروی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وہ سرے سے وقف کو باطل کرنے کا سبب ہوگا، بلکہ اس کی آمدنی سے اس کی مرمت کرنے اور اس پر خرچ کرنے سے ابتدا کی جائے گی، تا کہ اس کا عین باقی رہے(۱)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ واقف کی شرط کی پیروی کی جائے گی، لہذا اگر وقف مثلا جائداد، اور اس جیسی چیز جیسے ہتھیار سامان اور کتابیں- ہوں، تو شرط کے بغیر کسی پر اس کی اصلاح واجب نہ ہوگی، اگر واقف نے اس کی تعمیر کی شرط لگائی ہو، تو اس پر مطلقاً عمل کیا جائے گا، خواہ اس نے اصلاح سے شروعات کی شرط لگائی ہو، یا اس کو مؤخر کرنے کی، اس نے جو بھی شرط لگائی ہو اسی پر عمل کیا جائے گا، چنانچہ اگر اس نے اصلاح پر جہت کو مقدم کیا ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا، لیکن حارثی نے کہا: بشرطیکہ وقف کو معطل کر دینے کا سبب نہ ہو، اگر اس کا سبب ہو تو اصل وقف کی حفاظت کے لئے اصلاح کو مقدم کیا جائے گا، اور اگر واقف نے مطلق رکھا ہو، تحدید نہ کی ہو، تو اصلاح کو اصحاب وظائف پر مقدم رکھا جائے گا، التنقیح میں ہے: بشرطیکہ اس کے مصالح کو معطل کرنے کا سبب نہ ہو، چنانچہ ممکن حد تک دونوں کو جمع کیا جائے گا(۲)۔

حنفیہ نے ضروری اور غیر ضروری اصلاح میں فرق کیا ہے، چنانچہ اگر اصلاح ضروری ہو، اور اس کی حاجت ہو، جیسے چھت اٹھانا، یا دیوار کی تعمیر کرنا، تو اسے مصارف کے تمام جہت پر مقدم کیا جائے گا، اس لئے کہ امام اور مؤذن کو جو کچھ دیا جاتا ہے، اس کی وجہ سے مسجد کو ویران کرنا، دیکھ بھال کرنا نہیں ہے، اگر اصلاح سے کچھ بچ رہے، تو اسے اس کو دیا جائے گا جو اس کے قریب ہو اور اس کو الگ رکھنے میں کھلا ہوا ضرر ہو، اور اگر اصلاح غیر ضروری ہو، اس طرح کہ اگر اصلاح کو اگلے سال کی آمدنی تک موخر کر دیا جائے تو اس کو چھوڑ دینا عین کے برباد ہو جانے کا سبب نہ ہوگا تو الاہم فالاہم کو فوقیت دی جائے گی(۱)۔

البحر میں الخانیہ کے حوالہ سے ہے: اگر متولی کے قبضہ میں زمین کی آمدنی اکٹھا ہو جائے، اور اس کے سامنے نیکی کی جہتوں میں سے کوئی جہت ظاہر ہو جائے، جیسے مسلمانوں کے قیدیوں کو چھڑانا، یا پیچھے رہ جانے والے غازی کی مدد کرنا، اور وقف کو اصلاح وتعمیر کی حاجت ہو، متولی کو اندیشہ ہو کہ اگر آمدنی کو اصلاح میں صرف کرے گا، تو یہ نیکی چھوٹ جائے گی، تو وہ غور کرے گا: اگر زمین کی اصلاح ومرمت کو دوسری آمدنی تک موخر کرنے میں کوئی ایسا واضح ضرر نہ ہو، جس سے وقف کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو، تو آمدنی اس نیکی میں صرف کی جائے گی، اور مرمت کو دوسری آمدنی تک موخر کر دیا جائے گا۔

اگر مرمت کو موخر کرنے میں واضح ضرر ہو، تو آمدنی مرمت میں صرف کی جائے گی، اگر کچھ بچ جائے، تو اسے اس نیکی پر صرف کیا جائے گا، ابن نجیم نے کہا: اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس صورت میں مستحقین پر صرف کرنا، اور اصلاح کو دوسری آمدنی تک مؤخر کرنا جائز ہوگا جب کہ کسی واضح ضرر کا اندیشہ نہ ہو۔

پھر ابن نجیم نے فرمایا: اگر متولی مستحقین پر صرف کر دے، اور وہاں کوئی ایسی اصلاح ہو جس کو مؤخر کرنا جائز نہ ہو، تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ وقف کو جس اصلاح وخرچ کی حاجت ہو، وہ فقراء کے حق سے مستثنی ہوتا ہے، لہذا اگر ان کو یہ چیز دے دے گا تو ضامن ہوگا(۲)۔

(۱) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۳۷٦، ۳۷۷، البحر الرائق ۵/ ۲۲۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۳۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲٦٦، شرح المنتہی ۲/ ۵۰۷۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷۷-۳۷۹۔

(۲) البحر الرائق ۵/ ۲۲۵۔

اسی طرح حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر واقف اصلاح کو مقدم کرنے، پھر باقی ماندہ کو فقراء اور مستحقین پر صرف کرنے کی شرط لگائے، تو ناظر پر ہر سال اصلاح کے بقدر کا روک لینا لازم ہوگا، اگرچہ فی الوقت اس کو اس کی ضرورت نہ ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی نئی بات پیش آجائے، اور آمدنی نہ ہو، برخلاف اس صورت کے جب واقف اس کی شرط نہ لگائے لہذا ہر سال اصلاح کو مقدم رکھنے کی شرط لگانے اور اس سے سکوت اختیار کرنے کے درمیان فرق کیا جائے گا، چنانچہ سکوت کے وقت اصلاح کو اس کی ضرورت کے وقت مقدم رکھا جائے گا، اگر اس کی ضرورت نہ ہوتو اس کے لئے بچا کر نہیں رکھا جائے گا، شرط لگانے کی صورت میں ضرورت کے وقت اصلاح کو مقدم رکھا جائے گا، اور ضرورت نہ ہونے کی صورت میں اس کے لئے بچا کر رکھا جائے گا، پھر باقی کو تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ واقف نے اس سے بچ جانے والی آمدنی کو فقراء کے لئے کیا ہے (۱)۔

اسی طرح حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وقف کی عمارت کا منہدم شدہ ملبہ اور اس کے سامان کو حاکم اصلاح میں صرف کرے گا، اگر اصلاح کے لئے تیاری فی الحال ثابت ہو، تو اسے اس میں لگا دے گا، ورنہ اس کو محفوظ رکھے گا، یہاں تک کہ وہ تیار ہوجائے، اور حاجت ثابت ہوجائے۔

اس کے قریب قریب ہی شافعیہ نے بیان کیا ہے، چنانچہ مغنی المحتاج میں ہے: مسجد کی زائد آمدنی میں سے اس کے ٹوٹ پھوٹ کا اندازہ لگا کر تعمیر کی ضرورت کے مطابق سرمایہ کو بچا کر رکھے گا اور باقی سے جائداد خریدے گا، اور اس کو وقف کر دے گا، اس لئے کہ یہ چیز اس کی زیادہ حفاظت کرنے والی ہے، جائداد اس مال سے نہیں خریدے گا جس کو مسجد کی اصلاح ومرمت کے لئے وقف کیا گیا ہے، اس لئے کہ واقف نے اس کو اصلاح ومرمت کے لئے ہی وقف کیا ہے (۱)۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۹۔

ب- وہ جہت جس میں سے موقوف اور اس کی اصلاح پر خرچ کیا جائے گا:

۸۷- اس جہت کے بارے میں جس میں سے موقوف اور اس کی اصلاح پر خرچ کیا جائے گا، فقہاء کے درمیان اختلاف ہے حنفیہ ومالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ جہت جس میں سے موقوف اور اس کی اصلاح، نیز اس کی کمزور ہوجانے والی عمارت کی اصلاح اور دوسرے تمام ضروری اخراجات پر وقف کی آمدنی سے خرچ کیا جائے گا، خواہ واقف نے اس کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو، اس لئے کہ وقف اللہ تعالی کی راہ میں صدقہ جاریہ ہے، اور وہ اس طریقہ کے بغیر جاری نہیں رہ سکے گا (۲)۔

مالکیہ نے کہا: اگر واقف اس کے علاوہ کوئی شرط لگائے، تو اس کی شرط باطل ہوگی (۳)۔

حنفیہ نے کہا: اگر اپنا گھر اپنی اولاد کی رہائش پر وقف کرے تو جس کو رہائش کا حق ہے، اس پر اپنے مال سے اصلاح واجب ہوگی اگرچہ وہ متعدد ہوں، آمدنی سے نہیں، اس لئے کہ غنم (فائدہ) کی وجہ سے غرم (تاوان وخرچ) ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ منفعت اس کو حاصل ہے تو خرچ بھی اسی پر ہوگا، لہذا اگر وہ اصلاح سے گریز کرے، یا اپنے فقر کی وجہ سے اس پر قادر نہ ہو، تو قاضی اسے اسی کو یا دوسرے کو کرایہ

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۲، الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۲۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۲-۳۹۳۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۲۱، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۰۔

(۳) الخرشی ۷/ ۹۴۔

پر دے دے گا، اور وقف کی اصلاح کی طرح اس کی اصلاح کرایہ سے کرے گا، انکار کرنے والے کو اصلاح پر مجبور نہیں کیا جائے گا، یہی مالکیہ کا مذہب ہے (۱)۔

مالکیہ نے کہا: جنگ کے لئے وقف کردہ گھوڑے پر بیت المال سے خرچ کیا جائے گا، اس کا نفقہ نہ واقف پر لازم ہوگا، نہ موقوف علیہ پر، اگر بیت المال نہ ہو تو اسے بیچ دیا جائے گا، اور اس کے ثمن کے عوض ہتھیار وغیرہ ایسی چیز لی جائے گی جس میں نفقہ کی حاجت نہیں ہوتی ہے (۲)۔

شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ واقف کی شرط کی پیروی کی جائے گی۔

چنانچہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ موقوف کا نفقہ اس کو تیار کرنے اور اصلاح کرنے کا خرچ وہاں سے ہوگا جہاں سے ہونے کی شرط لگائی گئی ہو، خواہ واقف نے اس کی شرط اپنے مال سے لگائی ہو، یا وقف کے مال سے، ورنہ موقوف کے منافع جیسے غلام کی کمائی اور زمین کی پیداوار سے ہوگا، اگر اس کے منافع معطل ہو جائیں، تو نفقہ اور تیار کرنے کے مصارف بیت المال سے ہوں گے، اصلاح کا خرچ نہیں، جیسے کہ کوئی شخص ایسے شخص کو آزاد کرے جس کی کوئی کمائی نہ ہو، اس وقت مطلق ملک کی طرح اصلاح کسی پر واجب نہ ہوگی، جانور کی جان بچانے اور اس کی حرمت کے سبب اس کا حکم اس کے برخلاف ہے (۳)۔

اسی کے مثل حنابلہ نے کہا ہے، چنانچہ کشاف القناع میں ہے: موقوف پر خرچ کرنے کے بارے میں اس صورت میں واقف کی شرط پر عمل کیا جائے گا، جب کہ وہ جانور ہو، یا جانور کے علاوہ ہو، اور ویران ہو گیا ہو، بایں طور کہ وہ کہے: فلاں جہت سے اس پر خرچ کیا جائے گا، یا اس کی اصلاح کی جائے گی، اگر واقف اس کی آمدنی یا اس کے علاوہ سے اس پر خرچ کرنے کو متعین کردے، تو اس پر عمل کیا جائے گا، اگر اس کو متعین نہ کرے اور موقوف ذی روح ہو، جیسے غلام اور گھوڑا، تو اس پر اس کی آمدنی سے خرچ کیا جائے گا اگر اس کی آمدنی نہ ہو، تو اس کا نفقہ معین موقوف علیہ پر ہوگا، اگر اس کی عاجزی کی وجہ سے اس پر خرچ کرنا ناممکن ہو، تو اسے بیچ دیا جائے گا، اور اس کا ثمن کسی دوسرے عین میں لگا دیا جائے گا جو وقف ہوگا، اگر اس کو کرایہ پر دینا ممکن ہو، تو اس کے نفقہ کے بقدر اس کو کرایہ پر دے دیا جائے گا، اسی طرح اگر اللہ کی راہ میں کئے ہوئے کسی سرائے کو مرمت کی حاجت ہو، تو اسی کے بقدر اسے کرایہ پر دے دیا جائے گا۔

اگر وقف غیر معین جیسے مساکین پر ہو، تو اس کا نفقہ بیت المال سے ہوگا۔

اگر وقف زمین اور اس جیسی چیز جیسے ہتھیار اور سامان ہو تو اس کی اصلاح واقف کی شرط کے بغیر کسی پر واجب نہیں ہوگی (۱)۔

ج- وقف کی عمارت پر تعدی کا حکم:

۸۸- فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص گرانے یا اس کے علاوہ کسی عمل کے ذریعہ وقف پر تعدی کرے گا تو وہ ضامن ہوگا، چنانچہ ابن عابدین نے البحر سے نقل کیا ہے کہ وقف کی آمدنی سے اصلاح کا ہونا اس صورت میں ہے جب کہ ضائع ہونا کسی کے عمل سے نہ ہو، اسی لئے الولوالجیہ میں ہے: اگر کوئی شخص وقف کا گھر کرایہ پر دے، اور کرایہ دار اس کے برآمدہ کو جانوروں کے باندھنے کی جگہ بنادے، اور

(۱) البدائع ۶/۲۲۱، الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳/۳۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۹۰۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/۲۰۹، اسہل المدارک ۳/۱۰۹، الخرشی ۷/۹۴۔

(۳) حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۵/۳۹۷، اسنی المطالب ۲/۴۷۳۔

(۱) کشاف القناع ۴/۲۶۵-۲۶۶۔

اس کو ضائع کرے، تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ اجازت کے بغیر عمل ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص تعدی کر کے کسی وقف کو منہدم کردے تو اس کو دوبارہ سابقہ حالت پر کرنا اس پر لازم ہوگا، اگرچہ منہدم (وقف) پرانا ہو، اس لئے کہ گرانے والا اپنی تعدی کی وجہ سے ظالم ہے، اور ظالم اس کا زیادہ حق دار ہے کہ بوجھ اسی پر لادا جائے، اور منہدم شدہ کی قیمت نہیں لی جائے گی، اور یہ جیسا کہ ابن لحاجب اور ابن شاس نے کہا ہے، راجح یہ ہے کہ: تمام تلف کردہ چیزوں کی طرح اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اس کو ابن عرفہ نے پسند کیا ہے، عیاض نے مشہور قرار دیا ہے، اور المدونہ کا ظاہر بھی یہی ہے(۲)۔

اسی کے مثل- یعنی تعدی کی وجہ سے ضمان کا ہونا- شافعیہ کا مذہب ہے مغنی المحتاج میں ہے: طلبہ علم پر وقف کی ہوئی کتابوں میں سے کوئی کتاب اگر تعدی کے بغیر ان میں سے کسی کے ہاتھ میں تلف ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، اگر تعدی کرے گا تو وہ ضامن ہوگا، اس کو اس کے علاوہ میں استعمال کرنا جس میں اس کو وقف کیا گیا ہے تعدی میں داخل ہے(۳)۔

وقف کے مفاد کے لئے قرض لینا:

۸۹ - اگر موقوف کو تعمیر واصلاح کی حاجت ہو، یا اسے نفقہ کی حاجت ہو، اور آمدنی سے اتنا حاصل نہ ہو جو تعمیر اور اصلاح کی حاجت پوری کرنے کے لئے کافی ہو، تو کیا اس سبب سے وقف کے ناظر کے لئے وقف پر قرض لینا جائز ہوگا؟ اور کیا اس کے متعلق اسے اجازت کی حاجت ہوگی یا نہیں؟

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۶۷۳۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیہ الدسوقی علیہ ۴/۹۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/۳۹۱۔

اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ حنابلہ اور ایک قول میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ ناظر کے لئے حاکم کی اجازت کے بغیر وقف کے مفاد کے لئے قرض لینا جائز ہوگا جیسے نقد یا ادھار وقف کے لئے خریداری کرنا جیسے اس کے تمام تصرفات کا حکم ہے، اس لئے کہ ناظر امانت دار اور مطلق التصرف ہے، لہذا اجازت اور بھروسہ مندی دونوں موجود ہیں جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں۔

مالکیہ نے کہا: اگر وہ دیکھ بھال کی ذمہ داری لیتے وقت اس بات کا التزام کرے کہ اگر وقف کو ضرورت ہوگی تو وہ اس پر اپنے مال سے صرف کرے گا، تو یہ اس پر لازم نہیں ہوگا، اور جو کچھ صرف کرے گا اس کو واپس لینے کا حق ہوگا(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک: واقف کی شرط، یا امام کی اجازت کے بغیر ناظر کے لئے قرض لینا جائز نہیں ہوگا، اور یہ جائز ہے کہ امام ناظر کو بیت المال سے قرض دے، یا قرض لینے یا واپس لینے کی شرط کے ساتھ اصلاح پر اپنے مال سے خرچ کرنے کی اجازت دے، اگر حاکم کی اجازت اور واقف کی شرط کے بغیر ناظر قرض لے گا، تو جائز نہیں ہوگا، اور اس نے جو کچھ خرچ کیا ہے اسے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ اس نے تعدی کی ہے(۲)۔

معتمد قول میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ وقف کے نام پر قرض لینا جائز نہیں ہوگا، الا یہ کہ وقف کی مصلحت کے لئے اس کی ضرورت ہو، جیسے اصلاح، بیج کی خریداری تو دو شرطوں کے ساتھ جائز ہوگا:

اول: قاضی کی اجازت- اگر وہ اس سے دور ہو تو خود سے قرض لے گا۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۸۹، مواہب الجلیل ۶/۴۰، کشاف القناع ۴/۲۶۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/۴۱۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/۳۶۱، نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبر املسی ۵/۳۹۷۔

دوم: سامانِ وقف کو اجارہ پر دینا اور اس کی اجرت سے صرف کرنا آسان نہ ہو۔

ابن عابدین نے ذکر کیا ہے: وقف کے نام پر قرض لینا اگر واقف کے حکم سے نہ ہو، تو جائز نہ ہوگا اس لئے کہ دین ابتداءً صرف ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، اور وقف کا کوئی ذمہ نہیں ہوتا، اور فقراء کا ذمہ اگرچہ ہوتا ہے، لیکن ان کی کثرت کے سبب ان سے مطالبہ کرنے کا تصور نہیں ہے، لہذا وہ صرف متولی پر ثابت ہوگا، اور جو متولی پر واجب ہو اسے فقراء کی آمدنی سے ادا کرنے کا اختیار اس کو نہیں ہے، یہی قیاس کا تقاضا ہے، لیکن ضرورت کے وقت قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے، جیسا کہ ابو اللیث نے ذکر کیا ہے، اور یہی مختار ہے کہ اگر قرض لینے سے کوئی چارہ کار نہ ہو تو اگر قاضی متولی سے دور نہ ہو تو قاضی کے حکم سے جائز ہے، اس لئے کہ مسلمانوں کے مصالح میں قاضی کی ولایت عام ہوتی ہے۔

لیکن جس سے کوئی چارہ کار ہو جیسے مستحقین پر صرف کرنا تو اس کے لئے قرض لینا جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ القنیہ میں ہے، سوائے اس کے جو امام، خطیب، اور مؤذن کو دیا جاتا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ظاہر ہے یہ مسجد کی مصالح کی ضرورت میں سے ہے، اسی طرح اگر قرض لینا چٹائی اور تیل کے لئے ہو اس لئے کہ راجح قول کے مطابق یہ مسجد کے مصالح میں سے ہے۔

اگر قاضی کی اجازت ضروری ہو، اور متولی دعوی کرے کہ اس نے اجازت لی ہے، تو ظاہر یہ ہے کہ اس کی بات کو بینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، اگرچہ متولی ایسا ہو جس کا قول قبول کیا جاتا ہو، اس لئے کہ وہ آمدنی سے وصول کرنا چاہے گا، اور اس کا قول صرف اس چیز کے بارے میں قبول کیا جائے گا جو اس کے قبضہ میں ہے، اس لئے اگر واقعہ یہ ہو کہ اس نے اجازت نہ لی ہو، تو اس کے لئے آمدنی میں سے لینا حرام ہوگا، اس لئے کہ جب تک اجازت نہ پائی جائے، اسے تبرع سمجھا جائے گا (۱)۔

ابن عابدین نے کہا: جب وقف کی کوئی آمدنی ہو، اور متولی وقف کی اصلاح کے لئے خود اپنے مال سے خرچ کرے تو اسے اختیار ہوگا کہ وقف کی آمدنی میں سے اسے وصول کرے، لیکن فتاوی الحانوتی میں ہے کہ دیانۃً اس کو واپس لینے کا حق ہوگا، لیکن اگر اس کا دعوی کرے تو قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ وہ گواہ بنا لے کہ اس نے واپس لینے کے لئے خرچ کیا ہے، ابن عابدین نے کہا: لیکن اس میں یہ قید لگانا واجب ہوگا کہ وقف کی کوئی آمدنی ہو، اگر اس کی کوئی آمدنی نہ ہو، تو قاضی کی اجازت ضروری ہوگی (۲)۔

دوم: موقوف کو فروخت کرنا، اور اس کو بدلنا:

۹۰ - اگر موقوف معطل ہو جائے، اور اس حال میں ہو جائے کہ اس سے انتفاع نہ ہو سکے، تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک رائے میں شافعیہ نے اس کو فروخت کرنے اور اس کے ثمن کو اس کے مثل میں کر دینے کی اجازت دی ہے۔

اگر موقوف معطل نہ ہوا ہو، تب بھی حنفیہ نے بیع اور استبدال کی اجازت دی ہے، لیکن خاص شرائط کے ساتھ۔

اسی طرح مالکیہ نے غیر منقول جائداد اور منقول کے درمیان فرق کیا ہے، یہ فی الجملہ ہے، اور ہر مذہب کی کچھ تفصیل ہے، جس کی وضاحت درج ذیل ہے:

حنفیہ کے نزدیک موقوف کا استبدال:

حنفیہ کے نزدیک استبدال کی تین صورتیں ہیں:

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۱۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۲۰۔

پہلی صورت:

۹۱- واقف وقف کرتے وقت اپنے یا دوسرے کے لئے وقف کی زمین کو کسی دوسری زمین سے استبدال کی شرط لگا دے، اور اس صورت کے دو صیغے ہیں:

پہلا صیغہ: وہ کہے: میری یہ زمین اللہ تعالی کے لئے ہمیشہ کے لئے اس شرط پر صدقہ موقوفہ ہے کہ میں اسے بیچ دوں گا، اور اس کے ثمن سے دوسری زمین خریدوں گا، تو یہ پہلی زمین کی شرائط کے ساتھ وقف ہوگی(۱)۔

اس صورت کے حکم کے بارے میں فقہاء حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے جو درج ذیل ہے:

امام ابو یوسف، ہلال اور خصاف کے نزدیک استحساناً وقف اور شرط دونوں جائز ہیں (۲)۔

یہی قول صحیح ہے جیسا کہ فتاوی قاضیخان میں ہے، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو وقف کے حکم کو باطل نہیں کر رہی ہے، کیوں کہ وقف ان چیزوں میں سے ہے جس میں ایک زمین کا دوسری زمین سے بدلنے کا احتمال ہوتا ہے، اور دوسری زمین پہلی کے قائم مقام ہوگی، کیوں کہ اگر وقف کی زمین کو کوئی غاصب غصب کرے، اور اس پر پانی جاری کردے، یہاں تک کہ وہ سمندر بن جائے زراعت کے لائق نہ رہے، تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس کی قیمت سے دوسری زمین خرید دے گا، اور دوسری زمین پہلی کے شرائط کے مطابق وقف ہو جائے گی، اسی طرح اگر وقف کی زمین کی پیداوار (آمدنی) کسی آفت کی وجہ سے کم ہو جائے، اور اس طرح ہو جائے کہ زراعت کے لائق نہ رہے، یا اس کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ نہ ہو، تو وقف کی بھلائی اس کو دوسری زمین سے بدلنے میں ہوگی، تو واقف کا ولایت استبدال کی شرط لگانا صحیح ہوگا، اگرچہ فی الحال ضرورت اس کی متقاضی نہ ہو(۱)۔

امام محمد اور یوسف بن خالد سمتی نے کہا: وقف صحیح ہوگا، اور شرط باطل ہوگی، قیاس کا تقاضا یہی ہے (۲)۔

اور سرخسی نے امام محمد کی رائے کو کہ استبدال کی شرط کا فاسد ہونا وقف کے صحیح ہونے پر اثر انداز نہیں ہوگا، راجح قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا: امام محمد کے نزدیک اور یہی اہل بصرہ کا بھی قول ہے وقف جائز ہوگا، اور شرط باطل ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط اپنے زائل ہونے کی وجہ سے ممانعت کے بارے میں مؤثر نہیں ہے، اور وقف اس سے پورا ہو جائے گا، اور اس سے اصل وقف میں تابید کا معنی ختم نہیں ہوگا، لہذا وقف اپنے شرائط کے ساتھ پورا ہو جائے گا، اور استبدال شرط فاسد کے طور پر باقی رہے گا، لہذا شرط فی نفسہ باطل ہوگی، جیسے اگر مسجد میں استبدال کی شرط لگادے، یا یہ شرط لگادے کہ اس میں فلاں قوم نماز پڑھے گی دوسری قوم نماز نہیں پڑھے گی، تو شرط باطل ہوگی، اور مسجد بنانا صحیح ہوگا، تو یہ بھی اسی کے مثل ہوگا (۳)۔

بعض فقہاء حنفیہ نے کہا: وقف اور شرط دونوں فاسد ہیں (۴)۔

کمال بن الہمام نے انصاری سے نقل کیا ہے کہ شرط صحیح ہے، لیکن حاکم کی اجازت کے بغیر اس کو فروخت نہیں کرے گا، حاکم کو چاہئے کہ اگر معاملہ اس کے پاس لایا جائے، اور وقف میں کوئی منفعت نہ ہو اور

---

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۷، ۳۸۸، الاسعاف ر ۳۱۔

(۲) الاسعاف ر ۳۱، فتح القدیر ۶/ ۲۲۷۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۳۹، الاسعاف ر ۳۱، فتح القدیر ۶/ ۲۲۸، فتاوی قاضیخان بہامش الہندیہ ۳/ ۳۰۶۔

(۲) الاسعاف ر ۳۱، البحر الرائق ۵/ ۲۳۹، الہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۲۲۷، ۲۲۸۔

(۳) المبسوط ۱۲/ ۴۱-۴۲۔

(۴) الاسعاف ر ۳۱، فتاوی الخانیہ ۳/ ۳۰۶۔

وہ اہل وقف کے لئے اس کو زیادہ مناسب سمجھے تو فروخت کرنے کی اجازت دے دے(۱)۔

اگر واقف یہ شرط لگائے کہ وہ اسے بیچے گا، اور اس کے ثمن سے دوسری زمین خریدے گا، اور اس سے زیادہ کچھ نہ کہے، تو یہ استحساناً صحیح ہے، اور دوسری زمین پہلی کے شرائط کے مطابق وقف ہوگی، اس کو وقف کرنے کی حاجت نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ زمین وقف کے لئے متعین ہوگئی ہے، لہذا حکم میں اس کا ثمن اس کے قائم مقام ہوگا، اور اس کی قیمت سے محض زمین خرید لینے سے وقف کی تجدید کئے بغیر وہ پہلی کے شرائط کے مطابق وقف ہوجائے گی۔

قیاس یہ ہے کہ وقف باطل ہو، اس لئے کہ پہلی کی جگہ دوسری زمین کو قائم کرنے کا ذکر اس نے نہیں کیا ہے(۲)۔

دوسرا صیغہ: اگر متولی کے لئے استبدال کی شرط لگائے اپنے لئے اس کی شرط نہ لگائے، تو اسے اختیار ہوگا کہ خود سے استبدال کرے، اس لئے کہ دوسرے کو اس کی ولایت کا اختیار دینا خود اس کے مالک ہونے کی فرع ہے(۳)۔

اگر اپنے ساتھ دوسرے آدمی کے لئے استبدال کی شرط لگائے، تو واقف تنہا استبدال کا مالک ہوگا، وہ فلاں تنہا استبدال کا مالک نہیں ہوگا(۴)۔

ابن عابدین نے کہا: اگر اپنے لئے یا دوسرے کے لئے، یا اپنے لئے اور دوسرے دونوں کے لئے استبدال کی شرط لگائے، تو صحیح قول کے مطابق، اور ایک قول ہے کہ بالاتفاق استبدال جائز ہوگا۔

اگر اپنی زمین وقف کرے اور شرط لگائے کہ وہ کسی زمین سے اس کا استبدال کرے گا، تو اسے یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس کا استبدال کسی گھر سے کرے، اور اگر شرط لگائے کہ بدل گھر ہوگا، تو اس کا استبدال کسی زمین سے کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر کسی گاؤں کی زمین کی شرط لگائے، تو دوسرے گاؤں کے زمین سے استبدال نہیں کرے گا، اس لئے کہ خرچ اور آمدنی کے اعتبار سے گاؤں کی زمین مختلف ہوتی ہیں، لہذا شرط لازم ہوگی۔

اگر بدل میں کسی زمین یا گھر کی قید نہ ہو تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ اراضی کی جنس میں سے جس زمین، گھر، یا شہر سے چاہے استبدال کرے اس لئے کہ معاملہ مطلق ہے(۱)۔

اگر استبدال کی شرط لگائے، تو اسے اختیار نہیں ہوگا کہ دوسری زمین کا استبدال کسی تیسری زمین سے کرے، اس لئے کہ شرط صرف پہلی کے بارے میں موجود ہے، الا یہ کہ ایسی عبارت ذکر کرے جس سے یہ سمجھا جائے(۲)۔

استبدال کی شرط لگانے کی حالت میں استبدال جائز ہوگا، اگرچہ عین، آمدنی اور نفع والا ہو، ابن عابدین نے کہا: اگر واقف اپنے یا دوسرے کے لئے استبدال کی شرط لگائے، تو نہ تو وقف کا ناقابل انتفاع ہوجانا لازم ہوگا، نہ اس کو قاضی کو انجام دینا ضروری ہوگا نہ آمدنی کا معدوم ہونا لازم ہوگا جس سے اس کی اصلاح کی جاسکے(۳)۔

دوسری صورت:

۹۲-واقف وقف کے وقت استبدال کی شرط نہ لگائے، خواہ عدم استبدال کی شرط لگائے، یا خاموش رہے، لیکن وقف ایسا ہوجائے کہ اس سے انتفاع بالکل نہ ہورہا ہو، اس طور پر کہ اس سے سرے سے کچھ

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۲۲۸۔
(۲) الاسعاف ر ۳۱، البحر الرائق ۵/ ۲۴۰، فتح القدیر ۶/ ۲۲۹۔
(۳) فتح القدیر ۶/ ۲۲۸۔
(۴) البحر الرائق ۵/ ۲۴۰، فتح القدیر ۶/ ۲۲۹۔

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۴۰، الاسعاف ر ۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۷۔
(۲) الدر المختار و ابن عابدین ۳/ ۳۸۸، فتح القدیر ۶/ ۲۲۸۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۸۔

حاصل نہ ہو رہا ہو، یا وہ اس کے خرچ کے برابر نہ ہو، تو اصح قول کے مطابق اس صورت میں استبدال اس وقت جائز ہوگا جب کہ وہ قاضی کی اجازت سے ہو، اور وہ اس میں مصلحت سمجھے(۱)۔

ابن عابدین نے البحر الرائق سے نقل کیا ہے کہ قاضی خان کے کلام میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک جگہ انہوں نے واقف کی طرف سے کسی شرط کے بغیر قاضی کے لئے اس جگہ استبدال کو جائز قرار دیا ہے، جہاں وہ مصلحت سمجھے، اور دوسری جگہ انہوں نے اس سے منع کیا ہے، اگرچہ زمین اس حال میں ہو جائے کہ اس سے انتفاع نہ ہو رہا ہو، اور معتمد قول یہ ہے کہ درج ذیل شرطوں کے ساتھ قاضی کیلئے استبدال جائز ہوگا:

الف-موقوف انتفاع سے بالکلیہ نکل جائے۔

ب-وہاں وقف کی کوئی آمدنی نہ ہو، جس سے اس کی اصلاح کی جاسکے۔

ج-بیع غبن فاحش (کھلے ہوئے نقصان) کے ساتھ نہ ہو۔

د-استبدال کرنے والا قاضیٔ جنت ہو جس کی تفسیر علم و عمل والے سے کی جاتی ہے، تاکہ مسلمانوں کے اوقاف کو باطل کرنے کا راستہ نہ پیدا ہو جائے، قاضی جنت وہی ہے جس کی طرف نبی کریم ﷺ کی اس حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے: "**القضاة ثلاثة: واحد فی الجنة واثنان فی النار**"(۲) (قاضی تین ہیں: ان میں سے ایک جنت میں اور دو جہنم میں ہوں گے)۔

ھ-بدل زمین ہو، دراہم و دنانیر نہ ہوں۔

و-اس کو نہ ایسے شخص سے بیچے جس کی شہادت اس کے حق میں قبول نہیں کی جاتی ہے، نہ ایسے شخص سے جس کا اس پر دین ہو۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۸۷۔

(۲) حدیث: "القضاة ثلاثة...." کی روایت ابوداؤد (۵/۴ طحمص) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

ز-بدل اور مبدل ایک ہی جنس سے ہوں، اس لئے کہ الخانیہ میں ہے: اگر کسی گھر سے اس کے استبدال کی شرط لگائے، تو کسی زمین میں اس کا استبدال جائز نہ ہوگا نہ اس کا برعکس جائز ہوگا، ابن عابدین نے علامہ قنالی زادہ سے نقل کرتے ہوئے کہا: ظاہر یہ ہے کہ آمدنی کے لئے وقف کردہ میں اتحاد جنس کی شرط نہ ہو، اس لئے کہ اس میں دیکھی جانے والی چیز آمدنی کا زیادہ ہونا اور مرمت و خرچ کا کم ہونا ہے، اس لئے اگر دوکان کا استبدال ایسی زمین سے کرے جس میں زراعت کی جائے، اور دوکان کے کرایہ کے بقدر اس سے آمدنی حاصل ہو جائے، تو یہ بہتر ہوگا، اس لئے کہ زمین ہمیشہ رہنے والی، زیادہ باقی رہنے والی، اور مرمت اور اصلاح کی مشقت سے زیادہ بے نیاز کرنے والی ہوتی ہے، رہائش کے لئے وقف کردہ اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ یہ ظاہر ہے کہ واقف کی نیت سکونت کے ذریعہ انتفاع ہے۔

ح-القنیہ میں ہے: وقف کے گھر کا دوسرے گھر سے تبدیل کرنا، اسی وقت جائز ہوگا جب کہ وہ ایک ہی محلّہ میں یا دوسرے اچھے محلّہ میں ہو، اس کے برعکس جائز نہ ہوگا، اگرچہ ملکیت میں آنے والی چیز، رقبہ، قیمت اور کرایہ میں زیادہ ہو، اس لئے کہ دونوں محلوں میں سے گھٹیا میں اس کے گھٹیا ہونے اور اس میں کم رغبت ہونے کے سبب، اس کے ضائع ہونے کا احتمال ہے(۱)۔

البحر الرائق میں شرح منظومۃ ابن وہبان کے حوالہ سے ہے: اگر واقف عدم استبدال کی شرط لگا دے، یا متولی استبدال سے پہلے معزول کر دیا جائے، یا جب وہ استبدال کا عزم کرے، معزول ہو جائے، تو کیا اس کا استبدال جائز ہوگا؟ طرسوسی نے کہا: اس کے بارے میں کچھ منقول نہیں ہے، مذہب کے قواعد کا مقتضی یہ ہے کہ قاضی کو اس صورت میں استبدال کا اختیار ہوگا جب وہ استبدال میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۸۸، البحر الرائق ۵/۲۴۰، ۲۴۱، الاسعاف/۳۲۔

مصلحت سمجھے(۱)۔

البحرالرائق میں یہ بھی ہے: امام محمد سے منقول ہے: اگر موقوفہ زمین آمدنی سے کمزور پڑ جائے، اور متولی کو اس کے ثمن سے دوسری اس سے زیادہ آمدنی والی زمین مل جائے، تو اسے اختیار ہوگا کہ اس کو بیچ دے، اور اس کے ثمن سے اس سے زیادہ آمدنی والی زمین خریدے، پھر فرمایا: بعض مشائخ نے اس کے بیچنے کی اجازت نہیں دی ہے، وقف معطل ہوگیا ہو، یا معطل نہ ہوا ہو، اسی طرح وقف میں استبدال کی بھی اجازت نہیں دی ہے قاضیخان نے کہا: اگر وقف مرسل ہو، یعنی اس میں استبدال کی شرط کا ذکر نہ ہو، تو اس کو بیچنا، اور اس کا استبدال جائز نہیں ہوگا، اگر چہ وقف کی زمین ایسی بنجر ہو کہ اس سے انتفاع نہ ہوتا ہو، اس لئے کہ وقف کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایسا مؤبد ہو کہ اس کی بیع نہ کی جائے، استبدال کی ولایت صرف شرط سے ثابت ہوتی ہے، شرط کے بغیر ثابت نہیں ہوگی (۲)۔

تیسری صورت:

۹۳- واقف استبدال کی شرط نہ لگائے، اور وقف کا کچھ فائدہ اور آمدنی ہو، وہ معطل نہ ہو، لیکن استبدال میں فی الجملہ نفع ہو، اور اس کا بدل نفع اور فائدہ میں اس سے بہتر ہو، ابن عابدین نے کہا: اصح اور مختار قول کے مطابق اس کا استبدال جائز نہیں ہوگا، علامہ قنالی زادہ نے ایسا ہی تحریر فرمایا ہے(۳)۔

پھر ابن عابدین نے الاشباہ سے نقل کیا ہے: چار مسائل کے علاوہ میں استبدال جائز نہ ہوگا:

اول: اگر واقف استبدال کی شرط لگائے ہو۔

(۱) البحرالرائق ۵/ ۲۴۱۔

(۲) البحرالرائق ۵/ ۲۲۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۷۔

دوم: جب کوئی غاصب اس کو غصب کر لے اور اس پر پانی جاری کر دے، یہاں تک کہ وہ سمندر بن جائے، تو وہ قیمت کا ضمان دے گا، اور متولی اس کے بدلہ میں کوئی زمین خرید لے گا۔

سوم: غاصب اس کا انکار کرے اور کوئی بینہ موجود نہ ہو اور قیمت دینا چاہے تو متولی کو اختیار ہوگا کہ قیمت لے لے تا کہ اس سے دوسری زمین خرید لے۔

چہارم: کوئی انسان اس کے بارے میں ایسا بدل دینے کی رغبت ظاہر کرے، جو زیادہ آمدنی والا اور اچھی جگہ والا ہو، تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق جائز ہوگا، اور فتوی اسی پر ہے، جیسا کہ فتاوی قاری الہدایہ میں ہے، صاحب النہر نے کہا: قاری الہدایہ کا قول کہ: عمل امام ابو یوسف کے قول پر ہے، اس کے خلاف ہے جو صدر الشریعہ نے کہا ہے: ہم لوگ امام ابو یوسف کے قول پر فتوی نہیں دیتے ہیں(۱)۔

مالکیہ کے نزدیک موقوف کا استبدال:

۹۴- مالکیہ کے یہاں دوسری تفصیل ہے: اس لئے کہ وہ موقوف کو بیچنے، اور دوسرے سے اس کا استبدال کرنے میں غیر منقول اور منقول کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے اس صورت میں منقول میں استبدال کی اجازت دی ہے، جب کہ کوئی ایسی جہت موجود نہ ہو جس پر اس کو خرچ کیا جا سکے، اور اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، یا اس کے منافع معطل ہو جائیں، اور جس کے لئے اس کو وقف کیا گیا ہے اس میں اس سے انتفاع نہ ہو رہا ہو۔

الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی میں ہے: اللہ کی راہ جیسے جنگ اور سرحد پر وقف گھوڑے کا نفقہ بیت المال میں ہوگا، اور اگر بیت المال نہ ہو، تو اسے بیچ دیا جائے گا، اور اس کے عوض میں ہتھیار اور اس جیسی

(۱) الدرالمختار وحاشیہ ابن عابدین علیہ ۳/ ۳۸۹۔

چیز لی جائے گی جس میں نفقہ کی حاجت نہ ہو، اسی طرح ہر وہ وقف اراضی کے علاوہ بیچ دیا جائے گا، جس سے انتفاع نہ ہو رہا ہو۔ جیسے وہ گھوڑا جو کتا کاٹنے سے باولا ہو جائے یعنی کتا کاٹنے کی بیماری میں مبتلا ہو جائے، اور اس طرح ہو جائے کہ جس چیز میں اس کو وقف کیا گیا ہے، اس میں اس سے انتفاع نہ ہوتا ہو، یا جیسے کپڑا جو پرانا ہو جائے، یا غلام جو بوڑھا ہو جائے، یا کتابیں جو بوسیدہ ہو جائیں، اور جب ان کو بیچا جائے گا، تو اگر ممکن ہو تو اس کا ثمن اس کے مثل میں یا اگر کامل طور سے اس چیز کی خریداری ممکن نہ ہو تو اس کے کسی جزء میں کر دیا جائے گا، اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو ثمن صدقہ کر دے (۱)، جیسے کہ جنگ کے لئے وقف کئے ہوئے نر جانور ہوں، اور ان میں کچھ دودھ اور نسل حاصل کرنے سے زائد ہوں، اگر وہ بوڑھے ہو جائیں اور اس حال میں ہو جائیں کہ ان سے انتفاع نہ ہو رہا ہو، تو انہیں بیچ دیا جائے گا، اور ان سب کا ثمن مادہ جانوروں میں لگا دیا جائے گا تا کہ ان سے دودھ اور بچے حاصل کئے جائیں، تا کہ وقف ہمیشہ باقی رہے۔

دردیر نے کہا: یعنی اگر کوئی شخص چوپایوں میں سے کچھ کو وقف کرے، تا کہ ان کے دودھ، اون، اور بالوں، سے انتفاع کیا جائے، تو ان کی نسل وقف ہونے میں ان کی اصل کی طرح ہوگی، چنانچہ اس کی نسل میں سے جو نر جفتی (کی ضرورت) سے زائد ہوں، اور ان میں سے جو مادائیں بوڑھی ہو جائیں انہیں بیچ دیا جائے گا، اور ان کے عوض چھوٹے مادہ جانور لیے جائیں گے تا کہ پورا ہو، اور وہ اپنی اصل کی طرح وقف ہوں گے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ اراضی کو بیچنا جائز نہیں ہے، اگر چہ وہ ویران ہو جائے، اور اس حال میں ہو جائے کہ اس سے انتفاع نہ ہو رہا ہو، اور خواہ وہ گھر، دوکان، یا کوئی دوسری چیز ہو، اسی طرح اسی کے مثل غیر ویران سے ان کا استبدال بھی جائز نہیں ہے، امام مالک نے کہا: وقف کی ہوئی اراضی فروخت نہیں کی جائے گی، اگر چہ ویران ہو جائے، گھوم پھر کر سلف کے اوقاف کا باقی رہنا اس کے ممنوع ہونے کی دلیل ہے، لیکن ابوالفرج نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ امام اگر کسی مصلحت کی وجہ سے اس کی بیع کو مناسب سمجھے تو جائز ہوگا، اور اس کا ثمن اسی کے مثل میں لگا دیا جائے گا (۱)۔

اسی طرح بعض مالکیہ نے ویران اراضی کے استبدال کی اجازت دی ہے، چنانچہ التاج والاکلیل میں ہے: وقف کی زمین میں سے جو ویران ہو جائے، اس کی بیع مطلقاً ممنوع ہوگی، ابن الجہم نے کہا: ویران ہونے کی صورت میں موقوف زمین کو نہیں بیچا جائے گا، اس لئے کہ چند سالوں کے لئے اسے اجارہ پر دے کر ایسا شخص مل جائے گا جو اس کو درست کر دے، اور جیسے تھی اسی طرح ہو جائے، اور ویران زمین کے غیر ویران زمین سے تبادلہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، ابن رشد نے کہا: وقف کردہ زمین کے اس پلاٹ کی منفعت اگر مکمل طور پر ختم ہو گئی ہو، اور وہ اس کی اصلاح اور اس کو کرایہ پر دینے سے عاجز ہو، تو ایسی جگہ میں اس کا تبادلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جو اس کی جگہ وقف ہو جائے، اور یہ قاضی کے حکم سے اس سبب کے ثابت ہو جانے، اور اس بابت معوض عنہ کے لئے رغبت ثابت ہو جانے کے بعد ہوگا، اور اس کا اندراج کیا جائے گا، اور اس کے گواہ بنائے جائیں گے (۲)۔

مالکیہ نے جامع مسجد کی توسیع کی ضرورت سے اراضی بیچنے کی اجازت دی ہے، خواہ یہ وقف معین لوگوں پر ہو، یا غیر معین لوگوں پر،

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۷، الدسوقی ۴/ ۹۰-۹۱۔
(۲) الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۷، ۳۰۸، الدسوقی ۴/ ۹۱۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۸، الدسوقی ۴/ ۹۱۔
(۲) التاج والاکلیل ۶/ ۴۲۔

اور جامع مسجد سے مراد وہ مسجد ہے جس میں جمعہ کی نماز ادا کی جاتی ہو، ابن رشد نے کہا: ابن القاسم کے سماع کا ظاہر یہ ہے کہ یہ ہر مسجد میں جائز ہوگا، اور یہی سحنون کا قول ہے، النوادر میں امام مالک، اخوین، اصبغ اور ابن عبدالحکم کے حوالہ سے ہے کہ یہ جامع مسجدوں میں ہوگا، بشرطیکہ اس کی حاجت ہو، جماعت کی مسجدوں میں نہیں اس لئے کہ ان میں جامع مسجدوں کی طرح ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح کسی قبرستان، یا لوگوں کے گزرنے کے راستہ کی توسیع کے لئے بھی وقف کو بیچنا جائز ہے، چنانچہ اس کے لئے وقف کو بیچنا جائز ہوگا، اگرچہ مستحقین یا ناظر پر جبر کر کے ہو، اور مستحقین کو لازمی طور پر اس کا ثمن اس کے علاوہ دوسرے وقف میں لگانے کا حکم دیا جائے گا، حاکم اس کے علاوہ وقف میں لگانے پر ان کو مجبور نہیں کرے گا، یعنی ان کے خلاف اس کا فیصلہ نہیں کرے گا۔

الشرح الصغیر میں ہے کہ جن اراضی سے مسجد کی توسیع کی جائے گی، اگر وہ معین پر وقف ہوں تو ان کا ثمن دیا جائے گا، لیکن جو غیر معین جیسے فقراء پر وقف ہو، تو اس کا معاوضہ یعنی اس میں ثمن کا دینا لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ غیر معین پر ہو، تو اس سے کسی معین کا حق متعلق نہیں ہوگا، اگر وہ مسجد میں داخل ہوجائے، تو واقف کو جو ثواب حاصل ہوگا وہ اس سے بڑھ کر ہوگا جس کے لئے اس نے اولاً وقف کرنے کا قصد کیا تھا(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر واقف تغییر وتبدیل کی شرط لگادے، تو اس پر عمل کیا جائے گا، النوادر اور المتیطیۃ وغیرہ میں ہے: واقف اگر اپنے وقف میں شرط لگادے کہ اگر اس میں وہاں رغبت یعنی ایسا ثمن جس کی طرف رغبت ہو پائی جائے، تو اسے بیچ دیا جائے گا، اور دوسرے کو خرید لیا جائے گا، تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا، اور اگر واقع ہوجائے تو

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۸، الدسوقی ۴/ ۹۱-۹۲۔

بیع نافذ ہوگی، اور اس کی شرط پر عمل کیا جائے گا(۱)۔

فتح العلی المالک میں ہے: کسی کار خیر پر وقف کردہ زمین مسلمانوں کے راستہ میں ہو، جس کا وقف کرنے والا شرط لگادے کہ اسے نہ بیچا جائے، نہ دوسری سے اس کا تبادلہ کیا جائے، پھر کار خیر کا نگران دیوان کی زمینوں میں سے کسی دوسری زمین سے اس زمین کا تبادلہ کرلے، اس طور پر کہ وقف کی زمین کسی کسان کو دے دے، اور اس سے دیوان کی زمینوں میں سے کوئی زمین لے لے، ناظر وقف کے مصارف اور کسان وہ خراج جو اس پر ہے ادا کرنے لگے، دردیر نے کہا: جہاں واقف نے عدم استبدال کی شرط لگائی ہو، اور مطلق رکھا ہو، وہاں ناظر کی طرف سے کیا جانے والا مبادلہ باطل ہوگا، ناظر پر دیوان کی زمین اس کے مالک کو واپس کرنا اور بعینہ وقف کی زمین واپس لینا واجب ہوگا، جو گریز کرے گا اس کو زجر کرنا حاکم پر واجب ہوگا(۲)۔

شافعیہ کے نزدیک موقوف کا استبدال:

۹۵- شافعیہ کے نزدیک استبدال کے بارے میں کچھ تفصیل ہے:

المہذب میں ہے: اگر کوئی مسجد وقف کرے اور وہ جگہ ویران ہوجائے، اور اس میں نماز بند ہوجائے، تو وہ دوبارہ ملک میں نہیں لوٹے گی، اور اس کے لئے اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس میں اللہ تعالی کے حق کے لئے ملکیت زائل ہوجائے، وہ خلل پیدا ہوجانے کے سبب ملک میں نہیں لوٹتی ہے، جیسے اگر وہ کوئی غلام آزاد کردے پھر وہ معذور واپاہج ہوجائے۔

شربینی نے کہا: اصح قول ہے کہ مسجد کی موقوفہ چٹائیاں اگر بوسیدہ ہوجائیں، اور اس کی شہتیر اگر ٹوٹ جائیں، یا اس کے قریب ہوجائیں

(۱) حاشیہ الدسوقی ۴/ ۸۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۳۔

(۲) فتح العلی المالک ۲/ ۲۴۳۔

جیسا کہ "الروضہ" میں ہے اور جلانے کے علاوہ کسی کام کے لائق نہ ہوں تو ان کی بیع جائز ہے تا کہ وہ ضائع نہ ہو جائیں، اور بغیر کسی فائدہ کے ان سے جگہ تنگ نہ ہو، اس کے ثمن کا معمولی حصہ حاصل کر لینا جو وقف کی طرف لوٹ آئے، اس کے ضائع ہو جانے سے بہتر ہے، اور اس کی وجہ سے وہ وقف کی بیع میں داخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ معدوم کے حکم میں ہو گئے ہیں، اس کو شیخین نے اختیار کیا ہے، اور یہی معتمد قول ہے، اس لئے اس کا ثمن مسجد کے مصالح میں صرف کیا جائے گا، رافعی نے کہا: اور قیاس یہ ہے کہ چٹائی کے ثمن سے چٹائی خریدی جائے کوئی دوسری چیز نہ خریدی جائے۔

انہوں نے کہا: اشبہ یہ ہے کہ ان حضرات کی مراد یہی ہے، اگر یہ ممکن ہو تو یہی ظاہر ہے، ورنہ پہلا قول قابل عمل ہوگا، اس کے بارے میں چٹائیوں ہی کی طرح لکڑی کے تراشے اور کعبہ کے پردے ہیں، بشرطیکہ اس میں کوئی نفع اور خوبصورتی باقی نہ رہے۔ دوم: مذکورہ چیزیں فروخت نہیں کی جائیں گی تا کہ وقف اس کے عین میں ہمیشہ باقی رہے، نیز اس لئے کہ اس سے چونا یا اینٹ پکانے میں انتفاع کرنا ممکن ہے۔

سبکی نے کہا: اور کبھی شہتیر کا کوئی ٹکڑا اینٹ کے قائم مقام ہو جاتا ہے، اور کبھی تراشے مٹی کے قائم مقام ہو جاتے ہیں، اور اس میں ملا دیئے جاتے ہیں، اذرعی نے کہا: غالباً انہوں نے اس بھوسے کا قائم مقام مراد لیا ہے جسے گارے میں ملایا جاتا ہے، متاخرین کی ایک جماعت نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

مسجد کے لئے ہبہ کی ہوئی یا خریدی ہوئی چٹائیاں ضرورت کی وجہ سے فروخت کی جائیں گی۔

شہتیر اور اس کی مشابہ چیزیں اگر جلانے کے علاوہ کے لائق ہوں، اس طور پر کہ اس سے تختے اور دروازے بنانا ممکن ہو تو ان کو قطعی طور پر نہیں بیچا جائے گا۔

اگر مسجد کے گر جانے کا اندیشہ ہو جیسے وہ گرنے کی طرف مائل ہو تو اسے توڑ دیا جائے گا اور حاکم اس کے ملبہ سے اگر مناسب سمجھے گا تو دوسری مسجد بنائے گا، ورنہ اس کو محفوظ کر دے گا، اور اس کو اسی کے قریب تعمیر کرنا بہتر ہوگا، اور اس سے کنواں نہیں بنائے گا، اسی طرح ویران ہو جانے والے کنواں کے ملبہ سے کوئی مسجد نہیں بنائے گا، بلکہ دوسرا کنواں بنائے گا تا کہ ممکن حد تک واقف کی غرض کی رعایت ہو سکے اگر کسی پل پر وقف کرے اور وادی سوکھ جائے پل بیکار ہو جائے اور کسی دوسرے پل کی ضرورت ہو تو اس کو ضرورت کی جگہ تک منتقل کرنا جائز ہے، سرحد یعنی ہمارے ملک کا وہ کنارہ جو کفار کے ملک سے متصل ہو اس کنارہ کے وقف کی آمدنی کو اگر اس میں امن حاصل ہو جائے، ناظر محفوظ رکھے گا اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ دوبارہ (پرخطر) سرحد ہو جائے(۱)۔

اگر کوئی شخص کھجور کا درخت وقف کرے، اور وہ سوکھ جائے، یا جانور وقف کرے اور وہ معذور ہو جائے یا مسجد پر کچھ شہتیر وقف کرے، اور وہ لوٹ جائیں تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں:

اول: اس کی بیع اس وجہ سے جائز نہیں ہوگی جس کا ذکر ہم نے مسجد کے سلسلہ میں کیا ہے، اور وہی اصح قول ہے۔

دوم: جو کہ اصح کا مقابل قول ہے اس کی بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ اس کی منفعت کی امید نہیں ہے، لہذا اس کو فروخت کر دینا اس کو چھوڑ دینے سے بہتر ہوگا، برخلاف مسجد کے، اس لئے کہ مسجد میں اس کے ویران ہونے کے باوجود نماز پڑھنا ممکن ہے کہ جگہ آباد ہو جائے اور اس میں نماز پڑھی جائے اگر ہم کہیں: اسے بیچ دیا جائے گا تو اس کے ثمن کا حکم اس قیمت کے حکم جیسا ہوگا جو وقف کو تلف کرنے والے

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۲۔

سے حاصل ہوتی ہے۔

اصحاب میں سے بعض نے کہا: اگر ہم یہ کہیں: کہتے ہیں کہ: موقوف کی ذات میں ملکیت موقوف علیہ کی ہوتی ہے یہ اظہر کے مقابل قول ہے تو اس کا ثمن موقوف علیہ کو ملے گا، اس لئے کہ یہ اس کی ملکیت کا بدل ہے، اگر ہم کہیں کہ: ملکیت اللہ تعالی کی ہے یہی اظہر قول ہے تو اس سے اس کا مثل خریدا جائے گا، تاکہ وہ اس کی جگہ وقف ہوجائے شیخ ابوحامد اسفرائینی نے کہا: اس سے اس کا مثل خریدا جائے گا، تاکہ وہ اس کی جگہ وقف ہوجائے ایک ہی قول ہے(۱)۔

حنابلہ کے نزدیک موقوف کا استبدال:

۹۶- حنابلہ کے نزدیک اگر وقف اس غرض کے لائق نہ ہو جس کے لئے اسے وقف کیا گیا ہے، اور وہ دوبارہ انتفاع کے لائق نہ ہوسکے تو اس کا استبدال جائز ہوگا خواہ موقوف منقول ہو یا غیر منقول ہو مسجد ہو یا اس کے علاوہ ہو۔

انہوں نے کہا: وقف کا بیچنا حرام ہوگا، صحیح نہیں ہوگا، اور اس کو بدلنا بھی صحیح نہیں ہوگا، اگر چہ اس سے بہتر سے ہو اس کی صراحت ہے، الا یہ کہ اس کے مقصود منافع ویرانی کی وجہ سے بند ہوگئے ہوں، اور وقف کی آمدنی میں اتنا نہ پایا جائے، جس سے اس کی اصلاح کی جاسکے تو اسے بیچ دیا جائے گا، یا اس کے مقصود منافع ویرانی کے بغیر بند ہوجائیں، جیسے وہ لکڑی جو بکھر جائے، اور اس کے گرنے کا اندیشہ ہوجائے، اس کی صراحت ہے اگر وقف کوئی مسجد ہو، اور اس کا مقصود نفع مسجد والوں پر اس کے تنگ ہوجانے کے سبب ختم ہوجائے، اور اس کی توسیع ناممکن ہو یا اس کے محلّہ کے ویران ہوجانے کی وجہ سے اس سے انتفاع ناممکن ہوجائے، یا وہ جگہ گندی ہو، تو قاضی نے کہا:

(۱) المہذب ۱/۴۵۰، ۴۵۲، مغنی المحتاج ۲/۳۸۱، ۳۹۱-۳۹۲۔

یعنی اگر یہ اس میں نماز پڑھنے سے مانع ہوجائے تو اس کی بیع صحیح ہوگی، اور اس کا ثمن اس کے مثل میں صرف کیا جائے گا، اس لئے کہ اضاعت مال سے منع کیا گیا ہے، اس کو اسی طرح باقی رکھنا اس کو ضائع کرنا ہے، لہذا بیع کے ذریعہ اس کی حفاظت کرنا واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ وقف ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے، تو جب بعینہ اس کو ہمیشہ کے لئے باقی رکھنا ممکن نہیں رہے گا تو ہم غرض کو یعنی ہمیشہ کے لئے انتفاع کو دوسرے عین میں باقی رکھیں گے، اور بدلوں کا اتصال اعیان کے قائم مقام ہوتا ہے، عین کے معطل ہوجانے کے باوجود اس پر جمود غرض کا ضائع کرنا ہے(۱)۔

وقف کردہ خشک درخت کو بیچنا وقف کردہ ٹوٹی ہوئی شہتیر یا جو پرانی ہوگئی ہو، یا ٹوٹنے یا منہدم ہونے کا اندیشہ ہو اس کو فروخت کرنا صحیح ہے، التلخیص میں ہے: اگر وقف کی شہتیر ٹوٹنے کے قریب ہو یا اس کا گھر منہدم ہونے کے قریب ہو اور یقین ہوجائے کہ اگر اس میں تاخیر کی جائے گی تو قابل انتفاع نہیں رہ جائے گا، تو مالیت کی رعایت کرتے ہوئے اس کو بیچ دیا جائے گا، اور فی سبیل اللہ کئے ہوئے مدارس رباط اور سرائے وغیرہ کے ویران ہوجانے کی صورت میں ان کی بیع کرنا جائز ہے ایک ہی قول ہے(۲)۔

جنگ کے لئے وقف کیا ہوا گھوڑا اگر جنگ کے لائق نہ رہے، تو اسے بیچ دیا جائے گا، اور اس کے ثمن سے جنگ کے لائق کوئی گھوڑا خرید لیا جائے گا، ابو داؤد کی روایت میں ہے: وقف کئے ہوئے جانوروں میں سے جو لاغر ہوجائے، اس سے انتفاع نہ ہو رہا ہو تو اسے بیچ دیا جائے گا، پھر اس کا ثمن کسی وقف میں لگا دیا جائے گا، اور محض بدل کی خریداری سے بدل وقف ہوجائے گا(۳)۔

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۱۴-۵۱۵، کشاف القناع ۴/ ۲۹۲۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۹۳۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۲۹۴-۲۹۵۔

اسی طرح ان حضرات نے فرمایا: جس کے منافع معطل ہوجائیں، اس کو فروخت کر دینا واجب ہوگا اگر واقف اس کو نہ بیچنے کی شرط لگائے، تو اس کی شرط فاسد ہوگی، اگر وقف بھلائی کی راہ میں ہو، جیسے مساکین، مساجد، اور پل وغیرہ میں ہوتو موقوف کوفروخت کرنے کا ذمہ دار جہاں فروخت کرنا جائز ہو حاکم ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک ایسے لازم عقد کو فسخ کرنا ہے، جس میں قوی اختلاف ہے، لہذا وہ دوسرے مختلف فیہ فسخ کے معاملات کی طرح حاکم پر موقوف ہوگا، اور اگر وقف کسی معین شخص، یا معین جماعت، یا اس مسجد میں امامت کرنے والے، یا اذان دینے والے، یا (اس کی) ذمہ داریاں انجام دینے والے وغیرہ پر ہو، تو اس کی بیع کا ذمہ دار اس کا مخصوص متولی ہوگا، اور احتیاط یہ ہے کہ حاکم کی اجازت کے بغیر یہ نہ کرے، اس لئے کہ یہ ان لوگوں کے خلاف بیع ہے، جن کی طرف اس وقت موجود لوگوں کے بعد وہ عنقریب منتقل ہوگا، تو یہ غائب کے خلاف بیع سے مشابہ ہے، وقف کی جہت کے لئے محض بدل کی خریداری سے وہ وقف ہوجائے گا، اور احتیاط یہ ہے کہ نئے صیغہ سے اس کو وقف کیا جائے، تا کہ جس کی رائے ہے کہ وہ محض خریداری سے وقف نہیں ہوگا، وہ اس کے بعد اس کو توڑ نہ دے (۱)۔

سوم: وقف کا واقف کی ملکیت میں لوٹ آنا:

۹۷ - حنفیہ میں سے محمد بن الحسن کا مذہب ہے کہ اگر مسجد کا اردگرد جو ہے وہ ویران ہوجائے، مسجد کی ضرورت باقی نہ رہے، اگر چہ وہ آباد باقی رہے، اسی طرح اگر مسجد ویران ہوجائے، اور اس کے پاس اتنا نہ ہوجس سے اس کی اصلاح کی جا سکے، اور دوسری مسجد کی تعمیر کی وجہ سے لوگوں کو اس کی حاجت نہ رہے تو، اگر تعمیر کرنے والا زندہ ہوتو اس کی ملکیت میں، اور اگر مر گیا ہوتو اس کے ورثہ کی ملکیت میں لوٹ آئے گی اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، اور اس کی علت امام محمد نے یہ بیان کی ہے کہ واقف نے وقف کو ایک خاص قسم کی قربت کے لئے متعین کیا ہے، اور وہ عبادت ختم ہو چکی ہے، لہذا وقف بھی ختم ہو جائے گا، مسجد کی چٹائی اور گھاس کی طرح ہو جائے گی جس کی ضرورت نہ ہو، اس کے چراغ کی طرح ہو جائے گی جب کہ مسجد ویران ہوجائے، کہ وہ اس کے دینے والے کی ملکیت میں لوٹ آئے گا، اور جیسا کہ اگر مردے کو کفن پہنائے، اور اس میت کو کوئی درندہ پھاڑ کھائے، تو کفن اس کے مالک کی ملکیت میں لوٹ آئے گا، اور جیسے کہ احصار کی ہدی جب کہ احصار زائل ہو جائے، اور وہ حج کو پالے، تو اسے اختیار ہوگا کہ اس ہدی کے ساتھ جو چاہے کرے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک اسے قاضی کی اجازت سے دوسری مسجد کی طرف منتقل کر دیا جائے گا، اس کا ملبہ قاضی کی اجازت سے بیچ دیا جائے گا، اور اس کا ثمن کسی مسجد میں لگا دیا جائے گا۔

امام محمد اور امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف سے یہ جزئیہ نکلتا ہے کہ اگر وقف منہدم ہوجائے، اور اس کی کوئی آمدنی نہ ہوجس سے اس کی تعمیر کی جا سکے، تو وہ امام محمد کے نزدیک بانی (تعمیر کرنے والے) یا اس کے ورثہ کے پاس لوٹ آئے گا، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، لیکن امام محمد کے نزدیک اس کی ملکیت میں صرف وہ چیز لوٹے گی جو واقف کے مقصود انتفاع سے بالکل نکل جائے، جیسے کوئی دوکان جو جل جائے، اور کسی بھی چیز کے بدلہ اسے کرایہ پر نہ لیا جائے، کسی محلّہ کا رباط اور حوض جو ویران ہو جائے، اور اس کے پاس اتنا نہ ہوجس سے اس کو آباد کیا جائے۔

لیکن جو وقف آمدنی کے لئے تیار حالت میں ہو، تو اس کے ملبہ کے علاوہ کچھ بھی ملکیت کی طرف واپس نہ ہوگا، اس کی زمین وقف

---

(۱) شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۱۵، ۵۱۶۔

باقی رہے گی، جو اجارہ پر دی جائے گی، اگرچہ تھوڑی چیز کے بدلہ میں ہو۔

الخلاصہ میں ہے: امام محمد نے گھوڑے کے بارے میں فرمایا: اگر اسے اللہ کے راستہ میں وقف کردے، اور وہ ایسا ہوجائے کہ اس پر سواری نہ کی جاسکے: اسے بیچ دیا جائے گا، اور اس کا ثمن اس کے مالک یا ورثہ کو دے دیا جائے گا، جیسا کہ مسجد میں ہوتا ہے(۱)۔

اصح کے مقابل قول میں شافعیہ نے کہا: اگر موقوف کی منفعت کسی ناقابل ضمان سبب سے معطل ہوجائے، جیسے درخت سوکھ جائے، یا اس کو آندھی یا سیلاب وغیرہ اکھاڑ پھینکے، اور اس کے لگائے جانے کی جگہ میں اس کے سوکھنے سے پہلے اس کو دوبارہ لگانا ممکن نہ ہو، تو وقف ختم ہوجائے گا، اور وہ واقف یا اس کے وارث کی ملکیت میں لوٹ جائے گا۔

لیکن ان کے نزدیک اصح قول میں ملکیت میں واپس نہیں ہوگا، بلکہ وقف رہے گا، اور حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے(۲)۔

وقف پر نظر رکھنا:

۹۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وقف کی نگرانی کے بارے میں واقف کی شرط کی پیروی کی جائے گی، لہذا اگر وہ نگرانی کسی معین شخص کے لئے کردے، تو اس کی شرط کی پیروی کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنا وقف اپنی بیٹی حضرت حفصہؓ کے حوالہ کردیا کہ جب تک زندہ رہیں گی، اس کی ذمہ دار رہیں گی، پھر ان کے گھر والوں میں سے اہل الرای کے پاس (ذمہ داری جائے گی)(۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷۱، الہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۲۳۶- ۲۳۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۱، الروضہ ۵/ ۳۵۶، کشاف القناع ۴/ ۲۹۶- ۲۹۷۔
(۳) اثر: "جعل وقف عمر إلى ابنته حفصة" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۶/ ۱۶۱) میں کی ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: نیز اس لئے کہ وقف کے مصرف میں واقف کی شرط کی پیروی کی جاتی ہے، تو اسی طرح اس کے ناظر میں (بھی پیروی کی جائے گی)(۱)۔

لیکن اگر واقف اپنی نگرانی کی شرط لگادے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ جائز ہوگا(۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے: اگر موقوف علیہ وقف پر قبضہ نہ کرے، تو اگر واقف مرجائے یا بیمار ہوجائے یا مفلس ہوجائے تو وقف باطل ہوجائے گا۔

لیکن اگر موقوف علیہ وقف پر قبضہ کرلے، اور اپنے لئے نگرانی کی شرط لگالی ہو، تو وقف صحیح ہوگا، اور واقف کو مجبور کیا جائے گا کہ نگرانی دوسرے کے لئے کردے، کیونکہ واقف کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ نگرانی اپنے لئے رکھے(۳)۔

اگر واقف وقف پر کسی ناظر کی شرط نہ لگائے، بایں طور کہ اس کو چھوڑ دے، تو اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں۔

چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر وقف غیر معین جیسے فقراء مساکین اور مساجد پر ہو تو حاکم جس کو چاہے گا اس کا متولی بنادے گا، اس لئے کہ حاکم کے لئے خود سے نگرانی کرنا ممکن نہیں ہے۔

اور اگر وقف کسی سمجھدار معین پر ہو تو وہی وقف کا متولی ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور اس کا نفع

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۰۹، فتح القدیر ۶/ ۲۳۰- ۲۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، الخرشی ۷/ ۹۲، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۳، المہذب ۱/ ۴۵۲، المغنی ۵/ ۶۴۶- ۶۴۷۔
(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین علیہ ۳/ ۳۸۴، فتح القدیر ۶/ ۲۳۰- ۲۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۳، المغنی ۵/ ۶۴۷۔
(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۸۱، الحطاب ۶/ ۲۵، الخرشی ۷/ ۸۴، الزرقانی ۷/ ۹۷، منح الجلیل ۴/ ۷۴۔

اسی کے لئے ہے، تو اس پر اس کی نگرانی اس کے ملک مطلق کی طرح ہوگی۔

اگر غیر سمجھدار ہو، تو وقف کا متولی اس کا ولی ہوگا، اور حنابلہ کے نزدیک ایک احتمال جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا ہے یہ ہے کہ اس میں نگرانی حاکم کرے گا، اور یہ ابن ابوموسی کے نزدیک مختار ہے(۱)۔

حنفیہ کے اقوال: مختلف ہیں، چنانچہ امام ابو یوسف اور ہلال کے نزدیک یہی ظاہر مذہب ہے ولایت واقف کی ہوگی، پھر اگر اس کا وصی ہو تو اس کی ورنہ حاکم کی ہوگی اس لئے کہ متولی کو واقف کی جانب سے اس کی شرط کے ذریعہ ولایت حاصل ہوتی ہے، تو یہ محال ہے کہ اس کو ولایت نہ ہو، اور دوسرا اس سے ولایت حاصل کرے، نیز اس لئے کہ وہ دوسرے لوگوں کے مقابلہ میں اس وقف سے زیادہ قریب ہے لہذا وہ اس کی ولایت کے لئے زیادہ بہتر ہوگا۔

امام محمد کے نزدیک ولایت واقف کے لئے نہیں ہوگی، جب تک کہ وہ اس کی شرط نہ لگالے، اس لئے کہ ان کی اصل یہ ہے کہ متولی کو سپرد کرنا وقف کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لہذا جب وہ حوالہ کر دے گا، تو اس میں اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی(۲)۔

اگر واقف مر جائے، اور وہ اس کی ولایت کسی کے لئے نہ کرے، تو قاضی اس کے لئے متولی مقرر کرے گا، اور جب تک وقف کرنے والے کے گھر والوں میں کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اس کے لائق ہو، اس وقت تک دوسرے کو نہیں بنائے گا، یا تو اس لئے کہ وہ زیادہ شفیق ہوگا، یا اس لئے کہ واقف کا ایک مقصد وقف کی نسبت اپنی طرف کرنا ہے، اگر موجود نہ ہو تو اجانب میں سے جو اس کے لائق ہو (اس کو بنادے گا)(۳)۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، الخرشی ۷/ ۹۲، المغنی ۵/ ۶۴۷۔

(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین علیہ ۳/ ۳۸۴، فتح القدیر ۶/ ۲۳۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۴۱۰، ۴۱۱، الاسعاف/ ۵۰۔

شافعیہ کے نزدیک اگر واقف کسی کے لئے نگرانی کی شرط نہ لگائے تو راجح مذہب کے مطابق نگرانی قاضی کی ہوگی، اس لئے کہ اس کو عام نگرانی حاصل ہے، لہذا اس کی نگرانی کے لئے وہ زیادہ بہتر ہوگا، نیز اس لئے کہ وقف میں ملکیت اللہ تعالی کی ہوتی ہے(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک دوسری رائے: نگرانی واقف کے حوالہ ہوگی، اس لئے کہ نگرانی اسی کی تھی، لہذا اگر اس کی شرط نہ لگائے، تو وہ اسی کی نگرانی میں باقی رہے گا۔

سوم: وہ موقوف علیہ کی ہوگی، اس لئے کہ آمدنی اسی کے لئے ہے، لہذا نگرانی بھی اسی کی ہوگی(۲)۔

وقف کے ناظر میں کیا شرط ہے:

فقہاء نے وقف کی نگرانی کرنے والے کی لیاقت کے لئے چند شرطیں لگائی ہیں، ان میں سے کچھ ان کے مابین متفق علیہ ہیں، اور کچھ مختلف فیہ ہیں، اور اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

پہلی شرط: مکلّف ہونا:

۹۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وقف کے ناظر میں بالغ عاقل ہونا شرط ہے، لہذا بچہ اور مجنون کو متولی بنانا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے ان دونوں میں اہلیت نہیں ہے یہ فی الجملہ ہے(۳)۔

فقہاء کے درمیان کچھ تفصیل ہے:

چنانچہ مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک اگر واقف کسی معین ناظر کی شرط

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۹-۳۹۳۔

(۲) المہذب ۱/ ۴۵۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۵، البحر الرائق ۵/ ۲۴۴، فتح القدیر ۶/ ۲۴۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۷، کشاف القناع ۴/ ۲۷۰۔

نہ لگائے، اور موقوف علیہ معین ہو جیسے زید وعمرو، تو وہ خود وقف کے امور کی ذمہ داری سنبھالے گا، اور اس کا متولی ہوگا، اگر موقوف علیہ نابالغ یا مجنون ہوتو اس کا ولی نگرانی میں اس کا قائم مقام ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: کسی معین ناظر کو خاص کرنے سے متعلق واقف کی شرط کی پیروی کی جائے گی، اگر واقف ناظر معین نہ کرے، اور مستحق معین اور رشید (سمجھدار) ہو، تو وقف کے امور کا وہی متولی ہوگا، اگر وہ رشید نہ ہو تو اس کا ولی ہوگا، اگر مستحق غیر معین ہو، جیسے فقراء تو حاکم جسے چاہے گا، اس کو اس کا متولی مقرر کردے گا(۱)۔

حنابلہ نے کہا: اگر موقوف علیہ معین آدمی یا محدود جماعت ہو، جیسے اس کی اولاد یا زید کی اولاد تو موقوفہ عین میں ملکیت اس کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور اس کی نگرانی موقوف علیہ کرے گا، بشرطیکہ وہ عاقل، بالغ اور رشید ہو، یا اگر موقوف علیہ نابالغ، یا مجنون، یا سفیہ (غیر رشید) ہو، تو اس کی نگرانی اس کا ولی کرے گا، ابن ابوموسی نے کہا: اس کی نگرانی حاکم کرے گا(۲)۔

حنفیہ کے نزدیک ابن عابدین نے الاسعاف سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: اگر کسی نابالغ کو نگراں مقرر کرے، تو قیاس میں مطلقاً باطل ہوگا، اور استحسان میں باطل رہے گا جب تک وہ نابالغ رہے، جب بڑا ہوجائے گا تو ولایت اس کی ہوگی، اور اس کی اولاد اور نسل میں سے جس کی پیدائش نہیں ہوئی ہے، ولایت کے سلسلہ میں اس کا حکم قیاساً نابالغ کے حکم جیسا ہوگا، ابن عابدین نے کہا: فتاوی علامہ شلبی میں ہے: نابالغ کی طرف نسبت کرنا کسی حال میں صحیح نہیں ہوگا، نہ مستقل نگرانی کے طریقہ پر، نہ دوسرے کے ساتھ مشارکت کے طریقہ پر، اس لئے کہ وقف کی نگرانی ولایت کے باب سے ہے، اور نابالغ پر اس کے قاصر ہونے کی وجہ سے (دوسرے کی) ولایت ہوتی ہے، لہذا دوسرے پر اسے ولی بنانا صحیح نہیں ہوگا۔

ابن عابدین نے کہا: میں نے استروشنی کی احکام الصغار میں فتاوی رشید الدین کے حوالہ سے دیکھا ہے، انہوں نے کہا: قاضی اگر کسی بچہ کو تولیت سونپے، تو اگر وہ حفاظت کرنے کا اہل ہوگا تو جائز ہوگا، اور اس کو تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہوگی، اسی طرح قاضی بچہ کو اجازت دینے کا اختیار رکھتا ہے، اگر چہ ولی اجازت نہ دے۔

ابن عابدین نے کہا: اس بناء پر اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ الاسعاف وغیرہ میں جو کچھ ہے اس کو حفاظت کے لئے نااہل پر محمول کیا جائے اس طور پر کہ وہ تصرف پر قدرت نہ رکھتا ہو، لیکن جو تصرف پر قدرت رکھنے والا، تو قاضی کی جانب سے اس کو متولی مقرر کرنا اس کو تصرف کی اجازت دینا ہوگا، اور قاضی کو اختیار ہے کہ وہ نابالغ کو اجازت دے، اگر چہ اس کا ولی اس کو اجازت نہ دے(۱)۔

جنون جس طرح ابتداءً تولیت سے مانع ہوتا ہے بقاءً بھی اس سے مانع ہوتا ہے، اس لئے اگر وہ ناظر ہو، پھر پاگل ہوجائے، تو اس کو نگرانی سے معزول کردیا جائے گا، لیکن اگر اس کی عقل واپس آجائے، اور وہ اپنی بیماری سے شفایاب ہوجائے، تو کیا وہ دوبارہ ناظر ہوگا؟ ابن عابدین نے الفتح سے نقل کیا ہے: ناظر ایک سال کو گھیر لینے والے جنون کی وجہ سے معزول ہوگا، کم سے نہیں، اور اگر شفایاب ہوجائے، تو نگرانی واپس ہوجائے گی، النہر میں ہے: ظاہر یہ ہے کہ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جس کے لئے نگرانی کی شرط لگائی گئی ہو، قاضی کے مقرر کردہ، میں یہ حکم نہیں ہوگا(۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جنون کی وجہ سے ولایتیں سلب

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۴/ ۸۸۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۴۴-۲۵۵، ۲۷۰، المغنی ۵/ ۶۴۷، الانصاف ۷/ ۶۶-۶۷۔

(۱) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین علیہ ۳/ ۳۸۵، البحر الرائق ۵/ ۲۴۴-۲۴۵۔

(۲) حاشیہ ابن ابن عابدین ۳/ ۳۸۵۔

ہوجائیں گی (۱)۔شبراملسی نے کہا: اگر مجنون کوافاقہ ہوجائے، تو اگر ولایت واقف کی شرط سے ہو، تو نئی تولیت کے بغیر صرف افاقہ سے نگرانی کی ولایت اس کے پاس واپس آجائے گی (۲)۔

دوسری شرط: عادل ہونا:

۱۰۱-وقف کے نگراں کا عادل ہونا شرط ہے۔

اس شرط کے بارے میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیل ہے:

عدالت کے شرط صحت یا شرط اولویت ہونے کے بارے میں حنفیہ کی دومختلف آراء ہیں:

اول: عدالت صحت وقف کی شرط ہے، چنانچہ ابن عابدین نے الاسعاف سے نقل کیا ہے: متولی صرف ایسے امانت دار کو بنایا جائے گا، جوخود یا اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت رکھتا ہو، اس لئے کہ ولایت میں نظر وفکر کی شرط کی قید ہوتی ہے، خائن کو ذمہ داری دینے میں کوئی نظر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مقصود میں خلل انداز ہے۔

دوم: عدالت اولویت کی شرط ہے، چنانچہ ابن عابدین نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ عدالت اولویت کی شرط ہے، صحت کی شرط نہیں ہے اگرنگراں فاسق ہوجائے، تو وہ معزول کئے جانے کا مستحق تو ہوجائے گا، لیکن معزول نہیں ہوگا، جیسے قاضی اگر فاسق ہوجائے، تو صحیح اور مفتی بہ قول کے مطابق معزول نہیں ہوگا (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک عدالت اس صورت میں شرط ہوگی، جب کہ نگراں قاضی کی جانب سے، یا واقف کی جانب سے مقرر کیا گیا ہو، چنانچہ الحطاب میں ہے: وقف میں نگرانی کا حق اسی کو ہوگا جس کو اس کا وقف کرنے والا بنائے وہ اس کو مقرر کرے گا جس کی دینداری اور امانت پر اس کو بھروسہ ہو، واقف اگر اس سے غفلت برتے، تو اس کی دیکھ بھال حاکم کے ذمہ ہوگی، وہ کسی عادل کو مقرر کرے گا، وقف کا نگراں اگر صحیح دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو، امانت دار نہ ہو، تو قاضی اس کو معزول کردے گا، الا یہ کہ موقوف علیہ اپنے معاملہ کا مالک ہو، وہ اس سے راضی ہو، اور اس کو برقرار رکھے، البدر القرافی نے بیان کیا ہے کہ: قاضی نگراں کو کسی جرم کے بغیر معزول نہیں کرے گا واقف اس کو معزول کرسکتا ہے، اگرچہ بغیر جرم کے ہو (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک: حاکم کے مقرر کردہ میں ظاہری اور باطنی عدالت مشروط ہے، سبکی نے کہا: واقف کے مقرر کردہ میں مناسب یہ ہے کہ ظاہری عدالت پر اکتفاء کیا جائے گا۔

اذرعی نے کہا: واقف کے مقرر کردہ میں بھی ظاہری اور باطنی عدالت شرط ہوگی، شربینی خطیب نے کہا: پہلا قول راجح ہے۔

اگر نگراں فاسق ہوجائے، تو وہ معزول ہوجائے گا، اور جب وہ فسق کی وجہ سے معزول ہوجائے، تو نگرانی کا ذمہ دار حاکم ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر نگراں فاسق ہوجائے، پھر عادل ہوجائے، تو اگر اس کی ولایت اصل وقف میں مشروط ہو، اور بعینہ اس کی صراحت کی گئی ہو، تو اس کی ولایت واپس ہوجائے گی، ورنہ نہیں، نووی نے اسی کا فتوی دیا ہے، اور ابن الرفعہ وغیرہ نے ان کی موافقت کی ہے، زرکشی نے کہا: ظاہر یہی ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا: اگر نگرانی موقوف علیہ کے علاوہ کی ہو، اور نگراں کی تقرری حاکم کی طرف سے ہو، اس طور پر کہ وقف فقراء پر ہو، یا حاکم موقوف علیہم کے علاوہ سے کسی نگراں کو مقرر کرے، یا نگرانی موقوف علیہم میں سے کسی کی ہو، اور اس کی تقرری حاکم کی طرف سے ہو، اس

(۱) نہایۃ المحتاج ۴؍۳۴۳۔
(۲) حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۴؍۳۴۵۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳؍۳۸۵، البحر الرائق ۵؍۲۴۴۔

(۱) الحطاب ۶؍۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۴؍۸۸۔
(۲) مغنی المحتاج ۲؍۳۹۳، نہایۃ المحتاج ۵؍۳۹۶، تحفۃ المحتاج ۶؍۲۸۸۔
(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲؍۱۷۹، نہایۃ المحتاج ۵؍۳۹۷۔

طور پر کہ وقف فقراء پر ہو، اور حاکم انہیں میں سے کسی کو اس کا نگراں بنائے یا تقرری کسی اصلی نگراں کی طرف سے ہو، تو اس میں عدالت کی شرط ضروری ہوگی، اس لئے کہ یہ مال پر ولایت ہے، لہذا یتیم کے مال پر ولایت کی طرح اس کے لئے عدالت شرط ہوگی، اگر وہ عادل نہ ہوگا، تو اس کی ولایت صحیح نہیں ہوگی، وقف کی حفاظت کے لئے اس کا قبضہ وقف سے ہٹا دیا جائے گا پھر اگر وہ اہل ہو جائے گا تو اس کا حق واپس ہو جائے گا۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر وہ امانت دار نہ ہو تو ولایت صحیح نہ ہوگی اور اس کا قبضہ ہٹا دیا جائے گا۔ اگر نگراں واقف کی طرف سے مشروط ہو تو اس میں عدالت شرط نہ ہوگی البتہ فاسق کے ساتھ کسی عادل کو شریک کر دیا جائے گا۔ ابن ابی موسی وسامری وغیرہ نے اس کو لکھا ہے اس لئے کہ اس میں شرط پر عمل ہوگا اور وقف کی حفاظت بھی ہو جائے گی، اس کا قبضہ نہیں ہٹایا جائے گا، الا یہ کہ اس سے اس کی حفاظت ممکن نہ ہو، تو اس کی ولایت زائل کر دی جائے گی، اس لئے کہ وقف پر کسی فاسق کی ولایت باقی رکھنے کے مقابلہ میں اس کی حفاظت کی رعایت کرنا زیادہ اہم ہے۔ خواہ نگراں کوئی اجنبی ہو، یا موقوف علیہم میں سے کوئی ہو۔

ابن قدامہ نے کہا: اس کا بھی احتمال ہے کہ اس کی تولیت صحیح نہ ہو، اور اپنی ولایت کے درمیان فاسق ہو جانے کی صورت میں وہ معزول ہو جائے، اس لئے کہ وہ دوسرے کے حق پر ولایت ہے، لہذا فسق اس کی نفی کرے گا، اگر نگرانی موقوف علیہ کی ہو، یا تو واقف کی طرف سے اس کی نگرانی مقرر کرنے کی وجہ سے ہو، اس طور پر کہ وہ کہے: میں نے اس کو زید پر وقف کیا اور اس کی نگرانی بھی اسی کی ہوگی، یا اس کے زیادہ حق دار ہونے کی وجہ سے ہو اس لئے کہ ایسا نگراں نہ ہو جس کی شرط واقف نے لگائی ہو، تو موقوف علیہ نگرانی کا زیادہ حقدار ہوگا، خواہ عادل ہو یا فاسق، مرد ہو یا عورت، اس لئے کہ وہ وقف کا مالک ہے لہذا وہ خود نگرانی کرے گا، ایک قول ہے: فروخت کرنے اور ضائع کرنے سے اصل وقف کی حفاظت کے لئے فاسق کے ساتھ کسی امانت دار کو جوڑ دیا جائے گا(۱)۔

تیسری شرط: کفایت:

۱۰۱- کفایت سے مقصود کسی شخص کا اس چیز میں تصرف کرنے پر طاقت اور قدرت رکھنا ہے جس کا وہ نگراں ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نگراں میں کفایت شرط ہوگی، اس لئے کہ وقف کی حفاظت کی رعایت رکھنا شرعاً مطلوب ہے اگر نگراں اس صفت سے متصف نہ ہو تو اس کے لئے وقف کی حفاظت کی رعایت رکھنا ممکن نہیں ہوگا۔

اگر کفایت کمزور ہو تو شافعیہ نے کہا: حاکم اس سے وقف کو لے لے گا، اگرچہ جس کے لئے نگرانی مشروط کی گئی ہے، وہ واقف ہی ہو، اور شیخین کے کلام کا تقاضا ہے کہ حاکم تنہا اس کا متولی ہوگا۔ اور جسے چاہے گا متولی بنا دے گا اگر واقف دوسرے کے بعد کسی انسان کی نگرانی کی شرط لگا دے، تو نگرانی اس کے بعد والے کو منتقل نہیں ہوگی، الا یہ کہ واقف اس کی صراحت کر دے، جیسا کہ سبکی وغیرہ نے کہا، اور اگر کمزوری زائل ہو جائے، تو اگر وہ متعین طور سے اس کی صراحت کرتے ہوئے وقف میں مشروط ہو، تو اس کی نگرانی لوٹ آئے گی، جیسا کہ نووی نے اس کو اپنے فتاوی میں بیان کیا ہے، اگرچہ امام کے کلام کا مقتضی اس کے خلاف کا ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر کفایت کمزور ہو، تو اس کو معزول نہیں کیا جائے گا،

---

(۱) کشاف القناع ۴؍ ۲۷۰، ۲۷۲، الانصاف ۷؍ ۶۷، المغنی ۵؍ ۶۴۷، شرح المنتہی ۲؍ ۵۰۴۔

بہوتی نے کہا: کمزور نگراں کے ساتھ قوی اور امانت دار کو جوڑ دیا جائے گا، تاکہ مقصود حاصل ہوجائے، خواہ نگراں کسی شرط کی وجہ سے ہو، یا موقوف علیہ ہو(۱)۔

حنفیہ نے کہا: اگر واقف ناقابل اطمینان یا عاجز ہو، تو نگراں کو معزول کردینا واجب ہوگا۔

الاسعاف میں ہے: صرف ایسے امانت دار کو متولی بنایا جائے گا، جو خود سے یا اپنے نائب کے ذریعہ قادر ہو، اس لئے کہ ولایت نظر کی شرط سے مقید ہے، اور خائن کو متولی بنانے میں نظر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مقصود میں خلل انداز ہوگا، اور یہی معاملہ عاجز کی تولیت کا ہے، اس لئے کہ اس سے مقصود حاصل نہیں ہوگا۔

لیکن ابن عابدین نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ یہ اولویت کی شرط ہے صحت کی شرط نہیں ہے(۲)۔

مالکیہ کے کلام سے بھی کفایت کی شرط لگانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: وقف کا نگراں اگر اچھی دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو اور ناقابل اطمینان ہو، تو قاضی اس کو معزول کردے گا، الا یہ کہ موقوف علیہ اپنے معاملہ کا مالک ہو، اس سے راضی ہو اور اس کو برقرار رکھے(۳)۔

چوتھی شرط: اسلام:

۱۰۲ - حنابلہ نے کہا: اگر موقوف علیہ مسلمان ہو، یا جہت مسجد وغیرہ ہو، تو نگراں کا مسلمان ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلاً"(۴)

(اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ نہ ہونے دے گا)۔ اگر وقف کسی معین کافر پر ہو، تو کسی کافر کے لئے اس میں نگرانی کی شرط لگانا جائز ہوگا جیسے کہ اپنی کافر اولاد پر وقف کرے، اور ان میں سے کسی کے لئے یا ان کے علاوہ کسی کافر کے لئے نگرانی کی شرط لگائے(۱)۔

حنفیہ نے نگراں کے ذمی ہونے کو جائز قرار دیا ہے یعنی اسلام شرط نہیں ہے، اگر نگراں ذمی ہو، اور قاضی کسی سبب سے اس کو نکال دے، پھر وہ ذمی اسلام لے آئے تو ولایت اس کی طرف واپس نہیں ہوگی(۲)۔

شافعیہ کے نزدیک رملی نے کہا: وصیت اور نکاح میں جو کچھ ہے اس پر قیاس کا تقاضا ہے کہ اگر مستحق ذمی ہو، تو ذمی کا ایسے ذمی کے لئے نگرانی کی شرط لگانا صحیح ہے، جو اپنے دین میں عادل ہو، لیکن باب وقف میں حقیقی عدالت کے مشروط ہونے کے سبب اس قیاس کو رد کردیا جاتا ہے، شبراملسی نے کہا: رد کردینے کا قول ہی معتمد ہے۔

وقف میں اور ذمی کا اپنی زیر ولایت کی شادی کرانے میں فرق یہ ہے کہ نکاح کے ولی میں ایک فطری مانع ہوتا ہے، جو اپنے سے عار کو دور کرنے کے لئے اپنے زیر ولایت کی پاک دامنی کی خواہش پر آمادہ کرتا رہتا ہے وقف اس کے برخلاف ہے(۳)۔

مالکیہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے چنانچہ المواق میں ہے کہ ابن عرفہ نے کہا: وقف میں نگرانی اس کی ہوگی جس کے لئے واقف اسے مقرر کردے، متیطی نے کہا: جس کے دین اور امانت پر اس کو بھروسہ ہو اس کے لئے اس کو مقرر کردے گا(۴)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۶، ۳۹۷، کشاف القناع ۴/ ۲۷۰، شرح المنتہی ۲/ ۵۰۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۸۵، الاسعاف/ ۴۹۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۳۷۔

(۴) سورہ نساء: ۱۴۱۔

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۷۰، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۴۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۸۵، الاسعاف/ ۵۲، البحر الرائق ۵/ ۲۴۵۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۶، اسنی المطالب ۲/ ۴۷۱، تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۸۸ مع الحاشیتین۔

(۴) التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۳۷۔

وقف کے نگراں کی اجرت:

نگراں کی اجرت پر گفتگو میں چند مسائل ہیں، جیسے اجرت میں اس کا حقدار ہونا، واقف یا قاضی کی طرف سے اس کا مقرر ہونا اس کی مقدار، اگر واقف یا قاضی اس کے لئے کوئی اجرت مقرر نہ کرے، تو کیا وہ مستحق ہوگا؟ وغیرہ اور اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

الف-اجرت میں وقف کے نگراں کا حقدار ہونا:

۱۰۳-فقہاء کا قول ہے کہ وقف کا نگراں وقف کے انتظام کی انجام دہی، اور اس کے مصالح پر توجہ کرنے پر اجرت مثل کا مستحق ہوگا(۱)۔

اور انہوں نے اس پر استدلال اس سے کیا جس کو حضرت عمر بن الخطابؓ نے اس وقت فرمایا تھا، جب انہوں نے خیبر کی اپنی زمین وقف کی تھی، انہوں نے فرمایا: ''اس کی ذمہ داری سنبھالنے والے پر کوئی حرج نہیں ہوگا کہ عرف کے مطابق کھائے، یا اس میں مال اکٹھا کئے بغیر دوست کو کھلائے''۔

نیز حضرت علیؓ کے عمل سے (بھی ان کا استدلال ہے) کہ انہوں نے ان غلاموں کا نفقہ آمدنی سے مقرر کیا تھا جن کو آپ نے صدقہ کے ساتھ اس لئے وقف کیا تھا کہ وہ اس کی اصلاح کا کام انجام دیں(۲)۔

نیز زکوۃ کے عامل پر قیاس کرکے کیا ہے(۳)۔

ان حضرات نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"لا تقتسم ورثتي ديناراً ولا درهما، ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة"**(۴)

(میرے ورثہ دینار و درہم تقسیم نہیں کریں گے، اپنی بیویوں کے نفقہ اور اپنے عامل کے نفقہ کے بعد جو کچھ چھوڑوں وہ صدقہ ہے)۔

ابن حجر نے فتح الباری میں اس حدیث کی شرح کے موقع پر کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وقف پر کام کرنے والے کی اجرت مشروع ہے، اور اس حدیث میں عامل سے مراد: زمین کا قیم (منتظم) ہے(۱)۔

ب-نگراں کی اجرت مقرر کرنا یا نگراں جس اجرت کا مستحق ہوگا:

نگران کی اجرت یا واقف کی طرف سے مشروط ہوگی، یا قاضی کی طرف سے مقرر ہوگی۔

۱۰۴-اجرت اگر واقف کی طرف سے مشروط ہو، تو واقف نے نگراں کے لئے جو مشروط کیا ہو، وہ اس کو لے لے گا، اگرچہ وہ اس کی اجرت مثل سے زیادہ ہو، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر واقف نے اس کے لئے اجرت مثل سے کم متعین کی ہو، تو قاضی کو حق ہے کہ اس کے مطالبہ پر اس کی اجرت مثل مکمل کردے(۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس نے اپنے لئے نگرانی مشروط کی ہو، اور اپنے لئے کوئی اجرت مشروط کی ہو، تو وہ اجرت مثل سے نہیں بڑھے گی، لہذا اگر اس سے زیادہ پر نگرانی مشروط کرے، تو وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اپنے اوپر وقف ہوگا(۳)۔

کشاف القناع میں ہے: اگر واقف نگراں کے لئے اجرت یعنی

---

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۶۴، الدسوقی ۴/ ۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰، ۳۹۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۹۵، ۵۰۳۔

(۲) الاسعاف/ ۵۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰۵، ۶۰۶۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۹۵۔

(۴) حدیث: "لا تقتسم ورثتي ديناراً...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۴۰۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۵/ ۴۰۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۱۷، البحر الرائق ۵/ ۲۶۴، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴، شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۹۵، ۵۰۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶۴۔

معلوم عوض کی شرط لگائے، تو مشروط اگر اجرت مثل کے بقدر ہو تو وہ اس کے ساتھ خاص ہوگی۔ اور وقف کو امانت داروں وغیرہ کی جو حاجت ہوتی ہے، وہ وقف کی آمدنی سے (پوری) ہوگی، اور اگر مشروط اجرت مثل سے زیادہ ہو، تو وقف کو امانت داروں، اور مزدوروں کی جو حاجت ہوگی اس کا خرچ نگراں پر ہوگا، جس کو وہ اضافہ میں سے صرف کرے گا، یہاں تک کے اس کے لئے اجرت مثل باقی رہ جائے، الا یہ کہ واقف نے خالص اس کے لئے شرط لگائی ہو(۱)۔

مالکیہ نے کسی چیز کی تحدید نہیں کی ہے، اور اس کو واقف، یا قاضی کے مقرر کرنے کے لئے چھوڑ دیا ہے(۲)۔

۱۰۵ - اگر اجرت قاضی کی طرف سے مقرر ہو، اس طور پر کہ واقف نگراں کے لئے کچھ مقرر نہ کرے، تو قاضی نگراں کے لئے جو مقرر کرے گا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ واجب ہے کہ قاضی کی طرف سے مقرر کردہ اجرت، اجرت مثل سے زائد نہ ہو اگر اس کے لئے اجرت مثل سے زائد مقرر کردے، تو زائد کو اس سے روک دیا جائے گا(۳)۔

مالکیہ نے کہا: معاملہ کو قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے گا، منح الجلیل میں ہے: وقف میں نگرانی کا حق اس کو ہوگا جس کو واقف مقرر کردے۔ وہ ایسے شخص کو مقرر کرے گا جس کی دیانت اور امانت پر اس کو اعتماد ہو، اور اگر واقف قابل بھروسہ شخص کے لئے نگرانی مقرر کرنے سے غفلت برتے، تو وقف میں نگرانی کا حق قاضی کو ہوگا، اور وہ اس پر کسی عادل شخص کو مقرر کرے گا، اور وقف کے کرایہ میں سے جتنا اپنی صوابدید کے مطابق درست سمجھے گا اس کے لئے مقرر کردے گا۔

ابن فتوح نے کہا: قاضی کو اختیار ہے کہ اوقاف میں جس کو نگرانی کے لئے مقرر کرے، اس کے لئے ہر مہینہ متعین وظیفہ مقرر کردے اس کی مقدار اس کے کام کے مطابق اپنی صوابدید سے مقرر کرے گا، ائمہ نے یہ کام کیا ہے(۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر واقف ناظر کے لئے کسی اجرت کا ذکر نہ کرے، تو صحیح قول کے مطابق اس کے لئے کوئی اجرت نہ ہوگی، نگراں کو وقف کے مال سے کچھ لینے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو ضامن ہوگا، اس پر حاکم کو قبضہ دلائے بغیر بری نہیں ہوگا، یہی معتمد قول ہے، اگر نگراں معاملہ قاضی کے پاس پیش کرے تا کہ وہ اس کے لئے اجرت مقرر کردے، تو یہ اسی طرح ہوگا جیسے ولی بچہ کے مال کی حفاظت کرنے سے زچ ہوجائے، اور معاملہ قاضی کے پاس پیش کرے کہ وہ اس کے لئے اجرت مقرر کردے، یہ بات بلقینی نے کہی ہے، ان کے شاگرد عراقی نے کہا: اس کا مقتضی یہ ہے کہ وہ حاجت کے ساتھ اجرت لے گا، یا تو اپنے نفقہ کے بقدر جیسا کہ رافعی نے اس کو راجح قرار دیا ہے یا اپنے نفقہ اور اجرت مثل میں سے جو کم ہو اس کے بقدر جیسا کہ نووی نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، ایک قول ہے: وہ اس کا مستحق ہوگا کہ اس کے لئے اجرت مثل مقرر کی جائے، اگر چہ وہ نفقہ سے زیادہ ہو(۲)۔

ج - اس صورت کا حکم جب کہ واقف نگراں کے لئے کوئی اجرت متعین نہ کرے:

۱۰۶ - اگر نگراں کے لئے کوئی اجرت متعین نہ کی گئی ہو تو اس کے

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۷۱۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، منح الجلیل ۴/ ۶۴۔
(۳) حاشیۃ ابن عابدین ۳/ ۴۱۷، البحر الرائق مع ہامشہ منحۃ الخالق ۵/ ۲۶۴، الفروع لابن مفلح ۴/ ۵۹۵۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۸۸، منح الجلیل ۴/ ۶۴، الحطاب ۶/ ۴۰۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴۔

بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ میں سے رملی نے کہا اگر وقف کرنے والا نگراں کے لئے کسی چیز کی شرط نہ لگائے تو وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا، سوائے اس صورت کے جب قاضی وقف میں اس کے کام کی اجرت مثل اس کے لئے مقرر کردے، تو وہ اس کو اجرت ہونے کی بنیاد پر لے لیگا(۱)۔

ابن عابدین نے اس مسئلہ کو تحریر کرتے ہوئے فرمایا: یہ بات منقح ہوگئی کہ اگر واقف اس کے لئے کچھ متعین کردے، تو وہ اس شرط کے مطابق جو اس نے لگائی ہے اس کی ہوجائے گی، چاہے وہ زیادہ ہو یا کم، اس نے کام کیا ہو یا نہیں، اس لئے کہ اس نے اس کو کام کے مقابلہ میں مشروط نہیں کیا ہے، اگر واقف اس کے لئے تعیین نہ کرے بلکہ قاضی اس کے لئے اجرت مثل متعین کردے، تو جائز ہوگا، اگر اس کے لئے زیادہ متعین کردے، تو اجرت مثل سے زائد کو اس سے روک دیا جائے گا، یہ اس وقت ہے جب وہ عمل کرے، اگر عمل نہیں کرے گا، تو اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، الاشباہ کی کتاب الدعوی میں اس کے مثل صراحت ہے۔

اگر قاضی اس کو مقرر کردے، اور اس کے لئے کچھ طے نہ کرے، تو دیکھا جائے گا: اگر یہ معروف ہو کہ وہ اپنی اجرت مثل کے بغیر کام نہیں کرتا ہے، تو اس کو اجرت مثل ملے گی، اس لئے کہ معروف مشروط کی طرح ہوتا ہے، ورنہ اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا(۲)۔

لیکن ابن نجیم نے القنیہ سے قاضی کے مقرر کردہ کے بارے میں حنفیہ کی دو آراء نقل کی ہیں جب کہ اس کے لئے اجرت طے نہ کی گئی ہو:

اول: قاضی اگر مطلقاً نگراں مقرر کردے، اس کے لئے اجرت متعین نہ کرے، اور وہ ایک سال اس میں دوڑ دھوپ کرے، تو اسے

(۱) منحۃ الخالق بہامش البحر الرائق ۵/ ۲۶۴۔

(۲) سابقہ حوالہ۔

کچھ نہیں ملے گا۔

دوم: نگراں اپنی کوشش کی اجرت مثل کا مستحق ہوگا، خواہ قاضی یا اہل محلہ نے اس کے لئے اجرت کی شرط لگائی ہو یا نہیں، اس لئے کہ بظاہر وہ اجرت کے بغیر ذمہ داری قبول نہیں کرے گا، اور معروف مشروط کی طرح ہوتا ہے(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک: اگر واقف نگراں کے لئے کسی چیز کی شرط نہ لگائے، تو صحیح قول کے مطابق وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

وہ معاملہ اگر حاکم کے پاس پیش کرے گا تو حاجت کے مطابق اس کو دیا جائے گا جس کی وضاحت ف ۱۰۵ پر گزر چکی ہے(۲)۔

حنابلہ کے نزدیک تین آراء ہیں:

اول: نگراں کو معروف کے مطابق وقف کی آمدنی سے کھانے کا حق ہوگا، خواہ وہ محتاج ہو، یا محتاج نہ ہو، اس کو زکوۃ کے عامل کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے یہ ابوالخطاب کا مذہب ہے(۳)۔

دوم: وقف کے نگراں کو نابالغ کے ولی پر قیاس کرکے اجرت مثل یا اپنی کفایت میں سے جو کم ہو اس کو لینے کا حق ہوگا، اور وہ اس اجرت کا مستحق اس وقت ہوگا جب کہ وہ فقیر ہو جیسا کہ یتیم کے وصی کا حکم ہے(۴)۔

سوم: وقف کے نگراں کو اگر وہ اس بات میں مشہور ہو کہ وہ اپنے کام کی مزدوری لیتا ہے اجرت مثل کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسے عمل کا بدل ہے جو وہ کررہا ہے، یہ مذہب کا قیاس ہے۔

چنانچہ الفروع میں ہے: اگر وہ اس کے لئے کچھ مقرر نہ کرے، تو مذہب کا قیاس یہ ہے کہ اگر وہ اپنے عمل کی اجرت لینے میں مشہور ہو، تو

(۱) البحر الرائق ۵/ ۲۶۴۔

(۲) اسنی المطالب ۲/ ۴۷۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۸۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۹۵، الفروع ۴/ ۳۲۵، الکافی ۲/ ۴۵۷۔

(۴) شرح منتہی الارادات ۲/ ۲۹۵، الفروع ۴/ ۳۲۴-۳۲۵۔

اس کو اس کی اجرت مثل ملے گی، ورنہ اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا(۱)۔

مالکیہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ قاضی اوقاف میں اس کے لئے اجرت مقرر کرے گا، یا جیسا کہ ابن فتوح کہتے ہیں ہر ماہ میں متعین وظیفہ مقرر کرے گا اور اس کے عمل کے اعتبار سے اس کی مقدار اپنی صدابدید سے مقرر کرے گا(۲)۔

د- وہ جہت جس سے نگراں اپنی اجرت کا مستحق ہوگا:

۱۰۷- جمہور فقہاء (حنفیہ ابن عتاب کے علاوہ مالکیہ وشافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ نگراں جس اجرت کا مستحق ہوگا، خواہ وہ واقف کی جانب سے مشروط ہو، یا قاضی کی جانب سے ہو۔ وہ وقف کی آمدنی سے ہوگی۔

اس میں اصل وہ ہے جو حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا تھا: اس صدقہ کے والی کو حق ہوگا کہ وہ اس میں سے مال جمع نہ کرتے ہوئے کھائے(۳)۔

مالکیہ میں سے ابن عتاب نے مشاور کے حوالہ سے کہا: نگراں کی اجرت بیت المال کے علاوہ سے ہوگی، لہذا اگر وہ اس کو اوقاف سے لے لے گا، تو وہ اس سے لے لی جائے گی، اور وہ اپنی اجرت بیت المال سے وصول کرے گا، اگر اس کو اس سے نہ دیا جائے تو اس کا اجر اللہ کے پاس ہوگا، حطاب نے کہا: اس کے لئے اس میں کچھ اس لئے نہیں مقرر کیا جائے گا کہ یہ وصایا میں تبدیلی کرنا ہے، ابن ورد نے مشاور کے قول کے مطابق فتوی دیا ہے(۴)۔

(۱) الفروع ۴/ ۵۹۵، الاختیارات ر ۱۷۷، کشاف القناع ۴/ ۲۷۱۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۴۰۔

(۳) الاسعاف ر ۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۱۷، الحطاب ۶/ ۴۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴، الفروع ۴/ ۳۲۳، ۳۲۵، شرح المنتہی ۲/ ۲۹۵۔

(۴) مواہب الجلیل ۶/ ۴۰۔

لیکن دسوقی نے ابن عتاب کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے(۱)۔

ھ- وہ عمل جس کی وجہ سے نگراں اجرت کا مستحق ہوتا ہے:

۱۰۸- وہ عمل جس کی وجہ سے نگراں اجرت کا مستحق ہوتا ہے: وقف کی حفاظت کرنا، اس کی اصلاح کرنا، کرایہ پر دینا، اس کی آمدنی یعنی کرایہ، کھیتی، یا پھل حاصل کرنا، اس کو بڑھانے کی کوشش کرنا، اور اس کی جہات جیسے تعمیر، اصلاح نیز مستحق کو دینے میں صرف کرنا ہے، اس لئے کہ اس جیسے میں یہی معروف ہے(۲)۔

ناظر کو اس کی نگرانی کے وقت سے اجرت کا حق ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے مقابلہ میں ہے، لہذا یہ صرف اسی کے بقدر کا مستحق ہوگا(۳)۔

حنابلہ نے کہا: اگر نگراں کوتاہی کرے، تو اس کی جو مقررہ اجرت ہوگی اس میں سے اتنی مقدار ساقط ہوجائے گی جتنا اپنے اوپر واجب عمل میں سے وقف پر فوت کرے گا، چنانچہ اس نے جو کچھ کیا ہے اور جو کچھ نہیں کیا ہے مقررہ اجرت کو اس پر تقسیم کیا جائے گا، اور جو نہیں کیا ہے اس کا حصہ ساقط ہوجائے گا(۴)۔

حنفیہ نے کہا: اور اگر اہل وقف نگراں سے نزاع کریں، اور حاکم سے کہیں: واقف نے اس کے لئے اجرت صرف عمل کے مقابلہ میں مقرر کی ہے، اور وہ کچھ نہیں کرتا ہے، تو حاکم اس کو اس عمل کا مکلّف نہیں بنائے گا جو متولی نہیں کرتے ہیں، اور اگر اس کو کوئی آفت پیش آجائے، جس کے ساتھ اس کے لئے امر و نہی اور لین دین ممکن ہو تو اس کو اجرت ملے گی، ورنہ اس کے لئے کوئی اجرت نہیں ہوگی، اگر واقف اس کے لئے اجرت مثل سے زیادہ مقرر کردے، تو جائز ہوگا،

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۶۸، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴۔

(۳) کشاف القناع ۴/ ۲۷۲، الاسعاف ر ۵۳- ۵۴، مواہب الجلیل ۶/ ۴۰۔

(۴) کشاف القناع ۴/ ۲۷۱۔

اس لئے کہ اگر وہ اس کے لئے یہ چیز اس پر کام کی انجام دہی کی شرط لگائے بغیر کردے تو جائز ہوتا، تو یہ بدرجہ اولی جائز ہوگا(۱)۔

اگر اپنی زمین اپنے موالی (آزاد کردہ غلاموں) پر وقف کرے، پھر مر جائے اور قاضی وقف کے لئے کوئی نگراں مقرر کردے، اور آمدنی کا دسواں حصہ اس کے لئے مقرر کردے، اور وقف میں کوئی چکی ہو، جو کسی شخص کے قبضہ میں اجرت پر کام طے کرکے ہو، جس میں کسی نگراں کی ضرورت نہ ہو، اور اصحاب وقف اس کی آمدنی اس شخص سے لے لیتے ہوں تو نگراں اس کی آمدنی کے دسویں حصہ کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ جو کچھ لے گا صرف اجرت کے طور پر ہوگا، اور عمل کے بغیر کوئی اجرت نہیں ہوتی ہے(۲)۔

و- وقف کے نگراں کا محاسبہ:

۱۰۹- نگراں کی ذمہ داری، وقف کی آمدنی وصول کرنا، اس میں سے وقف کی ضروریات پر خرچ کرنا اور مستحقین کو دینا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان جہات میں نگراں جو کچھ خرچ کرے گا، اس کا محاسبہ کیا جائے گا، خواہ یہ محاسبہ قاضی کی طرف سے ہو یا مستحقین کی طرف سے ہو۔

لیکن خرچ کرنے کے بارے میں نگراں کی بات قبول کرنے کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا اسے بغیر بینہ کے قبول کیا جائے گا، یا بینہ ضروری ہوگا؟ اگر وہاں کوئی بینہ نہ ہو، تو کیا یمین (قسم) کے ساتھ اس کی بات قبول کی جائے گی یا بغیر یمین کے؟

ہر مذہب میں کچھ تفصیل ہے، جو دوسرے مذہب سے مختلف ہے، اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

۱۱۰- حنفیہ نے کہا: یہ لازم نہیں ہے کہ قاضی، وقف کے متولی نے وقف کی آمدنی میں سے جو کچھ صرف کیا ہے اس میں اس کا تفصیل سے محاسبہ کرے، بلکہ وہ اگر امانت داری میں مشہور ہو، تو اجمال پر اکتفاء کرے گا، لیکن اگر وہ متہم ہو، تو قاضی اس کو ایک ایک چیز کی وضاحت کرنے پر مجبور کرے گا، اسے قید نہیں کرے گا، لیکن اس کو دو تین دن حاضر کرائے گا، اگر وضاحت نہ کرے، تو ڈرائے دھمکائے گا، پھر اگر کردے تو ٹھیک ہے، ورنہ اس کی یمین پر اکتفاء کرے گا(۱)۔

الدر میں القنیہ سے نقل کیا ہے: اگر قاضی اس کو متہم سمجھے گا تو وہ اس سے قسم لے گا، ابن عابدین نے کہا: یعنی اگر چہ وہ امانت دار ہو جیسے مودع اگر ودیعت کے ہلاک ہوجانے یا اس کو واپس کردینے کا دعوی کرے۔

ایک قول ہے: اس سے قسم صرف اس وقت لی جائے گی، جبکہ قاضی اس پر کسی معلوم چیز کا دعوی کرے گا، ایک قول ہے: اس سے ہر حال میں قسم لی جائے گی۔

اگر متولی مستحقین کو دے دینے کا دعوی کرے تو اس کے بارے میں حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں:

الدر المختار میں ہے: اس کا قول بغیر یمین کے قبول کرلیا جائے گا(۲)۔

لیکن البحر الرائق اور الاسعاف میں اس کے خلاف ہے، چنانچہ الاسعاف میں ہے: اگر متولی کہے: میں نے کرایہ پر قبضہ کیا، اور ان موقوف علیہم کے حوالہ کردیا، اور وہ اس کا انکار کریں، تو متولی کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جیسے مودع (جس کے پاس امانت رکھی جائے) اگر ودیعت واپس کرنے کا دعوی کرے، اور ودیعت کا مالک انکار کرے، اس لئے کہ درحقیقت

---

(۱) الاسعاف / ۵۳-۵۴۔

(۲) الاسعاف / ۵۶۔

(۱) الدر المختار ۳ / ۴۲۵، البحر الرائق ۵ / ۲۶۲۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳ / ۴۲۵۔

وہ منکر ہے، اگرچہ صورت کے اعتبار سے مدعی ہے، اور اعتبار حقیقت کا ہوتا ہے، وقف کی اراضی کا کرایہ دار کرایہ سے بری ہوجائے گا اس لئے کہ متولی نے اس پر قبضہ کر لینے کا اعتراف کرلیا ہے۔

اسی طرح اگر متولی کہے: میں نے کرایہ پر قبضہ کرلیا، اور وہ مجھ سے ضائع یا چوری ہوگیا، تو یمین کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ امین ہے(۱)۔

ابن عابدین نے الخیر الرملی سے نقل کیا ہے کہ اس زمانہ میں فتوی اس پر ہے کہ اس سے قسم لی جائے گی۔

الفتاوی الحامدیہ میں مفتی ابوالسعود کے حوالہ سے ہے: انہوں نے یہ فتوی دیا کہ متولی اگر مفسد اور اسراف کرنے والا ہو، تو وقف کا مال خرچ کرنے کے بارے میں اس کی یمین کے ساتھ اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

الحامدیہ میں یہ بھی ہے کہ امانت کے بارے میں یمین کے ساتھ امین کا قول معتبر ہوگا، الا یہ کہ ایسے امر کا دعوی کرے جس کو ظاہر جھٹلا رہا ہو، تو اس وقت امانت زائل ہوجائے گی اور خیانت ظاہر ہوجائے گی، لہذا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اسی طرح الحامدیہ میں فتوی الشلبی کے حوالہ سے ہے، جو شخص شریعت کی مخالف صفات سے متصف ہوجائے جس سے وہ فاسق ہوجاتا ہے تو اس نے جو کچھ صرف کیا ہے، اس کے بارے میں بینہ کے بغیر اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

پھر ابن عابدین نے کہا: کیا معزول ہونے کے بعد ثقہ نگراں کا قول قبول کیا جائے گا؟ حموی نے بیان کیا ہے کہ ان کے کلام کا ظاہر ہے کہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ معزولی اس کو امین ہونے سے باہر نہیں کرے گی(۲)۔

(۱) الاسعاف ر ۶۸-۶۹، البحر الرائق ۵ ر ۲۶۳۔

(۲) الدر المختار وحاشیۃ ابن عابدین ۳ ر ۴۲۵۔

صاحب الدر نے ملا ابوالسعود سے ایک دوسری تفصیل نقل کی ہے، انہوں نے اس کا فتوی دیا ہے کہ متولی اگر اس وقف کی آمدنی سے دیدینے کا دعوی کرے جس کو اس نے اپنی اولاد، یا اولاد کی اولاد پر وقف کیا ہو، تو اس کا قول قبول کرلیا جائے گا۔

اگر ارباب وظائف جیسے امام اور موذن کو دینے کا دعوی کرے، تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس کے بارے میں اس کی مثال اس شخص کی طرح ہے جو کسی شخص کو جامع مسجد میں تعمیر کے لئے معلوم اجرت پر مزدور رکھے، پھر اجرت اس کے حوالہ کر دینے کا دعوی کرے، تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

اس تفصیل کو تمرتاشی نے مستحسن قرار دیا ہے، انہوں نے فرمایا: یہ تفصیل نہایت عمدہ ہے(۱)۔

۱۱۱ - مالکیہ نے کہا: اگر واقف مرجائے، اور وقف کی تحریر موجود نہ ہو، تو نگراں اگر امانت دار ہو، تو ان جہات سے متعلق اس کی بات قبول کی جائے گی جن پر وہ صرف کیا جائے گا، اگر ناظر دعوی کرے کہ اس نے آمدنی کو صرف کر دیا ہے، تو اگر وہ امین ہو، تو اس کی تصدیق کی جائے گی، جب تک کہ اصل وقف میں اس کے خلاف گواہ نہ ہوں، تب تو ان کو اطلاع دیئے بغیر صرف نہیں کیا جائے گا، اور ان کے بغیر اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔

اگر دعوی کرے کہ اس نے وقف پر اپنے پاس سے کچھ مال صرف کیا ہے، تو اگر وہ متہم نہ ہو تو بغیر یمین کے اس کی تصدیق کی جائے گی، ورنہ اس سے قسم لی جائے گی(۲)۔

الحطاب میں ہے: سیوری سے کسی مسجد کے امام، مؤذن، اور اس کے تمام امور کے متولی، کے بارے میں پوچھا گیا، جس کی دو کانوں

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳ ر ۴۲۵۔

(۲) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۵ ر ۴۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۴ ر ۸۹۔

کی آمدنی کا چند سالوں کے بعد ایک محتسب (آڈیٹر) نے حساب کیا، اور اس نے کہا: جو کچھ تم نے خرچ کیا اس میں سے کچھ بچ گیا ہے، اور متولی نے کہا: کچھ نہیں بچا، محتسب نے اس سے کہا: قاضی اسے خرچ کی تفصیل بیان کرو، تو اس نے کہا: میرے اوپر یہ ضروری نہیں ہے، اگر میں جانتا کہ یہ چیز میرے اوپر واجب ہوگی، تو میں متولی نہ بنتا، اور نہ اس کام کو سنبھالتا، اور حال یہ ہے کہ کوئی ایسا شخص اس کے علاوہ موجود نہیں ہے جو اس کام کو انجام دے، اگر وہ نہ ہوتا، تو وہ ضائع ہو جاتا، تو کیا اس کی بات مانی جائے گی، یا نہیں مانی جائے گی؟ تو سیوری نے جواب دیا: اس چیز سے متعلق بات اسی کی معتبر ہوگی جس کے بارے میں اس کا دعوی ہے کہ اس نے اس کو خرچ کیا ہے جب کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہے مناسب ہو، برزلی نے کہا: یہ اس وقت ہوگا جب کہ گواہ بنائے بغیر اس پر آمد و خرچ کی شرط نہ لگائی گئی ہو(۱)۔

۱۱۲ - شافعیہ مستحقین کے معین ہونے جیسے مثلاً زید وعمرو ہونے اور ان کے غیر معین ہونے جیسے فقراء وغیرہ عام جہات ہونے کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

اگر وقف کا متولی آمدنی کو مستحقین پر صرف کرنے کا دعوی کرے، تو اگر وہ معین ہوں تو بات ان کی مانی جائے گی، اور ان کو اس سے حساب کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا، اگر وہ غیر معین ہوں، جیسے فقراء ہوں تو کیا امام کو اس سے حساب کے مطالبہ کا حق ہوگا یا نہیں؟ دو اقوال ہیں، جن کو قاضی امام ابونصر شریح رویانی نے ادب القضاء میں نقل کیا ہے، اور ان دونوں میں راجح پہلا قول ہے، اگر ممکن ہو تو اس نے جو کچھ خرچ کیا ہے اس کے مقدار کے بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اگر حاکم اس کو متہم قرار دے گا تو اس سے حلف لے گا، اور جیسا کہ اذرعی نے کہا ہے، مراد، اس کا اس چیز میں خرچ کرنا ہے جو

(۱) مواہب الجلیل ۶ / ۴۰۔

عرف وعادت کے مطابق ہو، اسی کے معنی میں فقراء اور ان جیسی جہات عامہ پر صرف کرنا ہے، معین موقوف علیہ پر اس کا خرچ کرنا اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیوں کہ اس نے اس پر اعتماد نہیں کیا ہے(۱)۔

۱۱۳ - جو نگراں وقف کی نگرانی رضا کارانہ یعنی بلا اجرت کرنے والا ہو اور جو نگرانی پر اجرت لینے والا ہو، ان دونوں کے درمیان حنابلہ فرق کرتے ہیں۔ کشاف القناع میں ہے: مستحق کو دینے کے بارے میں بلا اجرت کام کرنے والے نگراں کی بات قبول کی جائے گی، اور اگر وہ اجرت پر کام کرنے والا ہو تو بینہ کے بغیر اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی(۲)۔

بہوتی اور مرداوی نے کہا: اہل وقف کو اس پر اعتراض کا حق نہیں ہے جس کو واقف نے وقف کے امور کی ذمہ داری دی ہو، بشرطیکہ جس کو ذمہ داری دی گئی ہو وہ امانت دار ہو، اہل وقف کو نگراں سے اپنے وقف کے ان امور کے بارے میں سوال کرنے کا حق ہوگا جن میں وہ اس کے عمل کے محتاج ہوں گے، تا کہ ان کا علم اس کے علم کے برابر ہو جائے، حاکم کو اختیار ہوگا کہ وہ مصلحت کے وقت ایک ایسا رجسٹر معین کردے جس میں اوقاف کے اموال کا پورا حساب موجود ہو(۳)۔

الانصاف میں ہے: امام کا خود محاسبہ کرنا امام کی طرف سے حاکم مقرر کرنے کے مثل (صحیح) ہے، اسی لئے نبی کریم ﷺ مدینہ میں بنفس نفیس خود حکومت سنبھالتے تھے، اور دور ہونے کی صورت میں والی مقرر فرماتے تھے(۴)۔

(۱) مغنی المحتاج ۲ / ۳۹۴۔
(۲) کشاف القناع ۴ / ۲۶۹۔
(۳) کشاف القناع ۴ / ۲۷۷، الانصاف ۷ / ۶۸۔
(۴) الانصاف ۷ / ۶۸۔

ز-وقف کے نگراں کو معزول کرنا اور اس کا حقدار کون ہوگا:

ان شرائط کا بیان جن کا نگراں میں پایا جانا ضروری ہے، اسی طرح اگر ان شرطوں میں سے کسی شرط میں خلل پایا جائے تو اس کو معزول کرنے کا حکم کیا ہوگا، اس کی وضاحت گزر چکی۔

ذیل میں اس کی وضاحت ہے جس کو معزول کرنے کا حق ہوگا:

اول: وقف کے نگراں کو معزول کرنے میں واقف کا حق:

۱۱۴- واقف جس کو ذمہ دار بنائے اس کو معزول کرنے کے بارے میں اس کا کیا حق ہے۔ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

اگر وقف کی ابتدا میں واقف نگرانی کو اپنے لئے مشروط کرے، پھر نگرانی دوسرے کو سپرد کردے یا وقف کی ابتدا میں دوسرے کے لئے نگرانی کی شرط لگائے۔ تو ان دونوں میں شافعیہ وحنابلہ فرق کرتے ہیں۔

الف- اگر وقف کی ابتدا میں نگرانی کی شرط اپنے لئے لگائے، پھر نگرانی دوسرے کو سپرد کردے تو اسے اس کو معزول کرنے اور اس کی جگہ دوسرے کو مقرر کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کا نائب ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے مؤکل اپنے وکیل کو معزول کرے اور دوسرے کو مقرر کرے(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک یہی صحیح ہے، حنابلہ کے نزدیک یہی صحیح اور صواب ہے جیسا کہ تصحیح الفروع میں ہے اور الرعایۃ الکبری میں اسی کو مقدم کیا ہے۔

شربینی خطیب نے تنبیہ کی ہے کہ اس کا مقتضی یہ ہے کہ واقف کو بلاسبب معزول کرنے کا اختیار ہوگا، سبکی نے اپنے فتاوی میں اس کی صراحت کی ہے، اور فرمایا: اگر مدرس وغیرہ وقف میں مشروط نہ ہو تو اس کو کسی مصلحت کی وجہ سے یا بغیر مصلحت کے معزول کرنا واقف کے لئے اور اس کے مقرر کردہ نگراں کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ وکیل کی طرح ہے۔

پھر فرمایا: اور بہت سے متاخرین نے جن میں ابن رزین بھی ہیں یہ فتوی دیا ہے کہ بلاسبب معزول کرنا جائز نہ ہوگا۔

ایک قول میں شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کو علاحدہ کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی ملکیت ختم ہوگئی ہے، لہذا اس پر اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی(۱)۔

ب- اگر وقف کرنے کی حالت میں واقف کسی شخص کے لئے نگرانی کی شرط لگائے، بایں طور کہ وہ کہے: میں نے اس چیز کو اس شرط کے ساتھ وقف کیا کہ فلاں اس کا نگراں ہوگا، تو اسے اس کے معزول کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، شافعیہ نے مزید کہا ہے: اگرچہ کسی مصلحت کی وجہ سے ہو، اس لئے کہ دوسرے کے لئے نگرانی کی شرط لگانے کے بعد اس کو نگرانی کا حق نہیں رہے گا نیز اس لئے کہ اس نے جس چیز کو مشروط کیا ہے، اس میں کوئی تغییر نہیں ہوگی، اسی وجہ سے اگر ابتداءً وقف میں مشروط نگراں خود کو معزول کردے، یا فاسق ہوجائے، تو دوسرے کو متولی بنانے کا حق حاکم کو ہوگا واقف کو نہ ہوگا اس لئے کہ وقف کرنے کی حالت میں دوسرے کو نگرانی سپرد کردینے کے بعد اس کے لئے نگرانی کا حق باقی نہیں ہے(۲)۔

لیکن حنابلہ نے کہا: اگر واقف دوسرے کے لئے نگرانی کی شرط لگائے، اور شرط لگائے کہ اسے اس کو معزول کرنے اختیار ہوگا، تو اسے اس کو معزول کرنے کا اختیار ہوگا، اگر اس کی شرط نہ لگائے تو اسے اس

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۹، کشاف القناع ۴/ ۲۷۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۴، الفروع ۴/ ۵۹۲، الانصاف ۷/ ۶۰-۶۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴-۳۹۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۴۹، الانصاف ۷/ ۶۰-۶۱، الفروع ۴/ ۵۹۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۰۰، کشاف القناع ۴/ ۲۷۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۴، الفروع ۴/ ۵۹۲، الانصاف ۷/ ۶۰۔

کومعزول کرنے کا اختیار نہیں ہوگا(۱)۔

حنفیہ میں امام محمد بن الحسن کی رائے ہے کہ اگر واقف شرط لگائے کہ نگراں مقرر کرنے، ان کو معزول کرنے، وقف کا تبادلہ کرنے کا اختیار اور دوسرے ہر قسم کے اختیارات اس کو اور اس کی اولاد کو ہوں گے اور وقف متولی کے حوالہ کر دے، تو یہ جائز ہوگا، اور اسے اپنے مقرر کردہ متولی کو معزول کرنے کا اختیار ہوگا اگر اپنے لئے متولی کو معزول کرنے کی ولایت کی شرط نہ لگائے تو متولی کو ذمہ داری حوالہ کر دینے کے بعد اسے اس کو معزول کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اہل وقف کا قائم مقام ہے(۲)۔ الصدر الشہید نے کہا: فتوی امام محمد کے قول پر ہے(۳)۔

ابن عابدین نے کہا: یہ اس اختلاف پر مبنی ہے جو متولی کو حوالہ کرنے کی شرط لگانے میں ہے چونکہ یہ امام محمد کے نزدیک شرط ہے، لہذا شرط کے بغیر واقف کے لئے ولایت باقی نہیں رہے گی(۴)۔

لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک، واقف کے لئے ولایت ثابت ہوگی، خواہ وہ اس کی شرط لگائے یا نہ لگائے اس لئے کہ ان کے نزدیک متولی کو حوالہ کرنا شرط نہیں ہے، مرغینانی نے کہا: یہ ہلال کا بھی قول ہے، یہی ظاہر مذہب ہے، اگر واقف دوسرے کو متولی بنائے گا، تو وہ اس کی طرف سے وکیل ہوگا، اور اسے اس کو معزول کرنے کا اختیار ہوگا، خواہ وہ یہ شرط لگائے کہ اسے اس کو معزول کرنے کا اختیار رہے گا یا شرط نہ لگائے(۵)۔

رملی نے کہا: یہ اس کے بارے میں صریح ہے کہ کسی جرم کی وجہ سے اور بغیر کسی جرم کے اس کو معزول کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ وکیل ہے اور مؤکل کو وکیل کے معزول کرنے کا مطلقاً اختیار ہوگا(۱)۔

الدر میں ہے: فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے، البحر میں ہے: مشائخ بلخ امام ابو یوسف کے قول پر فتوی دیتے ہیں(۲)۔

مالکیہ کے نزدیک واقف کا اپنے لئے نگرانی کی شرط لگانا جائز نہ ہوگا اس کی شرط کی پیروی صرف نگرانی کی تعیین میں کی جائے گی، لہذا اگر وہ شرط لگائے کہ فلاں اس کے وقف کا نگراں ہوگا تو اس کی شرط کی پیروی کی جائے گی، اس کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف جانا جائز نہیں ہوگا، البدر القرافی نے کہا: واقف کو اس کو معزول کرنے کا اختیار ہوگا، اگرچہ بغیر کسی جرم کے ہو(۳)، اسی طرح ابن عرفہ نے صراحت کی ہے، انہوں نے کہا: واقف اگر ایسے شخص کو نگراں مقرر کرے جس کو وہ اس کا اہل سمجھے تو اسے اس کو معزول کرنے، اور بدلنے کا اختیار ہوگا، حطاب نے بعض وقتی نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے اقوال بیان کرنے کے بعد فرمایا: اس سے معلوم ہورہا ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی چیز وقف کرے، اور اسے دوسرے کے قبضہ میں دیدے، پھر وہ اس کو معزول کرنا چاہے تو کسی واضح سبب کے بغیر اسے یہ اختیار نہیں ہوگا جیسے کہ اگر قاضی کسی کو مقرر کر دے(۴)۔

دوم: معزول کرنے میں قاضی کا حق:

۱۱۵ - قاضی کو ولایت عامہ کا حق ہوتا ہے، اسی لئے اس کے لئے اس نگراں کو معزول کرنے کا حق ثابت ہوجاتا ہے جس کے لئے واقف

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۷۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۴، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۲۹۔
(۲) الاسعاف/ ۴۹۔
(۳) البحر الرائق ۵/ ۲۴۴۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۱۲۔
(۵) الاسعاف ۴۹، الہدایہ وشروحہا فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۳۰-۲۳۱۔

(۱) منحۃ الخالق لابن عابدین بہامش البحر الرائق ۵/ ۲۴۴۔
(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۱۲، البحر الرائق ۵/ ۲۴۴۔
(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸۔
(۴) مواہب الجلیل ۶/ ۳۹۔

کی طرف سے نگرانی کی شرط لگائی گئی ہو اور اس کی خیانت ثابت ہوجائے (۱) یا جس میں ان شرطوں میں سے کوئی شرط پوری طرح موجود نہ ہو، جس کا پایا جانا نگراں میں واجب ہوتا ہے، جس کا بیان تفصیل سے گزر چکا ہے، اور بلا وجہ اس کو معزول کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا (۲)۔

لیکن اگر قاضی نے ہی اس کو نگرانی سونپی ہو تو اس کو معزول کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور بعض فقہاء حنفیہ کا مذہب ہے کہ جس کو قاضی متولی بنائے تو خیانت، یا اس کے علاوہ کسی سبب کے بغیر اس کو معزول کرنا جائز نہ ہوگا۔

حنابلہ اور بعض فقہاء حنفیہ کے نزدیک نگراں کو کسی خیانت کے بغیر معزول کرنا جائز ہوگا (۳)۔

وقف کے لئے چند نگراں ہونا:

۱۱۶ - وقف کے لئے ایک یا ایک سے زیادہ نگراں ہونا جائز ہے، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے (۴)۔

لیکن اگر واقف نگرانی دو آدمیوں کے سپرد کرے اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا دوسرے کے بغیر ان میں سے

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۴-۳۸۵، مواہب الجلیل ۶/ ۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۶، البحر الرائق ۵/ ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۵۴، الدسوقی ۴/ ۸۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۹۔

(۳) الحطاب ۶/ ۴۰، الدسوقی ۴/ ۸۸، کشاف القناع ۴/ ۲۷۲، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۳۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۸۶، ۴۱۹، البحر الرائق ۵/ ۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۹۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴، کشاف القناع ۴/ ۲۷۲، العدوی علی الخرشی ۸/ ۱۹۳، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۴۳۰۔

ایک کے لئے تنہا تصرف کرنا صحیح ہوگا؟

چنانچہ شافعیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر واقف نگرانی دو آدمیوں کے سپرد کرے تو ان میں سے ایک کا دوسرے سے الگ ہوکر تصرف کرنا صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ واقف ان میں سے ایک کی رائے سے راضی نہیں ہے، لیکن اگر واقف ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نگرانی کی شرط لگائے تو دونوں میں سے ہر ایک کا تنہا تصرف کرنا صحیح ہوگا (۱)۔

اگر واقف وقف کی عمارت کی ذمہ داری کسی ایک کو سپرد کرے، اور اس کی آمدنی وصول کرنے کی ذمہ داری دوسرے کو دے، تو یہ صحیح ہوگا، دونوں میں سے ہر ایک کے لئے وہی ذمہ داری ہوگی جس کو واقف نے اس کے لئے مشروط کیا ہے اس لئے کہ اس کی شرط کی اتباع واجب ہے (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ واقف اگر یہ شرط لگائے کہ نگراں اس کی اولاد میں سے سب سے زیادہ سوجھ بوجھ والا، پھر اس کے بعد زیادہ سوجھ بوجھ والا ہوگا، پھر ان میں سے ہر ایک ثابت کردے کہ وہ زیادہ سوجھ بوجھ والا ہے تو اگر ان میں اہلیت موجود ہو تو وہ نگرانی میں شریک ہوجائیں گے، اور ان میں سے کوئی تنہا تصرف نہیں کرے گا، اس لئے کہ بینات (شواہد وگواہ) کے تعارض کے سبب زیادہ سوجھ بوجھ والا ہونا ساقط ہوجائے گا، اصل سوجھ بوجھ باقی رہے گی اور اگر ان میں سے کسی میں زیادہ سمجھ بوجھ موجود ہوگی تو وہ نگرانی کے لئے خاص ہوجائے گا (۳)۔

حنفیہ میں سے امام ابویوسف کے نزدیک یہ جائز ہوگا کہ ہر ایک نگراں الگ طور پر تنہا تصرف کرے، الاسعاف میں ہے: اگر واقف

(۱) الاسعاف/ ۵۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴، کشاف القناع ۴/ ۲۷۲۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۰۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۸، ۳۹۹۔

وقف کی ذمہ داری دو آدمیوں کو دیدے، تو ان کے نزدیک دونوں کے لئے تنہا تصرف کرنا جائز ہوگا (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اگر کسی آدمی کو نگرانی سپرد کرے پھر دوسرے آدمی کو وصی بنادے، تو دونوں نگراں ہوں گے، وصی وقف کے معاملہ میں متولی کا شریک ہوگا، الا یہ کہ وہ تخصیص کردے، جیسے وہ کہے: میں نے اپنی زمین اس پر وقف کیا، اور اس کا متولی فلاں کو بنایا اور فلاں کو اپنے ترکہ و تمام امور میں اپنا وصی بنایا، تو اس وقت ان دونوں میں سے ہر ایک اس کام کو تنہا کرے گا جو اس کو سونپا گیا ہے، ابن عابدین نے الاسعاف سے اس کو نقل کیا پھر فرمایا: شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہی مجلس میں دونوں میں سے ہر ایک کی کسی چیز سے تخصیص عدم مشارکت کا قرینہ ہے، پھر ابن عابدین نے فرمایا: لیکن انفع الوسائل میں الذخیرہ کے حوالہ سے ہے: اگر وقف کے متعلق کسی آدمی کے لئے وصیت کرے اور اپنی اولاد کے لئے کسی دوسرے کے حق میں وصیت کرے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک وہ دونوں چیزوں میں وصی ہوں گے (۲)۔

انہوں نے کہا: اگر ایک وقف کی دو تحریریں موجود ہوں ہر تحریر میں الگ متولی کا نام ہو اور دوسرے کی تاریخ بعد کی ہو، تو دونوں شریک ہوں گے (۳)۔

اگر واقف اپنی اولاد میں سے افضل کے لئے ولایت مقرر کرے، اور فضیلت میں وہ برابر ہوں، تو ولایت میں وہ شریک نہیں ہوں گے، ولایت صرف عمر میں ان میں سب سے بڑے کے لئے ہوگی (۴)۔

اگر نگرانی دو آدمیوں کو سپرد کرے، ان میں سے ایک قبول کرلے اور دوسرا رد کردے، یا ان میں سے ایک مرجائے، یا اس کے ساتھ کوئی مانع پیش آجائے، تو حاکم دوسرے کو اس کی جگہ مقرر کرے گا یہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ سب کا مذہب ہے (۱)۔

ط- وقف کے نگراں کا نگرانی کو دوسرے کے سپرد کرنا:

۱۱۷- فقہاء کا قول ہے کہ نگراں کے لئے یہ جائز نہیں ہے جس کو چاہے اس کو نگرانی سپرد کردے، یا دوسرے کو نگرانی کی وصیت کرے، سوائے اس صورت کے جب کہ واقف نے اس کو اس کا اختیار دیا ہو، اور یہ چیز اس کے سپرد کی ہو (۲)، یہ فی الجملہ ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کچھ تفصیل ہے جس کی وضاحت درج ذیل ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر واقف متولی کو عام اختیار سپرد کرے یعنی واقف اس کو اپنا قائم مقام بنائے، اور اس کو اختیار دے کہ وہ جسے چاہے اس کے حوالہ نگرانی کردے، اور اس کی وصیت کردے، تو اس حالت میں یہ اس کے لئے جائز ہوگا کہ اپنی صحت کی حالت میں اور اپنے اس مرض کی حالت میں جو موت سے متصل ہوا ہو، نگرانی دوسرے کے حوالہ کردے، لیکن اگر اس کو عام اختیار نہ ہو، اور واقف اس کو یہ اختیار نہ دے کہ وہ نگرانی دوسرے کو سپرد کردے، تو متولی کا اپنی صحت کی حالت میں نگرانی دوسرے کو سپرد کرنا صحیح نہ ہوگا اس کے لئے یہ صرف اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ یہ اس کے مرض الموت میں ہو، کیوں کہ وہ وصی کہ درجہ میں ہے، اور وصی کو اختیار ہوتا ہے کہ دوسرے

(۱) الاسعاف ر ۵۰۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۰۹، ۴۱۰، الاسعاف ر ۵۱۔

(۳) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۱۰۔

(۴) الاسعاف ر ۵۱۔

(۱) الاسعاف ر ۵۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۸، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۳۱، الانصاف ۷/ ۶۰-۶۱۔

(۲) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۱۱-۴۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۸، الحطاب ۶/ ۳۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۴، کشاف القناع ۴/ ۲۷۲۔

کو وصی بنائے(۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر واقف کہے: میں نے نگرانی فلاں کے سپرد کردی ہے، اور اسے اختیار ہوگا کہ جسے چاہے نگرانی سپرد کردے، تو یہ جائز ہوگا، اور کیا سپرد کرنے والے کی نگرانی زائل ہوجائے گی یا جس کو سپرد کی جائے وہ سپرد کرنے والے کا وکیل ہوگا؟ اس میں دو آراء ہیں:

اول: یہی راجح مذہب ہے کہ سپرد کرنے والے کی نگرانی زائل ہوجائے گی، جس کو نگرانی سپرد کی جائے اگر وہ نگرانی تیسرے شخص کو سپرد کردے، تو واقف یا تفویض کردہ کے لئے اس کو معزول کرنے یا اس کا شریک بننے کا اختیار نہیں ہوگا، اور اس کی موت کے بعد نگرانی اس کے پاس نہیں لوٹے گی، اس لئے کہ سپردگی تملیک کے درجہ میں ہوتی ہے۔

دوم: یہ امام سبکی کی رائے ہے کہ جس کو سپرد کی جائے وہ سپرد کرنے والے کا وکیل ہوگا، لہذا اگر سپرد کرنے والا مرجائے، تو جس کو نگرانی سپرد کی گئی ہو اس کے لئے نگرانی باقی نہیں رہے گی، اسی طرح اگر سپرد کردہ مرجائے، تو نگرانی سپرد کرنے والے کے لئے لوٹ آئیگی، اس لئے کہ وہ وکیل کی طرح ہے(۲)۔

حنابلہ کی رائے ہے: جس ناظر کے لئے واقف کی طرف سے نگرانی مشروط ہو وہ یا تو موقوف علیہ ہوگا یا غیر موقوف علیہ ہوگا، اگر وہ موقوف علیہ ہو تو اس کو اپنی طرف سے وکیل مقرر کرنے، اور اس کو معزول کرنے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنی ولایت کے اصل ہونے کی وجہ سے خود اپنے مال میں تصرف کرنے والے شخص کے مشابہ ہے، اگر مشروط نگراں موقوف علیہ کے علاوہ کوئی ہو، تو اس کو نگراں مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اور نہ نگرانی کی وصیت کرنے کا، جب تک کہ اس کے لئے مشروط نہ ہو کہ وہ جسے چاہے مقرر کرے یا وصیت کرے(۱)۔

وقف کا ختم ہوجانا:

۱۱۸ - وقف کے ختم ہوجانے کی ایک صورت موقوف کا واقف کی ملک میں لوٹ آنا ہے، خواہ یہ موقوف کے معطل ہوجانے، اس کے ویران ہوجانے، اور اس سے انتفاع کی لیاقت ختم ہوجانے کے سبب ہو جیسا کہ بعض فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں (دیکھئے: فقرہ/۹۷) یا یہ منقطع ہوجانے والی جہت پر وقف کرنے کی وجہ سے ہو، جیسا کہ بعض فقہاء حنفیہ وشافعیہ کہتے ہیں (دیکھئے: فقرہ/۷۴) یا یہ اس موقت وقف کے تعلق سے ہو جس کی اجازت مالکیہ نے دی ہے (دیکھئے: فقرہ/۱۸) بحث کے دوران ان مسائل کا ذکر کیا جاچکا ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۴۱۱-۴۱۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۳۹۴، نہایۃ المحتاج ۵/۳۹۹، تحفۃ المحتاج ۶/۲۹۱۔

(۱) کشاف القناع ۴/۲۷۲۔

تراجم فقہاء

جلد ۴۴ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

ابن ابی زید: دیکھئے: ابو محمد بن ابی زید القیروانی۔

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن ابی موسیٰ: یہ محمد بن احمد بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گزر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجہم (؟-۳۲۹ھ):
یہ قاضی ابوبکر محمد بن احمد بن الجہم ہیں، ابن الوراق المروزی کے نام سے مشہور ہیں، آپ امام ثقہ فاضل، اصول فقہ کے عالم اور عادل قاضی تھے، قاضی اسماعیل سے حدیث کی سماعت کی، اور انہیں سے فقہ حاصل کی، امام مالک کے مذہب پر کئی جلیل القدر کتابیں تالیف کیں، ان میں کچھ یہ ہیں:
کتاب فی بیان السنۃ، کتاب مسائل الخلاف، الحجۃ فی مذہب مالک، (شجرۃ النور الزکیۃ ۱-۷۸-۷۹)

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاج: یہ محمد بن محمد مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر: دیکھئے: ابن حجر العسقلانی:

ابن حجر الہیتمی: یہ احمد بن حجر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حمدون: یہ احمد بن یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن خویز منداد: یہ محمد بن احمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الرصاع (؟- ۸۹۴ھ)

یہ محمد بن قاسم ہیں کنیت ابوعبداللہ نسبت انصاری تلمسانی پھر تونسی مغربی مالکی ہے، ابن الرصاع کے نام سے معروف ہیں، (رصّاع سونے میں موتی وجواہر کے پرونے والے کو کہتے ہیں) یہ ان کے آباء میں سے کسی کا ہنر تھا، انہوں نے احمد قلشانی، عمر قلشانی، ابن عقاب، اور دوسرے حضرات سے علم حاصل کیا، امام، خطیب اور مفتی رہے، نیز فقہ، اصول دین اور علوم عربیت وغیرہ کا درس دیا، آپ نے ایک شرح اسماء نبویہ کی شرح میں، اور دوسری نبی اکرم ﷺ پر درود شریف کے بارے میں مرتب کی، حدود ابن عرفہ کی شرح کی، اور فقہ میں ایک بڑی کتاب تصنیف کی۔ (الضوء اللامع ۸-۲۸۷-۲۸۸، شجرہ النور الزکیۃ ۱-۲۵۹-۲۶۰)

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (دادا) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رضوان المالقی (۷۱۸-۷۸۴ھ)

یہ عبداللہ بن یوسف بن رضوان بن یوسف بن رضوان ہیں نسبت نجاری مالقی ثم الفاسی ہے، انہوں نے اپنے والد اور ماموں ابوالحاکم ابن القاضی ابی القاسم بن ربیع، نیز مالقہ کے قاضی احمد بن عبدالحق الجد لی، اور قاضی ابوبکر بن منظور وغیرہ سے علم حاصل کیا، ابوزکریا سراج نے کہا: ہمارے شیخ فقیہ، خطیب، بلیغ، نحوی لغوی، راوی (حدیث)، مختلف علوم کے ماہر اور ناظم (نظم گو) تھے، مختلف علوم میں ماہر تھے۔ شروط کے معاملات کو جاننے والے تھے، اہل دین سے محبت کرنے والے، اور ان کی تعظیم کرنے والے تھے، (نیل الابتھاج بتطریز الدیباج لاحمد بابا التنبکتی ۱-۲۳۶-۲۳۷)۔

ابن الرفعۃ: یہ احمد بن محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر بن سریج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمۃ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الشحنۃ: یہ عبدالبر بن محمد بن محمد بن محمود ہیں:
ان کے حالت ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباسؓ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ عبداللہ بن عبدالحکم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام بن یوسف بن کثیر ہیں:
ان کے حالت ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عتاب: یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن عتاب ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عرفۃ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن علان: یہ محمد علی بن محمد علان ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن علیۃ: یہ اسماعیل بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن فتوح (۴۲۰ سے پہلے-۴۸۸ھ):
یہ ابوعبداللہ محمد بن ابی النصر فتوح بن عبداللہ ہیں، نسبت ازدی، حمیدی اندلسی میورقی ہے، انہوں نے ابوعمر بن عبدالبر، قاضی ابوعبد اللہ قضاعی، اور حافظ ابوبکر خطیب وغیرہ سے علم حاصل کیا، ابراہیم سلماسی نے کہا: پرہیزگار، متقی، حدیث، اس کی علل اور روات کے امام، کتاب وسنت کی موافقت وتوافق کی نسبت سے اصحاب حدیث کے مذہب کے مطابق تحقیق اور اصول کے علم کے ماہر ومحقق، فصیح زبان، عربیت نیز خطوط نویسی میں متبحر تھے۔
ان کی تصنیفات میں سے ''الذھب المسبوک فی وعظ الملوک'' ''وجمل تاریخ الاسلام'' ہیں۔
(سیر اعلام النبلاء ۱۹-۱۲۰-۱۲۷)

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قتیبہ: یہ عبداللہ بن مسلم بن قتیبۃ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: عبداللہ بن مسعودؓ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابن منصور (؟-۲۵۱ھ)

یہ اسحاق بن منصور بن بہرام ہیں، کنیت ابو یعقوب کوسج، نسبت مروزی ہے، انہوں نے عراق، حجاز اور شام کا سفر کیا، سفیان بن عیینہ، عبدالرحمٰن بن مہدی اور وکیع بن الجراح سے حدیث کی سماعت کی، بغداد کا سفر کیا، وہاں کے باشندوں میں سے عبداللہ بن احمد بن حنبل نے آپ سے روایت کی، بخاری و مسلم نے اپنی اپنی صحیح میں ان سے روایت کی ہے، ابن یعلی نے کہا: عالم، فقیہ تھے، انہوں نے ہی ہمارے امام (احمد) سے فقہ کے مسائل مدون کئے ہیں۔

(طبقات الحنابلۃ لابن ابی یعلی ا-۳۰۳-۳۰۶)

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن النحاس (؟-۸۱۴ھ)
ان کے حالات ج ۳ ص۴...... میں گذر چکے۔

ابن ورد (؟-۵۴۲ھ)

یہ عبدالملک بن محمد بن عمر تمیمی ہیں، کنیت ابومروان ہے اہل مریہ کے باشندہ تھے، ابن ورد کے نام سے مشہور تھے، انہوں نے ابوعلی غسانی اور ابوعلی صدفی وغیرہ سے حدیث کی روایت کی ہے، فقیہ، مسائل کے حافظ، رائے (اجتہاد وقیاس) کے ماہر اس کے مستحق کہ ان سے (دینی امور میں) مشورہ لیا جائے نیز فتوی میں بصیرت رکھنے والے تھے۔

(الذیل والتکملۃ لمحمد الانصاری ۵-۳۶)۔

ابن وھب: یہ عبداللہ بن وہب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن یونس: یہ محمد بن عبداللہ بن یونس التمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابواسحاق المروزی (؟-۳۴۰ھ)

یہ ابواسحاق ابراہیم بن احمد مروزی ہیں، فقہاء شافعیہ کے ائمہ میں سے تھے، انہوں نے مذہب شافعی کی وضاحت کی اور خلاصہ وحاصل پیش کیا، اور درس وفتوی دیتے ہوئے ایک طویل زمانہ تک بغداد میں

مقیم رہے، آپ کے ذریعہ بہت سے ائمہ تیار ہوئے، جیسے ابو زید مروزی، اور بصرہ کے مفتی قاضی ابو احمد، احمد بن بشر مروزی اور کئی لوگ۔

(تاریخ بغداد ٦-١١، سیر أعلام النبلاء ١٥-٤٢٩)

ابوبکرصدیق:

ان کے حالات ج ١ ص...... میں گذر چکے۔

ابوبکر بن عبدالرحمٰن (؟-٩٥ھ)

یہ ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام، بن المغیرہ ہیں، امام، مدینہ نبویہ کے سات فقہاء میں سے ایک تھے، کنیت ابوعبدالرحمٰن ہے، انہوں نے اپنے والد، نیز حضرت عمار بن یاسر، حضرت عائشہ وغیرھم رضی اللہ عنہم سے حدیث نقل کی ہے، ان سے ان کے دونوں بیٹوں عبداللہ اور عبدالملک، نیز مجاہد اور زہری وغیرہ نے حدیث کی روایت کی ہے، ثقہ، فقیہ، سخی، عالم، اور کثیر الحدیث تھے۔

(السیر ٤-٤١٦)

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کے حالات ج ١ ص...... میں گذر چکے۔

ابوجعفر الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ١ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد: یہ احمد بن محمد اسفرائینی ہیں:

ان کے حالات ج ١ ص...... میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ١ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد کلوذانی ہیں:

ان کے حالات ج ١ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ١ ص...... میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ٢ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد بن مصطفٰی العمادی ہیں:

ان کے حالات ج ٣ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید خدری: یہ سعد بن مالک بن سنان ہیں:

ان کے حالات ج ١ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسعید بن ابی عصرون: یہ عبداللہ بن محمد بن ھبۃ اللہ ہیں:

ان کے حالات ج ٧ ٣ ص...... میں گذر چکے۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ٢ ص...... میں گذر چکے۔

ابوطالب: یہ احمد بن حمید حنبلی ہیں:

ان کے حالات ج ٣ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعمران: یہ موسی بن عیسی فاسی ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالفرج: یہ عمرو بن محمد اللیثی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوالمعالی حنبلی: یہ اسعد بن برکات تنوخی ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابونصر صفار (؟-۴۰۵ھ)
ان کے حالات ج ۳ ۴ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرۃ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر دوسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابوہلال مروزی؟

....

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

احمد: دیکھئے: احمد بن حنبل:

اذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأزجی (۳۵۶-۴۴۴ھ)

یہ ابو القاسم عبدالعزیز بن علی بن احمد بن الفضل ہیں، نسبت بغدادی ازجی ہیں، انہوں نے عبدالعزیز خرقی، ابن المظفر ، دارقطنی اور ایک جماعت سے حدیث کی سماعت کی، اور خود ان سے خطیب بغدادی، قاضی ابویعلی اور ایک جماعت نے روایت کی ہے، خطیب نے کہا: صدوق اور کثیر التحریر تھے، ذھبی نے کہا؛ شیخ، امام، محدث، اور نفع رسان تھے، صفات (باری تعالی) سے متعلق آپ کی ایک کتاب ہے جس کو آپ سنوار نہیں پائے تھے۔

(تاریخ بغداد ۱۰-۴۶۸، السیر ۱۸-۱۸-۱۹)

اسحاق: دیکھئے: اسحاق بن راھویہ:

الأسروشنی: یہ محمد بن محمود ہیں:
ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

الأسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

انس بن مالک بن نضر نجاری:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الأنصاری: (؟-۱۲۲۵ھ) یہ عبدالعلی محمد بن نظام الدین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البجیرمی: یہ سلیمان بن محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص...... میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

بکر بن عبداللہ المزنی: (؟-۱۰۸ھ):
ان کے حالات ج ۴۳ ص...... میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان بن نصیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن الحسن بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

البیری (؟-۱۰۹۹ھ)
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ت

تقی الدین السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

التمر تاشی: یہ محمد بن صالح بن محمد بن محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ انصاری:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

جریر: یہ جریر بن عبداللہ بن جابر ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

الجزولی: یہ عبدالرحمٰن بن عفان ہیں:
ان کے حالات ج ۲۷ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحارثی: یہ مسعود بن احمد بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن: یہ الحسن بن یسار البصری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد لؤلؤی:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبۃ ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ المالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو (ایک قول ہے عمر) ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی: یہ محمد بن احمد الشربینی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

خلاس بن عمرو:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

خلیل بن اسحاق:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخیر الرملی: یہ خیر الدین بن احمد بن نورالدین ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الدارمی (۲۰۰ سے پہلے-۲۸۰ھ) یہ ابوسعید عثمان بن سعید الدارمی السجستانی ہیں:

انہوں نے ابوالیمان الحکم بن نافع، مسدد، احمد بن حنبل، یحیی بن معین اور علی بن المدینی وغیرہ سے حدیث سنی، اور حدیث نیز اس کی علل کا علم علی، یحیی اور احمد سے حاصل کیا، اپنے زمانہ والوں پر فوقیت حاصل کی، سنت کے عاشق، مناظرہ میں صاحب بصیرت تھے، ان سے ابوعمرو احمد بن محمد الحیری، احمد بن محمد بن الازھر، اور محمد بن یوسف الھروی وغیرہ نے حدیث روایت کی ہے، ان کی تصنیفات میں ''الرد علی الجھمیة'' اور ایک ''مسند'' ہے جو کافی ضخیم ہے۔

(السیر للذھبی ۱۳-۳۱۹-۳۲۶، طبقات الشافعیہ ۲-۳۰۲-۳۰۶)

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الدمیری: یہ محمد بن موسی بن عیسی بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۲۵ ص...... میں گذر چکے۔

ذ

الذھبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ر

الراغب الاصفہانی: یہ الحسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

راشد بن سعد الحبرانی:

ان کے حالات ج۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعہ بن عبدالرحمٰن: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ احمد بن حمزہ الرملی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبدالباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن عبداللہ بن بھادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ س...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الھذیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الزمخشری: یہ محمود بن عمر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

زید بن اسلم العمری:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کت حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد بن ابی سھل ہیں:
ان کے حالات ج ا...... میں گذر چکے۔

السعد: یہ مسعود بن عمر بن عبداللہ التفتازانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص القرشی:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

السمنانی: یہ علی بن محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۶ص......میں گذر چکے۔

السہیلی: یہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۹ص۳......میں گذر چکے۔

السیوری: یہ عبدالخالق بن عبدالوارث ہیں:
ان کے حالات ج۴۰ص......میں گذر چکے۔

ش

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ابوالضیاء ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشلبی: یہ احمد بن محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۹ص......میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

شریح: یہ قاضی شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

ص

الصاحبان:
اس لفظ کی مراد کی وضاحت ج۱ص......میں گذر چکی۔

صاحب التہذیب: یہ الحسین بن مسعود بغوی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب الدر: یہ الحصکفی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

صاحب الرعایۃ: یہ احمد بن محمد الحرانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب العدہ: یہ الحسین بن علی الحسن الطبری ہیں:
ان کے حالات ج ۴۰ ص...... میں گذر چکے۔

الصید لانی: یہ محمد بن داؤد بن محمد المروزی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص...... میں گذر چکے۔

ض

ضمرہ بن حبیب الزبیدی:
ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

ط

الطرسوسی: یہ ابراہیم بن علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص...... میں گذر چکے۔

طاووس: یہ طاوس بن کیسان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطرابلسی: یہ ابراہیم بن موسی بن ابی بکر الحنفی ہیں:
ان کے حالات ج ۳۲ ص...... میں گذر چکے۔

ع

(حضرت) عائشہ رضی اللہ عنہا:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالحق: یہ عبدالحق بن عبدالرحمٰن الاشبیلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن عوف بن عبد عوف القرشی:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالقادر الفاسی: یہ عبدالقادر بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن الزبیرؓ:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

العبدوسی: یہ عبداللہ بن محمد بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عبدالملک بن الماجشون:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عبیداللہ بن معمرؒ (؟-۲۹ھ)

ان کے حالات ج ۳ ۴ ص...... میں گذر چکے۔

عبیدہ السلمانی:

ان کے حالات ج ۷ ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد العدوی الصعیدی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر بن العوام الاسدی:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

العز بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام السلمی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

العشماوی (؟-۱۱۶۷ھ):

یہ محمد بن احمد بن یحیی بن حجازی ہیں نسبت عشماوی ازہری ہے انہوں نے شیخ عبداللہ الدیوی اور الشہاب احمد بن عمر الدیربی سے فقہ حاصل کی، حدیث کی سماعت زرقانی سے کی، ان کی وفات کے بعد کتب ستہ کو ان کے شاگرد الشہاب احمد بن عبداللطیف المنزلی سے حاصل کیا، زمانہ کے اکثر فضلاء نے صرف ان سے علم حاصل کیا، جبرتی نے ان کے بارے میں کہا: شیخ امام، فقیہ، محدّث ومسند ہیں۔

(عجائب الاثار فی التراجم والاخبار للجبرتی ۱-۱۹۶)

عطاء: یہ عطاء بن ابی رباح ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

عقبۃ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عکرمہ: یہ حضرت ابن عباسؓ کے مولی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

علی بن زیاد: یہ ابوالحسن تونسی، عبسی مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص...... میں گذر چکے۔

علی الرازی (؟ تقریباً ۲۶۶ھ)

صیمری نے کہا: محمد بن شجاع کے ہم عصروں میں سے ہیں، ہمارے اصحاب کے مذہب کے جاننے والے تھے، الجامع اور الاصول کے کئی مسائل پر تنقید کی، تقوی، زھد، سخاوت اور فضل کے ساتھ متصف تھے، الحسن بن زیاد سے فقہ حاصل کی، امام محمد، اور امام

ابو یوسف سے روایت کی، ان کی ایک تصنیف ''کتاب الصلاۃ'' ہے،
صاحب ھدایہ نے ان کو مقلدین کے طبقات کے سب سے افضل
طبقہ یعنی اصحاب الترجیح میں شمار کیا ہے۔
(الجواہر المضیۃ ۲-۶۲۴-۶۲۵، والفوائد البھیۃ ص ۱۴۴)

علیؓ بن ابی طالب:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عمرؓ بن الخطاب:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الغنیمی: یہ عبد الغنی بن طالب ہیں:
ان کے حالات ج۵ ۳ص......میں گذر چکے۔

ف

الفخر الرازی: یہ محمد بن عمر بن الحسین بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج۱ص......میں گذر چکے۔

الفورانی: یہ عبد الرحمٰن بن محمد بن احمد المروزی ہیں:
ان کے حالات ج۱۱ص......میں گذر چکے۔

الفیومی: یہ احمد بن محمد بن علی الحموی ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ص......میں گذر چکے۔

ق

القابسی: یہ علی بن محمد بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج۱۹ص......میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج۲ص......میں گذر چکے۔

القاضی بن أشوع (؟-۱۲۰ھ)

یہ سعید بن عمرو بن اشوع ہیں نسبت ھمدانی کوفی ہے، قاضی تھے، انہوں نے شریح بن ھانی، شعبی اور ابو بردہ بن ابی موسی وغیرہ سے روایت کی ہے، ان سے ثوری اور سلمہ بن کھیل وغیرہ نے روایت کی ہے، نسائی نے کہا: ان سے (روایت کرنے میں) کوئی حرج نہیں ہے، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

(تھذیب التھذیب ۴-۶۷)

القاضی ابوالحسن: یہ علی بن عمر (ابن القصار) ہیں:

ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور بن محمود اوجندی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القاضی عیاض: یہ عیاض بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قتادہ: یہ قتادۃ بن دعامہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد بن جعفر بن حمدان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

القفال: یہ عبداللہ بن احمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

قرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ک

کاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

کفوی: یہ ایوب بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

کمال ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ل

لیث بن سعد: یہ لیث بن سعد فہمی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک ابن انس اصبحی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

مارودی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

متیطی: یہ علی بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج۱۸ ص...... میں گذر چکے۔

مجاہد: یہ مجاہد بن جبر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن الفضل (۴۲۶-۵۰۸ھ)

یہ ابوبکر محمد بن فضل کماری ہیں، انہوں نے فقہ استاذ ابومحمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب سبذمونی سے حاصل کی، ان سے قاضی الحسین بن الخضر نسفی، اور امام حاکم عبدالرحمٰن بن محمد کاتب وغیرہ نے فقہ حاصل کی، کتاب ''المبسوط'' زبانی یاد کی، اور نیسا پور تشریف لائے، اور بحیثیت فقیہ قیام فرمایا، پھر وہاں حج کر کے تشریف لائے، اور وہاں احادیث بیان کیں، لکھنوی نے کہا: بڑے امام، اور جلیل القدر شیخ تھے، روایت میں ثقہ اور درایت میں مقلد تھے، مشہور کتب فتاوی آپ کے فتاوی اور روایات سے بھری پڑی ہیں۔

(الجواہر المضیۃ ۴-۳۰۰-۳۰۲، والفوائد البھیہ ص۱۸۴)

محمد بن کعب قرظی (؟-۱۰۸ھ)
ان کے حالات ج۴۳ ص...... میں گذر چکے۔

مرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

مرغینانی: یہ علی بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گزر چکے۔

مطرف: یہ مطرف بن عبدالرحمٰن بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

مواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ن

ناطفی: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

نافع مولی ابن عمر: یہ نافع مدنی، ابوعبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

نخعی: یہ ابراہیم نخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

نووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ھ

ہلال بن یحیی بن مسلم:

ان کے حالات ج ۴۰ ص...... میں گذر چکے۔

ھیتمی: دیکھئے: ابن حجر ھیتمی:

و

ونائی (۷۸۸-۸۴۹ھ)

یہ شمس الدین محمد بن اسماعیل بن محمد بن احمد ہیں، آپ نے علم سے اشتغال کیا، اور شیخ شمس الدین برماوی اور ان کے طبقہ سے علم حاصل کیا، آپ فضل میں مشہور ہوئے، اور اکابر کی ایک جماعت کی صحبت اٹھائی، اور کئی مدارس میں طالب علم، پھر مدرس کی حیثیت سے قیام کیا، اور (مدرسہ) شیخونیہ کی تدریس آپ کے ذمہ کی گئی، پھر دو بار شام کی قضاء سونپی گئی، پھر قضاء سے استعفی دینے اور استعفی قبول کئے جانے کے بعد آپ واپس ہوئے اور یہ ۸۴۷ھ کا واقعہ ہے، پھر آپ نے (امام) شافعی (کی قبر) کے جوار میں مدرسہ صلاحیہ کی تدریس میں

سعی کی، اور ایک سال سے زیادہ تک اس کو انجام دیا۔ پھر تقریباً دو مہینے کمزور رہے یہاں تک کہ آپ کی وفات ہوگئی۔

ونشریسی: یہ احمد بن یحیی ہیں:

ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن سعید: یحیی بن سعید بن قیس انصاری:

ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۴۵

وكالَة ـــــ يَومُ النَّحر

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعه فقهيه

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ

جلد - ۴۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴۲	ج-وکیل کو وکالہ کا علم ہونا	۵۶
۴۳	د-وکیل کا عادل ہونا	۵۷
۴۴	ھ-وکیل کا مرد ہونا	۵۷
۴۵-۶۷	وکالہ کے ارکان میں تیسرا رکن: محل وکالہ	۵۷
۴۵	محل وکالہ	۵۷
۴۶	الف-وکالہ خاصہ	۵۷
۴۷	ب-وکالہ عامہ	۵۷
۴۸	وہ امور جن پر وکالہ ہوسکتا ہے	۵۹
۴۹-۵۳	الف-وہ امور جن میں وکیل بنانا بالاتفاق صحیح ہے	۵۹
۵۰-۵۱	اول: عقود	۵۹
۵۲	دوم: مالی عبادات	۶۰
۵۳	سوم: طلاق، رجعت اور خلع	۶۱
۵۴-۵۷	ب-وہ امور جن میں وکیل بنانا بالاتفاق صحیح نہیں ہے	۶۱
۵۴	اول: شہادت	۶۱
۵۵	دوم: یمین ونذر	۶۱
۵۶	سوم: معاصی	۶۱
۵۷	چہارم: بدنی عبادات	۶۲
۵۸-۶۷	ج-وہ امور جن میں وکیل بنانے میں اختلاف ہے	۶۲
۵۸	اول: حج	۶۲
۵۹	دوم: عمرہ	۶۲
۶۰	سوم: عورت کی طرف سے نکاح کرنا	۶۲
۶۱	چہارم: ظہار	۶۲
۶۲	پنجم: مباحات کو حاصل کرنا	۶۳
۶۳	ششم: اقرار کرنا	۶۳
۶۴	ہفتم: حقوق کے مطالبہ میں خصومت	۶۳

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶۵-۶۶	ہشتم: قصاص کو ثابت کرنا اور اس کو لینا	۶۵
۶۷	نہم: حدود کو ثابت کرنا اور اس کو نافذ کرنا	۶۵
۶۸	وکالہ کے احکام	۶۷
۶۸	پہلی قسم: وکالہ کے وہ احکام جن کا تعلق وکیل سے ہے	۶۷
۶۹	پہلا حکم: وکالہ کو نافذ کرنا	۶۷
۷۰-۹۲	اول: بیع کے وکالہ کا مطلق ہونا	۶۷
۷۱	الف: شہر کے سکہ سے بیع کرنا	۶۸
۷۲-۷۳	ب: ثمن مثل سے فروخت کرنا	۶۸
۷۴	ج: نقود (روپے) سے بیع کرنا	۶۹
۷۵	د: حلول (ثمن حالی سے فروخت کرنا)	۶۹
۷۶	ھ: عین شئ کو فروخت کرنا	۶۹
۷۷	و: وکیل کا اپنے آپ سے فروخت نہ کرنا	۶۹
۷۸	ز: وکیل کا اس شخص کے ہاتھ فروخت نہ کرنا جس کی شہادت اس کے حق میں رد ہو جاتی ہے	۷۰
۷۹	دوم: بیع میں مقید وکالہ	۷۲
۸۰-۸۶	امر اول: ثمن میں مخالفت	۷۵
۸۰	الف: وصف میں مخالفت	۷۵
۸۳-۸۴	ب: ثمن کی جنس میں مخالفت	۷۶
۸۵	ج: ثمن کی مقدار میں مخالفت	۷۷
۸۷	امر دوم: جگہ میں مخالفت	۷۸
۸۸	امر سوم: زمان میں مخالفت	۷۸
۸۹	امر چہارم: متعین خریدار سے بیع میں مخالفت کرنا	۷۹
۹۰	امر پنجم: عقد بیع کی تفریق کے ذریعہ مخالفت	۷۹
۹۰	پہلی حالت: ایسا ٹکڑے ٹکڑے فروخت کرنا جو مؤکل کے لئے نقصاندہ نہ ہو	۷۹
۹۱	دوسری حالت: اس طرح ٹکڑے ٹکڑے فروخت کرنا جو مؤکل کے لئے نقصاندہ ہو	۸۰
۹۲	امر ششم: مبیع کی جنس میں مخالفت	۸۰

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶۰	موکل کی طرف عقد کے حکم کے لوٹنے کی کیفیت	۱۲۵
۱۶۱-۱۶۹	وکیل وموکل کا اختلاف	۱۲۵
۱۶۱	الف: اصل وکالہ میں اختلاف	۱۲۵
۱۶۲	ب: وکالہ کی صفت میں اختلاف	۱۲۵
۱۶۳	ج: جس شئ میں وکالہ ہواس کے تلف ہونے کے بارے میں موکل ووکیل کا اختلاف	۱۲۷
۱۶۴	د: حفاظت کے بارے میں وکیل کی تعدی وکوتاہی میں اختلاف	۱۲۷
۱۶۵	ھ: جس تصرف کی اجازت دی گئی ہے اس کے بارے میں اور قبضہ کے بارے میں اختلاف	۱۲۷
۱۶۹	و: وکیل کے قبضہ میں جو کچھ ہواس کی واپسی کے دعوے میں اختلاف	۱۳۱
۱۷۰-۱۹۲	وکالہ کا ختم ہوجانا	۱۳۲
۱۷۰-۱۷۶	اول: عزل	۱۳۲
۱۷۱-۱۷۲	پہلی شرط: وکیل کوعزل کا علم ہونا	۱۳۲
۱۷۳	دوسری شرط: وکالہ سے دوسرے کا حق متعلق نہ ہو	۱۳۳
۱۷۴	تیسری شرط: وکالہ اجارہ کے طور پر نہ ہو	۱۳۴
۱۷۵	چوتھی شرط: معزول کرنے پر کوئی مفسدہ لازم نہ آئے	۱۳۴
۱۷۶	وکیل کی طرف سے اپنے آپ کو معزول کرنے کا علم موکل کو ہونا	۱۳۵
۱۷۷	دوم: وفات	۱۳۵
۱۷۸	وکیل کو موکل کی موت کا علم ہونا	۱۳۵
۱۷۹	سوم: جنون	۱۳۶
۱۸۰	چہارم: بے ہوش ہونا	۱۳۶
۱۸۱	پنجم: حجر (تصرف کرنے سے روک دینا)	۱۳۷
۱۸۲	ششم: مرتد ہوجانا	۱۳۸
۱۸۳	ہفتم: فاسق ہونا	۱۴۰
۱۸۴	ہشتم: سکر (نشہ)	۱۴۰
۱۸۵-۱۸۶	نہم: محل تصرف کا موکل کی ملکیت سے نکل جانا	۱۴۱
۱۸۷	دہم: وکیل جس شئ میں وکیل ہواس میں اس کا تعدی کرنا	۱۴۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲۰	ط: رائے اور کارگزاریوں میں اس کا غیر محتاج ہونا	۱۷۲
۲۱-۲۲	مجبوری کے وقت افضل کو مقدم کرنا	۱۷۳
۲۳-۲۹	ولایت عامہ کے ذمہ دار کے فرائض	۱۷۴
۲۴	الف: شریعت کے احکام کی پابندی	۱۷۴
۲۵	ب: امانت کو ادا کرنا	۱۷۴
۲۶	ج: لوگوں کے درمیان عدل کرنا	۱۷۵
۲۷	د: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر	۱۷۶
۲۸	ھ: اہل علم، اہل رائے اور تجربہ والوں سے مشورہ کرنا	۱۷۷
۲۹	و: امت کے حاجات کی خبر گیری اور ان کے مصالح کی نگرانی	۱۷۸
۳۰-۳۲	صاحب ولایت عامہ کے حقوق	۱۷۸
۳۰	الف: معروف میں اس کی اطاعت کرنا	۱۷۸
۳۱	ب: اس کو نصیحت کرنا	۱۷۸
۳۲	ج: اس کے اخراجات بیت المال سے ادا ہوں گے	۱۷۹
۳۳	ولایت عامہ کے اقسام	۱۸۰
۳۴	الف: امامت کبری	۱۸۰
۳۵	ب: ولایت وزارت	۱۸۱
۳۶	ج: ولایت قضاء	۱۸۱
۳۷	د: ولایت مظالم	۱۸۱
۳۸	ھ: ولایت امارہ	۱۸۲
۳۹-۴۰	و: ولایت شرطہ	۱۸۲
۴۱	ز: ولایت حسبہ	۱۸۳
۴۲	ح: امارت علی الجہاد کی ولایت	۱۸۴
۴۳	ط: مصالح سے جنگ پر ولایت	۱۸۴
۴۴	ی: خراج وصدقات وصول کرنے کی ولایت	۱۸۴
۴۵	دوم: ولایت خاصہ	۱۸۵

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶	جو بچہ وجوب کے وقت کے بعد مر جائے یا پیدا ہو اس کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا	۲۲۳
۱۷	اولاد کا اپنے والدین کی طرف سے حج کرنا	۲۲۴
۱۸	ولد کا نسب	۲۲۴
۱۹	ولد کی طرف سے قربانی کرنا	۲۲۴
۲۰	بچہ کی طرف سے عقیقہ کرنا	۲۲۵
۲۱	بچہ کا ختنہ کرانا	۲۲۵
۲۲	بچہ کا نام رکھنا	۲۲۶
۲۳	بچہ کی پرورش کرنا	۲۲۶
۲۴	بچہ کو دودھ پلانا	۲۲۶
۲۵	بچہ کا نفقہ	۲۲۶
۲۶	بچہ کو تعلیم دینا	۲۲۶
۲۷	بچہ کی تادیب	۲۲۶
۲۸	بچہ کا والدین کی اطاعت کرنا اور ان کے ساتھ حسن سلوک کرنا	۲۲۶
۲۹	بچہ کا اپنے والد کے لئے دعا کرنا	۲۲۷
۳۰	بچہ کا اپنے والد کو ان کا نام لے کر پکارنا مکروہ ہے	۲۲۷
۳۱	انسان کا اپنے بچہ پر بددعا کرنے سے منع کرنا	۲۲۷
۳۲	عطیہ میں بعض اولاد کو بعض پر فضیلت دینا	۲۲۷
۳۳	محبت میں بعض اولاد کو ترجیح دینا	۲۲۸
۳۴	باپ کا اپنی اولاد کو مشغول شئی کا ہبہ کرنا	۲۲۸
۳۵	اولاد کو کئے ہوئے ہبہ میں رجوع کرنا	۲۲۸
۳۶	اولاد پر وقف کرنا	۲۲۸
۳۷	اقارب کے لئے کی گئی وصیت میں اولاد کا داخل ہونا	۲۲۸
۳۸	اولاد کا اپنے والدین کو عطیہ دینا	۲۲۹
۳۹	سفر کے لئے والدین سے اجازت طلب کرنا	۲۲۹
۴۰	جہاد میں اولاد کو والدین کا اجازت دینا	۲۲۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۲-۳۳	پنجم: دوسرا آدمی داعی سے سبقت نہ کرے	۲۷۴
۳۴	ششم: مدعو قاضی نہ ہو	۲۷۵
۳۵-۳۹	خود ولیمہ میں معتبر شرائط	۲۷۵
۳۵	اول: ولیمہ کا پہلے دن میں ہونا	۲۷۵
۳۶	دوم: ولیمہ کا وقت	۲۷۶
۳۷	سوم: ولیمہ کا متعدد ہونا	۲۷۷
۳۸	چہارم: ولیمہ میں کم از کم کیا کافی ہوگا	۲۷۷
۳۹	پنجم: ولیمہ کا فوت ہوجانا	۲۷۷
	ولی	**۲۷۸**
	دیکھئے: ولایۃ	
۱-۶	**یأس**	**۲۷۸-۲۸۰**
۱	تعریف	۲۷۸
۲-۶	یأس سے متعلق احکام	۲۷۸
۲	الف: اللہ تعالی کی رحمت سے یأس کا حکم	۲۷۸
۳	ب: پانی کی موجودگی سے یأس	۲۷۹
۴	ج: یائس کی توبہ	۲۷۹
۵	د: سن یأس	۲۸۰
۶	ھ: یائسہ کی عدت	۲۸۰
	یاقوت	**۲۸۰**
	دیکھئے: حلی	
۱-۲۰	**یتیم**	**۲۸۱-۲۸۶**
۱	تعریف	۲۸۱
۲-۴	متعلقہ الفاظ: ولد الزنا، ولد اللعان، لقیط	۲۸۱
۵-۲۰	یتیم سے متعلق احکام	۲۸۲
۵	یتیم پر احسان کرنا	۲۸۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۶	یتیم کے مال میں وصی کے تصرفات	۲۸۲
۷	یتیم کے مال سے تجارت کرنا اور مضاربت کرنا	۲۸۲
۸	یتیم پر خرچ کرنا	۲۸۳
۹	وصی اپنے مال میں سے جو کچھ خرچ کرے اس کا غنی یتیم سے واپس لینا	۲۸۳
۱۰	وصی کا اپنے زیر وصایہ یتیم کے مال کے ساتھ اپنا مال ملا دینا	۲۸۳
۱۱	وصی کا یتیم کے مال سے اجرت لینا	۲۸۳
۱۲	یتیم کا اجارہ	۲۸۴
۱۳	یتیم کا مال رہن رکھنا	۲۸۴
۱۴	یتیم کا مال ہبہ کرنا	۲۸۴
۱۵	یتیم کے مال کی زکوۃ	۲۸۴
۱۶	یتیم کا نکاح کرانا	۲۸۴
۱۷	مال غنیمت کے خمس میں یتیم کا حصہ	۲۸۴
۱۸	فیٔ میں یتامی کا حصہ	۲۸۵
۱۹	یتیم سے حجر (پابندی) کو ختم کرنا اور اس کا طریقہ	۲۸۵
۲۰	یتیم کے لئے وصیت	۲۸۵
۱-۵۱	**ید**	۲۸۷-۳۰۳
۱	تعریف	۲۸۷
۲-۵۱	ید سے متعلق احکام	۲۸۷
۳-۴۷	اول: ید عضو اور کمانے والا کے معنی میں	۲۸۷
۲	ید (ہاتھ) سے استنجاء کرنا	۲۸۷
۳	طہارت کے پانی میں دونوں ہاتھ داخل کرنا	۲۸۷
۴	وضو و غسل میں دونوں ہاتھ دھونا	۲۸۸
۵	دونوں ہاتھ کے دھونے میں سنت	۲۸۸
۶	ہاتھ سے جنابت دور کرنا	۲۸۸
۷	تیمّم میں مٹی سے ہاتھ کا مسح کرنا	۲۸۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳۴	پہلی حالت: بلاضرورت منی کا اخراج	۲۹۹
۳۵	دوسری حالت: زنا کے اندیشہ سے منی کا اخراج	۲۹۹
۳۶	تیسری حالت: زنا کے دفع کے لئے اسی کے متعین ہونے کے وقت استمناء	۳۰۰
۳۷	چوتھی حالت: بیوی کے ہاتھ سے استمناء	۳۰۰
۳۸	مرد کا عورت کے ہاتھ کو دیکھنا	۳۰۰
۳۹	ہاتھ سے مصافحہ کرنا	۳۰۱
۴۰	ہاتھ کو بوسہ دینا	۳۰۱
۴۱	ہاتھ پر جنایت کرنا	۳۰۱
۴۲	ہاتھ کی دیت	۳۰۱
۴۳	دونوں ہاتھوں کی انگلیوں میں دیت	۳۰۱
۴۴	چوری میں ہاتھ کاٹنا	۳۰۱
۴۵	ڈاکہ زنی میں ہاتھ کاٹنا	۳۰۱
۴۶	ہاتھ کے زانی ہونے کی قیمت لگانا	۳۰۲
۴۷	ہاتھ میں سونا چاندی یا ان کے علاوہ کا زیور پہننا	۳۰۲
۴۸-۵۱	دوم: ید: تصرف پر قادر ہونے کے معنی میں	۳۰۲
۴۸	ید، قبضہ کے معنی میں	۳۰۲
۴۹	لقیط کے نسب کو ثابت کرنے میں صاحب الید (قابض) کو مقدم کرنا	۳۰۳
۵۰	شوہر کا بیوی کا معاملہ اسی کے سپرد کرنا	۳۰۳
۵۱	قبضہ امانت وقبضہ ضمان	۳۰۳
	یربوع	۳۰۳
	دیکھئے: اطعمہ	
۱-۱۹	**یسار**	۳۰۴-۳۰۹
۱	تعریف	۳۰۴
۲-۳	متعلقہ الفاظ: غنی، اعسار	۳۰۴
۴-۱۹	یسار سے متعلق احکام	۳۰۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	قضاء حاجت کی جگہ سے نکلنے کے وقت دایاں پاؤں کو مقدم کرنا	۳۱۹
۵	دایاں ہاتھ سے استنجاء کرنا	۳۲۰
۶	وضو کے اعضاء میں سے دایاں کو بایاں پر مقدم کرنا	۳۲۰
۷	دایاں ہاتھ سے مضمضہ واستنشاق	۳۲۰
۸	تیمّم میں بایاں ہاتھ پر دایاں ہاتھ کو مقدم کرنا	۳۲۰
۹	نماز میں بایاں ہاتھ پر دایاں ہاتھ رکھنا	۳۲۰
۱۰	مسجد میں داخل ہونے میں دایاں پاؤں مقدم کرنا	۳۲۰
۱۱	دایاں ہاتھ سے کھانا	۳۲۰
۱۲	سونے کے وقت دائیں ہاتھ کو دائیں رخسار کے نیچے رکھنا	۳۲۱
۱۳	ناخن کاٹنے میں دائیں ہاتھ سے شروع کرنا	۳۲۱
۱۴	چور کا دایاں ہاتھ کاٹنا	۳۲۱
۱۵	قصاص میں بایاں کے بدلہ میں دایاں کو کاٹنا	۳۲۱
۱۶	نومولود کے دائیں کان میں اذان دینا	۳۲۱
۱۷-۲۳	دوم: یمین جہت کے معنی میں	۳۲۲
۱۷	مسواک کرنے میں منہ کے دائیں جانب سے شروع کرنا	۳۲۲
۱۸	دائیں جانب سے غسل شروع کرنا	۳۲۲
۱۹	اذان میں چہرہ کو دائیں بائیں جانب پھیرنا	۳۲۲
۲۰	میت کی دائیں جانب سے غسل کی ابتدا کرنا	۳۲۳
۲۱	طواف کے وقت کعبہ کی دائیں جانب سے چلنا	۳۲۳
۲۲	سر منڈانے میں دائیں جانب سے ابتدا کرنا	۳۲۳
۲۳	برتن گھمانے میں دائیں جانب سے شروع کرنا	۳۲۳
	یہود	**۳۲۳**
	دیکھئے: اہل الکتاب	

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

وکالہ

تعریف:

۱-وکالۃ واو کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ لغت میں اس کا معنی حفاظت کرنا ہے، اس معنی میں وکیل اللہ تعالی کا ایک نام ہے، جس کا معنی حفاظت کرنے والا ہے، اس سے توکل ماخوذ ہے کہا جاتا ہے: علی اللہ توکلنا یعنی ہم نے اپنے امور اس کے سپرد کردیا۔

توکیل: دوسرے کو تصرف کرنے کا اختیار دینا، وکیل کو وکیل اس لئے کہا جاتا ہے کہ موکل اپنے امور کی انجام دہی اس کے سپرد کرتا ہے، چنانچہ وہ ایسا شخص ہے جس کو کوئی کام سپرد کیا گیا ہو (۱)۔

دعا کی حدیث میں ہے: "اللهم رحمتک أرجو فلا تکلني إلى نفسي طرفة عين" (۲) (اے اللہ میں تیری رحمت کی امید رکھتا ہوں، لہذا پلک جھپکنے کے بقدر بھی مجھ کو میرے حوالہ نہ کیجئے گا)۔

اصطلاح میں: فقہاء نے وکالۃ کی متعدد تعریفات ذکر کی ہیں:

چنانچہ حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: (آرام کرنے کے لئے یا عاجز ہونے کی وجہ سے) جائز اور معلوم تصرف میں کسی دوسرے کو اپنا قائم مقام کرنا وکالۃ ہے (۳)۔

مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: کسی حق میں دوسرے کا حق والے کی (جو حاکم نہ ہو اور حق عبادت نہ ہو) نیابت کرنا جو اس کی موت کے ساتھ مشروط نہ ہو وکالۃ ہے (۱)۔

شافعیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: کسی شخص کا ایسا کام جس کو کرنے کا حق اس کو ہو اور اس میں نیابت جائز ہو کسی دوسرے کو سپرد کرنا تاکہ وہ اس کی زندگی میں وہ کام کرے وکالہ ہے (۲)۔

حنابلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: اللہ تعالی اور آدمیوں کے جن حقوق میں نیابت جائز ہو ان میں کسی ایسے شخص کا جس کو تصرف کرنا جائز ہو اپنے جیسے کو نائب بنانا وکالہ ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف: نیابت:

۲-نیابۃ، ناب الشيء نوبا سے ماخوذ ہے، یعنی قریب ہونا، ناب عنه نیابۃ، قائم مقام ہونا (۴)۔

نیابۃ اصطلاح میں: انسان کا کسی کام کو کرنے میں دوسرے کا قائم مقام ہونا (۵)۔

وکالۃ و نیابۃ میں تعلق یہ ہے کہ نیابت، وکالت سے عام ہے، یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں مترادف ہیں (۶)۔

ب-ولایت:

۳- ولایۃ واو کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ لغت میں اس کا معنی قادر ہونا،

---

(۱) لسان العرب، النہایۃ لابن الأثیر۔

(۲) حدیث: "اللهم رحمتک أرجو، فلا تکلني إلى نفسي طرفة عين" کی روایت احمد (۵/ ۴۲) نے حضرت ابوبکرۃؓ سے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰۰، اللباب شرح الکتاب ۲/ ۱۳۸۔

(۱) مواہب الجلیل ۵/ ۱۸۱، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۱۲۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۵/ ۱۴، مغنی المحتاج ۷/ ۲۱۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۰۰۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۶۱، نیز دیکھئے: الإنصاف ۵/ ۳۵۳۔

(۴) المعجم الوسیط، المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۷، ۳/ ۳۷۳، قواعد الفقہ للبرکتی/ ۵۱۹۔

(۶) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۷۷۔

مدد کرنا اور تدبیر کرنا ہے۔

ولی الیتیم: وہ شخص جو اس کے امور کا ذمہ دار ہو اس کی ضروریات کو انجام دے۔

ولی المرأۃ: وہ شخص جو اس کا عقد نکاح کرنے کا ذمہ دار ہو، اس کو نہ چھوڑے کہ اس کی رائے کے بغیر وہ خود اپنا نکاح کرے[1]۔

اصطلاح میں: دوسرے پر قول کو نافذ کرنا خواہ وہ اس کو پسند کرے یا انکار کرے ولایت ہے[2]۔

وکالۃ اور ولایۃ میں تعلق یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نیابت ہے، لیکن وکالت (فریقین) کے اتفاق رائے سے ہوتی ہے جبکہ ولایت شرعی یا جبری طور پر ہوا کرتی ہے۔

ج-ایصاء:

۴-لغت میں ایصاء أوصی کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: أوصی فلانا، أوصی إلیہ: اس کو اپنا وصی بنایا جو اس کی موت کے بعد اس کے معاملہ میں اور مال واولاد میں تصرف کرے(۳)۔

اصطلاح میں انسان کا کسی دوسرے کو موت کے بعد تصرف کرنے میں اپنا قائم مقام بنانا ایصاء ہے(۴)۔

وکالۃ اور ایصاء میں تعلق یہ ہے کہ دونوں میں ہر ایک اتفاقی نیابت ہے، لیکن وکالۃ حیات میں ہوتی ہے جبکہ ایصاء موت کے بعد۔

د-قوامۃ:

۵-لغت میں قوامۃ کا معنی کسی کام یا مال کی نگہبانی کرنا یا کسی کام کا

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۹۶ طبع بولاق۔

(۳) المعجم الوسیط، تہذیب الأسماء واللغات۔

(۴) فتاوی قاضیخان ۳/ ۵۱۳ بہامش الفتاوی الہندیہ، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۔

ذمہ دار ہونا[1]۔

فقہاء نے لفظ قوامہ کو چند معانی میں استعمال کیا ہے جو لغوی مفہوم سے قریب قریب ہیں: جو درج ذیل ہیں:

وہ ولایت جو قاضی کسی اہل شخص کے سپرد کرتا ہے کہ وہ اس شخص کی مصلحت کے مطابق تصرف کرے جو اپنے مالی امور کے انتظام سے قاصر ہو۔

وہ ولایت جس کا استحقاق شوہر کو اپنی بیوی پر ہوتا ہے[2]۔

وکالہ اور قوامہ میں تعلق یہ ہے کہ وکالہ فریقین کی اتفاقی نیابت ہے اور قوامہ کبھی قضاء کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی شریعت کی طرف سے ہوتا ہے۔

وکالۃ کا مشروع ہونا:

۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وکالہ جائز ومشروع ہے[3]۔

اس پر انہوں نے قرآن کریم، سنت مطہرہ، اجماع اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

قرآن میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهِ إِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلاَ يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَداً"[4] (اپنے میں سے کسی کو یہ روپیہ دے کر شہر کی طرف بھیجو، پھر تحقیق کرے کہ کونسا کھانا حلال ہے تو وہ اس میں سے تمہارے پاس کچھ کھانا لے آوے، اور کام خوش تدبیری سے کرے اور کسی کو تمہاری خبر نہ ہونے

(۱) المعجم الوسیط۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۱۶، ابن عابدین ۳/ ۴۳۱، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۲۱۴، القلیوبی ۳/ ۱۷۷، تفسیر القرطبی ۵/ ۱۶۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۰۹، تبیین الحقائق ۴/ ۲۵۴، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۳۹، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۰۱۔

(۴) سورۂ کہف: ۱۹۔

دے) یہ توکیل تھی۔ اللہ تعالی نے بلانکیر کے اصحاب کہف سے اس کو نقل کیا ہے(۱)۔

قرآن میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَابْعَثُوا حَكَماً مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُّرِيْدَا إِصلاَحاً يُوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْماً خَبِيْراً"(۲) (توتم لوگ ایک آدمی جوتصفیہ کرنے کی لیاقت رکھتا ہو، مرد کے خاندان سے اور ایک آدمی جوتصفیہ کرنے کی لیاقت رکھتا ہو عورت کے خاندان سے بھیجو۔ اگر ان دونوں آدمیوں کو اصلاح منظور ہوگی تو اللہ تعالیٰ ان میاں بی بی میں اتفاق فرمادیں گے، بلاشبہ اللہ تعالیٰ بڑے علم اور بڑے خبر والے ہیں)، یہ آیت کریمہ وکالہ کے مشروع ہونے پر دلالت کرتی ہے، یہ اس رائے پر مبنی ہے جو کہتے ہیں کہ حکم زوجین کا وکیل ہوتا ہے(۳)۔

سنت میں وہ حدیث ہے جو حضرت عروہ بن ابی الجعد بارقی سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ أعطاه دينارا يشترى له به شاة، فاشترى له به شاتين، فباع إحداهما بدينار، فجاء بدينار وشاة، فدعا له بالبركة في بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح فيه"(۴) (نبی کریم ﷺ نے ان کو ایک دینار عطا فرمایا کہ اس سے آپ ﷺ کے لئے ایک بکری خریدیں، انہوں نے اس سے آپ ﷺ کے لئے دو بکریاں خرید لی، پھر ان میں سے ایک کو فروخت کردیا اور ایک دینار اور ایک بکری لے کر آ گئے، تو آپ ﷺ نے ان کے لئے ان کی تجارت میں برکت کی دعا کی اور وہ ایسے ہو گئے کہ اگر وہ مٹی بھی خریدتے تو اس میں ان کو نفع ہوجاتا تھا)۔

(۱) المغنی ۵/ ۸۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳-۴۔

(۲) سورۂ نساء: ۳۵۔

(۳) تفسیر ابن کثیر ۱/ ۴۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، ۳/ ۲۶۱۔

(۴) حدیث عروۃ بن ابی الجعد: "أن النبي ﷺ أعطاه ديناراً......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۶۳۲) نے کی ہے۔

یہ حدیث خرید فروخت میں وکالہ کے جائز ہونے پر دلالت کرتی ہے(۱)۔

حضرت حکیم بن حزام ؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ بعثه ليشتري له أضحية بدينار، فاشترى أضحية فأربح فيها دينارا، فاشترى أخرى مكانها، فجاء بالأضحية والدينار إلى رسول الله ﷺ، فقال: ضح بالشاة وتصدق بالدينار"(۲) (نبی کریم ﷺ نے ان کو بھیجا کہ وہ آپ ﷺ کے لئے ایک دینار میں ایک قربانی کا جانور خریدیں، چنانچہ انہوں نے ایک قربانی کا جانور خریدا اور اس کی فروخت سے ایک دینار کا نفع حاصل کیا پھر اس کی جگہ دوسرا جانور خریدا اور رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے، آپ ﷺ نے فرمایا: بکری کی تو قربانی کردو اور دینار صدقہ کردو)، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی کا جانور خریدنے، اس کو تقسیم کرنے اور مال کو صدقہ کرنے میں وکیل بنانا جائز ہے(۳)۔

حضرت جابر بن عبد اللہ ؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "أردت الخروج إلى خيبر، فأتيت رسول الله ﷺ فسلمت عليه، وقلت له: إني أردت الخروج إلى خيبر، فقال: إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقا، فإن ابتغى منک آية فضع يدک على ترقوته"(۴) (میں نے

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، المغنی ۵/ ۸۷۔

(۲) حدیث حکیم بن حزام: "أن النبي ﷺ بعثه" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۴۹) نے کی ہے اور حکیم بن حزام اور ان سے نقل کرنے والے راوی کے درمیان انقطاع کی بناء پر اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۵-۶۔

(۴) حدیث جابر بن عبد اللہ: "أردت الخروج إلى خيبر......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۷-۴۸) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۵۱) میں

خیبر جانے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا، آپ علیہ وسلم کو سلام کیا اور عرض کیا: میں خیبر جارہا ہوں، آپ علیہ وسلم نے فرمایا: جب میرے وکیل کے پاس پہنچنا تو اس سے پندرہ وسق لے لینا اگر وہ تم سے کوئی علامت مانگے تو اس کی ہنسلی کی ہڈی پر ہاتھ رکھ دینا)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وکالت مشروع ہے، اور امام کے لئے جائز ہے کہ صدقہ کی وصولیابی پر کسی کو عامل مقرر کرے اور اس پر قبضہ کرنے، اسے اس کے مستحقین کے درمیان تقسیم کرنے اور علامت کے ساتھ بھیجے ہوئے شخص کو حوالہ کرنے میں اس کو وکیل بنائے [1]۔

حضرت ابو رافعؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: "تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال، وبنى بها وهو حلال، وكنت أنا الرسول بينهما" [2] (رسول اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے شادی کی درآں حالیکہ آپ علیہ وسلم حلال تھے، اور پہلی شب میں ان کے پاس حلال ہونے کی حالت میں گئے، اور میں ان دونوں کے درمیان پیغام رساں تھا)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شوہر کی طرف سے نکاح میں وکیل بنانا جائز ہے [3]۔

اجماع: وکالت کے جائز اور مشروع ہونے پر رسول اللہ علیہ وسلم کے عہد سے آج تک فقہاء کا اجماع ہے، اس بارے میں کسی بھی مسلمان نے کوئی اختلاف نہیں کیا ہے [4]۔

= اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۷۔

(۲) حدیث ابو رافع: "تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة......" کی روایت ترمذی (۳/ ۱۹۱) نے کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

(۳) المغنی ۵/ ۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، نیل الاوطار ۶/ ۳۔

(۴) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴، المغنی ۵/ ۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷۔

قیاس: انسان کی ضرورت وکالت کے مشروع و جائز ہونے کی مقتضی ہے، اس لئے کہ ہر شخص کے لئے اپنی ضرورت کا ہر کام خود کرنا ممکن نہیں، لہذا ضرورت اس کی داعی ہوئی [1]۔

قاضی زادہ نے کہا: انسان بعض حالات میں کبھی خود براہ راست کام کو انجام دینے سے عاجز ہوتا ہے جیسے وہ مریض ہو، یا شیخ فانی ہو یا وجاہت والا آدمی ہو تمام امور کو خود انجام نہ دے سکتا ہو تو وہ دوسرے کو وکیل بنانے کا محتاج ہوگا، اگر وکیل بنانا جائز نہ ہو تو حرج لازم آئے گا حالانکہ نص میں حرج کی نفی کی گئی ہے [2]، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" [3] (اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی)۔

وکالہ کے ارکان:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وکالت کے ارکان درج ذیل ہیں: صیغہ، عاقدین (موکل اور وکیل) اور محل عقد یعنی (موکل فیہ)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ وکالت کا رکن ایجاب وقبول ہے، اس لئے اس رکن کا وجود لامحالہ دوسرے دونوں ارکان کو مستلزم ہوگا، اور یہ عقد میں عام قواعد کے مطابق ہے [4]۔

اور تفصیل اصطلاح (عقد فقرہ / ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

رکن اول: صیغہ:

۸- صیغہ ایجاب وقبول ہے، ان دونوں کی تعبیر باہمی رضامندی سے

(۱) المغنی ۵/ ۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۵۔

(۳) سورۂ حج: ۷۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، الشرح الصغیر ۳/ ۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۱، کشاف القناع ۳/ ۴۶۱۔

کی جاتی ہے، جو دوسرے تمام عقود کی طرف عقد وکالہ میں رکن ہے۔

اور وکالت چونکہ ایسا معاملہ وعقد ہے جس سے وکیل موکل دونوں کے حق متعلق ہوتے ہیں، اس لئے دونوں کی رضا کی ضرورت ہوگی۔

صیغہ کی تعریف، اس کی حقیقت، اس کے اقسام و احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (صیغہ فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات، عقد فقرہ/ ۶-۲۷)۔

اول: ایجاب:

تعریف:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ایجاب وہ ہے جو مالک کی طرف سے صادر ہو، اس لئے یہاں ایجاب وہ ہوگا جو موکل کی طرف سے صادر ہو اور اس کی طرف سے توکیل کے ذریعہ کام انجام دینے کی اجازت پر دلالت کرے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ ایجاب وہ ہے جو عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے پہلے صادر ہو جس سے انشاء عقد میں اس کی رغبت معلوم ہو جائے (۱)۔

ایجاب کس چیز کے ذریعہ متحقق ہوگا:

ایجاب ہر اس چیز سے متحقق ہوجائے گا جو وکالہ سے رضامندی پر دلالت کرے خواہ لفظ کے ذریعہ ہو یا کتابت، یا پیغام رسانی یا گونگے کی طرف سے اشارہ کے ذریعہ ہو یا ان کے علاوہ کسی دوسرے ذریعہ سے ہو۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، الشرح الصغیر ۲/ ۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۴۱، کشاف القناع ۳/ ۴۶۱۔

الف- لفظ کے ذریعہ ایجاب:

۱۰- ایجاب ایسے صریح لفظ سے جو وکالۃ کے معنی پر دلالت کرے متحقق ہوجاتا ہے جیسے میں نے فلاں معاملہ میں تم کو وکیل بنایا یا تم فلاں معاملہ میں میرے وکیل ہو۔

اسی طرح ہر اس لفظ سے متحقق ہوجاتا ہے جو توکیل کی بناء پر اجازت تصرف پر دلالت کرے جیسے موکل اپنے وکیل کو کسی متعین کام کے کرنے کا حکم دے یعنی اس سے کہے: میں نے تم کو اس کے کرنے کی اجازت دی، میں نے یہ کام تمہارے حوالہ کیا، میں نے تم کو اس کام میں نائب بنایا یا میں نے اس میں تم کو اپنا قائم مقام بنایا (۱)۔

یہ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عروہ بن ابی الجعد البارقی کو لفظ شراء کے ذریعہ بکری کی خریداری میں وکیل بنایا، نیز اس لئے کہ اللہ تعالی نے اہل کہف کے بارے میں خبر دی ہے: "فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖ إِلَى الْمَدِيْنَةِ" (۲) (اپنے میں سے کسی کو یہ روپیہ دے کر شہر کی طرف بھیجو)، نیز اس لئے کہ جو لفظ بھی اجازت پر دلالت کرے گا وہ موکل کے اس قول کے قائم مقام ہوگا؛ کہ میں نے تم کو وکیل بنایا (۳)۔

نیز اس لئے کہ آدمی کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر اس کے مال میں تصرف کرنے سے منع کیا گیا ہے، اور رضامندی اس عبارت یا اس کے قائم مقام سے حاصل ہوجاتی ہے جو اس پر دلالت کرے (۴)۔

لفظ کے ذریعہ ایجاب یا تو وکیل کے روبرو موجود ہونے کی

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۵۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷، المغنی ۵/ ۲۰۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۶۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۰، الخرشی ۶/ ۷۰۔

(۲) سورۂ کہف/ ۱۹۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۰۹۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۲۔

صورت میں ہوگا یا وکیل کے غائبانہ میں مراسلت کے ذریعہ ہوگا۔

پہلا مسئلہ: وکیل کے روبرو موجود ہونے کی صورت میں لفظ کے ذریعہ ایجاب:

۱۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان الفاظ سے عقد وکالہ میں ایجاب متحقق ہوجائے گا، میں نے اس معاملہ میں تم کو وکیل بنایا، میں نے یہ کام تمہارے سپرد کیا، میں نے اس میں تم کو نائب بنایا، اس کام میں میں نے تم کو اجازت دی، اس کام میں میں نے تم کو اپنا قائم مقام بنایا یا اس کام میں تم میرے وکیل ہو[1]۔

اس طرح حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ایجاب لفظ امر سے متحقق ہوجائے گا، مثلاً اس کو فروخت کردو، اس کو آزاد کردو وغیرہ، یہی مالکیہ کا مذہب بھی ہے، بشرطیکہ ان جیسے الفاظ سے وکالت کے منعقد ہونے کا عرف ہو، چنانچہ انہوں نے کہا کہ وکالت قول، فعل یا مراسلت کے ذریعہ توکیل پر دلالت کرنے والے صیغہ کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے، اس بارے میں حکم صرف عرف وعادت کی بنیاد پر ہوگا[2]۔

حنفیہ نے کہا: جو لفظ بھی وکالت پر دلالت کرے اس سے وکالت ثابت ہوجائے گی جیسے میں نے تم کو وکیل بنایا وغیرہ، بشر بن غیاث نے ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ جب کوئی کسی کو کہے کہ میں پسند کرتا ہوں کہ تم میرے اس گھر کو فروخت کردو یا میری خواہش ہے، یا میں راضی ہوں، یا میں چاہتا ہوں، یا میرا ارادہ ہے، تو یہ سب توکیل ہیں اور فروخت کرنے کے امر ہیں[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کہے: میں بہت جلد تم کو وکیل بناؤں گا تو صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں احتمال ہے، اسی طرح اگر کہے میں تم کو وکیل بناؤں گا، اس لئے کہ یہ ایک وعدہ ہے فقط۔

اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر کہے: میں نے تم پر بھروسہ کیا تو عقد وکالہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کی رائے، مدد یا نیابت پر بھروسہ کرنے والا ہو، اسی طرح اگر کہے: میں نے تم پر اعتماد کیا یا کارگذاری کا طالب ہوا، یا ان کے علاوہ ایسے الفاظ استعمال کرے جن میں چند معانی کا احتمال ہو تو ان سے یہ عقد صحیح نہیں ہوگا، الا یہ کہ کوئی ایسا لفظ ان کے ساتھ ضم کردے جو توکیل کے بارے میں صریح ہو[2]۔

دوسرا مسئلہ: وکیل کے غائبانہ میں پیغام رسانی کے ذریعہ لفظ سے ایجاب:

۱۲-حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد وکالہ میں مراسلہ کے ذریعہ ایجاب منعقد ہوجاتا ہے[3]۔

پیغام رسانی کے ذریعہ وکیل بنانے کی صورت (جیسا کہ حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے) یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہے: یہ مال فلاں کے لئے لے لو تاکہ وہ اس کو فروخت کردے، یا کہے: فلاں کے پاس جاؤ اور اس سے کہہ دو کہ میرا فلاں مال جو اس کے پاس ہے اس کو فروخت کردے، اور وہ دوسرا آدمی اپنے پاس اس خبر کے پہنچنے کے بعد وہ مال فروخت کردے تو وکالت وبیع دونوں صحیح ہوں گی۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۴-۵۶۵، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۷، الحاوی للماوردی ۸/ ۱۸۷، کشاف القناع ۳/ ۴۶۱، الإنصاف ۵/ ۳۵۳، شرح الخرشی ۶/ ۷۰۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۲۷، الإنصاف ۵/ ۳۵۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰۰، الخرشی ۶/ ۷۰۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۴-۵۶۵۔

(۲) الحاوی للماوردی ۸/ ۱۸۶-۱۸۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۲۔

(۳) شرح مجلۃ الأحکام لعلی حیدر ۳/ ۵۲۷، الخرشی ۶/ ۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰۰۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی غائب آدمی کو کسی کام کا وکیل بنائے اور کوئی آدمی اس تک وکالہ کی خبر پہنچا دے اور وہ اس کو قبول کرے تو وکالت منعقد ہوجائے گی خواہ خبر پہنچانے والا عادل ہو، یا مستور الحال ہو یا غیر عادل ہو، خواہ اس کو اپنی طرف سے خبر دے یا حکم دینے والے کی طرف سے پیغام پہنچا کر خبر دے، خواہ غائب آدمی اس خبر کی تصدیق کرے یا تکذیب کرے، ان تمام مذکورہ حالات میں وہ شخص وکیل ہوجائے گا[۱]۔

ب-لفظ کے علاوہ سے ایجاب:

لفظ کے بغیر وکالہ کے ایجاب کی بعض صورتیں درج ذیل ہیں:

پہلی صورت: کتابت:

۱۳-اس پر اتفاق ہے کہ عقد وکالہ میں ایجاب اس پر دلالت کرنے والی تحریر یا کتابت سے متحقق ہوجائے گا، اس لئے کہ تحریر و کتابت ایسا عمل ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے۔

حنفیہ نے اس کی مثال یہ بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے غائب کے پاس تحریر روانہ کرے جس میں اس کا نام و پتہ ہو اور تحریر پڑھی جاسکے اور اس میں اس کو کسی معاملہ میں وکیل بنانے کا تذکرہ ہو اور دوسرا شخص قبول کرلے تو وکالہ منعقد ہوجائے گا[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح (عقد فقرہ/ ۱۳)۔

دوسری صورت: اشارہ:

۱۴-فقہاء کا مذہب ہے کہ گونگے کا اشارہ جو سمجھ میں آجائے تو معتبر

(۱) شرح المجلۃ لعلی حیدر ۵۲۷/۳، نیز دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۵۶۱/۳، حاشیہ ابن عابدین ۳۹۹/۴۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام لعلی حیدر ۵۲۷/۳، الشرح الصغیر ۵۰۵/۳، مغنی المحتاج ۲۲۳/۲، مطالب اولی النہی ۴۲۹/۳، روضۃ الطالبین ۳۰۰/۴۔

ہوگا، اور وہ وکالہ کے ایجاب کے متحقق ہونے میں عبارت کے قائم مقام ہوگا[۱]۔

اشارہ کے معتبر ہونے کی شرطوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (اشارہ فقرہ/ ۵، عقد فقرہ/ ۱۵)۔

تیسری صورت: فعل:

۱۵-حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عقد وکالہ میں ایجاب ایسے عمل سے مکمل ہوجاتا ہے جو اجازت پر دلالت کرنے والا ہو[۲]۔

القاضی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دلالت کرنے والے عمل سے بیع کی طرح وکالہ منعقد ہوجاتا ہے، یہی اس شخص کے بارے میں الشیخ کے کلام کا ظاہر ہے جو اپنا کپڑا کسی دھوبی یا درزی کو دے اور یہ قبول کی طرح زیادہ واضح ہے[۳]۔

یہی مالکیہ بھی کہتے ہیں بشرطیکہ عمل کے ذریعہ وکالہ کے انعقاد کا عرف و رواج ہو، چنانچہ خرشی نے کہا ہے: قول، عمل یا پیغام کے ذریعہ دلالت کرنے والے صیغہ کے ساتھ وکالہ خاص نہیں ہوتا ہے، اس میں حکم کا مدار محض عرف و عادت پر ہے[۴]۔

چوتھی صورت: جس کو ایجاب قرار دیا جانا عرف میں معلوم ہو:

۱۶-مالکیہ کی رائے ہے کہ کبھی کبھی وکیل میں ایجاب عرف و عادت کے سبب متحقق ہوجاتا ہے، جیسے شوہر اپنی بیوی کے مال میں اس کے

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۳۴۶/۳، مواہب الجلیل ۱۹۰/۵، روضۃ الطالبین ۳۹/۸ اور اس کے بعد کے صفحات، اعانۃ الطالبین ۸۷/۳۔

(۲) مطالب أولی النہی ۴۲۹/۳، المبدع ۳۵۵/۴۔

(۳) الفروع ۳۴۰/۴، کشاف القناع ۴۶۱/۳۔

(۴) الخرشی ۷۰/۶۔

لئے تصرف کرے درآں حالیکہ اس بیوی کو اس کا علم ہو اور وہ خاموش رہے تو اس کو وکالہ پر محمول کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی زمین بھائی بہن کی ہو، اور بھائی طویل سالوں تک اس کو کرایہ پر دینے اور کرایہ وصول کرنے کا ذمہ دار رہا ہو تو اس بارے میں اس کا قول معتبر ہوگا کہ کرایہ میں بہن کا جو حصہ تھا اس کو دے دیا ہے، ابن ناجی نے اپنے بعض اساتذہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرف میں وہ اس کا وکیل ہے [۱]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ خاموشی، وکالہ میں ایجاب نہیں بن سکتی ہے، اس لئے اگر کسی اجنبی کو دیکھے کہ وہ اس کا مال فروخت کر رہا ہے اور وہ خاموش رہ جائے اس کو منع نہ کرے تو اس کی خاموشی کی وجہ سے وہ اس کا وکیل نہیں ہوجائے گا، نہ یہ بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ خاموش رہنے والے کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے [۲]۔

دوم: قبول:

قبول یا تو لفظ کے ذریعہ ہوگا یا اس کے بغیر ہوگا۔

الف- لفظ کے ذریعہ قبول کرنا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لفظ کے ذریعہ قبول متحقق ہوجائے گا جیسے اگر موکل کسی دوسرے سے کہے: میں نے اس معاملہ میں تم کو وکیل بنایا اور وکیل اس سے کہے: میں نے قبول کیا، یا ''میں نے قبول کیا'' یا اس لفظ کے علاوہ کوئی دوسرا کلام کہے جس سے قبول کرنا سمجھا جائے تو قبول صحیح ہوگا اور وکالہ منعقد ہوجائے گا [۱]۔

حنفیہ اور شافعیہ نے مزید کہا کہ وکیل کا لفظ کے ذریعہ قبول کرنا اگرچہ وکالہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، لیکن یہ شرط ہے کہ وہ رد نہ کرے اگر وکیل ایجاب کے بعد وکالہ کو رد کردے مثلاً کہے: میں قبول نہیں کرتا ہوں یا میں نہیں کروں گا تو ایجاب کا حکم باقی نہیں رہے گا، اور وکالہ منعقد نہیں ہوسکے گا، اگرچہ اس کے بعد قبول کرلے جب تک کہ ازسرنو ایجاب وقبول نہ ہو [۲]۔

ب- غیر لفظ سے قبول کرنا:

غیر لفظ سے قبول کرنے میں وکالہ کے انعقاد میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلی صورت: عمل کے ذریعہ قبول کرنا:

۱۸- عمل کے ذریعہ وکالہ کے قبول کرنے میں فقہاء کی تین آراء ہیں:

پہلی رائے: جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ہر ایسے فعل سے قبول متحقق ہوجائے گا جو اس پر دلالت کرے، یہ اس طرح کہ موکل نے اس کو جس کام کے کرنے کا حکم دیا ہے وہ اس کو کرنے لگے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے جن لوگوں کو وکیل بنایا ان کی طرف سے انتقال امر کے علاوہ کچھ بھی منقول نہیں ہے اور اس لئے کہ وکالہ، تصرف میں اجازت دینا ہے اور عمل کے ذریعہ قبول کرنا بھی اس میں جائز ہے جیسے اذن اکل کے بعد

---

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۵۰۵-۵۰۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۰، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۱۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۵۴-۱۵۵، للسیوطی رص ۱۴۲، حاشیۃ الحموی علی الأشباہ ۱/ ۱۴۸، المنثور فی القواعد ۲/ ۲۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) شرح المجلۃ لعلی حیدر ۳/ ۵۲۶-۵۲۷، المادۃ (۱۴۵۱)، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۲، إعانۃ الطالبین ۳/ ۸۷، کشاف القناع ۳/ ۴۶۱-۴۶۲۔

(۲) شرح المجلۃ لعلی حیدر ۳/ ۵۲۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰۰۔

کوئی کھانا کھانے لگے۔

شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ میں ہے: ایجاب صراحۃً ہوگا اور قبول دلالۃً ہوگا، لہذا اگر وکیل موکل کے ایجاب کے بعد کچھ نہ بولے لیکن جس کام میں اس کو وکیل بنایا گیا ہے اس کو کرنے کی کوشش شروع کردے تو یہ دلالتہً وکالہ کو قبول کرنا ہوگا اور اس کا تصرف کرنا صحیح ہوگا[(۱)]۔

دوسری رائے: ایک قول میں شافعیہ، ایک قول میں حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کا مذہب ہے کہ فعل سے قبول متحقق نہ ہوگا، اس کے تحقق کے لئے لفظ کا ہونا ضروری ہے[(۲)]۔

تیسری رائے: ایک دوسرے قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر موکل امر کا صیغہ استعمال کرے جیسے کہے: فروخت کرو خرید و تو فعل سے قبول مکمل ہوجائے گا، اس میں لفظ کے ہونے کی شرط نہ ہوگی۔

لیکن اگر ایجاب عقد کے صیغہ کے ساتھ ہو جیسے میں نے تم کو وکیل بنایا، یا میں نے تمہارے سپرد کیا تو قبول میں لفظ کا ہونا شرط ہوگا، فعل سے متحقق نہ ہوگا، یہ اس لئے کہ عقد کے صیغوں کو عقود کے ساتھ اور امر کو اباحت کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے[(۳)]۔

دوسری صورت: کتابت کے ذریعہ قبول کرنا:

۱۹- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ عقد وکالہ میں قبول کرنا ایسی تحریر کے ذریعہ صحیح ہوجائے گا جو پڑھی جاسکے اور معنون ہو یعنی نام پتہ مذکور ہو[(۱)]۔

تیسری صورت: اشارہ سے قبول کرنا:

۲۰- عقد وکالہ میں گونگے کے اشارہ سے قبول کرنا صحیح ہوگا جبکہ اس کے اشارہ کا مقصد ومراد معلوم اور مفہوم ہو[(۲)]۔

اشارہ پر عمل کرنے کے شرائط میں تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (اشارۃ فقرہ ر ۵ اور عقد فقرہ ر ۱۵)۔

چوتھی صورت: خاموشی کے ذریعہ قبول کرنا:

۲۱- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وکیل کا خاموش رہ جانا قبول ہے، اور اس کے رد کردینے سے رد ہوجائے گا[(۳)]۔

عقد وکالہ میں ایجاب سے قبول کا موخر ہونا:

۲۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر موکل کی طرف سے ایجاب کے صادر ہونے کے فوراً بعد وکیل کا قبول کرنا واقع ہو تو عقد وکالہ منعقد ہوجائے گا۔

اگر قبول، ایجاب سے موخر ہوجائے تو اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء حنفیہ، حنابلہ اور راجح مذہب میں شافعیہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ تاخیر کے ساتھ وکالہ کو قبول کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے وکلاء کا قبول کرنا عمل کے ذریعہ تھا، اور یہ

---

(۱) شرح مجلۃ الأحکام لعلی حیدر ۳ر ۵۲۸، الفتاوی الہندیہ ۳ر ۵۶۰، المغنی لابن قدامہ ۵ر ۹۳، مواہب الجلیل ۵ر ۱۹۰، کشاف القناع ۳ر ۴۶۱-۴۶۲، الخرشی ۶ر ۷۰، أسنی المطالب ۲ر ۲۶۶، روضۃ الطالبین ۴ر ۳۰۰، مغنی المحتاج ۲ر ۲۲۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴ر ۳۰۰، الإنصاف ۵ر ۳۵۴، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲ر ۱۴۰۔

(۳) روضۃ الطالبین ۴ر ۳۰۰، مغنی المحتاج ۲ر ۲۲۲۔

(۱) شرح المجلۃ لمحمد خالد الأتاسی ۱ر ۱۹۰ المادہ (۶۹)، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۹، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۳۰۸-۳۰۹، روضۃ الطالبین ۴ر ۳۰۰، الإنصاف ۵ر ۳۵۴، مطالب أولی النہی ۳ر ۴۲۹۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۱۳، مواہب الجلیل ۴ر ۲۲۹، المغنی ۳ر ۵۶۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۴۴۵، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۵۴۔

عمل ان کو وکیل بنائے جانے کے بعد تاخیر کے ساتھ ہوا، نیز اس لئے کہ وکالہ دراصل تصرف کرنے کی اجازت دینا ہے، اور جب تک موکل اس سے رجوع نہ کرلے وہ اذن واجازت باقی رہے گی، یہ اباحت کے مشابہ ہوگی (جس طرح اباحت مبیح کے رد کئے بغیر علی حالہ رہتی ہے اسی طرح یہ بھی ہوگی)۔

شافعیہ نے تاخیر کے ساتھ قبول کرنے میں یہ شرط لگائی ہے کہ جس کام میں اس کو وکیل بنایا ہے، اس کا وقت متعین نہ کرے، لہذا اگر اس کا وقت متعین کردے اور اس کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہوتو فوری طور پر وکالہ کو قبول کرنا ضروری ہوگا۔

اسی طرح اگر حاکم کے پاس وکالہ پیش ہوا اور وہ اس پر اس کو پیش کرے تو بھی اس کو قبول کرنا فوری طور پر ہوگا [۱]۔

دوسرے قول میں مالکیہ اور شافعیہ میں سے ابوحامد المروزی کا مذہب ہے کہ وکالہ کا قبول کرنا فوری طور پر ہوگا، لہذا اگر قبول، ایجاب سے طویل زمانہ موخر ہوتو صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وکالہ زندگی کی حالت میں ایک عقد ہے تو اس میں قبول کرنا فوری طور پر ہوگا جیسے بیع میں ہے [۲]۔

مالکیہ میں سے ابوعبداللہ مازری نے کہا: اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ مقصد اور عرف و عادت کو دیکھا جائے گا کہ کیا ان الفاظ کا عرف میں فوری طور پر جواب طلب کرنا مقصود ہوتا ہے کہ اگر تاخیر ہوجائے تو خطاب کا حکم ساقط ہوجائے گا؟ یا مراد صرف جواب طلب کرنا ہوتا ہے خواہ فوری طور پر جواب دے یا تاخیر سے [۳]۔

(۱) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۴۱، عقد الجواہر الثمینۃ ۲/ ۶۷۸-۶۷۹، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۰-۱۹۱، الحاوی للماوردی ۸/ ۱۸۹، المہذب ۱/ ۳۵۷، کشاف القناع ۳/ ۴۶۲، المغنی ۵/ ۹۳۔

(۲) عقد الجواہر الثمینۃ ۲/ ۶۷۹، الحاوی ۸/ ۱۸۹، المہذب ۱/ ۳۵۷۔

(۳) عقد الجواہر الثمینۃ ۲/ ۶۷۹، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۱۔

وکالہ کے صیغہ کے اقسام:

وکالہ پر اس کے آثار کے مرتب ہونے کے وقت کے اعتبار سے اس کے صیغہ کی چار قسمیں ہیں: صیغہ منجزہ، صیغہ معلقہ، مستقبل کی طرف منسوب صیغہ اور صیغہ موقتہ [۱]۔

الف- وکالہ کے لئے صیغہ منجزہ:

۲۳- تنجیز تعلیق کے خلاف ہے [۲]، ایک جملہ کے مضمون کے حاصل ہونے کو دوسرے جملہ کے مضمون کے حاصل ہونے پر موقوف کرنا تعلیق ہے [۳]۔

وکالہ کے لئے صیغہ منجزہ سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی شرط پر معلق نہ ہو، نہ کسی وقت کی طرف منسوب ہو جیسے موکل وکیل سے کہے: میں نے تم کو فلاں گھر فروخت کرنے کا وکیل بنایا، اس مثال میں وکالہ کا صیغہ منجز ہے، اس لئے کہ وہ کسی شرط پر معلق نہیں ہے، نہ کسی وقت کی طرف منسوب ہے [۴]۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر وکالہ کا صیغہ منجز ہوتو وکالہ صحیح ہوگا [۵]۔

ب- کسی شرط پر معلق صیغہ:

۲۴- اگر وکالہ کا صیغہ کسی شرط پر معلق ہوتو وکالہ کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیۃ المادہ (۱۴۵۶)۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی ص ۲۳۸۔

(۳) الدر المختار ۲/ ۴۹۲۔

(۴) شرح المجلۃ لعلی حیدر ۳/ ۵۳۴-۵۳۵۔

(۵) مطالب اولی النہی ۳/ ۴۲۸، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۳۴-۵۳۵، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۳/ ۵۵، الذخیرۃ ۸/ ۵۔

پہلی رائے: حنفیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ اور اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر وکالہ کسی شرط پر معلق ہو تو صحیح ہوگا، جیسے کہے: جب حاجی آ جائیں تو اس غلہ کو فروخت کر دو، اگر میرے گھر والے تم سے کچھ مانگیں تو وہ چیز ان کو دے دو۔

انہوں نے اپنے اس مذہب پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، انہوں نے کہا: ''**أمر رسول الله ﷺ في غزوة مؤتة زيد بن حارثة، فقال رسول الله ﷺ: إن قتل زيد فجعفر، وإن قتل جعفر فعبد الله بن رواحة**''(۱) (رسول اللہ ﷺ نے غزوہ موتہ میں حضرت زید بن حارثہ کو امیر مقرر کیا پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اگر زید شہید ہو جائیں تو جعفر امیر ہوں گے، اگر وہ بھی شہید ہو جائیں تو عبد اللہ بن رواحہ امیر ہوں گے)۔

اور یہ معناً تعلیق ہی ہے، نیز اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے کہ وکیل کے حق میں اس کے حکم کا اعتبار ہوتا ہے اور حکم تصرف کی اجازت و صحت ہے، پس وہ بھی صحیح ہوگا اور اس لئے بھی کہ یہ تصرف کی اجازت دینا ہے، لہذا وصیت اور امیر بنانے کے مشابہ ہوگا(۲)۔

دوسری رائے: اصح قول میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ کسی شرط پر وکالہ کو معلق کرنا صحیح نہ ہوگا، ماوردی نے کہا: شرطوں اور مدتوں پر وکالہ کو معلق کرنا فاسد ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر موکل وکالہ کو منجز رکھے (معلق نہ کرے) البتہ تصرف کے لئے کوئی شرط لگائے تو جائز ہوگا جیسے کہے: میں نے تم کو اپنا گھر فروخت کرنے کا وکیل بنایا، ایک ماہ کے بعد اس کو فروخت کر دو گے تو وکالہ صحیح ہوگا۔

غزالی نے کہا: اگر موکل کہے: میں نے تم کو ابھی وکیل بنا دیا لیکن ایک ماہ کے بعد یا فلاں شخص کے آنے کے بعد ہی تصرف کرو گے تو عراقی علماء نے کہا کہ یہ جائز ہے، اور انہوں نے کہا کہ یہ تعلیق نہیں ہے، یہ محض تاخیر ہے، لہذا وکیل پر اس کی پابندی کرنا لازم ہوگا(۱)۔

وکالہ کا دوروالا صیغہ:

۲۵ - دوروالا وکالہ کسی شرط پر معلق وکالہ کے قبیل سے ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ موکل وکیل سے کہے: میں نے تم کو اس مال کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور جب جب میں تم کو معزول کروں گا تم میرے وکیل ہو جاؤ گے تو یہ شخص وکیل ہو جائے گا اور جب جب موکل اس کو معزول کرے گا وکالہ کی تجدید ہو جائے گی۔ اس کا نام وکالہ دوریہ ہے، اس لئے کہ یہ معزول کرنے کے ساتھ گھومتا رہتا ہے اور جب جب اس کو معزول کیا جائے وہ دوبارہ وکیل بن جاتا ہے(۲)۔

اس صیغہ سے وکالہ کے صحیح ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور صحیح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وکالہ دوریہ صحیح ہوگا اس لئے کہ وکالہ تعلیق کو قبول کرتا ہے۔

حنفیہ نے کہا: موکل وکالہ دوریہ میں جب چاہے اپنے وکیل کو معزول کر سکتا ہے، اس لئے کہ وکالہ موکل کا حق ہے، اس لئے اس کو باطل کرنے کا حق بھی اس کو حاصل ہوگا، نیز اس لئے کہ جو عقد لازم

---

(۱) حدیث عبداللہ بن عمر: ''أمر رسول الله ﷺ في غزوة مؤتة زيد بن حارثة......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۵۱۰) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۴۳، المغنی ۵/ ۹۳ طبع الریاض، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۲۸-۴۲۹، الإنصاف ۵/ ۳۵۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳، الوسیط فی المذہب للغزالی ۳/ ۲۸۴ طبع دار السلام۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳، الوسیط فی المذہب ۳/ ۲۸۴، الحاوی للماوردی ۸/ ۱۹۰، الإنصاف ۵/ ۳۵۵۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۱۶، کشاف القناع ۳/ ۴۶۸۔

نہیں ہوتا ہے اس سے رجوع کرنا صحیح ہوتا ہے اور وکالہ بھی غیر لازم عقد ہے۔

حنابلہ نے کہا: وکالہ دوریہ میں وکیل اس طرح معزول ہوگا کہ موکل وکیل سے کہے: میں نے تم کو معزول کر دیا، اور جب جب میں تم کو وکیل بناؤں گا تو میری طرف سے معزول ہوجائے گا [1]۔

ابن تیمیہ کا مذہب ہے کہ وکالہ دوریہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ غیر لازم عقد لازم ہوجائے گا اور یہ شریعت کے قاعدہ کو بدل ڈالنا ہے معلق کرنے والے کا مقصد فسخ کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد توکیل سے گریز کرنا ہے اور اس کے واقع ہونے سے قبل ہی اس کو ختم کر دینا ہے، اور عقود اپنے انعقاد سے قبل فسخ نہیں کئے جاسکتے ہیں [2]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کہے: میں نے تم کو وکیل بنایا اور جب بھی میں تم کو معزول کروں گا تو میرا وکیل بن جائے گا تو فی الحال وکالہ کے صحیح ہونے میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ کہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ اجازت موجود ہے، دوم: صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں تابید کی شرط ہے، اور یہ عقد غیر لازم کو لازم بنانا ہے۔

اگر ہم صحیح ہونے کا قول اختیار کریں یا اس کا قول ''جب میں تم کو معزول کروں'' اس کے قول ''میں نے تم کو وکیل بنایا'' سے متصلاً نہیں بلکہ فصل کے ساتھ کہا جائے اور اس کو معزول کردے تو دیکھا جائے گا، اگر وکیل کو اس کا علم نہ ہو اور عزل کے نافذ ہونے میں اس کے علم کو ضروری قرار دیں تو وہ اپنے وکالہ پر برقرار رہے گا۔

اگر ہم علم وکیل کو ضروری قرار نہ دیں یا اس کو اس کا علم ہوجائے تو

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۳۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۱۶، تبیین الحقائق ۶/ ۲۲۴، کشاف القناع ۳/ ۴۶۸، الإنصاف ۵/ ۳۶۸، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۳۶۔

(۲) الإنصاف ۵/ ۳۶۸۔

معزول کرنے کے بعد اس کے دوبارہ وکیل ہونے میں دو اقوال ہیں: ایک کی بنیاد وکالہ کی تعلیق پر ہے، اس لئے کہ اس نے وکالہ کو معلق کیا ہے دوسرے کی بنیاد عزل پر ہے، اصح قول منع یعنی نہ لوٹنا ہی ہے۔

اگر ہم کہیں: وکالہ لوٹ جائے گی، تو عزل سے متصل لفظ میں غور کیا جائے گا، اگر اس نے معزول کرنے میں إذا (اگر) مھما (جب بھی) یامتی (جب) کا لفظ استعمال کیا ہوگا تو وکالت صرف ایک بار لوٹے گی۔

اور اگر لفظ ''کلما'' (جب جب) استعمال کیا ہوگا تو اس کا تقاضا ہے کہ یکے بعد دیگرے ہمیشہ وکالت لوٹتی رہے گی، اس لئے کہ لفظ ''کلما'' تکرار کے لئے وضع کیا گیا ہے [1]۔

ج- وکالہ کے لئے زمانہ مستقبل کی طرف منسوب صیغہ:

۲۶- وکالہ کی ایک صورت جس میں صیغہ مستقبل کی طرف نسبت ہو یہ ہے کہ موکل وکیل سے کہے: میں نے تم کو وکیل بنایا کہ تم میرے چوپائے ماہ رمضان میں فروخت کردو، یا موکل کہے: میں نے تم کو یہ مکان کل فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا اور وکیل اس کو قبول کرلے [2]۔

حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس صیغہ سے وکالہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ وکالہ ان عقود میں سے ہے جو مستقبل کی طرف نسبت کو قبول کرتے ہیں، حنفیہ مزید کہتے ہیں کہ وہ کل یا اس کے بعد وکیل ہوگا، کل سے پہلے وکیل نہیں ہوگا [3]۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰۱-۳۰۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۴۳، تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۱۲، الوسیط فی المذہب ۳/ ۲۸۴۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیۃ المادہ (۱۴۵۶)، بدائع الصنائع ۶/ ۲۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۳۵، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۲۸-۴۲۹۔

شافعیہ نے اس صورت میں وکالہ کے صحیح ہونے پر اس اعتبار سے ان کی موافقت کی ہے کہ وکالہ تو فی الحال منعقد ہوجائے گا، البتہ تصرف کرنا مستقبل میں شرط کے پائے جانے پر معلق ہوگا اور یہ ان کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے[۱]۔ اس لئے کہ اس نے عقد وکالہ تو فوری کیا ہے، مقررہ وقت کو جس کی طرف اضافت کیا ہے اس کو محض بیع کے وقت کا محل قرار دیا ہے[۲]۔

۲۷-اگر وکالہ کو کسی وقت پر معلق کرے جیسے موکل وکیل سے کہے: جب آئندہ مہینہ شروع ہوگا تو تم میری طرف سے میرے گھر کو فروخت کرنے میں میرے وکیل ہوگے، تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں یہ وکالہ باطل ہوگا، اس لئے کہ وکالہ کو آئندہ مدت پر معلق کرنا باطل ہے۔

لیکن حنفیہ، حنابلہ اور اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں وکالہ صحیح ہوگا[۳]۔

حنفیہ نے کہا: وکالہ کی تعلیق اور اس کی اضافت الی الوقت کے درمیان فرق پایا جاتا ہے، چنانچہ ایجاب جو مضاف الی وقت ما ہو تو وہ فی الحال وکالہ کے منعقد ہونے کا سبب ہوجاتا ہے، جب اس طریقہ سے اضافت کی صورت میں وکالہ فی الحال منعقد ہوجائے گا تو وکالہ کا حکم اس وقت تک کے لئے موخر ہوگا جس کی طرف اس کی نسبت کی گئی ہے۔

لیکن جو ایجاب معلق ہو اس میں تعلیق فی الحال حکم کے لئے ایجاب کے سبب بننے سے مانع ہوگی، اس لئے تعلیق کی صورت میں وکالہ فی الحال منعقد نہ ہوسکے گا بلکہ وکالہ کا انعقاد شرط کے پائے جانے پر معلق ہوگا[۱]۔

د-وکالہ کے لئے موقت صیغہ:

۲۸-فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر وکالہ کا صیغہ موقت ہو تو وکالہ صحیح ہوگا جیسے موکل وکیل سے کہے: تم ایک ماہ تک میرے وکیل ہو۔

البتہ موکل نے جس وقت کو متعین کیا اس کے گذر جانے کے بعد وکالہ کے باقی رہنے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جس وقت کو موکل نے مقرر کیا ہے، اس کے گذر جانے کے بعد وکالہ باقی نہیں رہے گا۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کہے: آج میرا گھر فروخت کردو یا آج میرے لئے گھر خریدو، اور وکیل وہ کام کل کرے تو اس کے بارے میں دو روایات ہیں: بعض حنفیہ نے کہا: صحیح یہ ہے کہ آج کے بعد وکالہ باقی نہیں رہے گا۔

بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ وکالہ آج کے بعد بھی باقی رہے گا، اس لئے کہ آج ذکر کرنا جلدی کرنے کے لئے ہے، وکالہ کو آج کے ساتھ موقت کرنے کے لئے نہیں ہے، الا یہ کہ اس پر کوئی دلیل قائم ہوجائے۔

منحۃ الخالق میں البزازیہ سے منقول ہے: اصح قول کے مطابق دس دنوں کے لئے مقرر کردہ وکیل کی وکالت دس دنوں کے گذر جانے سے ختم نہیں ہوگی[۲]۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸، الحاوی للماوردی ۸/ ۱۹۰۔

(۲) الحاوی للماوردی ۸/ ۱۹۰، کشاف القناع ۳/ ۴۶۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۲۸-۴۲۹، کشاف القناع ۳/ ۴۶۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸، الحاوی للماوردی ۸/ ۱۹۰۔

(۱) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۳۶۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۶۲، الإنصاف ۵/ ۳۵۵، أسنی المطالب ۱/ ۲۶۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰۲، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۸۳، فتاوی قاضیخان بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵، فتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۷، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۷/ ۱۴۱۔

وکالہ کے صیغہ کا شرط کے ساتھ ملا ہوا ہونا:

۲۹ - اگر وکالہ کسی شرط کے ساتھ ملا ہوا ہو، تو یہ شرطیں صحیح ہوں گی یا فاسد، اگر شرط فاسد ہو تو وکالہ پر اس کے اثر کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ اور اظہر روایت میں امام احمد اور ابن ابی لیلی کا مذہب ہے کہ وکالہ، فاسد شرائط کی وجہ سے باطل نہ ہوگا خواہ شرط جیسی بھی ہو[۱]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ شرط فاسد سے وکالہ فاسد ہوجائے گا۔

فاسد شرط کی ایک مثال: اگر موکل وکیل سے کہے: مبیع کو خریدار سے روک لو تو اس کی وجہ سے وکالہ فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ اگر کوئی شخص کسی شئ پر قبضہ کرنے کا حقدار ہو اس سے اس شئ کو روک لینا حرام ہے، البتہ اجازت کی وجہ سے بیع صحیح ہوجائے گی[۲]۔

زرکشی نے کہا: غیر لازم عقود جیسے شرکت، وکالت اور مضاربت اگر فاسد ہوں تو اجازت کی وجہ سے وہ تصرف کے نافذ ہونے سے مانع نہ ہوں گے، لیکن ان کے فاسد ہونے کی وجہ سے ان کی خصوصیات ختم ہوجائیں گی، چنانچہ فاسد ہونے کی قید کے بغیر ان عقود کو ان کا نام نہیں دیا جائے گا[۳]۔

ایک دوسری جگہ انہوں نے کہا: اگر وکالہ کو کسی شرط پر معلق کرے اور وکیل شرط کے پائے جانے کے بعد تصرف کرے تو اصح قول کے مطابق وکالہ صحیح ہوگا، البتہ وکالہ کی خصوصیت باطل ہوجائے گی، عام اجازت باقی رہ جائے گی[۴]، وکالہ کے فاسد ہوجانے کا فائدہ یہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۷، البحر الرائق ۵/ ۱۹۱، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۳۳۹۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۲۶۹، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۷ ۳۔

(۳) المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/ ۴۰۹- ۴۱۰۔

(۴) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۱۱۶۔

ہوگا کہ اگر اس کے لئے کوئی اجرت مقرر ہوگی تو مقرر کردہ اجرت ساقط ہوجائے گی اور اجرت مثل کی طرف رجوع کیا جائے گا[۱]۔

بہت سے حنابلہ نے اس بارے میں شافعیہ کی پیروی کی ہے کہ وکالہ کا فاسد ہونا، اجازت کی وجہ سے اس میں تصرف کے نافذ ہونے سے مانع نہ ہوگا، چنانچہ ابن رجب نے کہا: بہت سے اصحاب کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ وکیل کی طرف سے مخالفت، وکالہ کے فاسد ہونے کی متقاضی ہوگی، اس کے باطل ہونے کی نہیں، لہذا عقد تو فاسد ہوجائے گا البتہ محض اجازت کی وجہ سے وہ تصرف کرنے والا کہلائے گا۔

نیز انہوں نے کہا: غیر لازم عقود جیسے شرکت، مضاربت اور وکالہ کا فاسد ہوجانا، اجازت کی وجہ سے ان میں تصرف کے نافذ ہونے سے مانع نہ ہوگا، لیکن ان کے فاسد ہونے کی وجہ سے ان کی خصوصیات ختم ہوجائیں گی، لہذا فساد کی قید کے بغیر ان کو صحیح عقود کا نام نہیں دیا جائے گا[۲]۔

ایک دوسرے قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وکالہ باطل ہوجائے گا، جیسے امین بنانے کے ختم ہوجانے سے ودیعت باطل ہوجاتی ہے اور تصرف کی اجازت کا مدار اس پر ہوتا ہے[۳]۔

اس نقطہ نظر سے قریب شافعیہ میں سے شیخ ابو محمد کا مذہب ہے، انہوں نے کہا: اجازت وکالہ سے الگ نہیں، لہذا وکالہ کے فاسد ہونے کا معنی اجازت کا باطل ہوجانا ہے[۴]۔

لیکن اگر شرط صحیح ہو اور وکیل موکل کی مخالفت کرے تو اس میں فقہاء کی چند آراء ہیں (دیکھئے: فقرہ ۹۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

(۱) الوسیط للغزالی ۳/ ۲۸۴۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۶۵۔

(۳) القواعد لابن رجب رص ۶۵۔

(۴) الوسیط للغزالی ۳/ ۲۸۴۔

عقد وکالہ کی صفت:

۳۰-عقد وکالہ کی صفت کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کی رائے ہے کہ وکالہ دونوں جانب سے غیر لازم عقود میں سے ہے، اس لئے کہ وکالہ تبرع ہے، اور تبرعات لازم نہیں ہوتے ہیں۔

اور وکالت کے عقد غیر لازم ہونے کا اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ کبھی موکل کو اس کو چھوڑ دینے میں ہی مصلحت معلوم ہوتی ہے، یا کسی دوسرے کو وکیل بنانے میں مصلحت ہوتی ہے، اسی طرح کبھی وکیل کو فرصت نہیں رہتی ہے، ایسی صورت میں عقد کا لازم ہونا دونوں کے لئے ضرر رساں ہوگا[1]۔

حنفیہ و مالکیہ نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جس میں وکالہ سے دوسرے کا حق متعلق ہوجائے تو ایسی صورت میں وہ لازم ہوجاتا ہے[2]۔

حنفیہ نے اس کی مثال فریق کے مطالبہ پر وکیل بالخصومۃ سے دی ہے، کہ موکل اس کو معزول نہیں کرسکتا ہے اس لئے اگر مدعی علیہ دوسرے فریق یعنی مدعی کے مطالبہ پر کسی کو وکیل بالخصومۃ بنائے پھر مدعی علیہ غائب ہوجائے اور اس کو معزول کردے تو یہ صحیح نہ ہوگا، تاکہ مدعی کا حق ضائع نہ ہو۔

اس طرح اس عادل شخص کو جس کو رہن کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو اگر مرتہن کی موجودگی میں معزول کردے تو اگر وہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵۶۷/۳، ابن عابدین ۴۱۶/۴، الشرح الصغیر ۵۲۳/۳، عقد الجواہر الثمینہ ۶۸۸/۲، روضۃ الطالبین ۳۳۲/۴، مغنی المحتاج ۲۳۱/۲-۲۳۲، کشاف القناع ۴۶۸/۳، الإنصاف ۳۶۸/۵، المبدع ۳۶۲/۴، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۵۲۸/۳۔

(۲) ابن عابدین ۴۱۶/۴، مواہب الجلیل ۱۸۸/۵، درر الحکام ۶۵۸/۳-۶۵۹۔

معزولی پر راضی ہوگا تو معزول کرنا صحیح ہوجائے گا، ورنہ صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے ساتھ اس کا حق متعلق ہے۔

اسی طرح وکیل کو حق ہے کہ اپنے آپ کو وکالہ سے معزول کردے، لیکن اگر اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو تو وکالہ کے پورا کرنے پر اس کو مجبور کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ اگر موکل کسی کو خصومت (مقدمہ میں پیروی کرنا) میں وکیل بنائے اور وہ اس کے فریق کے ساتھ تین مجلسوں میں بیٹھے اگرچہ ایک ہی دن میں ہو، اور دونوں کے درمیان گفتگو ہو تو اس وقت موکل کو حق نہ ہوگا کہ کسی عذر کے بغیر وکیل کو معزول کردے جیسے کوتاہی کا یا دوسرے فریق کی طرف میلان کا ظاہر ہونا، یا مرض یا سفر یا اس جیسے اعذار پیش آجائیں۔

اس وقت وکیل کو بھی کسی عذر کے بغیر اپنے آپ کو معزول کرنے کا حق نہ ہوگا[2]۔

شافعیہ نے وکالت کے عقد لازم نہ ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وکالہ مزدوری سے خالی ہو اور لفظ اجارہ کے ذریعہ عقد نہیں کیا گیا ہو[3]۔

حنفیہ نے کہا: کہ عقد وکالہ کے لازم نہ ہونے پر تین مسائل متفرع ہوتے ہیں:

پہلا مسئلہ: وکالہ میں خیار شرط نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی ضرورت عقد لازم میں ہوتی ہے، تاکہ جس کو خیار ہو اگر وہ اس کو فسخ کرنا چاہے تو فسخ کرسکے[4]۔

(۱) ابن عابدین ۴۱۶/۴، درر الحکام ۶۵۸/۳-۶۵۹۔

(۲) الشرح الکبیر ۳۹۷/۳، الخرشی ۶۹/۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۲۳۱/۲-۲۳۲۔

(۴) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۵۲۸/۳، حاشیہ ابن عابدین ۴۱۶/۴، الفتاوی الہندیہ ۵۶۷/۳۔

دوسرا مسئلہ: براہ راست وکالہ کا فیصلہ کرنا صحیح نہ ہوگا، صرف دوسرے فریق پر صحیح دعوی کے ضمن میں صحیح ہوگا[1]۔

تیسرا مسئلہ: جس طرح موکل کو حق ہے کہ جس وقت چاہے اپنے وکیل کو معزول کرسکتا ہے اسی طرح وکیل کو بھی حق ہے کہ جس وقت چاہے وکالہ کو ختم کرسکتا ہے[2]۔

جب وکیل کو معزول کرنے پر گفتگو ہوگی اس وقت ان حالات کی تفصیل ہوگی جن میں موکل اپنے وکیل کو معزول نہیں کرسکتا ہے۔

دوسری رائے: اگر وکالہ اجارہ کے طور پر اجرت کے ساتھ ہوتو یہ دونوں طرف سے لازم ہوگا، اس وقت اس میں اجارہ کے تمام شرائط کا جمع ہونا لازم ہوگا، اس کی صراحت شافعیہ اور ایک قول میں مالکیہ نے کی ہے[3]۔

تیسری رائے: بعض متاخرین مالکیہ کا مذہب ہے کہ عقد وکالہ وکیل کی جانب سے لازم ہوگا اگرچہ بغیر اجرت کے ہو اس کی بنیاد یہ ہے کہ ہبہ لازم ہوتا ہے اگرچہ قبضہ نہ ہو[4]۔

اگر وکالہ مزدوری کے طور پر ہو تو عقد وکالہ کی صفت کے بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: دونوں طرف سے لازم ہوگا، یہ مالکیہ کے نزدیک تین قولوں میں سے ایک قول ہے (۵)۔

دوسرا قول: دونوں طرف سے غیر لازم ہوگا، یہ شافعیہ کے نزدیک معتمد قول ہے، اور مالکیہ کے نزدیک تین اقوال میں سے ایک ہے[6]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۱۶، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۲۸۔

(۲) درر الحکام ۳/ ۵۲۸۔

(۳) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۸۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳۲۔

(۴) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۸۸۔

(۵) سابقہ حوالہ۔

(۶) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۸۸، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/ ۵۲۳۔

تیسرا قول: یہ موکل اور وکیل کے درمیان فرق کرنے پر مبنی ہے، اگر وکیل عمل شروع کردے تو موکل کی جانب سے یہ عقد لازم ہوجائے گا، یہ مالکیہ کے نزدیک تین اقوال میں سے ایک قول ہے[1]۔

وکالہ کے ارکان میں سے دوسرا رکن:

عاقدین:

یہ موکل اور وکیل ہیں؛

اول: موکل:

۳۱- موکل: وہ ہے جو معلوم غیر لازم تصرف میں دوسرے کو اپنا قائم مقام بنائے، اس میں یہ شرط ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جو اس تصرف کے مالک ہوں، اور ان پر احکام لازم ہوتے ہوں[2]۔

اس بنیاد پر فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مجنون، معتوہ، بے ہوش، سویا ہوا اور بے شعور بچہ کی طرف سے وکالہ مطلقاً جائز نہ ہوگا، خواہ وکالہ کسی بھی قسم کے تصرف میں ہو[3]، درج ذیل صورتوں میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

الف- باشعور بچہ کی طرف سے وکیل بنانا:

۳۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو تصرفات باشعور بچے کے حق میں محض نفع بخش ہی ہوں ان میں اس کی طرف سے وکیل بنانا جائز ہے۔

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۸۸، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی علیہ ۳/ ۵۲۳۔

(۲) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۶، نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰۰، البحر الرائق ۷/ ۱۴۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۱، الإنصاف ۵/ ۳۵۵، کشاف القناع ۳/ ۴۶۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، مواہب الجلیل ۵/ ۱۱۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۰۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰۰، البدائع ۶/ ۲۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶، المغنی ۵/ ۲۰۲۔

اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ جو تصرفات اس کے لئے محض ضرر رساں ہوں ان میں اس کی طرف سے وکیل بنانا جائز نہ ہوگا۔

البتہ جو تصرفات اپنے اصل وصف کے اعتبار سے نفع وضرر دونوں کا احتمال رکھتے ہوں، ان میں باشعور بچہ کی طرف سے وکیل بنانے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ ولی کی اجازت سے صحیح ہوگا۔

بہوتی نے کہا: ہر اس تصرف میں جس میں بالغ ہونا شرط نہیں ہے، باشعور بچہ کا وکالہ اپنے ولی کی اجازت سے ایسا ہے جیسے ولی کی اجازت سے اس کا تصرف کرنا۔ لہذا وہ صحیح ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ باشعور بچہ کا وکیل بنانا باطل ہے[1]۔

(دیکھئے: اُہلیۃ فقرہ/ ۱۹، صغر فقرہ/ ۴۳)۔

ب-سفیہ کی طرف سے وکیل بنانا:

۳۳-جس شخص پر سفہ (بے وقوفی) کی وجہ سے پابندی عائد کی گئی ہو ان کا ان تصرفات میں وکیل بنانا جائز نہ ہوگا، جن کو وہ بذات خود نہیں کرسکتا ہے، لیکن جو تصرفات وہ خود کرسکتا ہے ان میں اس کے لئے وکیل بنانا بھی جائز ہوگا[2]۔

دیکھئے: اصطلاح (سفہ فقرہ/ ۳۰)۔

ج-نکاح میں عورت کا وکیل بنانا:

۳۴-جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح میں عورت کا وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنا نکاح نہیں کرسکتی ہے، لہذا اس میں وکیل بھی نہیں بنا سکتی ہے، صرف اس کا ولی اس کا نکاح کرسکتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اور بعض صورتوں میں مالکیہ کے نزدیک یہ جائز ہے[1]۔

اور تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نکاح فقرہ/ ۱۰۹)۔

د-مرتد کا وکیل بنانا:

۳۵-مرتد کا دوسرے کو وکیل بنانے کے حکم میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: مرتد کا وکیل بنانا جمہور فقہاء (اظہر قول میں شافعیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہ) کے نزدیک اس کے دوبارہ مسلمان ہونے پر موقوف رہے گا، اگر اسلام قبول کرلے تو نافذ ہوگا اور اگر مرتد ہونے کی حالت میں مرجائے، قتل کردیا جائے یا دارالحرب میں چلا جائے تو باطل ہوجائے گا، یہی فقہاء مالکیہ کی عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے۔

دوسرا قول: صاحبین اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ مرتد کا دوسرے کو وکیل بنانا صحیح ونافذ ہوگا، حنفیہ نے مزید کہا کہ مرتد عورت کا وکیل بنانا ان کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں۔

تیسرا قول: ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ مرتد کا وکیل بنانا باطل ہے، شیخ زکریا انصاری نے اس قول کو قوی قرار دیا ہے، شبراملسی نے کہا: یہی معتمد ہے[2]۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۱، کشاف القناع ۳/ ۴۶۳، الإنصاف ۵/ ۳۵۵، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۳/ ۳۸۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۵، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۰۳، المغنی ۵/ ۸۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، البحر الرائق ۷/ ۱۴۹، المبدع ۴/ ۳۵۶۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۱۹-۲۲۰، المغنی ۷/ ۳۳، البدائع ۲/ ۲۴۷۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۰۰، البدائع ۷/ ۲۰، الخرشی ۸/ ۶۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۹، حاشیۃ الشبراملسی، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۹۹۔

ھ-شراب اور سور کی بیع میں مسلمان کا کافر کو وکیل بنانا:

۳۶-شراب وسور کی بیع میں مسلمان کا کافر کو وکیل بنانے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور صاحبین کا مذہب ہے کہ شراب وسور کی خرید وفروخت میں کسی مسلمان کا کسی ذمی کو وکیل بنانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وکالہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس تصرف میں وہ دوسرے کو وکیل بنا رہا ہے وہ خود اس تصرف کا مالک ہو، حالانکہ مسلمان شراب وسور میں خرید وفروخت وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرنے کا مالک نہیں ہے، جو چیز کسی کے پاس موجود ہی نہ ہو وہ کسی دوسرے کو نہیں دے سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ شراب وسور کو فروخت کرنے میں مسلمان کا ذمی کو وکیل بنانا صحیح ہے۔ اس لئے کہ موکل کے لئے اداء تصرف کی صرف اہلیت (عاقل وبالغ آزاد ہونا) ہی کافی ہے (گو کسی مانع کے سبب وہ تصرف نہ کر سکے) یہ اہلیت ہی پہلے کے لئے غیر کو وکیل بنانے کے حق کی مکمل نگہبان ہوگی جس تصرف میں بھی وہ وکیل بنائے[1]۔

و-محرم کی طرف سے وکیل بنانا:

۳۷-نکاح میں محرم کا حلال کو وکیل بنانے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نکاح میں محرم کا کسی حلال کو وکیل بنانا کہ موکل کے احرام کی حالت میں اس کا عقد نکاح کرے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ خود یہ کام نہیں کر سکتا ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۲۵۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰۰ طبع بولاق، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۳۴، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷-۲۱۸، الإنصاف ۳/ ۴۳۴۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ نکاح میں محرم کا وکیل بنانا مطلقا جائز ہے، اس لئے کہ خود اس کے لئے عقد نکاح کرنا جائز ہے، اس لئے اس میں وکیل بنانا بھی اس کے لئے جائز ہوگا[1]۔

تفصیل اصطلاح (نکاح فقرہ/ ۳۷) میں ہے۔

ز-موکل کا مجہول ہونا:

۳۸-حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وکیل اپنے موکل کو نہ پہچان سکے تو وکالہ صحیح نہ ہوگا بایں طور کہ اس سے کہا جائے: زید نے تم کو وکیل بنایا ہے، نہ اس کا نسب بتایا جائے نہ اس کی کوئی صفت وشہرت بتائی جائے جس سے وہ ممتاز ہو جائے[2]۔

دوم: وکیل:

۳۹-وکیل ہی وکالہ کو نافذ کرنے کا ذمہ دار ہوتا ہے، وکیل میں عقل کا موجود ہونا شرط ہے جیسا کہ موکل میں ہونا شرط ہے اس لئے مجنون، معتوہ اور بے شعور بچہ کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

البتہ درج ذیل امور کے شرط ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

الف-بالغ ہونا:

۴۰-وکیل میں بالغ ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ باشعور بچہ کو وکیل بنانا جائز ہے[4]۔

(۱) سابقہ حوالہ

(۲) مطالب اولی النہی ۳/ ۴۳۰، کشاف القناع ۳/ ۴۶۲، الإنصاف ۵/ ۳۵۵۔

(۳) المغنی ۵/ ۸۸۔

(۴) البدائع ۶/ ۲۰، البحر الرائق ۷/ ۱۴۲، کشاف القناع ۳/ ۴۶۳، الإنصاف ۵/ ۳۵۵۔

حنفیہ نے کہا: اگر وہ عقد کو سمجھتا ہے اور اس کا قصد کرتا ہے یعنی بیع وغیرہ عقود کو سمجھتا ہے تو وہ جانے گا کہ خریداری سے مبیع حاصل کی جاتی ہے، اور ثمن دینا ہوتا ہے اور فروختگی اس کے برعکس ہے، معمولی اور غیر معمولی غبن کو بھی جانے گا اور اس کے حکم کے ثبوت اور نفع کا قصد کرے گا، ہزل اور مذاق مقصود نہیں ہوگا۔

انہوں نے کہا: اگر وکیل بالغ ہوگا تو عقد کے حقوق اسی کی طرف لوٹیں گے، لیکن اگر وہ باشعور بچہ ہوگا تو عقد کے حقوق وکیل کے بجائے موکل کی طرف لوٹیں گے جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی تفصیل آ رہی ہے [۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ہر اس تصرف میں جس میں بالغ ہونا شرط نہیں ہے، باشعور بچہ کی طرف سے وکیل بنانا اور اس کا وکیل بننا صحیح ہوگا، یہ ولی کی اجازت سے باشعور بچہ کے تصرف کی طرح ہے اس لئے صحیح ہے [۲]۔

باشعور بچہ کے وکالہ کو صحیح کہنے والوں کا استدلال اس حدیث سے ہے [۳]، **"أن رسول الله ﷺ لما خطب أم سلمة رضي الله عنها قالت: ليس أحد من أوليائي شاهد، فقال ﷺ: ليس أحد من أوليائك شاهد ولا غائب يكره ذلك، ثم قال لعمرو بن أم سلمة: قم فزوج رسول الله ﷺ، فزوجه وكان صبيا"** [۴] (رسول اللہ ﷺ نے جب حضرت ام سلمہؓ کو نکاح کا پیغام دیا تو انہوں نے کہا: میرے اولیاء میں سے کوئی موجود نہیں ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تمہارے اولیاء میں سے کوئی موجود یا غائب ایسا نہیں ہے جو اس کو ناپسند کرے پھر حضرت عمرو بن ام سلمہ سے کہا کہ اٹھو رسول اللہ ﷺ کا نکاح کردو، چنانچہ انہوں نے آپ ﷺ کا نکاح کردیا حالانکہ وہ بچہ تھے)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ باشعور بچہ کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مکلّف نہیں ہے، وہ اپنے حق میں تصرف کرنے کا مالک نہیں ہے تو وہ دوسرے کے لئے وکیل بننے کا مالک بھی نہ ہوگا، اس لئے کہ جب وہ اپنے حق میں حق ملک کی وجہ سے اس کا مالک نہیں ہے تو دوسرے کے حق میں توکیل کی وجہ سے مالک نہ ہوگا [۱]۔

ب- وکیل کا متعین ہونا:

۴۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وکالہ کے صحیح ہونے کے لئے وکیل کا متعین ہونا شرط ہے، اس لئے اگر وہ مجہول ہوگا تو وکالہ باطل ہوجائے گا، لہذا اگر کوئی شخص کہے: میں نے اسی متعین سامان کو فروخت کرنے کے لئے لوگوں میں سے کسی ایک کو وکیل بنایا تو وکیل کے مجہول ہونے اور متعین نہ ہونے کی وجہ سے وکالہ باطل ہوگا۔

ابن نجیم نے کہا: دائن کا اپنے مدیون سے یہ کہنا بھی مجہول توکیل ہے کہ جو شخص تمہارے پاس فلاں علامت لے کر آئے، جو شخص تمہاری انگلی پکڑ لے یا تم سے فلاں بات کہے، اس کو میرا وہ حق جو تمہارے ذمہ ہے دے دینا، یہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ مجہول توکیل ہے چنانچہ اس کو دے دینے سے مدیون بری الذمہ نہ ہو سکے گا [۲]۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۰، تبیین الحقائق ۴/ ۲۵۴، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۴۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۶۳، الإنصاف ۵/ ۳۵۵، المغنی ۵/ ۸۸۔
(۳) البدائع ۶/ ۲۰۔
(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ خطب أم سلمة....." کی روایت نسائی (۶/ ۸۱-۸۲) نے کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۰۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۸، تحفۃ المحتاج ۵/ ۲۹۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۲۹-۴۳۰، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۵۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۸، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/ ۶۴۱۔

ج - وکیل کو وکالہ کا علم ہونا:

۴۲ - وکالہ کے صحیح ہونے کے لئے وکیل کو اس کا علم ہونا شرط ہے یا نہیں، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: فی الجملہ توکیل کا علم ہونا شرط ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے یا تو وکیل کو علم ہو یا جو شخص اس کے ساتھ معاملہ کر رہا ہے اس کو علم ہو، یہاں تک کہ اگر کسی کو اپنا سامان فروخت کرنے کے لئے وکیل بنائے اور وکیل کسی شخص سے وہ سامان فروخت کرے اور توکیل کا علم نہ تو وکیل کو ہوا اور نہ اس خریدار کو ہو تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی یہاں تک کہ موکل اس کو جائز قرار دے یا وکالہ کا علم ہونے کے بعد وکیل اس کو جائز قرار دے۔

متعین طور پر وکیل کو توکیل کا علم ہونا شرط ہے، یا نہیں؟ تو زیادات میں ہے کہ شرط ہے، الوکالہ میں ہے کہ شرط نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کہے: میرا یہ کپڑا فلاں شخص کے پاس لے جاؤ تا کہ وہ اس کو فروخت کر دے یا تم فلاں کے پاس جاؤ تا کہ میرا جو کپڑا اس کے پاس ہے وہ تمہارے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ جائز ہے، اور یہ اس کی طرف سے اس کپڑے کو فروخت کرنے کے بارے میں فلاں شخص کو اجازت ہوگی، اگر مخاطب اس کو وہ باتیں بتادے جو مالک نے اس سے کہا ہے تو اس کی بیع جائز ہوگی ایک ہی روایت ہے، اور اگر اس کو نہ بتائے تو اس کے بارے میں دو روایات ہیں۔

اگر کہے: یہ کپڑا دھوبی کے پاس لے جاؤ تا کہ وہ اس کو دھوئے یا درزی کے پاس لے جاؤ تا کہ وہ اس کو قمیص سی دے تو یہ اس کی طرف سے دھوبی و درزی کو اجازت ہوگی، یہاں تک کہ وہ اس کے بعد اپنے عمل کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر اپنی بیوی سے کہے: فلاں شخص کے پاس جاؤ تا کہ وہ تم کو طلاق دے دے اور وہ شخص اس عورت کو طلاق دے دے حالانکہ اس کو وکالہ کا علم نہ ہو تو طلاق ہو جائے گی ایسا ہی محیط السرخسی کے "باب ما تقع به الوكالة" میں ہے۔

وکیل کو وکالہ کا علم ہونا وکالہ کے عمل کے لئے شرط ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو اپنا سامان فروخت کرنے یا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بنائے اور وکیل کو علم نہ ہوا اور وہ طلاق دے دے یا فروخت کر دے تو نہ اس کی بیع جائز ہوگی نہ طلاق، ایسا ہی امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں لکھا ہے، لہذا اگر کسی آدمی کو وکیل بنائے تو علم سے قبل وہ وکیل نہ ہو سکے گا، یہی مختار ہے[1]۔

انہوں نے کہا: جب وکالہ کے صحیح ہونے کے لئے وکیل کو توکیل کا علم ہونا شرط ہے تو اگر وکیل کی موجودگی میں توکیل ہو، یا موکل اس کے پاس لکھ کر بھیجے اور وہ تحریر اس کے پاس پہنچ جائے اور وہ اس کے مضمون سے واقف ہو جائے یا اس کے پاس پیغام رساں کو بھیجے اور وہ پیغام پہنچا دے یا دو مرد یا ایک عادل مرد اس کو توکیل کی خبر دے تو وہ وکیل ہو جائے گا، اس پر حنفیہ کا اجماع ہے، اگر اس کو ایک غیر عادل آدمی خبر دے تو اگر وہ اس کی تصدیق کر دے تو بھی وکیل ہو جائے گا اور اگر تصدیق نہ کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وکیل نہ ہوگا اور امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک وکیل ہو جائے گا[2]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ وکالہ کا علم ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے اگر کسی کو اپنا گھر فروخت کرنے کا وکیل بنائے، وکیل کو توکیل کا علم نہ ہو اس کے باوجود وہ اس کو فروخت کر دے تو ان کے نزدیک اس کی بیع نافذ ہوگی، اس لئے کہ عقود میں واقعہ کا اعتبار ہوتا ہے[3]۔

یہی شافعیہ کی عبارتوں سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے، چنانچہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۲-۵۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰-۲۱۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۶۲، شرح المنتہی ۲/ ۱۸۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۴۵۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص بظاہر دوسرے کا مال فروخت کردے اور فروخت کرنے کے بعد معلوم ہو کہ اس کو اس پر ولایت حاصل ہے، جیسے وکیل ہے یا وصی ہے تو بیع صحیح ہوگی، کیونکہ عقود میں وافر واقعہ کا اعتبار ہوتا ہے، اس لئے کہ عقود میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی ہے، اور انہوں نے کہا: وکیل کے لئے اس پر اپنی ولایت کا علم ہونے سے قبل یہ تصرف کرنا حرام ہوگا[۱]۔

د-وکیل کا عادل ہونا:

۴۳-فی الجملہ وکیل کا عادل ہونا شرط نہیں ہے، البتہ بعض فقہاء نے مخصوص عقود میں وکیل یا ولی کے عادل ہونے کی شرط لگائی ہے، ان عقود میں سے عقد نکاح ہے، جس کے اندر ولی میں عدالت کی شرط ہونے میں، ان کے دو مختلف اقوال ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (نکاح فقرہ/ ۷، فسق فقرہ/ ۱۴)۔

ھ-وکیل کا مرد ہونا:

۴۴-فی الجملہ فقہاء نے وکیل کے مرد ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، البتہ بعض فقہاء نے بعض عقود میں وکیل کے مرد ہونے کی شرط لگائی ہے، اور انہی عقود میں سے ایک نکاح ہے۔

تفصیل اصطلاح (نکاح فقرہ/ ۱۰۷) میں ہے۔

وکالہ کے ارکان میں تیسرا رکن: محل وکالہ:

۴۵-محل وکالہ: وہ تصرف ہے جس میں موکل کی طرف سے ملک یا ولایت کے سبب وکیل کو اجازت دی جاتی ہے، فقہاء شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ محل وکالہ کے لئے تین شرطیں ہیں:

الف-بعض وجوہ سے معلوم ہو، ہر طرح سے اس کا معلوم ہونا

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۰۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۵۔

شرط نہیں ہے، اگر ایسا نہیں ہوگا تو وکالہ باطل ہوگا اس لئے کہ جہالت کے ساتھ وکالہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔

ب-وہ نیابت کے لائق ہو۔

ج-توکیل کی حالت میں موکل اس تصرف کا مالک ہو[۱]۔

محل وکالہ کے اعتبار سے اس کی قسمیں:

محل کے اعتبار سے وکالہ کی دو قسمیں ہیں: وکالہ خاصہ، وکالہ عامہ۔

الف-وکالہ خاصہ:

۴۶-وکالہ خاصہ وہ ہے جس میں موکل کی طرف سے ایجاب معین تصرف کے ساتھ خاص ہو جیسے کہ کوئی انسان کسی دوسرے کو کسی معین سامان کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنائے، ایسی حالت میں، جس سامان کے بارے میں اس کو وکیل بنایا گیا ہے، اس کے علاوہ میں تصرف کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

ب-وکالہ عامہ:

۴۷-وکالہ عامہ کبھی ہر چیز میں عام ہوتا ہے، جیسے موکل وکیل سے کہے: تو ہر چیز میں میرا وکیل ہے، یا اس سے کہے: تو ہر کم وبیش میں میرا وکیل ہے، اس حالت میں وکالہ عامہ کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ فی الجملہ توکیل عام جائز ہے[۲]، اور ان کے یہاں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱/ ۲۱۷-۲۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) فتح القدیر ۷/ ۵۰۱، البحر الرائق ۷/ ۱۴۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۵، ابن

چنانچہ حنفیہ نے کہا: اگر کسی دوسرے سے کہے: تو ہر چیز میں میرا وکیل ہے، یا کہے: تو ہر کم وبیش میں میرا وکیل ہے تو وہ صرف حفاظت کرنے کا وکیل ہوگا اس کے علاوہ کا نہیں، یہی صحیح ہے لیکن اگر کہے: تو ہر چیز میں میرا وکیل ہے، تیرا حکم جائز ہوگا تو وہ تمام مالی تصرفات مثلاً بیع، شراء، ہبہ اور صدقہ میں وکیل ہوگا، طلاق، عتاق اور وقف کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، ایک قول ہے: اس کا مالک ہوگا اس لئے کہ لفظ مطلقا عام ہے، ایک قول ہے: وہ اس کا مالک نہ ہوگا الا یہ کہ کوئی دلیل سابقہ گفتگو وغیرہ موجود ہو، فقیہ ابو اللیث نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

البزازیہ میں ہے: تو ہر چیز میں میرا وکیل ہے، تیرا حکم جائز ہوگا، تو وہ حفاظت کرنے اور بیع وشراء کا مالک ہوگا، ہبہ وصدقہ کا بھی مالک ہوگا، یہاں تک کہ اگر اس مال میں سے اپنی ذات پر خرچ کردے تو جائز ہوگا، الا یہ کہ اس کے خلاف موکل کا ارادہ ہونا معلوم ہو، امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ ایسی توکیل معاوضات کے ساتھ خاص ہے، عتق اور تبرع اس میں داخل نہیں ہے، اسی پر فتوی ہے، اسی طرح اگر کہے: میں نے تیری بیوی کو طلاق دے دی، تیری زمین ہبہ اور وقف کردیا تو اصح قول کے مطابق جائز نہ ہوگا، الذخیرہ میں ہے کہ یہ معاوضات کی توکیل ہے، اعتاق اور ہبہ کی نہیں ہے، اسی پر فتوی ہے۔

الخلاصہ میں بھی وہی ہے جو بزازیہ میں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ وکالہ عامہ میں وکیل مفتی بہ قول کے مطابق طلاق، عتاق، وقف، ہبہ اور صدقہ کے علاوہ ہر چیز کا مالک ہوگا، مناسب یہ ہے کہ مدیون کو بری کرنے یا دین کو کم کرنے کا مالک نہ ہو، اس لئے کہ یہ دونوں تبرع کے قبیل سے ہیں، اور وہ تبرع کرنے کا مالک نہیں ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ وہ بار بار تصرف کرنے کا مالک ہوگا، اور کیا وہ قرض دے سکتا ہے اور عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرسکتا ہے؟ کیونکہ یہ دونوں ابتداء میں تبرع ہیں، چنانچہ قرض ابتداء میں عاریت ہے اور انتہاء میں معاوضہ ہے، عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ، ابتداء میں ہبہ ہے انتہاء میں معاوضہ ہے، مناسب یہ ہے کہ عام توکیل میں وکیل ان دونوں کا مالک نہ ہو، اس لئے کہ یہ دونوں کام صرف وہی شخص کرسکتا ہے جو تبرعات کا مالک ہو اسی وجہ سے وصی کے لئے جائز نہیں ہے، کہ یتیم کا مال قرض دے یا عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرے اگرچہ یہ انتہاء میں معاوضہ ہے۔

اور عموم کا ظاہری تقاضہ یہ ہے کہ وہ اس کا مالک ہوگا کہ دین پر قبضہ کرے، اس کا مطالبہ کرے، اس کو ادا کرے، موکل کے حقوق کے بارے میں دعوی کرے، موکل پر حقوق کا دعوی ہو تو اس کو سنے، موکل کے خلاف دیون کا اقرار کرے اور یہ قاضی کی مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ وکیل بالخصومۃ میں ہوتا ہے، عام توکیل میں نہیں۔

اگر اس سے کہے: میں نے تم کو عام مطلق وکالہ کے ساتھ وکیل بنایا تو کیا اس میں طلاق، عتاق اور تبرعات داخل ہوں گے؟ ظاہر یہ ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق وہ ان کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ قاضی خان وغیرہ نے بعض ان الفاظ کو ذکر کیا ہے اور صراحت کی ہے کہ یہ عام توکیل ہے اس کے باوجود انہوں نے کہا کہ وکیل کو اس کا اختیار نہ ہوگا[1]۔

مالکیہ نے کہا: محض یہ کہنے سے کہ میں نے تم کو وکیل بنایا وکالہ منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ جملہ عرف میں کسی چیز پر دلالت نہیں کرتا ہے، بلکہ یہ ضروری ہے کہ وکیل کو اختیار سپرد کرے، بایں طور کہ کہے: میں نے تم کو عام وکالہ کے ساتھ یا اپنے تمام امور میں وکیل بنایا یا میں

= عابدین ۳۹۹/۴-۴۰۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۹۹/۴-۴۰۰، فتح القدیر ۵۰۰/۷-۵۰۱۔

نے تم کو اپنے تمام امور میں اپنا قائم مقام بنایا وغیرہ۔ جب اس کو سپرد کردے گا تو نافذ ہوگا اور نظر کرنا جائز ہوگا، اور یہ اس میں ہوگا جس کے مال کا اضافہ ہو، جس کا مال میں اضافہ نہ ہو جیسے عتق، ہبہ اور آخرت کے ثواب کے لئے صدقہ کرنا تو یہ جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ موکل کہے: تیری طرف سے نظر کے علاوہ بھی نافذ ہوگا تو اس صورت میں اگر کوئی تصرف کرے گا تو نافذ ہوگا (خواہ اس تصرف میں بظاہر کوئی فائدہ نہ ہو) اگر چہ ابتداء اس کو کرنا، اس کے لئے جائز نہ ہوتا۔ اور اب موکل کو حق نہ ہوگا کہ اس کو رد کردے یا وکیل کو ضامن قرار دے۔

نظر کے علاوہ سے مراد وہ ہے جو معصیت یا فضول خرچی نہ ہو، انہوں نے کہا: نظر اور غیر نظر دونوں صورتوں میں وکیل کی طرف سے موکل کی بیوی کو طلاق دینا، اس کی باکرہ لڑکی کا نکاح کرنا اور اس کی رہائش کے گھر کو فروخت کرنا نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ امور وکالہ کے عموم میں داخل نہیں ہوتے ہیں، وکیل ان سب کو خاص اجازت سے ہی کرسکتا ہے [1]۔

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ توکیل عام صحیح نہیں ہے [2]، انہوں نے صراحت کی ہے کہ جس میں وکیل بنایا جائے اس کا بعض وجوہ سے اس طرح معلوم ہونا شرط ہے کہ اس کے ساتھ غرر کم ہو، پوری طرح اس چیز کا علم ہونا شرط نہیں ہے، لہذا اگر کہے: میں نے تم کو اپنے ہر کم وبیش میں وکیل بنایا، یا اپنے تمام امور میں تم کو وکیل بنایا، یا میں نے ہر چیز تمہارے سپرد کردی یا تم میرے وکیل ہو جیسے چاہو تصرف کرو وغیرہ تو وکالہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں غرر بہت زیادہ ہے اور بڑا خطرہ ہے، اگر کہے: میں نے اپنے اموال کو فروخت کرنے، اپنے دیون پر قبضہ کرنے اور ان کو وصول کرنے میں تم کو وکیل بنایا وغیرہ تو صحیح ہوگا اگر چہ اموال، دیون اور مدیون مجہول ہیں [1]۔

وہ امور جن پر وکالہ ہوسکتا ہے:

۴۸ - فقہاء نے اس کے لئے جو عقد وکالہ کا محل ہوسکتا ہے ایک عام ضابطہ ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس کو انسان خود کرسکتا ہے اس میں دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ کبھی کبھی بعض حالات میں انسان خود براہ راست کوئی کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے، اس لئے اس کو ضرورت ہوتی ہے کہ دوسرے کو وکیل بنائے، چنانچہ حاجت کو دور کرنے کے لئے اس کے لئے یہ راہ ہوتی ہے [2]۔

البتہ کچھ امور ایسے ہیں جن میں بالاتفاق وکیل بنانا صحیح ہے، کچھ امور ایسے ہیں جن میں بالاتفاق وکیل بنانا صحیح نہیں ہے، اور کچھ امور میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

الف - وہ امور جن میں وکیل بنانا بالاتفاق صحیح ہے:

اول: عقود:

۴۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خرید وفروخت میں وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ ضرورت ان دونوں میں وکیل بنانے کی داعی ہے۔ اس لئے کہ موکل کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ اچھی طرح خرید وفروخت نہیں کرسکتا ہے یا اس کے لئے بازار جانا ممکن نہیں ہوتا ہے، کبھی اس کے پاس مال ہوتا ہے، لیکن وہ اس میں اچھی طرح تجارت نہیں کرسکتا ہے، کبھی وہ اچھی طرح تجارت کر تو سکتا ہے لیکن اس کے لئے اس کو فرصت نہیں ہوتی ہے۔ کبھی اس کے لئے تجارت کرنا مناسب نہیں ہوتا

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۰۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵، المہذب ۱/ ۳۵۰، المغنی ۵/ ۲۱۱-۲۱۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵، المغنی ۵/ ۲۱۱-۲۱۲، شرح المنتہی ۲/ ۳۰۲۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۷/ ۵۰۱، ابن عابدین ۴/ ۴۰۱، البحر الرائق ۷/ ۱۴۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۹، شرح الخرشی ۴/ ۲۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱، المغنی ۵/ ۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۹۔

ہے، مثلاً وہ عورت ہو یا تجارت سے اس کو عار ہو، اس سے اس کی قدر ومنزلت گھٹ جائے، شریعت نے حاجت کو دفع کرنے اور بندوں کی مصلحت کو حاصل کرنے کے لئے وکالہ کو مشروع قرار دیا ہے[۱]، اس لئے کہ حدیث ہے: "إن النبي ﷺ وكل عروة البارقي ؓ في شراء الشاة"[۲] (نبی کریم ﷺ نے حضرت عروہ بارقیؓ کو بکری خریدنے میں وکیل بنایا)، نیز دوسری حدیث ہے: "إنه ﷺ دفع ديناراً إلى حكيم بن حزام ؓ ليشتري به أضحية"[۳] (نبی کریم ﷺ نے حضرت حکیم بن حزامؓ کو ایک دینار دیا تاکہ اس سے قربانی کا جانور خریدیں)۔

۵۰- اس پر ان کا بھی اتفاق ہے کہ حوالہ، رہن، کفالہ، شرکت، ودیعت، مضاربت، جعالہ، مساقات، اجارہ، قرض، وصیت، فسخ، ابراء، مصارفت، اقالہ اور شفعہ میں وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ یہ تمام عقود وکیل بنانے کی حاجت میں بیع کے معنی میں ہیں، لہذا ان میں بھی اس کا حکم ثابت ہوگا[۴]۔

اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ ضمان، صلح اور ہبہ میں وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ یہ بھی وکیل بنانے کی حاجت میں بیع کے معنی میں ہیں، نیز اس لئے کہ موکل خود یہ تصرفات کرنے کا مالک ہے، لہذا انہیں دوسرے کو سپرد کردینے کا مالک بھی ہوگا[۱]۔

۵۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد نکاح میں مرد کی طرف سے وکیل بنانا صحیح ہے، اس لئے کہ مروی ہے: "إن النبي ﷺ وكل عمرو ابن أمية وأبا رافع رضي الله عنهما في قبول النكاح له"[۲] (نبی کریم ﷺ نے حضرت عمرو بن امیہؓ اور حضرت ابورافعؓ کو وکیل بنایا کہ وہ آپ ﷺ کے لئے نکاح قبول کریں)، نیز اس لئے کہ ضرورت اس کی داعی ہوتی ہے، کیونکہ بسا اوقات موکل کو کہیں دور مقام پر شادی کرنے کی حاجت ہوتی ہے، اور وہاں سفر کرکے جانا اس کے لئے ممکن نہیں ہوتا ہے[۳]، اس لئے کہ مروی ہے: "إن النبي ﷺ تزوج أم حبيبة رضي الله عنها وهي يومئذٍ بأرض الحبشة"[۴] (نبی کریم ﷺ نے حضرت ام حبیبہؓ سے نکاح کیا حالانکہ وہ اس دن سرزمین حبشہ میں تھیں)۔

دوم: مالی عبادات:

۵۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مالی عبادات مثلاً زکوۃ، صدقات، نذر اور کفارات میں وکیل بنانا جائز ہے[۵]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے صدقات کو وصول کرنے اور ان کو تقسیم کرنے کے لئے

(۱) البدائع ۶/۲۱، البحر الرائق ۷/۱۴۰، الفتاوی الہندیہ ۳/۵۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۷۷، جواہر الإکلیل ۲/۱۲۵، التاج والإکلیل ۵/۱۸۱، مواہب الجلیل ۵/۱۸۲، نہایۃ المحتاج ۵/۲۲-۲۵، المغنی ۵/۸۸-۸۹، مغنی المحتاج ۲/۲۲۰، روضۃ القضاۃ ۲/۶۳۴۔

(۲) حدیث: "توكيله ﷺ عروة البارقي في شراء الشاة......" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "دفعه ﷺ دينارا إلى حكيم بن حزام......" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی۔

(۴) البدائع ۶/۲۱، الفتاوی الہندیہ ۳/۵۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۷۷، جواہر الإکلیل ۲/۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/۲۳، کشاف القناع ۳/۴۶۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۲۰۳، مغنی المحتاج ۲/۲۲۲، روضۃ القضاۃ ۲/۶۳۴۔

(۱) سابقہ حوالہ۔

(۲) حدیث: "توكيل النبي ﷺ عمرو بن أمية في قبول النكاح له" کی روایت بیہقی نے السنن (۷/۱۳۹) میں حضرت جعفر محمد بن علی سے مرسلاً کی ہے، اور حدیث: "توكيل النبي ﷺ أبا رافع في قبول النكاح له" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی۔

(۳) البدائع ۶/۲۱، الفتاوی الہندیہ ۳/۵۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۷۷، بدایۃ المجتہد ۲/۳۴۹، شرح الخرشی ۶/۶۸، جواہر الإکلیل ۲/۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/۲۳، المغنی ۵/۲۰۴، مغنی المحتاج ۲/۲۲۰۔

(۴) حدیث: "تزوج النبي ﷺ أم حبيبة وهي يومئذ في أرض الحبشة" کی روایت ابوداؤد (۲/۵۸۳) نے کی ہے۔

(۵) سابقہ مراجع، کشاف القناع ۲/۲۴۵۔

اپنے عمال کو روانہ فرمایا اور جس وقت حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن روانہ کیا تو ان سے فرمایا: "أخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه و بين الله حجاب"(۱) (ان کو بتاؤ کہ اللہ تعالی نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے، جو ان میں سے مالداروں سے لیا جائے گا، اور ان کے فقراء پر خرچ کیا جائے گا، اگر وہ اس میں تمہاری اطاعت کریں تو تم ان کے سب سے عمدہ اموال سے پرہیز کرنا اور مظلوم کی بددعا سے بچنا، اس لئے کہ اس کے اور اللہ تعالی کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا ہے)۔

سوم: طلاق، رجعت اور خلع:

۵۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق، رجعت اور خلع میں وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں ضرورت داعی ہے، جیسے بیع اور نکاح میں وکیل بنانے کی داعی ہے(۲)۔

ب-وہ امور جن میں وکیل بنانا بالاتفاق صحیح نہیں ہے:

اول: شہادت:

۵۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شہادت میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، لہذا اگر شاہد دوسرے سے کہے: میں نے تم کو وکیل بنایا تا کہ فلاں معاملہ میں میری طرف سے گواہی دو تو یہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ شہادت کا تعلق شاہد کی ذات سے ہوتا ہے، اس لئے کہ شہادت اس کی خبر دینا ہے جس کو اس نے دیکھا یا سنا ہے اور یہ معنی اس کے نائب میں نہیں پایا جاسکتا ہے، نیز اس لئے کہ یہ تعبد و یقین پر مبنی ہوتی ہے، جس میں نیابت ممکن نہیں ہے۔

اگر اس میں نائب بنائے گا تو نائب اس کی شہادت پر شاہد ہوگا اس لئے کہ وہ کچھ اصل شاہد سے سنے گا اس کو ادا کرے گا وکیل نہ ہوگا(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (شہادۃ فقرہ/ ۴۲)۔

دوم: یمین ونذر:

۵۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یمین ونذر میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا تعلق قسم کھانے والے اور نذر ماننے والے کی ذات سے ہوتا ہے، لہذا وہ بدنی عبادت کے مشابہ ہوں گے، نیز اس لئے کہ قسم، قسم کھانے والے کی سچائی کو بتاتی ہے جس کو خود جانتا ہے، یہی حکم لعان، ایلاء اور قسامہ کا ہے، اس لئے کہ یہ بھی یمین ہیں جن میں نیابت نہیں ہوسکتی ہے(۲)۔

سوم: معاصی:

۵۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معاصی جیسے جنایات میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، مثلاً قتل، چوری، غصب اور قذف وغیرہ میں، اس لئے کہ یہ افعال حرام ہیں ان کو کرنا نہ موکل کی طرف سے جائز ہوگا نہ وکیل

---

(۱) حدیث: "أخبرهم أن الله قد فرض عليهم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۶۴) اور مسلم (۱/ ۵۰) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳، المغنی مع الشرح ۵/ ۲۰۴۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۰۵، کشاف القناع ۳/ ۴۶۱-۴۶۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۰، تبیین الحقائق ۴/ ۲۳۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۲۳، بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۹، الفروق للقرافی ۴/ ۲۶-۲۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۵، الإنصاف ۵/ ۳۵۸۔

(۲) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۳۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۵، الفروق للقرافی ۴/ ۲۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۰، الإنصاف ۵/ ۳۵۸۔

کی طرف سے[۱]۔

چہارم: بدنی عبادات:

۵۷-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خالص بدنی عبادات میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، یعنی جن کا کوئی تعلق مال سے نہ ہو جیسے نماز، روزہ اور حدث سے طہارت، اس لئے کہ ان کا تعلق اس شخص کی ذات سے ہے جس پر واجب ہیں، لہذا ان میں سے کوئی دوسرا اس کے قائم مقام نہیں ہو سکے گا[۲]۔ دیکھئے: اصطلاح (عبادۃ فقرہ/ ۷)۔

ج-وہ امور جن میں وکیل بنانے میں اختلاف ہے:

اول: حج:

۵۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص خود حج کرنے پر قادر ہو اس کا حج میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، البتہ جو شخص خود ادا کرنے سے عاجز ہو اس کے بارے میں فقہاء کے نزدیک اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (حج فقرہ/ ۱۱۴ اور اس کے بعد کے فقرات، اور نیابت فقرہ/ ۱۳-۴۵، اداء فقرہ/ ۱۶)۔

دوم: عمرہ:

۵۹-فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ وکالہ کے ذریعہ دوسرے کی طرف سے عمرہ ادا کرنا جائز ہے[۳]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (عمرہ فقرہ ۳۸)۔

---

(۱) الخرشی ۶/ ۷۰، المغنی ۵/ ۲۰۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۶۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۱۲، ابن عابدین ۲/ ۲۳۸، المجموع ۷/ ۱۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۲، القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۶۷، مطالب أولی النہی ۲/ ۳۷۲۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۴۴ طبع دار الفکر، بدائع الصنائع ۲/ ۲۱۳، الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۸-۳۰۹ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۸، ۲/ ۲۱۹، المغنی لابن

سوم: عورت کی طرف سے نکاح کرنا:

۶۰-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نکاح میں عورت کے لئے نہ وکیل بنانا جائز ہے نہ وکیل بننا جائز ہے، اس لئے کہ اس کے لئے خود عقد نکاح کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اس کے لئے اس میں نہ وکیل بننا جائز ہوگا نہ وکیل بنانا جائز ہوگا۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ آزاد عاقلہ بالغہ کے لئے یہ جائز ہے، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ خود عقد نکاح کرنے کی مالک ہے، لہذا اس میں وکیل بنانے اور وکیل بننے کی بھی مالک ہوگی، دیکھئے: (نکاح فقرہ/ ۱۰۷)۔

چہارم: ظہار:

۶۱-جمہور فقہاء: حنفیہ، حنابلہ، راجح مذہب میں مالکیہ اور اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ ظہار میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، بایں طور کہ وکیل کہے: تو میرے موکل پر اس کی ماں کی پیٹھ کی طرح ہے، اس لئے کہ یہ منکر اور جھوٹ بات ہے نہ اس کا کرنا جائز ہے نہ اس میں نائب بنانا جائز ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں ایک قول ہے کہ اس میں وکیل بنانا جائز ہے، یہی مالکیہ میں سے ابن عبد السلام کی رائے ہے، انہوں نے کہا: ظہار میں زیادہ صحیح یہ ہے کہ وہ طلاق کی طرح ہے، اس لئے وکیل کا یہ کہنا: میرے موکل کی بیوی اس پر اس کی ماں کی پیٹھ کی طرح ہے، اس کے یہ کہنے کی طرح ہے: میرے موکل کی عورت پر اس کی طرف سے طلاق ہے، یہ اس لئے کہ ظہار وطلاق، بیع ونکاح کی طرح محض انشاء ہے[۱]۔

= قدامہ ۳/ ۲۴۳ طبع الریاض۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۵، الإنصاف ۵/ ۳۵۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۰۵، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۳۶۔

پنجم: مباحات کو حاصل کرنا:

۶۲ - مالکیہ اور اظہر قول میں شافعیہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ مباحات کو حاصل کرنے میں جیسے افتادہ اراضی کو قابل کاشت بنانے، پانی پلانے، شکار کرنے، لکڑی کاٹنے میں وکیل بنانا جائز ہے، یا کسی کو وکیل بنائے کہ اس کے لئے معدن کھودے، اس لئے کہ یہ ایسے سبب سے مال کا مالک بننا ہے جو اس پر متعین نہیں ہے، لہذا اس میں وکیل بنانا جائز ہوگا۔

حنفیہ اور اظہر قول کے مقابلہ میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ مباحات میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے جبکہ ملکیت اس میں وکیل کے لئے ہو، اس لئے کہ ملکیت کا سبب (یعنی قبضہ کرنا) موجود ہے لہذا نیت سے اس کو پھیرا نہیں جا سکتا ہے [۱]۔

ششم: اقرار کرنا:

۶۳ - حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول کے مقابلہ میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ حقوق کے بارے میں اقرار کرنے میں وکیل بنانا جائز ہے، لہذا اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں نے تم کو وکیل بنایا تاکہ تم فلاں شخص کے لئے اتنی چیز کا میری طرف سے اقرار کرو تو یہ وکیل بنانا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ قول کے ذریعہ ذمہ میں حق کو ثابت کرنا ہے، لہذا بیع کی طرح اس میں وکیل بنانا جائز ہے [۲]، اصح قول میں شافعیہ [۳]، اور امام طحاوی [۱] کا مذہب ہے کہ اقرار میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حق کی خبر دینا ہے لہذا شہادت کی طرح اس میں وکیل بنانا قابل قبول نہ ہوگا۔

ہفتم: حقوق کے مطالبہ میں خصومت:

۶۴ - خصومت صحیح دعوی کرنا یا ہاں یا نہیں کے ذریعہ صریح جواب دینا ہے [۲]۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے کہ دین، عین اور تمام حقوق کے بارے میں خصومت کے لئے وکیل بنانا جائز ہے، خواہ موکل حاضر ہو یا غائب، تندرست ہو یا مریض، دوسرا فریق راضی ہو یا راضی نہ ہو۔

مالکیہ نے اس سے اس صورت کو مستثنی کیا ہے جبکہ وکیل دوسرے فریق کا دشمن ہو، چنانچہ اس صورت میں جب تک دوسرا فریق اس کو وکیل بنائے جانے پر راضی نہ ہو اس کو وکیل بنانا جائز نہ ہوگا [۳]۔

ان حضرات نے اس کے جواز پر، اس پر صحابہ کے اجماع سے استدلال کیا ہے، چنانچہ حضرت علی بن ابی طالبؓ نے حضرت عقیلؓ کو وکیل بنا کر حضرت ابوبکرؓ کے پاس بھیجا اور کہا: جو ان کے حق میں فیصلہ ہوگا وہ میرے حق میں ہوگا اور جو ان کے خلاف فیصلہ ہوگا وہ میرے خلاف فیصلہ ہوگا، نیز وہ ایسا حق ہے جس میں نائب بنانا جائز ہے، لہذا اس کے مالک کو اس میں نائب بنانے کا حق ہوگا، خواہ دوسرا فریق اس پر راضی نہ ہو جیسے اس کے غائب یا مریض ہونے کی صورت میں

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۴، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۳۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۱، الإنصاف ۵/ ۳۵۷-۳۵۸، کشاف القناع ۳/ ۴۶۴، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۰۴، مواہب الجلیل ۵/ ۱۸۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۹، شرح الخرشی ۶/ ۷۰، البدائع ۶/ ۲۲، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۳۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۳۸، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۰۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۱۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۵۲-۳۴۔

(۲) قرۃ عیون الأخیار ۱/ ۲۸۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۸، الخرشی ۶/ ۶۹، ۷۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۰۵، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۴۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۱۲، البدائع ۶/ ۲۲۔

جائز ہو، اور جیسے اپنے اوپر واجب مال کے دینے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے۔

نیز خصومت کا وکیل بنانا موکل کے حق سے متعلق ہے، لہذا دوسرے فریق کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا، جیسے دین کے وصول کرنے میں وکیل بنانا جائز ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ دعوی مدعی کا حق ہے، اور انکار کرنا مدعی علیہ کا حق ہے، لہذا مدعی یا مدعی علیہ کی طرف سے وکیل بنانا اس کے حق سے متعلق ہوگا، لہذا دوسرے فریق کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا، جیسا کہ اگر وہ خود اس کے ساتھ خصومت کرے۔

ان حضرات نے مزید کہا: ضرورت اس کی داعی ہے، اس لئے کہ کبھی موکل کا کوئی حق ہوتا ہے یا اس پر کسی حق کا دعوی کیا جاتا ہے وہ اچھی طرح خصومت نہیں کرسکتا ہے، یا وہ اپنی ذات سے خود اس کی انجام دہی کو پسند نہیں کرتا ہو[1]۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ دین، عین اور تمام حقوق کے اثبات میں دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر خصومت میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ فریق پر وکیل کا جواب دینا لازم ہو۔ الا یہ کہ موکل مریض ہو یا تین دن یا اس سے زیادہ مسافت پر ہو، یعنی فریق کو حق ہوگا کہ اگر خود موکل موجود ہو تو وکیل کے ساتھ دار القضاء جانے سے گریز کرے، اس لئے کہ دار القضاء میں موکل کا حاضر ہونا اور اس کے ساتھ خصومت کرنا اس کے فریق کا اس پر حق ہے، لہذا اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ اپنے فریق کی رضامندی کے بغیر اس کو کسی دوسرے کی طرف منتقل کردے جیسے اس پر کوئی دین ہو (تو دائن کی رضامندی کے بغیر کسی دوسرے کے حوالہ نہیں کرسکتا ہے)۔

(۱) سابقہ مراجع، الہدایہ ۷؍۵۰۷، البحر الرائق ۷؍۱۴۳-۱۴۴، الفتاوی الہندیہ ۳؍۵۶۴۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق سچا دعوی کرنا اور سچا انکار کرنا ہے، مدعی کا دعوی کرنا ایک خبر ہے، جس میں سچ، جھوٹ، سہو اور غلطی کا احتمال ہے، یہی حال مدعی علیہ کے انکار کا ہے، اور اس کی خبر میں مدعی کی خبر کے مقابلہ میں زیادہ احتمال نہ ہوگا، لہذا یہ سب تو حق نہ ہوگا، اس لئے اصل تو ہوا کہ اس کا کوئی جواب دینا ہی لازم نہ ہو، مگر شریعت نے جواب دینے کو لازم قرار دیا ہے، کیونکہ خصومت کا فیصلہ کرنا، اور جھگڑوں کو دور کرنا جو فساد کا سبب ہوتے ہیں اور مردہ حقوق کو زندہ کرنا ضروری ہے، اور یہ حق ضرورت موکل کے جواب سے ادا ہوگا، لہذا بلاضرورت وکیل کا جواب دینے کے لئے خصومت لازم نہ ہوگی، ساتھ ہی ساتھ خصومات میں تمام لوگ برابر نہیں ہوتے ہیں بلکہ بعض لوگ خصومت میں دوسرے سے سخت ہوتے ہیں، بسااوقات وکیل اپنی حجت میں چرب زبان ہوتا ہے تو جو اس سے خصومت کرے گا وہ اپنے حق کو زندہ کرنے سے عاجز ہوجائے گا جس سے اس کو ضرر پہنچے گا، اس لئے فریق کی رضامندی کی شرط لگادی گئی ہے، تاکہ اگر ضرر ہو تو اس کی نسبت خود اس کی طرف ہوسکے، لیکن اگر موکل مریض ہو یا سفر میں ہو تو وہ دعوی کرنے اور دعوی کا جواب دینے سے عاجز ہوگا، تو اگر وکیل بنا کر دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا مالک نہ ہو تو حقوق ضائع اور ہلاک ہوجائیں گے اور یہ جائز نہیں ہے[1]۔

جصاص نے لکھا ہے کہ ظاہر روایہ میں مرد و عورت اور باکرہ و ثیبہ میں کوئی فرق نہ ہوگا لیکن متاخرین حنفیہ نے اس عورت کے بارے میں جو پردہ نشین ہو باہر نہ نکلتی ہو اس کی طرف سے وکیل بنانے کو مستحسن قرار دیا ہے، یہ برمحل استحسان ہے، اس لئے کہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ مردوں کی مجلس میں حاضر ہونے اور خصومت کے بعد جواب دینے سے شرمائے گی اور اس کا حق ضائع ہوجائے گا۔

(۱) البدائع ۶؍۲۲۔

ابن ابی لیلی نے کہا: صرف باکرہ کی طرف سے وکیل بنانا جائز ہوگا[1]۔

ہشتم: قصاص کو ثابت کرنا اور اس کو لینا:

الف-قصاص کو ثابت کرنا:

۶۵ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام ابوحنیفہ اور امام محمد بن الحسن الشیبانی کا مذہب ہے کہ قصاص کو ثابت کرنے میں وکیل بنانا جائز ہے، خواہ موکل حاضر ہو یا غائب، اس لئے کہ قصاص آدمی کا حق ہے، ضرورت اس میں وکیل بنانے کی داعی ہے۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ قصاص کو ثابت کرنے میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس میں صرف موکل کی طرف سے بینہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ توکیل نائب بنانا ہے، اور ایسا شبہ ہے جس سے حدود وقصاص میں احتراز نہ کرنا ضروری ہے[2]۔

ب-قصاص لینا:

۶۶ -قصاص لینے میں وکیل بنانے کے جائز ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ و شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ اس میں وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ جس میں وکیل بنانا جائز ہے اس کو موکل کی موجودگی اور اس کے غائبانہ میں وصول کرنا جائز ہے۔

حنفیہ اور ایک قول میں شافعیہ، اسی طرح ایک قول میں حنابلہ کا

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲-۲۳، فتح القدیر ۶/ ۱۰۵ طبع بولاق، بدایۃ المجتهد ۲/ ۳۰۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۰۷، المبدع ۴/ ۳۵۹، الإنصاف ۵/ ۳۶۱، کشاف القناع ۳/ ۴۶۵، ۴۶۶، المہذب ۱/ ۳۵۵۔

مذہب ہے کہ اگر موکل غائب ہو تو قصاص لینے میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اگر موکل حاضر ہو تو قصاص لینے میں وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ خود وصول کرنے پر قادر نہ ہو تو وکیل بنانے کا محتاج ہوگا۔ اگر موکل غائب ہو تو وصول کرنے میں وکیل بنانا اس لئے جائز نہیں ہے کہ معاف کردینے کا احتمال موجود ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اگر حاضر ہوتا تو معاف کردیتا، لہذا اس شبہ کے رہتے ہوئے قصاص لینا جائز نہ ہوگا۔

موکل کے موجود رہنے کی صورت میں یہ احتمال موجود نہیں ہے[1]۔

نہم: حدود کو ثابت کرنا اور اس کو نافذ کرنا:

۶۷ - حدود کو ثابت کرنے اور اس کو نافذ کرنے میں وکیل بنانے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: حدود کو ثابت کرنے اور اس کو نافذ کرنے میں شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک تفصیل ہے وہ حضرات اثبات ونفاذ میں فرق کرتے ہیں:

رہا حدود کو ثابت کرنا تو راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ حدود کو ثابت کرنے میں وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها، فاعترفت فأمر بها فرجمت**"[2] (انیس صبح کو اس کی بیوی کے پاس جاؤ اگر وہ اقرار کرے تو اس کو سنگسار کردو، چنانچہ اس نے اقرار کرلیا تو اس کے بارے میں حکم دیا اور اسے رجم کردیا گیا)، آپ ﷺ نے حد زنا کو ثابت اور اس کو نافذ کرنے میں وکیل بنایا ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "اغد يا أنيس إلى امرأة هذا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۶۰) اور مسلم (۳/ ۱۳۲۵) نے کی ہے۔

حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے کہا کہ حدود کو ثابت کرنے میں وکالہ صحیح نہیں ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ حد قذف کے علاوہ حدود اللہ کو ثابت کرنے میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، حقوق اللہ کے اثبات میں توکیل کے عدم جواز کی علت انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ حق اللہ تعالیٰ کا ہے، اس کے بارے میں ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ہم اس کو دور کریں اور اس کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ کریں، اور وکیل بنانے میں اس کو واجب کرنے کا حیلہ کرنا ہے، لہذا جائز نہیں ہے۔

حد قذف کے اثبات میں وکیل بنانے کے جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ آدمی کا حق ہے، اس لئے مال کی طرح اس کو ثابت کرنے میں وکیل بنانا جائز ہے[1]۔

حدود کو نافذ کرنے میں مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ حدود کو نافذ کرنے میں وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت انیس کی حدیث ہے، نیز اس لئے کہ مروی ہے: "أن النبي ﷺ أمر برجم ماعز فرجموه"[2] (نبی اکرم ﷺ نے حضرت ماعز کو رجم کرنے کا حکم دیا، چنانچہ لوگوں نے ان کو سنگسار کر دیا)۔

حضرت عثمانؓ نے ولید بن عقبہ پر حد شرب نافذ کرنے میں حضرت علی کو وکیل بنایا، اور حضرت علی نے اس میں حضرت حسن کو وکیل بنایا تو حضرت حسن نے انکار کر دیا تو حضرت عبد اللہ بن جعفر کو وکیل بنایا، انہوں نے نافذ کیا اور حضرت علی شمار کر رہے تھے[3]۔

مالکیہ، راجح مذہب میں شافعیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ کا

(١) الإنصاف ٥/٣٦٠، کشاف القناع ٣/٤٦٥، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ٢/٣٣٩، المہذب ١/٣٥٦۔

(٢) حدیث: "أن النبي ﷺ أمر برجم ما عز......" کی روایت مسلم (٣/١٣٢٢) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے۔

(٣) اثر حضرت عثمان: "حين جلد الوليد بن عقبة" کی روایت مسلم (٣/١٣٣١-١٣٣٢) نے کی ہے۔

مذہب ہے کہ موکل کی موجودگی اور اس کے غائبانہ میں ہر قسم کی حدود کو نافذ کرنا جائز ہے۔

ایک قول میں شافعیہ، اسی طرح ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ موکل کے غائبانہ میں حد قذف کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ معاف کر دینے کا احتمال موجود ہے[1]۔

دوسری رائے: حنفیہ کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق میں وکیل بنانے کی دو صورتیں ہیں:

اول، ثابت کرنا، دوم، نافذ کرنا۔

اگر ایسی حد ہو جس میں خصومت کی حاجت نہ ہو جیسے زنا اور شراب پینے کی حد تو اس میں ثابت کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قاضی کے نزدیک خصومت کے بغیر ہی بینہ یا اقرار سے ثابت ہو جائے گی۔

اگر ایسی حد ہو کہ اس میں خصومت کی حاجت ہو جیسے چوری کی حد اور حد قذف تو امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک اس میں وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ یہاں ثابت کرنے اور نافذ کرنے میں فرق ہے، وہ فرق یہ ہے کہ شبہ کے ہونے کی وجہ سے نافذ کرنے میں وکیل بنانا ممنوع ہے جبکہ ثابت کرنے کے لئے وکیل بنانے میں شبہ نہیں ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک جائز نہیں ہے اور نہ موکل کے علاوہ کسی کی طرف سے ان دونوں میں بینہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے نافذ کرنے میں وکیل بنانا جائز نہیں ہے، یہی حکم ثابت کرنے میں بھی ہوگا، اس لئے کہ ثابت کرنا، نافذ کرنے کا وسیلہ و ذریعہ ہے۔

رہا حد قذف و حد سرقہ کے نافذ کرنے میں وکیل بنانا تو اگر جس پر قذف کیا گیا ہے، یا جس کا مال چوری ہوا ہے وہ نافذ کرنے کے

(١) الإنصاف ٥/٣٦٠، المغنی مع الشرح الکبیر ٥/٢٠٦، المہذب ١/٣٥٦، مغنی المحتاج ٢/٢٢١، جواہر الإکلیل ٢/١٢٥۔

وقت موجود ہوتو وکیل بنانا جائز ہوگا، اس لئے کہ نافذ کرنے کا حق امام کو ہے، وہ شخص کسی بھی حال میں خود نافذ نہیں کرسکتا ہے۔

اگر وہ شخص موجود نہ ہوتو اس کے بارے میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، بعض مشائخ نے کہا: توکیل جائز ہے، اس لئے کہ ناجائز ہونا معافی وصلح کے احتمال کی وجہ سے ہے، اور ان دونوں میں اس کا احتمال نہیں ہے۔

بعض مشائخ نے کہا: جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اگرچہ معافی اور صلح کا احتمال نہیں ہے، لیکن اقرار کرنے اور تصدیق کرنے کا تو احتمال ہے ہی[1]۔

وکالہ کے احکام:

وکالہ کے کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق وکیل سے، بعض کا تعلق موکل سے اور بعض کا تعلق دوسرے سے ہے۔

پہلی قسم: وکالہ کے وہ احکام جن کا تعلق وکیل سے ہے:

۶۸ - جن احکام کا تعلق وکیل سے ہے ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

اول: وکیل ان حدود کے اندر ہی وکالہ نافذ کرے گا، جن کی اجازت موکل نے اس کو دی ہے، یا جن کے التزام کی قید شریعت یا عرف نے اس کے لئے لگائی ہے۔

دوم: موکل کو پوری معلومات فراہم کرے گا اور وکالہ کا حساب پیش کرے گا۔

سوم: موکل کی جو چیز وکیل کے قبضہ میں ہو اس کو واپس کرے گا۔

ان احکام کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلا حکم: وکالہ کو نافذ کرنا:

۶۹ - ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ وکالہ عام ہوگا یا خاص ہوگا، اور ہر ایک کا حکم بھی بیان کردیا ہے، یہاں ہم یہ بیان کریں گے کہ خاص وکالہ کبھی مطلق صادر ہوتا ہے اور کبھی مقید ہوتا ہے۔

کسی عقد میں خاص وکالہ:

خاص وکالہ کی بعض صورتیں درج ذیل ہیں:

پہلی صورت: بیع کا وکالہ:

بیع کا وکالہ یا تو مطلق ہوگا یا مقید ہوگا۔

اول: بیع کے وکالہ کا مطلق ہونا:

۷۰ - اگر کسی کو مطلق بیع کا وکیل بنایا جائے تو اس میں وکیل کے لئے کیا جائز ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

پہلی رائے: امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ اگر کسی کو مطلق بیع کا وکیل بنایا جائے کوئی قید نہ لگائی جائے تو وہ کسی بھی قید کے ساتھ مقید نہ ہوگا، الا یہ کہ متہم ہو۔

چنانچہ جو شخص مطلق بیع کا وکیل ہوگا اس کو حق ہوگا کہ کم سے یا زیادہ سے نقد یا ادھار یا سامان کے بدلہ میں فروخت کرے، اس لئے کہ مطلق لفظ کے بارے میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر رہے گا، کسی دلیل کے بغیر اس کو مقید کرنا صحیح نہ ہوگا، اور عرف متعارض ہے (اس لئے عرف مخصص نہ ہوگا)، چنانچہ غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنا تاکہ اس کی قیمت سے زیادہ نفع بخش چیز کی خریداری کی جاسکے

(۱) البدائع ۶/ ۲۱-۲۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۴، البحر الرائق ۷/ ۱۴۷۔

یہ بھی متعارف ہے، اس لئے عرف متعارض سے مطلق کو مقید کرنا جائز نہ ہوگا، ساتھ ہی ساتھ غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا اگر چہ عملی طور پر متعارف نہیں ہے، لیکن ذکر و نام کے اعتبار سے متعارف ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو بیع ہی کہا جاتا ہے۔ یا لغت میں مرغوب شئ کو کسی مرغوب شئ سے تبادلہ کرنا بیع ہے، اور یہ معنی یہاں موجود ہے اور مطلق کلام اس معنی کی طرف لوٹایا جاتا ہے جو ذکر اور نام کے اعتبار سے متعارف ہو، فعل کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے[1]۔

دوسری رائے: جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ مطلق بیع کا وکیل چند قیود کے ساتھ مقید ہوگا، جن کا بیان درج ذیل ہے:

الف-شہر کے سکہ سے بیع کرنا:

۷۱- مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ وکالہ کے مطلق ہونے کی حالت میں بیع کے وکیل کے لئے شہر کے سکہ کے علاوہ سے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے مطلق نقد (سکہ) سے مراد شہر کا نقد ہوتا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے مزید کہا ہے کہ اگر شہر میں مختلف سکے رائج ہوں تو جو سکہ شہر میں زیادہ رائج ہو اس کے علاوہ سے فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

حنابلہ میں سے ابن رزین نے النہایہ میں لکھا ہے: وکیل اس شہر یا دوسرے شہر کے سکہ سے فروخت کرسکتا ہے، لیکن نقد فروخت کرے گا، ادھار نہیں فروخت کرسکتا ہے[2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۷، البحر الرائق ۷/ ۱۶۶-۱۶۷، ابن عابدین ۴/ ۴۰۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۸۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۵۴، الإنصاف ۵/ ۳۷۸-۳۷۹، المبدع ۴/ ۳۶۸، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۰۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳-۲۲۴۔

ب-ثمن مثل سے فروخت کرنا:

۷۲- مالکیہ، شافعیہ، حنفیہ میں سے صاحبین اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ مطلق بیع کے وکیل کے لئے ثمن مثل سے اتنا کم سے فروخت کرنا جس کو لوگ نظر انداز نہیں کرتے ہیں، جائز نہیں ہے۔

البتہ جس مقدار کو لوگ نظر انداز کرتے ہیں جیسے دس درہم میں ایک درہم یہ اس کے لئے معاف ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا: وکیل ثمن مثل سے فروخت نہیں کرے گا جب کہ وہاں اس سے بہت زیادہ ثمن کے بدلے خریدنے کے لئے کوئی خواہش مند ہو۔

۷۳- اگر ثمن مثل سے کم میں فروخت کردے تو اس مسئلہ میں ان فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر وکیل ثمن مثل سے کم میں فروخت کردے اگر چہ معمولی کمی ہو تو موکل کو اختیار ہوگا کہ قبول کرے یا رد کردے معمولی کمی ان کے نزدیک نصف عشر یعنی بیسواں حصہ یا اس سے کم ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وکیل مبیع کو حوالہ کردے تو حوالگی کے دن اس کی جو قیمت ہوگی اس کا ضامن ہوگا، اگر چہ مبیع مثلی ہو، اس لئے کہ بیع فاسد میں حوالہ کرکے اس نے تعدی کی ہے، اگر مبیع باقی ہو تو واپس لے لے گا۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب میں، بیع صحیح ہوجائے گی، البتہ وکیل نقصان کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ جس شخص کی بیع ثمن مثل میں صحیح ہوتی ہے، اس سے کم میں بھی اسکی صحیح ہوتی ہے، جیسے مریض کی بیع، امام احمد سے ایک روایت ہے کہ بیع صحیح نہ ہوگی، اور حنابلہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق بیع صحیح ہوجائے گی[1]۔

(۱) الإنصاف ۵/ ۳۷۹-۳۸۰، المبدع ۴/ ۳۶۹، المغنی مع الشرح الکبیر

ج-نقود (روپئے) سے بیع کرنا:

۷۴-مالکیہ اور صحیح مذہب میں حنابلہ اور صاحبین کا مذہب ہے کہ موکل اگر وکالہ بالبیع کو مطلق رکھے تو وکیل کے لئے سامان سے فروخت کرنا صحیح نہ ہوگا، لہذا درہم و دنانیر (روپئے) کے علاوہ سے فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ مطلق امر میں متعارف کی قید ہوتی ہے، اس لئے کہ تصرفات حاجات کو پورا کرنے کے لئے ہوتے ہیں، لہٰذا ان میں مواقع حاجات کی قید ہوگی، نقود ہی سے بیع کرنا متعارف ہے، اسی طرح مقایضہ (سامان کا تبادلہ سامان سے) ایک طرح سے بیع ہے، اور ایک طرح سے خریداری ہے، لہذا مطلق بیع کے مفہوم میں داخل نہ ہوگا۔

یہ شافعیہ کی رائے اس وقت ہے جبکہ سامان ایسا نہ ہو جس کے ذریعہ اہل شہر معاملہ کرتے ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک موجز کی روایت کے مطابق سامان سے بیع صحیح ہوسکتی ہے[1]۔

د-حلول (ثمن حالی سے فروخت کرنا):

۷۵-مالکیہ، شافعیہ اور راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ مطلق بیع کے وکیل کے لئے ادھار فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اگر موکل خود فروخت کرے اور مطلق رکھے تو یہ نقد ہی ہوگا، تو اسی طرح اس کا وکیل بھی ہوگا۔

(حنابلہ کے نزدیک مضارب کے بارے میں ایک روایت کی بنیاد پر) یہ متفرع ہوگا کہ بیع کے وکیل کے لئے ادھار فروخت کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اسی کا رواج ہے، لہذا وہ نقد فروخت کرنے کے مشابہ ہوگا[1]۔

ھ-عین شئ کو فروخت کرنا:

۷۶-حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مطلق بیع کے وکیل کے لئے کسی منفعت کے بدلہ عین شئ کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے[2]۔

و-وکیل کا اپنے آپ سے فروخت نہ کرنا:

۷۷-اس قید کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: جمہور فقہاء، حنفیہ، شافعیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور معتمد قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ مطلق بیع کے وکیل کے لئے جائز نہیں ہے، کہ اپنے آپ سے فروخت کرے (یعنی خود خرید لے)، اس لئے کہ بیع میں عرف ورواج آدمی کا کسی دوسرے سے بیع کرنا ہے، لہذا وکالہ کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ اگر وہ اس کی صراحت کردے، نیز اس لئے کہ اس میں اس پر تہمت ہوسکتی ہے۔

حنفیہ وشافعیہ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ ایک ہی آدمی خریدار اور فروخت کنندہ دونوں نہیں ہوسکتا ہے، انہوں نے کہا: موکل اگر وکیل کو حکم دے کہ اپنے آپ سے فروخت کردے (یعنی خود خرید لے) تو یہ جائز نہ ہوگا۔

مالکیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ موکل اگر وکیل کو اپنے آپ سے فروخت کرنے کی اجازت دے دے تو وکیل کے لئے ایسا کرنا جائز ہوگا۔

اصح قول میں حنابلہ نے کہا: اس حالت میں وکیل عقد کی دونوں

= ۵/۲۵۵-۲۵۶، حاشیۃ الجمل ۳/۴۰۸-۴۰۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۸۲-۳۸۳، بدائع الصنائع ۶/۲۷، البحر الرائق ۷/۱۶۷۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۳۳، الإنصاف ۵/۳۷۹، بدائع الصنائع ۶/۲۷، حاشیۃ الجمل ۳/۴۰۸۔

(۱) المبدع ۴/۳۶۸، الإنصاف ۵/۳۷۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۲۵۴، حاشیۃ الجمل ۳/۴۰۸۔

(۲) الإنصاف ۵/۳۷۹۔

اطراف (ایجاب وقبول) کا ولی ہوجائے گا، بشرطیکہ تہمت نہ ہو، جیسے نابالغ بچے کا باپ۔

مالکیہ نے حکم ممانعت سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، جبکہ مبیع کے خواہش مند نہ ہوں یا موکل کی موجودگی میں بیع ہو کہ اس وقت بیع صحیح ہوگی۔

دوسری رائے: ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ مطلق بیع کے وکیل کے لئے جائز ہے کہ اپنے آپ سے فروخت کرے بشرطیکہ اعلان میں اس کے ثمن پر اضافہ کردے یا کسی کو فروخت کرنے کا وکیل بنادے وہ خود خریداروں میں شامل ہوجائے، اس لئے کہ اس صورت میں ثمن سے موکل کی جو غرض ہے وہ حاصل ہوجائے گی اور اجنبی سے بیع کرنے کے مشابہ ہوجائے گا۔

الکافی اور الشرح میں ہے: جواز دو شرطوں پر معلق ہے:

اول: اعلان میں اس کا جو ثمن ہو اس پر اضافہ کرے۔

دوم: اعلان کا ذمہ دار کوئی دوسرا شخص ہو۔

القاضی نے کہا: ہوسکتا ہے کہ یہ دوسری شرط واجب ہو، اور یہ ان کے کلام سے زیادہ مناسب ہے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مستحب ہو۔

تیسری رائے: ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ وکیل کے لئے جائز ہے کہ اپنے آپ سے فروخت کردے بشرطیکہ اپنے ساتھ سہولت نہ برتے یعنی غبن فاحش کے ساتھ نہ خریدے[1]۔

ز-وکیل کا اس شخص کے ہاتھ فروخت نہ کرنا جس کی شہادت اس کے حق میں رد ہوجاتی ہے:

۷۸-کیا مطلق بیع کے وکیل میں یہ قید ہوگی کہ وہ اس شخص کے ہاتھ فروخت نہ کرے جس کی شہادت اس کے حق میں رد ہوجاتی ہے، جیسے اولاد کا رشتہ ہے، اور زوجین میں سے ایک دوسرے کے حق میں ہے، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ مبیع کا وکیل اگر اس شخص کے ہاتھ فروخت کرے جس کی شہادت اس کے حق میں رد ہوجاتی ہے تو اگر قیمت سے زیادہ میں فروخت کرے گا تو جائز ہوگا، اس میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر قیمت (ریٹ) سے بہت زیادہ کم میں فروخت کرے گا تو بالاجماع جائز نہ ہوگا۔

اگر مثل قیمت میں فروخت کرے تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے دو روایات ہیں، ظاہر یہ ہے کہ جائز نہ ہوگا۔

صاحبین نے کہا: مثل قیمت میں ان لوگوں کے ہاتھ اس کی بیع صحیح ہوگی، البتہ اپنے غلام یا مکاتب کے ہاتھ بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ توکیل مطلق ہے، اور اس میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ملکیتیں الگ الگ ہیں، منافع بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں، چنانچہ وکیل مضارب کی طرح ہوجائے گا، البتہ اس کے غلام و مکاتب کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ غلام اس کی ملکیت ہے، اور اس کے مکاتب کے مال میں اس کا حق ہے۔

اگر موکل ان لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے کا حکم دے یا اس کو اجازت دیدے کہ جو مناسب سمجھے کرے، مثلاً یہ کہے: جس کے ہاتھ چاہو فروخت کرو، تو ان لوگوں کے ہاتھ مثل قیمت میں اس کی بیع جائز ہوگی اس پر اجماع ہے، البتہ اگر اپنے نابالغ بچہ یا اپنے غلام کے ہاتھ فروخت کرے جس پر کوئی دین نہ ہو تو یہ اس کے لئے قطعاً جائز نہ ہوگا۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴۰۶/۴، الفتاوی الہندیہ ۵۸۹/۳، الإنصاف ۳۷۵/۵، المبدع ۳۶۷/۴-۳۶۸، مطالب أولی النہی ۴۶۳/۳-۴۶۴، عقد الجواہر الثمینہ ۶۸۱/۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۳،

= الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳۸۷/۳، مغنی المحتاج ۲۲۴/۲-۲۲۵، تحفۃ المحتاج ۳۱۸/۵-۳۱۹۔

اگر معمولی غبن کے ساتھ ہو، تاہم امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا اور صاحبین نے کہا: کہ ان کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہوگا [1]۔

مشہور مذہب میں مالکیہ نے کہا: وکیل کے لئے جائز نہیں ہے اپنے مجور یعنی نابالغ بچہ، سفیہ اور غلام کے ہاتھ جس کو تجارت کی اجازت نہیں ہے فروخت کرے، اس لئے کہ یہ اپنے ہاتھ فروخت کرنے کے قبیل سے ہے، اسی طرح اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے اس شریک کے ہاتھ فروخت کرے، جس کے ساتھ اس کو شرکت مفاوضہ ہو اگر وہ مفاوضہ کے مال سے خریدے اسی طرح اس شریک کے ہاتھ فروخت کرے جس کے ساتھ اس کو شرکت عنان ہے اگر وہ شریک کے مال سے خریدے ورنہ جائز ہوگا۔

وکیل کے لئے اپنی بیوی، اپنے رشید بیٹے اور اپنے اس غلام کے ہاتھ جس کو تجارت کی اجازت ہو بیع کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ ان کی خاطر قیمت میں غبن فاحش کی حد تک کمی نہ کرے ورنہ ناجائز ہوگا، لیکن بیع نافذ ہوگی، اور وکیل نے جتنا کم کیا ہے اس کا تاوان دے گا، اور اس کمی کا اعتبار ہوگا جو بیع کے وقت ہوگا۔

ایک قول ہے: ان مذکورہ لوگوں کے ہاتھ بیع کرنا وکیل کے لئے جائز ہوگا [2]۔

شافعیہ نے کہا: مطلق بیع کے وکیل کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے نابالغ بچہ اور اس جیسے اپنے مجور کے ہاتھ فروخت کرے، اگرچہ اس بارے میں اس کو اجازت حاصل ہو، اس لئے کہ ان کے لئے زیادہ سے زیادہ سستا تلاش کرنے اور موکل کے لئے زیادہ سے زیادہ مہنگا کرنے میں تضاد ہے، نیز اس لئے کہ اگر اس کو وکیل بنائے کہ وہ اپنے آپ سے ہبہ کردے تو صحیح نہ ہوگا اگرچہ تہمت نہ ہو، اس لئے کہ دو غرضوں کا ایجاب کرنے والا اور قبول کرنے والا ایک ہی ہے۔

اپنے اصول جیسے اپنے والد اور اپنے غیر مجور فروع جیسے اپنے بالغ رشید بیٹے کے ہاتھ اس کا فروخت کرنا اصح قول کے مطابق جائز ہوگا، اس لئے کہ ایجاب کرنے والا اور قبول کرنے والا ایک نہیں ہے۔

اور اس لئے کہ انہوں نے اسی ثمن میں فروخت کیا ہے کہ اگر کسی اجنبی کے ہاتھ اس ثمن میں فروخت کرتا تو صحیح ہوتا، لہذا اس وقت کوئی تہمت نہ ہوگی، اور ایسا ہی ہوگا جیسے اگر اپنے دوست سے فروخت کرے۔

اصح کے مقابلہ میں ایک قول ہے کہ یہ بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس پر ان کی طرف میلان کی تہمت ہوگی جیسے اگر امام اس کو قاضی بنانے کا اختیار تفویض کرے تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ اپنے اصول یا فروع کو قاضی بنائے [1]۔

راجح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ مطلق بیع کی توکیل کی صورت میں وکیل کے لئے اپنے بیٹے، والد یا مکاتب کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ان کے بارے میں متہم ہوگا، اور ان پر ثمن میں اضافہ نہ کرنے کی طرف اس کا میلان ہوگا، جیسے کہ خود اپنی ذات کے بارے میں اس پر تہمت ہوگی، اور اسی وجہ سے ان کے حق میں اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے۔

ان کے نزدیک ایک دوسرا قول: ان مذکورہ لوگوں کے ہاتھ بیع کرنا وکیل کے لئے جائز ہوگا، اختلاف اس وقت ہے جب کہ موکل اس کو اس کی اجازت نہ دے لیکن اگر اس کو اس کی اجازت دے دے تو جائز ہوگا، اور صحیح مذہب کے مطابق بیع صحیح ہوگی اور ایک قول ہے:

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۸۹، البحر الرائق ۷/ ۱۶۶، تبیین الحقائق ۴/ ۳۶۹-۳۷۰۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۷-۳۸۸، عقد الجواہر الثمینۃ ۲/ ۶۸۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۴-۲۲۵، تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸-۳۱۹۔

اس صورت میں بھی بیع صحیح نہ ہوگی۔

مرداوی نے کہا: ان کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ وکیل کے لئے اپنے بھائیوں اور دیگر رشتہ داروں کے ہاتھ بیع کرنا جائز ہے، یہ صحیح ہے اور یہی راجح مذہب ہے۔

الازجی نے ان کے بارے میں دوقول لکھا ہے:

المرداوی نے کہا: جہاں اس میں تہمت ہوگی بیع صحیح نہ ہوگی(۱)۔

دوم: بیع میں مقید وکالہ:

۷۹ - اگر موکل اپنے وکیل کو متعین قیود کے ساتھ مقید کردے تو وکالہ کے تنفیذ کے وقت ان کی پابندی کرنا اس پر واجب ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

حنفیہ نے کہا: بیع میں وکیل بنانا اگر مقید ہو تو بالا جماع اس میں قید کی رعایت کی جائے گی، یہاں تک کہ اگر اس کی قید کی مخالفت کرے گا، تو بیع اس کے موکل پر نافذ نہ ہوگی البتہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گی، الا یہ کہ اس کی مخالفت میں موکل کی بھلائی و بہتری ہو، اس لئے کہ وکیل موکل کی طرف سے حاصل شدہ ولایت کے ذریعہ تصرف کرتا ہے اس لئے جس قدر اس کو اختیار حاصل ہوگا اسی کے بقدر وہ تصرف کرسکتا ہے، ہاں اگر مخالفت میں بھلائی و خیر ہو تو بیع نافذ ہوگی، اس لئے کہ وہ اگرچہ صورت کے اعتبار سے مخالفت ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے موافقت ہے، کیونکہ موکل دلالۃ اس کا حکم دینے والا ہوگا، پس وکیل موکل کے اختیار دینے سے تصرف کرنے والا ہوگا اور نافذ ہوگا۔

اس جملہ کی وضاحت یہ ہے: اگر وکیل سے کہے: میرا یہ کپڑا ایک ہزار درہم میں فروخت کردو، اور وہ ایک ہزار سے کم میں فروخت کردے تو بیع نافذ نہ ہوگی، اسی طرح اگر درہم کے علاوہ سے بیع کردے تو نافذ نہ ہوگی، اگرچہ اس کی قیمت ایک ہزار درہم سے زائد ہو اس لئے کہ یہ مخالفت نقصان دہ ہے، اس لئے کہ مختلف اجناس کے اعتبار سے لوگوں کی اغراض الگ الگ ہوتی ہیں، لہذا یہ نقصان دہ مخالفت کے حکم میں ہوگا۔

اگر ایک ہزار درہم سے زائد میں فروخت کرے، تو بیع نافذ ہوگی، اس لئے کہ یہ مخالفت نفع بخش ہے، چنانچہ یہ بالکلیہ مخالفت نہیں ہے۔

ایسا ہی اس اصول پر مبنی یہ ہے کہ اگر اس کو ایک ہزار درہم نقد میں بیع کرنے کا وکیل بنائے اور وہ اس کو ایک ہزار ادھار میں فروخت کردے تو بیع نافذ نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی۔ اور اگر اس کو ایک ہزار درہم ادھار میں فروخت کرنے کا وکیل بنائے اور وہ اس کو ایک ہزار نقد میں فروخت کردے تو بیع نافذ ہوگی۔ اگر اس کو وکیل بنائے کہ فروخت کرے اور موکل کے لئے خیار کی شرط لگا دے اور وہ اس کو فروخت کردے اور خیار کی شرط نہ لگائے تو بیع صحیح نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی۔

اگر فروخت کرے اور موکل کے لئے خیار کی شرط لگائے تو وکیل کو اجازت دینے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ خود اجازت دینے کا مالک ہوگا تو پھر قید کے لگانے کا کوئی فائدہ ہی نہیں رہ جائے گا(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر وکیل بیع کی صورت میں ثمن میں اضافہ کردے جیسے موکل اس سے کہے: دس میں فروخت کردو، اور وہ اس سے زیادہ میں فروخت کردے یا خریداری میں ثمن کم کردے جیسے اس سے کہے: دس میں خریدو اور وہ اس سے کم میں خرید لے تو ان دونوں

---

(۱) الإنصاف ۵/۳۷۷-۳۷۸، المبدع ۳۶۸/۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۲۷/۶۔

صورتوں میں موکل کو کوئی خیار حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ مرغوب وپسندیدہ امور میں سے ہے گویا وکیل اس کا اجازت یافتہ ہوتا ہے، اور مطلق مخالفت سے خیار ثابت نہیں ہوتا ہے، صرف اس مخالفت سے ثابت ہوتا ہے جس سے کوئی صحیح غرض متعلق نہ ہو (۱)۔

شافعیہ نے کہا: وکیل صرف اسی تصرف کا مالک ہوسکتا ہے جو لفظ کے اعتبار سے یا عرف کے اعتبار سے موکل کی اجازت کا مقتضی ہو۔ اس لئے کہ اس کا تصرف اجازت کی وجہ سے ہے، لہذا صرف اسی کا مالک ہوگا، جس کا تقاضا اجازت کرے اور اجازت لفظ سے یا عرف سے معلوم ہوتی ہے، اگر اجازت میں دو تصرف داخل ہوں، اور ان میں سے ایک میں موکل کو ضرر پہنچے تو جس میں ضرر پہنچے گا، وہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا ضرر ولا ضرار" (۲) (نہ ضرر خود اٹھاے اور نہ دوسروں کو پہنچائے) چنانچہ اگر اس اذن میں دو تصرف داخل ہوں ان میں سے ایک میں موکل کے لئے فائدہ ہو تو اس پر وہ تصرف لازم ہوگا جس میں موکل کو فائدہ ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"** (۳) (دین سراپا خیر خواہی ہے ہم نے عرض کیا: کس کے لئے؟ فرمایا: اللہ تعالی کے لئے، اس کی کتاب اور اس کے رسول کے لئے، مسلمان کے ائمہ اور عام مسلمانوں کے لئے) اور یہ خیر خواہی نہیں ہے کہ جس میں موکل کو نفع اور فائدہ ہو اس کو ترک کردے، اگر کسی خاص زمانہ میں بیع کا وکیل بنائے تو اس سے قبل اور اس کے بعد وہ بیع کا مالک نہیں رہے گا، اس لئے کہ لفظ کے اعتبار سے یا عرف کے اعتبار سے اس کا ماقبل اور اس کا مابعد اجازت میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ کسی حاجت کی وجہ سے کسی زمانہ میں بیع کو ترجیح دیتا ہے اور اس کے بعد کے زمانہ میں اس کو ترجیح نہیں دیتا ہے، اور اگر اس کو کسی جگہ میں بیع کا وکیل بنائے تو اگر اس جگہ ثمن زیادہ ہو یا نقد عمدہ ہو تو دوسری جگہ میں اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ کبھی اس جگہ میں ثمن کے زیادہ ہونے یا نقد کے عمدہ ہونے کی وجہ سے بیع کو ترجیح دیتا ہے، لہذا اس کو فوت کردینا جائز نہ ہوگا، اگر ثمن اس جگہ اور دوسری جگہ یکساں ہو تو اس میں دو اقوال ہیں؛ اول: وہ دوسری جگہ بیع کا مالک ہوگا، اس لئے کہ دونوں جگہ مقصود ایک ہی ہے، لہذا ایک جگہ اس کی اجازت دینا دوسری جگہ بھی اجازت دینا سمجھا جائے گا، دوم: جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے اس کی صراحت کردی ہے تو یہ دلیل ہے کہ اس نے کسی وجہ ہی سے اس خاص جگہ کا ارادہ کیا ہے، جس کو وہی زیادہ جانتا ہے، مثلاً برکت وغیرہ، لہذا اس کی مخالفت کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر کسی آدمی کے ہاتھ بیع کرنے کا وکیل بنائے تو کسی دوسرے کے ہاتھ بیع کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ کبھی وہ اس کو مالک بنانے کو ترجیح دیتا ہے، دوسرے کو نہیں، لہذا اس سے بیع کرنے کی اجازت میں اس کے علاوہ سے بیع کرنا داخل نہ ہوگا، اگر کہے: میرا مال فلاں شخص سے لے لو، اور وہ شخص مرجائے تو اس کے ورثہ سے لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ کبھی آدمی پسند نہیں کرتا ہے کہ اس کا مال فلاں کے پاس رہے، لیکن اس کے ورثہ کے پاس رہنے پر راضی رہتا ہے پس فلاں سے لینے کی اجازت اس کے ورثہ سے لینے کی اجازت نہ کہلائے گی، اگر کہے کہ

---

(۱) الزرقانی ۶/۸۱، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۸۵۔

(۲) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت مالک نے الموطأ (۲/۷۴۵) نے حضرت یحیی المازنی سے مرسلاً کی ہے، اس حدیث کیلئے بہت ایسے شواہد ہیں جن سے اس کی تقویت ہوتی ہے۔ جسے ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم ص ۲۸۶-۲۸۷ میں ذکر کیا ہے اور امام نووی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "الدين النصيحة......" کی روایت مسلم (۱/۷۴) نے حضرت تمیم داریؓ سے کی ہے۔

فلاں کے ذمہ جو میرا مال ہے اس کو لے لو اور وہ شخص مر جائے تو اس کے ورثہ سے لینا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنا مال لینے کا ارادہ کیا ہے، اس میں اس سے لینا اور اس کے ورثہ سے لینا دونوں داخل ہیں، اگر عادل کو رہن کے فروخت کرنے کا وکیل بنائے، اور کوئی آدمی اس رہن کو تلف کردے اور اس سے قیمت لے لی جائے تو اس کے لئے قیمت کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اجازت میں قیمت کو فروخت کرنا داخل نہ ہوگا[1]۔

حنابلہ نے کہا: وکیل صرف اس تصرف کا مالک ہوسکتا ہے جس کا تقاضا لفظ کے اعتبار سے یا عرف کے اعتبار سے موکل کی اجازت کرے، اس لئے کہ اس کا تصرف اجازت کی وجہ سے ہے، لہٰذا جس کی اجازت ہوگی اسی کے ساتھ خاص رہے گا، اور اجازت کبھی لفظ سے اور کبھی عرف سے معلوم ہوتی ہے، اور اگر کسی کو کسی خاص زمانہ میں تصرف کرنے کا وکیل بنائے تو اس سے قبل یا اس کے بعد تصرف کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ لفظ کے اعتبار سے یا عرف کے اعتبار سے وہ اجازت میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ کبھی ضرورت وحاجت کے زمانہ میں تصرف کو ترجیح دے سکتا ہے، دوسرے زمانہ میں نہیں، اسی وجہ سے اگر اللہ تعالیٰ اپنی عبادت کے لئے کوئی وقت مقرر کردے تو اس عبادت کو اس وقت سے مقدم یا موخر کرنا جائز نہ ہوگا، پس اگر اس سے کہے: میرا کپڑا کل فروخت کردینا، تو نہ آج بیع جائز ہوگی نہ کل کے بعد، اگر اس کے لئے کوئی جگہ متعین کردے اور اس سے کوئی غرض متعلق ہو، جیسے اس کو اپنا کپڑا کسی بازار میں فروخت کرنے کا حکم دے (وہ بازار مشہور ہو کہ وہاں کا نقد عمدہ ہوتا ہے، یا ثمن زیادہ ملتا ہے یا ثمن حلال ملتا ہے، یا بازار والے نیک لوگ ہیں یا موکل و بازار والوں کے درمیان خوشگوار الفت ومحبت کے تعلقات ہیں) تو اجازت اس جگہ کے ساتھ مقید ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسے امر کی صراحت کردی ہے جس میں اس کی غرض ہے، لہٰذا اس کو فوت کردینا جائز نہ ہوگا، اگر وہ بازار اور دوسرا بازار غرض میں یکساں ہوں تو اجازت اس جگہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی اور دوسری جگہ اس کو فروخت کرنا اس کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ غرض میں صراحت کردہ جگہ کے برابر ہے، لہٰذا اس کی طرف سے ایک جگہ کی صراحت کرنا دوسری جگہ کے بارے میں اجازت سمجھی جائے گی، جیسے اگر کوئی زمین کسی چیز کی کھیتی کے لئے عاریت پر یا اجارہ پر لے تو اس جیسی یا (زمین کے حق میں مضر ہونے کے اعتبار سے) اس سے کم درجہ کی چیز کی کھیتی کرنے کی اجازت سمجھی جاتی ہے، اگر کسی نے بود وباش کے لئے زمین خریدی تو بجائے خود اپنے جیسے کسی اور کو بود وباش کے لئے دے سکتا ہے۔ اگر کسی مسجد میں نماز پڑھنے یا اعتکاف کرنے کی نذر مانے تو دوسری مسجد میں نماز پڑھنا اور اعتکاف کرنا جائز ہوتا ہے۔ خواہ اس کے لئے ثمن مقرر کردے یا نہ کرے، اگر اس کے لئے خریدار کو متعین کردے اور کہے: فلاں سے فروخت کرو، تو وہ کسی دوسرے سے فروخت کرنے کا مالک نہ ہوگا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ خواہ اس کے لئے ثمن مقرر کرے یا نہ کرے۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا مالک اس فلاں کو بنانے میں اس کو کوئی غرض ہو، دوسرے کو مالک بنانے میں یہ غرض نہ ہو، الا یہ کہ وکیل کو کسی قرینہ سے یا صراحت سے یہ معلوم ہو کہ خریدار کو متعین کرنے میں اس کی کوئی غرض نہیں ہے۔

انہوں نے کہا: جس تصرف میں وکیل اپنے موکل کی مخالفت کرے گا، اس میں اس کا حکم، اجنبی کے تصرف کے حکم کی طرح ہوگا[1]۔

---

(۱) المہذب ۱/ ۳۵۰، ۳۵۲۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۵۱-۲۵۶، نیز دیکھئے: المغنی ۱۳/ ۵۲۰ طبع ہجر۔

وکیل کا بیع میں موکل کے قیود کی مخالفت کرنا:

بیع میں وکیل کی مخالفت جن امور میں ہوگی ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

امر اول: ثمن میں مخالفت:

ثمن میں مخالفت: اس کے وصف میں ہوگی، یا اس کی جنس میں ہوگی یا اس کی مقدار میں ہوگی۔

الف- وصف میں مخالفت:

کبھی موکل اپنے وکیل کو حکم دیتا ہے کہ سامان کو ادھار فروخت کرے اور وہ اس کو نقد فروخت کر دیتا ہے، کبھی برعکس ہوتا ہے کہ اس کو نقد فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے، اور وہ اس کو ادھار فروخت کر دیتا ہے۔

پہلی حالت: ادھار بیع کے وکیل کی مخالفت کہ وہ اس کو نقد فروخت کر دے:

۸۰- اس حالت میں بیع کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء، حنفیہ، راجح مذہب میں مالکیہ اسی طرح راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ بیع جائز ہوگی اور موکل کے حق میں نافذ ہوگی، اس لئے کہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا ہے، اور وکیل نے مقرر مقدار سے ثمن میں اضافہ کر کے یا نقد فروخت کر کے بھلائی میں اضافہ کیا ہے، لہذا عرف میں وکیل کو اس بیع کی اجازت ہوگی۔

ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر ادھار فروخت کرنے میں موکل کی کوئی خاص غرض ہو، مثلاً ثمن ایسا ہو کہ فی الحال اس کی حفاظت کرنے میں اس کو ضرر ہو تو وکیل کے لئے ادھار کی قید کی رعایت کرنا ضروری ہوگا، لہذا اگر مخالفت کرے گا اور نقد فروخت کر دے گا تو بیع باطل ہوگی۔

ایک قول میں حنابلہ کے نزدیک بیع مطلقاً صحیح نہ ہوگی[۱]۔

شافعیہ نے کہا کہ اگر موکل وکیل سے کہے: ادھار فروخت کرو اور اس نے نقد فروخت کیا یا مقرر شدہ مدت سے کم ہی مدت میں ادھار کی قیمت یا موکل کی مقرر کردہ قیمت میں ادھار فروخت کیا اور موکل نے جو حکم دیا ہے اس میں اس کی کوئی غرض نہ ہو تو بیع صحیح ہوگی اس لئے کہ اس نے بھلائی میں اضافہ کیا ہے۔

اگر ان دونوں طریقہ سے فروخت کرے اور موکل کی کوئی غرض ہو، مثلاً ایسے وقت میں ہو جس میں لوٹ پاٹ کا اندیشہ ہو یا اس کی حفاظت میں خرچ ہو تو بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کی غرض کو فوت کر دیا[۲]۔

۸۱- اگر موکل وکیل کو حکم دے کہ وہ سامان کو متعین قیمت میں ادھار فروخت کرے اور وہ اس کی مخالفت کرے اور کم قیمت میں نقد فروخت کر دے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہوگی اس لئے کہ ادھار بیع کی اجازت کا تقاضہ ہے کہ ادھار بیع کے مساوی ثمن سے بیع ہو، لہذا اگر کم میں فروخت کر دے گا تو بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وکیل نے موکل کے مقصود اور مقررہ قیمت کی مخالفت کی ہے[۳]۔

---

(۱) المبسوط ۱۹/۵۶، بدائع الصنائع ۶/۲۷، الفتاوی البزازیہ ۳/۴۷۶، المغنی ۵/۲۵۴، الإنصاف ۵/۳۸۲-۳۸۳، عقد الجواہر الثمینہ ۲/۶۸۵، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۵/۱۹۸۔

(۲) أسنی المطالب ۲/۲۷۳۔

(۳) المبسوط ۱۹/۵۶، المبدع ۴/۳۷۱، المہذب ۱/۳۶۱، أسنی المطالب ۲/۲۷۳۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ بیع موکل کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر اس کو جائز قرار دے گا تو اس کے حق میں نافذ ہوگی اور اس پر لازم ہوگی ورنہ اس پر لازم نہ ہوگی، اگر سامان موجود ہو تو اس کو واپس لے سکتا ہے، اگر خریدار کے پاس فوت ہوجائے تو اس کی قیمت اور اس بازار یا اس سے بہتر بازار کے حوالہ سے معین ہو، یہ اس صورت میں ہے جبکہ ثمن مقرر نہ کرے، اگر موکل ثمن مقرر کردے اور وہ فوت ہوجائے تو اس کو حق ہوگا کہ مقررہ ثمن کی تکمیل کے لئے وکیل سے تاوان وصول کرے لیکن اگر وکیل ثمن میں جو نقصان ہو اس کو برداشت کرلے تو پھر موکل کو خیار نہیں رہے گا، اس لئے کہ مخالفت باقی نہیں رہے گی (۱)۔

دوسری حالت: نقد بیع کے وکیل کی مخالفت کہ وہ اس کو ادھار فروخت کردے:

۸۲- اس حالت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وکیل نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے، نیز اس لئے کہ نقد کو معجّل وحالی کرنے سے بہت سی اغراض متعلق ہوتی ہیں، کبھی ثمن جلد حاصل کرنے میں مؤکل کی کوئی خاص غرض ہوتی ہے، لہذا اس کی خواہش کا احترام کرنا وکیل پر واجب ہوگا۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ بیع موکل کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر اس کی اجازت دے تو اس پر لازم ہوگی، ورنہ اس کے حق میں نافذ نہ ہوگی (۲)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۴۔

(۲) المبسوط ۱۹/ ۵۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۸۸، المادہ ۱۴۹۸ من المجلہ، الفتاوی الکبیر لابن حجر ۳/ ۸۵، المبدع ۴/ ۳۶۸-۳۶۹، الحاوی للماوردی ۸/ ۲۴۱، الخرشی ۶/ ۷۴، الزرقانی ۶/ ۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۴۔

بدائع میں کاسانی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، انہوں نے کہا: اگر ایک ہزار نقد میں فروخت کرنے کا وکیل بنائے اور وہ اس کو ایک ہزار ادھار میں فروخت کردے تو وہ بیع نافذ نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی (۱)۔

ب- ثمن کی جنس میں مخالفت:

۸۳- کبھی موکل اپنے وکیل کو حکم دیتا ہے کہ اس کے لئے معین سامان کو ثمن کی معین جنس سے فروخت کرے اور وہ اس کو ثمن کی دوسری جنس سے فروخت کردیتا ہے جیسے اگر اس کو حکم دے کہ دینار سے اس کو فروخت کرے اور وہ اس کو درہم یا سامان سے فروخت کردے، اس حالت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے القاضی کا مذہب ہے کہ بیع جائز نہ ہوگی (اگرچہ اس کی قیمت زیادہ ہو)، اس لئے کہ وکیل نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے، نیز اس لئے کہ ایک جنس میں اجازت دینا دوسری جنس میں اجازت نہ ہوگی۔

راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر موکل کہے: اس کو ایک درہم میں فروخت کردو اور وکیل اس کو ایک دینار میں فروخت کردے تو بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ عرفاً اس کو اجازت ہے، اس لئے کہ جو ایک درہم پر راضی ہوگا وہ اس کی جگہ ایک دینار پر بھی راضی ہوگا۔

کاسانی کی رائے ہے کہ بیع موقوف رہے گی، موکل کو اختیار ہوگا اس کو نافذ کرے یا فسخ کردے (۲)۔

اگر دینار سے بیع کرنے کا حکم دے اور وہ اس کو درہم سے

(۱) البدائع ۱/ ۲۷۔

(۲) المبدع ۴/ ۳۷۰، الإنصاف ۵/ ۳۸۲، شرح الزرقانی ۶/ ۸۰، البدائع ۶/ ۲۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۹۰، المہذب ۱/ ۳۶۰۔

فروخت کردے یا اس کے برعکس ہوتو بیع نافذ ہوگی یا موکل کو اختیار ہوگا، اس کے بارے میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں:: اختیار نہ ہوگا اس شرط کے ساتھ ہے کہ دونوں (شہر کا نقد اور سامان) ان میں سے ہوں جو دونوں سے فروخت ہوتے ہوں، اور دینار و درہم کی قیمت برابر ہو ورنہ اس کو اختیار ہوگا ایک ہی قول ہے (۱)۔

۸۴- اگر اس کو دراہم یا دنانیر سے فروخت کرنے کا حکم دے اور وہ اس کو کپڑوں سے یا ان کے علاوہ کسی دوسرے سامان سے فروخت کردے تو بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ سامان ثمن کی جنس کے علاوہ ہیں یہ حنابلہ و مالکیہ کا قول ہے (۲)۔

ج- ثمن کی مقدار میں مخالفت:

۸۵- اگر وکیل مقرر ثمن سے زائد میں فروخت کرے اور یہ اضافہ ثمن کی جنس سے ہوتو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور راجح مذہب میں شافعیہ) کا مذہب ہے کہ بیع صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس مخالفت میں خیر ہے، لہذا یہ حقیقت میں مخالفت نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ عرف میں صرف نقصان سے منع کرنا سمجھا جاتا ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا: البتہ اگر زیادہ سے نہی کی صراحت کردے تو ممنوع ہوگی، اس لئے کہ صراحت نے عرف کے حق کو باطل کردیا۔

اور ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک: اس کے لئے اضافہ کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ بسا اوقات قسم پوری کرنے میں مالک کی کوئی غرض ہوتی ہے (۳)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۶، الزرقانی ۱/ ۳۶۰۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۵۷، الزرقانی ۶/ ۸۰۔
(۳) البدائع ۶/ ۲۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۹۰، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۲۹، الزرقانی ۶/ ۸۰، المہذب ۱/ ۳۶۲، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۸، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۴۷، المبدع ۴/ ۳۷۰، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۱۶۔

۸۶- اگر مقرر کردہ ثمن سے کم میں فروخت کردے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ بیع موکل کی اجازت پر موقوف رہے گی، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو اس کے حق میں نافذ ہوگی، ورنہ اس پر لازم نہیں ہوگی، اگر سامان موجود ہوتو اس کو واپس لینے کا حق ہوگا، اگر خریدار کے پاس فوت ہوجائے تو اس کی قیمت لے گا (۱)۔

البتہ مالکیہ نے کہا: اگر وکیل یا خریدار کہے: کہ موکل نے جو ثمن مقرر کیا ہے، اس میں جو کمی ہے میں اس کو پورا کردوں گا تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: اول: اس پر بیع نافذ ہوجائے گی اس کو کوئی خیار نہ ہوگا، دوم: اس کی بات کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ اس نے بیع میں تعدی کی ہے، لہذا اس کو واپسی کا حق ہوگا (۲)۔

شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ موکل اس طریقہ پر اپنی ملکیت کے نکلنے پر راضی نہیں ہے، جس طرح وکیل نے اس کو نکالا ہے (۳)۔

راجح مذہب کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے کہ بیع صحیح ہوگی اور وکیل کے ثمن میں جو نقصان ہوا ہے، اس کا ضامن ہوگا، اور نقصان کی قیمت کی مقدار مقرر کرنے کے بارے میں ان کے دو اقوال ہیں: اول: ثمن مثل اور اس ثمن کے درمیان جس میں سامان کو فروخت کیا ہے، جو فرق ہوگا اس کا ضامن وکیل ہوگا، دوم: لوگ جس کمی کو نظر انداز کرتے ہیں اور جس کو نظر انداز نہیں کرتے ہیں ان کے درمیان جو

(۱) البدائع ۶/ ۲۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۹۰، المادہ ۱۴۹۵ من المجلہ، الشرح الکبیر ۳/ ۳۴۵، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶، شرح الخرشی ۴/ ۲۸۹-۲۹۰، المدونۃ الکبری ۴/ ۲۴۴۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۵، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۸۴۔
(۳) المہذب ۱/ ۳۵۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۸، المغنی ۵/ ۲۵۵۔

فرق ہوگا، اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ جس کمی کو لوگ نظر انداز کردیتے ہیں اس کمی کے ساتھ اس کی بیع صحیح ہوگی، اور اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا (۱)۔

امر دوم: جگہ میں مخالفت:

۸۷-اگر موکل اپنے وکیل کے لئے کوئی مخصوص جگہ متعین کردے تاکہ وہاں وہ سامان فروخت کرے اور وہ اس کے خلاف کردے اور دوسری جگہ اس کو فروخت کردے تو اس بیع کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن شاس کا مذہب ہے کہ اگر اس جگہ سے مؤکل کی کوئی خاص غرض متعلق ہو جیسے اس کو کسی معین بازار میں سامان فروخت کرنے کا حکم دے، اور اس بازار کے بارے میں مشہور ہو کہ وہاں کا نقد عمدہ ہوتا ہے یا ثمن زیادہ ملتا ہے یا حلال ہوتا ہے یا بازار والے نیک لوگ ہیں، یا ان کے اور موکل کے درمیان خوشگوار تعلقات ہیں تو اس جگہ کی قید کی رعایت وکیل پر واجب ہوگی، اس کے خلاف کرنا جائز نہ ہوگا، کہ کسی دوسری جگہ فروخت کردے، اس لئے کہ موکل نے ایسے امر کی صراحت کردی ہے جس میں اس کی کوئی خاص غرض ہے، لہذا اس کی غرض کو فوت کردینا وکیل کے لئے جائز نہ ہوگا۔

اگر اس سے کوئی خاص غرض متعلق نہ ہو بایں طور کہ وہ جگہ اور دوسری جگہ موکل کی نگاہ میں یکساں ہوں، تو حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس جگہ کی قید کی رعایت کرنا وکیل پر واجب نہ رہے گا، دوسری جگہ فروخت کرنا اس کے لئے جائز رہے گا، اس لئے کہ وہ جگہ اور متعین کردہ جگہ غرض میں یکساں ہیں، لہذا ایک میں اجازت دینا دوسری جگہ کی بھی اجازت سمجھی جائے گی۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ موکل کی مقرر کردہ جگہ کی قید کی رعایت کرنا وکیل پر واجب ہوگا، اگر مخالفت کرے گا تو ضامن ہوگا، خلاف والی بیع موکل پر لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کا مقصود اس جگہ کا نرخ ہے جہاں فروخت کرنے کی قید لگائی ہے، لہذا اس کے مقصود کی مخالفت صحیح نہ ہوگی (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ مکان کی قید کے خلاف بیع کا نفاذ موکل کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ اس کی اجازت دیدے گا تو اس کے حق میں نافذ ہوگی ورنہ نافذ نہ ہوگی، اگر سامان موجود ہو تو وہ اس کو واپس لے گا، اگر فوت ہو گیا ہو تو اس کی قیمت لے گا، خواہ ایسا مکان ہو جس میں اغراض مختلف ہوتی ہیں یا ایسا نہ ہو (۲)۔

معتمد قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ دوسری جگہ بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس نے اس جگہ کی صراحت کردی تو معلوم ہوا کہ اس نے کسی خاص وجہ سے جس کو خیر و برکت وغیرہ کو وہ زیادہ بہتر جانتا ہے اس جگہ کو متعین کیا ہے، لہذا اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی (۳)۔

امر سوم: زمان میں مخالفت:

۸۸-موکل اگر اپنے وکیل کے لئے کوئی خاص وقت مقرر کردے جس میں وہ اس کے لئے سامان فروخت کرے اور اس کی مخالفت کرکے دوسرے وقت میں فروخت کردے تو اس مخالف بیع کے حکم

(۱) المغنی ۵/ ۲۵۵، الإنصاف ۵/ ۳۷۹۔

(۱) المبسوط ۱۹/ ۵۴-۵۵، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۶۶۔

(۲) شرح الخرشی ۶/ ۷۳، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۵/ ۱۹۶، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۳۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۷-۲۲۸، المغنی ۵/ ۲۵۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۱۱، المبدع شرح المقنع ۴/ ۳۷۵، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۸۴۔

کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہوگی، نہ موکل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ موکل تصرف کی حاجت کے زمانے میں اس کو ترجیح دیتا ہے، اس کے قبل یا اس کے بعد کے زمانہ میں اس کو فروخت کرنا نہیں چاہتا ہے، نیز اس لئے کہ موکل کی اجازت میں وکیل کا مخالف تصرف نہ لفظ کے اعتبار سے داخل ہوگا، نہ عرف کے اعتبار سے[(۱)]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ موکل کو اختیار ہوگا، بیع کو نافذ کرے یا رد کردے، اگر سامان موجود ہو تو وہ اس کو واپس لے سکتا ہے، اور اگر فوت ہو جائے تو اس کی قیمت لے گا[(۲)]۔

امر چہارم: متعین خریدار سے بیع میں مخالفت کرنا:

۸۹- موکل اگر اپنے وکیل کے لئے کسی مخصوص خریدار کو متعین کردے اور اس سے کہے کہ اس کے علاوہ کسی سے فروخت نہ کرو، پھر وکیل مخالفت کرتے ہوئے کسی دوسرے خریدار سے فروخت کردے تو اس بیع کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہوگی، خواہ اس کے لئے ثمن مقرر کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس شخص کو اس کا مالک بنانے میں اس کی کوئی غرض ہو، جو دوسرے کو مالک بنانے میں پوری نہ ہو، اس لئے اس کے ہاتھ فروخت کرنے کی اجازت کسی دوسرے سے فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہوسکتی ہے، اور بسا اوقات اس کا مال شبہ سے پاک ہوتا ہے۔

البتہ شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر وکیل کو کسی قرینہ سے یا صراحت سے معلوم ہو جائے کہ خریدار کو متعین کرنے میں اس کی کوئی غرض نہیں ہے تو دوسرے سے فروخت کرنا اس کے لئے جائز ہوگا[(۱)]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ موکل کو اختیار ہوگا کہ بیع کو نافذ کرے یا رد کردے، اگر سامان موجود ہو تو واپس لے سکتا ہے، اور اگر فوت ہو جائے تو اس کی قیمت واپس لے گا[(۲)]۔

امر پنجم: عقد بیع کی تفریق کے ذریعہ مخالفت:

اگر موکل اپنے وکیل کو حکم دے کہ فلاں خاص سامان فروخت کردے اور وہ اس کی مخالفت کرتے ہوئے اس میں سے صرف کچھ کو فروخت کرے اور باقی کو فروخت نہ کرے، یا بعض کو فروخت کرے پھر اس کے بعد باقی ماندہ کو فروخت کرے تو فقہاء نے دو حالتوں میں تقسیم کیا ہے:

پہلی حالت: ایسا ٹکڑے ٹکڑے فروخت کرنا جو موکل کے لئے نقصان دہ نہ ہو:

۹۰- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر مبیع ایسی ہو کہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے فروخت کرنے میں کوئی ضرر نہ ہو مثلاً دو اراضی یا دو جانوروں کی بیع میں اس کو وکیل بنائے تو تفریق کے ساتھ بیع کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ تفریق موکل کے لئے نقصان دہ نہ ہوگی، بلکہ ہوسکتا ہے کہ اس کے لئے مفید ہو، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وکیل تفریق کے بغیر پورے سامان کو فروخت نہ کرسکے، نیز اس لئے کہ کبھی عرف کا تقاضا ہوتا ہے کہ ایک ایک کر کے فروخت کیا جائے، حنابلہ نے کہا: جب تک کہ موکل اس کو صفقہ کی تفریق سے منع نہ کرے، اگر چہ اس

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۷، المغنی ۵/ ۲۵۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۶۷، البدائع ۶/ ۲۷، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۳۶۔

(۲) شرح الخرشی ۶/ ۷۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۳۔

(۱) المبسوط ۱۹/ ۳۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۹۰، المہذب ۱/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۷، المغنی ۵/ ۲۵۲۔

(۲) شرح الخرشی ۴/ ۲۹۰-۲۹۱، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۵/ ۱۹۶۔

میں کوئی ضرر نہ ہو [۱]۔

مالکیہ نے ایک عام قاعدہ کی صراحت کی ہے، وہ یہ ہے کہ جب بھی وکیل بیع میں اپنے موکل کی مخالفت کرے گا یا عرف عام کے تقاضا کے خلاف کرے گا، تو موکل کو اختیار ہوگا کہ اگر سامان موجود ہو تو بیع کی اجازت دے یا نامنظور کردے اور اگر فوت ہوگیا ہو تو ضمان لے یا اجازت دے [۲]۔

دوسری حالت: اس طرح ٹکڑے ٹکڑے فروخت کرنا جو موکل کے لئے نقصاندہ ہو:

۹۱- اور اگر الگ الگ فروخت کرنا موکل کے لئے نقصان دہ ہو جیسے اگر اس کو کسی ایک زمین یا ایک جانور کو فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا، اور اس کا نصف فروخت کردے تو اس حالت کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر مبیع کو ٹکڑے ٹکڑے فروخت کرنے میں موکل کو ضرر ہو تو بیع باطل ہوگی، اس کے حق میں نافذ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ توکیل میں پورا صفقہ داخل ہے، اور ٹکڑے کرنے میں موکل کو ضرر پہنچانا ہے، اور اس کی ملکیت کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہے، حالانکہ اس نے اس کی اجازت نہیں دی ہے، نیز اس لئے کہ اس میں عرف یہ ہے کہ پورے پر عقد کیا جائے، لہذا وکالہ کو اسی پر محمول کیا جائے گا [۳]۔

دوسری رائے: مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف وامام محمد کا مذہب ہے کہ بیع موکل کی اجازت پر موقوف رہے گی، اگر وہ اس کی اجازت دے گا تو اس کے حق میں نافذ ہوگی، اور اگر رد کردے گا تو باطل ہوجائے گی، اگر سامان باقی ہو تو وکیل سے واپس لے لے گا، اگر فوت ہوگیا ہو تو اس کی قیمت لے گا۔

لیکن اگر وکیل، مبیع کے باقی ماندہ حصہ کو فروخت کرے تو بیع جائز ہوگی اور موکل کے حق میں نافذ ہوگی، اس لئے کہ باقی ماندہ کو فروخت کردینے سے مخالفت ختم ہوجائے گی، اور پوری مبیع کو فروخت کرنے میں اس کی جو غرض ہے وہ حاصل ہوجائے گی [۱]۔

تیسری رائے: امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے کہ مبیع کو ٹکڑے ٹکڑے فروخت کرنے کے باوجود بیع جائز ہوگی، اور موکل پر اس کا نفاذ ہوگا، اس لئے کہ وکیل بیع میں موکل کا قائم مقام ہوتا ہے، اور موکل بعض حصہ کو فروخت کرنے کا مالک ہے، جس طرح وہ کل کو فروخت کرنے کا مالک ہے، تو اسی طرح وکیل بھی مالک ہوگا، نیز اس لئے کہ اگر وہ پورے کو ثمن کی اس مقدار میں فروخت کردے تو جائز ہوگا تو اس ثمن میں بعض حصہ کو فروخت کرنا بدرجہ اولی جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ اس نے اپنے موکل کو فائدہ پہنچایا ہے، کیونکہ بعض حصہ کو اس کی ملکیت میں باقی رکھا ہے [۲]۔

امر ششم: مبیع کی جنس میں مخالفت:

۹۲- اگر موکل اپنے وکیل کو کوئی معین سامان فروخت کرنے کا حکم دے اور وہ اس کی مخالفت کرکے اس سامان کی جگہ دوسرا سامان فروخت کردے تو اس بیع کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان

(۱) المبسوط ۱۹/ ۵۳، البدائع ۶/ ۲۸-۲۹، المادہ ۱۴۹۹ من المجلہ، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۹۳، البحر الرائق ۷/ ۱۷۰، المہذب ۱/ ۳۵۳، المغنی ۵/ ۲۵۲۔

(۲) الخرشی ۶/ ۷۴، الزرقانی ۶/ ۸۰، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۸۷، التاج والإکلیل ۵/ ۱۹۶۔

(۳) المہذب ۱/ ۳۵۳، المغنی ۵/ ۲۵۲۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۹، المبسوط ۱۹/ ۵۳، الفتاوی البزازیہ ۳/ ۶/ ۴۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۸۵، شرح الخرشی ۴/ ۲۹۰-۲۹۱۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۹، المبسوط ۱۹/ ۵۳، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۸۵، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۳۹۔

اختلاف ہے:

شافعیہ اور صحیح قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ بیع باطل ہوگی، اور موکل پر نافذ نہ ہوگی، اس لئے کہ وکیل نے اپنے موکل کی اجازت کی خلاف ورزی کی ہے، اور جس سامان کو فروخت کرنے کا حکم اس کو دیا ہے، اس کے علاوہ سامان کو فروخت کر دیا ہے، حالانکہ وکیل صرف اسی تصرف کا مالک ہے، جس کا تقاضا، لفظ کے اعتبار سے یا عرف کے اعتبار سے اس کے موکل کی اجازت کرے (۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے، یہی حنفیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کے مذہب کا تقاضا ہے کہ موکل کو اختیار ہوگا کہ بیع کو نافذ کرے یا رد کر دے، اور اگر سامان موجود ہوتو واپس لے لے، اگر فوت ہو گیا ہوتو رد کی صورت میں اس کی قیمت واپس لے (۲)۔

دوم: خریداری کی وکالت:

خریداری کی وکالت مطلق ہوگی یا مقید ہوگی:

الف-خریداری کے وکالہ کا مطلق ہونا:

۹۳-خریداری کی توکیل کا مطلق ہونا جائز ہے، اس لئے کہ وہ ان تصرفات میں سے ہے، جن کو موکل خود براہ راست کر سکتا ہے، لہذا وہ دوسرے کو بھی سپرد کر سکتا ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے کہ موکل وکیل سے کہے: تم جو چاہو، یا جو مناسب سمجھو یا جو کپڑا چاہو یا جو گھر چاہو یا ہمارے لئے جو کپڑے یا چوپائے آسان ہوں میرے لئے خرید دو تو نوع، صفت اور ثمن کے بیان کئے بغیر فاحش جہالت کے باوجود وکالت صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کو رائے سپرد کر دیا ہے، لہذا فاحش جہالت کے باوجود وکالت صحیح ہوگی، جیسے بضاعت اور مضاربت ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ ایک روایت میں امام احمد کا قول ہے (۱)۔

شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ خریداری کے وکالہ کا مطلق ہونا (جیسے موکل وکیل سے کہے: جو چاہو مرے لئے خرید دو) صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ ایسی چیز خرید لے جس کے ثمن پر موکل قادر نہ ہو (۲)۔

وکیل کا اپنے موکل کے لئے اپنے مملوکہ سامان میں یا ان لوگوں کے سامان میں سے جن کی شہادت اس کے حق میں قابل قبول نہیں ہے کوئی سامان خریدنا:

۹۴-اگر وکیل اپنے موکل کے لئے اپنے خاص مال میں سے یا ان لوگوں کے مال میں سے جن کی شہادت وکیل کے حق میں قابل قبول نہ ہو کوئی سامان خریدے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ خریداری کا وکیل اپنے مال میں سے اپنے موکل کے لئے خریدنے کا مالک نہیں ہے، اگر چہ موکل اس کو اس کی اجازت دے دے، اس لئے کہ خرید وفروخت میں حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں، تو یہ احالہ کا سبب ہوگا، احالہ یہ ہے کہ ایک شخص بیک وقت دینے والا اور لینے والا ہو، مطالبہ کرنے والا اور مطالبہ کیا جانے والا ہو، نیز اس لئے کہ وہ اپنے مال میں سے خریدنے میں متہم ہوگا (۳)۔

اسی طرح اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے کہ اپنے نابالغ بچہ سے اس کی خریداری صحیح نہ ہوگی، گرچہ اس کو اس کی اجازت ہو، اس لئے کہ یہ

(۱) شرح المنہج ۳/ ۴۱۴-۴۱۵، المغنی ۵/ ۲۴۹-۲۵۰۔

(۲) شرح الخرشی ۴/ ۲۹۰-۲۹۱، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۵، البدائع ۶/ ۲۷، المغنی ۵/ ۲۵۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۱۲، الدسوقی ۳/ ۳۴۴۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۱۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۱-۲۲۲۔

(۳) البدائع ۶/ ۳۷، المادہ ۱۴۸۸ من المجلہ۔

دراصل اپنے سے خریداری کرنا ہے۔

البتہ دوسرے ان لوگوں سے جن کی شہادت اس کے حق میں قابل قبول نہیں ہے، جیسے والد، دادا، بالغ بیٹا اور بیوی خریداری کرنے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ ان لوگوں سے بھی خریداری کرنا ناجائز ہے، اس کی وجہ بیع کے وکالہ میں گذر چکی ہے (دیکھئے: فقرہ/ ۸۷)۔

امام ابو یوسف و امام محمد کا مذہب ہے کہ اگر مثل قیمت، یا اس سے کم میں یا اتنے زیادہ میں خریدے جس کو لوگ نظر انداز کرتے ہیں تو ان لوگوں سے خریدنا جائز ہوگا۔

اور اگر وکالہ عام ہو، بایں طور کہ اس سے کہے: جو چاہو کرو، یا اس سے کہے: ان لوگوں سے خریدو یا جو کچھ وکیل نے کیا ہے اس کی اجازت دے دے تو خریداری جائز ہوگی، اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے، اس لئے کہ جواز سے مانع تہمت تھی، جو حکم یا اجازت دینے کی وجہ سے دور ہوگئی ہے [۱]۔

معتمد قول میں مالکیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک وکیل کا موکل کے لئے ان چیزوں میں سے خریداری کرنا جن کا مالک خود وکیل ہو صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ خریداری کے بارے میں عرف، آدمی کا دوسرے سے خریداری کرنا ہے، لہذا وکالہ کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ اگر وہ اس کی صراحت کردے، نیز اس لئے کہ اس میں اس پر تہمت ہوگی اور اپنی مملوکہ اشیاء میں سے اپنے موکل کے لئے کسی چیز کی خریداری میں دونوں اغراض میں منافات ہوگا، لہذا یہ خریداری جائز نہ ہوگی، جیسا کہ اگر وہ اس کو منع کردے۔

اس سے وہ صورت مستثنی ہے جب موکل اس کو اپنی مملوکہ اشیاء میں سے خریداری کی اجازت دے دے۔ چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ یہ خریداری جائز ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں تہمت نہ ہوگی، اور اس حالت میں تہمت کے نہ ہونے کی وجہ سے وکیل کے لئے عقد کے دونوں اطراف (بیع وخریداری) کا ذمہ دار ہونا صحیح ہوگا [۱]۔

مالکیہ نے مزید کہا: وکیل کی مملوکہ اشیاء میں سے اس کی خریداری کی اجازت کے مثل وہ صورت بھی ہے جبکہ وکیل، موکل کی موجودگی میں اپنے مال میں سے خریداری کرے۔

مالکیہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق وکیل کا اپنے مال میں سے خریداری کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اپنے ساتھ رعایت وسہولت نہ کرے، یعنی مثل قیمت سے کم میں نہ خریدے [۲]۔

امام احمد سے منقول ہے: یہ خریداری صحیح قول کے مطابق جائز ہوگی جیسے اگر وہ اس کو اس کی اجازت دے دے یا کسی کو خریدنے کے لئے وکیل بنادے جہاں وکیل بنانا جائز ہو [۳]۔

حنابلہ نے کہا: وکیل کا اپنے موکل کے لئے اپنی اولاد، والد، بیوی اور ان تمام رشتہ داروں سے خریداری کرنا جن کی شہادت اس کے حق میں قبول نہیں کی جاتی ہے، جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے حق میں بھی وکیل متہم ہوگا جیسے وہ خود اپنے حق میں متہم ہے۔

اگر موکل ان لوگوں کی مملوکہ اشیاء میں سے خریداری کی اجازت دیدے تو خریدنا جائز ہوگا، اس لئے کہ تہمت نہیں رہے گی [۴]۔

مالکیہ کے نزدیک معتمد قول میں وکیل کا اپنے مجور کسی شخص مثلاً

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۷ ۳۴، البحر الرائق ۷/ ۱۶۶، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۳، ۴۷۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳ ۴۷، الإنصاف ۵/ ۵ ۳۷-۳۷۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۷، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۳، الزرقانی ۶/ ۸۳، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۸۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۷، الزرقانی ۶/ ۸۳، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۶۸۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۳۔

(۳) الإنصاف ۵/ ۵ ۳۷-۳۷۷۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۴۷۴۔

اپنے نابالغ بچہ کی مملوک اشیاء میں سے اپنے موکل کے لئے خریدنا جائز نہیں ہے۔

انہوں نے اس حکم سے اس صورت کا استثناء کیا ہے، جبکہ موکل وکیل بالشراء کو اپنے مجور اشخاص کی مملوک اشیاء میں سے خریداری کی اجازت دے دے یا موکل کی موجودگی میں خریداری کی تکمیل ہو[1]۔

مالکیہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق وکیل کا اپنے مجور کے مملوک اشیاء میں سے اپنے موکل کے لئے خریدنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھ رعایت وسہولت نہ کرے یعنی مثل قیمت سے کم میں نہ خریدے[2]۔

مالکیہ وحنابلہ نے مزید کہا: وکیل کا اپنے بھائی ورشتہ داروں کی مملوک اشیاء میں سے اپنے موکل کے لئے خریدنا صحیح ہے، مثلاً اپنے چچا، اپنے بھائی اور چچا کے بیٹوں کی مملوک اشیاء سے، الانصاف میں اس حالت میں خریداری کے جائز ہونے میں تہمت کے نہ ہونے کی قید لگائی گئی ہے، اور جہاں اس میں تہمت ہوگی خریداری صحیح نہ ہوگی[3]۔

شافعیہ نے کہا: مطلق خریداری کا وکیل اپنی مملوک یا اپنے نابالغ بچہ یا اپنے کسی مجور کی مملوکہ اشیاء میں سے اپنے موکل کے لئے نہیں خرید سکتا ہے، اگر چہ وہ اس کی اجازت دے دے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ ایک ہی آدمی ایجاب وقبول دونوں کرنے والا نہیں ہوسکتا ہے، اگر چہ تہمت نہ ہو، نیز اس لئے کہ اگر اس کو وکیل بنائے کہ وہ شئ اپنے آپ کو ہبہ کردے تو صحیح نہیں ہے، اگر چہ یہاں تہمت نہیں ہے، اس لئے کہ ایک ہی شخص ایجاب وقبول دونوں کرنے والا ہے۔

اور اصح قول کے مطابق انہوں نے کہا: وکیل کا اپنے والد، بالغ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳؍ ۳۸۷، عقد الجواہر الثمینہ ۳؍ ۶۸۱۔

(۲) عقد الجواہر الثمینہ ۲؍ ۶۸۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۳۔

(۳) کشاف القناع ۳؍ ۴۷۴، الإنصاف ۵؍ ۳۷۸، حاشیۃ الدسوقی ۳؍ ۳۸۷۔

بیٹے اور تمام بااختیار (غیر مجور) فروع کی مملوک اشیاء میں سے اپنے موکل کے لئے خریدنا جائز ہے۔

اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کی طرف میلان میں وہ متہم ہوگا[1]۔

ب-خریداری کی مقید وکالت:

۹۵-استحسان میں حنفیہ کے نزدیک، مالکیہ کے نزدیک اور راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک خریداری کی مقید وکالت جائز ہے، بشرطیکہ اس میں بہت زیادہ جہالت نہ ہو، چنانچہ انہوں نے کہا: خریداری کا مقید وکالہ جائز ہے، یہاں تک کہ اگر جس سامان کو خریدنا ہے اس کی نوع ذکر نہ کرے، مثلاً موکل وکیل سے کہے: میرے لئے ایک کپڑا خریدو (اور اس کی نوع ذکر نہ کرے) تو یہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک کپڑا خریدنے کی توکیل ہے، لہذا اس کی نوع ذکر کرنے کی شرط نہ ہوگی، جیسے مضاربت ہے۔

حنفیہ کے نزدیک استحسان کی وجہ وہ حدیث ہے جو مروی ہے: **"أن رسول الله ﷺ دفع ديناراً إلى حكيم بن حزام ليشترى به أضحية"**[2] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت حکیم بن حزامؓ کو ایک دینار دیا تاکہ اس سے آپ ﷺ کے لئے قربانی کا کوئی جانور خریدیں)، اگر معمولی جہالت، خریداری کی توکیل کے صحیح ہونے سے مانع ہوتی تو رسول اللہ ﷺ ایسا نہیں کرتے، اس لئے کہ اضحیہ اور ثمن کی مقدار ذکر کرنے سے صفت کی جہالت دور نہیں ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ وکالہ کے باب میں معمولی جہالت جھگڑے کا سبب نہیں بنتی ہے، اس لئے کہ توکیل کی بنیاد وسعت وچشم پوشی پر ہوتی ہے، لہذا ظاہر یہ ہے کہ معمولی جہالت کے وقت اس میں جھگڑا

(۱) مغنی المحتاج ۲؍ ۲۲۴-۲۲۵، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۵؍ ۳۵-۳۶۔

(۲) حدیث: "دفع ديناراً إلى حكيم......" کی تخریج فقرہ ؍ ۶ میں گذر چکی۔

کرنا جائز نہ ہوگا، بیع اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اس کی بنیاد تنگی اور روکنے پر ہوتی ہے، کیونکہ وہ مال کو مال سے بدلنا ہے، پس اس میں جہالت اگرچہ معمولی ہو جھگڑے کا سبب ہوجائے گی، اور عقد کے فاسد ہونے کا سبب بن جائے گی، یہی فرق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے کہا: اور یہی حنفیہ کے نزدیک قیاس کا تقاضا ہے کہ جہالت کے ساتھ وکالت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ مجہول ہے (۱)۔

وکیل کا خریداری میں موکل کے قیود کی مخالفت کرنا:

خریداری میں وکیل کی مخالفت چند امور میں ہوسکتی ہے، ان میں کچھ درج ذیل ہیں؛

امر اول: ثمن میں مخالفت:

ثمن میں خریداری کے وکیل کی مخالفت کبھی اس کے وصف میں، کبھی اس کی جنس میں اور کبھی اس کی مقدار میں ہوسکتی ہے، اس کی وضاحت درج ذیل ہے:

الف- ثمن کے وصف میں مخالفت:

ثمن کے وصف میں مخالفت دو حالات میں ہوسکتی ہے:

پہلی حالت: نقد خریداری کے وکیل کی مخالفت بایں طور کہ ادھار خرید لے۔

۹۶ - نقد خریداری کے وکیل کی مخالفت کی صورت میں بایں طور کہ ادھار خرید لے فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۱۳ طبع المنار، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۲۔

اول: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، ایک قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ) کا مذہب ہے کہ خریداری صحیح ہوگی اور موکل پر لازم ہوگی بشرطیکہ وکیل اس ثمن میں اضافہ نہ کردے جو موکل نے مقرر کردیا ہے، اس لئے کہ یہاں محض صورت کے اعتبار سے مخالفت ہے ورنہ حقیقت میں موافقت ہے، عقود میں حقائق کا اعتبار کیا جاتا ہے، الفاظ کا نہیں، حنابلہ نے مزید کہا: خریداری صحیح ہوگی اگرچہ اسے نقصان ہو (۱)۔

دوم: معتمد قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب ہے کہ خریداری صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ موکل کا مقصد ہے کہ اس پر دین نہ ہو اور جو اس کے پاس ہے اس کے علاوہ کے ذریعہ نہ خریدے، اس لئے یہ خریداری نہ موکل کے لئے ہوگی نہ وکیل کے لئے ہوگی، بلکہ وہ چیز اس کے مالک کی ملکیت میں رہے گی (۲)۔

سوم: ایک رائے کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر موکل کو ضرر ہو تو یہ خریداری صحیح نہ ہوگی، ورنہ صحیح ہوگی، مرداوی نے کہا: یہی درست ہے (۳)۔

دوسری حالت: ادھار خریداری کے وکیل کی مخالفت بایں طور کہ نقد خرید لے:

۹۷ - ادھار خریداری کے وکیل کی مخالفت کی صورت میں بایں طور کہ نقد خرید لے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

(۱) البدائع ۷/ ۳۴۶۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۷۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۶، الخرشی و حاشیۃ العدوی علیہ ۴/ ۲۹۱، الإنصاف ۵/ ۳۸۳-۳۸۵، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۸۵، المغنی ۵/ ۲۵۵، الروض المربع ۲/ ۲۴۹ طبع الریاض، کشاف القناع ۲/ ۴۴۹، المہذب ۱/ ۳۶۱، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۸۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۹۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۶۱، الفتاوی الکبری لابن حجر الہیثمی ۳/ ۸۵۔

(۳) الإنصاف ۵/ ۳۸۳-۳۸۵۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ یہ خریداری وکیل کے لئے ہوگی، اس کے موکل پر لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنے موکل کے قید کی خلاف ورزی کی ہے، لہذا اسی پر لازم ہوگی اس کے موکل پر لازم نہ ہوگی (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر وکیل موکل کی قیود کی مخالفت کرے گا تو موکل کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس کے فعل کو نافذ کردے یا اگر چاہے تو اس کو رد کردے اور سامان وکیل پر لازم ہوجائے گا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: جب وکیل اپنے عین کے ذریعہ خریداری میں موکل کی مخالفت کرے گا بایں طور کہ اپنے عین مال سے ایسے طریقہ پر موکل کے لئے خرید لے جس کی اجازت اس نے اس کو نہیں دی ہے تو اس کا تصرف باطل ہوگا، اس لئے کہ موکل اس طریقہ سے اپنی ملکیت کے نکلنے پر راضی نہیں ہے (۳)۔

اس مسئلہ میں حنابلہ کے مذہب کا تقاضا ہے کہ خریداری موکل کی اجازت کے بغیر واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ قاعدہ ہے: ہر وہ تصرف جس میں وکیل اپنے موکل کی مخالفت کرے گا وہ کسی فضولی کے تصرف کی طرح ہوگا (۴)۔

ب- ثمن کی جنس میں مخالفت:

۹۸- اگر موکل اپنے وکیل کو حکم دے کہ ثمن کی ایک متعین جنس سے خریداری کرے اور وہ اس کی مخالفت کرتے ہوئے کسی دوسری جنس سے خریداری کرلے تو اس خریداری کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

(۱) البدائع ۶/ ۳۲- ۳۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۷۵۔
(۲) التاج والإکلیل ۵/ ۱۹۶، الزرقانی ۶/ ۷۹، الخرشی ۶/ ۷۳۔
(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۴۔
(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۱۰، کشاف القناع ۳/ ۴۷۶۔

شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ خریداری باطل ہے، اس لئے کہ وکیل نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے، کیونکہ موکل اس طریقہ پر اپنی ملکیت کے نکلنے پر راضی نہیں ہے (۱)۔

راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ دینار کی جگہ درہم کرنا یا اس کے برعکس کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جو درہم سے خریداری پر راضی ہوگا وہ اس کی جگہ دینار سے خریداری پر بھی راضی ہوگا، البتہ سامان کو درہم ودینار کی جگہ پر رکھنا مطلقا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ثمن کی جنس کے علاوہ ہے (۲)۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر موکل اپنے وکیل سے کہے: سو درہم یا سو دینار میں خریدو، اور درہم ودینار کے علاوہ سے خرید لے تو موکل پر لازم نہ ہوگا، صرف وکیل پر لازم ہوگا، اس لئے کہ جنس مختلف ہے لہذا وہ اپنے موکل کی مخالفت کرنے والا ہوجائے گا۔

اگر اس سے کہے: اس کو میرے لئے سو دینار میں خرید لو اور وہ اس کو ایک ہزار درہم میں خرید لے جس کی قیمت سو دینار ہو تو کرخی نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف وامام محمد کا مشہور قول ہے کہ یہ خریداری موکل پر لازم نہ ہوگی، وکیل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ حقیقت میں دراہم ودنانیر دو جنس ہیں، اس لئے ان دونوں میں سے کسی ایک کی قید لگانا مفید ہوگا (۳)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر درہم ودینار کے بجائے سامان سے خریداری کرے تو یہ خریداری موکل کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۹، المغنی ۵/ ۲۵۷- ۲۵۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۲۶۸، الإنصاف ۵/ ۳۸۲۔
(۲) المغنی ۵/ ۲۵۷، منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۴، بدائع الصنائع ۶/ ۳۲۔
(۳) البدائع ۶/ ۳۲، البحر الرائق ۷/ ۱۵۹، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۳۰، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۶۔

اجازت دے دے گا تو خریداری اس کے لئے ہو جائے گی ورنہ وکیل کے لئے ہوگی [۱]۔

لیکن وکیل اگر دراہم کے ذریعہ خریدے حالانکہ موکل نے اس کے لئے دینار کی صراحت کردی ہو یا دینار سے خریدے حالانکہ موکل نے اس کے لئے درہم کی صراحت کردی ہو تو اس مسئلہ میں دو مشہور اقوال ہیں:

اول: یہ خریداری موکل کے لئے لازم ہوگی اس لئے کہ یہ دونوں ایک ہی جنس ہیں۔

دوم: موکل کو اختیار ہوگا، اس لئے کہ دونوں دو جنس ہیں، دو اقوال اس وقت ہیں جبکہ درہم و دینار دونوں اس شہر کا نقد ہوں، اور ثمن مثل ہو، اور سامان اس سے فروخت کیا جاتا ہو، او ردونوں کی قیمت برابر ہو ورنہ موکل کو اس کا اختیار ہوگا ایک ہی قول ہے [۲]۔

ج- ثمن کی مقدار میں مخالفت:

۹۹- اگر خریداری کا وکیل ثمن کی مقدار میں موکل کی مخالفت کرے تو یہ مخالفت یا تو خیر کی صورت میں ہوگی یا اس کے خلاف ہوگی۔

اگر مخالفت خیر کی صورت میں ہو مثلاً اس کو ایک ہزار میں کوئی چوپایہ خریدنے کا حکم دے اور وہ اس کو اس سے کم میں خرید لے تو یہ خریداری صحیح ہوگی اور موکل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ خیر کی صورت میں مخالفت محض صورت کے اعتبار سے مخالفت ہے، لہٰذا یہ حقیقت میں مخالفت نہیں سمجھی جائے گی۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس اصل سے اس صورت کا استثناء کیا ہے جبکہ موکل اس کو کم دام میں خریدنے سے منع کردے، مثلاً اس سے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۷، شرح الخرشی ۶/ ۷۶، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶۔

(۲) الخرشی ۶/ ۷۶۔

کہے: اس کو سو میں خریدنا اس سے کم میں نہ خریدنا اور وہ اس کی مخالفت کرتے ہوئے نوے میں خرید لے تو یہ خریداری جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنے موکل کی مخالفت کی ہے، نیز اس لئے کہ لفظ نے عرف کے حق کو باطل کردیا ہے [۱]۔

اگر مخالفت موکل کے حق میں بہتر صورت میں نہ ہو، مثلاً اس نے مقرر ثمن سے زیادہ میں خریدا ہے تو اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر وکیل مقررہ ثمن سے زیادہ میں خریدے گا تو وکیل پر لازم ہوگا موکل پر نہیں [۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وکیل سامان کو مقررہ مقدار سے زائد میں خریدے (اور یہ زائد معمولی ہو مثلاً بیس میں ایک اور چالیس میں دو ہو) تو موکل پر لازم ہوگا، اس حالت میں اضافہ معمولی وکم ہونے کی وجہ سے اس کو اختیار نہ ہوگا، درآنحالیکہ لوگ اس میں چشم پوشی کیا کرتے ہیں، البتہ اگر اضافہ زیادہ ہو تو خریداری موکل کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا، اگر وہ اضافہ کو قبول نہ کرے گا تو وکیل پر لازم ہوگا۔

لیکن اگر وکیل موکل کے مقرر کردہ ثمن پر اضافہ کو اپنے اوپر لازم قرار دے دے تو یہ خریداری موکل کے لئے ہوگی اور اس پر عقد لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے مخالفت کی تصحیح کردی [۳]۔

شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ مقرر مقدار سے

(۱) البدائع ۶/ ۳۲، البحر الرائق ۷/ ۱۵۹، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۱۱، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۴۴، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶، الوجیز ۱/ ۱۹۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۸-۲۲۹، المغنی ۵/ ۲۵۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۶۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۳۲، البحر الرائق ۷/ ۱۵۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۷۵۔

(۳) الشرح الکبیر ۳/ ۳۸۳، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۷، شرح الخرشی ۶/ ۷۴۔

زیادہ میں خریداری کے وکیل کا تصرف باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا تصرف ہے جس کی اجازت نہیں ہے [۱]۔

راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ خریداری صحیح ہوگی اور وکیل اضافہ کا ضامن ہوگا [۲]۔

امر دوم: خرید کردہ شئ میں مخالفت:

الف-خرید کردہ شئ کی جنس میں مخالفت:

۱۰۰-اگر وکیل مخالفت کرے کہ جس چیز کی خریداری کا وکیل اس کو بنایا گیا ہے، اس کے خلاف خریداری کرے تو اس خریداری کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ یہ خریداری موکل پر نافذ نہ ہوگی یہ صرف وکیل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنے موکل کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے، لہذا خریداری خود اس کے لئے ہوگی، موکل پر لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس خریداری کی اجازت نہیں دی ہے [۳]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ موکل کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا، اگر چاہے گا قبول کرلے گا اگر چاہے گا تو رد کردے گا، اگر وہ اس کو رد کردے گا تو خریداری وکیل کے لئے ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنے موکل کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے، اور ثمن خود اپنے مال سے دینا اس پر واجب ہوگا [۴]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ وکیل کو جس چیز کی اجازت دی گئی ہے، اگر وہ اس کے علاوہ چیز خرید لے تو یا تو وہ اس کو عین مال سے یعنی نقد خریدے گا، یا ادھار اپنے ذمہ میں واجب دین کے ذریعہ خریدے گا، اگر اس کو عین مال سے خریدے گا تو خریداری باطل ہوگی اور اگر اپنے ذمہ میں واجب سے خریدے گا اور موکل کا نام نہ لے گا، تو یہ خریداری وکیل کے لئے ہوگی موکل کے لئے نہ ہوگی، اگرچہ موکل کی نیت کرے، اس لئے کہ خطاب اس کی طرف سے ہوا ہے، نیت کے ذریعہ موکل کی طرف پھیرنا اس وقت صحیح ہوگا جب اس کی اجازت کے موافق ہو، اگر اس کی مخالفت کرے گا تو اس کی نیت لغو ہوجائے گی۔

اگر وہ موکل کا نام لے مگر بائع کہے: میں نے تجھ سے فروخت کیا اور وکیل کہے: میں نے فلاں کے لئے خریدا تو اس صورت میں بھی اصح قول کے مطابق خریداری وکیل کے لئے ہوگی اور قبول کرنے میں موکل کا نام لینا لغو ہوجائے گا، اس لئے کہ خریداری اس کا اعتبار نہیں ہے، جب اس کا نام لے اور اس کو اس کی طرف پھیرنا ممکن نہ ہو تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ اس نے اس کا نام نہیں لیا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ عقد باطل ہوگا اس لئے کہ اس نے صراحت کے ساتھ اس کی نسبت موکل کی طرف کی ہے، اور موکل کے لئے اس کو واقع ماننا ممکن نہیں ہے، لہذا لغو ہوجائے گا [۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ خرید کردہ شئ کی جنس میں وکیل کی مخالفت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وکیل اس کو اپنے ذمہ میں واجب دین کے ذریعہ اس کو خریدے گا یا عین مال سے خریدے گا۔

اگر اپنے ذمہ میں واجب دین کے ذریعہ اس کو خریدے پھر اس کا ثمن ادا کردے گا تو یہ خریداری صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس نے اپنے ذمہ میں واجب ثمن کے ذریعہ خریدا ہے اور وہ اس کے علاوہ کسی

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۸-۲۲۹، الوجیز ۱/ ۱۹۳، المبدع ۴/ ۳۷۱۔
(۲) المبدع ۴/ ۳۷۱، الإنصاف ۵/ ۳۸۳-۳۸۴۔
(۳) البدائع ۶/ ۳۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۷۵، المادہ ۱۴۷۰ من المجلہ۔
(۴) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۷، الخرشی ۶/ ۷۳۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۹-۲۳۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۱۴۔

دوسرے کی ملکیت نہیں ہے۔

جب اس حالت میں خریداری کا صحیح ہونا ثابت ہو گیا تو اس کے نفاذ کے بارے میں امام احمد سے دو روایات ہیں:

اول: یہ خریداری، خریدار کے لئے لازم ہوگی، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی اجازت کے بغیر اپنے ذمہ میں واجب کے ذریعہ خریدا ہے، لہذا خریداری اسی کے لئے ہوگی، جیسا کہ اگر وہ کسی دوسرے کی نیت نہیں کرتا۔

دوم: خریداری کا نفاذ موکل کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے گا تو اس پر لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے اس کے لئے خریدا ہے، اور اس نے اس کی اجازت دے دی ہے، جیسا کہ اگر اس کی اجازت سے خریدتا اور اگر اس کی اجازت نہ دے تو موکل پر لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ مؤکل پر لازم کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ خریداری کی اجازت اس نے نہیں دی ہے اور وکیل پر لازم ہوگی۔ اس لئے کہ خریداری اس سے صادر ہوئی ہے دوسرے کے لئے ثابت نہیں ہے، لہذا اس کے حق میں ثابت ہوگی، جیسا کہ اگر وہ اس کو اپنے لئے خریدتا۔

لیکن اگر وکیل اس کو عین مال سے خریدے مثلاً وکیل کہے: ان دنانیر کے عوض یہ جانور مجھ سے فروخت کرو، تو صحیح مذہب ہے کہ یہ بیع باطل ہوگی، ایک روایت میں ہے کہ بیع صحیح ہوگی، اور موکل کی اجازت پر موقوف ہوگی، اگر اس کی اجازت نہیں دے گا، باطل ہو جائے گی اور اگر اجازت دے دے گا تو صحیح ہو جائے گی (۱)۔

ب-خرید کردہ شئی کی مقدار میں مخالفت:

۱۰۱-اگر موکل اپنے وکیل کو حکم دے کہ اس کے لئے کوئی چیز خریدے، اور وکیل اسی ثمن میں جس کے ذریعہ موکل نے اس چیز کو خریدنے کا حکم اس کو دیا ہے، اس چیز کو اور اس کی جنس سے کچھ زائد کو خرید لے تو اس تصرف کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ ذوات القیم اور وزن کی جانے والی اشیاء کے درمیان فرق ہوگا:

ذوات القیم میں سے کوئی چیز بھی بالاجماع موکل پر نافذ نہ ہوگی، لہذا اگر اس کو دس روپئے میں کوئی ہروی کپڑا خریدنے کا وکیل بنائے اور وہ دس روپئے میں ایسے دو ہروی کپڑے خرید لے جن میں سے ہر ایک دس روپئے کے برابر ہو تو موکل پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا ثمن مجہول ہے، کیونکہ وہ صرف تخمینہ سے معلوم ہو سکتا ہے، اور اگر وہ وزن کی جانے والی شئی ہو جیسا کہ اگر اس کو ایک روپئے میں دس کیلو گوشت خریدنے کا وکیل بنائے اور وہ ایک روپئے میں بیس کیلو ایسا گوشت خرید لے کہ اس قسم کا گوشت ایک روپئے میں دس کیلو ملتا ہے۔

تو امام ابوحنیفہ اور بعض روایات میں امام محمد کی رائے ہے کہ اس میں دس کیلو ہی آدھا روپئے میں موکل پر لازم ہوگا، باقی لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ وکیل حکم کے تقاضا سے تصرف کرتا ہے، لہذا اس کا تصرف حکم کی جگہ سے تجاوز نہیں کرے گا، اس نے اس کو دس کیلو کی خریداری کا حکم دیا ہے، زیادہ کی خریداری کا حکم نہیں دیا، لہذا زیادہ کی خریداری وکیل پر لازم ہوگی اور دس کیلو کی خریداری موکل پر لازم ہوگی، اس کے برخلاف اگر اس نے اپنا گھوڑا ایک ہزار میں فروخت کرنے کا وکیل بنائے اور وہ اس کو دو ہزار میں فروخت کر دے تو صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہاں اضافہ موکل کی ملکیت کا بدل ہے، لہذا یہ اسی کا ہوگا۔

امام ابو یوسف و امام محمد نے کہا: موکل پر بیس کیلو لازم ہوگا، اس

(۱) المغنی ۵/ ۲۴۹-۲۵۰۔

لئے کہ اس نے گوشت کی خریداری میں پورا ایک روپیہ صرف کرنے کا حکم دیا ہے، اس نے یہ سمجھا تھا کہ اس کا نرخ ایک روپے میں دس کیلو ہے، اس نے ایک روپے میں بیس کیلو خرید لیا ہے، تو اس نے بھلائی میں اضافہ ہی کیا ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسے اگر اس کو اپنا گھوڑا ایک ہزار میں فروخت کرنے کا وکیل بنائے اور وہ اس کو دو ہزار میں فروخت کردے۔

اگر اس گوشت کا دس کیلو ایک روپے کے برابر نہ ہو تو بالاتفاق کل وکیل پر نافذ ہوگا، اگر ایک روپے میں ساڑھے دس کیلو خرید لے تو استحسانا موکل پر لازم ہوگا[1]۔

حنابلہ نے اور مشہور قول کے مقابلہ میں مالکیہ نے (اور یہ اصبغ کا قول ہے) صراحت کی ہے کہ اگر موکل وکیل سے کہے تم میرے لئے ایک بکری ایک دینار میں خرید لو اور وہ ایک دینار میں ایسے دو بکریاں خرید لے جن میں سے ہر ایک کی قیمت ایک دینار ہو تو یہ خریداری صحیح ہوگی اور موکل پر لازم ہوگی[2]۔

حنابلہ نے مزید کہا: اگر دونوں بکریوں میں ایک، ایک دینار کے برابر ہو تو خریداری صحیح ہوجائے گی اگر چہ دوسری بکری ایک دینار کے برابر نہ ہو، اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ایک دینار کے مساوی نہ ہو تو راجح مذہب کے مطابق خریداری صحیح نہ ہوگی۔

اگر دونوں بکریوں میں سے ہر ایک، نصف دینار کے مساوی ہو تو یہ خریداری موکل کے لئے صحیح و لازم ہوگی وکیل کے لئے نہ ہوگی، اگر دونوں میں سے ہر ایک، نصف دینار کے مساوی نہ ہو تو دو روایتیں ہیں:

اول: موکل کی اجازت پر موقوف ہوگی۔

(۱) البحر الرائق ۷/۱۵۸، البدائع ۶/۳۵، اللباب ۲/۱۴۹۔

(۲) المبدع ۴/۲۷۲، جواہر الإکلیل ۲/۱۲۸۔

ایک قول ہے: مقررہ شئی اور ثمن سے زائد وکیل کے لئے ہوگا[1]۔

شافعیہ نے اس صورت میں جب موکل بکری کا وصف بیان کردے اور اس صورت میں جب اس کا وصف بیان نہ کرے، فرق کیا ہے۔

انہوں نے کہا: اگر موکل بکری کا وصف بیان نہ کرے تو یہ توکیل صحیح نہ ہوگی۔

اگر موکل وکیل سے کہے: اس دینار سے ایک بکری خرید و اور بکری کا وصف بیان کردے اور وہ بتائی ہوئی صفت کی دو بکریاں خرید لے، تو اگر ان میں سے کوئی ایک، ایک دینار کے مساوی نہ ہو تو یہ خریداری موکل کے لئے صحیح نہ ہوگی اگر چہ ان دونوں کی مجموعی قیمت ایک دینار سے زائد ہو، اس لئے کہ جس چیز کا وکیل بنایا ہے وہ فوت ہوگئی۔

اگر ان دونوں میں سے ہر ایک ایک دینار کے مساوی یا اس سے بھی زیادہ ہو تو اظہر قول کے مطابق یہ خریداری صحیح ہوگی اور دونوں میں موکل کی ملکیت ثابت ہوجائے گی۔

اظہر کے مقابلہ میں ایک قول ہے کہ اگر وکیل ذمہ میں واجب دین کے ذریعہ خریدے تو نصف دینار میں ایک موکل کے لئے ہوگی اور دوسری وکیل کے لئے ہوگی اور وہ موکل کو نصف دینار واپس کرے گا۔

اگر عین دینار سے خریدے گا تو گویا ایک بکری اجازت سے خریدے گا، اور ایک بکری بلا اجازت کے خریدے گا، لہذا ایک بکری میں تفریق صفقہ کی وجہ سے خریداری باطل ہوگی[2]۔

اگر دونوں بکریاں بیان کردہ وصف کے مطابق نہ ہوں تو اس

(۱) مطالب أولی النہی ۳/۴۷۱، المبدع ۴/۳۷۳، الإنصاف ۵/۳۸۶، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/۴۷۷-۴۷۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۲۹۔

میں کچھ تفصیل ہے، اگر ان دونوں میں سے ایک بیان کردہ وصف کے مطابق ہو، دوسری اس کے مطابق نہ ہو، اور وہ بکری ایک دینار کے مساوی ہو تو ان دونوں کی خریداری موکل کے لئے ہوگی اور اگر ان میں سے کوئی وصف کے مطابق نہ ہو تو ان دونوں کی خریداری موکل کے لئے نہ ہوگی [۱]۔

مشہور قول میں مالکیہ نے کہا: اگر موکل اپنے وکیل سے کہے: ایک دینار میں ایک بکری خریدو، اور وہ دینار اس کو دے دے اور وہ اس ایک دینار سے ایسی دو بکریاں خرید لے کہ ان میں سے کسی ایک کو خریداری میں دوسری سے الگ کرنا ممکن نہ ہو، اس لئے کہ بائع اس کے لئے آمادہ نہ ہو تو اس صورت میں موکل کو خیار حاصل نہ ہوگا۔

اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کو خریداری میں الگ کرنا ممکن ہو اور وہ دونوں کو یکے بعد دیگرے خرید لے یا ایک عقد میں خرید لے تو اگر یکے بعد دیگرے خریدے گا تو پہلی بکری لازم ہوگی، اگر ایک ساتھ دونوں کو خریدے گا تو ایک بکری لازم ہوگی، چنانچہ پہلی صورت میں پہلی بکری اور دوسری صورت میں ایک بکری موکل پر لازم ہوگی۔

اور ابن القاسم کے نزدیک موکل کو اختیار ہوگا کہ دوسری بکری کو بھی لے لے یا ثمن میں سے اس کے حصہ کے بقدر لے کر اس کو وکیل کے لئے چھوڑ دے [۲]۔

ج- عقد صفقہ کی تفریق کے ذریعہ مخالفت:

۱۰۲- جس چیز کی خریداری کا وکیل بنایا گیا ہے، اگر وکیل اس میں تفریق کردے، بایں طور کہ اس کا صرف کچھ حصہ خریدے اور باقی کو نہ خریدے یا کچھ حصہ کو خریدے پھر اس کے بعد باقی کو خریدے تو یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا۔

(۱) حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۱۴۔
(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۸۔

۱۰۳- پہلی حالت: جس چیز کا وکیل بنایا گیا ہے، عرف میں اس کے بعض حصہ کو خریدنا ممنوع نہ ہو، اور اس کے بعض حصہ کی خریداری موکل کے لئے مضر نہ ہو۔

اس حالت میں بعض حصہ کی خریداری کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، بایں طور کہ اس کے بعض حصہ کو خرید لے خواہ اس کے بعد باقی کو بھی خرید لے یا جس حصہ کو خرید لیا ہے صرف اسی پر اکتفاء کرے۔

اگر ایک شخص کسی دوسرے کو حکم دے کہ وہ اس کے لئے مال کی مقررہ مقدار سے دو بکریاں خریدے اور وکیل نصف مال سے صرف ایک بکری خریدے تو خریداری صحیح ہوگی، اور خرید کردہ بکری موکل پر لازم ہوگی، یہ نفاذ دوسری بکری کی خریداری پر موقوف نہیں رہے گا، اس لئے کہ اجازت میں اگرچہ دونوں کو ساتھ خریدنا داخل ہے لیکن عرف میں بعض حصہ کی خریداری ممنوع نہیں ہے، اور یہ خریداری مؤکل کے لئے کوئی ضرر رساں نہیں ہے اور بسا اوقات وکیل صرف ایک کی خریداری کے علاوہ پر قادر نہیں ہوتا ہے، لہذا موکل پر لازم ہوگی، یہی حکم ہر اس سامان میں ہوگا جس کے کچھ حصہ کی خریداری موکل کے لئے نقصان دہ نہ ہو۔

حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ نے اس حالت میں الگ الگ خریداری کے جواز میں یہ قید لگائی ہے، کہ موکل نے یہ نہ کہا ہو، کہ اس کو میرے لئے ایک ہی عقد میں خریدو، اس لئے کہ اس کی طرف سے اس کی صراحت کردینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اس کی کوئی غرض ہے، لہذا اس کی اجازت میں اس کے علاوہ صورت داخل نہ ہوگی [۱]۔

۱۰۴- دوسری حالت: عرف میں اس کی تبعیض (ٹکڑے ٹکڑے کر

(۱) حاشیۃ الشلبی علی الکنز ۴/ ۲۷۲، البدائع ۶/ ۳۵، المادہ ۱۴۸۰ من المجلہ، المہذب ۱/ ۳۶۰، المغنی ۵/ ۳۵۲-۳۵۳، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۴۸-۶۴۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۶۹-۴۷۰۔

کے خرید وفروخت کرنا) ممنوع ہو یا اس کی تبعیض سے موکل کو ضرر ہو، جیسے کوئی شخص کسی دوسرے کو کسی اونی کپڑے کی خریداری میں وکیل بنائے اور وکیل محض اس کے بعض حصہ کو خریدے، اس حالت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے (اور یہی فقہاء مالکیہ کی عبارتوں کا مقتضی بھی ہے) کہ یہ خریداری موکل کی اجازت پر موقوف رہے گی، اس لئے کہ اجازت میں پورے کی خریداری داخل ہے، تبعیض میں اس کو ضرر ہے، اور اس نے اس کی اجازت نہیں دی ہے، جب موکل اس سے راضی نہ ہوگا تو وکیل نے جو کچھ خریدا ہے اسی پر لازم ہوگا کیونکہ اس نے اپنے موکل کی اجازت کی مخالفت کی ہے۔

البتہ جمہور حنفیہ نے کہا کہ اگر وکیل باقی حصہ کو بھی خرید لے تو یہ خریداری صحیح ہوجائے گی اور موکل پر لازم ہوجائے گی، بشرطیکہ یہ دار القضاء میں موکل کے مقدمہ دائر کرنے سے قبل ہوجائے، اس لئے کہ بعض کی خریداری کبھی حکم کو پورا کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے، جیسے مبیع مال وراثت ہو اور وکیل ٹکڑا ٹکڑا کر کے ہر وارث سے اس کا حصہ خریدے، تو اگر موکل کے مقدمہ دائر کرنے سے قبل باقی کو خرید لے گا تو واضح ہوجائے گا کہ اس کے بعض حصہ کو خریدنا حکم کو پورا کرنے کا ذریعہ تھا، لہذا موکل پر نافذ ہوگا۔

امام زفر نے کہا: یہ خریداری موکل پر نافذ نہ ہوگی بلکہ وکیل کے لئے ہوگی [1]۔

لیکن اگر باقی حصہ کو وکیل کے خریدنے سے قبل ہی موکل اپنے وکیل کے خلاف قاضی کے یہاں مقدمہ دائر کردے اور قاضی بیع کو وکیل پر لازم کردے، پھر اس کے بعد وکیل باقی حصہ کو خریدے تو خرید کردہ، موکل پر لازم نہ ہوگا، بلکہ وکیل پر لازم رہے گا، اس پر حنفیہ کا

(۱) اللباب ۲/ ۱۴۸، البدائع ۶/ ۳۴، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۸۶، المادہ ۱۴۸۰ من المجلہ، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶-۱۹۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۷۔

اتفاق ہے، اس لئے کہ اس حالت میں اس نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے [1]۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ تفریق کے ساتھ خریداری باطل ہوگی، اس لئے کہ پورے کی خریداری کی اجازت میں وکیل نے اپنے موکل کی خلاف ورزی کی ہے۔ نیز مبیع کی تبعیض میں موکل کو ضرر پہنچانا ہے، اور اس کی ملکیت کی تفریق ہے، لہذا یہ خریداری اس پر لازم نہ ہوگی [2]۔

د-خریداری میں وکیل کی مخالفت بایں طور کہ عیب دار چیز خریدے:

۱۰۵-اگر کوئی آدمی کسی دوسرے شخص کو وکیل بنائے کہ وہ اس کے لئے کوئی سامان خریدے اور اس سامان کا وصف بیان کردے تو اس کے لئے صرف عیب سے خالی محفوظ سامان خریدنا ہی جائز ہوگا، اس لئے مطلق بیع، عیوب سے پاک ہونے کی متقاضی ہوتی ہے، اسی لئے اگر کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اس میں کوئی عیب موجود ہو تو اس کو واپس کرنے کا حق اس کو حاصل ہوگا [3]۔

۱۰۶-پس اگر مخالفت کرتے ہوئے عیب دار کو خرید لے تو اس خریداری کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی سامان کی خریداری کے لئے وکیل بنائے اور اس سامان کا وصف بیان کردے اور وہ ایسا سامان خریدے جس میں یہ صفت موجود نہ ہو تو یہ خریداری موکل پر لازم نہ ہوگی۔

(۱) اللباب ۲/ ۱۴۸، ابن عابدین ۷/ ۳۲۹، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۸۶۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۵۲، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۴۸-۶۴۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۷۰، المہذب ۱/ ۳۶۰۔

(۳) البحر الرائق ۷/ ۱۵۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۷۵، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷-۳۸، المغنی ۵/ ۲۶۰، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۳۷، کشاف القناع ۳/ ۴۸۷۔

لہذا اگر اس سے کہے: میرے لئے ایک ایسی باندی خرید و جو میری خدمت کرے، یا گھر کا کام کرے یا روٹی پکائے یا خدمت کے لئے یا کسی کام کے کرنے کے لئے ایک غلام خرید و اور وہ ایسی باندی خریدے جو اندھی ہو یا اس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں تو بالاجماع یہ خریداری موکل پر لازم نہ ہوگی۔

اگر اس کو وکیل بنائے کہ سواری کے لئے جانور خریدے اور وہ بچھیرا یا اندھا یا اگلا دونوں پاؤں کٹا ہوا جانور خریدے تو موکل پر لازم نہ ہوگا۔

اگر اس کو وکیل بنائے کہ اس کے لئے قمیص سینے کے لئے کوئی کپڑا خریدے اور وہ ایسا کپڑا خریدے جو قمیص کے لئے کافی نہ ہو تو موکل کے لئے لازم نہ ہوگا۔

اگر کسی کو وکیل بنائے اور اس سے کہے: میرے لئے ایک باندی خرید و جس کو میں اپنے ظہار کے کفارہ میں آزاد کروں گا اور وہ ایسی باندی خریدے جو اندھی ہو یا اس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں اور وکیل کو اس کا علم نہ ہو تو یہ خریداری موکل پر لازم ہوگی، اور اس کو رد کرنے کا حق ہوگا، اور اگر وکیل کو اس کا علم ہو تو یہ خریداری موکل پر لازم نہ ہوگی[(۱)]۔

انہوں نے کہا: اگر وکیل خریدے اور خرید کردہ شئ پر قبضہ کرلے پھر اس کو اس میں کسی عیب کے ہونے کا علم ہو تو جب تک مبیع اس کے قبضہ میں رہے گی عیب کی وجہ سے لوٹانے کا حق اس کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ عیب کی وجہ سے لوٹانا عقد کے حقوق میں سے ہے، اور اس جیسے عقد میں حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں۔

اگر اس کو موکل کے سپرد کردے گا تو اس کی اجازت کے بغیر اس کو واپس نہیں کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس کو موکل کے سپرد کردینے سے وکالہ کا حکم ختم ہوجائے گا اور وہ وکالہ سے باہر ہوجائے گا۔

اگر وکیل عیب پر راضی ہو تو وہ اس پر لازم ہوگا پھر اگر موکل چاہے گا تو اس کو قبول کرے گا اور اگر چاہے گا تو وکیل پر لازم کردے گا[(۱)]۔

۱۰۷ - مالکیہ نے کہا: اگر وکیل عیب کے علم کے باوجود عیب دار چیز خریدلے تو اگر اس کو نافذ طور پر خریدے یا بائع کے لئے خیار کی شرط پر خریدے اور بائع بیع کو نافذ کردے تو یہ خریداری وکیل پر لازم ہوگی۔

اگر وکیل اپنے لئے خیار کی شرط پر خریدے اور زمانہ خیار میں بیع کو نہ توڑے تو یہ خریداری موکل پر لازم نہ ہوگی، اس کو حق ہوگا کہ بائع کو واپس کردے، یہ حکم اس وقت ہوگا جب موکل اس عیب پر راضی نہ ہو۔

اگر عیب بہت معمولی ہو، عرف میں اس طرح کا عیب نظر انداز کیا جاتا ہو اور خریداری کم دام میں ہو تو یہ خریداری موکل پر لازم ہوگی جیسے کم حیثیت والے آدمی کے لئے دم کٹا ہوا جانور کم دام میں خریدے، لیکن ذی حیثیت آدمی کے لئے دم کٹا ہوا جانور خریدے تو اس پر لازم نہ ہوگا اگرچہ سستا خریدے[(۲)]۔

۱۰۸ - شافعیہ نے کہا: وکیل کا عیب دار کو خریدنا دو حال سے خالی نہ ہوگا:

یا تو عیب دار کو اپنے ذمہ میں واجب ثمن کے عوض خریدے گا، یا اس کو عین مال سے خریدے گا، اگر اس کو ذمہ میں واجب ثمن کے عوض خریدے گا تو دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو عیب کے ساتھ عیب دار اس ثمن کے مساوی ہوگا جس کے عوض خریدا ہے یا اس کے مساوی نہ ہوگا۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۷۵، الفتاوی الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۵۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۵۵، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۳۸۴۔

اگر ذمہ میں واجب ثمن کے عوض خریدے اور عیب دار عیب کے ساتھ اس ثمن کے مساوی ہو جس کے عوض اس کو خریدا ہے تو اگر وہ خرید کردہ کے عیب دار ہونے سے واقف نہ ہو تو یہ خریداری موکل کی طرف سے ہوگی، اس لئے کہ مالک کو کوئی ضرر نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو خیار حاصل ہوگا، اور وکیل کے ناواقف ہونے کی وجہ سے اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے، اور لفظ کے اعتبار سے کوئی خلل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مطلق ہے۔

اگر وکیل کو عیب کا علم ہو تو اصح قول کے مطابق یہ خریداری موکل کی طرف سے نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کو اس کی اجازت نہیں ہے، خواہ وہ اس ثمن کے مساوی ہو جس کے عوض خریدا ہے یا اس سے زائد ہو۔

اصح کے مقابلہ میں ایک قول ہے کہ یہ خریداری موکل کے لئے ہوگی، اس لئے کہ صیغہ مطلق ہے، اور مالیت میں کوئی کمی نہیں ہے۔

اگر عیب دار شئ اس ثمن کے مساوی نہ ہو جس کے عوض خریدا ہے تو اگر وکیل کو عیب کا علم ہو تو یہ خریداری موکل کی طرف سے نہ ہوگی، اس لئے کہ وکیل نے کوتاہی کی ہے، اور ہوسکتا ہے کہ بائع بھاگ جائے تو واپس کرنا بھی ممکن نہ ہوگا اور اس کو ضرر پہنچے گا۔

اگر اس حالت میں وکیل عیب سے ناواقف ہو تو اصح قول کے مطابق یہ خریداری موکل کے لئے ہوگی جیسا کہ اگر وہ خود اس کو ناواقف ہونے کی حالت میں خریدے۔

اور اصح کے مقابلہ میں ایک قول ہے کہ یہ خریداری موکل کے لئے نہ ہوگی، اس لئے کہ قیمت میں کمی عیب سے محفوظ ہونے کے باوجود موکل کے لئے ہونے سے مانع ہے تو عیب کے وقت تو بدرجہ اولی مانع ہوگی۔

اگر وکیل عیب دار مال موکل کے عین مال سے خریدے اور اس کو عیب کا علم نہ ہو تو یہ خریداری موکل کے لئے ہوگی۔

اگر وکیل کو عیب کا علم ہو اور موکل کے عین مال سے خریدے تو یہ خریداری صحیح نہ ہوگی۔

یہ ساری تفصیلات اس وقت ہیں جبکہ موکل عیب سے خرید کردہ شئ کے محفوظ ہونے کی صراحت نہ کردے، اگر محفوظ ہونے کی صراحت کردے گا تو حکم وہی ہوگا جیسا کہ اسنوی نے کہا: یہ موکل کے لئے نہ ہوگی اس لئے کہ اس کو اس کی اجازت حاصل نہیں ہے [1]۔

جب ناواقفیت کی دونوں صورتوں میں خریداری موکل کے لئے ہوگی تو موکل و وکیل دونوں کو عیب کی وجہ سے واپس کردینے کا حق حاصل ہوگا، موکل کو اس لئے حق ہوگا کہ وہ مالک ہے اور اسی کو ضرر لاحق ہے، اور وکیل کو اس لئے حق ہوگا کہ وہ اس کا نائب ہے۔

لیکن جب ہم کہیں گے کہ علم کی صورت میں خریداری موکل کے لئے ہوگی تو صرف موکل کو واپس کردینے کا حق ہوگا۔

اور اگر موکل عیب پر راضی ہو یا اگر وکیل ذمہ میں واجب ثمن کے عوض خریدے اور اس صورت میں موکل واپس کرنے میں کوتاہی کرے تو وکیل واپس نہیں کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس کو فسخ کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

اگر وکیل واپس کرنے میں کوتاہی کرے یا عیب پر راضی ہوجائے تو موکل اس کو واپس کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس کا حق باقی ہے، بشرطیکہ وکیل خریداری میں اس کا نام لے یا اس کی نیت کرے اور بائع اس کی تصدیق کردے ورنہ خریداری وکیل کے لئے ہوگی اس لئے کہ اس نے ذمہ میں واجب ثمن کے بدلہ میں ایسی چیز خریدا ہے جس کی اجازت موکل نے اس کو نہیں دی ہے، لہذا خریداری اس کی طرف لوٹے گی۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۵-۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷-۳۸۔

اگر بائع وکیل سے کہے: واپسی کو موخر رکھو یہاں تک کہ موکل آ جائے تو اس کی بات ماننا وکیل پر لازم نہ ہوگا اور اگر موخر کر دے گا تو اس کو واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے کوتاہی کی ہے[1]۔

۱۰۹ - حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر وکیل عیب دار سامان خرید لے، تو یا تو وکیل کو اس کے عیب کا علم ہوگا یا وکیل اس سے ناواقف ہوگا۔

اگر اس کو اس کا علم ہوگا تو جو کچھ اس نے خریدا ہے وہ موکل پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو جس چیز کے خریدنے کی اجازت دی گئی ہے اس نے اس کے علاوہ چیز کو خریدا ہے۔

یہ اس صورت میں ہے کہ وکیل اس کو ذمہ میں واجب ثمن کے عوض خریدے اور انہوں نے کہا: اگر وکیل عین مال خریدے تو یہ راجح مذہب کے مطابق فضولی کی خریداری کی طرح ہوگا[2]۔

ازجی نے کہا ہے کہ اگر عیب کے علم کے باوجود اس کو خریدے گا تو کیا یہ خریداری موکل کی طرف سے واقع ہوگی؟ اس لئے کہ عیب کی وجہ سے صرف مالیت کے نقصان کا اندیشہ ہوتا ہے اور جب وہ چیز ثمن کے مساوی ہوگی تو ظاہر ہے کہ وہ اس پر راضی ہوگا، یا موکل کے لئے نہ ہوگی؟ اس میں دو اقوال ہیں[3]:

لیکن اگر وہ عیب سے ناواقف ہو تو یہ خریداری جائز ہوگی، اس لئے کہ اس پر صرف یہ لازم ہے کہ جو چیز ظاہر میں صحیح ہو اس کو خریدے، ایسی عیب دار چیز کی خریداری سے بچنے سے وہ عاجز ہے، جس کے عیب کا علم اس کو نہ ہو۔

ازجی نے کہا: اگر وکیل خرید کردہ شئ کے عیب سے واقف نہ ہو اور عین مال سے اس کو خریدے تو کیا یہ خریداری موکل کے لئے ہوگی؟ اس میں اختلاف ہے[1]۔

اگر وکیل کو عیب کا علم ہو جائے تو وہ واپس کر سکتا ہے، اس لئے کہ وہ خریداری میں موکل کا قائم مقام ہے، موکل کو بھی عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ ملکیت اسی کی ہے۔

اگر وکیل کے واپس کرنے سے قبل موکل آ جائے اور عیب پر راضی ہو جائے تو وکیل اس کو واپس نہیں کر سکتا ہے، اس لئے کہ حق موکل کا ہے[2]۔

یہ ساری تفصیلات اس صورت میں ہیں جبکہ موکل اپنے وکیل کو کوئی سامان خریدنے کا حکم دے اور اس سامان کی صفت بیان کر دے اور وکیل اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے عیب دار سامان خرید لے۔

لیکن اگر موکل اپنے وکیل کو کوئی خاص متعین سامان خریدنے کا حکم دے اور وہ سامان عیب دار ہو تو حنابلہ نے کہا: یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو وکیل کو خریداری سے قبل عیب کا علم ہوگا یا وہ اس سے ناواقف ہوگا۔

اگر اس کو خریداری سے قبل عیب کا علم ہو تو اس کو اس کے خریدنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ جب عیب کی وجہ سے عقد کے بعد بھی واپس کر دینا جائز ہے تو خریداری سے رک جانا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

اگر اس حالت میں بھی اس کو خرید لے تو یہ خریداری وکیل پر لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ ایک عیب دار شئ پر عقد ہے، البتہ اگر موکل اس پر راضی ہو جائے گا تو خریداری اس کے لئے ہوگی، اس لئے کہ

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷-۳۸۔
(۲) المغنی ۵/ ۲۶۰-۲۶۱، الروض المربع ۱/ ۲۰۷، الإنصاف ۵/ ۳۸۷، کشاف القناع ۳/ ۴۷۸۔
(۳) الإنصاف ۵/ ۳۸۷۔

(۱) الإنصاف ۵/ ۳۸۷۔
(۲) المغنی ۵/ ۲۶۱۔

وکیل نے اس کے لئے عقد کی نیت کی ہے، اگر موکل اس پر راضی نہ ہو تو عیب دار چیز وکیل پر لازم ہوگی۔

لیکن اگر خریداری سے قبل وکیل کو عیب کا علم نہ ہو اور وہ سامان خرید لے اور اس کو عیب دار پائے تو اس کو واپس کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ خریدنے کا حکم عیب سے پاک و صاف ہونے کا متقاضی ہے (۱)۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وکیل اپنے ذمہ میں واجب ثمن کے عوض خریدے۔

لیکن اگر اس عین مال سے خریدے جس کے ذریعہ خریدنے کا وکیل اس کو بنایا گیا ہے تو یہ فضول کی خریداری ہوگی، حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ وکیل کی خریداری موکل کے لئے صحیح نہ ہوگی (۲)۔

اور انہوں نے کہا: وکیل اور موکل دونوں کو حق ہوگا کہ جس چیز کو وکیل نے اس کے عیب سے ناواقف ہونے کی حالت میں خریدا ہے اس کو واپس کردیں، موکل تو اس لئے واپس کرسکتا ہے کہ عقد کے حقوق کا تعلق اس سے ہے اور وکیل اس لئے واپس کرسکتا ہے کہ وہ موکل کا قائم مقام ہے۔

اور وکیل اس کو نہیں لوٹا سکتا ہے جس کو موکل نے خریداری کے لئے متعین کردیا ہے جیسے اس کپڑے کو یا اس جانور کو خریدو، اور وہ اس کو اس عیب کے ساتھ جسے وکیل نے اس میں پایا جبکہ موکل کو اس نے مطلع نہیں کیا ہے، ''الرعایتین'' میں کہا ہے کہ یہ اولی ہے، اور ''تجرید العنایۃ'' میں ہے کہ یہ اظہر ہے، ''الإنصاف'' میں ہے کہ یہ درست ہے، اس لئے کہ موکل نے اس کو متعین کرکے اپنے وکیل کے لئے غور و فکر کی راہ بند کردی ہے، بسا اوقات وہ تمام حالات میں اس سے راضی رہتا ہے، بہوتی نے کہا: اگر اس کو کسی متعین چیز کی خریداری کا وکیل بنائے اور وہ اس کو خرید لے اور اس کو عیب دار پائے تو اس کے موکل کو بتانے سے قبل اس کو واپس کرنے کا حق اس کو ہوگا۔

وکیل کے لئے عیب دار کو جس کو وہ عیب دار سمجھے اس وقت واپس کرنے کا حق ہوگا جبکہ موکل اس کے لئے اس کو متعین نہ کردے۔

اگر عیب دار کو فروخت کرنے والا، عیب پر اس کے موکل کی رضامندی کا دعوی کرے اور موکل موجود نہ ہو تو وکیل قسم کھائے گا کہ وہ اپنے موکل کی رضامندی سے واقف نہیں ہے، اور مبیع کو عیب کی وجہ سے واپس کردے گا، پھر اگر موکل آجائے اور اس کے عیب پر اپنی رضامندی کے بارے میں بائع کی تصدیق کرے یا اس پر بینہ قائم ہوجائے تو واپس کرنا صحیح نہیں رہے گا، اس لئے کہ عیب پر موکل کے راضی ہونے کی وجہ سے وکیل واپس کرنے سے معزول ہوجائے گا اور عیب دار سامان موکل کے لئے باقی رہے گا، اور اس کو اس کے واپس لینے کا حق ہوگا، اگرچہ رضامندی کا دعوی اس کی طرف سے ہو۔

اگر بائع، موکل کی رضامندی کا دعوی نہ کرے اور اس سے کہے: ٹھہر جاؤ یہاں تک کہ موکل آجائے، ہوسکتا ہے کہ وہ عیب پر راضی ہو، تو وکیل پر اس کی بات ماننا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ بائع بھاگ جائے، اس کے بیع کے تلف ہونے سے ثمن فوت ہوجائے، اگر وہ اس کی بات مان لے تو موکل کے واپس کرنے کا حق ساقط نہ ہوگا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس عیب دار چیز میں جس کے عیب پر موکل کی رضامندی کا دعوی بائع نے کیا ہے موکل کے آنے تک وکیل کوئی تصرف نہیں کرے گا، اس لئے کہ بائع نے مبیع کے بارے میں اقرار کیا ہے کہ وہ صرف موکل کی ہے، اور فیما بینہ و بین اللہ اس کی تصدیق کی

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۴۷۳۔

(۲) مطالب أولی النہی ۳/ ۴۷۳۔

جائے گی۔

رحیبانی نے کہا: یہ نتیجہ نکالنا بہت بہتر ہے اور مبیع موکل کے آنے تک بائع کے قبضہ میں بطور امانت رہے گی، اگر وہ اس کی تصدیق کردے اور مبیع موجود ہو تو موکل اس کو لے لے گا اور اگر کسی تعدی وکوتاہی کے بغیر اس کے ضائع ہونے کا دعوی بائع کرے تو قسم کے ساتھ اس کی بات قبول کی جائے گی اس لئے کہ وہ امین ہے۔

اگر وکیل کوئی عیب دار چیز خریدے اور اس میں عیب کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کو جو خیار حاصل ہو اس کو ساقط کردے، اور اس کا موکل اس عیب پر راضی نہ ہو تو وکیل کو حق ہوگا کہ اس کو واپس کردے اس لئے کہ واپسی کے حق کا تعلق اسی سے ہے (1)۔

امر سوم: عقد فاسد میں وکیل کی مخالفت بایں طور کہ وہ عقد صحیح کرلے:

۱۱۰ - اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو وکیل بنائے کہ وہ اس کے لئے کوئی عقد فاسد کرے، تو وکیل کو ایسا عقد کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ خود موکل کو اس کا حق نہیں ہے، تو وکیل کو بدرجہ اولی نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اللہ تعالی نے عقد فاسد کی اجازت نہیں دی ہے (2)۔

لیکن کیا وکیل کو اس کا حق ہوگا کہ جس فاسد عقد کا وکیل اس کو بنایا گیا ہے، اس کے بدلہ میں وہ عقد صحیح کرے جس کی اجازت اس کو نہیں ہے؟

تو شافعیہ، حنابلہ، امام محمد وامام زفر کا مذہب ہے اور یہی مالکیہ کی عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اس کا حق نہیں ہے، لہذا اگر اس کو شراب یا سور دونوں کے خریدنے یا بیچنے یا ان دونوں میں سے کسی ایک کی فروخت کا وکیل بنائے تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، اسی طرح ان دونوں کے بدلہ میں سرکہ وگھوڑا خریدنے یا بیچنے کا بھی مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ موکل نے اس کو اس کی اجازت نہیں دی ہے، اس نے اس کو صرف عقد فاسد کی اجازت دی ہے اور وہ اس کا مالک نہیں ہے (1)۔

امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کا مذہب ہے کہ وہ استحسان کے طور پر عقد صحیح کرنے کا مالک ہوگا، لہذا اگر موکل وکیل سے کہے: اس فاسد بیع کے ذریعہ فروخت کردو اور صحیح بیع کے ذریعہ فروخت کردے تو یہ بیع استحسان کے طور پر موکل پر نافذ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس تصرف کی جنس سے ہے جس کا حکم اس کو دیا گیا ہے، اور موکل نے اس کو جس تصرف کا حکم دیا ہے، اس سے بہتر اس کے حق میں یہ تصرف ہے، لہذا وہ موکل کی مخالفت کرنے والا نہیں ہوگا، جیسے ایک ہزار میں فروخت کرنے کا وکیل اگر اس کو دو ہزار میں فروخت کردے (2)۔

امر چہارم: عقد میں خیار کی شرط لگانے میں وکیل کی مخالفت:

۱۱۱ - حنفیہ نے کہا: موکل اگر اپنے وکیل کو کسی شئ کے فروخت کرنے اور تین دنوں تک موکل کے لئے خیار کی شرط لگانے کا حکم دے اور وہ اس کو خیار کے بغیر یا تین دنوں سے کم کے خیار پر فروخت کردے اور اس کو دے دے تو اس کی بیع باطل ہوگی اور وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسا عقد کیا ہے جو موکل کے لئے نقصاندہ ہے، اس لئے کہ اس کو اس طرح فروخت کرنے کا حکم دیا ہے، کہ موکل کو تین دنوں تک عقد کو فسخ کرنے یا نافذ کرنے میں اس کو غور وفکر کا موقعہ رہے، اور اس نے ایسا عقد کردیا ہے جس میں موکل کو اس قدر غور وفکر کا موقع نہیں

(1) مطالب أولی النہی ۳/ ۴۷۳-۴۷۵۔

(2) المغنی ۵/ ۲۵۲، الروض المربع ۱/ ۲۰۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۳، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۷۶۔

(1) المبسوط ۱۹/ ۵۶، الفتاوی البزازیہ ۳/ ۴۷۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۳، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۷۶، المغنی ۵/ ۲۵۲، الإنصاف ۵/ ۳۹۲۔

(2) المبسوط ۱۹/ ۵۶، الفتاوی البزازیہ ۳/ ۴۷۶۔

ہے، لہذا وہ غاصب کی طرح مخالفت کرنے والا ہو جائے گا۔

اگر اس سے کہے: اس کو فروخت کردو اور ایک ماہ تک میرے لئے خیار کی شرط لگا دو اور وہ اس کو فروخت کر دے اور تین دنوں تک اس کے لئے خیار کی شرط لگا دے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق استحسان کے طور پر صحیح ہوگا، اور صاحبین کے قول کے مطابق جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ صاحبین کے یہاں اصل یہ ہے کہ مہینہ کی مدت میں خیار ثابت ہوتا ہے اور اس کے ساتھ بیع صحیح ہوتی ہے، اس نے اس کو صرف ایسا عقد کرنے کا حکم دیا ہے جس میں مہینہ کی مدت کے دوران اس کو غور وفکر کا موقع رہے، اور اس نے اس کا لحاظ نہیں رکھا ہے، لہذا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ بیع میں تین دنوں سے زیادہ کے لئے خیار کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، اس طرح وہ ان (امام ابوحنیفہ) کے نزدیک بیع فاسد کا وکیل ہوا، اور بیع فاسد کا وکیل اگر بیع صحیح کردے تو استحسان کے طور پر موکل کے حق میں نافذ ہوتی ہے، تو یہ بھی اس کے مثل ہوگی (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر موکل بیع میں اپنے وکیل سے کہے: خیار کی شرط کے ساتھ فروخت کردو اور وہ مطلقا فروخت کردے تو بیع صحیح نہ ہوگی، اور اگر موکل نے اس کو بیع کا حکم دیا اور اس کو مطلق رکھا تو وکیل کو حق نہیں ہوگا کہ خریدار کو خیار کی شرط لگانے دے، اسی طرح خریداری کے وکیل کو حق نہ ہوگا کہ بائع کو خیار کی شرط لگانے دے۔

اگر بائع یا خریدار اپنے لئے یا موکل کے لئے خیار کی شرط لگائے تو اس میں دو اقوال ہیں: اصح قول یہ ہے کہ یہ جائز ہوگا (۲)۔

حنابلہ نے کہا: وکیل کا اپنے لئے خیار کی شرط لگانا جائز ہے، یہ اس کے لئے ہوگا اور اس کے موکل کے لئے بھی ہوگا اگر صرف اپنے

(۱) المبسوط ۱۹/ ۵۵-۵۶۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳۲۔

لئے شرط لگائے گا تو یہ صحیح نہ ہوگا اور اس کو حق ہے کہ اپنے موکل کے لئے خیار کی شرط لگائے، اس لئے کہ اس صورت میں موکل کے لئے خیر میں اضافہ کرے گا۔

خرید وفروخت کے وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے ساتھ عقد کرنے والے کے لئے خیار کی شرط لگائے، اس لئے کہ اس میں اپنے موکل پر ایسی چیز کو لازم کرنا ہے جس کا التزام اس نے نہیں کیا ہے، اور عقد وکالہ اس کا متقاضی نہیں ہے۔

حنابلہ کی عبارتوں کا تقاضا ہے کہ اگر موکل خرید وفروخت کے وکیل کو عقد میں خیار کی شرط لگانے کا حکم دے تو وکیل کے لئے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کرنا صحیح نہ ہوگا (۱)۔

خصومت (مقدمہ) میں وکیل بنانا:

خصومت کے وکیل کا اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا:

۱۱۲- اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو خصومت میں وکیل بنائے تو کیا وکیل کا اس مقدمہ میں اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا جائز ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کا مذہب ہے کہ خصومت کے وکیل کا اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا قابل قبول نہ ہوگا، خواہ حق پر قبضہ کرنے کا اقرار ہو یا کوئی دوسرا اقرار ہو، اس لئے کہ اقرار ایسی چیز ہے جو خصومت کو ختم کر دیتی ہے، اور اس کے منافی ہے، لہذا وکیل اس کا مالک نہ ہوگا، جیسے کہ بری کرنے کا حق اس کو نہیں ہے نیز اس لئے کہ وکیل کو اس طرح انکار کرنے کا حق نہیں ہے جو موکل کے لئے اقرار سے مانع ہو، تو اگر اس کو اقرار کرنے کا حق ہوگا تو موکل کے لئے انکار کرنا ممنوع ہو جائے گا پس یہ دونوں ایک دوسرے

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۷۸، المبدع ۴/ ۳۷۰۔

سے الگ ہوگئے۔ نیز اس لئے کہ وکیل کو خصومت کا حکم دیا گیا ہے، جو منازعت ہے اور اقرار اس کی ضد ہے کیونکہ وہ مصالحت ہے، اور اگر کسی چیز کا حکم دیا جائے تو اس کی ضد اس حکم میں داخل نہیں ہوتی ہے (۱)۔

امام ابوحنیفہ وامام محمد کا مذہب ہے کہ خصومت میں وکیل کا اپنے موکل کے خلاف صرف قاضی کے نزدیک اقرار کرنا جائز ہے، حدود و قصاص مستثنیٰ ہیں، قاضی کے علاوہ کے نزدیک اس کا اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے، اور یہ استحسان ہے۔

حدود و قصاص میں اس کے اقرار کو قبول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اقرار میں شبہ ہے، اس لئے ممنوع ہے، البتہ ان کے علاوہ میں اقرار کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وکیل بنانا صحیح ہے اور اس کے صحیح ہونے میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جن کا موکل مالک ہے، اور وہ مطلق جواب دینا ہے، خواہ اقرار کرنا ہو یا انکار کرنا ہو، ان دونوں میں سے کوئی متعین نہ ہوگا، لہٰذا وکالہ کو صحیح قرار دینے کے لئے اس کو مطلق جواب کی طرف پھیرا جائے گا، اور ہم نے اس کو مجلس قضا کے ساتھ خاص کیا ہے، دوسری جگہ اقرار کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ موکل نے اس کو صرف خصومت کا وکیل بنایا ہے، اور خصومت درحقیقت مجلس قضا کے علاوہ کہیں نہیں ہوسکتی ہے، لہٰذا دوسری جگہ وہ وکیل ہی نہ ہوگا، اس لئے کہ مجلس قضا کے علاوہ کوئی دوسری جگہ خصومت کا محل نہیں ہے، جس خصومت میں اس کو وکیل بنایا گیا ہے۔

اور ان دونوں حضرات کے نزدیک قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ غیر قاضی کے نزدیک بھی اقرار قبول کیا جائے، اس لئے کہ وکیل، موکل کا قائم مقام ہوتا ہے، اور موکل کا اقرار کرنا مجلس قضا کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اس کا نائب بھی ایسا ہی ہوگا (۱)۔

امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ خصومت کے وکیل کا اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا مطلقاً قبول کیا جائے گا، خواہ مجلس قضا میں اقرار کرے یا اس کے علاوہ کسی دوسری جگہ اقرار کرے، اس لئے کہ موکل نے وکیل کو مطلقاً اپنا قائم مقام بنایا ہے، لہٰذا اس کا تقاضا ہے کہ موکل جس چیز کا مالک ہو وکیل بھی اس کا مالک ہو، اور موکل مجلس قضا اور اس کے علاوہ دوسری جگہ اقرار کرنے کا مالک ہے تو وکیل بھی اسی طرح مالک ہوگا، یہ اس لئے ہے کہ مجلس قضا کے ساتھ صرف وہی امر خاص ہوتا ہے جس کے ساتھ قضا کو ملائے بغیر وہ واجب کرنے والا نہ ہو (۲)۔

اگر موکل اقرار کو مستثنیٰ کردے مثلاً وکیل سے کہے: میں نے تم کو خصومت کا وکیل بنایا، تم اقرار نہیں کرسکتے ہو، تو بظاہر وکیل بنانا اور استثناء کرنا صحیح ہوگا، پھر اگر وہ قاضی کے پاس یا دوسری جگہ اقرار کرے گا تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا، اور وہ اس اقرار کی وجہ سے وکالہ سے خارج ہوجائے گا اور اس کی پیروی قابل قبول نہ ہوگی (۳)۔

(دیکھئے: فقرہ ۶۳)۔

خصومت کے وکیل کا حق میں تصرف کرنا:

۱۱۴ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ خصومت کا وکیل حق کی طرف سے مصالحت کرنے کا مالک نہیں ہے، نہ اس سے بری کرنے کا مالک

---

(۱) تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۶۵، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۱۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۵، مواہب الجلیل ۵/ ۱۸۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۲، قوانین الاحکام الشرعیہ رص ۳۵۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۰، الإنصاف ۵/ ۳۹۳، المغنی ۵/ ۲۱۸۔

(۱) تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۶۵، المبسوط ۱۹/ ۶، المادہ ۱۵۱۷ من المجلہ، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۱۷، الفتاوی البزازیہ ۳/ ۴۶۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۱۴۔

(۲) تکملہ ابن عابدین ۷/ ۳۶۵، المبسوط ۱۹/ ۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۱۷۔

(۳) تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۶۶، مادہ (۱۵۱۸) من مجلۃ الأحکام العدلیہ۔

ہے، اس لئے کہ خصومت کی اجازت ان میں سے کسی کی متقاضی نہیں ہے (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ خصومت کے وکیل کو بیع کرنے یا ہبہ کرنے کا اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تصرفات خصومت کے باب سے نہیں ہیں، بلکہ یہ خصومت کی ضد اور اس کو ختم کرنے والے ہیں، اور اگر کسی شئ کا حکم دیا جائے تو اس میں اس کی ضد داخل نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح وکیل کو حق کو موخر کرنے کا اختیار بھی نہیں ہے (۲)۔

خصومت میں قبضہ کے وکیل کا حق:

۱۱۴ - اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو وکیل بنائے کہ اس کا جو حق فلاں کے ذمہ ہے اس پر قبضہ کرے، اور جس پر یہ حق ہے وہ اس کا انکار کردے تو کیا وکیل کو اختیار ہوگا کہ جس حق پر قبضہ کرنے کی اجازت اس کو دی گئی ہے اس کو ثابت کرے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

راجح مذہب میں حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ جس پر حق ہو اگر وہ حق کا انکار کردے تو حق پر قبضہ کا وکیل خصومت کا وکیل ہوجائے گا، اس لئے کہ حق کو ثابت کئے بغیر قبضہ تک رسائی اس کو حاصل نہیں ہوسکتی ہے، لہذا عرف ورواج کے مطابق اس کو اس کی اجازت ہوگی۔

اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جس حق پر قبضہ کرنے کی اجازت دی گئی ہے وہ عین ہو یا دین ہو، اسی طرح اس میں بھی کوئی فرق نہیں ہے کہ حق کے مالک کو اس کا علم ہو کہ مدیون اپنے اوپر واجب حق کو ادا کرے گا یا اس کا انکار کرے گا یا اس میں ٹال مٹول کرے گا (۱)۔

بعض حنابلہ نے (جیسا کہ الفنون میں ہے) قبضہ کے وکیل کی خصومت کے صحیح ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ وکیل کو خصومت میں اپنے موکل کے ظلم کا علم نہ ہو، اس قول کا ظاہر یہ ہے (جیسا کہ ابن مفلح نے کہا ہے) کہ خصومت اس وقت صحیح ہوگی جب اس کو موکل کے ظلم کا علم نہ ہو، لہذا اگر اس کو اس کے ظلم کا گمان ہوگا، خصومت جائز تو ہوگی لیکن ممنوع ہونا راجح ہوگا، اور اگر شک ہو تو دو احتمالات ہوں گے، ابن مفلح نے کہا: غالبا جائز ہونا اولی ہے (۲)۔

امام ابو یوسف، امام محمد، مالکیہ، ایک قول میں حنابلہ اسی طرح ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ قبضہ کا وکیل حق کے بارے میں خصومت کا مالک نہ ہوگا، خواہ حق دین ہو یا عین ہو، اس لئے کہ قبضہ کی اجازت نہ لفظ کے اعتبار سے خصومت کی اجازت ہے نہ عرف ورواج کے اعتبار سے، اس لئے کہ عرف ورواج میں ایسا نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص قبضہ کرنے کے لئے کسی کو پسند کرے تو خصومت کے لئے بھی وہ پسندیدہ ہو، نیز اس لئے کہ ایسا نہیں ہے کہ جس شخص پر مال کے بارے میں پورا اطمینان ہو وہ مقدمات میں پیروی کرنے کا بھی اہل ہو، لہذا قبضہ پر رضامندی، خصومت پر رضامندی نہیں ہوگی (۳)۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ عین پر قبضہ کرنے کا وکیل، اس خریداری وغیرہ کے بارے میں جس کا دعوی موکل پر کرے فریق نہیں

---

(۱) المبسوط ۱۹/ ۱۲، قرۃ عیون الأخیار ۱/ ۲۸۲، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۱۴، المہذب ۱/ ۳۵۸، المغنی ۵/ ۲۱۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۸۴، عقد الجواہر الثمینۃ ۲/ ۶۸۶۔

(۲) المبسوط ۱۹/ ۱۰-۱۲، تکملۃ حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۳۶۱۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۱۹، الإنصاف ۵/ ۳۹۴، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۶۳، المہذب ۱/ ۳۵۸۔

(۲) الإنصاف ۵/ ۳۹۴۔

(۳) المبسوط ۱۹/ ۱۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۱۲، الإنصاف ۵/ ۲۹۴، المغنی ۵/ ۲۱۹، المہذب ۱/ ۳۵۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۴، أسنی المطالب ۲/ ۲۵۹۔

ہوگا، لیکن اس عین سے اس کے قبضہ کو روکنے میں فریق ہوگا، لہذا اس حکم میں اس پر بینہ قبول کیا جائے گا، اگر اس کو اپنے کسی دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنائے اور مدیون بینہ قائم کردے کہ اس نے دائن کو دین ادا کردیا ہے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اس کی طرف سے یہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک دین پر قبضہ کا وکیل، خصومت کا مالک ہوتا ہے، لہذا اس میں موکل کی طرف سے فریق ہوگا[1]۔

اور مزید انہوں نے کہا: دین پر قبضہ کا وکیل بنانا، مبادلہ کرنے کا وکیل بنانا ہے، اور مال سے مال کے مبادلہ میں حقوق عقد کرنے والے کی طرف لوٹتے ہیں، جیسا کہ بیع واجارہ میں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ عین دین کا وصول پانا تو قابل تصور نہیں ہے، اس لئے کہ دین یا تو عمل کا نام ہے، یعنی مال کو سپرد کرنے کا عمل، یا ذمہ میں واجب حکمی مال کا نام ہے، ان دونوں میں سے کسی کا وصول پانا قابل تصور نہیں ہے، البتہ دین کا وصول پانا ایک قسم کے مبادلہ کا نام ہے، یعنی لئے ہوئے عین کا مبادلہ مدیون کے ذمہ واجب مال سے کرنا ہے اور اس کو لئے ہوئے مال کی مقدار کے بدلہ میں اس کا مالک بنانا ہے، لہذا بیع کے مشابہ ہوگا اور خصومت مال سے مال کے مبادلہ کے حق میں ہوتا ہے لہذا وکیل اس کا مالک ہوگا لیکن ثمن کے قبضہ کا وکیل اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ عین حق کے وصول کرنے کا وکیل بنانا ہے، مبادلہ کا وکیل بنانا نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے عین کو وصول پانا ممکن ہے، لہذا کسی نئے حکم کے بغیر وہ اس میں خصومت کا مالک نہ ہوگا، دونوں مسئلوں میں یہی فرق ہے، غریم مدعی علیہ کی طرف سے اس امر پر بینہ کہ میں نے اس موکل سے جس نے تم کو اس عین پر قبضہ کا وکیل بنایا ہے خرید لیا ہے قبول نہیں کیا جائے گا اور شراء عن الموکل کا

(۱) المبسوط ۱۹/ ۱۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۱۲، بدائع الصنائع ۶/ ۲۵ طبع الجمالیہ۔

حکم نہیں ہوگا اور چونکہ یہ بینہ کسی خصم پر پیش نہیں ہوا، البتہ وکیل کے قبضہ کو دفع کرنے کے سلسلہ میں قبول کیا جائے گا[1]۔

جس مال کے سلسلے میں کسی کو خصومت کا وکیل بنایا جائے تو اس مال پر قبضہ کرنے میں وکیل بالخصومۃ کا حق:

۱۱۵- جس مال کے بارے میں کسی کو خصومت کا وکیل بنایا جائے تو اس مال پر قبضہ کرنے میں وکالہ کے مطلق ہونے کے وقت وکیل کا حق کیا ہے، اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، خواہ حق عین ہو یا دین ہو۔

شافعیہ، راجح مذہب میں حنابلہ، حنفیہ میں سے امام زفر (اسی پر فتوی ہے) کا مذہب ہے اور یہی امام ابویوسف سے بھی منقول ہے کہ وکیل بالخصومۃ حق پر قبضہ کرنے کا مالک نہیں ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ موکل خصومت کے لئے تو اس کو پسند کرے لیکن قبضہ کرنے کے لئے اس سے راضی نہ ہو[2]۔

حنفیہ (امام ابویوسف سے منقول قول اور امام زفر کے علاوہ) اور ایک قول میں جس کو ابن البنا نے اپنی تعلیق میں قطعی کہا ہے، حنابلہ کا مذہب ہے کہ وکیل قبضہ کا مالک ہوگا اس لئے کہ کسی شئ کا وکیل بنانا اس کے اتمام کا وکیل بنانا ہے، اور خصومت ومطالبہ کا اتمام قبضہ سے ہوگا، نیز اس لئے کہ جس شئ کے بغیر کوئی واجب تام نہ ہو وہ شئ بھی واجب ہوتی ہے[3]۔

لیکن اگر موکل قبضہ کو مستثنی کردے تو پھر وکیل اس کا مالک نہ

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۵۔

(۲) تکملۃ ابن عابدین ۱/ ۲۸۰، البحر الرائق ۷/ ۱۸۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۰۶، الإنصاف ۵/ ۳۹۳، کشاف القناع ۳/ ۴۸۳، أسنی المطالب ۲/ ۲۵۹۔

(۳) تکملۃ ابن عابدین ۱/ ۲۸۰، البحر الرائق ۷/ ۱۷۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۰، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۰۶، الإنصاف ۵/ ۳۹۳۔

ہوگا، اس لئے کہ اس کو اس سے روک دیا گیا ہے، تو اس کو اس کی مخالفت کرنے کا حق نہ ہوگا، لیکن اگر اس کو خصومت و قبضہ دونوں کا وکیل بنائے تو بالاتفاق اس کو یہ حق ہوگا۔

حنابلہ نے مزید کہا کہ اگر قبضہ کی توکیل پر کوئی قرینہ موجود ہو تو اس کو قبضہ کرنے کا حق ہوگا[1]۔

وکیل بالخصومت کا اس میں اپنے غیر کو وکیل بنانا:

۱۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر موکل وکیل کو اجازت دے دے کہ وہ کسی دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے تو اس میں کسی دوسرے کو وکیل بنانا اس کے لئے جائز ہے۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر وہ اس کو دوسرے کو وکیل بنانے سے منع کر دے تو منع کر دینے کے بعد کسی دوسرے کو وکیل بنانا اس کے لئے جائز نہیں ہے[2]۔

۱۱۷- اور اگر وکالہ مطلق ہو تو خصومت کے وکیل کی طرف سے دوسرے کو وکیل بنانے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، راجح مذہب میں حنابلہ) کا مذہب ہے کہ خصومت کے وکیل کو اس میں کسی دوسرے کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ خصومت کی صلاحیت میں لوگوں میں بہت فرق ہوتا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لعل بعضکم أن یکون الحن لحجته من بعض**"[3] (ہوسکتا ہے کہ تم میں کا کوئی دوسرے کے اعتبار سے اپنی حجت پیش کرنے میں زیادہ سمجھدار ہو)۔

(۱) الإنصاف ۵/ ۳۹۳-۳۹۴۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۹/ ۱۰-۱۱، الحاوی للماوردی ۸/ ۲۱۰-۲۱۱، المغنی مع الشرح ۵/ ۲۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۸۔

(۳) حدیث: "لعل بعضکم أن یکون الحن بحجته من بعض......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۵۷) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۷) نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے۔

مالکیہ و حنابلہ اس حکم میں یہ قید لگائی ہے کہ خصومت ایسے معاملہ میں ہو جس کو خود انجام دینا وکیل کے لائق ہو لیکن اگر اس کو ایسے معاملہ میں وکیل بنائے جس کو براہ راست انجام دینا اس کے لائق نہ ہو، یا وہ اس کو اچھی طرح انجام نہ دے سکتا ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس میں کسی دوسرے کو وکیل بنا دے۔

مالکیہ نے ایک دوسری قید کا اضافہ کیا ہے، وہ یہ ہے کہ جس خصومت میں اس کو وکیل بنایا گیا ہے، اسی طرح کی خصومت اس کے پاس بہت زیادہ نہ ہو، اگر زیادہ ہو تو وہ اس کو وکیل بنا سکتا ہے، جو خصومت کثیرہ میں اس کا شریک ہو کر اس کی مدد کرے، مستقل طور پر کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا حق اس کو نہ ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: جن تصرفات میں اس کو وکیل بنایا گیا ہے، اگر وہ بہت زیادہ ہوں، اور کثرت کی وجہ سے ان سب کو انجام دینا اس کے لئے ممکن نہ ہو تو راجح مذہب یہ ہے کہ ان زائد تصرفات میں جن کو انجام دینا اس کے لئے ممکن نہ ہو حق ہوگا کہ کسی دوسرے کو وکیل بنا دے، اور جن کو انجام دینا ممکن ہے، ان میں وکیل نہیں بنائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ سب میں وکیل بنا سکتا ہے۔

امام احمد سے منقول ہے کہ خصومت کے وکیل کے لئے اس میں دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: وکیل بنانا تین حالات سے خالی نہ ہوگا:

اول: موکل اپنے وکیل کو، وکیل بنانے سے منع کر دے، تو اس کے لئے وکیل بنانا جائز نہ ہوگا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ جس کام سے اس نے منع کر دیا ہے، وہ کام اس کی اجازت میں داخل نہ ہوگا، اس لئے یہ جائز نہ ہوگا جیسے اگر وہ سرے سے اس کو وکیل ہی نہ بنائے۔

(۱) المبسوط ۹/ ۱۰-۱۱، الإنصاف ۵/ ۳۶۲، کشاف القناع ۳/ ۴۶۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۱۸۔

دوم: اس کو وکیل بنانے کی اجازت دے دے تو اس کے لئے وکیل بنانا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کے کرنے کی اجازت اس نے اس کو دے دی ہے، لہذا اس کو اس کے کرنے کا حق ہوگا جیسے وہ تصرف جس کی اجازت ہو، ہمارے علم کے مطابق ان دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر اس سے کہے: میں نے تم کو وکیل بنایا، تم جو چاہو کرو تو وہ دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے، اس لئے کہ موکل کا یہ لفظ کہ جو چاہو عام ہے اور اس کے عموم میں وکیل بنانا بھی داخل ہے۔

سوم: وکالہ مطلق ہو تو یہ تین اقسام سے خالی نہ ہوگا:

پہلی قسم: وہ ایسا عمل ہو جس قسم کے کام کو وکیل اپنے شایان شان نہ سمجھے جیسے گھٹیا کام، ان اعلی سطح لوگوں کے حق میں جو عرف ورواج میں اس جیسے گھٹیا کاموں سے بلند وبرتر ہوتے ہیں، یا وہ اس کو کرنے سے عاجز ہو اس لئے کہ وہ اس کو اچھی طرح کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یا اسی طرح اور کوئی مجبوری ہو تو اس میں وکیل بنانا اس کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ ایسا کام ہوگا جس کو عادۃ وکیل انجام نہیں دیتا ہے، تو خود بخود ایسے کاموں میں اسے نائب بنانے کی اجازت ہو جائے گی، جس کا عرف ورواج ہو۔

دوسری قسم: وہ ایسا کام ہو جس کو وہ خود انجام دیتا ہے، لیکن اس کی کثرت و پھیلاؤ کی وجہ سے سب کو انجام دینے سے عاجز ہو تو بھی اپنے عمل میں وکیل بنانا اس کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ وکالہ توکیل کے جواز کا متقاضی ہے، لہذا سب کو انجام دینے میں وکیل بنانا جائز ہوگا جیسا کہ اگر لفظ کے ذریعہ توکیل کی اجازت دے دے۔

قاضی ابویعلی نے کہا: میرے نزدیک صرف اس زائد حصہ میں وکیل بنانا اس کے لئے جائز ہوگا، جس کو بذات خود انجام دینا اس کے لئے ممکن نہ ہو، اس لئے کہ وکیل بنانا صرف حاجت وضرورت کی وجہ سے جائز ہے، لہذا ضرورت جس کی داعی ہو اسی کے ساتھ خاص رہے گا، اگر اجازت موجود ہو تو اس کا حکم اس کے برخلاف ہے اس لئے کہ وہ مطلق ہے۔

تیسری قسم: جو ان دونوں قسموں کے علاوہ ہو، یعنی وہ کام اس کی شان کے لائق ہو، اور بذات خود اس کو انجام دینا اس کے لئے ممکن بھی ہو، تو کیا اس میں اس کے لئے وکیل بنانا جائز ہوگا؟ اس میں دو اقوال ہیں:

اول: جائز نہیں ہے، اس کو ابن منصور نے نقل کیا ہے، اس لئے کہ اس نے نہ تو وکیل بنانے کی اجازت دی ہے نہ اس کی اجازت میں وکیل بنانا داخل ہے، لہذا جائز نہ ہوگا جیسے اگر وہ اس کو منع کر دے نیز اس لئے کہ جس کام کو انجام دینا اس کے لئے ممکن ہے اس میں وکالت گویا اس کو امین بنانا ہے، لہذا اس کو حق نہ ہوگا کہ یہ کام ایسے شخص کو سپرد کر دے جس پر اس کو اطمینان نہ ہو، جیسے ودیعت کا حکم ہے۔

دوم: جائز ہے، اس کو امام حنبل نے نقل کیا ہے (۱)۔

۱۱۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایسے دو آدمی کسی ایک آدمی کو خصومت کا وکیل بنائیں جن میں سے ایک دوسرے ساتھی کے ساتھ مقدمہ لڑ رہا ہو (یعنی مدعی اور مدعی علیہ دونوں نے اس کو وکیل بنایا) تو یہ توکیل صحیح نہ ہوگی، اور وکیل کے لئے جائز نہ ہوگا کہ ایسے دو آدمیوں کی طرف سے جو ایک دوسرے کی ضد ہیں خصومت کا ذمہ دار بنے، اس لئے کہ یہ احکام کے فساد کا سبب بنے گا کیونکہ وہ ایک کی طرف سے مدعی ہوگا اور دوسری کی طرف سے انکار کرنے والا ہوگا، اور خرید و فروخت میں تضاد ممنوع ہے، تو خصومت میں تو بدرجہ اولی ممنوع

(۱) المغنی ۵/ ۲۱۵-۲۱۶۔

ہوگا۔

البتہ اگر دو یا زیادہ آدمیوں کی خصومت کسی دوسرے شخص سے ہو، وہ سب یعنی سارے مدعیوں نے مل کر کسی ایک آدمی کو وکیل بنایا تو یہ جائز ہوگا، اس لئے وکیل موکل کی طرف پیروی کرنے والا ہوتا ہے، اور ایک آدمی دو یا زیادہ آدمیوں کی طرف سے پیروی کرسکتا ہے، جیسا کہ ایک آدمی کی طرف سے پیروی کرسکتا ہے[۱]۔

دین کی ادائیگی کا وکیل بنانا:

۱۱۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر موکل اپنے اوپر واجب دین کی ادائیگی میں کسی دوسرے کو وکیل بنائے اور کہے: دین ادا کردو اور اس پر کسی کو گواہ نہ بناؤ، تو اگر دین کا مالک ادائیگی کا انکار کردے تو وکیل پر کوئی ضمان نہ ہوگا، خواہ موکل موجود ہو یا غائب ہو، اس لئے کہ اس نے کوئی کوتاہی نہیں کی ہے[۲]۔

اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر اپنے اوپر واجب دین کو ادا کرنے میں دوسرے کو وکیل بنائے اور وکیل کو گواہ بنا لینے کا حکم دے پھر وہ دین ادا کرے اور گواہ نہ بنائے اور قرض خواہ انکار کردے تو وکیل ضامن ہوگا[۳]۔

۱۲۰- اگر موکل اس کو دین ادا کرنے کا وکیل تو بنائے مگر گواہ بنانے کا حکم نہ دے پھر وہ دین ادا کردے اور گواہ نہ بنائے اور صاحب دین ادائیگی کا انکار کردے تو وکیل کے ضامن ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس حالت میں وکیل ضامن ہوگا، اور بینہ کے بغیر صاحب دین کے خلاف اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کا امین نہیں ہے، لہٰذا اس کو دینے کے بارے میں اس کے خلاف اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ اگر موکل خود ادائیگی کا دعوی کرے (تو بینہ کے بغیر اس کا قول قابل قبول نہ ہوگا) اور جس کی ادائیگی کا انکار صاحب دین کردے، وکیل اپنے موکل کے لئے اس کا ضامن ہوگا اس لئے کہ گواہ نہ بنا کر اس نے کوتاہی کی ہے[۱]۔

۱۲۱- یہاں کچھ حالات ایسے ہیں جن میں دین کی ادائیگی پر گواہ نہ بنانے کی وجہ سے وکیل ضامن نہ ہوگا، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- وکیل، موکل کی موجودگی میں دین ادا کرے اور گواہ نہ بنائے تو ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ موکل کی موجودگی میں اس کا گواہ نہ بنانا، وکیل کے کام پر اس کی رضامندی ہے، یہ مالکیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے۔

دوسرے قول میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ اس حالت میں وکیل ضامن ہوگا، اس لئے کہ ساکت (خاموش) کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے، اور شافعیہ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ گواہ نہ بنانا ضمان کا موجب ہوتا ہے، لہٰذا موکل کی موجودگی کی وجہ سے اس کا حکم ساقط نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کی موجودگی میں اس کا مال تلف کردے[۲]۔

ب- اگر ادائیگی پر عادل لوگوں کو گواہ بنالے پھر وہ مرجائیں، یا

---

(۱) المبسوط ۱۳/ ۱۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۷۔

(۲) معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۶۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۷۔

(۳) المہذب ۱/ ۳۶۳، الإنصاف ۵/ ۳۹۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۷، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۱۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۶، الإنصاف ۵/ ۳۹۵، المغنی مع الشرح ۵/ ۲۳۲، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۶۲۔

(۲) المغنی مع الشرح ۵/ ۲۳۳، الإنصاف ۵/ ۲۹۶، المہذب ۱/ ۳۶۳، مغنی المحتاج ۲؍ ۲۳۶، العزیز بذیل المجموع ۱۱/ ۸۳۔

غائب ہوجائیں یا فاسق ہوجائیں اور اس حالت میں موکل ادائیگی کا انکار کردے تو مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک وکیل ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ ان حضرات نے ضمان کے نہ ہونے کے قول کو مطلق رکھا ہے، کیونکہ اس نے کوئی کوتاہی نہیں کی ہے، جبکہ حنابلہ کے نزدیک وکیل کے ضامن نہ ہونے میں یہ قید ہے کہ موکل قسم نہ کھائے، اگر موکل قسم کھالے گا تو اس کے لئے ضمان کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اصل اس کے ساتھ ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وکیل کے ضامن نہ ہونے میں یہ قید ہے کہ وکیل قسم کھالے کہ اس نے گواہ بنایا ہے، اس وقت وہ بری ہوجائے گا(۱)۔

امام احمد سے منقول ہے: وکیل ضامن نہ ہوگا خواہ گواہ بنانا اس کے لئے ممکن ہو یا نہ ہو۔

ایک قول ہے: اگر اس کے لئے گواہ بنانا ممکن ہو پھر بھی گواہ نہ بنائے تو ضامن ہوگا، ورنہ ضامن نہ ہوگا۔

الفروع میں ہے: ایک قول یہ ہے کہ اگر موکل اس کی تکذیب کردے تو وہ ضامن ہوگا ورنہ ضامن نہ ہوگا(۲)۔

مالکیہ کے نزدیک ایک قول میں (جس کو قیل کے لفظ سے نقل کیا گیا ہے) کہ اگر گواہ نہ بنانے کا عام عرف ورواج ہو تو گواہ نہ بنانے کی صورت میں وکیل پر کوئی ضمان نہ ہوگا(۳)۔

دین کی وصولیابی کے لئے وکیل بنانا:

۱۲۲ – اگر کسی آدمی کا کسی دوسرے آدمی پر کوئی دین ہو، یہ دین کسی بھی سبب سے واجب ہو، اور وہ کسی شخص کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے

(۱) شرح الزرقانی ۶/ ۸۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۷، المہذب ۱/ ۳۶۳، العزیز بذیل المجموع ۱۱/ ۸۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۸۰، المغنی ۵/ ۲۳۳۔

(۲) الإنصاف ۵/ ۳۹۶۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۱۔

وکیل بنادے تو یہ جائز ہوگا، اور جب وہ شخص وکیل کو قبضہ دلا دے گا تو وہ اپنے اوپر واجب دین سے بری الذمہ ہوجائے گا، اور وکیل جس چیز پر قبضہ کرے گا وہ موکل کی ملکیت ہوگی اور وہ وکیل کے قبضہ میں امانت ہوگی، جن صورتوں میں ودیعت میں ضمان ہوتا ہے، اس میں بھی ضمان ہوگا۔

دین پر قبضہ کرنے والے وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ دین مدیون کو ہبہ کردے یا اس کو موخر کردے یا اس کو اس سے بری کردے(۱)، حنفیہ نے مزید کہا: وکیل کو حق نہیں ہے کہ اس کے بدلہ میں رہن لے، اگر مدیون سے کفیل بالمال لے گا تو جائز ہوگا اگر کفیل کا لینا اس شرط پر ہو کہ مدیون بری ہوجائے گا تو یہ براءت جائز نہ ہوگی، اگر خود صاحب دین اس سے کفیل لے لے تو وکیل کو اس کفیل سے دین کے مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا(۲)۔

مالکیہ وحنابلہ نے مزید کہا: موکل کی اجازت کے بغیر وکیل کو دین کی طرف سے مصالحت کرنے کا اختیار نہ ہوگا(۳)۔

اس شخص کو حقوق ادا کردینا جو دعوی کرے کہ وہ فلاں غائب صاحب حق کا وکیل ہے:

۱۲۳ – اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی پر کسی آدمی کا کوئی حق ہو اور کوئی آدمی یہ دعوی کرے کہ وہ اس حق پر قبضہ کرنے میں صاحب حق کا وکیل ہے اور اس پر بینہ قائم کردے تو حاکم اس کو مجبور کرے گا کہ وہ شخص وہ حق اس کے سپرد کردے خواہ حق، دین ہو یا عین ہو(۴)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۱، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۵۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۰، المبدع ۴/ ۲۷۹-۲۸۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۱۔

(۳) البیان والتحصیل ۸/ ۱۸۸، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۸۴، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۶۵۔

(۴) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۳۳، المبدع ۴/ ۳۸۶، الإنصاف ۵/ ۴۰۲،

اگر وکالہ کا مدعی توکیل پر بینہ قائم نہ کر سکے تو حق اس کے سپرد کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور اس وقت حق یا تو دین ہوگا یا عین ہوگا۔

مالکیہ، راجح مذہب میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ حق اگر دین ہو اور وکالہ کا مدعی توکیل پر بینہ قائم نہ کر سکے تو مدیون یا تو اس کی تصدیق کرے گا یا تکذیب کرے گا۔

اگر مدیون توکیل پر اس کی تصدیق کرے گا تو مالکیہ راجح مذہب میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ مدیون پر لازم نہ ہوگا کہ وکالہ کے مدعی کو سپرد کرے، اس لئے کہ جس پر حق ہے اس سپردگی سے بری الذمہ نہیں ہوگا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ صاحب حق وکالہ کا انکار کردے[1]۔

جس پر حق واجب ہے اگر وہ اپنے اختیار سے اپنے اوپر واجب دین اس شخص کو سپرد کردے جو صاحب دین کے وکیل ہونے کا دعوی کررہا ہے، اور دین کا مالک اس کا انکار کردے تو صاحب حق سے قسم لی جائے گی کہ جس شخص کو دین سپرد کیا گیا ہے، اس نے اس کو وکیل نہیں بنایا ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وکالہ کا دعوی کرنے والا سچا ہو۔

اور صاحب حق صرف دینے والے سے وصول کرے گا، اس لئے کہ وہ (دینے والا مدیون) اس کے وکیل کے علاوہ کو سپرد کرنے کی وجہ سے اس حق سے بری نہ ہوگا۔

اور دینے والا وکیل سے وصول کرے گا اگر وہ دیا ہوا باقی ہو یا اس کی تعدی یا کوتاہی کی وجہ سے تلف ہوجائے اس لئے کہ تعدی یا کوتاہی کی وجہ سے حق اس پر ثابت وبرقرار ہوجائے گا۔

مرداوی نے کہا: اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر دینے والا وکیل کی تصدیق کرے گا تو دینے والا بری نہیں ہوگا۔

اگر تعدی یا کوتاہی کے بغیر تلف ہوجائے تو دینے والا وکیل سے وصول نہیں کرسکے گا، اس لئے کہ دینے والے نے وکالہ کے دعویٰ میں اس کی تصدیق کی ہے، اور وکیل کوتاہی کے بغیر ضامن نہیں ہوتا ہے[1]۔

اگر وکالہ کا مدعی توکیل پر بینہ قائم نہ کر سکے اور مدیون وکالہ کے دعوی میں اس کی تکذیب کرے تو وکالہ کے مدعی کو دین سپرد کرنا اس پر لازم نہ ہوگا اور نہ قسم کھانا ہی مدیون پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس سے قسم لینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے، قسم کا فائدہ نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کرنا ہے، صاحب دین صرف دینے والے سے وصول کرے گا اس لئے کہ حق اس کے ذمہ میں ہے، اور مالک یا اس کے وکیل کے علاوہ کو دینے سے وہ حق سے بری نہیں ہوا، اور جس کو حوالہ دیا گیا ہے، اس کی وکالت ثابت نہیں ہوئی[2]۔

اور اگر دی گئی شئ عین ہو تو یہ معاملہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو دینے والا توکیل پر وکالہ کے مدعی کی تصدیق کرے گا یا اس کی تکذیب کرے گا اگر اس کی تصدیق کرے گا تو پھر معاملہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو عین موجود ہوگا یا تلف ہوگیا ہوگا۔

تو اگر دینے والا اس کی تصدیق کرے اور دی گئی شئ عین ہو اور اس کا مالک اس کو موجود پالے تو جس کے قبضہ میں ہوگا اس سے اس کو

= مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴۵، تکملۃ ابن عابدین (قرۃ عیون الأخیار) ۱/ ۲۸۸، الحاوی ۸/ ۲۵۵، المعونۃ للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۲۰۷۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۳۳ – ۲۳۴، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۸۰، کشاف القناع ۳/ ۴۹۰ – ۴۹۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴۵۔

(۱) معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۸۰ – ۶۸۱، کشاف القناع ۳/ ۴۹۰ – ۴۹۱، المبدع ۴/ ۳۸۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴۵، الزرقانی ۴/ ۸۷۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۹۱، المبدع ۴/ ۳۷۶، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۸۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴۵، المعونۃ للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۲۰۷۔

لے سکتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کا عین حق ہے۔

اگر وہ شئی تلف ہوجائے تو دینے والے اور قبضہ کرنے والے میں سے جس کو چاہے ضامن قرار دے گا اس لئے کہ دینے والا، دینے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا اور قبضہ کرنے والا بلا استحقاق قبضہ کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا(۱)۔

اور مالک ان دونوں میں سے جس کو ضامن قرار دے، لیکن وہ اس شخص سے وصول نہیں کرسکتا ہے جس کی تعدی وتفریط کے بغیر ہی وہ شئی تلف ہوئی ہو، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دعوی کرے گا کہ مالک جو لیتا ہے وہ ظلم ہے، اور ہر ایک اقرار کرے گا کہ اس کے ساتھی کی طرف سے کوئی تعدی نہیں پائی گئی ہے، نتیجتاً کوئی بھی دوسرے یعنی مالک کے ظلم کا تاوان اپنے ساتھی سے وصول نہیں کرے گا(۲)۔

اگر اس کی تصدیق نہ کرے تو دی ہوئی چیز مطلقاً اس سے وصول کرے گا جس کو دیا ہے، یعنی خواہ دی ہوئی چیز اس شخص کے قبضہ میں باقی ہو یا تلف ہوگئی ہو(۳)۔

یہ ساری تفصیلات اس وقت ہیں کہ صاحب حق آئے اور توکیل کا انکار کرے، اگر توکیل کی تصدیق کردے گا تو پھر یہ محل اختلاف بالکل نہیں رہ جائے گا۔

اسی طرح حنفیہ بھی دین وعین میں فرق کرتے ہیں۔

الف- اگر حق دین ہو اور کوئی شخص دعوی کرے کہ فلاں غائب کے دین پر قبضہ کرنے میں وہ اس کا وکیل ہے، اور مدیون اس کی تصدیق کرے تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ حق اس کے سپرد کردے، شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے، اس لئے کہ اس نے اس کی تصدیق کرکے اپنے خلاف اقرار کیا ہے، کیونکہ مدعی وکالت جس مال پر قبضہ کرے گا وہ مال خالص مدیون کا حق ہے، اس لئے کہ دیون امثال کے ذریعہ ادا کئے جاتے ہیں، لہذا وہ (مدعی وکالت کی تصدیق کرکے) اپنا مال اس کو دینے کے وجوب کا اقرار کرنے والا ہوگا، یہاں تک کہ اگر دعوی کرے کہ اس نے دین اس کے مالک کو دے دیا ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس کے اقرار توکیل کی وجہ سے وکیل کو سپرد کرنا اس پر لازم ہو چکا ہے اور وکالت اقرار سے ثابت ہوجاتی ہے اور محض اس کے دعوی کرنے سے مالک کو ادا کردینا ثابت نہیں ہوگا، لہذا اس کا حق موخر نہ ہوگا۔

البتہ اس کو حق ہوگا کہ مال کے مالک سے اس کا مطالبہ کرے اور اس سے قسم کا مطالبہ کرے، وکیل سے اس کو مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا کہ وہ اللہ تعالی کی قسم کھائے کہ اس کے علم کے مطابق مالک نے دین وصول نہیں پایا ہے، اس لئے کہ قسم میں نیابت نہیں ہوتی ہے۔

پھر اگر وہ مالک وغائب شخص آجائے اور وکیل کی تصدیق کردے تو مدیون بری ہوجائے گا ورنہ مدیون دوبارہ اس کو دین ادا کرے گا، اس لئے کہ جب وہ مالک اس کی تصدیق کردے گا تو ظاہر ہوجائے گا کہ وہ اس کا وکیل تھا، اور وکیل کا قبضہ موکل کا قبضہ ہوتا ہے، لہذا اس سے مدیون کا ذمہ بری ہوجائے گا۔

اور اگر وہ غائب وکالہ کے مدعی کی تکذیب کردے تو وہ مدعی وکالت کے قبضہ سے حق کو وصول پانے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی وکالت ثابت نہیں ہوئی ہے، اس صورت میں قسم کے ساتھ غائب ہی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ منکر توکیل ہے اور دینے والے اور وکالہ کے مدعی کا قول اس کے خلاف حجت نہیں ہوگا، لہذا اگر اس کا وصول پانا صحیح نہیں ہے تو دوبارہ اس سے دین وصول کرے گا۔

---

(۱) المبدع ۴/ ۳۸۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۳۴۔

(۲) معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۸۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۷، الحاوی ۸/ ۲۴۹ - ۲۵۰، المعونۃ للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۲۰۷۔

(۳) معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۸۲، کشاف القناع ۴/ ۶۸۱-۶۸۱، المبدع ۴/ ۳۸۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۳۳ - ۲۳۴، روضہ الطالبین ۴/ ۳۴۵، المعونۃ للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۲۰۷۔

اور وکیل نے جس چیز پر قبضہ کیا ہے، اگر وہ اس کے قبضہ میں باقی ہو تو مدیون اس کو وکیل سے واپس لے گا، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور دائن کا حق اس سے ختم ہوگیا ہے، اور اب اس میں اس کا احتمال بھی نہیں ہے، کیونکہ اس نے دوبارہ اپنے دین پر قبضہ پالیا ہے۔

اور اگر قبضہ کیا ہوا مال وکیل کے قبضہ میں ضائع ہوجائے تو مدیون اس سے وصول نہیں کرسکے گا، اس لئے کہ جب مدیون نے توکیل کا اقرار کرلیا تو دین اس کے حوالہ کرنے میں وہ حق پر ہوگا، البتہ دائن نے دوبارہ اس سے لے کر اس پر ظلم کیا ہے، اور مظلوم کسی دوسرے پر ظلم نہیں کرسکتا ہے، البتہ اگر مدیون وکیل سے ضامن یا ضمانت لے لے تو اس وقت مدیون وکیل سے وصول کرسکتا ہے، اس لئے کہ ضمان وصول کرنے کا سبب ہوتا ہے [1]۔

اگر مدیون وکالہ کے مدعی کی تصدیق نہ کرے اور اس کے دعوی کے مطابق دین اس کے سپرد کردے تو اس صورت میں بھی مدیون وکیل سے ضمان لے سکتا ہے، اس لئے کہ اس کو سپرد کرنا اس احتمال کی وجہ سے تھا کہ وہ اس کا وکیل ہے اور صرف اس وجہ سے اس کے قبضہ پر راضی ہوا تھا کہ اس کا دین ادا ہوجائے گا اور اس کا ذمہ بری ہوجائے گا، اور جب یہ حاصل نہ ہوسکا اور امید بھی ختم ہوگئی تو اس سے واپس لے گا، اور اس میں کوئی فرق نہ ہوگا، صراحت کے ساتھ اس کی تکذیب کرے یا خاموش رہے، اس لئے کہ تصدیق نہ کرنے میں دونوں صورتیں داخل ہیں، اور جب اس نے اس کی تکذیب کردی تو اس کا خیال ہے کہ اس نے ناحق قبضہ کیا ہے، اور اس کا قبضہ موجب ضمان ہے۔

اسی طرح اگر تصدیق یا تکذیب نہ کرے تو یہی حکم ہوگا، اس لئے اصل تصدیق نہ کرنا ہے اور ان تمام صورتوں میں دائن کے آنے سے قبل دیا ہوا مال واپس نہیں لے سکتا ہے، اس لئے کہ ادا کیا ہوا مال دائن کا حق ہوگیا ہے۔

اگر اس کی تصدیق کردے تو ظاہر ہے اس لئے کہ وہ دونوں صرف حق ہی پر ایک دوسرے کے ساتھ متفق ہوسکتے ہیں، لیکن اگر اس کی تصدیق نہ کرے تو بھی واپس نہیں لے گا اس احتمال کی وجہ سے کہ اس نے اس کو وکیل بنایا ہو، اور اگر وکیل نہ بنایا ہو تو ہوسکتا ہے کہ وہ اس کی اجازت دیدے، لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس کو اس سے لینے کا حق نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ جو شخص کسی غرض کی وجہ سے کوئی تصرف کرتا ہے تو جب تک اس سے ناامید نہ ہوجائے اس کو توڑنے کا حق اس کو نہیں ہوتا ہے، کیا ایسا نہیں ہے کہ اگر اجازت کی امید پر کسی فضولی کو وہ حق دے دے تو پھر وہ اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس کی اجازت دے دے۔

اسی طرح اگر مدیون اس پر بینہ قائم کرے کہ وہ اس کا وکیل نہیں ہے یا وکیل کے اس اقرار پر بینہ قائم کرے کہ وہ اس کا وکیل نہیں ہے، تو اس کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا، نہ اس کو واپس لینے کا حق ہوگا اور اگر وہ اس پر اس سے حلف لینا چاہے تو حلف بھی نہیں لے سکتا ہے، اس لئے کہ ان سب کی بنیاد صحیح دعوی پر ہے اور یہاں کوئی صحیح دعوی ہے ہی نہیں، اس لئے کہ اس نے غائب کے لئے جو کچھ ثابت کیا ہے اس کو توڑنے کی کوشش کررہا ہے۔

اگر مدیون بینہ قائم کرے کہ دائن نے وکالہ کا انکار کردیا ہے اور مجھ سے مال لے لیا ہے تو یہ بینہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے لئے وکیل سے واپس لینے کا حق ثابت کررہا ہے، اس لئے کہ یہاں بینہ کی بنیاد دراصل دیئے گئے مال سے دائن کے حق کے ختم ہونے کے سبب کو ثابت کرنے پر ہے، اور وہ سبب خود دائن کا مال پر قبضہ کرلینا

(۱) تبیین الحقائق ۴؍۲۸۱-۲۸۲، مغنی المحتاج ۲؍۲۳۷، الحاوی ۸؍۲۵۰۔

ہے، لہذا حاضر شخص یعنی مدعی وکالت سبب کو ثابت کرنے میں غائب یعنی دائن موکل کی طرف سے فریق ہوجائے گا، اور لامحالہ وکیل کا قبضہ ٹوٹ جائے گا، اور یہ جائز ہے کہ کوئی چیز ضمنا ثابت ہوجائے اگرچہ مقصود بالذات کے طور پر ثابت نہ ہو[1]۔

ب-حق اگر عین ہو جیسے ودیعت ہو اور وکالہ کا مدعی کہے: میں ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں اور جس کے پاس ودیعت ہے وہ اس کی تصدیق بھی کردے تو اس کو ودیعت اس کے سپرد کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے اس کی تصدیق کرکے دوسرے کے مال پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہے، لہذا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں عین کے بارے میں دوسرے کے حق کو باطل کرنا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ دعوی کرے کہ دین پر قبضہ کرنے میں اس کا وکیل ہے اور وہ اس کی تصدیق کردے تو اس کو اس کے سپرد کردینے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے (تصدیق کرکے) اپنے مال کے بارے میں اقرار کیا ہے، اس لئے کہ دیون امثال کے ذریعہ ادا ہوتے ہیں اعیان کے ذریعہ ادا نہیں ہوتے۔

اب اگر روک لینے کے بعد ودیعت اس کے پاس ہلاک ہوجائے تو ایک قول ہے: وہ ضامن نہ ہوگا، ایک قول ہے کہ مناسب ہے کہ وہ ضامن ہو، اس لئے کہ اس کے خیال کے مطابق ودیعت کے مالک کے وکیل سے اس کو روک لینا ودیعت کے مالک سے روک لینے کے درجہ میں ہوگا اور ضمان کا موجب ہے، تو یہ بھی ایسا ہی ہوگا۔

اور اگر ودیعت اس کو سپرد کردے پھر وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے اور ودیعت کا مالک وکالہ کا انکار کردے تو جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کو سپرد کرنے میں تعدی کرنے والا ہے اور اس کو حق ہوگا کہ ودیعت کے مالک سے اس پر حلف کا مطالبہ کرے کہ اس نے اس کو وکیل نہیں بنایا ہے، اگر وہ حلف سے انکار کرے گا تو اس کا ذمہ بری ہوجائے گا، اگر مالک قسم کھالے گا تو وہ ضامن ہوگا، اور اس کو وکیل سے واپس لینے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے خیال میں ودیعت کا مالک اس سے تاوان لینے میں ظالم ہے اور وہ مظلوم ہے، اور مظلوم کو دوسرے پر ظلم کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر اس کو دیتے وقت اس سے ضمان لے لے تو اس وقت اس سے وصول کرنے کا حق اس کو حاصل ہوگا۔

اگر وکالہ میں اس کی تصدیق کئے بغیر اس کو سپرد کردے تو مطلقا اس سے واپس لینے کا حق اس کو ہوگا۔

اور اگر عین باقی ہو تو ان تمام صورتوں میں اس کو واپس لینے کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ ضمان کے ادا کرنے کے بعد وہ اس کا مالک ہوجائے گا، اگر وہ اس کو دینے کے بعد اس سے واپس لینا چاہے تو اس کو اس کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ جو تصرف اس کی طرف سے مکمل ہوگیا ہے، وہ اس کو توڑنے کی کوشش کررہا ہے[1]۔

وکلاء کا متعدد ہونا:

۱۲۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موکل کے لئے جائز ہے کہ خصومت کے علاوہ کسی متعین تصرف کی انجام دہی کے لئے ایک سے زائد اشخاص کو وکیل بنائے۔

چنانچہ خصومت کے علاوہ میں اگر ان کو بھی بیک وقت ایک کلام کے ذریعہ وکیل بنائے تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وکلاء میں سے کسی کے لئے بھی دوسروں کو ساتھ لئے بغیر تنہا تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، جب تک ان میں سے کسی کو تنہا بھی تصرف کرنے کی اجازت نہ دے دے، اگر اس کو اس کی اجازت دے دے گا تو ان میں سے ہر ایک

---

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۲۸۳۔

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۲۸۴۔

کے لئے تنہا تصرف کرنا جائز ہوجائے گا (۱)۔

۱۲۵- اسی طرح اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر موکل تصرف کرنے میں ان سب کے جمع ہونے کی شرط لگادے تو ان میں سے کسی کے لئے بھی تنہا تصرف کرنا جائز نہ ہوگا (۲)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر محل وکالہ تصرف، ان تصرفات میں سے ہو جن میں رائے مشورہ کی ضرورت ہوتی ہے تو دونوں وکیلوں میں سے کسی کے لئے بھی تنہا تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ موکل ان دونوں کی رائے سے راضی ہے، ان میں سے کسی ایک کی رائے سے راضی نہیں ہے، اس لئے کہ جو فائدہ دونوں کی رائے سے ہوگا وہ ان میں سے کسی ایک کی رائے سے نہیں ہوگا۔

یہی مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی مطلق عبارتوں کا تقاضا ہے (۳)۔

اس بنیاد پر بیع کے دو وکیلوں میں کوئی ایک دوسرے کے بغیر تنہا تصرف کرنے کا مالک نہ ہوگا، اگر کرے گا تو جب تک اس کا ساتھی یا موکل اجازت نہ دے صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ بیع میں رائے مشورہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور موکل ان دونوں کی رائے سے راضی ہے، ان میں سے ایک کی رائے پر راضی نہیں ہے، اور اس پر دونوں کا جمع ہونا ممکن بھی ہے اس طرح موکل کے حکم کی تعمیل نہیں ہوئی، اس لئے اس پر نافذ نہ ہوگی۔

اسی طرح خریداری کے دو وکیلوں کا حکم ہے، خواہ ثمن مقرر ہو نہ ہو، اس لئے کہ بدل اگرچہ مقرر ہو لیکن یہ مقرر ہونا اضافہ میں اور

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳۴، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۴۴، بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۷، اللباب ۲/ ۱۴۴، المغنی ۵/ ۲۱۴، المبدع ۴/ ۳۶۶، الإنصاف ۵/ ۳۷۴-۳۷۵، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۵/ ۲۱۱، الخرشی ۶/ ۶۹، ۸۲، المہذب ۱/ ۳۵۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۱۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۹۵، الزرقانی ۶/ ۸۷، الخرشی ۶/ ۷۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۲، المغنی ۵/ ۲۱۴، الإنصاف ۵/ ۳۷۴، المبدع ۴/ ۳۶۶-۳۶۷۔

خریدار کے اختیار میں رائے کے استعمال سے مانع نہیں ہے، خواہ دوسرا وکیل موجود ہو یا غائب ہو۔

البتہ خریداری کے سلسلہ میں اگر ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر خریدے گا تو یہ خریدار پر نافذ ہوگی، موکل کی اجازت پر موقوف نہیں رہے گی، اور بیع میں اجازت پر موقوف رہے گی (۱)۔

اسی طرح نکاح، طلاق علی مال، خلع اور ہر اس عقد کے دو وکیلوں کا حکم ہے جس میں بدل مال ہو، اس لئے کہ اس میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور موکل ان میں تنہا کسی ایک کی رائے سے راضی نہیں ہے، اسی طرح ہر اس عقد کا حکم ہے جو تملیک کے طور پر ہو مثلاً دو آدمیوں سے کہے: میں نے اپنی بیوی کا معاملہ تمہارے اختیار میں دیا، یا ان دونوں سے کہے: اگر تم دونوں چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو، تو ان دونوں میں سے کوئی ایک تنہا طلاق نہیں دے سکتا ہے۔ اس لئے کہ اختیار دینا تملیک ہے، اور اس طور پر تملیک میں مشیت کی شرط ہوتی ہے، گویا اس نے کہا: اگر تم دونوں چاہو تو میرے بیوی کو طلاق دے دو (۲)، اسی طرح دین پر قبضہ کرنے کے دو وکیلوں کا حکم ہے، کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر تنہا قبضہ کرنے کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ دین پر قبضہ کرنا ان امور میں سے ہے جن میں رائے اور امانت کی حاجت ہوتی ہے، اور اس نے دونوں کو رائے تفویض کی ہے، ایک کو نہیں، دونوں کی امانت پر راضی ہے، ایک کی امانت پر نہیں، اس لئے اگر ان میں سے ایک قبضہ کرلے گا تو

(۱) البدائع ۷/ ۳۴۷، اللباب ۲/ ۱۴۴، البحر الرائق ۷/ ۱۷۳، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۹۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۹۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۲، مواہب الجلیل والتاج والإکلیل ۵/ ۲۱۱، الإنصاف ۵/ ۳۷۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۱، المہذب ۱/ ۳۵۸۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۴۵، اللباب ۲/ ۱۴۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۹۸، المبدع ۴/ ۳۶۶-۳۶۷، المغنی مع الشرح ۵/ ۲۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۱۔

مدیون اس وقت تک بری نہ ہو سکے گا، جب تک کہ شئ مقبوض اس کے ساتھی تک نہ پہنچ جائے اور دونوں کا قبضہ اس پر نہ ہوجائے یا موکل تک نہ پہنچ جائے، اس لئے کہ قبضہ کردہ شئ دوسرے وکیل یا موکل تک پہنچ جائے گی تو قبضہ کا مقصد حاصل ہوجائے گا، اور ایسا ہوجائے گا کہ گویا ان دونوں نے شروع ہی سے اس پر قبضہ پالیا ہے(۱)۔

اسی طرح ودیعت کی حفاظت کے دو وکیلوں میں سے کوئی تنہا اس خدمت کو انجام نہیں دے گا، اس لئے کہ دو آدمیوں کی حفاظت زیادہ مفید ہے، لہذا اگر ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی اجازت کے بغیر قبضہ کرے گا تو ضامن ہوگا(۲)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر محل وکالہ تصرف ان امور میں سے ہو جن میں رائے مشورہ کی حاجت نہیں ہوتی ہے جیسے ہبہ کو سپرد کرنا، ودیعت کو واپس کرنا اور دین کو ادا کرنا، تو وکلاء میں سے ہر ایک کے لئے تنہا تصرف کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ ان تصرفات میں رائے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہذا توکیل کی نسبت وکلاء کی طرف کرنا ان میں سے ہر ایک کو تنہا تصرف کرنے کی اجازت دینا سمجھا جائے گا(۳)۔

لیکن جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ) کی عبارتوں کے مطلق ہونے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان صورتوں میں کسی ایک وکیل کے لئے تصرف کرنا جائز نہ ہوگا(۴)۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۴۷۵، اللباب ۲/ ۱۴۴، الفتاوی البزازیہ ۳/ ۴۶۹، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۹۷، الإنصاف ۵/ ۳۷۴-۳۷۵، المغنی ۵/ ۲۱۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۲۔

(۲) اللباب ۲/ ۱۴۴، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۴۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۲، المہذب ۱/ ۳۵۸، الإنصاف ۵/ ۳۷۴-۳۷۵، المغنی ۲/ ۲۱۴۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۴۷۵۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۱، المہذب ۱/ ۳۵۸، الإنصاف ۵/ ۳۷۴-۳۷۵، المغنی ۵/ ۲۱۴۔

۱۲۶ - اگر موکل آگے پیچھے دو کلاموں کے ذریعہ دو آدمیوں کو وکیل بنائے، جیسے اگر دونوں میں سے ایک کو کسی خاص تصرف کا وکیل بنائے پھر کسی دوسرے کو اسی تصرف کا وکیل بنائے، تو دونوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا، جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ تنہا ان میں سے ہر ایک کی رائے سے راضی ہے، کیونکہ اس نے ان دونوں کو یکے بعد دیگرے وکیل بنایا ہے۔

یہ وہ حکم ہے کہ حنفیہ و مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے اس صورت میں اپنا قول مطلق رکھا ہے اور موکل دو آدمیوں کو ایک کلام سے وکیل بنائے یا دو کلاموں سے ان دونوں کے درمیان حکم میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے تنہا تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ ان دونوں کو اس کا اختیار دے دے(۱)۔

۱۲۷ - خصومت کے دو وکیلوں میں سے ہر ایک کو تنہا تصرف کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ (امام زفر کے علاوہ) اور ایک قول میں (جس کے بارے میں مرداوی نے کہا ہے کہ یہی درست ہے) حنابلہ اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ کے نزدیک ہے، اگر فریق دونوں پر راضی ہوں اور دونوں یکے بعد دیگرے پیروی کریں تو مالکیہ کا قول بھی یہی ہے(۲)، اس لئے کہ خصومت کی غرض قاضی کو اس کی خبر دینا ہے، جس کا مالک فریق ہوتا ہے، اور اس کو سننا ہے اور اس پر دونوں وکیلوں کا جمع ہونا خبر دینے اور سننے میں خلل انداز ہوگا، اس لئے کلام کی بھیڑ سمجھنے میں خلل انداز ہوتی ہے، لہذا ان دونوں کی طرف توکیل کی

(۱) الإنصاف ۵/ ۳۷۴-۳۷۵، المبدع ۴/ ۳۶۶-۳۶۷، مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۱، الخرشی ۶/ ۶۹، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۹۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳۴۔

(۲) البدائع ۴/ ۳۴۷۵، البحر الرائق ۷/ ۱۷۴، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۴۵، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۲، الخرشی ۶/ ۸۲، الإنصاف ۵/ ۳۷۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۱۔

نسبت کرنا ان میں سے ہر ایک کو خصومت کا اختیار دینا سمجھا جائے گا، اور ان دونوں میں سے جو بھی خصومت کرے گا حکم کی تعمیل سمجھا جائے گا، البتہ ان دونوں میں کوئی ایک دوسرے کے بغیر قبضہ کرنے کا مالک نہ ہوگا، اور چونکہ قبضہ پر ان دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے، اس لئے ان میں سے تنہا کسی ایک کے قبضہ پر موکل راضی نہ ہوگا، اور رائے مشورہ کی ضرورت خصومت کی درستگی کے لئے پہلے ہی ہوتی ہے (۱)۔

امام زفر، اصح قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا تنہا خصومت کرنا جائز نہ ہوگا، امام زفر نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ خصومت ان تصرفات میں سے ہے جن میں رائے مشورہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور موکل ان میں سے ایک کی رائے سے راضی نہیں ہے، لہذا ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر اس کا مالک نہ ہوگا۔

یہی مالکیہ کی رائے اس وقت ہے جب فریق دونوں کی توکیل سے راضی ہوں اور وہ دونوں یکے بعد دیگرے پیروی نہ کریں (بلکہ اجتماعاً کریں) چنانچہ انہوں نے کہا: فریق کی رضامندی کے بغیر صرف ایک کو وکیل بنانا جائز ہے، ایک سے زیادہ کو نہیں (۲)۔

جس کام میں کسی کو وکیل بنایا جائے، اس کام میں وکیل کا کسی دوسرے کو وکیل بنانا:

کبھی وکیل تنہا وکالہ کو نافذ کرتا ہے، کبھی دوسرے کو وکیل بناتا ہے تاکہ اس کو نافذ کرنے میں وہ اس کی مدد کرے یا اس کے بجائے وہی اس کو نافذ کرے۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۴، اللباب ۲/ ۱۴۴، الإنصاف ۵/ ۳۷۴-۳۷۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۷، شرح الخرشی ۴/ ۲۸۵، مواہب الجلیل ۵/ ۲۱۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۱، الإنصاف ۵/ ۳۷۵۔

وکیل کی طرف سے وکیل بنانا کبھی موکل کی اجازت سے ہوتا ہے، اور کبھی اس کی اجازت کے بغیر ہوتا ہے، کبھی موکل وکالہ کو مطلق رکھتا ہے نہ توکیل کی اجازت دیتا ہے، نہ اس سے منع کرتا ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-توکیل کی اجازت کی حالت:

۱۲۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر موکل وکیل کو توکیل کی اجازت دے دے تو اس کے لئے دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ وکالہ ایسا عقد ہے کہ اس میں اس کے لئے وکیل بنانا جائز ہے، لہذا اس کے لئے یہ کرنا جائز ہوگا، جیسے کوئی بھی ایسا تصرف کرنا جس کی اجازت ہو (۱)۔

ب-توکیل سے نہی کی حالت:

۱۲۹-اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر موکل وکیل کو توکیل سے منع کر دے تو اس کے لئے کسی دوسرے کو وکیل بنانا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جس کام سے منع کر دے گا وہ کام اجازت میں داخل نہ ہوگا، لہذا اس کے لئے وکیل بنانا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اگر مطلقا اس کو وکیل ہی نہ بنائے کیونکہ موکل محض اس کی امانت سے راضی ہوا ہے (۲)۔

ج-تفویض کی حالت:

۱۳۰-تفویض کی حالت یہ ہے کہ موکل وکیل سے کہے: جو چاہو کرو، جیسے چاہو تصرف کرو، یا اپنی رائے کے مطابق عمل کرو۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۵۲۷، اللباب ۲/ ۱۴۴، البدائع ۷/ ۳۴، شرح الخرشی ۴/ ۲۹۴، الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی علیہ ۳/ ۳۸۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۶، المغنی ۵/ ۲۱۵، کشاف القناع ۳/ ۴۶۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

اس حالت میں وکیل کی طرف سے دوسرے کو وکیل بنانے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ وکیل کے لئے دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ اس کی رائے کے حوالہ کرنا مطلق ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ تفویض، توکیل کی اجازت نہیں سمجھی جائے گی، لہذا وکیل کو اجازت نہ ہوگی کہ کسی دوسرے کو وکیل بنائے، اس لئے کہ ان جیسے الفاظ میں اس کا احتمال ہے کہ اگر وکیل بنانا چاہو اسی طرح اس کا بھی احتمال ہے کہ اس میں اجازت دی گئی ہے اس میں جو تصرف کرنا چاہو، لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس کو وکیل بنانے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ وہ ہبہ نہیں کرسکتا ہے[۱]۔

د- اطلاق کی حالت:

۱۳۱- اگر وکالہ مطلق صادر ہو، نہ وکیل کو توکیل کی اجازت دی گئی ہو، نہ اس کو اس سے روکا گیا ہو، نہ اس کو تفویض کی گئی ہو، تو اس مسئلہ میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ) کا مذہب ہے کہ وکیل کو جس کام میں وکیل بنایا گیا ہے، اس میں دوسرے کو وکیل بنانا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو تصرف کرنے کا اختیار دیا گیا ہے، وکیل بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے، نیز اس لئے کہ وہ صرف اس کی رائے سے راضی ہے اور لوگ آراء میں الگ الگ ہوتے ہیں لہذا دوسرے کی رائے پر راضی نہ ہوگا[۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جس امر میں وکیل بنایا گیا ہے، اس میں اس وکیل کے لئے دوسرے کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ موکل اس کو اجازت دے دے یا اس کو تفویض کردے، یعنی اس سے کہے: اپنی رائے کے مطابق عمل کرو، جو چاہو کرو، اس لئے کہ اس کی رائے کی طرف یہ تفویض مطلق ہے[۲]۔

اب اگر موکل کی اجازت کے بغیر اس نے کسی کو وکیل بنادیا اور پہلے وکیل کی موجودگی میں اس کا وکیل عقد کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ اس کی رائے سے یہ عقد ہوا ہے، اسی طرح اگر اس کی عدم موجودگی میں عقد کرے لیکن پہلا وکیل اس کی اجازت دے دے تو بھی جائز ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ عقد اس کی رائے سے نافذ ہوگا[۳]۔

بعض فقہاء نے اس حکم سے دو صورتوں کو مستثنی قرار دیا ہے، یعنی ان میں وکیل کے لئے دوسرے کو وکیل بنانا جائز قرار دیا ہے، وہ دونوں درج ذیل ہیں:

پہلی صورت: محل وکالہ ایسا عمل ہو کہ اس جیسا کام کرنا وکیل کی شان کے خلاف ہو، جیسے شرفاء پر حق میں وہ گھٹیا کام کہ عرف میں اس جیسا کام وہ نہیں کرتے ہیں، جیسے بازار میں جانور فروخت کرنا، یا جس کام میں اس کو وکیل بنایا گیا ہے، اس کے کرنے سے وہ عاجز ہو، کیونکہ وہ اس کو اچھی طرح نہ کرسکتا ہو۔

اس کی صراحت مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے کی ہے، اس لئے کہ اجازت اسی طرف پھیری جائے گی جس کا رواج ہوگا، نیز اس لئے کہ اس جیسی حالت میں تفویض کا مقصد، نائب بنانا ہی ہوتا ہے۔

اس حکم میں مالکیہ وشافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ موکل، وکیل کی

---

(۱) اللباب ۲/ ۱۴۴، البدائع ۴/ ۳۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۸، الخرشی ۶/ ۸۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۱۴، اسنی المطالب ۲/ ۲۷۱، المغنی مع الشرح ۵/ ۲۱۵، کشاف القناع ۳/ ۴۶۶۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۶۶، الإنصاف ۵/ ۳۶۲، المغنی ۵/ ۲۱۶۔

(۲) اللباب ۲/ ۱۴۴، البحر الرائق ۷/ ۱۷۵، البدائع ۷/ ۳۴۴۷۔

(۳) اللباب ۲/ ۱۴۴، الہدایہ وشروحہا ۶/ ۱۰۰ طبع دار الفکر۔

وجاہت وشرافت سے واقف ہو، یا وکیل اس میں مشہور ہو، اگر موکل کو اس کا علم نہ ہوتو وکیل کو وکیل بنانے کا حق نہ ہوگا، اگر اس حالت میں وکیل بنائے گا تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ تعدی کرنے والا ہوگا[۱]۔

دوسری صورت: جس کام میں وکیل بنایا گیا ہے، وکیل خود اس طرح کا کام کرتا ہے، لیکن اس کی کثرت اور پھیلاؤ کی وجہ سے سب کو کرنے سے عاجز ہو، تو جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اس حالت میں بھی وکیل بنانا جائز ہوگا، البتہ ان کے درمیان اختلاف ہے کہ توکیل کے لئے وکیل کے حق کی حد کیا ہوگی، یعنی کیا اس کو حق ہوگا، کہ وہ ہر کام کی انجام دہی میں وکیل بنائے گا یا جو اس کی قدرت وطاقت سے زائد ہو صرف اس میں وکیل بنائے گا؟

مالکیہ اور راجح مذہب میں شافعیہ اور ایک قول میں جس کو قاضی نے مختار کہا ہے حنابلہ کا مذہب ہے کہ صرف زائد عمل کے علاوہ وکیل بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ توکیل صرف حاجت کی وجہ سے جائز ہے، لہٰذا اسی صورت کے ساتھ خاص رہے گی، جس کی داعی، حاجت ہو، اس کے برخلاف وہ صورت ہے جس میں حاجت نہ ہو اس میں توکیل نہیں مگر اس میں اجازت موجود ہوگی، اس لئے کہ وہ مطلق ہے۔

مگر مالکیہ نے کہا کہ دوسرے کو ایسا وکیل بنائے گا جو اس زائد میں اس کے ساتھ شریک ہوگا جس میں اس کو وکیل بنایا گیا ہے، تاکہ اس میں اس کی مدد کر سکے یعنی دوسرے کو مستقل طور پر وکیل نہیں بنا سکتا ہے[۲]۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۶۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۶، أسنی المطالب ۲/ ۲۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۸، شرح الخرشی ۶/ ۷۸، شرح المنہج ۳/ ۴۱۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۶، المغنی ۵/ ۲۱۶، الإنصاف ۵/ ۳۶۴، کشاف القناع ۳/ ۴۶۶۔

راجح مذہب میں حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ سارے عمل میں وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ وکالہ توکیل کے جواز کا متقاضی ہے، لہٰذا ہر ایک کام کرنے میں وکیل بنانا صحیح ہوگا، جیسا کہ اگر لفظ توکیل کے ذریعہ توکیل کی اجازت دے دے[۱]۔

مطلق ہونے کی حالت میں وکالہ سے متعلق دوسری رائے: احمد بن حنبل اور ابن ابی لیلی کا مذہب ہے کہ مطلق وکالہ میں وکیل کے لئے دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے[۲]۔

وکیل جس کو وکیل بنائے اس میں امانت کی شرط ہونا:

۱۳۲ - جس وکیل کے لئے وکیل بنانا جائز ہوگا، اس کو یہ حق نہیں ہے کہ امین کے علاوہ کسی کو وکیل بنائے، تاکہ موکل کی مصلحت کی رعایت ہو سکے، الا یہ کہ پہلا موکل ہی غیر امین کو توکیل کے لئے متعین کر دے ایسی حالت میں وکیل اس کے تعین کی اتباع کرے گا، اس لئے کہ موکل نے اس کی تعیین کر کے وکیل کے لئے غور وفکر کا موقع ختم کر دیا ہے۔

شافعیہ نے مزید کہا: اگر وکیل کو معلوم ہو کہ موکل نے جس کو اس کے لئے متعین کیا ہے، وہ فاسق ہے، اور موکل کو اس کا علم نہیں ہے تو وکیل اس کو متعین نہیں کرے گا[۳]۔

۱۳۳ - وکیل اگر کسی امانت دار، دیانتدار شخص کو وکیل بنائے لیکن وہ خیانت کا مرتکب ہوجائے تو حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ وکیل پر واجب ہوگا، کہ اپنے خائن وکیل کو معزول کر دے، اس لئے کہ اس کو خیانت کے باوجود تصرف کرنے کے لئے چھوڑے رکھنا، ضائع کرنا اور کوتاہی کرنا ہوگا، حالانکہ وکالہ، امین کی امانت دار برقرار

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۶، المغنی ۵/ ۲۱۵۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۱۵-۲۱۶، الإنصاف ۵/ ۳۶۲، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۶۰۔

(۳) الخرشی ۶/ ۷۸، مواہب الجلیل ۵/ ۲۰۲، أسنی المطالب ۲/ ۲۷۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۴۶۶، المغنی ۵/ ۲۱۶، الإنصاف ۵/ ۳۶۴۔

رہنے کا متقاضی ہے، اور یہ شخص امین نہیں رہ گیا ہے، لہذا اس کو وکالہ سے معزول کر دینا واجب ہوگا[1]۔

اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ وہ اس کو معزول نہیں کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو وکیل بنانے کی اجازت دی ہے، معزول کرنے کا اختیار نہیں دیا ہے[2]۔

وکیل جس کو وکیل بنائے اس کے وکالہ کی صورتیں:

۱۳۴ - وکیل کی طرف سے وکیل بنانا تین حالات سے خالی نہ ہوگا: یا تو موکل کی طرف سے صریح اجازت سے ہوگا، یا صریح اجازت کے بغیر ہوگا، یا سرے سے اجازت کے بغیر ہوگا۔

۱۳۵ - اگر موکل کی صریح اجازت سے وکیل بنانا ہو تو تین حالات سے خالی نہ ہوگا، یا تو موکل کہے گا: میری طرف سے وکیل بناؤ، یا کہے گا: اپنی طرف سے وکیل بناؤ، یا کہے گا: وکیل بناؤ۔

اگر موکل اپنے وکیل سے کہے: میری طرف سے وکیل بناؤ یا میرے لئے وکیل بناؤ یا اس کو اختیار سپرد کر دو تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ) کا مذہب ہے کہ دوسرا وکیل، موکل کا وکیل ہوگا، اس لئے کہ اس وقت دوسرے کی رائے پر بھی رضامندی موجود ہے، لہذا پہلے وکیل کے معزول ہوجانے یا مرجانے سے دوسرا وکیل معزول نہ ہوگا، اس لئے کہ موکل کا وکیل، وکیل کا وکیل نہ ہوگا، وہ دونوں موکل کے مرجانے سے معزول ہوجائیں گے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ پہلا وکیل، دوسرے وکیل کو معزول نہیں کرسکتا ہے۔

مالکیہ نے کہا: پہلا وکیل دوسرے وکیل کو معزول کرسکتا ہے۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۱۶، کشاف القناع ۲/ ۴۶۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۷۔

(۲) شرح المنہج ۳/ ۴۱۲۔

ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے: دوسرا وکیل، وکیل کا وکیل ہوگا[1]۔

اگر موکل کہے: اپنی طرف سے وکیل بنائے، تو مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ دوسرا وکیل، موکل کی اجازت پر عمل کرنے کی وجہ سے وکیل کا وکیل ہوگا، لہذا پہلے وکیل کے معزول ہوجانے یا مرجانے سے معزول ہوجائے گا۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ نے صراحت کی ہے اور یہی حنابلہ کی عبارتوں سے مفہوم ہوتا ہے کہ پہلا وکیل دوسرے وکیل کو معزول کرسکتا ہے، اس لئے کہ اس کی وکالہ اسی کی طرف سے ہے۔

شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ موکل دوسرے وکیل کو معزول کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی فرع کی فرع ہے۔

ایک قول میں حنابلہ کی رائے ہے کہ موکل اپنے وکیل کے وکیل کو معزول نہیں کرسکتا ہے۔

حنفیہ، ایک قول میں حنابلہ اور اسی طرح ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ دوسرا وکیل، موکل کا وکیل ہوگا، لہذا اس پر سابقہ صورت کا حکم نافذ ہوگا[2]۔

اگر موکل صرف یہ کہے: وکیل بناؤ، یہ نہ کہے کہ میری طرف سے، نہ یہ کہے کہ اپنی طرف سے، نہ یہ کہے: اختیار سپرد کر دو تو دوسرا وکیل کس کا وکیل ہوگا، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا

(۱) روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۶۰، البحر الرائق ۷/ ۱۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۸، مواہب الجلیل ۵/ ۲۰۲، الخرشی ۶/ ۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۷، کشاف القناع ۳/ ۴۶۶، الإنصاف ۳/ ۳۶۴-۳۶۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

مذہب ہے کہ دوسرا وکیل، موکل کا وکیل ہوگا وکیل کے معزول ہوجانے یا مرجانے سے معزول نہ ہوگا۔

ایک قول میں حنابلہ اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ دوسرا وکیل، وکیل کا وکیل ہوگا(۱)۔

۱۳۶ - اگر موکل کی طرف سے صریح اجازت کے بغیر وکیل بنایا ہو تو اگر وکیل نے اس کام میں وکیل بنایا ہو جس کو وہ خود انجام نہ دے سکتا ہو، یا اس کو اچھی طرح انجام نہ دے سکتا ہو یا اس کی کثرت کے سبب اس کو انجام دینے سے عاجز ہو تو مالکیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ اس صورت میں دوسرا وکیل، موکل کا وکیل ہوگا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ دوسرا وکیل، وکیل کا وکیل ہوگا(۲)۔

۱۳۷ - اگر سرے سے کسی قسم کی اجازت کے بغیر وکیل بنایا ہو تو جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ) کے نزدیک صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو تصرف کرنے کا اختیار دیا ہے، وکیل بنانے کا اختیار نہیں دیا ہے، نیز اس لئے کہ وہ اس کی رائے سے راضی ہے، اور آراء میں لوگوں کے درجات میں بہت فرق ہوتا ہے۔

امام احمد بن حنبل (جیسا کہ حنبل نے ان سے نقل کیا ہے) اور ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ اس حالت میں وکیل بنانا صحیح ہوگا اور دوسرا وکیل، وکیل کا وکیل ہوگا(۳)۔

(۱) البحر الرائق ۷/۱۷۵، الخرشی ۶/۷۸، مغنی المحتاج ۲/۲۲۷، الإنصاف ۵/۳۶۵، کشاف القناع ۳/۴۶۶-۴۶۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۸۸، مغنی المحتاج ۲/۲۲۶-۲۲۷، الإنصاف ۵/۳۶۵۔

(۳) تکملۃ فتح القدیر ۸/۹۹، الشرح الصغیر ۳/۵۱۳، مغنی المحتاج ۲/۲۲۶، المغنی ۵/۲۱۶، الإنصاف ۵/۳۶۵۔

وکیل امین ہے:

۱۳۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موکل کے جو اموال وکیل کے قبضہ میں ہوں گے، ان کے بارے میں وکیل امین ہوگا، لہذا وہ اموال ودیعت کے درجہ میں ہوں گے، اس لئے تعدی یا کوتاہی کے بغیر ان میں سے جو ہلاک ہوجائے گا اس کا کوئی ضمان وکیل پر نہ ہوگا۔

اس سلسلہ میں اس میں کوئی فرق نہ ہوگا، وکیل اجرت لے کر کام کر رہا ہو یا رضا کارانہ کام کر رہا ہو، اس لئے کہ وکیل قبضہ وتصرف میں موکل (مالک) کا نائب ہوتا ہے، لہذا اس کے قبضہ میں ہلاک ہونا، خود مالک (موکل) کے قبضہ میں ہلاک ہونے کی طرح ہوگا، نیز اس لئے کہ وکالہ سہولت پہنچانے اور اعانت کرنے والا عقد ہے، اگر اس کے ساتھ ضمان کو متعلق کرلیا جائے تو اس میں سہولت پہنچانے اور اعانت کرنے کا جو مقصد ہے اس سے اس کو خارج کردے گا(۱)۔

وکیل کے امین ہونے کے اثرات:

۱۳۹ - وکیل کے امین ہونے کا اثر یہ ہوگا کہ اپنی طرف سے ضمان کے دفع کرنے میں اسی کا قول معتبر ہوگا، یعنی اگر موکل اس کے خلاف تعدی یا کوتاہی کا دعوی کرے اور وکیل اس کا انکار کرے، تو اپنی طرف سے ضمان کے دفع کرنے میں اس کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وکالہ کی بنیاد، لوگوں کے ساتھ چشم پوشی کرنے، آسانی وسہولت پہنچانے پر ہے، لہذا اس میں امین کی ذات سے ضمان کے دفع کرنے میں اس کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا، ورنہ لوگ امانت کی ذمہ داریاں قبول کرنے سے گریز کریں گے، اور اس

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/۵۶۷، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۲/۶۵۸، عقد الجواہر الثمینہ ۲/۶۸۷، مغنی المحتاج ۲/۲۳۰، روضہ الطالبین ۴/۳۲۵، کشاف القناع ۳/۴۸۴، القواعد لابن رجب رص ۶۱۔

میں جوضرر ہوگا وہ ظاہر وواضح ہے [۱]۔

وکیل پرضمان کے ہونے یا نہ ہونے کی شرط لگانا:

۱۴۰-حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے صراحت کی ہے کہ جو چیز امانت ہو اس میں ضمان کی شرط لگانے سے وہ قابل ضمان نہ ہوجائے گی، اس لئے کہ عقد کا تقاضا یہ ہے کہ وہ امانت ہو، تو اگر اس میں ضمان کی شرط لگا دی جائے تو اس چیز کے ضمان کو اپنے اوپر لازم کرنا ہوگا، جس کے ضمان کا سبب موجود نہیں ہے، لہذا اس پر ضمان لازم نہ ہوگا، جیسا کہ اگر ودیعت میں ضمان کی شرط یا اس مال میں ضمان کی شرط لگا دی جائے جو اس کے مالک کے ہی قبضہ میں ہو۔

اور جو چیز قابل ضمان ہوتی ہے، اس میں اگر ضمان کے نہ ہونے کی شرط لگا دی جائے تو اس سے ضمان کی نفی نہ ہوگی، اس لئے کہ عقد کا تقاضا ہے کہ اس میں ضمان ہو، تو اگر اس کے ضمان کی نفی کی شرط لگا دی جائے تو ضمان کے سبب کے پائے جانے کی حالت میں وجوب ضمان ختم نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس میں ضمان کے نہ ہونے کی شرط لگا دی جائے جس میں وہ تعدی کرے۔

امام احمد کے بارے میں منقول ہے کہ ان کے سامنے اس کا ذکر ہوا تو انہوں نے کہا: تمام مسلمان اپنے شرائط کے پابند ہوں گے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ضمان کے نہ ہونے کی شرط لگا دی جائے تو ضمان نہ ہوگا، پہلا ظاہر مذہب ہے [۲]۔

(۱) البدائع ۷/۳۴۷۹، روضہ القضاۃ للسمنانی ۲/۶۵۸، الفتاوی الہندیہ ۳/۵۶۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۳، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۹۲، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۱۶، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۸۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴۲، المغنی ۵/ ۲۲۱، الروض المربع ۱/ ۲۰۸، کشاف القناع ۲/ ۴۵۲۔

(۲) المغنی مع الشرح ۵/ ۳۶۶-۳۶۷۔

وکیل پر ان کے قبضہ میں جو اموال ہوں اس کا ضمان:

۱۴۱-وکیل، وکالہ کو نافذ کرنے کے دوران شریعت کا جو تقاضا ہے یعنی موکل کو ضرر نہ پہنچانا، اس کے پابند ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا ضرر ولا ضرار" [۱] (نہ ضرر اٹھانا ہے نہ ضرر پہنچانا ہے)، اسی طرح موکل اس کو جو حکم دے گا اس کا بھی پابند ہوگا، اسی طرح اگر وکالہ میں کسی طرح کی قید نہ ہو تو عرف کا جو تقاضا ہوگا اس کا پابند رہے گا، اگر اس کی خلاف ورزی کرے گا تو تعدی کرنے والا قرار پائے گا اور ضمان واجب ہوگا [۲]۔

اس کی وضاحت کے لئے ہم ذیل میں تعدی وکوتاہی کے بعض حالات کو ذکر کر رہے ہیں:

۱۴۲-وکیل کے قبضہ میں اس کے موکل کا جو مال ہو اگر وہ اس میں کسی طرح کی تعدی کرے گا یا اس کی حفاظت میں کوئی کوتاہی کرے گا تو تلف شدہ مال کا ضامن ہوگا، چنانچہ اگر جانور پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ لادے گا، یا اس پر اپنا کوئی سامان لادے گا یا موکل کی اجازت کے بغیر کپڑا پہنے گا اور عرف اس طرح کے استعمال کا متقاضی نہ ہو یا جو مال مبیع یا ثمن کی شکل میں اس کے قبضہ میں ہو ضائع کر دے اور اس کو معلوم نہ ہو کیسے ضائع ہوگیا، یا کسی جگہ اس کو رکھ دے اور بھول جائے تو ضامن ہوگا [۳]۔

۱۴۳-اگر وکیل اپنے موکل کے مال کے ساتھ اپنے مال کو اس طرح خلط ملط کر دے کہ اس کو ایک دوسرے سے الگ نہ کیا جاسکے

(۱) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی تخریج فقرہ/ ۷۹ میں گذر چکی۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۵۰، شرح المنہج مع حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۰۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۴، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۸۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳۰، مجمع الضمانات ص/ ۳۶۰، فتح العلی المالک ۲/ ۳۲۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۸، ۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۱۷، المغنی ۵/ ۲۲۲، کشاف القناع ۳/ ۴۸۴۔

اور یہ کام موکل کی اجازت کے بغیر ہو اور کل مال ضائع ہو جائے تو اپنے موکل کے مال کا ضامن ہوگا، اسی طرح اگر ان دونوں میں سے ایک ضائع ہو جائے تو اس کا ضامن ہوگا[1]۔

(دیکھئے: خلط: فقرہ/ ۴)۔

۱۴۴ - اگر موکل وکیل سے اس کے قبضہ میں موجود اپنے مال کی واپسی کا مطالبہ کرے تو اس کو واپس کر دینا اس پر واجب ہوگا، اگر بلا عذر اس سے گریز کرے گا تو اس کا ضامن ہوگا۔

اگر کسی عذر کی وجہ سے واپس نہ کر سکے مثلاً اس کے اور واپسی کے درمیان کوئی رکاوٹ جیسے بیماری یا سفر وغیرہ حائل ہو جائے تو ضامن نہ ہوگا، پھر اگر عذر ختم ہو جائے اور واپس کرنے میں تاخیر کر دے تو ضامن ہوگا[2]۔

۱۴۵ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی آدمی کو اپنا دین ادا کرنے کے لئے مال دے، پھر موکل خود وہ دین ادا کردے، پھر وکیل اس دین کو ادا کرے تو اگر موکل نے جو کچھ کیا ہے وکیل کو معلوم نہ ہو تو وکیل پر ضمان نہ ہوگا، اور موکل قرض خواہ سے اس کو وصول کرے گا، جو وکیل سے اس نے لیا ہے، اگر وکیل کو معلوم ہو جائے کہ موکل نے خود اس کو ادا کر دیا ہے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ جب موکل نے خود ادا کر دیا تو اس نے وکیل کو معزول کر دیا، البتہ وکیل کو معزول کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب اس کو اس معزولی کا علم ہو جائے، جب موکل کے عمل کا علم اس کو ہو جائے گا تو اس کو معزولی کا علم بھی ہو جائے گا، اور دین ادا کرنے میں وہ تعدی کرنے والا ہو جائے گا، لہٰذا اس پر ضمان لازم ہو جائے گا، اگر اس کو علم نہ ہوگا تو اس کی طرف سے تعدی کرنا نہیں پایا جائے گا، لہٰذا اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، یہ زکوۃ دینے کے وکیل کی طرح نہیں ہوگا، چنانچہ اگر موکل خود ادا کر دے پھر وکیل ادا کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وکیل کو موکل کے ادا کرنے کا علم ہو یا نہ ہو، وکیل بہر دو صورت ضامن ہوگا، کیونکہ زکوۃ ادا کرنے کے وکیل کو زکوۃ ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور زکوۃ ادا کرنا فقیر کو مال کا مالک بنا کر فرض کو ساقط کرنا ہے، اور یہ وکیل کی طرف سے نہیں پایا گیا ہے، کیونکہ یہ موکل کی طرف سے حاصل ہو گیا ہے، تو اس صورت میں وکیل کی طرف سے دینا محض تعدی کرنا قرار پائے گا، لہٰذا اس پر ضمان ہوگا۔

رہا دین کو ادا کرنا تو یہ قابل ضمان مال پر قبضہ کرنے والے کے دینے کا نام ہے، اور قرض خواہ کو دیا ہوا مال، وکیل کی طرف سے قبضہ کیا ہوا ہے، اور ضمان کی جہت سے قبضہ کیا ہوا مال قابل ضمان ہوتا ہے، جیسے خریداری کا بھاؤ کر کے قبضہ کیا ہوا مال ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ادائیگی کے طور پر قبضہ کیا ہوا ہوتا ہے، اور ادائیگی کے طور پر قبضہ کیا ہوا قبضہ کرنے والے پر قابل ضمان ہوتا ہے، اور ایک قول ہے کہ دین کو ادا کرنا ایک قسم کے معاوضہ کا نام ہے، اور وہ یہ ہے کہ دین کو عین مال دے کر خریدا جاتا ہے، اور وکیل کی طرف سے قبضہ کیا ہوا خریداری کے طور پر قبضہ کیا ہوا ہے، لہذا خریدار پر قابل ضمان ہوگا، اس کے برخلاف ہے اگر موکل کی طرف سے ادائیگی کے علم کے باوجود دے گا، اس لئے کہ وہاں ضمان کے طور پر قبضہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ ادائیگی کے طور پر قبضہ نہیں ہے، لہذا یہ تعدی کرنا قرار پائے گا اور اس پر تعدی کرنے کا ضمان ہوگا، اور اس بارے میں کہ اس کو موکل کی طرف سے ادائیگی کا علم نہیں ہوا تو وکیل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اپنی طرف سے ضمان کے دفع کرنے میں امین کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوتا ہے۔

اسی لئے اگر موکل مر جائے اور وکیل کو اس کی موت کا علم نہ

(۱) المغنی ۵/ ۳۲۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۴۸۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۸۷، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۴۷، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۰، مجمع الضمانات رص ۲۴۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۹، المغنی ۵/ ۲۲۹، المدونۃ الکبری ۴/ ۲۵۳۔

ہو سکے اور وہ دین ادا کر دے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اگر اس کو اس کی موت کا علم ہوگا تو ضامن ہوگا[۱]۔

۱۴۶- نقد فروخت کرنے کا وکیل، اس کے ثمن پر قبضہ کرنے سے قبل، مبیع خریدار کے سپرد نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس سے قبل سپرد کرنے میں خطرہ ہے، لہٰذا اگر ثمن پر قبضہ کرنے سے قبل اپنے اختیار سے اس کو اس کے سپرد کر دے اور خریدار اس کا انکار کر دے تو وکیل، مؤکل کے لئے مبیع کے قیمت کا ضامن ہوگا اگر چہ مثلی ہو اور اگر چہ سپردگی کے دن والے ثمن سے زیادہ ہو[۲]۔

۱۴۷- اگر وکیل کوئی چیز خرید لے اور اس پر قبضہ بھی کر لے لیکن بلا عذر ثمن کی ادائیگی میں تاخیر کر دے یہاں تک کہ وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے بلا عذر اس کو روکنے میں تعدی کرنے والا ہوگا، لیکن اگر کسی عذر کی وجہ سے اس کو روک لے: جیسے خریدار کو دینے کے لئے جائے لیکن اس سے قبل کوئی رکاوٹ حائل ہوجائے اور وہ ہلاک ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ روکنے میں اس کی کوئی کوتاہی نہیں ہے[۳]۔

۱۴۸- اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنی گائے یا بھینس وغیرہ کو ذبح کرنے کا وکیل بنائے اور وہ ذبح کرنے میں غلطی کر دے، اور وہ مردار ہوجائے، کھانے کے قابل نہ رہے تو ذبح کرنے والا اس گائے کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ لوگوں کے اموال کے بارے میں عمد و خطا یکساں ہوتے ہیں[۴]۔

۱۴۹- اگر مؤکل اپنے وکیل کو پوری ودیعت پر قبضہ کرنے کا حکم دے، بعض حصہ پر قبضہ سے منع کرے، لیکن وہ محض بعض حصہ پر قبضہ کر لے تو ضامن ہوگا، اور اس کا قبضہ باطل ہوگا، پھر اگر پہلے کے ہلاک ہونے سے قبل باقی ماندہ حصہ پر قبضہ کر لے تو ضمان ساقط ہوجائے گا[۱]۔

ضمان کی کیفیت:

۱۵۰- وکیل کے قبضہ میں اس کے مؤکل کا جو مال ہو اگر وہ اس میں تعدی یا کوتاہی کرے گا تو ضامن ہوگا، اگر مال مثلی ہو تو اس کے مثل کا ضامن ہوگا، اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اسی طرح اگر وہ مثلی تو ہو لیکن مثل کا حاصل کرنا ناممکن ہو تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

وکیل جس قیمت کا ضامن ہوگا اس میں تعدی و تلف یا ہلاک ہونے کے دن شی کی جو قیمت ہوگی اس قیمت کا اعتبار ہوگا، کسی دوسرے وقت کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا، لہٰذا اس وقت کے علاوہ دوسرے اوقات میں قیمت میں جو کمی یا اضافہ ہوگا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح (ضمان فقرہ/ ۵۴، ۹۱)۔

وکیل سے متعلق احکام میں سے دوسرا حکم:

مؤکل نے جس میں وکیل بنایا ہے، اگر اس کے بارے میں وضاحت طلب کرے تو پیش کرنا وکیل پر واجب ہے:

۱۵۱- وکالہ کی تنفیذ کے دوران وکیل پر لازم ہوگا کہ اگر مؤکل اس سے ان کاموں کی وضاحت طلب کرے جو وکالہ کی تنفیذ کے دوران اس نے کیا ہے، تو اس کے سامنے ان کو پیش کرے۔

ابن حجر کی ''الفتاوی الکبری'' میں ہے: اس مسئلہ کے بارے

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۴۸۲۔
(۲) مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۴، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶، ۳۷، شرح المنہج ۳/ ۴۱۰۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۹۶، المغنی ۵/ ۲۲۰۔
(۴) فتح العلی المالک ۲/ ۳۲۳۔

(۱) تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۶۴، مجمع الضمانات رص ۲۵۰۔
(۲) نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبراملسی ۵/ ۴۸-۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۱، الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۹۳۔

میں ان سے سوال ہوا کہ موکل اگر اپنے وکیل سے اس چیز کے بارے میں جس میں اس کو وکیل بنایا ہے اس کے تصرفات کی وضاحت طلب کرے تو کیا وضاحت کرنا اس پر لازم ہوگا؟ کیا اس کے رجسٹروں کا اعتبار رہوگا؟ کیا اس کے لکھے ہوئے تصرفات سے زائد میں اس کا دعوی قابل قبول ہوگا یا نہیں؟ تو انہوں نے یہ جواب دیا: بعض ائمہ نے مطلقا کہا ہے کہ جس امین سے وضاحت طلب کی جائے اور حساب مانگا جائے پیش کرنا اس پر لازم ہوگا، تحریر میں جو کچھ بھی ہوگا اس کا اعتبار نہیں ہوگا، جواب اور دعوی میں جو کچھ ہوگا صرف اسی کا اعتبار کیا جائے گا(۱)۔

وکیل سے متعلق احکام میں تیسرا حکم:
وکیل کے قبضہ میں موکل کا جو مال ہو اس کو واپس کرنا:

۱۵۲-وکیل کے قبضہ میں اس کے موکل کا جو مال وغیرہ ہو اس کو واپس کرنا اس پر واجب ہے، اگر موکل کے مطالبہ کے باوجود تاخیر کرنے میں کسی عذر کے بغیر واپس کرنے سے گریز کرے یہاں تک کہ مال ہلاک یا تلف ہوجائے تو ضامن ہوگا، اسی طرح اگر عذر کی وجہ سے واپس نہ کر سکے لیکن عذر کے زائل ہوجانے کے بعد واپس کرنے میں تاخیر کرے یہاں تک کہ مال تلف ہوجائے یا ہلاک ہوجائے تو بھی ضامن ہوگا، اس لئے کہ وکیل کے قبضہ میں جو کچھ ہے موکل کی امانت ہے، اور وکیل امین ہے، اس پر لازم ہے کہ امانت، صاحب امانت کو واپس کردے (۲)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلىَ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعاً بَصِيْراً"(۱) (بے شک تم کو اللہ تعالیٰ اس بات کا حکم دیتے ہیں کہ اہل حقوق کو ان کے حقوق پہنچا دیا کرو اور یہ کہ جب لوگوں کا تصفیہ کیا کرو تو عدل سے تصفیہ کیا کرو، بے شک اللہ تعالیٰ جس بات کی تم کو نصیحت کرتے ہیں وہ بات بہت اچھی ہے۔ بلا شک اللہ تعالیٰ خوب سنتے ہیں اور خوب دیکھتے ہیں)۔

۱۵۳-واپسی کی تاخیر کے بارے میں واپسی پر گواہ بنانے کو عذر سمجھا جائے گا یا نہیں، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

اصح قول میں شافعیہ، ایک قول میں مالکیہ اور ایک قول میں جو صحیح ہے حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر مالک اپنے مال کی واپسی کا مطالبہ کرے تو اس کے بعد وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ کہے: جب تک میں اس پر گواہ نہ بنالوں واپس نہیں کروں گا، اس لئے کہ واپسی کے سلسلہ میں اس کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہے، لہذا گواہ بنانے کے لئے واپسی میں تاخیر کرنے کی ضرورت اس کو نہ ہوگی۔

راجح قول میں مالکیہ، اصح کے مقابل قول میں شافعیہ اور ایک دوسرے قول میں جس کو ابن مفلح نے قوی قرار دیا ہے، حنابلہ کی رائے ہے کہ وکیل کو حق ہے کہ واپسی پر گواہ بنانے کے لئے موکل کو واپس کرنے میں تاخیر کرے تا کہ قسم کھانے کی ضرورت اس کو پیش نہ آئے، اس لئے کہ اچھے اور شریف لوگ ممکن حد تک قسم کھانے سے پرہیز کرتے ہیں(۲)۔

---

(۱) الفتاوی الکبری لابن حجر ۳/ ۸۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۴۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۲، اسنی المطالب ۲/ ۲۷۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۹، الفتاوی الکبیر لابن حجر ۳/ ۸۷، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورۂ نساء/ ۵۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۲، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۹۲، الفروع لابن مفلح ۴/ ۲۳۱۔

دوسری قسم: موکل سے متعلق وکالہ کے احکام:

موکل سے متعلق کچھ احکام ہیں: ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

اول: وکالہ پر اجرت لینا:

۱۵۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وکالہ کبھی اجرت کے بغیر ہوتی ہے اور کبھی اجرت کے ساتھ ہوتی ہے، چنانچہ نبی اکرم علیہ السلام سے دونوں امور ثابت ہیں، اس طرح کہ آپ علیہ السلام نے حضرت انیسؓ کو حد قائم کرنے میں [1] اور حضرت عروہؓ کو ایک بکری کی خریداری میں [2] اور حضرت عمروؓ [3] وحضرت ابورافعؓ کو اپنے لئے نکاح کے قبول کرنے کے لئے اجرت کے بغیر وکیل بنایا [4]، نیز اپنے عمال کو صدقات وصول کرنے کے لئے بھیجا کرتے تھے، اوران کے لئے اجرت مقرر کرتے تھے، اسی وجہ سے آپ علیہ السلام کے چچا کے دو بیٹوں نے کہا: اگر آپ ان صدقات کی وصولی کے لئے ہم کو بھیجتے تو لوگ جو آ کے دیتے ہیں ہم بھی دیتے اور لوگوں کو جو کچھ ملتا ہے وہ ہمیں بھی ملتا [5]، اس سے ان کی مراد اجرت ہی ہے۔

اگر موکل اور وکیل کسی اجرت پر متفق ہوجائیں تو بالاتفاق وہی اجرت واجب ہوگی [1]۔

لیکن اگر دونوں فریق اجرت پر متفق نہ ہوں تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وکیل یا تو ان لوگوں میں سے ہوگا جو اجرت لے کر کام نہیں کرتے ہیں، یا ان پیشہ ور لوگوں میں سے ہوگا جو اجرت پر کام کرتے ہیں۔

پہلی حالت میں وکالہ تبرع ہوگا، اس لئے کہ اس میں اصل یہی ہے، تو جب اجرت کی شرط نہ ہوگی تو اصل ہی پر محمول کیا جائے گا [2]۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۴۶۷ میں یہ صراحت ہے کہ اگر وکالہ میں اجرت کی شرط لگائی جائے اور وکیل کام کو مکمل کردے تو اجرت کا مستحق ہوگا، اگر اجرت کی شرط نہ ہوا اور وکیل ان لوگوں میں سے نہ ہو جو اجرت لے کر کام کرتے ہیں تو تبرع کرنے والا (رضا کار) ہوگا اور اس کو اجرت کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

لیکن دوسری حالت میں اور وہ یہ ہے کہ وکیل ان پیشہ ور لوگوں میں سے ہو جو اجرت پر کام کرتے ہیں، اس لئے کہ ان کے پیشہ کی حقیقت اس کی متقاضی ہوتی ہے، جیسے دلال ومنتظم مال تو ایسا وکیل اجرت کا مستحق ہوگا، یہاں تک کہ اگر وہ عقد کرنے کے وقت کسی قدر اجرت پر متفق نہ ہوں تو اس کے لئے اجرت مثل واجب ہوگی [3]۔

اجرت کے استحقاق کا وقت:

۱۵۵-وکیل کو جس کام کے کرنے کی ذمہ داری دی گئی ہے جب وہ اس کو موکل کے سپرد کردے گا بشرطیکہ وہ ایسی چیز ہو جس کو سپرد کرنا ممکن

---

(۱) حدیث: "توكيل الرسول الله ﷺ أنيساء في إقامة الحد......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۶۰) اور مسلم (۳/ ۱۳۲۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "توكيل الرسول الله ﷺ عروة في شراء شاة......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "توكيل الرسول الله ﷺ عمرو بن أمية الضمرى في قبول النكاح له......" کی روایت بیہقی نے السنن (۷/ ۱۳۹) میں حضرت ابوجعفر محمد بن علیؒ سے مرسلاً کی ہے۔

(۴) حدیث: "توكيل الرسول الله ﷺ أبا رافع في قبول النكاح له......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی۔

(۵) حدیث: "لو بعثنا على هذه الصدقات" کی روایت مسلم (۲/ ۷۵۳) نے اسی معنی میں کی ہے۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۱۱، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۷۸-۶۷۹، الحاوی ۸/ ۲۲۵، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳۲، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۹۳، تکملۃ ابن عابدین ۱/ ۱۸۹، عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۸۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۷۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۹۳۔

(۳) درر الحکام شرح المجلۃ ۳/ ۵۹۳۔

ہوتو وکیل اجرت کا مستحق ہوجائے گا، جیسے کپڑا بن دے یا سی دے تو جب موکل کے سپرد کردے گا تو وہ متفق علیہ اجرت کا مستحق ہوجائے گا۔

اگر درزی موکل کے گھر میں ہوتو جب جب کسی کام کے کرنے سے فارغ ہوگا، اس شئ پر قبضہ ہوجائے گا، لہذا وکیل جب سینے سے فارغ ہوگا اجرت کا مستحق ہوجائے گا۔

اگر کوئی آدمی کسی دوسرے کو سامان فروخت کرنے یا خریدنے کے لئے یا حج کرنے کا وکیل بنائے تو جب کام پورا کردے گا تو متفق علیہ اجرت کا مستحق ہوجائے گا، حتی کہ اگر فروخت کرنے کی صورت میں ثمن پر قبضہ نہ کرسکے، لیکن اگر موکل یہ شرط لگادے کہ وکیل ثمن سپرد کرے گا تب اس کو اجرت ملے گی، اور وکیل ثمن سپرد نہ کرے تو متفق علیہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ شرط فوت ہوگئی ہے [۱]۔

اجرت کے استحقاق کے شرائط:

۱۵۶ - اگر وکالہ اجرت پر ہوتو اجرت کے استحقاق کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

الف - جو کام حوالہ کیا گیا ہے وہ اس طرح معلوم ہو کہ اس کے ساتھ وکالہ کا پورا کرنا ممکن ہو [۲]۔

ب - اجرت کی مقدار معلوم ہو [۳]۔

ج - اجرت اس کام کا جز نہ ہو جو حوالہ کیا گیا ہے، یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے، اگر ایسا ہوگا تو اجرت کا مقرر کرنا فاسد ہوجائے گا اور وکیل اجرت مثل کا مستحق ہوگا۔

(۱) المادہ (۱۴۶۷) من المجلہ، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۵۷، المغنی مع الشرح ۵ر ۲۱۰-۲۱۱۔

(۲) المادہ (۱۴۶۸) من المجلۃ الاحکام العدلیہ، مطالب أولی النہی ۳ر ۵۸۲-۵۸۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۰، مغنی المحتاج ۲ر ۲۳۹-۲۴۰۔

(۳) کشاف القناع ۲ر ۴۵۳۔

ماوردی نے کہا: وکالہ اجرت پر اور بغیر اجرت کے صحیح ہے، اجرت جب تک معلوم نہ ہو صحیح نہ ہوگی، لہذا اگر کہے: میں نے تم کو اس کپڑے کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا اس شرط پر کہ اس کے ثمن کا دسواں حصہ تیری مزدوری ہوگی، یا اس کے ثمن میں سے ہر ایک سو درہم میں ایک درہم ہوگا، تو یہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ثمن کی مقدار مجہول ہے، اور اس صورت میں اس کو اجرت مثل ملے گی [۱]۔

(دیکھئے: اجارہ فقرہ ر ۴۲)۔

د - وکیل وکالہ کو صحیح طور پر انجام دے:

اس لئے اگر وکیل اس طرح اپنے موکل کی مخالفت کرے کہ وکالہ فاسد ہوجائے تو اجرت ساقط ہوجائے گی، چنانچہ اگر اس کو غلہ دے تا کہ وہ اس کو فروخت کردے اور اس سے اچھا اناج خریدلے اور وکیل اس قسم کے اچھے اناج سے اس کو بدل دے (یہ تبدیل کمی بیشی کے ساتھ ہو) تو وکیل کا یہ عمل ربا (سود) ہوگا، تو وہ وکالہ کو فاسد طور پر انجام دینے والا ہوجائے گا، لہذا اجرت کا مستحق نہ ہوسکے گا، اس لئے کہ بیع کی مطلق اجازت صرف صحیح بیع کی متقاضی ہوتی ہے، فاسد بیع کی اجازت نہیں ہوتی ہے، اس لئے وہ اس پر اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ الحاوی میں ہے: اگر معلوم اجرت کے ساتھ کسی کپڑا کو فروخت کرنے کا وکیل بنائے اور وہ اس کو فاسد بیع کے ساتھ فروخت کردے تو اس کو مزدوری نہ ملے گی، اس لئے کہ بیع کی مطلق اجازت، صحیح بیع کی متقاضی ہے، لہذا فاسد کی اجازت نہ ہوگی اور اس پر وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

اگر اس کو صحیح بیع کے ساتھ فروخت کردے، اس کے ثمن پر قبضہ کرلے اور وکیل کے قبضہ میں ثمن تلف ہوجائے تو اس کو اجرت ملے گی اس لئے کہ عمل پایا گیا ہے [۲]۔

(۱) الحاوی للماوردی ۸ر ۲۲۴۔

(۲) دررالحکام ۷ر ۳۴۸۵، تکملۃ ابن عابدین ۷ر ۳۰۳ اور اس کے بعد کے

صحیح اجارہ میں وکیل مقررہ اجرت کا مستحق ہوگا، اور اگر اجارہ فاسد ہوجائے تو اجرت مثل کا مستحق ہوگا(۱)۔

وکالہ کو پورا کرنے کے لئے وکیل جو کچھ دے گا اس کا اس کو موکل سے وصول کرنا:

۱۵۷- اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنے اوپر واجب دین کے ادا کرنے کا حکم دے، اور وہ شخص اس کو اپنے مال سے ادا کردے تو وہ اسے حکم دینے والے سے وصول کرسکتا ہے، حکم دینے والے نے واپسی کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو(۲)۔

اگر اس کو ثمن دیئے بغیر خریداری کا وکیل بنائے اور خریداری کا وکیل اپنے خاص مال سے مبیع کا ثمن ادا کردے تو حنفیہ (امام زفر کے علاوہ) کا مذہب ہے کہ موکل سے ثمن وصول کرنے کے لئے مبیع کو روک لینا وکیل کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ وکیل عاقد ہے، مبیع کے ضمان کے طور پر اس کا ثمن اس شخص پر واجب ہوگا، جس کے لئے بیع ہوئی ہے، لہٰذا ثمن کو وصول کرنے کے لئے مبیع کو روکنے کا حق اس کو ہوگا، جیسا کہ بائع کا معاملہ خریدار سے ہوتا ہے(۳)۔

امام زفر کا مذہب ہے کہ روکنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ مبیع وکیل کے قبضہ میں امانت ہے، اس لئے کہ اگر اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو موکل کا مال ہلاک ہوگا اور اس سے ثمن ساقط نہ ہوسکے گا، اور اہل امانت کی طرف سے اس کے مطالبہ کے بعد امین کو امانت کے روکنے کا حق نہیں رہ جاتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوْا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا"(۱)۔ لہٰذا یہ امانت کی طرح ہوگیا(۲)۔

لیکن اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے کہ اگر موکل اس کا مطالبہ کرے اور وکیل اس کو روک لے یہاں تک کہ ہلاک ہوجائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا(۳)، البتہ ضمان کی کیفیت کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہ و امام محمد کا مذہب ہے کہ بیع کے ضمان کی طرح قابل ضمان ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عین ہے جو دین یعنی ثمن میں محبوس ہے، لہذا بیع کے ضمان کی طرح قابل ضمان ہوگا جیسے بائع کے قبضہ میں مبیع ہوتی ہے۔

امام ابویوسف کا مذہب ہے کہ وہ رہن کے ضمان کی طرح قابل ضمان ہوگا، اس لئے کہ یہ عین اس دین میں محبوس ہے جو اس عین کے ہلاک ہوجانے سے ساقط ہوجاتا ہے، لہذا عین کی قیمت اور دین میں جو کم ہو اس میں قابل ضمان ہوگا، جیسے رہن ہے۔

امام زفر کا مذہب ہے کہ غصب کے ضمان کی طرح قابل ضمان ہوگا، اس لئے کہ مبیع اس کے قبضہ میں امانت ہے، اور امین کو امانت کے مالک سے اس کو روکنے کا حق نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر اس کو روک لے گا تو غاصب ہوجائے گا، اور شیٔ مغصوب کا ضمان اس کے برابر اس کا مثل یا قیمت ہوگی، خواہ قیمت کی مقدار جو بھی ہو(۴)۔

= صفحات، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۸۷۔

(۱) الماوردی ۸/ ۲۲۴-۲۲۵۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۴۸۴-۳۴۸۵، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۸، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۷۷، فتاوی ہندیہ ۳/ ۵۸۶-۵۸۷، مادہ: ۱۵۰۶، ۱۵۰۸ من مجلۃ الاحکام العدلیہ۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۴۸۵، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۰، فتاوی ہندیہ ۳/ ۵۸۷۔

---

(۱) سورہ نساء: ۵۸۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۴۸۵، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۸۷۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۴۸۵، المادہ ۱۴۹۲ من المجلۃ الاحکام العدلیہ۔

(۴) البدائع ۷/ ۳۴۸۵، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۴۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۸۷۔

تیسری قسم: غیر سے متعلق وکالہ کے احکام:

وہ جہت جس سے اس عقد کے حقوق متعلق ہوتے ہیں جو وکیل کرتا ہے:

۱۵۸- حنفیہ وحنابلہ کی عبارتوں کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ وکلاء جو عقد کرتے ہیں، ان کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ عقود ہیں جن کی نسبت وکیل کی طرف کرنا جائز ہے، جیسے بیع اور عقد اجارہ۔

دوسری قسم: وہ عقود جن کی نسبت وکیل کی طرف کرنا جائز نہیں ہے، جیسے نکاح اور صلح دم، بلکہ موکل کی طرف ان کی نسبت کرنا ضروری ہے [۱]۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۴۶۰ میں صراحت ہے کہ وکیل پر لازم ہے کہ ہبہ، اعارہ، ایداع، رہن، اقراض، شرکت، مضاربت اور صلح مع انکار میں عقد کی نسبت اپنے موکل کی طرف کرے، اگر اس کی نسبت اپنے موکل کی طرف نہیں کرے گا تو صحیح نہ ہوگا [۲]۔

۱۵۹- اس جہت کی تحدید میں جس سے ان عقود کے حقوق متعلق ہوتے ہیں جن کو وکیل انجام دیتا ہے، فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ عقد کے حقوق وکیل سے متعلق ہوتے ہیں، خواہ ایسا عقد ہو جس کی نسبت وکیل کی طرف کرنا جائز ہو یا جائز نہ ہو۔

امام احمد سے منقول ہے: وکیل اگر خریدار ہو تو ذمہ میں واجب ثمن کی ذمہ داری وکیل سے متعلق ہوگی [۳]۔

(۱) اللباب شرح الکتاب ۲/۱۴۱، ۱۴۲، البحر الرائق وحاشیہ ابن عابدین علیہ ۷/۱۴۷، معونۃ أولی النہی ۴/۶۳۹۔

(۲) درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/۵۷۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/۲۳۰، ۲۳۱، معونۃ أولی النہی ۴/۶۳۹۔

راجح مذہب میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ عقد کے حقوق موکل سے متعلق ہوں گے، خواہ ایسا عقد ہو جس کی نسبت وکیل کی طرف کرنا جائز ہو، جیسے اجارہ یا جائز نہ ہو جیسے نکاح اور دم عمد سے صلح کرنا [۱]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: جس عقد کی نسبت وکیل کی طرف کرنا صحیح ہو (جیسے بیع واجارہ) اور وہ اس کی نسبت اپنی طرف کرے تو اس عقد کے حقوق موکل کے بجائے وکیل سے متعلق ہوں گے، لہذا وہ مبیع حوالہ کرے گا، ثمن پر قبضہ کرے گا، اگر خریداری کرے گا تو اسی سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا، اور وہی مبیع پر قبضہ کرے گا اور عیب کی وجہ سے خصومت کرے گا۔

اور جس عقد کی نسبت موکل کی طرف کرنا وکیل پر لازم ہے (جیسے نکاح، خلع اور صلح عن دم العمد) اس کے حقوق، وکیل کے بجائے موکل سے متعلق ہوں گے، لہذا شوہر کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جاسکے گا، اور نہ عورت کے وکیل پر عورت کو سپرد کرنا (رخصت کرنا) لازم ہوگا [۲]۔

کاسانی نے کہا: بیع وشراء کی توکیل میں ان کے حقوق وکیل سے متعلق ہوں گے، چنانچہ وہی مبیع کو سپرد کرے گا، اور اس پر قبضہ کرے گا، ثمن پر قبضہ کرے گا، اور اسی سے ثمن کا مطالبہ بھی کیا جائے گا، اور استحقاق کے وقت عیب میں وہی خصومت کرے گا۔

اصل یہ ہے کہ جس عقد میں اس کی نسبت موکل کی طرف کرنا ضروری نہ ہو، بلکہ اپنی طرف اس کی نسبت کرنا کافی ہو اس کے حقوق، عقد کرنے والے سے متعلق ہوں گے، جیسے بیع، شراء، اجارہ اور وہ صلح جو بیع کے معنی میں ہو، ان عقود کے حقوق اور ان کی ذمہ داری وکیل

(۱) معونۃ أولی النہی ۴/۶۳۹۔

(۲) اللباب شرح الکتاب ۲/۱۴۱، ۱۴۲۔

سے متعلق ہوگی، ان حقوق میں وکیل، مالک کی طرح ہوگا اور مالک اجنبی کی طرح ہوگا، یہاں تک کہ موکل اس خریدار سے ثمن کا مطالبہ نہیں کرسکتا جس نے وکیل سے خریدا ہوگا۔

اگر اس سے مطالبہ کرے اور وہ انکار کردے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ ثمن اس کے حوالہ کرے، ہاں اگر وکیل اس کو ثمن پر قبضہ کرنے کا حکم دے تو وہ مطالبہ کرسکے گا، اور ان دونوں میں سے جو بھی خریدار سے ثمن کا مطالبہ کرے گا خریدار کو مجبور کیا جائے گا، کہ ثمن اس کے سپرد کرے اور اس کو ثمن پر قبضہ کرنے سے منع کردے تو اس کا منع کرنا صحیح ہوگا۔

اور اگر موکل وکیل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے منع کردے تو اس کی ممانعت موثر نہ ہوگی، البتہ اگر خریدار موکل کو ثمن سپرد کردے تو استحسانا ثمن سے بری الذمہ ہوجائے گا، اسی طرح اگر خریدار، ثمن ادا کردے تو مبیع کی سپردگی کا مطالبہ صرف وکیل سے کرسکتا ہے، موکل سے اس کا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے۔

اگر خریدار کے قبضہ میں مبیع کا حقدار کوئی دوسرا نکل آئے اور اس نے ثمن وکیل کو دیا ہو تو اسی سے ثمن واپس لے گا، اگر ثمن کو دیا ہو تو ثمن موکل سے لے گا، اسی طرح اگر خریدار مبیع میں عیب پائے تو وہ وکیل سے خصومت کرے گا، اگر وہ عیب کو ثابت کردے اور قضاء قاضی کے ذریعہ اس کو واپس کردے تو اگر ثمن وکیل کو دیا ہے تو اس سے واپس لے گا اور اگر موکل کو دیا ہے تو اس سے ثمن واپس لے گا، اسی طرح خریداری کے وکیل سے ہی ثمن کا مطالبہ کیا جاسکے گا، موکل سے نہیں، اور وہی مبیع پر قبضہ کرے گا، موکل قبضہ نہیں کرے گا، اور اگر اس کے قبضہ میں مبیع کا حقدار کوئی دوسرا نکل آئے تو وہی اس کے بائع سے ثمن واپس لے گا، موکل نہیں لے سکے گا۔

اگر وہ مبیع میں عیب پائے تو اگر مبیع اس کے قبضہ میں ہو، ابھی تک اسے موکل کے سپرد نہ کیا ہو تو وہی عیب کی وجہ سے اسے بائع کو واپس کرے گا، اور اگر اسے اپنے موکل کے سپرد کردیا ہو تو اپنے موکل کی رضامندی کے بغیر اس کے واپس کرنے کا حق اس کو نہ ہوگا۔

یہی حکم اجارہ پر دینے یا لینے وغیرہ کا ہوگا، اور جس عقد میں اس کی نسبت موکل کی طرف کرنا ضروری ہو اس کے حقوق، موکل سے متعلق ہوں گے، جیسے نکاح، مال لے کر طلاق دینا، مال لے کر آزاد کرنا، خلع کرنا، دم عمد سے صلح کرنا، عقد کتابت کرنا اور مدعی علیہ کے انکار کے ساتھ صلح کرنا وغیرہ، ان عقود کے حقوق موکل کے لئے اور موکل ہی پر ہوں گے، ان عقود میں وکیل محض سفیر ومعبر ہوگا، یہاں تک کہ نکاح میں شوہر کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جاسکے گا، اس کا مطالبہ صرف شوہر سے کیا جاسکے گا، البتہ اگر وہ مہر کا ضامن ہوجائے تو اس وقت اس سے مطالبہ کیا جاسکے گا، لیکن یہ مطالبہ ضمان کی وجہ سے ہوگا، نکاح میں عورت کا وکیل مہر پر قبضہ کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔

اسی طرح عقد کتابت وخلع کا وکیل، اگر شوہر کا وکیل ہو تو وہ بدل کتابت اور بدل خلع پر قبضہ کرنے کا حقدار نہ ہوگا، اور اگر عورت کا وکیل ہو تو ضمان کے بغیر اس سے بدل خلع کا مطالبہ نہیں کیا جاسکے گا، یہی حکم دم عمد سے صلح کے وکیل کا بھی ہے [1]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی کو پہلے کا وکیل بنائے تو اسی پر ثمن کا مطالبہ کرنا اور اس پر قبضہ کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ بیع کے توابع میں سے ہے۔

اگر خریداری کا وکیل بنائے تو اسی پر بائع سے مبیع وصول کرنا اور ثمن اس کے حوالہ کرنا واجب ہوگا، اور اگر اس کو خریداری کے وقت عیب کا علم نہ ہو تو عیب دار شئ کو واپس کرنا اسی کا حق ہوگا۔

وکیل سے اس سامان کے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا جو اس نے

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴،۶۷ ۷/ ۳۴۔

اپنے موکل کے لئے خریدا ہے، اور مبیع کا مطالبہ ہوگا جو اس نے فروخت کیا ہے، بشرطیکہ ثمن یا مبیع سے بری ہونے کی صراحت نہ کردے، اگر اس کی صراحت کردے مثلاً کہے: میں اس کا ذمہ دار نہیں ہوں تو اس سے مطالبہ نہیں کیا جاسکے گا، بلکہ صرف اس کے موکل سے ہی مطالبہ کیا جاسکے گا [1]۔

اور انہوں نے کہا: کہ غیب یا استحقاق کی وجہ سے جو ذمہ داری ہوگی اس کا مطالبہ وکیل سے اس وقت ہوگا جبکہ خریدار کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ وکیل ہے، اگر خریدار کو معلوم ہو کہ وہ وکیل ہے تو وہ وکیل کے بجائے موکل سے ہی مطالبہ کرے گا، الا یہ کہ وکیل کو تمام اختیارات سپرد کردیا ہو تو اس صورت میں دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرسکتا ہے [2]۔

موکل کی طرف عقد کے حکم کے لوٹنے کی کیفیت:

۱۶۰- موکل کی طرف عقد کے حکم کے لوٹنے کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء، صحیح قول میں حنفیہ (یہی ابوطاہر دباس کا قول ہے)، اسی طرح صحیح قول میں شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ عقد کا حکم براہ راست موکل کی طرف منتقل ہوگا، اس لئے کہ عقد اسی کے لئے ہوا ہے، لہذا ملکیت اسی کی ہوگی جیسے اگر وہ خود عقد کرتا۔

حنفیہ میں سے کرخی کا مذہب اور یہی شافعیہ کے نزدیک صحیح کے مقابل قول ہے کہ حکم پہلے وکیل کے لئے ثابت ہوگا، پھر موکل کی طرف منتقل ہوگا، اس لئے کہ خطاب اسی سے ہوا ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو کوئی متعین سامان خریدنے کے لئے وکیل بنائے اور وکیل اس کو خریدلے تو ملکیت پہلے وکیل کی طرف منتقل ہوگی، لیکن اس کی

(۱) الدسوقی ۳/۳۸۱، الخرشی ۶/۲۷۔

(۲) الدسوقی ۳/۳۸۲۔

ملکیت باقی نہیں رہے گی بلکہ موکل کی طرف منتقل ہوجائے گی [1]۔

قاضی ابوزید کا مذہب ہے کہ حکم کے حق میں وکیل موکل کا نائب ہوگا، اور حقوق کے حق میں اصیل ہوگا، اس لئے حقوق اس کے لئے ثابت ہوں گے پھر موکل کی طرف منتقل ہوں گے [2]۔

وکیل وموکل کا اختلاف:

وکیل وموکل کے درمیان اختلاف کی چند صورتیں ہوسکتی ہیں، جنہیں ہم ذیل میں بیان کررہے ہیں:

الف- اصل وکالہ میں اختلاف:

۱۶۱- اگر اختلاف اصل وکالہ میں ہو مثلاً وکیل کہے: فلاں چیز کے بارے میں آپ نے مجھ کو وکیل بنایا ہے، اور موکل اس کا انکار کرے اور کہے: میں نے آپ کو وکیل نہیں بنایا ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اصل وکالہ میں اختلاف ہوجائے تو موکل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وکالہ کا نہ ہونا اصل ہے، اس لئے یہ ثابت نہ ہوسکے گا، کہ وہ اس کا امین ہے، تاکہ اس کے خلاف اس کا قول قبول کیا جائے [3]۔

ب- وکالہ کی صفت میں اختلاف:

۱۶۲- اگر موکل اور وکیل کے درمیان وکالہ کی صفت میں اختلاف

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/۲۷۳، المہذب ۱/۳۵۶، روضۃ الطالبین ۴/۳۲۶، المغنی ۵/۲۶۳، تکملۃ ابن عابدین ۷/۲۹۱، ۲۹۲، البحر الرائق ۷/۱۵۱، تکملۃ فتح القدیر ۸/۱۶-۱۸، الفتاوی البزازیہ ۳/۴۸۸۔

(۲) تکملۃ ابن عابدین ۷/۲۹۱، ۲۹۲، البحر الرائق ۷/۱۵۱، تکملۃ فتح القدیر ۸/۱۶، ۱۸، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۳/۴۸۸۔

(۳) روضۃ الطالبین ۴/۳۳۸، عقد الجواہر الثمینۃ ۲/۶۹۱، الدسوقی ۳/۳۹۳، معونۃ أولی النہی ۴/۶۷۲۔

ہو، مثلاً موکل کہے، اس اونٹ کوفروخت کرنے کے لئے میں نے تم کو وکیل بنایا ہے، وکیل کہے: آپ نے مجھ کو اس اونٹنی کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہے، یا موکل کہے: میں نے آپ کو دو ہزار میں فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہے، وکیل کہے: بلکہ ایک ہزار میں فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہے، یا موکل کہے: میں نے آپ کو نقد فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہے، وکیل کہے: بلکہ ادھار فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہے۔

ان صورتوں میں جن میں وکالہ کی صفت میں وکیل و موکل کا اختلاف ہو، کس کا قول معتبر ہوگا اس کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک قول میں (جس کو قاضی نے مختار کہا ہے) حنابلہ کا مذہب ہے کہ موکل کا قول معتبر ہوگا۔

انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اگر موکل و وکیل، اس توکیل میں اختلاف کریں جس کا دعوی وکیل کر رہا ہے، (اور اصل اس کا نہ ہونا ہے) تو موکل کا قول معتبر ہوتا ہے جو اس کا انکار کر رہا ہے اس طرح موکل اگر دوسری چیز میں اس کی توکیل کا اقرار نہ کرے (تو اس کا قول معتبر ہوگا)۔

اسی طرح انہوں نے استدلال کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان موکل کے قول کی صفت میں اختلاف ہے تو اس کے کلام کی صفت کے بارے میں اسی کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ اگر طلاق کی صفت کے بارے میں زوجین کے درمیان اختلاف ہو۔

اور مالکیہ نے دو صورتوں کو اس حکم سے مستثنی قرار دیا ہے، انہوں نے کہا کہ ان دونوں صورتوں میں وکیل کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، وہ دونوں صورتیں درج ذیل ہیں:

پہلی صورت: کوئی شخص دوسرے کو کسی سامان کی خریداری کا وکیل بنائے اور وکیل کو ثمن سپرد کردے اور وہ اس سے سامان خرید لے اور موکل دعوی کرے کہ اس نے وکیل کو دوسری چیز کی خریداری کا حکم دیا ہے تو اس حالت میں وکیل کی قسم کے ساتھ اسی کا قول معتبر ہوگا، اگر وکیل قسم کھالے گا تو سامان موکل کے لئے لازم ہوجائے گا۔

دوسری صورت: اگر کوئی شخص دوسرے کو کسی سامان کے فروخت کرنے کا وکیل بنائے اور وکیل اس کو مثلاً دس روپے میں فروخت کردے اور دعوی کرے کہ موکل نے اس کو اسی کا حکم دیا ہے، اور موکل کہے: میں نے اس سے زیادہ میں فروخت کرنے کا حکم دیا ہے، اگر مبیع کے عین کے زوال کی وجہ سے مبیع فوت ہوجائے اور وہ وکیل کے قول سے زیادہ مناسب ہو خواہ موکل کے قول کے مناسب ہو یا نہ ہو تو وکیل کی قسم کے ساتھ اسی کا قول معتبر ہوگا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا، جب مبیع فوت نہ ہو اور موکل قسم کھانے کے لئے تیار نہ ہو، اگر موکل قسم کھالے گا تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔

اگر مبیع فوت ہوجائے اور وہ صرف موکل کے قول کے مناسب ہو یا ان دونوں میں سے کسی کے مناسب نہ ہو تو موکل کی قسم کے ساتھ اسی کا قول معتبر ہوگا، اسی طرح اگر فوت نہ ہو اور وہ قسم کھالے تو یہی حکم ہوگا۔

راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وکالہ کی صفت میں اختلاف کے وقت وکیل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ تصرف کے بارے میں وہ امین ہے، لہذا اس کی صفت کے بارے میں اسی کا قول معتبر ہوگا[1]۔

(۱) البحر الرائق ۷/۱۷۱، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۶۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳۸، الإنصاف ۵/ ۳۹۹، ۴۰۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۲۶، ۲۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۳، حاشیۃ الصاوی مع الشرح الصغیر ۳/ ۵۲۱- ۵۲۲۔

ج-جس شئ میں وکالہ ہواس کے تلف ہونے کے بارے میں موکل ووکیل کا اختلاف:

۱۶۳-وکیل کے قبضہ میں، موکل کا جو ثمن وغیرہ ہو، اگر کسی کوتاہی کے بغیر اس کے تلف ہوجانے میں ان دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے:

توفقہاء کا مذہب ہے کہ وکیل کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وکیل امین ہے، اس کے قبضہ میں جو چیز ہوگی وہ امانت سمجھی جائے گی، اور کبھی بینہ قائم کرنا اسکے لئے ناممکن ہوسکتا ہے، لہذا اس کو اس کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا، جیسا کہ اس کے پاس ودیعت کا حکم ہے۔

نیز اس لئے کہ وکیل کو اگر بینہ قائم کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا، حالانکہ یہ اس کے لئے ناممکن ہے تو لوگ امانتوں کے قبول کرنے سے گریز کریں گے حالانکہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے تو اس سے ان کو ضرر پہنچے گا۔

مالکیہ نے اس حکم میں یہ قید لگائی ہے کہ شرط یہ ہے کہ وکیل متہم نہ ہو۔

اس حکم میں حنابلہ نے یہ قید لگائی ہے کہ وکیل کسی خفی سبب سے تلف ہونے کا دعوی کرے، جیسے چوری وغیرہ کا دعوی کرے[1]۔

اگر وکیل کسی ظاہر اور واضح امر کے ذریعہ تلف کا دعوی کرے جیسے آگ لگنے اور لوٹ مار وغیرہ کا دعوی کرے تو حنابلہ میں قاضی کا مذہب ہے کہ وکیل پر واجب ہوگا کہ اس علاقہ میں اس ظاہر امر کے واقع ہونے پر بینہ پیش کرے پھر ایک روایت کے مطابق، اس ظاہر امر کی وجہ سے تلف ہونے کے بارے میں اس کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا، وکیل سے یہ مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ بعینہ اس شئ کے جلنے یا لوٹے جانے پر بینہ پیش کرے اس لئے کہ یہ ناممکن ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ایک دوسری روایت میں: اگر ظاہر حادثہ ثابت ہوجائے گا خواہ شہرت کی بنیاد پر ہو تو وکیل سے حلف نہیں لیا جائے گا[1]۔

د: حفاظت کے بارے میں وکیل کی تعدی وکوتاہی میں اختلاف:

۱۶۴-وکیل کے قبضہ میں اس کے موکل کا جو مال ہو اس کی حفاظت کے بارے میں وکیل کی تعدی وکوتاہی میں وکیل وموکل کے درمیان اختلاف ہو، یا وکیل کی طرف سے موکل کے حکم کی خلاف ورزی میں اختلاف ہو، مثلاً موکل، وکیل پر دعوی کرے کہ اس نے چوپایہ پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ لاد دیا تھا، یا اس پر اپنا کوئی سامان لاد دیا تھا، یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کی، یا اس کی اجازت کے بغیر کپڑا پہن لیا تھا وغیرہ۔

فقہاء کا مذہب ہے کہ وکیل کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ اس پر جو دعوی کیا جارہا ہے وہ اس کا منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے[2]۔

ھ-جس تصرف کی اجازت دی گئی ہے اس کے بارے میں اور قبضہ کے بارے میں اختلاف:

اگر اجازت یافتہ تصرف اور ثمن پر قبضہ کے بارے میں وکیل وموکل کے درمیان اختلاف ہوجائے تو اس کے حل کے بارے میں

(۱) البدائع ۶/۳۸، بدایۃ المجتہد ۲/۳۰۳، مغنی المحتاج ۲/۲۳۵، نہایۃ المحتاج ۵/۶۰، المغنی ۵/۲۲۱، معونۃ أولی النہی ۴/۶۶۷، الإنصاف ۵/۳۹۶، روضۃ القضاۃ ۲/۶۵۹، الکافی لابن عبد البر ۲/۷۸۹، روضۃ الطالبین ۴/۳۴۲، المہذب ۱/۳۶۵۔

(۱) المغنی ۵/۲۲۱، الإنصاف ۵/۳۹۶، ۳۹۷، معونۃ أولی النہی ۴/۶۷۱۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۲۷۴، المغنی ۵/۲۲۲، معونۃ أولی النہی ۴/۶۶۷، الإنصاف ۵/۳۹۶، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/۵۸۲۔

فقہاء کے چند اقوال ہیں، جن کو ہم ذیل میں پیش کر رہے ہیں:

۱۶۵ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع کا وکیل اگر کہے: میں نے اس کو فروخت کر دیا اور ثمن پر قبضہ پا لیا اور وہ ہلاک ہو گیا تو اس کی دو صورتیں ہیں:

یا تو موکل نے مبیع وکیل کے حوالہ کر دیا ہوگا، یا اس کے حوالہ نہ کیا ہوگا۔

لیکن اس نے مبیع اس کے حوالہ نہ کیا ہو اور وکیل کہے: میں نے اس کو اس آدمی سے فروخت کر دیا ہے اور اس کی طرف سے ثمن پر قبضہ پا لیا ہے اور ثمن میرے قبضہ میں ہلاک ہو گیا ہے یا کہے: میں نے ثمن موکل کے حوالہ کر دیا ہے، تو یا تو موکل اس کے بارے میں اس کی تصدیق کرے گا یا اس کی تکذیب کرے گا، اگر بیع میں اس کی تکذیب کرے گا یا بیع میں تو اس کی تصدیق کرے گا مگر ثمن پر قبضہ کرنے کے بارے میں اس کی تکذیب کرے گا یا ان دونوں میں تو اس کی تصدیق کرے گا لیکن ثمن کے ہلاک ہونے میں اس کی تکذیب کرے گا، اگر ان سب میں اس کی تصدیق کرے گا تو ثمن موکل کے مال سے ہلاک ہوگا اور وکیل پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ثمن اس کے قبضہ میں امانت ہونے کی حالت میں ہلاک ہوگا۔

اگر ان سب میں اس کی تکذیب کرے گا بایں طور کہ بیع میں اس کی تکذیب کرے گا یا بیع میں اس کی تصدیق کرے گا لیکن قبضہ کرنے میں اس کی تکذیب کرے گا، تو بیع کے بارے میں وکیل کی تصدیق کی جائے گی، البتہ ثمن پر قبضہ کے بارے میں موکل کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ وکیل کا اقرار اپنے بارے میں اپنے خلاف جائز ہے۔

خریدار کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو موکل کو دوبارہ ثمن دے کر مبیع اس سے لے لے اور اگر چاہے تو بیع کو فسخ کر دے، دونوں صورتوں میں اس کو حق ہوگا کہ اس نے وکیل کو جو کچھ دیا ہے اس کو اس سے واپس لے لے۔

اگر وکیل بیع کا اقرار کرے اور دعوی کرے کہ موکل نے خریدار سے ثمن لے لیا ہے اور موکل اس کا انکار کرے تو بیع کے بارے میں وکیل کی تصدیق کی جائے گی لیکن ثمن پر قبضہ کرنے میں موکل کے خلاف اس کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور خریدار کو وہی اختیار حاصل ہوگا جسے اوپر ذکر کیا گیا، البتہ اس صورت میں وہ وکیل سے کچھ نہیں لے سکے گا، اس لئے کہ ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار وکیل کی طرف سے موجود نہیں ہے۔

اگر موکل بیع میں اور ثمن پر قبضہ کرنے میں اس کی تصدیق کرے اور ہلاک ہونے یا موکل کو حوالہ کرنے میں اس کی تکذیب کرے تو ہلاکت کے دعوی یا موکل کو دینے کے دعوی میں وکیل کی قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ وہ امین ہے، اور موکل کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ مبیع خریدار کے حوالہ کر دے، اس لئے کہ بیع اور ثمن پر قبضہ کرنا ثابت ہے کیونکہ موکل نے خود اس بارے میں وکیل کی تصدیق کی ہے، خریدار کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ ثمن دوبارہ موکل کو ادا کرے اس لئے کہ وکیل کے قبضہ میں ثمن کا پہنچ جانا موکل کی تصدیق کی وجہ سے ثابت ہے اور وکیل کے قبضہ میں ثمن کا پہنچنا خود موکل کے قبضہ میں پہنچ جانے کی طرح ہے۔

یہ تفصیلات اس وقت ہیں جبکہ مبیع وکیل کے سپرد نہ کی گئی ہو، اگر اس کے حوالہ کر دی گئی ہو اور وکیل کہے: میں نے اسے اس شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے، اور اس کی طرف سے ثمن پر قبضہ بھی کر لیا ہے، جو میرے پاس ہلاک ہو گیا ہے: یا کہے: میں نے اسے موکل کے حوالہ کر دیا ہے یا کہے: موکل نے خریدار کی طرف سے ثمن پر قبضہ پا لیا ہے، تو ان تمام صورتوں میں وکیل کی تصدیق کی جائے گی اور مبیع

خریدار کے حوالہ کردی جائے گی، خریدار ثمن سے بری ہوجائے گا اس پر قسم واجب نہ ہوگی۔

اگر موکل ان سب میں وکیل کی تصدیق کردے تب تو کوئی اشکال نہیں ہے اور یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب وہ بیع میں اس کی تکذیب کرے یا بیع میں تو اس کی تصدیق کرے لیکن ثمن پر قبضہ میں اس کی تکذیب کرے، اس لئے کہ وکیل نے ثمن سے خریدار کے بری ہونے کا اقرار کرلیا ہے، لہذا اس سے قسم نہیں لی جائے گی، البتہ وکیل سے قسم لی جائے گی، اب اگر وہ اپنے دعوی پر قسم کھالے گا تو ثمن سے بری ہوجائے گا، لیکن اگر قسم کھانے سے انکار کرے گا تو موکل کے لئے ثمن کا ضمان اس پر لازم ہوگا۔

پھر اس کے بعد اگر خریدار کے قبضہ میں مبیع کا کوئی حقدار نکل آئے تو اگر وکیل نے اس کی طرف سے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہوتو خریدار وکیل سے واپس لے گا اور وکیل خریدار کو ثمن کا جو ضمان دے گا وہ موکل سے وصول نہیں کرسکے گا، اس لئے کہ موکل نے ثمن پر قبضہ کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی ہے، وکیل کا اقرار اپنے حق میں تو جائز ہوگا لیکن موکل سے وصول کرنے کے حق میں جائز نہ ہوگا، البتہ وکیل کو یہ حق ہوگا کہ اس پر اس موکل سے حلف لے کہ اس کو وکیل کے قبضہ کا علم نہیں ہے، اگر وہ حلف سے انکار کرے گا تو جو ضمان وکیل نے دیا ہے اس سے وصول کرے گا۔

اگر موکل ثمن پر وکیل کے قبضہ کا تو اقرار کرے لیکن ہلاک ہونے میں یا موکل کو دینے میں اس کی تکذیب کرے تو وکیل نے جو ضمان دیا ہے اس کو موکل سے وصول کرے گا، اس لئے کہ وکیل کا قبضہ موکل کے قبضہ کی طرح ہے۔

اگر وکیل خود ثمن پر قبضہ کا اقرار نہ کرے لیکن یہ اقرار کرے کہ موکل نے خریدار کی طرف سے ثمن پر قبضہ کیا ہے تو خریدار وکیل سے وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس نے اس کی طرف سے ثمن پر قبضہ نہیں کیا ہے، اور موکل سے بھی وصول نہیں کرسکے گا، اس لئے کہ ان دونوں کا اقرار موکل کے خلاف جائز نہیں ہے۔

اگر مبیع کا کوئی دوسرا حق دار تو نہ ہو لیکن اس میں عیب موجود ہو تو اس کو وکیل کے ساتھ خصومت کا حق ہوگا، پھر اگر قضاء قاضی کے ذریعہ مبیع اس وکیل کو واپس کردے تو اس سے خریدار ثمن واپس لے گا، بشرطیکہ وکیل نے اس کی طرف سے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو، اور وکیل کو حق ہوگا کہ اس نے جو ضمان دیا ہے اس کو موکل سے وصول کرے بشرطیکہ موکل نے ثمن پر وکیل کے قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو، اور مبیع موکل کی ملکیت ہوجائے گی، اگر موکل نے ثمن پر وکیل کے قبضہ کرنے کا اقرار نہ کیا ہو تو اس نے جو ضمان دیا ہے موکل سے وصول نہ کرسکے گا، البتہ وکیل کو حق ہوگا کہ موکل سے حلف لے کہ اس کو اس کے قبضہ کا علم نہیں ہے، اگر وہ حلف سے انکار کرے گا تو وکیل اس سے وصول کرے گا، اور اگر حلف اٹھالے گا تو وصول نہیں کرسکے گا، البتہ مبیع کو فروخت کردے گا، اور جو ضمان دیا ہے اس کو مبیع کے ثمن سے وصول کرے گا، اگر کچھ بچ جائے گا تو اسے موکل کو لوٹا دے گا، اگر اس میں کچھ کمی رہ جائے گی تو اس کمی کو کسی سے وصول نہیں کرسکے گا۔

اگر وکیل نے ثمن پر خود قبضہ کرنے کا اقرار نہ کیا ہو لیکن موکل کے قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو تو خریدار، وکیل سے ثمن وصول نہیں کرسکے گا، اس لئے کہ اس نے اس کو نہیں دیا ہے، اور موکل سے بھی وصول نہیں کرسکے گا، اس لئے کہ ثمن پر قبضہ کرنے میں موکل کے خلاف ان دونوں کی تصدیق نہیں کی جائے گی، البتہ موکل پر قسم واجب ہوگی، اگر وہ قسم سے انکار کرے گا تو اس سے ثمن وصول کرے گا، اور مبیع اس کی ہوجائے گی، اگر قسم کھالے گا تو اس سے کچھ بھی وصول نہیں کرسکے گا، البتہ مبیع فروخت کردی جائے گی۔

امام طحاوی نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسف وامام محمد کے قول کے مطابق وکیل اس کو فروخت کرے گا اور امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اس کو فروخت نہیں کرے گا، انہوں نے اس کو مفلس مدیون کے مال کو فروخت کرنے کی طرح قرار دیا ہے، لیکن اگر وکیل اس کو فروخت کردے تو اس کی بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ جب عقد فسخ کر کے مبیع اس کے پاس واپس آ جائے گی تو وکالت بھی لوٹ آئے گی، اور جب مبیع فروخت کردی جائے تو اگر وکیل نے ثمن پر موکل کے قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو، خود قبضہ کرنے کا اقرار نہ کیا ہو تو خریدار اس سے اپنا ثمن وصول کرے گا، اور اگر وکیل نے ثمن پر خود قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو اور خریدار کو ضمان ادا کیا ہو تو وکیل تاوان کے بقدر ثمن سے وصول پائے گا، پھر اگر کچھ بچ جائے گا تو اسے موکل کو لوٹا دے گا، اگر اس میں کچھ نقصان ہوگا تو کسی سے نقصان وصول نہیں کرے گا[۱]۔

۱۶۶- مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وکیل موکل سے کہے: آپ نے مجھ کو بیع وغیرہ کی جو اجازت دی تھی، اس کے مطابق میں تصرف کیا ہے، اس کے بعد موکل کہے: تم نے تصرف نہیں کیا ہے، تو وکیل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ امین ہے اور وہ تصرف موکل پر لازم ہوگا اس لئے کہ اس نے وکالہ کا اقرار کیا ہے۔

اور اگر وکیل کہے کہ میں نے ثمن پر قبضہ کرلیا ہے اور وہ میرے قبضہ میں تلف ہوگیا ہے تو اگر قبضہ بینہ سے ثابت ہو یا اس کے بارے میں موکل اس کی تصدیق کرے تو وکیل کا قول معتبر ہوگا، اگر ان دونوں میں سے کوئی نہ ہو تو مدیون یعنی مشتری دعوی سے بری نہ ہوگا الا یہ کہ قبضہ کرنے والا ایسا وکیل ہو جس کو ہر قسم کا اختیار دیا گیا ہو یا وصی ہو، اس صورت میں بینہ کے بغیر صرف اس کے اقرار کی وجہ سے مشتری بری ہوجائے گا، مخصوص وکیل اس کے برخلاف ہے، لیکن دونوں صورتوں میں وکیل پر کوئی تاوان نہ ہوگا[۱]۔

۱۶۷- شافعیہ نے کہا: اگر اس کو بیع، ہبہ، صلح، طلاق، اعتاق یا ابراء کا وکیل بنائے اور وکیل کہے: آپ نے جیسی اجازت دی ہے، اس کے مطابق میں نے تصرف کیا ہے، اور موکل کہے: ابھی تک آپ نے تصرف نہیں کیا ہے، تو دیکھا جائے گا، اگر یہ اختلاف وکیل کے معزول ہونے کے بعد ہو تو بینہ کے بغیر اس وکیل کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس وقت وہ تصرف کرنے کا مالک نہ ہوگا، اور اگر یہ اختلاف معزول ہونے سے قبل ہو، تو کیا موکل کا قول معتبر ہوگا، یا وکیل کا؟ اس میں دو اقوال ہیں: اکثر شافعیہ کے نزدیک دونوں قول میں اظہر یہ ہے کہ موکل کی بات مانی جائے گی، اور ایک قول ہے کہ اگر وکیل تنہا اس کام کو کرسکتا ہو جیسے طلاق، اعتاق اور ابراء تو اس میں اس کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول کی جائے گا، اور جو ایسا نہ جیسے بیع تو اس میں اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

اگر موکل کہے: وکیل نے فروخت کردیا ہے، اور وکیل کہے کہ میں نے نہیں فروخت کیا ہے، تو اگر خریدار موکل کی تصدیق کردے تو اس کی طرف ملکیت کے منتقل ہونے کا حکم دیا جائے گا، ورنہ وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

اور جب اس کو دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنائے اور وہ کہے: میں نے اس پر قبضہ کرلیا ہے، لیکن موکل اس کا انکار کرے تو دیکھا جائے گا، اگر وکیل یہ کہے کہ میں نے اس پر قبضہ پا لیا ہے اور وہ میرے قبضہ میں ہے آپ اس کو لے لیں تو اس کو لینا اس موکل پر لازم ہوگا، اور اس اختلاف کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اگر وہ کہے: میں نے اس پر قبضہ پا لیا ہے اور وہ میرے قبضہ میں تلف ہوگیا ہے تو وکیل کے قبضہ کا علم نہ ہونے پر موکل کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا، اس

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۴۷-۴۹۔

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۲/ ۶۹۲۔

لئے کہ اصل اس کے حق کا باقی رہنا ہے، یہی راجح مذہب ہے، اور ایک قول ہے: بیع وغیرہ میں ان دونوں کے اختلاف کی صورت میں جیسا اختلاف ہے، اس کے مطابق عمل ہوگا چنانچہ راجح مذہب کے مطابق اگر موکل قسم کھالے تو اپنا حق اس سے وصول کرے گا جس پر اس کا حق ہے اور وہ وکیل سے واپس نہیں لے سکے گا اس لئے کہ اس نے اعتراف کرلیا ہے کہ وکیل مظلوم ہے۔

اگر بیع کرنے اور ثمن پر قبضہ کرنے کا وکیل بنائے یا مطلق بیع کرنے کا وکیل بنائے اور ہم اس کے لئے ثمن پر قبضہ کرنے کو جائز قرار دیں اور دونوں بیع پر متفق ہوں اور ثمن پر قبضہ کرنے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو، وکیل کہے: میں نے اس پر قبضہ کرلیا ہے اور وہ میرے قبضہ میں تلف ہوگیا ہے یا میں نے اسے آپ کے حوالہ کردیا ہے اور موکل اس کا انکار کرے تو ان دونوں میں سے کس کی تصدیق کی جائے گی، دو اقوال ہیں:

اول: بیع وغیرہ میں سابق اختلاف کے مطابق ہوگا۔

اصح قول: اگر مبیع کو سپرد کرنے سے قبل دونوں میں اختلاف ہوتو موکل کا قول معتبر ہوگا اور اگر اس کو سپرد کرنے کے بعد اختلاف ہوتو دو اقوال ہیں:

اول: موکل کا قول معتبر ہوگا۔

اور اصح قول ہے کہ وکیل کا قول معتبر ہوگا، ابن الحداد کا قول یہی ہے اس لئے کہ موکل نے ثمن پر قبضہ کے بغیر مبیع سپرد کرنے میں وکیل نے کوتاہی وخیانت کا دعوی کیا ہے، اور اصل اس کا نہ ہونا ہے۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ مطلق بیع کی اجازت دے لیکن اگر ثمن پر قبضہ کرنے سے قبل مبیع سپرد کرنے کی اجازت دے یا ادھار بیع کرنے اور مدت کے بعد قبضہ کرنے کی اجازت دے تو ثمن پر قبضہ سے قبل مبیع سپرد کرنے کی وجہ سے خائن نہ ہوگا، نتیجتاً یہ اختلاف سپرد کرنے سے قبل کے اختلاف کی طرح ہوگا، پھر اگر ہم وکیل کی تصدیق کریں اور وہ قسم کھالے تو خریدار کے بری ہونے کے بارے میں دو اقوال ہیں، امام کے نزدیک اصح قول کے مطابق بری ہوجائے گا، اور بغوی کے نزدیک اصح قول کے مطابق بری نہ ہوگا[1]۔

۱۶۸- راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر وکیل کہے: میں نے کپڑا فروخت کردیا، ثمن پر قبضہ کرلیا اور وہ تلف ہوگیا تو وکیل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ فروخت کرنے اور ثمن پر قبضہ کرنے کا مالک ہے، لہذا دونوں کے بارے میں اس کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ اس عورت کے نکاح کے سلسلہ میں ولی کو ولایت اجبار حاصل ہو اس کی شادی کے بارے میں ولی کا قول معتبر ہوتا ہے۔

اور ایک قول ہے: وکیل کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اپنے موکل کے خلاف دوسرے کے حق کا اقرار کررہا ہے، لہذا قبول نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ اگر موکل پر کسی دین کے واجب ہونے کا اقرار کرے[2]۔

و- وکیل کے قبضہ میں جو کچھ ہو اس کی واپسی کے دعوی میں اختلاف:

۱۶۹- وکیل کے قبضہ میں اس کے موکل کا جو مال وغیرہ ہو اس کی واپسی کے دعوی میں کبھی موکل اور وکیل کے درمیان اختلاف ہوجاتا ہے، بایں طور کہ وکیل دعوی کرے کہ اس نے واپس کردیا ہے، اور موکل اس کا انکار کرے:

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ وکیل کی قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا خواہ وکالہ اجرت کے ساتھ ہو یا بلا اجرت ہو، یہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴۲-۳۴۳۔

(۲) الإنصاف ۵/ ۳۹۷، المغنی ۵/ ۲۲۲، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۶۸۔

شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہوگا اگر وکیل بغیر اجرت کے کام کرے، اگر اجرت پر کام کرے تو اصح قول میں شافعیہ کے نزدیک اور ایک قول میں حنابلہ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔

اصح قول کے مقابل قول میں شافعیہ کا مذہب اور ایک دوسرے قول میں حنابلہ کا مذہب جو راجح ہے یہ ہے کہ اگر وکیل اجرت پر کام کر رہا ہو تو بینہ کے بغیر اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ بینہ کے بغیر وکیل کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ اجرت کے بغیر کام کر رہا ہو یا اجرت پر کر رہا ہو(۱)۔

وکالہ کا ختم ہوجانا:

چند امور سے وکالت ختم ہوجاتی ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

اول: عزل:

۱۷۰ - چونکہ وکالہ غیر لازم عقود میں سے ہے، اس لئے طرفین میں سے ہر ایک کے لئے اس کو ختم کردینا جائز ہے، چنانچہ موکل کو حق ہے کہ وکیل کو وکالہ سے معزول کردے، اور جس تصرف کا حکم اس کو دیا ہے اس سے اس کو روک دے، اسی طرح وکیل کو بھی حق ہے کہ اپنے آپ کو اس سے معزول کردے، فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے(۲)۔

البتہ موکل کی طرف سے وکیل کو معزول کرنے کے صحیح ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط: وکیل کو عزل کا علم ہونا:

۱۷۱ - وکیل کو عزل کے علم ہونے کی شرط لگانے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی مالکیہ کے نزدیک راجح قول ہے، شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے اور حنابلہ کے نزدیک ایک روایت ہے کہ وکیل کو عزل کا علم ہونا شرط ہے، انہوں نے اس کی علت بیان کرتے ہوئے کہا ہے: عزل، عقد کو فسخ کرنا ہے، لہذا اس کا حکم اس کے علم کے بغیر لازم نہ ہوگا، نیز اگر علم سے قبل معزول ہوجائے تو اس میں ضرر ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ کچھ تصرفات کرلے پھر وہ باطل ہوجائیں، نیز وکیل اپنے موکل کے حکم سے تصرف کرتا ہے اور مامور کے حق میں اس کے علم سے قبل رجوع آمر کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے، جیسے فسخ کرنا ہے۔

ایک قول میں مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وکیل کو عزل کا علم ہونا شرط نہیں ہے، لہذا اگر وکیل معزول ہونے کے بعد تصرف کرے گا تو اس کا تصرف باطل ہوگا، اس لئے کہ عزل ایسے عقد کو ختم کرنا ہے جس میں صاحب عقد کی رضامندی ضروری نہیں ہے، لہذا اس کا علم بھی ضروری نہ ہوگا جیسے طلاق دینا ہے(۱)۔

۱۷۲ - وکیل کو عزل کا علم تام (حنفیہ کے نزدیک) چند امور سے ہوگا ان میں بعض درج ذیل ہیں:

---

(۱) تکملۃ ابن عابدین ۲/ ۲۳۰، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۵۸۳، روضۃ القضاۃ ۲/ ۶۵۹، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۹۲، الإنصاف ۵/ ۳۹۷-۳۹۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۴۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۲۳۔

(۲) البدائع ۶/ ۵۱، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۸۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۱، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳۰، ۳۳۲، المغنی ۵/ ۲۴۲۔

(۱) البدائع ۶/ ۵۱، تکملۃ ابن عابدین ۷/ ۳۸۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳۷، اللباب ۲/ ۱۴۵، الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۳۹۶، المہذب ۱/ ۳۵۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۲، المغنی ۵/ ۲۴۲، ۲۴۳، الإنصاف ۵/ ۳۷۲-۳۷۳۔

الف-عزل کے وقت وہ موجود ہو۔

ب-اگر وکیل موجود نہ ہو تو موکل اس کو عزل کا خط لکھے، اس کو خط مل جائے اور اس کے مضمون سے واقف ہوجائے، اس لئے کہ غائب کی طرف سے تحریر حاضر کی طرف سے خطاب کی طرح ہے۔

ج-اگر موکل اس کے پاس کسی آدمی کو بھیجے اور وہ اس کو پیغام پہنچادے اور اس سے کہہ دے کہ فلاں شخص نے مجھ کو آپ کے پاس بھیجا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے آپ کو وکالہ سے معزول کردیا ہے تو وہ معزول ہوجائے گا، پیغام لے جانے والا خواہ عادل ہو یا غیر عادل، نابالغ ہو یا بالغ، اس لئے کہ پیغام لے جانے والا موکل کی طرف سے سفیر ہے، لہٰذا اگر سفیر وقاصد کی عبارت صحیح ہو تو اس کی سفارت صحیح ہوگی خواہ وہ کیسا بھی ہو۔

د-اگر وکیل کو دو آدمی معزول ہونے کی خبر دیں خواہ دونوں عادل ہوں یا غیر عادل یا ایک عادل آدمی خبر دے تو وہ معزول ہوجائے گا، اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے، خواہ وکیل اس کی تصدیق کرے یا نہ کرے بشرطیکہ خبر کا سچ ہونا ظاہر ہو، اس لئے کہ معاملات میں ایک آدمی کی خبر قابل قبول ہوتی ہے، اگر چہ وہ عادل نہ ہو تو دو عادل یا ایک عادل کی خبر بدرجہ اولی قبول کی جائے گی۔

اگر اس کو ایک غیر عادل آدمی خبر دے اور وہ اس کی تصدیق کردے تو بھی بالاتفاق معزول ہوجائے گا۔

اگر وہ اس کی تکذیب کرے تو امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ وہ معزول نہ ہوگا اگر چہ خبر کا سچ ہونا قرائن سے ظاہر ہو، اس لئے کہ عزل کی خبر دینا، شہادت کے مشابہ ہے، اس لئے کہ اس میں جس کی خبر دی گئی ہے، اس کے عزل کے حکم کا التزام ہے، اور عزل کا حکم تصرف سے رکنے کا لازم ہونا ہے، اور عزل کے بعد جو تصرف کرے گا اس میں ذمہ داری کا لازم ہونا ہے، لہٰذا یہ شہادت کے مشابہ ہوگا اور اس میں شہادت کی ایک شرط کا اعتبار کرنا واجب ہوگا، یعنی عدالت ہو یا عدد ہو۔

امام ابو یوسف وامام محمد کا مذہب ہے کہ عزل کی خبر دینا معاملات کے باب سے ہے، لہٰذا اس میں نہ عدد کی شرط ہوگی نہ عدالت کی، جیسا کہ دوسرے بقیہ معاملات میں خبر دینے کا حکم ہے [1]۔

شافعیہ میں سے نووی نے کہا: کہ اگر ہم کہیں کہ وکیل اس وقت تک معزول نہ ہوگا جب تک کہ اس کے پاس اس کے عزل کی خبر نہ پہنچ جائے تو اسی شخص کی خبر معتبر ہوگی جس کی روایت قبول کی جاتی ہے، بچہ اور فاسق کی خبر معتبر نہ ہوگی [2]۔

دوسری شرط: وکالہ سے دوسرے کا حق متعلق نہ ہو:

۱۷۳-اگر وکالہ سے دوسرے کا حق متعلق ہو تو وکیل کو معزول کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وکالہ سے کسی دوسرے کا حق متعلق ہو تو صاحب حق کی رضامندی کے بغیر اس کو معزول کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ معزول کرنے میں صاحب حق کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کو باطل کرنا ہے، اور اس کی کوئی راہ نہیں ہے، جیسے کوئی شخص اپنا مال کسی شخص کے پاس بطور رہن اس دین کے بدلہ میں رکھے جو اس کا اس پر ہو یا کسی عادل کے پاس رکھے، اور مرتہن کو یا اس عادل کو اختیار دیدے کہ دین کی ادائیگی کا وقت آجانے پر اس کو فروخت کردے اور اس کے ثمن پر قبضہ کرلے، پھر راہن اس شخص کو جسے بیع کا اختیار دیا ہے معزول کردے تو اس کا معزول کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مدعی علیہ، مدعی کی درخواست پر کسی کو مدعی کے

(۱) البدائع ۶/۵۱، الفتاوی الہندیہ ۳/۶۳۷۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/۳۳۰۔

ساتھ خصومت کا وکیل بنائے پھر مدعی علیہ اس کو مدعی کی عدم موجودگی میں معزول کردے تو وہ معزول نہ ہوگا۔

اور اس شخص کے بارے میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے جو کسی کو طلاق کا وکیل بنائے کہ اگر وہ غائب ہوجائے گا تو وہ وکیل اس کی بیوی کو طلاق دے سکتا ہے پھر شوہر اس کو عورت کی عدم موجودگی میں معزول کردے پھر غائب ہوجائے تو بعض مشائخ نے کہا: اس کا معزول کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وکالہ سے عورت کا حق متعلق ہے، لہذا خصومت کے وکیل کے مشابہ ہوگا، بعض مشائخ نے کہا: اس کا معزول کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ نہ وہ طلاق دینے پر مجبور ہے، نہ اس کے لئے وکیل بنانے پر مجبور ہے، اس نے جو کچھ کیا محض اپنے اختیار سے کیا ہے، لہذا اس کو معزول کرنے کا مالک ہوگا، جیسے دوسرے وکالہ کا حکم ہے [۱]۔

شافعیہ نے کہا: جب موکل کہے: میں نے وکیل کو معزول کردیا، یا وکالہ کو ختم کردیا یا اس کو فسخ کردیا یا اس کو باطل کردیا یا اس کو وکالہ سے خارج کردیا تو وہ معزول ہوجائے گا، خواہ اس نے از خود وکیل بنایا ہو یا دوسرے فریق کی درخواست کرنے پر بنایا ہو، مثلاً عورت نے اپنے شوہر سے مطالبہ کیا کہ طلاق یا خلع میں کسی کو وکیل بنادے یا مرتہن نے راہن سے مطالبہ کیا کہ رہن فروخت کرنے کا وکیل بنادے یا دوسرے فریق نے درخواست کی کہ خصومت میں کسی کو وکیل بنادے [۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وکیل فریق کے ساتھ تین بار بیٹھ جائے تو موکل اس کو معزول نہیں کرسکتا ہے، خواہ وکیل بنانا کسی عذر کی وجہ سے ہو یا بلا عذر ہو [۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۵۲-۵۳، نیز دیکھئے: مادہ ۱۵۲۱ من مجلۃ الأحکام العدلیہ۔
(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳۰۔
(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۹۔

تیسری شرط: وکالہ اجارہ کے طور پر نہ ہو:

۱۷۴- مالکیہ وشافعیہ نے موکل کی طرف سے اپنے وکیل کو معزول کرنے کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وکالہ اجارہ کے طور پر نہ ہو، اگر اجارہ کے طور پر وکالہ ہو تو وہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے لازم ہوگا، اگر وکالہ جعالہ (ٹھیکہ) کے طور پر ہو تو عقد وکالہ کے لازم ہونے یا نہ ہونے میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے، دیکھئے: (فقرہ/ ۳۰)۔

لیکن اگر وکالہ، اجارہ یا جعالہ کے طور پر نہ ہو تو بعض متاخرین مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ صرف وکیل کی طرف سے لازم ہوگا، اس میں جمہور فقہاء کا اختلاف ہے جیسا کہ اس کی تفصیل عقد وکالہ کی صفت پر گفتگو کرتے ہوئے گذر چکی [۱]۔

چوتھی شرط: معزول کرنے پر کوئی مفسدہ لازم نہ آئے:

۱۷۵- شافعیہ میں سے شروانی نے کہا: اگر موکل کو معلوم ہو کہ معزول کرنے پر کوئی مفسدہ لازم آئے گا، جیسے اگر اپنے زیر ولایت شخص کے مال میں کسی کو وکیل بنائے اور ہم اس کو جائز قرار دیں اور اس کو معلوم ہو کہ اگر وہ کیل کو معزول کردے گا تو زیر ولایت شخص کے مال پر کوئی ظالم مسلط ہوجائے گا، یا وقت کے داخل ہوجانے کے بعد اپنی طہارت کے لئے پانی خریدنے کا وکیل بنائے یا پردہ پوشی کے لئے کپڑا خریدنے کا وکیل بنائے یا گرمی یا ایسی سردی کو دفع کرنے کے لئے جن کی وجہ سے کپڑا نہ ہونے کی صورت میں تیمّم کی خرابی لازم آئے گی کپڑا خریدنے کا وکیل بنائے، اور اس کو علم ہو کہ اگر وکیل کو معزول کردے گا تو یہ کام اس کے لئے آسان نہ ہوگا تو معزول کرنا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۵۷، فتح العلی المالک ۲/ ۳۲۷، شرح الخرشی ۴/ ۳۰۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۲، عقد الجواہر الثمینۃ ۲/ ۶۸۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳۲۔

حرام ہوگا اور یہ نافذ نہ ہوگا[1]۔

وکیل کی طرف سے اپنے آپ کو معزول کرنے کا علم موکل کو ہونا:

۱۷۶ - جمہور فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ وکیل کا اپنے آپ کو وکالہ سے معزول کرنے کی صورت میں عزل کا علم موکل کو ہو، اس لئے کہ اس حالت میں عقد وکالہ کو فسخ کرنے میں رضامندی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اور جس میں رضامندی کی ضرورت نہ ہو اس میں علم کی ضرورت بھی نہیں ہوتی ہے۔

یہ حنفیہ کی رائے ہے، البتہ اگر خصومت کا وکالہ ہو یا کسی متعین شئی کی خریداری کا وکالہ ہو تو وکیل کا اپنے آپ کو معزول کرنے کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ موکل کو عزل کا علم ہو[2]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وکیل کو معلوم ہو کہ اگر وہ اپنے موکل کی عدم موجودگی میں اپنے کو معزول کردے گا تو مال پر کوئی ظالم مسلط ہوجائے گا تو راجح قول کے مطابق معزول ہونا اس پر حرام ہوگا جیسے وصی کا حکم ہے، اس کا تقاضا ہے کہ عزل نافذ نہ ہوگا (۳)۔

دوم: وفات:

۱۷۷ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موکل یا وکیل کی موت سے وکالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ موت، تصرف کی اہلیت وصلاحیت کو باطل کردیتی ہے، اگر موکل یا وکیل مرجائے گا تو موت کی وجہ سے اس کی اہلیت باطل ہوجائے گی، لہذا وکالہ باطل ہوجائے گا۔

نیز اس لئے کہ وکیل، موکل کے مال میں اس کا نائب ہے، اور وفات کی وجہ سے یہ مال اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہوگیا ہے، لہذا وہ جو کچھ فروخت کرے گا یا خریدے گا ورثہ پر لازم نہ ہوگا[1]۔

وکیل کو موکل کی موت کا علم ہونا:

۱۷۸ - حنفیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وکالہ کے باطل ہونے کے لئے وکیل کو موکل کی موت کا علم ہونا شرط نہیں ہے۔

دوسری روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ عزل کے صحیح ہونے کے لئے موکل کی موت کا علم ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اگر اس کے علم سے قبل معزول ہوجائے تو اس میں ضرر ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے وہ کچھ تصرفات کرے پھر وہ باطل ہوجائیں، لہذا اس روایت کے مطابق جب وکیل اپنے موکل کی موت کے علم سے قبل تصرف کرے گا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا[2]۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وکیل کے ساتھ عقد کرنے والا اگر اس شہر میں موجود ہو جس میں موکل کی موت ہوئی ہے اور اس کو علم ہو کہ وہ وکیل کے ساتھ عقد کر رہا ہے، بایں طور کہ اس کو یہ بتادے یا بینہ سے ثابت ہوجائے تو جب تک وکیل کو موکل کی موت کا علم نہ ہوگا معزول نہ ہوگا، یہاں ان کے نزدیک ایک دوسری روایت ہے کہ عزل کے صحیح ہونے کے لئے علم موت شرط نہیں ہے لیکن پہلا قول ان کے نزدیک

---

(۱) حاشیۃ الشروانی مع تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۳۷۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۳۵۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۲، تکملۃ ابن عابدین ۱/ ۲۷۴، ۲۷۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۲۱۳، دررالحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/ ۶۶۱۔

(۳) تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۳۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۲۔

(۱) البدائع ۶/ ۵۴، تکملۃ ابن عابدین ۱/ ۲۷۶-۲۷۷، الخرشی ۶/ ۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۶، المہذب ۱/ ۳۶۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳۰، المغنی ۵/ ۲۴۲، الإنصاف ۵/ ۳۶۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۵۴، تکملۃ ابن عابدین ۱/ ۲۷۶-۲۷۷، المغنی ۵/ ۲۴۲، ۲۴۳، الإنصاف ۵/ ۳۷۲، ۳۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۲۔

راجح ہے۔

لیکن اگر عقد کرنے والا اس شہر میں موجود نہ ہو جس میں موکل کی موت ہوئی ہے، یا موجود تو ہو لیکن اس کو وکالہ کا علم نہ ہو تو جب تک وکیل کو اپنے موکل کی موت کا علم نہ ہو وہ معزول نہ ہوگا(۱)۔

سوم: جنون:

۱۷۹- وکالہ کے بعد اگر موکل یا وکیل پر جنون طاری ہو جائے تو اس کا کیا اثر ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ جنون مطبق سے وکالہ باطل ہو جائے گا، خواہ موکل پر طاری ہو یا وکیل پر۔

اگر وکیل یا موکل پر جنون مطبق طاری ہو جائے پھر افاقہ ہو جائے تو وکالہ نہیں لوٹے گا۔

جنون مطبق کی تعریف میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے:

امام ابو یوسف کے نزدیک جنون مطبق یہ ہے کہ مسلسل ایک ماہ رہے، اسی پر فتوی ہے، اور انہیں سے مروی ہے کہ ایک دن رات سے زیادہ مستوعب ہو جائے (تو جنون مطبق ہوگا) چونکہ اس سے بھی پانچوں نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے احتیاطاً اسی کے ساتھ تحدید کی جائے گی اور ایک قول ہے کہ اس رائے میں امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں، اور امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ماہ کم از کم وہ مدت ہے جس سے روزہ کی عبادت ساقط ہو جاتی ہے، لہذا اس کے ذریعہ اس کی مقدار مقرر کرنا زیادہ بہتر ہوگا، باقی ایک دن رات سے زائد کے ساتھ تحدید کی وجہ سے پانچوں نمازوں کا ساقط ہو جانا ہے، اور محض احتیاط کے لئے ہے جیسا کہ مذکور ہے۔

(۱) الشرح الکبیر ۳/۳۹۶، شرح الخرشی ۶/۸۶، جواہر الإکلیل ۲/۱۳۲۔

امام محمد کے نزدیک جنون مطبق وہ ہے جو مسلسل سال بھر رہے، اس لئے کہ سال بھر رہنے والا ہی تمام عبادات کو ساقط کرتا ہے، لہذا اس کے ذریعہ اس کی مقدار مقرر کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

راجح مذہب میں شافعیہ، اسی طرح راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب کہ مطلق جنون کی وجہ سے وکالہ باطل ہو جائے گا، انہوں نے طویل اور غیر طویل کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

شربینی خطیب نے کہا: موت یا جنون کی وجہ سے موکل یا وکیل کی اہلیت تصرف ختم ہو جائے تو وکیل معزول ہو جائے گا اگر چہ جنون عنقریب ہی زائل ہو جائے۔

مالکیہ نے کہا: وکیل اپنے جنون یا اپنے موکل کے جنون کی وجہ سے معزول نہ ہوگا، البتہ اگر اس کے موکل کا جنون بہت زیادہ طویل ہو جائے تو حاکم اس میں غور کرے گا۔

ایک قول میں شافعیہ نے کہا: ایسے جنون سے جو اتنا طویل نہ ہو کہ اہم کاموں کو معطل کر دے اور نگراں مقرر کرنے کی ضرورت ہو تو وکیل معزول نہ ہوگا۔

اور ایک قول میں جو لفظ قیل سے منقول ہے حنابلہ کا مذہب ہے کہ جنون کی وجہ سے وکالہ باطل نہ ہوگا(۱)۔

چہارم: بے ہوش ہونا:

۱۸۰- وکالہ پر بیہوشی کے اثر کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

(۱) تکملۃ ابن عابدین ۱/۲۷۶، ۲۷۷، بدائع الصنائع ۶/۳۸، الفتاوی الہندیہ ۳/۶۲۸، البحر الرائق ۷/۱۸۹، درر الحکام شرح مجلۃ الأحکام ۳/۶۶۵ المادہ (۱۵۳۰)، الزرقانی ۶/۹۱، الدسوقی ۳/۳۹۶، روضۃ الطالبین ۴/۳۳۰، مغنی المحتاج ۲/۲۳۲، الإنصاف ۵/۳۶۸-۳۶۹، معونۃ أولی النہی ۴/۶۲۷، المغنی مع الشرح ۵/۲۴۲، ۲۴۳۔

جمہور فقہاء، حنفیہ، حنابلہ اور اصح کے مقابل قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ بے ہوشی سے وکالت باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی وجہ سے انسان تصرف کی اہلیت سے خارج نہیں ہوتا ہے [۱]۔

اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ بے ہوشی کو جنون کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے، موکل یا وکیل کی بے ہوشی سے وکالت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ بے ہوشی کی وجہ سے بھی انسان کسی تصرف کو انجام دینے کے لائق نہیں رہ جاتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے وکالت باطل ہوجائے گی [۲]۔

پنجم: حجر (تصرف کرنے سے روک دینا):

۱۸۱ - فی الجملہ وکالہ کے باطل ہونے کا ایک سبب حجر ہے۔

وکالہ پر حجر کے آثار کو بیان کرنے کے بارے میں فقہاء کے مختلف طریقے ہیں۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ موکل یا وکیل پر حجر کرنا وکالہ کو باطل کر دیتا ہے۔

انہوں نے کہا: اگر کوئی شخص کسی آدمی کو وکیل بنائے، پھر موکل پر پابندی عائد کردی جائے تو اس کی وکالت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ اس پر حجر کر دینے کی وجہ سے مال میں تصرف کرنے کے متعلق حکم دینے کی اس کی اہلیت باطل ہوجائے گی تو حکم باطل ہوجائے گا اور نتیجتاً وکالت باطل ہوجائے گی۔

حنفیہ نے موکل پر حجر کی وجہ سے وکالہ کے باطل ہونے کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جبکہ وکیل عقود وخصومت کا وکیل ہو، لیکن اگر وہ دین ادا کرنے اس کو وصول کرنے اور اس کی ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہو تو حجر کی وجہ سے معزول نہ ہوگا۔

اور انہوں نے کہا: حجر سے وکیل کا وکالہ باطل ہوجائے گا، وکیل کو حجر کا علم ہو یا نہ ہو [۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ سفہ (بے وقوفی) کی وجہ سے حجر کرنے سے وکالت باطل ہوجائے گی، خواہ سفہ وکیل پر طاری ہو یا موکل پر، اس لئے کہ عقد وکالہ کی بنیاد، عقل پر اور حجر کے نہ ہونے پر ہے، لہذا جب یہ نہیں رہے گا تو وکالہ بھی صحیح نہیں رہے گا، اس لئے کہ وکالہ کی بنیاد ہی نہیں رہی اور وہ بنیاد تصرف کی اہلیت ہے۔

اور انہوں نے کہا: سفہ کی وجہ سے حجر کرنے سے وکالہ اس وقت باطل ہوگا جبکہ وکالہ ان تصرفات میں ہو جن میں رشد کا ہونا ضروری ہے، یعنی وکالہ ایسے تصرف میں ہو کہ اس جیسا تصرف سفیہ نہیں کرسکتا ہے لیکن اگر وکالہ ایسی معمولی چیز میں ہو کہ اس جیسی چیز میں سفیہ اجازت کے بغیر تصرف کرسکتا ہے یا وکالہ طلاق، رجعت یا مباح چیز کے مالک ہونے میں ہو جیسے پانی سے سینچائی کرنا یا لکڑی جمع کرنا اور انہی مذکورہ بالا صورتوں میں وکیل کو موکل مجور کردے تو وکالہ باطل نہ ہوگا [۲]۔

انہوں نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ جس چیز میں موکل کے مفلس ہونے کی وجہ سے اس پر حجر کیا گیا ہو جیسے اس کے عین مال میں تصرف کرنا، اس میں وکالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس میں خود اس کو تصرف کرنے کا حق نہیں رہا، اس کے برخلاف اگر اس کو ذمہ (یعنی دین میں) تصرف کرنے کا وکیل بنائے تو باطل نہ ہوگی [۳]۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر وکیل کے مفلس ہونے کی وجہ سے اس پر حجر کیا جائے تو وکالہ برقرار رہے گا، اس لئے کہ وہ تصرف کے اہل

(۱) الإنصاف ۵/ ۳۶۹، کشاف القناع ۳/ ۴۶۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۲، تکملۃ ابن عابدین ۱/ ۲۷۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۵۴، تکملۃ ابن عابدین ۱/ ۲۷۹۔

(۲) معونۃ أولی النہی ۴/ ۷۶۲، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۴۶۹۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۶۸، ۴۶۹۔

ہونے سے نہیں نکلا بلکہ اصل باقی رہا۔

اگر موکل پر حجر کر دیا جائے اور وکالہ اس کے عین مال میں ہوتو باطل ہوجائے گا اس لئے کہ عین مال میں اس کو خود تصرف کرنے کا حق نہیں رہا اور اگر وکالہ خصومت، ادھار خریداری، طلاق، خلع یا قصاص میں ہوتو وکالہ برقرار رہے گا، اس لئے کہ موکل اس کا اہل ہے اور وہ اس میں اپنا نائب بنا سکتا ہے، لہذا وکالہ برقرار رہے گا[۱]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر سفیہ یا مفلس ہونے کی وجہ سے وکیل یا موکل پر اس تصرف میں حجر کیا جائے جو سفیہ، مفلس کی طرف سے نافذ نہیں ہوتا ہے تو وکالت باطل ہوجائے گی اور انہوں نے دونوں حالتوں میں حجر کو جنون کے معنی میں قرار دیا ہے[۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وکالہ موکل کے مخصوص فلس سے باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ مال قرض خواہوں کی طرف منتقل ہوجائے گا[۳]۔

اخص فلس سے مراد: مفلس کے قبضہ میں جو مال ہو حاکم اس کو اس کے شرائط کے ساتھ اس کے قرض خواہوں کے لئے ہونے کا حکم دے دے، بایں طور کہ قرض خواہ، مدیون کو مفلس قرار دینے کا مطالبہ کریں اور اس پر جو دین ہو وہ فوری واجب الاداء ہی ہو اور فوری واجب الاداء دین اس مال سے زائد ہو جو مدیون کے قبضہ میں ہے۔

اخص فلس، اعم فلس سے مختلف ہے، اعم فلس اس شخص کو جس کے مال کے برابر اس پر دین ہو (اگر چہ دین موجل ہو) عتق، ہبہ، صدقہ، وقف یا ضمان کے ذریعہ تبرع کرنے سے روک دینا ہے[۴]۔

مالکیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ موکل کے اعم فلس سے

(۱) المغنی مع الشرح ۵/ ۲۴۳۔
(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۳۰۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۶۔
(۴) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۱، ۲۶۴۔

وکالہ باطل نہ ہوگا[۱]۔

ششم: مرتد ہوجانا:

۱۸۲- وکیل یا موکل کے مرتد ہوجانے کی وجہ سے وکالہ کے باطل ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

راجح مذہب میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر مرتد کے متعلق دارالحرب کے ساتھ اس کے لاحق ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے خواہ مرتد وکیل ہو یا موکل ہو اس کا وکالہ باطل ہوجائے گا، پھر مسلمان ہوکر اس کے واپس آنے سے وکالہ دوبارہ بحال نہیں ہو سکے گا۔

ابن عابدین نے حواشی یعقوبیہ سے نقل کیا ہے: اگر وکیل مرتد ہوکر دارالحرب میں چلے جانے اور اس کا فیصلہ کر دیئے جانے کے بعد مسلمان ہوکر لوٹ آئے تو امام محمد کے نزدیک وکالہ لوٹ آئے گا، امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں لوٹے گا۔

اگر موکل دارالحرب چلا جائے اور اس کا فیصلہ کر دیا جائے اس کے بعد مسلمان ہوکر لوٹ آئے تو ظاہر الروایہ کے مطابق تینوں ائمہ کے نزدیک وکالہ نہیں لوٹے گا، امام محمد سے منقول ہے کہ وکالہ لوٹ آئے گا جیسے وکیل میں لوٹ آتا ہے۔

دارالحرب میں مرتد کے لاحق ہونے سے قبل اس کے تصرفات امام ابوحنیفہ کے نزدیک موقوف رہیں گے، ان ہی تصرفات میں وکالہ بھی ہے، نتیجتاً اگر اسلام قبول کر لے تو تصرفات نافذ ہوں گے، اور اگر قتل کر دیا جائے یا دارالحرب میں چلا جائے تو وکالہ باطل ہوجائے گا۔

امام ابو یوسف و امام محمد کی رائے ہے کہ مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں، لہذا اس کی وکالت باطل نہ ہوگی الا یہ کہ مرتد رہنے کی حالت میں مرجائے یا قتل کر دیا جائے یا دارالحرب میں لاحق ہونے کا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۶، الشرح الصغیر ۳/ ۳۴۶-۳۵۰، ۵۲۳۔

فیصلہ کردیا جائے[۱]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وکیل اپنے مرتد ہونے کی وجہ سے توبہ کے مطالبہ کے زمانہ میں معزول ہوجائے گا، اور توبہ کے مطالبہ کے بعد اگر قتل کردیا جائے تو واضح ہے، اور اگر کسی مانع مثلاً حمل کی وجہ سے قتل میں تاخیر کی جائے تو اس کے معزول ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح اگر موکل مرتد ہوجائے، توبہ کے مطالبہ کا زمانہ گذر جائے اور وہ رجوع نہ کرے اور کسی مانع کی وجہ سے قتل نہ کیا جائے تو وکیل معزول ہوجائے گا[۲]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ موکل کے مرتد ہونے سے وکیل کا معزول ہونا اس اختلاف پر مبنی ہے جو مرتد موکل کے اموال سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے میں ہے[۳]۔

نووی نے مرتد کے اموال سے اس کی ملکیت کے ختم ہونے کے بارے میں چند اقوال نقل کیا ہے:

اول: مرتد کے مال سے اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی، اس لئے کہ اسلام کی عصمت باقی نہیں رہی، اور اس کو نکاح پر قیاس کیا گیا ہے، اس بنیاد پر وکیل معزول ہوجائے گا۔

دوم: مرتد کے مال سے اس کی ملکیت ختم نہ ہوگی جیسے محصن زانی کا حکم ہے، لہذا وکیل معزول نہ ہوگا۔

سوم: یہ اظہر قول ہے: مرتد کی ملکیت موقوف رہے گی، اگر ارتداد کی حالت میں مرجائے تو ارتداد کی وجہ سے اس کا ختم ہونا ظاہر ہوجائے گا، اگر اسلام قبول کرلے تو ختم نہ ہونا ظاہر ہوجائے گا، اس لئے کہ اعمال کا باطل ہونا ارتداد کی حالت میں اس کی موت پر موقوف ہوتا ہے، تو یہی حکم اس ملکیت کے بارے میں بھی ہوگا، لہذا وکیل کا تصرف موقوف رہے گا۔

شافعیہ میں سے بعض کی رائے ہے کہ اس کی ملکیت برقرار رہے گی، اختلاف اس میں ہے کہ کیا ارتداد کی وجہ سے اس کو تصرف کرنے سے روک دیا جائے گا[۱]۔

اور انہوں نے کہا: وکیل کا ارتداد اس کے معزول ہونے کا سبب نہیں ہے، لہذا اس کے ارتداد کے زمانہ میں اس کے تصرفات موکل کی طرف سے صحیح ہوں گے[۲]۔

وکیل یا موکل کے مرتد ہونے کی وجہ سے وکالہ کے باطل ہونے میں حنابلہ کے درمیان اختلاف ہے، ان کی دو آراء ہیں؛

پہلی رائے: وکیل کے ارتداد سے وکالہ باطل نہ ہوگا، یہی صحیح مذہب ہے، اسی طرح دوسرے قول میں ان کے نزدیک موکل کے ارتداد سے باطل نہ ہوگا، اس کی بنیاد اس پر ہے کہ موکل کے مرتد ہونے کے بعد اس کا تصرف صحیح ہوتا ہے۔

دوسری رائے: وکیل کے ارتداد سے وکالہ باطل ہوجائے گا، یہی مذہب میں دوسرا قول ہے، اسی طرح موکل کے ارتداد سے بھی باطل ہوجائے گا، یہی صحیح مذہب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک کیا موکل کے مرتد ہونے سے وکیل معزول ہوجائے گا؟ مذہب میں دو اقوال ہیں: دونوں کی اصل یہ ہے کہ کیا اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی، اس کا تصرف باطل ہوگا یا موقوف رہے گا۔

اسی طرح اگر کسی کو وکیل بنائے پھر وکیل موکل دونوں مرتد ہوجائیں تو وکالہ کے باطل ہونے میں حنابلہ کے نزدیک مطلق اختلاف ہے۔

مرداوی نے کہا: ان میں سے ہر ایک کا وہی حکم ہوگا جو اس کے

(۱) تکملۃ حاشیۃ ابن عابدین ۱/ ۲۷۷-۲۷۸۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۹۶۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۶۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۷۸۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۶، حاشیۃ الجمل ۳/ ۴۰۳۔

تنہا مرتد ہونے کی صورت میں ہوگا [1]۔

(دیکھئے: ردۃ فقرہ/ ۴۳)۔

ہفتم: فاسق ہونا:

۱۸۳- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وکیل کے فاسق ہونے سے وکالت باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ تصرف کا اہل ہے، البتہ اگر وکالہ ایسی چیز میں ہو کہ فسق اس کے منافی ہو تو اس وقت باطل ہوجائے گی، لہذا عقد نکاح میں ایجاب کا وکیل اگر فاسق ہوجائے تو اپنے یا اپنے موکل کے فاسق ہونے کی وجہ سے معزول نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کے قبول کرنے کے جواز کے منافی نہیں ہے، اور اپنے فاسق ہونے کی وجہ سے اس کے معزول ہونے میں ان کے نزدیک دو اقوال ہیں:

اگر ایسی چیز میں وکیل ہو جس میں امانت شرط ہے، جیسے یتیم کے ولی کا وکیل اور مساکین پر وقف کے ولی کا وکیل، وغیرہ تو اپنے فاسق ہونے اور اپنے موکل کے فاسق ہونے کی وجہ سے معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے دونوں تصرف کے اہل نہیں رہیں گے۔

حنابلہ کے نزدیک ایک قول میں اس صورت میں وکیل اپنے موکل کے فاسق ہونے کی وجہ سے معزول نہ ہوگا، اگر اس شخص کے وکیل کا وکیل ہو جو اپنے مال میں تصرف کرتا ہے تو وہ اپنے فاسق ہونے کی وجہ سے معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ وکیل کو حق نہیں ہے، کہ کسی فاسق کو وکیل بنائے اور اپنے موکل کے فاسق ہونے کی وجہ سے معزول نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا موکل رب المال کا وکیل ہے، اور فسق اس کے منافی نہیں ہے [2]۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ جن چیزوں سے فسق سے محفوظ رہنا شرط ہے ان میں موکل کے فاسق ہونے کی وجہ سے وکالت باطل ہوجائے گی [1]۔

ہشتم: سکر (نشہ):

۱۸۴- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وکیل یا موکل کو تعدی کے بغیر (یعنی کسی مباح کے ذریعہ) نشہ ہوجائے تو وکیل معزول ہوجائے گا۔

اگر ان میں سے کسی کو تعدی کی وجہ سے (یعنی کسی حرام کے ذریعہ) نشہ ہوجائے تو ہوسکتا ہے کہ اس کی وجہ سے وکیل معزول ہوجائے اور ہوسکتا ہے کہ معزول نہ ہو اس لئے کہ تعدی کرنے والے کا حکم وہی ہے جو ہوش میں ہونے والے کا ہے [2]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ فسق جس عقد کے منافی ہو اس کے علاوہ میں اس سکر کی وجہ سے جس سے آدمی فاسق ہوجاتا ہے وکالت باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ تصرف کا اہل رہتا ہے۔

لیکن فسق جس عقد کے منافی ہو جیسے عقد نکاح میں ایجاب تو اس میں وکالت سکر کی وجہ سے باطل ہوجائے گی [3]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ سکر کی وجہ سے وکالت باطل نہ ہوگی، خواہ یہ موکل پر طاری ہو یا وکیل پر، خواہ مباح کی وجہ سے یا حرام کی وجہ سے ہو۔

اور انہوں نے کہا: ہوش کی حالت میں طلاق کے وکیل کو اگر نشہ ہوجائے پھر وہ طلاق دے تو طلاق واقع نہ ہوگی، بیع کے وکیل کو اگر

---

(۱) تصحیح الفروع ۴/ ۳۴۳-۳۴۴ طبع عالم الکتب، نیز دیکھئے: الإنصاف ۵/ ۳۷۰-۳۷۱، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۵۴۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۴۴، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۴۶۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۵۴، الإنصاف ۵/ ۳۶۹۔

(۱) تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۵/ ۳۴۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۶۔

(۲) حاشیۃ الشروانی مع تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۴۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۵۵، إعانۃ الطالبین ۳/ ۹۶۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۶۹، الإنصاف ۵/ ۳۶۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/ ۲۴۴۔

نشہ ہو اور وہ بیع کر دے تو اس کے موکل پر نافذ نہ ہوگا(۱)۔

نہم: محل تصرف کا موکل کی ملکیت سے نکل جانا:

۱۸۵- اگر موکل خود محل وکالہ میں ایسا تصرف کرے کہ اس کے ساتھ وکیل تصرف کرنے سے عاجز ہو جائے تو وکالہ باطل ہو جائے گا، لہذا اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو اپنا متعین سامان فروخت کرنے کا وکیل بنائے لیکن وکیل کے فروخت کرنے سے قبل خود موکل اس کو فروخت کر دے یا اس میں کسی دوسرے شخص کا حق نکل آئے تو وکالہ باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ وکیل خود محل وکالہ میں تصرف کرنے سے عاجز ہے، کیونکہ موکل کی ملکیت ختم ہو گئی ہے، لہذا وکالہ کا حکم ختم ہو جائے گا، اسی طرح اگر کسی عورت سے نکاح کرنے میں اس کو وکیل بنائے پھر خود اس سے نکاح کر لے تو وکالہ باطل ہو جائے گا(۲)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کسی شخص کو کوئی سامان فروخت کرنے کا وکیل بنائے پھر موکل اس کو کسی سے فروخت کر دے اور وکیل اس کو کسی دوسرے سے فروخت کر دے، تو دونوں بیع میں جو پہلی ہوگی وہ لازم ہوگی اور دوسری فضولی کی بیع ہوگی، اس لئے کہ ہر حال میں بیع کی وجہ سے پہلا خریدار اس سامان کا مالک ہو جائے گا، البتہ اگر دوسرا خریدار دوسرے بائع سے سامان پر قبضہ کر لے گا تو دوسری بیع نافذ ہوگی، پہلی بیع رد ہو جائے گی، بشرطیکہ دوسرے بائع اور اس سے خریدنے والے کو پہلی بیع کا علم نہ ہو ورنہ وہ سامان پہلے خریدار کا ہوگا، جیسا کہ دو ولی والی عورت کا حکم ہے(۳)۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۱۱۔

(۲) البدائع ۶/ ۵۵، تکملۃ ابن عابدین ۱/ ۲۸۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳۶، البحر الرائق ۷/ ۱۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۳، کشاف القناع ۳/ ۴۷۰، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۲۸۔

(۳) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۰، نیز دیکھئے: الخرشی ۶/ ۸۲۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وکیل اقرار کرے کہ جس چیز پر قبضہ کرنے یا خصومت کا وکیل بنایا گیا ہے اس پر خود موکل نے قبضہ کر لیا ہے تو وکالت باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ وکیل نے قبضہ کی وجہ سے محل وکالہ کے ختم ہونے کا اعتراف کر لیا ہے(۱)۔

۱۸۶- اگر محل تصرف موکل کی طرف لوٹ آئے تو وکالہ کے لوٹ آنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

امام محمد نے کہا: وکالہ لوٹ آئے گا، اس لئے کہ فسخ کے ذریعہ لوٹنے والا بعینہ پہلا ملک ہے، لہذا وہ اپنے حقوق کے ساتھ لوٹے گا۔

شافعیہ وامام ابو یوسف نے کہا: وکالہ نہیں لوٹے گا، اس لئے کہ خود موکل کا تصرف کر لینا وکیل کے معزول کرنے کو متضمن ہوتا ہے اس لئے کہ اس نے جس چیز میں اس کو وکیل بنایا ہے اس میں تصرف کرنے سے اس کو عاجز کر دیا ہے، اور وکیل معزول ہونے کے بعد، وکالہ کی تجدید کے بغیر دوبارہ وکیل نہیں ہو سکتا ہے۔

ابن عابدین نے کہا: اگر موکل کے پاس اس کی پرانی ملکیت فسخ کے ذریعہ واپس آئے تو وکالت لوٹ آئے گی، لیکن اگر اس کے پاس فسخ کے بغیر دوسرے ذریعہ سے واپس آئے تو وکالت نہیں لوٹے گی، لہذا اگر کوئی شخص کسی کو کسی متعین شیٔ کے ہبہ کرنے کا وکیل بنائے پھر موکل خود ہی اسے ہبہ کر دے پھر اپنے ہبہ میں رجوع کرے تو وکیل کو ہبہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا(۲)۔

دہم: وکیل جس شیٔ میں وکیل ہو اس میں اس کا تعدی کرنا:

۱۸۷- وکیل جس شیٔ میں وکیل بنایا جائے اگر وہ اس میں تعدی کرے تو وکالہ کے باطل ہونے میں فقہاء کی چند مختلف رائیں ہیں:

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۴۵۶، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۲۹۔

(۲) تکملۃ ابن عابدین ۱/ ۲۸۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۳۔

پہلی رائے: اصح قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وکیل جس شئ میں وکیل بنایا جائے اس میں اس کے تعدی کرنے سے وکالہ باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ وکیل جب تصرف کرے گا تو اپنے موکل کی اجازت ہی سے تصرف کرے گا، لہذا اس کا تصرف نافذ ہوگا جیسا کہ اگر تعدی نہیں کرتا۔

اسی طرح عقد وکالہ میں امانت، تصرف دونوں داخل ہیں تو جب وکیل اس میں تعدی کرے گا تو امانت باطل ہوجائے گی، اور تصرف باقی رہے گا، جیسے رہن میں امانت وقبضہ داخل ہوتا ہے، اگر اس میں تعدی کرے گا تو امانت باطل ہوجائے گی اور وثیقہ باقی رہے گا۔

دوسری رائے: اصح کے مقابلہ میں شافعیہ اور ایک قول میں جو قیل کے لفظ سے منقول ہے حنابلہ کا مذہب ہے کہ وکیل کی طرف سے تعدی کی وجہ سے وکالت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ ایک عقد امانت ہے لہذا تعدی کی وجہ سے باطل ہوجائے گی، جیسے ودیعت کا حکم ہے[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ تعدی فعل کے ذریعہ ہو جیسے اگر وہ کپڑا ہو اور وہ اس کو پہن لے یا چوپایہ ہو اور وہ اس پر سوار ہوجائے۔

لیکن اگر تعدی قول کے ذریعہ ہو جیسے اگر غبن فاحش کے ساتھ فروخت کردے (اگرچہ سلم میں ہو) تو یقیناً وکالت باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ اس وقت اس شئ میں تعدی نہیں پائی جائے گی، جس میں اس کو وکیل بنایا گیا ہے۔

مرداوی نے اس مسئلہ میں فقہاء حنابلہ کی آراء ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے: اگر وکیل اپنی تعدی کی وجہ سے اس

(۱) المہذب ۱/ ۳۶۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۰، المغنی ۵/ ۲۴۴، کشاف القناع ۳/ ۴۶۹، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۳۰، الإنصاف ۵/ ۳۶۹-۳۷۰۔

عین کو تلف کردے جس میں اس کو وکیل بنایا گیا ہے تو وکالت باطل ہوجائے گی، اور اگر جس میں تعدی کیا ہے اس کا عین باقی ہو تو وکالت باطل نہ ہوگی[1]۔

تیسری رائے: اصح قول کے مطابق، جس شئ میں وکیل بنایا گیا ہے، اس میں وکیل کے تعدی کرنے سے وکالہ (باطل نہیں مگر) فاسد ہوجائے گا، یہ اس روایت کے مطابق حنابلہ کا قول ہے جو الرعایۃ الصغری میں ہے۔

اور یہ اس لئے کہ وکالہ، امانت کے ساتھ تصرف کرنے کی اجازت ہے، لہذا اگر ایک ختم ہوجائے تو دوسرا ختم نہیں ہوگا۔

ابن رجب نے کہا: اکثر اصحاب کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ وکیل کی طرف سے مخالفت، وکالہ کے فاسد ہونے کی متقاضی ہوگی نہ کہ باطل ہونے کی، لہذا عقد تو فاسد ہوجائے گا مگر محض اجازت کی وجہ سے وہ تصرف کرنے والا ہوگا[2]۔

یازدہم: وکالہ کا انکار کرنا:

۱۸۸- حنابلہ اور ایک قول میں حنفیہ کی رائے ہے کہ وکیل یا موکل کے وکالہ کا انکار کرنے سے وکالت باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں کی طرف سے انکار کرنے میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں ہے جس سے سابق اجازت کو ختم کرنا معلوم ہو، جیسے اگر کسی عورت کی بیوی ہونے کا انکار کرے پھر اس پر بینہ قائم ہوجائے تو یہ انکار کرنا طلاق نہیں ہوگا۔

ایک قول میں جس پر فتوی ہے حنفیہ (اسی طرح ایک قول میں حنابلہ) کی رائے ہے کہ انکار کرنے کی وجہ سے وکالت باطل

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۴۸، الإنصاف ۵/ ۳۷۰۔

(۲) الإنصاف ۵/ ۳۶۹-۳۷۰، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۳۰، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۴۶۹، القواعد لابن رجب رص ۶۴-۶۵ القاعدہ (۴۵)۔

ہوجائے گی۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بھول جانے یا اس کو پوشیدہ رکھنے کی غرض سے وکیل یا موکل کی طرف سے وکالہ کا انکار کرنا وکیل کومعزول کرنا نہیں ہے، اورانہوں نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ جس مال میں وکیل بنایا گیا ہے اس کو کسی ظالم کے لے لینے کا اندیشہ ہو، لہذا اگر ان میں سے کوئی عمداً وکالہ کا انکار کرے اوران دونوں کی کوئی غرض نہ ہوتو اس کی وجہ سے وکیل معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ اس وقت انکار کرنا وکالہ کورد کرنا سمجھا جائے گا [۱]۔

دوازدہم: جس سے وکالہ کا تعلق ہواس کا تلف ہوجانا:

۱۸۹- جس سے وکالہ کا تعلق ہواس کے تلف ہوجانے سے وکالہ باطل ہوجائے گا، لہذا اگر جس عین میں بیع وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرنے کا وکیل بنایا گیا ہے، وہ تلف ہوجائے تو وکالت باطل ہوجائے گی، اسی طرح جس عورت کے طلاق دینے کا وکیل بنایا ہے اس کے مرجانے سے وکالت باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ محل وکالہ ہلاک ہوگیا ہے اوراس کے ہلاک ہوجانے کے بعد اس محل میں تصرف کرنے کا تصور ہوہی نہیں سکتا ہے اور ایسی چیز میں تصرف کرنے کا وکالہ جس میں تصرف کا احتمال ہی نہ ہو، محال ہے، لہذا وکالت باطل ہوجائے گی [۲]۔

سیزدہم: شرکاء میں سے کسی ایک کا الگ ہوجانا:

۱۹۰- اگر دو شرکاء کسی ایک شخص کو وکیل بنائیں پھر دونوں جدا ہوجائیں یا ان میں سے کوئی ایک جدا ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک وکیل معزول ہوجائے گا، اگر چہ اس کو اس کا علم نہ ہو، اس لئے کہ یہ حکمی عزل ہے جس میں علم ہونا شرط نہیں ہے، نیز اس لئے کہ اس کو شرکت کی غرض کی وجہ سے شرکاء کی طرف سے وکیل بنایا گیا ہے، اور جب دونوں جدا ہوجائیں گے تو شرکت باطل ہوجائے گی تو شرکت کے سبب جو توکیل حاصل تھی وہ بھی باطل ہوجائے گی [۱]۔

چہاردہم: جس تصرف میں وکیل بنایا ہے اس کو انجام دینا:

۱۹۱- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جس شئی میں وکیل بنایا ہے اس کے انجام کو پہنچ جانے سے بغیر معزول کئے ہوئے ہی وکیل معزول ہوجائے گا، جیسے اگر کسی دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنائے پھر اس پر خود ہی قبضہ کرلے، یا کسی عورت کا نکاح کرنے کا وکیل بنائے پھر خود ہی اس کا نکاح کردے [۲]۔

پانزدہم: دلالۃ وکالہ سے رجوع کرنا:

۱۹۲- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دلالۃ موکل و وکیل کے رجوع کرنے سے وکالہ باطل ہوجائے گا۔

دلالۃ وکالہ سے موکل کے رجوع کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ موکل نے جس بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بنایا ہے اس سے وطی کرے۔

دلالۃ وکیل کے رجوع کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ اگر وہ کسی غلام کے مالک کی طرف سے اس کو آزاد کرنے میں وکالہ قبول کرے حالانکہ کسی آدمی نے اس غلام کی خریداری میں اس کو وکیل بنایا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۱۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۵۸، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۶۔

(۲) معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۲۹، المغنی مع الشرح ۵/ ۲۴۶، کشاف القناع ۳/ ۴۶۹، بدائع الصنائع ۶/ ۵۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۸، قلیوبی وعمیرۃ ۲/ ۳۴۵۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۱۸۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۴۱۷۔

تھا، تو اس کو آزاد کرنے کے بارے میں وکالہ قبول کرنا اس پر دلالت کرے گا، کہ اس کی خریداری کے بارے میں پہلے وکالہ سے اس نے رجوع کرلیا ہے[1]۔

(۱) مطالب أولی النہی ۳/ ۴۶۰، معونۃ أولی النہی ۴/ ۶۲۹۔

وکیرہ

تعریف:

۱ - لغت میں وکیرۃ وکر سے ماخوذ ہے، یہ پرندہ کا گھونسلا ہے، خواہ کہیں ہو، پہاڑ میں ہو یا درخت میں ہو، اگرچہ اس میں پرندہ نہ ہو، کہا جاتا ہے: **وکر الطائر**: گھونسلا میں آنا یا داخل ہونا، **وکر الظبی**: کودنا، **وکر الاناء**: برتن کو بھرنا، کہا جاتا ہے: **وکر الطائر**: (کاف کی تشدید کے ساتھ) گھونسلا بنانا، **وکر فلان**: وکیرہ بنانا، **وکر القوم**: ان کو وکیرہ کھلانا۔

الوکرہ، الوکرہ، الوکیرہ: وہ کھانا جس کو کوئی شخص اپنے مکان کی تعمیر کے مکمل ہونے کی خوشی میں کرتا ہے اور لوگوں کو اس کی دعوت دیتا ہے[1]۔

اصطلاح میں: **وکیرہ** وہ کھانا ہے جو مکانات کی تعمیر سے فارغ ہونے کی خوشی میں تیار کیا جاتا ہے، اور اس کی دعوت دی جاتی ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

ولیمہ:

۲ - لغت میں ولیمہ میں شادی کا کھانا یا ہر وہ کھانا جو کسی دعوت وغیرہ

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۲) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۴۹۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۴، حاشیۃ القلیوبی وعمیرۃ علی شرح المنہاج ۳/ ۲۹۴، مطالب أولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۵/ ۲۳۱۔

کے لئے تیار کیا جائے یا کسی جماعت کے لئے تیار کیا جائے، کہا جاتا ہے: **أولم فلان**: ولیمہ کرنا، **أولم فلان**: خلقت وعقل کا کامل ہونا(۱)۔

اصطلاح میں: ولیمہ اس کھانا کو کہا جاتا ہے جو شادی یا بادشاہ بننے کی وجہ سے حاصل ہونے والی خوشی میں تیار کیا جاتا ہے، لیکن مطلق ہونے کی صورت میں اس کا استعمال، شادی میں زیادہ مشہور ہے(۲)۔

ولیمہ اپنے عام معنی میں ان دعوتوں پر بولا جاتا ہے، جو خاص مناسبتوں کی وجہ سے تیار کیا جاتا ہے۔ وہ الشندخیۃ، الإعذار، الخرس، العقیقۃ، الوکیرۃ، النقیعۃ، التحفۃ، الحذاق، الشنداخ اور عتیرۃ ہیں۔

ان ولیموں سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے ان کے ساتھ خاص اصطلاحات کو دیکھیں، نیز دیکھئے: اصطلاح (دعوۃ فقرہ/ ۲۶)۔

وکیرۃ سے متعلق احکام:

کچھ احکام وکیرہ سے متعلق ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

وکیرہ کا عمل:

۳- وکیرہ کے عمل اور اس کی دعوت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ نے کہا: وکیرہ (شادی کے ولیمہ کے علاوہ دوسرے ولیموں کی طرح) مستحب ہے، واجب نہیں ہے، یہی راجح مذہب ہے، اسی کو جمہور نے اختیار کیا ہے، نکاح کے ولیمہ کی طرح اس کی تاکید نہیں ہے۔

متولی نے کہا: بعض فقہاء نے تمام ولیموں کے واجب ہونے کے بارے میں ایک قول نقل کیا ہے، اس لئے کہ امام شافعی نے اس کے بعد کہا: میں اس کے چھوڑنے کی اجازت نہیں دیتا ہوں(۱)۔

حنابلہ نے کہا: شادی کے ولیمہ کے علاوہ دعوتیں کرنا مباح ہے، نہ مکروہ ہے نہ مستحب، مکروہ تو اس لئے نہیں ہے کہ حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**إذا دعی أحدکم إلی طعام فلیجب فإن شاء طعم وإن شاء ترک**"(۲) (اگر تم میں سے کسی کو کھانے کی دعوت دی جائے تو اس کو قبول کر لینا چاہئے پھر اگر چاہے تو کھائے یا نہ کھائے)، حضرت ابن عمر شادی اور غیر شادی کی دعوت میں آتے تھے، روزہ کی حالت میں بھی آتے تھے(۳)۔ اگر یہ مکروہ ہوتا تو نبی اکرم ﷺ اس کو قبول کرنے کا حکم نہیں فرماتے بلکہ اس کی وضاحت فرمادیتے۔

مستحب اس لئے نہیں ہے کہ عہد نبوی یا عہد صحابہ میں یہ نہیں کیا جاتا تھا، چنانچہ حضرت حسن نے روایت کی ہے: "**دعی عثمان بن أبی العاص إلی ختان فأبی أن یجیب وقال: إنا کنا لا نأتی الختان علی عهد رسول الله ﷺ ولا ندعی له**"(۴) حضرت عثمان بن ابی العاصؓ کو ختنہ میں حاضر ہونے کی دعوت دی گئی

---

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۷۔

---

(۱) روضۃ الطالبین للنووی ۷/ ۳۳۳، شرح المحلی علی المنهاج بهامش حاشیۃ القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۲۹۴-۲۹۵۔

(۲) حدیث: "إذا دعي أحدکم إلی طعام فلیجب......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) اثر ابن عمر: "أنه کان یأتي الدعو' في العرس......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) اثر الحسن: "دعي عثمان بن أبي العاص إلی ختان......" کی روایت احمد (۴/ ۲۱۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور ابن قدامہ نے المغنی (۱۰/ ۲۰۷) میں اس کے عدم ثبوت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تو انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کہا کہ عہد نبوی ﷺ میں ہمیں ختنہ میں نہیں بلایا جاتا تھا، نہ ہم اس میں شریک ہوتے تھے)۔

مشائخ نے کہا: یہ حکم عقیقہ کے علاوہ کی دعوت میں ہے، رہی عقیقہ کی دعوت تو وہ مسنون ہے اور مجلسِ غم کی دعوت تو وہ مکروہ ہے (یہ محل نظر ہے)(۱)۔

ابن قدامہ نے کہا: دعوت (شادی کے علاوہ میں) کرنے والے کے حق میں اس کی کوئی خاص فضیلت نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت میں اس کا حکم نہیں ہے، لیکن اگر اس کا کرنے والا اس نعمت کا شکر ادا کرنا چاہے جو اللہ تعالی نے اس کو دیا ہے اور اپنے دوست احباب کو کھلانا اور اپنا کھانا خرچ کی نیت کی ہے تو انشاء اللہ تعالی اس کو اجر ملے گا(۲)۔

وکیرہ کی دعوت قبول کرنے کا حکم:

۴- وکیرہ کی دعوت قبول کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، راجح مذہب میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ وکیرہ کی دعوت قبول کرنا واجب نہیں ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک سنت ہے، شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے(۳)، اس لئے کہ حضرت براءؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**أمرنا بإجابة الداعي**"(۴) (ہمیں دعوت دینے والے کی دعوت قبول کرنے کا حکم دیا گیا ہے)، امر کا کم از کم درجہ استحباب ہے، نیز اس لئے کہ اس میں دعوت دینے والے کی دل جوئی اور اس کو خوش کرنا ہے، چنانچہ احمد کو ختنہ میں شرکت کی دعوت دی گئی تو انہوں نے دعوت قبول کی اور کھانا کھایا(۱)۔

ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ وکیرہ اور تمام ولیموں کی دعوت قبول کرنا واجب ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: "**من دعی إلی عرس و نحوه فلیجب وفي رواية: إذا دعا أحدكم أخاه فليجب عرسا كان أو نحوه**"(۲) (اگر کسی کو شادی وغیرہ کی دعوت میں بلایا جائے تو اسے قبول کرنا چاہئے، ایک روایت میں ہے: اگر تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو دعوت دے تو اس کو قبول کر لینا چاہئے خواہ شادی کی دعوت ہو یا اس کے علاوہ ہو)، ان دونوں احادیث کا تقاضا ہے کہ تمام دعوتوں کا قبول کرنا واجب ہے(۳)۔

ایک قول میں مالکیہ کی رائے ہے کہ وکیرہ کی دعوت میں حاضر ہونا مکروہ ہے، اور ان کے ایک دوسرے قول میں ہے کہ وکیرہ کی دعوت میں حاضر ہونا مباح ہے(۴)۔

وکیرہ کی دعوت قبول کرنے کی حکمت اور اس کا مقصد:

۵- جو لوگ وکیرہ کی دعوت قبول کرنے کو مشروع کہتے ہیں ان کے نزدیک اس کی حکمت یہ ہے کہ اس میں دعوت دینے والے مومن کو خوش کرنا اور اس کی دلجوئی کرنا ہے۔

---

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۴، کشاف القناع ۵/ ۱۶۸۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۲۔
(۳) البنایہ ۹/ ۲۰۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۵، ۲۴۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۴۔
(۴) حدیث البراء: "أمرنا بإجابة الداعي......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۴۔
(۲) حدیث: "من دعي إلى عرس ونحوه فليجب" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۳-۱۰۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۵، حاشیۃ الشروانی مع تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۲۶، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۳۔
(۴) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی علیہ ۲/ ۴۹۹۔

مناسب ہے (جیسا کہ رملی نے امام غزالی سے نقل کیا ہے) کہ جس کو دعوت دی جائے وہ اس کو قبول کرنے میں سنت کی اقتداء کی نیت کرے تا کہ اس کو ثواب ملے اور اپنے بھائی کی زیارت واکرام کی نیت کرے تا کہ اللہ تعالی کے لئے محبت کرنے والوں اور زیارت کرنے والوں میں داخل ہو یا اپنے کو اس تہمت سے بچانے کی نیت کرے کہ اس کے بارے میں متکبر ہونے یا اپنے بھائی کو حقیر سمجھنے کا گمان ہو(۱)۔

وکیرہ کا کھانا تناول کرنا:

۶ - جمہور فقہاء، حنفیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کسی کو وکیرہ کی دعوت دی جائے اور وہ حاضر ہو اور روزہ دار نہ ہو تو اس کے لئے اس میں سے کھانا مستحب ہے۔

ابن حجر نے ابن الحاجب سے اپنی مختصر میں نقل کیا ہے کہ غیر روزہ دار کیلئے کھانے کا وجوبی حکم محل احتمال ہے، نووی سے منقول ہے کہ انہوں نے واجب ہونے کو مختار کہا ہے۔

جب شخص کو وکیرہ کے کھانے کی دعوت دی جائے اگر وہ روزہ دار ہو تو اس کا روزہ واجب ہوگا یا نفل ہوگا۔ اگر اس کا روزہ واجب ہو تو اس کو پورا کرے گا، کھانا نہیں کھائے گا، بلکہ روزہ توڑنا اس کے لئے حرام ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ" (۲) (تم اپنے اعمال کو باطل نہ کرو)، نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "**إذا دعي أحدكم فليجب فإن كان صائما فليصل وإن كان مفطرا فليطعم، وفي رواية: ......فليدع**" (۳) "**أي بدلا من فليصل**" (اگر تم میں سے کسی کو دعوت دی جائے تو اسے قبول کرنا چاہئے، اب اگر روزہ دار ہو تو اسکو دعاء دے، اور اگر غیر روزہ دار ہو تو کھالے، ایک روایت میں **فليصل** کے بجائے **فليدع** ہے)۔

اگر مدعو کا روزہ نفل ہو تو شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر صاحب دعوت کے لئے اس کا روزہ جاری رکھنا اور کھانا نہ کھانا تکلیف دہ ہو تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا اور کھالینا مستحب ہوگا، اس لئے کہ روزہ کا تدارک ممکن ہے کیونکہ اس کی قضا مندوب ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعیدؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**صنعت لرسول الله ﷺ طعاما فأتاني هو وأصحابه، فلما وضع الطعام قال رجل من القوم: إني صائم فقال ﷺ: دعاكم أخوكم وتكلف لكم ثم قاله له: أفطر ثم صم مكانه يوما إن شئت**" (۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ کے لئے کھانا تیار کیا، چنانچہ آپ ﷺ اپنے صحابہ کے ساتھ میرے یہاں تشریف لائے، جب کھانا چنا گیا تو ایک صاحب نے کہا: میں روزہ سے ہوں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارے بھائی نے تم کو بلایا ہے اور تمہارے لئے اہتمام کیا ہے، پھر ان سے فرمایا: کھالو پھر اگر چاہو تو اس کی جگہ پر ایک روزہ رکھ لینا)، نیز اس میں اپنے مسلمان بھائی کو خوش کرنا ہے (۲)، اور اگر صاحب دعوت کے لئے تکلیف دہ نہ ہو تو روزہ دار کے لئے نہ کھانا ہی افضل ہے۔

ابن تیمیہ نے کہا: اگر مدعو شخص نفل روزہ توڑنے سے گریز

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، فتح الباری ۹/ ۲۴۶-۲۴۷، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۴، المغنی ۷/ ۱۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۷۔

(۲) سورۂ محمد/ ۳۲۔

(۳) حدیث: "إذا دعي أحدكم فليجب" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور آخری روایت بیہقی (۷/ ۲۶۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابی سعید: "صنعت لرسول الله ﷺ طعاما......" کی روایت بیہقی (۴/ ۲۷۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۴/ ۲۱۰ طبع السلفیہ) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۱۸۰، فتح الباری ۹/ ۲۴۷-۲۴۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، مواہب الجلیل ۴/ ۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۵۔

کرے یا روزہ دار نہ ہو پھر بھی کھانے سے گریز کرے تو صاحب دعوت کے لئے کھانے پر اصرار کرنا مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں امور جائز ہیں، اگر ایسی چیز کو اس پر لازم کرے گا جو اس پر لازم نہیں ہے، تو یہ ممنوع مطالبہ کے قبیل سے ہوگا (۱)۔

وکیرہ کی دعوت قبول کرنے کے شرائط:

۷- فقہاء نے وکیرہ کی دعوت قبول کرنے کے لئے چند شرطیں لگائی ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق دعوت کی جگہ سے ہے، بعض کا تعلق داعی کی ذات سے ہے، بعض کا تعلق مدعو کی ذات سے ہے، اور بعض کا تعلق خود دعوت سے ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے (ولیمہ)۔

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۵۔

ولاء

تعریف:

۱- لغت میں ولاء، ولی سے ماخوذ ہے یہ ایک اصل ہے جو قرب پر بھی دلالت کرتی ہے، راغب نے کہا: یہ مکان، نسبت، دین، دوستی، نصرت اور اعتقاد کے اعتبار سے قرب کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

اسی باب سے مولی ہے جو چچازاد بھائی، مددگار، حلیف، ساتھی، مددگار، آزاد کرنے والا، آزاد کردہ اور پڑوسی وغیرہ کو کہا جاتا ہے۔

ولاء (واو کے کسرہ کے ساتھ) اور توالی، ان دونوں کا معنی پے بہ پے (لگاتار) کرنا ہے، وہ یہ ہے کہ دو یا زائد چیزیں اس طرح حاصل ہوں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی چیز نہ ہو جو ان دونوں کی قسم سے نہ ہو۔

اس پورے باب میں (جیسا کہ ابن فارس نے معجم مقاییس اللغۃ میں کہا ہے) قرب کا معنی موجود ہے (۱)۔

اصطلاح میں ولاء کیا ہے اس کی تعریف میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے: جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے اس کو اس حکمی قرابت میں محدود رکھا ہے، جو آزادی کے ذریعہ غلام سے ملکیت کے ختم ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔

چنانچہ مالکیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ نسب کی طرح

(۱) المفردات للراغب، المصباح المنیر، المغرب، معجم مقاییس اللغۃ ۶/ ۱۴۱، حلیۃ الفقہاء ص ۲۰۸، أساس البلاغۃ ص ۵۰۹، أنیس الفقہاء للقونوی ص ۲۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ایک رشتہ ہے جو آزاد کرنے سے حاصل ہوتا ہے(۱)۔

شافعیہ نے کہا: شریعت میں ولاء: اس عصبہ ہونے کو کہتے ہیں جو ملکیت کے ختم ہونے کے بعد حاصل ہونے والی آزادی سے پیدا ہوتا ہے، یہ نسبی عصوبت سے موخر ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ آزاد کرنے والے اور اس کے عصبہ کو وراثت، نکاح، نماز جنازہ، اور اس کی طرف سے تاوان کی ولایت حاصل ہو(۲)۔

حنابلہ نے کہا: یہ آزاد کرنے یا اس کا سبب اختیار کرنے جیسے ام ولد بنانے اور مدبر بنانے کی وجہ سے ایک شرعی حکم کا ثبوت ہے یعنی عصوبت ثابتہ کا حکم لگانا ہے(۳)۔

حنفیہ نے اس کی تعریف کی ہے کہ یہ آزاد کرنے یا عقد موالات کرنے سے حاصل ہونے والی حکمی قرابت ہے، اور اس کے آثار میں وراثت، تاوان اور ولایت نکاح ہے، ان کے نزدیک ولاء کی دو قسمیں ہیں:

ولاء عتاقہ: اس کو ولاء نعمت بھی کہا جاتا ہے، اس کا سبب آزاد کرنا ہے۔

ولاء موالات: اس کا سبب وہ عقد ہے جو عقد موالات کے نام سے معروف ہے، وہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے سے یہ معاہدہ کرے کہ اگر وہ کوئی جنایت کرے گا تو اس کا تاوان تم پر ہوگا اور اگر مرجائے گا تو اس کی میراث تم کو ملے گی، خواہ دونوں مرد ہوں یا عورتیں ہوں یا ان میں سے ایک مرد ہو دوسری عورت ہو(۴)۔

(۱) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۲۵، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۱۶۹، حاشیۃ البنانی علیہ۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۷۵، نیز دیکھئے: حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۵۷، کفایۃ الأخیار ۲/ ۱۷۷۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۶۴۰، نیز دیکھئے: المبدع ۶/ ۲۶۹۔

(۴) ردالمحتار ۵/ ۴۷، کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی ۲/ ۱۵۲۷ طبع کلکتہ، مجمع الأنہر ۲/ ۴۲۳، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۵۲، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۷۳،

متعلقہ الفاظ:

الف-عتق:

۲-لغت میں عتق کا معنی آزادی ہے(۱)۔

اصطلاح میں: یہ ایک قسم کی حکمی قوت ہے جس کے ذریعہ غلام، شرعی تصرفات کا اہل ہوجاتا ہے(۲)۔

ولاء، اور عتق میں یہ تعلق ہے کہ عتق ولاء کا ایک سبب ہے۔

ب-ارث:

۳-لغت میں ارث کی اصل یہ ہے کہ کوئی شئ کسی قوم کی ہو پھر وہ نسب یا کسی سبب کے ذریعہ دوسروں کی ہوجائے۔

فقہاء کی اصطلاح میں ان اموال اور حقوق پر بولا جاتا ہے جن کو میت چھوڑے اور جن کا مستحق اس کی موت کے بعد وہ شخص ہو جس کے لئے شرعا وراثت ثابت ہو۔

یہ قابل تجزی حق ہے، جس کا یہ حق ہو اس کی موت کے بعد دوسرا اس کا مستحق ہوجاتا ہے، اس کی وجہ دونوں کے درمیان قرابت وغیرہ کا ہونا ہے(۳)۔

ولاء اور ارث کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ولاء ارث کا ایک سبب ہے۔

= أنیس الفقہاء للقونوی رص ۲۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المغرب ۲/ ۳۷۲، الکلیات للکفوی، التوقیف علی مہمات التعاریف للمناوی رص ۷۳۴۔

(۱) القاموس المحیط، الصحاح۔

(۲) طلبۃ الطلبۃ رص ۶۳، التعریفات للجرجانی، قواعد الفقہ للبرکتی، المغرب، حلیۃ الفقہاء رص ۲۰۸، المطلع رص ۳۱۴۔

(۳) العذب الفائق ۱/ ۱۶، حاشیۃ البقری رص ۹۔

ج- عقل:

۴-عقل سے مراد دیت ہے، لغت میں: وہ مال ہے جو جان کے بدلہ میں دیا جائے۔

عقل اصطلاح میں: وہ مال ہے جو جان مارنے یا اس سے کم درجہ کی جنایت میں واجب ہو(۱)۔

ولاء اور عقل میں تعلق یہ ہے کہ ولاء عقل کا ایک سبب ہے۔

ولاء سے متعلق احکام:

فقہاء نے ولا کی دو قسمیں کی ہیں، ولاء عتاقہ، ولاء موالات۔

ہم ذیل میں ان دونوں میں سے ہر ایک کے احکام بیان کریں گے:

پہلی قسم: ولاء عتاقہ:

۵-فقہاء کے نزدیک ولاء عتاقہ یا ولاء عتق: یہ نسب کے عصوبت سے بعد میں آنے والی عصوبت ہے، اس کا تقاضا ہے کہ آزاد کرنے والے کو اور اس کی موت کے بعد اس کے مذکر عصبہ کو وراثت، دیت، نکاح اور نماز جنازہ کی ولایت اس شخص پر حاصل ہو جس کو آزاد کیا ہے۔

مولی العتاقہ کا لفظ آزاد کرنے والے اور آزاد کردہ دونوں پر بولا جاتا ہے(۲)، ایک قول ہے: مولی العتاقہ وہ شخص ہے جس کو ولاء عتاقہ حاصل ہو اور وہ آزاد کرنے والا ہے(۳)۔

(۱) المصباح المنیر، تکملة فتح القدیر ۹/ ۲۰۴، نہایة المحتاج ۷/ ۲۷۹، مطالب أولی النہی ۶/ ۵۷، کفایة الطالب الربانی وحاشیة العدوی علیہ ۲/ ۲۳۷۔

(۲) کفایة الأخیار ۲/ ۱۷۷۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۵۲۸۔

ولاء عتاقہ کا مشروع ہونا:

۶-ولاء العتاقہ کا مشروع ہونا اس حدیث سے ثابت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"إنما الولاء لمن أعتق"**(۱) (ولاء صرف اس کو ہوگا جو آزاد کرے)۔

ولاء عتاقہ کے ثبوت کا سبب:

۷-فی الجملہ اس ولاء کے ثبوت کا سبب، عتق ہے، اگر اس کا سبب ممنوع نہ ہو تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ولاء آزاد کرنے والے کو ہوگا، خواہ آزادی اس کے عمل سے حاصل ہو، وہ عمل، آزاد کرنا ہے یا جو عمل شرعاً آزاد کرنے کے قائم مقام ہو جیسے رشتہ دار کو خریدنا، ہبہ، صدقہ یا وصیت میں قبول کرنا، یا اس کے عمل کے بغیر حاصل ہو جیسے اپنے رشتہ دار کو وراثت میں پائے، خواہ آزاد کرنا بغیر عوض ہو یا عوض کے ساتھ ہو، یہ مال لیکر آزاد کرنا ہے، خواہ منجز (فوری) ہو یا کسی شرط پر معلق ہو یا کسی وقت کی طرف منسوب ہو، خواہ صریح یا صریح کے قائم مقام ہو یا کنایہ یا کنایہ کے قائم مقام ہو، یہی حکم تدبیر (مدبر بنانا) اور استیلاد (ام ولد بنانا) سے حاصل ہونے والی آزادی کا ہے، اور اس میں صریح تدبیر، اعتاق و استیلاد اور کتابت یکساں ہیں، اسی طرح اگر اپنے اوپر کسی امر واجب کی ادائیگی کے لئے آزاد کرے تو اس کو ولاء حاصل ہوگا، جیسے قتل، ظہار، یا رمضان میں روزہ توڑنا، ایلاء یا قسم کے کفارہ میں یا نذر میں آزاد کرنا، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک ہے، اصل اس میں نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: **"إنما الولاء لمن اعتق"** (۲) اس میں کوئی تفصیل نہیں کی گئی

(۱) حدیث: "إنما الولاء لمن أعتق......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۶۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی۔

ہے(۱)۔

حنابلہ کے نزدیک دوسری روایت ہے کہ ان حالات میں آزاد کردہ پر آزاد کرنے والے کو ولاء نہ ہوگا(۲)۔

ممنوع آزادی میں ولاء:

۸- آزادی کبھی ممنوع ہوتی ہے: ممنوع آزاد کرنے کی ایک مثال حنفیہ کے نزدیک: اگر آزاد کرنے والے کو غالب گمان ہو کہ اگر وہ اس کو آزاد کردے گا تو وہ دار الحرب میں چلا جائے گا یا مرتد ہو جائے گا یا اس سے چوری ڈکیتی کا اندیشہ نہ ہو تو آزاد کرنا حرام ہوگا، اسی طرح شیطان اور بت کے لئے آزاد کرنا حرام ہے۔

انہوں نے کہا: ان حالات میں آزادی کے حرام ہونے کے باوجود آزادی نافذ ہوگی۔

انہوں نے صراحت کی ہے کہ شیطان وبت کے لئے آزاد کرنے والا اظہر قول کے مطابق کافر ہو جائے گا۔

ایک قول کے مطابق بت کے لئے آزاد کرنے سے کافر ہو جائے گا اور شیطان کے لئے آزاد کرنے سے گناہگار رہوگا، ان تمام صورتوں میں آزاد کرنے والے کو ولاء حاصل ہوگا(۳)۔

حنابلہ نے ممنوع آزادی کی مثال کے ضمن میں لکھا ہے کہ جس کو آزاد کیا جائے اس کے بارے میں اندیشہ ہو کہ دار الحرب میں چلا جائے گا، یا دین اسلام سے پھر جائے گا یا اس پر فساد کا اندیشہ ہو جیسے غلام ہو، تو اس کے بارے میں اندیشہ ہو کہ اگر آزاد ہو جائے گا اور محتاج ہوگا تو چوری ڈکیتی کرے گا یا باندی ہو تو اس کے بارے میں زنا وفساد کا اندیشہ ہو۔

اور انہوں نے کہا: ان حالات میں آزاد کرنا مکروہ ہوگا لیکن اگر غالب گمان ہو کہ آزاد کرنا حرام کا سبب ہوگا تو آزاد کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ حرام کا ذریعہ بھی حرام ہوتا ہے، اگر اس کو آزاد کردے گا تو آزاد کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا آزاد کرنا ہے جو اہل سے صادر ہے، اور اپنے محل میں صادر ہے جیسے دوسرے کو آزاد کرنا ہے۔

اور انہوں نے کہا کہ جو شخص کسی غلام کو آزاد کرے یا وہ غلام اس پر آزاد ہو جائے اور اس کو سائبہ کے طور پر آزاد نہ کرے تو اس پر اس کو ولاء ہوگا(۱) (سائبہ وہ غلام ہے جس کو اس شرط پر آزاد کیا جائے کہ آزاد کرنے والے کو اس پر ولاء نہ ہوگا)۔

سائبہ کے طور پر آزاد کرنے میں ولاء:

۹- سائبہ کے طور پر آزاد کرنے میں ولاء کس کو ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ، اصح قول میں حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن نافع کا (اس قول کے مطابق جو المدنیہ میں ان سے یحیی بن یحیی کی روایت کے مطابق منقول ہے) مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص سائبہ کے طور پر آزاد کرے جیسے کہے: میں نے تم کو سائبہ کے طور پر آزاد کیا، تو ولاء آزاد کرنے والے کو ہوگا، یہی نخعی، شعبی، ابن سیرین، راشد بن سعد اور ضمرۃ بن حبیب کا قول ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۶۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۱۷، الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۲، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۳۷، مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۷، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۷۰، کشاف القناع ۴/ ۴۹۸، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۴۸، الإنصاف ۷/ ۳۷۷، معونۃ أولی النہی ۶/ ۲۴۷، الفروع ۵/ ۶۰۔

(۲) الإنصاف ۷/ ۳۷۷، الفروع ۵/ ۶۰۔

(۳) البحر الرائق ۴/ ۲۴۸، فتح القدیر ۴/ ۴۵۲، الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۱۰، بدائع الصنائع ۴/ ۱۶۰۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۳۰ طبع ہجر، الفروع ۵/ ۷۸، الإنصاف ۷/ ۳۷۵۔

ہے:"إنما الولاء لمن أعتق" (۱) (بے شک حق ولاء آزاد کرنے والے کیلئے ہی ہے)، نیز ارشاد ہے: "الولاء لحمة کلحمة النسب لایباع ولایوهب" (۲) (ولاء نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے نہ اس کوفروخت کیا جاسکتا ہے نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے)۔

نیز اس لئے کہ جس طرح کسی انسان کا نسب یا بچے کا نسب فروش سے کسی شرط کے ذریعہ ختم نہیں کیا جاسکتا ہے، اسی طرح شرط کے ذریعہ کسی آزاد کردہ سے ولاء بھی ختم نہیں ہوسکتا ہے (۳)۔

سائبہ کے طور پر آزاد کرنے کے حکم میں مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

معتمد قول میں ان کا مذہب ہے کہ ایسا اقدام کرنا مکروہ ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ آقا اپنے غلام سے کہے: تو سائبہ ہے، اور اس سے آزادی کی نیت کرے۔

اصبغ نے کہا: سائبہ کے طور پر آزاد کرنا جائز ہے۔

ابن الماجشون نے کہا: سائبہ کے طور پر آزاد کرنا ممنوع ہے (۴)۔

پھر لفظ سائبہ کے ذریعہ آزاد کرنے میں ولاء کس کو ہوگا اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

معتمد قول کے مطابق ان کا مذہب ہے کہ ولاء مسلمانوں کو ہوگا، یہی عمر بن عبدالعزیز، زہری، مکحول اور ابوالعالیہ کا قول ہے (۵)۔

(۱) حدیث: "إنما الولاء لمن أعتق......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "الولاء لحمة کلحمة النسب......" ابن حجر (۴/ ۵۱۲ طبع العلمیہ)۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/ ۱۶۰، فتح القدیر ۴/ ۵۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۷، أسنی المطالب ۴/ ۵۸۴، معونۃ اولی النہی ۶/ ۲۶۷، الإنصاف ۷/ ۷۷۳، المغنی ۶/ ۵۳۳ طبع الریاض، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۳۱۷۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۱۷۔

(۵) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۱۷، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۳۱۷، المغنی

دوسری روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ سائبہ کے طور پر آزاد کرنے میں، آزاد کرنے والے کو آزاد کردہ پر ولاء حاصل نہ ہوگا، تو اب آزاد کردہ کی میراث کس کو ملے گی اس کے بارے میں اس نقطہ نظر کے اصحاب کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: اس سے غلام خریدے گا اور ان کو آزاد کردے گا۔

دوسری رائے: اس کی میراث بیت المال کو ہوگی، مرداوی نے کہا یہی صحیح ہے (۱)۔

ولاء کے ثبوت میں دین کا اختلاف اور اس کا اثر:

۱۰ - اگر آزاد کردہ غلام کا دین اس کے آزاد کرنے والے کے دین کے خلاف ہو تو آزاد کرنے والے کے لئے ولاء کے ثبوت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء: حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے غلام کو آزاد کرے جس کا دین اس کے دین کے خلاف ہو تو بھی اس کو اس کا ولاء ہوگا (۲)۔

مالکیہ نے آزاد کرنے والے کے لئے ولاء کے استحقاق کے لئے دین میں آزاد کرنے والے اور آزاد کردہ کے یکساں ہونے کی شرط لگائی ہے (۳)، لہٰذا اگر آقا کافر ہو تو اس کو اپنے آزاد کردہ مسلمان پر ولاء حاصل نہ ہوگا بلکہ اس کا ولاء تمام مسلمانوں کو ہوگا، پھر کافر آقا کے مسلمان ہونے کے بعد بھی ولاء اس کی طرف نہیں لوٹے گا (۴)۔

= ۶/ ۵۳۳ طبع الریاض۔

(۱) الإنصاف ۷/ ۳۷۷-۳۷۸۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۷، الحاوی للماوردی ۲۲/ ۹۸، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۷۰، الإنصاف ۷/ ۳۸۳۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۰۸۔

(۴) عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۳۷۰۔

دسوقی نے کہا: یہاں ولاء سے مراد میراث ہے، قرابت حکمی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ آزاد کرنے والے کے لئے ثابت ہی ہے، اگر چہ وہ کافر ہو، مسلمانوں کی طرف مال کے منتقل ہونے سے قرابت حکمی کا منتقل ہونا لازم نہ ہوگا (۱)۔

ولاء کو فروخت کرنا اور ہبہ کرنا:

۱۱ - فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ ولاء کو فروخت کرنا، اس کو ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے، "**لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الولاء وعن هبته**" (۲) (نبی اکرم ﷺ نے ولاء کو فروخت کرنے اور ہبہ کرنے سے منع فرمایا ہے)، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب**" (۳) (ولاء نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے، نہ فروخت کی جائے گی نہ ہبہ)۔

نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لعن الله من تولى غير مواليه**" (۴) (اس شخص پر اللہ تعالی کی لعنت ہو جو اپنے ولی کے علاوہ کا ولاء لے)، نیز اس لئے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے، لہذا قرابت کی طرح وہ بھی منتقل نہیں ہوگی (۵)۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۱۶۔

(۲) حدیث: "نهى عن بيع الولاء وعن هبته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۱۶۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب" کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی۔

(۴) حدیث: "لعن الله من تولى غير مواليه" کی روایت احمد (۱/ ۳۱۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/ ۱۰۳) میں کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۵) البدائع ۴/ ۱۶۷، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۲۶، القوانین الفقہیہ ص ۳۸۳، المہذب ۲/ ۲۲، المغنی ۹/ ۲۲۰ طبع ہجر۔

موت کی وجہ سے ولاء کا منتقل ہونا:

۱۲ - فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ ولاء آزاد کرنے والے کو ہوگا پھر اس کے عصبہ لذاتہ کو ہوگا، اصحاب فرائض کو نہ ہوگا (۱)، کوئی عورت ولاء کی وارث نہ ہوگی، البتہ اس کے آزاد کردہ، آزاد کردہ کی اولاد اور اس کے آزاد کردہ کا ولاء اس کو ملے گا (۲)۔

ابراہیم نخعی، شریح اور طاؤس کی رائے ہے کہ ولاء مال کے قائم مقام ہے، لہذا آزاد کرنے والے کی طرف سے اسی طرح وراثت جاری ہوگی جیسے اس کے دوسرے اموال میں وراثت جاری ہوتی ہے (۳)۔

ولاء کے ذریعہ میراث:

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جن حالات میں آقا کے لئے ولاء ثابت ہوتا ہے، ان حالات میں اگر آزاد کردہ مر جائے اور دونوں کا دین ایک ہو اور آزاد کردہ آقا کے علاوہ کوئی دوسرا وارث نہ چھوڑے تو اس کے تمام مال کا وارث آقا ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الولاء لحمة كلحمة النسب**" (نسب کے ذریعہ وراثت ملتی ہے)، نسب میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے، تو اسی طرح ولاء کا حکم بھی ہوگا، حضرت عبد اللہ بن شداد سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "**إن ابنة حمزة أعتقت غلاما لها، فتوفي، وترك ابنته وابنة حمزة، فقسم النبي ﷺ لها النصف**

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۶۴، المہذب ۲/ ۲۲، المغنی ۹/ ۲۲۹ طبع ہجر، المبدع ۶/ ۲۸۱، الإنصاف ۷/ ۳۸۷۔

(۲) معونۃ أولی النہی ۶/ ۳۵۷، المغنی ۶/ ۳۶۵ طبع الریاض، مغنی المحتاج ۴/ ۵۰۷، القوانین الفقہیہ ص ۳۸۳ - ۳۸۴۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۶۴، الحاوی ۲۲/ ۱۰۹۔

(۴) حدیث عبد اللہ بن شداد: "إن ابنة حمزة أعتقت غلاما لها......" کی

ولابنته النصف" (۴) (حضرت حمزہؓ کی بیٹی نے اپنا ایک غلام آزاد کیا پھر اس غلام کا انتقال ہو گیا اس نے اپنی ایک بیٹی اور حضرت حمزہ کی بیٹی کو چھوڑا تو نبی اکرم علیہ السلام نے مال کو تقسیم کیا نصف ان کو دیا اور نصف اس کی بیٹی کو دیا)۔

حضرت حسنؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "الميراث للعصبة، فإن لم يكن عصبة فالولاء" (۱) (میراث عصبہ کو ملے گی، اگر عصبہ نہ ہوں تو ولاء ہوگا)، اور ان ہی سے مروی ہے: "أن رجلا أعتق عبدا، فقال للنبي علیہ السلام: ما ترى في ماله؟ قال: إن مات ولم يدع وارثا فهو لک" (۲) (ایک شخص نے ایک غلام آزاد کیا پھر نبی علیہ السلام سے عرض کیا اس کے مال کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: اگر وہ مر جائے اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو وہ تیرا ہو جائے گا)۔

صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے علماء کے قول کے مطابق آقا کو میراث میں رد اور ذوی الارحام پر مقدم کیا جائے گا، اگر آزاد کردہ کے نسبی عصبہ ہوں یا اصحاب فرائض ہوں اور مال کے برابر ان کے سہام ہوں تو آقا کو کچھ نہیں ملے گا، ابن قدامہ نے کہا: ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث گذر چکی ہے، نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الحقوا الفرائض بأهلها، فما تركت الفروض فلأولى رجل ذكر" وفي لفظ: "فلأولى عصبة ذكر" (۳) (فرائض کو اہل فرائض تک پہنچا دو اور جو باقی بچے قریب تر عصبہ کے لئے ہوگا)۔ قرابت کا عصبہ، ولاء سے عصبہ سے اولی ہے، اس لئے کہ ولاء قرابت کا مشبہ ہے، قرابت مشبہ بہ ہے اور مشبہ بہ مشبہ سے قوی ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ نسب ولاء سے زیادہ قوی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے حرمت، نفقہ، قصاص کا ساقط ہونا اور شہادت کا رد ہونا متعلق ہوتے ہیں، جبکہ ولاء سے ان کا تعلق نہیں ہوتا ہے (۱)۔

(دیکھئے: إرث فقرہ/ ۵۱)۔

لیکن جب آزاد کرنے والے کا دین اور آزاد کردہ کا دین مختلف ہو تو ان دونوں کے درمیان وراثت کے جاری ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ اگر آزاد کرنے والے اور آزاد کردہ کے دین میں اختلاف ہو تو آزاد کرنے والا آزاد کردہ کا وارث نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم" (۲) (کوئی مسلمان کافر کا اور کوئی کافر مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا ہے)، نیز اس لئے کہ وہ میراث ہے، لہذا اختلاف دین اس سے مانع ہوگا جیسے نسب کی میراث میں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ اختلاف دین میراث سے مانع ہے تو ولاء والی میراث سے بھی مانع ہوگا، جس طرح قتل اور رق ہر دو کے لئے مانع ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ نسب کے

= روایت بیہقی (۲۴۰/۶ طبع المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس حدیث پر ارسال ہونے کی وجہ سے منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے۔

(۱) حدیث حسن مرسلاً: "الميراث للعصبة......" کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں (۷۵/۱ طبع علمی پریس) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رجلا اعتق عبدا......" کی روایت بیہقی نے السنن (۲۴۰/۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت حسنؓ سے مرسلاً کی ہے۔

(۳) حدیث: "ألحقوا الفرائض بأهلها......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۷/۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۳۴/۳ طبع الحلبی) نے حضرت اسامہ بن

= زیدؓ سے کی ہے، اور لفظ: "فلأولى عصبة ذكر" کے بارے میں ابن حجر نے فتح الباری (۱۲/۱۲ طبع السلفیہ) میں کہا کہ ابن الجوزی اور المنذری نے ان الفاظ کو غیر محفوظ بتایا ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲۱۵/۹، ۲۱۶ طبع ہجر۔

(۲) حدیث: "لا يرث المسلم الكافر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۰/۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۳۳/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ذریعہ میراث زیادہ قوی ہے، تو جب زیادہ قوی کے لئے مانع ہوسکتا ہے وہ زیادہ ضعیف کے لئے بدرجہ اولی مانع ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ولاء کونسب کے ساتھ لاحق کیا ہے، ارشاد ہے: "**الولاء لحمة كلحمة النسب**" (ولاء نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے)، جس طرح نسب کے صحیح اور ثابت ہونے کے باوجود اختلاف دین باہمی توارث سے مانع ہے اسی طرح ولاء کے صحیح اور ثابت ہونے کے باوجود اس توارث سے مانع ہوگا، اگر دونوں اسلام پر جمع ہوجائیں تو وراثت جاری ہوگی، جیسے باہم دونسبی رشتہ دار، ابن قدامہ نے کہا: یہ نقل وعقل کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کافر اپنے مسلمان غلام کو آزاد کرے تو اس میں ولاء مسلمانوں کو ہوگا، آزاد کرنے والے کافر کو نہ ہوگا اگر چہ اس کے بعد مسلمان ہوجائے۔

اگر کافر اپنے کافر غلام کو آزاد کرے، پھر غلام مسلمان ہوجائے تو اس کا ولاء اس کے نصرانی آقا کے مسلمان عصبہ کی طرف منتقل ہوجائے گا، اگر اس کا آقا جس نے اس کو آزاد کیا ہے، اس کے بعد مسلمان ہوجائے تو ولاء اس کی طرف لوٹ جائے گا۔

عدوی نے کہا: یہاں ولاء کے لوٹنے سے مراد صرف میراث ہے۔

اگر مسلمان کافر کو آزاد کرے تو میراث بیت المال کو ہوگی، البتہ اگر اس معتق مسلمان کے کفار رشتہ دار ہوں تو ولاء ان کو ہوگا(۲)۔

راجح مذہب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ ولاء کے ذریعہ مسلمان

(۱) السیل الجرار للشوکانی ۳/ ۴۰۰، بدائع الصنائع ۴/ ۱۶۱، المہذب ۲/ ۲۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰، ۲۴، المغنی ۹/ ۲۱۷ طبع ہجر، الإنصاف ۷/ ۳۸۳، ۳۸۴، أحکام أہل الذمۃ لابن القیم ۲/ ۲۷۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالۃ ۲/ ۲۲۵، شرح الخرشی ۸/ ۱۶۲ - ۱۶۳۔

(۳) المغنی ۹/ ۲۱۷، الإنصاف ۷/ ۳۸۳ - ۳۸۴، مطالب أولی النہی ۴/ ۶۴۷۔

کافر کا اور کافر مسلمان کا وارث ہوگا(۳)، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**لا يرث المسلم النصراني إلا أن يكون عبده أو أمته**"(۱) (مسلمان، نصرانی کا وارث نہیں ہوسکتا ہے، الا یہ کہ وہ نصرانی اس کا غلام یا باندی ہو)۔

۱۴- جمہور فقہاء: حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ آزاد کردہ ایسے آزاد کرنے والے کا وارث نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی قرابت نہیں ہے، ولاء کونسب کے ساتھ صرف آزاد کرنے والے کے حق میں لاحق کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر کے اس پر احسان کیا ہے اور اس کی معنوی زندگی کا سبب بنا ہے، لہذا اس کو صلہ وکرامت کے طور پر وراثت کا حق دے کر اس کو بدلہ دیا گیا ہے، یہ معنی غلام میں موجود نہیں ہے، لہذا اس کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

شریح وطاؤس سے منقول ہے کہ ان دونوں نے آزاد کردہ کو آزاد کرنے والے کا وارث قرار دیا ہے(۲)، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "**أن رجلا مات على عهد رسول الله ﷺ ولم يدع وارثا إلا عبدا هو أعتقه، فأعطاه النبي ﷺ ميراثه**"(۳) (رسول اللہ علیہ السلام کے عہد میں ایک شخص کا

(۱) حدیث: "**لا يرث المسلم النصراني......**" کی روایت دارقطنی (۴/ ۷۴ طبع ادارالمحاسن) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مرفوعاً کی ہے، پھر (۴/ ۷۵) میں مذکور ہے کہ یہ حدیث حضرت جابر بن عبد اللہؓ پر موقوف ہونا محفوظ ہے۔

(۲) الاختیار ۵/ ۱۱۰، مغنی المحتاج ۳/ ۲۰، الحاوی للماوردی ۲۲/ ۹۱، مطالب أولی النہی ۴/ ۵۶۱، المغنی ۶/ ۳۸۰، القوانین الفقہیہ رص ۳۸۲۔

(۳) حدیث ابن عباس: "**أن رجلا مات على عهد النبي ﷺ ......**" کی روایت ترمذی (۴/ ۴۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور مزی نے التہذیب (۲۲/ ۴۳۴ طبع الرسالۃ) میں مذکور ہے کہ امام بخاری سے مروی ہے کہ انہوں نے اس حدیث کے کسی ایک راوی کے تعلق سے یہ فرمایا کہ ان کی حدیث صحیح نہیں ہے۔

انتقال ہوا اوران کا کوئی وارث نہیں تھا سوائے ایک غلام کے جس کو انہوں نے آزاد کیا تھا، تو نبی کریم علیہ السلام نے اس کوان کی میراث دے دیا)۔

ولاء کے ذریعہ دیت کا تحمل:

۱۵ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ عاقلہ (جوقتل خطاء وشبہ العمد میں دیت کا ذمہ دار ہوتا ہے) نسبی عصبہ میں پھر عتق کے سبب سے عصبہ ہیں (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قاتل کا کوئی دیوان (رجسٹر) نہ ہوتو اس کا عاقلہ اس کا نسبی قبیلہ ہوگا اس لئے کہ اس کوان ہی سے مدد ملتی ہے، اگر قاتل، آزاد کردہ ہو یا مولی الموالات ہوتو اس کا عاقلہ اس کا مولی اوراس کے مولی کا قبیلہ ہوگا (۲)۔ اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**مولی القوم من أنفسهم**" (۳) (قوم کا مولی ان ہی میں سے شمار ہوگا)۔

معتمد قول میں مالکیہ نے کہا: مجرم کا عاقلہ اس کا نسبی عصبہ ہیں، اگر وہ نہ ہوں تو او پر درجہ کے موالی ہیں، یعنی آزاد کرنے والے، اس لئے کہ وہ عصبہ سببی ہیں، اگر چہ عورت ہو بشرطیکہ خود آزاد کرے اور اقرب مقدم ہوگا، اگر اعلی درجہ کے موالی میں سے کوئی موجود نہ ہوتو ادنی درجہ کے موالی یعنی آزاد کردہ عصبہ ہوں گے، یہ بھی نہ ہو اور جنایت کرنے والا مسلمان ہوتو بیت المال عاقلہ ہوگا، اگر بیت المال بھی نہ ہوتو جنایت کرنے والے پر دیت قسط وار مقرر کیا جائے گا (۴)۔

شافعیہ نے کہا: جنایت کرنے والے انسان کا عاقلہ اس کے نسبی عصبہ ہیں اصل کے علاوہ اگر چہ او پر تک ہوں اور فرع کے علاوہ اگر چہ نیچے تک ہوں، پھر نسبی عصبہ کے بعد (یعنی اگر وہ نہ ہوں یا جنایت میں ان پر جو واجب ہو اس کو پورا نہ کرسکیں تو) آزاد کرنے والا ہوگا، پھر اگر آزاد کرنے والا نہ ہو یا جو اس پر واجب ہو اس کو پورا نہ کرسکے تو آزاد کرنے والے کا نسبی عصبہ اس کی اصل وفرع کے علاوہ عاقلہ ہوگا، پھر آزاد کرنے والے کا آزاد کرنے والا پھر اس کا عصبہ اسی طرح سلسلہ آگے تک چلے گا، اور اگر مذکورہ لوگوں میں سے کوئی عاقلہ نہ ہو یا جو اس پر واجب ہو اس کو پورا نہ کرسکے تو بیت المال مسلمان کی طرف سے عاقلہ ہوگا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**أنا وارث من لا وارث له أعقل له وأرثه**" (۱) (جس کا کوئی وارث نہ ہوگا میں اس کا وارث ہوں گا اس کی طرف سے تاوان ادا کروں گا اوراس کا وارث ہوں گا)۔

آزاد کردہ اپنے آزاد کرنے والے کا عاقلہ نہ ہوگا، یہ اظہر قول ہے، جیسا کہ اس کا وارث نہ ہوگا، اظہر کے مقابل قول میں وہ عاقلہ ہوگا، اس لئے کہ تاوان دینا، نصرت واعانت کی وجہ سے ہوتا ہے اور آزاد کردہ اس کے زیادہ لائق ہے، شافعیہ میں سے بلقینی نے اس کو راجح قرار دیا ہے، البتہ آزاد کردہ کا عصبہ اپنے آزاد کرنے والے کی طرف سے قطعا تاوان ادا نہیں کرے گا (۲)۔

حنابلہ نے کہا: انسان کا عاقلہ اس کے تمام عصبات ہیں، قریب

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۸۲، مغنی المحتاج ۴؍ ۹۵، ۹۶، المغنی ۷؍ ۷۸۶- ۷۹۳، الإنصاف ۱۰؍ ۱۲۰، ۹/ ۳۸۸/ ۷۔

(۲) بدائع الصنائع ۷؍ ۲۵۶، تکملۃ فتح القدیر ۸؍ ۳۹۸، الاختیار ۵؍ ۶۱۔

(۳) حدیث: "مولی القوم من أنفسهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲؍ ۴۸ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) الشرح الصغیر ۴؍ ۳۹۷- ۳۹۹۔

(۱) حدیث: "أنا وارث من لا وارث له......" کی روایت ابوداؤد (۳؍ ۳۲۰ طبع حمص) نے حضرت مقدام بن معدیکربؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳؍ ۱۸۲ طبع علمیہ) میں حضرت ابوزرعہ سے یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے اسے حدیث حسن کہا ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۴؍ ۹۶، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۹؍ ۲۸- ۲۹۔

ہو یا بعید، نسب سے ہوں یا ولاء سے، البتہ اس کی اصل وفرع یعنی آباء واولاد مستثنیٰ ہیں، انہوں نے کہا: آزاد کردہ غلام کا عاقلہ اس کے آقا کے عصبات ہیں (۱)۔

دوسری قسم: ولاء الموالات:

۱۶- لغت میں موالات، والی فعل کا مصدر ہے کہا جاتا ہے: والاہ موالاۃ ولاء یعنی پے بہ پے (لگاتار) کرنا۔

فقہی اصطلاح میں: موالات یہ ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص سے اس بات پر معاہدہ کرے کہ اگر وہ جنایت کرے گا تو اس کا تاوان اس پر ہوگا، اگر مرجائے گا تو اس کی میراث اس کی ہوگی (۲)۔

ولاء الموالات کا حکم:

۱۷- عقد موالات کے حکم اور اس کے ذریعہ ولاء کے ثبوت کی حد کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: یہ حنفیہ کی رائے ہے، یہی صحابہ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے، یہی ابراہیم نخعی، حکم اور حماد کا قول ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مشروع عقد کے ذریعہ ثابت ہونے والا ولاء ہے، خواہ اس کے ہاتھ پر اسلام لائے یا نہیں، اس سے وراثت وتاوان کا حکم ثابت ہوگا (۳)، انہوں نے اس پر کتاب وسنت اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔

کتاب اللہ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ**" (۱) (اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں ان کو ان کا حصہ دیدو)، اس لئے کہ نصیب سے مراد میراث ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف نصیب کی نسبت کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکہ میں ان کے لئے مقررہ حق ہے، یہی میراث ہے، اس لئے کہ اس کا عطف اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر ہے: "**وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ**" (۲) (اور ہر ایسے مال کیلئے جس کو والدین اور رشتہ دار لوگ چھوڑ جائیں ہم نے وارث مقرر کردیئے ہیں)، لیکن یہ ذوی الارحام کے نہ ہونے کے وقت ہے، اس کا علم ہمیں اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتا ہے: "**وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّٰهِ**" (۳) (اور جو لوگ رشتہ دار ہیں، کتاب اللہ میں ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں)۔

سنت: حضرت تمیم داری سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**يا رسول الله، ما السنة في الرجل يسلم على يدي الرجل من المسلمين؟ قال: هو أولى الناس بمحياه ومماته**" (۴) (اے اللہ کے رسول! اس کے بارے میں سنت کیا ہے جو کسی مسلمان کے ہاتھوں پر اسلام لائے، آپ ﷺ نے فرمایا: وہ لوگوں میں اس کی حیات وموت کا زیادہ حقدار ہے)۔ یعنی اس کی حیات وموت کی

---

(۱) الإنصاف ۷/۱۱۹-۱۲۰، مطالب أولی النہی ۶/۱۳۶۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی رص ۵۱۳۔

(۳) الہدایۃ مع الفتح والکفایۃ ۸/۱۶۱، رد المحتار ۵/۸۷، مجمع الأنہر والدر المنتقی ۲/۴۲۷-۴۲۸، روضۃ القضاۃ للسمنانی ۳/۱۱۲۸، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/۱۵۲۸۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۳۔

(۳) سورۂ أنفال/ ۷۵۔

(۴) حدیث تمیم الداری: "يا رسول الله، ما السنة في الرجل يسلم على يدي الرجل......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۳۳-۳۳۴ طبع حمص) نے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح الباری (۱۲/ ۴۶) میں امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے جیسا کہ ابن حجر نے خطابی سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا کہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

حالت میں، کاسانی نے کہا: اس سے مراد اس کی حیات میں تاوان دینا اور اس کی موت کے بعد اس کی میراث لینا ہے(۱)۔

قیاس: انسان کا مال اس کا حق ہے وہ جیسے چاہے اس کو صرف کرسکتا ہے، اور بیت المال کو دینا صرف اس لئے ہوتا ہے کہ اس کا کوئی مستحق نہیں ہوتا اس وجہ سے نہیں کہ بیت المال اس کا مستحق ہے(۲)۔

نیز بیت المال صرف ایمان کے تعلق سے وارث ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ ایمان والوں کا بیت الما ل ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض**"(۳) (اور مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں آپس میں ایک دوسرے کے رفیق ہیں)، اور مولی الموالات کے لئے یہ ایمان والا ولاء ہی ہے اور معاہدہ کا ولاء بھی ہے، لہذا وہ عام مومنین سے اولی ہوگا، کیا ایسا نہیں ہے کہ مولی العتاقہ بیت المال سے اولی ہے اس لئے کہ ولاء ایمان میں برابر ہے، اور ولاء عتق کی وجہ سے اس کو ترجیح حاصل ہے، اسی طرح یہ بھی ہوگا، البتہ مولی الموالات دوسرے اقارب سے موخر ہوگا، مولی العتاقہ ذوی الارحام پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ رشتہ کے ذریعہ ولاء عقد کے ذریعہ ولاء سے اعلی ہے، لہٰذا ذوی الارحام سے موخر ہوگا، اور ولاء عتاقہ چونکہ اعتاق کے ذریعہ معنوی طور پر زندہ کرنا اور پیدا کرنا ہے، اس لئے معنی کے اعتبار سے یہ عصبہ کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے(۴)، اسی وجہ سے اس کے بارے میں نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "**الولاء لحمة كلحمة النسب**"(۵)۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۰، نیز دیکھئے: الکفایۃ علی الہدایہ ۸/ ۱۶۳۔
(۲) الہدایہ وشرحہا ۸/ ۱۶۳۔
(۳) سورۂ توبہ/ ۷۱۔
(۴) البدائع ۴/ ۱۷۰۔
(۵) حدیث:"**الولاء لحمة كلحمة**......" کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی۔

دوم: یہ مشہور قول میں مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ یہ غیر مشروع ہے، اس عقد کا کوئی حکم نہیں ہے، اس کے ہاتھوں پر اسلام لائے یا اسلام نہ لائے، لہٰذا نہ اس سے وراثت کا تعلق ہوگا نہ تاوان کا ہوگا(۱)۔

اور انہوں نے نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے:"**إنما الولاء لمن أعتق**"(۲) (ولاء صرف اس کو ہوگا جو آزاد کرے)، اس لئے کہ حدیث میں لفظ "انما" حصر کے لئے ہے، اور الولاء میں "الف لام" بھی حصر کے لئے ہے، حصر کا معنی یہ ہے کہ حکم صرف محکوم علیہ کے ساتھ خاص ہو، اس میں کوئی دوسرا اس کے ساتھ شریک نہ ہو، تو اس قول کے مفہوم کے مطابق ولاء آزاد کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے نہیں ہوگا۔

نیز انہوں نے حضرت جبیر بن مطعم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا حلف في الإسلام**"(۳) (اسلام میں تورث کا حلف نہیں ہے)، ابو الولید بن رشد نے کہا: اس کا معنی یہ ہے کہ وراثت کے جاری ہونے میں اس کا کوئی حکم نہیں ہوگا جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں کیا جاتا تھا(۴)۔

اسی طرح انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ عقد موالات

(۱) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۲۲۶، المقدمات الممہدات ۳/ ۱۲۹، الإشراف للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۹۹۴-۹۹۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۰۹، حاشیۃ الشروانی علی التحفۃ ۱۰/ ۳۷۵، المہذب ۲/ ۲۲، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۷۰، أسنی المطالب ۴/ ۴۵۹، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۵۵ طبع ہجر۔
(۲) حدیث:"**إنما الولاء**......" کی تخریج فقرہ ۶ میں گذر چکی۔
(۳) حدیث جبیر بن مطعم:"**لا حلف في الإسلام**" کی روایت مسلم (۴/ ۱۹۶۱ طبع الحلبی)، بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۷۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور ایسا ہی روایت مسلم (۴/ ۱۹۶۰) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔
(۴) المقدمات الممہدات ۳/ ۱۲۹۔

میں مسلمانوں کی جماعت کے حق کو باطل کرنا ہے، اس لئے کہ اگر عقد کرنے والے کا کوئی وارث نہ ہو تو اس میں مسلمانوں کی جماعت اس کی وارث ہوگی، کیا ایسا نہیں ہے کہ وہ لوگ اس کی طرف سے تاوان ادا کرتے ہیں، لہذا وہ مدد کرنے والے ورثہ کے قائم مقام ہوں گے، تو پھر جس طرح عاقد ان کا حق باطل کرنے پر قادر نہیں ہے، اسی طرح ان کا حق بھی باطل کرنے پر قادر نہیں ہوگا جو ان کے قائم مقام ہو۔

سوم: اسحاق بن راہویہ، ایک روایت میں امام احمد اور مشہور کے مقابل قول میں مالکیہ کی رائے ہے کہ ولاء الموالات کسی شخص کے لئے صرف اس وقت ثابت ہوگا جب اس کے ہاتھ پر کوئی دوسرا اسلام لائے اگر چہ اس کے ساتھ عقد موالات نہ کرے، چنانچہ اس کے ہاتھ پر محض اسلام لانے سے ہی اس کا ولاء اس کے لئے ہو جائے گا اور اس کی وجہ سے اس کا وارث ہوگا۔

یہ حضرت عمر بن الخطابؓ وعطاء سے منقول ہے، حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اسی کا فیصلہ کیا(۱)، ان کی دلیل حضرت تمیم داری کی وہی حدیث ہے جو ابھی گذری۔

ولاء الموالات کے ثبوت کا سبب:

۱۸- تیسرے قول کے اصحاب کا مذہب ہے کہ اس ولاء کے ثبوت کا سبب، کسی آدمی کا دوسرے کے ہاتھ پر خود اسلام لانا ہے، انہوں نے حضرت تمیم داری کی حدیث سے استدلال کیا ہے، انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا: اہل شرک میں سے اس شخص کے بارے میں سنت کیا ہے جو کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لائے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**هو أولى الناس بمحياه ومماته**" (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اور وہ پہلے قول کے قائلین ہیں کہ ولاء کے ثبوت کا سبب عقد موالات ہے اور وہ ایجاب وقبول ہے، یعنی اپنے ساتھی سے کہے: آپ میرے مولی ہیں، اگر میں مر جاؤں گا، تو آپ میرے وارث ہوں گے، اگر میں جنایت کردوں گا تو آپ تاوان ادا کریں گے، پھر وہ ساتھی کہے: میں نے قبول کیا، خواہ یہ اس آدمی سے کہے جس کے ہاتھ پر اس نے اسلام قبول کیا ہے یا دوسرے سے کہے، البتہ عقد میں وراثت اور تاوان کا ذکر کرنا ضروری ہے، اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لائے اور اس کے ساتھ عقد موالات نہ کرے بلکہ کسی دوسرے کے ساتھ کرے تو وہی دوسرا اس شخص کا مولی ہوگا جس نے اس سے عقد موالات کیا ہے، اور انہوں نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ أَيْمَانُهُمْ فَآتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ**" (۲) (اور جن سے معاہدہ ہوا تمہارا ان کو دے دو ان کا حصہ)، اس آیت میں ولاء عاقد کے لئے قرار دیا ہے، دوسرے کے لئے نہیں، کاسانی نے کہا: اس طرح یہ منقول نہیں ہے کہ حضرات صحابہ نے نفس اسلام کی وجہ سے ولاء ثابت کیا ہو، رسول اللہ ﷺ، صحابہ اور تابعین کے دور میں سب لوگ اسلام قبول کرتے تھے، کوئی کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے والے سے نہیں کہتا تھا کہ جس کے ہاتھ پر تم نے اسلام قبول کیا ہے اس کے علاوہ کسی دوسرے سے عقد موالات نہیں کر سکتے ہو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنا ہی اس کے لئے ولاء کے ثبوت کا سبب نہیں ہے، بلکہ اصل سبب عقد ہی ہے، تو جب تک وہ موجود نہ ہوگا وراثت و تاوان ثابت نہ ہوگا (۳)۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۷۰، الإشراف للقاضی عبد الوہاب ۲/ ۹۹۴-۹۹۵، المقدمات الممہدات ۳/ ۱۳۳، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۲۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۰۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۲، المہذب ۲/ ۲۲، أسنی المطالب ۴/ ۵۹، حاشیۃ الشروانی علی التحفۃ ۱۰/ ۳۵۷، المغنی ۹/ ۲۵۴، السیل الجرار للشوکانی ۳/ ۳۹۷، ۳۹۸۔

(۱) حدیث تمیم: "هو أولى الناس......" کی تخریج فقرہ/ ۱۷ میں گذر چکی۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۳۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۷۰۔

عقد موالات کے شرائط:

۱۹ - حنفیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک عقد موالات کے شرائط نو ہیں:

(اول) عاقد کا عاقل ہونا: اس لئے کہ عقل کے بغیر ایجاب وقبول صحیح نہیں ہے، البتہ بالغ ہونا ایجاب کی جانب میں انعقاد کی شرط ہے، لہذا نابالغ کی طرف سے ایجاب صحیح نہ ہوگا، اگرچہ وہ عاقل ہو، یہاں تک کہ اگر عاقل بچہ کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرے اور اس کے ساتھ عقد موالات کرے تو جائز نہیں ہے، اگرچہ اس کا کافر باپ اس کی اجازت دے دے، اس لئے کہ یہ ایک عقد ہے، عاقل بچہ کا عقد، صرف اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، کافر باپ کو اپنے مسلمان بچہ پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، لہذا اس کی طرف سے اجازت دینا اور نہ دینا ایک ہی درجہ میں ہوگا اور اسی لئے اس کی اجازت سے اس کے دوسرے عقود جیسے بیع وغیرہ جائز نہیں ہیں، اسی طرح عقد موالات بھی جائز نہ ہوگا۔

لیکن قبول کی جانب میں بلوغ نفاذ کے لئے شرط ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی بالغ کسی بچہ سے عقد موالات کرے، اور بچہ قبول کرلے تو اس کے والد یا اس کے وصی کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگا، اگر اس کی اجازت دے گا تو نافذ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک قسم کا عقد ہے، لہذا اس میں قبول کرنا، دوسرے عقود میں اس کے قبول کرنے کے درجہ میں ہوگا، لہذا دوسرے عقود کی طرح اس کے ولی یا وصی کی اجازت سے جائز ہوگا، اگر اس کو رد کردے گا تو باطل ہوجائے گا (۱)۔

البتہ اسلام، اس عقد کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، لہذا ذمی کا ذمی سے، ذمی کا مسلمان سے اور مسلمان کا ذمی سے عقد موالات کرنا صحیح اور جائز ہوگا، اس لئے کہ موالات، وصیت بالمال کے درجہ میں ہوگا، اگر کوئی ذمی کسی ذمی کے لئے یا کسی مسلمان کے لئے یا کوئی مسلمان کسی ذمی کے لئے مال کی وصیت کرے تو وصیت جائز ہوگی تو اسی طرح عقد موالات بھی جائز ہوگا۔

اسی طرح مرد ہونا بھی شرط نہیں ہے، لہذا مرد کا کسی عورت سے اور عورت کا کسی مرد سے عقد موالات کرنا جائز ہے، اسی طرح دار الاسلام ہونا بھی شرط نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی حربی اسلام قبول کرلے پھر دار الاسلام میں یا دارالحرب میں کسی مسلمان سے عقد موالات کرے تو وہ اس کا مولی ہوگا، اس لئے کہ موالات عقود میں سے ایک عقد ہے، لہذا مرد ہونے، دارالاسلام یا دار الحرب میں ہونے کی وجہ سے کوئی فرق نہیں ہوگا (۱)۔

(دوسری شرط) عاقد کا کوئی وارث نہ ہو، یعنی اس کے رشتہ داروں میں کوئی ایسا نہ ہو جو اس کا وارث ہوسکے چنانچہ اگر کوئی ایسا وارث ہوگا تو عقد موالات صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ قرابت اس سے زیادہ قوی ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّٰهِ" (۲)، یعنی اگر اس کا شوہر یا بیوی ہو تو عقد صحیح ہوگا اور شوہر وبیوی کو جو اس کا حصہ ہوگا دیا جائے گا باقی مولی کا ہوگا (۳)۔

(تیسری شرط) اس کا ولاء عتاقہ نہ ہو: اگر ہوگا تو اس کی طرف سے عقد موالات صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ولاء عتاقہ، ولاء موالات سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ وہ فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے اور ولاء الموالات کو فسخ کیا جاسکتا ہے، لہذا کمزور کے ذریعہ قوی کو دور نہیں کیا جاسکتا ہے (۴)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/۱۷۰، رد المحتار ۵/۷۸، تکملۃ فتح القدیر ۸/۱۶۲، ۱۶۳۔

(۱) بدائع الصنائع ۴/۱۷۱۔

(۲) سورۂ أنفال/۷۵۔

(۳) البدائع ۴/۱۷۱، الدر المنتقی ۲/۴۲۸۔

(۴) رد المحتار ۵/۷۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/۷۷، تکملۃ الفتح مع الکفایۃ و

(چوتھی شرط) اس کا ایسا مولی موالات نہ ہوجس نے اس کی طرف سے تاوان بھی ادا کر دیا ہو، اس لئے کہ جب وہ دوسرے سے عقد کرلے گا اور وہ اس کی طرف سے تاوان ادا کردے گا تو اس کا عقد مؤکد ولازم ہوجائے گا، توڑنے اور فسخ کرنے کا احتمال نہیں رہے گا، لہذا اب کسی دوسرے کے ساتھ اس کا عقد کرنا صحیح نہ ہوگا(۱)۔

(پانچویں شرط) اس کی طرف سے بیت المال نے تاوان ادا نہ کیا ہو: اس لئے کہ اگر اس کی طرف سے بیت المال تاوان ادا کرے گا تو اس کا ولاء مسلمانوں کی جماعت کو ہوجائے گا، لہذا اب مسلمانوں میں سے کسی ایک مخصوص آدمی کی طرف ولاء کا منتقل کرنا جائز نہ ہوگا(۲)۔

(چھٹی شرط) وہ آزاد اور مجہول النسب ہو: یعنی کسی دوسرے کی طرف منسوب نہ ہو، اس لئے کہ اس کی جائے پیدائش میں اس کا کوئی باپ معلوم نہیں ہے۔

اس لئے کہ جس کا نسب معلوم ہو اس کے لئے دوسرے سے موالات کرنا جائز نہ ہوگا، راجح مذہب میں یہی معتمد ہے، لیکن اس کی طرف دوسرے کا منسوب ہونا اس کے موالات کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوگا(۳)۔

اور شرح المجمع میں ہے کہ اس کا مجہول النسب ہونا بعض فقہاء کے نزدیک شرط نہیں ہے، یہی مختار ہے(۴)۔

(ساتویں شرط) عرب کا باشندہ نہ ہو: یہاں تک کہ اگر کوئی عربی اپنے قبیلہ کے علاوہ کے ساتھ عقد موالات کرے تو وہ اس کا مولی نہ ہوگا، بلکہ وہ اپنے خاندان کی طرف منسوب ہوگا، اور وہی اس کی طرف سے تاوان ادا کریں گے، اس لئے کہ موالات کا جواز باہم ایک دوسرے کی مدد کرنے کے لئے ہے اور اہل عرب اپنے قبائل سے مدد حاصل کرتے ہیں، لہذا ان کو عقد موالات کی ضرورت وحاجت نہ ہوگی، صرف عجم کی موالات جائز ہوگی، اس لئے کہ ان کا کوئی قبیلہ ایسا نہیں ہے جس سے وہ مدد حاصل کرسکیں، لہذا ایک دوسرے سے مدد حاصل کرنے کے لئے ان کی موالات جائز ہوگی۔

لیکن جو اہل عرب سے ہوگا اس کا کوئی قبیلہ ہوگا، جو اس کی مدد کریں گے، اور قبیلہ کے ذریعہ جو نصرت ہوگی وہ زیادہ قوی ہوگی، لہذا وہ مولی نہ ہوگا، اسی وجہ سے اس پر ولاء عتاقہ نہیں ہوتا ہے، اسی طرح ولاء الموالات کا حکم بھی ہوگا، نیز اس لئے کہ جب اس پر ولاء عتاقہ قوی ہونے کے باوجود ثابت نہیں ہوتا ہے، تو ولاء الموالات بدرجہ اولی اس پر ثابت نہ ہوگا(۱)۔

ابن عابدین نے صاحب در کی طرف سے اس شرط (یعنی عربی نہ ہونے کی شرط) لگانے پر تنقید کرتے ہوئے کہا: مجہول النسب ہونے کی شرط لگانے کے بعد اس شرط کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی ہے، اس لئے کہ اہل عرب کے نسب معلوم ہیں(۲)۔

(آٹھویں شرط) عرب کے موالی میں سے نہ ہو: اس لئے کہ ان کا مولی ان ہی میں سے ہوگا(۳)، نبی اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**مولى القوم من أنفسهم**"(۴)۔

(نویں شرط) تاوان اور وراثت کی شرط لگائی جائے: یعنی اگر

---

(۱) تکملۃ البحر الرائق ۸/۷۷، البدائع ۴/۱۷۱، ردالمحتار ۵/۷۹، تکملۃ الفتح مع الکفایۃ والعنایۃ ۸/۱۶۲۔ العنایہ ۸/۱۶۲، البدائع ۴/۱۷۱، الدر المنتقی ۴/۴۲۸۔

(۲) البدائع ۴/۱۷۱، الدر المنتقی ۲/۴۲۸۔

(۳) العنایۃ وتکملۃ الفتح ۸/۱۶۲، تکملۃ البحر الرائق ۸/۷۷۔

(۴) ردالمحتار ۵/۷۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/۷۷، الدر المنتقی ۲/۴۲۸، العنایۃ و تکملۃ الفتح ۸/۱۶۲۔

(۱) البدائع ۴/۱۷۱، العنایۃ وتکملۃ الفتح ۸/۱۶۲، تکملۃ البحر ۸/۷۷۔

(۲) ردالمحتار ۵/۷۹۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/۱۷۱۔

(۴) حدیث: "مولى القوم......" کی تخریج فقرہ/۱۵ میں گذر چکی۔

جنایت کرے گا تو وہ اس کی طرف سے تاوان دے گا، اور اگر مر جائے گا تو اس کا وارث ہوگا(۱)۔

عقد موالات کی صفت:

۲۰ - حنفیہ کا مذہب ہے کہ موالات عقد جائز یعنی غیر لازم ہے، طرفین میں سے ہر ایک کو تنہا اپنے ارادہ سے اس کو فسخ کرنے کا حق ہے، دوسرے فریق کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر کسی کے ساتھ عقد موالات کرے تو اس کو حق ہوگا کہ اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کے ساتھ عقد موالات کرے، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے کہ اس سے کسی چیز کی ملکیت نہیں ہوتی ہے، لہذا لازم نہ ہوگا، جیسے وکالہ وشرکت ہے، نیز اس لئے کہ وہ مال کی وصیت کے درجہ میں ہے، اور وصیت لازم نہیں ہوتی ہے، تو اسی طرح عقد موالات بھی لازم نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کی طرف سے تاوان ادا کردے، اس وقت اس کو فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس سے دوسرے کا حق متعلق ہوگیا ہے اور اس کا مقصد حاصل ہوگیا ہے، اور تاوان ادا کرنے سے قبل بدلنے کا حق اس لئے ہے کہ وہ عقد تبرع ہے، جب اس کی طرف سے تاوان ادا کردے گا، تو وہ ہبہ میں عوض کی طرح ہوجائے گا، نیز اس لئے کہ جب اس کی طرف سے تاوان ادا کردے گا تو قاضی کے فیصلہ سے تاوان ادا کرنا موکد ہوجائے گا، اور دوسری طرف اس کو منتقل کرنے میں قاضی کے فیصلہ کو فسخ کرنا لازم آئے گا، اور اس کو فیصلہ کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

اسی طرح اس کی طرف سے تاوان ادا کئے جانے سے قبل صراحۃ اس کو فسخ کرنے کا حق اس کو حاصل ہے (بایں طور کہ کہے: میں نے تمہارے ساتھ کئے ہوئے عقد موالات کو فسخ کردیا)، اس لئے کہ جو عقد دونوں جانب سے غیر لازم ہو عاقدین میں سے ہر ایک کو اس کے فسخ کرنے کا حق واختیار ہوتا ہے، البتہ دوسرے کی موجودگی کے بغیر اس کو فسخ نہیں کرسکتا ہے، یعنی اس کو بتادینا ضروری ہے، اس لئے کہ اس سے دوسرے کا حق متعلق ہوگیا۔ لہذا اس کو بتائے بغیر اس کو ساقط کرنے کا حق نہ ہوگا، جیسے وکیل کو بتائے بغیر اس کو معزول کرنے کا حکم ہے، البتہ اگر اسفل مولی (یعنی ایجاب کرنے والا مولی) دوسرے سے موالات کرلے تو یہ دلالۃ توڑنا یا ضرورۃ ٹوٹ جانا سمجھا جائے گا، اگرچہ دوسرا فریق موجود نہ ہو، اس لئے کہ وہ پہلے عقد کو فسخ کئے بغیر دوسرے سے عقد موالات نہیں کرسکتا ہے، لہذا پہلا دلالۃ و ضرورۃ فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ بہت سی چیزیں دلالۃ یا ضرورۃ ثابت ہوجاتی ہیں، اگرچہ قصدا ثابت نہیں ہوتی ہیں (۱)۔

عقد موالات پر مرتب ہونے والا اثر:

۲۱ - عقد موالات پر مرتب ہونے والا اثر، زندگی میں تاوان (دیت) اور موت کے بعد وراثت ہے، یعنی اگر وہ اپنی زندگی میں جنایت کرے گا تو اعلی مولی اس کی طرف سے تاوان دے گا اور اس کے مرنے کے بعد اس کا وارث ہوگا (۲)۔

اسی طرح حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اسفل (ایجاب کرنے والا) اعلی (قبول کرنے والا) کا وارث ہوگا بشرطیکہ عقد میں دونوں اس کی شرط لگادیں، ولاء عتاقہ اس کے برخلاف ہے کہ اس میں اعلی تو اسفل کا وارث ہوتا ہے، لیکن اسفل اعلی کا وارث نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہاں وراثت کا سبب اعلی کی طرف سے پایا جاتا ہے، اسفل کی

---

(۱) ردالمحتار ۵/ ۷۹، تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۷۸، الکفایۃ و تکملۃ الفتح ۸/ ۱۶۲، ۱۶۳، الدر المنتقی ۲/ ۴۲۸۔

(۱) البدائع ۴/ ۱۷۱، تکملۃ البحر ۸/ ۷۹، الدر المنتقی ۲/ ۴۲۷، ۴۲۸، الہدایۃ و شروحہا ۸/ ۱۶۳۔

(۲) تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۷۷۔

طرف سے نہیں پایا جاتا ہے، اور وہ سبب آزاد کرنا ہے، اور یہاں سبب، عقد ہے، اور اس میں دونوں جانب سے وراثت کی شرط لگائی گئی ہے، لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا(۱)، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "المسلمون علی شروطهم"(۲) (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

عقد موالات کا منتقل ہونا:

۲۲ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اس عقد سے ثابت ہونے والے ولاء میں، بیع، ہبہ، صدقہ اور وصیت کے ذریعہ تملیک کا احتمال نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا وہ بیع کا محل نہیں ہوسکتا ہے، جیسے نسب اور ولاء عتاقہ ہے، اور اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "الولاء لحمة کلحمة النسب لا يباع ولا يوهب"(۳) (ولاء، نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے نہ فروخت کی جاسکتی ہے، نہ ہبہ)۔

کاسانی نے کہا: اگر اسفل مولی اپنا ولاء کسی دوسرے سے فروخت کردے یا ہبہ کردے، تو نہ یہ بیع صحیح ہوگی نہ ہبہ، لیکن اس سے پہلا ولاء ٹوٹ جائے گا، اور دوسرے (یعنی جس سے بیچا تھا یا جس کو ہبہ کیا تھا) کے ساتھ موالات ہوجائے گی، اس لئے کہ ولاء کا عوض نہیں دیا جاسکتا ہے، لہذا عوض باطل ہوگا اور اس کا کہنا کہ "الولاء لک" (ولاء آپ کے لئے ہوگا) باقی رہے گا، چنانچہ اس کے اور دوسرے کے درمیان عقد موالات ہوجائے گا، جیسے اگر مال لے کر شفعہ چھوڑ دے تو چھوڑ دینا تو صحیح ہوجائے گا لیکن مال واجب نہ ہوگا(۱)۔

عقد موالات کا ثبوت کس چیز سے ہوگا؟:

۲۳ - حنفیہ نے کہا: جس سے ولاء عتاقہ ثابت ہوتا ہے اس سے ولاء الموالات بھی ثابت ہوتا ہے، اور وہ واضح شہادت یا اقرار ہے، خواہ اقرار صحت کی حالت میں ہو یا مرض الموت میں ہو، اس لئے کہ وہ اپنے اقرار میں متہم نہیں ہے، کیونکہ اس کا کوئی معلوم وارث نہیں ہے، لہذا اس کا اقرار صحیح ہوگا، جیسے اگر اس کا کوئی معلوم وارث نہ ہوتو اپنے پورے مال کے بارے میں اس کی وصیت صحیح ہوتی ہے(۲)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/۱۷۲، رد المحتار ۵/۷۸۔

(۲) حدیث: "المسلمون علی شروطهم" کی روایت ترمذی (۳/۶۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "الولاء لحمة کلحمة......" کی تخریج فقرہ/۹ میں گذر چکی۔

---

(۱) البدائع ۴/۱۷۳۔

(۲) البدائع ۴/۱۷۳۔

ولایت

تعریف:

۱ – ولایة واو کے کسرہ کے ساتھ لغت میں ولی سے ماخوذ ہے، اس کا معنی قریب ہونا ہے، کہا جاتا ہے: ولیہ ولیا، اس سے قریب ہوا، أولیته إیاہ: میں نے اپنے سے اس کو قریب کیا، ولی الامر: اس کو انجام دیا، تولی الأمر: اس کا ذمہ دار ہوا، تولی فلانا: اس کو ذمہ دار بنایا۔

ولی (فعیل کے وزن پر فاعل کے معنی میں) ولیہ سے ماخوذ ہے، اس کو انجام دینا، ولی بمعنی مدد کرنا بھی ہے اور اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا" (۱) (اللہ تعالیٰ ایمان والوں کا دوست ہے)۔

اطاعت کرنے والے کے حق میں مفعول کے معنی میں ہے، اسی معنی میں کہا گیا ہے: "المؤمن ولی الله" (مومن اللہ کا ولی ہے)، مصدر ولایة ہے، اسی طرح یہ سلطنت کے معنی میں آتا ہے، اسی معنی میں کہا گیا ہے: علم، تمام ولایات میں سب سے اعلی ہے، اس کے پاس لوگ آتے ہیں وہ کسی کے پاس نہیں جاتا۔

ولایة (واو کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی نصرت ومحبت ہے۔

ابن فارس نے کہا: جو شخص کسی دوسرے کے امور کا ذمہ دار ہو وہ اس کا ولی ہے، اسی معنی میں یتیم کا ولی، مقتول کا ولی اور عورت کا ولی ہے، یہ وہ شخص ہے جو ان کے امور کو انجام دے، ان کے امور میں تصرف کرے، والی البلد: اہل شہر کے امور کا نگراں ہے، جو انتظام کرنے اور امر ونہی میں قوم کا ذمہ دار ہوتا ہے (۱)۔

اصطلاح میں ولایت: اکثر فقہاء نے لفظ ولایت کو دوسرے پر قول کے نافذ کرنے کے معنی میں استعمال کیا خواہ وہ پسند کرے یا نہ کرے (۲)، اس میں امامت عظمی، اہم کام جیسے قضاء، حسبہ، مظالم اور شرطہ وغیرہ داخل ہیں، اسی طرح جو شخص اپنے ذاتی اور مالی امور کی تدبیر میں قاصر ہو اس کے کسی بالغ راشد شخص کا ذمہ دار ہونا بھی داخل ہے، نووی نے کہا: مجور شخص کو مولی علیہ (۳)، اور مولی علیہ (۴) کہا جاتا ہے، اسی طرح فقہاء کی زبان میں معلوم اور جائز تصرف میں دوسرے کو اپنے قائم مقام کرنے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، چنانچہ اس میں وکالہ، وقف کی نگرانی وغیرہ داخل ہے، قتل کی جنایت میں مقتول کے خون کا مطالبہ کرنے کے حقدار کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اور اس کے مالک کو "ولی الدم" کہا جاتا ہے، اسی طرح وہ نافرمان بیوی کی تادیب کے بارے میں شوہر کی قدرت، نابالغ بچہ کی تادیب کے سلسلہ میں والد کی قدرت اور اپنے شاگردوں کی تادیب کے بارے میں معلم کی قدرت کو اس پر ولایت سے تعبیر کرتے ہیں (۵)۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۵۷۔

(۱) معجم مقاییس اللغة ۶/۱۴۱، أساس البلاغة رص ۵۰۹، حلیة الفقہاء لابن فارس رص ۱۶۵، أنیس الفقہاء للقونوی رص ۲۹۲، المصباح المنیر والمغرب والمفردات للراغب، بصائر ذوی التمیز، الکلیات للکفوی ۵/۴، ۴۳، التوقیف علی مہمات التعاریف للمناوی رص ۷۲۴، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/۱۵۲۸۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) میم کے فتحہ اور واو کے سکون اور لام کے کسرہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ

(۴) میم کے ضمہ واو کے فتحہ اور لام مفتوح کے تشدید کے ساتھ جیسے مصلی علیہ۔ ....تہذیب الأسماء واللغات ۲/۱۹۶، غرر المقالة فی شرح غریب الرسالة للمغراوی رص ۲۲۶۔

(۵) التعریفات للجرجانی، المصباح المنیر، تہذیب الأسماء واللغات ۲/۱۹۶،

فقہاء مالکیہ نے اس کو وراثت کو ثابت کرنے والی رشتہ داری کے معنی میں استعمال کیا ہے، چنانچہ ابن جزی نے کہا: ولایت کی پانچ قسمیں ہیں: ولایت اسلام، اس سے وراثت جاری نہ ہوگی، الا یہ کہ اس کے علاوہ کوئی ولایت نہ ہو، ولایت حلف، ولایت ہجرۃ، اسلام کے شروع عہد میں ان دونوں کے ذریعہ وراثت ہوتی تھی، پھر منسوخ ہوگئی، ولایت قرابت اور ولایت عتق، ان دونوں کے ذریعہ میراث کا جاری ہونا ثابت ہے(۱)۔

۲- قاضی ابن رشد نے اس سے ان کی مراد کو واضح کرتے ہوئے کہا:

ولایت اسلام وایمان کے بارے میں اللہ تعالی نے قرآن کریم کی محکم آیت میں صراحت کی ہے، ارشاد ہے: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ"(۲) (اور مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں آپس میں ایک دوسرے کے رفیق ہیں)، یہ ولایت عامہ ہے۔

ولایت حلف (ولاء الموالات) کے بارے میں ایک قول ہے کہ لوگ اسلام کے شروع زمانہ میں اس کے ذریعہ ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے، اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُهُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ"(۳) (اور جن لوگوں سے تمہارے عہد بندھے ہوئے ہیں ان کو ان کا حصہ دے دو)، پھر اللہ تعالی کے اس ارشاد سے منسوخ ہوگئی: "وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّٰهِ"(۴) (اور جو لوگ رشتہ دار ہیں کتاب اللہ میں ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں)۔

اور ایک قول ہے کہ یہ زمانہ جاہلیت میں تھا، جب اسلام آیا تو ان کو حکم دیا گیا کہ ان کو ان کا حصہ دیں یعنی نصرت، نصیحت، مدد اور مشورہ دیں، میراث جاری نہیں ہوگی۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے کہ یہ آیت میراث وغیرہ کے بارے میں اپنے ظاہر پر ہے اور محکم ہے۔

(دیکھئے: مولی الموالاۃ)۔

ولایت ہجرہ: اسلام کے ابتدائی دور میں اس کے ذریعہ لوگوں کے درمیان وراثت جاری ہوتی تھی، اس بارے میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وِلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْئٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلٰى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"(۱) (بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے ہجرت بھی کی اور اپنے مال اور جان سے اللہ کے راستہ میں جہاد بھی کیا اور جن لوگوں نے رہنے کو جگہ دی اور مدد کی یہ لوگ باہم ایک دوسرے کے وارث ہوں گے اور جو لوگ ایمان تو لائے اور ہجرت نہیں کی، تمہارا ان سے میراث کا کوئی تعلق نہیں جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں اور اگر وہ تم سے دین کے کام میں مدد چاہیں تو تمہارے ذمہ مدد کرنا واجب ہے مگر اس قوم کے مقابلہ میں نہیں کہ تم میں اور ان میں باہم عہد ہو اور اللہ تعالیٰ تمہارے سب کاموں کو دیکھتے ہیں)۔ چنانچہ مہاجرین وانصار ہجرت اور مواخاۃ کی وجہ سے جو رسول اللہ علیہ ﷺ نے ان کے

= التوقیف للمناوی رص ۷۴۳، طلبۃ الطلبۃ للنسفی رص ۹۸، بدائع الصنائع ۲/ ۳۴۴۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۸۲۔

(۲) سورۂ توبہ / ۷۱۔

(۳) سورۂ نساء / ۳۳۔

(۴) سورۂ انفال / ۷۵۔

---

(۱) سورۂ انفال / ۷۲۔

درمیان قائم کردیا تھا، ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے، ذوی الارحام کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوتی تھی، یہاں تک کہ اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کیا: "وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّٰهِ" (۱) (اور جو لوگ رشتہ دار ہیں کتاب اللہ میں ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں)، فی کتاب اللہ سے مراد جیسا کہ علماء تفسیر نے کہا ہے، آیت مواریث ہے، اس آیت میں مذکور اولو الارحام سے مراد وہ لوگ ہیں جن کا ذکر اللہ تعالی نے آیت مواریث میں کیا ہے یا جو معنی کے اعتبار سے اس میں داخل ہیں اگر چہ ان کا ذکر نہیں ہے۔

باقی ولایت نسب: تو قرآن میں وہ بھی موجود ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُوْنَ" (۲)، حضرت زکریا علیہ السلام کی طرف سے نقل کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "وَإِنِّيْ خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَاءِيْ وَكَانَتْ امْرَأَتِيْ عَاقِراً" (۳) (اور میں اپنے بعد رشتہ داروں سے اندیشہ رکھتا ہوں، اور میری بیوی بانجھ ہے)، وہ کہتے تھے: میں اپنے بعد اپنے چچا کی اولاد اور اپنے عصبہ سے اندیشہ کرتا ہوں کہ وہ سب میرے وارث بن جائیں: "فَهَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِيْ وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوْبَ" (۴) (آپ مجھ کو خاص اپنے پاس سے ایک ایسا وارث دیدیجئے (کہ وہ میرا وارث بنے اور یعقوب کے خاندان کا وارث ہے)۔ یعنی ایک لڑکا عطاء فرماتے جو معین وارث ہو، میرے مال کا وارث ہو اور آل یعقوب سے نبوت کا وارث ہو، کیونکہ حضرت زکریا علیہ السلام حضرت یعقوب علیہ السلام کی اولاد میں سے تھے، تو اللہ تعالی نے انہیں حضرت یحیی علیہ السلام کو عطا فرمایا۔

ولایت عتق: یہ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک، عتق کے ذریعہ انعام واحسان کی وجہ سے نسب کے نہ ہونے کے وقت میراث کا سبب ہوتی ہے (۱)۔

(دیکھئے: مولی العتاقہ)۔

۳- مومنین کے لئے اللہ تعالی کی ولایت: اس کا مطلب یہ ہے کہ بندے اللہ تعالی کی اطاعت اور اس کی معصیت سے پرہیز کر کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اللہ تعالی محبت، ہدایت اور نصرت کے ساتھ ان سے قریب ہوتا ہے، ان کے امور کا ذمہ دار ہوتا ہے، تھوڑی دیر کے لئے بھی ان کو ان کی ذات کے حوالہ نہیں کرتا ہے، ان کے مصالح کی کفالت کرتا ہے، اپنی حفاظت وتوفیق کے ساتھ ان کی نگرانی کرتا ہے، اسی وجہ سے شریف جرجانی وغیرہ نے کہا: ولی (فعیل کے وزن پر فاعل کے معنی میں) وہ شخص ہے جو کسی قسم کی نافرمانی کے بغیر مسلسل اس کی اطاعت وفرمانبرداری کرے (یا مفعول کے معنی میں) وہ شخص ہے جس پر اللہ تعالی کا احسان اور مہربانیاں ہوں (۲)۔

ابن القیم نے کہا: اللہ تعالی کی ولایت کی دو قسمیں ہیں: عام وخاص۔

عام: ہر مومن کی ولایت ہے، لہذا جو شخص اللہ تعالی پر ایمان رکھنے والا متقی ہوگا، اللہ تعالی اس کا ولی ہوگا اور اس میں ولایت اس کے ایمان وتقوی کے بقدر ہوگی۔

خاص: اس شخص کی ولایت جو اللہ تعالی کے تمام حقوق کو انجام دے، اپنے تمام حالات میں اس کے تمام ماسوا پر اس کو ترجیح دے، اللہ تعالی کی پسندیدہ ومحبوب چیزیں اس کا مقصود ہوں، ان سے اس کا

(۱) سورۂ انفال / ۷۵۔
(۲) سورۂ نساء / ۳۳۔
(۳) سورۂ مریم / ۵۔
(۴) سورۂ مریم / ۵-۶۔

(۱) المقدمات الممہدات ۳ / ۱۲۷-۱۳۲، اختصار کے ساتھ۔
(۲) تعریفات الجرجانی، التوقیف للمناوی ص ۷۳۴، کشاف اصطلاحات الفنون ۲ / ۱۵۲۹، تفسیر الطبری ۳ / ۲۱، تفسیر النیسابوری ۲ / ۲۲۔

دلی تعلق ہو، اس حال میں صبح وشام کرے کہ اس کا مقصود اپنے رب کی رضا حاصل کرنا ہو، اگرچہ لوگ اس سے ناراض ہوں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نیابت:

۴-لغت میں نیابت کا معنی: انسان کا کسی دوسرے کو کسی کام میں اپنا نائب بنانا ہے، کہا جاتا ہے: **ناب عنه في الأمر**، اس کے قائم مقام ہونا۔

اصطلاح میں نیابت: کسی کام کے کرنے میں انسان کا دوسرے کے قائم مقام ہونا ہے (۲)۔

اس بنیاد پر ولایت، نیابت سے مطلقاً عام ہے، اخص ہمیشہ اعم کے معنی کو مستلزم ہوتا ہے، اس کا برعکس نہیں ہوتا ہے، چنانچہ ہر نیابت ولایت ہے، اس کا برعکس نہیں ہے (۳)۔

ب-عمالۃ:

۵-لغت میں کہا جاتا ہے: **عملته على البلد**، شہر کے امور کا ذمہ دار بنانا، **عملت على الصدقة**، اس کے جمع کرنے کی کوشش کرنا، **استعملته**: عامل بنانا، جمع عمال اور عاملون ہے، عمالہ عین کے ضمہ کے ساتھ: عامل کی اجرت ہے، ایک لغت کسرہ کے ساتھ بھی ہے، اصل عمالہ اس شخص کی اجرت ہے جو صدقہ کی وصولی کا ذمہ دار ہو، پھر کثرت سے اس کا استعمال ہونے لگا یہاں تک کہ اس کے علاوہ پر بھی اس کا اطلاق ہونے گا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) بدائع الفوائد لابن القیم ۱۰۶/۳، ۱۰۷۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱۷/۲، نیز دیکھئے: قواعد الفقہ للبرکتی۔
(۳) لسان العرب، تاج العروس، معجم متن اللغۃ، قواعد الفقہ للبرکتی۔

ولایت وعمالہ میں تعلق یہ ہے کہ ولایت، عمالہ سے عام ہے، اس طرح کہ جو شخص بادشاہ کے کسی عمل کا ذمہ دار ہوگا وہ والی ہوگا، چنانچہ قاضی والی ہے، امیر والی ہے، عامل والی ہے، لیکن قاضی عامل نہیں ہے، نہ امیر عامل ہے، عامل صرف وہ شخص ہے جو مال جمع کرنے کا ذمہ دار ہو، لہذا ہر عامل والی ہوگا لیکن ہر والی عامل نہ ہوگا (۱)۔

ج-قوامہ:

۶-لغت میں قوامہ، **قام على الشئ يقوم قياما** سے ماخوذ ہے، یعنی اس کا محافظ اور اس کے مصالح کا نگراں ہونا، اسی سے قیم ہے، یہ وہ شخص ہے جو کسی شئ کے امور کا منتظم ہو، اس کا ذمہ دار ہو اور اس کی اصلاح کرے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَی النِّسَاءِ**" (۲) (مرد عورتوں کا نگراں ہے)، یہ سب قیام مجازی سے مشتق ہیں، اس لئے کہ جو شخص کسی امر کا اہتمام کرتا ہے اور فکر کرتا ہے تو اس کی شان یہ ہے کہ کھڑا ہوتا کہ ہے اس کے امر کی تدبیر کرے اور اس کی نگرانی کرے۔

اس لفظ کا فقہی استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، فقہاء لفظ "قیم" کو متولی اور نگراں کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں: **القيم على الصغير الخ** یعنی نابالغ، مجنون اور سفیہ کا نگراں، مال وقف کا نگراں، اس سے ان کی مراد وہ امین ہے جو اس کے امور کا ذمہ دار ہو اور اس کے مصالح کی حفاظت ورعایت کی خدمت انجام دے (۳)۔

(۱) المصباح المنیر، الفروق لأبی ہلال العسکری ص ۱۸۳، بدائع الصنائع ۴۴/۲۔
(۲) سورۂ نساء ۳۴۔
(۳) الکلیات ۵۳/۴، ۵۴، بصائر ذوي التمییز ۳۰۷/۴، ۳۰۹، التسہیل لابن جزی ۱۴۰/۱، الکشاف للزمخشری ۲۶۶/۱، التعریفات الفقہیہ للمجددی ص ۴۳۸، رد المحتار ۴۳۱/۳۔

ان دونوں میں ربط یہ ہے کہ قوامہ، ولایت سے خاص ہے۔

د-وصایۃ:

۷-لغت میں وصایہ وصی کا مصدر ہے، یعنی کسی شخص کا دوسرے سے کسی چیز کا مطالبہ کرنا کہ وہ اس کو اس کی زندگی میں اس کے غائبانہ میں اور اس کی موت کے بعد اس کو کرے۔

فقہی اصطلاح میں: کسی انسان کو اپنی وفات کے بعد اپنا قائم مقام بنانا تا کہ وہ اس کے ترکہ اور اس سے متعلق دیون و وصایا میں غور وفکر کرے، اور اسکی نابالغ اولاد کے امور میں غور وفکر کرے اور ان کی نگرانی کرے، اس مقررہ شخص کو وصی کہتے ہیں، لیکن اپنی زندگی کی حالت میں اپنے بعض امور کی انجام دہی میں دوسرے کو اپنے قائم مقام کرنے کو ان کی اصطلاح میں وصایہ نہیں کہا جاتا ہے، بلکہ اس کو وکالہ کہا جاتا ہے(۱)۔

اس بنیاد پر وصایہ، ولایت سے خاص ہے۔

ھ-وکالۃ:

۸-لغت میں وکالہ: دوسرے کو معاملہ سپرد کرنا ہے۔

فقہی اصطلاح میں اس کا معنی: کسی شخص کو کسی تصرف کا اختیار ہو اور اس میں نائب بنانا جائز ہو، اس کی طرف سے اس تصرف کا اختیار دوسرے کو سپرد کرنا تا کہ اس کی زندگی میں وہ تصرف کرے وکالہ ہے، مناوی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: تصرف کے مالک کا اپنے جیسے شخص کو اس تصرف میں نائب بنانا جس میں اس کو تسلط، ولایت حاصل ہوتا کہ وہ اس میں تصرف کرے، تھانوی نے کہا: حکم شرعی پیدا

(۱) تہذیب الأسماء واللغات ۲/ ۱۹۲، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۵۱۱، فتاوی قاضیخان ۳/ ۵۱۲۔

کرنے والے کسی معلوم شرعی تصرف میں کسی کا دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا وکالہ ہے، جیسے نکاح وطلاق جو حلت وحرمت پیدا کرنے والے ہیں(۱)۔

اس بنیاد پر وکالہ، ولایت سے خاص ہے۔

ولایت سے متعلق احکام:

ولایت عام ہوگی یا خاص ہوگی، ولایت سے متعلق ان دونوں کے لئے کچھ احکام ہیں:

اول: ولایت عام:

۹-ولایت عام: دوسرے کی طرف سے تفویض کے بغیر اس پر تصرف کو لازم و نافذ کرنے کا اختیار ہے، جس کا تعلق دین، دنیا اور جان ومال کے امور سے ہے، امت کے لئے مصالح کے حصول اور اس سے مفاسد کو دور کرنے کے لئے زندگی کے عام مصالح اور ان کے امور پر نگہبان ہونا ہے۔

یہ ایک دینی ودنیوی منصب ہے جو تین امور کو ثابت کرنے کے لئے مشروع ہے، امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور امانت والے کو امانت ادا کرنا اور انصاف کے ساتھ ان کے درمیان فیصلہ کرنا(۲)، ابن تیمیہ نے کہا: ولایات سے ضروری مقصود: لوگوں کے اس دین کی اصلاح کرنا ہے کہ اگر وہ ان سے فوت ہوجائے تو ان کو زبردست نقصان ہوگا، اور دنیا کی نعمتیں ان کو فائدہ نہیں پہنچاسکیں، اور ان کے

(۱) المغرب، التوقیف للمناوی ص ۳۴۷، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۵۱۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، بدائع الصنائع ۶/ ۱۹، تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۶، نیز دیکھئے: مادہ (۹۱۵) من مرشد الحیران والمادہ (۱۴۴۹) من المجلۃ العدلیہ۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۶۸، ۸۱، ۲۴۶، الطرق الحکمیہ ص ۱۹۹، الحسبۃ لابن تیمیہ ص ۱۶، ۲۸۔

دنیا کے ان امور کی اصلاح کرنا ہے جن کے بغیر دین قائم نہیں رہ سکتا ہے(۱)۔

۱۰- ولایت عامہ کے مختلف درجات اور خصوصیات ہیں جو آپس میں متفاوت ہیں، اور یہ امام اعظم کی ولایت سے اس کے نائبین اور حکام وغیرہ کی طرف درجہ بدرجہ منتقل ہوتے ہیں، ان سے درج ذیل امور متعلق ہوتے ہیں: فوج کی تیاری، سرحدوں کی حفاظت، اموال کو حاصل کرنا، ان کو ان کے مصارف میں خرچ کرنا، قضاۃ و حکام کو مقرر کرنا، حج اور جماعت قائم کرنا، حدود و تعزیرات قائم کرنا، باغیوں و مفسدوں کو دور کرنا، دین کی حفاظت کرنا، مقدمات کو فیصل کرنا، جھگڑوں کو ختم کرنا، وصی، ناظر، اور متولی مقرر کرنا، ان کا محاسبہ کرنا، ان کے علاوہ وہ امور جن سے امن درست ہو اور اللہ تعالیٰ کی شریعت مضبوط ہو، ابن تیمیہ نے کہا: دراصل یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اسلام میں تمام ولایات کا مقصود یہ ہے کہ پورا دین اللہ تعالیٰ کے لئے ہو، اور اللہ تعالیٰ کا حکم ہی بلند ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو اسی کے لئے پیدا فرمایا ہے، اسی کے لئے کتابیں نازل کی ہیں، اسی کے لئے انبیاء و رسولوں کی بعثت ہوئی ہے اور رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں نے اسی کی کوشش کی(۲)۔

۱۱- اسی وجہ سے اسلامی شریعت نے لوگوں کے کام یا معاملہ کی ولایت کو دین کے بڑے واجبات میں شمار کیا ہے، بلکہ ان کے بغیر دین کا قیام ہو ہی نہیں سکتا ہے، اس لئے کہ انسانوں کی مصلحت اجتماع کے بغیر پوری نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ بعض کو بعض سے حاجت ہوتی ہے، اور اجتماع کے وقت ان کے لئے ایک سردار کا ہونا ضروری ہے، یہاں تک کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "إذا خرج ثلاثة فی سفر

(۱) السیاسة الشرعیة لابن تیمیہ رص ۳۹، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۲۶۲۔

(۲) الحسبہ رص ۸، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۶۱۔

فلیؤمروا أحدهم"(۱) (اگر تین آدمی کسی سفر میں نکلیں تو ان کو اپنے میں سے ایک کو امیر بنالینا چاہئے)، نبی اکرم ﷺ نے سفر میں پیش آنے والی قلیل جماعت میں ایک کو امیر بنانے کا حکم دیا تاکہ اس سے تمام قسم کے اجتماعات میں امیر بنانے پر تنبیہ ہو جائے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو واجب قرار دیا ہے، اور یہ قوت و سلطان کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا، اسی طرح وہ تمام چیزیں جو اللہ تعالیٰ نے واجب قرار دیا ہے، یعنی جہاد، عدل و انصاف، حج، جماعت اور عیدین کو قائم کرنا، مظلوم کی مدد کرنا، اور حدود قائم کرنا، قوت و امارت کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی ہیں جو ولایت عامہ کو مستلزم ہیں(۲)۔

ولایت عامہ کی مختلف قسموں میں مشترک شرائط:

فقہاء نے ولایت عامہ کی ذمہ داری لینے کے لئے درج ذیل شرائط کے ہونے کو لازم قرار دیا ہے:

الف- اسلام:

۱۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تمام ولایات عامہ کی ذمہ داری لینے کے صحیح ہونے کے لئے اسلام کا ہونا شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوْا الْكَافِرِيْنَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ"(۳) (اے ایمان والو نہ بناؤ کافروں کو دوست مؤمنین کو چھوڑ کر)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی طرح

(۱) حدیث: "إذا خرج ثلاثة في سفر......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۸۱ طبع حمص) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے کی ہے، اور نووی نے ریاض الصالحین (رص ۳۵۷ طبع المکتب الإسلامی) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) السیاسة الشرعیة لابن تیمیہ رص ۲۱۷، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۳۹۰۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۴۴۔

کافر، مسلمان پر ولایت کا مستحق نہیں ہوسکتا ہے(۱)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"(۲) (اے ایمان والو حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور حاکموں کا جو تم میں سے ہوں)، شوکانی نے کہا: اولی الامر، ائمہ سلاطین اور قضاۃ ہیں اور ہر وہ شخص ہے جس کو کوئی شرعی ولایت حاصل ہو(۳)، اس آیت سے معلوم ہوا کہ طاعت کے مستحق وہ اولوالامر ہیں جو مومنین میں سے ہوں، جو ان میں سے نہیں ہوگا نہ اس کو مسلمانوں پر ولایت حاصل ہوگی نہ طاعت واجب ہوگی(۴)۔

ب-بلوغ:

۱۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تمام ہی ولایات کی ذمہ داری لینے کی صحت کے لئے بالغ ہونا شرط ہے، اس لئے کہ بچہ خود اس کا محتاج ہے کہ کوئی اس کے معاملہ کا ذمہ دار ہو، لہذا یہ صحیح نہ ہوگا کہ وہ مسلمانوں کے امور کا ذمہ دار ہو، یہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق"** (۵) (تین آدمیوں سے ذمہ داری اٹھا لی گئی ہے، سونے والے سے یہاں تک کہ بیدار ہوجائے، بچہ سے یہاں تک کہ بالغ ہوجائے اور مجنون سے یہاں تک کہ عاقل ہوجائے یا اس کو افاقہ ہوجائے)، اس سے معلوم ہوا کہ بچہ مکلّف نہیں ہے اس لئے کہ وہ امور کو نہیں سمجھتا ہے، اور جس کا یہ حال ہو اس کو مسلمانوں کے امور کا ذمہ دار بنانا صحیح نہ ہوگا(۱)، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: **"تعوذوا بالله من رأس السبعين وإمارة الصبيان"**(۲) (تم لوگ ستر سال کے مکمل ہونے اور بچوں کی حکومت سے اللہ تعالی کی پناہ مانگو)۔

ج-عقل:

۱۴-فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ولایت عامہ کی ذمہ داری لینے کی صحت کے لئے عقل کا ہونا شرط ہے، اس کی دلیل گذشتہ حدیث ہے، لہذا جو مجنون نہ سمجھتا ہو اس کی ولایت، اہل علم میں سے کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ شرعا غیر مکلّف ہے حالانکہ مکلّف ہونا ہی اس امر کی بنیاد ہے، نیز اس لئے کہ وہ تصرف میں محجور علیہ (جس کو تصرف سے روک دیا گیا ہو) ہے اور وہ خود اس کا محتاج ہے کہ کوئی دوسرا اس کے معاملہ کا ذمہ دار ہو، لہذا وہ دوسرے کے معاملہ کا ذمہ دار نہیں ہوسکتا ہے(۳)۔

د-آزاد ہونا:

۱۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غلام کے لئے ولایت عامہ کا ذمہ دار ہونا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مالک کی خدمت میں مشغول رہے گا، نیز اس لئے کہ غلام کا خود اپنے اوپر ولایت کا نہ ہونا، دوسرے

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۹۱۔
(۲) سورۂ نساء/ ۵۹۔
(۳) فتح القدیر للشوکانی ۱/ ۴۸۱۔
(۴) البحر الرائق ۶/ ۲۹۹، الأحکام السلطانیہ لأبي یعلی رص ۲۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۰۹، تفسیر القرطبی ۱/ ۲۷۰، کشاف القناع ۶/ ۱۵۹۔
(۵) حدیث: "رفع القلم عن ثلاث......" کی روایت نسائی (۶/ ۱۵۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور الفاظ نسائی کے ہیں، حاکم نے اسے مسلم کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، کشاف القناع ۶/ ۱۵۹۔
(۲) حدیث: "تعوذوا بالله من رأس السبعين......" کی روایت احمد نے المسند (۲/ ۳۲۶ طبع المیمنیہ) ۔
(۳) مراتب الاجماع رص ۱۲۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، کشاف القناع ۶/ ۱۵۹۔

پر اس کی ولایت کے انعقاد سے مانع ہے(۴)۔

ھ-مرد ہونا:

۱۶- جمہور اہل علم کا مذہب ہے کہ ولایت عامہ کا ذمہ دار ہونے کی صحت کے لئے مرد ہونا شرط ہے(۱)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا أَنْفَقُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**"(۲) (مرد حاکم ہیں، عورتوں پر اس واسطے کہ بڑائی دی اللہ نے ایک کو ایک پر اور اس واسطے کہ خرچ کئے انہوں نے اپنے مال)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد ہی عورت پر نگراں ہے، تو وہ کیسے امت کے امور کی نگراں ہو سکتی ہے، نیز اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے: "**لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة**"(۳) (وہ قوم ہرگز فلاح نہیں پائے گی جو اپنا حاکم کسی عورت کو بنائے)، رسول اللہ علیہ السلام نے امت کے لئے فلاح نہ ہونے کو اس کے امور کا ذمہ دار عورت کو بنانے سے جوڑا ہے۔

و-عادل ہونا:

۱۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ولایت عامہ کا ذمہ دار ہونے کی صحت کے لئے عدالت شرط ہے(۴)، عدالت، دین میں صلاح اور مروت ہے، دین میں صلاح یہ ہے کہ واجبات کو ادا کرنا، کبائر کا ارتکاب نہ کر کے منہیات کو ترک کرنا، صغائر پر اصرار نہ کرنا، شک وشبہ کے مقامات سے دور رہنا، رضا وغضب میں قابل بھروسہ ہونا ہے۔

مروت: ان افعال واقوال کو استعمال کرنا جن سے اس کو زینت و جمال حاصل ہو اور ان افعال واقوال کو ترک کرنا جو اس کو ناپاک وعیب دار بنائیں۔

یہاں عدالت کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ فاسق اپنے دین میں متہم ہوتا ہے، اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے، اس کے تصرفات پر بھروسہ نہیں ہوتا ہے، احکام میں ظلم کا اندیشہ ہوتا ہے، لہذا اس کو مسلمانوں کے امور کا ذمہ دار بنانا صحیح نہ ہوگا(۱)۔

ز-احکام شرعیہ کا علم ہونا:

۱۸- جمہور فقہاء نے ولایت عامہ کی ذمہ داری لینے کے لئے احکام شرعیہ کے علم ہونے کی بھی شرط لگائی ہے۔

سمنانی نے کہا: امام کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ دین کے اصول کا عالم ہو، اور فروع میں اجتہاد کرنے کا اہل ہو تا کہ شبہ کو حل کرنا، گمراہ کی رہنمائی کرنا، فتوی کے طالب کو فتوی دینا، جھگڑا کرنے والوں کے درمیان فیصلہ کرنا اس کے لئے ممکن ہو، یہ ایسی شرط ہے کہ اس کا اعتبار کرنے پر مسلمانوں کی تمام جماعتیں متفق ہیں، فقہاء میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک کے اصحاب اس پر متفق ہیں، متکلمین کی تمام جماعتیں اپنے مذاہب کے اختلاف کے باوجود اس پر متفق ہیں، اس بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

---

(۴) فتح الباری ۱۳/ ۱۲۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، البحر الرائق ۶/ ۲۹۹، روضہ القضاۃ ۱/ ۶۳، غیاث الأمم رص ۶۵، شرح منتہی الإ رادات ۳/ ۳۸۱۔

(۱) مراتب الاجماع رص ۱۲۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۱، البحر الرائق ۶/ ۲۹۹، کشاف القناع ۶/ ۱۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۳) حدیث: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۵۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

(۴) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۵۶، تفسیر القرطبی ۱/ ۲۷۱، غیاث الأمم رص ۶۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۷، کشاف القناع ۶/ ۴۱۳۔

(۱) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/ ۶۲، تبیین الحقائق ۴/ ۱۷۵، شرح منتہی الإ رادات ۳/ ۳۸۱، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۶۱۔

پھر سمنانی نے اپنے زمانہ کے بعض اہل علم سے (وہ ابوعلی محمد بن احمد بن الولید ہیں) نقل کیا ہے کہ اوپر مذکورہ چیزوں کے علم کا اعتبار کرنا اس کا سبب ہوگا کہ اس زمانہ میں کسی امام کے لئے امام بننا ہی صحیح نہ ہو، بلکہ صرف یہ ضروری ہے کہ اس کو بصیرت، رائے اور عقل ہو، اصول وفروع میں ہر فریق کو وہ مضبوط بنا سکے، وہ اس کی طرف سے ذمہ دار ہوں گے جیسے وہ خود اس کا ذمہ دار ہوگا، اگر ہم وقت کی تنگی اور کاموں کی کثرت کے باوجود اس کو ان چیزوں کے علم کا مکلّف بنائیں تو یہ اس کے وقت کے ضائع ہونے اور لوگوں کے امور کی تدبیر کے فوت ہوجانے کا سبب ہوگا، اس لئے کہ علم بہت زیادہ ہیں، مسائل بہت سخت ہیں، کسی ایک شخص کے اندر تمام علوم کا جمع ہونا شاذ ونادر ہی ہوسکتا ہے، البتہ چند اشخاص میں تمام علوم کا جمع ہونا ممکن ہے، جب اس قسم کے علم کی حاجت ہوگی اس علم والوں کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس کو قضاء پر قیاس کیا ہے(۱)۔

ج- جسمانی صحت وتندرستی:

۱۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ولایت عامہ کی ذمہ داری لینے کے صحیح ہونے کے لئے والی کا سننے والا، دیکھنے والا اور بولنے والا ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ ان اعضاء یا حواس میں واقع ہونے والا خلل، کمال تصرف سے عاجز ہونے کا سبب ہوگا اور اس کی وجہ سے ولایت عامہ والے کو جو فرائض وواجبات سپرد کئے گئے ہیں ان کی ادائیگی میں خلل ہوگا(۲)۔

امام الحرمین جوینی نے لکھا ہے کہ حواس جیسے بصر، سمع اور کلام

(۱) روضۃ القضاۃ للسمنانی ۱/۶۲۔

(۲) کشاف القناع ۶۹/۱۵۹، مغنی المحتاج ۴/۱۳۰، نہایۃ المحتاج ۷/۴۰۹، الأحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۲۱، تفسیر القرطبی ۱/۲۷۰، مقدمہ ابن خلدون ص ۱۹۳۔

کا نہ ہونا، اہم امور اور حقوق کی ادائیگی میں حائل ہوگا اور ضرورت کے وقت پیچیدگی کا سبب ہوگا، حالانکہ ولایت عامہ، ان اوصاف کے کامل ہونے کی متقاضی ہے، نابینا، بہرا، گونگا، جس کے دونوں ہاتھ پیر کٹے ہوئے ہوں وہ خود ایسے شخص کا محتاج ہے جو اس کے مصالح کو انجام دے تو اس کے لئے یہ کیسے ممکن ہوگا کہ وہ مسلمانوں کے عام مصالح کو انجام دے(۱)۔

ط- رائے اور کارگزاریوں میں اس کا غیر محتاج ہونا:

۲۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ولایت عامہ کی ذمہ داری لینے کی صحت کے لئے رائے اور کاموں میں غیر سے مستغنی ہونا شرط ہے، اور اس صفت کی ضرورت ولایت کے اعتبار سے الگ الگ ہوگی، چنانچہ اس میں سے بڑی ولایت مثلاً امامت عظمی میں جس قوت فکری وسیاسی حربی صلاحیت اور جرأت وشفقت، استقلال اور ہوشیاری کا مکمل ہونا لازم ہوگا، اس سے کم درجہ کی ولایت میں یہ سب ضروری نہ ہوگا، اسی وجہ سے ہر ولایت میں اسی کے اعتبار سے شرط ہوگی(۲)۔

نبی کریم ﷺ نے اس حدیث میں اس پر تنبیہ کی ہے جس کی روایت حضرت ابوذرؓ نے کی ہے، انہوں نے کہا: میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا آپ مجھ کو عامل نہیں بنائیں گے، انہوں نے کہا: کہ آپ ﷺ نے میرے مونڈھے پر اپنا ہاتھ رکھا پھر فرمایا: **"یا أباذر إنک ضعیف وإنها أمانة وإنها یوم القیامة خزی وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذی علیه فیها"** (۳)

(۱) غیاث الأمم ص ۷۷-۸۹۔

(۲) غیاث الأمم ص ۸۹، تبیین الحقائق ۶/۲۹۹، الأحکام السلطانیۃ للماوردی ص ۶، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی ص ۲۰، السیاسۃ الشرعیۃ ص ۱۵، شرح صحیح مسلم للنووی ۱۲/۲۰۹۔

(۳) حدیث: "یا أبا ذر إنک ضعیف......" کی روایت مسلم (۳/۱۴۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(اے ابوذر تم کمزور ہو، یہ ایک امانت ہے، یہ قیامت کے دن رسوائی اور ندامت کا سبب ہے، الا یہ کہ کوئی شخص اس کے حق کے ساتھ لے اور اس کے بارے میں اس پر جو ذمہ داری ہو اس کو ادا کرے)، یہ حدیث اس بارے میں عظیم بنیاد ہے کہ جس شخص میں ولایت عامہ کے وظائف، ذمہ داریاں اور واجبات کو انجام دینے کی صلاحیت نہ ہو اس کو ولایت عامہ سپرد کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایک امانت ہے(۱)، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا ضیعت الأمانة فانتظر الساعة، قیل کیف اضاعتها؟ قال: إذاوسد الأمر إلی غیر أهله فانتظر الساعة"(۲) (جب امانت ضائع کی جائے تو قیامت کا انتظار کرو، پوچھا گیا اس کو ضائع کرنا کیسے ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جب کوئی ذمہ داری نااہل کو سپرد کی جائے تو قیامت کا انتظار کرو)۔

ولایت عامہ کی ذمہ داری لینے کے لئے یہ مشترک شرائط ہیں، اور یہاں ولایت کی بعض انواع کے لئے مزید دوسری شرطیں بھی ہیں، جیسے خلافت کے لئے قریشی ہونے کی شرط ہے۔

(دیکھئے: الإمامۃ العظمی فقرہ/۱۱، قضاء فقرہ/۱۸)۔

مجبوری کے وقت افضل کو مقدم کرنا:

۲۱- فقہاء نے لکھا ہے کہ جب لوگوں میں ان تمام شرائط کا جمع ہونا دشوار ہو جائے اور کسی وقت ان اوصاف کا حامل کوئی شخص موجود نہ ہو تو حکومت میں ولایت عامہ کو سپرد کرنا معطل نہیں رہے گا، بلکہ ہر ولایت میں اس کے اعتبار سے افضل و اصلح کو مقدم کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ مجبوریاں ممنوع اشیاء کو مباح بنا دیتی ہیں، نیز اس لئے کہ بعض مصالح کی حفاظت کرنا، سب کو ضائع کر دینے سے بہتر ہے، لہذا احکام میں کچھ فسق کے پائے جانے کی وجہ سے اصل مصالح کو معطل کر دینا جائز نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ زیادہ دور کے مقابلہ میں کم دور والا قریب سمجھا جاتا ہے اور دو شروں میں جو کم درجہ کا شر ہو وہ نسبۃً بہتر ہوتا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ"(۱) (سو ڈرو اللہ سے جہاں تک ہو سکے)، اللہ تعالی نے تقوی کے حاصل کرنے کو استطاعت پر معلق کیا ہے، تو تمام مصالح کا یہی حکم ہوگا۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لاَ یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا"(۲) (اللہ تکلیف نہیں دیتا کسی کو مگر جس قدر اس کی گنجائش ہے)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قدرت وطاقت کے بغیر مکلّف نہیں بنایا جاتا ہے، اور عاجز ہونے کی وجہ سے حکم ساقط ہو جاتا ہے(۳)، اور اس بارے میں العز بن عبد السلام کہتے ہیں کہ اگر تمام ہی لوگوں میں عدالت کا ہونا ناممکن ہو تو قضاۃ، خلفاء اور ولاۃ سے متعلق مصالح کو معطل چھوڑ دینا جائز نہ ہوگا بلکہ ہم فاسقوں میں بہتر پھر بہتر کو اس ذمہ داری کو انجام دینے میں سب سے باصلاحیت کو مقدم کریں گے، اس لئے کہ اگر ہم کو کسی کام کا حکم دیا جائے تو ہم اس میں سے جتنے پر قادر ہوں گے اس کو انجام دیں گے، اور جس سے ہم عاجز ہوں گے وہ ہم سے ساقط ہو جائے گا، اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ بعض کی حفاظت کرنا سب کو ضائع کر دینے سے بہرحال بہتر ہے(۴)۔

۲۲- اور اس کے باوجود کہ ضرورت کی وجہ سے نااہل کو ذمہ داری

---

(۱) صحیح البخاری مع فتح الباری (۱/ ۱۴۲)، مقدمہ ابن خلدون/ ص ۱۹۳۔

(۲) حدیث: "إذا ضیعت الأمانة فانتظر الساعة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۴۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ تغابن/ ۱۶۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

(۳) غیاث الأمم/ ص ۲۲۸، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲/ ۷/ ۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۰، کشاف القناع ۶/ ۲۹۱، السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ/ ص ۲۵، ۲۹۔

(۴) قواعد الأحکام ۲/ ۷۳۔

سپرد کردینا جائز ہے مگر اسی شرط کے ساتھ کہ وہ موجودہ لوگوں میں سب سے زیادہ لائق ہو اور اسی کے ساتھ حالات کی اصلاح کی سعی کرنا واجب ہوگا تا کہ ولایات و امارات وغیرہ کے امور میں جتنے اوصاف لوگوں کے لئے ضروری ہوں اس کی تکمیل ان میں ہو سکے، جیسا کہ تنگدست پر واجب ہے کہ اپنے اوپر واجب دین کو ادا کرنے کی کوشش کرے اگر چہ فی الحال اس سے اتنا ہی کا مطالبہ ہوگا، جس پر وہ قادر ہوگا، نیز جیسا کہ عاجز ہوجانے کی وجہ سے جہاد کے ساقط ہونے کے وقت قوت ودیگر سامان فراہم کر کے جہاد کی صلاحیت پیدا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ جس چیز کے بغیر کوئی واجب پورا نہ ہو سکے وہ بھی واجب ہوتی ہے(۱)۔

ولایت عامہ کے ذمہ دار کے فرائض:

۲۳ - ولایت عامہ کے ذمہ داروں کے فرائض، اس ولایت کے اعتبار سے جس کا ان میں سے ہر ایک ذمہ دار ہے، الگ الگ ہوتے ہیں، اس لئے کہ ہر صاحب ولایت سے متعلق فرائض، واجبات، خصوصیات اور ذمہ داریاں الگ الگ ہوتی ہیں، چنانچہ مثلاً خلیفہ کے فرائض، فوج کے کمانڈر کے فرائض سے الگ نہیں، وزیر کے فرائض قاضی کے فرائض سے الگ ہیں، سپہ سالار کے فرائض محتسب کے فرائض سے الگ ہیں اور وہ فرائض درج ذیل ہیں:

الف-شریعت کے احکام کی پابندی:

۲۴ -شریعت کے احکام کی پابندی صاحب ولایت پر واجب ہے، وہ اپنے اقوال، اعمال اور اخلاق میں ان کی پابندی کرے گا، اس لئے سارے امر کی بنیاد اور سارا خیر اسی میں ہے، لہذا ولایت عامہ کے ذمہ دار کے لئے مناسب ہوگا کہ اس سلسلہ میں وہ لوگوں کے لئے اچھا نمونہ بنے، یعنی رعایا سے بر وتقوی کا مطالبہ کرنے سے قبل خود اس کی پابندی کرے، اس کی وجہ سے وہ زیادہ فرمانبرداری کریں گے، اور ان کے صلاح وفلاح میں یہ زیادہ موثر ہوگا۔

ب-امانت کو ادا کرنا:

۲۵ -صاحب ولایت عامہ کے فرائض میں امانت کو ادا کرنا بھی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **"إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلىٰ أَهْلِهَا"**(۱) (بے شک اللہ تعالیٰ تم کو فرماتا ہے کہ پہنچادو امانتیں امانت والوں کو)، کیونکہ یہ آیت حکام کے بارے میں نازل ہوئی ہے(۲)۔

نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت، وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة"** (۳) (جس بندہ کو اللہ تعالی رعایا کا نگراں بنائے اور وہ اس حال میں مرے کہ اپنی رعایا کو دھوکہ دینے والا ہو تو اللہ تعالی اس پر جنت کو حرام کردے گا)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"من استعمل رجلا من عصابة، وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه، فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين"** (۴) (اگر کوئی شخص کسی جماعت میں کسی کو عامل بنائے گا

---

(۱) السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ رص ۳۶۔

(۱) سورۂ نساء ر ۵۸۔

(۲) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۱۳۔

(۳) حدیث: "ما من عبد يسترعيه الله رعية......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳ر ۱۲۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۴۶۰/۳ طبع الحلبی) نے حضرت معقل بن یسارؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) حدیث: "من استعمل رجلا من عصابة......" کی روایت حاکم (۹۲/۴-۹۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور منذری نے

حالانکہ اس جماعت میں ایسا شخص ہو جو اس کے مقابلہ میں اللہ تعالی کو زیادہ راضی کرنے والا ہو تو وہ اللہ تعالی اس کے رسول ﷺ اور مسلمانوں کے ساتھ خیانت کرنے والا ہوگا)۔

نیز حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من ولي من أمر المسلمين شيئا فأمر عليهم أحدا محاباة، فعليه لعنة الله، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا حتى يدخله جهنم**" (۱) (جو شخص مسلمانوں کے امور میں سے کسی چیز کا ذمہ دار ہو پھر وہ ان پر کسی کو امیر بنائے اور اس میں کوتاہی کرے تو اس پر اللہ تعالی کی لعنت ہوگی، اور اللہ تعالی نہ اس کی فرض عبادت قبول کرے گا نہ نفل یہاں تک کہ اس کو جہنم میں داخل کردے گا)۔

لہٰذا ہر اس شخص پر جو مسلمانوں کے امور میں سے کسی چیز کا والی و ذمہ دار ہو واجب ہوگا کہ ہر جگہ اپنے ماتحت میں اس شخص سے کام لے جو اس کام کی قدرت رکھنے والوں میں سب سے افضل اور زیادہ لائق ہو تاکہ امانت کو ادا کرسکے اور خیانت سے دور رہے (۲)۔

ابن تیمیہ نے کہا: اگر زیادہ لائق وحقدار کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف عدول کرے گا، اس لئے کہ اس کے ساتھ قرابت ہے، ولاء عتاقہ ہے یا دوستی ہے، یا شہر یا مذہب یا مسلک یا قومیت میں موافقت ہو، جیسے عربی، فارسی، ترکی یا رومی ہو، یا اس سے مال یا منفعت کی رشوت لے کر کرے، یا ان کے علاوہ کوئی دوسرا سبب ہو، یا زیادہ لائق شخص کی طرف سے اس کے دل میں کینہ ہو یا دونوں میں کسی طرح کی عداوت ہو تو وہ اللہ تعالی اس کے رسول ﷺ اور مسلمانوں کے ساتھ خیانت کرے گا، اور اس میں داخل ہوجائے گا جس سے اللہ تعالی نے منع کیا ہے، ارشاد ہے: "**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لَا تَخُوْنُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ وَتَخُوْنُوْا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ**" (۱) (اے ایمان والو خیانت نہ کرو اللہ سے اور رسول سے اور خیانت نہ کرو آپس کی امانت میں جان کر)۔

امور کے ذمہ داروں کی طرف سے امانت کی ادائیگی (جیسا کہ ابن تیمیہ نے کہا ہے) تین اشیاء پر مبنی ہے، اللہ تعالی کا خوف، اس کی آیات کے بدلہ میں دنیا نہ کمانا اور لوگوں سے نہ ڈرنا (۲)۔

(دیکھئے: امانۃ فقرہ ر ۳)۔

ج- لوگوں کے درمیان عدل کرنا:

۲۶ - عدل، زمین میں اللہ تعالی کی میزان ہے، دین ودنیا کے لئے مایہ درستگی ہے، لوگوں کی صلاح کا سبب ہے، اسی سے آسمان وزمین قائم ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**" (۳) (ہم نے بھیجے ہیں اپنے رسول نشانیاں دے کر اور اتاری ان کے ساتھ کتاب اور ترازو تاکہ لوگ سیدھے رہیں انصاف پر)، حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات يوم القيامة**" (۴) (ظلم سے بچو اس لئے کہ ظلم قیامت کے دن تاریکی ہوگا)۔

= الترغیب والترہیب (۳ر ۱۱۸ طبع دار ابن کثیر) میں یہ ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک کمزور راوی ہیں۔

(۱) حدیث: "من ولی من أمر المسلمین شیئا......" کی روایت حاکم (۴ر ۹۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ذہبی نے التلخیص میں ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں ایک ایسے راوی ہیں جس کے بارے میں دارقطنی نے یہ کہا ہے کہ وہ متروک ہیں۔

(۲) السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۷، ۱۸۔

(۱) سورۂ أنفال ر ۲۷۔

(۲) السیاسۃ الشرعیہ رص ۲۰، ۲۷۔

(۳) سورۂ حدید ر ۲۵۔

(۴) حدیث: "اتقوا الظلم، فإن الظلم ظلمات......" کی روایت مسلم (۴ر ۱۹۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ولایت میں اگر عدل شامل ہو تو وہ افضل طاعات میں سے ہے، عادل ائمہ، والی اور قضاۃ، تمام لوگوں میں سب سے زیادہ اجر والے ہوں گے(۱)۔

العز بن عبد السلام نے کہا: یہ اس لئے ہے کہ بہت زیادہ ان کے ہاتھوں سے حق کا قیام اور باطل کو دور کرنا صادر ہوتا ہے، چنانچہ ان میں سے کوئی ایک لفظ بولتا ہے اور اس سے لاکھوں ظلم دور ہوتا ہے یا اس سے لاکھوں مصلحت حاصل ہوتی ہے، تو کتنا آسان کلام ہوتا ہے اور کس قدر بڑا اجر ملتا ہے۔

ظالم والیوں اور برے قضاۃ کو لوگوں میں سب سے زیادہ گناہ ہوتا ہے، اور اللہ تعالی کے نزدیک ان کا درجہ لوگوں میں سب سے نیچے ہوتا ہے، اس لئے کہ ان کے ہاتھوں سے جو مفاسد ہوتے ہیں اور جو مصالح ختم ہوتے ہیں وہ عام ہوتے ہیں ان میں سے کوئی ایک لفظ بولتا ہے اور اس کی وجہ سے، مسلمانوں کے عموم و کثرت کے مطابق ہزاروں یا اس سے بھی زیادہ گناہ ہوجاتا ہے، یہ کتنا گھاٹے کا سودا اور نقصان دہ تجارت ہوتی ہے(۲)۔

ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ سیاست عادلہ اور ولایت صالحہ کی بنیاد صاحب امانت کو ان کی امانتیں پہنچانا اور ان کے درمیان عدل کے ساتھ فیصلہ کرنا ہے(۳)۔

منقول ہے کہ اللہ تعالی حکومت عادلہ کی مدد فرماتا ہے، اگرچہ کافر حکومت ہو اور ظالم حکومت کی مدد نہیں کرتا اگرچہ مومن حکومت ہو(۴)۔

(۱) تحریر المقال فیما یحل ویحرم من بیت المال للبلاطنسی رص ۲۷۷، قواعد الأحکام للعز ۱/۱۲۰۔
(۲) قواعد الأحکام ۱/۱۲۰۔
(۳) السیاسۃ الشرعیہ رص ۱۳۔
(۴) الحسبہ رص ۹، ۱۰۔

د-امر بالمعروف اور نہی عن المنکر:

۲۷-اسلام میں ولایات کا مقصود، مخلوق کے دین کی اصلاح کرنا ہے کہ اگر وہ فوت ہوجائے تو ان کو انتہائی واضح نقصان ہوگا، اور دنیا کی نعمتیں ان کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکیں گی، اور دنیا کے ان امور کی اصلاح کرنا ہے جس کے بغیر دین قائم نہیں رہ سکتا ہے (۱)، اور یہ کرتے رہنا ہے یہاں تک کہ پورا دین اللہ کا ہوجائے اور اللہ تعالی کا حکم ہی بلند ہوجائے (۲)۔

ابن تیمیہ نے کہا: جب دین اور تمام ولایات کا جامع مقصود امر ونہی ہے، تو جس امر کے ساتھ اللہ تعالی نے اپنے رسول ﷺ کو مبعوث فرمایا وہ امر بالمعروف ہے، اور جس نہی کے ساتھ مبعوث فرمایا وہ نہی عن المنکر ہے، اور یہی نبی کریم ﷺ اور مسلمانوں کی صفت ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"(۳) (اور ایمان والے مرد اور ایمان والی عورتیں ایک دوسرے کی مددگار ہیں، سکھلاتے ہیں ایک بات اور منع کرتے ہیں بری بات سے)۔

یہ ہر قادر مسلمان پر واجب ہے، اور یہ فرض علی الکفایہ ہے، اگر کوئی دوسرا اس کو انجام نہ دے تو قادر شخص پر فرض عین ہوجائے گا، اور قدرت سے مراد سلطنت و ولایت ہے، سلطنت والے دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ قادر ہوں گے، ان پر جتنا واجب ہوگا، دوسروں پر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وجوب کی بنیاد قدرت ہے، ہر انسان پر اس کی قدرت کے مطابق واجب ہوگا۔

(۱) السیاسۃ الشرعیہ رص ۳۹۔
(۲) الحسبہ رص ۸، ۲۷۔
(۳) سورۂ توبہ ر ۷۱۔

اور تمام ہی ولایات کا مقصود محض امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے، خواہ یہ حرب کبری کی ولایت ہو جیسے سلطنت کی نیابت ہو، یا صغری کی ولایت ہو جیسے فوج کی ولایت، حکم کی ولایت، مال کی ولایت، اور اس سے مراد مالی دیوان کی ولایت ہے اور ولایت حسبہ (جس کی تعریف، وضاحت آگے آئے گی) ہے، لیکن بعض ذمہ دار، امانت دار گواہ کے درجہ میں ہوتے ہیں، ان سے سچائی مطلوب ہوتی ہے، جیسے حاکم کے نزدیک گواہ، جیسے صاحب دیوان جس کا کام آمد وخرچ کو لکھنا ہے، نقیب اور عریف جس کا کام ذمہ دار کو حالات کی خبر دینا ہے، بعض ذمہ دار قابل اطاعت امین کے درجہ میں ہوتے ہیں، ان سے مطلوب، عدل وانصاف ہے، جیسے امیر، حاکم اور محتسب اور تمام خبروں میں سچائی سے اور تمام اقوال واعمال کے بولنے اور کرنے میں عدل کرنے سے، تمام حالات درست ہوجاتے ہیں (۱)۔

ھ- اہل علم، اہل رائے اور تجربہ والوں سے مشورہ کرنا:

۲۸ - صاحب ولایت عامہ پر اہل علم واہل الرائے اور تجربہ والوں سے مشورہ کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد میں امر عام وظاہر ہے، ''وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ'' (۲) (اور ان سے مشورہ لے کام میں)۔

ابن العربی نے کہا: آپس میں مشورہ کرنا دین کی اصل ہے اور سارے جہاں میں اللہ تعالی کی سنت ہے، رسول اللہ ﷺ سے لے کر سب سے کم درجہ کے عام خلفاء پر یہ ایک حق ہے، یہ کسی معاملہ پر سب کا جمع ہونا ہے کہ ہر آدمی اپنی رائے سے اشارہ کرے، یہ اشارہ سے ماخوذ ہے۔

(۱) الحسبہ رص ۱۲، ۱۳۔

(۲) سورۂ آل عمران ر ۱۵۹۔

اس لئے صاحب ولایت عامہ پر لازم ہے کہ اس کی ولایت و سلطنت سے متعلق مخفی اور مشکل امور ومصالح میں اہل علم اور ماہرین سے مشورہ کیا کرے، شوری جماعت کے لئے الفت کا سبب اور عقل کی گہرائی معلوم کرنے کا آلہ اور درستگی کا سبب ہے جب بھی کوئی قوم مشورہ کرتی ہے اس کو ہدایت مل جاتی ہے (۱)۔

ابن خویز منداد نے کہا: والیوں پر واجب ہے کہ دین کے جو امور ان کو معلوم نہ ہوں اور ان میں ان کو اشکال ہو، ان میں علماء سے مشورہ کریں، جنگ سے متعلق امور میں فوج کے سربراہوں سے مشورہ کریں، مصالح سے متعلق امور میں شرفاء معززین سے مشورہ کریں، ملک کے مصالح اور اس کی تعمیر وترقی سے متعلق امور میں سکریٹری، عمال اور وزراء سے مشورہ کریں (۲)۔

جو شخص اپنے تمام امور میں مشورہ کرنے پر عمل کرے اللہ تعالی نے اس کی تعریف کی ہے، ارشاد ہے: ''وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ'' (۳) (اور کام کرتے ہیں مشورہ سے آپس کے)، ابن العربی نے کہا: یعنی کسی معاملہ میں خود رائی نہیں کرتے ہیں، اپنی رائے پر بھروسہ نہیں کرتے ہیں، جس شخص کے بارے میں ان کو خیال ہوتا ہے کہ وہ صحیح رائے رکھتا ہے، اس سے مدد لیتے ہیں، یہ ایک اچھی عادت ہے، نبوی طریقہ ہے، تمام اقوام کے نزدیک پسندیدہ خصلت ہے (۴)۔

(دیکھئے: ''شوری'' فقرہ ر ۵-۸)۔

(۱) بدائع السلک فی طبائع الملک ۱ ر ۲۹۴ طبع الدار العربیۃ للکتاب، أحکام القرآن لابن العربی ۴ ر ۱۶۵۶۔

(۲) مواہب الجلیل ۳ ر ۳۹۵۔

(۳) سورۂ شوری ر ۳۸۔

(۴) بدائع السلک ۱ ر ۲۹۴۔

و-امت کے حاجات کی خبر گیری اور ان کے مصالح کی نگرانی:

۲۹-یہ ہر ولایت میں اس کے اعتبار سے ہوگا، چنانچہ اللہ تعالی جس کو مسلمانوں کے کسی معاملہ کا نگراں بنائے اس پر لازم ہوگا کہ جس کام کی نگرانی اور انجام دہی اس کے سپرد کی جائے اس کو کسی سستی، کوتاہی اور لاپرواہی کے بغیر انجام دے، حضرت ابومریم ازدی سے مروی ہے، انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ:''**من ولاه الله شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم، احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره**''(۱)(جس شخص کو اللہ تعالی مسلمانوں کے کسی معاملہ کا ذمہ دار بنائے اور وہ ان کی حاجت، محتاجی اور فقر کو چھوڑ کر چھپ جائے تو اللہ تعالی اس کی حاجت، محتاجی اور فقر کو چھوڑ کر چھپ جائے گا)۔

قرافی نے کہا: جو شخص خلافت یا اس سے کم درجہ وصیت تک کا ذمہ دار ہو، اس کے لئے جلب مصلحت یا دفع مفسدہ کے علاوہ کوئی تصرف کرنا حلال نہ ہوگا...... چنانچہ ولایت میں صرف خالص یا راجح مصلحت کو حاصل کرنا اور خالص یا راجح مفسدہ کو دفع کرنا داخل ہوتا ہے(۲)۔

صاحب ولایت عامہ کے حقوق:

الف-معروف میں اس کی اطاعت کرنا:

۳۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں کے امور کے والی جس

(۱) حدیث:''من ولاه الله شيئا من أمر المسلمين......'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۵۷ طبع حمص)، اور حاکم (۴/ ۹۵ طبع ادارۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) الفروق ۴/ ۳۹۔

کام کا حکم دیں یا جس کام سے منع کریں اس میں ان کی اطاعت کرنا واجب ہے، جب تک کہ اس میں اللہ تعالی کی نافرمانی نہ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ''(۱)(اے ایمان والو حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور حاکموں کا جو تم میں سے ہوں)۔

نیز اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، مالم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**'' (۲)(مسلمان آدمی پر سمع وطاعت واجب ہے، خواہ اس کو پسند ہو یا ناپسند ہو، جب تک کہ اس کو معصیت کا حکم نہ دیا جائے، اگر اس کو معصیت کا حکم دیا جائے تو اس پر سمع وطاعت واجب نہ ہوگی)۔

اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ اگر حاکم عادل ہو تو اس کے خلاف بغاوت کرنا حرام ہے، اگر ظالم وجابر ہو تو اس کے خلاف بغاوت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (الامامۃ الکبری فقرہ/ ۱۲، ۲۱، طاعۃ فقرہ/ ۷، اولوا الأمر فقرہ/ ۵)۔

ب-اس کو نصیحت کرنا:

۳۱-یہ اس طرح ہوگی کہ اس کو حق کی یاد دلائی جائے، تنبیہ کی جائے اور مسلمانوں کے جو حقوق اس کو معلوم نہ ہوں، یا جن سے وہ غافل ہو اس کی خبر اس کو دی جائے، اس لئے کہ حکام کو نصیحت کرنا بر وتقوی میں

(۱) سورۂ نساء/ ۵۹۔

(۲) حدیث:''السمع والطاعة على المرء المسلم......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۲۱-۱۲۲) نے کی ہے۔

تعاون کرنے کی قبیل سے ہے(۱)۔

حضرت تمیم داریؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "**الدين النصيحة قلنا: لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم**" (۲) (دین سراپا نصیحت ہے، ہم نے عرض کیا: کس کے لئے فرمایا: اللہ تعالی اس کی کتاب، اس کے رسول، ائمہ مسلمین اور عام مسلمانوں کے لئے)۔

نووی نے کہا: ائمہ مسلمین سے مراد خلفاء اور اصحاب ولایات ہیں جو مسلمانوں کے امور کو انجام دیتے ہیں (۳)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الله يرضى لكم ثلاثا، ويسخط لكم ثلاثا، يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم، ويسخط لكم قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال**" (۴) (اللہ تعالی تمہارے لئے تین چیزوں کو پسند کرتا ہے، اور تین چیزوں کو ناپسند کرتا ہے، تمہارے لئے پسند کرتا ہے کہ اس کی عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک مت کرو، اللہ تعالی کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہو، اختلاف پیدا نہ ہونے دو اور اللہ تعالی جس کو تمہارا حاکم بنائے اس کے ساتھ نصیحت کا برتاؤ کرو، اور تمہارے لئے قیل وقال مال کو ضائع کرنا اور کثرت سوال کو ناپسند کرتا ہے)۔

علماء نے لکھا ہے کہ چونکہ نصیحت ایک قسم کا احسان ہے، رحمت و شفقت سے صادر ہوتا ہے اور اس کا مقصد جس کو نصیحت کی جائے اس کی بھلائی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ شفقت، مہربانی، نرمی اور خوش اسلوبی کے ساتھ ہو، مذمت، پردہ دری، عیب جوئی اور عار دلانے کے طور پر نہ ہو(۱)، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**من أراد أن ينصح لسلطان بأمر، فلا يبدله علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلوه به، فإن قبل منه فذاك، وإلا كان قد أدى الذي عليه له**" (۲) (اگر کوئی شخص سلطان کو کسی امر کی نصیحت کرنا چاہے تو اس کو اعلانیہ نہ ظاہر کرے بلکہ اس کا ہاتھ پکڑ کر تنہائی میں لے جائے، اگر وہ اس کی بات قبول کرلے تو ٹھیک ہے ورنہ اس پر اس کا جو حق ہے، وہ ادا ہو جائے گا)۔

ج- اس کے اخراجات بیت المال سے ادا ہوں گے:

۳۲- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ بیت المال میں، ولایت عامہ کے ذمہ دار کا حق ہے، یعنی اس کو بیت المال سے اتنا وظیفہ دیا جائے گا جو اس کے مقام اور ضرورت کی مناسبت سے اس کے لئے اور اس کے اہل وعیال کے لئے کافی ہو، اس کو صدقہ کے عاقل پر قیاس کیا گیا ہے کہ وہ قرآن کی صراحت کے مطابق اپنی مالداری کے باوجود مال زکوۃ سے روزینہ کا حقدار ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ زکوۃ کے مصالح کو انجام دیتا ہے اسی طرح ولایات عامہ کے ذمہ دار مسلمانوں کے بیت المال سے اپنی روزی کے حقدار ہوں گے، چونکہ وہ لوگ مسلمانوں کے مصالح کی انجام دہی کے لئے اپنے کو فارغ وخالی اور عام مسلمانوں کے حق کے لئے محبوس اور گھرے ہوتے ہیں۔

---

(۱) النووی علی صحیح مسلم ۲/ ۳۸۔
(۲) حدیث: "الدين النصيحة......" کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت تمیم داریؓ سے کی ہے۔
(۳) شرح النووی علی مسلم ۲/ ۳۸۔
(۴) حدیث: "إن الله يرضى لكم ثلاثا......" کی روایت احمد (۲/ ۳۶۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) النووی علی مسلم ۲/ ۳۸۔
(۲) حدیث: "من أراد أن ينصح لسلطان بأمر......" کی روایت احمد (۳/ ۴۰۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۲۲۹) میں کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

ایسی حالت میں اگر بیت المال سے ان کے لئے روزینہ مقرر نہ کیا جائے تو مصالح معطل ہوجائیں اور حقوق ضائع ہوں گے، اس لئے کہ وہ ان کو چھوڑ کر کمانے کی کوشش میں لگ جائیں گے اور بسااوقات یہ روزینہ کا عدم تقرر ان کے لئے رشوت یا اس کے علاوہ مال حرام کے لینے کا سبب ہوگا۔

اسی وجہ سے بیت المال سے ان کو اور ان کے اہل وعیال کو کافی ہوجانے کے بقدر روزینہ دے کر کفالت کر کے، اس کے ذریعہ کو بند کردینا ضروری ہوگا(۱)۔

حضرت مستور بن شدادؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: "من کان لنا عاملا فلیکتسب زوجة فإن لم یکن له خادم فلیکتسب خادما فإن لم یکن له مسکن فلیکتسب مسکنا"(۲) (جو شخص ہمارا عامل ہو اس کو ایک شادی کرلینی چاہئے، اگر اس کے پاس کوئی خادم نہ ہو تو ایک خادم حاصل کرلینا چاہئے اور اگر اس کے پاس مکان نہ ہو تو ایک مکان بنالینا چاہئے)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "لما استخلف ابو بکر الصدیق قال: لقد علم قومی أن حرفتی لم تکن تعجز عن موونة أهلی وشغلت بأمر المسلمین فسیأکل

(۱) شرح أدب القاضی للصدر الشہید ۲/۱۱، روضہ القضاۃ ۱/۸۵، روضۃ الطالبین ۱۱/۱۳۷، المہذب ۲/۲۹۰، المبسوط ۱۶/۱۰۲، شرح منتہی الإرادات ۳/۴۶۲، تحریر المقال فیما تحل وتحرم من بیت المال رص ۱۴۹، السیاسۃ الشرعیہ رص ۴۷، أحکام القرآن للجصاص ۲/۳۶۳، أحکام القرآن لابن العربی ۱/۳۲۶۔

(۲) حدیث: "من کان لنا عاملا فلیکتسب زوجة......" کی روایت ابوداؤد (۳/۳۵۴ طبع حمص) اور حاکم نے (۱/۴۰۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم اسے صحیح قرار دیا ہے۔

آل أبی بکر من هذا المال واحترف للمسلمین فیه" (۱) (جب حضرت ابوبکر صدیقؓ خلیفہ بنائے گئے تو انہوں نے کہا: میری قوم کو معلوم ہے کہ میرا پیشہ میرے اہل وعیال کے اخراجات کے لئے ناکافی نہیں تھا، مجھے مسلمانوں کے کام میں مشغول کردیا گیا تو اب ابوبکر کی اولاد اس بیت المال سے کھائے گی اور میں اس میں مسلمانوں کے لئے کام کروں گا)۔

ولایت عامہ کے اقسام:

۳۳- ملک، شہر، مصر، زمانہ اور عرف کے اعتبار سے اسلامی حکومت میں ولایت عامہ کی صورتیں شکلیں اور خصوصیات الگ الگ ہوں گی، ابن تیمیہ نے کہا کہ ولایات کا عموم وخصوص اور ولایت سے متولی کے اختیارات، الفاظ، حالات اور عرف کے ذریعہ حاصل ہوں گے، شریعت میں اس کے لئے کوئی حد نہیں ہے، چنانچہ بعض اوقات اور بعض مقامات میں ولایت قضاء میں وہ چیز داخل ہوگی جو دوسرے اوقات اور دوسرے مقامات میں ولایت حرب میں داخل ہوگی، اور اس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے، یہی حال حسبہ اور ولایت مال کا ہے(۲)۔

اسی وجہ سے اس ولایت کے اقسام کی تعداد و مدلولات فقہاء کی تقسیم میں بیس اقسام سے زائد ہیں، ہم ان کو ذیل میں پیش کررہے ہیں۔

الف- امامت کبری:

۳۴- یہ دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں ریاست عظمی ہے

(۱) اثر عائشہ: "لما استخلف أبوبکر......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۰۳ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) الحسبۃ لابن تیمیہ رص ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز دیکھئے: الطرق الحکمیۃ لابن القیم رص ۲۰۱۔

اور نبی کریم ﷺ کی خلافت ہے، اس کا نام "کبری" امامت صغری سے تمیز دینے کے لئے رکھا گیا ہے، امامت صغری، نماز کی امامت ہے، اس کی حقیقت جیسا کہ ابن خلدون نے کہا: تمام لوگوں کے اخروی، دنیوی اور اس کی طرف لوٹنے والے مصالح میں شرعی نظر کے تقاضا پر ان کو آمادہ کرنا ہے، اس لئے کہ شارع کے نزدیک دنیا کے تمام حالات علی حالہ رہے گا، لہذا یہ درحقیقت دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں صاحب شرع کی طرف سے ایک خلافت ہے (۱)۔

(دیکھئے: الإمامة الکبری فقرہ/ ۶ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ب-ولایت وزارت:

۳۵-ولایت وزارت ایک شرعی ولایت ہے جو امام ایسے شخص کو عطاء کرتا ہے جس کے دین، عقل، علم، امانت اور خیر خواہی ونصیحت پر بھروسہ ہوتا ہے تاکہ حکومت کے امور کی تدبیر وانتظام میں اس کا مددگار ہو، ابن خلدون نے کہا: اس کا نام ہی مطلق اعانت پر دلالت کرتا ہے، اس لئے کہ وزارت یا تو موازرہ سے ماخوذ ہے، جس کا معنی معاونت ہے یا وزر سے ماخوذ ہے، جس کا معنی بوجھ ہے۔

فقہاء نے اس کی دو قسمیں کی ہیں: وزارت تفویض، وزارت تنفیذ۔

اول: یہ وہ وزارت ہے جس میں امام، وزیر کو اپنی رائے سے امور کی تدبیر اور اپنے اجتہاد سے اس کو نافذ کرنے کا اختیار سپرد کرتا ہے۔

دوم: یہ وہ وزارت ہے جس میں وزیر امام ورعایا کے درمیان محض واسطہ ہوتا ہے، امام جو انتظام کرتا ہے اور جو حکم دیتا ہے وزیر اس کو پہنچاتا اور نافذ کرتا ہے، اور پیش آنے والے امور امام کے سامنے پیش کرتا ہے، اس کو تدبیر وفیصلہ کا اختیار نہیں دیا جاتا ہے (۱)۔

(دیکھئے: وزارۃ فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ج-ولایت قضاء:

۳۶-قضاء کی حقیقت: حکم شرعی کو بیان کرنا اور اس کو لازم کرنا اور جھگڑوں کو طے کرنا (۲)۔

ولایت قضاء سے کچھ جزئی ولایت متفرع ہوتی ہیں، جیسے صرف نکاح میں عقد وفسخ کا ذمہ دار، صرف یتیموں سے متعلق معاملات میں نظر وفکر کا ذمہ دار، چنانچہ اس میں اس کو شرعی طریقہ کے مطابق اپنی رائے سے عقد فسخ کا اختیار دیا جاتا ہے، تو یہ ولایت دراصل ولایت قضاء کا ایک شاخ ہے، لہذا جو اس کو سپرد کیا جائے گا اس میں اس کا حکم نافذ ہوگا، اس کے علاوہ میں اس کا کوئی حکم نافذ نہ ہوگا (۳)۔

(دیکھئے: قضاء فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

د-ولایت مظالم:

۳۷-ولایت مظالم (جیسا کہ ماوردی نے کہا) ظلم کرنے والوں کو خوف دلا کر انصاف کی طرف لانا اور ہیبت کے ذریعہ جھگڑا کرنے والوں کو انکار کرنے سے روکنا ہے، اس میں ذمہ دار کے لئے شرط ہے کہ وہ جلیل القدر، حکم کو نافذ کرنے والا عظیم ہیبت والا، پاک دامن، لالچ نہ کرنے والا اور بہت زیادہ متقی وپرہیز گار ہو، اس لئے کہ یہ اپنی

---

(۱) مقدمہ ابن خلدون ۲/ ۵۷۸، الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۵۔

(۱) الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۲۹، ۳۱، مقدمہ ابن خلدون ۲/ ۶۶۵، غیاث الأمم رص ۱۱۳، الولایات للونشریسی رص ۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۵۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۸، معین الحکام رص ۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۵۶، ۴۵۹۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۴، معین الحکام رص ۱۲۔

ذمہ داری میں حمایت کرنے والوں کی قوت اور قاضیوں کے غور وفکر کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے ضرورت ہے کہ دونوں فریق کی صفات کا جامع ہو، پھر اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کو امور عامہ کا اختیار ہوتا ہے جیسے وزراء وامراء تو ان میں نظر وفکر کے لئے اس کو ذمہ داری دینے کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ اپنی ولایت کے عموم کی بنیاد پر ان میں اس کو غور وفکر کا اختیار ہوگا، اور اگر یہ ان لوگوں میں سے ہو جن کو عام امور کا اختیار نہیں دیا گیا ہو تو اگر اس میں گذشتہ شرائط موجود ہوں تو اس کو ذمہ داری سپرد کر دیئے جانے کی ضرورت ہوگی (۱)۔

(دیکھئے: مظالم فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ھ- ولایت امارہ:

۳۸- فقہاء کے نزدیک اس ولایت کی دو قسمیں ہیں: امارت استکفاء، امارت استیلاء۔

امارت استکفاء: یہ ولایت امام کے اختیار سے منعقد ہوتی ہے، اس کی دو انواع ہیں: عام وخاص۔ عام: یہ ہے کہ خلیفہ کسی شہر یا صوبہ کی امارت، وہاں کے تمام باشندوں پر ولایت اور ان کے تمام کاموں میں غور وفکر کا اختیار سپرد کرے، خاص: یہ ہے کہ اس میں امیر کو صرف فوج کی تدبیر، رعیت کی نگرانی، سرحد کی حفاظت اور رعزت وآبرو کی حفاظت کا اختیار ہو، اس کو فیصلہ کرنے، حکم دینے اور خراج صدقات وغیرہ کے وصول کرنے کا اختیار نہ ہو۔

امارت استیلاء: یہ وہ ولایت ہے جس کو امام مجبوری کی حالت میں منعقد کرتا ہے، جیسے کوئی امیر اپنی طاقت وقوت سے کسی شہر پر غلبہ حاصل کر لے، تو خلیفہ اس کو اس شہر کی امارت سپرد کر دے اور اس کی تدبیر وسیاست کا اختیار اس کو سپرد کر دے (۲)۔

(دیکھئے: إمارۃ فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

و- ولایت شرطہ:

۳۹- لغت میں لفظ "شرطہ" کا اطلاق فوج پر ہوتا ہے، جمع شرط ہے، ان سے مراد سلطان کے مددگار ہیں ان کا یہ نام اس لئے ہے کہ وہ اپنے لئے ایسی علامات رکھتے ہیں جن سے وہ دشمنوں کے لئے پہچانے جاتے ہیں، واحد شرطۃ ہے، جیسے غرفۃ کی جمع غرف ہے، شرطی، شرطہ کی طرف منسوب ہے (۱)۔

ابن خلدون نے کہا: اس زمانہ میں صاحب شرطہ کو افریقہ میں حاکم، اندلس میں صاحب المدینہ، ترک میں والی کہا جاتا ہے، یہ حکومت میں سپہ سالار کے ماتحت ایک عہدہ ہے، بعض اوقات اس عہدہ دار کے بارے میں سپہ سالار کا حکم نافذ ہوتا ہے (۲)۔

مالکیہ میں سے ابن الأمین قرطبی نے لکھا ہے کہ اس ولایت کا ذمہ دار دو امور کے لئے مقرر کیا جاتا ہے:

اول: اصحاب مظالم واصحاب دواوین کے حکام کی مدد کرنا، جس کو قید کرنے کا حکم وہ دیں اس کو قید کرے جس کو رہا کرنے کا حکم دیں اس کو رہا کرے، جس کو حاضر کرنے کے لئے لکھیں اس کو حاضر کرے، قبضہ ہٹانے یا برقرار رکھنے کا حکم دیں تو اس پر عمل کرے۔

دوم: جنایات کی دیکھ بھال کرنا ہے، اور جن لوگوں پر حدود قائم کرنا واجب ہو ان پر حد قائم کرے (۳)۔

---

(۱) الأحکام السلطانیۃ للماوردی ر ص ۷۷، لأبی یعلی ر ص ۷۳۔

(۲) الأحکام السلطانیۃ للماوردی ر ص ۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات، لأبی یعلی

= ر ص ۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، تحریر الأحکام فی تدبیر أہل الإسلام لابن جماعہ ر ص ۷۹۔

(۱) المصباح المنیر، نیز دیکھئے: التعریفات ر ص ۳۳۶۔

(۲) مقدمہ ابن خلدون ۲/ ۶۸۷، نیز دیکھئے: معید النعم للتاج السبکی ر ص ۴۳، تخریج الدلالات السمعیۃ للخزاعی ر ص ۳۱۱۔

(۳) الولایات للونشریسی ر ص ۳۔

قاضی ابن رضوان مالقی نے کہا: امام پر واجب ہے کہ یہ ذمہ داری ایسے شخص کو سپرد کرے جو ثقہ، دیندار اور حقوق وحدود میں دلیر و چالاک ہو، ہوشیار ہو مغفل نہ ہو (۱)۔

شافعیہ میں سے تاج سبکی نے لکھا ہے کہ والی شرطہ کی ذمہ داری ہے کہ منکرات یعنی شراب و بھنگ وغیرہ کی تفتیش کرے، اس کے ذریعہ بند کرے، اللہ تعالی نے جن گناہ گاروں کی پردہ پوشی کی ہے، ان کی پردہ پوشی کرے، شریف لوگوں کی لغزشوں سے درگذر کرے، اس کو لوگوں کے بارے میں تجسس کا اختیار نہیں ہے، اگر کوئی کسی منکر میں مبتلا ہوں تو اس کی تحقیق کرے گا، لیکن محض قیل وقال کی وجہ سے ان پر حملہ نہیں کرے گا، بلکہ اگر اس کو یقین ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ پوشیدہ طور پر کسی ایسے ثقہ آدمی کو بھیجے جو منکر سے منع کرے جس قدر اللہ تعالی نے اس سے منع کیا ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں کرے گا، اور ان میں سے بعض جو یہ کرتے ہیں کہ لوگوں کو ان کے گھروں سے نکال دیتے ہیں، ان کو ڈراتے ہیں ان کو پریشان کرتے ہیں اور ان کی پردہ دری کرتے ہیں، یہ سب اللہ تعالی کے حدود سے تجاوز کرنا اور انتہائی برا ظلم ہے (۲)۔

۴۰-ابن تیمیہ نے اس ولایت کا نام ''ولایت حرب صغری'' رکھا ہے، تاکہ یہ ''ولایت حرب کبری'' سے ممتاز ہو جو ان کے نزدیک نیابت سلطنت کے مثل ہے (۳)۔

انہوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اس ولایت کی اہم ذمہ داری، زمین سے فساد کو روکنا، اشرار وظالموں کو ذلیل وخوار کرنا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ ان کے زمانہ کے عرف میں شامی ومصری علاقوں میں یہ ولایت ان حدود کے قائم کرنے کے ساتھ خاص تھی جن میں اتلاف ہے جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا، باغیوں کو سزا دینا وغیرہ، کبھی اس میں وہ سزائیں بھی داخل ہوتی ہیں جن میں اتلاف نہیں ہوتا ہے جیسے چور کو کوڑے مارنا، اور کبھی اس میں جھگڑوں، مار پیٹ، اور ایسی تہمت کے دعووں میں فیصلہ کرنا بھی داخل ہوتا ہے جن میں کوئی بینہ وگواہ نہیں ہوتا ہے، لیکن دوسرے ممالک جیسے مغربی ممالک میں اس کے ذمہ دار کو کسی چیز کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، وہ صرف قاضی کے فیصلہ کو نافذ کرے گا، اس کی بنیاد یہ ہے کہ ولایات کا عام یا خاص ہونا اور ولایت سے ذمہ دار کو جو اختیار حاصل ہوتے ہیں وہ الفاظ، حالات اور عرف کے اعتبار سے حاصل ہوتے ہیں، شریعت میں اس کے لئے کوئی حد متعین نہیں ہے، اسی وجہ سے کبھی بعض مقامات اور بعض زمانوں میں ولایت حرب میں وہ چیز داخل ہوتی ہے جو دوسرے مقامات و دوسرے زمانوں میں ولایت قضاء میں داخل ہوتی ہے، اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے۔

اس بارے میں ان کے شاگرد ابن القیم نے ان کی اتباع کی ہے (۱)۔

ز-ولایت حسبہ:

۴۱-حسبہ فقہاء کے نزدیک، اگر معروف کو ترک کرنا ظاہر ہو تو اس کا حکم دینا اور اگر منکر کا کرنا ظاہر ہو تو اس سے روکنا ہے، یہ نماز، فتوی، قضاء اور جہاد کی طرف دینی شرعی اہم کاموں میں سے ہے۔

ولایت حسبہ کی دو قسمیں ہیں: ولایت اصلیہ، جو شارع کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، یہ وہ ولایت ہے جو اس کے مکلّف بنائے جانے ہی کا تقاضہ ہے، تاکہ ہر اس شخص کے لئے ثابت ہو جس سے اس کا مطالبہ ہوتا ہے، دوم: ولایت مستمدہ: یہ وہ ولایت ہے جو اس

(۱) الشہب اللامعۃ فی السیاسۃ النافعۃ لابن القاسم ابن رضوان المالقی رص ۳۲۸۔
(۲) معید النعم ومبید النقم لابن السبکی رص ۴۳، ۴۴۔
(۳) الحسبہ رص ۱۳، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۶۶۔

(۱) الحسبہ لابن تیمیہ رص ۱۵، ۱۶، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۸/ ۶۸، ۶۹، نیز دیکھئے: الطرق الحکمیہ رص ۲۰۱۔

شخص کو حاصل ہوتی ہے جس کو خلیفہ یا امیر کی طرف یہ ذمہ داری دی جاتی ہے اور وہ محتسب ہے(۱)۔

(دیکھئے: حسبہ فقرہ ر ۶ اور اس کے بعد فقرات)۔

ح-امارت علی الجہاد کی ولایت:

۴۲-امیر جہاد کی وہ ولایت جو مشرکین سے قتال کے ساتھ خاص ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ ولایت ہے جو فوج کی سیاست یعنی انتظام اور جنگی تدبیروں تک محدود ہوتی ہیں تو اس میں امارت خاصہ کی شرطیں معتبر ہوتی ہیں۔

دوم: جس میں امیر کو اس کے تمام احکام کے اختیارات سپرد ہوتے ہیں یعنی مال غنیمت کو تقسیم کرنا اور عقد صلح کرنا، تو اس میں امارت عامہ کے شرائط معتبر ہوتے ہیں۔

اور اگر یہ امارت کسی ایک غزوہ پر منعقد ہو تو اس کے امیر کو اس کے علاوہ دوسرے غزوہ کا اختیار نہیں ہوتا ہے، خواہ اس میں غنیمت حاصل ہو یا حاصل نہ ہو اور اگر چند سالوں کے لئے عقد ہو (یعنی سال بسال کے لئے ہو) تو جس وقت غزوہ پر قدرت ہوگی دوبارہ غزوہ کرنا اس پر لازم ہوگا، اگر موانع نہ ہوں تو آرام کرنے کی مقدار کے علاوہ اس میں کوتاہی نہیں کرے گا، کم از کم اس کے لئے یہ کافی ہوگا کہ ایک سال تک جہاد سے معطل نہیں رہے گا۔

اگر اس امیر کو مجاہدین پر امارت کا اختیار دیا جائے گا تو اس کو حق ہوگا کہ ان کے احکام میں نظر کرے اور ان پر حدود قائم کرے جب تک وہ سرحد کی طرف چلتا رہے گا (یعنی جہاد میں مصروف رہے گا) اور مجاہدین کے علاوہ لوگوں کو احکام میں نظر نہیں کر سکے گا، جب اس سرحد پر مقیم ہو جائے گا جس کی ذمہ داری اس کو دی گئی ہے تو وہاں کے تمام رہنے والوں کے احکام میں نظر کرنا اس کے لئے جائز ہوگا خواہ وہ مجاہدین ہوں یا رعایا ہوں اور اگر اس کی امارت امارت خاصہ ہوگی تو اس پر خاص ہونے کے احکام جاری ہوں گے(۱)۔

ط-مصالح سے جنگ پر ولایت:

۴۳-مصالح سے جنگ پر امارت سے جو ولایت ہوتی ہے وہ غیر مشرکین سے جنگ کے ساتھ خاص ہے، اس میں مرتدین سے جنگ، باغیوں سے جنگ اور محاربین اور ڈاکوؤں سے جنگ شامل ہے(۲)۔

(دیکھئے: ردۃ فقرہ ر ۲ اور اس کے بعد کے فقرات، بغی فقرہ ر ۴ اور اس کے بعد کے فقرات، حرابۃ فقرہ ر ۶ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ی-خراج وصدقات وصول کرنے کی ولایت:

۴۴-صدقات کی وصولی کے ذمہ دار کو صرف زکوۃ کے اموال میں انشاء حکم کا اختیار ہوگا، اگر اس کے علاوہ میں حکم دے تو ولایت کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کا حکم نافذ نہ ہوگا(۳)، قاضی ابن رضوان مالقی نے کہا: اس کا ذمہ دار صرف وہی شخص ہوگا جو صدقات وزکوۃ کے احکام، اس کی مقدار اور اس کے نصاب سے واقف ہو، اس میں جو

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۷۲، لأبی یعلی رص ۲۸۶، الشہب اللامعۃ لابن رضوان رص ۳۲۷، الطرق الحکمیۃ لابن القیم رص ۱۹۹۔

(۱) تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۱ر ۱۵، معین الحکام للطرابلسی رص ۱۳، الولایات رص ۴، الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۳۵، ۵۴، ۵۵، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۳۹، ۵۱، ۵۴، ۵۷۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) التبصرۃ ۱ر ۱۴، معین الحکام رص ۱۲، الولایات رص ۹، الأحکام السلطانیۃ للماوردی رص ۱۱۳، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۱۱۵، تخریج الدلالات السمعیۃ رص ۵۳۸۔

لیا جائے گا اس کی صفات جانتا ہو، کس شخص سے لیا جائے گا اور کیسے لیا جائے گا وہ بھی جانتا ہو، متحمل مزاج ہو، سخت گیر نہ ہو، بیدار مغز ہو مغفل نہ ہو(۱)۔

(دیکھئے: زکاۃ فقرہ/ ۱۴۱، اور اس کے بعد کے فقرات، سعایۃ فقرہ/ ۴، جبایۃ فقرہ ۷-۱۵)۔

دوم: ولایت خاصہ:

۴۵-فقہی استعمال میں ولایت خاصہ کا اطلاق تین قسم کی قدرت پر ہوتا ہے، وہ درج ذیل ہیں:

الف-جبری نیابت، جس میں شریعت یا قاضی، کسی بالغ اور راشد شخص کو اس شخص کی مصلحت میں تصرف کا اختیار دیتا ہے جو اپنے ذاتی اور مالی امور کی تدبیر میں قاصر ہو۔

اس کا تقاضا ہے کہ ولی ہی اس قاصر شخص کا شرعی نمائندہ سمجھا جاتا ہے، اور ان تمام حقوق میں جن کا تعلق ان عقود وافعال سے ہوتا ہے جس میں نیابت ہوا کرتی ہے اور حقوق میں خصومت وغیرہ میں وہی اس کا قائم مقام ہوتا ہے۔

اور اس کے تصرفات اس پر جبرا نافذ ہوتے ہیں، بشرطیکہ اس میں تمام شرعی شرائط موجود ہوں، چنانچہ قاصر کے رشد کی حالت میں بالغ ہونے کے بعد ان میں سے کسی کو توڑنے کا اس کو اختیار وحق نہیں ہوتا ہے(۲)۔

اس ولایت میں دو قسم کی قدرت داخل ہوتی ہے:

اول: قاصد کے ان امور پر قدرت جن کا تعلق اس کی ذات سے ہوتا ہے، جیسے شادی کرنا، تربیت کرنا، علاج کرنا اس کا نام ولایت علی النفس ہے۔

دوم: اس کے مالی امور پر قدرت یعنی عقود، تصرفات، مال کی حفاظت اور خرچ کرنا وغیرہ اس کا نام ولایت علی المال ہے۔

ب-وقف پر متولی کی ولایت، یہ ولایت کسی کی اہلیت کے نقصان کی وجہ سے حاصل نہیں ہوتی ہے اور ذات سے اس کا بالکل کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، یہ صرف ایک خالص مالی ولایت ہے، اس کے متولی کو صرف یہ اختیار ہوتا ہے کہ وقف کئے ہوئے مال کی حفاظت کرے اور وقف کرنے والے کی شرط کے مطابق اس حال میں اس کو باقی رکھے کہ اس میں بڑھوتری کی صلاحیت رہے۔

ج-ایک وہ قدرت ہے جو شریعت، مقتول کے ورثہ کو دیتی ہے کہ وہ قاتل سے قصاص لیں، یا دیت لے کر یا بغیر دیت لئے ہوئے مطلقا اس کو معاف کردیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً"(۱) (اور جو مارا گیا ظلم سے تو دیا ہم نے اس کے وارث کو زور)، نیز نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "من قتل له قتيل فأهله بين خيرتين: إما أن يقتلوا أو يأخذوا العقل"(۲) (اگر کوئی شخص قتل کردیا جائے تو اس کے ورثہ کو دو اختیارات ہیں: یا تو قتل کریں یا دیت لیں)۔

البتہ اگر مطلق ولایت بولا جائے تو فقہاء کی لغت میں پہلی قسم ہی مشہور ہے اور وہی سمجھی جاتی ہے۔

ولایت خاصہ کا ولی عام کی طرف منتقل ہونا:

۴۶-اگر ورثہ، اولیاء، وصی اور نگراں نہ ہوں تو ان کی ولایت خاصہ،

(۱) الشہب اللامعۃ للسیاسۃ النافعۃ رص ۳۳۲۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۴، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۸۶۔

(۱) سورۂ إسراء/ ۳۳۔

(۲) حدیث: "من قتل له قتيل فأهله بين خيرتين......" کی روایت ترمذی (۲۱/۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوشریح الکعبیؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

سلطان کی ولایت عامہ کے تقاضا کے مطابق انہیں کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**السلطان ولی من لا ولی له**" (۱) (جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہے)۔

چنانچہ وہ بذات خود یا اپنے نائبین یعنی حکام وقضاۃ وغیرہ کے واسطہ سے اس شخص کی مصلحت کے مطابق عمل کرے گا، جس پر اس کو ولایت حاصل ہے، العز بن عبد السلام نے کہا: اس لئے کہ اس کی بنیاد مسلمانوں کے مصالح کو انجام دینے پر ہے اور مسلمانوں میں معروف ہے کہ سلطان کے نائبین اس کے قائم مقام ہوتے ہیں (۲)۔

ولایت عامہ کے تعلق سے ولایت خاصہ کا درجہ:

۴۷- اگر ولایت خاصہ موجود ہو تو وہ ولایت عامہ پر مقدم ہوگی، اس لئے کہ وہ اس سے زیادہ قوی ہے، جیسا کہ القواعد الفقہیہ میں ہے، ولایت خاصہ، ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے (۳)۔

مثلاً وقف کے متولی، یتیم کے وصی اور نابالغ کے ولی کی ولایت، ولایت خاصہ ہے، ان کے مقابلہ میں قاضی کی ولایت، ولایت عامہ ہے، اور مسلمانوں کے امام کی ولایت اس سے بھی زیادہ عام ہے، چنانچہ متولی اور وصی کی ولایت قاضی کی ولایت سے زیادہ قوی ہے، اور قاضی کی ولایت، مسلمانوں کے امام کی ولایت سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ جس میں اشتراک کم ہوتا ہے وہ تاثیر و ملکیت میں زیادہ قوی ہوتا ہے، چنانچہ جیسے جیسے کسی شئ سے مربوط ولایت تنہا اس شئ کے ساتھ مربوط ہونے کے سبب اپنے اوپر والی ولایت سے خاص ہوتی ہے اس شئ میں اس کی تاثیر عموم میں اپنے اوپر والی سے زیادہ قوی ہوتی ہے، گویا عام ولایت اس شئ سے جس کے لئے ولایۃ خاصہ ہوتی ہے الگ ہوجاتی ہے، اور ولایت عامہ کے لئے نگرانی کے علاوہ کوئی حق باقی نہیں رہ جاتا ہے، اس لئے کہ قوت خصوصیت کے اعتبار سے ہوتی ہے درجہ کے اعتبار نہیں ہوتی ہے (۱)، اس اصل کی بنیاد پر زرکشی نے کہا: اسی قوت کی وجہ سے ولی خاص مع اہلیت کے رہتے ہوئے قاضی کوئی تصرف نہیں کرسکتا ہے (۲)۔

۴۸- اور اسی اصل پر فقہاء نے درج ذیل مسائل متفرع کئے ہیں:

الف- وقف پر متولی کی موجودگی میں قاضی وقف میں کوئی تصرف نہیں کرسکتا ہے، اگرچہ متولی اس کی طرف سے مقرر کیا گیا ہو، یہاں تک کہ اگر قاضی فروختگی، خریداری، اجارہ پر دینے، اجارہ پر لینے وغیرہ کے ذریعہ اس میں کوئی تصرف کرے گا تو وہ نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ وقف میں متولی کی ولایت پر سلطان کی ولایت دخل اندازی نہیں کرسکتی ہے۔

ب- باپ یا دادا کے وصی یا خود قاضی کے وصی کی موجودگی میں یتیم کے مال میں قاضی کوئی تصرف نہیں کرسکتا ہے۔

ج- ولی کی عدم موجودگی یا اس کی طرف سے رکاوٹ کے بغیر قاضی یتیم بچہ یا یتیم بچی کا نکاح نہیں کرسکتا ہے۔

د- ولی خاص کو قصاص لینے یا دیت لے کر یا بلاعوض معاف کرنے کا حق ہے، امام کو بلاعوض معاف کرنے کا حق نہیں ہے۔

ھ- اگر بیک وقت ولی کی عدم موجودگی میں امام کسی عورت کا

---

(۱) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ترمذی (۳/۳۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) فتاوی العز بن عبد السلام رص ۱۵۲۔

(۳) المادہ ۵۹ من المجلۃ العدلیہ، القواعد للزرکشی ۳/۳۴۵، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۸۶، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۴، شرح الخرشی علی خلیل ۳/۱۸۱۔

---

(۱) شرح المجلۃ للأتاسی ۱/۱۴۷۔

(۲) القواعد للزرکشی ۳/۳۴۵، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۴۔

نکاح کردے اور غائب ولی اس کا نکاح کردے اور یہ بینہ سے ثابت ہوجائے تو ولی مقدم ہوگا۔

و-اگر قاضی وقف کی دوکان زید کو کرایہ پر دے دے اور متولی بکر کو کرایہ پر دے دے تو متولی کا کرایہ پر دینا ہی معتبر ہوگا۔

الغرض: اگر کسی شئ میں ولایت خاصہ موجود ہو تو اس میں ولایت عامہ کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اور ولی خاص کے رہتے ہوئے ولی عام کا تصرف نافذ نہ ہوگا(۱)۔

۴۹-البتہ بوقت ضرورت ولی عام کو ولایت خاصہ سے متعلق امور میں مداخلت کا اختیار ہوگا، جیسا کہ اگر وہ محسوس کرے کہ خیانت یا کوتاہی کی گئی ہے، یا ضائع کیا گیا ہے، اس لئے کہ وہ عام مسلمانوں کے مصالح کے قیام کا ذمہ دار ہے اور اس کو تمام ولایات پر عام نگرانی کا حق حاصل ہے، اس لئے اس کو حق ہے کہ وصی، ناظر اور متولی کا محاسبہ کرے اور ان میں جو خائن ہو اس کو معزول کردے، اگرچہ وصیت کرنے والے یا وقف کرنے والے نے عدم مداخلت کی شرط بھی لگادی ہو(۲)۔

حنفیہ نے اس قاعدہ سے درج ذیل مسائل کو مستثنی قرار دیا ہے:

متولی، کارندوں کے نصب وعزل کا مالک نہیں ہے، جب تک کہ وقف کرنے والا اس کے لئے اس کی شرط نہ لگائے اور قاضی کسی شرط کے بغیر اس کا مالک ہوگا۔

قاضی، نابالغ کے مال کو قرض کے طور پر دے سکتا ہے جبکہ والد اور وصی کو اس کا حق نہیں ہے(۱)۔

مالکیہ میں سے ابن القاسم نے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے جبکہ سلطان بالغہ کے ولی کے رہتے ہوئے اس کا نکاح کردے، انہوں نے کہا: یہ نکاح نافذ ہوگا، رد نہیں کیا جاسکے گا(۲)۔

ولایت خاصہ کے اقسام کے درمیان مشترکہ شرائط:

۵۰-فقہاء نے ولایت خاصہ کی ذمہ داری دینے کے لئے چند شرطیں لگائی ہیں، ان میں سے بعض پر تو اتفاق ہے، اور دوسرے بعض میں اختلاف ہے۔

(دیکھئے: نکاح فقرہ ۶۶-۷۴، إیصاء فقرہ ۱۱، متولی فقرہ ۶، قصاص فقرہ ۲۹، وقف)۔

ولایت خاصہ کے اقسام:

۵۱-ولایت خاصہ کی دو قسمیں ہیں: ولایت علی المال: یہ اس میں تصرف کرنے کا اختیار و قدرت ہے، ولایت علی النفس: یہ نکاح وتربیت کا اختیار وقدرت ہے۔

ذیل کی دو فروع میں ان دونوں پر گفتگو کی جارہی ہے:

پہلی قسم: ولایت علی المال:

۵۲-ولایت علی المال کی دو قسمیں ہیں: قاصرہ، متعدیہ۔

قاصرہ: آدمی کا اپنے ذاتی مال پر اختیار وقدرت ہے، یہ ہر اس شخص کے لئے ثابت ہوتی ہے جس کو اداء کی کامل اہلیت ہو، یہ وہ شخص ہے جو عاقل، بالغ اور رشید ہو، مرد ہو یا عورت ہو، لہذا اس کو حق ہوگا کہ وہ اپنے مال میں اپنی خواہش کے مطابق وہ تمام تصرفات کرے جن کی

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ومعہ حاشیہ ابن عابدین علیہ نزہۃ النواظر رص ۱۸۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۵۴، شرح المجلۃ للأتاسی ۱/۱۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات، درر الحکام ۱/۵۲، ۵۳، الحموی علی الأشباہ والنظائر ۱/۱۹۱، الخرشی ۳/۱۸۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۴، المغنی ۹/۳۶۰۔

(۲) جامع أحکام الصغار للأستروشنی ۴/۱۴۰۔

(۱) جامع أحکام الصغار ۲/۲۷۴، ۴/۱۱۱، ۱۵۸۔

(۲) المقدمات الممہدات ۱/۴۷۳۔

اجازت شریعت نے دی ہے۔

ولایت متعدیہ: یہ آدمی کا دوسرے کے مال پر اختیار وقدرت ہے، اس کی دوقسمیں ہیں:

الف-اختیار و قدرت اصلیہ: یہ اختیار، شارع کے ثابت کرنے سے ثابت ہوتا ہے، کسی ثابت کرنے والے آدمی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اور اس اختیار والے کو حق نہیں ہے کہ اپنے آپ کو اس سے معزول کردے، اس لئے کہ یہ اس کے لئے اس کے ارادہ سے ثابت نہیں ہوا ہے، یہ ولایت صرف باپ، دادا کو ان کے قاصر اولاد پر حاصل ہوتی ہے۔

ب-اختیار بوجہ نیابت: یہ اختیار اس کو دوسرے شخص کی طرف سے حاصل ہوتا ہے، جیسے وصی، اس کی ولایت باپ، دادا یا قاضی کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، اور وکیل، اس کی ولایت اس کے موکل کی طرف سے حاصل ہوتی ہے وغیرہ۔

یہ ولایت کس شخص پر ثابت ہوتی ہے:

۵۳-ولایت متعدیہ شرعا (وکالہ کے علاوہ میں) ان لوگوں پر ثابت ہوتی ہے جن پر حجر کیا گیا ہو، وہ صغیر، مجنون، معتوہ، سفیہ اور ذوالغفلہ ہیں اور جب تک اس کو ثابت کرنے والا وصف حجر باقی رہے گا یہ ولایت برقرار رہے گی، جب وہ وصف ختم ہوجائے گا یہ ولایت بھی ختم ہوجائے گی۔

(دیکھئے: حجر فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

صغیر (نابالغ): وہ ہے جو ابھی بالغ نہ ہوا ہو، مرد ہو یا عورت ہو، لہذا اگر اس کے والد کا انتقال ہوجائے اور وہ صغیر ہو تو اس کو یتیم بھی کہا جاتا ہے، جب بالغ ہوجائے گا تو اس سے بچپنہ اور یتیمی دونوں وصف ختم ہوجائیں گے۔

صغیر کی دوقسمیں ہیں: ممیّز، غیر ممیّز۔

ممیّز: وہ ہے جو عقد کی حقیقت کو سمجھتا ہے اور اس کا ارادہ کرتا ہے، اس کو اس حد تک قدرت وتمیز ہوتی ہے کہ وہ عام امور میں نفع بخش اور نقصان دہ کو، مصلحت وغیر مصلحت کو جانتا ہے۔

غیر ممیّز: یہ وہ شخص ہے جو تمیز کی اس عمر کو نہ پہنچا ہو جس میں مذکورہ بالا امور کو وہ سمجھ سکے، (دیکھئے: تمیز، فقرہ/ ۱، صغر فقرہ ۱، ۶، ۱۹، ۲۲، حجر فقرہ/ ۶۱ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

مجنون: یہ وہ شخص ہے کہ اس کی عقل اس حد تک ختم ہوگئی ہو کہ شاذ ونادر کے علاوہ افعال واقوال کو اس کے مناسب طریقہ پر انجام دینے سے مانع ہو، اگر اس کا جنون اس کے تمام اوقات کا احاطہ کرلے تو یہ جنون مطبق کے ساتھ مجنون ہوگا، اور اس کے تمام تصرفات باطل ہوں گے، اس لئے کہ اس کے اندر اداء کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، اور وہ غیر ممیّز صغیر کے حکم میں ہوتا ہے، اگر کبھی مجنون ہوجاتا ہو اور کبھی افاقہ ہوجاتا ہو تو یہ جنون منقطع ہوگا، اس کے جنون کی حالت میں اس کے تصرفات باطل ہوں گے اور افاقہ کی حالت میں صحیح ونافذ ہوں گے۔

(دیکھئے: جنون فقرہ/ ۱، ۷، حجر/ فقرہ ۹)۔

معتوہ: وہ شخص ہے جو کم سمجھ ہو، اس کی گفتگو گڈ مڈ ہو، اس کی تدبیر فاسد ہو، لیکن وہ نہ مارتا ہو نہ گالی دیتا ہو جیسے مجنون کرتا ہے، اور وہ کبھی ایسی حالت میں ہوتا ہے کہ اس حالت میں تصرفات کے الفاظ اور اس کے آثار کو نہیں سمجھتا ہے، اس وقت یہ غیر ممیّز صغیر کے حکم میں ہوگا، اور کبھی ایسی حالت میں ہوتا ہے کہ تصرفات کے الفاظ اور اس کے اثرات کو سمجھتا ہے، اس وقت یہ ممیّز صغیر کے حکم میں ہوگا۔

(دیکھئے: عتہ فقرہ/ ۵، حجر فقرہ/ ۱۰)۔

سفیہ: یہ وہ شخص ہے جو اپنے مال کے خرچ کرنے میں اسراف

کرتا ہے، اوراس کو عقل یا شریعت کے تقاضا کے خلاف ایسی چیز میں ضائع کرتا ہے جس میں اس کے لئے کوئی مصلحت نہیں ہوتی ہے، اس کا سبب ذہن کا ہلکا ہونا ہے جو انسان کو خوشی یا غصہ کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے، اوراس کو دینی یا دنیوی نفع کا لحاظ کئے بغیر خرچ کرنے پر آمادہ کرتا ہے، اس پر حجر کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے کہ حجر جائز ہے، امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ اس پر حجر کرنا جائز نہیں ہے۔

(دیکھئے: سفہ فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات، حجر فقرہ/ ۱۱-۱۴)۔

ذو الغفلہ: یہ وہ شخص ہے جو مناسب یا نفع بخش تصرفات کی طرف راہ نہیں پاتا ہے، اپنے دل کی سلامتی وسادگی کی وجہ سے بیع و شراء میں دھوکہ کھا جاتا ہے، وہ سفیہ کی طرح ہی اپنی خواہش کی اتباع نہیں کرتا ہے نہ فساد کا ارادہ کرتا ہے، المجلۃ العدلیۃ کے دفعہ ۹۴۶ میں ہے: جو لوگ اپنے لین دین میں غافل رہتے ہیں، اپنی عقل کی کمزوری اور دل کی غفلت کے سبب اپنی تجارت ونفع کے طریقہ سے واقف نہیں ہوتے ہیں، ان کا شمار سفہاء میں کیا جاتا ہے۔

(دیکھئے: غفلۃ فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات، حجر فقرہ/ ۱۵)۔

مجور علیہ کے مال پر کس کو ولایت حاصل ہوگی:

۵۴ - مجور علیہ کے مال پر کس کو ولایت حاصل ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اولیاء میں سب سے اولی باپ ہے پھر اس کا وصی پھر اس کے وصی کا وصی پھر دادا پھر اس کا وصی پھر اس کے وصی کا وصی، پھر قاضی، پھر جس کو قاضی مقرر کرے یہ قاضی کا وصی ہے، ولایت اس ترتیب کے ساتھ اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ صغار پر ولایت، تصرف سے خود ان کے عاجز ہونے کی وجہ سے ان کی مصلحت ان کے فائدہ کے لحاظ سے ہوتی ہے، اور مصلحت فائدہ کی رعایت اسی ترتیب سے ہوسکتی ہے، اس لئے کہ یہ شفقت پر مبنی ہے اور باپ کی شفقت سب کی شفقت سے زیادہ ہوتی ہے اوراس کے وصی کی شفقت دادا کی شفقت سے زیادہ ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ باپ کا پسندیدہ اور چنا ہوا ہوتا ہے، لہذا شفقت میں وہ باپ کا جانشیں ہوگا اور جانشین قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ وہی ہے، اور دادا کی شفقت قاضی کی شفقت سے زیادہ ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کی شفقت رشتہ کی وجہ سے ہوتی ہے، اور قاضی اجنبی ہوتا ہے، اور اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ رشتہ دار کی شفقت اجنبی سے زیادہ ہوتی ہے، اسی طرح دادا کے وصی کی شفقت ہوگی، اس لئے کہ وہ دادا کا پسندیدہ اور اس کا جانشین ہے، لہذا اس کی شفقت، اس کی شفقت کے مثل ہوگی اور جس چیز کی وجہ سے یہ ولایت حاصل ہوتی ہے، جب وہ اس ترتیب پر ہے تو لامحالہ ولایت بھی اس ترتیب پر ہوگی، اس لئے کہ حکم کی ترتیب علت کی ترتیب کے مطابق ہوتی ہے۔

ان کے علاوہ جو لوگ ہیں یعنی ماں، بھائی، اور چچا وغیرہ ان کو صغیر کے مال میں تصرف کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ بھائی اور چچا میں شفقت کم ہوتی ہے اور تصرفات میں کچھ غلطیاں ہوجاتی ہیں، ان کا اہتمام صرف وہی شخص کرسکتا ہے جس کے اندر پوری شفقت موجود ہو، اور ماں کے اندر اگرچہ پوری شفقت موجود ہوتی ہے، لیکن چونکہ عام طور پر عورتیں ناقص العقل ہوتی ہیں، اس لئے ماں کی رائے کامل نہیں ہوتی ہے، اس لئے ان کے لئے مال میں تصرف کی ولایت ثابت نہیں ہوتی ہے، ان کے وصی کے لئے بھی ثابت نہیں

ہوتی ہے، اس لئے کہ وصی، موصی کا جانشین اور اس کا قائم مقام ہوتا ہے، لہذا اس کو اتنا ہی اختیار ہوگا جتنا موصی کو ہوتا ہے اور وہ دین کو ادا کرنا اور مال کی حفاظت کرنا ہے، لیکن جبکہ یہ لوگ موجود نہ رہیں (۱)۔

مالکیہ نے کہا: یہ ولایت باپ کو ہوگی پھر اس کے وصی کو پھر وصی کے وصی کو اگر چہ دور تک ہو، پھر حاکم کو یا اس کے وصی کو حاصل ہوگی، دادا، بھائی اور چچا کو باپ کی طرف سے وصی بنائے بغیر یہ ولایت حاصل نہ ہوگی (۲)۔

شافعیہ کے نزدیک: ولایت باپ کو حاصل ہوگی پھر دادا کو پھر اس شخص کو جس کو ان دونوں میں سے بعد میں رہنے والا وصی بنائے پھر قاضی کو پھر اس کے امین کو حاصل ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: **"السلطان ولی من لا ولی له"** (۳) (جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہوگا)، اصح قول کے مطابق ماں کو یہ ولایت حاصل نہ ہوگی جیسے ولایت نکاح اس کو نہیں ہوتی ہے، اور اصح کے مقابل قول میں باپ دادا کے بعد ماں کو ولایت حاصل ہوگی اور یہ ان دونوں کے وصی پر مقدم ہوگی اس لئے کہ اس کی شفقت کامل ہوتی ہے بقیہ دوسرے عصبات مثلاً بھائی اور چچا کو یہ ولایت حاصل نہیں ہوگی۔

اور اگر اولیاء نہ ہوں تو مجور کے شہر کے صلحاء اس کے مال میں تصرف کریں گے جیسے قاضی (۴)۔

حنابلہ نے کہا: ولایت باپ کو حاصل ہوگی اس لئے کہ اس کی شفقت کامل ہے، پھر اس کے وصی کو حاصل ہوگی اس لئے کہ وہ باپ کا نائب ہے، اور زندگی میں اس کے وکیل کی طرح ہے، پھر باپ اور اس کے وصی کے بعد ولایت حاکم کو حاصل ہوگی، اس لئے کہ باپ کی طرف سے ولایت ختم ہوگئی ہے، لہذا حاکم کو حاصل ہوگی جیسے ولایت نکاح ہے، اس لئے کہ حاکم اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو، اگر اہل حاکم موجود نہ ہو تو امین حاکم کے قائم مقام ہوگا، دادا، ماں اور باقی عصبات کو ولایت حاصل نہ ہوگی (۱)۔

ولی کے لئے کون تصرف کرنا جائز ہے اور کون تصرف جائز نہیں ہے:

۵۵- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ولی کے لئے مجور کے مال میں نظر واحتیاط کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں ہے، ایسا تصرف کرے جس میں اس کے لئے نفع ہو اور مسرت ہو (۲)، اس لئے کہ حدیث ہے: **"لا ضرر ولا ضرار"** (۳) (نہ ضرر اٹھانا ہے نہ ضرر پہنچانا ہے)۔ اس پر انہوں نے مسائل متفرع کیا ہے:

۵۶- جس میں مجور کو کوئی نفع نہ ہو جیسے بلاعوض ہبہ کرنا، وصیت، صدقہ، عتق اور عقد معاوضہ میں چشم پوشی کر کے کمی کرنا وغیرہ، ولی ان کا مالک نہ ہوگا اور ہبہ، صدقہ، عتق یا محاباۃ کے ذریعہ جو تبرع کرے گا یا نفقہ میں عرف کے خلاف جو اضافہ کرے گا یا غیر امین کو دے گا اس کا ضمان اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ عوض کے بغیر اس کی ملکیت کو ختم کرنا

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۵۵۔

(۲) المنتقی للباجی ۶/ ۱۰۶، ۱۰۷، الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۹-۳۹۱۔

(۳) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی تخریج فقرہ/ ۴۶ میں گذر چکی۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۳، تحفۃ المحتاج ۵/ ۱۷۹، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۶۶۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۱، کشاف القناع ۳/ ۴۳۴۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۳۵، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۷، المبدع ۴/ ۳۳۷، نیز دیکھئے: مادہ (۱۴۷۹) من المجلۃ الأحکام الشرعیۃ علی مذہب احمد، البدائع ۵/ ۱۵۳۔

(۳) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت مالک نے الموطا (۲/ ۷۴۵ طبع الحلبی) نے حضرت یحیی المازنیؒ سے مرسلاً کی ہے، اور ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم (رص ۲۸۶-۲۸۷) میں اس کے ایسے شواہد ذکر کئے ہیں جن سے اس کی تقویت ہوتی ہے، اور نووی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

ہے، لہذا یہ خالص ضرر ہوگا(۱)۔

عوض کے ساتھ ہبہ کے بارے میں امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ اس کو ایسا ہبہ کرنے کا اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ابتداء میں ہبہ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ملکیت قبضہ پر موقوف ہوتی ہے، یہ صرف انتہاء میں معاوضہ ہوتا ہے درانحالیکہ وہ مجور اس وقت اس کا مالک ہی نہیں رہ جاتا ہے، لہذا اس کا ہبہ کرنا ہی منعقد نہ ہوگا۔

حنابلہ اور امام محمد بن الحسن کے نزدیک اس کو ہبہ بالعوض کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ یہ مال کے بدلہ میں مال کا تبادلہ ہے، لہذا بیع کے حکم میں ہوگا(۲)۔

۵۷- ولی کو مطلقا مجور کے مال میں تجارت کرنے کا اختیار ہے اور نفع میں شائع جزء کے ساتھ دوسرے کو مضاربت پر دینے کا بھی اختیار ہے، اسی طرح اس کی مصلحت کے پیش نظر ادھار فروخت کرسکتا ہے، اگر ودیعت کے طور پر رکھنے کی ضرورت ہو ثقہ امین کے پاس بطور ودیعت رکھ سکتا ہے، اس کے لئے مثل قیمت یا کم میں زمین خرید سکتا ہے تاکہ اس سے آمدنی ہو اس لئے کہ اس میں اس کی مصلحت ہے، اسی طرح اس کی زمین وسامان کو ثمن مثل میں فروخت کرسکتا ہے، اور اس کو کرایہ پر دے سکتا ہے جس میں اس کا فائدہ ہو، اس کے بارے میں دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے(۳)۔

۵۸- اس کا مال قرض کے طور پر دینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے کہ ولی کو اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کو بطور قرض دے یا اپنے لئے اس کو بطور قرض لے لے۔

حنفیہ نے کہا: اس کو اختیار نہیں ہے کہ اس کا مال قرض کے طور پر دے، اس لئے کہ قرض میں فی الحال عوض کے بغیر ملکیت کو ختم کرنا ہے، اس کے برخلاف قاضی یتیم کا مال بطور قرض دے سکتا ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کی طرف سے قرض دینا، دین کی حفاظت کے باب سے ہے، اس لئے کہ دین کا ختم ہونا افلاس یا انکار کی وجہ سے ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ قاضی ایسے شخص کا انتخاب کرے گا جو لوگوں میں زیادہ خوش حال اور ثقہ ہو، اس کو لوگوں کے حالات کی تحقیق کی ولایت حاصل ہے، اس لئے وہ ایسے شخص کا انتخاب کرے گا جو بظاہر یا غالب گمان میں مفلس نہ ہو، اسی طرح قاضی اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے، لہذا انکار کی وجہ سے ہلاک نہ ہوگا، قاضی کے علاوہ کسی دوسرے کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے، اس لئے ولی کی طرف سے قرض دینا فی الحال عوض کے بغیر ملکیت کو ختم کرنا ہوگا، لہذا یہ ضرر ہوگا اور اس کو اس کا اختیار نہ ہوگا(۱)۔

شافعیہ نے کہا: بلا ضرورت اس کا مال قرض کے طور پر دینے کا اختیار اس کو نہ ہوگا، اگر اس کو چوری ڈکیتی یا جلنے یا ڈوبنے کا اندیشہ ہو، یا سفر میں جا رہا ہو اور اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، تو خوش حال ثقہ کو بطور قرض دینا اس کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ جو ثقہ نہ ہوگا وہ انکار کرسکتا ہے، اور جو خوش حال نہ ہوگا اس سے اس کا بدل لینا ممکن نہ ہوگا۔

اگر قرض کے طور پر دے اور اس پر رہن لینا مناسب سمجھے تو رہن لے گا، اگر رہن نہ لینا مناسب سمجھے تو رہن نہیں لے گا،

(۱) المہذب ۱/ ۳۳۵، شرح المنتہی ۲/ ۲۹۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۶، جامع أحکام الصغار ۲/ ۳۰۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۴۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۵۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۳۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۲، المہذب ۱/ ۳۳۵، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۶، ۳۲۷، جامع أحکام الصغار ۲/ ۳۰۷، المنتقی للباجی ۲/ ۱۱۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۵۳، ۱۵۴، جامع أحکام الصغار ۴/ ۱۰۴، مادہ (۸۰۱) من مرشد الحیران، رد المحتار ۴/ ۳۴۰، المنتقی للباجی ۲/ ۱۱۱۔

اگر ودیعت رکھنے اور قرض دینے پر قادر ہو تو قرض کے طور پر دینا زیادہ بہتر ہوگا، اس لئے کہ قرض قابل ضمان ہوتا ہے، اس کا بدل ملتا ہے اور ودیعت قابل ضمان نہیں ہوتی ہے، اس لئے قرض دینے میں زیادہ احتیاط ہے۔

اور انہوں نے کہا: حاکم کے لئے اس کو بطور قرض دینا بلاضرورت بھی جائز ہے، (سبکی کا اختلاف ہے)، بشرطیکہ قرض لینے والا خوش حال اور امانت دار ہو، اور اگر مجور کا مال شبہ سے پاک ہو تو قرض لینے والے کے مال میں بھی کوئی شبہ نہ ہو اور بشرطیکہ اس پر گواہ بنالے اور اگر رہن لینا مناسب سمجھے تو رہن لے لے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: کسی مصلحت کی وجہ سے اس کو بطور قرض دینا اگرچہ بغیر رہن کے ہو جائز ہے، بایں طور کہ خوش حال کو قرض دے جس کے انکار کرنے کا اندیشہ نہ ہو، سفر وغیرہ کی وجہ سے مال کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، زیادہ بہتر ہے کہ اس پر کوئی ضامن یا رہن لینا ممکن ہو احتیاط کے طور پر لے لے(۲)۔

۵۹- اس طرح ولی کو اپنے زیر ولایت شخص کے حقوق کے مطالبہ کرنے کا حق ہے، اس کا دعوی کرے گا اور بینہ قائم کرے گا، اگر دوسرا فریق اس کا انکار کرے تو اس سے حلف لے گا، اگر مجور پر کوئی دین یا عین واجب ہو اور اس پر بینہ بھی ہو تو کچھ دے کر صلح کر سکتا ہے، اگر مجور کا کوئی دین یا عین ہو اور اس پر کوئی بینہ نہ ہو تو کچھ چھوڑ کر باقی لے سکتا ہے(۳)۔

۶۰- ولی کا مجور کے مال کو اپنے لئے خریدنے یا اپنے مال کو اس کے لئے فروخت کرنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ کا مذہب ہے کہ باپ کے لئے جائز ہے کہ اپنے مال میں سے اپنے نابالغ بیٹے کے لئے خریدے یا اس کے مال میں سے اپنے لئے خریدے بشرطیکہ اس میں بچہ کا نفع ہو(۱)۔

شافعیہ نے کہا: صرف باپ دادا کے لئے جائز ہے کہ نابالغ کا مال اپنے لئے یا اپنا مال نابالغ کے لئے فروخت کریں، اس لئے کہ اپنے کمال شفقت کی وجہ سے اس میں وہ متہم نہ ہوں گے، اگر ان دونوں کے علاوہ کوئی ہو تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا مال اپنے ہاتھ فروخت کرنے میں اپنے لئے نفع حاصل کرنے میں وہ متہم ہوگا، اس لئے اس کو یہ حق نہ ہوگا(۲)۔

حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفر نے کہا: مجور کے ولی کے لئے صحیح نہیں ہے کہ مجور کے مال میں سے اپنے لئے فروخت کرے یا اس کے مال میں سے اپنے لئے کچھ خریدے، اس لئے کہ اس میں تہمت کا اندیشہ ہے، باپ اس سے مستثنی ہے کیونکہ اس کو اس کا حق ہے، وہ عقد کے دونوں طرف کا ذمہ دار ہوگا (یعنی بائع مشتری دونوں ہوگا) اس لئے کہ وہ خود ہی ذمہ دار ہے، اور والد اور اس کے بیٹے کے درمیان تہمت نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ طبعی طور پر اس کو اس پر شفقت ہوتی ہے، اور اس کی طرف میلان ہوتا ہے، وہ اس کے نفع کے لئے اپنا نفع چھوڑ دیتا ہے، دوسرا اس کے برخلاف ہے(۳)۔

حنفیہ نے کہا: باپ کے لئے جائز ہے کہ مثل قیمت میں یا جس قیمت کو لوگ گوارا کرتے ہیں اس قیمت میں اپنے بیٹے کا مال اپنے لئے خریدے یا اپنا مال اپنے بیٹے کے لئے فروخت کرے، اگر اپنے بیٹے کا مال خریدے گا تو ثمن سے اس وقت بری ہوگا جب قاضی اس

---

(۱) المہذب ۱/ ۳۳۶، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی علیہ ۴/ ۲۱۹، تحفۃ المحتاج وحاشیۃ الشروانی علیہ ۵/ ۴۱۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۳۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۳، ۲۹۶۔

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۲۶۔
(۲) المہذب ۱/ ۳۳۷، الأشباہ والنظائر لابن السبکی ۱/ ۲۵۹، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۸۱، قواعد الأحکام للعز ۱/ ۶۷۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۲، بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۶۔

کے بیٹے کے لئے کوئی وصی مقرر کرے جو اس کے والد سے ثمن وصول کرے پھر اس کو لوٹا دے تا کہ بچہ کے لئے اس کو محفوظ رکھے، تا کہ باپ سے تہمت کا ازالہ ہو سکے اور اگر اپنا مال اپنے بیٹے کے لئے فروخت کرے گا تو محض بیع کی وجہ سے باپ اس پر قبضہ کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ ضروری ہے کہ اس کو حقیقت میں قبضہ پر قدرت ہو یہاں تک کہ اگر اس پر قبضہ کی قدرت سے قبل مبیع ہلاک ہو جائے (بایں طور کہ وہ دوسرے شہر میں ہو اور مبیع دوسری جگہ ہو اور وہ اپنے بیٹے کی نیابت میں اس کو لینے کے لئے حاضر نہ ہو) تو باپ کا مال ہلاک ہوگا، بیٹے کا مال ہلاک نہ ہوگا، باپ کے وصی کے لئے جائز ہے کہ اپنا مال یتیم کے لئے فروخت کرے اور یتیم کا مال اپنے لئے خریدے بشرطیکہ اس میں یتیم کے لئے خیر ہو، یہ امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک ہے، امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اگر اس میں اس کے لئے خیر نہ ہو بایں طور کہ اس میں بظاہر نفع نہ ہو تو یہ جائز نہ ہوگا، اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے۔

زمین جائداد میں خیر ہونا: خریداری میں دوگنی قیمت دے اور فروخت کرنے میں نصف قیمت لے، زمین کے علاوہ میں خیر یہ ہے کہ پندرہ روپئے کا مال بچہ سے دس روپئے میں فروخت کرے اور دس روپئے کا مال اپنے لئے پندرہ روپئے میں خریدے۔

قاضی کے وصی کے لئے جائز نہیں ہے کہ یتیم کے مال میں سے کچھ اپنے لئے خریدے یا اپنا مال یتیم کے لئے فروخت کرے(۱)۔

۶۱- ولی اپنے زیر ولایت شخص کے مال میں سے کھا سکتا ہے یا نہیں؟

اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر وصی کام کرے اور وہ محتاج ہو تو استحساناً اس کو اجرت مثل لینے کا حق ہوگا، ورنہ اس کو اجرت نہیں ملے گی، بعض حنفیہ نے کہا: یہ جائز نہیں ہے، اور یہی قیاس کا تقاضا ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر وہ مالدار ہو تو اس کے لئے اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ"(۱) (اور جس کو حاجت نہ ہو تو مال یتیم سے بچتا رہے)۔ اگر فقیر ہو تو اس میں سے بقدر کفایت لینا اس کے لئے جائز ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ"(۲) (اور جو کوئی محتاج ہو تو کھاوے موافق دستور کے)۔

شافعیہ نے کہا: ولی اپنے مجور کے مال میں سے نہ نفقہ کا مستحق ہے نہ اجرت کا، اگر فقیر ہو اور اس کی وجہ سے کمائی نہ کر سکے تو مناسب نفقہ اور اجرت میں سے جو کم ہوگا وہ لے گا اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ"(۳) (اور جس کو حاجت نہ ہو تو مال یتیم سے بچتا رہے، اور جو کوئی محتاج ہو تو کھاوے موافق دستور کے)۔

نیز اس لئے کہ یہ اس شخص کے مال میں تصرف کرنا ہے جس کی موافقت ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی اجازت کے بغیر لینا اس کے لئے جائز ہوگا جیسے صدقات کا عامل ہے، اور جیسے باقی خوراک سے دوسرے کا کھانا ہے، یہ سب اس ولی کے بارے میں ہے جو حاکم نہ ہو حاکم کے لئے یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی ولایت مجور علیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

حنابلہ نے کہا: (حاکم وامین کے علاوہ) ولی کے لئے ضرورت کی وجہ سے اپنے زیر ولایت شخص کے مال میں سے کھانا جائز ہے، بقدر کفایت نفقہ و اجرت میں سے جو کم ہو وہ لے گا، اگر ضرورت

(۱) جامع أحکام الصغار ۲/ ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۷، ۳۱۱، بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۶۔

(۱) سورۂ نساء/ ۶۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

(۳) سورۂ نساء/ ۶۔

وحاجت نہ ہوتو اس کے لئے لینا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ حاکم اس کے لئے کچھ مقرر کردے، حاکم وامین اس میں سے کچھ نہیں کھا سکتے ہیں، اس لئے کہ بیت المال سے ان کو جو کچھ ملے گا ان دونوں کے لئے کافی ہوگا۔

حنفیہ میں سے جصاص نے ولی کو یتیم کے مال میں سے کھانے سے مطلقا منع کیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''إِنَّ الَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَاراً''(۱) (جولوگ کہ کھاتے ہیں مال یتیموں کا ناحق وہ لوگ اپنے پیٹوں میں آگ ہی بھر رہے ہیں)، سابقہ آیت میں فقیر کے حق میں معروف کے ساتھ کھانے کا جو ذکر ہے، انہوں نے اس کو اپنے مال میں سے معروف کے ساتھ کھانے پر محمول کیا تا کہ اس کو یتیم کے مال میں سے کھانے کی حاجت نہ ہو(۲)۔

۶۲ - جن فقہاء نے فقیر ولی کو مجور علیہ کے مال میں سے کھانے کی اجازت دی ہے، ان کے درمیان اختلاف ہے، کہ کیا جو کچھ اس نے کھایا ہے، اپنے خوش حال ہونے کے بعد اس کا بدل لوٹانا اس پر واجب ہوگا؟

حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اظہر قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ یہ اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے عمل کا معاوضہ ہے لہذا اس کا بدل لوٹانا مطلقا اس پر لازم نہ ہوگا، جیسے اجیر اور مضارب کا حکم ہے، اور جیسے اس وظیفہ کا حکم ہے جو امام بیت المال سے کھاتا ہے۔

ابوالعالیہ، عبیدہ سلمانی اور اظہر کے مقابلہ میں شافعیہ کا قول ہے کہ اس کے ذمہ میں اس کے عوض کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ وہ

(۱) سورۂ نساء/۹۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۸۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۵، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۲۵، ۳۲۶، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۶۱، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۵۵-۴۵۶۔

دوسرے کا مال ہے حاجت کی وجہ سے اس کے کھانے کی اجازت اس کو دی گئی ہے لہذا اس کا ضمان اس پر واجب ہوگا، جیسے کوئی مخمصہ کی حالت میں دوسرے کا مال کھانے پر مجبور ہوجائے(۱)۔

۶۳ - کیا ولی کے لئے جائز ہے کہ اپنا دین مجور کے مال سے ادا کردے؟

حنفیہ نے کہا: اگر وصی اپنا دین یتیم کے مال سے ادا کرے تو جائز نہیں ہے، اگر باپ ایسا کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ اگر باپ صغیر کا مال اپنے لئے مثل قیمت میں خرید لے تو جائز ہے، اور وصی اپنے لئے خریدنے کا مالک نہیں ہے الا یہ کہ ایسا کرنا یتیم کے حق میں خیر ہو(۲)۔

۶۴ - اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ولی پر واجب ہے کہ اپنے زیر ولایت شخص کے مال میں سے فضول خرچی اور تنگی کے بغیر معروف طریقہ پر خود اس پر اور جن لوگوں کا نفقہ اس پر واجب ہے ان پر خرچ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ إِذَا أَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَاماً''(۳) (اور وہ لوگ کہ جب خرچ کرنے لگیں نہ بے جا اڑائیں اور نہ تنگی کریں اور ہے اس کے بیچ ایک سیدھی گزران)۔

شافعیہ وحنابلہ نے مزید کہا: اگر تنگی کرے گا تو گنا ہگار ہوگا، اگر اسراف کرے گا تو گنا ہگار ہوگا، اور اپنی کوتاہی کی وجہ سے ضامن ہوگا(۴)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) جامع أحکام الصغار ۲/ ۲۷۴، الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/ ۵۲۱۔

(۳) سورۂ فرقان/ ۶۷۔

(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۲، المہذب ۱/ ۳۳۷، جامع أحکام الصغار ۴/ ۱۴۷، کشاف القناع ۳/ ۴۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۶، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۲۴، تفسیر القرطبی ۵/ ۴۰۔

ولی کا یتیم کے مال کو بڑھانا:

۶۵ - فقہاء نے ولی کی طرف سے یتیم کے مال کو بڑھانے اور زیادہ کرنے کا ذکر کیا ہے، اس کے بارے میں ان کے تین مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ کا قول ہے کہ ولی کے لئے جائز ہے کہ یتیم کے مال میں تجارت کرے اور اس کو بڑھائے اس لئے کہ یہ یتیم کے لئے زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ بڑھائے بغیر اس کے مال کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، البتہ خود اس کو قرض کے طور پر لینا اور اپنے لئے اس میں تجارت کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یتیم کے مال میں ولی کے تصرفات میں اصل یہ ہے کہ اس میں مصلحت کی قید ہے، اور اسی اصل کے محور پر ولی کے تمام تصرفات دائر (گھومتے رہتے ہیں) ہیں۔

امام مالک نے کہا: یتیموں کے اموال میں ان کے لئے تجارت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگر ولی امانت دار و دیانت دار ہو تو میری رائے ہے کہ اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا(۱)، حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: یتامی کے اموال میں اضافہ کی کوشش کرو تا کہ زکوۃ اس کو ختم نہ کردے(۲)۔

باجی نے کہا: یہ ان کی طرف سے اس میں تجارت کرنے اور اس کو بڑھانے کی اجازت ہے اس لئے کہ یتیم کا نگراں اس کے والد کے قائم مقام ہوتا ہے، لہذا اس کا ایک حکم یہ ہوگا کہ اس کے مال کو بڑھائے اور اس میں اضافہ کرے، اپنے لئے اس کو نہیں بڑھائے گا، اس لئے کہ وہ اس وقت یتیم کا خیر خواہ نہیں ہوگا بلکہ محض اپنا خیر خواہ ہوگا، لہذا اگر وہ خود اس میں یتیم کے لئے کچھ کر سکے گا تو کرے گا ورنہ مال کسی ثقہ کو دے گا جو اس میں اس کے لئے کچھ کرے گا(۱)۔

حنفیہ نے کہا: جس طرح وصی کے لئے جائز ہے کہ یتیم کے مال میں تجارت کرے، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ دوسرے کو مضاربت کے طور پر دے اور یہ بھی جائز ہے کہ نفع میں شائع حصہ کے ساتھ خود ہی اس میں مضاربت کے طور پر کام کرے اگر اس کے مال کو اپنے پاس مضاربت کے طور پر رکھے گا تو اس کے لئے مناسب ہوگا کہ ابتداء کے وقت اس پر گواہ بنالے، اگر گواہ نہیں بنائے گا تو فی ما بینہ وبین اللہ (دیانۃ) نفع اس کے لئے حلال ہوگا، لیکن قاضی اس کے بارے میں اس کی تصدیق نہیں کرے گا، اسی طرح اگر اس کے ساتھ عقد شرکت کرے گا اور اس کا راس المال (سرمایہ) صغیر کے مال سے کم ہوگا تو اگر اس پر گواہ بنالے گا تو نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا، اور اگر گواہ نہیں بنائے گا تو دیانۃ اس کے لئے حلال ہوگا، البتہ قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا، اور نفع کو ان دونوں کے راس المال (سرمایہ) کے مطابق تقسیم کردے گا(۲)۔

حنابلہ نے کہا: ولی کو مجور علیہ کے مال میں مطلقا تجارت کرنے کا اختیار ہے، اور یہ اس کو چھوڑ دینے سے اچھا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمروؓ نے نبی کریم علیہ السلام سے نقل کیا ہے: **"ألا من ولی يتيما له مال فليتجر فيه، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة"**(۳) (دیکھو: اگر کوئی شخص کسی یتیم کا نگراں ہو اور اس کے

(۱) الموطأ ۱/۲۵۱، المنتقی للباجی ۲/۱۱۱، جامع أحکام الصغار ۲/۳۰۵، ۹۵-۹۷، شرح المنتہی ۲/۲۹۲۔

(۲) اثر عمر: "ابتغوا في......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۴/۱۰۷-طبع دائرۃ العثمانیہ) میں کی ہے، اور اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) المنتقی ۲/۱۱۰۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۲/۱۸، ۱۸۶، ۱۸۷، أحکام القرآن للجصاص ۲/۱۳، ۳۶۲، جامع أحکام الصغار ۳/۹۶-۹۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۵۵۔

(۳) حدیث: "ألا من ولي يتيماً له مال......" کی روایت ترمذی ۳/۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، پھر کہا: کہ اس کی سند میں کلام ہے، اور پھر ان کے راویوں میں سے کسی ایک کا ضعیف ہونا ذکر کیا۔

پاس مال ہوتو اس کو اس میں تجارت کرنا چاہئے تا کہ زکوۃ اس کو ختم نہ کردے)، نیز اس لئے کہ یہ اس کے لئے مفید ہے اور پورا نفع اس یتیم کا ہوگا اس لئے کہ یہ اس کے مال کی بڑھوتری ہے، لہذا عقد کے بغیر کوئی دوسرا اس نفع کا مستحق نہیں ہوسکتا ہے، اور ولی خود اپنے لئے عقد مضاربت نہیں کرسکتا ہے، کیونکہ اس میں تہمت کا اندیشہ ہے، البتہ ولی کو اس کا اختیار ہے کہ کسی امین شخص کو نفع میں معلوم شائع جز کے عوض مضاربت کے طور پر اس کا مال دے اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کے بارے میں منقول ہے کہ ان کی پرورش میں جو یتیم ہوتے تھے ان کے اموال کسی شخص کو اس میں تجارت کرنے کے لئے دے دیا کرتی تھیں(۱)، نیز اس لئے کہ ہر اس تصرف میں جس میں مجور کی مصلحت ہو ولی اس کا نائب ہوتا ہے، اور اس میں اس کے لئے مصلحت ہے، اس لئے کہ اس میں اس کے مال کو باقی رکھنا ہے، اس وقت کام کرنے والے کو شرط کے مطابق نفع میں سے ملے گا(۲)۔

یہاں حنابلہ کے نزدیک ایک دوسرا قول بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ یتیم کے مال کو مضاربت کے طور پر لینا خود ولی کے لئے بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب دوسرے کو دینا اس کے لئے جائز ہے تو اس کا خود لینا بھی اس کے لئے جائز ہوگا(۳)۔

دوسرا قول: یہ شافعیہ کا اصح قول ہے: وہ یہ ہے کہ ممکن حد تک صبی کے مال کو نفقہ وزکوۃ وغیرہ کے بقدر بڑھانا ولی پر واجب ہوگا، اس سے زیادہ بڑھانا اس پر لازم نہ ہوگا(۴)۔

تیسرا قول: یہ جصاص، بعض شافعیہ اور ابن تیمیہ کا قول ہے، وہ یہ ہے کہ یہ اس کے لئے مندوب ہے، اس پر واجب نہیں ہے، جصاص نے اللہ تعالی کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''وَيَسْئَلُونَکَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ''(۱) (اور تجھ سے پوچھتے ہیں یتیموں کا حکم کہہ دے سنوارنا ان کے کام کا بہتر ہے)، انہوں نے کہا: اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ تجارت کے ذریعہ اس کے مال میں تصرف کرنا اس پر واجب نہیں ہے اس لئے کہ لفظ کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی مراد ندب وارشاد ہے۔

ابن تیمیہ نے کہا: یتیم کے مال میں تجارت کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ وغیرہ کا قول ہے: یتامی کے اموال میں تجارت کروتا کہ صدقہ اس کو ختم نہ کردے(۲)۔

دوسری قسم: ولایت علی النفس:

۶۶ - فقہاء کے نزدیک ولایت علی النفس: قاصر وغیرہ کے ان امور پر قدرت واختیار ہے جن کا تعلق اس کی ذات وشخصیت سے ہو جیسے شادی کرنا، تعلیم وتربیت کرنا، علاج کرانا اور اس کو کام میں لگانا وغیرہ، اس کا تقاضا ہے کہ اس پر قول نافذ ہو خواہ وہ پسند کرے یا انکار کرے(۳)۔

اس بنیاد پر فقہاء نے ولایت علی النفس کے اسباب تین چیزوں کو قرار دیا ہے: صغر، جنون (اس کے ساتھ عتہ کو بھی لاحق کیا ہے) اور عورت ہونا۔

---

(۱) اثر عائشہ یتیموں کے مال کی تجارت کے سلسلے کی روایت مالک نے الموطا (۱/۲۵۱) میں مرفوعاً ذکر ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/۴۳۷، المبدع ۴/۳۳۸، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۹۲۔

(۳) المبدع ۴/۳۳۸۔

(۴) فتاوی العز بن عبد السلام رص ۱۲۲۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۰۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/۱۳، ۱۴، فتاوی السبکی ۱/۳۲۶، معید النعم ومبید النقم لابن السبکی رص ۶۴، الاختیارات الفقہیہ من فتاوی ابن تیمیہ رص ۱۳۸۔

(۳) التعریفات للجرجانی/۳۲، التوقیف للمناوی رص ۷۳۴، أنیس الفقہاء للقونوی رص ۱۴۸۔

پہلا سبب: صغر:

ولایت علی نفس الصغیر کا محور دو امور پر دائر رہتا ہے:

اول: تعلیم و تربیت، تادیب، علاج کرانا اور کام میں لگانے وغیرہ کے ذریعہ اس کے امور انجام دینا۔

دوم: شادی کرنے کی ولایت۔

امر اول: تربیت و تادیب کی ولایت:

۶۷- بچوں کی تربیت و تادیب پر ولایت کی بنیاد (خواہ لڑکے ہوں یا لڑکیاں) ان کے امور کی انجام دہی اور ان کے دنیوی و اخروی امور میں ان کے حال کی نگرانی کے تعلق سے والدین کی ذمہ داری ومسئولیت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا قُوْا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيْكُمْ نَاراً**" (۱) (اے ایمان والو بچاؤ اپنی جان کو اور اپنے گھر والوں کو آگ سے)، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إن لولدک علیک حقا**" (۲) (بلاشبہ تیری اولاد کا تم پر حق ہے)، نیز ارشاد ہے: "**ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...... الرجل راع على أهل بيته، وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسؤولة عنهم**" (۳) (دیکھو: تم میں سے ہر شخص نگراں ہے، تم میں ہر شخص اپنے زیر نگراں اشخاص کے بارے میں مسؤول وذمہ دار ہے...... مرد اپنے گھر والوں پر نگراں ہے، اور وہ ان کے بارے میں ذمہ دار ہے، عورت اپنے شوہر کے گھر اور اس کی اولاد پر نگراں ہے، اور وہ ان کے بارے میں ذمہ دار ہے)۔

نووی نے کہا: باپ پر اپنے بچہ کی تادیب اور دین کے احکام کے تعلق سے وہ جس چیز کا محتاج ہے اس کی تعلیم اس کو دینا واجب ہے، اور یہ تعلیم دینا، بچہ و بچی کے بالغ ہونے سے قبل، باپ اور دوسرے اولیاء پر واجب ہے (۱)۔

چنانچہ بچہ (جیسا کہ غزالی نے کہا) اپنے والدین کے پاس امانت ہے، اس کا پاک دل، ہر نقش وصورت سے خالی، سادہ اور نفیس جوہر ہے، وہ ہر نقش کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، ہر اس چیز کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے جس کی رغبت اس کو دلائی جائے، لہذا اگر اس کو خیر کا عادی بنایا جائے اور اس کی تعلیم دی جائے تو اسی پر اس کی نشو ونما ہوگی اور وہ دنیا وآخرت میں سعادت مند ہوگا، اس کے والدین اور اس کو تعلیم دینے والا اور ادب سکھانے والا اس کے ثواب میں اس کے ساتھ شریک ہوگا، اگر اس کو شر کا عادی بنادیا جائے اور جانوروں کی طرح اس کو مہمل چھوڑ دیا جائے تو بدبخت ہوجائے گا اور ہلاک ہوجائے گا، اور اس کے نگراں اور والی کی گردن پر اس کا گناہ ہوگا (۲)۔

نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے: فرمایا: "**ما نحل والد ولدا من نحل أفضل من أدب حسن**" (۳) (کوئی والد، بچہ کو اچھے ادب سے افضل عطیہ نہیں دے سکتا ہے) حضرت ابن عمرؓ نے کہا: اپنے بیٹے کو ادب سکھاؤ اس لئے کہ تم سے اس کے بارے میں سوال ہوگا کہ اس کو کیا ادب سکھایا اس کو کیا تعلیم دی ہے؟ اور اس سے سوال

---

(۱) سورۂ تحریم ر۶۔

(۲) حدیث: "إن لولدک علیک حقا" کی روایت مسلم (۲ر ۸۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ألا كلكم راع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳ر ۱۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ر ۱۴۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) شرح النووی علی صحیح مسلم ۸ر ۴۴۔

(۲) إحیاء علوم الدین ۳ر ۶۲، نیز دیکھئے: المدخل لابن الحاج ۴ر ۲۹۵۔

(۳) حدیث: "ما نحل والد ولداً من نحل......" کی روایت ترمذی (۴ر ۳۳۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث غریب ہے، اور یہ حدیث میرے نزدیک حدیث مرسل ہے۔

کیا جائے گا کہ اس نے تیرے ساتھ کیا بھلائی کی اور تیری کیا اطاعت وفرمانبرداری کی (۱)، بلکہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی قیامت کے دن لڑکا سے اس کے والد کے بارے میں سوال کرنے سے قبل والد سے اس کے لڑکے کے بارے میں سوال کرے گا (۲)۔

غور وفکر سے یہ بات معلوم ہے کہ آباء کی طرف سے اولاد کی تادیب وتعلیم نہ کرنا، ان کو ان کی دنیا وآخرت کی اصلاح کرنے والی چیز کی تعلیم نہ دینا، اللہ تعالی کی اطاعت پر ان کو آمادہ کرنے اور اس کی معصیت سے ان کو روکنے میں کوتاہی کرنا اور ان کی خواہشات میں ان کی اعانت کرنا جس قدر ان کو برباد کرتا ہے اتنا کوئی دوسری چیز برباد نہیں کرتی ہے، باپ سمجھتا ہے کہ وہ اس کے ذریعہ اس کا اکرام کرتا ہے حالانکہ وہ اس کی توہین کرتا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ وہ اس پر رحم کر رہا ہے حالانکہ وہ اس پر ظلم کر رہا ہے اور اس کو محروم رکھتا ہے، چنانچہ خود اس کو اپنی اولاد سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا ہے، اور دنیا وآخرت میں اس بچہ کا نفع بھی فوت ہو جاتا ہے (۳)۔

اس ولایت کے ثبوت کی تاکید نبی اکرم علیہ السلام کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے: "**مروا أولادكم بالصلوة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين وفرقوا بينهم في المضاجع**" (۴) (اپنی اولاد کو نماز کا حکم دو جب وہ سات سال کے ہو جائیں، اور جب دس سال کے ہو جائیں تو نماز چھوڑنے پر ان کو مارو اور خوابگاہ میں ان کو الگ الگ کردو)، نووی نے کہا: اس سے استدلال کرنا بالکل واضح ہے اس لئے کہ نماز کا حکم دینے اور اس کے ترک پر مارنے میں بچہ بچی دونوں داخل ہیں (۱)۔

اسی بنیاد پر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ولی پر واجب ہے کہ سات سال مکمل ہونے پر اس کو نماز کا حکم دے اور اس کو اس کی تعلیم دے، دس سال پورے ہونے کے بعد نماز چھوڑنے پر اس کو مارے تاکہ وہ اس کو ادا کرنے کا عادی ہو جائے (اس لئے نہیں مارے گا کہ وہ اس پر فرض ہے)، اسی طرح تمام برائیوں سے اس کو روکنا اس پر لازم ہے تاکہ کامل طور پر اچھے اخلاق کے ساتھ اس کی نشو ونما ہو (۲)۔

اسی وجہ سے جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ باپ، ماں، دادا، وصی اور قاضی کی طرف سے مقرر کردہ نگراں کو بچہ کی تادیب کی ولایت ثابت ہے، کہ وہ اس کو نماز، طہارت اور روزہ وغیرہ طاعات کا حکم دیں اور ناجائز کاموں کے ارتکاب سے اس کو منع کریں، خواہ اس کا تعلق حق اللہ سے ہو یا حق العباد سے ہو، ان میں کوتاہی کرنے پر اس کی تادیب کریں تاکہ وہ خیر اور بھلائی کا عادی ہو پھر اس کو برے اخلاق اور قبیح عادات سے روکیں (اگرچہ اس میں کوئی معصیت نہ ہو)، تاکہ اس کی اصلاح ہو (۳)۔

نووی نے کہا: ہمارے اصحاب نے کہا: ولی اس کو جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے، مسواک کرنے اور دوسرے دینی احکام کا حکم دے گا، اس کو زنا، لواطت، شراب نوشی، جھوٹ، غیبت اور اس جیسی برائیوں کا حرام ہونا بتائے گا، رافعی نے کہا: ائمہ نے کہا: آباء اور ماؤوں پر واجب ہے کہ اپنی اولاد کو سات سال مکمل ہونے پر طہارت،

---

(۱) تحفۃ المودود لابن القیم رص ۱۳۷۔
(۲) تحفۃ المودود لابن القیم رص ۱۳۹۔
(۳) تحفۃ المودود رص ۱۴۷۔
(۴) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة......" کی روایت ابو داؤد (۱/ ۳۳۴ طبع حمص) نے حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۳/ ۱۰) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

---

(۱) المجموع شرح المہذب ۳/ ۱۱۔
(۲) رد المحتار ۱/ ۲۳۵، المغنی ۲/ ۳۵۰، المجموع ۳/ ۱۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۱۹۔
(۳) الفروق للقرافی ۴/ ۱۸۰، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۴۵۱، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۵، رد المحتار ۱/ ۲۳۵، تحفۃ المحتاج ۹/ ۱۸۰، أسنی المطالب ۴/ ۱۶۲۔

نماز اور دوسری عبادات کی تعلیم دیں اور دس سال کے بعد ان کے ترک پر ان کو ماریں(۱)۔

اس کی وجہ (جیسا کہ ابن القیم نے کہا) یہ ہے کہ بچہ اگرچہ مکلّف نہیں ہے لیکن اس کا ولی مکلّف ہے، اس لئے اس کے لئے حلال نہ ہوگا کہ اس کو ناجائز امور کے ارتکاب کا موقع دے، کیونکہ وہ اس کا عادی ہوجائے گا اور اس کو چھڑانا انتہائی دشوار ہوگا، یہ علماء کا اصح قول ہے(۲)۔

۶۸ - بچہ کی تادیب کی ابتداء بات سے کی جائے گی پھر دھمکی دی جائے، پھر سختی کی جائے گی، اس کے بعد ہی مارا جائے گا، اس ترتیب کی رعایت کرنا لازم وضروری ہے، اگر اعلی درجہ کی تادیب سے قبل ہی غرض حاصل ہوجائے تو اعلی درجہ تک نہیں جایا جائے گا، یہی اصلاح کا طریقہ ہے۔

اس کے بارے میں العز بن عبدالسلام کہتے ہیں: اگر معمولی اور ہلکے قول وعمل سے تادیب حاصل ہوجائے تو سخت قول وفعل اختیار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مقصد جب کم درجہ کی تادیب سے حاصل ہوجائے گا تو اعلی اغلظ درجہ ایک مفسدہ ہوگا جس میں کوئی فائدہ نہ ہوگا(۳)۔

اسی طرح (اگر بوقت ضرورت مارنے کی اجازت ہوجائے) تو اس میں یہ شرط ہوگی کہ مار سے جس مصلحت کی امید ہو اس کے حاصل ہونے کا ظن غالب ہو اور مار مبرح اور سخت نہ ہو، مارنے میں چہرہ اور نازک اعضاء سے پرہیز کیا جائے(۴)۔

العز بن عبدالسلام نے کہا: ان افعال کی ایک مثال جن میں مصالح و مفاسد دونوں ہوتے ہیں، لیکن ان کے مصالح ان کے مفاسد پر راجح ہوتے ہیں نماز یا روزے اور دوسرے مصالح کے ترک پر بچوں کو مارنا ہے، اگر کہا جائے: اگر ضرب مبرح کے بغیر بچہ کی اصلاح نہ ہوسکے تو کیا اس کی تادیب کی مصلحت حاصل کرنے کے لئے اس کو مارنا جائز ہوگا؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ جائز نہ ہوگا، بلکہ غیر مبرح ضرب بھی جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ غیر مبرح ضرب بھی مفسدہ ہے، وہ صرف اس لئے جائز ہے کہ وہ تادیب کی مصلحت کا ایک ذریعہ ہے، لہذا جب اس سے تادیب حاصل نہ ہوگی تو خفیف ضرب بھی ساقط ہوجائے گی جیسا کہ شدید ضرب ساقط ہوجاتی ہے اس لئے کہ مقاصد کے ساقط ہونے سے وسائل بھی ساقط ہوجاتے ہیں(۱)۔

پھر حنفیہ نے جہاں بچہ کو مارنا لازم ہو اس کے مارنے میں یہ قید لگائی ہے کہ مارنا صرف ہاتھ سے ہو، لہذا ولی ہاتھ کے علاوہ کوڑا یا چھڑی سے اس کو نہیں مارے گا، حنابلہ اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ تین بار سے زیادہ مارنے کا حق اس کو نہیں ہے(۲)۔

۶۹ - اگر باپ، دادا یا وصی بچہ کو تادیب کے لئے مارے اور وہ اس کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو ان کو ضامن قرار دینے کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں(۳):

ان کی تفصیل اصطلاح (تأدیب فقرہ ۹-۱۱) میں دیکھی جائے۔

۷۰ - بچوں کی تربیت کی ولایت کے فرائض میں سے جن کی صراحت فقہاء نے کی ہے: بچہ کا علاج کرانا اس کی صحت کی نگرانی

(۱) المجموع ۳/۱۱۔
(۲) تحفۃ المودود ص ۱۴۷، المدخل لابن الحاج ۴/۲۹۵۔
(۳) قواعد الأحکام ۲/۵۷۔
(۴) جامع أحکام الصغار ۱/۱۳۸، تحفۃ المحتاج ۹/۱۷۹، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۷۵۔

(۱) قواعد الأحکام ۱/۱۰۲، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۱۰/۱۷۵۔
(۲) ردالمحتار ۱/۲۳۵، جامع أحکام الصغار ۱/۱۳۸، المغنی لابن قدامہ ۱۲/۵۲۸۔
(۳) المغنی ۱۲/۵۲۸، ۱/۶۱۵-۶۱۶، روضۃ الطالبین ۱۰/۱۷۵، ردالمحتار ۵/۳۶۳، جامع أحکام الصغار ۴/۴۵۔

کرنا، جن علوم و معارف یا حرفت وصنعت کے لائق ہو اس کی تعلیم کا نظم کرنا اگرچہ اس کا مال سے اجرت دے کر ہو اس لئے کہ یہ اس کے مصالح میں سے ہیں، لہذا یہ اس کے کھانے کے ثمن کے مشابہ ہوگا، اس کو یہ اختیار بھی ہے کہ خود باشعور بچہ کو معروف طریقہ پر مزدوری پر لگائے، اس کے حال کے مناسب اس کے مال میں اس کو تجارت کرنے کی اجازت دے تا کہ وہ اس کے لائق ہو سکے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے(۱)۔

تفصیل (اجارۃ فقرہ/ ۲۴، صغر فقرہ/ ۳۹) میں ہے۔

امر دوم: ولایۃ التزویج:

۷۱- فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ باپ کو اپنے نابالغ بیٹا، بیٹی کا نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے البتہ ابن شبرمہ اور عثمان بتی کا اختلاف ہے۔

لیکن کیا (باپ کے علاوہ) دوسرا ولی نابالغ لڑکا، لڑکی کا نکاح کر سکتا ہے؟

حنفیہ کی رائے ہے کہ باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء مثلاً دادا اور بھائی کو ان کا نکاح کرنے کا اختیار ہے، البتہ جب وہ دونوں بالغ ہوں گے تو ان کو خیار حاصل ہوگا، اس میں امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ اگر باپ، دادا ان کا نکاح کریں تو ان کو خیار حاصل نہ ہوگا۔

اگر باپ دادا کے علاوہ کوئی ولی ان کا نکاح غیر کفو سے یا غبن فاحش کے ساتھ کردے تو ابن عابدین نے کہا: نکاح صحیح نہ ہوگا، اور امام مالک نے وصی کے لئے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

شافعیہ نے کہا: باپ دادا کی عدم موجودگی میں کسی دوسرے کو

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۵۰، ۴۵۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۶، المہذب ۱/ ۳۳۷، البدائع / ۱۵۳- ۱۵۴۔

نابالغ لڑکا لڑکی کا نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

ان کے اختلاف کا سبب: اس بارے میں باپ کے علاوہ کو باپ پر قیاس کرنا ہے، چنانچہ جن حضرات کی رائے ہے کہ جد وجہد اور شفقت ومحبت جو والد میں موجود ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کو اپنی نابالغ اولاد کے نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے، باپ کے علاوہ میں نہیں پائی جاتی ہے تو انہوں نے اس کو جائز قرار نہیں دیا ہے، اور جن کی رائے ہے کہ اس میں بھی موجود ہوتی ہے تو انہوں نے اس کی اجازت دی ہے۔

حنابلہ نے کہا: باپ کے علاوہ کسی کو نابالغ لڑکا، لڑکی کا نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہے(۱)۔

تفصیل (نکاح فقرہ/ ۸۱- ۸۵) میں ہے۔

دوسرا سبب: جنون:

۷۲- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ مجنون لڑکا لڑکی کے ولی پر واجب ہے کہ ان کے امور کا انتظام ونگرانی کریں جن میں ان کو فائدہ ہو اور جن سے ان کی مصلحت حاصل ہو، چنانچہ اس کے مال سے اس کی تمام ضروریات پر معروف طریقہ سے خرچ کرے گا، ان کا علاج کرائے گا ان کی صحت کی نگرانی کرتا رہے گا، اگر اس کی طرف سے اندیشہ ہو کہ وہ لوگوں کو ایذا پہنچائے گا یا لوگ اس کو ایذاء پہنچائیں گے تو اس کو بند کر کے رکھے گا اور اس کی حفاظت کرے گا تا کہ خود وہ بھی محفوظ رہے اور اس کے ضرر سے معاشرہ محفوظ رہے(۲)۔

۷۳- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر مجنون کی مصلحت اس کا نکاح

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۶-۷، المہذب ۲/ ۴۱، المبدع ۷/ ۲۲، ابن عابدین ۲/ ۳۰۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۶۸، البدائع ۲/ ۲۴۰، المغنی ۹/ ۳۹۸۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۲۔

کرنے کی متقاضی ہوتو اس کا ولی اس کا نکاح کرے گا(۱)۔

شیرازی نے کہا: اگر مجنون کو کبھی کبھی افاقہ ہوتا ہوتو اس کی اجازت کے بغیر اس کی شادی کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے اجازت لینا ممکن ہے، لہذا بلا مشورہ صرف اپنی رائے سے اقدام کرنا جائز نہ ہوگا، اگر کبھی افاقہ نہ ہوتا ہو اور ولی اس کی آبرو کی حفاظت یا خدمت کے لئے اس کی شادی کرنا مناسب سمجھے تو اس کی شادی کردے اس لئے کہ اسی میں اس کی مصلحت ہے(۲)۔

اس سلسلہ میں فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (نکاح فقرہ/۱۸۱ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

تیسرا سبب: عورت ہونا:

۷۴-ولایت علی النفس کا ایک سبب عورت ہونا ہے، بغیر اس کے کہ صغر یا عقل کی کسی آفت سے اس کا کوئی تعلق ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ"(۳) (مرد حاکم ہیں عورتوں پر)۔

یہ ولایت دو امور میں منحصر ہوتی ہے: عورت کی شادی کرنا، نشوز کے وقت زوجہ کی تادیب کرنا۔

اول: شادی کرنے کی ولایت:

فقہاء کے نزدیک اس ولایت کی دو قسمیں ہیں: ولایت اجبار، ولایت اختیار۔

الف-ولایت اجبار:

۷۵-ولایت اجبار کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(اول) یہ مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا قول ہے کہ ولایت اجبار کے ثبوت کی علت اس کا باکرہ ہونا ہے، اسی لئے ولی کو عاقلہ بالغہ باکرہ کے نکاح پر ولایت اجبار حاصل ہے، نابالغ بچی کی طرح اس کا بھی بلا اس کی اجازت کے نکاح کرسکتا ہے۔

(دوم) یہ حنفیہ کا قول ہے: ولایت اجبار کی علت اس کا نابالغ ہونا ہے، اس لئے ولی کو عاقلہ بالغہ باکرہ پر ولایت اجبار حاصل نہ ہوگی، اس لئے کہ نابالغ لڑکا لڑکی پر ولایت ان کی عقل کی کمی کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور بلوغ کے بعد ان کی عقل کامل ہوجاتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کی طرف اللہ کا خطاب متوجہ ہوجاتا ہے، یہی ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم جوزی کا مذہب ہے(۱)۔

ب: ولایت اختیار:

۷۶-ولایت اختیار، آزاد عاقلہ بالغہ پر ندب واستحباب کی ولایت ہے۔

تفصیل (نکاح فقرہ/ ۸۶-۹۰) میں ہے۔

خود اپنی شادی کرنے کے بارے میں عورت کی ولایت:

۷۷-اپنی شادی کرنے کے بارے میں آزاد عاقلہ بالغہ عورت کی ولایت کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

اول: شافعیہ، مالکیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ ولی کے بغیر نکاح

---

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۴۔

(۲) المہذب ۲/ ۴، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۷/ ۹۴، المبدع لبرہان الدین ابن مفلح ۷/ ۲۲۔

(۳) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۱) المہذب ۲/ ۳۸، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۳، المبدع ۷/ ۲۳، بدائع الصنائع ۲/ ۲۴۱، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۴، المغنی ۹/ ۳۹۸، ۴۰۲، زاد المعاد ۵/ ۹۷، ۹۸، الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۳/ ۱۳۵ طبع الریان، الإشراف للقاضی عبدالوہاب ۲/ ۹۰۔

صحیح نہ ہوگا، عورت نہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہے نہ کسی دوسری عورت کا نکاح کرسکتی ہے نہ اپنی شادی میں اپنے ولی کے علاوہ کسی دوسرے کو وکیل بنا سکتی ہے، اگر وہ ایسا کرے گی تو نکاح صحیح نہ ہوگا۔

دوم: امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ آزاد عاقلہ بالغہ عورت کے نکاح کے صحیح ہونے کے لئے ولی کا ہونا شرط نہیں ہے، لہذا اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ خود اپنا نکاح کرے اور جس کو چاہے اس میں وکیل بنائے بشرطیکہ وہ وکیل آزاد و عاقل بالغ ہو، یہ نکاح ولی کے بغیر صحیح و نافذ ہوگا۔

سوم: ابن سیرین، قاسم بن محمد، حسن بن صالح اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس کے لئے ولی کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، اگر وہ ایسا کرے گی تو ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا(۱)۔

(دیکھئے: نکاح فقرہ/۷۱)۔

ولی کا عضل (شادی سے روکنا):

۷۸-عضل سے مراد: عورت اگر اپنے کفو سے نکاح کرنے کا مطالبہ کرے، اور دونوں ایک دوسرے سے رغبت رکھیں تو ولی کا عورت کو اس کے کفو میں نکاح کرنے سے روکنا ہے۔

عضل کا حکم یہ ہے کہ ولایت ولی عاضل سے دوسرے کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

تفصیل (عضل فقرہ ۲-۵، نکاح فقرہ ۹۶) میں ہے۔

(۱) المغنی ۹/۵ ۳۴۵، کفایۃ الأخیار ۲/ ۳۰، المبسوط ۵/ ۱۲، البدائع ۲/ ۲۴۷، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۵، الخرشی ۲/ ۱۷۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۳، المقدمات الممہدات ۱/ ۴۱۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۶، المبدع ۷/ ۲۷، المہذب ۲/ ۳۶، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۱۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ولی کا موجود نہ ہونا:

۷۹-ولی کی عدم موجودگی میں ولایت تزویج کے منتقل ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل (نکاح فقرہ ۹۷-۱۰۱) میں ہے۔

اولیاء کی ترتیب:

۸۰-نکاح میں اولیاء کی ترتیب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور تفصیل اصطلاح نکاح میں ہے (فقرہ/۹۱-۹۵)۔

دوم: شوہر کی تادیبی ولایت:

۸۱-اہل علم کا مذہب ہے کہ عقد نکاح کا ایک حکم یہ ہے کہ اگر بیوی شوہر کی نافرمانی کرے اور جن چیزوں میں شوہر کی اطاعت وفرمانبرداری اس پر واجب ہے اس میں اس سے گریز کرے تو شوہر کو اپنی بیوی کی تادیب کی ولایت حاصل ہوتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا"(۱) (اور جن کی بدخوئی کا ڈر ہو تم کو تو ان کو سمجھاؤ اور جدا کرو سونے میں اور مارو پھر اگر کہا مانیں تمہارا تو مت تلاش کرو ان پر راہ الزام کی)۔

چنانچہ پہلے اس کو شفقت ونرمی کے ساتھ نصیحت کرے گا، ہوسکتا ہے کہ وہ نصیحت قبول کرلے اور نافرمانی سے باز آجائے، اگر اس سے فائدہ نہ ہو تو خوابگاہ میں اس کو علاحدہ کردے گا، اگر بغض ونافرمانی پر اصرار باقی رہے تو اس قدر غیر مبرح مار مارے گا، جس سے اس کی اصلاح ہوجائے اور اس کا حق ادا کرنے پر آمادہ ہوجائے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۴۔

تفصیل (نشوز فقرہ/ ۱۲-۱۹) میں ہے۔

وقف کے نگراں کی ولایت:

۸۲ - وقف کی نگرانی ولایت خاصہ کی ایک قسم ہے جس کا تقاضا ہے کہ دوسرے پر قول نافذ ہو، دوسرا راضی ہو یا انکار کرے، یہ ہر وقف کردہ شئ پر شرعا ثابت شدہ حق ہے، اس لئے کہ ہر وقف کردہ شئ کے لے ایک ذمہ دار شخص کا ہونا ضروری ہے، جو اس کی نگرانی کرے اور اس کا انتظام کرے، اس کو اس حال میں باقی رکھے کہ وہ نفع بخش ہو اور وقف کی جو غرض مقصود ہے اس کو پورا کرنے والا ہو، یہ اس طرح ہوگا کہ اسکو آباد رکھے، اس کی حفاظت کرے، اس کو کرایہ پر لگائے اس کی زمین کی کاشت کرے، قابل آمدنی شئ کی آمدنی حاصل کرے، اس کی آمدنی کو مستحق جہت میں صرف کرے، پھر اس کے دیون ادا کرے، اس کے حقوق کا مطالبہ کرے، اس کی طرف سے دفاع کرے اور اس کی حفاظت کرے، یہ سب وقف کرنے والی کی شرعا معتبر شرائط کے مطابق ہوگا۔

یہ معلوم ہے کہ یہ کسی صالح ولایت کے بغیر حاصل نہیں ہوگا، جو وقف کردہ اشیاء کی حفاظت کرے اور پوری امانت داری کے ساتھ اس کے امور کی نگرانی کرے اور کسی سستی وخیانت کے بغیر اہل حقوق تک حقوق پہنچائے، اسی وجہ سے وقف کی نگرانی کی ذمہ داری صرف اس شخص کو دی جائے گی جو امین اور قادر ہو، اس لئے کہ اس ولایت میں نظر وفکر کی شرط ہے، خائن یا عاجز کو ذمہ داری دینا نظر و فکر نہیں ہے۔

فقہاء کے نزدیک وقف پر اس ولایت کی دو قسمیں ہیں:

الف - ولایت اصلیہ: یہ ولایت، وقف کرنے والے، جس پر وقف کیا جائے یا قاضی کے لئے ثابت ہوتی ہے۔

ب - ولایت فرعیہ: یہ ولایت کسی اہل شخص کی طرف سے کسی شرط، تفویض، توکیل، وصی بنانے یا اقرار کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، تفصیل (وقف) میں ہے۔

اللہ تعالی کی ولایت:

اللہ تعالی کی ولایت کا مفہوم:

۸۳ - ابن القیم نے لکھا ہے کہ اللہ تعالی کی ولایت کی دو قسمیں ہیں: عامہ، خاصہ

ولایت عامہ، ہر مومن کی ولایت ہے، لہذا جو شخص اللہ تعالی پر ایمان رکھنے والا متقی و پرہیزگار ہوگا، اللہ تعالی اس کا ولی ہوگا، اس میں اس کے ایمان وتقوی کے بقدر ولایت ہوگی (۱)۔

یہ اللہ تعالی کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے: "وَاللّٰهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِيْنَ" (۲) (اور اللہ والی ہے مسلمانوں کا)، نیز ارشاد ہے: "اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوْرِ" (۳) (اللہ مددگار ہے ایمان والوں کا نکالتا ہے ان کو اندھیروں سے روشنی کی طرف)۔

اس قسم کی ولایت کے بارے میں ابن تیمیہ نے کہا: اہل ایمان میں سے اپنے اوپر ظلم کرنے والے کے ساتھ اس کے ایمان وتقوی کے بقدر اللہ تعالی کی ولایت ہوگی اسی طرح اس کے ساتھ اس کے فسق و فجور کے بقدر اس کی ضد ہوگی، اس لئے کہ ایک ہی شخص میں نیکیاں و برائیاں جمع ہوجاتی ہیں جو ثواب وعتاب کی متقاضی ہوتی ہیں، یہاں تک کہ اس کو ثواب وسزا دونوں دینا ممکن ہوتا ہے، یہ رسول

(۱) بدائع الفوائد ۳/ ۱۰۶، نیز دیکھئے: حاشیۃ المدابغی علی فتح المعین لابن حجر المکی رص ۲۶۹، شرح العقیدۃ الطحاویۃ للغنیمی رص ۱۰۳۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۶۸۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۵۷۔

اللہ علیہ وسلم کے تمام صحابہ، ائمہ اسلام اور اہل سنت کا قول ہے (۱)۔

ولایت خاصہ، تمام حالات میں اللہ تعالی کے حقوق کو ادا کرنا اور اس کے ہر ماسوا پر اس کو ترجیح دینا ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالی کی مرضیات اور اس کی پسندیدہ اشیاء اس کا مقصد اور اس کے دل سے متعلق ہوتی ہیں، وہ صبح وشام اس حال میں کرتا ہے کہ اس کا مقصد اپنے رب کو راضی کرنا ہوتا ہے، اگر چہ مخلوقات ناراض ہوں (۲)۔

اس قسم کی ولایت کے بارے میں شوکانی کہتے ہیں: لغت میں ولی کا معنی قریب ہے۔

اولیاء اللہ سے مراد: مومنین میں مخلص لوگ ہیں، اس لئے کہ وہ اللہ تعالی کی اطاعت وفرمانبرداری کر کے اور اس کی معصیت سے پرہیز کر کے اس سے قریب ہوتے ہیں (۳)۔

علماء نے اس ولایت کی تعریف الگ الگ کی ہیں، چنانچہ غنیمی میدانی نے کہا: اولیاء ولی کی جمع ہے، جو فعیل کے وزن پر مفعول کے معنی میں ہے، جیسے قتیل مقتول کے معنی میں ہے، یا فاعل کے معنی میں ہے، جیسے علیم، عالم کے معنی میں ہے، ابن عبد السلام نے کہا: اس کا فاعل کے معنی میں ہونا زیادہ راجح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اولیاء کی تعریف کی ہے اور تعریف انسان کے ذاتی فعل ہی پر ہوا کرتی ہے۔

پہلے معنی کے اعتبار سے ولی، **تولی الله تعالى رعايته وحفظه** سے ماخوذ ہے، یعنی اللہ تعالی اس کی نگرانی وحفاظت کرتا ہے، اس کو خود اس کے حوالہ نہیں کرتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

(۱) مختصر الفتاوی المصریہ رص ۵۸۸، التحفۃ العراقیہ فی اعمال القلوب رص ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدائع الفوائد ۳/ ۱۰۷۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۴۳۶۔

"**وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ**" (۱) (اور وہ حمایت کرتا ہے نیک بندوں کی)۔

دوسری معنی کے اعتبار سے ولی، **تولى عبادة الله وطاعته** سے ماخوذ ہے، یعنی ولی اللہ تعالی کی عبادت اور اس کی اطاعت وفرمانبرداروں پر مستعد رہتا ہے، مسلسل دن ورات کے تمام اوقات میں اس کو انجام دیتا ہے۔ السعد نے "شرح العقائد" میں اس کی جو تعریف کی ہے اس کا رجحان اسی طرف ہے، چنانچہ انہوں نے ولی کے بارے میں کہا: وہ ممکن حد تک اللہ تعالی کا عارف ہے، طاعت وفرمانبرداری کا پابند اور گناہوں سے پرہیز کرنیوالا اور لذات وشہوات میں منہمک ہونے سے اعراض کرنے والا ہے (۲)، اسی طرح ہیتمی نے اولیاء کی تعریف یہ کی ہے: وہ اللہ تعالی کے حقوق اور اس کے بندوں کے حقوق ادا کرنے والے ہیں، علم وعمل کے جامع ہیں، لغزشوں اور گناہوں کے ارتکاب سے محفوظ رہنے والے ہیں (۳)۔

یہ بات مخفی نہ رہے کہ لغزشوں اور گناہوں کے ارتکاب سے ان کے محفوظ رہنے کا معنی عصمت نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کے علاوہ کوئی معصوم نہیں ہوتا ہے لیکن (جیسا کہ ابن عابدین نے کہا) اس کا معنی یہ ہے کہ اگر وہ لغزش وگناہ میں پڑ جاتے ہیں تو اللہ تعالی ان کو ان میں برقرار رہنے سے محفوظ رکھتا ہے، بایں طور کہ ان کو توبہ کی توفیق دیتا ہے چنانچہ وہ ان سے توبہ کر لیتے ہیں، ورنہ یہ ان کی ولایت میں عیب

(۱) سورۂ أعراف / ۱۹۶۔

(۲) شرح العقیدۃ الطحاویۃ للمیدانی رص ۱۰۳، نیز دیکھئے: لوامع الأنوار البہیۃ للسفارینی ۲/ ۳۹۲، المحلی علی جمع الجوامع وحاشیۃ العطار علیہ ۲/ ۴۸۱، تعریفات الجرجانی رص ۱۳۲، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۵۲۸، فتح الباری ۱۱/ ۳۴۲، بستان العارفین للنووی رص ۱۷۱، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۲/ ۲۷۷، حاشیۃ المدابغی علی فتح المعین رص ۲۶۹۔

(۳) الفتاوی الحدیثیۃ لابن حجر الہیتمی رص ۳۰۱۔

نہیں پیدا کرتے ہیں(۱)۔

ولی اور نبی کے درمیان فرق:

علماء نے لکھا ہے کہ نبی اور ولی میں درج ذیل فرق ہے(۲)۔

الف-عصمت:

۸۴-انبیاء لازمی طور پر معصوم ہوتے ہیں، اولیاء ایسے نہیں ہوتے ہیں چنانچہ یہ ممکن ہے کہ وہ گناہوں کا ارتکاب کریں جیسا کہ اللہ تعالی کے دوسرے مومن بندوں سے ممکن ہے، شوکانی نے کہا: لیکن وہ اونچے رتبہ اور بلند درجہ پر فائز ہوتے ہیں، چنانچہ بہت ہی کم وہ صواب کے خلاف اور حق کے منافی عمل کا ارتکاب کرتے ہیں، اگر ان سے کبھی یہ غلطی ہوجائے تو بھی وہ اولیاء اللہ باقی رہتے ہیں (۳)۔

نووی نے کہا: ولی محفوظ ہوتا ہے، چنانچہ وہ گناہوں پر اصرار نہیں کرتا ہے، اور اگر کسی وقت اس سے کوئی لغزش ہوجائے تو یہ اس کے حق میں ناممکن بھی نہیں ہے(۴)۔

ب-نبی پر ایمان لانا اور ان کی اتباع کرنا:

۸۵-حضرات انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام، اللہ تعالی کی طرف سے جن چیزوں کی خبر دیتے ہیں ان سب پر ایمان لانا واجب ہے، اور وہ جو حکم دیتے ہیں اس میں ان کی اطاعت، فرمانبرداری کرنا واجب ہے، اولیاء اس کے برخلاف ہیں، ان کے تمام احکام میں ان کی اطاعت واجب نہیں ہے، نہ ان کی تمام خبروں پر ایمان لانا واجب ہے، ابن تیمیہ نے کہا: بلکہ ان کا حکم اور ان کی خبر کتاب وسنت پر پیش کی جائے گی، جو کتاب وسنت کے مطابق ہوگی اس کو قبول کرنا واجب ہوگا اور جو کتاب وسنت کے خلاف ہوگی وہ قابل رد ہوگی، پھر انہوں نے کہا: یہ اس لئے کہ کتاب وسنت کو پکڑے رہنا اولیاء اللہ پر واجب ہے، ان میں کوئی بھی ایسا معصوم نہیں ہے کہ اس کے دل میں جو آئے کتاب وسنت کا لحاظ کئے بغیر اس کی اتباع کرنا اس کے لئے یا کسی دوسرے کے لئے جائز ہو(۱)۔

ج-وحی:

۸۶-حضرات انبیاء مکرم ہیں، ان پر وحی آتی ہے، وہ فرشتہ کو دیکھتے ہیں، اولیاء ایسے نہیں ہوتے ہیں، ولی کے لئے نبی کی اتباع کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی ولی نبوت کا دعوی کرے گا تو وہ اللہ تعالی کا دشمن ہوجائے گا اس کا ولی نہیں رہ جائے گا۔

د-وحی کی تبلیغ کا واجب ہونا:

۸۷-حضرات انبیاء مامور ہیں کہ وہ احکام کی اور اللہ تعالی کی طرف سے ان کے پاس جو وحی آئے ان سب کی تبلیغ کریں اور اللہ تعالی کے دین کی طرف لوگوں کی رہنمائی کریں، جبکہ اولیاء ایسے نہیں ہوتے ہیں اس لئے کہ وہ براہ راست وحی کے ذریعہ احکام حاصل نہیں کرتے ہیں، وہ تو محض حضرات انبیاء کرام کی اتباع کرتے ہیں۔

ھ-سوء خاتمہ سے مامون ہونا:

۸۸-حضرات انبیاء کرام سوء خاتمہ سے مامون ومحفوظ ہوتے ہیں

---

(۱) مجموعۂ رسائل ابن عابدین ۲/۲۷۷۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۱/۲۰۸، ۲۲۱، ۲۲۳، لوامع الأنوار البہیۃ ۲/۳۰۱، قطر الولی للشوکانی رص ۲۴۸، شرح العقیدۃ الطحاویۃ للغنیمی المیدانی رص ۱۳۹، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/۱۵۲۹۔

(۳) قطر الولی رص ۲۴۸۔

(۴) بستان العارفین رص ۱۷۳۔

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۱/۲۰۸-۲۰۹۔

لیکن نہ تو خود ولی کو علم ہوتا ہے نہ کسی دوسرے کو (جب تک وہ زندہ ہے) کہ اس کا خاتمہ ایمان پر ہوگا یا وہ اللہ تعالی سے ایمان سے خالی ہو کر ملے گا۔

و-ختم نبوت:

۸۹-نبوت، اللہ تعالی کی طرف سے خبر دینے کے اعتبار سے ہمارے نبی محمد ﷺ پر ختم ہو چکی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کے بعد اب کوئی نبی نہیں ہوسکتا ہے، لیکن ولایت، قیامت تک ہمیشہ برقرار رہے گی۔

ز-گالی دینے کا حکم:

۹۰-اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ جو شخص کسی نبی کو گالی دے گا وہ کافر ہو جائے گا، اور جو شخص کسی ولی کو گالی دے گا جو نبی نہیں ہے تو وہ کافر نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کا گالی دینا ایمان کے کسی اصل کے خلاف ہو، مثلاً اس گالی دینے کو وہ دین بنالے حالانکہ یہ معلوم ہے کہ وہ دین نہیں ہے(۱)۔

ولی پر نبی کی فضیلت:

۹۱-اہل سنت و جماعت میں امت کے تمام سلف وخلف کا اس پر اجماع ہے کہ تمام انبیاء ان تمام اولیاء سے جو انبیاء نہیں ہیں افضل ہیں، کسی ولی کو کسی بھی نبی سے افضل قرار دینا جائز نہیں ہے، قشیری نے کہا: اولیاء کا درجہ حضرات انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے، اس لئے کہ اس پر اجماع منعقد ہے(۲)۔

بعض کرامیہ اور غالی صوفیون سے جو یہ منقول ہے کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا جائز ہے، سراسر باطل ہے، غنیمی میدانی نے کہا: یہ کفر وگمراہی ہے(۱)۔

۹۲-اولیاء وانبیاء میں سب سے افضل کون ہیں، ابن تیمیہ نے کہا: اللہ تعالی کے اولیاء میں سب سے افضل اس کے انبیاء ہیں، انبیاء میں سب سے افضل رسول ہیں، رسولوں میں سب سے افضل اولوالعزم ہیں یعنی حضرت نوح، حضرات ابراہیم، حضرت موسی، حضرت عیسی اور حضرت محمد ﷺ ہیں اور اولوالعزم میں سب سے افضل ہمارے نبی محمد ﷺ ہیں (۲)، پھر انہوں نے کہا: چونکہ اللہ تعالی کے اولیاء وہ ہیں جو مومن ومتقی ہیں، لہذا بندہ کے ایمان وتقوی کے اعتبار سے اللہ تعالی کے لئے اس کی ولایت ہوگی، چنانچہ ایمان وتقوی میں جو سب سے کامل واکمل ہوگا اللہ تعالی کی ولایت میں بھی کامل واکمل ہوگا، لوگوں میں جس قدر ایمان وتقوی کے اعتبار سے فرق ہوگا، اسی اعتبار سے اللہ تعالی کی ولایت میں بھی ان کے درمیان فرق ہوگا(۳)۔

اولیاء اللہ اور اولیاء الشیطان کے درمیان فرق کا معیار:

۹۳-علماء نے اس پر تنبیہ کی ہے کہ اولیاء اللہ تعالی، دوسرے لوگوں سے خارق عادات امور کے ذریعہ ممتاز نہیں ہوتے ہیں، اس لئے کہ یہ خارق عادات امور جس طرح اولیاء اللہ کے لئے ہوتے ہیں اسی طرح کبھی اللہ تعالی کے دشمنوں کے ہاتھوں پر بھی ظاہر ہوتے ہیں، بلکہ محض اپنے ان صفات، افعال اور احوال کے ذریعہ ممتاز ہوتے ہیں

---

(۱) مختصر الفتاوی المصریہ رص ۵۶۰، مغنی المحتاج ۴؍۱۳۵۔
(۲) بستان العارفین رص ۱۶۹۔

(۱) شرح العقیدۃ الطحاویہ للمیدانی الحنفی رص ۱۳۹۔
(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۱؍۱۶۱، نیز دیکھئے: قطر الولی رص ۲۳۸۔
(۳) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۱؍۱۷۵۔

جن کی خبر پر کتاب وسنت دلالت کرتی ہے(۱)، اس کے بارے میں شوکانی کہتے ہیں: حاصل یہ ہے کہ کون اولیاء میں سے شمار کیا جائے گا، اگر وہ اللہ تعالی پر اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں پر، قیامت کے دن پر، اللہ تعالی کی طرف سے خیر وشر کی تقدیر پر ایمان رکھنے والا، اللہ تعالی نے اس پر جو واجب قرار دیا ہے، اس کو ادا کرنے والا ہو، جس چیز سے روکا ہے اس کو چھوڑنے والا ہو، کثرت سے اس کی اطاعت کرنے والا ہو تو وہ اللہ تعالی کے اولیاء میں سے ہوگا، اگر ان کے ہاتھ پر کرامات ظاہر ہوں جو شریعت کے خلاف نہ ہوں، تو یہ اللہ تعالی کی طرف سے عطیہ ہیں، کسی مسلمان کے لئے ان کا انکار کرنا جائز نہ ہوگا۔

جو ان صفات کے برعکس ہو وہ اللہ سبحانہ وتعالی کے اولیاء میں سے نہ ہوگا، اس کی ولایت رحمانی نہیں بلکہ شیطانی ہوگی، اس کے خوارق، خود اس پر اور لوگوں پر شیطان کی طرف سے تلبیس ہوگی، یہ کوئی عجیب وغریب اور غیر معروف چیز نہیں ہے، چنانچہ لوگوں میں بکثرت ایسے لوگ ہوتے ہیں، جن کے خادم ایک یا چند جن ہوتے ہیں وہ ان کی خواہشات کی تحصیل میں ان کی خدمت کرتے ہیں، کبھی کبھی ان کی خواہش حرام ہوتی ہے، معیار جو کبھی ٹیڑھا نہیں ہوتا، میزان جو کبھی راہ حق سے الگ نہیں ہوتی ہے، وہ کتاب وسنت کی میزان ہے، لہذا جو شخص ان دونوں کی اتباع کرے گا ان دونوں پر اعتماد کرے گا اس کے تمام کرامات وحالات رحمانی ہوں گے، جو ان دونوں کو مضبوطی سے نہیں پکڑے گا، ان کے مقرر کردہ حدود پر قائم نہیں رہے گا اس کے حالات شیطانی ہوں گے(۲)۔

ابن القیم نے اللہ تعالی کے اولیاء اور شیطان کے اولیاء کے درمیان فرق کا ضابطہ لکھا ہے کہ آدمی کا جو قول، فعل وحال ہوتا ہے اگر وہ دلوں میں پوشیدہ امور اور اعضا پر ظاہر ہونے والے اعمال میں اللہ تعالی کی مرضی کے مطابق ہو تو ایسا شخص اللہ تعالی کے اولیاء میں سے ہوگا، اگر وہ اس میں اللہ تعالی کی کتاب اور اس کے رسول ﷺ کی سنت سے اعراض کرنے والا ہو اور وہ ان دونوں کا مخالف ہو تو وہ شیطان کے اولیاء میں سے ہوگا۔

انہوں نے پھر کہا: اگر تم پر واضح نہ ہو تو تین مقامات پر اس کی تحقیق کرو، اس کی نماز میں، سنت واہل سنت سے اس کی محبت کرنے یا ان سے اس کی نفرت میں، اور اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ کی دعوت دینے، خالص توحید، سنت کی اتباع اور اس کو فیصلہ کن قرار دینے میں، ان پر اس کو تولو، حال، کشف اور خارق عادت پر اس کو نہ تولو، اگر چہ وہ پانی پر چلے اور فضاء میں اڑے(۱)۔

اولیاء کے کرامات:

۹۴ - کرامات، کرامت کی جمع ہے، لغت میں اس کا معنی شرف ہے، یہ کرم سے ماخوذ ہے، جس کا معنی کسی شئ کا اپنی ذات میں یا کسی عادت واخلاق میں سے شریف ہونا، یا اکرام سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے انسان کو نفع پہنچانا جس میں کوئی ذلت ونقصان نہ ہو یا جو اس کو پہنچائے اس کو شریف بنانا(۲)۔

شرعی اصطلاح میں ابن عابدین نے کرامت کی تعریف یہ کی ہے: کرامت کسی ایسے بندہ کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظاہر ہونا ہے جو کھلا ہوا ہو، کسی نبی کی اتباع کرنے والا ہو، صحیح اعتقاد اور نیک عمل کا حامل ہو، نبوت کا مدعی نہ ہو(۳)۔

---

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۰/ ۴۳۳، ۱۱/ ۲۱۴، ۲۷۱، ۲۷۴۔

(۲) قطر الولی للشوکانی رص ۲۷۲۔

---

(۱) الروح لابن القیم رص ۳۵۹۔

(۲) معجم مقاییس اللغۃ ۵/ ۱۷۲، مفردات الراغب رص ۷۰۷۔

(۳) مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۲/ ۲۷۸۔

کرامت، نبوت کا دعوی نہ ہونے کی وجہ سے معجزہ سے ممتاز ہوتی ہے، نیک صالح یعنی ولی کے ہاتھ پر ظاہر ہونے کی حیثیت سے معونۃ سے ممتاز ہوتی ہے، معونۃ عام مسلمانوں کے ہاتھوں پر ظاہر ہونے والا امر خارق ہے، تا کہ ان کو مشقت و دشواری سے چھٹکارا حاصل ہو، صحیح اعتقاد اور نیک عمل کے مقارن ہونے کی وجہ سے استدراج سے ممتاز ہوتی ہے اور اپنے سے قبل کسی نبی کی اتباع کی قید کی بنا پر مدعی نبوت کے خوارق سے ممتاز ہوتی ہے، ایسے مدعی نبوت کے خوارق اس کے جھوٹ ہی کو موکد کرتے ہیں اور وہ خوارق اہانت کے نام سے مشہور ہیں، جیسے مسیلمہ کذاب نے میٹھے پانی والے کنواں میں تھوک دیا تا کہ اس کا پانی مزید میٹھا ہوجائے تو وہ نمکین اور کھارا ہو گیا(۱)۔

۹۵-فقہاء اصولیین و محدثین وغیرہ میں اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے (معتزلہ اور ان کے موافقین کے برخلاف) کہ اولیاء پر کرامت کا ظاہر ہونا عقلاً ممکن ہے، اس لئے کہ یہ منجملہ ممکنات ہے، اس کا وقوع ہوا ہے، اسی طرح منقول ہے کہ اس سے یقین حاصل ہوتا ہے، قرآن میں اس کا ذکر ہے، صدی در صدی اور جماعت در جماعت کے نقل سے اس پر تواتر موجود ہے اور وقوع کے ثبوت کے بعد، امکان ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے(۲)۔ابن تیمیہ نے کہا: اولیاء کے کرامات حق ہیں، اس پر اہل اسلام اور اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے، اس پر متعدد مقامات میں قرآن کی، صحیح احادیث اور صحابہ و تابعین وغیرہ سے تواتر کے ساتھ منقول آثار کی دلالت موجود ہے، صرف معتزلہ، جہمیہ اور ان کے موافقین اہل بدعت نے اس کا انکار کیا ہے، لیکن جو لوگ عدم وقوع کا دعوی کرتے ہیں، یا جن کے حق میں دعوی کیا جاتا ہے ان میں سے اکثر جھوٹے ہوتے ہیں یا ان کو التباس ہوجاتا ہے(۱)۔

کرامت اور معجزہ کے درمیان فرق:

۹۶-معجزہ (اسم فاعل ہے) عجز سے ماخوذ ہے، جو قدرت کی ضد ہے، اس لئے کہ اس میں چیلنج کے وقت دوسرے فریق کو عاجز کرنا ہوتا ہے، لفظ معجزہ میں ہاء مبالغہ کے لئے ہے۔

شریعت میں معجزہ: وہ خارق عادت قول یا فعل ہے جو رسالت کے دعوی کے موافق اور اس کے مقارن و مطابق ہو اور ابتداء میں مقابلہ کے طور پر ہو، اس طرح کہ کوئی اس پر یا اس کے مثل پر یا اس کے قریب تر کسی شئ پر قادر نہ ہو(۲)۔

نبوت کی دلائل اور علامات کو معجزات کہنا صرف علماء و مفکرین کی اصطلاح ہے، اس لئے کہ یہ لفظ قرآن و سنت میں موجود نہیں ہے اور جو اس میں ہے وہ لفظ آیت، بینہ اور برہان ہے(۳)۔

۹۷-کرامت اور معجزہ میں فرق کے وجوہ درج ذیل ہیں:

(اول) معجزہ تحدی کے ساتھ مقترن ہوتا ہے، تحدی، مبارزت و مقابلہ کی دعوت دینا ہے، کہا جاتا ہے: تحدیت فلانا: کسی کام میں

(۱) المحلی علی جمع الجوامع مع حاشیۃ العطار ۲/۴۸۱، شرح العقیدۃ الطحاویۃ للغنیمی المیدانی ص۱۳۹، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/۹۷۵، لوامع الأنوار البہیۃ للسفارینی ۲/۳۹۲، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۲/۲۷۸، تعریفات الجرجانی ص۱۱۵۔

(۲) قطر الولی للشوکانی ص۲۵۷ اور اس کے بعد کے صفحات، بستان العارفین للنووی ص۱۴۱-۱۵۵، المعتمد لابی یعلی ص۱۶۱، الفتاوی الحدیثیۃ لابن حجر المکی ص۳۰۱، شرح الطحاویۃ للغنیمی ص۱۳۹، لوامع الأنوار البہیہ ۲/۳۹۴، المحلی علی جمع الجوامع وحاشیۃ العطار علیہ ۲/۴۸۱۔

(۱) مختصر الفتاوی المصریہ ص۶۰۰۔

(۲) التوقیف علی مہمات التعاریف للمناوی ص۶۶۵، التعریفات للجرجانی ص۱۱۵، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/۹۷۵، لوامع الأنوار البہیۃ للسفارینی ۲/۲۹۰۔

(۳) الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح لابن تیمیہ ۴/۶۷۔

مقابلہ کی دعوت دینا اور غلبہ کے لئے اس سے مقابلہ کرنا لیکن کرامت، اس کے ساتھ مقترن نہیں ہوتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نبوت کے بعد آپ ﷺ سے جو معجزات واقع ہوئے جیسے کنکریوں کا بولنا، درخت کے تنہ کا رونا، آپ ﷺ کی انگلیوں سے پانی کا ابلنا، تحدی کے ساتھ ملا ہوا ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کے اقوال واحوال کے قرائن آپ ﷺ کے دعوی نبوت، مخالفین کے لئے آپ ﷺ کی تحدی، اوران کے ایسے امور کے اظہار پر ناطق ہیں جوان کو ذلیل وخوار کردے اور لاجواب کردے، چنانچہ آپ ﷺ کی طرف سے جوبھی ظاہر ہوا اس کو آیات ومعجزات کہاجائے گا، نیز اس لئے کہ تحدی کے ساتھ اس کے خوارق کے مقترن ہونے سے مراد ہے کہ اقتران خواہ ابھی ہو کبھی ہو(۱)۔

(دوم) انبیاء کوحکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنے معجزات کوظاہر کریں، اس لئے کہ لوگوں کو ان کی سچائی جاننے اور ان کی اتباع کرنے کی ضرورت ہے اور یہ معجزہ کے بغیر معلوم نہیں ہوسکے گی، لیکن ولی پر کرامت کوظاہر کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ وہ اپنی کرامت کو چھپائے اوراس کو پوشیدہ رکھے گا، اور اپنے معاملہ کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرے گا(۲)۔

(سوم) نبوت پر معجزہ کی دلالت قطعی ہے، اور نبی جانتا ہے کہ وہ نبی ہے جبکہ ولایت پر کرامت کی دلالت ظنی ہے، اس کوظاہر کرنے والا یاجس کے ہاتھوں پر وہ ظاہر ہو،نہیں جانتا ہے کہ وہ ولی ہے، نہ کوئی دوسرا اس کو جانتا ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کو دھوکہ دیا گیا ہو(۳)، قاضی ابویعلی نے کہا: اس کی دلیل یہ ہے کہ ہم میں سے کسی کو

(۱) الفتاوی الحدیثیۃ لابن حجر الہیتمی رص ۳۰۸۔

(۲) لوامع الأنوار البہیہ ۲/ ۳۹۶، بستان العارفین للنووی رص ۱۶۱، ۱۶۵۔

(۳) الفتاوی الحدیثیہ رص ۳۰۵، بستان العارفین رص ۱۶۱۔

اس کا علم ہونا کہ وہ اللہ تعالی کا ولی ہے اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جبکہ یہ یقین ہو کہ وہ ایمان کی حالت ہی پر مرے گا اور جب یہ معلوم نہیں تو ہمارے لئے یقین کے ساتھ یہ جاننا کہ وہ اللہ تعالی کا ولی ہے ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ولی وہ ہے جس کے بارے میں اللہ تعالی کو معلوم ہو کہ وہ ایمان کے بغیر نہیں مرے گا اور جب یہ بات متفق علیہ ہے کہ ہمارے لئے اس کے بارے میں یہ یقین کرنا ممکن نہیں ہے کہ وہ ایمان کے بغیر نہیں مرے گا تو معلوم ہوا کہ امر خارق عادت اس کی ولایت پر دلالت نہیں کرے گا(۱)۔

اس پر متفرع ہوتا ہے کہ معجزہ صاحب معجزہ کے معصوم ہونے اور اس کی اتباع کے واجب ہونے پر دلالت کرتا ہے، لیکن کرامت، اس کے معصوم ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے جس کے ہاتھ پر وہ ظاہر ہو، نہ اس کی ہر بات میں اس کی اتباع کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہے، نہ اس کی ولایت پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کو سلب کرلیا جائے یا یہ اس کے لئے استدراج ہو(۲)۔

(چہارم) کرامت کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنی جنس وعظمت میں معجزہ کے درجہ تک پہنچ سکے، جیسے مردوں کوزندہ کرنا، سمندر کا پھٹ جانا، لاٹھی کا سانپ بن جانا، اورانگلیوں کے درمیان سے پانی کا نکلنا، یہ بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ کا قول ہے۔

لیکن دونوں مذاہب کے بعض محققین علماء نے کہا: جو چیز کسی نبی کے لئے معجزہ ہوسکتی ہے وہ کسی ولی کے لئے کرامت ہوسکتی ہے، البتہ معجزہ میں نبوت کا دعوی ہوتا ہے، اور کرامت میں یہ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اگر ولی، نبوت کا دعوی کرے تو وہ اللہ تعالی کا دشمن ہوجائے گا، اکرام کا مستحق نہیں رہے گا، بلکہ لعنت واہانت کا مستحق ہوجائے گا(۳)۔

(۱) المعتمد لابی یعلی رص ۱۶۵۔

(۲) مختصر الفتاوی المصریہ رص ۶۰۰، لوامع الأنوار البہیہ ۲/ ۳۹۳۔

(۳) قطر الولی للشوکانی رص ۲۵۸، ردالمحتار ۳/ ۳۰۸، مجموعۃ رسائل ابن عابدین

بعثت سے قبل انبیاء کے خوارق:

۹۸- منجملہ کرامت وہ خوارق ہیں جو نبوت سے قبل انبیاء کے لئے ہوتی ہیں، جیسے بادل کا سایہ کرنا اور شق صدر جو ہمارے نبی محمد ﷺ کے لئے بعثت سے قبل ہوئے، یہ معجزہ نہیں ہیں اس لئے کہ یہ نبوت کے دعوی اور تحدی سے قبل ہیں، بلکہ یہ کرامات ہیں، ان کا نام ارہاص یعنی نبوت کی بنیاد ہے یہ جمہور ائمہ اصول نے لکھا ہے (۱)۔

ولی کی کرامت نبی ﷺ کے لئے معجزہ ہے:

۹۹- ابن عابدین نے کہا: معلوم ہونا چاہئے کہ ہر امر خارق جو کسی عارف کے ہاتھ پر ظاہر ہو وہ دو جہت والا ہے: ایک کرامت کی جہت ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس عارف کے ہاتھ پر ظاہر ہوا ہے، دوم رسول کے معجزہ کی جہت ہے، اس حیثیت سے کہ جس کے ہاتھ پر یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے وہ اس کا ایک امتی ہے، اس لئے کہ اس کرامت سے جس کو ولی لاتا ہے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے دین ودیانت میں حق پر ہے، یہ دیانت اس رسول کی رسالت کی تصدیق واقرار کرنا اور اس کے اوامر ونواہی میں اطاعت کرنا ہے، یہاں تک کہ یہ ولی اگر خود مستقل بالذات ہونے اور عدم اطاعت کا دعوی کرے گا تو ولی نہ ہوگا (۲)۔

= ۲/۲۷۹، بستان العارفین رص ۱۵۶، ۱۶۲، الفتاوی الحدیثیۃ رص ۳۰۱-۳۰۲، المحلی علی جمع الجوامع وحاشیۃ العطار ۲/۴۸۱، لوامع الأنوار البہیہ ۲/۳۹۶۔

(۱) الفتاوی الحدیثیہ رس ۳۰۷، بستان العارفین رص ۱۵۷، مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۲/۲۷۸، لوامع الأنوار البہیہ ۲/۳۹۲۔

(۲) مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۲/۲۷۹، نیز دیکھئے: مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۱۱/۲۷۵۔

کرامات اور شیطان کے اولیاء کے خوارق کے درمیان فرق:

۱۰۰- علماء نے لکھا ہے کہ امر خارق جس میں نبوت کا دعوی نہ ہوا گر کسی صالح بندہ کے ہاتھ پر ظاہر ہو، اور صالح بندہ وہ ہے جو اللہ تعالی کے حقوق اور اس کے بندوں کے حقوق ادا کرتا ہو، تو یہ امر خارق کرامت ہے، اگر یہ کسی فاسق کے ہاتھ پر اس کے دعوی کے مطابق ظاہر ہو تو یہ استدراج ہے، اس کو جادو اور شعبدہ بھی کہا جاتا ہے۔

اگر کسی گمراہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو یہ اہانت ہے، جیسے کسی جماد کا یہ کہنا کہ یہ جھوٹ بولنے والا افتراء پرداز ہے، وغیرہ، اس لئے کہ امر خارق عادت اس حالت میں دعوی کے موافق نہیں ہوگا، بلکہ اس کے جھوٹ کو ثابت کرنے والا ہوگا (۱)۔

اس کی بنیاد یہ ہے کہ اولیاء کی کرامات کا سبب صرف ایمان وتقوی ہے اور اللہ تعالی کے دشمنوں کے خوارق کا سبب کفر، فسوق اور عصیان ہے (۲)، اس کے بارے میں ابن تیمیہ کہتے ہیں: امور خارق عادات اس شخص کے معصوم ہونے پر دلالت نہیں کرتے ہیں نہ اس کی ہر بات میں اس کی اتباع کے وجوب پر دلالت کرتے ہیں، اس لئے کہ ان میں بعض کبھی کبھی کفار جادوگروں سے، اور شیاطین کے ساتھ انکی دوستی کی وجہ سے ظاہر ہوتے ہیں، جیسا کہ دجال کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث سے ثابت ہے کہ وہ آسمان سے کہے گا: پانی برساؤ تو وہ پانی برسائے گا، زمین سے کہے گا: اگاؤ تو وہ اگائے گی، وہ ایک آدمی کو قتل کرے گا پھر اس کو زندہ کرے گا، اس کے پیچھے سونے چاندی

(۱) بستان العارفین رص ۱۵۷، لوامع الأنوار ۲/۲۹۰، شرح العقیدۃ الطحاویۃ للمیدانی رص ۱۳۹، الفتاوی الحدیثیۃ رص ۳۰۴، کشاف اصطلاحات الفنون ۲/۹۷۵۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۱/۳۰۲۔

کے خزانے نکلیں گے(۱)، اسی وجہ سے ائمہ دین کا اس پر اتفاق ہے کہ آدمی اگر فضا میں اڑے اور پانی پر چلے تو اس کے لئے ولایت ثابت نہ ہوگی، بلکہ اس کا مسلمان ہونا بھی ثابت نہ ہوگا، یہاں تک کہ اس امر ونہی پر جس کے ساتھ اللہ تعالی نے اپنے رسول کو مبعوث فرمایا ہے اس کا عمل کرنا نہ دیکھ لیا جائے(۲)۔

(۱) حدیث الدجال کی روایت مسلم (۴/ ۲۲۵۲-۲۲۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مختصر الفتاوی المصریہ ص ۶۰۰۔

ولایۃ العہد

تعریف:

۱- ولایۃ العہد، دو الفاظ: ولایت اور عہد سے مرکب اصطلاح ہے۔

ولایت کے معانی میں امارت وسلطان ہے۔

اور عہد کے معانی میں وصیت ہے، کہا جاتا ہے: **عهد إليه بالأمر**: اس کو اس کی وصیت کرنا(۱)۔

اصطلاح میں ولایت عہد: امام کا اپنی زندگی میں کسی کو خلافت کی وصیت کرنا کہ وہ اس کے بعد مسلمانوں کا امام ہو(۲)۔

(دیکھئے: الإمامۃ الکبری فقرہ/ ۱۵)۔

ولایت عہد سے متعلق احکام:

ولایت عہد کی کیفیت:

۲- ولایت عہد: یہ ایک ایسا طریقہ ہے جس سے امامت کا انعقاد ہوتا ہے(۳)، اس کی صورت یہ ہے کہ امام اپنی حیات میں کسی متعین شخص کو خلیفہ بنائے کہ وہ اس کے بعد مسلمانوں کا خلیفہ ہوگا۔

اس کی تعبیر "**عهدت إليه**" سے کرے گا جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے ولی عہد بنایا: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، یہ وہ

(۱) القاموس المحیط، المعجم الوسیط، المغرب۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۳۱، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۱، شرح روض الطالب ۴/ ۱۰۹، تحفۃ المحتاج ۹/ ۷۷۔

(۳) سابقہ مراجع، ابن عابدین ۱/ ۳۶۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۶۔

عہد ہے جو رسول اللہ ﷺ کے خلیفہ ابوبکر نے دنیا کے اپنے آخری وقت اور آخرت کے اپنے اول وقت میں اس حالت میں کیا جس میں کافر بھی ایمان لاتا ہے اور فاجر بھی تقوی اختیار کرتا ہے: میں نے آپ لوگوں پر حضرت عمرؓ کو حاکم بنایا، اگر وہ بھلائی وانصاف کریں گے تو مجھے اس کے بارے میں ان سے یہی امید ہے، اور اگر ظلم کریں گے اور بدل ڈالیں گے تو مجھے غیب کا علم نہیں ہے، میں نے صرف خیر کا ارادہ کیا ہے، ہر انسان کو اس کے عمل کا بدلہ ملے گا(۱)۔

اس کے جائز ہونے پر اجماع منعقد ہے(۲)۔

ولایت عہد کے صحیح ہونے کے شرائط:

۳-ولایت عہد کے صحیح ہونے میں درج ذیل شرائط ہیں: خلیفہ بنایا ہوا امام، امامت کے شرائط کا جامع ہو، لہذا فاسق وجاہل کو خلیفہ بنانے کا اعتبار نہ ہوگا۔

امام کی حیات میں خلیفہ اس کو قبول کرلے اور قبول کرنا خلیفہ بنانے کے بعد ہو۔

امام پر واجب ہے کہ امامت کے لئے سب سے زیادہ لائق شخص کا انتخاب کرے، یعنی اس کے بارے میں انتہائی کوشش کرے، تو اگر اس کے لئے کوئی ایسا لائق ظاہر ہوجائے تو اس کو ولی عہد بنائے(۳)۔

ترتیب کے ساتھ ایک سے زائد اشخاص کی خلافت کا جائز ہونا:

۴-امام کے لئے جائز ہے کہ خلافت زید کے لئے پھر عمر کے لئے پھر بکر کے لئے مقرر کرے۔

ان میں سے ایک سے دوسرے کی طرف ترتیب کے ساتھ خلافت منتقل ہوگی، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے جیش موتہ کے امراء کو ترتیب وار مقرر فرمایا تھا(۱)، اگر پہلا شخص امام کی حیات ہی میں مرجائے تو خلافت دوسرے کے لئے ہوگی اگر دوسرا بھی مرجائے تو تیسرے کے لئے ہوگی، اگر امام مرجائے اور تینوں زندہ باقی رہیں اور پہلا خلافت کے لئے مقرر ہوجائے تو اس کو حق ہوگا کہ باقی ماندہ دونوں کے علاوہ کسی تیسرے کو ولی عہد بنائے، اس لئے کہ جب خلافت اس کو مل جائے گی، تو وہی اب ولی عہد بنانے کا زیادہ حقدار ہوگا۔

لیکن اگر وہ مرجائے اور کسی کو ولی عہد نہ بنائے تو اب اہل بیعت کو حق نہ ہوگا کہ باقی ماندہ میں سے دوسرے کے علاوہ کسی کے ہاتھ پر بیعت کریں بلکہ پہلے امام کا عہد اہل بیعت کے حالیہ انتخاب سے مقدم ہوگا(۲)، خلیفہ بنانے میں امام کی زندگی میں یا اس کی موت کے بعد اہل حل وعقد کی موافقت شرط نہیں ہے، بلکہ اگر اس کے لئے ایک آدمی ظاہر ہوجائے تو دوسرے کی حاضری اور کسی کی شرکت کے بغیر اس کی بیعت جائز ہوگی، اگر امام خلافت کو ایک جماعت کے درمیان شوری بنادے تو یہ خلیفہ بنانے کی طرح ہوگا، خلیفہ کا غیر معین

(۱) اثر ابی بکر: "هذا ما عهد أبوبكر خليفة رسول الله ﷺ......" کی روایت ابن سعد نے الطبقات (۳/۱۹۹-۲۰۰) نے کی ہے اس روایت کی سند میں محمد بن عمر الواقدی ہیں جو متروک الحدیث ہیں جیسا کہ امام بخاری اور امام مسلم نے کہا ہے (تہذیب الکمال ۲۶/۱۸۵، ۱۸۸)۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۶۹، تحفۃ المحتاج ۹/۷۷، الشرح الصغیر ۴/۴۲۶۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۱۳۱۔

(۱) حدیث: "ترتيب النبي ﷺ أمراء جيش موتة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۵۱۰) نے حضرت عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "أمر رسول الله ﷺ في غزوة مؤتة زيد بن حارثة فقال رسول الله ﷺ: إن قتل زيد فجعفر، وإن قتل جعفر فعبد الله بن رواحة"۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۳۱، شرح روض الطالب ۴/۱۰۹۔

ہونا مضر نہ ہوگا، لہذا امام کی موت کے بعد اس جماعت میں سے کسی ایک پر متفق ہوجائیں گے اور اس کو خلافت کے لئے متعین کردیں گے(۱)۔

جیسا کہ حضرت عمرؓ نے خلافت کو چھ کبار صحابہ، یعنی حضرت علی، حضرت زبیر، حضرت عثمان، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت طلحہ کے درمیان شوری قرار دیا، چنانچہ وہ سب لوگ حضرت عثمان پر متفق ہو گئے(۲)۔

لیکن امام کی موت سے قبل اہل شوری کو اختیار نہیں ہے کہ امام کی اجازت کے بغیر کسی کو ولی عہد مقرر کردیں، اگر وہ لوگ اندیشہ محسوس کریں کہ اس کی موت کے بعد اختلاف وانتشار پیدا ہوگا تو اس سے اجازت لیں گے اور اگر اہل شوری انتخاب سے گریز کریں تو ان کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے(۳)۔

خلافت کی وصیت کرنا:

۵- امام کے لئے جائز ہے کہ جس شخص کو خلافت کا اہل محسوس کرے اس کے لئے خلافت کی وصیت کرے، لیکن وصیت کی حالت میں موصی لہ کا قبول کرنا وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ہوگا۔

(ایک قول ہے: اس کی وصیت کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ موت کی وجہ سے وہ ولایت سے نکل جائے گا)، جس شخص کا انتخاب وہ خلیفہ بنا کر یا وصیت کے ذریعہ کرے گا اور وہ قبول کرلے گا تو وہ متعین ہوجائے گا کسی دوسرے کو حق نہیں ہوگا کہ کسی دوسرے کو متعین کرے(۱)۔

خلیفہ یا موصی لہ کا استعفاء دینا:

۶- اگر خلیفہ یا موصی لہ قبول کرنے کے بعد استعفاء دے دے تو وہ معزول نہ ہوگا، یہاں تک کہ اس کا استعفاء قبول کرلیا جائے اور کوئی دوسرا موجود ہو۔

اگر دوسرا کوئی موجود ہو تو اس کا استعفاء دینا اور اس کا استعفاء قبول کرنا جائز ہوگا، اور ان دونوں باتوں کے پائے جانے پر وہ ذمہ داری سے نکل جائے گا، ورنہ ممنوع ہوگا اور ذمہ داری لازما باقی رہے گی(۲)۔

غائب کو خلیفہ بنانا:

۷- کسی غائب کو جس کا زندہ ہونا معلوم ہو خلیفہ بنانا صحیح ہے، امام کی موت کے بعد اس کو بلایا جائے گا، اگر اس کی غیبوبت طویل ہوجائے، مسلمانوں کے امور میں نظر وفکر کی تاخیر سے ان کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو تو ارباب حل وعقد اس کی طرف سے کسی نائب کے لئے خلافت کا عقد کریں گے، لیکن نیابت پر اس سے بیعت کریں گے، خلافت پر نہیں، اور وہ نائب اس غائب کے آجانے کے بعد معزول ہوجائے گا۔

امام کو اختیار ہے کہ دوسرے کے ولی عہد کو بدل دے، اس لئے کہ جب خلافت اس کو مل گئی ہے تو وہ اس کا زیادہ مالک ہے، لیکن اس کو اپنے ولی عہد کے بدلنے کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ بلا وجہ اس کو معزول کرنے کا اختیار اس کو نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس کا نائب نہیں

(۱) حاشیۃ الشبر املسی علی نہایۃ المحتاج ۷/۳۹۱۔
(۲) اثر عمر: "قصۃ مقتل عمر بن الخطابؓ" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۵۹-۶۳) نے کی ہے۔
(۳) أسنی المطالب ۴/۱۰۹، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی علیہ ۷/۳۹۱، مغنی المحتاج ۴/۱۳۱۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) سابقہ مراجع۔

ہے، بلکہ مسلمانوں کا نائب ہے، اور ولی عہد کو اختیار نہیں ہے کہ خلافت کو اپنے سے دوسرے کی طرف منتقل کردے، اس لئے کہ اس کے لئے خلافت ولی عہد بنانے والے کی موت کے بعد ثابت ہوگی، اور اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ خود اپنی ذاتی رائے سے اپنے آپ کو معزول کردے، اگر خلافت کے لئے وہی متعین نہ ہو (یعنی کوئی دوسرا خلافت کا اہل موجود ہو) تو اس کی اور امام کی باہمی رضامندی سے وہ معزول ہوسکتا ہے، اور اگر وہ اس کے لئے متعین ہو (یعنی کوئی دوسرا اہل نہ ہو) تو معزول نہیں ہوگا (۱)۔

(۱) شرح روض الطالب ۴/۱۰۹-۱۱۰۔

ولایۃ علی المال

تعریف:

۱-لغت اور اصطلاح میں ولایت کی تعریف اصطلاح (ولایۃ فقرہ/۱) میں گذر چکی۔

فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ولایت: کسی شخص کا اپنے مال میں یا کسی دوسرے کے مال میں شرعاً تصرف کرنے پر قادر ہونا ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

ولایت علی النفس:

۲-فقہاء کے نزدیک ولایت علی النفس سے مراد: کسی شخص کا زیر ولایت شخص سے متعلق امور میں اور اس کی ذات میں تصرف کرنے پر قادر ہونا ہے۔

ولایت علی المال اور ولایت علی النفس میں ربط یہ ہے کہ دونوں دوسرے پر قول کے نافذ کرنے میں مشترک ہیں۔

ولایت علی المال کا سبب:

۳-کاسانی کہتے ہیں: درحقیقت اس قسم کی ولایت کا سبب دو امور ہیں، اول: ابوۃ، دوم: قضاء، اس لئے کہ دادا باپ کی طرف سے باپ

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۲۱۔

ہے، البتہ بالواسطہ ہے، باپ دادا کے وصی کو ان ہی دونوں کی طرف ولایت حاصل ہوتی ہے، لہذا معنی کے اعتبار سے یہ ولایت ابوۃ ہے، قاضی کے وصی کو قاضی کی طرف سے ولایت حاصل ہوتی ہے، لہذا یہ ولایت قضاء ہے(۱)۔

اس قسم کی ولایت کس شخص پر ثابت ہوتی ہے، اولیاء کی ترتیب کیا ہوگی، زیر ولایت شخص کے مال میں ولی کے تصرفات اور اس موضوع سے متعلق دوسرے احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (ولایۃ فقرہ/ ۵۰-۶۲، وصایۃ، إیصاء فقرہ ۹-۱۶، نیابۃ)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۵۲۔

ولایت علی النفس

تعریف:

۱- لغت اور اصطلاح میں ولایت کی تعریف گذر چکی (دیکھئے: ولایۃ فقرہ/۱)۔

ولایت علی النفس سے مراد: زیر ولایت شخص سے متعلق امور میں اور اس کی ذات میں نگرانی پر قادر ہونا ہے(۱)۔

ولایت علی النفس کے اقسام:

۲- ولایت علی النفس کی تین قسمیں ہیں:

الف- ولایت حضانت

ب- ولایت کفالہ

ج- ولایت تزویج

ان تینوں اقسام کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول: ولایت حضانت:

۳- شریعت میں حضانت: بچہ کی شب باشی کی جگہ اور آمد و رفت میں اس کی حفاظت کرنا، اس کے کھانا کپڑا، اس کے بدن اور جگہ کی صفائی کا نظم کرنا ہے(۲)۔

(۱) التعریفات للجرجانی، القواعد للبرکتی، مغنی المحتاج ۳/ ۵۲ ۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۲۶، المہذب للشیرازی ۲/ ۱۷۰، المغنی ۷/ ۶۱۲، مطالب أولی النہی ۵/ ۶۶۵۔

حضانت شرعا واجب ہے، اس لئے زیر حضانت بچہ حفاظت کے ترک کی وجہ سے ہلاک ہوسکتا ہے، یا اس کو ضرر پہنچ سکتا ہے، لہذا اہلاکت سے اس کی حفاظت کرنا واجب ہے۔

حضانت سے متعلق تمام احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح (حضانۃ فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

دوم: ولایت کفالہ:

۴ - جب بچہ، بچی پرورش کرنے والی عورت کے محتاج نہ رہیں اور حضانت کی مدت پوری ہوجائے تو ایک دوسرا مرحلہ، حضانت کے مرحلہ سے متصل رہتا ہے، بعض فقہاء اس مرحلہ کا نام "کفالہ" رکھتے ہیں، شربینی خطیب نے کہا: حضانت، حضن (گود) سے ماخوذ ہے، اس لئے کہ پرورش کرنے والی عورت بچہ کو گود میں لیتی ہے، حضانت بچہ میں اس کے باشعور ہونے پر ختم ہوجاتی ہے، اس کے بعد بلوغ تک کو کفالہ کہا جاتا ہے، ماوردی نے کہا: دوسرے لوگ اس کو بھی حضانت ہی کہتے ہیں، اور بعض لوگ ولایۃ الرجال کہتے ہیں (۱)۔

۵ - اس ولایت کے شروع ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ زیر پرورش بچہ عقل کے ساتھ سات برس کا ہوجائے گا تو اس کو اختیار دیا جائے گا کہ اپنے والدین میں سے جو کہ اہل حضانت ہیں جس کو چاہے منتخب کرے ان دونوں میں سے جس کو وہ منتخب کرے گا اس کے ساتھ رہے گا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جب بچہ سات برس کا ہوجائے گا اور اپنی ماں کا محتاج نہیں رہے گا تو باپ اس کو لے لے گا، اور اس سلسلے میں حنفیہ کے نزدیک بچہ و بچی کے درمیان عمر کی جو کچھ تفصیل ہے اسی کی روشنی میں لے گا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عورتوں کی حضانت لڑکا کے بالغ ہونے تک برقرار رہے گی، باقی بچی کے بارے میں حضانت اس وقت تک برقرار رہے گی کہ اس کی شادی ہوجائے اور اس کا شوہر اس سے وطی کرلے۔

تفصیل (حضانۃ فقرہ/ ۹، ۱۰، ۱۴، ۱۹) میں ہے۔

ولایت کفالہ کے ثبوت کے شرائط:

حنفیہ نے کہا: مردوں کے لئے حق حضانت کے ثبوت کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

الف- عصوبت (عصبہ ہونا):

۶ - مردوں کے لئے حق حضانت کے ثبوت کے لئے عصبہ ہونا شرط ہے، لہذا مردوں میں سے عصبہ کے علاوہ کسی کے لئے ثابت نہ ہوگی اور ان میں سے سب سے زیادہ جو قریب ہوگا وہ مقدم ہوگا، پھر اس کے بعد جو سب سے زیادہ قریب ہو مثلاً باپ پھر دادا پھر اس کا باپ اوپر تک، پھر حقیقی بھائی پھر علاتی بھائی پھر حقیقی بھائی کا بیٹا پھر علاتی بھائی کا بیٹا پھر حقیقی چچا پھر علاتی چچا پھر حقیقی چچا کا بیٹا پھر علاتی چچا کا بیٹا، یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ لڑکا ہو، اگر لڑکی ہوگی تو وہ چچا کے بیٹا کے حوالہ نہیں کی جائے گی اس لئے کہ وہ اس کا محرم نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے لئے اس سے نکاح کرنا جائز ہے، لہذا اس بچی کے بارے میں اندیشہ رہے گا، رہا لڑکا تو چونکہ چچا کا بیٹا عصبہ ہے، اپنے سے دور رشتہ دار کے مقابلہ میں اس کا زیادہ حق دار ہے پھر باپ کا حقیقی چچا پھر باپ کا علاتی چچا پھر دادا کا حقیقی چچا پھر دادا کا علاتی چچا۔

اگر اس کے تین بھائی ہوں اور سب ایک درجہ کے ہوں مثلاً

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۲، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۴، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۴/ ۲۰۷، الحاوی الکبیر للماوردی ۱۵/ ۱۰۱، مطالب أولی النہی ۵/ ۶۶۹، البدائع ۴/ ۴۳۔

سب حقیقی ہوں یا سب علاتی ہوں، یا تین چچا ہوں اور سب ایک درجہ کے ہوں تو ان میں صلاح وتقوی میں جو سب سے افضل ہوگا وہ اولی ہوگا، اگر اس میں سب برابر ہوں تو جو عمر میں سب سے بڑا ہوگا وہ حضانت کا زیادہ حقدار ہوگا۔

اگر لڑکی کے لئے اس کے عصبات میں چچا زاد بھائی کے علاوہ کوئی دوسرا نہ ہو تو قاضی اس کے لئے چچا زاد بھائیوں میں سے افضل فرد کا سب سے افضل جگہ کا انتخاب کرے گا، اس لئے کہ اس حالت میں ولایت تو اسی چچا زاد بھائی کو حاصل ہوگی، لہذا سب سے زیادہ صالح کی رعایت کرے، اگر اس کو اصلح سمجھے گا تو بچی اس کے حوالہ کردے گا، ورنہ اس کو کسی امانت دار مسلمان عورت کے پاس رکھ دے گا۔

جو مرد عورت کے ذریعہ رشتہ دار ہو اس کو بچہ کے بارے میں کوئی حق نہ ہوگا جیسے اخیافی بھائی، ماموں، نانا، اس لئے کہ وہ عصبہ نہیں ہیں۔

امام محمد نے کہا: اگر لڑکی کا چچا زاد بھائی اور ماموں ہو، اور دونوں نیک ہوں تو قاضی لڑکی کو ماموں کے پاس رکھے گا اس لئے کہ وہ محرم ہے، چچا زاد بھائی محرم نہیں ہے، لہذا محرم اولی ہوگا علاتی بھائی ماموں سے زیادہ حقدار ہے اس لئے کہ وہ عصبہ ہے اور زیادہ قریبی رشتہ دار بھی ہے، اس لئے کہ وہ باپ کی اولاد میں سے ہے اور ماموں نانا کی اولاد میں ہے۔

حسن بن زیاد نے لکھا ہے کہ اگر بچہ کا کوئی رشتہ دار عورتوں کی جانب سے نہ ہو تو چچا، ماموں و نانا سے زیادہ اولی ہے، اس لئے کہ وہ عصبہ ہے، علاتی بھائی، چچا سے اولی ہے اسی طرح بھتیجا ہے اس لئے کہ وہ زیادہ قریب رشتہ دار ہے، اگر اس کے باپ کی جانب سے مردوں وعورتوں میں سے کوئی زیادہ مشفق رشتہ دار نہ ہو تو ماں، ماموں واخیافی بھائی سے اولی ہے، اس لئے کہ اس سے ولایت کا تعلق ہے، وہ ان ذوی الارحام سے زیادہ مشفق ہے جن کا اس سے ولایت کا تعلق نہیں ہے۔

ب-امانت:

۷-اگر وہ بچی ہو تو یہ شرط ہے کہ اس کا عصبہ ایسا ہو جس کی طرف سے بچی پر کوئی اندیشہ نہ ہو، اگر اس کے فسق وخیانت کی وجہ سے بچی پر اندیشہ ہو تو اس کو اس بچی کے بارے میں کوئی حق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی کفالت میں بچی پر ضرر کا اندیشہ ہے، یہ نظر وفکر کی ولایت ہے، لہذا ضرر کے ساتھ ولایت ثابت نہ ہوگی، یہاں تک کہ اگر بھائیوں اور چچا پر اس کی ذات ومال کے بارے میں اطمینان نہ ہو تو اس کو ان کے حوالہ نہیں کیا جائے گا، قاضی مسلمانوں میں سے کسی ثقہ عادل امین عورت کو منتخب کرے گا اور اس کے بالغ ہونے تک اس کو اس کے حوالہ کردے گا، بعد بلوغ جہاں چاہے گی اس کو چھوڑ دیا جائے گا اگرچہ وہ باکرہ (غیر شادی شدہ) ہو۔

ج-دین کا ایک ہونا:

۸-یہ شرط ہے کہ پرورش کرنے والے اور بچہ کے دین میں اتحاد ہو، لہذا اگر عصبہ بچہ کے دین پر نہ ہو تو اس کو بچہ کے بارے میں کوئی حق نہ ہوگا، ایسا ہی امام محمد نے لکھا ہے اور انہوں نے کہا: یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور ان ہی کا قیاس ہے، اس لئے کہ یہ حق صرف عصبہ کو ثابت ہوتا ہے، اور دین کا اختلاف عصبہ ہونے کے لئے مانع ہے، چنانچہ انہوں نے دو بھائیوں کے بارے میں جبکہ ان میں سے ایک مسلمان ہو اور دوسرا یہودی ہو، اور بچہ یہودی ہو یہ کہا ہے کہ یہودی اس کا زیادہ حقدار ہے، اس لئے کہ وہ عصبہ ہے مسلمان عصبہ

نہیں ہے(۱)۔

خنثی مشکل کا کفالہ:

۹- شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے بالغ ہونے کے بعد خنثی مشکل کے ساتھ باکرہ بیٹی جیسا معاملہ کیا جائے گا(۲)، تفصیل کے لئے دیکھئے: (حضانۃ فقرہ ۱۹)۔

حنفیہ نے بیان کیا ہے کہ خنثی مشکل چند مسائل کو چھوڑ کر تمام احکام میں عورت کی طرح ہے، انہوں نے ان مستثنی مسائل میں خنثی مشکل کے کفالہ وحضانت کے مسئلہ کو نہیں لکھا ہے(۳)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ خنثی مشکل جب تک مشکل رہے گا ماں کا کفالہ اس سے ساقط نہ ہوگا(۴)۔

ولایت کفالہ کا ختم ہونا:

لڑکا ولڑکی کے بالغ ہونے کے بعد ولایت کفالہ ختم ہوجائے گی اس لئے کہ شعور وقوت کے کامل ہونے کی وجہ سے دونوں خود کفیل ہوں گے(۵)۔

اور کفالہ کے تحت بچہ کے لڑکی یا لڑکا ہونے عاقل یا غیر عاقل ہونے کی صورت میں کفالہ کے ختم ہونے کا وقت الگ الگ ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (حضانۃ فقرہ ۱۹) میں ہے۔

۱۰- یہاں کچھ دوسرے حالات بھی ہیں جن کو فقہاء نے لکھا ہے اور ان حالات میں لڑکا کو (اگر چہ بالغ ہو) کفالہ کے تحت رکھتے ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

حنفیہ نے کہا: اگر لڑکا کی ذات پر بھروسہ واطمینان نہ ہو تو اس کے باپ کو حق ہوگا کہ اس کو اپنے ساتھ رکھے تاکہ فتنہ یا عار کو دفعہ کرسکے، اور جب اس سے کوئی غلطی ہو تو اس کی تادیب کرسکے۔

زیلعی نے کہا: لڑکا اگر رشد کی حالت میں بالغ ہو تو اس کو اکیلے رہنے کا حق ہے، الا یہ کہ مفسد ہو اور اس پر اندیشہ ہو(۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر باپ کو اپنے بالغ بیٹے پر بیوقوفی کا اندیشہ ہو تو اس کو حق ہے کہ اس کو اپنے ساتھ رکھے(۲)۔

صاحب عدہ شافعی نے اصحاب سے نقل کیا ہے کہ اگر بالغ رشید لڑکا بے ریش ہو یا اس کے الگ رہنے میں اس پر اندیشہ ہو تو اس کو والدین سے الگ رہنے سے منع کیا جائے گا(۳)۔

حنابلہ نے اس کے مثل صراحت کی ہے(۴)۔

سوم: ولایت تزویج:

۱۱- اصل یہ ہے کہ ولایت تزویج، شفقت ونظر کی ولایت ہے(۵)، نظر وفکر سے عاجز شخص پر قادر کے لئے ولایت نظری کا ثبوت معقول ومشروع امر ہے، اس لئے کہ یہ بھلائی پر مدد کرنے اور احسان کرنے کے باب سے ہے، اور ضعیف کی مدد کرنے اور غم زدہ کی فریاد رسی کے باب سے ہے، اور یہ سب چیزیں عقلاً وشرعاً حسن ہیں(۶)۔

باقی ولایت تزویج کی انواع، ہر نوع کے ثبوت کے سبب اور ہر

---

(۱) بدائع الصنائع ۴؍ ۴۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۳؍ ۴۶۰، مطالب أولی النہی ۵؍ ۶۷۱۔
(۳) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۲۳، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۷؍ ۳۲۹۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۲؍ ۵۲۶۔
(۵) الحاوی للماوردی ۱۵؍ ۱۰۳۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲؍ ۶۴۱۔
(۲) الذخیرہ ۴؍ ۲۲۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۳؍ ۴۵۹۔
(۴) مطالب أولی النہی ۵؍ ۶۷۱۔
(۵) بدائع الصنائع ۲؍ ۲۳۷۔
(۶) بدائع الصنائع ۵؍ ۱۵۲۔

نوع کے ثبوت کی شرط کے بارے میں فقہاء کے نزدیک جو تفصیل ہے اس کے لئے دیکھئے: (نکاح فقرہ/٦٦ اوراس کے بعد کے فقرات، ولایۃ)۔

ولد

تعریف:

۱-لغت میں ولد (واو، لام کے فتحہ کے ساتھ) کا معنی مولود (بچہ) ہے، اس کا اطلاق واحد جمع، بالغ، نابالغ مذکر، مونث سب پر ہوتا ہے، کبھی کبھی اس کی جمع اولاد، ولدۃ، إلدۃ او ولد کے طور پر لاتے ہیں(۱)۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ابن:

۲-جرجانی نے ابن کی تعریف یہ کی ہے: وہ مذکر جاندار ہے جو اپنی نوع کے دوسرے شخص کے نطفہ سے پیدا ہوتا ہے۔

راغب اصفہانی نے کہا: اس کا نام ابن اس لئے کہ وہ باپ کی تعمیر ہے، اس لئے کہ باپ ہی نے اس کو بنایا ہے، اللہ تعالی نے اس کی ایجاد میں اس کو بنانے والا بنایا ہے، چنانچہ ہراس چیز کو جو کسی شئی کی طرف سے، یا اس کی تربیت سے یا اس کی نگرانی سے یا اس کی کثرت خدمت سے یا اس کے امر کی انجام دہی سے حاصل ہو اس کو کہا جاتا ہے کہ وہ اس کا بیٹا ہے، جیسے فلاں ابن حرب، ابن السبیل، ابن اللیل، ابن العلم وغیرہ(۲)۔

(۱) المصباح المنیر، المعجم الوجیز، تاج العروس، المعجم الوسیط۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن۔

ابن اور ولد کے درمیان ربط عموم خصوص کا ہے، اس لئے کہ ابن کا اطلاق مذکر پر ہوتا ہے، جبکہ ولد کا اطلاق مذکر، مونث دونوں پر ہوتا ہے۔

ب-بنت:

۳- بنت وابنۃ، ابن کی مونث ہے(۱)، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت" (۲) (حرام ہوئی ہیں تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں اور بہنیں اور پھوپھیاں اور خالائیں اور بیٹیاں بھائی کی اور بہن کی)، میں عموم مجاز کے طور پر اس سے مونث کی فروع مراد ہے۔

بنت اور ولد میں ربط یہ ہے کہ بنت کا اطلاق مونث پر ہوتا اور ولد کا اطلاق مذکر ومونث دونوں پر ہوتا ہے۔

ج-حفید:

۴- لغت میں حفید: اولاد کی اولاد، مددگار، خدام داماد، سسر اور بہنوئی پر بولا جاتا ہے(۳)۔

اصطلاح میں حفید: اولاد کی اولاد ہے (۴)۔

حفید وولد کے درمیان ربط عموم خصوص کا ہے، ہر حفید ولد ہے، لیکن ہر ولد حفید نہیں ہے۔

د-سبط:

۵- سبط، بیٹا، بیٹی کی اولاد ہے، عسکری نے کہا: اکثر سبط کا استعمال بیٹی کی اولاد میں ہوتا ہے(۱)۔

اصطلاح میں شافعیہ کے نزدیک سبط کا اطلاق بیٹی کی اولاد پر ہوتا ہے، بیٹا کی اولاد پر ان کے نزدیک حفید کا اطلاق ہوتا ہے(۲)۔

حنابلہ کے نزدیک حفید وسبط میں سے ہر ایک، بیٹا، بیٹی دونوں کی اولاد پر بولا جاتا ہے(۳)۔

ولد وسبط کے درمیان ربط عموم وخصوص کا ہے۔

ھ-ذریۃ:

۶- لغت میں ذریۃ: ایک قول میں: انسان وجنات کی نسل ہے، ایک قول میں مرد کی اولاد ہے، ایک قول میں اسماء اضداد میں سے ہے، کبھی تو ابناء (بیٹوں) کے معنی میں آتا ہے(۴)، حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِيْنَ" (۵) (اور رکھا اس کی اولاد کو وہی باقی رہنے والے)، کبھی آباء واجداد کے معنی میں آتا ہے(۶)، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وآية لهم أنا حملنا ذريتهم فى الفلك المشحون" (۷) (اور ایک نشانی ہے ان کے واسطے کہ ہم نے اٹھالیا ان کی نسل کو اس بھری ہوئی کشتی میں)۔

ایک قول ہے: ذریۃ نطفہ ہے جس کو اللہ تعالی نے عورتوں کے بطن میں رکھا ہے، بطن کو فلک مشحون سے تشبیہ دی گئی ہے یہ حضرت علیؓ کا قول ہے(۸)۔

---

(۱) المصباح المنیر، قواعد الفقہ للبرکتی، الکلیات للکفوی۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔
(۳) لسان العرب، مختار الصحاح۔
(۴) مطالب أولی النہی ۴/ ۳۶۲۔

(۱) المعجم الوسیط، القاموس، الفروق فی اللغۃ لأبی ہلال رص ۲۷۷۔
(۲) القلیوبی ۳/ ۲۴۲۔
(۳) الإنصاف ۷/ ۸۳، مطالب أولی النہی ۴/ ۳۶۲۔
(۴) الکلیات ۲/ ۳۶۱، معجم متن اللغۃ۔
(۵) سورۂ الصافات/ ۷۷۔
(۶) تفسیر القرطبی ۱۵/ ۳۴۔
(۷) سورۂ یس/ ۴۱۔
(۸) تفسیر القرطبی ۱۵/ ۳۴۔

اصطلاحی معنی: جمہور فقہاء کے نزدیک ذریۃ کا اطلاق آدمی کے ابناء اس کی بنات اور ان کی اولاد پر ہوتا ہے، ایک رائے میں حنابلہ کے نزدیک بیٹیوں کی اولاد ذریۃ میں داخل نہیں ہے(۱)۔

ذریۃ وولد میں ربط یہ ہے کہ ذریۃ ولد سے عام ہے۔

و-نسل:

۷-نسل ولد ہے، تناسلوا: بعض کا بعض سے پیدا ہونا، یہ دراصل کسی شئی سے مطلقا کسی شئی کے نکلنے کا نام ہے، نسل الشئ نسولا: دوسرے سے جدا ہونا اور گرنا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

نسل اور ولد میں ربط یہ ہے کہ نسل ولد سے عام ہے(۲)۔

ولد سے متعلق احکام:

ولد سے متعلق احکام کی دو قسمیں ہیں: کچھ احکام آدمی کے ولد سے متعلق ہیں، اور کچھ احکام جانور کے ولد سے متعلق ہیں۔

اول: آدمی کے ولد سے متعلق احکام:

دین میں اولاد کا تابع ہونا:

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ، والدین میں جس کا دین بہتر ہو اس کے تابع ہوگا(۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۸، الإنصاف ۷/ ۷۹، المغنی ۵/ ۶۱۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۹۲۔

(۲) المعجم الوجیز، الکلیات للکفوی، مختار الصحاح، طلبۃ الطلبۃ للنسفی رص ۱۳۱ ۲ طبع دار النفائس۔

(۳) الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۵۰۶، ابن عابدین ۲/ ۳۹۴، ۳۹۵، الخرشی ۸/ ۶۶، مسائل الإمام أحمد لابن ہانی ۱/ ۲۱۸، ۲۱۹، ۲/ ۹۹، ۱۰۰، مواہب الجلیل ۶/ ۲۸۴، ۲۸۵، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۵۴۰، ۵۴۱۔

اگر زوجین میں سے ایک مسلمان ہو تو بچہ اسی کے دین پر ہوگا، اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کوئی مسلمان ہوجائے اور ان کا کوئی نابالغ بچہ ہو تو وہ بچہ اس کے اسلام کی وجہ سے مسلمان ہوگا، اس لئے کہ اس کو اس کے تابع کرنے میں اس کی بھلائی ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ان دونوں میں سے ایک کتابی ہو، اور دوسرا مجوسی ہو تو بچہ کتابی ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کے لئے ایک قسم کی بھلائی ہے، اس لئے کہ مجوسی ہونا شر ہے(۱)، اسی طرح انہوں نے بچہ کو دین کے اعتبار سے خیر الابوین کے تابع کرنے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ حقیقۃ یا حکما دار ایک ہو، بایں طور کہ بچہ دار الاسلام میں ہو اور باپ دار الکفر میں ہو، اگر اس کا برعکس ہو یعنی باپ دار الاسلام میں ہو اور بچہ دار الکفر میں ہو تو وہ اس کے تابع نہ ہوگا(۲)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (ردۃ فقرہ/ ۴۶، اختلاف الدین فقرہ ۷-۸، تبعیۃ فقرہ/ ۳) میں ہے۔

بچہ کا مرتد ہونا:

۹-باشعور بچہ کے مرتد ہونے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

امام ابو یوسف، امام زفر، امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ بچہ کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بچہ کے اقوال صحیح نہیں ہیں، ان سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے، جیسے طلاق، اقرار اور دوسرے عقود، نیز اس لئے کہ اسلام میں اس کا نفع ہے اور کفر میں اس کا ضرر ہے، اس کا نفع بخش تصرف جائز ہوتا ہے اور نقصان دہ تصرف جائز نہیں ہوتا ہے۔

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۲/ ۵۰۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۳۹۴، ۳۹۵۔

امام ابوحنیفہ، امام محمد اور مالکیہ نے کہا اور یہی امام احمد کا مشہور قول ہے کہ بچہ کے مرتد ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ اسلام سے کمال عقل کا تعلق ہوتا ہے بلوغ کا نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ جو غیر عاقل بالغ ہو اس کا اسلام صحیح نہیں ہوتا ہے، عقل بچہ میں بھی موجود ہوتی ہے جیسا کہ بالغ میں ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ اس نے اسلام کی حقیقت کو اختیار کیا ہے، جو تصدیق و اقرار ہے، اس لئے کہ اپنے اختیار سے اقرار کرنا، اعتقاد کی دلیل ہے، حقائق رد نہیں ہوتے ہیں، جب مسلمان ہوجائے گا تو اگر مرتد ہوگا تو بالغ کی طرح اس کا ارتداد بھی صحیح ہوگا، نیز اس لئے کہ اسلام ایک عقد ہے، اور ارتداد اس کو کھول دینا ہے، اور جو شخص کسی عقد کا مالک ہوتا ہے، اس کے توڑنے کا بھی مالک ہوتا ہے، جیسے دوسرے عقود، نیز اس لئے کہ جس کے اختیار میں اعتقاد ہوگا اس کی طرف سے اس کو بدل دینا بھی متصور ہوگا، لہذا جب اس کے ساتھ اعتراف ہوگا تو وہ اعتقاد کی تبدیلی پر دلالت کرے گا جیسے مسلمان ہے (۱)۔

جب بچہ کا ارتداد ثابت ہوگا تو اس پر ارتداد کے احکام مرتب ہوں گے، لہذا نہ وہ کسی کا وارث ہوگا، نہ اس کا کوئی وارث ہوگا، اس کی بیوی بائنہ ہوجائے گی، اگر وہ ارتداد کی حالت میں مرجائے گا تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اس کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ جب ہم نے اس کے مسلمان ہونے کا حکم دیا ہے تو کفر پر اس کو نہیں چھوڑا جائے گا، جیسے بالغ کا حکم ہے، نیز اس لئے کہ قبول اسلام پر جبر کے نتیجے میں وراثت سے محروم ہونے کا نقصان اور بیوی کے بائنہ ہونے کا نقصان وغیرہ اس سے دور ہوگا۔

اور اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کہ جس کو اصلی کفر کی وجہ سے قتل کرنا مباح نہیں ہوتا ہے، اس کو ارتداد کی وجہ سے قتل کرنا مباح نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قتل کے مباح ہونے کی بنیاد جنگ کی اہلیت پر ہے، نیز اس لئے کہ قتل کرنا ایک سزا ہے، اور بچہ سزا کا اہل نہیں ہے، نیز اس لئے کہ قتل، بچہ کے فعل سے متعلق نہیں ہوتا ہے جیسے قصاص اور اگر بچہ باشعور نہ ہوگا تو نہ اس کا اسلام صحیح ہوگا نہ اس کا ارتداد یہی حکم مجنون کا ہے، اس لئے کہ اسلام وکفر عقل کے تابع ہیں۔

وہ بچہ جس کے والدین مسلمان ہوں اور وہ خود کفر کی حالت میں بالغ ہو اور بالغ ہونے کے بعد اسلام کا اقرار اس سے نہ سنا گیا تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن اس کو اسلام پر مجبور کیا جائے گا، قتل صرف اس کو کیا جائے گا جو بالغ ہونے کے بعد اسلام کا اقرار کرے پھر کفر کرے اس لئے کہ پہلے شخص پر حدود واجب نہ ہوں گی، اس لئے کہ وہ اپنے عمل کے ذریعہ مسلمان نہیں ہوا ہے، محض تابع ہو کر مسلمان ہوا ہے، اس کے کمائے ہوئے مال کا حکم مرتد کی طرح ہوگا (۱)۔

جو لوگ بچہ کے ارتداد کو صحیح کہتے ہیں، ان کے نزدیک بالغ ہونے سے پہلے اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے بالغ ہونے کے بعد بھی اس کو قتل نہیں کیا جائے گا (۲)۔

دیکھئے: اصطلاح (ردۃ فقرہ ۳، ۴)۔

مولود کے کانوں میں اذان کہنا:

۱۰ - بچہ لڑکا ہو یا لڑکی پیدائش کے وقت اس کے داہنے کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہنا مسنون ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (اذان فقرہ ۵۱) میں ہے۔

(۱) المبسوط ۱۰/۱۲۲، الاختیار ۴/۱۴۸، ابن عابدین ۴/۲۸۷، المغنی ۸/۵۵۱، الإنصاف ۱۰/۳۲۹، جواہر الإکلیل ۱/۲۱،۱۱۶، مغنی المحتاج ۴/۱۳۷۔

(۱) الاختیار ۴/۱۴۸، ۱۴۹، بدائع الصنائع ۷/۱۳۵۔

(۲) المبسوط ۱۰/۱۲۲، البدائع ۷/۱۳۵، المغنی ۸/۵۵۱، الإنصاف ۱۰/۳۲۰، الہدایہ ۲/۱۲۶، الأم ۶/۱۴۹، مواہب الجلیل ۶/۲۸۴۔

نماز جنازہ میں ولد کو مقدم کرنا:

۱۱- نماز جنازہ میں میت کا باپ مقدم ہوگا پھر اس کا بیٹا پھر اس کا پوتا، اگر چہ نیچے تک ہو۔

اس کی تفصیل اصطلاح (جنائز فقرہ/ ۴۱) میں ہے۔

ولد الزنا کی امامت:

۱۲- ولد الزنا کی امامت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (امامۃ فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

ولد اللعان کی امامت:

۱۳- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس بچہ کے نسب کی نفی لعان کی وجہ سے ہوگئی ہو اگر اس کا دین صحیح ہو اور وہ امامت کے لائق ہو تو اس کی امامت میں کوئی حرج نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے: "**يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله**"(۱) (قوم کی امامت وہ شخص کرے گا جو ان میں کتاب اللہ کا بڑا قاری ہو)، تابعین نے ابن زیاد کے پیچھے نماز ادا کی، حالانکہ وہ ان لوگوں میں سے ہے جن کے نسب میں نظر ہے، حضرت عائشہؓ سے جب ولد الزنا کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: اس کے والدین کی غلطی کا کوئی اثر اس پر نہیں ہوگا اور انہوں نے یہ آیت تلاوت کی: "وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَى"(۲) (اور بوجھ نہ اٹھائے گا ایک شخص دوسرے کا)، نیز اس لئے کہ وہ آزاد ہے، اپنے دین میں عادل ہے، لہذا دوسرے کی طرح وہ بھی امامت کے لائق ہوگا(۱)۔

(۱) حدیث: "يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۵) نے حضرت ابومسعود انصاریؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ أنعام/ ۱۶۴۔

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۶۸۰۔

اپنی اولاد کو زکوۃ دینا:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اپنی اولاد کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ املاک کے منافع ان کے درمیان ملے جلے ہوتے ہیں، لہذا کامل طور پر تملیک نہیں پائی جائے گی۔

فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (زکاۃ فقرہ/ ۱۷۷)۔

ولد کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا:

۱۵- فقہاء کا مذہب ہے کہ آدمی، صدقہ فطر اپنی طرف سے اور ہر اس شخص کی طرف سے نکالے گا جس کا نفقہ اس پر لازم ہو، اور ان ہی میں سے اس کی اولاد بھی ہے۔

تفصیل اصطلاح (زکاۃ الفطر فقرہ/ ۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

جو بچہ وجوب کے وقت کے بعد مر جائے یا پیدا ہو اس کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا:

۱۶- جو بچہ وجوب کے وقت کے بعد مر جائے یا پیدا ہو اس کی طرف سے صدقہ فطر کے نکالنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان میں سے بعض کا مذہب ہے کہ اس کی طرف سے اس کو نکالنا واجب ہے، اور دوسرے بعض کا مذہب ہے کہ واجب نہیں ہے۔

اس کے بارے میں ان کے نزدیک کچھ تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (زکاۃ الفطر فقرہ/ ۸)۔

اولاد کا اپنے والدین کی طرف سے حج کرنا:

۱۷- جمہور فقہاء کے نزدیک اولاد کا اپنے والدین کی طرف سے حج کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله، إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يثبت على الراحلة أفأحج عنه قال: نعم"(۱) (قبیلہ خثعم کی ایک خاتون نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، حج کے بارے میں اللہ تعالی کا فرض اس کے بندوں پر اس وقت واجب ہوا جب میرے والد بہت بوڑھے ہوچکے ہیں، سواری پر بیٹھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں تو کیا میں ان کی طرف سے حج کرسکتی ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)۔

تفصیل (حج فقرہ/ ۱۱۴، ۱۱۷، أداء فقرہ/ ۱۶، نیابۃ فقرہ/ ۱۳-۶۲) میں ہے۔

ولد کا نسب:

۱۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ کا نسب اس کی ماں سے ولادت کے ذریعہ ثابت ہوگا، اور اس کے باپ سے فراش، اقرار اور بینہ کے ذریعہ ثابت ہوگا، لعان کے بغیر نسب کی نفی نہیں ہوسکتی ہے۔

اس کی تفصیل اور بچہ کے نسب کے متعلق تمام مباحث کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (نسب فقرہ/ ۱۰ اور اس کے بعد کے فقرات، لعان فقرہ/ ۵۲ اور اس کے بعد کے فقرات، استلحاق فقرہ/ ۲)۔

ولد کی طرف سے قربانی کرنا:

۱۹- ولد یا تو بالغ ہوگا یا نابالغ ہوگا، اگر ولد بالغ ہو تو اس کی طرف سے قربانی کرنا اس کے والد پر واجب نہ ہوگا، لیکن اگر ولد نابالغ ہو تو یا تو اس کا مال ہوگا یا اس کا کوئی مال نہ ہوگا، اگر اس کا کوئی مال نہ ہو تو حسن نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی طرف سے قربانی کرنا اس کے والد پر واجب ہوگا، اس لئے کہ ولد آدمی کا جز ہے، لہذا جب اس پر اپنی طرف سے قربانی کرنا واجب ہوگا تو اپنے ولد کی طرف سے قربانی کرنا بھی واجب ہوگا، انہوں نے اس کو صدقہ فطر پر قیاس کیا ہے، اور ان سے یہ بھی منقول ہے کہ اس کی طرف سے قربانی واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ خالص قربت ہے، اور قربت دوسرے کی وجہ سے واجب نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى"(۱) (اور یہ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا)، نیز ارشاد ہے: "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ"(۲) (اسی کو ملتا ہے جو اس نے کمایا اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا)، صدقہ فطر اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ نفقہ ہے، اور اس کا سبب وہ آدمی ہے جس کا نفقہ اس پر واجب ہے اور جس پر اس کو ولایت حاصل ہے، وہ ان غلاموں کی طرح ہوں گے جن کی طرف سے صدقہ فطر ادا کیا جاتا ہے، لیکن ان کی طرف سے قربانی نہیں کی جاتی ہے، اسی وجہ سے والد پر اپنے بالغ اولاد کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہے۔

عدم وجوب کے قول کے مطابق والد کے لئے اپنے نابالغ بچے کی طرف سے اپنے مال سے قربانی کرنا مستحب ہوگا۔

اور اگر بچہ کا مال ہو تو اس کا والد یا وصی اس کی طرف سے قربانی

---

(۱) حدیث ابن عباس: "أن امرأة من خثعم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۶۶) اور مسلم (۲/ ۹۷۳) نے کی ہے، اور سیاق مسلم کے ہیں۔

(۱) سورۂ نجم/ ۳۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۶۔

کرے گا، اس میں امام محمد وامام زفر کا اختلاف ہے، اور یہ صدقہ فطر میں اختلاف کی نظیر ہے، ایک قول ہے: اصح یہ ہے کہ بچہ کے مال میں قربانی واجب نہ ہوگی، اس پر حنفیہ کا اجماع ہے، اس لئے کہ یہ قربت ہے، لہٰذا وہ اس کا مخاطب نہ ہوگا، صدقہ فطر اس کے برخلاف ہے جیسا کہ ہم نے اس کو بیان کیا ہے، نیز اس لئے کہ واجب خون بہانا ہے اور اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے، اور صدقہ بچہ کے مال میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عادۃً بچہ پوری قربانی کے کھانے پر قادر نہ ہوگا، اور اس کو فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے، لہٰذا واجب نہ ہوگا، قدوری نے اس کی شرح میں لکھا ہے: صحیح یہ ہے کہ وہ واجب ہوگا، اس کو صدقہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ تطوع ہے، لیکن بچہ اور اس کے عیال اس میں سے کھائیں گے، اور ممکن حد تک بچہ کے لئے اس کو محفوظ رکھا جائے گا، اور باقی ماندہ سے اس کے لئے ایسی چیز خریدی جائے گی جس کی ذات سے وہ فائدہ اٹھا سکے، جیسا کہ بالغ کے لئے چمڑے میں یہ جائز ہے، باپ کی عدم موجودگی میں دادا کا پوتا کے ساتھ یہی حکم ہوگا(۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ آدمی کے لئے مسنون ہے، کہ اپنے مال سے اپنے فقیر والدین کی طرف سے اور اپنی نابالغ اولاد کی طرف سے قربانی کرے یہاں تک کہ لڑکا بالغ ہوجائے اور لڑکی سے اس کا شوہر وطی کرلے، اگر یتیم کا مال ہو تو اس کے ولی کو یتیم کے مال سے اس کی طرف سے قربانی کرنے کا حکم دیا جائے گا، اور اس کے بارے میں اس کا قول قبول کیا جائے گا جیسا کہ اس کے مال کی زکوۃ کے بارے میں اس کا قول قبول کیا جائے گا اور باپ کو اس بچہ کی طرف سے قربانی کا حکم دیا جائے گا جو ایام نحر یا ایام تشریق میں پیدا ہو، اس کی طرف سے نہیں جو ابھی پیٹ میں موجود ہو(۲)۔

شافعیہ نے کہا: بچہ، مجنون اور مجور کے ولی کے لئے ان کے مال سے ان کی طرف سے قربانی کرنا جائز نہیں ہے، باپ دادا کے لئے اپنے مال سے ان کی طرف سے قربانی کرنا جائز ہے، جیسا کہ اس کے لئے اپنے مال سے اس کی طرف سے اس کا صدقہ فطر ادا کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کا فعل اس کے قائم مقام ہے، باپ دادا کے علاوہ کو یہ حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس کی تملیک نہیں کرسکتا ہے، لہٰذا اس قربانی میں اس کی طرف سے اس کی ولایت ضعیف ہے(۱)۔

بچہ کی طرف سے عقیقہ کرنا:

۲۰ - عقیقہ: وہ جانور ہے جو بچہ کی طرف سے اللہ تعالی کا شکر ادا کرنے کے لئے نیت اور مخصوص شرائط کے ساتھ ذبح کیا جاتا ہے، یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سنت ہے، مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے اور حنفیہ کے نزدیک مباح ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (عقیقہ فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

بچہ کا ختنہ کرانا:

۲۱ - ختان، ختن کا اسم ہے، یہ لڑکا کے عضو تناسل کی کھال کو کاٹنا اور لڑکی کی گٹھلی کو کاٹنا ہے۔

اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان میں سے بعض کی رائے ہے کہ یہ واجب ہے جبکہ بعض کی رائے ہے کہ یہ سنت ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (ختان فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

---

(۱) الاختیار ۱۶/۵۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۱۸/۲، الزرقانی ۳۵/۲، التاج والإکلیل

= ۲۳۸/۳، ۲۳۹۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۱۳۶/۸، مغنی المحتاج ۲۹۲/۴۔

بچہ کا نام رکھنا:

۲۲- بچہ کا نام رکھنے کا حکم اور کیسا نام رکھنا مستحب ہے اور کیسا نام رکھنا مکروہ ہے، اس کو فقہاء نے بیان کیا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (تسمیہ فقرہ/ ۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

بچہ کی پرورش کرنا:

۲۳- حضانت: اس شخص کی حفاظت کرنا ہے جو اپنے امور کو انجام نہ دے سکے، اور اس کی تربیت کرنا ہے جس سے اس کی اصلاح ہو۔

فقہاء نے اس کا حکم، مردوں اور عورتوں میں کون اس کے مستحق ہیں، اس کے استحقاق کے شرائط، اس پر اجرت طلب کرنے کا حکم اور اس کے ختم ہونے کے وقت کو بیان کیا ہے۔

تفصیل اصطلاح (حضانۃ فقرہ/۵ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

بچہ کو دودھ پلانا:

۲۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر بچہ رضاعت کی عمر میں ہو اور اس کا محتاج ہو تو اس کو دودھ پلانا واجب ہے۔

اس کے احکام کی تفصیل اصطلاح (رضاع فقرہ/ ۳-۶، خلع فقرہ/ ۲۵) میں ہے۔

بچہ کا نفقہ:

۲۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر بچہ کا مال ہو تو اس کا نفقہ اس کے مال میں واجب ہوگا ورنہ چند شرائط کے ساتھ اس کے باپ پر واجب ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (نفقہ فقرہ/ ۵۴-۵۸) میں ہے۔

بچہ کو تعلیم دینا:

۲۶- والدین پر لازم ہے کہ بچہ کو اس کے بچپن میں ہی اس چیز کی تعلیم دیں جو بالغ ہونے کے بعد اس پر لازم ہوگی، چنانچہ اس کو ایسی تعلیم دیں گے جس سے اس کا عقیدہ درست ہو سکے، یعنی اللہ تعالی، اس کے فرشتوں، کتابوں، رسولوں اور یوم آخرت پر ایمان لانا، اور جس سے اس کی عبادت درست ہو سکے، اس کے علاوہ اس کو جس چیز کی حاجت ہو۔

دیکھئے: اصطلاح (تعلم وتعلیم فقرہ/۱۱، ولایۃ)۔

بچہ کی تادیب:

۲۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز، طہارت اور دوسرے فرائض وغیرہ کے چھوڑنے کی وجہ سے بچہ کی تادیب ولی پر واجب ہے۔

تفصیل اصطلاح (تادیب فقرہ/ ۳ اور اس کے بعد کے فقرات، ولایۃ) میں ہے۔

بچہ کا والدین کی اطاعت کرنا اور ان کے ساتھ حسن سلوک کرنا:

۲۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ معصیت کے علاوہ میں والدین کی اطاعت کرنا اور ان کے ساتھ حسن سلوک کرنا بچہ پر واجب ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (برالوالدین فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

اور بچہ کا نوافل کے چھوڑنے یا ان کو توڑنے یا اپنی بیوی کو طلاق دینے میں اپنے والدین کی بات ماننے کا حکم اصطلاح (برالوالدین

فقرہ/ ۱۰-۱۲) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

بچہ کا اپنے والد کے لئے دعا کرنا:

۲۹ - بچہ کی طرف سے اپنے والد کے لئے ان کی زندگی میں یا موت کے بعد دعا کرنے کا ثواب والد کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ اس کے بچہ کا عمل منجملہ اس کے اعمال میں سے ہے، اس لئے کہ وہ اس کے وجود کا سبب بنا ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "**إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له**"(۱) (جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہوجاتا ہے، البتہ تین چیزوں کا فائدہ اس کو حاصل ہوتا ہے، صدقہ جاریہ، علم جس سے فائدہ اٹھایا جارہا ہو، یا نیک اولاد جو اس کے لئے دعا کرے)، اس حدیث میں بچہ کی دعا کو والد کا عمل بتایا گیا ہے، شروانی نے کہا: یا اس لئے کہ دعا پر مرتب ہونے والا ثواب شرعا بچہ کو ہوتا ہے، اور باپ کو فی الجملہ ثواب حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ وہی فی الجملہ اس عمل کے صادر ہونے کا سبب ہے(۲)۔

بچہ کا اپنے والد کو ان کا نام لے کر پکارنا مکروہ ہے:

۳۰ - حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ آدمی کے لئے اپنے والد کو ان کا نام لے کر پکارنا مکروہ ہے، بلکہ ایسا لفظ استعمال کرنا جس سے تعظیم محسوس ہو ضروری ہے جیسے یا سیدی وغیرہ کہنا، اس لئے کہ بچہ پر اس کا بہت زیادہ حق ہے اور یہ تزکیہ نہیں ہے (جو ممنوع ہے)، اس لئے کہ تزکیہ ممنونہ کی طرف لوٹتا ہے کہ وہ خود اپنی ایسی صفت بیان کرے جس سے تزکیہ (خودستائی) سمجھی جائے، داعی کی طرف راجع نہیں ہے جس سے یہ مطالبہ ہے کہ وہ اپنے سے بڑے کے ساتھ ادب کا معاملہ کرے(۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ کسی آدمی کے لڑکے، شاگرد اور غلام کے لئے مسنون یہ ہے کہ اس کو اس کا نام لے کر نہ پکارے اگرچہ خط میں ہو(۲)۔

انسان کا اپنے بچہ پر بددعا کرنے سے منع کرنا:

۳۱ - رسول اللہ ﷺ نے انسان کو اپنی اولاد پر بددعا کرنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تدعوا على أنفسكم ولا تدعوا على أولادكم ولا تدعوا على أموالكم، لا توافقوا من الله ساعة يسأل فيها عطاء فيستجيب لكم**"(۳) (اپنے اوپر، اپنی اولاد پر اور اپنے اموال پر بددعا نہ کیا کرو، ہوسکتا ہے کہ بددعا ایسے وقت میں ہو جس میں اللہ تعالی دعا قبول کرتا ہے، پس تمہاری بددعا قبول کرلے)۔

شافعیہ میں سے شروانی نے کہا: اگر اولاد پر بددعا کرنے سے والد کا مقصد اس کی تادیب کرنا ہو اور اس کو اس کے مفید ہونے کا غالب گمان ہو تو جائز ہوگا جیسے اس کو مارنا جائز ہے، بلکہ زیادہ بہتر ہوگا(۴)۔

عطیہ میں بعض اولاد کو بعض پر فضیلت دینا:

۳۲ - عطیہ میں بعض اولاد کو بعض پر فضیلت دینے کے بارے میں

---

(۱) حدیث: "إذا مات الإنسان انقطع عمله عنه" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۵۵) نے حضرت ابوہریرۃؓ سے کی ہے۔
(۲) تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۷/ ۳۷، القلیوبی ۳/ ۱۷۵۔

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۵، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۹/ ۳۷۴، فتاوی الرملی بہامش الفتاوی الفقہیہ الکبری ۴/ ۳۲۲، ۳۲۳۔
(۳) حدیث: "لا تدعوا على أنفسكم" کی روایت مسلم (۴/ ۲۳۰۴) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔
(۴) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۲/ ۸۸۔

فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ والد کے لئے عطیہ میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کرنا مستحب ہے۔

حنابلہ، امام ابو یوسف کا مذہب ہے اور یہی ابن المبارک، طاووس کا قول ہے اور امام مالک سے ایک روایت ہے کہ عطیہ میں اولاد کے درمیان برابری کرنا واجب ہے۔

تفصیل اصطلاح (تسویہ فقرہ/۱۱) میں ہے۔

محبت میں بعض اولاد کو ترجیح دینا:

۳۳- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ محبت میں بعض اولاد کو بعض پر ترجیح دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دل کا عمل ہے(۱)۔

دیکھئے: اصطلاح (محبۃ فقرہ/ ۸)۔

باپ کا اپنی اولاد کو مشغول شئ کا ہبہ کرنا:

۳۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مشغول شئ کا ہبہ جائز نہیں ہے، جیسے باپ اپنے بچہ کو کوئی گھر ہبہ کرے حالانکہ باپ اس میں رہتا ہو یا اس میں اس کا سامان ہو، اس لئے کہ وہ قابض کے سامان کے ساتھ مشغول ہے۔

خانیہ میں امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ خالی میں ہبہ جائز ہے، اور وہ اپنے بیٹا کے لئے قبضہ کرنے والا قرار پائے گا۔

اسی طرح عاریت پر دیئے ہوئے گھر کو ہبہ کرنا جائز ہے، لہذا اگر ایسا گھر اپنے بچہ کو ہبہ کرے جس میں کچھ لوگ کرایہ کے بغیر عاریت کے طور پر رہتے ہوں تو جائز ہوگا، اور اپنے بیٹا کے لئے قبضہ کرنے والا ہوگا، اگر وہ کرایہ پر رہتے ہوں تو ہبہ جائز نہ ہوگا(۲)۔

---

(۱) الدر المختار ۴/ ۵۱۳۔

(۲) ردالمحتار علی الدر المختار ۴/ ۵۱۰، الفتاوی الخانیۃ بہامش الفتاوی الہندیہ

اولاد کو کئے ہوئے ہبہ میں رجوع کرنا:

۳۵- اپنی اولاد کو کئے ہوئے ہبہ سے باپ کے رجوع کرنے کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ باپ کے لئے اپنی اولاد کو دیئے ہوئے ہبہ میں رجوع کرنا جائز ہے، حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ ہبہ میں رجوع کرنا جائز نہیں ہے(۱)۔

تفصیل اصطلاح (ہبہ فقرہ/ ۳۹ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

اولاد پر وقف کرنا:

۳۶- اگر وقف کرنے والا کہے: میں نے اپنی اولاد پر وقف کیا تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کی صلبی اولاد مذکر ومونث سب داخل ہیں۔

البتہ اولاد کی اولاد میں مذکر ومونث کے داخل ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (وقف) میں ہے۔

اقارب کے لئے کی گئی وصیت میں اولاد کا داخل ہونا:

۳۷- اگر کوئی شخص اپنے اقارب کے لئے وصیت کرے یا کسی دوسرے شخص کے اقارب کے لئے وصیت کرے تو ہر ذی رحم محرم میں سے قریب تر رشتہ دار داخل ہوگا، اگرچہ وہ وارث نہ ہو، پھر اس کے بعد جو قریب تر ہو، والدین واولاد اس میں داخل نہ ہوں گے، البتہ

= ۳/ ۲۰۷، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۶۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۳۲-۱۳۳، مواہب الجلیل ۶/ ۶۴، شرح المحلی ۳/ ۱۱۳، المغنی ۵/ ۶۸۲-۶۸۳۔

ظاہر الروایہ کے مطابق دادا اور پوتے داخل ہوں گے۔

مالکیہ کے نزدیک اگر اس شخص کے باپ کے ایسے رشتہ دار ہوں جو وارث نہ ہوں تو وہ وصیت کے ساتھ خاص ہوں گے، جو لوگ وارث ہوں گے وہ وصیت میں داخل نہ ہوں گے۔

اگر باپ کے غیر وارث رشتہ دار نہ ہوں تو وصیت اس کی ماں کے واسطہ سے اس کے رشتہ داروں کے لئے ہوگی (جو ذوی الارحام غیر وارث ہوں گے)، اور اسی بنیاد پر اولاد (وصیت الاقارب) میں داخل نہ ہوتی ہے اس لئے کہ وہ وارث ہیں۔

شافعیہ کا مذہب جو ان کے نزدیک اصح ہے یہ ہے کہ والدین اور اولاد داخل نہ ہوں گے، البتہ دادا اور پوتے داخل ہوں گے، اس لئے کہ اسم ان کو شامل ہے۔

حنابلہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے نزدیک اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے کہ والدین اور اولاد داخل ہوں گے، اس لئے کہ اقرب الاقارب کے لئے وصیت میں وہ داخل ہیں تو اقارب میں کیسے داخل نہ ہوں گے؟ سبکی نے کہا: یہی اظہر قول ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اصول وفروع میں سے کوئی داخل نہ ہوگا۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر اقرب الاقارب کے لئے وصیت کرے تو اصل وفرع یعنی والدین واولاد داخل ہوں گے (۱)۔

اولاد کا اپنے والدین کو عطیہ دینا:

۳۸- اولاد کو اپنے والدین کے لئے عطیہ میں برابری کرنا مسنون ہے، عطیہ میں، صدقہ، وقف، ہدیہ، کلام اور والدین سے محبت کرنا بھی داخل ہے، دارمی نے کہا: اگر ترجیح دے گا تو ماں کو ترجیح دے گا (۱)۔

(دیکھئے: برالوالدین فقرہ/ ۴-۵)۔

سفر کے لئے والدین سے اجازت طلب کرنا:

۳۹- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ہر ایسا سفر جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو اور اس میں خطرہ زیادہ ہو تو اولاد کے لئے اپنے والدین کی اجازت کے بغیر سفر میں نکلنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دونوں اپنی اولاد پر مشفق ہوتے ہیں، لہذا اس سے ان کو ضرر پہنچے گا، جس سفر میں خطرہ زیادہ نہ ہو تو اس میں ان کی اجازت کے بغیر نکلنا اس کے لئے جائز ہوگا، بشرطیکہ ان کو ضائع نہ کرے اس لئے کہ اس میں کوئی ضرر نہیں ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (بر الوالدین فقرہ/ ۹، استئذن فقرہ/ ۲۹) میں ہے۔

جہاد میں اولاد کو والدین کا اجازت دینا:

۴۰- مسلمان والدین کی اجازت کے بغیر یا اگر ان میں سے ایک کافر ہو تو دوسرے کی اجازت کے بغیر جہاد کرنا جائز نہ ہوگا، الا یہ کہ جہاد متعین ہو جائے، بایں طور کہ دشمن مسلمان کی کسی جماعت پر حملہ آور ہو جائے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (بر الوالدین فقرہ/ ۱۱، جہاد فقرہ/ ۱۱-۱۲) میں ہے۔

والدین کا اپنی اولاد کے مال میں سے لینا:

۴۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ والد کے لئے اپنی اولاد کے مال

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۳۹، المحلی شرح المنہاج ۳/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۶۳، الدسوقی ۴/ ۴۳۲، الإنصاف ۷/ ۲۴۴، کشاف القناع ۴/ ۳۶۴۔

(۱) المحلی علی المنہاج ۳/ ۱۱۳۔

میں سے کچھ لینا جب تک کہ اس کا حاجت مند نہ ہو جائز نہیں ہے (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اگر باپ اپنے بیٹے کے مال کا محتاج ہو تو اگر دونوں مصر میں ہوں اور والد اپنے فقر کی وجہ سے محتاج ہو تو بلا معاوضہ کھائے گا، اگر دونوں جنگل میں ہوں اور اپنے ساتھ کھانا نہ ہونے کی وجہ سے محتاج ہو تو قیمت دے کر کھائے گا، ابن عابدین نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ باپ کو حق ہے کہ اپنی اولاد کے مال میں سے جو چاہے لے، اور اس کا مالک بن جائے، خواہ باپ کو اس کی حاجت ہو یا نہ ہو، بچہ نابالغ ہو یا بالغ ہو، البتہ دو شرطیں ہیں:

اول: بیٹے کی طاقت سے زیادہ نہ لے نہ اس کو ضرر پہنچائے، ایسی چیز نہیں لے گا جس سے اس کی حاجت متعلق ہو۔

دوم: اپنے ایک بیٹا کے مال سے لے کر اپنے دوسرے بیٹے کو نہیں دے گا، اسماعیل بن سعید کی روایت میں امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس کا اپنے مال سے اپنی بعض اولاد کو خاص کرنا ممنوع ہے، تو اپنے دوسرے بیٹے کے مال سے لے کر دوسرے کو دینا بدرجہ اولی ممنوع ہوگا۔

منقول ہے کہ مسروق نے دس ہزار مہر میں اپنی بیٹی کا نکاح کیا اور اس کو لے کر اللہ تعالی کی راہ میں خرچ کر دیا، اور شوہر سے کہا: اپنی بیوی کی ضروریات کا سامان کرو۔

نیز اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن أطيب ما أكلتم من كسبكم، وإن أولادكم من كسبكم**" (۳) (تم جو کچھ کھاتے ہو اس میں سب سے عمدہ وہ ہے جو تمہاری کمائی سے ہو، اور تمہاری اولاد تمہاری کمائی سے ہے)۔

حضرت جابر بن عبد اللہ نے روایت کی ہے، انہوں نے کہا: ایک آدمی نبی اکرم ﷺ کے پاس آیا اور کہا: میرے پاس مال ہے، اور اہل وعیال ہیں، میرے والد کے پاس بھی مال ہے اور اہل وعیال ہیں، اور وہ میرا مال لینا چاہتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أنت ومالك لأبيك**" (۱) (تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملکیت ہے)، نیز اس لئے کہ اللہ تعالی نے بچہ کو اس کے والد کا موہوب قرار دیا ہے، ارشاد ہے: "**وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ**" (۲) (اور ہم نے ان کو اسحٰق اور یعقوب بخشا)، نیز ارشاد ہے: "**وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى**" (۳) (اور بخشا اس کو یحیٰ)، حضرت زکریا علیہ السلام نے کہا: "**فَهَبْ لِيْ مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا**" (۴) (سو بخش تو مجھ کو اپنے پاس سے ایک کام اٹھانے والا)، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا: "**اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ وَهَبَ لِيْ عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيْلَ وإسحاق**" (۵) (شکر ہے اللہ کا جس نے بخشا مجھ کو اتنی بڑی عمر میں اسمٰعیل اور اسحٰق)، جو کسی کا موہوب ہو اس کو اس کا مال لینے کا حق ہے جیسے غلام ہے (۶)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱۳، الدسوقی ۲/ ۵۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۳۹۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۱۳۔

(۳) حدیث: "إن أطيب ما أكلتم من كسبكم......" کی روایت

= ترمذی (۳/ ۶۳۰) نے کی ہے اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث جابر بن عبد اللہ: "أنت ومالك لأبيك......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۹) اور طحاوی نے مشکل الآثار (۲/ ۲۳۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، سیاق طحاوی کے ہیں، اور بوصیری نے اس کی اسناد کو مصباح الزجاجہ (۲/ ۲۵ طبع دار الجنان) میں صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ أنعام/ ۸۴۔

(۳) سورۂ أنبیاء/ ۹۰۔

(۴) سورۂ مریم/ ۵۔

(۵) سورۂ إبراہیم/ ۳۹۔

(۶) المغنی ۵/ ۶۷۸-۶۷۹، ۲۳۶۔

مسائل الامام احمد لابن ہانی میں ہے، انہوں نے کہا: میں نے ابوعبداللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا: اپنے بیٹے کے مال میں سے جو کچھ لے گا اور اس پر قبضہ کرلے گا، اس کو حق ہوگا کہ اس کو کھائے اور آزاد کرے، ابوعبداللہ سے دریافت کیا گیا والد اپنے بیٹے کے مال میں سے چوری کرلے تو کیا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا،؟ انہوں نے کہا: یہ نہیں کہا جائے گا، کہ اس نے چوری کی ہے، اس کو اس میں سے لینے کا حق ہے، ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

نیز انہوں نے کہا: اپنے بیٹا کے مال سے جو چاہے لے سکتا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أنت ومالک لأبیک" (۱) (تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملکیت ہے)۔

نیز انہوں نے کہا: اس کو حق ہے کہ اپنے بیٹا کے مال میں سے جو چاہے لے، اگر وہ لینا چاہے تو بیٹا کو اس کو منع کرنے کا حق نہیں ہے، البتہ اگر وہ اسراف کرے تو اس کو حق ہے کہ بقدر ضرورت اس کو دے۔

ان سے اس عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جو اپنے بیٹا کے مال میں صدقہ کرے تو کہا: اپنے بیٹا کی اجازت کے بغیر صدقہ نہیں کرے گی (۲)۔

بچہ کے نفقہ اور اس کو دودھ پلانے پر خلع کرنا:

۴۲ - بچہ یا تو دودھ پینے والا ہوگا، یا دودھ چھڑایا جاچکا ہوگا۔

اگر بچہ کا دودھ چھڑایا جاچکا ہو تو اگر معین مدت مقرر کریں تو اس بچہ کے نفقہ پر خلع صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس کا نفقہ اس کا کھانا پینا ہے اور اس کے لئے کوئی مخصوص وقت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ زندگی بھر کھائے پیئے گا، لہذا وقت مقرر کئے بغیر جہالت کی وجہ سے تسمیہ صحیح نہ

(۱) حدیث: "أنت و مالک لأبیک"، کی تخریج فقرہ ۴۱ میں گذر چکی۔

(۲) مسائل الإمام أحمد لابن ہانی ۲/۱۱، ۱۲۔

ہوگا۔

اگر بچہ دودھ پیتا ہو تو اس کے نفقہ پر، اسی طرح اس کو دودھ پلانے پر خلع صحیح ہوگا، اس حالت میں اس کا نفقہ اس کو دودھ پلانا ہے، خواہ دونوں کوئی متعین مدت مقرر کریں یا مقرر نہ کریں، یہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے کسی متعین مدت کے مقرر نہ کرنے کی حالت میں، اگر ولادت کے وقت خلع ہوا ہو تو مکمل دو سال تک دودھ پلائے گی اور دو سال میں سے کچھ وقت گذر گیا ہو تو دو سال مکمل ہونے تک دودھ پلائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ" (۱) (اور بچے والی عورتیں دودھ پلاویں اپنے بچوں کو دو برس پورے جو کوئی چاہے کہ پوری کرے دودھ کی مدت)، حدیث ہے: "لا رضاع بعد فصال" (۲) (فصال کے بعد دودھ پلانا جائز نہیں ہے)، یعنی دو سال کے بعد، لہذا آدمی کے کلام میں جو مطلق ہو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ شرعا یہی سمجھا جاتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اگر متعین مدت مقرر نہ کی جائے تو خلع صحیح نہ ہوگا اور اس وقت عورت پر شوہر کے لئے مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ عوض فاسد ہے۔

اگر شوہر اس سے دوبارہ نکاح کرلے یا بیوی بھاگ جائے یا مرجائے یا متفق علیہ مدت کے دوران یا دودھ پلانے کے دوران بچہ مرجائے، تو شوہر باقی ماندہ مدت کے دوران جو باقی ماندہ نفقہ ہوگا اس کو واپس لے گا، اس لئے کہ وہ معین کا عوض ہے، جو قبضہ کے قبل تلف ہوگیا ہے، لہذا اس کا بدل واجب ہوگا، جیسا کہ ایک قفیر گندم پر خلع

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۲) حدیث: "لا رضاع بعد فصال......" کی روایت طبرانی نے المعجم الصغیر (۲/ ۱۵۹ طبع المکتب الإسلامی) میں حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔

کرے اور وہ قبضہ سے قبل تلف ہوجائے۔

مالکیہ نے واپس لینے میں یہ قید لگائی ہے کہ وہاں کوئی ایسا عرف یا ایسی شرط نہ ہو جو واپس نہ لینے کی متقاضی ہو، اگر ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا، اگر دونوں میں تعارض ہو تو عرف پر شرط کو مقدم رکھا جائے گا(۱)۔

دیکھئے: اصطلاح (خلع فقرہ/ ۲۵)۔

بچہ کی پرورش پر خلع:

۴۳-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر عورت اس شرط پر خلع کرے کہ وہ اپنا بچہ شوہر کے پاس چھوڑ دے گی تو خلع جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی، یہ اس وجہ سے ہے کہ بچہ کا حق ہے کہ وہ جب تک ماں کا محتاج رہے گا وہ اپنی ماں کے پاس رہے گا، لہذا عورت شرط کے ذریعہ اس کو باطل نہیں کرسکتی ہے، یہ اس بنیاد پر ہے جس کو تینوں فقہاء ابواللیث، ہندوانی اور خواہر زادہ نے اختیار کیا ہے، فتح القدیر میں ہے: اگر اس کے علاوہ کوئی دوسری عورت موجود نہ ہو یا بچہ دوسری عورت کی چھاتی نہ پکڑے تو اس کو مجبور کیا جائے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے(۲)۔

مالکیہ نے کہا: عورت کا اپنے بچہ کے حق حضانت کو اس کے باپ کے حق میں ساقط کرکے خلع کرنا جائز ہے اور حضانت میں یہ حق باپ کی طرف منتقل ہوجائے گا، اگرچہ وہاں باپ سے خلع کرنے سے پہلے سے کوئی اس کے علاوہ مستحق موجود ہو، اس میں یہ قید ہے کہ بچہ پر ضرر کا اندیشہ نہ ہو خواہ اس کا دل اپنی ماں کے ساتھ معلق ہونے کی وجہ سے ہو، یا باپ کی جگہ کے غیر محفوظ ہونے کی وجہ سے ہو، ورنہ اس وقت ماں کا حق حضانت ساقط نہ ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی(۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر عورت متعین مدت تک حضانت پر خلع کرلے اور مدت کے دوران بچہ کے باپ کے علاوہ سے نکاح کرلے تو اس کی وجہ سے اس کا حق حضانت ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک لازم اجارہ ہے(۲)۔

بچہ کی میراث:

۴۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بچہ خاص شرائط کے ساتھ اپنے والدین کا وارث ہوگا اور والدین اپنے بچہ کے وارث ہوں گے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (إرث فقرہ/ ۲۶، ۳۹، ۴۵) میں ہے۔

ولد الزنا کی میراث:

۴۵-ولد الزنا: وہ بچہ ہے جس کی ماں نکاح نہیں بلکہ زنا کے ذریعہ اس کو جنے، یہ بچہ اپنی ماں کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور صرف اپنی ماں کا وارث ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (إرث فقرہ/ ۱۲۵) میں ہے۔

ولد اللعان کی میراث:

۴۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ولد اللعان اور لعان کرنے والے مرد کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا نسب اس

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۵۶۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۱۱۱، الشرح الصغیر ۲/ ۵۲۱، الخرشی ۴/ ۲۳، الدسوقی ۲/ ۳۵۷، روضہ الطالبین ۷/ ۳۹۹، الکافی ۳/ ۱۵۶، المغنی ۷/ ۶۴، ۶۵، أسنی المطالب ۳/ ۲۵۲۔

(۲) البحر الرائق ۴/ ۱۸۰، ردالمحتار علی الدر المختار ۲/ ۶۳۶، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۳/ ۷۴، فتح القدیر ۴/ ۳۶۸۔

(۱) الدسوقی والشرح الکبیر ۲/ ۳۴۹، الشرح الصغیر ۲/ ۵۲۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۸۔

سے منتفی ہوجاتا ہے، اور وہ اپنی ماں کے ساتھ لاحق کردیا جاتا ہے۔
اس کی تفصیل اصطلاح (ارث فقرہ/۱۲۶) میں ہے۔

بچہ کو ذبح کرنے کی نذر ماننا:

۴۷- اگر کوئی شخص کہے: اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر واجب ہے کہ میں اپنے بچہ کو ذبح کروں، تو حنفیہ کے نزدیک قیاس کا تقاضا ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، یہی امام ابو یوسف کا قول ہے، استحسان یہ ہے کہ اس پر ایک بکری لازم ہوگی، اگر اس کی چند اولاد ہو تو ہر بچہ کے بدلہ میں اس پر ایک بکری لازم ہوگی، یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے(۱)۔ اور ایک روایت میں حنابلہ کا قول ہے(۲)۔

مالکیہ نے کہا: جو شخص بچہ کو ذبح کرنے کی نذر مانے اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا(۳)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کہے: اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر اپنے بچہ کو ذبح کرنا واجب ہے تو اس کی نذر صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ قربت نہیں ہے(۴)۔

اور اس عورت کے بارے میں جو اپنی اولاد کو ذبح کرنے کی نذر مانے درآنحالیکہ اس کی تین اولاد ہو، تو ایک روایت کے مطابق امام احمد نے کہا: وہ ہر ایک بچہ کی طرف سے ایک مینڈھا ذبح کرے گی اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے گی، یہ اس قول کی بنیاد پر ہے کہ بچہ کے ذبح کرنے کی نذر کا کفارہ مینڈھا ہے، اس لئے ہر ایک کی طرف سے ذبح کرے گی، اس لئے کہ واحد کا لفظ اگر (ولدہا میں ولد) مضاف ہو تو وہ عموم کا متقاضی ہوتا ہے، لہٰذا ہر ایک کی طرف سے ایک مینڈھا

(۱) فتح القدیر ۲/۲۳۵۔
(۲) الشرح الکبیر مع المغنی ۱۱/۳۳۸۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۷۱۔
(۴) مغنی المحتاج ۴/۱۷۳۔

ہوگا، اگر اپنی نذر میں کسی ایک کو متعین کردے تو اس پر صرف ایک مینڈھا واجب ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جب اپنے ایک بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تو انہوں نے ایک مینڈھا کے ذریعہ فدیہ دیا، ان کی اولاد میں سے جس کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا اس کے علاوہ کی طرف سے فدیہ نہیں دیا، تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا، عبد المطلب نے جب نذر مانا کہ اگر ان کے دس بیٹے ہوجائیں گے تو ان میں سے ایک کی قربانی کریں گے، تو انہوں نے ان میں سے صرف ایک کا فدیہ دیا۔

خواہ معین کی نذر کرے یا غیر معین طور پر کسی ایک کی تعیین کرے(۱)۔

میت کا پیٹ اس کا بچہ نکالنے کے لئے چیرنا:

۴۸- مردہ عورت کا پیٹ اس کے بچہ کی موت سے قبل اس کو نکالنے کے لئے چیرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ اس کا پیٹ چیر کر بچہ کو نکالا جائے گا دوسرے بعض کا مذہب ہے کہ یہ حرام ہے۔

اس بارے میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (جنائز فقرہ/۹)۔

جو بچہ مردہ پیدا ہو اس پر مرتب ہونے والے احکام:

۴۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر بچہ روئے یا اس سے ایسا فعل ظاہر ہو جس سے اس کا زندہ ہونا معلوم ہو تو شرعی احکام میں اس پر زندوں کا حکم لگایا جائے گا۔

لیکن اگر مردہ پیدا ہو تو وہ دوسرے کے حق میں بچہ ہوگا، چنانچہ

(۱) الشرح الکبیر مع المغنی ۱۱/۳۳۸۔

اس سے عدت پوری ہوجائے گی، اس کے بعد کا خون نفاس ہوگا، اس کی ولادت پر جو طلاق وغیرہ معلق ہوگی وہ واقع ہوجائے گی(۱)۔

اور اس کی ذات کے حق میں غسل دینے، نماز جنازہ پڑھنے ارث کا مستحق ہونے اور وصیت وغیرہ کے حکم کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات (إرث فقرہ/ ۱۱۲، ۱۱۳، تغسیل المیت فقرہ/ ۲۵، جنین فقرہ/ ۱۰، ۲۲، سقط فقرہ/ ۲، عدۃ فقرہ/ ۲۲ اور اس کے بعد کے فقرات، نفاس فقرہ/ ۷)۔

باپ کا اپنے (تصرف ومعاملہ سے) قاصر بیٹے کا مال فروخت کرنا:

۵۰- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ باپ کے لئے اپنے قاصر بیٹے کا مال فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں تہمت نہیں ہے، نیز اس لئے کہ وہ دوسرے کے مقابلہ میں اپنے بیٹے پر زیادہ شفیق ہے، لہذا یہ اس کے لئے جائز ہے، یہ دادا (باپ کا باپ اگر چہ اوپر تک ہو) کے لئے بھی حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ولایت علی المال دادا کے لئے باپ کی طرح حاصل ہے، مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بچہ کے مال پر اس کو ولایت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا رشتہ براہ راست نہیں ہے، بلکہ باپ کے واسطہ سے ہے، لہٰذا وہ بھائی کی طرح ہوگا، ماں اور دوسرے عصبات کو ولایت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ مال محل خیانت ہے(۲)۔

تفصیل اصطلاح (ولایۃ) میں ہے۔

وکیل کا اپنے موکل کے مال کو اپنے بچہ سے فروخت کرنا یا اس کو اس کے لئے خریدنا:

۵۱- اگر کسی چیز کے فروخت کرنے میں کسی کو وکیل بنایا جائے تو کیا اس کا، اپنے نابالغ بچہ سے فروخت کرنا یا خریدنا جائز ہے، اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وکیل کے لئے اپنے موکل کے مال کو اپنے نابالغ لڑکے سے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے فروخت کرنا خود اپنے سے فروخت کرنے کی طرح ہے، اور یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس کی طرف مائل ہونے میں متہم ہے جیسا کہ اپنی طرف مائل ہونے میں متہم ہے اور اس لئے کہ بیع کے باب میں ایک ہی آدمی دونوں جانب سے براہ راست عقد کرے تو احکام میں تضاد کا سبب ہوگا، اس لئے کہ وہی واپسی کا مطالبہ کرنے والا اور ادائیگی کا مطالبہ کرنے والا ہوگا، قبضہ کرنے والا اور سپرد کرنے والا ہوگا، عیب میں جھگڑا کرنے والا اور جھگڑا کیا جانے والا ہوگا، بلکہ حنفیہ وشافعیہ نے کہا: اگر چہ موکل اس کو اس کی اجازت بھی دے دے تب بھی نہیں۔

وکیل کا اپنے موکل کے مال کو اپنے بالغ بیٹے سے فروخت کرنے اور خریدنے کے بارے میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ، (اصح کے مقابلہ میں) شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے فروخت کرنا معنوی طور پر اپنے سے فروخت کرنا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی ملکیت کا نفع دوسرے کے ساتھ ملا جلا ہوتا ہے، پھر جب وہ اپنے سے اس کو فروخت نہیں کرسکتا ہے تو اس سے بھی فروخت

---

(۱) ردالمحتار مع الدر المختار ۳/ ۱۱۰۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۵۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۳، ۱۷۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۹۹، ۳۰۰، الإقناع ۲/ ۲۲۳، کشاف القناع ۳/ ۴۴۷، الزرقانی علی الموطأ ۵/ ۲۷۹، ۲۹۸، جامع أحکام الصغار بہامش جامع الفصولین ۱/ ۱۸۹-۱۹۱، جامع الفصولین ۲/ ۱۵۔

نہیں کرسکتا ہے، نیز اس لئے کہ وکیل اس کی طرف مائل ہونے میں متہم ہے، جیسا کہ اپنی طرف مائل ہونے میں متہم ہے، اسی وجہ سے اس کے حق میں اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے، جیسا کہ اس کی شہادت خود اپنے حق میں قبول نہیں کی جاتی ہے۔

مالکیہ، امام ابو یوسف و امام محمد کا مذہب ہے کہ اپنے بالغ بیٹے سے مثل قیمت میں فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس سے فروخت کرنا اور اجنبی سے فروخت کرنا یکساں ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے اجنبی ہے، چنانچہ اس چیز میں جو اس کا لڑکا خریدے وکیل کے لئے نہ ملکیت ہوگی، نہ حق ملکیت ہوگی، لہذا مثل قیمت میں اس سے اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا، اسی طرح اصح قول میں شافعیہ نے کہا: اپنے بالغ بیٹے سے فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وکیل کے لئے خود اپنا مال اس سے فروخت کرنا جائز ہے، لہذا اپنے موکل کا مال اس سے فروخت کرنا بھی جائز ہوگا، جیسا کہ اجنبی سے فروخت کرنا جائز ہے، حنابلہ نے دوسری روایت میں ان سے موافقت کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے، لیکن اس میں دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط: وکیل مبیع کے ثمن کی جس مقدار کا اعلان کیا گیا ہو اس پر اضافہ کرے۔

دوسری شرط: اعلان کا ذمہ دار وکیل کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہو۔

اور ایک قول ہے کہ فروخت کرنے والا ہی اعلان کا ذمہ دار ہوگا اور وہ ایک خریدار بھی ہوگا۔

اور اگر اس اعلان کے بارے میں موکل اس کو اجازت دے دے تو انہوں نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے۔

حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اپنے بالغ لڑکے سے فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وکالہ میں عموم مشیت کی قید لگائے بایں طور کہ وکیل سے کہے: جو چاہو کرو تو اس کے لئے اپنے بالغ لڑکے سے فروخت کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ جب اس کو عموم کے ساتھ حوالہ کردے گا تو یہ اس سے بیع کرنے کی صراحت کے درجہ میں ہوگا، اس لئے کہ عام لفظ ہر اس چیز کی صراحت ہے جو اس میں داخل ہو۔

اسی طرح قیمت سے زیادہ میں فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں تہمت نہیں ہے، ایسا ہی اگر موکل اس سے فروخت کرنے کا حکم دے یا اس کو اجازت دے دے کہ جو مناسب سمجھے کرے تو جائز ہوگا(۱)۔

آدمی کا اپنے لئے اپنے نابالغ بچہ کے مال سے خریدنا، یا اس کا بچہ کے لئے اپنے مال سے خریدنا:

۵۲-فقہاء کا مذہب ہے کہ باپ کے لئے اپنے بیٹے کے مال سے جو اس کی پرورش میں ہو اپنے لئے خریدنا اور اپنے مال سے اس کے لئے خریدنا جائز ہے(۲)۔

تفصیل اصطلاح (ولایۃ) میں ہے۔

باپ کا اس مال پر قبضہ کرنا جس کو اس نے اپنے بیٹے سے اپنے لئے خریدا ہے، اور اس کے برعکس:

۵۳-حنفیہ نے کہا: اگر باپ اپنا مال اپنے نابالغ بیٹے سے فروخت کرے، تو نفس بیع سے وہ قبضہ کرنے والا نہیں ہوگا یہاں تک کہ اگر

(۱) البدائع ۷/ ۳۴۶۵، ۳۴۶۶، المبسوط ۱۹/ ۳۲، الکنز ۴/ ۲۷۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۸۹، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۷۳، ۷۴، شرح الخرشی ۶/ ۷۷، الشرح الکبیر ۳/ ۳۸۷، المہذب ۱/ ۳۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۵، المغنی ۵/ ۱۱۷، کشاف القناع ۲/ ۴۴۸۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۳۳، ۲۳۴ طبع ہجر، المجموع ۱۰/ ۱۶، ۱۳/ ۵۶۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۵، البدائع ۵/ ۱۵۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۶۔

مال ایسی حالت میں ہونے سے قبل ہلاک ہوجائے کہ حقیقۃً قبضہ کرناممکن ہوتو باپ کا مال ہلاک ہوگا اور جوشمن اپنے لئے اپنے لڑکے کے مال کی خریداری سے لازم ہوگا اس سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ قاضی بچہ کی طرف سے ایک وکیل مقرر کرے اور وہ باپ کی طرف سے اس پر قبضہ کرے پھر اس کو لوٹا دے، اور وہ اس کے قبضہ میں اس کے بیٹی کی طرف سے ودیعت ہوگی، اور اگر اپنا گھر اپنے بیٹے سے فروخت کرے اور وہ خود اس میں رہتا ہوتو بیٹا قابض نہیں ہوگا یہاں تک کہ باپ اس کو خالی کردے اور اسے قاضی کے امین کو سپرد کرنا شرط ہے(۱)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ اگر قبضہ کرنے والا اور قبضہ دلانے والا ہاتھ ایک ہی ہوتو نیت سے قبضہ ہوجائے گا، جیسا کہ باپ کا اپنے ہی سے اپنے ہی لئے اپنے بیٹے کے مال پر قبضہ کرنا جبکہ اس باپ نے اس کو اس بیٹے سے خریدا ہو(۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر عقد صرف وغیرہ میں جس میں مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے، اپنے بچہ کا مال اپنے سے فروخت کرے اور اپنی اس مجلس سے جدا ہوجائے تو اصح قول میں عقد باطل ہوجائے گا، اس میں ایک قول یہ ہے کہ اگر مجلس سے جدا ہوجائے تو عقد لازم ہوجاتا ہے، اور ایک قول ہے کہ لزوم کے اختیار کئے بغیر لازم نہیں ہوتا ہے، ماوردی نے لکھا ہے کہ یہ ہمارے جمہور اصحاب کا قول ہے۔

اس بنیاد پر صرف میں مجلس سے علاحدہ ہونے کے بعد قبضہ کرنا جائز ہے، جب تک کہ لزوم کو اختیار کر کے خیار مجلس کو باطل نہ کردے، یہ صاحب التہذیب اور صاحب العدۃ کا قول ہے، اور اصل مسئلہ میں ایک قول یہ ہے کہ اس عقد میں خیار مجلس بالکل ہی ثابت نہیں ہوگا تو اس بنیاد پر بھی قابل لحاظ مجلس عقد ہی ہوگی، لہذا اگر اس سے علاحدہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳؍۱۷۴۔

(۲) تنقیح الفصول وشرحہ للقرافی رص ۴۵۶۔

ہوجائے گا تو باطل ہوجائے گا، یہ صاحب العدۃ کا قول ہے (۱)۔

حنابلہ نے کہا: باپ کے لئے جائز ہے کہ ایجاب وقبول کرے اور جو کچھ اپنے لڑکے کے مال میں سے اپنے لئے فروخت کرے اس پر قبضہ کرے اس لئے کہ اس کے لئے عقد کے دونوں طرف کا ذمہ دار ہونا جائز ہے(۲)۔

قصاص لینے میں لڑکا کی ولایت:

۵۴-قصاص لینے کا حق، مقتول کے تمام ورثہ چھوٹے بڑے مرد و عورت سب کے لئے ثابت ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

تفصیل اصطلاح (قصاص فقرہ؍۲۶، ۲۹) میں ہے۔

بیٹا کو قتل کرنا:

۵۵-والد کا اپنے بیٹا کو قتل کرنا حرام ہے، اللہ تعالی نے اپنے نبی ﷺ سے فرمایا: ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوْا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَّلاَ تَقْتُلُوْا أَوْلاَدَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ“(۳) (تو کہ تم آؤ میں سنادوں جو حرام کیا ہے تم پر تمہارے رب نے کہ شریک نہ کرو اس کے ساتھ کسی چیز کو اور ماں باپ کے ساتھ نیکی کرو اور مار نہ ڈالو اپنی اولاد کو مفلسی سے)، نیز ارشاد ہے: ”وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ“(۴) (اور زندہ درگور کی جانے والی سے پوچھا جائے گا کہ کس گناہ پر وہ ماری گئی)، نیز ارشاد ہے: ”وَكَذٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيْرٍ مِّنَ

(۱) المجموع ۱۰؍۱۶-۱۷۔

(۲) المغنی ۸؍۲۵۵ طبع ہجر۔

(۳) سورۂ أنعام؍۱۵۱۔

(۴) سورۂ تکویر؍۸-۹۔

الْمُشْرِكِيْنَ قَتْلَ أَوْلاَدِهِمْ شُرَكَاءُهُمْ لِيُرْدُوْهُمْ"(۱) (اور اسی طرح مزین کر دیا بہت سے مشرکوں کی نگاہ میں ان کی اولاد کے قتل کو ان کے شریکوں نے تا کہ ان کو ہلاک کریں)۔

امام شافعی نے کہا(۲): بعض اہل عرب اپنی اولاد میں سے چھوٹی لڑکیوں کو اپنی محتاجی کے اندیشہ سے اور عار کی وجہ سے قتل کر دیا کرتے تھے، پس جب اللہ تعالی نے مشرکین کے اولاد کے بارے میں اس سے منع فرمایا ہے تو یہ دار الحرب میں مشرکین کے بچوں کے قول سے نہی کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح سنت بھی اس پر دلالت کرتی ہے، اس کے ساتھ کتاب اللہ تو ناحق قتل کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہی ہے، چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوْا أَوْلاَدَهُمْ سَفَهاً بِّغَيْرِ عِلْمٍ"(۳) (بے شک خراب ہوئے جنہوں نے قتل کیا نادانی سے بغیر سمجھے)۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے: انہوں نے کہا: "سألت النبي ﷺ أي الذنب عند الله أعظم؟ فقال: أن تجعل لله ندا وهو خلقک، قلت: إن ذلک لعظیم، قلت: ثم أي؟ قال: ثم أن تقتل ولدک تخاف أن يطعم معک"(۴) (اللہ تعالی کے نزدیک کون گناہ سب سے بڑا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالی کا شریک بنانا حالانکہ اس نے تجھ کو پیدا کیا ہے، میں نے کہا: بے شک یہ بڑا گناہ ہے، میں نے کہا پھر کون؟ آپ ﷺ نے فرمایا: پھر یہ کہ تم اپنی اولاد کو اس اندیشہ سے قتل کر دو کہ تمہارے ساتھ کھائے گا)۔

(۱) سورۂ أنعام/ ۱۳۷۔
(۲) الأم ۶/ ۳۔
(۳) سورۂ أنعام/ ۱۴۰۔
(۴) حدیث: "أي الذنب أعظم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۴۹۱) اور مسلم (۱/ ۹۰) نے کی ہے۔

۵۶ - اگر والد اپنے لڑکے کو قتل کر دے تو جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، چنانچہ والد کو اس کی اولاد کے بدلہ میں خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، قتل نہیں کیا جائے گا، دادا کو اپنے پوتا کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، اگر چہ نیچے درجہ کا ہو، اس میں بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد یکساں ہیں(۱)۔

مالکیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا: باپ کو بیٹے کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ اس کو لٹائے اور ذبح کر دے یا اس کا پیٹ پھاڑ دے لیکن اگر اس کو تلوار یا لاٹھی سے مارے اور قتل کر دے تو اس کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا، یہی حکم دادا کا پوتے کے ساتھ میں ہوگا(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (قصاص فقرہ/ ۱۷، ۲۲)۔

لڑکا کو اس کے والدین کے بدلہ میں قتل کرنا:

۵۷ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ) کا مذہب ہے کہ لڑکا کو والدین میں سے ہر ایک کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ قصاص کو واجب کرنے والی آیات واحادیث کسی تفصیل کے بغیر عام ہیں، پھر والد کو مخصوص نص کے ذریعہ خاص کر لیا گیا ہے، لہذا لڑکا عموم میں داخل رہے گا، نیز اس لئے کہ قصاص، زجر و توبیخ کے ذریعہ زندگی کی حکمت کو باقی رکھنے کے لئے شروع ہوا ہے، اور لڑکے کو زجر کی حاجت ہے، والد کو نہیں، اس لئے کہ والد اپنے لڑکے کو اپنا لڑکا ہونے کی وجہ سے محبت کرتا ہے، اپنے لئے نہیں کہ اس کی طرف سے اس کو نفع پہنچے گا، یا یادگار کے باقی رہنے کے لئے اس

(۱) البدائع ۷/ ۲۳۵، المبسوط ۲۶/ ۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۵۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۳۸، المغنی ۷/ ۶۶۶، منتہی الإرادات ۳/ ۳۰۴، کشاف القناع ۵/ ۵۲۷، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۲۵۰۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۸۔

سے محبت کرتا ہے، اس سے اس کا تذکرہ باقی رہے گا، نیز اس میں شفقت زیادہ ہوتی ہے جو اس کے قتل سے والد کو روکتی ہے، لیکن لڑکا اپنے والد سے اپنے والد ہونے کی وجہ سے محبت نہیں کرتا ہے بلکہ اپنے لئے محبت کرتا ہے، کیونکہ اس کی طرف سے اس کو نفع پہنچتا ہے، لہذا اس کی شفقت و محبت قتل سے مانع نہ ہوگی، اس لئے قصاص کو شروع کر کے منع کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ اجنبی لوگوں کے بارے میں ہے، اور لڑکے کا اپنے والد سے محبت کرنا چونکہ اس کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ ان منافع کی وجہ سے ہے جو اس کو اس کی طرف سے پہنچتے ہیں، اس لئے بسا اوقات والد کو قتل کر دیتا ہے تا کہ اس کی املاک تک جلد از جلد رسائی حاصل کر سکے، خاص طور پر اس وقت جب عوارض کی وجہ سے والد کی طرف سے اس کو نفع نہ پہنچے اور لیکن ایسا والد کی طرف سے شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، نیز باپ احترام اور حق میں اجنبی کے مقابلہ میں بہت بڑا ہوتا ہے، تو جب اجنبی کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا تو باپ کے بدلہ میں بدرجہ اولی قتل کیا جائے گا، نیز باپ کو قذف کرنے کی وجہ سے اس پر حد جاری کی جاتی ہے، تو اس کے بدلہ میں قتل بھی کیا جائے گا، جیسا کہ اجنبی میں ہوتا ہے، اسی طرح یہ قطع رحم ہے جس کو جوڑنے کا حکم اللہ تعالی نے دیا ہے، احسان کی جگہ پر برائی کرنا ہے، لہذا اس میں بدرجہ اولی سزا واجب ہوگی اور اس سے زجر کرنا واجب ہوگا۔

ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ بیٹا کو اس کے باپ کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ باپ کی شہادت اس کے حق میں نسب کی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی ہے، لہذا اسی نسب کی وجہ سے اس کو قتل بھی نہیں کیا جائے گا، جیسے باپ کو اس کے بیٹا کی وجہ سے قتل نہیں کیا جاتا ہے(۱)۔

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۱۰۵، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۲۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸، الإنصاف ۹/ ۴۷۴، المغنی ۷/ ۶۷۰-۶۷۱۔

باپ کا باغی بیٹا کو قتل کرنا اور اس کا برعکس:

۵۸- فی الجملہ فقہاء کا مذہب ہے کہ جو شخص اہل عدل میں سے ہو اس کے لئے عمدا اپنے والدین یا اپنے بیٹے کو جو باغی ہوں قتل کرنا مکروہ ہے، اگر ان میں سے کوئی جنگ کی ضرورت و تقاضہ کی وجہ سے قتل کر دیا جائے تو ضامن نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر باغی اپنے والدین میں سے کسی کو یا اپنے بیٹا کو قتل کر دے تو ضامن نہ ہوگا۔

لیکن اگر عادل یا باغی اپنے والدین میں سے کسی کو یا اپنے بیٹا کو جنگ کے علاوہ میں یا جنگ میں بلا ضرورت قتل کر دے گا تو ضامن ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے: باغی، عادل کا جو بھی تلف کرے گا اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ دونوں مسلمانوں کی جماعتیں ہیں، ایک حق پر ہے، دوسری باطل پر ہے، لہذا تاوان کے ساقط ہونے میں دونوں برابر نہیں ہوں گے(۱)۔

اس مسئلہ میں بعض دوسری تفصیلات ہیں، دیکھئے: اصطلاح (بغاۃ فقرہ/ ۲۶)۔

بیٹا کی شہادت اپنے والد کے حق میں اور اس کا برعکس:

۵۹- فقہاء کا مذہب ہے کہ بیٹا کی شہادت اس کے والد کے حق اور والد کی شہادت اس کے بیٹا کے حق میں جائز نہیں ہے، البتہ ان میں سے کسی ایک کی شہادت دوسرے کے خلاف جائز ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (شہادۃ فقرہ/ ۲۶) میں ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۴۱، ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، فتح القدیر ۴/ ۴۱۴، تبیین الحقائق ۳/ ۲۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۰، التاج والإکلیل ۶/ ۲۷۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۲۹، المہذب ۲/ ۲۲۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۷، کشاف القناع ۶/ ۱۶۳، المغنی ۸/ ۱۱۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۵۔

بیٹا کا اس عاقلہ میں داخل ہونا جو دیت ادا کرتی ہے:

٦٠ - بیٹا کا اس عاقلہ میں داخل ہونے کے بارے میں جو دیت ادا کرتی ہے، فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ، ایک قول میں حنفیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ بیٹے اور آباء ان پر واجب ہونے والی دیت کی ادائیگی میں عاقلہ میں داخل ہوں گے۔

شافعیہ، دوسرے قول میں حنفیہ اور دوسری روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ مجرم کی طرف سے دیت کی ادائیگی میں مجرم کے ابناء وآباء عاقلہ میں داخل نہ ہوں گے (۱)۔

تفصیل اصطلاح (عاقلہ فقرہ/ ۳) میں ہے۔

باپ کا بیٹا کے مال سے چوری کرنا اور اس کا برعکس:

٦١ - جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹا کے مال سے اگر چہ نیچے تک ہو چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**أنت ومالک لأبیک**" (۲) (تو اور تیرا مال تیرے والد کی ملکیت ہے)، نیز ارشاد ہے: "**إن أطیب ما أکلتم من کسبکم وإن أولادکم من کسبکم**" (۳) (بہترین چیز جس کو تم کھاتے ہو تمہاری کمائی ہے، اور تمہاری اولاد تمہاری کمائی ہے)، ایک روایت میں ہے: "**فکلوا من کسب أولادکم**" (۴) (لہذا اپنی اولاد کی کمائی میں سے کھاؤ)، تو نبی اکرم علیہ السلام نے جس چیز کے لینے کا حکم دیا ہے اس کے لینے سے یا جس کو نبی اکرم علیہ السلام نے اس کی طرف نسبت کر کے اس کا مال قرار دیا ہے اس کے لینے سے آدمی کا ہاتھ کاٹنا جائز نہیں ہے، نیز اس لئے کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہیں، اور سب سے بڑا شبہ آدمی کا اس مال میں سے لینا ہے، جس کو شریعت نے اس کا مال قرار دیا ہے، اور اس کو اس کو لینے اور کھانے کا حکم دیا ہے۔

ابوثور اور ابن المنذر نے کہا کہ باپ کا ہاتھ اپنے بیٹے کے مال سے چوری کرنے کی وجہ سے کاٹا جائے گا (۱)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا**" (۲) (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت کاٹ ڈالو ان کے ہاتھ)۔

٦٢ - اگر بیٹا اپنے والد کے مال میں سے چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور کا مذہب ہے کہ بیٹا کا ہاتھ اپنے والد کا دادا اور اس کے اوپر تک کے مال سے چوری کرنے میں نہیں کاٹا جائے گا، یہی حسن، اسحاق وثوری کا قول ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان ایسی قرابت ہے جو ان میں سے ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں قبول کرنے سے مانع ہے، لہذا اس کے مال سے چوری کرنے کی وجہ سے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جیسے باپ کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا ہے، نیز اس لئے کہ بیٹے کا نفقہ اس کی حفاظت ہی کے لئے باپ کے مال میں واجب ہوتا ہے، لہذا مال کی حفاظت کے لئے اس کو تلف کرنا جائز نہ ہوگا، نیز

(۱) المبسوط ۲۷/۱۲۷، تکملۃ فتح القدیر ۱۰/۳۹۹، منح الجلیل ۴/۴۲۴، بدایۃ المجتہد ۲/۴۴۹، المغنی ۹/۵۱۶، منتہی الإرادات ۳/۳۲۷، مغنی المحتاج ۴/۹۵، ۹۶، الأم ۶/۱۰۱، المغنی مع الشرح الکبیر ۹/۵۱۴، ۵۱۵، الإنصاف ۱۰/۱۱۹۔

(۲) حدیث: "أنت ومالک لأبیک......" کی تخریج فقرہ/۱۴ میں گذر چکی۔

(۳) حدیث: "إن أطیب ما أکلتم من کسبکم......" کی تخریج فقرہ/۱۴ میں گذر چکی۔

(۴) حدیث: "فکلوا من کسب أولادکم......" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۰۲ طبع حمص) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۷/۷۰، فتح القدیر ۵/۳۸۱، القلیوبی وعمیرۃ ۴/۱۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۳۷، بدایۃ المجتہد ۲/۴۹۰، مغنی المحتاج ۴/۱۶۲، کشاف القناع ۶/۱۴۱، المغنی ۱۲/۴۵۹۔

(۲) سورۂ مائدہ/۳۸۔

اس لئے کہ وہ اس کا وارث ہوتا ہے، اور اس کو اس کے گھر میں داخل ہونے کا حق ہے، یہ سب ایسے شبہات ہیں جن کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے۔

مالکیہ ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے اور یہی خرقی کے قول کا ظاہر ہے، یہی ابوثور وابن المنذر کا قول ہے کہ آیت کے ظاہر کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، نیز اس لئے کہ باپ کی باندی سے زنا کرنے کی وجہ سے اس پر حد جاری کی جاتی ہے اور باپ کو قتل کرنے کی وجہ سے اس کو قتل کیا جاتا ہے، لہذا اس کا مال چوری کرنے کی وجہ سے بھی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، نیز اس لئے کہ بیٹا کا اپنے باپ کے ساتھ تعلق میں کوئی ایسا شبہ نہیں پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے حد ساقط ہوجائے (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح (سرقہ فقرہ/ ۱۵)۔

والد کا اپنے بیٹے پر زنا کی تہمت لگانا:

۶۳ - اگر باپ اپنے بیٹا پوتا نیچے تک کسی پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حد قذف کے واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، راجح مذہب میں مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے اور یہی عطاء وحسن کا قول بھی ہے کہ والد پر اپنے بیٹے پوتے نیچے تک پر قذف کی وجہ سے حد قذف جاری نہیں کی جائے گی، اس کو بیٹے کی وجہ سے باپ کے قتل نہ کرنے پر قیاس کیا گیا ہے، کیونکہ بیٹا کی جان پر باپ کی جنایت کو نظر انداز کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بیٹے کی عزت وآبرو کے بارے میں باپ کی جنایت کو بدرجہ اولی نظر انداز کیا جائے گا (۱)۔

البتہ شافعیہ نے کہا: کہ حد کی نفی پر اقتصار کرنے کا تقاضا ہے کہ اس کی تعزیر کی جائے گی، اس کی صراحت کی گئی ہے، اس لئے کہ ایذاء رسانی پائی گئی ہے (۲)، اسی طرح حنفیہ کے نزدیک بھی اس کی تعزیر کی جائے گی، بلکہ ان کے نزدیک اپنے بیٹے کو گالی دینے کی وجہ سے بھی اس کی تعزیر کی جائے گی (۳)۔

۶۴ - جس طرح اپنے بیٹا پر قذف کی وجہ سے اس پر حد جاری نہ ہوگی، اسی طرح اس کے قذف پر بھی حد جاری نہ ہوگی جس کا وارث صرف یہی بیٹا ہو اور اس میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہ ہو جیسے کہ کوئی اپنی اس بیوی پر تہمت لگائے جس سے اس کو اولاد ہو اور وہ عورت مرجائے، اس لئے کہ جب ابتداء میں اس کو حد جاری کرانے کا حق نہیں ہے تو انتہاء میں بھی ثابت نہ ہوگا جیسے قصاص کا حکم ہے، لیکن اگر کوئی دوسرا وراثت میں اس کا شریک ہو جیسے اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اس کو حد جاری کرانے کا حق ہوگا، اس لئے کہ بعض ورثہ اس کو جاری کرا سکتے ہیں، کیونکہ ورثہ میں سے ہر ایک کو الگ الگ عار لاحق ہوتی ہے (۴)۔

مالکیہ کے نزدیک ایک قول میں: بیٹا کو حق ہے کہ اپنے والدین پر حد قذف جاری کرنے کا مطالبہ کرے یہی عمر بن عبد العزیز، ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۸۰، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۱، الخرشی ۸/ ۹۶، الدسوقی ۴/ ۳۳۷، الزرقانی ۸/ ۹۸، المدونہ ۶/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۶۲، المہذب ۲/ ۲۸۲، المغنی ۱۲/ ۴۶۰ طبع ہجر، کشاف القناع ۶/ ۱۴۱، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۷۱، الإنصاف ۱۰/ ۲۷۸۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۱۹۶، ۱۹۷، الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۱۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۵۰، ۳۵۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۶۔

(۳) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۷۲۔

(۴) مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۵۰، ۳۵۱، الدر المختار وابن عابدین ۳/ ۱۷۲، المغنی ۸/ ۲۱۹۔

فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً"(۱) (اور جو لوگ عیب لگاتے ہیں حفظت والیوں کو پھر نہ لائے چار مرد شاہد تو ماروان کو اسی درے)، نیز اس لئے کہ وہ حد ہے لہذا اولادت کا رشتہ اس کے واجب ہونے سے مانع نہ ہوگا، جیسے زنا کا حکم ہے۔

مالکیہ نے کہا: اگر والدین پر حد جاری کی جائے گی تو بیٹا فاسق قرار پائے گا، اور اس کی کوئی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔

(دیکھئے: قذف فقرہ/ ۴۸)۔

بیٹا سے ڈاکہ زنی کی حد کو ساقط کرنا:

۶۵ - حنفیہ نے کہا: اگر ڈاکوؤں میں اس شخص کا بیٹا بھی ہو جن پر ڈاکہ ڈالا گیا ہو یا اس کا ذو رحم محرم ہو تو اس سے ڈاکہ زنی کی حد ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ ڈاکو اور جس پر ڈاکہ ڈالا گیا ہے دونوں کے درمیان مال اور حرز میں خوشگوار تعلقات ہوتے ہیں، اس لئے کہ عام طور پر لینے کی اجازت موجود ہوتی ہے، لہذا اگر ڈاکو مال لے گا تو وہ ایسا مال لینے والا ہوگا جو اس سے ایسی جگہ محفوظ نہ ہو جو حضر میں بنایا گیا ہو، نہ سفر میں غلبہ ہو، تو یہ شبہ پیدا کرے گا، اور حدود شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"ادرؤوا الحدود عن المسلمين مااستطعتم فان كان له مخرج فخلوا سبيله، فان الإمام أن يخطى فى العفو خير من أن يخطئ فى العقوبة"**(۲) (جہاں تک تم سے ہو سکے مسلمانوں سے حدود کو ساقط کرو اگر اس کے لئے نکلنے کی کوئی گنجائش ہو تو اس کا راستہ چھوڑ دو اس لئے کہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا سزا دینے میں غلطی کرنے سے بہتر ہے)۔

اس کے مثل شافعیہ و حنابلہ نے بیٹا کا اپنے باپ کا مال ڈاکہ زنی کر کے لینے کے بارے میں کہا ہے کہ اس پر حد جاری نہ ہوگی، پھر اگر بیٹا اپنے والد کو عمدا وظلما قتل کر دے تو مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ بیٹے پر قصاص کو واجب قرار دیتے ہیں، جیسا کہ فقرہ/ ۵۷ میں گذر چکا تو اگر باپ کو ڈاکہ زنی میں قتل کرے تو بدرجہ اولی اس سے حد ساقط نہ ہوگی(۱)۔

دوم: جانور کے بچہ سے متعلق احکام:

قربانی کے جانور کا بچہ:

۶۶ - قربانی کے جانور کے بچہ کو ذبح کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ جانور کے ساتھ اس کو بھی ذبح کرنا واجب ہے، دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ واجب نہیں ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (اضحیہ فقرہ/ ۴۷) میں ہے۔

اگر بکری کا بچہ کتے کی شکل پر ہو:

۶۷ - اگر کوئی بکری کتے کی شکل میں بچہ جنے تو اس کا معاملہ مشکل ہے، اگر وہ کتے کی بولی بولے تو نہیں کھایا جائے گا، اگر بکری کی طرح بولے تو کھایا جائے گا، اگر دونوں کی طرح بولے تو اس کے سامنے پانی رکھا جائے گا، اگر زبان سے پئے گا تو نہیں کھایا جائے گا، اس لئے کہ وہ کتا ہے، اگر منہ سے پیئے تو کھایا جائے گا، اس لئے کہ وہ بکری ہے، اور اگر دونوں سے پئے تو اس کے سامنے گھاس اور گوشت رکھا جائے گا، اگر گھاس کھائے تو کھایا جائے گا، اس لئے کہ وہ بکری ہے، اگر گوشت

---

(۱) سورۂ نور/ ۴۔

(۲) حدیث: "ادرؤوا الحدود عن المسلمين......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۳) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ایک راوی کو ضعیف بتایا ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۹۱، ۹۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۱۴، المغنی ۱۰/ ۳۱۸، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۹۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۳، کشاف القناع ۶/ ۱۵۰، الإنصاف ۱۰/ ۲۹۴، الدسوقی ۴/ ۳۵۰، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۲۹۹، ۳۶۳۔

کھائے تونہیں کھایا جائے گا، اگر دونوں کو کھائے تو ذبح کیا جائے گا اگر آنت نکلے (یعنی ظاہر ہو کہ اس کو آنت ہے) تونہیں کھایا جائے گا، اور اگر جگالی کرنے والے جانور کی اوجھ نکلے (یعنی ظاہر ہو کہ اس کو اوجھ ہے) تو کھایا جائے گا، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی بکری کتا جنے اور کتا کا اس سے جفتی کرنا ثابت نہ ہو، تو وہ حلال ہے، (جیسا کہ بغوی اور قاضی حسین نے کہا ہے)، اس لئے کہ کبھی کبھی اصل کی صورت کے خلاف پیدائش ہوتی ہے، لیکن تقوی اس کو چھوڑ دینا ہے، دوسرے لوگوں نے کہا: اگر خلقت میں حلال جانور کے مشابہ ہو تو حلال ہوگا ورنہ نہیں (۱)۔

زندگی میں یا موت کے بعد بچہ کا نکلنا:

۶۸ - زندگی کی حالت میں نکلنے والے بچہ کے بارے میں نجاست و طہارت کے اعتبار سے شافعیہ کے دو اقوال ہیں، ان کو ماوردی اور رویانی نے ذکر کیا ہے۔

اگر بچہ اپنی ماں کی موت کے بعد زندہ برآمد ہو تو اس کا عین پاک ہے، اس میں ان کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اس کے ظاہر کو دھونا واجب ہے (۲)۔

تفصیل اصطلاح (نجاسۃ) میں ہے۔

عیب کے ظاہر ہونے کے بعد بچہ کو اس کی ماں کے ساتھ لاحق کرنا:

۶۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیع میں حمل ماں کے تابع ہوگا (۳)، اگر اونٹ یا بکری حاملہ خریدی جائے اور وہ بچہ جنے یا خریدار کے پاس معاملہ ہو پھر اس کی ولادت کے بعد مبیع میں کوئی عیب پائے تو اس کے ساتھ اس کے بچہ کو بھی لوٹائے گا اور محض اس کی ولادت کے سبب مشتری پر کچھ واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ اس میں نقص پیدا ہو جائے تو ایسی صورت میں اس کے ساتھ نقصان کا تاوان بھی دے گا، الا یہ کہ بچہ سے اس کے نقصان کی تلافی ہو جائے (۱)۔

دیکھئے: اصطلاح (تبعیۃ فقرہ/ ۲)۔

وحشی واہلی کے درمیان پیدا ہونے والے بچہ کی زکوۃ:

۷۰ - وحشی واہلی کے درمیان پیدا ہونے والے بچہ کے بارے میں زکاۃ کے واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنابلہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس میں زکاۃ واجب ہے، خواہ وحشی فحل (سانڈ) ہو یا ماں ہو، اس لئے کہ وحشی واہلی کے درمیان پیدا ہونے والا چونکہ اس جانور کے درمیان جس میں زکاۃ واجب ہے اور اس جانور کے درمیان جس میں زکاۃ واجب نہیں ہے پیدا ہونے والا ہے، لہذا وجوب کے پہلو کو ترجیح ہوگی، اس کو چرنے والے اور چارہ کھلائے جانے والے جانور کے درمیان پیدا ہونے والے پر قیاس کیا گیا ہے، لہذا اس میں زکوۃ واجب ہے، اور اس قول کی بنیاد پر اہلی میں سے اس کو اس کی جنس کے ساتھ زکوۃ کے واجب ہونے میں ملایا جائے گا، اور اس سے اس کے نصاب کی تکمیل کی جائے گی، اور وہ اس کی ایک نوع کی طرح ہوگا (۲)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۹۰، تحفۃ المحتاج ۹/ ۳۸۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۳۔

(۲) المجموع ۱/ ۲۴۴۔

(۳) الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۱۵۴، الخرشی ۵/ ۱۷، الدسوقی ۳/ ۵۷، الأشباہ والنظائر

= للسیوطی رص ۱۱۷، المنثور ۱/ ۲۳۴، کشاف القناع ۳/ ۱۶۶، المحلی شرح المنہاج ۲/ ۲۹۵۔

(۱) شرح الزرقانی ۵/ ۱۵۲، المحلی شرح المنہاج ۲/ ۲۹۵۔

(۲) المغنی ۲/ ۵۹۵، الدسوقی ۱/ ۴۳۲۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے کہ اگر ماں اہلی ہوتو اس میں زکاۃ واجب ہے ورنہ نہیں، اس لئے کہ جانور میں ماں کا پہلو راجح ہوتا ہے، اس لئے کہ جانور کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہے(۱)۔

شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی مالکیہ کے نزدیک مشہور ہے کہ اس میں مطلقا زکوۃ واجب نہیں ہے، خواہ وحشی ہونا نخل کی جانب سے ہو یا ماں کی طرف سے ہو، اس لئے کہ اصل واجب نہ ہونا ہے(۲)۔

دیکھئے: اصطلاح (زکوۃ فقرہ/ ۴۲)۔

(۱) البدائع ۲/ ۳۰، الدسوقی ۱/ ۳۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۹، الجمل ۲/ ۲۱۹، الدسوقی ۱/ ۴۳۲۔

ولدالزنی

تعریف:

۱ - (ولدالزنی) کی اصطلاح مضاف ومضاف الیہ سے مرکب ہے، اور وہ ولد، وزنا ہیں، پس ولد کا لغوی معنی مولود ہے اس کا اطلاق واحد، جمع صغیر، کبیر، مذکر ومونث سب پر ہوتا ہے، کبھی اس کی جمع اولاد، ولدۃ، إلدۃ اور ولد کی شکل میں ہوتی ہے(۱)۔

ولد کا اطلاق مجازا پوتا در پوتا پر ہوتا ہے، اسی طرح مجازا ولد کا اطلاق رضاعی ولد پر بھی ہوتا ہے۔

(دیکھئے: ابن فقرہ/ ۱، ابن الابن فقرہ/ ۱)۔

اور ولد کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

لغت میں زنی کا معنی فجور ہے(۳)۔

اصطلاح میں حنفیہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: مرد کا عورت سے ملکیت وشبہ کے بغیر قبل (آگے کی شرم گاہ) میں وطی کرنا ہے(۴)۔

(دیکھئے: إرث فقرہ/ ۱۲۵)۔

ولدالزنی سے مراد وہ بچہ ہے جس کو اس کی ماں زنا سے جنے نکاح سے نہیں۔

(۱) المصباح المنیر، مفردات الفاظ القرآن للأصفہانی، القاموس المحیط والمعجم الوسیط۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۲۵۷، القلیوبی وعمیرۃ ۳/ ۱۴۰-۱۴۱۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۴) فتح القدیر ۵/ ۳۱۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ولداللعان:

۲-ولداللعان: وہ بچہ ہے جس کا نسب، شوہر اپنی بیوی سے لعان کرنے کے بعد اپنے سے ختم کردے(۱)۔

ولداللعان و ولدالزنی میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا نسب باپ سے منقطع ہوجاتا ہے، البتہ پہلے کا نسب باپ سے ثابت ہونے کے بعد اس سے منقطع ہوتا ہے، دوسرا اس کے برخلاف ہے۔

دیکھئے: اصطلاح (لعان فقرہ/ ۲۵-۳۰)۔

ب-لقیط:

۳-لقیط: اس زندہ مولود کا نام ہے جس کے گھر والے اس کو معاشی تنگی کے اندیشہ سے یا شک و شبہ کی تہمت سے بچنے کے لئے پھینک دیں(۲)۔

لقیط اور ولدالزنی میں ربط یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا نسب باپ سے منقطع ہوجاتا ہے، البتہ پہلے کی ماں بھی مجہول ہوتی ہے، دوسرا اس کے برخلاف ہے کہ ماں معلوم ہوتی ہے۔

ولدالزنی سے متعلق احکام:

ولدالزنی کے کچھ احکام ہیں، جن میں سے بعض میں وہ دوسری اولاد کے ساتھ متفق ہوتا ہے، اور بعض دوسرے احکام میں ان سے الگ ہوتا ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف-ولدالزنی کا دین:

۴-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بچہ، والدین میں جس کا دین بہتر ہو اس کے تابع ہوتا ہے، والدین کی تعبیر اختیار کرنے سے سمجھ میں آتا ہے کہ ولدالزنی کو نکالنا ہے، ابن عابدین نے کہا: میں نے حنفیہ میں سے شہاب شلبی کے فتاوی میں یہ دیکھا ہے کہ انہوں نے کہا: ہمارے زمانہ میں فتوی طلب کیا گیا کہ ایک مسلم نے ایک نصرانی عورت سے زنا کیا پھر اس نے بچہ جنا تو کیا وہ بچہ مسلمان ہوگا؟

بعض شافعیہ نے جواب دیا کہ وہ مسلمان نہ ہوگا، بعض نے جواب دیا وہ مسلمان ہوگا، انہوں نے لکھا ہے کہ سبکی نے اس کی صراحت کی ہے کہ حالانکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے، اس لئے کہ شارع نے ولدالزنی کے نسب کو منقطع کردیا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک زنا سے پیدا شدہ اس کی بیٹی اس کے لئے حلال ہے تو وہ مسلمان کیسے ہوسکتا ہے، قاضی القضاۃ حنبلی نے بھی اس کے مسلمان ہونے کا فتوی دیا ہے، پھر انہوں نے کہا کہ میں نے کتابت سے توقف کیا اس لئے کہ اگرچہ باپ سے اس کا نسب کاٹ دیا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ اس کا وارث نہ ہوگا، لیکن ہمارے نزدیک اس کی صراحت ہے کہ زنا سے پیدا شدہ اس کی بیٹی اس کے لئے حلال نہ ہوگی اور وہ اپنی زکاۃ زنا سے پیدا شدہ اپنے بیٹے کو نہیں دے سکتا ہے اور اس کی شہادت اس کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی، اور مرے نزدیک قوی یہ ہے کہ ہمارے مذہب کے تقاضا کے مطابق اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور مذکورہ احکام محض احتیاط کے طور پر ہے، ان دونوں کے درمیان جزئیت کی حقیقت کے پیش نظر انہوں نے ثابت کیا ہے۔

ابن عابدین نے اس بحث پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: مرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ صحیح حدیث ہے: "**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه**

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۱/ ۲۰۹، أنیس الفقہاء/ص ۱۸۸۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۲۰۹۔

یهودانه أو ینصرانه ویمجسانه"(۱) (بچہ اپنی فطرت پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں)، انہوں نے کہا: حدیث میں والدین کے متفق ہونے کو فطرت سے اس کو منتقل کرنے والا قرار دیا ہے، لہذا جب وہ دونوں متفق نہ ہوں گے تو وہ اصل فطرت پر یا اس سے قریب تر پر باقی رہے گا، یہاں تک کہ اگر ان دونوں میں سے ایک مجوسی اور دوسرا کتابی ہو تو وہ کتابی ہوگا، اور یہاں اس کے متفقین والدین نہیں ہیں لہذا وہ فطرت پر باقی رہے گا، نیز اس لئے کہ انہوں نے کہا: کہ والدین میں سے مسلمان یا کتابی کے ساتھ اس کو لاحق کرنا اس کے لئے زیادہ سودمند ہے، اور بلا شبہ جزئیت کی حقیقت پر نظر رکھنا اس کے لئے سودمند ہے، نیز ان مسائل میں جب انہوں نے احتیاط کے طور پر جزئیت پر نظر رکھا ہے تو یہاں بھی احتیاط کے طور پر جزئیت پر نظر رکھنی چاہئے، اس لئے کہ دین میں احتیاط کرنا اولی ہے، نیز اس لئے کہ کفر انتہا درجہ کی برائی ہے، لہذا کسی شخص پر کسی صریح امر کے بغیر اس کا حکم لگانا مناسب نہیں ہے، نیز اس لئے کہ انہوں نے زنا سے پیدا شدہ اس کی بیٹی کے حرام ہونے کے بارے میں کہا ہے کہ شریعت نے زانی سے نسب کو اس لئے قطع کیا ہے کہ اس میں برائی کی اشاعت ہے، لہذا اس کا نفقہ و وراثت ثابت نہ ہوگی، اور یہاں حقیقی نسبت تو ختم نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حقائق کو رد نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے اگر کوئی شخص دعوی کرے کہ شرعی نسبت بھی ضروری ہے تو اس پر بیان و وضاحت واجب ہوگی(۲)۔

شافعیہ میں شبراملسی نے کہا: اگر کوئی مسلمان کسی کافر عورت سے زنا کے طور پر وطی کرے تو کیا بچہ اسلام میں مسلمان کے ساتھ لاحق ہوگا، یا کافر عورت کے ساتھ، تو ابن حزم وغیرہ کا مذہب ہے کہ مسلمان کے ساتھ لاحق ہوگا، اور رملی نے اپنے والد کی اتباع میں کہا ہے کہ کافر عورت کے ساتھ لاحق ہوگا، اس لئے کہ باپ سے اس کا نسب کاٹ دیا گیا ہے(۱)۔

رہے حنابلہ تو امام احمد نے کہا: نصرانی باندی زنا سے بچہ جنے تو اس کا بچہ مسلمان ہوگا، اس لئے کہ اس کے والدین اس کو یہودی یا نصرانی بناتے ہیں، اور اس کے ساتھ صرف اس کی ماں ہے اور جب اس بچہ کی ایسی حالت نہیں ہے کہ ایسے دین پر برقرار رکھنے کا احتمال ہو جس پر اس کے گھر والوں کو برقرار نہیں رکھا جاتا ہے تو کیسے اس کو دار الحرب لوٹایا جائے گا(۲)۔

ب- ولدالزنی کی اذان:

۵- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ ولدالزنی کو موذن بنانا جائز ہے، چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ولدالزنی کی اذان جائز ہے، اس لئے کہ اس سے مقصود یعنی اعلان حاصل ہو جاتا ہے، لیکن دوسرا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ اکثر ایسا بچہ جاہل رہ جاتا ہے، نیز اس لئے کہ اذان ایک عظیم الشان ذکر ہے، تو اس کے لئے ایسے شخص کو چنا جائے گا جو لوگوں میں محترم اور متبرک ہو(۳)، اس لئے کہ حدیث ہے: "لیؤذن لکم خیارکم ولیؤمکم قراءکم"(۴) (تم میں سب

---

(۱) حدیث: "کل مولد یولد علی الفطرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۲۴۶) اور مسلم (۴/۲۰۴۷-۲۰۴۸) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۲/۳۹۴۔

(۱) نہایۃ المحتاج والشبراملسی علیہ ۶/۲۷۲، ۴۵۴-۴۵۵ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۲/۴۲۳۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/۷۴۹-۷۵۰۔

(۳) المبسوط ۱/۱۳۷-۱۳۸، البدائع ۱/۱۵۰، مواہب الجلیل ۱/۴۵۱۔

(۴) حدیث: "لیؤذن لکم خیارکم......" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۹۶ طبع حمص) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۱/۲۷۹) میں یہ ذکر کیا ہے کہ اس میں ایک راوی ہے جس کے بارے

سے اچھے لوگوں کو اذان دینا چاہئے اور تم میں سب سے بڑے قاری کو تمہاری امامت کرنی چاہئے)۔

ج-ولدالزنی کا نمازیوں کی امامت کرنا:

۶-ولد الزنی کی امامت کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ ہے، ان کے یہاں اس کے بارے میں کچھ تفصیل ہے:

حنفیہ نے کہا: اگر ولد الزنی کے علاوہ کوئی دوسرا شخص جو اس سے زیادہ امامت کا مستحق ہو موجود ہو تو ولد الزنی کی امامت مکروہ ہوگی، اس لئے کہ اس کا کوئی باپ نہیں ہے جو اس کو تعلیم دے سکے، لہذا اس پر جہالت غالب ہوگی، اگر آگے بڑھ جائے تو جائز ہے(۱)، اس لئے کہ نبی اکرم علیہ کا ارشاد ہے: "صلوا خلف كل بر وفاجر"(۲) (ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو)۔

مالکیہ نے کہا: خصی، مابون (معیوب) اقلف (جس کا ختنہ نہ ہوا ہو) ولد الزنی یا مجہول الحال میں سے کسی کو تنخواہ دار امام مقرر کرنا مکروہ ہے(۳)۔

شافعیہ نے کہا: اگر (اتفاقی طور پر) بڑا فقیہ، بڑا قاری، یا متقی (یعنی اولی بالامامت) بچہ ہو یا قصر کرنے والا مسافر ہو یا فاسق یا ولد الزنی یا مجہول الاب ہو تو ایسی صورت میں اس کا ضد زیادہ اولی ہے لیکن ایک جماعت نے مطلقا ولد الزنی اور جس کا باپ معلوم نہ ہو اس کی امامت کو مکروہ قرار دیا ہے(۱)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ اگر ولد الزنی کا دین صحیح سالم ہو تو اس کی امامت مکروہ نہیں ہے، عطاء نے کہا: اگر وہ عادل ہو تو امامت کر سکتا ہے، سلیمان بن موسی، حسن، نخعی، زہری، عمرو بن دینار اور اسحاق کا قول بھی یہی ہے(۲)، اس لئے کہ نبی اکرم علیہ کا ارشاد ہے: "يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله"(۳) (جو کتاب اللہ کا بڑا قاری ہو اس کو قوم کی امامت کرنی چاہئے)، حضرت عائشہؓ نے کہا: اس کے والدین کی غلطی کی کوئی ذمہ داری اس پر نہیں ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَى"(۴) (کہ اٹھانا نہیں کوئی اٹھانے والا بوجھ کسی دوسرے کا)، نیز ارشاد باری ہے: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ"(۵) (اللہ کے نزدیک سب سے بڑا مکرم وہ ہے جو متقی ہو)۔

(دیکھئے: امامۃ فقرہ / ۲۴)۔

د-زنا سے پیدا شدہ اپنے بیٹا کو زکوۃ دینا

۷-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ زنا سے پیدا شدہ اپنے بیٹا کو زکوۃ نہیں دے سکتا ہے، یہ ان دونوں کے درمیان جزئیت کی حقیقت کے پیش نظر ہے(۶)۔

ھ-ولد الزنی کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا:

۸-شافعیہ میں سے شروانی کے حاشیہ میں ہے: کہ راجح یہ ہے کہ

= میں ابوحاتم نے منکر الحدیث کہا ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۱۳۴، اللباب ۱/ ۸۱، الدر المختار ۱/ ۳۷۷-۳۷۸۔

(۲) حدیث: "صلوا خلف كل بر وفاجر" کی روایت دارقطنی (۲/ ۵۷) نے مکحول کی حدیث سے بروایت ابوہریرہ تخریج کیا ہے اور دارقطنی نے مکحول اور ابوہریرہ کے درمیان انقطاع کی وجہ سے اسے معلول بتایا ہے۔

(۳) جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸-۷۹۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۳۔

(۲) المغنی ۲/ ۲۳۰۔

(۳) حدیث: "يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله" کی روایت مسلم (۱/ ۴۶۵) نے حضرت ابومسعود انصاریؓ سے کی ہے۔

(۴) سورۂ نجم/ ۳۸۔

(۵) سورۂ حجرات/ ۱۳۔

(۶) ابن عابدین ۲/ ۶۳، ۳۹۴۔

ولد الزنی کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا اس کی ماں پر ہوگا(۱)۔

و-ولد الزنی کی طرف سے عقیقہ کرنا:

۹-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس پر اس کی اولاد کا نفقہ واجب ہو اس کے لئے اس کی طرف سے عقیقہ کرنا مسنون ہے، ان لوگوں میں سے جن پر اپنی اولاد کا نفقہ واجب ہوتا ہے، ولد الزنی کے بارے میں اس کی ماں ہے، کیونکہ وہ اس کی پرورش میں ہوتا ہے، لہذا اس کی طرف سے عقیقہ کرنا اس کے لئے مندوب ہوگا، مگر اس کا اظہار جو عار کے ظہور کا سبب ہو لازم نہ ہوگا(۲)۔

ز-یتیم پر وقف میں ولد الزنی کا داخل ہونا:

۱۰-حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یتامی پر وقف میں ولد الزنی داخل نہ ہوگا، اس لئے کہ باپ کی موت کی وجہ سے یتیم کا دل ٹوٹ جاتا ہے(۳)۔

ح-نکاح کا حرام ہونا:

۱۱-ولد الزنی اور اس کی ماں کے درمیان جس نے اس کو جنا ہے ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہے، اس لئے کہ اس سے اس کا نسب ثابت ہے(۴)۔لیکن زانی اور زنا سے پیدا شدہ اس کی بیٹی کے درمیان حرمت کے ثبوت میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اور ان کی دو آراء ہیں:

(۱) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۳/۳۱۱۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۵/۲۶۳۔

(۳) مطالب أولی النہی ۴/۳۶۱، ۳۶۲۔

(۴) القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۴۱، مغنی المحتاج ۳/۱۷۵، تفسیر القرطبی ۵/۱۰۶، الشرح الصغیر ۲/۴۰۲، المغنی لابن قدامہ ۶/۵۶۸، بدائع الصنائع ۲/۲۵۶۔

پہلی رائے: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ) کا مذہب ہے کہ ان دونوں کے درمیان ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہے، جیسے اس کے علاوہ دوسری اولاد سے حرمت ثابت ہے، اگرچہ نسب ثابت نہیں ہے، اور یہ جزئیت کی وجہ سے ہے(۱)۔

حنفیہ نے کہا: باپ پر اس کی بیٹیاں نص کے ذریعہ حرام ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَبَنَاتُكُمْ"(۲) (اور تمہاری بیٹیاں)، خواہ اس کی بیٹیاں نکاح سے ہو یا زنا سے ہو، اس لئے کہ نص عام ہے، کاسانی نے کہا: اس لئے کہ آدمی کی بیٹی اس بچی کا نام ہے جو حقیقتاً اس کی منی سے پیدا شدہ ہو، اور گفتگو اسی کے بارے میں ہے، لہذا وہ درحقیقت اس کی بیٹی ہے۔

البتہ شرعا اس کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں فاحشہ کی اشاعت ہے، اس سے حقیقی نسبت کی نفی نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے کہ حقائق کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے، ایسا ہی ہم وراثت ونفقہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ حقیقی نسبت ثابت ہے، لیکن شریعت نے یہاں وراثت ونفقہ کے جاری ہونے کے لئے شرعا نسب کے ثبوت کا اعتبار کیا ہے۔

ابن عابدین نے بچی کے زنا سے ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: جیسے وہ باکرہ ہو اور وہ اس سے وطی کرے پھر اس کو روکے رکھے یہاں تک کہ وہ جنے، یا اس سے ایسے طہر میں وطی کرے جس میں اس کے علاوہ کسی دوسرے نے اس سے وطی نہ کی ہو پھر اس کو روکے رکھے یہاں تک وہ جنے ورنہ بچی اس پر حرام نہ ہوگی اس لئے کہ اس کی منی سے اس کا ہونا ثابت نہ ہوگا(۳)۔

(۱) المغنی ۶/۵۷۸-۵۷۹، البدائع ۲/۲۵۷، ابن عابدین ۲/۲۷۷، الدسوقی ۲/۲۵۰، مغنی المحتاج ۳/۱۷۵۔

(۲) سورۂ نساء/۲۳۔

(۳) البدائع ۲/۲۵۷، ابن عابدین ۲/۲۷۷۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی شخص کسی عورت سے زنا کرے اور وہ اس سے حاملہ ہو جائے اور وہ بیٹی ہو تو وہ زانی پر اور اس کے اصول پر حرام ہوگی(۱)۔

حنابلہ نے کہا: مرد کا، زنا سے پیدا شدہ اپنی بیٹی سے نکاح کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ**"(۲) (تمہارے اوپر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کردی گئی)، اور یہ اس کی بیٹی ہے، اس لئے کہ وہ بچی ہے جو اس کی منی سے پیدا ہوئی ہے، یہ ایسی حقیقت ہے جو حلت وحرمت میں مختلف نہیں ہوتی ہے، اس کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے جس میں ہلال بن امیہ کی بیوی کے بارے میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**أبصروها فإن جاءت به يعني ولدها على صفة كذا فهو لشريك بن سحماء**"(۳) (اس پر نگاہ رکھو اگر وہ اپنا بچہ اس صفت پر جنے گی تو وہ شریک بن سحماء کا ہوگا)، یعنی زانی کا ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی منی سے پیدا شدہ ہے، یہ ایسی حقیقت ہے جو حلت وحرمت میں الگ الگ نہیں ہوتی ہے، لہذا وہ شبہ میں وطی سے پیدا شدہ کے مشابہ ہوگی، نیز اس لئے کہ وہ اس کا ٹکڑا ہے، لہذا اس کے لئے حلال نہ ہوگی، جیسے نکاح سے پیدا شدہ اس کی بیٹی کا حکم ہے، بعض احکام کا جاری نہ ہونا اس کی بیٹی ہونے کی نفی نہیں کرتا ہے، جیسا کہ اگر غلامی یا اختلاف دین کی وجہ سے بعض احکام جاری نہ ہوں۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی: تو کوئی فرق نہ ہوگا کہ اس کو اس کے اپنی بیٹی ہونے کا علم ہو مثلاً کسی عورت سے ایسے طہر میں وطی کرے

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۲۵۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۳) حدیث ابن عباس: "أبصروها فإن جاء ت به......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۴۴۹) اور مسلم (۲/ ۱۱۳۴) نے کی ہے۔

جس میں اس کے علاوہ کسی دوسرے نے وطی نہ کی ہو پھر اس کو محفوظ رکھے یہاں تک کہ وہ بچہ جنے یا مثلاً ایک جماعت عورت سے وطی کرنے میں شریک ہوں پھر وہ بچہ جنے اور یہ معلوم نہ ہو کہ وہ اس کی منی سے پیدا ہوئی ہے یا اس کے علاوہ دوسری کی منی سے پیدا شدہ ہے؟

تو وہ بچی دو وجہ سے ان سب پر حرام ہوگی: اول: وہ ان سب کے موطوءۃ کی بیٹی ہے، دوم: ہمیں علم ہے کہ وہ ان میں سے کسی بعض کی بیٹی ہے، لہذا سب پر حرام ہوگی، جیسا کہ اگر دو ولی نکاح کریں اور یہ معلوم نہ ہو کہ پہلے کس نے نکاح کیا ہے، اور ان کی اولاد پر بھی حرام ہوگی، اس لئے کہ وہ ان میں سے غیر معین نامعلوم بعض کی بہن ہے، اگر قیافہ شناس میں اس کو ان میں کسی ایک کے ساتھ لاحق کردیں تو وہ باقی لوگوں کی اولاد کے لئے حلال ہوگی لیکن ان میں سے کسی کے لئے بھی حلال نہ ہوگی جنہوں نے اس کی ماں سے وطی کی ہو، اس لئے کہ وہ اس کی ربیبہ (سوتیلی بیٹی) کے معنی میں ہے(۱)۔

دوسری رائے: شافعیہ کا مذہب ہے کہ زانی اور زنا سے پیدا شدہ اس کی بیٹی کے درمیان حرمت ثابت نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ اس کی منی سے پیدا شدہ ہے، انہوں نے کہا: اس کے زنا کی منی سے پیدا شدہ خواہ جس عورت سے زنا کیا ہے وہ زنا میں راضی ہو یا نہ ہو، خواہ یہ ثابت ہو کہ وہ اس کی منی سے پیدا شدہ ہے یا نہیں، اس کے لئے حلال ہوگی اس لئے کہ وہ اس کے حق میں اجنبی ہے، اس لئے کہ زنا کے منی کا کوئی احترام نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نسب کے تمام احکام یعنی وراثت وغیرہ اس سے منتفی ہیں، لہٰذا احکام میں تبعیض نہیں ہوگی، اور وراثت کے ممنوع ہونے پر اجماع ہے جیسا کہ رافعی نے کہا(۲)، اور ایک قول ہے کہ وہ مطلقا اس پر حرام ہوگی، پہلے قول کے

(۱) المغنی ۶/ ۵۷۸-۵۷۹۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۴۱۔

مطابق اس سے نکاح کرنا مکروہ ہے، البتہ کراہت کے مقتضی سبب میں اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ اس کی وجہ اختلاف سے نکلنا ہے، سبکی نے کہا: اور یہی صحیح ہے اور ایک قول ہے: کہ ہوسکتا ہے کہ وہ اس کی منی سے پیدا شدہ ہو، اگر یقین ہو کہ وہ اس کی منی سے پیدا شدہ ہے تو حرام ہوگی اس کو ایک جماعت نے اختیار کیا ہے ان ہی میں رویانی ہیں(۱)۔

یہ اس وقت ہے جب کہ زانی، زنا کے وقت مجنون نہ ہو، اگر وہ مجنون ہو تو اس بچہ کا نسب وحرمت اس سے ثابت ہوگی، جیسا کہ شبہ سے وطی کا حکم ہے، اس لئے کہ وہ حکم میں زنا نہیں ہے(۲)۔

۱۲-اسی طرح زنا سے پیدا شدہ زانی کے لڑکے کی بیوی سے زانی کے نکاح کے بارے میں ان کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: حنفیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور معتمد کے مقابل قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ آدمی پر باپ اور زنا سے پیدا شدہ بیٹے کی بیوی حرام ہے، اس لئے کہ وہ تحریم کے بارے میں وارد آیات کے عموم میں داخل ہیں(۳)۔

دوسری رائے: معتمد قول میں مالکیہ، حنابلہ میں سے رحیبانی کا مذہب ہے (یہی شافعیہ کی عبارتوں سے مفہوم ہوتا ہے) کہ آدمی پر زنا سے پیدا شدہ اس کے بیٹے کی بیوی حرام نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اپنی ماں کی طرف منسوب ہوتا ہے، لہذا اس کی بیوی زانی کے لئے اجنبیہ ہوگی اسی طرح ولد الزنی پر اس کے زانی باپ کی بیوی حرام نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ بیوی اس کے لئے ولد الزنی اجنبیہ ہے(۴)۔

ط-ولد الزنی کا زانی کے اصول وفروع اور اس کے حواشی پر حرام ہونا:

۱۳-جو فقہاء کہتے ہیں کہ ولد الزنی کی ماں سے زنا کرنے والے پر ولد الزنی حرام ہے (اور یہ جمہور ہیں) ان کا اس پر اتفاق ہے کہ ولد الزنی پر زانی کے اصول وفروع حرام ہیں، اس لئے کہ ان کے درمیان جزئیت ہے، رہے اصول وفروع کے علاوہ مثلاً زانی کے چچا، ماموں، بھائی اور بہنیں، جیسے اگر کوئی شخص کسی عورت سے زنا کرے اور وہ بیٹی جنے تو کیا یہ بیٹی زانی کے بھائی، چچا ماموں پر حرام ہوگی؟

حنفیہ میں سے حصکفی نے کہا: شادی کرنے والے پر خواہ وہ مرد ہو یا عورت اوپر یا نیچے تک اپنی اصل وفرع سے، اپنے بھائی کی بیٹی سے، اپنی بہن اور اس کی بیٹی سے اگرچہ زنا ہو اور اپنی پھوپھی وخالہ سے نکاح کرنا حرام ہے، ابن عابدین نے حصکفی کے قول "اگرچہ زنا سے ہو" پر حاشیہ لکھتے ہوئے کہا: یہ اس کے جمیع ماقبل کے اعتبار سے عام ہے یعنی اس کی اصل یا فرع یا بہن کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ زنا سے ہو یا نہ ہو، اسی طرح اگر اس کا کوئی بھائی زنا سے ہو اس کی کوئی بیٹی نکاح سے ہو یا کوئی بھائی نکاح سے ہو اس کی بیٹی زنا سے ہو، اسی قاعدہ پر ان کا قول اس کی بیٹی، پھوپھی وخالہ، ہے، یعنی نکاح سے اس کی بہن ہو اور ان کی بیٹی زنا سے ہو یا زنا سے اس کی بہن ہو اور اس کی بیٹی نکاح سے ہو یا اس کی بہن زنا سے ہو اور اس کی بیٹی بھی زنا سے ہو، اسی طرح اس کا باپ نکاح سے ہو اس کی بہن زنا سے ہو یا اس کا باپ زنا سے ہو اس کی بہن نکاح سے ہو یا اس کا باپ زنا سے ہو اس کی بہن بھی زنا سے ہو، اسی طرح اس کی ماں کے بارے میں تفصیل ہے۔

ابن عابدین نے کتاب الرضاع میں البحر سے نقل کیا ہے کہ زنا سے پیدا شدہ بیٹی، زانی کے چچا ماموں پر حرام نہ ہوگی اس لئے کہ اس

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۷۵، ۱۷۸۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۳/۲۴۱، ۲/۲۹۹۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۷۴، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۵۱، کشاف القناع ۵/۷۳۔

(۴) مطالب أولی النہی ۵/۹۱، أسنی المطالب ۳/۱۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۵۱۔

کا نسب زانی سے ثابت نہیں کہ اس میں قرابت کا حکم ظاہر ہو، البتہ زانی کے آباء واولاد پر حرام ہونا جزئیت کے اعتبار سے ہے، اور اس کے اور چچا و ماموں کے درمیان جزئیت نہیں ہے، یہاں اسی کے مثل الفتح میں تجنیس سے منقول ہے(۱)۔

مالکیہ نے کہا: آدمی پر اس کے اصول، اور یہ ہر وہ شخص ہے جس پر ولادت ہوا گرچہ اوپر تک ہو، اس کے فروع اگرچہ نیچے تک ہو حرام ہیں، اگرچہ فروع، عقد نکاح اور اس کے قائم مقام یعنی شبہ نکاح سے خالی منی سے پیدا شدہ ہوں، لہذا اگر کوئی شخص کسی عورت سے زنا کرے اور وہ بیٹی جنے تو وہ بیٹی زانی پر اور اس کے اصول وفروع پر حرام ہوگی، اگر لڑکا جنے تو صاحب منی یعنی زانی پر اس لڑکے کی بیٹی سے نکاح حرام ہوگا اسی طرح لڑکا پر زنا کے سبب سے اپنے باپ کے اصول وفروع سے نکاح کرنا حرام ہے(۲)۔

حنابلہ نے کہا: زنا سے اس کی بہن، زنا سے اس کے بیٹے کی بیٹی ، زنا سے اس کی بیٹی کی بیٹی اگرچہ نیچے تک ہو، اور زنا سے اس کی بہن کی بیٹی، زنا سے اس کے بھائی کی بیٹی اسی طرح زنا سے اس کی پھوپھی وخالہ حرام ہوں گی(۳)۔

ی-ولدالزنا کی کفاءت:

۱۴-نکاح میں کفاءت میں نسب کا اعتبار کرنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ و شافعیہ کا مذہب ہے کہ کفاءت میں نسب کا اعتبار کیا جائے گا۔

مالکیہ کا مذہب ہے، یہی حنابلہ کی ایک رائے، ثوری اور حنفیہ میں سے کرخی وابوبکر جصاص کی رائے ہے کہ کفاءت میں نسب کا اعتبار نہ ہوگا۔

بہوتی نے کہا: ولدالزنا کے بارے میں ایک قول ہے: وہ نسب والی کا کفو ہوگا، امام احمد کے بارے میں منقول ہے کہ ان کے سامنے ذکر کیا گیا ہے کہ ولدالزنا نکاح کرتا ہے، اس کو نکاح کا پیغام دیا جاتا ہے، تو گویا انہوں نے اس کو ناپسند کیا، اس لئے کہ عورت اور اس کے اولیاء کو اس سے ضرر پہنچے گا اور اس کا سلسلہ اس کی اولاد تک پہنچے گا، اور وہ بلا کسی اشکال کے کسی عربی عورت کا کفو نہیں ہے(۱)۔ محلی نے کہا کہ فاسقہ سے نہیں، دین دار عورت سے اور بنت الزنا سے نہیں بلکہ ثابت النسب عورت سے نکاح کرنا مستحب ہے(۲)۔

دیکھئے: اصطلاح (کفاءۃ فقرہ/۱۶)۔

ک-نسب:

۱۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ولدالزنا کا نسب اس کی ماں سے ثابت ہوگا، جس نے اس کو جنا ہے۔

لیکن زانی سے اس کے نسب کے بارے میں جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ اس سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا، انہوں نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "**الولد للفراش وللعاهر الحجر**"(۳) (بچہ صاحب فراش کا ہوگا اور زانی کو سنگسار کیا جائے گا)، نیز اس لئے کہ اگر زانی اس کو اپنے ساتھ نہ ملائے تو اس کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا، تو کسی بھی حال میں اس کے ساتھ لاحق نہ ہوگا۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/۲۷۷۔
(۲) الشرح الکبیر ۲/۲۵۰۔
(۳) کشاف القناع ۵/۷۳، المغنی ۶/۵۷۶۔

(۱) کشاف القناع ۵/۶۸۔
(۲) المحلی علی المنہاج فی ہامش حاشیتی القلیوبی وعمیرہ علیہ ۳/۲۰۷۔
(۳) حدیث: "الولد للفراش وللعاهر الحجر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/۱۲۷) اور مسلم (۲/۱۰۸۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

حسن وابن سیرین نے کہا: اگر وطی کرنے والے پر حد جاری کی جائے تو وہ اس کے ساتھ لاحق ہوگا، اور اس کا وارث ہوگا، ابراہیم نے کہا: اگر اس پر حد کے کوڑے لگائے جائیں یا موطوءہ کا مالک ہوجائے تو اس کے ساتھ لاحق ہوگا، اسحاق نے کہا: اس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، عروہ اور سلیمان بن یسار سے اسی جیسا منقول ہے(۱)۔

(دیکھئے: إرث فقرہ/ ۱۲۵)۔

ل- زنا کے دودھ سے رضاع سے حرام ہونا:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی عورت زنا کرے اور بچہ جنے پھر اپنا دودھ کسی لڑکا یا لڑکی کو پلائے تو دودھ پینے والا بچہ اس کا رضاعی بچہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے حقیقۃً اس کا دودھ پیا ہے اور بچہ اس کی طرف منسوب ہے، اس کی وجہ سے وہ اس عورت پر حرام ہوگا۔

لیکن یہ بچہ اس عورت سے زنا کرنے والے پر حرام ہوگا یا نہیں، اس کے بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں:

شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی حنفیہ اور حنابلہ میں سے خرقی اور ابن حامد کے نزدیک راجح قول ہے کہ اس سے حرمت نہ ہوگی، مالکیہ، ایک دوسرے قول میں حنفیہ اور حنابلہ میں ابوبکر عبدالعزیز کا مذہب ہے کہ اس سے حرمت ہوگی(۲)۔

اور تفصیل اصطلاح (رضاع فقرہ/ ۲۴) میں ہے۔

م- ولد الزنا کی وراثت:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ولد الزنا اپنی ماں اور اس کے رشتہ داروں سے وراثت کا مستحق ہوگا، اور وہ لوگ بھی اس کے ذوی الفروض ہونے اور عصبہ ہونے کی حیثیت سے وارث ہوں گے، اور اس کے عصبہ اس کی ماں کے عصبہ ہوں گے۔

زانی اور اس کے رشتہ سے اس کے وراثت پانے کے بارے میں جمہور کی رائے ہے کہ یہ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ اس کا نسب ان سے منقطع ہے، حالانکہ نسب ہی وراثت کا سبب ہے۔

اس بنیاد پر: اگر کوئی مرد کسی عورت سے زنا کرے اور وہ بچہ جنے پھر اس کے بعد زانی خود اسی عورت سے نکاح کرلے اور وہ دوسرا بچہ جنے تو دونوں بچے اخیافی بھائی ہوں گے اور اس بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہوں گے(۱)۔

حسن وابن سیرین نے کہا: اگر زنا کرنے والے پر حد جاری ہوجائے تو ولد الزنا اس کے ساتھ لاحق ہوگا اور اس کا وارث ہوگا(۲)۔

دیکھئے: اصطلاح (ارث فقرہ/ ۱۲۵)۔

ن- ولد الزنا کو قاضی بنانا:

۱۸- ولد الزنا کو قضا کی ذمہ داری سپرد کرنے کے بارے میں مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ابن عرفہ نے کہا: سحنون نے کہا کہ ولد الزنا کی ولایت میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں حد زنا کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کرے گا۔

باجی نے کہا: اظہر اس کا ممنوع ہونا ہے، اس لئے کہ قضاء، بلندی اور حالات کی طہارت کا مقام ہے، لہذا ولد الزنا اس کا ذمہ دار نہ ہوگا جیسے نماز میں امامت کرنا ہے(۳)۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۴۱، المدونہ ۸/ ۵۴ طبع الساسی، الشرح الصغیر ۳/ ۵۴۰، القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۴۱، المغنی ۶/ ۲۶۶۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۷۹، ۴۱۱-۴۱۲، الدسوقی ۲/ ۲۵۰، المغنی ۷/ ۴۴۵،

= ۵۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۵۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۹۵، ۲/ ۵۹۲، الجوہرۃ النیرہ ۲/ ۳۹۳۔

(۲) المغنی ۶/ ۲۶۶۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۱۰۳، المنتقی للباجی ۵/ ۱۸۴۔

س-ولدالزنا کی شہادت:

۱۹-ولد الزنا کی شہادت قبول کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ زنا وغیرہ میں ولد الزنا کی شہادت جائز ہے یہ اکثر اہل علم، حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا قول ہے، یہی عطاء، حسن، شعبی، زہری، اسحاق و ابوعبید کا قول ہے، انہوں نے آیات کریمہ کے عموم سے استدلال کیا ہے، وہ زنا کے علاوہ میں عادل اور مقبول الشہادت ہے جیسے قتل میں تو جس کی شہادت قتل میں قبول کی جائے گی زنا میں بھی قبول کی جائے گی، نیز اس لئے کہ اس کے والدین کی غلطی اس کے عادل ہونے میں اثر انداز نہ ہوگی (۱)۔

مالکیہ اورلیث کا مذہب ہے کہ زنا کے علاوہ میں اس کی شہادت قبول کی جائے گی، لیکن زنا میں قبول نہ کی جائے گی، اسی طرح زنا کے متعلقات جیسے قذف ولعان میں قبول نہیں کی جائے گی، اگر چہ عادل ہو، اس لئے کہ ولدالزنا پر یہ تہمت ہوسکتی ہے کہ اس کی یہ خواہش ہوسکتی ہے کہ اسی کے مثل ولد الزنا ہونے میں اس کے علاوہ دوسرا بھی اس کے ساتھ شریک ہو(۲)۔

ولدالزنا کی اپنے زانی باپ کے حق میں شہادت کا حکم:

۲۰-ولد الزنا کی ماں سے زنا کرنے والے کے حق میں اس کی شہادت کے قبول کرنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ اس کے حق میں اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، حنفیہ نے کہا: یہ اس لئے کہ یہ بات ثابت ہے کہ حقیقت میں وہ اس کی فرع ہے، اس کی دلیل دونوں کے درمیان حرمت کا ثابت ہونا ہے (۱)۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ بچہ کی شہادت، زنا ورضاع کے ذریعہ اس کے باپ کے حق میں اور اس کے برعکس قبول کی جائے گی، اس لئے کہ جب انفاق، صلہ رحمی اور ان میں سے ایک کا دوسرے پر آزاد ہوجانا واجب نہیں ہے تو کوئی کسی کا اصل وفرع نہیں کہلائے گا (۲)۔

ع-ولدالزنا پر زنا کی تہمت لگانا:

۲۱-اگر کوئی شخص ولد الزنا کی ذات کے بارے اس پر تہمت لگائے جیسے کہے: اے زانی، تو اس پر حد قذف جاری کی جائے گی، بشرطیکہ مقذوف میں احصان کی تمام شرطیں موجود ہوں۔

(دیکھئے: إحصان فقرہ/ ۱۵-۱۹، قذف فقرہ/ ۱۴)۔

ف-والد کو زنا سے پیدا شدہ اس کے بچہ کے بدلہ میں قتل کرنا:

۲۲-صحیح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ والد کو زنا سے پیدا شدہ اس کے بچہ کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا۔

ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ والد کو زنا سے پیدا شدہ اس کے بچہ کے قتل کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا، اور دونوں کے درمیان جزئیت کی حقیقت پر نظر کرتے ہوئے حنفیہ کی عبارتوں سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے اور اسی جزئیت پر شرح صدر کی وجہ سے انہوں نے صراحت کی ہے کہ زانی کے لئے زنا سے پیدا شدہ اس کی بیٹی حلال نہیں ہے، وہ زنا سے پیدا شدہ اپنے بیٹے کو زکوۃ نہیں دے سکتا ہے، اور اس کے حق میں اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی (۳)۔

---

(۱) المغنی ۹/ ۱۹۶، تبیین الحقائق ۴/ ۲۲۶، ابن عابدین ۲/ ۳۹۴، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۴۵۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۱۷۳، المغنی ۹/ ۱۹۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۹۴۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۴۲۸، الفروع ۶/ ۵۸۴۔

(۳) الإنصاف ۹/ ۴۷۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۹۴۔

ولد اللعان

تعریف:

۱ - اصطلاح (ولد اللعان) دوکلموں سے مرکب ہے، ایک ولد ایک لعان۔

لغت میں ولد کا معنی: مولود ہے، واحد، جمع، صغیر، کبیر، مذکر، مونث سب پر بولا جاتا ہے، کبھی کبھی اس کی جمع اولاد، ولدة بِلدة اور ولد آتی ہے(۱)۔

ولد کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

لعان، لعن سے ماخوذ ہے، یعنی خیر سے دور کرنا، لاعنه ملاعنة و لعانا و تلاعنوا: ہر ایک کا دوسرے پر لعنت کرنا۔

لاعن الرجل زوجته: اس پر زنا کی تہمت لگانا(۲)۔

اصطلاح میں لعان: شوہر و بیوی سے ہر ایک کی طرف سے یمین کے ساتھ موکد شہادت ہے، جو شوہر کی طرف سے لعنت سے اور بیوی کی طرف سے غضب سے ملی ہوئی ہو، شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام اور بیوی کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے(۳)۔

ولد اللعان: وہ لڑکا ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے لعان کرنے کے بعد اس کے نسب کی نفی اپنے سے کرتے ہوئے ختم کردے(۴)۔

(۱) المصباح المنير، مفردات الفاظ القرآن للأصفهاني، القاموس المحيط، المعجم الوسيط۔
(۲) مختار الصحاح، القاموس المحيط، المصباح المنير، لسان العرب۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۸۵۔
(۴) الاختیار ۳/ ۱۶۹-۱۷۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ولد الزنا:

۲ - ولد الزنا: وہ بچہ ہے جس کی ماں اس کو زنا سے جنے۔

ولد الزنا اور ولد اللعان میں ربط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا نسب اپنے باپ سے منقطع ہوتا ہے۔

ب- لقیط:

۳ - لغت میں لقیط: وہ شئ ہے جو زمین سے اٹھایا جائے، اس کا اکثر استعمال پھینکے ہوئے بچہ پر ہوتا ہے۔

منبوذ: وہ بچہ ہے جس کی ماں اس کو راستہ میں ڈال دیتی ہے(۱)۔

اصطلاح میں لقیط: زندہ مولود کا نام ہے جس کے گھر والے اس کو معاشی تنگی کے اندیشہ سے یا تہمت سے بچنے کے لئے پھینک دیں(۲)۔

لقیط اور ولد اللعان میں ربط یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا نسب باپ سے منقطع ہوتا ہے، البتہ پہلا مجہول الام بھی ہے، اور دوسرا معروف الام ہے۔

ولد اللعان سے متعلق احکام:

ولد اللعان سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

نسب:

۴ - جب زوجین کے درمیان لعان اس کے شرعی ضابطوں کے ساتھ

(۱) لسان العرب، المصباح المنير، أنيس الفقہاء رص ۱۸۸۔
(۲) المبسوط للسرخسی ۱/ ۲۰۹، أنيس الفقہاء رص ۱۸۸۔

مکمل ہوجائے اور شوہر بچہ کی نفی کردے تو قاضی بچہ کا نسب منقطع کردے گا اور اس کو اس کی ماں کے ساتھ لاحق کردے گا(۱)۔

(دیکھئے: لعان فقرہ ۲۵-۲۸، نسب فقرہ/ ۵۴، ۵۶)۔

لعان کے ذریعہ نسب کے منقطع ہونے کے بعد اس کا لوٹنا:

۵-اگر لعان کے ذریعہ بچہ کا نسب اس کے والد سے منقطع ہوجائے تو اس کے بعد دوبارہ اس کی طرف نہیں لوٹے گا، البتہ چند حالات میں لوٹ جائے گا، اور وہ درج ذیل ہیں:

الف-اس کا اقرار کرنا یا اس کو اپنے خاندان کے ساتھ ملا لینا:

۶-اگر لعان کرنے والا رجوع کرلے اور لعان کے ذریعہ اس سے ولدااللعان کے نسب کے منقطع ہونے کے بعد نسب کا اقرار کرلے تو اقرار صحیح ہوگا، اور نسب ثابت ہوجائے گا، اور اس کے بعد پھر کبھی منقطع نہیں ہوگا، اس لئے کہ نسب کا اقرار کرنے کے بعد رجوع کرنا صحیح نہیں ہے(۲)۔

اگر لعان کرنے والا جوڑواں بچوں کے نسب کے منقطع کرنے کے بعد ان میں سے کسی کو اپنے خاندان کے ساتھ ملالے تو دونوں اس کے ساتھ لاحق ہوں گے، اس لئے کہ دونوں ایک ہی حمل ہیں(۳)۔

تفصیل اصطلاح (توأم فقرہ/ ۳-۵) میں ہے۔

(۱) الفتاوی الهندیه ۱/ ۵۲۰، بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۹، المغنی لابن قدامه ۷/ ۴۱۶-۴۱۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۳، ۳۸۰، الشرح الصغیر ۲/ ۶۶۸-۶۶۹۔

(۲) الإنصاف ۹/ ۲۵۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۲۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۹۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۲، الشرح الصغیر ۲/ ۶۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۳، الإنصاف ۹/ ۲۴۸، ۲۵۵۔

اور اس ولدااللعان کے نسب کا اقرار کرنا جس کے نسب کی نفی کردی گئی ہو غیر ملاعن کے لئے صحیح نہیں ہے(۱)۔

(دیکھئے: لعان فقرہ/ ۳۰)۔

ب-شوہر کا اپنے آپ کو جھٹلانا:

۷-شوہر اگر لعان کے بعد قاضی کے سامنے اپنی تکذیب کردے تو قاضی اس پر حد قذف جاری کرے گا، اور ولدااللعان کے نسب کو اس کی طرف لوٹائے گا، پھر اگر اس کے بعد لعان کرنے والا آئے اور اپنے اس اقرار میں اپنی تکذیب کرے تو اس کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ نسب کے اقرار سے رجوع کرنا باطل ہے(۲)۔

وہ احکام جو ولدااللعان کے لئے ثابت ہوتے ہیں، اور جو ثابت نہیں ہوتے ہیں:

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر ولدااللعان کا نسب لعان کی وجہ سے اس کے باپ سے منقطع ہوجائے تو اس کی وجہ سے دونوں کے درمیان توارث ممنوع ہوگا، یہی حکم نفقہ کا ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جیسا کہ حصکفی نے نقل کیا ہے: باپ سے نسب کے منقطع ہونے کے بعد ولد اللعان کا نسب تمام احکام میں باقی رہے گا، اس لئے کہ اس کا فراش قائم ہے، دو احکام مستثنی ہیں، وراثت ونفقہ۔

ابن عابدین نے کہا: ولد اللعان اور لعان کرنے والے کے درمیان، شہادت، زکوۃ، قصاص، نکاح اور دوسرے کے ساتھ عدم

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۵۹، کشاف القناع ۵/ ۴۰۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۶۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۰، الإنصاف ۹/ ۲۵۷، معونۃ أولی النہی ۷/ ۵۴۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۳۔

لحوق کے حق میں نسب باقی رہے گا، یہاں تک کہ ان میں سے کسی کی شہادت دوسرے کے حق میں جائز نہیں ہے، نہ اس کو اپنے مال کی زکوۃ دے سکتا ہے، نہ اس کے قتل کی وجہ سے باپ پر قصاص لازم ہوگا، اگر لعان کرنے والی عورت کے بیٹے کا کوئی بیٹا ہو اور شوہر کی کسی دوسری بیوی سے کوئی بیٹی ہو تو اس بیٹا کے لئے اس بیٹی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا، اگر کوئی آدمی اس بیٹا کا دعوی کرے تو صحیح نہ ہوگا، اگر چہ بچہ اس کی تصدیق کرے(۱)۔

شافعیہ میں سے رملی نے کہا: نسب کی نفی کے ساتھ کیا بنت اللعان کے لئے نسب کے احکام میں سے اس کے نکاح کے حرام ہونے کے علاوہ کچھ ثابت ہوگا جبکہ اس کی ماں سے وطی نہ کی ہو، جیسے بچی کے حق میں اس کی شہادت کا قبول ہونا، اس کے قتل کی وجہ سے ملاعن پر قصاص کا واجب ہونا، بچی پر اس ملاعن کے قذف کی وجہ سے اس پر حد کا جاری ہونا، بچی کا مال چرانے کی وجہ سے ہاتھ کا کاٹنا یا ثابت نہ ہوگا؟ دو اقوال ہیں: راجح قول دوسرا ہے، یعنی ثابت نہ ہوگا جیسا کہ الروضہ کا کلام اس کی تصحیح کا متقاضی ہے۔

بلقینی نے کہا: کیا اس کو چھونے سے وضو کے ٹوٹنے میں، اس کی طرف دیکھنے اور اس کے ساتھ خلوت میں رہنے کے جواز میں دو اقوال ہیں یا نہیں؟ اس لئے کہ محرم والی حرمت کے ثبوت سے یہ لازم نہیں آتا ہے، جیسا کہ لعان کرنے والی عورت اور شبہ میں وطی کردہ عورت کی ماں اور اس کی بیٹی میں ہے، میرے نزدیک محرم ہونے کا عدم ثبوت راجح ہے، اور راجح ہے نظر اور اس کے ساتھ خلوت کا حرام ہونا احتیاطا اور شک کی وجہ سے اس کو چھونے سے وضو کا نہ ٹوٹنا(۲)۔

(دیکھئے: لعان فقرہ/ ۹)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۲، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۳/ ۲۴۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۶۶، نیز دیکھئے: مغنی المحتاج ۳/ ۱۷۵۔

ولوغ

تعریف:

۱- لغت میں ولوغ کا معنی: درندوں کا اپنی زبان سے پینا ہے، کہا جاتا ہے: **ولغ الکلب یلغ وولغاء ولوغا** باب فتح سے: برتن میں جو کچھ ہو اس کو اپنی زبان کے کناروں سے پینا یا اپنی زبان کو داخل کرنا اور اس کو حرکت دینا۔

حدیث میں ہے: "**إذا ولغ الکلب فی إناء أحدکم فلیغسله سبع مرات**"(۱) (اگر کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات بار دھونا چاہئے)، یعنی اپنی زبان سے اس میں سے پی لے، باب افعال میں لے جانے سے متعدی ہو جاتا ہے، کہا جاتا ہے: أو لغته، اس کو پلانا(۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- سؤر:

۲- لغت میں سؤر کا معنی: باقی ماندہ وفضلہ ہے، سأر سے ماخوذ ہے،

(۱) حدیث: "إذا ولغ الکلب في إناء أحدکم......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

(۳) تحریر الفاظ التنبیہ رص ۴۷، النہایۃ لابن الأثیر ۵/ ۲۲۶، الہدایہ وشروحہا ۱/ ۱۰۹، أسنی المطالب ۱/ ۲۲۔

اس کی جمع اسآر ہے،أسأر منه شيئا: باقی چھوڑنا، حدیث میں ہے: "إذا شربتم فاسروٴا"(۱) (جب تم پیو تو کچھ چھوڑ دو)، یعنی مشروب کا کچھ حصہ برتن کے پینیدے میں چھوڑ دو(۲)۔

اصطلاح میں سؤر، پانی کا باقی ماندہ حصہ ہے جس کو پینے والا برتن میں چھوڑ دیتا ہے، پھر استعارہ کے طور پر کھانے کے باقی ماندہ کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے(۳)۔

سؤر اور ولوغ میں ربط یہ ہے کہ سؤر مشروب کا باقی ماندہ ہے خواہ ولوغ سے ہو یا اس کے علاوہ سے ہو۔

ب-شرب:

۳-لغت میں شرب کا معنی ہر سیال چیز کا گھونٹ ہے خواہ پانی ہو یا کوئی دوسری چیز ہو۔

کہا جاتا ہے: شرب الماء نحوه شربا: پینا، اسم فاعل شارب ہے(۴)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۵)۔

ولوغ اور شرب میں ربط یہ ہے کہ شرب ولوغ سے عام ہے، چنانچہ ہر ولوغ شرب ہے، اس کا برعکس لازم نہیں ہے(۶)۔

ولوغ سے متعلق احکام:

کچھ احکام ولوغ سے متعلق ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف-جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اس کا نجس ہونا:

۴-اگر کتا برتن میں منہ ڈال دے تو برتن کی نجاست کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ برتن میں کتا کے منہ ڈالنے سے وہ ناپاک ہوجاتا ہے۔

مالکیہ اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ کتا کے منہ ڈالنے سے برتن ناپاک نہیں ہوتا ہے۔

تفصیل اصطلاح (سؤر فقرہ/ ۳-۶، کلب فقرہ ۱۵-۱۸) میں ہے۔

برتن میں دوسرے درندوں کے منہ ڈالنے سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے (سؤر فقرہ/ ۳-۶)۔

ب-کتا وغیرہ کے منہ ڈالنے سے دھونے کی تعداد:

۵-کتا کے منہ ڈالنے سے برتن کے دھونے کے حکم میں اور دھونے کی تعداد میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (کلب فقرہ/ ۱۸، تتریب فقرہ/ ۲) میں ہے۔

۶-دوسرے درندہ جانوروں کے منہ ڈالنے سے برتن کے دھونے کے حکم اور اس کے دھونے کی تعداد میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ وراجح مذہب میں حنابلہ، کتا اور دوسرے درندہ جانوروں کے درمیان، ان کے منہ ڈالنے سے برتن کو پاک کرنے اور تعداد میں

---

(۱) حدیث: "إذا شربتم فأسئروا ابن اثیر نے نہایہ میں اس حدیث کو غریب الدیث کے ذیل میں (۲/ ۳۲۷ میں) لائے ہیں، اور ہمیں یہ پتہ نہ چل سکا کہ حدیث کے مصادر میں سے کس نے اس کی تخریج کی ہے"۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط، القاموس المحیط۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸، کشاف القناع ۱/ ۱۹۵، المجموع ۱/ ۱۷۲۔

(۴) المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

(۵) التعریفات للجرجانی۔

(۶) تحریر الفاظ التنبیہ رص ۴۷۔

کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک تین بار اور راجح مذہب میں حنابلہ کے نزدیک سات بار دھویا جائے گا۔

ایک روایت میں حنابلہ کے نزدیک تین بار اس کو دھونا واجب ہے، ان کے نزدیک ایک تیسری روایت میں: کسی تعداد کے بغیر پانی سے بہت زیادہ دھویا جائے گا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کتا اور خنزیر کے منہ ڈالنے سے برتن کو دھونا واجب نہیں ہے، انہوں نے صرف یہ کہا کہ ان دونوں کے منہ ڈالنے سے مٹی کے بغیر سات بار دھونا مندوب ہے۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر کتا وخنزیر کے علاوہ کوئی دوسرا درندہ برتن میں منہ ڈال دے تو وہ پاک ہے اس کو دھونا واجب نہیں ہے(۱)۔

ج-ولوغ کا متعدد ہونا:

۷-ایک برتن میں کتا کے متعدد بار منہ ڈالنے کی وجہ سے متعدد بار دھونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، صحیح قول میں شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ایک برتن میں چند بار ایک کتا کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن کو چند بار نہیں دھویا جائے گا، یا ایک برتن میں اس کو دھونے سے قبل چند کتوں کے منہ ڈالنے سے اس کو چند بار نہیں دھویا جائے گا، کیونکہ تسبب متفقہ اسباب کے سببات میں تداخل ہوجاتا ہے، جیسے نواقض وضو اور حدود وقصاص کے موجبات۔

مالکیہ کے نزدیک ایک قول میں ایک یا چند کتوں کے منہ ڈالنے سے چند بار دھویا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک ایک دوسرے قول میں ہر منہ ڈالنے میں سات بار دھونا واجب ہے، ان کے نزدیک ایک تیسرے قول میں ایک کتا کے چند بار منہ ڈالنے کے لئے سات بار دھونا کافی ہے، اور ہر ایک کتا کے لئے سات بار دھونا واجب ہے(۱)۔

دیکھئے: اصطلاح (کلب فقرہ/۱۹)۔

د-ثقہ کا کتا کے منہ ڈالنے کی شہادت دینا:

۸-شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر اس کو کوئی ثقہ آدمی دو برتنوں میں سے کسی متعین برتن میں کتا کے منہ ڈالنے کی خبر دے تو اگر اس کے پاس دو برتن ہوں اور اس کو معلوم ہو کہ کتا نے ان میں سے ایک میں منہ ڈال دیا ہے، البتہ کس میں ڈالا ہے، متعین طور پر معلوم نہ ہو تو اسے اس کی خبر کو قبول کرنا واجب ہے ہوگا اور اس معین برتن کی نجاست اور دوسرے کی طہارت کا حکم دیا جائے گا، اس وقت اجتہاد کرنا جائز نہ ہوگا۔

نووی نے کہا: اگر اس کو ایک ثقہ آدمی اس برتن میں اس کے منہ ڈالنے کی خبر دے اور دوسرا ثقہ آدمی اس برتن میں اس کے منہ ڈالنے کی خبر دے تو دونوں برتنوں کی نجاست کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ دو وقتوں میں منہ ڈالا ہو اور جب تک دونوں ثقہ خبروں کا سچا ہونا ممکن ہو ان دونوں کی خبر پر عمل کرنا واجب ہوگا(۲)۔

اگر ایک ثقہ آدمی اس کو خبر دے کہ اس برتن کے بجائے اس برتن میں جمعرات کے دن آفتاب کے طلوع ہونے کے وقت اس نے منہ ڈالا، اور دوسرا کہے: بلکہ اس برتن کے بجائے اس برتن میں اسی وقت میں منہ ڈالا، تو اس کے بارے میں شافعیہ کے درمیان اختلاف ہے، صیدلانی اور بغوی نے کہا کہ وہ ان دونوں کے بارے میں اجتہاد کرے گا، جس کی طہارت کے بارے میں اس کو ظن غالب

---

(۱) مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی رص ۱۸، الشرح الصغیر ۱/ ۸۵-۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۷۷، الإنصاف ۱/ ۳۱۳، المغنی ۱/ ۵۲-۵۵۔

(۱) البحر الرائق ۱/ ۱۳۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۲، مواہب الجلیل ۱/ ۱۷۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳-۱۴، ۱/ ۵۶، مغنی المحتاج ۱/ ۸۴۔

(۲) المجموع ۱/ ۱۷۷-۱۷۸۔

ہو اس کو استعمال کرے گا، اجتہاد کے بغیر ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ دونوں خبر دینے والے ان دونوں میں سے ایک کی نجاست پر متفق ہیں لہذا ان دونوں کے قول کو نظر انداز کر دینا جائز نہ ہوگا۔

اہل عراق اور جمہور خراسان نے کہا کہ یہ مسئلہ ان دو مشہور اقوال پر مبنی ہیں جو دو بینات کے تعارض کے بارے میں ہیں: ان دونوں میں اصح قول ہے کہ دونوں ساقط ہوجائیں گے، دوم: دونوں استعمال کئے جائیں گے (یعنی دونوں بینہ کا اعتبار ہوگا)، استعمال کرنے کے بارے میں تین اقوال ہیں: اول: قرعہ اندازی ہوگی، دوم: تقسیم ہوگی، سوم: توقف کیا جائے گا، یہاں تک کہ دونوں اختلاف کرنے والے متفق ہوجائیں (۱)۔

انہوں نے کہا: اگر ہم کہیں کہ دونوں ساقط ہوجائیں گے تو دونوں ثقہ کی خبر ساقط ہوجائے گی، اور پانی اپنی اصل طہارت پر باقی رہے گا، ان دونوں میں سے جس سے چاہے وضو کرے گا، اس کو دونوں سے وضو کرنے کا حق ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ ان دونوں کا ایک دوسرے کو جھٹلانا ان کی خبر کی کمزوری ہے، اور دونوں کے قول پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں تعارض ہے لہذا ساقط ہوجائے گا، اور انہوں نے کہا: اگر ہم کہیں کہ دونوں استعمال کئے جائیں گے تو تقسیم کا قول نہیں آئے گا، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس کا ممتنع ہونا واضح ہے، رہا قرعہ تو جمہور نے کہا یہ بھی نہیں ہوسکتا ہے جیسا کہ شیرازی نے کہا ہے، صاحب المذہب نے ایک قول نقل کیا ہے کہ قرعہ ڈالے گا، قرعہ جس کی طہارت کا متقاضی ہوگا اس سے وضو کرے گا، یہ قول شاذ وضعیف ہے، رہا توقف کرنا تو شیرازی نے کہا یہ نہیں ہوگا، لیکن صحیح جو جمہور کی رائے ہے، یہ ہے کہ توقف ہوسکتا ہے۔

اس بنیاد پر وہ تیمّم کرے گا اور نماز پڑھے گا، اور نماز کا اعادہ کرے گا، اس لئے کہ اس نے تیمّم کیا ہے حالانکہ اس کے ساتھ وہ پانی ہے جس کی طہارت کا حکم ہے اور توقف کے جاری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اس سے کوئی مانع موجود نہیں ہے، بخلاف تقسیم اور قرعہ کے، شیرازی کے قول کی وجہ کہ توقف نہیں ہوسکتا ہے، اس شخص پر قیاس کرنا ہے جس کو دو برتنوں میں اشتباہ ہوجائے، وہ اجتہاد کرے اور دونوں کے بارے میں متحیر رہے تو وہ ان دونوں کو بہادے گا اور تیمّم کر کے نماز پڑھے گا، اور اعادہ نہیں کرے گا اس لئے کہ وہ بہانے میں معذور ہے اور اس صورت میں توقف کے جب قائل نہ ہو تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس کو خبر دے کہ ایک کتا نے اس برتن میں منہ ڈالا ہے تو اس کی خبر کو قبول کرنا لازم ہوگا خواہ وہ بینا ہو یا نابینا ہو، اس لئے کہ نابینا کو بھی خبر اور احساس کے ذریعہ اس کا علم ہوسکتا ہے، اگر وہ خبر دے کہ ایک کتا نے اس برتن میں منہ ڈالا ہے، اور اس برتن میں منہ نہیں ڈالا ہے، اور دوسرا کہے: اس نے پہلے ہی منہ نہیں ڈالا ہے، دوسرے میں منہ ڈالا ہے، تو دونوں سے اجتناب کرنا واجب ہوگا، چنانچہ ان میں سے ہر ایک کا قول اثبات میں قبول کرے گا نفی میں قبول نہیں کرے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ان میں ہر ایک کو اس کا علم ہو جو دوسرے کو نہ ہو، البتہ اگر دونوں کسی خاص وقت کی تعیین کریں اور ایک ہی کتا کو متعین کریں اور اس وقت میں دونوں برتنوں سے کتے کے پینے کی گنجائش نہ ہو تو ان دونوں کے قول میں تعارض ہوگا، اور دونوں اقوال ساقط ہوجائیں گے، اور دونوں برتنوں میں سے ہر ایک کو استعمال کرنا جائز ہوگا۔

(۱) المجموع ۱/۱۷۷-۱۷۸، مغنی المحتاج ۱/ ۲۸۔

(۱) المجموع ۱/۱۷۸۔

اگر ان دونوں میں سے ایک کہے: اس برتن سے پیا ہے اور دوسرا کہے کتا آیا لیکن پیا نہیں، تو ثابت کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، الا یہ کہ اس کا پینا متحقق نہ ہو جیسے نابینا اپنے احساس کے ذریعہ خبر دے تو بینا کا قول مقدم ہوگا اس لئے کہ وہ زیادہ جاننے والا ہے(۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ عادل مسلمان کی خبر کو قبول کرنا مسلمان پر لازم ہوگا، (اگرچہ خبر دینے والا غلام یا باندی ہو) کہ پانی میں کتا کے منہ ڈالنے کی وجہ سے وہ ناپاک ہے، اگر خبر دینے والا فاسق یا مستور الحال ہو تو اس کی خبر میں مسلمان تحری کرے گا، اگر ایک عادل پانی کے طاہر ہونے کی خبر دے اور ایک عادل اس کے نجس ہونے کی خبر دے تو اس کی طہارت کا حکم دیا جائے گا(۲)۔

(۱) المغنی ۱/۶۵۔

(۲) الدر المختار ۵/۲۲۰-۲۲۱، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۰۹۔

ولیمہ

تعریف:

۱- لغت میں ولیمہ، ولم سے ماخوذ ہے، اس کا معنی جمع ہونا ہے، اس لئے کہ زوجین جمع ہوتے ہیں، یہ شادی کے کھانے کا نام ہے، ایک قول ہے کہ یہ ہر وہ کھانا ہے جو شادی وغیرہ کی وجہ سے تیار کیا جائے، یا ہر وہ کھانا ہے جو ایک جماعت کے لئے تیار کیا جائے (۱)۔

اصطلاح میں ولیمہ ہر اس کھانے کو کہا جاتا ہے جو شادی کرنے یا بادشاہ بننے وغیرہ سے حاصل ہونے والی خوشی میں تیار کیا جائے لیکن اس کا استعمال بغیر کسی قید کے شادی میں زیادہ مشہور ہے، اس کے علاوہ میں قید کے ساتھ استعمال کیا جائے (۲)۔

علماء نے ان ولیموں کا خاص نام رکھا ہے جن کی دعوت لوگوں کو دی جاتی ہے (۳)۔

دیکھئے: اصطلاح (دعوۃ فقرہ/۱۶)۔

اس جگہ صرف شادی کے ولیمہ سے متعلق احکام بیان کئے جائیں گے، دوسرے ولیموں سے متعلق احکام، ان کے ساتھ مخصوص اصطلاحات میں اور اصطلاح (دعوۃ) میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۲۴۴، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۲۷-۳۲۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۲۱، الدسوقی ۲/۳۲۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/۲۴۵، المبدع ۷/۱۷۹۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دعوۃ:

۲-لغت میں دعوت کا ایک معنی ضیافت ہے، یہ جمہور عرب کے نزدیک دال کے فتحہ کے ساتھ ہے، تیم الرباب اس کو کسرہ دیتے ہیں، قطرب نے ضمہ کے ساتھ اس کو لکھا ہے، لوگوں نے اس کو غلط قرار دیا ہے(۱)۔

فقہاء دعوت کو ضیافت کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، دعوت اور ولیمہ کے درمیان ربط یہ ہے کہ دعوت ولیمہ سے عام ہے(۲)۔

ب-مادبہ:

۳-لغت میں مادبہ: وہ کھانا جس کو آدمی تیار کرے اور لوگوں کو اس کی طرف مدعو کرے(۳)۔

اصطلاح میں: ہر وہ کھانا جو کسی دعوت کے لئے تیار کیا جائے، مادبہ ہے(۴)، مادبہ اور ولیمہ میں ربط یہ ہے کہ ولیمہ مادبہ سے خاص ہے۔

شرعی حکم:

۴-ولیمہ کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان کی دو آراء ہیں:

اول: جمہور فقہاء، حنفیہ، راجح مذہب میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ شادی کا ولیمہ سنت ہے، حنفیہ نے مزید کہا: اس میں بڑا ثواب ہے۔

راجح مذہب میں مالکیہ کا مذہب کہ وہ مندوب ہے (۵)، ان

(۱) تحریر الفاظ التنبیہ للنووی رص ۲۱۶۔

(۲) فتح الباری ۹/۱۴۹ طبع دار الریان للتراث قاہرہ۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) البحر الرائق ۷/۳۰۲، حاشیۃ القلیوبی ۳/۲۹۴، المغنی ۷/۱۔

(۵) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۳۷، الزرقانی ۴/۵۲، مغنی المحتاج

فقہاء نے اپنے اس مذہب پر کہ ولیمہ مسنون ہے واجب نہیں ہے، نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: **"لیس فی المال حق سوی الزکوۃ"**(۱) (مال میں زکوۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں ہے)، انہوں نے کہا کہ ولیمہ کا سبب عقد نکاح ہے اور وہ خود واجب نہیں ہے تو اس کی فرع بدرجہ اولی واجب نہ ہوگی، نیز اس لئے کہ اگر ولیمہ واجب ہوتا تو زکوۃ وکفارات کی طرح اس کی مقدار مقرر ہوتی اور تنگی کے وقت اس کا کوئی بدل ہوتا جیسا کہ کفارہ ادا کرنے والا اپنی غریبی وتنگدستی کی صورت میں روزہ رکھتا ہے، لہذا اس کی مقدار کا مقرر نہ ہونا اور اس کے بدل کا نہ ہونا اس کے وجوب کے ساقط ہونے پر دلالت کرتا ہے، نیز اس لئے کہ اگر وہ واجب ہوتا تو اس کی زندگی میں اس پر عمل کرنے کا مطالبہ ہوتا اور اس کے مرجانے کی صورت میں اس کے ترکہ سے ادا ہوتا جیسا کہ دوسرے حقوق میں ہوتا ہے(۲)۔

دوم: ایک قول میں شافعیہ، ایک قول میں مالکیہ اور ایک قول میں امام کا مذہب ہے جس کو ابن عقیل نے لکھا ہے کہ ولیمہ واجب ہے، اس لئے کہ مروی ہے: **"أن النبي ﷺ رأى على عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة فقال له: مهيم- أى ما الخبر-؟ قال: تزوجت امرأة من الأنصار فقال: أولم ولو بشاة"**(۳) (نبی اکرم ﷺ نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف

= ۳/۲۴۴، روضۃ الطالبین ۷/۳۳۲، المغنی ۷/۱-۲، الإنصاف للمرداوی ۸/۲۱۶، الفتاوی الہندیہ ۵/۳۴۳، بریقہ محمودیہ ۴/۱۷۶۔

(۱) حدیث: "ليس في المال حق سوى الزكاة" کی روایت ابن ماجہ (۱/۵۷۰) نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۲/۱۶۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے۔

(۲) الحاوی للماوردی ۱۲/۱۹۲، تحفۃ المحتاج ۷/۴۲۴-۴۲۵۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ رأى على عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/۱۱۲-۱۱۳) اور مسلم (۲/۱۰۴۲) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

کے بدن پر زردی کا اثر دیکھا تو ان سے فرمایا: کیا خبر ہے؟ انہوں نے کہا: میں نے ایک انصاری عورت سے نکاح کیا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری سے ہو)، یہ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے، نیز اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے تنگی یا خوش حالی میں جب بھی نکاح فرمایا، تو ولیمہ کیا، نیز اس لئے کہ ولیمہ میں نکاح کا اعلان ہوتا ہے جو نکاح اور زنا میں فرق کرنے والا ہے، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أعلنوا النكاح"(۱) (نکاح کا اعلان کرو)، نیز اس لئے کہ جب اس کی دعوت قبول کرنا واجب ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولیمہ کا عمل بھی واجب ہے، اس لئے کہ سبب کا واجب ہونا سبب کے وجوب پر دلالت کرتا ہے(۲)۔

قاضی کی طرف سے ولیمہ کا حکم دینا:

۵- ولیمہ کا حکم دینے یا اس کا حکم نہ دینے کے مسئلہ کی صراحت مالکیہ نے کی ہے، اس مسئلہ کے حکم میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ولیمہ کے واجب یا مندوب ہونے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ولیمہ کا حکم نہ دینا راجح ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک راجح مذہب میں یہ مندوب ہے، نبی اکرم ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے جو ولیمہ کرنے کو کہا اس کو انہوں نے ندب پر محمول کیا ہے۔

خلیل نے کہا: اگر بیوی شوہر سے ولیمہ کا مطالبہ کرے اور وہ اس سے انکار کرے تو شوہر کو قاضی کی طرف سے ولیمہ کا حکم دینا صحیح ہوگا، خلیل نے اس کے ذریعہ اصبغ بن سہل کے قول کی طرف اشارہ کیا ہے، انہوں نے کہا: درست یہ ہے کہ اس کا حکم دیا جائے گا اس لئے کہ سابق حدیث میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أولم" (ولیمہ کرو) اور امر میں اصل عمل کے ساتھ وجوب ہے، یہ عام خاص سب کے نزدیک ہے۔

محل اختلاف (جیسا کہ دسوقی نے کہا) اس وقت ہے جبکہ شوہر پر اس کی شرط نہ لگائی جائے نہ اس کا عرف رائج ہو ورنہ بالاتفاق ان سب کے نزدیک اس کا حکم دیا جائے گا(۱)۔

ولیمہ کی حکمت:

۶- ولیمہ- مالکیہ کے نزدیک- نکاح کو مشہور کرنے کے لئے ہے، امام مالک نے کہا: ربیعہ کہتے تھے: ولیمہ میں کھانا صرف اس لئے مستحب ہے کہ تاکہ نکاح کا اثبات، اظہار و معرفت ہوجائے، اس لئے کہ گواہ تو مر جائیں گے، ابن رشد نے کہا: ان کی مراد یہ ہے کہ یہی مقصود ہے جس کے لئے رسول اللہ ﷺ نے ولیمہ کا حکم دیا اور اس کی ترغیب دی(۲)، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے فرمایا: "**أولم ولو بشاة**"(۳) (ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری سے ہو)، اور اس کے مشابہ آثار بھی ہیں، اور ان کا یہ قول صحیح ہے، اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے: "**أن النبي ﷺ مر هو وأصحابه ببني زريق فسمعوا غناء ولعبا فقال: ما هذا ؟ فقالوا: نكاح**

(۱) حدیث: "أعلنوا النكاح" کی روایت احمد (۴/۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن زبیر سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/۲۸۹) میں اس کو ذکر کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اس حدیث کو احمد، بزار اور طبرانی نے الکبیر الاوسط میں بیان کیا ہے اور احمد کے تمام رواۃ ثقہ ہیں۔

(۲) الحاوی للماوردی ۱۲/۱۹۱-۱۹۲۔

(۱) الشرح الکبیر و حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۲۱، ۳۳۷، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۴/۵۲، شرح منح الجلیل علی مختصر خلیل ۲/۱۴۰، التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/۵۲۳، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/۳۱۸، ۳۲۵۔

(۲) التاج والإکلیل لمختصر خلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/۵۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۳۷، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۴/۲۔

(۳) حدیث: "أولم ولو بشاة" کی تخریج فقرہ/۴ میں گذر چکی۔

فلان يا رسول الله فقال: كمل دينه، هذا النكاح لا السفاح ولا نكاح السر حتى يسمع دف أو يرى دخان"(۱) (نبی اکرم ﷺ حضرات صحابہ کے ساتھ بنی زریق کے پاس سے گذرے توان حضرات میں گانے اور کھیلنے کی آوازسنی تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کیا ہے؟ تو لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! فلاں کا نکاح ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس کا دین مکمل ہوگیا، یہ نکاح ہے زنا نہیں ہے، نہ خفیہ نکاح ہے، یہاں تک کہ دف کی آواز سنی جائے یا دھواں نظر آئے)۔

شافعیہ نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اس کا راز (یعنی ولیمہ کی حکمت) اس کی برکت سے بیوی کے نیک ہونے کی امید ہے گویا وہ اس کے لئے فدیہ کی طرح ہے(۲)۔

ولیمہ کی دعوت قبول کرنا:

الف- ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کا حکم:

۷- ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: جمہور فقہاء، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنا واجب ہے۔

مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے قبول کرنے کے واجب ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ ولیمہ کے لئے جس کو مدعو کیا جائے وہ صراحۃ یا ضمنا شخصی طور پر متعین ہو، خواہ تحریر کے ذریعہ ہو یا ثقہ پیغام رساں کے ذریعہ ہو، ولیمہ والا اس سے کہے: فلاں شخص، فلاں محلّہ والوں کو یا اہل علم کو یا مدرسین کو (اور وہ سب محدود ہوں) بلا لاؤ، اس لئے کہ حقیقتاً نہیں مگر حکما متعین ہوتے ہیں، لہذا اگر وہ محدود نہ ہوں تو قبول کرنا واجب نہ ہوگا جیسے کہے: جس سے تم کو ملاقات ہو یا علماء کو یا مدرسین بلا لاؤ اور وہ غیر محدود ہوں، ابن قدامہ نے کہا: اگر جفلی (۱) کی دعوت دے، بایں طور کہ کہے: اے لوگو: ولیمہ کی دعوت قبول کرو، یا پیغام رساں کہے: مجھے حکم دیا گیا ہے کہ جس سے مجھ کو ملاقات ہو یا جس کو میں چاہوں دعوت دوں، تو دعوت قبول کرنا نہ واجب ہوگا نہ مستحب، اس طرح کی دعوت قبول کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ وہ عمومی دعوت میں داخل ہوگا(۲)۔

الزرقانی نے کہا: بہت سے شارحین نے کہا: تعیین اس طرح ہوگی کہ صاحب دعوت یا اس کا وکیل کسی متعین شخص سے کہے: فلاں وقت تشریف لائیے، یا میں آپ سے تشریف لانے کی درخواست کرتا ہوں، یا آپ کی تشریف آوری مجھے پسند ہے، یا آپ تشریف لا کر مری عزت افزائی کریں، اگر کہے: اگر آپ چاہیں تو تشریف لاسکتے ہیں تو یہ تعیین نہ ہوگی، الا یہ کہ کوئی قرینہ موجود ہو یا اس کی حاضری میں رغبت کے ساتھ درخواست ہو(۳)۔

ان فقہاء نے ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے واجب ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت حضرت ابن عمرؓ نے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا دعى أحدكم إلى الوليمة فليأتها**"(۴) (اگر تم میں سے کسی کو ولیمہ کی دعوت دی

---

(۱) حدیث: "**أن النبي ﷺ مر هو وأصحابه ببني زريق......**" کی روایت بیہقی نے السنن (۷/ ۲۹۰) میں کی ہے، پھر اس کی اسناد میں ایک راوی کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے۔

(۲) تحفۃ المحتاج مع حاشیتی الشروانی والعبادی ۷/ ۴۲۵ (دار صادر)۔

(۱) الجفلی ولیمہ کی دعوت عامہ کو کہتے ہیں۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۷، شرح الزرقانی ۴/ ۵۲، کشاف القناع ۵/ ۱۶۶، المغنی ۷/ ۲-۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۳، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۲۹۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۶۔

(۳) شرح الزرقانی ۴/ ۵۲۔

(۴) حدیث: "**إذا دعي أحدكم إلى الوليمة فليأتها**" کی روایت مسلم

جائے تو اس کو شریک ہونا چاہئے)، ایک روایت میں ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أجيبوا هذه الدعوة إذا دعيتم إليها"(۱) (اگر تم کو ولیمہ کی دعوت دی جائے تو اس کو قبول کرو)، حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**شر الطعام طعام الوليمة يدعى لها الأغنياء ويترك الفقراء ومن ترك الدعوة فقد عصى الله ورسوله**"(۲) (سب سے برا کھانا اس ولیمہ کا کھانا ہے جس میں صرف مالداروں کو بلایا جائے فقراء کو چھوڑ دیا جائے جو شخص دعوت قبول نہ کرے گا وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کرے گا)۔

انہوں نے کہا: اس کے قبول کرنے میں دل بستگی ہے، اس کے چھوڑنے میں ضرر و قطع تعلقی ہے(۳)۔

دوسری رائے: عام حنفیہ، ایک قول میں شافعیہ اور ایک قول میں حنابلہ (جس کو ابن تیمیہ نے مختار کہا ہے) کا مذہب ہے کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنا سنت ہے، واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا تقاضا کھانا کھانا اور مال کا مالک بننا ہے، کسی پر لازم نہیں ہے کہ اپنے اختیار کے بغیر دوسرے کے مال کا مالک بن جائے، نیز اس لئے کہ زکوۃ کے واجب علی العین ہونے کے باوجود جس کو دی جائے اس کا مالک بننا اس پر لازم نہیں ہے، تو دوسرا بدرجہ اولی ہوگا(۴)۔

تیسری رائے: ایک قول میں حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنا فرض کفایہ ہے، لہذا جن لوگوں کو مدعو کیا جائے ان میں ایسا شخص دعوت قبول کرلے جس سے کفایت ہوجاتی ہے تو باقی لوگوں سے اس کا وجوب ساقط ہوجائے گا ورنہ سب گنا ہگار رہوں گے، اس لئے کہ ولیمہ کا مقصد اس کا ظاہر ہونا اور اس کا اعلان ہوتا ہے تا کہ نکاح اور زنا میں فرق ہوجائے، لہذا جو حاضر ہو اس سے مقصود حاصل ہوجائے تو حاضر نہ ہونے والوں سے ساقط ہوجائے گا(۱)۔

ب- کس چیز سے قبول کرنا متحقق ہوجائے گا:

جس کو ولیمہ کی دعوت دی جائے وہ روزہ دار ہوگا یا روزہ دار نہ ہوگا۔

۸- اگر روزہ دار ہو تو ولیمہ میں حاضری سے اس کے حق میں ولیمہ کا قبول کرنا متحقق ہوجائے گا، پھر دیکھا جائے گا اگر اس کا روزہ فرض ہو تو اس کو نہیں توڑے گا، قوم کے لئے برکت کی دعا کرے گا اور کہے گا: میں روزہ دار ہوں، پھر اس کو اختیار ہوگا وہاں ٹھہرے یا واپس ہوجائے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا دعى أحدكم فليجب فإن كان صائما فليصل وإن كان مفطرا فليطعم**"(۲) (اگر تم میں سے کسی کو دعوت دی جائے تو اس کو قبول کرنا چاہئے پھر اگر روزہ دار ہو تو دعا کردے اور اگر روزہ دار نہ ہو تو کھالے)، عبید اللہ بن ابی یزید سے منقول ہے، انہوں نے کہا: میرے والد نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کو دعوت دی تو وہ تشریف لائے اور بیٹھے، کھانا رکھا گیا تو حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے اپنا ہاتھ بڑھایا اور کہا: بسم اللہ کر کے کھاؤ، پھر اپنا ہاتھ کھینچ لیا

---

(۱) حدیث: "أجيبوا هذه الدعوة......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۲) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "شر الطعام طعام الوليمة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۴۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔ (۲/ ۱۰۵۲) نے کی ہے۔

(۳) الحاوی للماوردی ۱۲/ ۱۹۳، المغنی ۷/ ۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۳، الحاوی ۱۲/ ۱۹۲، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۵، الإنصاف ۸/ ۳۱۸۔

---

(۱) الإنصاف ۸/ ۳۱۸، الحاوی للماوردی ۱۲/ ۱۹۳۔

(۲) حدیث: "إذا دعي أحدكم فليجب......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۴) نے کی ہے۔

اور کہا: میں روزہ دار ہوں (۱)۔

اگر اس کا روزہ نفل ہو تو فقہاء کی رائے ہے کہ اس کے لئے روزہ کو مکمل کرنا جائز ہوگا۔

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے لئے کھالینا اور روزہ توڑ دینا مستحب ہے، البتہ انہوں نے کہا: اگر مدعو کا نفل روزہ رکھنا داعی کو گراں گذرے تو روزہ کی تکمیل سے بہتر اس کو توڑ دینا ہی ہے، اگر چہ دن کا آخری حصہ ہوتا کہ داعی کی دلجوئی ہو سکے، نیز اس لئے کہ مروی ہے: "**أن النبی ﷺ کان فی دعوۃ ومعه جماعة فقال رجل عن القوم: إنی صائم، فقال رسول الله ودعاکم أخوکم وتکلف لکم، ثم قال له: أفطر وصم مکانه یوما إن شئت**" (۲) (نبی اکرم ﷺ ایک دعوت میں تھے، آپ کے ساتھ ایک جماعت تھی، قوم میں سے کسی نے کہا: میں روزہ دار ہوں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تمہارے بھائی نے تم کو دعوت دی ہے، اور تمہارے لئے اہتمام کیا ہے، پھر اس سے فرمایا: روزہ توڑ دو اگر جی چاہے تو اس کی جگہ پر ایک روزہ رکھ لینا)۔

اگر داعی پر گراں نہ گذرے تو روزہ رکھنا افضل ہے، اس لئے کہ حضرت عثمان بن عفان کی حدیث ہے کہ انہوں نے عبد المغیر ہ کی دعوت قبول کی، حالانکہ وہ روزہ دار تھے، اور کہا: میں روزہ دار ہوں لیکن مجھے یہ اچھا لگا کہ داعی کی دعوت قبول کروں اور برکت کی دعا کروں (۳)، حضرت عبد اللہ سے منقول ہے، انہوں نے کہا: اگر تم میں سے کسی کے سامنے کھانے پینے کی کوئی چیز پیش کی جائے اور وہ روزہ دار ہو تو اس کو کہہ دینا چاہئے کہ میں روزہ دار ہوں (۱)۔

رحیبانی نے کہا: اگر مدعو کے کھانا چھوڑنے میں داعی کی دل شکنی نہ ہو تو نفل روزہ کو مکمل کرنا اس کو توڑنے سے افضل ہے۔

شیخ تقی الدین نے کہا: یہ سب سے معتدل قول ہے، انہوں نے کہا: اگر مدعو نفل روزہ توڑنے سے گریز کرے یا روزہ دار نہ ہو پھر بھی کھانے سے گریز کرے تو صاحب دعوت کو اس کے کھانے پر اصرار نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ یہ دونوں امور جائز ہیں، اگر ایسی چیز کو اس پر لازم کرے گا جو اس پر لازم نہیں ہے، تو یہ ایک قسم کا ممنوع مسئلہ ہوگا (۲)۔

۹- اگر مدعو روزہ دار نہ ہو تو ولیمہ میں اس کے کھانے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

جمہور فقہاء حنفیہ، ظاہر قول میں مالکیہ، معتمد قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ غیر روزہ دار کے لئے کھالینا مستحب ہے، اس پر لازم نہیں ہے اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا دعی أحدکم إلی طعام فلیجب فإن شاء طعم وإن شاء ترک**" (۳) (اگر تم میں سے کسی کو کھانے پر مدعو کیا جائے تو اس کو قبول کرنا چاہئے، پھر اگر چاہے تو کھالے یا اگر چاہے تو چھوڑ دے)۔

ایک قول میں شافعیہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ

---

(۱) أثر عبد اللہ بن ابی یزید: "دعا أبی عبد الله بن عمر ......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۷/۲۶۳) میں کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبی ﷺ کان فی دعوۃ......" کی روایت بیہقی (۴/۲۷۹) نے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۴/۲۱۰) میں اس کے اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) أثر عثمان: "أنه أجاب عبد المغیرۃ"...... ابن قدامہ نے المغنی (۱۰/۱۹۷ طبع دار ہجر)۔

(۱) اثر عبد اللہ: "إذا عرض علی أحدکم طعام أو شراب......" کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۴/۲۰۰) میں کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۴۳، مواہب الجلیل ۴/۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۳۸، الحاوی للماوردی ۱۲/۱۹۲، إعانۃ الطالبین ۳/۳۶۵، المغنی ۷/۴، مطالب أولی النہی ۵/۲۳۵، مغنی المحتاج ۳/۲۴۸۔

(۳) حدیث: "إذا دعی أحدکم إلی طعام فلیجب......" کی روایت مسلم (۲/۱۰۵۴) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

غیر روزہ دار پر کھانا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "**إذا دعي أحدكم فليجب فإن كان صائما فليصل وإن كان مفطرا فليطعم**"(۱) (اگر تم میں سے کسی کو دعوت دی جائے تو اسے قبول کرنا چاہئے پھر اگر روزہ دار ہو تو دعا کردے، اگر روزہ دار نہ ہو تو کھالے)، اس لئے کہ حاضری کا مقصد کھانا ہی ہے۔

ایک دوسرے قول میں شافعیہ نے کہا: ولیمہ میں کھانا، فرض کفایہ ہے، اگر کوئی دوسرا کھالے تو کھانے کا فرض اس سے ساقط ہوجائے گا(۲)۔

ج-ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے شرائط:

جو فقہاء ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کو واجب کہتے ہیں انہوں نے چند شرطیں لگائی ہیں: ان میں سے بعض دعوت کی جگہ میں، بعض داعی میں، بعض مدعو میں اور بعض خود ولیمہ میں معتبر ہیں۔

دعوت کی جگہ میں معتبر شرائط:

اول: دعوت میں ایسا شخص نہ ہو جس سے مدعو کو اذیت پہنچے یا اس کا دشمن ہو:

۱۰-مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ دعوت کی جگہ میں ایسا شخص نہ ہو جس سے مدعو کو اذیت پہنچے یا اس کے ساتھ اس کا بیٹھنا مناسب نہ ہو، اگر ایسا شخص ہوگا تو مدعو نہ جانے میں معذور ہوگا، یہی فی الجملہ ہے۔

اور مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اذیت کسی دینی امر کی وجہ سے ہو۔

عداوت کا اعتبار کرنے یا نہ کرنے میں شافعیہ کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح اس شرط کا اعتبار کرنے یا نہ کرنے میں حنابلہ کے درمیان بھی اختلاف ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

مالکیہ نے کہا: یہ شرط ہے کہ ایسا شخص حاضر نہ ہو جس سے کسی دینی امر کی وجہ سے مدعو اذیت محسوس کرے جیسے ایسے لوگوں کا ہونا جو لوگوں کو بے عزت کیا کرتے ہیں، اگر ایسا کوئی شخص حاضر ہو تو دعوت قبول کرنا واجب نہ ہوگا، لیکن اگر ایسا شخص حاضر ہو جس کے دیکھنے سے یا اس سے گفتگو کرنے سے اپنی محض نفسانیت کی وجہ سے اذیت ہو اس کی طرف سے کسی ضرر پہنچنے کی وجہ سے نہ ہو تو اس کی وجہ سے غیر حاضر رہنا اس کے لئے مباح نہ ہوگا(۱)۔

شافعیہ نے کہا: یہ شرط ہے کہ جس جگہ مدعو ولیمہ میں حاضر ہوگا وہاں ایسا شخص نہ ہو جس سے وہ اذیت محسوس کرے یا اس کے ساتھ بیٹھنا اس کے لئے مناسب نہ ہو، اگر ایسا شخص ہوگا تو وہ غیر حاضر رہنے میں معذور ہوگا، اس لئے کہ پہلی صورت میں اس کو اذیت پہنچے گی اور دوسری صورت میں ذلت برداشت کرنی ہوگی۔

اور انہوں نے ایسے شخص سے جس کے ساتھ بیٹھنا مدعو کے لئے مناسب نہ ہو جس سے مکروہ بات برداشت کرنی پڑے، کی مثال یہ ہے کہ جیسے کمینے لوگ ہوں، اس لئے کہ اس میں ضرر ہے، انہوں نے اذیت محسوس کرنے کی مثال ایسے شخص سے دی ہے، جس کے اور مدعو کے درمیان کھلی ہوئی عداوت ہو جیسا کہ رملی نے زرکشی سے نقل کیا ہے، رملی نے کہا: اور خطیب نے ان کی موافقت کی ہے کہ مدعو اور داعی

---

(۱) حدیث: "إذا دعي أحدكم فليجب......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۴) نے کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، مواہب الجلیل ۴/ ۵، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۸، الحاوی ۱۲/ ۱۹۷، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۸، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۸، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، البنایہ ۹/ ۲۰۷، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/ ۱۷۵۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۷۔

کے درمیان عداوت ہونے کا کوئی اثر حکم میں نہ ہوگا، لیکن رملی نے ماوردی ورویانی سے نقل کیا ہے کہ اگر مدعو کا کوئی دشمن ہو یا اس کا دشمن ہی اس کو دعوت دے تو یہ وجوب کے ساقط کرنے میں موثر نہ ہوگا، اور اس عداوت کے غیر موثر ہونے کو انہوں نے جیسا کہ اذرعی سے منقول ہے اس صورت پر محمول کیا ہے کہ اس سے اس کو اذیت نہ پہنچے (۱)۔

اور اس شرط کے لگانے میں حنابلہ کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ الترغیب والبلغۃ میں ہے: اگر مدعو کو معلوم ہو کہ وہاں کمینے لوگ موجود ہیں اور ایسے لوگ ہیں جن کے ساتھ بیٹھنا اس جیسے لوگوں کے لئے معیوب ہے تو اس کو قبول کرنا واجب نہ ہوگا۔

لیکن اس قول کے بارے میں ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ ان کے علاوہ دوسرے اصحاب سے یہ بات منقول نہیں ہے۔

انہوں نے کہا: امام احمد نے اجابت دعوت کو مطلق واجب کہا ہے، اور انہوں نے کھانے کے حلال ہونے اور اس جگہ منکر کے نہ ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن اس عدم اذیت و ذلت والی شرط کی کوئی اصل نہیں ہے، جیسا کہ نماز کی صفوں میں ان کی مخالطت کی وجہ سے جماعت ساقط نہیں ہوتی ہے، اور نماز جنازہ میں حاضر ہونا ساقط نہیں ہوتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا (۲)۔

دوم: وہاں کوئی منکر نہ ہو:

۱۱- اس پر فقہاء متفق ہیں کہ اگر کسی کو ولیمہ کی دعوت دی جائے اور اس کو حاضر ہونے سے قبل ہی معلوم ہو جائے کہ وہاں شراب، لہو ولعب یا ان کے مشابہ ناجائز امور ہیں اور وہ منکر پر نکیر کرنے اور اس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہے تو اس کے حق میں دعوت قبول کرنا واجب نہیں

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۶۔

(۲) الإنصاف ۸/ ۳۱۹، کشاف القناع ۵/ ۱۶۷۔

رہے گا (۱)۔

۱۲- پھر اس حالت میں اس کے حاضر ہونے کے جواز میں اختلاف ہے۔

اظہر قول میں (اور یہی صحیح ہے) شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ حاضر ہونا اس کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس على مائدة يدار عليها الخمر**" (۲) (جو شخص اللہ تعالی اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس کو ایسے دسترخوان پر نہیں بیٹھنا چاہئے جس پر شراب کا دور چلتا ہو)، نیز اس لئے کہ وہ بلا ضرورت منکر کے دیکھنے یا سننے کا ارادہ کرنیوالا ہو جائے گا (۳)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی کو ایسے ولیمہ کی دعوت دی جائے جس میں لہو ولعب ہو تو اگر حاضر ہونے سے قبل معلوم ہو جائے تو قبول نہیں کرے گا، اس لئے کہ دعوت قبول کرنا اس پر لازم نہیں ہے (۴)۔

ایک قول میں شافعیہ کی رائے جس پر اہل عراق کا عمل ہے، اولی یہ ہے کہ حاضر نہ ہو، یہ بھی جائز ہے کہ حاضر ہو اور کان نہ لگائے اور اپنے دل سے انکار کرے، جیسا کہ اگر اس کے پڑوس میں کسی قسم کا منکر ہو تو اگر چہ اس تک آواز پہنچتی ہو لیکن وہاں سے منتقل ہو جانا اس پر

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۷، شرح الزرقانی ۴/ ۵۳، الحاوی للماوردی ۱۲/ ۱۹۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۴، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۷، نیز دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳۔

(۲) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا......" کی روایت ترمذی (۵/ ۱۱۳) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۴-۳۳۵، الحاوی ۱۲/ ۱۹۹۔

(۴) الاختیار ۴/ ۱۷۶، نیز دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۲۔

لازم نہیں ہے۔

حاضر ہونے کے جواز پر انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے حاضر ہونے سے ان کو شرمندگی ہو، اور وہ رک جائیں اور باز آجائیں، نقل کیا گیا ہے کہ حضرت حسن بصری اور حضرت محمد بن کعب قرظی ایک ولیمہ میں مدعو کئے گئے، انہوں نے منکر سنا تو محمد لوٹ جانے کے لئے کھڑے ہوئے، تو حسن نے ان کو پکڑ لیا اور کہا: بیٹھئے، ان کی معصیت آپ کے لئے اپنی طاعت سے مانع نہ ہوگی۔

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس کے حاضر ہونے سے قبل منکر کے وجود کا علم ہو تو اگر منکر اس کے حاضر ہونے سے اس کے علم یا جاہ و مرتبہ کی وجہ سے دور ہوجائے تو لازماً اس کو حاضر ہونا چاہئے تاکہ دعوت کا قبول کرنا اور منکر کا ازالہ ہوجائے اور اس منکر کو دور کرنے والے کسی دوسرے شخص کا موجود ہونا اس کی وہاں حاضری کے واجب سے مانع نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ وجوب صرف ازالہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اجابت دعوت کی وجہ سے ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ منکر کا پایا جانا مطلقا دعوت قبول کرنے سے مانع ہے(۱)۔

۱۳ - اگر اس کو ولیمہ میں موجود معاصی کا علم نہ ہو تو قبول کرنا اس پر واجب ہوگا اور معصیت سے اس کا صرف خطرہ اس کی غیر حاضری کے لئے عذر نہ ہوگا، اس لئے کہ ممکن ہے ایسا نہ ہو۔

اگر وہ حاضر ہو اور وہاں معاصی ہوں اس طرح کہ اس کو نہ دیکھ رہا ہو اور نہ سن رہا ہو تو جمہور مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے کہا: وہ حاضر رہے گا واپس نہ ہوگا۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/ ۳۳۴-۳۳۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۷، الحاوی للماوردی ۱۲/ ۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۷-۳۶۸، الزرقانی ۴/ ۵۲، الخرشی ۳/ ۳۰۲۔

اور اگر اس کو سن رہا ہو لیکن دیکھ نہ رہا ہو تو شافعیہ نے کہا: وہ سننے کا ارادہ نہیں کرے گا اور حاضر رہے گا، اس لئے کہ اگر انسان اپنے گھر میں رہتے ہوئے دوسرے کے گھر سے معاصی سنے تو اپنے گھر سے منتقل ہوجانا اس پر لازم نہ ہوگا، تو یہ بھی ایسا ہی ہوگا(۱)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر منکر کا علم نہ ہو یہاں تک کہ حاضر ہوجائے اور اس کو دیکھے تو ان کو منع کرے گا، اگر وہ باز نہ آئیں تو نکل جانا واجب ہوگا، الا یہ کہ کوئی اندیشہ ہو، جیسے رات میں ہو اور نکلنے میں اندیشہ ہو تو دل سے اس کو ناپسند کرتے ہوئے بیٹھا رہے گا، اور جس کا سننا حرام ہو اس کی طرف کان نہیں لگائے گا۔

اگر بات کرنے یا کھانے میں مشغول ہو تو یہ اس کے لئے جائز ہوگا، جیسا کہ اگر یہ اس کے گھر کے بغل میں ہو تو منتقل ہوجانا اس پر لازم نہ ہوگا اگرچہ اس تک آواز پہنچ رہی ہو۔

حنابلہ نے کہا: اگر اس کو منکر کا علم نہ ہو یہاں تک کہ وہ حاضر ہوجائے تو اس کو دور کرے گا اور اس کے بعد بیٹھے گا تاکہ دعوت کا قبول کرنا ہوجائے، اگر اس کو دور کرنے پر قادر نہ ہو تو لوٹ جائے گا تاکہ اس کو دیکھنے یا سننے کا ارادہ کرنیوالا نہ ہوجائے(۲)، نافع نے نقل کیا ہے انہوں نے کہا: حضرت ابن عمرؓ نے گیت سنا تو اپنی دونوں انگلیاں اپنے دونوں کانوں پر رکھا اور راستہ سے الگ ہوگئے، اور مجھ سے کہا: نافع، کچھ سن رہے ہو؟ میں نے کہا: نہیں، انہوں نے کہا کہ پھر انہوں نے اپنی انگلیاں اپنے کانوں سے اٹھالیا اور کہا: میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ تھا تو آپ نے ایسا ہی سنا تو ایسا ہی کیا (۳)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر منکر گھر میں ہو تو اگر مدعو روکنے

(۱) الحاوی ۱۲/ ۲۰۰، شرح الزرقانی ۴/ ۵۳، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۷، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۷۔

(۳) حدیث نافع: "سمع ابن عمر مزمارا......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۲۲) نے کی ہے، اور ابوداؤد نے کہا: یہ حدیث منکر ہے۔

پر قادر ہو تو ایسا کرے گا ورنہ دل سے برا سمجھتے ہوئے صبر کرے گا یہ اس وقت ہے جبکہ وہ مقتدا نہ ہو، اگر وہ مقتدا ہو اور روکنے پر قادر نہ ہو تو نکل جائے گا، نہیں بیٹھے گا، اس لئے کہ اس میں دین میں عیب لگانا ہے(۱)۔

لیکن جب منکر دسترخوان پر ہو تو حنفیہ نے کہا ہے: بیٹھنا مناسب نہ ہوگا اگر چہ مقتدی نہ ہو بلکہ اعراض کرتے ہوئے نکل جائے گا(۲)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِيْنَ**"(۳) (تو مت بیٹھ یاد آ جانے کے بعد ظالموں کے ساتھ)۔

سوم: دعوت کی جگہ میں حرام تصویر نہ ہو:

۱۴- فقہاء کا مذہب ہے کہ ولیمہ قبول کرنے کے واجب ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ دعوت کی جگہ میں کسی کامل الاعضاء انسان یا جانور کا ڈھانچہ نہ ہو جس کا سایہ ہمیشہ رہنے والا ہو اور وہ نصب کیا گیا ہو، اس لئے کہ کامل الاعضاء انسان یا جانور کی تصویر حرام ہے، چنانچہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ لعن المصور**"(۴) (رسول اللہ ﷺ نے تصویر بنانے والے پر لعنت کی ہے)، نیز ارشاد فرمایا: "**من صور صورة فی الدنیا كلف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ**"(۵) (اگر کوئی شخص دنیا میں کوئی صورت بنائے گا تو قیامت کے دن اس کو مکلف بنایا جائے گا کہ اس میں روح پھونکے اور وہ روح نہیں پھونک سکے گا)۔

نیز اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے: "**أنه صنع طعاما فدعا رسول الله ﷺ فجاء، فرأى فی البيت سترا فيه تصاوير فرجع فقلت: يا رسول الله ما رجعک بأبی أنت وأمی ؟قال: إن فی البيت سترا فيه تصاوير وإن الملائكة لا تدخل بيتا فيه تصاوير**" (۱) (انہوں نے کھانا تیار کیا اور رسول اللہ ﷺ کو دعوت دی، چنانچہ آپ ﷺ تشریف لائے اور گھر میں ایک پردہ دیکھا جس میں کچھ تصویریں تھیں تو آپ ﷺ لوٹ گئے، میں نے کہا: اے اللہ کے رسول میرے باپ ماں آپ پر قربان: آپ کیوں لوٹ گئے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ گھر میں پردہ ہے، جس میں تصاویر ہیں اور فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے ہیں جس میں تصاویر ہوں)۔

اور ان تصاویر کو ایسی جگہ استعمال کرنے میں جہاں ان کی توہین ہو، اور اس صورت میں جبکہ کسی جاندار کی ایسی (چھوٹی) تصویر ہو کہ نظر نہ آئے یا ناقص الاعضاء ہو یا اس کا سایہ دائمی نہ ہو اور غیر ذی روح کی تصویر کے حکم میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (تصویر فقرہ ۲، ۱۰، ۱۷)۔

چہارم: وہاں کوئی کتا موجود نہ ہو:

۱۵- مالکیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہاں کوئی ایسا کتا نہ ہو جس کو پالنا حلال نہیں ہے یا وہ کاٹنے والا ہو، شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر چہ داخل ہونے والا نابینا ہو(۲)۔

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۱۔

(۳) سورۂ أنعام/ ۶۸۔

(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ لعن المصور" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۹۳) نے حضرت ابو جحیفہؓ سے کی ہے۔

(۵) حدیث: "من صور صورة في الدنيا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۹۳) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث علی: "أنه صنع طعاما......" کی روایت ابو یعلی نے المسند (۱/ ۳۴۳ طبع المأمون للتراث) میں کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۸، حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۰۲، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۸۔

پنجم: وہاں بہت زیادہ بھیڑ نہ ہو:

۱۶-ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے لئے مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ دعوت کی جگہ میں بہت زیادہ بھیڑ نہ ہو اگر بہت زیادہ بھیڑ ہوگی تو دعوت سے غیر حاضر رہنا جائز ہوگا۔

شافعیہ نے کہا: اگر داخل ہونے اور بیٹھنے کے لئے وسیع جگہ ہو اورعزت وآبرو کے لئے کوئی اندیشہ نہ ہوتو بھیڑ کی زیادتی عذر نہ ہوگی، ہاں اگر گنجائش نہ ہو، اورعزت وآبروکواندیشہ ہوتو بھیڑ کی کثرت عذر نہ ہوگی(۱)۔

ششم: ولیمہ کے مکان کا دروازہ بند نہ ہو:

۱۷-مالکیہ نے دعوت کے قبول کرنے کے شرائط کے ضمن میں، مدعو کے حاضر ہونے کے وقت دروازہ کے بند نہ ہونے کا ذکر کیا ہے، لہذا اگر مدعو کو علم ہو کہ اس کی حاضری کے وقت دروازہ بند کرلیا جائے گا اگر چہ آپس میں مشورہ کرنے ہی کے لئے ہوتو اس کے لئے غیر حاضر رہنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کی بے عزتی ہے۔

البتہ طفیلیوں کے اندیشہ سے ولیمہ کے مکان کے دروازہ کو بند کرنے کی وجہ سے غیر حاضر رہنا مباح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ بند کرنا ضرورت کی وجہ سے ہے(۲)۔

ہفتم: ولیمہ کی جگہ بہت دور نہ ہو:

۱۸-مالکیہ نے دعوت قبول کرنے کے واجب ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ اس کی جگہ اتنی دور نہ ہو کہ دعوت قبول کرنے والے کے لئے

(۱) الزرقانی ۴/ ۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۸، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۳۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۷۔

(۲) شرح الزرقانی ۴/ ۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۸۔

وہاں حاضر ہونا دشوار ہو(۱)۔

ہشتم: وہاں ایسی عورتیں موجود نہ ہوں جو مدعوئین کو جھانک کر دیکھ رہی ہوں:

۱۹-مالکیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جن چیزوں سے ولیمہ کی دعوت قبول کرنا ساقط ہوجاتا ہے ان میں سے ایک ایسی عورتوں کا موجود ہونا ہے جو مدعوئین کو دیکھ رہی ہوں۔

مالکیہ نے کہا: جن چیزوں سے دعوت قبول کرنا ساقط ہوجاتا ہے ان میں راستہ یا گھر کا ایسا ہونا ہے کہ اس میں عورتیں داخل ہونے والے کے سامنے آراستہ ہوکر کھڑی ہوں۔

شافعیہ نے کہا: یہ شرط ہے کہ وہاں کوئی حرام کام نہ ہو: جیسے کسی مرد کا کسی عورت کو دیکھنا یا اس کا برعکس ہو، لہذا عورتوں کی طرف سے مردوں کو دیکھنا، قبول نہ کرنے میں عذر ہوگا، اگر چہ اس کے لئے ان کی نگاہ سے بچنا ممکن ہو جیسے اپنے سر وچہرہ کو اس طرح چھپالے کہ اس کے بدن کا کوئی حصہ نظر نہ آئے اس لئے کہ اس میں مشقت ہے(۲)۔

نہم: دعوت کی جگہ میں عورتوں کا مردوں سے اختلاط نہ ہو:

۲۰-دعوت قبول کرنے کی ایک شرط یہ ہو کہ ولیمہ کی جگہ میں مردوں کے ساتھ عورتوں کا اختلاط نہ ہو(۳)۔

داعی میں معتبر شرائط:

ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے واجب ہونے کے لئے داعی

(۱) الزرقانی علی خلیل ۴/ ۵۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۸، حاشیۃ الصاوی ۲/ ۵۰۲، شرح الزرقانی ۴/ ۵۴، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۶/ ۳۶۷، حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۲۷۶۔

(۳) شرح الزرقانی ۴/ ۵۴، الطرق الحکمیۃ لابن قیم الجوزیہ ۳۲۸-۳۲۹ شائع کردہ المؤسسۃ العربیہ للطباعۃ والنشر ۱۹۶۱ء، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۷۔

میں جو معتبر شرائط ہیں وہ درج ذیل ہیں:

اول: داعی تصرف کا مالک ہو:

۲۱- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ داعی تصرف کا مالک ہو، لہذا بچپن یا جنون یا سفہ کی وجہ سے مجور کی دعوت قبول نہیں کی جائے گی، اگر چہ اس کا ولی اجازت دے دے، اس لئے کہ وہ اس کے مال کی حفاظت پر مامور ہے، نہ کہ اس کو تلف کرنے پر، ہاں: اگر ولی اپنے مال سے ولیمہ کا انتظام کرے اور وہ باپ یا دادا ہو تو ظاہر یہ ہے جیسا اذرعی نے کہا کہ حاضر ہونا واجب ہوگا(۱)، اس پر دوسرے فقہاء کے مذاہب کا بھی اتفاق ہے، دیکھئے: (أہلیۃ فقرہ/ ۲۲، بلوغ فقرہ/ ۲۶، جنون فقرہ/ ۹)۔

دوم: داعی کا مسلمان ہونا:

۲۲- ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے لازم ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اس کا داعی مسلمان ہو:

لہذا اگر داعی کافر ہو تو مالکیہ، شافعیہ اور صحیح مذہب کے مطابق حنابلہ کے نزدیک قبول کرنا لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ مسلم کی دعوت قبول کرنا، اکرام، موالات اور محبت و بھائی چارگی کی تاکید کے لئے ہوتا ہے، لہذا ذمی کی دعوت قبول کرنا مسلمان پر واجب نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ ان کا کھانا حرام ونجاست کے ساتھ اختلاط سے محفوظ نہ ہوگا۔

لیکن کافر کی دعوت قبول کرنا جائز ہے(۲)، اس لئے کہ حضرت انسؓ نے روایت کیا ہے: "**أن یهودیاً دعا النبی ﷺ إلی خبز شعیر وإهالة سنخة فأجابه**"(۳) (ایک یہودی نے نبی اکرم ﷺ کو جو کی روٹی اور اونٹ کی چربی کی دعوت دی تو آپ ﷺ نے اس کو قبول فرمایا)۔

محمد بن حسن شیبانی نے کہا: اہل ذمہ کی دعوت میں جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ایک قول میں حنفیہ نے کہا: مجوسی یا نصرانی اگر کسی آدمی کو کھانے کی دعوت دے تو قبول کرنا مکروہ ہوگا، اگر کہے کہ میں نے گوشت بازار سے خریدا ہے تو اگر داعی نصرانی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے(۱)۔

ایک قول میں جس کو ماوردی نے ذکر کیا ہے شافعیہ کا مذہب ہے کہ ذمی کی دعوت قبول کرنا واجب ہے(۲)۔

سوم: داعی فاسق نہ ہو:

۲۳- فقہاء نے ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے لازم ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ داعی فاسق نہ ہو، لہذا اگر داعی فاسق ہو تو اس کو قبول کرنا لازم نہ ہوگا، شافعیہ میں سے اذرعی نے کہا: جس شخص سے کنارہ کشی اختیار کرنا جائز ہے، اس کی دعوت قبول کرنا واجب نہیں ہے۔

حنفیہ نے اس حکم میں یہ قید لگائی ہے کہ فاسق علی الاعلان فسق کا ارتکاب کرنے والا ہو(۳)، خلاصہ میں ہے: متقی کے لئے فاسق کی دعوت قبول کرنا جائز ہے، لیکن قبول نہ کرنا زیادہ بہتر ہے(۴)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۶۔

(۲) شرح الزرقانی ۴/ ۵۳-۵۴، الحاوی ۱۲/ ۱۹۴، المغنی ۷/ ۳۔

(۳) حدیث انس: "أن یهودیا دعا النبی ﷺ......" کی روایت أحمد = (۳/ ۲۷۰) نے کی ہے، اور اس کی اصل کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۰۲) نے کی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۷۔

(۲) الحاوی للماوردی ۱۲/ ۱۹۴۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/ ۱۷۵، شرح الزرقانی ۴/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۲، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۳۔

(۴) بریقۃ محمودیہ ۴/ ۱۰۳۔

چہارم: داعی کا اکثر مال حرام نہ ہو:

۲۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس کا اکثر مال حرام ہو جب تک یہ خبر نہ دے کہ یہ حلال ہے اس کی دعوت قبول کرنا واجب نہیں ہے، شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کا قبول کرنا مکروہ ہے، اور ان کے درمیان اس شخص کے ولیمہ کی دعوت قبول کرنے میں اختلاف ہے جس کے مال میں حرام ہو۔

شافعیہ اور معتمد قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ جس کے مال میں حرام ہو اس کی دعوت قبول کرنا مکروہ ہے (۱)، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من اتقى الشبهات فقد استبرا لدينه وعرضه**" (۲) (جو شبہات سے پرہیز کرے گا وہ اپنے دین اور عزت کو محفوظ رکھے گا)۔

حنابلہ نے مزید کہا کہ حرام کی کثرت وقلت کے اعتبار سے کراہت قوی یا ضعیف ہوگی (۳)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مدعو اس شخص کی دعوت قبول کرسکتا ہے جس کا اکثر مال حلال ہو جب تک کہ اس کے نزدیک یہ نہ ظاہر ہوجائے کہ وہ حرام ہے (۴)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کھانے میں شبہ ہو تو نہ حاضر ہونا جائز ہوگا نہ کھانا (۵)۔

یہ رائے حنابلہ کی ایک جماعت کی ہے جن میں شیرازی اور ازجی شامل ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا کہ مطلقا کھانا حرام ہے اگرچہ حرام کم ہو جیسا کہ اگر کل حرام ہو۔

ایک جماعت کے نزدیک جس میں خرقی اور ابن جوزی شامل ہیں مختار یہ ہے کہ اگر حرام زیادہ ہو تو کھانا حرام ہے، ورنہ حرام نہیں ہے، اکثر کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے، ایک دوسری جماعت کے نزدیک جس میں صاحب الرعایۃ شامل ہیں، مختار یہ ہے کہ اگر حرام، تہائی سے زائد ہو تو کھانا حرام ہے ورنہ نہیں (۱)۔

پنجم: داعی فخر ومباہات کا طالب نہ ہو:

۲۵-ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اس کا داعی فخر ومباہات کا طالب نہ ہو۔

مالکیہ وشافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جس دعوت کا مقصد، مذموم ہو جیسے فخر ومباہات وتکبر کرنا، اللہ کا حمد وشکر کرنا اور اس کی طرح کی چیزیں ہوں، تو اس کو قبول کرنا مناسب نہیں ہے، خاص طور اہل علم کے لئے اس لئے کہ اس کو قبول کرنے میں اپنے آپ کو ذلیل کرنا ہے۔

اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ ایسا کھانا کھانا جو ریاء، شہرت اور فخر ومباہات کے لئے تیار کیا گیا ہو مکروہ ہے، بشرطیکہ قرائن وعلامات کے ذریعہ مدعو کو اس کا یقین یا غالب گمان ہو (۳)۔

ششم: داعی غیر محرم عورت نہ ہو:

۲۶-ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے واجب ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اس کی داعی غیر محرم عورت نہ ہو، الا یہ کہ دعوت دینے والی عورت کے ساتھ مدعو کی کوئی محرم عورت ہو یا دعوت دینے والی

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/ ۱۷۵، شرح الزرقانی ۴/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۲، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۳۔

(۲) حدیث: "من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۲۶) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۰) نے کی ہے۔

(۳) الفروع لابن مفلح ۲/ ۶۵۸۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۴/ ۱۷۵۔

(۵) القوانین الفقہیہ رص ۲۸۴، مواہب الجلیل ۴/ ۴، شرح الزرقانی ۴/ ۵۴۔

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۳۔

(۲) الزرقانی ۴/ ۵۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۶، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۶۔

(۳) البنایہ ۹/ ۲۰۲، حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۱۷۵، بریقۃ محمودیہ ۴/ ۱۰۳۔

عورت کا کوئی محرم ہو جو دونوں کو جمع کرے یہ مالکیہ وشافعیہ کا قول ہے(۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی عورت کسی خاص مرد کو دعوت دے تو قبول کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ دلائل عام ہیں البتہ اگر حرام خلوت کے ساتھ ہو تو قبول کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ یہ دعوت حرام کام پر مشتمل ہے(۲)۔

ہفتم: داعی صرف مالداروں کی دعوت نہ کرے:

۲۷- ولیمہ کی دعوت کو قبول کرنے کے لازم ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ داعی کی طرف سے یہ ظاہر نہ ہو کہ وہ صرف مالداروں کو ان کی مالداری کی وجہ سے دعوت دے رہا ہے، لہذا اگر ان کو مالدار ہونے کی وجہ سے صرف خاص طور پر ان کو دعوت دے گا تو دعوت قبول کرنا خود ان مالداروں پر واجب نہ ہوگا، چہ جائیکہ دوسروں پر واجب ہو(۳)، اس لئے کہ حدیث ہے: "**شر الطعام طعام الوليمة يدعى إليها الأغنيا ء ويترك الفقراء**"(۴) (بدترین کھانا اس ولیمہ کا کھانا ہے جس میں صرف مالداروں کو دعوت دی جائے اور فقراء کو چھوڑ دیا جائے)۔

قرطبی نے نبی اکرم ﷺ کے ارشاد: "**شر الطعام طعام الوليمة**" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ علماء نے اس کو دعوت میں مالداروں کو خاص کرنے کے بارے میں ذکر کیا ہے اور اس شخص کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا ایسے شخص کی دعوت قبول کی جائے گی یا نہیں؟ حضرت ابن مسعودؓ نے کہا: قبول نہیں کی جائے گی، ہمارے اصحاب میں سے ابن حبیب نے ان کی پیروی کی ہے، حضرت ابوہریرہؓ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبول کرنا واجب ہے، العتبیہ میں ولیمہ میں حاضر ہونے کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ کا ایک قصہ نقل کرتے ہوئے کہا: امام مالک نے کہا: کہ مجھے معلوم ہوا کہ حضرت ابوہریرہ کو ایک ولیمہ میں دعوت دی گئی، ان کے بدن پر معمولی کپڑے تھے، وہ تشریف لائے کہ اندر جائیں تو ان کو روک دیا گیا اجازت نہیں دی گئی، وہ واپس لوٹے اور عمدہ کپڑا زیب تن کیا پھر آئے اور ان کو اندر جانے دیا گیا، جب ثرید رکھا گیا تو انہوں نے اس پر اپنے دونوں آستین رکھ دیا، ان سے کہا گیا: ابوہریرہ: یہ کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا: یہی کپڑا تو داخل کیا گیا ہے باقی میں تو داخل ہی نہیں کیا گیا ہوں بلکہ لوٹا دیا گیا ہوں جبکہ یہ کپڑا میرے بدن پر نہیں تھا، پھر رونے لگے اور کہا: مرے حبیب چلے گئے اور اس قسم کے برتاؤ سے کچھ انہوں نے نہیں پایا، ان کے بعد تم لوگ باقی رہ گئے ہو، ذلیل کئے جاتے ہو(۱)، ابن رشد نے کہا: یہ ولیمہ جس میں ولیمہ کے دروازہ کے دربانوں میں سے جس نے حضرت ابوہریرہؓ کو نہیں پہچانا اور ان کو واپس کر دیا اس لئے کہ ان کو فقیر سمجھا کیونکہ ان کے بدن پر معمولی کپڑے تھے اس کے بعد دربانوں میں سے جس نے ان کو اچھے کپڑوں کی وجہ سے مالدار سمجھا ان کو اندر داخل کر دیا، یہی وہ ولیمہ ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "بدترین کھانا اس ولیمہ کا کھانا ہے جس میں مالداروں کو دعوت دی جائے اور فقراء کو چھوڑ

---

(۱) الزرقانی ۴/۵۴، نہایۃ المحتاج ۶/۳۶۵، مغنی المحتاج ۳/۲۴۶، فتح الباری ۱/۴۹۰ طبع السّلفیہ، شرح سنن ابی داؤد لبدر الدین العینی ۳/۱۲۸-۱۳۰۔

(۲) مطالب اولی النہی ۵/۲۳۴، نیز دیکھئے: عمدۃ القاری ۴/۱۱۰-۱۱۲ طبع المنیریہ۔

(۳) شرح الزرقانی ۴/۵۴، إعانۃ الطالبین ۳/۳۵۸-۳۵۹، مطالب أولی النہی ۶/۲۳۶، مغنی المحتاج ۳/۲۴۶، مواہب الجلیل ۴/۴۔

(۴) حدیث: "شر الطعام طعام الوليمة......" کی تخریج فقرہ/۷ میں گذر چکی۔

(۱) اثر ابو ہریرہ: "أنه دعي إلى وليمة......" کو الحطاب نے مواہب الجلیل (۴/۴) میں ذکر کیا ہے ہمیں اس کی تخریج کرنے والے کا پتہ نہیں چلا۔

دیا جائے، جو شخص دعوت کو چھوڑ دے وہ اللہ ورسول کا نافرمان ہوگا''۔

ایک روایت میں ''بئس الطعام'' ہے(۱)، آپ ﷺ کی مراد یہ ہے کہ کھلانے والے کے حق میں برا کھانا ہے، اس لئے کہ اس کی ذمہ داری تھی کہ فقراء کو چھوڑ کر صرف اغنیاء کو اپنا کھانا نہ کھلائے، اس نے اس سے اعراض کیا اس لئے اس بارے میں گناہ صرف اسی کو ہوگا، مدعو پر کوئی گناہ نہ ہوگا اس لئے کہ خود اسی حدیث میں ہے جو شخص دعوت کو چھوڑ دے وہ اللہ ورسول کا نافرمان ہوگا، نبی اکرم ﷺ کے زمانہ کے قریب ہونے کے باوجود حالات کی اس تبدیلی سے ڈرتے ہوئے حضرت ابو ہریرہؓ رونے لگے کہ لوگوں کو اپنے ولیمہ میں جس کام کے کرنے کو مندوب قرار دیا گیا تھا اور ریا وشہرت کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا تھا وہ اس سے اعراض کرنے لگے ہیں(۲)۔

مدعو میں معتبر شرائط:

ولیمہ کی دعوت کو قبول کرنے کے واجب ہونے کے لئے مدعو میں درج ذیل شرائط ہیں؛

اول: عقل وبلوغ:

۲۸- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مدعو پر ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے لازم ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عاقل بالغ ہوتا کہ وہ عقل وبلوغ کی وجہ سے ان لوگوں میں سے ہوجائے جن پر التزام کا حکم متوجہ ہوتا ہے(۳)۔

(۱) روایت: ''بئس الطعام'' کی روایت ابن عبد البر نے التمہید (۱۰/ ۱۷۷) میں کی ہے۔

(۲) مواہب الجلیل ۴/ ۴۔

(۳) الحاوی للماوردی ۱۲/ ۱۹۵۔

دوم: آزاد ہونا:

۲۹- مدعو پر ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے لازم ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ آزاد ہو، اس لئے کہ غلام کو آقا کے حق میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں ہے، ہاں اگر اس کا آقا اس کو اجازت دے دے تو اس وقت قبول کرنا اس پر لازم ہوگا(۱)۔

سوم: مسلمان ہونا:

۳۰- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مدعو پر ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے لازم ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو لہذا مسلمان کی دعوت قبول کرنا ذمہ پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے ہماری شریعت کے احکام کا التزام نہیں کیا ہے، الا یہ کہ باہمی رضامندی سے ہو(۲)۔

چہارم: کوئی عذر جو شرعاً معتبر ہے نہ ہو:

۳۱- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ ولیمہ کی دعوت، قبول کرنے کے واجب ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مدعو کے ساتھ کوئی ایسا شرعاً معتبر عذر نہ ہو جو اس میں حاضر ہونے سے مانع ہو جیسے وہ اعذار جن کی وجہ سے جمعہ وجماعت کو ترک کرنا جائز ہوجاتا ہے، وغیرہ، تفصیل درج ذیل ہے:

مالکیہ نے کہا: جن چیزوں سے قبول کرنا ساقط ہوجاتا ہے ان میں سے یہ ہے کہ مدعو کو یقین ہو کہ اگر جائے گا تو جمعہ چھوٹ جائے گا، وہ جگہ بہت دور ہو کہ عام طور پر وہاں جانا مدعو کے لئے انتہائی دشوار ہو مرض ہو، کسی رشتہ دار کی تیمارداری کرنا ہو، بہت کیچڑ ہو، بارش ہو، مال

(۱) الحاوی للماوردی ۱۲/ ۱۹۵، کشاف القناع ۵/ ۱۶۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۵، الحاوی ۱۲/ ۱۹۵۔

پراندیشہ ہو، اس کے علاوہ جو جمعہ کے اعذار میں سے ہوں(۱)۔

شافعیہ نے قبول کرنے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مدعو کے پاس ایسا عذر نہ ہو جس سے جماعت کو چھوڑنا مباح ہوجاتا ہے جیسا کہ رویانی و ماوردی نے کہا ہے اور اذرعی نے اس کے مطلق ہونے میں توقف کیا ہے، اور یہ شرط لگائی ہے کہ مدعو پر کوئی حق متعین نہ ہو جیسے گواہی دینا، اور نماز جنازہ میں حاضر ہونا(۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر ولیمہ میں مدعو شخص مریض ہو، یا دوسرے کا تیمار دار ہو، یا اپنے یا دوسرے کے مال کی حفاظت میں مشغول ہو یا سخت گرمی یا سردی میں ہو یا بارش میں ہو جس سے کپڑے بھیگ جائیں یا کیچڑ میں ہو، تو قبول کرنا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عذر ہے کہ اس کی وجہ سے جماعت کو ترک کرنا مباح ہے تو اس کی وجہ سے دعوت قبول نہ کرنا بھی مباح ہوگا۔

اس طرح اگر مدعو اجیر خاص ہو، اس کو اجرت پر رکھنے والا اس کو اجازت نہ دے تو قبول کرنا اس پر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے منافع دوسرے کی مملوک ہیں، لہٰذا اس غلام کے مشابہ ہوگا جس کو آقا کی اجازت نہ ہو(۳)۔

پنجم: دوسرا آدمی داعی سے سبقت نہ کرے:

۳۲-مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ اس پر متفق ہیں کہ ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے واجب ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ کوئی دوسرا آدمی اس داعی سے سبقت نہ کرے، لہٰذا اگر دعوت متعدد ہو، جیسے دو آدمی اس کو دعوت دیں اور دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو، اور دونوں میں سے ایک دوسرے سے پہلے ہی دعوت دے چکا ہو تو سابق کی دعوت قبول کرے گا، اس لئے کہ جس وقت اس نے اس کو دعوت دی اس کا قبول کرنا واجب ہوگیا اور یہ وجوب دوسرے کی دعوت سے ختم نہیں ہوگا، دوسرے کی دعوت قبول کرنا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ پہلے کی دعوت قبول کرنے کے ساتھ یہ ممکن نہیں ہے۔

۳۳-اگر دو دعوت دینے والوں میں سے کوئی دوسرے پر سبقت نہ کرے تو کس کو مقدم کیا جائے گا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: اگر دو دعوت دینے والے دعوت میں برابر ہوں، تو رشتہ دار، اگر دونوں رشتہ دار ہوں تو قریبی رشتہ دار، اگر دونوں برابر ہوں تو دونوں میں سے جس کا گھر قریب ہو مقدم ہوگا، اگر اسمیں بھی دونوں برابر ہوں، تو ان دونوں کے درمیان قرعہ ڈالے گا قرعہ اندازی میں جس کا نام آئے اس کی دعوت قبول کرے گا (۱)۔

حنابلہ کے درمیان اختلاف ہے، ابن قدامہ نے کہا: اگر دو آدمیوں کی طرف سے دعوت آئے اور دونوں دعوت میں برابر ہوں تو ان دونوں میں سے جس کا دروازہ قریب ہوگا مدعو اس کی دعوت قبول کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا اجتمع الداعيان فأجب أقربهما بأبا فإن أقربهما بابا أقربها جوارا وإن سبق أحدهما فأجب الذی سبق**"(۲) (ایک ساتھ دو آدمی دعوت دیں تو ان میں سے جس کا دروازہ زیادہ قریب ہو اس کی دعوت قبول کرو اس لئے کہ جس کا دروازہ قریب ہوگا وہ قریبی پڑوسی ہوگا اگر ان دونوں میں کوئی پہلے

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۸، الزرقانی ۴/ ۵۴۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۶۔
(۳) کشاف القناع ۵/ ۱۶۷۔

(۱) شرح الزرقانی ۴/ ۵۴، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۲۷۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴۶۔
(۲) حدیث: "إذا اجتمع داعیان......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۳۴) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۴۱۵ طبع العلمیہ) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

دعوت دے تو جو پہلے دعوت دے اس کی دعوت قبول کرو)، نیز اس لئے کہ یہ بھلائی کے باب سے ہے لہٰذا وہ مقدم ہوگا، اگر اس میں دونوں برابر ہوں تو جو قریبی رشتہ دار ہو اس کی دعوت قبول کرے گا اس لئے کہ اس میں صلہ رحمی ہے اگر اس میں دونوں برابر ہوں، تو جو زیادہ دیندار ہو اس کی دعوت قبول کرے گا، اگر اس میں بھی دونوں برابر ہوں تو دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کرے گا، اس لئے کہ حقوق کے برابر ہونے کی صورت میں قرعہ مستحق کو متعین کرتا ہے(۱)۔

بہوتی نے کہا: اگر دعوت دینے میں دو داعی برابر ہوں تو ان میں سے زیادہ دیندار کی دعوت قبول کرے گا، اس لئے کہ تقدیم میں دین کی کثرت کا اثر ہوتا ہے جیسے امامت ہے، پھر اگر دونوں برابر ہوں تو جو قریبی رشتہ دار ہوگا اس کی دعوت قبول کرے گا، اس لئے کہ اس کو مقدم کرنے میں صلہ رحمی ہے، پھر اگر دونوں برابر ہوں تو جو قریبی پڑوسی ہو اس کی دعوت قبول کرے گا، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ''**إذا اجتمع داعیان فأجب أقربهما بابا فإن أقربهما بابا أقربهما جوارا**'' پھر اگر دونوں برابر ہوں تو ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کرے، البتہ اگر ایک وقت میں دونوں کی دعوت قبول کرنے کی گنجائش ہو تو دونوں دعوت کا قبول کرنا واجب ہوگا(۲)۔

ششم: مدعو قاضی نہ ہو:

۳۴- قاضی کے لئے ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

اول: جمہور فقہاء (حنفیہ، راجح قول میں مالکیہ، صحیح قول میں شافعیہ) کا مذہب ہے کہ قاضی کا شریک ہونا جائز ہے، اس لئے کہ یہ

---

(۱) المغنی ۷/ ۴۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۶۹، الإنصاف ۸/ ۳۳۴-۳۳۵۔

سنت کو قبول کرنا ہے اور اس میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے بشرطیکہ صاحب دعوت کا کوئی مقدمہ نہ ہو، اگر اس کا کوئی مقدمہ ہوگا تو شریک نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ دوسرے فریق کی ایذاء کا سبب ہوگا حنفیہ و شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، شافعیہ نے مزید کہا ہے کہ اگر ولیمہ زیادہ ہوں جس کی شرکت فیصلہ کرنے سے مانع ہوں تو سب کو چھوڑ دے گا۔

دوم: دوسرے لوگوں کی طرح دعوت قبول کرنا اس پر بھی واجب ہوگا، یہ حنابلہ کا مذہب ہے اور مالکیہ و شافعیہ میں ہر ایک کے نزدیک یہ بھی ایک رائے ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ شریک ہوتے تھے اور اس میں شریک ہونے کا حکم دیتے تھے، اور فرمایا: ''**من لم یجب الدعوة فقد عصی الله ورسوله**''(۱) (جو شخص دعوت قبول نہیں کرے گا وہ اللہ اور رسول کا نافرمان ہوگا)، حنابلہ نے مزید کہا: اگر ولیمہ زیادہ ہو اور بھیڑ ہو جائے تو سب کو چھوڑ دے گا کسی کی دعوت قبول نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے فیصلہ میں تاخیر ہوگی جو اس پر متعین طور پر لازم ہے۔

سوم: یہ شافعیہ کی ایک رائے ہے: ولیمہ کی دعوت قبول کرنا اس پر حرام ہے(۲)۔

خود ولیمہ میں معتبر شرائط:

اول: ولیمہ کا پہلے دن میں ہونا:

۳۵- ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے لازم ہونے کے لئے یہ شرط

---

(۱) حدیث: ''**من لم یجب الدعوة فقد عصی الله ورسوله......**'' ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۳۴ طبع العلمیہ) میں اس کو ابو یعلی کی طرف منسوب کیا ہے اور باسناد صحیح کہا ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۰، فتح القدیر ۷/ ۲۷۳، الزرقانی ۷/ ۱۳۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۰، مواہب الجلیل ۶/ ۱۱۹-۱۲۰، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶۵-۱۶۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۲۸، المغنی ۹/ ۷۹-۸۰، کشاف القناع

ہے کہ اس کی دعوت پہلے دن میں ہو، اگر وہ تین دن ولیمہ کرے تو دوسرے دن میں واجب نہ ہوگا، اور تیسرے دن میں مکروہ ہوگا، یہ شافعیہ وحنابلہ کا قول ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ''**الوليمة أول يوم حق، والثاني معروف، واليوم الثالث سمعة ورياء**''(۱) (ولیمہ پہلے دن حق ہے، دوسرے دن معروف ہے اور تیسرے دن شہرت وریاء ہے)۔

شافعیہ نے کراہت کے حکم سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، جبکہ تیسرے دن ولیمہ کا انتظام کرنا گھر کی تنگی یا ایک وقت میں مناسب لوگوں کو جمع کرنے کے قصد سے ہو جیسے علماء وتجار وغیرہ کو جمع کرنا ہو تو مکروہ نہ ہوگا۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی سے ملاقات (وطی) کرے تو مناسب ہے کہ پڑوسیوں، رشتہ داروں اور دوستوں کو مدعو کرے، ان کے لئے جانور ذبح کرے اور ان کے لئے کھانا تیار کرے اور اگر ولیمہ کا انتظام ہو تو ان کے لئے مناسب ہے کہ قبول کریں، کوئی حرج نہیں ہے، کہ دوسرے دن اور تیسرے دن مدعو کرے پھر عرس وولیمہ ختم ہوجائے گا(۲)۔

مالکیہ نے کہا: ولیمہ کی تکرار مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ اسراف ہے الا یہ کہ دوسرے دن کا مدعو پہلے دن کے مدعو کے علاوہ ہو(۳)۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول (اذرعی نے اس کو معتمد کہا ہے) یہ ہے کہ اگر پہلے دن اس کو مدعو نہ کیا جائے یا مدعو تو کیا جائے لیکن کسی عذر کی وجہ سے شریک نہ ہوسکے اور دوسرے دن مدعو کیا جائے تو قبول کرنا واجب ہوگا(۱)۔

دوم: ولیمہ کا وقت:

۳۶- ولیمہ کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، مشہور قول میں مالکیہ اور ابن تیمیہ کا مذہب ہے کہ ولیمہ وطی کے بعد ہوگا(۲)۔

شافعیہ نے کہا: ولیمہ کا افضل وقت وطی کے بعد ہے، گو اس کے وقت میں وسعت ہے، عقد کے وقت سے شروع ہوجاتا ہے(۳)۔

اس نقطہ نظر سے قریب ماوردی کا قول ہے: انہوں نے کہا: اولی یہ ہے کہ کہا جائے کہ استحباب کا وقت عقد نکاح سے ایام عرس کی انتہاء تک وسیع ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے بارے میں صحیح احادیث موجود ہیں، اور کمال سرور وطی کے بعد ہوتا ہے، لیکن وطی سے کچھ پہلے بھی اس کے کرنے کا رواج ہے(۴)۔

حنابلہ، ایک قول میں حنفیہ، اسی طرح ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ ولیمہ عقد کے وقت مسنون ہے(۵)۔

بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ شادی کا ولیمہ عقد کے وقت اور وطی کے وقت ہوگا(۶)۔

= ۱۶۹/۵، مطالب أولی النہی ۴۸۱/۶۔

(۱) حدیث: ''الوليمة أول يوم حق......'' کی روایت ابوداؤد (۱۲۶/۴-۱۲۷) نے حضرت زہیر بن عثمان الثقفیؓ سے کی ہے، بخاری نے التاریخ الکبیر (۴۲۵/۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کہا: کہ اس کی سند صحیح نہیں ہے اور زہیر بن عثمان ثقفی کی صحبت معروف نہیں ہے۔

(۲) شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی علیہ ۲۹۶/۳، نہایۃ المحتاج ۳۶۷/۶، مطالب أولی النہی ۲۳۳/۵-۲۳۵، الفتاوی الہندیہ ۳۴۳/۵۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی علیہ ۳۳۷/۲۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۳۶۷/۶، تحفۃ المحتاج ۴۲۶/۷۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱۷۵/۴، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳۳۷/۲، الإنصاف ۳۱۷/۸۔

(۳) إعانۃ الطالبین ۳۵۷/۳، نہایۃ المحتاج ۳۶۳/۶-۳۶۴۔

(۴) مطالب أولی النہی ۲۳۲/۵۔

(۵) مطالب أولی النہی ۲۳۲/۵، الإنصاف ۳۱۷/۸، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱۷۵/۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۳۷/۲۔

(۶) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱۷۵/۴، بریقۃ محمودیہ ۱۷۶/۴۔

سوم: ولیمہ کا متعدد ہونا:

۳۷- شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ اگر ایک یا چند عقود میں ایک سے زائد عورتوں سے نکاح کرے تو اس کے لئے ایک ولیمہ کافی ہوجائے گا، اگر اس میں سب کا قصد کرلے گا تب، اس لئے کہ اس کے اسباب میں تداخل ہوتا ہے اور اگر اس سے کسی ایک متعین کا قصد کرے گا تو دوسری کا مطالبہ باقی رہے گا(۱)۔

شافعیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ بیویوں کے متعدد ہونے کی وجہ سے ولیمہ بھی متعدد ہوگا، اگرچہ ایک ہی عقد میں ہو یا ایک وطی ہوئی ہو(۲)۔

چہارم: ولیمہ میں کم از کم کیا کافی ہوگا:

۳۸- فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ ولیمہ کی کم از کم مقدار کی کوئی حد نہیں ہے جو چیز بھی کھلا دے، اس سے سنت حاصل ہوجائے گی، اگرچہ جو کی دو مد ہی سے ہو اس لئے کہ صحیح حدیث میں ہے: "**أولم ﷺ علی بعض نساءہ بمدین من شعیر**"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے اپنی بعض ازواج مطہرات پر دو مد جو سے ولیمہ کیا)۔

عیاض نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ کم از کم ولیمہ کے لئے کوئی حد مقرر نہیں ہے، جس چیز سے بھی ولیمہ کردے گا سنت حاصل ہوجائے گی(۴)۔

(۱) القلیوبی ۳/ ۲۹۴، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۲۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۲۹۴۔

(۳) حدیث: "أولم النبی ﷺ علی بعض نسائه بمدین من شعیر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۲۳۸) نے حضرت صفیہ بنت شیبہؓ سے کی ہے۔

(۴) الزرقانی ۴/ ۵۲، إعانة الطالبین ۳/ ۳۵۷، الوسیلة الأحمدیة والذریعة السرمدیة بہامش بریقہ محمودیہ ۴/ ۱۷۶، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۲، الإنصاف ۸/ ۳۱۶۔

شافعیہ نے کہا: قادر شخص کے لئے ولیمہ کی کم از کم مقدار ایک بکری ہے، اور غیر قادر کے لئے جس پر قدرت ہو، اس لئے کہ مروی ہے کہ جب حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے شادی کی تو ان سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أولم ولو بشاة**"(۱) (ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری سے ہو)۔

نسائی نے کہا: مراد یہ ہے کہ کمال کی کم از کم مقدار ایک بکری ہے، اس لئے کہ کہا گیا ہے کہ کھانے کی کسی بھی چیز سے ولیمہ کردے تو جائز ہے، اس میں کھانے پینے کی وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو عقد کے وقت تیار کی جاتی ہیں، یعنی شربت وغیرہ اگرچہ وہ مالدار ہو(۲)۔

حنابلہ کی ایک جماعت نے صراحت کی ہے کہ مستحب یہ ہے کہ ولیمہ ایک بکری سے کم نہ ہو(۳)۔

زرکشی نے کہا: نبی اکرم ﷺ کا ارشاد "**ولو بشاة**" (اگرچہ ایک بکری سے ہو) یہاں بکری (واللہ اعلم) کم مقدار کو بیان کرنے کے لئے ہے، یعنی اگرچہ معمولی چیز مثلاً بکری سے ہو۔

مرداوی نے کہا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولیمہ بکری کے بغیر بھی جائز ہے، اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایک بکری سے زائد سے ولیمہ کرنا اولی ہے، اس لئے کہ اس کو کم قرار دیا گیا ہے(۴)۔

پنجم: ولیمہ کا فوت ہوجانا:

۳۹- مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ ولیمہ کے لئے کوئی آخری وقت نہیں ہے، لہذا وہ طلاق، موت یا طویل زمانہ ہوجانے کی وجہ سے فوت نہ ہوگا(۵)۔

(۱) حدیث: "أولم ولو بشاة" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۳، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۲۵۔

(۳) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۳۲، الإنصاف ۸/ ۳۱۷۔

(۴) الإنصاف ۸/ ۳۱۷۔

(۵) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۴۔

اکثر فقہاء شافعیہ کی عبارتوں کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ولیمہ ہمیشہ ادا ہی ہوگا اور بجیرمی میں ہے: دمیری نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ باکرہ کے لئے زفاف سے سات دنوں کے بعد اور ثیبہ کے لئے تین دنوں کے بعد ولیمہ کا وقت ختم ہوجاتا ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ اس کے بعد اس کو کرنا قضا ہوگا(۱)۔

ولی

دیکھئے: ولایۃ۔

(۱) إعانۃ الطالبین ۳/۳۵۷۔

یأس

تعریف:

۱-لغت میں یأس فلس کے وزن پر یئس ییأس کا مصدر ہے باب سمع سے ہے، اسم فاعل یائس ہے، قنوط کے معنی میں ہے جو امید کی ضد ہے، یا امید ختم کرنا ہے۔

یأس کا اطلاق سن الیأس پر ہوتا ہے یہ وہ عمر ہے جس میں عورت کا حیض بند ہوجاتا ہے، عورت جب بانجھ ہوجائے تو وہ یأسہ اور یئسہ ہوتی ہے(۱)۔

نخع(۲) کی لغت میں یئس علم کے معنی میں آتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَفَلَمْ يَأْيْئَسِ الَّذِيْنَ آمَنُوْا"(۳) (کیا پھر بھی ایمان والوں کو اس بات میں دلجمعی نہیں ہوئی)۔

اصطلاح میں یأس امید کا ختم ہوجانا ہے(۴)۔

یأس سے متعلق احکام:

الف-اللہ تعالی کی رحمت سے یأس کا حکم:

۲-اللہ تعالی کی رحمت سے مایوس ہونا اور اس کی مہربانی سے ناامید

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔
(۲) نخع نونَ اور خاَ کے فتحہ کے ساتھ ہے، مذحج کا ایک قبیلہ ہے۔ اسی قبیلے میں سے ابراہیم نخعی ہیں (المصباح المنیر)۔
(۳) سورہ رعد/۳۱۔
(۴) المغرب للمطرزی، حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۰۱، ۳/۲۸۹۔

ہونا ممنوع ہے، کبیرہ گناہوں میں سے ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّه لَا يَأْيَئَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُوْنَ" (۱) (بے شک اللہ کی رحمت سے وہی لوگ ناامید ہوتے ہیں جو کافر ہیں)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (إیاس فقرہ/ ۱۳)۔

ب- پانی کی موجودگی سے یأس:

۳- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ پانی کی موجودگی سے یأس تیمّم کا ایک سبب ہے۔

دیکھئے: تفصیل اصطلاح (تیمّم فقرہ/ ۱۴-۲۰)۔

ج- یائس کی توبہ:

۴- اس یائس کی توبہ قبول کرنے کے بارے میں جو موت کی علامات کا مشاہدہ کرلے اور زندگی کی امید ختم ہوجائے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور ایک قول میں حنفیہ) کا مذہب ہے کہ توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّيْ تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِيْنَ يَمُوْتُوْنَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيْماً" (۲) (اور ایسے لوگوں کی توبہ نہیں جو گناہ کرتے رہتے ہیں، یہاں تک کہ جب ان میں سے کسی کے سامنے موت یہی آ کھڑی ہوئی تو کہنے لگا کہ میں اب توبہ کرتا ہوں، اور ان لوگوں کی جن کو حالت کفر پر موت آ جاتی ہے ان لوگوں کے لئے ہم نے ایک دردناک سزا تیار کر رکھی ہے)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ غرغرہ (یعنی حلقوم تک اس کی روح کے پہنچنے) سے قبل توبہ قبول کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے، کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "**إن الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر**" (۱) (اللہ تعالی غرغرہ سے قبل تک بندہ کی توبہ قبول کرتا ہے)۔

ابن رجب نے کتاب اللطائف میں کہا: جو شخص غرغرہ سے قبل توبہ کرے گا اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اس لئے کہ روح غرغرہ کے وقت دل سے علاحدہ ہوجاتی ہے تو اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہوگی نہ کوئی ارادہ ہوگا۔

ان کا ایک دوسرا قول ہے: جب تک فرشتہ کو نہ دیکھ لے توبہ قبول کی جائے گی، یہ حسن ومجاہد وغیرہ کا قول ہے۔

ابن ماجہ نے حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا: "**سألت النبي ﷺ متى تنقطع معرفة العبد من الناس؟ قال: إذا عاين الملک**" (۲) (میں نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا: بندہ کا لوگوں کو پہچاننا کب ختم ہوجاتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جب (فرشتہ کو) دیکھ لے)۔

ابن ابی الدنیا نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا: بندہ کو ہمیشہ توبہ کی مہلت رہتی ہے، جب تک فرشتہ اس کے پاس اس کی روح قبض کرنے کے لئے نہ آ جائے جب موت کا فرشتہ آ جائے گا تو اس وقت توبہ نہیں ہوگی، حضرت ابن عمرؓ

(۱) سورہ یوسف/ ۸۷۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۸۔

(۱) حدیث: "إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۴۷) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) حدیث: "أبي موسى: سألت النبي ﷺ: متى تنقطع معرفة العبد من الناس" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۶۷) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۶۰) میں کہا کہ یہ سند ضعیف ہے نصر بن حماد کو ابن معین اور دوسرے لوگوں کو کاذب قرار دیا ہے اور وضع حدیث سے متہم کیا ہے۔

سے منقول ہے انہوں نے کہا: توبہ کا موقع رہتا ہے جب تک موت کا فرشتہ نہ آ جائے، حضرت ابوموسیؓ سے منقول ہے انہوں نے کہا: جب میت فرشتہ کو دیکھ لیتا ہے تو معرفت ختم ہوجاتی ہے (۱)۔

مختار قول میں حنفیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور بعض مالکیہ کا مذہب ہے کہ گناہگار مومن کی توبہ قبول ہوگی اگر چہ غرغرہ کی حالت میں ہو، اس کے برخلاف یأس کا ایمان قبول نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَهُوَ الَّذِيْ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُوْ عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُوْنَ" (۲) (اور وہ ایسا ہے کہ اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور وہ تمام گناہ معاف فرما دیتا ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو وہ اس کو جانتا ہے)۔

ایک دوسرے قول میں حنابلہ نے کہا: جب تک مکلّف رہے گا اس کی توبہ قبول کی جائے گی، مرداوی نے کہا: یہی قوی قول ہے، درست بات یہ ہے کہ جب تک اس کی عقل صحیح وسالم رہے گی اس کی توبہ قبول کی جائے گی ورنہ نہیں (۳)۔

تفصیل اصطلاح (توبہ فقرہ/۱۱) میں ہے۔

د- سن یأس:

۵- سن یاس کی تحدید میں جس میں عورت حیض سے یائسہ ہوجاتی ہے، فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ اس عمر کی جس میں عورت کو حیض نہیں آتا ہے کوئی تحدید نہیں ہے۔

بعض نے کہا: عورت کی ایک متعین عمر ہوتی ہے، جب اس عمر کو عورت پہنچ جاتی ہے تو اس کو حیض نہیں آتا ہے۔

تفصیل اصطلاح (إیاس فقرہ/۶) میں ہے۔

ھ- یائسہ کی عدت:

۶- فقہاء کا مذہب ہے کہ عمر میں بڑی ہونے کی وجہ سے حیض سے یائسہ کی عدت اور اس بچی کی عدت جس کو ابھی حیض نہیں آیا ہے اور وہ وطی کی طاقت رکھتی ہے، تین ماہ ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (عدۃ فقرہ/۱۷) میں ہے۔

یاقوت

دیکھئے: حلی۔

---

(۱) .... (رص ۵۷۳ طبع دار ابن کثیر)۔

(۲) سورۂ شوری/۲۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۷۵، الفواکہ الدوانی ۱/۹۰، الدسوقی ۱/۴۰۷، أسنی المطالب ۴/۳۵۶، المغنی لابن قدامہ ۹/۲۰۰، الآداب الشرعیہ ۱/۱۲۸، تصحیح الفروع ۴/۶۵۷-۶۵۸، کشاف القناع ۴/۳۳۶۔

یتیم

تعریف:

۱-لغت میں یتیم کا معنی یکتا اور ہر وہ چیز ہے جس کا نمونہ ہونا مشکل ہو، یا کے ضمہ وفتحہ کے ساتھ یکتا ہونا یا باپ کا نہ ہونا مونث یتیمہ ہے، جمع ایتام ویتامی ہے۔

ابن السکیت نے کہا: آدمیوں میں یتیم باپ کی طرف سے ہوتا ہے اور چوپایوں میں ماں کی طرف سے ہوتا ہے، آدمیوں میں جس کی ماں مرجائے اس کو یتیم نہیں کہا جاتا ہے(۱)۔

اصطلاح میں فقہاء نے یتیم کی تعریف یہ کی ہے: یتیم وہ ہے جس کا باپ مر جائے اور وہ نابالغ ہو(۲)، اس لئے کہ حدیث ہے:"**لا یتم بعد احتلام**" (۳)(بلوغ کے بعد یتیمی نہیں ہے)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ولد الزنا:

۲-ولد الزنا وہ ہے جس کی ماں زنا کے ذریعہ اس کو جنے (دیکھئے: ولد الزنا فقرہ/۱)۔

ولد الزنا اور یتیم کے درمیان ربط یہ ہے کہ ان دونوں کا والد نہیں ہوتا ہے، البتہ ولد الزنا کا شرعا کوئی باپ نہیں ہوتا ہے اس کے برخلاف یتیم کا کوئی باپ ہوتا ہے(۱)۔

ب-ولد اللعان:

۳-ولد اللعان وہ بچہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے لعان کرنے کے بعد اس کا نسب اپنے سے ختم کردے(۲)۔

ولد اللعان اور یتیم کے درمیان ربط یہ ہے کہ دونوں کا کوئی باپ نہیں ہوتا ہے البتہ ولد اللعان اس بات میں یتیم سے الگ ہتا ہے کہ یتیم کا باپ ہوتا ہے اس کے بعد مرجاتا ہے، ولد اللعان کا کوئی شرعی باپ نہیں ہوتا ہے، البتہ اس کا احتمال ہوتا ہے کہ اس کا باپ اس کو اپنے ساتھ لاحق کرلے(۳)۔

ج-لقیط:

۴-لقیط اس زندہ بچہ کا نام ہے جس کو اس کے گھر والے معاشی تنگی کے اندیشہ سے یا تہمت سے بچنے کے لئے پھینک دیں(۴)۔

یتیم ولقیط کے درمیان ربط یہ ہے کہ ان دونوں کا کوئی باپ نہیں ہوتا ہے، البتہ یتیم اس بات میں اس سے الگ ہے کہ اس کا باپ ہوتا ہے، اس کے بعد مرجاتا ہے، لقیط کا کوئی باپ نہیں ہوتا ہے، البتہ یہ احتمال ہوتا ہے کہ کسی وقت اس کا کوئی باپ ظاہر ہوجائے(۵)۔

---

(۱) لسان العرب، الصحاح والقاموس المحیط۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۵/۴۴۰، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۲۰۶، مطالب أولی النہی ۴/۳۶۱، أسنی المطالب ۳/۸۸۔

(۳) حدیث:"**لا یتم بعد احتلام**" کی روایت طبرانی نے الکبیر (۴/۱۴) نے حضرت حنظلہ ابن حذیمؓ سے کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/۲۲۶) میں کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔

---

(۱) الإقناع للشربینی ۲/۵۶۶، کشاف القناع ۴/۳۶۴۔

(۲) الاختیار ۳/۱۶۹-۱۷۰۔

(۳) الإقناع للشربینی ۲/۵۶۶، کشاف القناع ۴/۳۶۴۔

(۴) أنیس الفقہاء/ص ۱۸۸۔

(۵) کشاف القناع ۴/۳۶۴۔

یتیم سے متعلق احکام:

کچھ احکام یتیم سے متعلق ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

یتیم پر احسان کرنا:

۵-یتیم پر توجہ کرنا اس کے ساتھ شفقت ورحم کرنا، اس کے ساتھ بھلائی واحسان کرنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أنا وكافل اليتيم كهاتين: وأشار بإصبعيه السبابة والوسطى"(۱) (میں اور یتیم کی کفالت کرنے والا ان دونوں کی طرح ہوں گے، اور آپ ﷺ نے شہادت کی انگلی اور بیچ کی انگلی سے اشارہ کیا)۔

اسی طرح اللہ تعالی نے یتیم کو ذلیل کرنے اس پر ظلم کرنے، اس کو ڈانٹنے، اس کو گالی دینے اور اس پر تکلیف دہ تسلط سے منع کیا ہے، ارشاد ہے: "فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلاَ تَقْهَرْ"(۲) (تو آپ یتیم پر سختی نہ کیجئے)۔

وصی یتیم کو تعلیم دے گا، اور اس کو مکتب کے حوالہ کرے گا اس لئے کہ مکتب اس کے مصالح میں سے ہے، لہذا وہ اس کے نفقہ جیسے کھانا، پینا اور کپڑے کے قائم مقام ہوگا، اگر اس کی مصلحت اس کو کسی صنعت میں لگانے میں ہو تو اس میں لگادے گا حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: میں نے کہا: یا رسول اللہ، "مما أضرب عليه يتيمي؟ فقال: مما كنت ضاربا منه ولدك غير واق مالك بماله ولا متأثل من ماله مالاً"(۳) (اے اللہ کے رسول، میں اپنے یتیم کو کس غلطی میں ماروں گا تو آپ ﷺ نے فرمایا: جس غلطی پر تم اپنے بچہ کو مارتے ہو، اس کے مال کے ذریعہ اپنے مال کی حفاظت نہ کرو گے اور نہ اس کے مال کے ذریعہ کوئی مال بڑھاؤ گے)۔

وصی پر واجب ہے کہ یتیم کو حلال کھلائے اس کو حرام نہ کھلائے(۱)۔

یتیم کے مال میں وصی کے تصرفات:

۶-یتامی کے اموال میں وصی کے تصرفات میں نظر ومصلحت کی قید ہے۔

جن یتامی پر وصی مقرر ہوں ان کے اموال میں وصی کے تصرفات کے ضابطے اور ان کے نفاذ کے شرائط کی تفصیل جاننے کے لئے دیکھی جائے اصطلاح (إیصاء فقرہ/ ۱۳-۱۴)۔

یتیم کے مال سے تجارت کرنا اور مضاربت کرنا:

۷-یتیم کے مال سے تجارت کرنے کی چند صورتیں ہیں: وصی، یتیم کے مال سے اپنے لئے تجارت کرے گا، یا یتیم کے مال سے یتیم کے لئے تجارت کرے گا، یا وصی، یتیم کا مال کسی ایسے شخص کو دے گا جو اس میں مضاربت کرے۔

ان حالات میں فقہاء کی آراء کی تفصیل جاننے کے لئے دیکھی

---

(۱) حدیث: "أنا وكافل اليتيم كهاتين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۳۶) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ ضحیٰ/ ۹۔

(۳) حدیث جابر: "مما أضرب عليه يتيمي؟......" کی روایت طبرانی نے

= الصغیر (۱/ ۱۵۷-۱۵۸ طبع المکتب الإسلامی) میں کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۱۶۳) میں کہا: کہ اس حدیث میں معلی بن مہدی، ہیں جن کی توثیق ابن حبان وغیرہ نے کی ہے اور اس میں ضعف ہے اس کے بقیہ رواۃ ثقہ ہیں اور بیہقی نے سنن کبری ۶/ ۴ میں اس حدیث کو حسن عرنی سے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔

(۱) احکام القرآن للقرطبی ۲۰/ ۱۰۰-۱۰۱، المغنی ۴/ ۴۶۸۔

جائے اصطلاح (ایصاء فقرہ/ ۱۴، وصایۃ فقرہ/ ۴۱-۴۴، ولایۃ فقرہ/ ۵۳-۵۵)۔

یتیم پر خرچ کرنا:

۸-اگر یتیم کا مال ہوتو وصی پر لازم ہے کہ اس پر معروف کے ساتھ خرچ کرے نہ اسراف کرے نہ تنگی کرے (دیکھئے: وصایۃ فقرہ/ ۳۶، ۴۷، ولایۃ فقرہ ۶۲)، اگر یتیم کے پاس مال نہ ہوتو اس کا نفقہ اس کے رشتہ داروں پر ہوگا (دیکھئے: نفقہ فقرہ/ ۸۷)، اور اگر نہ تو اس کا کوئی مال ہو اور نہ اس کے رشتہ دار ہوں تو اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا (دیکھئے: بیت المال فقرہ/ ۱۲)۔

وصی اپنے مال میں سے جو کچھ خرچ کرے اس کا غنی یتیم سے واپس لینا:

۹-یتیم کا ولی اپنے مال میں سے یتیم پر جو کچھ خرچ کرے گا اس پر بینہ طلب کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ وشافعیہ نے کہا: وصی باپ کی طرح تبرع کرنے والا ہوگا، الا یہ کہ گواہ بنالے کہ وہ جو کچھ اپنے مال میں سے یتیم پر خرچ کرے گا وہ اس پر قرض ہوگا اور وہ اس سے واپس لے گا۔

الخلاصہ میں ہے: خرچ کرنے میں اگرچہ وصی کا قول معتبر ہوتا ہے لیکن یتیم کے مال سے واپس لینے کے بارے میں بینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا۔

زکریا انصاری شافعی نے کہا: اگر ماں اپنے مالدار بچہ پر اپنے مال میں سے خرچ کرے تا کہ وہ اس سے واپس لے لے گی یا اگر اس کا نفقہ اس کے باپ پر لازم ہوتو اس سے واپس لے گی، تو قاضی کے پاس لے جانے سے عاجز ہو اور اس پر گواہ بنائے ہی ہوتو واپس لے سکتی ہے، ورنہ اس میں دو اقوال ہیں:

مالکیہ نے کہا: وصی جو کچھ معروف کے ساتھ یتیم پر خرچ کرے گا اس کو اس سے واپس لے سکتا ہے، اس پر گواہ بنائے یا نہ بنائے جبکہ کہے: میں اس پر اس لئے خرچ کرتا تھا کہ اس کے مال میں سے واپس لوں گا (۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ولی کا قول اپنے زیر ولایت بچہ پر اپنے مال میں سے معروف کے ساتھ خرچ کرنے میں قبول کیا جائے گا، جب تک ولی کا جھوٹ بولنا معلوم نہ ہوجائے، جیسے قرائن ومشاہدہ اس کے دعوی کی تکذیب کرے یا عرف وعادت اس کے خلاف ہو، تو اس وقت اس کا قول ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا جائے گا (۲)۔

تقی الدین ابن تیمیہ نے کہا: تبرع کرنے والا وصی، وصیت کے ثبوت کی حالت میں معروف کے ساتھ جو کچھ خرچ کرے گا وہ یتیم کے مال سے ہوگا، بہوتی نے کہا: اسی قیاس پر ہر وہ خرچ ہوگا جس میں اس کی کوئی مصلحت ہو (۳)۔

وصی کا اپنے زیر وصایہ یتیم کے مال کے ساتھ اپنا مال ملا دینا:

۱۰-زیر وصایہ یتیم کے مال میں وصی کا تصرف کرنا مصلحت کے ساتھ مقید ہے، یتیم کے مال سے وصی کے مال کے ملانے میں فقہاء کی آراء جاننے کے لئے دیکھا جائے (وصایۃ فقرہ/ ۴۷)۔

وصی کا یتیم کے مال سے اجرت لینا:

۱۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر وصایہ کی ذمہ داری انجام دینے

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲۸/۷، ۳۰، المدونہ ۳۹۶/۴، أسنی المطالب ۴۴۵/۳۔
(۲) کشاف القناع ۴۵۶/۳۔
(۳) کشاف القناع ۳۹۸/۴۔

کے عوض وصی کے لئے اجرت مقرر کی گئی ہو تو اس کو اس کے لینے کا حق ہے، خواہ وہ غنی ہو یا فقیر ہو۔

اگر اس کے لئے کچھ مقرر نہ کیا گیا ہو تو وصی کے اجرت لینے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (وصایۃ فقرہ/ ۶۳-۶۴، ولایۃ فقرہ/ ۵۹-۶۰، ایصاء فقرہ/ ۱۴)۔

یتیم کا اجارہ:

۱۲- خود یتیم کے اجارہ کی چند صورتیں ہیں: یا تو وصی یتیم کو دوسرے کے لئے اجارہ پر لگائے گا یا اس کو اپنے لئے اجارہ پر لگائے گا، یا اپنے کو یتیم کے لئے اجارہ پر لگائے گا یا خود یتیم اپنے کو اجارہ پر لگائے گا۔

جیسا کہ یتیم کے مال کا اجارہ یا تو دوسرے کے لئے ہوگا یا خود وصی کے لئے ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (وصایۃ فقرہ/ ۴۴-۴۷، اجارۃ فقرہ/ ۲۴-۲۵)۔

یتیم کا مال رہن رکھنا:

۱۳- یتیم کے مال کا رہن یا تو بچہ پر دین کے بدلہ میں ہوگا، یا وصی پر دین کے بدلہ میں ہوگا۔

ان دونوں مسائل میں فقہاء کی آراء معلوم کرنے کے لئے دیکھئے: اصطلاح (وصایۃ فقرہ/ ۵۹-۶۰)۔

یتیم کا مال ہبہ کرنا:

۱۴- یتیم کے مال کا ہبہ عوض کے ساتھ ہوگا یا عوض کے بغیر ہو۔

اگر یتیم کے مال کا ہبہ عوض کے بغیر ہو تو جائز نہیں ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اگر عوض کے ساتھ ہو تو اس کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: (وصایۃ فقرہ/ ۴۹-۵۰)۔

یتیم کے مال کی زکوۃ:

۱۵- یتیم کے مال میں زکوۃ کے واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس موضوع سے متعلق تفصیلات کی معرفت کے لئے دیکھئے (زکوۃ فقرہ/ ۱۱)۔

یتیم کا نکاح کرانا:

۱۶- یتیم کا نکاح کرانے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور ان کے نزدیک اس میں کچھ تفصیل ہے۔

دیکھئے: (نکاح فقرہ/ ۶۴، ۸۰-۸۵، ۱۱۲)۔

اسی طرح یتیم بچہ یا بچی کو ان کے بلوغ کے بعد فسخ نکاح کا اختیار دینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

دیکھئے: (بلوغ فقرہ/ ۳۹-۴۲)۔

مال غنیمت کے خمس میں یتیم کا حصہ:

۱۷- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ مال غنیمت کے خمس میں یتامی کے لئے ایک حصہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْئٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"(۱) (اور جان لو کہ جو شئ بطور غنیمت تم کو حاصل ہو تو کل کا پانچواں حصہ اللہ کا اور اس کے رسول کا ہے اور آپ کے قرابت داروں کا ہے، اور یتیموں کا ہے اور غریبوں کا ہے اور مسافروں کا ہے)۔

(۱) سورہ أنفال/ ۴۱۔

اور اس کے بارے میں ان کے یہاں کچھ تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح (خمس فقرہ ۸-۱۲)۔

فئ میں یتامی کا حصہ:

۱۸- فئ کا خمس نکالنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ فئ میں خمس نہیں نکالا جائے گا وہ تمام مسلمانوں کا ہوگا اس کے مصالح میں خرچ کیا جائے گا۔

ان میں سے ایک جماعت کا مذہب ہے کہ فئ میں خمس لیا جائے گا، اس کا خمس ان لوگوں پر صرف کیا جائے گا جن پر غنیمت کا خمس صرف کیا جاتا ہے، ان میں یتامی داخل ہیں۔

تفصیل اصطلاح (خمس فقرہ/ ۱۳، فئ فقرہ/ ۱۱، تخمیس فقرہ/ ۳) میں ہے۔

یتیم سے حجر (پابندی) کو ختم کرنا اور اس کا طریقہ:

۱۹- یتیم اگر رشد کی حالت میں بالغ ہوجائے تو حجر اس سے ختم ہوجائے گا، اور اس کا مال اس کو سپرد کردیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ''(۱) (اور تم یتیموں کو آزمالیا کرو یہاں تک کہ جب وہ نکاح کو پہنچ جاویں، پھر اگر ان میں ایک گونہ تمیز دیکھو تو ان کے اموال ان کے حوالہ کردو)۔

تفصیل (حجر فقرہ/ ۶، ۸، اور اس کے بعد کے فقرات، رشد فقرہ/ ۷-۱۰، بلوغ فقرہ/ ۲ اور اس کے بعد کے فقرات، تجربہ فقرہ/ ۷) میں ہے۔

(۱) سورۂ نساء/ ۶۔

یتیم کے لئے وصیت:

۲۰- حنفیہ، مالکیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر موصی بنی فلاں کے یتامی کے لئے وصیت کرے تو اگر ان کے یتامی قابل شمار ہوں تو وصیت جائز ہوگی، اس لئے کہ اگر وہ قابل شمار ہوں گے تو وصیت ان کے عین کے لئے ہوگی اس لئے کہ وہ معلوم ہوں گے تو اس کو ان کی ملکیت قرار دینا ممکن ہوگا، تو وصیت صحیح ہوگی، جیسا کہ اگر اس گلی یا اس گھر کے یتامی کے لئے وصیت کرے۔

یتامی کے لئے وصیت میں حنفیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک غنی وفقیر برابر ہوں گے، اس لئے کہ لغت میں یتیم اس کا نام ہے جس کا باپ مرجائے اور وہ ابھی نابالغ ہو، اس میں فقر وغناء سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''إِنَّ الَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُوْنَ فِي بُطُوْنِهِمْ نَاراً''(۱) (بلاشبہ جو لوگ یتیموں کا مال بلا استحقاق کھاتے ہیں، اور کچھ نہیں اپنے شکم میں آگ بھر رہے ہیں)، حضرت عمر بن الخطابؓ نے کہا: یتامی کے اموال میں بڑھوتری طلب کرو صدقہ اس کو کھا نہ لے(۲)، انہوں نے ان کو یتیم کہا اگرچہ ان کے پاس مال ہے، لہذا جس نابالغ کا باپ مرجائے وہ وصیت میں داخل ہوگا، جو ایسا نہ ہو داخل نہ ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول میں ہے کہ ان میں سے صرف فقراء کو دیا جائے گا اور یہ زیادہ مناسب رائے ہے اور اگر وہ نا قابل شمار ہوں تو بھی وصیت جائز ہوگی، اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ان میں سے فقراء پر صرف کی جائے گی اس لئے کہ اگر مالداروں پر

(۱) سورۂ نساء/ ۱۰۔

(۲) اثر عمر: ''ابتغوا بأموال اليتامى......'' کی روایت دارقطنی (۲/ ۱۱۰) اور بیہقی (۴/ ۱۰۶) نے کی ہے، بیہقی نے کہا: یہ سند صحیح ہے۔

صرف کی جائے گی تو موصی لہ کی جہالت کی وجہ سے وصیت باطل ہوجائے گی، اگر فقراء پر خرچ کی جائیگی تو جائز ہوگی، اس لئے کہ یہ صدقہ کی وصیت اور اللہ تعالی کے لئے مال کو نکالنا ہوگا، اور اللہ تعالی ایک اور معلوم ہے، اور وصیت کو فقراء کے لئے قرار دینا ممکن ہے، اگر چہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو لغت کے اعتبار سے فقر واحتیاج کا پتہ دے لیکن لفظ یتیم بطریقہ التزام سبب احتیاج اور موجب فقر و محتاجی کا پتہ ضرور دیتا ہے، اس لئے کہ بچہ ہونا اور باپ سے محروم ہوجانا محتاجی کا سب سے بڑا سبب ہے، اس لئے کہ بچہ اپنے مال سے فائدہ اٹھانے سے عاجز ہوتا ہے، اور اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ کوئی ایسا آدمی ہو جو اس کے مال کے منافع اس تک پہنچائے، اسی طرح وہ اپنے مال کی حفاظت کرنے اور اس کو بڑھانے سے عاجز ہوتا ہے اور عام طور پر مال حفاظت و بڑھوتری کے بغیر باقی نہیں رہتا ہے، اور وہ یتیم ان سب سے عاجز ہے، لہذا یہ حکم یتیم میں اس شخص کی طرح ہوجائے گا جس کے مال کے منافع اس سے منقطع ہوجاتا ہے کیونکہ وہ اپنے مال سے دور ہوتا ہے اور وہ مسافر ہے تو اس طریقہ سے اس لفظ یتیم سے حاجت سمجھ میں آجاتی ہے اور اسی وجہ سے اللہ تعالی نے غنیمت کے خمس میں سے یتامی کے لئے ایک حصہ رکھا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى"(۱) (اور جو شئ تم کو بطور غنیمت حاصل ہو تو کل کا پانچواں حصہ اللہ کا اور اس کے رسول کا ہے اور آپ کے قرابت داروں کا ہے اور یتیموں کا ہے)، اور اس سے مراد ان میں سے محتاج ہیں، نہ کہ اغنیاء، اور جب ایسا ہے تو اس تصرف کو صدقہ کی وصیت قرار دے کر صحیح کہہ دینا ممکن ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ اس حالت میں وصیت صحیح ہوگی، ان میں سے فقراء و اغنیاء پر یکساں صرف کی جائے گی اس لئے کہ اغنیاء کے لئے وصیت کرنا قربت ہے اور نبی اکرم ﷺ نے ہدیہ کو مندوب قرار دیا ہے، اگر چہ غنی کو دیا جائے(۱)۔

شافعیہ و حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یتیم کے لئے وصیت میں ولد الزنا اور جس بچہ کا نسب لعان کی وجہ سے منقطع ہوجائے داخل نہ ہوں گے، جس طرح شافعیہ کے نزدیک لقیط داخل ہوتا ہے۔

قابل شمار اور نا قابل شمار موصی لہم پر مال وصیت کو عام کرنے کے حکم میں فقہاء کی آراء معلوم کرنے کے لئے دیکھا جائے اصطلاح (وصیۃ فقرہ/ ۲۷)۔

(۱) سورۂ انفال/۴۱۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۳/ ۶۱، روض الطالب ۳/ ۵۴، ۵۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۶/ ۷۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۶، عقد الجواہر الثمینہ ۳/ ۴۱۶۔

ید

تعریف:

۱-لغت میں ید مونث ہے، یہ مونڈھا سے انگلیوں کے کناروں تک ہے، اس کا لام کلمہ یاء ہے جو محذوف ہے، اصل یدی ہے ایک قول ہے کہ دال کے فتحہ کے ساتھ ہے، ایک قول ہے کہ دال کے سکون کے ساتھ ہے، اس کی جمع قلت أیدا اور جمع کثرت أیادی، یدی فعول کی طرح ہے۔

ید: نعمت واحسان ہے، ید کا اطلاق قدرت پر ہوتا ہے، **یده علیه**: اس پر اس کو قدرت حاصل ہے، الامر بید فلان: یعنی اس کے تصرف میں ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ" (۱) (یہاں تک کہ وہ ماتحت ہوکر جزیہ دینا منظور کریں)، یعنی ان پر قدرت وغلبہ حاصل ہو، **أعطى بيده**: فرمانبردار ہونا، **الدار في يده**: یعنی اس کی ملکیت میں ہے، **أوليته يدا**: یعنی نعمت دی، **القوم يد على غيرهم**: یعنی سب متحد ومتفق ہیں، **بعته يداً بيد**: یعنی نقد فروخت کیا (۲)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۳)۔

(۱) سورۂ توبہ / ۲۹۔

(۲) المصباح المنیر، قواعد الفقہ للبرکتی ص ۵۵۵۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۵۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۰۶، قلیوبی علی المحلی ۳/ ۱۸۰، المغنی ۱/ ۹۹، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲، طلبۃ الطلبۃ للنسفی ص ۱۹۷ طبع دار النفائس، تہذیب الأسماء واللغات للنووی ۴/ ۱۹۹، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۱۵۔

ید سے متعلق احکام:

ید سے متعلق متعدد احکام ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

اول: ید عضو اور کمانے والا کے معنی میں:

ید (ہاتھ) سے استنجاء کرنا:

۲-پتھر یا پانی کے ذریعہ بائیں ہاتھ سے استنجاء کرنا مسنون ہے، بلا عذر دائیں ہاتھ سے کرنا مکروہ ہے (۱)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا بال أحدكم فلا يأخذن ذكره بيمينه ولا يستنجي بيمينه**" (۲) (جب تم میں سے کوئی پیشاب کرے تو اپنے آلہ تناسل کو اپنے دائیں ہاتھ سے ہرگز نہ پکڑے، نہ اپنے دائیں ہاتھ سے استنجاء کرے)۔

تفصیل اصطلاح (استنجاء فقرہ/ ۳۰) میں ہے۔

طہارت کے پانی میں دونوں ہاتھ داخل کرنا:

۳-فقہاء کا مذہب ہے کہ دونوں ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے قبل ان کو دھونا مشروع ہے، خواہ طہارت کا ارادہ ہو یا نہ ہو، خواہ نیند سے بیدار ہوا ہو یا سوکر نہ اٹھا ہو۔

تفصیل اصطلاح (کف فقرہ/ ۳، نوم فقرہ/ ۱۰، وضو فقرہ/ ۹۰) میں ہے۔

(۱) مجمع الأنہر ۱/ ۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۵۵، البحر الرائق ۱/ ۲۵۵، الاختیار ۱/ ۳۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۵۵، المجموع ۱/ ۱۰۸، حاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۱۲۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۷، کشاف القناع ۱/ ۵۱، مطالب أولی النہی ۱/ ۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "إذا بال أحدكم فلا يأخذن ذكره بيمينه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۵۴) اور مسلم (۱/ ۲۲۵) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

وضو وغسل میں دونوں ہاتھ دھونا:

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو وغسل میں دونوں ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے قبل گٹوں تک ان کو تین بار دھونا مسنون ہے، یہ فی الجملہ ہے۔

اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھ دونوں کہنیوں سمیت دھونا وضو کے فرائض میں سے ہے اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ"(۱) (اور اپنے ہاتھوں کو بھی کہنیوں سمیت)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (وضو فقرہ ر ۱۳، ۴۶، غسل فقرہ ر ۳۰) میں ہے۔

دونوں ہاتھوں کے دھونے میں سنت:

۵-فقہاء کا مذہب ہے کہ دونوں ہاتھوں اسی طرح دونوں پاؤں کے دھونے میں داہنی طرف سے شروع کرنا سنت ہے(۲)۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: "**كان النبي ﷺ يعجبه التيمن في تنعله وترجله وطهوره وفي شأنه كله**"(۳) (نبی اکرم ﷺ جوتا پہننے، کنگھی کرنے، طہارت حاصل کرنے اور اپنے تمام امور میں داہنی طرف سے شروع کرنا پسند کرتے تھے)، حضرت عائشہ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**كان رسول الله ﷺ يحب التيمن ما استطاع في شأنه كله: في طهوره وترجله وتنعله**"(۴) (رسول اللہ ﷺ اپنے تمام کاموں میں طہارت میں جوتا پہننے میں کنگھی کرنے میں جہاں تک ہوسکتا داہنی طرف سے شروع کرنا پسند کرتے تھے)۔

(دیکھئے: تیامن فقرہ ر ۱۲ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ہاتھ سے جنابت کو دور کرنا:

٦-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنبی کا اپنا ہاتھ پانی میں داخل کرنا جبکہ پانی میں اپنا ہاتھ داخل کرنے سے حدث کے دور کرنے کی نیت نہ کرے اور اس کے ہاتھ پر نجاست نہ ہو تو پانی کے طاہر ومطہر ہونے میں اثر انداز نہ ہوگا۔

اگر جنبی، جنابت کے حدث کو دور کرنے کی نیت سے ہاتھ پانی میں داخل کرے تو اس کے اثر کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

استحسان میں حنفیہ، مالکیہ، ایک قول میں حنابلہ اسی طرح ایک قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ پانی مستعمل نہ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک استحسان کی وجہ وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مسجد کے دروازہ پر مہراس(۱) رکھا جاتا تھا اس میں پانی رہتا تھا اور اصحاب صفہ وضو کے لئے اپنے ہاتھوں سے چلو بھرتے تھے(۲)، نیز اس لئے کہ اس میں عموم بلویٰ وضرورت ہے، اس لئے کہ کبھی آدمی کو ایسی چیز نہیں ملتی ہے جس کے ذریعہ بڑے برتن سے پانی نکالے تو ضرورت کی وجہ سے اپنے ہاتھ ہی کو چمچہ کی طرح بنالیتا ہے، جب

---

(۱) سورۂ مائدہ ر ٦۔

(۲) البحر الرائق ۱ر ۱۸، بدائع الصنائع ۱ر ۲۲، المنتقی ۱ر ۳٦، المجموع ۱ر ۳۸۳، مطالب أولی النہی ۱ر ۹۷۔

(۳) حدیث: "كان يعجبه التيمن في تنعله......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱ر ۲٦۹) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "كان يحب التيمن ما استطاع في شأنه كله......" کی

= روایت بخاری (فتح الباری ۱ر ۵۲۳) اور مسلم (۱ر ۲۲٦) نے کی ہے۔

(۱) ہر اس ایسا لمبا پتھر جس میں باریک سوراخ کردیا جائے اور اس سے وضو کیا جائے (المصباح المنیر)۔

(۲) حدیث: "**أن المهراس كان يوضع على باب مسجد رسول الله ﷺ**"...... سرخسی (۱ر ۵۲) مبسوط میں ذکر کیا ہے لیکن اس کو حدیث کے کسی مرجع کی طرف منسوب نہیں کیا ہے اور ہمیں یہ پتہ نہیں چل سکا کہ کس نے اس حدیث کو مسند کہا ہے۔

حدث والے کے بارے میں یہ ثابت ہے تو جنبی وحائضہ کے بارے میں بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: "كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد فيبادرني حتى أقول: دع لي، دع لي"(۱) (میں اور رسول اللہ ﷺ ایک برتن سے غسل کرتے تھے، آپ ﷺ مجھ سے جلدی کرتے تھے، یہاں تک کہ میں کہتی تھی میرے لئے بھی چھوڑ دیجئے، میرے لئے بھی چھوڑ دیجئے)۔

امالی میں امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: جنبی اگر اپنا ہاتھ یا پاؤں کنواں میں داخل کردے تو وہ فاسد نہ ہوگا، اگر اپنا پاؤں برتن میں داخل کردے گا تو اس کو فاسد کردے گا، یہ ضرورت کی بنیاد پر ہے کیونکہ کنواں میں ڈول کی تلاش کے لئے پاؤں داخل کرنے کی حاجت ہے، اس لئے اس کو معاف قرار دیا گیا، اور برتن میں ہاتھ داخل کرنے کی ضرورت ہے، لہذا اس میں پاؤں داخل کرنا معاف نہ ہوگا، اگر کنواں میں ہاتھ پاؤں کے علاوہ جسم کا دوسرا حصہ داخل کرے گا تو اس کو فاسد کردے گا اس لئے کہ اس کی ضرورت نہیں ہے۔

شافعیہ، صحیح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ پانی مستعمل ہوجائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک ایک قول: اگر عضو سے جدا ہونے والا ایسا ہو کہ اگر اس عضو کو کسی سیال چیز سے دھویا جائے پھر اس کو اس میں بہادیا جائے تو اثر کرے گا تو یہاں بھی اثر کرے گا(۲)۔

(۱) حدیث عائشہ: "كنت أغتسل أنا و رسول الله ﷺ "فيبادرني" کے کلمہ کے بغیر کی ہے۔ کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۶۳) اور مسلم (۱/ ۲۵۵)......"فيبادرني......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۵۷) نے ایک دوسری روایت میں کی ہے۔

(۲) المبسوط ۱/ ۵۲، المنتقی شرح الموطأ ۱/ ۱۰۷، شرح الزرقانی ۱/ ۱۴، المجموع ۱/ ۱۶۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۱، فتاوی الرملی ۱/ ۱۶، المغنی ۱/ ۲۱۲-۲۱۳، الإنصاف ۱/ ۴۳۔

تیمّم میں مٹی سے ہاتھ کا مسح کرنا:

۷-تیمّم کا طریقہ یہ کہ اپنے دونوں ہاتھ صعید طاہر مٹی پر مارے اور ان کو جھاڑ دے پھر دونوں ہاتھوں سے منہ پر مسح کرے پھر اسی طرح دونوں کو مارے اور ہر ہتھیلی سے دوسرے ہاتھ کے ظاہر وباطن کا کہنیوں سمیت مسح کرے، یہ جمہور فقہاء کا قول ہے، اس کی دلیل تیمّم کی آیت ہے۔

تیمّم کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کی آراء جاننے کے لئے (دیکھئے: تیمّم فقرہ/ ۱۱)۔

ہاتھ سے موزوں پر مسح کرنا:

۸-حنفیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مسح علی الخفین میں ہاتھ کی انگلیوں سے خفین کے ظاہر پر مسح کرنا واجب ہے۔

تفصیل اصطلاح (مسح علی الخفین فقرہ/ ۱۰) میں ہے۔

نماز میں دونوں ہاتھوں کی ہیئت:

۹-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نمازی کے لئے تکبیر تحریمہ کے وقت اپنے دونوں ہاتھ اٹھانا مستحب یا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے: "كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه"(۱) (نبی اکرم ﷺ جب نماز شروع کرتے تو اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں مونڈھوں کے مقابل تک اٹھاتے تھے)۔

ان کے اٹھانے کے طریقہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح انہوں نے نماز میں قیام کے دوران بائیں ہاتھ پر دائیں ہاتھ کو رکھنے کے احکام، رکوع کرنے، اس سے اٹھنے کے وقت

(۱) حدیث: "كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۱۹) اور مسلم (۱/ ۲۹۲) نے کی ہے۔

اور تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے کے وقت، دونوں ہاتھ اٹھانے کے احکام، نماز میں بیٹھنے کے دوران دونوں ہاتھ رکھنے کا طریقہ، رکوع میں دونوں گھٹنوں پر دونوں ہاتھ رکھنے کا طریقہ، سجدہ میں دونوں ہاتھ رکھنے کا طریقہ ذکر کیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (صلوۃ فقرہ/ ۷۵ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

نمازی کا ہاتھ کی انگلیوں سے آیات کو شمار کرنا:

۱۰ - نمازی کا نماز میں ہاتھ کی انگلیوں سے آیات کو شمار کرنے کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے:

جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کا مذہب ہے کہ نماز میں نمازی کے لئے ہاتھ کی انگلیوں سے آیات شمار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "رأيت النبي ﷺ يعد الآي في الصلاة"(۱) (میں نے نبی اکرم ﷺ کو نماز میں آیات شمار کرتے ہوئے دیکھا ہے)، نیز اس لئے کہ قرأت کی مقدار میں سنتوں کی رعایت کرنے کے لئے شمار کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

مالکیہ نے اس حکم میں یہ قید لگائی ہے کہ نمازی کا مقصد آیات کو شمار کرنے سے اپنی نماز کی اصلاح ہو، لیکن اگر وہ غفلت میں ایسا کرے مثلاً اس کو یاد نہ رہے کہ وہ نماز میں ہے تو اس کی وجہ سے اس پر سجدہ کے واجب ہونے میں دو اقوال ہیں:

امام ابوحنیفہ، اور ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ نماز میں آیات کو شمار کرنا مکروہ ہے، ان سے منقول ہے کہ یہ فرض میں مکروہ ہے، نفل میں اس کی اجازت ہے۔

الجامع الصغیر میں امام محمد کا قول امام ابوحنیفہ کے ساتھ منقول ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین نے اپنے مذہب پر کہ نماز میں ہاتھ سے آیات کو شمار کرنا مکروہ ہے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہاتھ سے شمار کرنے میں ہاتھ کی سنت کو ترک کرنا لازم آئے گا، اور یہ مکروہ ہے، نیز اس لئے کہ وہ نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، لہٰذا اس کی قلیل مقدار اگرچہ نماز کو فاسد نہیں کرے گی لیکن کم از کم اس کی کراہت کا سبب ہوگی، اور نماز میں ہاتھ سے شمار کرنے کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ نماز سے باہر نماز میں پڑھنے کی مقدار شمار کرلے اور اس کو متعین کرلے پھر اس کے بعد اس مقدار معین کو پڑھے یا دل سے شمار کرے(۱)۔

نماز میں ہاتھ کی انگلیوں سے تسبیح کو شمار کرنا:

۱۱ - مالکیہ، صحیح مذہب میں شافعیہ اور صاحبین (امام ابویوسف و امام محمد) کا مذہب ہے کہ نمازی کے لئے نماز میں تسبیح کو شمار کرنا جائز ہے، اس لئے کہ تسبیح کی تعداد میں سنت کی رعایت کرنے کے لئے شمار کرنے کی حاجت ہے خاص طور پر صلوۃ التسبیح میں جس کا رواج امت میں ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نمازی کے لئے بغیر کسی کراہت کے تسبیح کو شمار کرنا جائز ہے۔

حنفیہ میں سے صاحبین نے صراحت کی ہے کہ فرض و نفل نماز میں تسبیح کو شمار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اصح قول میں شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلسل خفیف

(۱) حدیث عبد اللہ بن عمرو: "رأيت رسول الله ﷺ يعد الآي في الصلاة"، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲/ ۱۱۴) میں کہا: کہ اس کی روایت طبرانی نے نصر بن طریف سے کی ہے جو متروک ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۵، الإنصاف ۲/ ۹۵۔

حرکات سے نماز باطل نہ ہوگی، جیسے تسبیح میں ہتھیلی کو حرکت دیئے بغیر، انگلیوں کو حرکت دینا، شروانی نے کہا: لیکن یہ خلاف اولی ہے۔

امام ابوحنیفہ، حسن بصری اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ نماز میں تسبیح کو شمار کرنا مکروہ ہے، امام ابوحنیفہ کے مسلک پر اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ ہاتھ سے شمار کرنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، چنانچہ اس کی کم مقدار اگرچہ نماز کو فاسد نہیں کرے گی لیکن کم از کم کراہت کا سبب ہوگی۔

امام احمد سے منقول ہے کہ انہوں نے نماز میں تسبیح کے شمار کرنے کے بارے میں توقف کیا، اس لئے کہ وہ محدود ہونے کے باوجود پے در پے ہوتی ہے، لہذا اس کا حساب بھی پے در پے ہوگا اور عمل کثیر ہوجائے گا۔

اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ نماز میں تسبیح کو شمار کرنے سے نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ مسلسل کثیر افعال ہیں لہذا یہ نماز میں چند قدم چلنے کے مشابہ ہوں گے (۱)۔

نماز میں منہ پر ہاتھ رکھنا:

۱۲ - فقہاء کا مذہب ہے کہ نماز میں منہ پر ہاتھ رکھنا کسی ضرورت کی وجہ سے ہو جیسے جمائی آئے اور وہ منہ بند کرنے پر قادر نہ ہو تو جمائی کو دور کرنے کے لئے اپنا ہاتھ رکھنا اس کے لئے مستحب ہے (۲)، اس لئے کہ اس کے بارے میں صحیح احادیث موجود ہیں، مثلاً نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا تثاوب أحدكم في الصلاة فليكظم ما استطاع فإن الشيطان يدخل**" (۱) (اگر تم میں سے کسی کو نماز میں جمائی آئے تو اسے حتی الامکان منہ بند رکھنا چاہئے اس لئے کہ شیطان داخل ہوجاتا ہے)، نیز ارشاد ہے: "**إذا تثاوب أحدكم فليمسک بيده على فيه، فإن الشيطان يدخل**" (۲) (اگر تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو اس کو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ لینا چاہئے اس لئے کہ شیطان داخل ہوجاتا ہے)، نیز ارشاد ہے: "**فليضع يده على فمه**" (۳) (اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ لینا چاہئے)

۱۳ - جمائی کے وقت منہ پر ہاتھ رکھنے کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے:

حنفیہ کی رائے ہے کہ اپنے بائیں ہاتھ کی پشت سے اپنا منہ ڈھانک لے گا، ایک دوسرا قول ہے کہ اگر کھڑا ہو تو اپنے دائیں ہاتھ سے اپنا منہ ڈھانک لے گا ورنہ بائیں ہاتھ سے، اس لئے کہ مناسب یہ ہے کہ ڈھانکنا بائیں ہاتھ سے ہو جیسے ناک صاف کرنا ہے، لہذا اگر بیٹھا ہوگا تو یہ اس کے لئے آسان ہوگا اور اس سے دونوں ہاتھوں کو حرکت دینا لازم نہیں آئے گا، اس کے برخلاف اگر کھڑا ہوگا تو بائیں ہاتھ سے ڈھانکنے کی وجہ سے دائیں ہاتھ کو حرکت دینا لازم ہوگا، اس لئے کہ بایاں داہنے کے نیچے ہوتا ہے (۴)۔

شافعیہ نے کہا: اپنا بایاں ہاتھ اپنے منہ پر رکھے گا اس لئے کہ وہ تکلیف دہ چیز کو دور کرنے کے لئے ہے اور اولی یہ ہے کہ ہتھیلی کی پشت

---

(۱) الإنصاف ۲/۹۶، کشاف القناع ۱/۳۷۶، المغنی ۲/۱۲، بدائع الصنائع ۱/۲۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۶۵، مواہب الجلیل ۱/۵۵۲، تحفۃ المحتاج ۲/۱۵۴، مغنی المحتاج ۱/۱۹۹۔

(۲) ردالمحتار ۱/۴۳۳، المجموع ۴/۱۰۰، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۰۷، مغنی المحتاج ۱/۲۰۱، المغنی ۲/۱۲، کشاف القناع ۱/۳۷۳، مطالب أولی النہی ۱/۴۸۱، الخرشی ۱/۳۱۹۔

(۱) حدیث: "إذا تثأوب أحدكم في الصلاة......" کی روایت مسلم (۴/۲۲۹۳) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا تثاوب أحدكم فليمسک يده على فيه......" کی روایت مسلم (۴/۲۲۹۳) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "فليضع يده على فمه......" کی روایت سعید بن منصور نے المغنی لابن قدامہ (۲/۱۲) میں کی ہے۔

(۴) ابن عابدین ۱/۴۳۳،۳۱۲۔

سے ہو، اس لئے کہ دفع کرنے میں عادۃ وہ قوی ہے البتہ اصل سنت بائیں ہاتھ کے باطن سے یا دایاں ہاتھ رکھنے سے بھی حاصل ہوجائے گی(۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ منہ کا ڈھانکنا یا تو مطلقا دایاں ہاتھ سے ہوگا یا بایاں کی پشت سے ہوگا، اس کے باطن سے نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی ملاقات نجاستوں سے ہوتی ہے(۲)۔

دعاء کے لئے دونوں ہاتھ اٹھانا:

الف-استسقاء کے لئے دعا کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا:

۱۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ استسقاء کے لئے دعا کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا مستحب ہے، چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: "**أصاب المدينة أهل المدينة قحط على عهد رسول الله ﷺ، فبينا هو يخطب يوم الجمعة إذ قام رجل فقال: يا رسول الله هلكت الكراع هلكت الشاء، فادع الله يسقينا، فمد يده ودعا، قال أنس: وإن السماء كمثل الزجاجة فهاجت ريح أنشأت سحابا، ثم اجتمع، ثم أرسلت السماء عزاليها، فخرجنا نخوض الماء حتى أتينا منازلنا، فلم نزل نمتر إلى الجمعة الأخرى**"(۳) (رسول اللہ ﷺ کے عہد میں اہل مدینہ قحط کا شکار ہوئے، جمعہ کے دن آپ ﷺ خطبہ دے رہے تھے کہ اچانک ایک آدمی کھڑا ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول مویشی ہلاک ہوگئے، بکریاں ہلاک ہوگئیں، اللہ تعالی سے دعا فرمائیں کہ وہ ہم کو سیراب کرے تو آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ پھیلایا اور دعا کی، حضرت انسؓ کہتے ہیں آسمان شیشہ کی طرح صاف تھا، پھر ہوا چلی، بادل اٹھا پھر جمع ہوا پھر آسمان نے اپنا دہانہ کھول دیا ہم لوگ نکلے، پانی میں گھس کر چلے یہاں تک کہ اپنے گھروں تک آئے مسلسل دوسرے جمعہ تک بارش ہوتی رہی)۔

اسی طرح حضرت انسؓ سے مروی ہے: "**أن النبي ﷺ استسقى فأشار بظهر كفيه إلى السماء**"(۱) (نبی اکرم ﷺ نے استسقاء کے لئے دعا کی تو اپنے دونوں ہاتھ کی پشت سے آسمان کی طرف اشارہ کیا)، علماء نے کہا: یہی سنت ہے کہ جو شخص بلا کو دور کرنے کے لئے دعا کرے گا تو وہ اپنے ہاتھ کی پشت آسمان کی طرف کرے گا، اور جب اللہ تعالی سے کچھ مانگے گا تو اپنے ہاتھ کا باطن آسمان کی طرف کرے گا۔

(دیکھئے: استسقاء فقرہ/۱۹)۔

ب-دعاء قنوت میں دونوں ہاتھ اٹھانا:

۱۵-دعاء قنوت میں دونوں ہاتھ اٹھانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

اصح قول میں حنفیہ، مشہور قول میں مالکیہ، صحیح کے مقابلہ میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ نمازی دعا قنوت میں اپنے ہاتھ نہیں اٹھائے گا، اس لئے کہ وہ دعا نماز کے اندر ہے، اس میں ہاتھ اٹھانا مسنون نہ ہوگا، اس کو ثنا وتشہد پر قیاس کیا گیا ہے۔

حنابلہ، صحیح قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ اتباع سلف کے لئے دعا قنوت میں دونوں ہاتھ اٹھانا مستحب ہے، نیز اس لئے کہ متعدد صحابہؓ نے دعا قنوت میں اپنے ہاتھ

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۲۰۱، تحفۃ المحتاج ۲/۱۶۲۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۱/۳۲۰۔

(۳) حدیث: "أصاب أهل المدينة قحط......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۸۸) اور مسلم (۲/۶۱۲-۶۱۳) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ استسقى فأشار......" کی روایت مسلم (۲/۶۱۲) نے کی ہے۔

اٹھائے ہیں، چنانچہ حضرت ابورافعؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے رکوع کے بعد قنوت پڑھا اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھایا اور بلند آواز سے دعا پڑھی(۱)۔

دونوں ہاتھ اٹھانے کا طریقہ، قنوت پڑھنے کی حالت میں اپنے دونوں ہاتھ اپنے سینہ تک اٹھائے گا، ان کو پھیلائے گا ان کا باطن آسمان کی طرف رکھے گا۔

مالکیہ میں سے ابن الجلاب نے کہا: دعاء قنوت میں ہاتھ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے(۲)۔

ج-دعاء قنوت کے بعد دونوں ہاتھ منہ پر پھیرنا:

۱۶-حنفیہ، صحیح قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ دونوں ہاتھ منہ پر نہیں پھیرے گا، اس لئے کہ اس بارے میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے، نیز اس لئے کہ نماز میں ایک دعا ہے لہذا اس میں منہ پر پھیرنا مستحب نہ ہوگا، جیسے نماز میں دوسری دعاؤں کا حکم ہے۔

راجح مذہب میں حنابلہ، صحیح قول کے مقابلہ میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ منہ پر ہاتھ پھیرنا مستحب ہے، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن النبي ﷺ كان إذا دعا فرفع يديه مسح وجهه بيديه**"(۳) (نبی اکرم ﷺ جب دعا کرتے تو اپنے ہاتھ اٹھاتے اور دونوں ہاتھ منہ پر پھیرتے تھے)، نیز یہ ایک دعا ہے جس میں وہ اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو ان کو اپنے منہ پر پھیرنا مستحب ہوگا(۱)۔

(دیکھئے: قنوت فقرہ/ ۴)۔

د-نماز سے باہر دعا میں دونوں ہاتھ اٹھانا:

۱۷-حنفیہ، ایک قول میں مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ نماز سے باہر دعا کے آداب میں سے دونوں ہاتھ سینہ کے سامنے تک اٹھانا ہے(۲)۔

دعا کے وقت دونوں ہاتھوں کی ہیئت کے بارے میں ان فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ افضل یہ ہے کہ اپنی ہتھیلیاں پھیلائے اور دونوں کے درمیان کشادگی ہو، انہوں نے کہا: اپنا ایک ہاتھ دوسرے پر نہیں رکھے گا، اگر کسی عذر یا سخت سردی میں ہو تو اپنی ہتھیلیوں کو پھیلانے کی جگہ مسبح (انگوٹھا کے پاس کی انگلی) سے اشارہ کرے گا(۳)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ دعا میں دونوں ہاتھ اٹھانا اتباع کے لئے مسنون ہے، وہ یہ ہے کہ اگر کسی بلا ومصیبت کو دور کرنے کے لئے دعا کرے تو اپنی ہتھیلیوں کی پشت آسمان کی طرف کرے گا، اگر کسی شئی کو حاصل کرنے کے لئے کرے تو اس کے برعکس کرے گا(۴)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ دعا کے آداب میں سے دونوں ہاتھوں کو کھولنا اور ان کو اپنے سینہ تک اٹھانا ہے، اس لئے کہ حضرت

(۱) اثر ابو رافع: "أنه صلى خلف عمر......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۲۱۲/۲) میں کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴۴۷/۱، الطحطاوی ۲۸۰/۱، مواہب الجلیل ۵۴۰/۱، حاشیۃ العدوی ۲۳۹/۱، مغنی المحتاج ۱۶۱/۱، المجموع ۵۰۰/۳-۵۰۱، الإنصاف ۱۷۲/۲۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ كان إذا دعا فرفع يديه مسح وجهه بيديه" کی روایت ابوداؤد (۱۶۶/۲) نے کی ہے، اور اس کی سند میں ایک راوی مجہول ہیں جیسا کہ المیز ان للذہبی (۵۶۹/۱) میں ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱۶۷/۱، الإنصاف ۱۷۲/۲، المغنی ۱۵۴/۲، حاشیۃ الطحطاوی ۲۸۰/۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳۱۸/۵، مغنی المحتاج ۱۶۷/۱، کشاف القناع ۳۶۷/۱، الفواکہ الدوانی ۴۳۰/۲، المنتقی ۲۸۹/۱۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۳۱۸/۵۔

(۴) مغنی المحتاج ۱۶۷/۱، تحفۃ المحتاج ۸۶/۲۔

مالک بن یسار نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہے: "إذا سألتم الله فاسألوه ببطون أكفكم ولا تسألوه بظهورها" (۱) (جب تم اللہ تعالی سے سوال کرو تو اپنی ہتھیلیوں کی اندرونی طرف سے مانگو ان کی پشت کی طرف سے نہ مانگو) اور اس کے دونوں ہاتھ ملے ہوئے ہوں (۲)۔

ایک قول میں مالکیہ کی رائے ہے کہ دعا کرنے والا نماز سے باہر دعا کے وقت اپنے ہاتھ نہیں اٹھائے گا (۳)۔

ھ-نماز سے باہر دعا کے بعد دونوں ہاتھ منہ پر پھیرنا:

۱۸-دعا سے فارغ ہونے کے بعد دونوں ہاتھ منہ پر پھیرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

صحیح قول میں حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ جو شخص نماز سے باہر دعا کرے گا وہ دعا سے فارغ ہونے کے وقت اپنے دونوں ہاتھ اپنے منہ پر پھیرے گا۔

ایک قول میں مالکیہ اور ایک قول میں حنفیہ نے جو لفظ "قیل" سے منقول ہے کہا کہ دعا سے فارغ ہونے کے بعد دونوں ہاتھ منہ پر پھیرنا کچھ نہیں ہے (۴)۔

غسل دینے والے کا میت کی شرم گاہ کو اپنے ہاتھ سے چھونا:

۱۹-فقہاء کی رائے ہے کہ میت کی شرم گاہ کو چھونا حرام ہے، غسل

(۱) حدیث: "إذا سألتم الله فاسألوه ببطون أكفكم......" کی روایت ابوداؤد (۲؍۱۶۵) نے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۱؍۳۶۷۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲؍۴۳۰، المدونہ ۱؍۶۸۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۵؍۳۱۸، الإنصاف ۲؍۱۷۳، المغنی لابن قدامہ ۲؍۱۵۴، مغنی المحتاج ۱؍۱۶۷، تحفۃ المحتاج ۱؍۴۸۶، الفواکہ الدوانی ۲؍۴۳۰۔

دینے والا جب میت کو غسل دینے کا ارادہ کرے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ لے اور ایک کپڑا میت کے بدن پر رکھے تاکہ اس کا ہاتھ شرم گاہ تک نہ پہنچے، اس لئے کہ شرم گاہ کو دیکھنا حرام ہے تو چھونا بدرجہ اولی حرام ہوگا۔

راجح مذہب میں مالکیہ نے اس حکم سے اس صورت کو مستثنی قرار دیا ہے جب غسل دینے والا چھونے پر مجبور ہو جائے اس وقت کپڑا کے بغیر براہ راست اپنے ہاتھ سے میت کی شرم گاہ کو چھونا جائز ہوگا (۱)۔

البتہ مردوں وعورتوں کے لئے بالغ بچوں کو غسل دینے اور ان کی شرم گاہ کو چھونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس کی تفصیل (تغسیل المیت فقرہ؍۱۶-۱۷) میں ہے۔

نماز جنازہ میں تکبیر کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا:

۲۰-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنازہ کی نماز پڑھنے والا پہلی تکبیر میں اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں مونڈھوں کے سامنے تک اٹھائے گا۔

پھر باقی تکبیرات میں ہاتھوں کو اٹھانے میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے (اور یہی حنفیہ میں سے اکثر مشائخ بلخ کا مذہب ہے) کہ نمازی ہر تکبیر میں اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے گا۔

ظاہر الروایۃ میں حنفیہ کی اور دوسری روایت میں امام مالک کی رائے (اور یہی ان کے نزدیک راجح ہے) کہ باقی تکبیرات میں ہاتھ اٹھانے کی نہیں ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱؍۳۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۱؍۴۱۶، المجموع ۵؍۱۶۵، مغنی المحتاج ۱؍۳۳۳، المغنی ۲؍۴۵۶-۴۵۷، الإنصاف ۲؍۴۸۶-۴۸۷۔

بیت حرام (کعبہ) کو دیکھنے کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا:

۲۱- بیت حرام کو دیکھنے کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ، حنابلہ، ایک قول میں حنفیہ، مالکیہ میں سے ابن حبیب، ثوری، ابن المبارک، اور اسحاق کا مذہب ہے کہ بیت اللہ شریف کو دیکھنے کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا مستحب ہے۔

یہی حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، ان حضرات نے اپنے مذہب پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "**لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن: حين يفتتح الصلاة وحين يدخل المسجد الحرام فينظر إلى البيت وحين يقوم على الصفا، وحين يقوم على المروة وحين يقف مع الناس عشية عرفة ويجمع والمقامين حين يرمى الجمرة**"(۱) (سات مقامات کے علاوہ میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے، جس وقت نماز شروع کرے، جس وقت مسجد حرام میں داخل ہو اور بیت اللہ پر نظر پڑے، جس وقت صفا پر کھڑا ہو، جس وقت مروہ پر کھڑا ہو، جس وقت لوگوں کے ساتھ عرفہ کی شام کو (عرفات) میں وقوف کرے، اور مزدلفہ میں دونوں مقامات پر جس وقت جمرہ کی رمی کرے)، نیز بیت اللہ دیکھتے وقت دعا کرنا مستحب ہے، اور دعا کے وقت ہاتھ اٹھانے کا حکم دیا گیا ہے۔

راجح مذہب میں حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ہے کہ بیت اللہ کو دیکھنے کے وقت ہاتھ نہیں اٹھائے گا، قاری نے اس کی شرح میں کہا: ہاتھ نہیں اٹھائے گا، اگرچہ دعا کی حالت میں ہو، اس لئے کہ ہمارے اصحاب کی مشہور کتابوں میں یہ مذکور نہیں ہے، سروجی نے کہا: راجح مذہب اس کو ترک کرنا ہے، طحاوی نے صراحت کی ہے کہ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک وہ مکروہ ہے(۱)۔

دونوں ہاتھوں سے حجر اسود کا استلام یا اس کی طرف اشارہ کرنا:

۲۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ بیت اللہ کا طواف کرنے والا، حجر اسود کا استقبال کرے گا، اور اس کا استلام کرے گا بایں طور کہ اس پر اپنے دونوں ہاتھ رکھے گا لیکن اگر بھیڑ ہو تو ایذا رسانی سے اجتناب کرے گا اور دونوں ہاتھوں سے حجر اسود کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفاء کرے گا، اس لئے کہ حجر اسود کا استلام سنت ہے، اور لوگوں کو ایذا پہنچانا حرام ہے، جس کا ترک کرنا واجب ہے۔

تفصیل اصطلاح (الحجر الأسود فقرہ/ ۲، رکن فقرہ/ ۱۷، ۱۸، طواف فقرہ/ ۵۳) میں ہے۔

صفا مروہ کے نزدیک دونوں ہاتھ اٹھانا:

۲۳- صفا ومروہ پر چڑھنے کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ میں سے ابن حبیب، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ سعی کرنے والے کے لئے یہ مسنون ہے کہ وہ صفا پر چڑھے بیت اللہ کا استقبال کرے اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے، اللہ تعالی کی حمد وثنا کرے اور جو چاہے دعا کرے۔

انہوں نے اس پر اس حدیث سے استدلال کیا جو حضرت

---

(۱) حدیث: "لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۱/ ۳۸۵) میں کی ہے، اور زیلعی نے نصب الرایہ (۱/ ۳۹۰) میں حضرت شعبہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی سند کو انقطاع کی بناء پر معلول قرار دیا ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۵، روضۃ الطالبین ۳/ ۷۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۶۹، کشاف القناع ۲/ ۴۷۶، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالۃ ۱/ ۴۶۴۔

ابوہریرہؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ لما فرغ من طوافه أتى الصفا فعلا عليه حتى نظر إلى البيت رفع يديه فجعل يحمد الله ويدعو بما شاء أن يدعو"(۱) (نبی اکرم ﷺ جب اپنے طواف سے فارغ ہوئے تو صفا کے پاس آئے، اس پر چڑھے، یہاں تک کہ بیت اللہ پر نظر پڑ گئی، اپنے دونوں ہاتھ اٹھایا، اللہ تعالی کی تعریف کرنے لگے اور جو دعا کرنا چاہا دعا کی)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ صفا کے نزدیک ہاتھ نہ اٹھانا امام مالک کو زیادہ پسند ہے، قرافی نے کہا: امام مالک کو نماز کی ابتداء کے علاوہ ہر چیز میں ہاتھ نہ اٹھانا زیادہ پسند ہے(۲)۔

ہاتھ کے ناخن تراشنا:

۲۴- فقہاء کے نزدیک مرد و عورت کے لئے ہاتھ کا ناخن کاٹنا سنت ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے، انہوں نے کہا: "قال رسول الله ﷺ: الفطرة خمس-أو خمس من الفطرة-الختان، والاستحداد، ونتف الإبط و تقليم الأظفار، وقص الشارب"(۳) (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پانچ چیزیں فطرت ہیں، ختنہ کرنا، موئے زیر ناف صاف کرنا، بغل کا بال اکھاڑنا، ناخن کاٹنا، اور مونچھ کاٹنا)۔

(دیکھئے: أظفار فقرہ/ ۲-۳)۔

دونوں ہاتھ مہندی سے رنگنا:

۲۵- شادی شدہ عورت کے لئے دونوں ہاتھ مہندی سے رنگنا مستحب ہے، اس لئے کہ اس بارے میں مشہور احادیث ہیں، یہ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک مردوں کے لئے حرام ہے، حنابلہ کے مذہب کا تقاضا بھی یہی ہے، الا یہ کہ علاج وغیرہ کی حاجت ہو۔

ان حضرات نے اپنے مذہب پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر لعنت کی ہے)۔

حنفیہ کا مذہب ہے اور ایک قول میں حنابلہ کے کلام کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مرد کے لئے دونوں ہاتھ رنگنا مکروہ ہے(۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (اختضاب فقرہ/ ۱۲، تشبہ فقرہ/ ۱۷)۔

کھانا کھانے سے قبل اور اس کے بعد دونوں ہاتھ دھونا:

۲۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کھانے کے بعد دونوں ہاتھ دھونا مستحب ہے، نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا: "من أحب أن يكثر الله خير بيته فليتوضأ إذا حضر غداءه وإذا رفع"(۳) (جس شخص کو یہ پسند ہو کہ اللہ تعالی اس کے گھر کی خیر

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ لما فرغ من طوافه......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۰۷) نے کی ہے۔

(۲) ہدایۃ السالک لابن جماعہ ۲/ ۸۷۵-۸۷۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۶، الذخیرہ ۳/ ۲۵۱، کشاف القناع ۲/ ۴۸۶، الفروع ۳/ ۵۰۴، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۰۴-۴۰۵۔

(۳) حدیث: "الفطرة خمس-أو خمس من الفطرة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۳۴) اور مسلم (۱/ ۲۲۱) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۳۲) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، حاشیۃ العدوی ۲/ ۴۱۱، القوانین الفقہیہ رص ۲۹۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۹۶، کشاف القناع ۱/ ۲۸۳، ۲/ ۲۳۹، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۷۳، الإنصاف ۳/ ۱۵۲۔

(۳) حدیث: "من أحب أن يكثر الله خير بيته......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۸۵) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۱۷۴، طبع الجنان) میں اس سند کو سند کے دو راویوں کے ضعف کی بناء پر اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

وبرکت میں اضافہ کرے اس کو کھانا چننے اور اٹھانے کے وقت وضو کرنا چاہئے)، نیز نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من بات وفي يده ريح غمر فأصابه شئ فلا يلومن إلا نفسه**" (۱) (جو شخص اس حال میں رات گذارے کہ اس کے ہاتھ میں چربی کی مہک ہو پھر اس کو کوئی چیز کاٹ لے تو اسے صرف اپنے آپ کو ملامت کرنا چاہئے)۔

مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ چکناہٹ والی چیز کے کھانے سے ہاتھ دھونا مندوب ہے، جس چیز میں چکناہٹ نہ ہو اس کے کھانے سے ہاتھ دھونا مندوب نہیں ہے۔

کھانے سے قبل ہاتھ دھونے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح انہوں نے جنبی وغیر جنبی کے درمیان فرق کیا ہے۔

حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے نفراوی کا مذہب ہے کہ کھانا کھانے سے قبل دونوں ہاتھ دھونا مستحب ہے، اگرچہ باوضو ہو، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم علیہ السلام نے فرمایا: "**من أحب أن يكثر الله خير بيته فليتوضأ إذا حضر غداءه وإذا رفع**" (جس شخص کو یہ پسند ہو کہ اللہ تعالی اس کے گھر کی خیر و برکت میں اضافہ کرے اس کو کھانا چننے اور اٹھانے کے وقت وضو کرنا چاہئے)۔

راجح مذہب میں مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کھانے سے قبل ہاتھ دھونا سنت نہیں ہے الا یہ کہ اس میں کوئی گندگی ہو، انہوں نے کہا: اگر گندگی، نجاست ہو تو دھونا واجب ہے اگر پاک ہو تو دھونا مندوب ہے (۲)۔

۲۷-جنبی کا کھانے سے قبل ہاتھ دھونے کے بارے میں جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ جنبی کے لئے کھانے پینے کا ارادہ کرنے کے وقت وضو کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**كان رسول الله ﷺ إذا كان جنبا فأراد أن يأكل أو ينام توضأ وضوء ه للصلوة**" (۱) (رسول اللہ علیہ السلام اگر جنبی ہوتے اور کھانے یا سونے کا ارادہ کرتے تو نماز کے لئے وضو کرنے کی طرح وضو کرتے تھے)۔

۲۸-پھر اس وضو سے کیا مراد ہے، اس کے بارے میں ان فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ اس وضو سے مراد نماز کا وضو ہے۔

دوسرے فقہاء کا مذہب ہے کہ اس سے مراد لغوی وضو یعنی دونوں ہاتھ دھونا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "**كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يأكل وهو جنب غسل يديه**" (۲) (رسول اللہ علیہ السلام اگر کچھ کھانا چاہتے اور وہ جنبی ہوتے تو اپنے دونوں ہاتھ دھوتے تھے)۔

شرح المشکوۃ میں ہے: اسی پر جمہور علماء کا عمل ہے۔

پھر حنفیہ نے صراحت کی ہے، جنبی کے لئے (خواہ مرد ہو یا عورت) دونوں ہاتھ اور منہ دھونے سے قبل کچھ کھانا یا پینا مکروہ ہے، حائضہ کے لئے مکروہ نہیں ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جنبی وحائضہ کے لئے بلا وضو کھانا پینا مکروہ ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ کھانے پینے کے وقت وضو کرنا جنبی پر

---

(۱) حدیث: "من بات وفي يده ريح غمر......" کی روایت ترمذی (۴/۲۸۹) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۲) البحر الرائق ۸/۲۰۸-۲۰۹، الفواکہ الدوانی ۲/۴۱۹-۴۲۰، العدوی علی الخرشی ۱/۱۵۹، المغنی ۷/۱۴، کشاف القناع ۵/۱۷۲، مغنی المحتاج ۳/۴۵۰۔

(۱) حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا كان جنبا......" کی روایت مسلم (۱/۲۴۸) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يأكل وهو جنب غسل يديه......" کی روایت نسائی (۱/۱۳۹) اور دارقطنی (۱/۱۲۶) نے کی ہے، اور دارقطنی نے کہا: صحیح ہے۔

واجب نہیں ہے، لیکن اگر وہ کھانا چاہے تو گندگی سے دونوں ہاتھ دھونا اس کے لئے مستحب ہے(۱)۔
(دیکھئے: وضوء فقرہ/ ۲۲)۔

بھوسی یا آٹا سے ہاتھ دھونا:

۲۹- حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ بھوسی سے ہاتھ دھونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ خوراک نہیں ہے، لیکن آٹا سے ہاتھ دھونے میں حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول میں مالکیہ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ بغیر کسی نکیر کے لوگوں میں اس کا رواج ہے۔

راجح مذہب میں حنابلہ اور معتمد قول میں مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کھانا سے (جو خوراک ہو) ہاتھ دھونا مکروہ ہے، خواہ چنا، مسور یا باقلاء کے آٹا سے ہو، مالکیہ کے نزدیک کراہت سے مراد تنزیہی ہے، اس لئے کہ اس میں کھانا کی توہین ہے۔

مالکیہ نے گندم سے نکلی ہوئی بھوسی کو کھانا کے ساتھ لاحق کیا ہے، اس کے برخلاف جو کی بھوسی ہے، کیونکہ انہوں نے کہا کہ اس سے دھونا مکروہ نہیں ہے۔

حنابلہ کا ایک دوسرا قول ہے جو الآداب میں ہے کہ کھانے کی چیز سے دھونے کا حرام ہونا راجح ہے(۲)۔

کاغذ سے ہاتھ صاف کرنا:

۳۰- حنفیہ کے نزدیک ولیمہ وغیرہ میں ہاتھ صاف کرنے میں کاغذ کا استعمال کرنا جس میں کچھ لکھا ہوا نہ ہو مکروہ ہے، بشرطیکہ یہ کاغذ لکھنے کے لائق ہو، اس لئے کہ وہ لکھنے کے لئے ہے، اگر لکھنے کے لائق نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے(۱)۔

ہاتھ کی انگلیوں سے کھانا:

۳۱- تین انگلیوں سے کھانا مسنون ہے، یہ اس وقت ہے جب کہ اپنے ہاتھ سے کھائے، چمچے وغیرہ کا استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے(۲)۔

تفصیل (أکل فقرہ/ ۱۷) میں ہے۔

کھانے کے بعد انگلیاں چاٹنا:

۳۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ کھانے کے بعد رومال سے صاف کرنے سے قبل انگلیوں کو چاٹ لینا سنت ہے، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا أكل أحدكم فليلعق أصابعه فإنه لا يدري في أيتهن البركة"**(۳) (جب تم میں سے کوئی کھانا کھائے تو اپنی انگلیاں چاٹ لے اس لئے کہ اس کو علم نہیں ہے کہ ان میں سے کس میں برکت ہے)۔

نیز مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا أكل أحدكم طعاما فلا يمسح يده حتى يلعقها أو يلعقها"**(۴) (جب تم میں سے کوئی کھانا کھائے تو اپنا ہاتھ اس وقت تک نہ پونچھے

---

(۱) تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۲۰۹، المدونہ ۱/ ۳۷، المغنی ۱/ ۲۲۹، مغنی المحتاج ۱/ ۶۳۔

(۲) تکملۃ البحر الرائق ۸/ ۲۰۹، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۲، إحیاء علوم الدین ۲/ ۷، الإنصاف ۸/ ۳۲۵، کشاف القناع ۵/ ۱۷۳- ۱۷۴، تحفۃ المحتاج ۱/ ۱۷۸، حاشیہ عمیرہ علی شرح المنہاج ۱/ ۴۳۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۲۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۲۔

(۲) الإنصاف ۸/ ۱۲۱۔

(۳) حدیث: "إذا أكل أحدكم فليلعق أصابعه......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۰۷) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إذا أكل أحدكم طعاما......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۷۷) اور مسلم (۳/ ۱۶۰۵) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے،...... اور امام مسلم "طعاماً" کے لفظ کی زیادتی میں منفرد ہیں۔

جب تک کہ اس کو خود چاٹ لے یا کسی دوسرے کو چٹا دے)۔

انگلیوں سے کھانے کا حکم جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح (أکل فقرہ ۱۷)۔

کھانے کے دوران ہاتھ سے ٹیک لگانا:

۳۳- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کھانے میں ٹیک لگانا تکبر کی وجہ سے نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، ظہیریہ میں ہے: یہی مختار ہے۔

فتاوی عتابیہ میں ہے کہ ٹیک لگا کر یا بایاں ہاتھ زمین پر رکھ کر یا سہارا لے کر کھانا پینا مکروہ ہے(۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ٹیک لگا کر کھانا مکروہ ہے، انہوں نے ٹیک لگانے کی تفسیر یہ کی ہے: بائیں کہنی پر جھک کر کھانا، ایک قول ہے، چارزانو ہو کر کھانا(۲)۔

شافعیہ نے کہا: ٹیک لگا کر کھانا مکروہ ہے، خطابی نے کہا: متکی اسے کہیں گے جو اپنے نیچے فرش پر ٹیک لگا کر بیٹھا ہو اس شخص کے بیٹھنے کی طرح جس کا ارادہ بہت کھانے کا ہو، اور دوسرے لوگوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ متکی وہ ہے جو ایک پہلو کی طرف جھکنے والا ہے اور لیٹ کر کھانے والا تو بدرجہ اولی اس شخص کے مثل ہوگا(۳)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ لیٹ کر کھانا مکروہ ہے(۴)۔

ہاتھ سے منی کا اخراج:

ہاتھ سے منی کے اخراج کے چند حالات ہیں:

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۷۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۱۸، الشرح الصغیر ۴/ ۷۵۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۰، أسنی المطالب ۳/ ۲۲۸۔

(۴) الإنصاف ۸/ ۳۲۸، الفروع ۵/ ۳۰۱۔

پہلی حالت: بلاضرورت منی کا اخراج:

۳۴- اس حالت میں مرد کے لئے اپنے ہاتھ سے منی کے اخراج کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ راجح مذہب میں حنابلہ اور ایک قول میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ ہاتھ سے منی کا اخراج حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ"(۱) (اور جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت رکھنے والے ہیں)۔

راجح مذہب میں حنفیہ، ایک روایت میں امام احمد اور عطاء کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ ہے، حنفیہ نے مکروہ تحریمی کہا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کے مکروہ تحریمی ہونے کی صراحت کی ہے۔

ایک روایت میں جس کو ابن منصور نے نقل کیا ہے، امام احمد نے کہا: یہ بلاضرورت مجھے پسند نہیں ہے(۲)۔

دوسری حالت: زنا کے اندیشہ سے منی کا اخراج:

۳۵- اس حالت میں ہاتھ سے منی کے اخراج کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ جو شخص اس حالت میں ہاتھ سے منی کا اخراج کرے، اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، حنفیہ نے اس کی تعبیر یوں کی ہے، امید ہے کہ اس کو کوئی سزا نہ ہو۔

مرداوی نے کہا: اگر کہا جائے کہ اس حالت میں یہ واجب ہے تو زیادہ بہتر ہوگا، جیسے مضطر ہے، بلکہ اس سے اولی ہوگا، اس لئے کہ یہ

(۱) سورۂ مومنون/ ۵، المعارج/ ص ۲۹۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱/ ۳۸۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۰۰-۱۰۱، تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۳، فتح القدیر ۲/ ۳۳۰، المغنی ۳/ ۱۱۳، الإنصاف ۱۰/ ۲۵۱، کشاف القناع ۶/ ۱۲۵، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۳۵۹۔

ہلکا ہے اور امام احمد سے منقول ہے کہ مکروہ ہے۔

مجاہد نے کہا: اپنے نوجوانوں کو حکم دیتے تھے کہ استمناء کے ذریعہ (زنا سے) بے نیاز ہو جائیں۔

مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ یہ حرام ہے، اگرچہ زنا کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ شرم گاہ کو عقد کے ذریعہ مباح قرار دینے کے باوجود ضرورت کی وجہ سے مباح قرار نہیں دیا جائے گا، تو یہاں بدرجہ اولی ہوگا، شارع نے روزہ کو نکاح کا بدل قرار دیا ہے، اور احتلام شدت شہوت کو ختم کرنے والا اور شہوت کو کمزور کرنے والا ہے۔

شافعیہ کی عبارتوں سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ انہوں نے استمناء کو حرام قرار دیا ہے، الا یہ کہ زنا کو دور کرنے کے لئے یہی ایک طریقہ متعین ہو(۱)۔

تیسری حالت: زنا کے دفع کے لئے اسی کے متعین ہونے کے وقت استمناء:

۳۶- حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا مذہب ہے کہ اگر زنا سے بچنے کے لئے یہی طریقہ متعین ہو تو استمناء (ہاتھ سے منی کا اخراج) جائز ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مرد کے لئے اپنے ہاتھ سے منی کا اخراج حرام ہے، زنا کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، لیکن اگر استمناء کے بغیر اس سے زنا دور نہ ہو تو زنا پر یہ مقدم ہوگا تاکہ کم درجہ کے مفسدہ کا ارتکاب ہو(۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۰۰-۱۰۱، تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۳، فتح القدیر ۲/ ۳۲۰، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۳۵۹، الإنصاف ۱۰/۲۵۱-۲۵۲، کشاف القناع ۶/ ۱۲۵، تحفۃ المحتاج ۱/ ۳۸۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۱۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۰۰-۱۰۱، تبیین الحقائق ۱/ ۳۲۳، فتح القدیر ۲/ ۳۲۰، الإنصاف ۱۰/۲۵۱-۲۵۲، کشاف القناع ۶/ ۱۲۵، تحفۃ المحتاج ۱/ ۳۸۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۱۲، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۳۵۹۔

چوتھی حالت: بیوی کے ہاتھ سے استمناء:

۳۷- راجح قول میں مالکیہ، حنابلہ اور ایک رائے میں حنفیہ اور (قاضی حسین کے علاوہ) شافعیہ کی رائے ہے کہ بیوی کے ہاتھ سے استمناء جائز ہے، اس لئے کہ بیوی محل استمتاع ہے جیسا کہ اگر ران یا پیٹ میں مس کر کے انزال کرے۔

ایک دوسری رائے میں حنفیہ اور شافعیہ میں سے قاضی حسین کا مذہب ہے کہ بیوی کے ہاتھ سے استمناء مکروہ ہے، ابن عابدین نے کہا: بظاہر کراہت تنزیہی ہے، اس لئے کہ یہ اس کے درجہ میں ہے کہ اگر ران یا پیٹ میں مس کر کے انزال کرے۔

قاضی نے کہا: اگر عورت اپنے شوہر کا آلہ تناسل اپنے ہاتھ سے دبائے اگرچہ شوہر کی اجازت سے ہو تو اگر منی کا اخراج ہو تو مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ عزل کے مشابہ ہے اور عزل مکروہ ہے۔

راجح کے مقابلہ میں مالکیہ کے نزدیک بیوی کے ہاتھ سے استمناء جائز نہیں ہے (۱)۔

روزہ، اعتکاف، حج وعمرہ پر ہاتھ سے استمناء کے اثر کی تفصیل کے لئے دیکھئے (استمناء فقرہ/ ۸-۱۳)۔

مرد کا عورت کے ہاتھ کو دیکھنا:

۳۸- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر شہوت کا اندیشہ نہ ہو تو اجنبی مرد کے لئے عورت کی دونوں ہتھیلیوں کو دیکھنا جائز ہے۔

تفصیل (نظر فقرہ/ ۳-۷) میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۰۰، ۳/ ۱۵۶، الخرشی ۱/ ۲۰۸، ۲/ ۳۵۸، الدسوقی ۱/ ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۶۹، نہایۃ الزین فی إرشاد المبتدئین رص ۳۴۹، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۴۰، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۹۱، مطالب أولی النہی ۶/ ۲۲۵۔

ہاتھ سے مصافحہ کرنا:

۳۹- مرد کا مرد سے اور عورت کا عورت سے مصافحہ کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ مصافحہ کی ترغیب کے بارے میں وارد احادیث عام ہیں، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "مامن مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يتفرقا" (۱) (جب بھی دو مسلمان ملتے ہیں اور مصافحہ کرتے ہیں تو ان کے جدا ہونے سے قبل ان کی مغفرت کردی جاتی ہے)۔

البتہ مرد کے لئے اجنبی عورت سے مصافحہ کرنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے (مصافحہ فقرہ/ ۴ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ہاتھ کو بوسہ دینا:

۴۰- ہاتھ کو بوسہ دینے کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تقبیل فقرہ/ ۷، ۸، ۱۱)۔

ہاتھ پر جنایت کرنا:

۴۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عمد کی صورت میں ہاتھ کے بدلہ میں ہاتھ کاٹا جائے گا، بشرطیکہ دونوں کے درمیان قصاص کے تمام شرائط پوری طرح موجود ہوں، حجم میں تفاوت کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (جنایۃ علی مادون النفس فقرہ/ ۳-۱۶) میں ہے۔

(۱) حدیث: "ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان......" کی روایت ابوداؤد (۳۸۸/۵) نے کی ہے، منذری نے الترغیب والترہیب (۴۲۲/۳) میں کہا کہ اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے۔

ہاتھ کی دیت:

۴۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھ کاٹنے میں اگر قصاص واجب نہ ہو تو دیت واجب ہوگی، اور ایک ہاتھ کاٹنے میں نصف دیت واجب ہوگی۔

تفصیل اصطلاح (دیات فقرہ/ ۴۳) میں ہے۔

دونوں ہاتھوں کی انگلیوں میں دیت:

۴۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھوں کے دسوں انگلیوں کے کاٹنے یا اکھاڑنے میں پوری دیت ہوگی، اور دونوں ہاتھوں کی انگلیوں میں ہر انگلی کے کاٹنے میں دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح (دیات فقرہ/ ۵۳) میں ہے۔

چوری میں ہاتھ کاٹنا:

۴۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چور کی سزا اس کا ہاتھ کاٹنا ہے، بشرطیکہ کاٹنے کے تمام شرائط پوری طرح موجود ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ" (۱) (اور جو مرد چوری کرے اور جو عورت چوری کرے تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو، ان کے کئے کے عوض میں بطور سزا کے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور اللہ تعالیٰ بڑے قوت والے ہیں بڑی حکمت والے ہیں)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (سرقۃ فقرہ/ ۶۲-۷۰) میں ہے۔

ڈاکہ زنی میں ہاتھ کاٹنا:

۴۵- ڈاکہ زنی کی سزاؤں میں سے ہاتھ پاؤں کو مخالف سمت سے کاٹنا ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

تفصیل اصطلاح (حرابۃ فقرہ/۱۷ اور اس کے بعد کے فقرات) میں ہے۔

ہاتھ کے زانی ہونے کی تہمت لگانا:

۴۶- ہاتھ کی زنا کی تہمت لگانے میں جیسے کہے: تیرے ہاتھ نے زنا کیا ہے، تو اس اعتبار سے یہ لفظ قذف میں صریح ہے، یا اس کے لئے کنایہ ہے، فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، حنفیہ، راجح مذہب میں شافعیہ، راجح مذہب میں حنابلہ، مالکیہ میں سے اشہب کا مذہب ہے کہ اس میں کوئی حد نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ صریح نہیں ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس لفظ سے قذف کا ارادہ کرے تو وہ قذف کرنے والا ہوگا، ورنہ نہیں۔

ایک قول میں شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابوبکر کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے: تیرے ہاتھ نے زنا کیا ہے تو اگر حد قذف کے تمام شرائط موجود ہوں تو یہ قذف میں صریح ہوگا، اس کو شرمگاہ پر قیاس کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس نے اس کے اعضاء میں سے ایک عضو کی طرف زنا کی نسبت کی ہے۔

معتمد قول میں مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے: تیرے ہاتھ نے زنا کیا ہے تو یہ تعریض کے الفاظ میں سے ہے لیکن وہ لوگ اس کے کہنے والے پر حد کو واجب قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ تعریض ہونے پر کوئی قرینہ ہو یا معاملہ مشتبہ ہو جائے۔

یہ کہنا کہ وہ تعریض کے الفاظ میں سے ہے اس وقت ہوگا جبکہ ہاتھ سے مراد حقیقۃً ہاتھ ہی ہو، اگر ہاتھ سے مراد اس شخص کی ذات ہو جس پر قذف کیا ہے تو یہ ان کے نزدیک صریح ہوگا(۱)۔

ہاتھ میں سونا، چاندی یا ان کے علاوہ کا زیور پہننا:

۴۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کے لئے ہاتھ میں سونے کا زیور پہننا حرام ہے، اسی طرح اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ سونے کے ہر قسم کے زیورات اس کے لئے حرام ہیں، جمہور فقہاء نے اس حکم سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جبکہ ضرورت اس کے بنانے کی داعی ہو، جیسے سونے کا ہاتھ یا کوئی دوسرا اعضو بنانا۔

عورت کے لئے سونے کے ہر قسم کے زیورات بنانا جائز ہے۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرد کے لئے ہاتھ میں چاندی کی انگوٹھی پہننا جائز ہے، انگوٹھی کے علاوہ چاندی کے دوسرے زیورات مرد کے لئے جائز ہیں یا نہیں، اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل (ذہب فقرہ/ ۴-۶، حلی فقرہ/ ۶، تختم فقرہ/ ۸، ۹) میں ہے۔

ہاتھ میں سونا، چاندی کے علاوہ دوسری چیز کے زیورات کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھی جائے: اصطلاح (حلی فقرہ/ ۸، تختم فقرہ/ ۱۰)۔

دوم: ید، تصرف پر قادر ہونے کے معنی میں:

ید، قبضہ کے معنی میں:

۴۸- ید (قبضہ) ان چیزوں میں سے ہے جن سے ملکیت پر استدلال کیا جاتا ہے، چنانچہ اگر زمین پر قابض شخص جس نے خریداری یا وراثت یا ان کے علاوہ ملکیت کے کسی سبب سے حاصل کیا ہو دعوی کرے کہ یہ اس کی ملکیت ہے وہ اس کا ٹیکس ادا کرتا ہے تو اس کا قول معتبر ہوگا، اگر کوئی شخص اس سے ملکیت میں جھگڑا کرے گا تو

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۲، المبسوط ۹/ ۱۲۱، الخرشی و حاشیۃ العدوی علیہ ۸/ ۸۸، الدسوقی ۴/ ۳۲۸، طرح التثریب ۸/ ۲۱، شرح البہجۃ ۴/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۷۰، الإنصاف ۱۰/ ۲۱۲، ۲۱۳، کشاف القناع ۶/ ۱۱۱۔

اگراس پراس کا دعوی کرنا شرعاً صحیح ہواور دعوی کی صحت کے تمام شرائط پوری طرح موجود ہوں تو اس کا ثبوت پیش کرنا اس پر واجب ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (حیازۃ فقرہ/ ۶، تنازع بالأیدی فقرہ/ ۲) میں ہے۔

اسی طرح اس کو تعارض البینات میں دیکھا جاسکتا ہے، اسی بینہ میں سے قبضہ ہے خواہ شئ ان دونوں میں کسی ایک کے قبضہ میں ہو، یا ان دونوں کے علاوہ کسی تیسرے کے قبضہ میں ہو یا ان دونوں کے قبضہ میں ہو، اصطلاح (شہادۃ فقرہ/ ۵۵،۵۸، تنازع بالأیدی فقرہ/ ۲)۔

لقیط کے نسب کو ثابت کرنے میں صاحب الید (قابض) کو مقدم کرنا:

۴۹- شافعیہ نے کہا: اگر دو آدمی لقیط کا دعوی کریں، اوران دونوں میں ایک کا قبضہ اس پر ہو تو وہ مقدم ہوگا، اسی طرح غزالی وقفال نے اس کو مطلق کہا ہے، راجح یہ ہے کہ اگر اٹھانے کا قبضہ موثر نہ ہو، ورنہ اگر اس کا دعوی پہلے ہو تو وہ مقدم ہوگا، ورنہ اس میں دو اقوال ہیں؛ اصح قول ہے: دونوں برابر ہوں گے اور اس کو قیافہ شناس پر پیش کیا جائے گا(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (لقیط فقرہ/ ۱۱ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

شوہر کا بیوی کا معاملہ اسی کو سپرد کرنا:

۵۰- اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے: "أمرک بیدک" (تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے) تو اس کو طلاق کا اختیار دینا سمجھا جائے گا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تفویض فقرہ/ ۹-۱۲)۔

قبضہ امانت وقبضہ ضمان:

۵۱- قبضہ امانت سے مراد امانت دار کا قبضہ ہے جو مالک کی اجازت سے مال پر قبضہ کرتا ہے اور یہ بدل یا وثیقہ کے طور پر نہیں ہوتا ہے۔

قبضہ ضمانت سے مراد وہ قبضہ ہے جو مال پر مالک کی اجازت کے بغیر یا مبادلہ کے طور پر یا توثیق کے طور پر ہوتا ہے۔

قبضہ امانت وقبضہ ضمان سے متعلق احکام اور ان کی تطبیقات کے بارے میں فقہاء کے اختلافات کو جاننے کے لئے دیکھئے: (ضمان فقرہ/ ۱۷، ۲۶ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

یربوع

دیکھئے: أطعمہ

---

(۱) حاشیۃ القلیوبی وعمیرۃ ۳۵۰/۴۔

یسار

تعریف:

۱-لغت میں یسار کا اطلاق غنی وخوش حالی پر ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: أیسر الرجل إیسارا: مال والا ہوجانا، لسان العرب میں ہے: الیسار، الیسر، المیسر ة، یہ سب غنی وخوش حالی کے معنی میں ہیں۔

قرآن کریم میں ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"(۱) (اور اگر تنگدست ہوتو مہلت دینے کا حکم ہے آسودگی تک)، یسر عسر کی ضد ہے، قرآن میں ہے: "إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً"(۲) (بے شک موجودہ مشکلات کے ساتھ آسانی ہونے والی ہے)۔

اسی طرح یسار کا اطلاق بایاں ہاتھ پر ہوتا ہے(۳)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غنی:

۲-لغت میں غنی کا معنی مال میں کشادگی ہے، کہا جاتا ہے: أغنی اللہ الرجل حتی غنی: مالدار ہوگیا (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

یسار وغنی میں ربط عموم وخصوص کا ہے۔

ب-اعسار:

۳-لغت میں إعسار، أعسر کا مصدر ہے، یہ یسار کی ضد ہے۔

عسرت: آمدنی کا کم ہونا ہے، اعسار بھی ایسا ہی ہے(۲)۔

اصطلاح میں اعسار: مال یا کمائی کے ذریعہ نفقہ یا اپنے اوپر واجب حق کی ادائیگی پر قادر نہ ہونا ہے۔

ایک قول ہے: آمدنی سے خرچ کا زیادہ ہونا ہے(۳)۔

یسار اپنے ایک معنی میں اعسار کی ضد ہے۔

یسار سے متعلق احکام:

اول: یسار غنی وخوش حالی کے معنی میں:

اس معنی میں یسار سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

پہلا: یسار (خوش حالی) کو طلب کرنا اور اس کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا:

۴-یسار کو طلب کرنا اور اس کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا مشروع ہے، قرآن کریم میں ایسی آیات ہیں جو مسلمان کو مشروع وسائل کے ذریعہ مال کمانے اور روزی طلب کرنے کی ترغیب دیتی ہیں، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ

(۱) سورۂ بقرہ/۲۸۰۔
(۲) سورۂ انشراح/۶۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، تفسیر القرطبی ۳/ ۳۷۳، ۲۰/ ۱۰۷۔
(۴) القلیوبی ۴/ ۷۰۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) المہذب ۲/ ۱۶۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۷۰۔

وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ"(۱) (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو تم زمین پر چلو پھرو اور خدا کی روزی تلاش کرو)۔

نیز ارشاد ہے: "فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ"(۲) (سو تم اس کے رستوں میں چلو اور خدا کی روزی میں سے کھاؤ)۔

حضرت ابوموسی اشعریؓ نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "على كل مسلم صدقة، قيل: أرأيت إن لم يجد؟ قال: يعتمل بيديه فينفع نفسه ويتصدق، قال: قيل: أرأيت إن لم يستطع؟ قال: يعين ذا الحاجة الملهوف قال قيل له: أرأيت إن لم يستطع؟ قال: يأمر بالمعروف أو الخير قال: أرأيت إن لم يفعل؟ قال: يمسك عن الشر، فإنها صدقة"(۳) (صدقہ کرنا ہر مسلمان پر واجب ہے، عرض کیا گیا: اگر اس کے پاس کچھ نہ ہو؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے ہاتھوں سے عمل کرے گا اور خود کو نفع پہنچائے گا اور صدقہ بھی کرے گا، راوی کہتے ہیں: عرض کیا گیا: اگر اس پر قادر نہ ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: حاجت مندوں کی نصرت واعانت کرے گا، راوی کہتے ہیں: عرض کیا گیا: اگر اس پر قادر نہ ہو؟ آپ ﷺ نے فرمایا: معروف یا خیر کا حکم دے گا، عرض کیا گیا: اگر ایسا نہ کرے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: شر سے رک جائے گا یہ بھی صدقہ ہے)۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "سئل

(۱) سورۂ جمعہ/ ۱۰۔

(۲) سورۂ ملک/ ۱۵۔

(۳) حدیث: "على كل مسلم صدقة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۴۷) اور مسلم (۲/ ۶۹۹) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

رسول الله ﷺ: عن أطيب الكسب؟ قال: عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور"(۱) (رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا، سب سے اچھی کمائی کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: آدمی کا اپنے ہاتھ سے کام کرنا، اور ہر جائز بیع)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن أطيب ما أكلتم من كسبكم، وإن أولادكم من كسبكم" (۲) (تمہارا سب سے پاکیزہ کھانا وہ ہے جو تمہاری کمائی سے ہو، اور تمہاری اولاد تمہاری کمائی میں سے ہے)۔

یسار کی طلب میں اصل مباح ہونا ہے کبھی کبھی مندوب یا مکروہ بھی ہو جاتا ہے (۳)۔

دیکھئے: اصطلاح (اکتساب فقرہ/ ۴-۶، غنی فقرہ/ ۶-۸، کسب فقرہ/ ۷-۸)۔

دوسرا: نکاح میں کفاءت میں یسار کا اعتبار کرنا:

۵ - نکاح میں کفاءت میں یسار کا اعتبار کرنے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، راجح مذہب میں حنابلہ اور اصح کے مقابلہ میں شافعیہ (جس کو شافعیہ میں سے اذرعی نے راجح قرار دیا ہے) کا مذہب ہے کہ کفاءت میں یسار کا اعتبار کیا جائے گا۔

مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب

(۱) حدیث: "سئل رسول الله ﷺ عن أطيب الكسب......" کی روایت طبرانی نے الأوسط (۳/ ۸۲ طبع المعارف) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۶۱) میں کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

(۲) حدیث: "إن أطيب ما أكلتم من كسبكم......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۳۰) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) دیکھئے: الاختیار ۴/ ۱۷۲۔

ہے کہ کفاءت میں یسار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا(١)۔

(دیکھئے: کفاءۃ فقرہ/١١، غنی فقرہ/٢٣)۔

تیسرا: نفقہ میں یسار کا اثر:

الف- بیوی کے نفقہ میں یسار کا اثر:

٦- بیوی کے نفقہ کی مقدار اور اس کی نوعیت میں یسار کا اعتبار ہوگا، چنانچہ شوہر کی خوش حالی وتنگدستی کی وجہ سے اس کی مقدار ونوعیت الگ الگ ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّٰهُ" (٢) (وسعت والے کو اپنی وسعت کے موافق خرچ کرنا چاہئے، اور جس کی آمدنی کم ہو اس کو چاہئے کہ اللہ نے جتنا اس کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرے)، نیز ارشاد ہے: "عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ" (٣) (صاحب وسعت کے ذمہ اس کی حیثیت کے موافق ہے اور تنگدست کے ذمہ اس کی حیثیت کے موافق)۔

تفصیل اصطلاح (نفقہ فقرہ/٩، غنی فقرہ/١٦) میں ہے۔

ب- رشتہ دار کے نفقہ میں یسار کا اثر:

٧- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ رشتہ دار کا نفقہ رشتہ دار پر اس وقت واجب ہوتا ہے جبکہ وہ خوش حال ہو اور اس کے پاس اپنی اور اپنے اہل وعیال کی روزی سے زائد ہو۔

تفصیل (نفقہ فقرہ/٥٠-٥٥، ٦٠) میں ہے۔

(١) تبیین الحقائق ٢/١٣٠، حاشیۃ الدسوقی ٢/٢٤٩، الخرشی ٣/٢٥٠، مغنی المحتاج ٣/١٦٧، الإنصاف ٨/١٠٨، المغنی لابن قدامہ ٦/٤٨٤-٤٨٥۔

(٢) سورۂ طلاق/٧۔

(٣) سورۂ بقرہ/٢٣٦۔

چوتھا: ترتیب والے کفارات میں یسار کا اثر:

٨- ظہار، قتل اور رمضان کے دن میں جماع کے ذریعہ روزہ توڑنے کے کفارات میں، کفارہ دینے والے کا خوش حال ہونا شرط ہے۔ بایں طور کہ وہ غلام کا مالک ہو جو اس کے کفارہ کے لئے کافی ہو، یا اس کا ثمن ہو جو اس کے اور اس کے اہل وعیال کے نفقہ، کسوہ، سکنی اور ضروری سامان سے زائد ہو، لہذا اگر اس کا مالک نہ ہو تو کفارہ دوسری نوع کی طرف منتقل ہو جائے گا، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے(١)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ظہار کرنے والا ادائیگی کے وقت غلام آزاد کرنے سے عاجز ہو تو مسلسل دو ماہ روزہ رکھے گا، لیکن اگر ادائیگی کے وقت غلام آزاد کرنے پر قادر ہو بایں طور کہ اس کے پاس اس کا ثمن موجود ہو یا اس کے پاس کوئی جانور یا گھر یا اس کے علاوہ کوئی سامان ہو جو غلام کے ثمن کے مساوی ہو اگرچہ کسی مرض یا منصب کی وجہ سے اس کا محتاج ہو مثلاً اس جیسا آدمی خود اپنا کام نہ کرتا ہو یا مکان کی رہائش کا محتاج ہو اس وقت اس کے لئے روزہ کافی نہ ہوگا، نہ اس کا روزینہ اس کے لئے چھوڑا جائے گا، نہ اس پر واجب نفقہ چھوڑا جائے گا، محتاج ہونے کی وجہ سے اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا تاکہ اس پر سختی ہو، اس لئے کہ اس نے منکر قول اور جھوٹ کا ارتکاب کیا ہے(٢)۔

تفصیل اصطلاح (کفارات فقرہ/٦٨، غنی فقرہ/١٥) میں ہے۔

یسار کی حد:

الف- زکوۃ میں یسار کی حد:

٩- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یسار کی حد جس سے زکوۃ کے وجوب

(١) البدائع ٥/٩٧-٩٨، مغنی المحتاج ٣/٣٦٤، کشاف القناع ٥/٣٧٦، القرطبی ١٧/٢٨٢۔

(٢) الخرشی ٤/١١٦، الشرح الصغیر ٣/٤٨٦۔

کا تعلق ہے یہ ہے کہ مکلّف اپنی حاجت اصلیہ سے زائد نصاب کا مالک ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (زکوۃ فقرہ ۲۸، ۳۱، غنی فقرہ ۱۴، زکوۃ الفطر فقرہ ۶)۔

ب- بھیک مانگنے کے حرام ہونے میں یسار کی حد:

۱۰- اس غنی کی حد میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جس کے ہوتے ہوئے بھیک مانگنا ناجائز ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (غنی فقرہ ۱۲، سؤال فقرہ ۹)۔

ج- نکاح میں کفاءت میں یسار کی حد:

۱۱- جو فقہاء کفاءت میں یسار کا اعتبار کرتے ہیں ان کے درمیان اس کی حد میں اختلاف ہے۔ تفصیل اصطلاح (کفاءۃ فقرہ ۱۱، غنی فقرہ ۲۳)۔

د- نفقات میں یسار کی حد:

بیوی کے لئے خوش حال لوگوں جیسا نفقہ مقرر کرنے میں شوہر کے یسار کی حد:

۱۲- حنفیہ و مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ شوہر کے یسار کی تحدید جس کے ساتھ بیوی کے لئے خوش حال لوگوں جیسا نفقہ مقرر کیا جائے گا، اس کا مدار عرف اور انفاق میں توسع یا عدم توسع میں شوہر کے حالات کو پیش نظر رکھنے پر ہے۔

ابن عابدین نے کہا کہ فقہاء نے رشتہ داروں کے نفقہ میں یسار واعسار کے فرق کو صراحتاً بیان کیا ہے، میں نے نہیں دیکھا ہے کہ کسی نے بیوی کے نفقہ میں اس کی تحدید کی ہو، غالباً انہوں نے اس کو عرف اور انفاق میں توسع و عدم توسع کے حالات کو پیش نظر رکھنے کے حوالہ کر دیا ہے (۱)۔

شوہر کے یسار واعسار کی تحدید میں جن کے اختلاف کی وجہ سے نفقہ کی واجب مقدار میں اختلاف ہوتا ہے، شافعیہ کے چند اقوال ہیں (۲):

ایک قول ہے اور یہی راجح ہے کہ تنگ دست وہ شخص ہے جو زکوۃ میں مسکین ہو اور یہ وہ شخص ہے جو اتنے مال یا ایسی کمائی پر قادر ہو جو اس کی کفایت کر سکے، اس کے لئے کافی نہ ہو، اس سے معلوم ہوا کہ نفقہ کے مسئلہ میں فقیر بدرجہ اولی ایسا ہی ہوگا، المحرر میں اس کی صراحت ہے، اور جو مسکین سے اوپر کے درجہ کا ہوگا لیکن وہ ایسا ہو کہ اگر مدیون کی طرح اس کو انفاق کا مکلّف بنایا جائے تو وہ مسکین ہو جائے گا تو وہ متوسط ہے لیکن اگر وہ انفاق سے مسکین نہیں ہوگا تو وہ خوش حال کہلائے گا، اور یہ حالت ارزانی، فراخی زندگی اور عیال کی قلت و کثرت کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ خوش حال وہ شخص ہے جس کی آمدنی اس کے خرچ سے زائد ہو، اور تنگدست اس کا برعکس ہے، متوسط وہ شخص ہے جس کی آمدنی وخرچ برابر ہو۔

قاضی حسین کا قول یہی ہے، اس کو بغوی نے نقل کیا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک قول یہ بھی ہے کہ کمائی کا اعتبار ہوگا، لہذا جو شخص اپنے اصل مال کے بجائے اپنی کمائی سے اپنے اور اپنے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۴۰، ۴۱، تفسیر القرطبی ۱۸/ ۱۷۰، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۶، الدسوقی ۲/ ۵۰۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۹/ ۴۰-۴۱، نیز دیکھئے: حاشیۃ الرملی بہامش اُسنی المطالب ۳/ ۱۹۲، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۸/ ۳۰۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۶۔

اہل وعیال کے حق میں خوش حال لوگوں جیسا نفقہ پر قادر ہو وہ خوش حال ہوگا، اور جو شخص اپنی کمائی سے خرچ کرنے پر قادر نہ ہو تو وہ تنگدست ہوگا، اور جو اپنی کمائی سے متوسط درجہ کے لوگوں کی طرح نفقہ پر قادر ہو وہ متوسط درجہ کا ہوگا، ماوردی نے یہی کہا ہے(۱)۔

حنابلہ نے کہا: جو شخص اپنے مال یا کمائی سے نفقہ پر قادر ہو وہ خوش حال ہے، اور جو شخص اپنے مال یا کمائی سے اس پر قادر نہ ہو وہ تنگدست ہے، ایک قول ہے کہ تنگدست وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو اور نہ اس پر قادر ہو۔

متوسط وہ ہے جو اپنے مال یا کمائی سے بعض نفقہ پر قادر ہو۔

صاحب الرعایہ نے کہا: زکوۃ کے مسئلہ میں جو مسکین ہے وہ تنگدست ہے، جو اس سے اوپر درجہ کا ہے وہ متوسط ہے، ورنہ وہ خوشحال ہے(۲)۔

بیوی کے نفقہ میں یسار واعسار کے اعتبار سے زوجین کی حالت میں سے جس کی رعایت کی جائے گی اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (غنی فقرہ/ ۱۶، نفقہ/فقرہ/ ۹)۔

رشتہ داروں کے نفقہ میں یسار کی حد:

۱۳- اس یسار کی حد کے بارے میں جس سے رشتہ داروں کے نفقہ کا وجوب متعلق ہوتا ہے، فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

تفصیل اصطلاح (نفقہ فقرہ/ ۵۲، ۵۵، ۶۶) میں ہے۔

ھ- قربانی میں یسار کی حد:

۱۴- جس کے لئے قربانی کرنا مسنون ہو یا جس پر واجب ہو اس میں غنی کی شرط لگانے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور جو لوگ اس کی شرط لگاتے ہیں ان کے درمیان غنی کی حد کے بارے میں اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (غنی فقرہ/ ۲۱، اضحیۃ فقرہ/ ۷، ۱۶) میں ہے۔

و- عاقلہ میں سے جو شخص دیت کا متحمل ہوگا اس کے یسار کی حد:

۱۵- عاقلہ میں سے جو شخص دیت کا متحمل ہوگا اس میں جس یسار کی شرط ہے اس کی حد کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (غنی فقرہ/ ۱۸)۔

دوم: یسار، آدمی کے بایاں عضو کے معنی میں:

اس معنی کے اعتبار سے یسار سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- جن چیزوں میں یسار کو مقدم کرنا مندوب ہے:

۱۶- دایاں پر بایاں کو مقدم کرنے کے سلسلہ میں شرعی قاعدہ: جو کام شرافت و کرامت کے باب سے ہو اس میں دایاں کو مقدم کرنا مندوب ہے، اور جو اس کی ضد ہو اس میں بایاں کو مقدم کرنا مندوب ہے۔

۱۷- جن چیزوں میں بایاں پاؤں مقدم کرنا مندوب ہے ان میں سے بیت الخلاء میں داخل ہونا ہے، لہذا بیت الخلا میں داخل ہونے والے کے لئے اس میں داخل ہونے میں اپنے بایاں پاؤں کو مقدم کرنا اور اس سے نکلنے میں اس کو موخر کرنا مندوب ہے، اور جس کا

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۴۱۔

(۲) الإنصاف ۹/ ۳۵۵، المبدع ۸/ ۱۸۹۔

پاؤں نہ ہوتو جو اس کا بدل ہوگا وہی پاؤں کے معنی میں ہوگا۔

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ خلاء اور داخل ہونے سے تعبیر کرنا اکثر عرف ورواج کے اعتبار سے ہے، لہذا اس کا کوئی مفہوم مخالف نہ ہوگا، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "**وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ**"(۱) (اور تمہاری بیویوں کی بیٹیاں جو کہ تمہاری پرورش میں رہتی ہیں)۔

لہٰذا جو شخص جنگل میں قضاء حاجت کرنا چاہے اس کے لئے مندوب ہے کہ قضاء حاجت کے لئے اپنے بیٹھنے کی جگہ میں اپنے بایاں پاؤں کو مقدم کرے اور وہاں سے لوٹنے میں اس کو موخر کرے، انہوں نے کہا کہ اس جگہ کی حقارت قضاء حاجت سے پہلے ہی صرف وہاں قضاء حاجت کی نیت وارادہ ہی سے ہوتی ہے جیسے نیا بیت الخلا کہ اس میں کسی کے قضاء حاجت سے قبل ہی جگہ کی حقارت ہوجاتی ہے، اسی کے مثل ہر وہ جگہ ہے جو گندی اور حقیر ہو(۲)۔

(دیکھئے: قضاء الحاجۃ فقرہ/ ۸، ۳۲)۔

۱۸- حدیث کی اتباع کے لئے قضاء حاجت کے بعد بایاں ہاتھ سے استنجاء کرنا مسنون ہے(۳)، حضرت سلمانؓ سے مروی حدیث میں ہے، انہوں نے کہا: "**نهانا-يعني رسول الله ﷺ -أن يستنجي أحدنا بيمينه**"(۴) (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس بات سے منع کیا کہ ہم میں سے کوئی اپنے دایاں ہاتھ سے استنجاء کرے)۔

ب- جس کام میں بایاں کو موخر کرنا مندوب ہے:

۱۹- اصل یہ ہے کہ جو کام بھی شرافت وتکریم کے باب سے ہے اس میں بایاں کو دایاں سے موخر کرنا مندوب ہے، اس اصل پر درج ذیل مسائل متفرع ہیں، مسجد میں داخل ہونے میں، وضو، لباس اور خصال فطرت (یعنی ناخن تراشنا وغیرہ) میں اور ان امور میں جو اس طرح کے ہوں دایاں سے بایاں کو موخر کرنا مستحب ہوتا ہے۔

(دیکھئے: تیامن فقرہ/ ۴-۱۳)۔

یسر

دیکھئے: تیسیر۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۹، تحفۃ المحتاج ۱/ ۱۵۷-۱۵۸، الشرح الصغیر ۱/ ۹۳، کشاف القناع ۱/ ۹۵، المغنی ۱/ ۱۶۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۶، کشاف القناع ۱/ ۶۰-۶۱، الشرح الصغیر ۱/ ۹۶۔

(۴) حدیث سلمان: "**نهانا-يعني رسول الله ﷺ-أن يستنجي أحدنا بيمينه**" کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۴) نے کی ہے۔

یسیر

تعریف:

۱-لغت میں یسیر کا معنی سہل (آسانی) ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَكَانَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرًا" (۱) (اور یہ بات اللہ کو آسان ہے)، نیز ارشاد ہے: "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ" (۲) (اور ہم نے قرآن کو نصیحت حاصل کرنے کے لئے آسان کردیا ہے)۔

یسیر کا ایک معنی: شئ قلیل ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا تَلَبَّثُوْا بِهَا إِلاَّ يَسِيْراً" (۳) (اوران گھروں میں بہت ہی کم ٹھہریں)۔

یسر، عسر کی ضد ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً" (۴) (بےشک موجودہ مشکلات کے ساتھ آسانی ہونے والی ہے)، نیز نبی اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "يسروا ولا تعسروا" (۵) (لوگوں کے لئے وسعت پیدا کرو تنگی پیدا نہ کرو)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۶)۔

(۱) سورۂ أحزاب ر ۳۰۔

(۲) سورۂ قمر ر ۱۷۔

(۳) سورۂ أحزاب ر ۱۴۔

(۴) سورۂ انشراح ر ۶۔

(۵) حدیث: "يسروا ولا تعسروا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ار ۱۶۳) اور مسلم (۳ر ۱۳۵۹) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۶) المفردات فی غریب القرآن للأصفہانی، المصباح المنیر۔

یسیر سے متعلق احکام:

کچھ احکام یسیر سے متعلق ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف-نجاستوں میں یسیر:

۲-نجاستوں میں یسیر کے احکام میں اوران نجاستوں کی قسموں میں سے جو معاف ہیں اور جو معاف نہیں ہیں، ان کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اسی طرح جس سے یسیر وغیر یسیر کی پہچان ہوتی ہے اس کے بارے میں بھی ان کے درمیان اختلاف ہے کہ کیا یہ عرف وعادت پر موقوف ہوگا؟ یا درہم کے ذریعہ اندازہ کیا جائے گا؟ اور کیا یہ مبتلی بہ کی رائے واجتہاد پر موقوف رہے گا یا دوسرے کی رائے پر موقوف رہے گا؟ اور کیا وہ تھوڑی سی نجاست جو معاف ہوتی ہے وہ صرف نماز میں یا صرف کپڑے میں یا بدن اور جگہ میں؟ یا ان سب میں؟

ان احکام وغیرہ کی تفصیلات اصطلاح (عفو، فقرہ ر ۷-۱۱، معفوات فقرہ ر ۲-۱۹، نجاسۃ فقرہ ر ۲۳) میں ہیں۔

ب-نماز میں حرکت یسیرہ:

۳-فقہاء کا مذہب ہے کہ یسیر حرکت یا عمل سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ كان يصلي وهو حامل أمامة بنت بنته زينب فإذا سجد وضعها وإذا قام حملها" (۱) (نبی اکرم علیہ السلام اپنی صاحبزادی زینب کی بیٹی امامہ کو

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يصلي وهو حامل أمامة بنت بنته......" کی روایت بخاری (فتح الباری ار ۵۹۰) اور مسلم (ار ۳۸۶) نے حضرت ابی قتادہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اٹھا کر نماز پڑھتے تھے، جب سجدہ کرتے تو ان کو رکھ دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو اٹھا لیتے تھے)، نیز حدیث ہے: "أنه ﷺ أمر بقتل الأسودين في الصلوة: الحية والعقرب"(۱) (نبی اکرم ﷺ نے نماز میں دو کالے جانوروں کو قتل کرنے کا حکم دیا: سانپ اور بچھو کو)۔ نیز نماز کی حالت میں آپ ﷺ نے اپنے جوتے اتارا(۲)، نیز ثابت ہے: "أنه ﷺ التحف بثوبه وهو في الصلاة"(۳) (آپ ﷺ نے نماز کی حالت میں اپنے کپڑے کو اوڑھا)۔

اور ان اعمال کو فقہاء نے یسیر حرکات میں شمار کیا ہے، البتہ یسیر کی حد اور کسی چیز سے اس کی مقدار متعین کی جائے گی؟ ان کے درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء نے عرف سے اس کی مقدار متعین کی ہے، اس لئے کہ اس بارے میں کچھ منقول نہیں ہے، لہذا اس کا مدار عرف پر ہوگا، جیسے کہ قبضہ کے تحقق اور کسی جگہ کے محفوظ قرار دینے میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے کہا کہ حرکت یسیرہ دیکھنے والے کے اندازہ سے معلوم ہوتا ہے چنانچہ جس حرکت میں دیکھنے والے کو صرف شبہ ہو کہ وہ نماز میں ہے یا نہیں، وہ یسیر ہوگا(۴)۔

تفصیل اصطلاح (صلوۃ فقرہ/ ۱۱۴) میں ہے۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ أمر بقتل الأسودين في الصلاة......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۳۴) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "أنه ﷺ خلع نعليه في الصلاة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۳) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۳/ ۱۳۲) میں اس کی اسناد کو صحیح بتایا ہے۔

(۳) حدیث: "أنه ﷺ التحف بثوبه في الصلاة" کی روایت مسلم (۱/ ۳۰۱) نے حضرت وائل بن حجرؓ سے کی ہے۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۹، کشاف القناع ۱/ ۳۷۷۔

ج- نماز میں کلام یسیر:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عمداً کلام کرنے سے نماز باطل ہو جائے گی خواہ کلام کثیر ہو یا یسیر بشرطیکہ نماز کی اصلاح کے لئے نہ ہو، اس لئے کہ حضرت زید بن ارقم کی حدیث ہے: "**كنا نتكلم في الصلوة يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه في الصلوة حتى نزلت: وقوموا لله قانتين**"(۱) "**فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام**"(۲) (ہم لوگ نماز میں بات کرتے تھے، آدمی اپنے ساتھی سے جو نماز میں اس کے بغل میں ہوتا تھا بات کرتا تھا، یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ"، تو ہمیں خاموش رہنے کا حکم دیا گیا اور ہمیں کلام کرنے سے منع کر دیا گیا)۔

لیکن اگر کلام نماز کی اصلاح کے لئے ہو تو اس کی وجہ سے نماز کے باطل ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے(۳)۔

تفصیل اصطلاح (صلوۃ فقرہ/ ۱۰۷-۱۱۲) میں ہے۔

د- نماز میں فاتحہ پڑھنے میں تھوڑا یا معمولی سکتہ:

۵- شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نماز میں فاتحہ پڑھنے کے دوران عمداً طویل سکوت کرنا، قرأت کو ختم کر دے گا، اور فاتحہ کا استئناف (از سر نو پڑھنا) اس پر لازم ہوگا اس لئے کہ اس سے اعراض معلوم ہوتا ہے، خواہ یہ خاموشی اپنے اختیار سے ہو یا کسی مجبوری کی وجہ سے ہو، اس لئے کہ اس تسلسل قراءۃ میں خلل انداز ہو جاتا ہے جس کا شرعاً اعتبار ہے، حنابلہ نے اس حکم کو امام ومنفرد کے ساتھ خاص کیا ہے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۸۔

(۲) حدیث: "كنا نتكلم في الصلاة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۷۲) اور مسلم (۱/ ۳۸۳) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۱۹۴، کشاف القناع ۱/ ۳۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

لیکن اگر سکوت یسیر ہو (اور عمداً نہ ہو) تو اس کا استئناف اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے فاتحہ کے نظم میں کوئی خلل نہ ہوگا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر سکوت یسیر ہو لیکن اس سے قرأت کو ختم کرنے کا ارادہ ہو تو اصح قول میں وہ قرأت کو ختم کردے گا اور اس کا استئناف اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ نیت کے ساتھ فعل موثر ہوتا ہے، جیسے خیانت کی نیت سے ودیعت کو منتقل کرنا ہے، کہ وہ ضامن ہوتا ہے، اگرچہ ان دونوں میں سے صرف ایک سے ضامن نہیں ہوتا ہے۔

اور انہوں نے کہا کہ یسیر (یہاں) وہ ہے جس کی عادت ہو جیسے سانس لینے اور آرام حاصل کرنے کے لئے سکتہ کرے اور اصح کے مقابلہ میں ایک قول ہے کہ قرأت کو ختم نہیں کرے گا، اس لئے کہ صرف ختم کرنے کا ارادہ موثر نہیں ہوتا ہے، اور صرف یسیر سکوت بھی موثر نہیں ہوتا ہے، تو اسی طرح اگر جمع بھی ہوجائیں تو موثر نہ ہوں گے (۱)۔

ھ-سلام وسجود سہو کے درمیان یسیر فاصل:

۶-جن فقہاء کی رائے ہے کہ سجدہ سہو کا محل تشہد وسلام کے درمیان ہے، انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر نمازی بھول کر سجدہ سہو ترک کردے اور سلام پھیر دے پھر تھوڑے فصل کے بعد یاد آجائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اگر چاہے تو سجدہ سہو کرلے، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے روایت کی ہے: **"أن النبی ﷺ سجد سجدتی السهو بعد السلام والكلام"** (۲) (نبی اکرم ﷺ نے سلام وکلام کے بعد سجدہ سہو کیا)۔

لیکن اگر عمداً سجدہ سہو ترک کردے اور سلام پھیر دے تو شافعیہ کے نزدیک اصح قول ہے کہ سجدہ سہو فوت ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کا محل فوت ہوگیا ہے، اس لئے کہ اس نے سلام پھیر کر نماز کو ختم کردیا ہے، اگرچہ فاصل یسیر ہے۔

اسی طرح اگر اس کو بھول کر چھوڑ دے اور فصل طویل ہوجائے تو سجدہ سہو فوت ہوجائے گا، اس لئے کہ سلام کی وجہ سے اس کا محل فوت ہوگیا اور طویل ہونے کی وجہ سے بنا کرنا ممکن نہیں رہا (۱)۔

تفصیل اصطلاح (سجود السہو فقرہ/ ۹) میں ہے۔

و-عقود میں ایجاب وقبول کے درمیان یسیر فاصل:

۷-فقہاء نے لکھا ہے کہ جن عقود کے صحیح ہونے کے لئے ایجاب وقبول لازم ہے اس میں یہ شرط ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان فصل طویل نہ ہو، لہٰذا اگر فصل طویل ہوجائے گا تو عقد صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ فصل کا طویل ہونا دوسرے قول کو پہلے کا جواب ہونے سے خارج کردے گا۔

البتہ ایجاب وقبول کے درمیان فصل یسیر عقد کے صحیح ہونے میں نقصان دہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس سے قبول کرنے سے اعراض نہیں سمجھا جائے گا، شافعیہ نے کہا: ایجاب وقبول کے درمیان عقد سے غیر متعلق کلام کا (اگرچہ یسیر ہو) کا آنا نقصان دہ ہوگا، اگرچہ دونوں مجلس سے جدا نہ ہوں، اس لئے کہ اس میں قبول سے اعراض کرنا ہے۔

غیر متعلق کلام سے مراد: یہ ہے کہ وہ نہ عقد کے مقتضی میں سے

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۵۹، المجموع للنووی ۳/ ۳۵۶-۳۵۹، کشاف القناع ۱/ ۳۳۸۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ سجد سجدتي السهو......" کی = روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۹۴) اور مسلم (۱/ ۴۰۲) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۲۱۳، کشاف القناع ۱/ ۴۰۹۔

ہونہ اس کے مصالح ومستحبات میں سے ہو، طویل فاصل وہ ہے جس سے قبول سے اعراض کرنا سمجھا جائے، یسیر وہ ہے جس سے قبول سے اعراض کرنا نہ سمجھا جائے(۱)۔

تفصیل (عقد فقرہ/ ۱۸-۲۴) میں ہے۔

ز- مستثنی اور مستثنی منہ کے درمیان یسیر فاصل:

۸- فقہاء کا مذہب ہے کہ استثناء کے صحیح ہونے کی ایک شرط مستثنی ومستثنی منہ کے الفاظ میں اتصال کا ہونا ہے، اس طرح یہ کہ عرف میں دونوں ایک کلام شمار ہوں، اس اتصال میں یسیر فاصل نقصان دہ نہیں ہے، جیسے سانس لینے کا سکتہ، یا عاجز ہونے یا یاد کرنے یا آواز کے منقطع ہونے کا سکتہ، اس لئے کہ یہ عرف میں فاصل شمار نہیں کیا جاتا ہے(۲)۔

تفصیل اصطلاح (استثناء فقرہ/ ۱۵) میں ہے۔

ح- دودھ پلانے کے درمیان یسیر فاصل:

۹- جن فقہاء کی رائے ہے کہ چند بار دودھ پلائے بغیر رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے ان کا مذہب ہے کہ اگر بچہ پستان سے تھوڑا اعراض کرے اور یہ کھیلنے یا سانس لینے یا ہلکی نیند کی وجہ سے ہو یا ان جیسی کسی چیز کی وجہ سے ہو پھر پستان کی طرف وہ لوٹ آئے تو یہ سب ایک بار پلانا سمجھا جائے گا، اگر اس کا کھیلنا یا سونا طویل ہوجائے اور پستان اس کے منہ میں ہو تو بھی ایک بار پینا سمجھا جائے گا، اسی طرح بچہ اگر ایک پستان سے دوسری پستان کی طرف منتقل ہوجائے، یا دودھ پلانے والی اس کو منتقل کردے تو یہ فصل یسیر ہوگا، یا دودھ پلانے والی محول مشغولیت کی وجہ سے اس کو تھوڑی دیر پستان سے الگ کردے

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۵، ۱۲۱۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۰۰۔

پھر لوٹالے (تو ایک ہی بار پلانا سمجھا جائے گا)، اس لئے کہ اس کی بنیاد عرف پر ہے، نیز اس لئے کہ شریعت میں اس کا حکم مطلق ہے، کسی وقت یا مقدار کے ساتھ اس کی تحدید نہیں کی گئی ہے(۱)۔

(دیکھئے: رضاع فقرہ/ ۱۴)۔

ط- بچہ کی ولادت اور اس کی نفی کے درمیان یسیر فاصل:

۱۰- فقہاء کے نزدیک (لعان میں) بچہ کی نفی کے لئے یہ شرط ہے کہ نفی، ولادت کے علم کے فوراً بعد ہو، اگر کسی عذر کی وجہ سے یسیر فاصل ہو تو یہ نقصان دہ نہ ہوگا، جیسے اس کو ولادت کی خبر رات کو پہنچے اور وہ صبح تک نفی کو موخر رکھے، یا بھوکا ہو اور کھانا کھالے یا ننگا ہو اور کپڑا پہن لے اور یہ اس مدت میں فقہاء کے اختلاف کے بعد ہوگا جس مدت میں بچہ کے نسب کی نفی کرنے والے کو نفی نسب میں تاخیر کرنے والا سمجھا جاتا ہے اور اس کے بعد اس کی نفی کرنا اس کے لئے ناممکن ہوجاتا ہے(۲)۔

تفصیل اصطلاح (نسب فقرہ/ ۵۴-۵۵، لعان فقرہ/ ۲۶) میں ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۱۷، کشاف القناع ۵/ ۴۴۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۱۔

یقین

تعریف:

۱-لغت میں یقین کا معنی، علم، شک کو دور کرنا، امر کو ثابت کرنا ہے، یہ شک کی ضد ہے، یہ ثلاثی ہے، باب سمع سے ہے، کہا جاتا ہے: یقن الأمر یقن یقنا: ثابت و واضح ہونا، اسم فاعل یقین ہے، فعیل کے وزن پر فاعل کے معنی میں ہے، بذاتہ اور باء کے ساتھ متعدی مستعمل ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: یقنته ویقنت به وأیقنت به(۱) (یقین کرنا)۔

فقہاء کی اصطلاح میں یقین: کسی شئ کے وقوع یا عدم وقوع کا دل میں پختہ علم ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-شک:

۲-لغت میں شک کا معنی شبہ کرنا ہے، یہ یقین کے خلاف اور اس کی نقیض ہے۔

شک فقہاء کی اصطلاح میں: شک کرنے والے کے نزدیک نقیضین میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح دیئے بغیر ان دونوں کے درمیان تردد کا ہونا ہے، ایک قول ہے: شک وہ ہے جس کے دونوں اطراف برابر ہوں، یہ دو اشیاء کے درمیان توقف کرنا ہے، جن میں سے کسی کی طرف دل کا میلان نہ ہو(۱)۔

شک و یقین کے درمیان ربط یہ ہے کہ شک یقین کی ضد ہے(۲)۔

ب-وہم:

۳-لغت میں وہم کا ایک معنی دل کے وساوس ہیں یا جس شئ میں تردد ہو اس کا مرجوح طرف ہے۔

اصطلاح میں: مرجوح اعتقاد ہے(۳)۔

وہم و یقین کے درمیان تضاد ہے۔

ج-ظن:

۴-لغت میں ظن کا ایک معنی: غیر یقینی اعتقاد کے دو اطراف میں راجح تردد ہے، کبھی یقین کے درجہ میں ہوتا ہے۔

اصطلاح میں: راجح اعتقاد ہے، نقیض کے احتمال کے ساتھ(۴)۔

ظن و یقین کے درمیان تضاد کا تعلق ہے۔

یقین سے متعلق شرعی احکام:

۵-دین کے اصول جیسے اللہ تعالی پر، اس کے فرشتوں پر، اس کے رسولوں پر، اس کی کتابوں پر اور قیامت کے دن پر ایمان لانا ہے، اس

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، مختار الصحاح، لسان العرب، معجم مقاییس اللغہ ۶/۱۵۷۔

(۲) درر الحکام لعلی حیدر ۱/۱۸، شرح المجلۃ لمحمد خالد الأتاسی ۱/۱۸ (مادہ ۴ من المجلہ)۔

(۱) القواعد الفقہیہ للبرکتی رص ۳۴۱۔

(۲) درر الحکام ۱/۲۰۔

(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۴) القاموس المحیط، قواعد الفقہ للبرکتی، التعریفات للجرجانی۔

میں یقین کا ہونا ضروری ہے، یقین کے بغیر یہ ثابت نہ ہوں گے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ" (۱) (تو آپ اس کا یقین رکھئے کہ بجز اللہ کے اور کوئی قابل عبادت نہیں)، نیز ارشاد ہے: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا" (۲) (پورے مؤمن وہ ہیں جو اللہ پر اور اس کے رسول پر ایمان لائے پھر شک نہیں کیا)، نیز ارشاد ہے: "فَأَمَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ" (۳) (سو جو لوگ ایمان لائے ہوئے ہیں، وہ یقین کریں گے کہ یہ مثال ان کے رب کی جانب سے ہے)، نیز ارشاد ہے: "اَلَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ" (۴) (جو لوگ ایمان رکھتے ہیں اور اپنے ایمان کو شرک کے ساتھ مخلوط نہیں کرتے، ایسوں ہی کیلئے امن ہے)، نیز ارشاد ہے: "اَلَّذِيْنَ آمَنُوْا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ" (۵) (جو ایمان لائے اور اللہ کے ذکر سے ان کے دلوں کو اطمینان ہوتا ہے)۔

رہا اللہ تعالی کا یہ ارشاد: "اَلَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ أَنَّهُمْ مُلٰقُوْا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ" (۶) (خاشعین وہ لوگ ہیں جو خیال رکھتے ہیں اس کا کہ وہ بے شک ملنے والے ہیں اپنے رب سے اور اس بات کا بھی خیال رکھتے ہیں کہ وہ بے شک اپنے رب کی طرف واپس جانے والے ہیں) تو اس آیت میں ظن سے مراد یقین ہے، قرطبی نے کہا: جمہور کے قول میں یہاں ظن، یقین کے معنی میں ہے (۷)،

(۱) سورۂ محمد/ ۱۹۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۔

(۴) سورۂ أنعام/ ۸۳۔

(۵) سورۂ رعد/ ۲۸۔

(۶) سورۂ بقرہ/ ۴۶۔

(۷) الجامع لأحکام القرآن ۱/ ۳۷۵، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۴۰-۴۱،

اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنِّيْ ظَنَنْتُ أَنِّيْ مُلٰقٍ حِسَابِيَهْ" (۱) (میرا اعتقاد تھا کہ مجھ کو میرا حساب پیش آنے والا ہے)، نیز ارشاد ہے: "فَظَنُّوْا أَنَّهُمْ مُّوَاقِعُوْهَا" (۲) (پھر یقین کریں گے کہ وہ اس میں گرنے والے ہیں)۔

تفصیل عقائد کی کتابوں میں ہے۔

یقین سے متعلق فقہی قواعد:

فقہاء نے شک، ظن ووہم پر یقین کو مقدم کرنے کے حالات کے لئے بہت سے ایسے کلی فقہی قواعد مقرر کر رکھے ہیں، کہ جہاں یقین یا ظن یا وہم ہوتا ہے تو ان قواعد کے ذریعہ شرعی حکم بیان کیا جاتا ہے۔

ان میں سے چند اہم قواعد درج ذیل ہیں:

قاعدہ اول: یقین شک وشبہ سے ختم نہیں ہوسکتا:

۶ - اس قاعدہ کا معنی یہ ہے کہ جو کچھ یقین کے ساتھ ثابت ہوگا وہ شک سے ختم نہ ہوگا، بلکہ وہ یقین کے بغیر ختم ہی نہ ہوگا، اس کی دلیل نبی اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا فأشكل عليه، أخرج منه شيء أم لا؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا**" (۳) (اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے پیٹ میں کچھ محسوس کرے اور اس کو شبہ ہو کہ کیا اس سے کچھ نکلا ہے یا نہیں؟ تو اس کو مسجد سے ہرگز نہیں نکلنا چاہئے یہاں تک کہ وہ آواز سن لے یا بو پائے)۔

= الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۳۔

(۱) سورۂ حاقہ/ ۲۰۔

(۲) سورۂ کہف/ ۵۳۔

(۳) حدیث: "إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۶) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا شک أحدكم في صلاته، فلم يدركم صلى: ثلاثا، أم أربعا؟ فليطرح الشک؛ وليبن على ما استيقن**"(۱) (اگر تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک ہوجائے اور معلوم نہ ہو کہ کتنی پڑھی ہے تین رکعت یا چار رکعت؟ تو اس کو چاہئے کہ شک کو نظر انداز کردے اور یقین پر بنا رکھے)۔

حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ سے یہ فرماتے ہوئے سنا: "**إذا سها أحدكم في صلاته، فلم يدر: واحدة صلى، أو اثنتين؟ فليبن على واحدة، فإن لم يدر: صلى ثنتين أو ثلاثا؟ فليبن على ثنتين، فإن لم يدر: ثلاثا صلى، أو أربعا؟ فليبن على ثلاث، وليسجد سجدتين قبل أن يسلم**"(۲) (اگر تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں سہو ہوجائے اس کو معلوم نہ ہو کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت؟ تو ایک پر بنا کرے، اگر یہ معلوم نہ ہو کہ دو رکعت پڑھی یا تین؟ تو دو پر بنا کرے، اگر یہ معلوم نہ ہو کہ تین رکعت پڑھی یا چار؟ تو تین پر بنا کرے، اور سلام پھیرنے سے قبل سجدہ سہو کرے)۔

اور ہم اس کو یاد کرلیں اس کے پیش نظر کہ یقین کا ذکر فقہ کے اکثر ابواب میں ہوتا ہے، یہاں کچھ ان قواعد میں سے ذکر کرتے ہیں جن کا تعلق، اگر یقین ہوتو اس پر عمل کرنے سے اور ظن، شک اور وہم کو ترک کرنے سے ہے۔

(۱) حدیث ابوسعید خدری: "إذا شک أحدكم في صلاته......" کی روایت مسلم (۱/ ۴۰۰) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عبد الرحمٰن بن عوف: "إذا سها أحدكم في صلاته......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۴۵) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۱ طبع العلمیہ) میں اسے معلول قرار دیا ہے پھر ان علتوں کو بیان کرنے میں تفصیل کیا ہے۔

ان میں سے ایک قاعدہ ہے: "**الأصل بقاء ما كان على ما كان**" (اصل یہ ہے کہ پہلے سے جو حالت ہوگی وہی باقی رہے گی)، اس کی ایک مثال: جس کو طہارت کا یقین ہو اور حدث میں شک ہو تو وہ پاک ہوگا یا حدث کا یقین ہو اور طہارت میں شک ہو تو وہ محدث (ناپاک) ہوگا۔

ایک قاعدہ ہے: "**الأصل فى براء ة الذمة**" (اصل یہ ہے کہ ذمہ بری ہوگا جبکہ صاحب ذمہ کو مشغول کا انکار ہو)۔

اس وجہ سے ذمہ کے مشغول ہونے میں ایک گواہ قبول نہ ہوگا جب تک کسی دوسرے سبب سے اس کی تائید نہ ہو۔

ایک قاعدہ ہے: "**من شک هل فعل شيئا، أولا؟ فالأصل أنه لم يفعله**" (اگر کسی کو شبہ ہو کہ اس نے کوئی کام کیا ہے یا نہیں؟ تو اصل یہ ہے کہ اس نے اس کو نہیں کیا ہے)۔

اس میں ایک دوسرا قاعدہ داخل ہے: اگر کسی کو فعل کا یقین ہو اور قلیل یا کثیر میں شبہ ہو تو قلیل پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ یقین ہے، البتہ اگر اصل میں ذمہ مشغول ہو مثلاً اس کو اقرار ہو مگر اداء حق کرکے براءۃ کا دعوی ہو تو یقین کے بغیر بری نہ ہوگا(۱)۔

دوسرا قاعدہ: "الأصل فيالأبضاع التحريم" (بضع میں اصل حرام ہونا ہے)۔

۷-اگر عورت کے بارے میں حلت وحرمت کا تقابل ہو تو حرمت کو غلبہ حاصل ہوگا، اسی وجہ سے فروج میں تحری جائز نہیں ہے(۲)۔

(۱) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۰-۵۵۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۰، ۶۱-۶۳، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۲، ۳۰، غمز عیون البصائر للحموی ۱/ ۸۴-۱۰۵۔

تیسرا قاعدہ: "الأصل فی الأشیاء العدم" (اشیاء میں اصل نہ ہونا ہے)۔

۸- اس کی مثال: اگر عقد مضاربت میں عامل کہے: مجھے نفع نہیں ہوا ہے تو اس کا قول معتبر ہوگا۔

دیکھئے: اصطلاحات (ظن فقرہ/۱، شک فقرہ/۱، وہم)۔

یلملم

تعریف:

۱- لغت میں یلملم، اُلملم یا یرمرم: مکہ سے دو مرحلہ پر ایک پہاڑ ہے، جو اہل یمن کا میقات ہے (۱)۔

فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا مدلول اس کے لغوی مدلول سے الگ نہیں ہے۔

ابن نجیم نے کہا: یلملم، اہل یمن کا میقات ہے، یہ مکہ کی جنوبی جگہ ہے، مکہ سے دو مرحلہ پر تہامہ کے پہاڑوں میں سے ایک پہاڑ ہے (۲)۔

شروانی نے کردی سے نقل کرتے ہوئے کہا: یلملم (یا کے فتحہ کے ساتھ) اس کو اُلملم اور یرمرم بھی کہا جاتا ہے: مکہ سے جنوب میں تہامہ کے پہاڑوں میں سے ایک پہاڑ ہے، ہمارے زمانہ میں سعدیہ کے نام سے مشہور ہے، اس کے اور مکہ کے درمیان دو مرحلہ کا فاصلہ ہے (۳)۔

اجمالی حکم:

۳- یلملم کا میقات ہونا نص سے ثابت ہے، چنانچہ حضرت ابن

(۱) القاموس المحیط، تاج العروس۔

(۲) البحر الرائق ۲/۳۴۱۔

(۳) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/۳۹-۴۰، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۲/۴۰۰، الخرشی ۲/۳۰۲، الإیضاح للنووی رص ۱۱۷۔ مکہ اور یلملم کے

عباسؓ نے فرمایا: "**وقت النبي ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم، وقال: فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن**"(۱) (نبی اکرم ﷺ نے اہل مدینہ کے ذوالحلیفہ، اہل شام کے لئے جحفہ، اہل نجد کے لئے قرن المنازل اور اہل یمن کے لئے یلملم کو میقات مقرر کیا اور فرمایا: یہ ان کے لئے ہیں اور ان کے علاوہ جو لوگ ادھر سے گذریں ان کے لئے ہے)۔

نووی نے کہا: یلملم کو یمن کا میقات کہنے سے ہماری مراد، تہامہ کا میقات ہے، اس لئے کہ یمن میں نجد و تہامہ دونوں داخل ہیں (۲)۔

(دیکھئے: احرام فقرہ/ ۴۰)۔

درمیان کی دوری اس وقت ۹۴ کیلومیٹر ہے اور قریۂ سعدیہ سے احرام ان دنوں پورا ہوجاتا ہے اور قریۂ سعدیہ یلملم پہاڑ میں ایک مشہور جگہ ہے (اللجنۃ)۔

(۱) حدیث ابن عباس: "وقت النبي ﷺ **لأهل المدينة**......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۸۸) اور مسلم (۲/ ۸۳۸-۸۳۹) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۴۰۰، ہدایۃ السالک لابن جماعہ ۲/ ۴۵۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۹۔

یمین

تعریف:

۱- لغت میں یمین کا ایک معنی جہت ہے، نیز عضو ہے، یہ یسار کے خلاف ہے، زمخشری نے کہا: **أخذت بيمينه ويمناه** (میں نے اس کا دایاں ہاتھ پکڑا)، انہوں نے کہا: یمین (دایاں ہاتھ) کے لئے یمنی استعمال کیا جاتا ہے، یمین کا معنی قسم بھی ہے، قسم کا نام یمین اس لئے رکھا گیا کہ وہ لوگ باہمی حلف برداری میں اپنا دایاں ہاتھ دوسرے کے ہاتھ پر پھیرتے تھے، کبھی کبھی جس چیز پر قسم کھائی جاتی ہے اس کو یمین کہتے ہیں، اس لئے کہ اس سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔

ان تمام معانی میں یمین کا لفظ مونث ہے، اس کی جمع أیمن، أیمان، أیامن اور أیامین آتی ہے (۱)۔

اس لفظ کے لئے فقہاء کا استعمال اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

یمین دایاں ہاتھ یا دائیں سمت کے معنی میں: اس جگہ بحث سے مراد یہی معنی ہے، قسم کے معنی میں یمین کی تفصیل اصطلاح (أیمان) میں گذر چکی ہے۔

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، قواعد الفقہ للبرکتی، المغرب۔

(۲) إعانۃ الطالبین ۱/ ۲۳۷، ۲/ ۱۵۶، ۳/ ۴۴۔

متعلقہ الفاظ:

یسار:

۲- لغت میں یسار کا معنی، بایاں ہاتھ، سہولت وغنی ہے(۱)۔

فقہاء اس لفظ کو خود اس کے لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں(۲)۔

ان دونوں میں ربط یہ ہے کہ اگر یمین سے مراد عضو وسمت ہو تو یہ یسار کے خلاف ہے۔

یمین سے متعلق احکام:

اول: یمین، عضو کے معنی میں (۳):

یمین کو یسار پر مقدم کرنا:

۳- جو عمل تکریم وشرافت کے باب سے ہو اس میں یمین کو یسار پر مقدم کرنا مستحب ہے جیسے وضو، غسل، اور جو عمل اہانت وگندگی کے باب سے ہو اس میں یسار کو یمین پر مقدم کرنا مستحب ہے جیسے ناک صاف کرنا، اور استنجاء کرنا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: **"کانت ید رسول الله ﷺ الیمنی لطهوره و طعامه، و کانت یده الیسری لخلائه وما کان من أذی"**(۴) (رسول اللہ ﷺ کا دایاں ہاتھ طہارت اور کھانے کے لئے تھا، اور آپ ﷺ کا بایاں ہاتھ خلا اور گندگی والے کام کے لئے تھا)۔

نیز حضرت حفصہؓ کی حدیث ہے: **"أن رسول الله ﷺ کان یجعل یمینه لطعامه و شرابه و ثیابه، ویجعل یساره لما سوی ذلک"**(۱) (رسول اللہ ﷺ اپنا دایاں ہاتھ کھانے، پینے اور کپڑے کے لئے رکھتے تھے، اور بایاں ہاتھ ان کے علاوہ کے لئے رکھتے تھے)۔

مواق نے کہا: ضابطہ یہ ہے کہ اگر کسی کام میں دونوں ہاتھ استعمال کئے جائیں تو اچھے عمدہ کام کرنے میں دایاں ہاتھ اور گھٹیا کام کے کرنے میں بایاں ہاتھ مقدم کیا جائے گا، یہ اس وقت ہے جب سہولت وآسانی ہو، اگر دشوار ہو تو ترک کردے گا، جیسے سوار ہونا ہے کہ رکاب میں بایاں پاؤں رکھ کر سوار ہونے کو شروع کرنا زیادہ آسان وسہل ہے(۲)۔

(دیکھئے: تیامن فقرہ/ ۲-۱۵)۔

قضاء حاجت کی جگہ سے نکلنے کے وقت دایاں پاؤں کو مقدم کرنا:

۴- قضاء حاجت کی جگہ سے نکلنے والے کے لئے اپنے دایاں پاؤں کو مقدم کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ پاک مقامات کی طرف مقدم کرنے کا وہ زیادہ حقدار ہے، جیسا کہ قضاء حاجت کی جگہ داخل ہونے کے وقت بایاں پاؤں کو مقدم کرنا مستحب ہے، خواہ خلاء میں ہو یا اس کے علاوہ میں، اسی طرح ہر خسیس جگہ کا حکم ہے، جیسے حمام، کپڑا دھونے کی جگہ اور کوڑا خانہ چنانچہ داخل ہونے میں بایاں پاؤں اور

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۹، ۳۲۹، ۵/ ۳۸۳، ۴۸۳، ۵۵۶۔

(۳) انسانی اعضاء اور بدن کے کام کرنے والے حصے جیسے دونوں ہاتھ اور دونوں پیر اس کا واحد جارحہ ہے اس لئے کہ یہی اعضاء خیر وشر کو حاصل کرتے ہیں (لسان العرب)۔

(۴) حدیث عائشہ: **"کانت ید رسول الله ﷺ الیمنی لطهوره......"** کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۲) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۲۲ طبع العلمیہ میں منقطع ہونے کی بناء پر اسے معلول قرار دیا ہے لیکن اس حدیث کا ایک شاہد حدیث حفصہ کو ذکر کیا ہے جس کا ذکر آرہا ہے۔

---

(۱) حدیث حفصہ: **"أن رسول الله ﷺ کان یجعل یمینه لطعامه و شرابه......"** کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۲) نے کی ہے۔

(۲) بریقہ محمودیہ ۴/ ۸۵، إعانة الطالبین علی فتح المعین ۱/ ۵۲، المجموع ۱/ ۳۸۴، المغنی ۱/ ۱۰۹، التاج والإکلیل ۱/ ۲۷۸۔

نکلنے میں دایاں پاؤں مقدم کیا جائے گا(۱)۔

(دیکھئے: قضاء الحاجۃ فقرہ/ ۳۲، تیامن فقرہ/ ۷)۔

دایاں ہاتھ سے استنجاء کرنا:

۵- دایاں ہاتھ سے استنجاء کرنا مکروہ ہے، الا یہ کہ بایاں ہاتھ میں کوئی عذر ہو جو اس سے استنجاء کرنے سے مانع ہو تو مکروہ نہیں ہوگا (۲)، تفصیل کے لئے دیکھئے: (استنجاء فقرہ/ ۳۰ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

وضو کے اعضاء میں سے دایاں کو بایاں پر مقدم کرنا:

۶- وضو میں بایاں ہاتھ سے پہلے دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں سے پہلے دایاں پاؤں دھونا مستحب ہے(۳)۔

(دیکھئے: وضو فقرہ/ ۱۰۶، تیامن فقرہ/ ۴)۔

دایاں ہاتھ سے مضمضہ واستنشاق:

۷- دایاں ہاتھ سے کلی کرنا اور ناک میں پانی چڑھانا اور بایاں ہاتھ سے ناک صاف کرنا وضو کے آداب میں سے ہے(۴)، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (مضمضہ فقرہ/ ۳)۔

تیمّم میں بایاں ہاتھ پر دایاں ہاتھ کو مقدم کرنا:

۸- اس کی صورت یہ ہے کہ مسح میں بایاں ہاتھ کو دایاں ہاتھ پر پھیرے گا پھر دایاں ہاتھ کو بایاں ہاتھ پر پھیرے گا۔

تفصیل (تیمّم فقرہ/ ۲۷) میں ہے۔

نماز میں بایاں ہاتھ پر دایاں ہاتھ رکھنا:

۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور ایک روایت میں مالکیہ) کا مذہب ہے کہ نمازی کے لئے اپنے بایاں ہاتھ پر دایاں ہاتھ کو رکھنا مسنون ہے۔

راجح مذہب میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ ہر نمازی کے لئے اپنے دونوں ہاتھ دونوں پہلو میں لٹکا دینا مندوب ہے۔

تفصیل (إرسال فقرہ/ ۴، صلوۃ فقرہ/ ۶۲- ۶۴) میں ہے۔

مسجد میں داخل ہونے میں دایاں پاؤں مقدم کرنا:

۱۰- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ تمام مساجد میں داخل ہونے کے وقت دایاں پاؤں کو مقدم کرنا سنت ہے، مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ مندوب ہے۔

تفصیل (مسجد فقرہ/ ۱۰، تیامن فقرہ/ ۷) میں ہے۔

دایاں ہاتھ سے کھانا:

۱۱- دایاں ہاتھ سے کھانا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت عمر بن ابی سلمہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**كنت غلاما في حجر رسول الله ﷺ وكانت يدي تطيش في الصحفة، فقال لي رسول الله ﷺ: يا غلام! سم الله، وكل بيمينک،**

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۲۸، المجموع ۱/ ۳۸۴، فتح العزیز فی ذیل المجموع ۱/ ۴۷۱۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۷، الحاوی الکبیر للماوردی ۱/ ۱۹۷، المغنی ۱/ ۱۵۴، کشاف القناع ۱/ ۶۱، الشرح الصغیر ۱/ ۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۰۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸، البحر الرائق ۱/ ۲۹، المہذب ۱/ ۲۳- ۲۴، المغنی ۱/ ۱۰۹، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۱۶۷۔

(۴) مراقی الفلاح ص ۴۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹، المغنی ۱/ ۱۲۰، الحاوی للماوردی ۱/ ۱۲۰، ۱۲۴۔

وکل مما یلیک"(۱) (میں بچہ تھا، رسول اللہ ﷺ کی پرورش میں تھا، میرا ہاتھ پیالہ میں ادھر ادھر گھوم رہا تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اے لڑکے! بسم اللہ کہو اور دائیں ہاتھ سے کھاؤ، اور اپنے قریب سے کھاؤ)۔

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ بلا ضرورت بائیں ہاتھ سے کھانا پینا مکروہ ہے(۲)۔

(دیکھئے: أکل فقرہ/ ۱۲)۔

سونے کے وقت دائیں ہاتھ کو دائیں رخسار کے نیچے رکھنا:

۱۲- سونے کے وقت دائیں ہاتھ کو دائیں رخسار کے نیچے رکھنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت براء بن عازب کی حدیث ہے: "أن رسول اللہ ﷺ کان إذ أوی إلی فراشه وضع یده الیمنی تحت خده الأیمن، وقال: اللهم قني عذابک یوم تبعث عبادک"(۳) (نبی اکرم ﷺ جب اپنے بستر پر آتے تھے تو اپنا دایاں ہاتھ اپنے دائیں رخسار کے نیچے رکھتے تھے، اور فرماتے تھے: اے اللہ جس دن آپ اپنے بندوں کو اٹھائیں گے اس دن مجھ کو اپنے عذاب سے محفوظ رکھیں گے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے (نوم فقرہ/ ۱۰)۔

ناخن کاٹنے میں دائیں ہاتھ سے شروع کرنا:

۱۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ ناخن کاٹنے میں دائیں ہاتھ سے شروع کرنا پھر بائیں ہاتھ سے کاٹنا مستحب ہے، اسی طرح دائیں پاؤں سے پھر بائیں پاؤں سے کاٹنا مستحب ہے۔

تفصیل اصطلاح (أظفار فقرہ/ ۲، تیامن فقرہ/ ۱۲) میں ہے۔

چور کا دایاں ہاتھ کاٹنا:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ پہلی چوری میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔

(دیکھئے: سرقۃ فقرہ/ ۶۳-۶۵)۔

قصاص میں بایاں کے بدلہ میں دایاں کو کاٹنا:

۱۵- جان سے کم درجہ کی جنایت کے قصاص میں بدل میں محل جنایت میں مماثلت شرط ہے، لہذا بائیں کے بدلہ میں دایاں یا دائیں کے بدلہ میں بایاں نہیں کاٹا جائے گا، بائیں آنکھ کے بدلہ میں دائیں آنکھ سے یا دائیں آنکھ کے بدلہ میں بائیں آنکھ سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

(دیکھئے: جنایۃ علی ما دون النفس فقرہ/ ۹)۔

نومولود کے دائیں کان میں اذان دینا:

۱۶- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ نومولود کے دائیں کان میں اذان دینا اور بائیں کان میں اقامت کہنا مسنون ہے۔

امام مالک کا مذہب ہے کہ نومولود بچہ کے کان میں اذان دینا مکروہ ہے۔

تفصیل کے لئے (دیکھئے: أذان فقرہ/ ۵۱)۔

---

(۱) حدیث عمر بن ابو سلمہ: "کنت غلاما في حجر رسول الله ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۲۱) نے کی ہے۔

(۲) بریقۃ محمودیہ ۴/ ۱۱۱، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۲۵، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۴۲، ۲۴۹، مغنی المحتاج ۳/ ۲۵۰۔

(۳) حدیث البراء: "أن النبي ﷺ کان إذا أوی إلی فراشه......" کی روایت نسائی نے عمل الیوم واللیلۃ (ص ۴۴۹ طبع الرسالہ) میں کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۱۱/ ۱۱۵) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

دوم: یمین جہت کے معنی میں:

مسواک کرنے میں منہ کی دائیں جانب سے شروع کرنا:

۱۷-مسواک کرنے میں منہ کی دائیں جانب سے شروع کرنا مسنون ہے(۱)، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے کہا: "کان النبي ﷺ يعجبه التيمن في تنعله وترجله وطهوره وفي شأنه كله"(۲) (نبی اکرم ﷺ کو جوتا پہننے، کنگھی کرنے، طہارت حاصل کرنے اور تمام امور میں دائیں طرف سے شروع کرنا پسند تھا)۔

دیکھئے: اصطلاح (استیاک فقرہ/ ۱۵)۔

دائیں جانب سے غسل شروع کرنا:

۱۸-غسل کرنے والا جب اپنے بدن پر پانی بہائے تو اس کے لئے پہلے اپنی دائیں جانب سے پانی بہانا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "کان رسول الله ﷺ إذا اغتسل من الجنابة دعا بشيء نحو الحلاب، فأخذ بكفه بدأ بشق رأسه الأيمن، ثم الأيسر، ثم أخذ بكفيه فقال بهما على رأسه"(۳) (رسول اللہ ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تو حلاب جیسی کوئی چیز لیتے، اپنے دائیں ہاتھ سے اپنے سر کی دائیں جانب سے شروع کرتے پھر بائیں طرف، پھر دونوں ہاتھوں سے اپنے سر پر پانی بہاتے)۔

(۱) مطالب أولی النہی ۱/ ۸۰، ۸۳، المغنی ۱/ ۹۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷، روضہ الطالبین ۱/ ۵۷، الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۴۔

(۲) حدیث عائشہ: "کان النبي ﷺ يعجبه التيمن......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۶۹) اور مسلم (۱/ ۲۲۶) میں کی ہے۔

(۳) حدیث عائشہ: "کان رسول الله ﷺ إذا اغتسل من الجنابة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۹۶) اور مسلم (۱/ ۲۵۵) نے کی ہے، اور سیاق مسلم کے ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے (غسل فقرہ/ ۳۳)۔

اذان میں چہرہ کو دائیں بائیں جانب پھیرنا:

۱۹-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جب موذن "حي على الصلاة، حي على الفلاح" پر پہنچے گا تو اپنا چہرہ دائیں بائیں جانب پھیر لے گا اور اس کے دونوں پاؤں اپنی جگہ پر رہیں گے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ حی علی الصلوۃ میں دائیں طرف اور حی علی الفلاح میں بائیں طرح منہ پھیرے گا۔

حنفیہ نے مزید کہا: اگر مئذنہ (اذان کی جگہ) وسیع ہونے کی وجہ سے مؤذن گھوم جائے تو اچھا ہے، حیعلتین کے وقت مئذنہ میں گھوم جائے گا، اپنا سر داہنی کھڑکی سے نکالے گا اور دو بار حی علی الصلاۃ کہے گا، پھر اپنا سر بائیں کھڑکی سے نکالے گا اور دو بار حی علی الفلاح کہے گا، یہ اس وقت ہے جبکہ مؤذن کے اپنی جگہ پر رہتے ہوئے اعلان مکمل نہ ہوسکے، لیکن اگر دائیں بائیں سر گھمانے سے اعلان مکمل ہوجائے تو اسی پر اکتفاء کرے گا، دونوں قدم اپنی جگہ سے نہیں ہٹیں گے۔

معتمد قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ موذن کو اذان کی حالت میں منارہ کے ارد گرد گھومنے کا اختیار ہے، اس کو جس طرح آسانی ہوگی، اذان دے گا، اگرچہ اس کی وجہ سے پورے بدن سے قبلہ کا استدبار ہوجائے، ایک قول ہے: اذان کے کلمات سے فارغ ہوئے بغیر نہیں گھومے گا، ایک قول ہے: اگر گھومنا اس کی آواز کو کم نہیں کرے گا تو پہلا قول ہوگا ورنہ دوسرا قول ہوگا، ایک قول ہے کہ حیعلہ کے علاوہ نہیں گھومے گا(۱)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۲۹۴، ۲۹۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۹-۲۰۰۔

میت کی دائیں جانب سے غسل کی ابتداء کرنا:

۲۰ - میت کی دائیں جانب سے غسل شروع کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ام عطیہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**لما غسلنا ابنته** ﷺ **قال: ابدأن بميامنها**" (۱) (جب ہم لوگوں نے آپ ﷺ کی صاحبزادی کو غسل دیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تم لوگ اس کی دائیں جانب سے شروع کرنا)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (تغسیل المیت فقرہ/۶، تیامن فقرہ/۱۱)۔

طواف کے وقت کعبہ کی دائیں جانب سے چلنا:

۲۱ - فقہاء کا مذہب ہے کہ طواف کرنے والے کا بیت اللہ شریف کو اپنی بائیں جانب رکھنا طواف کے واجبات میں سے ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (طواف فقرہ/۲۱)۔

سر منڈانے میں دائیں جانب سے ابتداء کرنا:

۲۲ - سر منڈانے میں دائیں جانب سے ابتداء کرنا مستحب ہے، لہذا بائیں جانب پر دائیں جانب کو مقدم کرے گا۔

لیکن اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، کہ کیا مونڈنے والے کی دائیں جانب کا اعتبار ہوگا یا جس کا سر مونڈا جا رہا ہو اس کی بائیں جانب کا اعتبار ہوگا۔

تفصیل اصطلاح (تیامن فقرہ/۱۳) میں ہے۔

برتن گھمانے میں دائیں جانب سے شروع کرنا:

۲۳ - فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر پینے کی ابتداء کرنے والے کے پاس دوسرے بیٹھنے والے لوگ ہوں تو دائیں جانب سے برتن کا دور (گھمانا) مسنون ہے۔

تفصیل اصطلاح (تیامن فقرہ/۱۴، شرب فقرہ/۱۳) میں ہے۔

یہود

دیکھئے: أہل الکتاب۔

(۱) حدیث أم عطیہ: "**لما غسلنا ابنته** ﷺ......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۱۳۰) اور مسلم (۲/۶۴۸) نے کی ہے۔

یوم

تعریف:

۱- لغت میں یوم زمانہ کی ایک مقدار ہے، جس کی ابتداء آفتاب کے طلوع سے ہوتی ہے، اور انتہاء غروب تک رہتی ہے، اس کی جمع أیام ہے، مفرد مذکر ہے، اور اس کی جمع اکثر مونث آتی ہے، کہا جاتا ہے: "أيام مباركة"(۱) (مبارک ایام)، قرآن کریم میں ہے: "وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ"(۲) (اور اللہ کا ذکر کرو کئی روز تک)۔

اصطلاحی معنی: وہ زمانہ ہے جو صبح صادق سے شروع ہو کر غروب آفتاب تک رہتا ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نہار:

۲- لغت میں نہار طلوع فجر سے غروب آفتاب تک کے درمیان کی روشنی ہے، حدیث میں ہے:"إنما هو سواد الليل وبياض النهار"(۴) (یہ رات کی سیاہی اور دن کی سفیدی ہے)، ابن حجر نے کہا: یہ بیان صبح صادق کے طلوع سے حاصل ہوگا، ایک قول ہے: نہار طلوع آفتاب سے اس کے غروب تک ہے۔

بعض لوگوں نے کہا: نہار، آنکھ کی روشنی کا پھیلنا اور جمع ہونا ہے، جمع أنہر ہے(۱)۔

اصطلاح میں؛ نہار طلوع افتاب سے اس کے غروب تک ہے(۲)۔

یوم و نہار میں ربط یہ ہے کہ یوم، نہار سے زیادہ طویل ہوتا ہے۔

ب-لیل:

۳- لغت میں لیل غروب آفتاب سے طلوع صبح صادق یا طلوع آفتاب تک ہے۔

المصباح میں ہے: یہ غروب آفتاب سے طلوع فجر تک ہے۔

اصطلاح میں: لیل، غروب آفتاب سے طلوع صبح صادق یا طلوع آفتاب تک ہے(۳)۔

یوم و لیل میں تضاد کا تعلق ہے۔

ج-حین:

۴- حین، وقت و مدت ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ۔

القاموس میں ہے: حین، دھر ہے یا مبہم وقت ہے، تمام زمانوں کی صلاحیت رکھتا ہے، طویل ہو یا کم ہو، ایک سال یا اس سے زیادہ بھی ہوسکتا ہے(۴)۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۳۔

(۳) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۵/ ۱۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵۔

(۴) حدیث:"إنما هو سواد الليل وبياض النهار" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۳۲) اور مسلم (۲/ ۷۶۷) نے حضرت عدی بن حاتم سے کی ہے، اور سیاق مسلم کے ہیں۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، فتح الباری ۴/ ۱۳۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵، حاشیۃ عمیرہ علی شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۵۰۔

(۳) المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۴) المصباح المنیر، القاموس المحیط، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۹۰، المغرب رص ۱۳۵۔

نووی نے بخاری سے نقل کیا ہے کہ حین اہل عرب کے نزدیک ایک ساعت سے بے شمار (لاتعداد) ساعات تک ہے(۱)۔

فراء نے کہا: حین دو ہیں: ایک وہ حین جس کی حد معلوم نہیں ہوسکتی ہے اور جس حین کا ذکر اللہ تعالی نے کیا ہے: "تُؤْتِيُ أُكُلَهَا كُلَّ حِيْنٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا"(۲) (وہ اپنے پروردگار کے حکم سے ہر فصل میں اپنا پھل دیتا ہو)، یہ چھ ماہ ہے۔

ابن العربی نے کہا: مجہول حین سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے، معلوم حین وہ ہے جس سے احکام متعلق ہوتے ہیں، اور مکلّف بنانے کا تعلق اس سے ہوتا ہے(۳)۔

لفظ حین سے کیا مراد ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا: حین نکرہ ہوتو چھ ماہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کے کلام میں مطلق حین کی کم از کم مقدار چھ ماہ ہے، لہذا آدمی کے مطلق کلام کو اسی پر محمول کیا جائے گا(۴)۔

یہی اوزاعی وابوعبید کا قول بھی ہے(۵)۔

امام مالک نے کہا: اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ حین یا دھر یا زمان تک کچھ نہیں کرے گا تو یہ سب ایک سال ہیں(۶)۔

شافعیہ کے نزدیک طویل وقصیر دونوں مدتوں پر حین کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس لئے کہ انہوں نے کہا کہ اگر بیوی سے کہے: حین یا بعد حین تک تجھ کو طلاق ہے تو تھوڑی دیر کے گذرتے ہی اس پر طلاق واقع ہوجائے گی(۱)۔

حین و یوم کے درمیان ربط یہ ہے کہ حین یوم سے عام ہے(۲)۔

د-وقت:

۵-لغت میں وقت: کسی کام کے لئے زمانہ کی مقررہ مقدار ہے، جس کام کے لئے کوئی وقت مقرر کیا جائے گا تو کہا جائے گا وقّتہ۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۳)۔

یوم ووقت میں ربط یہ ہے کہ وقت عام ہے۔

یوم سے متعلق احکام:

یوم کے اعتکاف کی نذر:

۶-یوم یا تو معین ہوگا یا غیر معین ہوگا:

الف-اگر معین ہوگا جیسے کسی خاص دن کے اعتکاف کی نذر کرے تو اس وقت کے بارے میں جس میں وہ اپنے اعتکاف کی جگہ میں داخل ہوگا فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (نذر فقرہ/۴۸) میں ہے۔

ب-اگر غیر معین دن کے اعتکاف کی نذر کرے تو اس دن کی ابتداء کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب کہ اگر ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانے مثلاً کہے: اللہ تعالی کے لئے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن کا

(۱) تہذیب الأسماء واللغات ۳/۷۹۔
(۲) سورۂ ابراہیم/۲۵۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱/۳۲۲۔
(۴) الدر المختار ۳/۱۰۷، کشاف القناع ۶/۲۶۰۔
(۵) القرطبی ۱/۳۲۳۔
(۶) سابقہ مراجع۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۳۳۲۔
(۲) الفروق لأبی ہلال العسکری رص ۲۲۴۔
(۳) المصباح المنیر، لسان العرب، قواعد الفقہ للبرکتی، الکلیات لأبی البقاء رص ۵۱، حاشیۃ الطحطاوی ر ۹۳، نثر الورود علی مراقی السعود رص ۲۶۔

اعتکاف کروں، تو اس پر واجب ہوگا کہ طلوع فجر سے قبل اعتکاف کی جگہ میں داخل ہوجائے اور غروب آفتاب کے بعد اس سے نکلے، اس لئے کہ مطلق یوم سے یہی سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ اصطلاح میں یوم (جیسا کہ گذرا) طوع صبح صادق وغروب آفتاب کے درمیان وقت کا نام ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر غیر معین دن کے اعتکاف کی نذر مانے تو جس دن کی نذر مانا ہے، اس پر ایک رات کا اضافہ کرنا اس پر لازم ہوگا، اور جو رات اس پر لازم ہوگی، یہ اس دن کی رات ہوگی جس کی نذر مانا ہے، اس کے بعد والی رات نہ ہوگی، اور اس وقت اس صورت میں غروب سے قبل یا غروب کے وقت اس کا معتکف میں داخل ہوجانا لازم ہوگا اس لئے کہ رات اس کے ساتھ لازم ہے، ابن الحاجب نے کہا: جو شخص غروب سے قبل داخل ہوجائے گا، اس کے دن کا اعتبار ہوگا، اور فجر کے بعد کا اعتبار نہ ہوگا، اور ان دونوں کے درمیان کے بارے میں دو اقوال ہیں (۱)۔

جس دن کے اعتکاف کی نذر مانی گئی ہے، اس کے ساعات کی تفریق:

۷-جس دن کے اعتکاف کی نذر مانی گئی ہے، وہ معین ہوگا یا غیر معین:

اگر معین ہو جیسے مثلاً جمعرات کے دن کے اعتکاف کی نذر مانے تو بلا کسی اختلاف کے اس کے ساعات کی تفریق جائز نہیں ہے۔

اگر غیر معین ہو تو اس کے ساعات کی تفریق کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: حنابلہ اور صحیح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ دن کے ساعات کی تفریق جائز نہیں ہے، اس لئے کہ لفظ یوم سے مسلسل ہی سمجھا جاتا ہے۔

دوسری رائے: صحیح کے مقابلہ میں شافعیہ کے نزدیک دن کے ساعات کو چند ایام میں متفرق کرنا جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک دن کے ساعات، مہینہ کے ایام کے درجہ میں ہیں۔

اس اصل پر مندرجہ ذیل مسائل متفرع ہوں گے:

شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دن کے بیچ میں ایک دن کے اعتکاف کی نیت کرے اور مسجد میں داخل ہوجائے اور دوسرے دن اس گھڑی تک وہاں رہے جس گھڑی میں اعتکاف کی نیت کی ہے تو یہ کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ اس سے دن کا تحقق ہوجائے گا، دن کے ساعات کے درمیان رات کا ہونا مضر نہ ہوگا اس لئے کہ مسجد میں شب باشی سے تتابع حاصل ہوجائے گا، شہاب رملی نے کہا: یہی معتمد ہے۔

شافعیہ میں سے ابو اسحاق کا مذہب ہے کہ یہ کافی نہ ہوگا، شیخین نے کہا: یہی راجح ہے، اس لئے اس نے ایک ایسے دن کا اعتکاف نہیں کیا جس کے ساعات متصل ہوں، اور رات تو یوم میں داخل نہیں ہے (۱)۔

حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک یہ مسئلہ نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اعتکاف کے صحیح ہونے کے لئے روزہ شرط ہے (۲)۔

کسی شخص کے آنے کے دن کے اعتکاف کرنے کی نذر:

۸-جس دن زید آئے گا اس دن کے اعتکاف کی نیت کوئی کرے تو اس کی نذر صحیح ہوگی، اس لئے کہ یہ ممکن ہے۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۷۲۹، الشرح الکبیر ۱/ ۵۵۰۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۲۱، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۶، کشاف القناع ۲/ ۳۵۴، الفروع ۳/ ۱۶۹۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۳۲۲، بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۹-۱۱۱

اگر دن کے کسی حصہ میں آئے گا تو باقی دن کا اعتکاف اس پر لازم ہوگا، دن کا جو حصہ گذر گیا ہے، اس کی قضاء اس پر لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ وجوب کی شرط سے قبل وہ فوت ہوگیا ہے لہذا واجب نہ ہوگا۔

اور یہی شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے (۱)۔

یہ مسئلہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو اعتکاف کے صحیح ہونے کے لئے روزہ کی شرط نہیں لگاتے ہیں، لیکن جن حضرات کے نزدیک یہ شرط ہے (یہ حنفیہ، مالکیہ، بعض شافعیہ وحنابلہ ہیں) ان کے نزدیک پورا دن اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ باقی ماندہ دن میں روزہ کے ساتھ اعتکاف کرنا اس کے لئے ممکن نہیں ہے، نہ اس کے ماقبل سے ممتاز کر کے اس کی قضاء ممکن ہے، اس لئے مجبوراً ایک مکمل دن کا اعتکاف اس پر لازم ہوگا۔

اگر رات میں وہ آئے تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا اس لئے کہ نذر میں اس نے جس کا التزام کیا ہے وہ نہیں پایا گیا لہذا اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا (۲)۔

اگر نذر ماننے والے کے لئے قید یا مرض کی وجہ سے ایسی عذر ہو جو اس شخص کے آنے کے وقت اعتکاف کرنے سے مانع ہو تو قضاء کرے گا اور کفارہ ادا کرے گا، اس لئے کہ اعتکاف اپنے وقت میں فوت ہوگیا ہے اور صرف باقی ماندہ دن کی قضاء کرے گا، جیسا کہ اداء میں اس پر لازم تھا۔

حنابلہ کے نزدیک ایک روایت میں پورے دن کی قضاء کرے گا، اس لئے کہ اعتکاف میں روزہ شرط ہے۔

(دیکھئے: اعتکاف فقرہ/ ۱۸-۲۱)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۶، کشاف القناع ۲/ ۳۵۴، الإنصاف ۳/ ۳۷۱۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۱۶، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۰۹۔

کسی معین دن کے اعتکاف کی نذر ماننے اور وہ فوت ہوجائے:

۹- فی الجملہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کسی متعین دن مثلاً جمعرات کے دن کے اعتکاف کی نذر مانے اور وہ فوت ہوجائے تو اس کی قضا اس پر لازم ہوگی۔

تفصیل اصطلاح (نذر فقرہ/ ۴۵) میں ہے۔

نذر مانے ہوئے دن کے اعتکاف کی قضاء رات میں کرنا:

۱۰- شافعیہ نے کہا: اگر کسی متعین دن کے اعتکاف کی نذر مانے اور وہ فوت ہوجائے، پھر رات میں اس کی قضا کرے تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ قضا ہے، مطلق دن کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ جس صفت کے ساتھ اس نے التزام کیا ہے اس کے مطابق اپنی نذر پوری کرنا اس کے لئے ممکن ہے، اور معین ایسا نہیں ہے (۱)۔

اگر نصف دن کے اعتکاف کی نذر مانے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ روزہ جو ان کے نزدیک اعتکاف کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے نہیں پایا جائے گا، کیونکہ نصف دن روزہ نہیں رکھا جاسکتا ہے (۲)۔

نذر مانے ہوئے اعتکاف اور حج میں رات کا دن کے تابع ہونا:

۱۱- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر چند ایام کے اعتکاف کی نذر مانے تو جن ایام کی نذر مانا ہے ان کی راتوں کے ساتھ ان کا اعتکاف

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۶۶-۳۶۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۲۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۱۲۹۔

کرنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ لفظ جمع کے ساتھ ایام ذکر کرنے میں وہ راتیں بھی داخل ہوں گی جو ان کے مقابلہ میں ہیں اور اس کا برعکس بھی صحیح ہے: لہذا چند راتوں کے اعتکاف کی نذر میں وہ ایام بھی داخل ہوں گے جو ان کے مقابلہ میں ہیں۔

قرآن میں ہے: "قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا"(۱) (اللہ نے فرمایا کہ تمہاری نشانی یہی ہے کہ تم لوگوں سے تین روز تک باتیں نہ کرسکو گے بجز اشارہ کہ)، نیز ارشاد ہے: "قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا"(۲) (ارشاد ہوا کہ تمہاری علامت یہ ہے کہ تم تین رات آدمیوں سے بات نہ کرسکو گے)، واقعہ ایک ہی ہے، کبھی اس کی تعبیر ایام سے کیا اور کبھی لیالی سے کیا، اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے ذکر میں دوسرا داخل ہوگا، اس لئے نذر ماننے والا پہلی رات میں اپنے معتکف میں داخل ہوگا، اور تتابع اس پر لازم ہوگا اگر چہ تتابع کی نیت نہ کرے اس لئے کہ اوقات، ایام اور لیالی اعتکاف کے قابل ہیں۔

تو ہر رات اس دن کے تابع ہوگی جو اس کے بعد ہے، انہوں نے کہا: کیا ایسا نہیں ہے کہ رمضان کی پہلی رات میں تراویح پڑھی جاتی ہے، اور شوال کی پہلی رات میں نہیں پڑھی جاتی ہے، اس لئے اگر تثنیہ یا جمع ذکر کرے گا تو غروب سے قبل مسجد میں داخل ہونا اس پر لازم ہوگا اور اپنی نذر کے آخری دن غروب کے بعد نکلے گا، تو اس بنیاد پر: ایک دن کی نذر میں رات داخل نہ ہوگی، الا یہ کہ اس کے لئے معین عدد ذکر کرے، اس قاعدہ سے کہ ہر رات اپنے بعد والے دن کے تابع ہوتی ہے، انہوں نے مناسک حج کو مستثنی قرار دیا ہے، انہوں نے کہا: مناسک حج میں راتیں اپنے ماقبل والے ایام کے تابع ہوتی ہیں، اپنے بعد والے ایام کے تابع نہیں ہوتی ہیں، حقیقت میں نہیں صرف حکم میں۔

اسی وجہ سے اگر قربانی کی رات میں طلوع فجر سے قبل عرفات میں وقوف کرلے گا تو یہ اس کے لئے کافی ہوجائے گا، تو اس بنیاد پر عرفہ کی رات حکم میں اپنے ماقبل والے دن کے تابع ہوگی یہاں تک کہ اس میں وقوف صحیح ہوجائے گا۔

اور قربانی کی رات اور اس سے متصل رات اور اس کے بعد والی رات قربانی کے دن کے تابع ہوگی، یہاں تک کہ ان راتوں میں قربانی صحیح ہوگی اور ان میں رمی کرنا جائز ہوگا، مراد یہ ہے کہ وقوف، قربانی وغیرہ مناسک حج کے جو افعال دن میں کئے جاتے ہیں، ان کو اس دن سے متصل رات میں کرنا صحیح ہوگا، یہ لوگوں کی آسانی کے لئے ہے، اور ان کے قول کہ "مناسک میں رات اپنے ماقبل والے کے دن کے تابع ہوتی ہے" یہی معنی ہے، یعنی حکم میں تابع ہوتی ہے، حقیقت میں نہیں، لہذا اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد والے دن کے تابع ہوتی ہے، اسی وجہ سے لیلۃ النحر اس رات کو کہا جاتا ہے جس سے متصل یوم نحر ہوتا ہے، اگر وہ اپنے ماقبل والے دن کی رات ہوتی تو اس کو لیلۃ عرفۃ کہا جاتا۔ حالانکہ یہ نہ لغت کے اعتبار سے درست ہے نہ شرعا درست ہے، اس لئے یہ جو کہا گیا ہے کہ ایام نحر کے تیسرے دن کی کوئی رات نہیں ہوتی ہے، اور یوم ترویہ کے لئے دو راتیں ہوتی ہیں، صحیح نہیں ہے، الا یہ کہ یہ حکم کے اعتبار سے مراد لیا جائے(۱)۔

یوم پر معلق کرنا:

۱۲- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر کوئی کہے: مثلاً جمعہ کے دن تجھ کو طلاق ہے، یا شعبان کے مہینہ کے پہلے دن تجھ کو طلاق ہے تو مقررہ

(۱) سورۂ آل عمران/۴۱۔

(۲) سورۂ مریم/۱۰۔

(۱) ابن عابدین ۲/۱۳۶-۱۳۷، نیز دیکھئے: البدائع ۲/۱۱۰۔

دن کے فجر کے وقت اور مقررہ مہینہ کے پہلے دن کے فجر کے وقت طلاق واقع ہوجائے گی۔

اگر کہے: جس دن زید آئے گا یا اس کے آنے کے دن تجھ کو طلاق ہے، تو اس کے آنے کے دن کے فجر کے وقت طلاق واقع ہوجائے گی اگر چہ اس دن کے آخری لمحہ میں آئے جیسا کہ اگر کہے: جمعہ کے دن تجھ کو طلاق ہے اور اگر رات میں آئے گا تو اس کے بعد والے دن کے فجر میں طلاق واقع ہوگی (۱)۔

مالکیہ نے کہا: اگر خود اس کے آنے میں معلق کرنا مقصود ہو، زمانہ اس کے تابع ہو تو اس کے آنے پر حانث ہوجائے گا اگر چہ رات میں آئے، اگر آنے کے وقت پر معلق کرنا مقصود ہو اور فعل اس کے تابع ہو تو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب اس کا کوئی قصد وارادہ نہ ہو، البتہ نوادر اور ابن عرفہ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ انتظار کیا جائے گا، منجز نہیں ہوگا الا یہ خود زمانہ پر تعلیق کا قصد ہو (۲)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۸/ ۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۳، کشاف القناع ۵/ ۲۷۷، ۲۸۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۶۶۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵۳، شرح الزرقانی ۴/ ۱۱۸۔

یوم الجمعہ

تعریف:

۱ – یوم الجمعہ دو اجزاء سے مرکب اضافی ہے: یوم اور جمعہ، یوم لغت واصطلاح میں طلوع صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہے، یہ مفرد مذکر ہے اس کی جمع ایام آتی ہے، اہل عرب یوم بول کر وقت اور حین مراد لیتے ہیں، دن ہو یا رات (۱)۔

(دیکھئے: یوم فقرہ/ ۱)۔

لغت میں جمعہ میم کے سکون، ضمہ اور فتحہ کے ساتھ ہفتہ کے ایام کا نام ہے، اس کا پہلا شنبہ ہے تو اس کا آخری دن یوم الجمعہ ہوگا، اسلام کی آمد سے قبل یوم الجمعہ کا نام یوم العروبۃ تھا وہ مفرد ہے، اس کی جمع جمعات وجمع آتی ہے، سہیلی نے لکھا ہے کہ (نبی کریم ﷺ کے جد اعلی) کعب بن لوی پہلے شخص ہیں جنہوں نے عروبہ کے دن لوگوں کو جمع کیا، اسلام کی آمد سے قبل عروبہ کا نام جمعہ نہیں رکھا گیا، سب سے پہلے انہوں نے اس کا نام جمعہ رکھا چنانچہ قریش اس دن ان کے پاس جمع ہوتے تھے وہ ان کے سامنے تقریر کرتے اور نبی کریم ﷺ کی بعثت کی یاددہانی ان کو کراتے تھے، حضرت سلمان فارسیؓ سے مروی ہے: ''**أن رسول الله ﷺ سأله: ما يوم الجمعة؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: به جمع أبوك أو أبوكم**'' (۲) (رسول

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) حدیث سلمان: ''أن رسول الله ﷺ سأله: ما يوم الجمعة'' کی روایت ابن خزیمہ (۳/ ۱۱۸ طبع المکتب الإسلامی) اور طبرانی نے الکبیر

اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا: یوم الجمعہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: اللہ تعالی اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں، آپ علیہ وسلم نے فرمایا: اس دن تمہارے باپ نے جمع کیا)، کچھ لوگوں نے کہا: اس کا نام جمعہ اسلام میں رکھا گیا، اور یہ مسجد میں ان کے جمع ہونے کی وجہ سے رکھا گیا(۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

اسبوع:

۲- لغت میں ایام کے اسبوع میں سات دن ہوتے ہیں، اس کی جمع اسابیع ہے، بعض اہل عرب اس کو قعود کی طرح سبوع کہتے ہیں:

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے(۲)۔

یوم الجمعۃ اور اسبوع کے درمیان ربط یہ ہے کہ جمعہ، اسبوع کے ایام کا ایک دن یا اسبوع کے ایام کا آخری دن ہے اس بنیاد پر دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

یوم الجمعہ سے متعلق احکام:

جمعہ کا دن، ہفتہ کے باقی ایام سے کچھ شرعی احکام میں ممتاز ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف- جمعہ کے دن کی فضیلت:

۳- جمعہ کے دن کی فضیلت میں علماء کے چند اقوال ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

ابن عابدین نے کہا: وہ اسبوع کے ایام کا سب سے بہتر دن ہے، یوم عید ہے، اس میں ایک ساعت ایسی ہے جس میں دعا قبول ہوتی ہے، اس میں روحیں جمع ہوتی ہیں، اس دن قبروں کی زیارت کی جاتی ہے، اس دن میت عذاب قبر سے محفوظ رہتی ہے، جو شخص اس دن یا اس کی رات میں مرتا ہے، قبر کے فتنہ اور اس کے عذاب سے محفوظ رہتا ہے، اس دن جہنم نہیں دہکائی جاتی ہے، اسی دن حضرت آدم علیہ السلام پیدا کئے گئے، اسی دن جنت سے نکالے گئے، اسی دن اہل جنت اپنے رب کی زیارت کریں گے(۱)۔

ب- جمعہ کی نماز:

۴- جمعہ کی نماز ہر بالغ مسلمان مرد پر فرض عین ہے، اس کا وقت جمعہ کے دن ظہر کی نماز کا وقت ہے(۲)، اس کے شرائط، ارکان اور دوسرے تمام احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: (اصطلاح صلوۃ الجمعہ فقرہ/ ۱۳ اور اس کے بعد کے فقرات)۔

ج- غسل کرنا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جمعہ کے لئے غسل کرنا شرعا مطلوب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل**"(۳) (جب تم میں سے کوئی جمعہ کی نماز میں آئے تو غسل کرلیا کرے)، اس کے حکم میں، وقت میں اور اس بات میں کہ وہ دن کے لئے ہے یا نماز کے لئے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

= (۲۳/۷/۶ طبع العراق) میں کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱۷۴/۲ طبع القدسی) میں اس کی اسناد کو حسن بتایا ہے۔

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح، القاموس المحیط۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط، مختار الصحاح۔

(۱) ابن عابدین ۵۵۴/۱۔

(۲) ابن عابدین ۵۴۵/۱۔

(۳) حدیث: "إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۵۶/۲) اور مسلم (۵۷۹/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

۶-جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وہ سنت ہے، حصکفی نے کہا: جمعہ کی نماز کے لئے غسل کرنا مسنون ہے(۱)، زرقانی نے کہا: نماز جمعہ کا ارادہ کرنے والے کے لئے دن میں غسل کرنا سنت موکدہ ہے(۲)، خطیب شربینی نے کہا: جمعہ میں حاضر ہونے والے کے لئے غسل کرنا مسنون ہے، ایک قول ہے: ہر ایک شخص کے لئے مسنون ہے، جمعہ میں حاضر ہو یا نہ ہو(۳)۔

ابن قدامہ نے کہا: جو شخص جمعہ میں آئے اس کے لئے غسل کرنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے، یہ اکثر اہل علم کا قول ہے(۴)۔

انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ''**من توضأ یوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل**''(۵) (جو شخص جمعہ کے دن وضو کرے تو ٹھیک ہے، اور جو غسل کرے تو غسل افضل ہے)۔

بعض حنفیہ کا مذہب ہے کہ یہ سنن زوائد میں سے ہے، ابن عابدین نے کہا: یہ سنن زوائد میں سے ہے، یہ اصل میں امام محمد کے اس قول سے لیا گیا ہے کہ جمعہ کے دن غسل کرنا اچھا ہے، المنیہ میں لکھا ہے کہ یہی اصح ہے، الفتح میں اس کی تائید کی گئی ہے، لیکن ان کے شاگرد ابن امیر حاج نے الحلیۃ میں جمعہ کے لئے اس کے مسنون ہونے کو اظہر قرار دیا ہے(۶)۔

امام احمد بن حنبل سے ایک دوسری روایت منقول ہے کہ یہ واجب ہے، انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: ''**غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم**''(۱) (جمعہ کے دن غسل کرنا ہر بالغ پر واجب ہے)۔

۷-اس کے وقت کے بارے میں جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ وہ جمعہ کے دن طلوع صبح صادق کے بعد سے ہے، اس سے پہلے غسل کرنا کافی نہ ہوگا۔

اوزاعی سے منقول ہے کہ فجر سے قبل غسل کرنا اس کے لئے کافی ہوگا۔

امام مالک سے منقول ہے کہ غسل کرنا اس وقت کافی ہوگا جب اس کے بعد جمعہ کی نماز کے لئے روانگی ہو(۲)۔

شافعیہ نے کہا: اس کا وقت صبح صادق سے ہے، اس کو جمعہ کے لئے جانے سے قریب کرنا افضل ہے، ان کے نزدیک ایک قول ہے، کہ اس کا وقت آدھی رات سے ہے، جیسے عید میں ہے(۳)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر جمعہ کی نماز کے بعد غسل کرے گا تو کافی نہ ہوگا، ابن عابدین نے کہا: اگر جمعہ کی نماز کے بعد غسل کرے گا تو بالاتفاق معتبر نہ ہوگا(۴)۔

۸-یہ غسل دن کے لئے ہے یا نماز کے لئے، اس کے بارے میں جمہور کا مذہب ہے کہ یہ نماز کے لئے ہے، دن کے لئے نہیں ہے، یہ عید کے غسل کے برخلاف ہے، اس کی بنیاد پر جو جمعہ کی نماز میں شریک نہ ہوگا اس کے لئے مسنون نہ ہوگا۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۱۱۳۔
(۲) الزرقانی ۲/ ۶۲، المغنی ۲/ ۳۴۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۰۔
(۴) المغنی ۲/ ۳۴۶-۳۴۶۔
(۵) حدیث: ''من توضأ یوم الجمعة......'' کی روایت ترمذی (۲/ ۳۶۹) نے حضرت سمرۃ بن جندبؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔
(۶) ابن عابدین ۱/ ۱۱۳۔

(۱) حدیث: ''غسل یوم الجمعة واجب......'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۵۷) اور مسلم (۲/ ۵۸۰) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔
(۲) المغنی ۲/ ۳۴۶-۳۴۸، الزرقانی ۲/ ۶۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۰-۲۹۱۔
(۴) ابن عابدین ۱/ ۱۱۳۔

بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ غسل دن کے لئے ہے، نماز کے لئے نہیں جیسے عید کا غسل ہے۔

ابن عابدین نے کہا: اس کا نماز کے لئے ہونا ہی صحیح ہے، یہی ظاہر الروایہ ہے، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، حسن بن زیاد نے کہا: یہ دن کے لئے ہے، اور اس کو امام محمد کی طرف منسوب کیا ہے(۱)، مالکیہ نے کہا: جمعہ کی نماز کا ارادہ کرنے والے کے لئے دن میں غسل کرنا سنت موکدہ ہے، جو جمعہ کی نماز کے لئے جامع مسجد پھر جانے سے متصل ہو اگر چہ زوال سے پہلے ہو (لہذا فجر سے قبل نیت کے ساتھ کافی نہ ہوگا)، اگر چہ جمعہ کی نماز اس پر لازم نہ ہو جیسے مسافر یا عورت ہو، اس لئے کہ یہ نماز کے لئے ہے، دن کے لئے نہیں، عید کا غسل اس کے برخلاف ہے(۲)، شربینی خطیب نے کہا: جمعہ کی نماز میں شریک ہونے والے کے لئے غسل کرنا مسنون ہے(۳)، ابن قدامہ نے کہا: جمعہ کی نماز میں شریک ہونے والے کے لئے غسل کرنا مستحب ہے(۴)۔

د-سفر کرنا:

۹- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ جس پر جمعہ لازم ہو اس کے لئے جمعہ کے دن زوال کے بعد جمعہ کی نماز ادا کرنے سے پہلے سفر کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس کا وجوب محض وقت کے داخل ہونے سے متعلق ہو جاتا ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ زوال کے بعد نماز ادا کرنے سے قبل سفر کرنا مکروہ تحریمی ہے۔

جمعہ کے دن زوال سے قبل سفر کرنے کے بارے میں چند مختلف

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۱۳۔
(۲) الزرقانی علی مختصر خلیل ۲/ ۶۲۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۰۔
(۴) المغنی ۲/ ۳۴۵۔

اقوال ہیں(۱)، اس کی تفصیل اصطلاح (سفر فقرہ/ ۱۹) میں ہے۔

ھ-روزہ رکھنا:

۱۰- جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا يصوم أحدكم يوم الجمعة إلا يوما قبله أو بعده"**(۲) (تم میں سے کوئی صرف جمعہ کو روزہ نہ رکھے، الا یہ کہ ایک دن اس سے پہلے یا بعد بھی رکھے)، لہذا اگر اس سے ایک دن قبل یا بعد اس کے ساتھ ضم کر لے تو بالاتفاق کراہت ختم ہو جائے گی۔

خانیہ میں امام ابو حنیفہ و امام محمد بن الحسن سے نقل کیا ہے کہ صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ جمعہ کے دن روزہ رکھتے تھے، روزہ نہیں چھوڑتے تھے(۳)۔

مالکیہ اور حنفیہ میں سے حصکفی کا مذہب ہے کہ صرف اس دن کا روزہ رکھنا مندوب ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح (صوم فقرہ/ ۱۴) میں ہے۔

و-دعا کرنا اور قرآن کریم کی تلاوت کرنا:

۱۱-فقہاء کا مذہب ہے کہ اللہ تعالی سے دعا کرنا مشروع ہے، دعا کے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۵۳، المغنی ۲/ ۳۶۲-۳۶۳، الدسوقی ۱/ ۳۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۸۔
(۲) حدیث: "لا يصوم أحدكم يوم الجمعة......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۳۲) اور مسلم (۲/ ۸۰۱) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) اثر ابن عباس: ابن حزم نے اس روایت کو "محلی" میں نقل کیا ہے اور کسی ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے (۷/ ۲۱ طبع المنیریہ)

لئے کچھ اوقات ایسے ہیں جن میں اس کے قبول ہونے کی امید زیادہ ہوتی ہے، ان اوقات میں جمعہ کا دن بھی ہے۔

جمعہ کے دن دعا کے قبول ہونے کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ یہ امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد نماز کے مکمل ہونے کے درمیان ہے، ابن عابدین نے کہا: یہ اصح قول ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے (۱)، ایک قول ہے: عصر کا وقت ہے، ایک قول اس کے علاوہ ہے (۲)۔

فقہاء نے کہا: جمعہ کے دن سورہ کہف کو پڑھنا مستحب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من قرأ الكهف يوم الجمعة أضاء له من النور ما بين الجمعتين**" (۳) (جو شخص جمعہ کے دن سورہ کہف کی تلاوت کرے گا اس کے دونوں جمعہ کے درمیان روشنی ہوگی)۔

فقہاء نے کہا: جمعہ کے دن کثرت کے ساتھ دعا کرنا مستحب ہے ہوسکتا ہے دعا کے قبول ہونے کے وقت کے موافق ہو جائے (۴)، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے جمعہ کے دن کا ذکر کیا اور فرمایا: "**فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم وهو قائم يصلي يسأل الله**

(۱) حدیث ساعۃ الإجابۃ فی یوم الجمعۃ کی روایت مسلم (۲/ ۵۸۴) نے حضرت ابو بردہ بن ابوموسی أشعریؓ سے کی ہے اور کہا: کہ مجھ سے عبداللہ بن عمر نے کہا کہ کیا آپ نے اپنے والد سے جمعہ کے وقت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی حدیث بیان کرتے ہوئے سنا ہے۔ تو انہوں نے کہا، ہاں میں نے ان کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ یہ امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد نماز کے مکمل ہونے کے درمیان ہے۔

(۲) الدر المختار فی ہامش ابن عابدین علیہ ۱/ ۵۵۴، ابن عابدین ۵/ ۴۶۷، المغنی ۲/ ۳۵۵۔

(۳) حدیث: "من قرأ الكهف يوم الجمعة......" کی روایت حاکم (۲/ ۳۶۸) اور بیہقی نے السنن (۳/ ۲۴۹) میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۴) المغنی ۲/ ۳۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۴۔

شيئا إلا أعطاه إياه وأشار بيده يقللها" (۱) (اس میں ایک ایسی ساعت ہے کہ اگر اس میں کوئی مسلمان بندہ کھڑے ہو کر نماز پڑھتا ہے اور اللہ تعالی سے کچھ مانگتا ہے تو اللہ تعالی وہ اسے عنایت فرماتا ہے، اور آپ ﷺ نے ہاتھ سے اس کے کم ہونے کی طرف اشارہ فرمایا)۔

ز-آراستہ ہونا:

۱۲ - فقہاء کا مذہب ہے کہ بعض اوقات آراستہ ہونا مستحب ہے، ان میں جمعہ کا دن بھی ہے، یہ اس طرح ہوگا کہ سب سے اچھا کپڑا پہنے، عمامہ باندھے، خوشبو لگائے، بال منڈائے، ناخن کاٹے، اور مسواک کرے (۲)، اس بارے میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایک جمعہ میں فرمایا: "**إن هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا ومن كان عنده طيب فلا يضره أن يمس منه وعليكم بالسواک**" (۳) (یہ ایسا دن ہے کہ اس کو اللہ تعالی مسلمانوں کے لئے عید قرار دیا ہے، لہذا غسل کرو جس کے پاس کوئی خوشبو ہو تو اس میں سے لگائے اور مسواک ضرور کرو)۔

اس کی تفصیل اصطلاح (تزین فقرہ/ ۱۱-۱۲، ألبسۃ فقرہ/ ۱۹) میں ہے۔

ح-عقد نکاح کرنا:

۱۳ - شافعیہ وحنابلہ نے کہا: جمعہ کے دن عقد نکاح کرنا مستحب ہے،

(۱) حدیث: "فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۱۵) اور مسلم (۲/ ۵۸۴) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۰، الزرقانی ۲/ ۵۹، المغنی ۲/ ۳۴۵-۳۴۹۔

(۳) حدیث: "إن هذا يوم جعله الله عيدا......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۹) نے کی ہے، اور منذری نے الترغیب (۱/ ۵۵۸ طبع ابن کثیر) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

اس لئے کہ سلف کی ایک جماعت نے اس کو مستحب قرار دیا ہے، ان ہی میں سمرۃ بن حبیب و راشد بن سعید ہیں، نیز اس لئے کہ یہ ایک شریف دن اور عید کا دن ہے (۱)۔

ط- جمعہ کے دن صبح کی نماز میں قراءت:

۱۴- شافعیہ وحنابلہ نے کہا: جمعہ کے دن صبح کی نماز میں (الم سجدہ) اور (ہل أتی علی الانسان) پڑھنا مستحب ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے: "**أن النبي ﷺ كان يقرأ في صلوة الفجر يوم الجمعة الم تنزيل وهل أتى على الإنسان**" (۲) (نبی اکرم ﷺ جمعہ کے دن فجر کی نماز میں الم تنزیل اور ہل أتی علی الانسان پڑھا کرتے تھے)۔

امام احمد نے کہا: اس پر مداومت کرنا مجھے پسند نہیں ہے تا کہ لوگوں کو یہ خیال نہ ہو کہ سجدہ کی وجہ سے وہ افضل ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ اس پر مداومت کرنا مستحب ہو، اس لئے کہ حدیث کے الفاظ سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

حنفیہ نے کہا: ماثور سے تبرک حاصل کرنے کے لئے کبھی کبھی ان دونوں کو پڑھنا مندوب ہے، مداومت کرنا مکروہ ہے، تا کہ کوئی جاہل یہ نہ سمجھ لے کہ ان کے علاوہ پڑھنا جائز نہیں ہے، یہی اسحاق اور شافعیہ میں سے ابن ابی ہریرہ کا مذہب ہے (۳)۔

ی- جمعہ کے دن میں بیع کرنا:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جمعہ کی اذان کے وقت بیع ممنوع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**" (۱) (تو تم اللہ کی یاد کی طرف چل پڑا کرو اور خرید و فروخت چھوڑ دیا کرو)، البتہ جمہور نے اس کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے۔

پھر اس وقت کے بارے میں جس میں بیع کا ممنوع ہونا شروع ہوجائے گا، فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ وہ دوسری اذان ہے، حنفیہ کا مذہب ہے کہ زوال کے بعد وہ پہلی اذان ہے (۲)۔

پھر فقہاء کا مذہب ہے کہ اذان کے وقت عام عقود وتصرفات کے ممنوع ہونے کو بھی بیع پر قیاس کیا جائے گا۔

لیکن راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ ممنوع ہونا بیع کے ساتھ خاص ہے، لہذا نکاح واجارہ حرام نہیں ہوگا (۳)۔

تفصیل اصطلاح (بیع منہی عنہ فقرہ/ ۱۳۳-۱۳۹) میں ہے۔

ک- جمعہ کے دن وقوف عرفہ کرنا:

۱۶- حنفیہ نے کہا: جمعہ کے دن وقوف کرنا ستر حج سے بڑھ کر ہے، اس پر ہر شخص کی بلا واسطہ مغفرت ہوتی ہے، انہوں نے کہا: کہ ایام میں سب سے افضل یوم عرفہ ہے جب کہ وہ جمعہ کے دن ہوجائے، یہ غیر جمعہ میں ستر حج کرنے سے افضل ہے (۴)۔

شافعیہ نے کہا: اگر یوم عرفہ جمعہ کے دن ہوجائے تو اللہ تعالیٰ بلا واسطہ ہر وقوف کرنے والے کی مغفرت کرتا ہے اور جمعہ کے علاوہ

---

(۱) المغنی ۶/ ۵۳۸، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۰۸۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ: كان يقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة......" کی روایت بخاری (فتح الباری) اور مسلم (۵۹۹ / ۲۳) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۲/ ۳۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۳، ردالمحتار علی الدر المختار ۱/ ۳۶۵ طبع بولاق۔

---

(۱) سورۂ جمعہ/ ۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۲۹۵، ابن عابدین ۴/ ۱۳۲، القوانین الفقہیہ رص ۸۰۔

(۳) المغنی ۲/ ۲۹۸۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۲۵۴۔

میں واسطہ کے ذریعہ کرتا ہے، یعنی ان میں اچھے لوگوں کے طفیل میں برے لوگوں کی مغفرت کرتا ہے(۱)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۷۔

یوم السبت

تعریف:

۱- یوم السبت، دوکلمات سے مرکب اصطلاح ہے، یوم اور السبت سے۔

لغت واصطلاح میں یوم کی تعریف گذر چکی (دیکھئے: یوم فقرہ/۱)۔

لغت میں سبت کے بعض معانی: راحت، قطع، دھر اور ہفتہ کا ایک دن۔

سبت الیہود: زندگی کے اسباب وکمائی سے ان کا الگ رہنا(۱)۔

قرآن کریم میں ہے: "إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ السَّبْتِ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ"(۲) (جبکہ ان کے ہفتہ کے روز ان کی مچھلیاں ظاہر ہو ہو کر ان کے سامنے آتی تھیں اور جب ہفتہ کا دن نہ ہوتا تو ان کے سامنے نہ آتی تھیں)۔

یوم السبت، ہفتہ کا ایک دن ہے۔

اصطلاح میں فقہاء یوم السبت کو اس کے لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں (۳)۔

یوم السبت سے متعلق احکام:

کچھ احکام یوم السبت سے متعلق ہیں، ان میں سے بعض درج

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ أعراف/ ۱۶۳۔
(۳) الجامع لأحکام القرآن ۷/ ۲۶۸۔

ذیل ہیں:

الف- یوم السبت کا روزہ:

روزہ رکھنے والا یا تو صرف یوم السبت کو روزہ رکھے گا یا اس کے ساتھ دوسرے دن کا بھی روزہ رکھے گا۔

صرف یوم السبت کو روزہ رکھنا:

۲- اگر روزہ رکھنے والا صرف یوم السبت کو روزہ رکھے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

اول: حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ صرف یوم السبت کو روزہ رکھنا مکروہ ہے(۱)، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن بسر نے اپنی بہن الصماءؓ سے روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**لا تصوموا یوم السبت إلا فیما افترض علیکم وإن لم یجد أحدکم إلا لحاء عنبة أو عود شجرة فلیمضغه**"(۲) (یوم السبت کو روزہ نہ رکھو سوائے اس کے جو تم پر فرض ہوا گر تم میں سے کسی کو انگور کی چھال یا کسی درخت کی لکڑی کے علاوہ کچھ نہ ملے تو اسی کو چبالے)۔

حنفیہ نے مزید کہا کہ اگر روزہ رکھنے والا اپنے روزہ سے یہود کی مشابہت کا ارادہ کرے گا تو صرف یوم السبت کو روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہوگا(۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۴، شرح المحلی مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۷۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۷، القوانین الفقہیہ رص ۱۲۰، الإنصاف ۳/ ۳۴۶، المغنی ۳/ ۱۶۶۔

(۲) حدیث: "لا تصوموا یوم السبت إلا فیما افترض علیکم....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۰۵) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۲۷۰ طبع العلمیہ) میں امام نسائی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۴۔

حنفیہ، حنابلہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے قبل اگر وہ کوئی روزہ رکھتا ہو اور وہ اتفاق سے یوم السبت کو ہوجائے تو اس دن روزہ رکھنا مکروہ نہ ہوگا(۱)۔

دوم: شیخ تقی الدین ابن تیمیہ کا مذہب ہے کہ صرف یوم السبت کو روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے، مرداوی نے کہا: آجری نے یوم الجمعہ کے روزہ کے علاوہ کی کراہت ذکر نہیں کیا ہے، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کے علاوہ مکروہ نہیں ہے(۲)۔

یوم السبت کے روزہ کے ساتھ ایک دوسرے دن کا روزہ رکھنا:

۳- جو فقہاء صرف یوم السبت کے روزہ رکھنے کو مکروہ کہتے ہیں ان میں سے اکثر کا مذہب ہے کہ اگر روزہ رکھنے والا یوم السبت کے ساتھ اس کے پہلے یا اس کے بعد دوسرے دن کا بھی روزہ رکھے تو اس کا روزہ مکروہ نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص یوم السبت کے ساتھ یوم الاحد کا روزہ رکھے تو کراہت کے ختم ہوجانے کے بارے میں ابن عابدین نے ائمہ حنفیہ کا تردد نقل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر یوم السبت کے ساتھ یوم الاحد کا روزہ رکھے تو کیا کراہت ختم ہوجائے گی؟ یہ محل تردد ہے اس لئے کہ کبھی کہا جاتا ہے کہ ان دونوں دنوں میں سے ہر ایک اہل کتاب کی ایک جماعت کے نزدیک معظم ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کے روزہ میں ان کی ایک جماعت کے ساتھ مشابہت ہوگی، اور کبھی کہا جاتا ہے: ایک ساتھ دونوں دنوں کا روزہ رکھنے میں مشابہت نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان میں کوئی جماعت ایک ساتھ دونوں کی تعظیم پر متفق نہیں ہے، ابن عابدین نے کہا: میرے نزدیک دوسرا

(۱) المغنی ۳/ ۱۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۷۔

(۲) الإنصاف ۳/ ۳۴۷۔

قول اظہر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اتوار کے ساتھ سوموار کا روزہ رکھے تو کراہت ختم ہوجاتی ہے، اس لئے کہ ان میں سے کوئی دونوں دنوں کی تعظیم نہیں کرتا ہے، اگر چہ نصاری اتوار کی تعظیم کرتے ہیں (۱)۔

ب-مسلمان کا اپنی یہودی بیوی کی عبادت کو فاسد کرنا:

۴-حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان اپنے حق کے موکد ہونے کے باوجود اپنی یہودی بیوی کو یوم السبت کے فاسد کرنے پر مجبور نہیں کرے گا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنی یہودی بیوی کو ایسے کام پر مجبور کرے جو اس کے دین میں اس کے لئے حلال نہیں ہے (۲)۔

(دیکھئے: اہل الذمۃ فقرہ/ ۲۳-۲۵)۔

ج-یہودی کا یوم السبت میں شفعہ کے مطالبہ کو ترک کرنا:

۵-حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر یوم السبت میں یہودی کو معلوم ہو کہ اس کے شریک نے اس زمین میں اپنا حصہ فروخت کر دیا ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہے، اور اس سبت کی وجہ سے وہ شفعہ کا مطالبہ نہ کرے تو شفعہ کے بارے میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اس کا سبت عذر نہیں سمجھا جائے گا (۳)۔

(دیکھئے: أہل الذمۃ فقرہ/ ۲۳-۲۵)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۴، المغنی ۳/ ۶۶، مغنی المحتاج ۱/ ۷ ۴۴، شرح المحلی مع القلیوبی ۲/ ۴۷۔

(۲) الفروع ۶/ ۲۸۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۵۶۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۱۵۸، غمز عیون البصائر ۳/ ۱۸۶۔

د-یوم السبت میں یہودی کو دار القضاء میں حاضر کرنا:

۶-اگر کسی دعوی میں قاضی سے یہودی فریق کو یوم السبت میں دار القضاء میں حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو قاضی اس کو حاضر ہونے کا حکم دے گا، اس کا سبت عذر نہیں ہوگا۔

حنفیہ و شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، یہی مالکیہ کے نزدیک ایک رائے ہے، اور حنابلہ کا ایک قول ہے۔

مالکیہ کی دوسری رائے: یوم السبت میں دار القضاء میں حاضر ہونے کو یہودی پر لازم قرار دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ ہم نے ان سے جزیہ لے کر ان کو اس پر برقرار رکھا ہے کہ وہ سبت کی تعظیم کریں گے اس کی حرمت پامال نہیں کی جائے گی۔

ایک قول میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یوم السبت میں یہودی کو دار القضاء میں حاضر کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت ان پر باقی ہے (۱)۔

ھ-یوم السبت میں یہودی کی قسم کو جاری کر کے اس کی تغلیظ:

۷-حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اہل ذمہ سے ان اوقات میں قسم لی جائے گی جن کی تعظیم وہ لوگ کرتے ہیں، جیسے یوم السبت اور یوم الأحد (۲)۔

شافعیہ نے باب اللعان میں صراحت کی ہے کہ کفار کے حق میں ان اوقات کے ساتھ تغلیظ معتبر ہوگی جو ان کے نزدیک افضل اوقات ہیں (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۵۸، غمز عیون البصائر ۳/ ۱۸۶-۱۸۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۰، الإنصاف ۴/ ۲۴۸، ۱۰/ ۴۰۸، أسنی المطالب ۴/ ۴۲۱، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۸۸-۱۸۹۔

(۲) الإنصاف ۱۲/ ۱۲۳۔

(۳) أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۳/ ۳۸۵، نیز دیکھئے: نہایۃ المحتاج

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمان کو یوم السبت میں یہودی سے قسم لینے کا موقع دینے میں دو اقوال ہیں: (موقع دیا جائے گا، نہیں دیا جائے گا)۔

اول قابسی کا قول ہے اور بعض لوگوں نے اس اختلاف کو یہودی کے ساتھ خاص کیا ہے، اس لئے کہ نصرانی کسی دن کی تعظیم نہیں کرتے ہیں، اور ابن عات نے اس اختلاف کو دونوں میں عام رکھا ہے(۱)۔

جن لوگوں نے یوم السبت میں یہودی سے قسم لینے کی اجازت نہیں دی ہے، ان کے نزدیک اس دن میں قسم کی تغلیظ نہیں ہوگی۔

و- یوم السبت میں پچھنا لگوانا:

۸- یوم السبت میں پچھنا لگوانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ یوم السبت میں پچھنا لگوانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ یوم السبت میں پچھنا لگوانا مکروہ ہے، ابن مفلح نے کہا: مراد بلاضرورت ہے(۲)۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے: نصف ماہ کے بعد یوم السبت میں پچھنا لگوانا اچھا اور بہت ہی مفید ہے، نصف ماہ سے قبل مکروہ ہے(۳)۔

ز- یوم السبت میں مریض کی زیارت کرنا:

۹- حنفیہ، شافعیہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یوم السبت میں مریض کی زیارت کرنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن النبي ﷺ كان يتفقد أهل قباء يوم الجمعة فيسأل عن المفقود فيقال له: إنه مريض، فيذهب يوم السبت لزيارته**"(۱) (نبی اکرم ﷺ جمعہ کے دن اہل قباء کے حالات معلوم کرتے تھے، اور غیر حاضر رہنے والے کے بارے میں پوچھتے تھے، آپ ﷺ سے کہا جاتا کہ وہ مریض ہیں تو آپ ﷺ یوم السبت کو ان کی زیارت کے لئے تشریف لے جاتے)۔

اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ یوم السبت کو زیارت کا ترک کرنا بدعت ہے اس کی کوئی اصل نہیں ہے، البتہ حنفیہ وشافعیہ دونوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ یوم السبت میں اگر مریض کی زیارت کرنے سے مریض بدفالی لیتا ہے، اور اس سے اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے، تو اس دن اس کی عیادت نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اس سے مریض کو اذیت ہوگی اور اس کے مرض میں اضافہ ہوگا(۲)۔

ح- یوم السبت میں مزدور یہودی پر کام کو لازم قرار دینا:

۱۰- شافعیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر یہودی اپنے کو معلوم مدت کے لئے مزدوری پر لگائے اور اس مدت میں کئی سبت آئیں تو اگر ان ایام میں کام کرنے کو مستثنی کرلیا ہو تو سبت میں کام کرنا اس پر

= ۷/۱۱۰-۱۱۱۔

(۱) التاج والإکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/۱۲۰۔

(۲) المنتقی للباجی ۷/۲۹۵، الإنصاف ۱/۱۲۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۵۵۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يتفقد أهل قباء يوم الجمعة ابن عابدین (۵/۲۴۹) نے اس روایت کو نقل کیا ہے اور اس کو کسی مصدر حدیث کی طرف منسوب نہیں کیا ہے اور ہمیں بھی اس کے راوی کا پتہ نہیں چل سکا۔ لیکن ابن حجر نے فتح الباری (۳/۷۰ ط: السلفیہ) (باب إتیان مسجد قباء ماشیا وراکبا) میں ذکر کیا ہے کہ حضور ﷺ کا قبا آنا انصار سے ملاقات، ان کی خبر گیری اور جمعہ میں حاضر نہ ہونے والے لوگوں کے احوال دریافت کرنے کی غرض سے ہوتا تھا۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۴۹، الفتاوی الکبری للہیتمی ۲/۳۱، المدخل لابن الحاج ۱/۲۳۰۔

لازم نہ ہوگا۔

اگر استثناء نہ کرے تو ان ایام میں کام کرنے کو لازم قرار دینے میں ان کے درمیان اختلاف ہے:

بعض فقہاء کا مذہب ہے (ان ہی میں غزالی ہیں) کہ اگر کام نہ کرنا ان کے عرف میں رائج ہوگا تو عقد کا مطلق رکھنا ہی استثناء کی صراحت کی طرح ہوگا جیسے اس کام میں جس میں کام کی ذمہ داری صرف دن میں ہوتی ہے، رات کا استثناء ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ عرف اگرچہ عام نہ ہو لیکن عدم عمل رات میں موجود ہے، لہذا راحت کے اوقات میں وجود عدم عمل ہی کے درجہ میں ہوگا۔

انہوں نے کہا: مناسب یہ ہے کہ مزدور اور مالک دونوں کے عرف پر محمول کیا جائے، خواہ مزدور مسلمان ہو یا نہ ہو ایک جماعت کا مذہب ہے جن میں قاضی ابوبکر شامی بھی ہیں کہ استثناء کے نہ ہونے کی صورت میں یہودی کو کام کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سلسلہ میں ہماری شریعت کا اعتبار ہوگا(۱)۔

ط- یوم السبت میں مسجد قبا کی زیارت کرنا:

۱۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ شنبہ کو مسجد قباء میں آنا مسلمان کے لئے مستحب ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی اتباع میں اس میں دو رکعت نماز پڑھے گا، اس لئے کہ مروی ہے: "**أن** ﷺ **كان يأتيه في كل سبت راكبا وماشيا فيصلی فيه ركعتين**"(۲) (نبی اکرم ﷺ ہر شنبہ کو سوار ہو کر اور پیدل مسجد قبا میں آتے تھے اور اس میں دو رکعت نماز پڑھتے تھے)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "**إن الصلاة فيه كعمرة**"(۱) (اس میں نماز پڑھنا ایک عمرہ کی طرح ہے)، اسی طرح مستحب ہے کہ اس کے بعد اُریس کے کنواں کی زیارت کرے جس میں رسول اللہ ﷺ نے لعاب مبارک ڈالا تھا (۲)، اور وضو کرے اور اس کا پانی پیئے (۳)۔

---

(۱) الأشباہ للسیوطی رص ۹۹-۱۰۰، کشاف القناع ۳/ ۱۴۰، الفروع ۶/ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ كان يأتي مسجد قباء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۶۸-۶۹) اور مسلم (۱۰۱۶/۱) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "أن الصلاة في مسجد قباء كعمرة......" کی روایت احمد (۳/ ۴۸۷) نے حضرت سہل بن حنیفؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ تفل في بئر أريس......" کو ابن الہمام نے فتح القدیر (۳/ ۹۷ طبع دار احیاء التراث العربی) میں نقل کیا ہے اور اس روایت کو کسی مرجع حدیث کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔ اور ہم بھی اس کے راوی پر مطلع نہیں ہو سکے۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۸۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۴۸۶، کشاف القناع ۲/ ۵۱۸، أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۶۴، المنتقی للباجی ۱/ ۲۹۷۔

یوم الشک

تعریف:

۱-یوم الشک دوکلمات سے مرکب اضافی ہے، یوم، شک۔

لغت میں یوم، طلوع صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہے، یہ مفرد مذکر ہے اس کی جمع اَیام ہے۔

اصطلاحی تعریف اس سے الگ نہیں ہے۔

اہل عرب کبھی کبھی یوم بول کر وقت اور حین مراد لیتے ہیں دن ہو یا رات ہو(۱)۔

لغت میں شک کا معنی ارتیاب ہے، یہ یقین کی ضد ہے، اس کی جمع شکوک ہے، ازہری نے کہا: ظن ہی شک ہے، کبھی یقین کے معنی میں بھی آتا ہے، ایک جگہ انہوں نے کہا: شک، یقین کی نقیض ہے(۲)۔

شک فقہاء کی اصطلاح میں: ادراک نسبت کے دونوں جانب کے برابر ہونے کو کہا جاتا ہے، اس نسبت کا نفیا ہونا یا اثباتا ہونا یکساں ہو(۳)۔

یوم الشک اپنی اضافی ترکیب کے ساتھ ایک فقہی اصطلاح ہے، اس سے مراد شعبان کی تیسویں تاریخ یا شعبان کی انتیسویں تاریخ کے بعد کا دن ہے، جبکہ شرعا معتبر ثبوت کے ساتھ اس دن رمضان

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۸۷، المحصول ۱/۱۰۱، نہایۃ السول ۱/۴۰۔

کے چاند کی رویت ثابت نہ ہو سکے ورنہ وہ رمضان کا پہلا دن ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کی حدیث ہے: "صوموا لرؤیته"(۱) (چاند دیکھ کر روزہ رکھو)، اس کا نام یوم الشک اس لئے ہے کہ کبھی وہ رمضان کا پہلا دن ہوتا ہے۔

۲-اس کے ضابطہ کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

حنفیہ کا مذہب ہے کہ یوم الشک وہ دن ہے جس کے بارے میں شک ہو کہ وہ رمضان کا دن ہے یا شعبان کا، وہ اس طرح کہ لوگ چاند کی رویت کے بارے میں گفتگو کریں حالانکہ رویت ثابت نہ ہو پا رہی ہو(۲)۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ شعبان کا تیسواں دن ہے، جبکہ اس کی رات میں آسمان ابر آلود ہو، اور رویت ثابت نہ ہو، ابوالحسن نے کہا: تیسویں کی رات ابر آلود ہو اور رویت ثابت نہ ہو تو اس رات کی صبح یوم الشک ہے(۳)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ یوم الشک، شعبان کا تیسرا دن ہے، جبکہ لوگ رویت کی باتیں کریں، اور آسمان صاف ہو، محلی نے کہا: وہ شعبان کا تیسواں دن ہے، جبکہ رویت کی باتیں کریں، یعنی اس کی رات میں چاند دیکھا گیا ہو، اور آسمان صاف ہو، اور کوئی اس کی شہادت نہ دے یا بچے، غلام یا فاسق شہادت دیں اور ان کی سچائی کا گمان ہو یا عادل گواہی دیں لیکن اس کو کافی نہ سمجھا جائے(۴)۔

حنابلہ نے کہا: یوم الشک شعبان کا تیسواں دن ہے جبکہ تیسویں کی رات میں آسمان صاف نہ ہو اور لوگ چاند نہ دیکھ سکیں۔

(۱) حدیث: "صوموا لرؤیته" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۱۱۹) اور مسلم (۲/۷۶۲) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) الدر المختار مع ہامش ابن عابدین ۲/۸۷-۸۸، الاختیار ۱/۱۳۰۔

(۳) شرح أبی الحسن علی رسالۃ ابن ابی زید ۱/۳۹۰۔

(۴) المحلی علی ہامش القلیوبی وعمیرہ ۲/۶۰-۶۱۔

حنابلہ میں سے قاضی واکثر اصحاب نے کہا: یا ایسا شخص شہادت دے جس کی شہادت رد کردی جائے۔

قاضی نے کہا: یا آسمان صاف نہ ہو(۱)۔

یوم الشک کے روزہ کا حکم:

۳- حنفیہ نے کہا: شک کے دن نفل کے علاوہ کوئی روزہ نہیں رکھا جائے گا، اگر کوئی شخص رمضان کے علاوہ کسی دوسرے واجب کا روزہ رکھے گا تو مکروہ ہوگا، اور اگر اس کے بعد اس کا رمضان ہونا ثابت نہ ہو تو جو روزہ رکھا ہے وہ صحیح ہوجائے گا، اگر رمضان ہونا ثابت ہوجائے تو اصح قول میں رمضان کا روزہ ادا ہوجائے گا، بشرطیکہ روزہ دار مقیم ہو، اگر مسافر ہو تو مطلقا جس واجب کا روزہ رکھا ہے وہ صحیح ہوجائے گا۔

رہا نفلی روزہ رکھنا تو اگر روزہ رکھنے والا خواص میں سے ہو (یہ وہ لوگ ہیں جو روزہ کے نفل کی نیت پر اٹل رہنے کی طاقت رکھتے ہوں) تو جائز بلکہ مندوب ہے، اگر وہ خواص کے علاوہ میں سے ہو جن لوگوں کو روزہ کے نفل ہونے میں تردد ہی رہتا ہو تو مکروہ ہوگا، البتہ اگر یہ روزہ اس روزہ کے موافق ہو جس کا وہ پہلے سے عادی ہے تو کراہت نہ ہوگی، جیسے اگر کوئی شخص ہر ہفتہ میں سوموار کے دن روزہ رکھنے کا عادی ہو اور سوموار یوم الشک ہوجائے تو اس میں کوئی کراہت نہ ہوگی۔

مسلمان کے لئے افضل یہ ہے کہ شک کے دن زوال کے قریب تک کھانے پینے وغیرہ سے رکا رہے، ہوسکتا ہے کہ مہینہ ثابت ہوجائے پھر اگر رمضان ثابت ہوجائے تو اس کی نیت کرلے گا، اگر ثابت نہ ہو تو خواص نفل کی نیت کرلیں گے، البتہ عوام اگر پہلے اس

(۱) الإنصاف ۳/ ۳۴۹، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۳۸، المغنی ۳/ ۸۹-۹۰۔

دن میں روزہ رکھنے کے عادی ہوں تو وہ بھی نفل کی نیت کرلیں گے ورنہ اس دن روزہ نہیں رکھیں گے(۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یوم الشک میں روزہ نہیں رکھا جائے گا تاکہ قبل رمضان ہی روزہ رمضان رکھنے کے شبہ سے بچاؤ ہوجائے، اگر اسی طرح روزہ رکھے گا تو مدونہ کے ظاہر کے مطابق مکروہ ہوگا، ابن عبد السلام نے کہا: حرام ہوگا، اس لئے کہ حضرت عمار بن یاسر سے منقول ہے، انہوں نے کہا: "**من صام يوم الشك فقد عصى أبا لقاسم ﷺ**" **وفي رواية "من صام اليوم الذي يشك فيه الناس فقد عصى أبا القاسم ﷺ**"(۲) (جو یوم الشک میں روزہ رکھے گا وہ رسول اللہ ﷺ کی نافرمانی کرے گا)، دوسری روایت میں ہے (جو اس دن روزہ رکھے گا جس میں لوگ شک کرتے ہیں تو رسول اللہ ﷺ کی نافرمانی کرے گا)۔

اگر احتیاطا اس دن روزہ رکھے گا پھر ثابت ہوجائے گا کہ وہ رمضان کا دن ہے، تو یہ روزہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ نیت میں رمضان کا یقین نہیں ہے، البتہ مہینہ کے احترام میں باقی ماندہ دن میں رکا رہنا اس پر واجب ہوگا، پھر رمضان کے بعد اس کی قضاء کرے گا، اگر زوال کے قریب تک کھانے پینے وغیرہ سے رکا رہے پھر ثابت ہوجائے کہ وہ رمضان کا دن ہے، اور وہ رمضان کی نیت کرلے تو اس کے لئے کافی نہ ہوگا، رمضان کے بعد اس کی قضا میں اس پر واجب ہوگی، اس لئے کہ فجر کے وقت سے نیت ثابت نہیں ہے(۳)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یوم الشک کا روزہ اگر بلا سبب ہو

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۸-۸۹۔

(۲) اثر عمار بن یاسر کی روایت ترمذی (۳/ ۶۱) نے کی ہے، اور آخر کی روایت حاکم (۲/ ۴۲۴) نے کی ہے، اور حاکم اور ترمذی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) شرح ابی الحسن علی رسالہ ابن ابی زید ۱/ ۳۹۰-۳۹۱۔

تو حلال نہیں ہے، اگر روزہ رکھے گا تو اصح قول کے مطابق صحیح نہیں ہوگا، قضاء ونذر کی طرف سے روزہ رکھ سکتا ہے، اسی طرح اگر اس دن نفل روزہ رکھنے کی عادت ہوتو رکھ سکتا ہے۔

اسنوی نے کہا کہ مسئلہ حکم مشہور جس کی صراحت اکثر لوگوں نے کی ہے مکروہ ہونا ہے، حرام نہیں ہے، شربینی نے کہا: اور معتمد قول جیسا کہ المتن میں ہے، حرام ہونا ہے(۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یوم الشک کا روزہ اگر احتیاطا رمضان ہونے کی نیت سے روزہ رکھے تو مکروہ ہے (۲)، خرقی نے کہا: جب شعبان کی انتیس ایام گذر جائیں تو لوگ چاند دیکھنے کی کوشش کریں، اگر آسمان صاف ہوتو اس دن روزہ نہیں رکھیں گے، اگر بادل یا گردوغبار کی وجہ سے نظر نہ آئے تو اس دن روزہ رکھنا واجب ہے، اگر وہ رمضان کا دن ہوگا تو یہ روزہ کافی ہوجائے گا۔

ابن قدامہ نے کہا: امام احمد سے روایات مختلف ہیں، چنانچہ ان سے وہ منقول ہے جو خرقی نے نقل کیا ہے، ہمارے اصحاب کے اکثر شیوخ نے اس کو مختار کہا ہے، امام احمد سے یہ بھی منقول ہے کہ لوگ امام کی اتباع کریں گے، اگر وہ روزہ رکھے گا تو لوگ بھی روزہ رکھیں گے، اگر وہ روزہ نہیں رکھے گا تو لوگ بھی روزہ نہیں رکھیں گے، امام احمد سے ایک تیسری روایت ہے: کہ اس دن کا روزہ واجب نہ ہوگا، اگر روزہ رکھے گا تو رمضان کی طرف سے کافی نہ ہوگا (۳)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱ر ۴۲۵، ۴۳۳، حاشیہ عمیرہ ۲ر ۶۰-۶۱۔

(۲) الإنصاف ۳ر ۳۴۹۔

(۳) المغنی ۴ر ۸۷، ۸۹۔

یوم عرفہ

تعریف:

۱- یوم عرفہ دو الفاظ سے مرکب ہے، یوم، عرفہ، یوم کی تعریف اصطلاح یوم (فقرہ ۱ر) میں گذر چکی۔

عرفہ مشہور ومعروف موقف کا نام ہے، وہاں وقوف کرنے سے حج مکمل ہوتا ہے، اس کی حد اس پہاڑ سے جو بطن عرنہ سے قریب ہے سامنے کے پہاڑوں تک، بنی عامر کے باغات کے قریب تک ہے۔

یوم عرفہ ذی الحجہ کا نواں دن ہے (۱)۔

یوم عرفہ کی فضیلت:

۲- یوم عرفہ کی فضیلت میں کچھ احادیث وآثار منقول ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''**ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبدا من النار من يوم عرفة، وإنه ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة، فيقول: ما أراد هؤلاء**'' (۲) (کوئی دن ایسا نہیں ہے جس میں اللہ تعالی یوم عرفہ سے زیادہ بندوں کو جہنم سے آزاد کرتے ہوں، اللہ تعالی قریب ہوتا ہے اور

(۱) المصباح المنیر، مراصد الاطلاع علی أسماء الأمكنة والبقاء، قواعد الفقہ للبرکتی۔

(۲) حدیث: ''ما من يوم أكثر من أن يعتق الله......'' کی روایت مسلم (۲ر ۹۸۳) نے کی ہے۔

ان کے ذریعہ فرشتوں پر فخر کرتا ہے اور کہتا ہے (وقوف عرفہ سے) ان لوگوں کا کیا مقصد ہے)۔

حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "خير الدعاء دعاء يوم عرفة، و خير ما قلت أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير"(۱) (سب سے بہتر دعا یوم عرفہ کی دعا ہے، میں نے اور مجھ سے پہلے انبیاء نے جو کچھ کہا ان میں سب سے بہتر لا إله إلا الله وحده شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ہے)۔

حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما من يوم أفضل عند الله من يوم عرفة، ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا فيباهي بأهل الأرض أهل السماء، فيقول: انظروا إلى عبادي شعثا غبرا ضاحين، جاءوا من كل فج عميق، يرجون رحمتي ولم يروا عذابي، فلم ير يوم أكثر عتقا من النار من يوم عرفة"(۲) (اللہ تعالی کے نزدیک کوئی دن یوم عرفہ سے افضل نہیں ہے، اللہ تعالی سماء دنیا پر نزول فرماتا ہے اور زمین والوں کے ذریعہ آسمان والوں پر فخر کرتا ہے، اور کہتا ہے: میرے بندوں کو دیکھو بکھرے ہوئے غبار آلود بال والے ہیں، قربانی کرنے والے ہیں، دور راہوں سے آئے ہیں، میری رحمت کے امیدوار ہیں حالانکہ میرا عذاب انہوں نے نہیں دیکھا ہے چنانچہ یوم عرفہ سے زیادہ کسی دن آگ سے آزاد کرنا نہیں دیکھا گیا ہے)۔

(۱) حدیث: "خير الدعاء دعاء يوم عرفة......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۷۲) نے کی ہے، اور کہا: حدیث غریب ہے۔

(۲) حدیث: "ما من يوم أفضل عند الله من يوم عرفة......" کی روایت ابن حبان (الإحسان ۹/ ۱۶۴ طبع الرسالہ) نے کی ہے۔

ان ہی سے مروی ہے، کہا: "ما رئي الشيطان يوما هو فيه أصغر ولا أدحر ولا أحقر ولا أغيظ منه في يوم عرفة، وما ذاک إلا لما رأى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام، إلا ما أري يوم بدر، قيل: وما رأى يوم بدر يا رسول الله؟ قال: أما إنه قد رأى جبريل يزع الملائكة"(۱) (شیطان یوم عرفہ سے زیادہ کسی دن زیادہ چھوٹا، دھتکارا ہوا، حقیر اور غضبناک نہیں دیکھا گیا، اور یہ اس لئے کہ اس نے رحمت کا نزول اور اللہ تعالی کا بڑے بڑے گناہوں سے درگذر کرتے دیکھا، اور اس کو جو بدر کے دن دکھایا گیا، عرض کیا گیا: اے اللہ کے رسول بدر کے دن اس نے کیا دیکھا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس نے جبرئیل کو ملائکہ کی صف بندی کرتے ہوئے دیکھا)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ ایک یہودی نے ان سے کہا: اے امیر المؤمنین، آپ لوگوں کی کتاب میں ایک آیت ہے جس کی تلاوت آپ لوگ کرتے ہیں، اگر یہ آیت ہم یہودیوں پر نازل ہوتی تو ہم لوگ اس دن کو عید بنا لیتے، انہوں نے کہا: وہ کون سی آیت ہے؟ اس نے کہا: "اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْناً"(۲) (آج کے دن تمہارے لئے تمہارے دین کو میں نے کامل کر دیا اور میں نے تم پر اپنا انعام تمام کر دیا، اور میں نے اسلام کو تمہارا دین پسند کر لیا)۔

حضرت عمرؓ نے کہا: "قد عرفنا ذلک اليوم والمكان الذي نزلت فيه على النبي ﷺ: وهو قائم بعرفة يوم جمعة"(۳) (ہم اس دن اور جگہ کو جانتے ہیں جہاں یہ آیت نبی

(۱) حدیث: "ما رؤي الشيطان يوماً......" کی روایت مالک نے موطأ (۱/ ۴۲۲) میں حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) حدیث: "أن رجلا من اليهود قال لعمر......" کی روایت بخاری (فتح

اکرم ﷺ پر نازل ہوئی درآنحالیکہ آپ ﷺ جمعہ کے دن عرفہ میں کھڑے تھے)۔

بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر وقوف عرفہ جمعہ کے دن ہو تو اس حج کو دوسرے حج پر فضیلت حاصل ہوگی(۱)۔

اس دن میں رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کیا، آپ ﷺ کھڑے تھے کہ یہ آیت نازل ہوئی: "اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْناً"(۲) (آج کے دن تمہارے لئے تمہارے دین کو کامل کر دیا اور میں نے تم پر اپنا انعام تمام کر دیا اور میں نے اسلام کو تمہارا دین پسند کر لیا)۔

یوم عرفہ سے متعلق احکام:

یوم عرفہ سے متعلق کچھ احکام ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

اول: وقوف عرفہ:

۳- وقوف عرفہ، حج کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، اس کا رکن ہونا سنت واجماع سے ثابت ہے۔

حضرت عبدالرحمٰن بن یعمر دیلی سے مروی ہے: "**أن ناسا من أهل نجد أتوا رسول الله ﷺ وهو بعرفة، فسألوه فأمر مناديا فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرک الحج، أيام منى ثلاثة، فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه، ومن تأخر فلا إثم عليه**"(۱) (اہل نجد کے کچھ لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے، آپ ﷺ اس وقت عرفہ میں تھے، ان لوگوں نے آپ ﷺ سے کچھ دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے منادی کو حکم دیا جس نے اعلان کیا: حج عرفہ ہے، جو شخص مزدلفہ والی رات میں بھی طلوع صبح صادق سے قبل رات سے پہلے عرفات میں آ جائے گا وہ حج کو پا لے گا، منی کے ایام تین ہیں، جو جلدی کرے اور دو دنوں میں چلا جائے اس پر کوئی گناہ نہیں، اور جو تاخیر کرے اس پر بھی کوئی گناہ نہیں)۔

حضرت عروہ بن مضرس الطائی سے مروی ہے، انہوں نے کہا: "**أتيت رسول الله ﷺ بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة فقلت: يا رسول الله إني جئت من جبل طي أكللت راحلتي، وأتعبت نفسي، والله ما تركت من جبل إلا وقفت عليه، فهل لي من حج؟ فقال رسول الله ﷺ: من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى ندفع، وقد وقف بعرفة قبل ذلک ليلا أونهارا فقد أتم حجه وقضى تفثه**"(۲) (میں مزدلفہ میں رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوا جس وقت آپ ﷺ نماز کے لئے نکل رہے تھے تو میں نے کہا کہ میں جبل طی سے آیا ہوں، میں نے اپنی سواری کو تھکا دیا، خود اپنے کو بھی تھکا دیا، اللہ کی قسم میں نے کوئی پہاڑ نہیں چھوڑا جس پر کھڑا نہ ہوا ہوں تو کیا میرا حج ادا ہو گیا؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو ہماری اس نماز میں حاضر ہوا، اور ہمارے ساتھ ہماری روانگی کے وقت تک

= الباری ۱/ ۱۰۵) اور مسلم (۴/ ۲۳۱۲) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۴، تبیین الحقائق ۲/ ۲۶، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۷، کشاف القناع ۲/ ۴۹۵۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

---

(۱) حدیث: "الحج عرفة....." کی روایت ترمذی (۳/ ۲۲۸، ۵/ ۲۱۴) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث عروۃ بن مضرس الطائی: "أتيت رسول الله ﷺ" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۲۹-۲۳۰) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

وقوف کیا اور اس سے پہلے رات یا دن میں عرفات میں وقوف کرلیا ہے تو اس نے اپنا حج پورا کرلیا اور اپنا میل کچیل دور کرلیا)۔

اس پر امت کا اجماع ہے کہ عرفہ میں وقوف کرنا حج کے ارکان میں سے ایک رکن ہے(۱)، لہذا جو شخص اس کو ترک کردے گا یا اس کو اپنے وقت سے موخر کردے گا بالا جماع اس کا حج فوت ہوجائے گا اور وہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہوجائے گا اور آئندہ سال حج کرنا اس پر واجب ہوگا، مذاہب میں اس کے بارے میں تفصیلات ہیں، دیکھئے: (فوات فقرہ/ ۸-۹)۔

وقوف عرفہ کے شرائط:

۴-وقوف عرفہ کے لئے (حج کا ایک رکن ہونے کے اعتبار سے) دو متفق علیہ شرائط ہیں:

اول: وقوف کا عرفات کی زمین میں ہونا۔

عرفہ کے حدود کی معرفت کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح (عرفات فقرہ/ ۲)۔

دوم: وقوف، وقوف کے زمانہ میں ہو، وہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ ہے (یہ یوم عرفہ ہے) اور طلوع صبح صادق تک دسویں ذی الحجہ کی رات ہے، لہذا اگر صبح صادق طلوع ہوجائے اور کوئی شخص عرفہ کے کسی بھی حصہ میں وقوف نہ کرسکے تو اس کا حج فوت ہوجائے گا(۲)۔

وقوف عرفہ کے شرائط میں شافعیہ نے اضافہ کیا ہے کہ وہ محرم ہو، عبادت کا اہل ہو، لہذا جو شخص عبادت کا اہل نہ ہو جیسے مجنون، بے ہوش اور نشہ میں مست، اگر وقوف کے پورے وقت میں اس کا یہ حال برقرار رہے تو اس کا حاضر ہونا کافی نہ ہوگا، انہوں نے کہا: لیکن مجنون کا حج نفل ہوجائے گا جیسے وہ بچہ جو باشعور نہ ہو اور اس کا ولی باقی اعمال ادا کرے گا(۱)۔

وقوف عرفہ کا وقت:

۵-وقوف عرفہ حج کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وقوف عرفہ کا آخری وقت یوم نحر (دسویں ذی الحجہ) کا طلوع صبح صادق ہے۔

وقوف عرفہ کے وقت کی ابتداء کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ وشافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کا اول وقت یوم عرفہ کے زوال آفتاب کا وقت ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وقوف کا وقت رات کو ہے۔

حنابلہ کا مذہب ہے کہ یوم عرفہ کے طلوع صبح صادق سے یوم نحر کے طلوع صبح صادق تک ہے۔

تفصیل کے دیکھئے: اصطلاح (حج فقرہ/ ۴۹، ۵۰، ۵۱)۔

وقوف عرفہ کے لئے کافی ہوجانے والا وقت:

۶-فقہاء نے وقوف عرفہ کے لئے کافی ہوجانے والے زمانہ کی مقدار کو بیان کیا ہے، جیسا کہ انہوں نے اس کے فوت ہوجانے کے وقت کا حکم بیان کیا ہے۔

تفصیل اصطلاح (حج فقرہ/ ۷۷، ۱۲۳، فوات فقرہ ۸-۱۲، طواف فقرہ/ ۱۶) میں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۵، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۳۵، المجموع ۸/ ۱۰۸، المغنی ۳/ ۴۱۰۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۳۶۵، شرح العمدۃ ۲/ ۵۷۶-۵۷۷، المجموع ۸/ ۱۱۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۰۔

(۱) المجموع ۸/ ۱۱۰، إعانۃ الطالبین ۲/ ۲۸۷۔

وقوف عرفہ کے واجبات:

۷- جو شخص دن میں وقوف عرفہ کرے اس کے لئے دن ورات کو جمع کرنا واجب ہے، بایں طور کے غروب آفتاب تک برقرار رہے، یہ حنفیہ، صحیح مذہب میں حنابلہ اور صحیح کے مقابلہ میں شافعیہ کے نزدیک ہے۔

صحیح قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ یہ سنت ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ دن میں وقوف عرفہ واجب ہے، رات میں گرچہ تھوڑی دیر کے لئے ہو، وقوف عرفہ رکن ہے(۱)۔

شافعیہ نے کہا: جو شخص صرف رات میں عرفہ میں حاضر ہو اس کے لئے اس کے کسی ایک کنارہ میں گرچہ تھوڑی دیر کے لئے ہو وقوف کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج**"(۲) (جو شخص مزدلفہ کی رات میں طلوع صبح صادق سے قبل آجائے گا وہ حج کو پالے گا) اور اس پر دم واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے ذکر کیا ہے کہ وہ حج کو پالے گا اور اس کا حج پورا ہوجائے گا، یہ بیان نہیں کیا ہے کہ اس پر دم لازم ہوگا، اور بیان کا وقت ضرورت سے موخر کرنا جائز نہیں ہے(۳)۔

یہاں کچھ مسائل ہیں جن کو فقہاء نے ظاہر کیا ہے، اور ان کا حکم بیان کیا ہے:

۸- پہلا مسئلہ: اگر غروب آفتاب سے قبل عرفہ سے نکل جائے اور

(۱) الدسوقی ۲/۳۵، ۳۶، مغنی المحتاج ۱/۴۹۶، ۴۹۸، نہایۃ المحتاج ۲/۴۲۲، الإنصاف ۴/۵۹، المغنی لابن قدامہ ۳/۳۷۱۔

(۲) حدیث: "من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر ......" کی تخریج فقرہ/۳ میں گذر چکی۔

(۳) المجموع ۸/۱۰۲، شرح العمدۃ فی بیان مناسک الحج والعمرہ ۲/۵۷۸۔

وہاں لوٹ کر نہ آئے تو اس کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ان کی تین آراء ہیں:

پہلی رائے: حنفیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ واجب کو اس کے ترک کردینے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہوگا جیسا کہ اگر اس کے علاوہ کسی دوسرے واجب کو ترک کردے، اس لئے کہ اس نے ایک ایسا نسک چھوڑ دیا ہے جس کو نبی اکرم ﷺ نے کیا ہے اور وہ رات و دن کو جمع کرنا ہے اور نسک کے ترک کرنے میں اصل، دم کو واجب کرنا ہے، سوائے اس ترک نسک کے جو کسی دلیل سے خارج ہوجائے۔

دوسری رائے: راجح مذہب میں شافعیہ کی رائے ہے کہ اس کے لئے دم دینا مستحب ہے، اور یہ استحباب ان لوگوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے ہے جو اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔

تیسری رائے: مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کا حج فوت ہوجائے گا، اس لئے کہ غروب کے بعد تھوڑی دیر وقوف عرفہ رکن ہے، اس کی تلافی دم سے نہیں ہوسکتی ہے(۱)۔

۹- دوسرا مسئلہ: اگر عرفہ سے نکل جائے پھر غروب آفتاب سے قبل وہاں لوٹ کر آجائے تو اس کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر غروب سے قبل عرفہ میں لوٹ آئے گا تو اس پر دم واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے دن و رات کو جمع کرلیا، البتہ حنفیہ نے کہا اگر وہ غروب سے قبل اور امام کی روانگی سے قبل عرفہ میں لوٹ آئے گا تو اس سے دم ساقط ہوجائے گا،

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۷۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۶، عقد الجواہر الثمینہ ۱/۴۰۶، المدونہ ۱/۴۱۳، مغنی المحتاج ۱/۴۹۸، ۴۹۹، نہایۃ المحتاج ۲/۴۲۲، المغنی ۳/۳۷۱، الفروع ۳/۵۱۰، کشاف القناع ۲/۴۹۵۔

اس لئے کہ اس نے ترک کردہ نسک کا تدارک کرلیا کیونکہ اس نے دن ورات کوجمع کرلیا، امام زفر کے نزدیک دم ساقط نہ ہوگا۔

لیکن اگر غروب آفتاب سے قبل عرفہ سے امام کے نکل جانے کے بعد وہ عرفہ میں لوٹ کر آئے تو کرخی نے لکھا ہے کہ اس میں بھی اس سے دم ساقط ہوجائے گا، ایسا ہی ابن شجاع نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اس سے بھی دم ساقط ہوجائے گا، اور اصل میں لکھا ہے کہ اس سے دم ساقط نہ ہوگا(۱)۔

۱۰- تیسرا مسئلہ: اگر عرفہ سے نکل جائے پھر غروب آفتاب کے بعد وہاں لوٹ کر آئے:

حنفیہ، حنابلہ اور اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کی رائے ہے کہ اس سے دم ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ جب لوٹنے سے قبل آفتاب غروب ہوگیا تو واجب دم اس پر پختہ طور پر ثابت ہوگیا، لہذا لوٹ آنے سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں ہوگا، اس لئے کہ نسک دن کے آخری اور رات کے اول حصہ کو جمع کرنا ہے اور وہ فوت ہو چکا ہے۔

مالکیہ اور اصح قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ اس پر دم واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے رات ودن کو جمع کردیا ہے، المجموع میں اس کے قطعی ہونے کو صحیح قرار دیا ہے(۲)۔

وقوف عرفہ میں غلطی کرنا:

وقوف عرفہ میں غلطی یا تو جگہ میں ہوگی یا وقت میں ہوگی:

۱۱- اگر غلطی جگہ میں ہوگی اس طرح کہ حج کرنے والے عرفہ کی زمین کے علاوہ میں وقوف کریں، تو ان کا وقوف کافی نہ ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، لہذا ان پر قضاء واجب ہوگی خواہ بڑی جماعت ہو یا چھوٹی جماعت ہو(۱)۔

۱۲- اگر غلطی وقت میں ہوگی تو یہ غلطی تقدیم میں ہوگی یا تاخیر میں ہوگی، اگر غلطی تاخیر میں ہوگی بایں طور کہ تمام لوگ غلطی کر جائیں اور دسویں دن (یوم نحر میں) وقوف کریں تو اس کے بارے میں دو آراء ہیں:

اول: جمہور فقہاء، استحسان میں حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ ان کا وقوف صحیح ہوگا اس لئے کہ نبی اکرم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**الصوم یوم تصومون والفطر یوم تفطرون والأضحی یوم تضحون**"(۲) (روزہ اسی دن ہوگا جس دن تم لوگ روزہ رکھو گے، عید اسی دن ہوگی جس دن عید کرو گے اور قربانی اس دن ہوگی جس دن تم قربانی کرو گے)، نیز ارشاد ہے: "**عرفة یوم تعرفون**"(۳) (عرفہ اس دن ہوگا جس دن تم وقوف کرو گے)، نیز ارشاد ہے: "**وحجکم یوم تحجون**"(۴) (تمہارا حج اسی دن ہوگا جس دن تم حج کرو گے)۔

نبی اکرم علیہ السلام نے وقوف یا حج کا وقت اسی کو قرار دیا ہے، جس وقت لوگ وقوف یا حج کریں۔

دوم: اور حنفیہ کے نزدیک یہی قیاس کا مقتضی ہے، کہ اس حالت

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) حوالہ سابق۔

(۱) البحر الرائق ۲/۳۶۵، المنثور فی القواعد للزرکشی ۲/۱۲۲، مغنی المحتاج ۱/۴۹۹، شرح العمدۃ ۲/۵۷۶، عقد الجواہر الثمینہ ۱/۴۰۴-۴۰۶، منح الجلیل ۲/۲۵۶۔

(۲) حدیث: "الصوم یوم تصومون......" کی روایت ترمذی (۳/۷۱) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) حدیث: "عرفة یوم تعرفون......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۵/۱۷۶) میں حضرت عطاء بن ابی رباحؒ سے مرسلاً کی ہے۔

(۴) حدیث: "حجکم یوم تحجون" ابن حجر نے التلخیص (۲/۵۵۳ طبع علمیہ) میں کہا ہے کہ میں نے اس روایت کو اس طرح نہیں پایا اور اس حدیث کے معنی میں وہ حدیث ہے جو اس سے پہلے گزری ہے۔

میں وقوف کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ لوگوں نے وقوف کے وقت کے علاوہ میں وقوف کیا ہے، لہذا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اگر ظاہر ہوجائے کہ انہوں نے یوم الترویہ (آٹھویں ذی الحجہ) میں وقوف کیا ہے، آخر تقدیم وتاخیر کیا فرق ہوسکتا ہے(۱)۔

۱۳- اگر غلطی تقدیم میں ہوگی بایں طور کہ تمام لوگ غلطی کر جائیں اور آٹھویں دن (یوم الترویہ میں) وقوف کریں تو ان کے وقوف کے کافی ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، راجح مذہب میں مالکیہ اور اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس دن میں وقوف کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی غلطی ہے جس کی بنیاد سرے سے کسی دلیل پر نہیں ہے لہذا وہ اس میں معذور نہیں ہوں گے، نیز اس لئے کہ تقدیم کے ذریعہ غلطی کرنے سے بچنا ممکن ہے(۲)۔

حنابلہ اور اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا مذہب (اور البیان میں ہے کہ اسی مذہب پر اکثر لوگ ہیں) اور بعض مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کا وقوف کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "**یوم عرفة الیوم الذی یعرف الناس فیه**"(۳) (یوم عرفہ وہ دن ہے جس میں لوگ وقوف عرفہ کریں)، نیز حدیث ہے: "**الفطر یوم تفطرون والأضحی یوم تضحون**"(۴) (عید اس دن ہے جس تم لوگ عید مناؤ اور قربانی اس دن ہے جس دن تم لوگ قربانی کرو)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۲۶، الإنصاف ۴/۶۶، کشاف القناع ۲/۵۲۵، عقد الجواہر الثمینہ ۱/۴۰۶، مغنی المحتاج ۱/۴۹۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۲۶، مغنی المحتاج ۱/۴۹۹، عقد الجواہر الثمینہ ۱/۴۰۶۔

(۳) حدیث: "یوم عرفة الیوم الذي یعرف الناس فیه......" کی روایت ابوداؤد نے المراسیل (ص ۱۵۳ طبع الرسالہ) نے حضرت عبد العزیز بن عبداللہ بن خالد بن اسیدؓ سے مرسلاً کی ہے۔

(۴) حدیث: "الفطر یوم تفطرون......" کی تخریج فقرہ/ ۱۲ میں گذر چکی۔

اسی طرح انہوں نے تقدیم کو تاخیر پر قیاس کرکے استدلال کیا ہے(۱)۔

ایک قلیل جماعت کا وقوف جنہوں نے چاند دیکھا:

۱۴- ایک قلیل جماعت کے وقوف کے بارے میں جنہوں نے جماعت کے برخلاف تنہا ذی الحجہ کا چاند دیکھا ہو فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ وقوف ان کے لئے کافی نہ ہوگا بلکہ وہ جمہور کے ساتھ وقوف کریں گے، حنفیہ نے اس حکم میں یہ قید لگائی ہے کہ اگر لوگوں کو اشتباہ ہوجائے، امام اور تمام لوگ قربانی کے دن (دسویں ذی الحجہ کو) وقوف کریں، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص چاند دیکھے اور جماعت کے برخلاف یوم عرفہ کو وقوف کرلے تو اس کا وقوف اس کے لئے کافی نہ ہوگا، امام کے ساتھ وقوف کا اعادہ کرنا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ جماعت کے حق میں یوم نحر ہی یوم حج ہوگیا ہے، اور وقوف کے وقت کا مختلف اور متعدد ہونا جائز نہیں ہے، لہذا اس نے تنہا جو کیا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوگا(۲)۔

اگر امام وقوم آٹھویں ذی الحجہ کو وقوف کرلیں، اور وہ گواہ جنہوں نے چاند دیکھا ہے اپنی رویت کے اعتبار سے یوم عرفہ کو وقوف کریں تو امام محمد سے منقول ہے کہ ان کا وقوف اور ان کا حج بھی جائز ہوگا(۳)۔

ایک روایت میں حنابلہ کا مذہب جس کو ابن مفلح نے الفروع میں مختار کہا ہے، یہ ہے کہ اگر بعض لوگوں نے وقوف کیا تو وہ دوبار وقوف کرے گا خاص طور پر جس نے چاند دیکھا ہو(۴)۔

(۱) کشاف القناع ۲/۵۲۵، الإنصاف ۴/۶۶، مغنی المحتاج ۱/۴۹۹، عقد الجواہر الثمینہ ۱/۴۰۶۔

(۲) المبدع ۳/۲۷۰، بدائع الصنائع ۲/۱۲۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/۱۲۶۔

(۴) المبدع ۳/۲۷۰۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بعض حجاج تنہا چاند دیکھیں تو اپنی رویت کے مطابق عمل کرنا ان پر لازم ہوگا، غلط کرنے والوں کی موافقت کرنا ان کے لئے جائز نہ ہوگا اگر چہ وہ زیادہ ہوں (۱)۔

جس کی شہادت رد کردی جائے اس کا وقوف:

۱۵ - مالکیہ و شافعیہ نے کہا: اگر کوئی شخص چاند دیکھے اور اس کی شہادت رد کردی جائے تو اپنے وقت پر وقوف کرنا اس پر لازم ہوگا، وہ اس شخص کی طرح ہوگا جو ماہ رمضان کے چاند کی رویت کی شہادت دے اور اس کی شہادت رد کردی جائے تو روزہ رکھنا اس پر لازم ہوگا (۲)۔

شافعیہ نے کہا: غلطی کرنے والوں کے وقوف میں ان کی موافقت کرنا اگر چہ وہ زیادہ ہوں اس کے لئے جائز نہ ہوگا (۳)۔

حنفیہ نے کہا: اگر یوم عرفہ کی شام کو دو گواہ امام کے پاس چاند دیکھنے کی شہادت دیں: تو اگر امام کے لئے باقی ماندہ رات میں تمام لوگوں کے ساتھ یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن نہ ہو تو اس شہادت پر عمل نہیں کرے گا، اور دوسرے دن زوال کے بعد وقوف کرے گا، اس لئے کہ اگر چہ انہوں نے عرفہ کی شام کو گواہی دی ہے لیکن جب وقت کے اندر (یعنی باقی ماندہ شب میں) لوگوں کے لئے وقوف کرنا ممکن نہیں رہا تو وہ ایسے ہو جائیں گے گویا انہوں نے وقت گذرنے کے بعد گواہی دی، اور اگر طلوع صادق سے قبل تمام لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا امام کے لئے ممکن ہو بایں طور کہ عام لوگ وقوف کو پالیں گے البتہ ضعیف لوگ وقوف نہیں کرسکیں گے تو اس کا وقوف کرنا جائز ہوگا، اگر وقوف نہیں کرے گا تو اس کا حج فوت

(۱) تحفۃ المحتاج ۴/ ۱۱۲۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۸۔
(۳) تحفۃ المحتاج مع حاشیہ ۴/ ۱۱۲۔

ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے وقوف کو اس کے وقت میں اس کے علم اور اس پر قدرت کے باوجود ترک کردیا۔

انہوں نے کہا: اسی طرح اگر امام کسی ایسی وجہ سے جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو وقوف کو موخر کردے تو جو شخص اس سے پہلے وقوف کرے گا اس کا وقوف جائز نہ ہوگا، لہذا اگر امام کے پاس دو شاہد ذی الحجہ کا چاند دیکھنے کی شہادت دیں اور ان کی شہادت آسمان کے صاف ہونے کی وجہ سے رد کردی جائے، اور کچھ لوگ ان کی شہادت کی وجہ سے امام سے پہلے وقوف کرلیں تو ان کا وقوف جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ امام نے ایسے سبب سے وقوف کو موخر کیا ہے جس پر عمل کرنا شریعت میں جائز ہے تو یہ ایسا ہوگا جیسے اگر اشتباہ کی وجہ سے موخر کردے (۱)۔

وقوف میں حاجیوں کا غلطی کرنا جبکہ ان کی تعداد قابل لحاظ سے کم ہو:

۱۶ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر غلطی سے حاجی لوگ دسویں کو وقوف کریں تو ان کے لئے کافی ہو جائے گا، البتہ عادت کے خلاف ان کی تعداد بہت کم ہو تو اصح قول کے مطابق وہ قضاء کریں گے اس لئے کہ عام مشقت نہیں ہے۔

اصح کے مقابلہ میں ایک قول ہے ان پر قضا واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ قضاء میں بھی اسی قسم کا اندیشہ ہوگا (۲)۔

وقوف عرفہ کی نیت:

۱۷ - وقوف عرفہ کے لئے نیت کی شرط لگانے میں فقہاء کے درمیان

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۶-۱۲۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۹، تحفۃ المحتاج ۴/ ۱۱۲۔

اختلاف ہے:

فی الجملہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ وقوف عرفہ کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط نہیں ہے۔

کاسانی نے وقوف کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے خواہ وقوف کے وقت وقوف کی نیت کرے یا نہ کرے طواف اس کے برخلاف ہے (۱)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وقوف عرفہ کے لئے نیت مستحب ہے (۲)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وقوف عرفہ کرنے والا جیسے بھی پہنچ جائے اور عاقل ہو تو اس کے لئے کافی ہو جائے گا، خواہ کھڑے ہو کر ہو یا بیٹھ کر یا سوار ہو کر یا سو کر، اور اگر عرفات سے گذر جائے اور اس کو اس کے عرفات ہونے کا علم نہ ہو تو بھی اس کے لئے کافی ہو جائے گا (۳)۔

انہوں نے کہا: مجنون کی طرف سے وقوف صحیح نہ ہوگا۔

صحیح مذہب میں سکران (نشہ والا) اور بے ہوش کا وقوف صحیح نہ ہوگا، ایک قول ہے: صحیح ہو جائے گا۔

اصح قول میں نیند اور عرفات کی لاعلمی کے باوجود وقوف صحیح ہو جائے گا، ایک قول ہے کہ ان دونوں کی طرف سے صحیح نہ ہوگا (۴)۔

نووی نے امام شافعی واصحاب سے نقل کیا ہے کہ وقوف عرفہ میں عرفات کے کسی بھی حصہ میں حاضر ہو جانا معتبر ہے، اگر چہ چند لحات کے لئے ہو بشرطیکہ وہ عبادت کا اہل ہو، خواہ عمداً حاضر ہو یا غفلت، بیع وشراء، گفتگو لہو ولعب کے ساتھ اور نیند کی حالت میں حاضر ہو یا وقوف کے وقت میں عرفات سے گذر جائے اور اس کو علم نہ ہو کہ یہ عرفات ہے تو ان تمام صورتوں میں اس کا وقوف صحیح ہو جائے گا (۱)۔

مالکیہ نے وقوف عرفہ کے صحیح ہونے کے لئے نیت کے شرط نہ ہونے کے قاعدہ سے امام کے چلے جانے کے بعد عرفات سے گذرنے والے کو مستثنی کیا ہے، اس طور پر کہ انہوں نے اس کے وقوف کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ وقوف کی نیت کرے اور اس کو یہ علم بھی ہو کہ وہ عرفہ سے گذر رہا ہے (۲)۔

ایک قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ تنہا وقوف عرفہ کرنے والے کے لئے نیت کرنا واجب ہے (۳)۔

ابو ثور نے کہا: اگر ارادہ کے ساتھ وقوف کرنے والا نہ ہوگا تو اس کے لئے یہ کافی نہ ہوگا (۴)۔

وقوف عرفہ کی سنتیں:

الف- وقوف عرفہ کے لئے غسل کرنا:

۱۸- شافعیہ، حنابلہ اور ایک قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ وقوف عرفہ کے لئے غسل کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ جب وہ عرفہ میں پہنچتے تھے تو غسل کرتے تھے۔

چنانچہ جب حضرت علیؓ سے غسل کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: جمعہ کے دن، عرفہ کے دن، قربانی کے دن اور عید الفطر کے دن (۵)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۷، ابن عابدین ۲/ ۱۷۵۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۵۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۴۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۸۔
(۴) الإنصاف ۴/ ۲۹-۳۰۔

(۱) المجموع ۸/ ۱۰۳۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۷۔
(۳) روضۃ الطالبین ۳/ ۹۵، المجموع ۸/ ۱۰۳۔
(۴) المغنی ۳/ ۴۱۶۔
(۵) اثر علی: "لما سئل عن الغسل" کی روایت امام شافعی نے المسند (۱/ ۴۰ ترتیب السندی) میں کی ہے۔

نیز نافع نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ وقوف کے لئے عرفہ کی شام کو غسل کرتے تھے (۱)۔

نیز اس لئے کہ وہ ایک ایسی عبادت ہے جس کے لئے بہت سے لوگ ایک جگہ جمع ہوتے ہیں، لہذا اس کے لئے غسل کرنا مشروع ہوگا، جیسے جمعہ وعیدین کی نماز ہے۔

حنفیہ اور معتمد قول میں مالکیہ کا مذہب ہے کہ یوم عرفہ کے لئے غسل کرنا مستحب ہے، اگر غسل کرنے سے عاجز ہو تو شافعیہ نے کہا: وہ تیمّم کرے گا (۲)۔

ب-عرفہ کا خطبہ اور اس کا زوال کے بعد ہونا:

۱۹-یہ زوال کے بعد نماز سے قبل دو خطبہ ہیں، دونوں کے درمیان تھوڑی دیر بیٹھ کر فصل کرے گا جیسا کہ جمعہ میں ہوتا ہے، یہ اتباع کے لئے ہے، اور یہ حنفیہ، مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ہے۔

حنابلہ نے کہا: امام یا اس کے نائب کے لئے مستحب یہ ہے کہ ایک مختصر خطبہ دے (۳)۔

بہوتی نے خطبہ کے مختصر ہونے پر سالم بن عبد اللہ بن عمر کے قول سے استدلال کیا ہے، جو انہوں نے حجاج بن یوسف سے عرفہ کے دن کہا کہ اگر تم چاہتے ہو کہ سنت کے مطابق عمل کرو تو خطبہ کو مختصر کرو اور نماز میں جلدی کرو، ایک روایت میں ہے خطبہ کو مختصر کرو اور وقوف میں جلدی کرو (۱)۔

ج-عرفہ کے دن جمع بین الصلاتین:

۲۰-اس سنت کی اتباع میں جس کو نبی اکرم ﷺ نے کیا ہے حاجی کے لئے ظہر وعصر کی نمازوں میں ظہر کے وقت میں ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ جمع تقدیم کرنا مسنون ہے، مالکیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ دو اذانوں کے ساتھ جمع ہوگی، ایک اذان ظہر کے لئے اور ایک اذان عصر کے لئے ہوگی (۲)۔

جمہور، راجح مذہب میں حنفیہ، مالکیہ، ایک قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یہ جمع کرنا حج کے مسنون مناسک میں سے ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اصح قول میں یہ جمع کرنا حج کے مسنون مناسک میں سے نہیں ہے، بلکہ یہ سفر میں دو نمازوں کو جمع کرنے کی رخصت کے قبیل سے ہے، اسی وجہ سے انہوں نے اس میں سفر کے شرائط کے ہونے کی شرط لگائی ہے، بعض حنابلہ کا قول یہی ہے، ان میں القاضی، ابو الخطاب اور ابن عقیل ہیں (۳)۔

ایک تیسرے قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ جمع کا سبب اصل سفر ہے، لہذا مکی کے لئے جائز ہوگا اہل عرفہ کے لئے جائز نہ ہوگا (۴)۔

حنفیہ نے ظہر وعصر کی نمازوں کو عرفہ میں جمع کرنے کے لئے

---

(۱) اثر ابن عمر: "أنه كان يغتسل لوقوفه عشية عرفة......" کی روایت مالک نے الموطا (۱/ ۳۲۲) نے کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۴۰۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۶۷، ۳۷۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۲۰، المجموع للنووی ۸/ ۹۰، ۹۷، مسند الإمام الشافعی مع الأم ۸/ ۴۷۰، حاشیۃ الباجوری علی ابن القاسم ۱/ ۱۱۷-۱۲۱، کشاف القناع ۲/ ۴۹۲، عقد الجواہر الثمینہ ۱/ ۴۰۲۔

(۳) الإقناع للحجاوی ۱/ ۳۸۷، کشاف القناع ۲/ ۴۹۱، الإنصاف ۴/ ۲۸، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۶۹۔

(۱) اثر: "قول سالم بن عبد الله بن عمر للحجاج يوم عرفة......" کی روایت مالک نے الموطا (۱/ ۳۹۹) کی ہے، اور آخری روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۱۴) نے کی ہے۔

(۲) عقد الجواہر الثمینہ ۱/ ۴۰۳، المغنی ۳/ ۳۶۶، کشاف القناع ۲/ ۴۹۱، تبیین الحقائق ۲/ ۲۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۶۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۷۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۸، الزرقانی ۲/ ۴۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۶، کتاب الإیضاح فی مناسک الحج والعمرہ ص ۲۷۳۔

(۴) ہدایۃ السالک لابن جماعہ ۳/ ۹۹۲۔

(یعنی عصر کو اس کے وقت سے مقدم کر کے ظہر کے وقت میں اس کا ادا کرنے کے لئے) کچھ شرائط کا ذکر کیا ہے:

ایک شرط: استحسانا عصر کی نماز جائز ظہر کی نماز کے بعد ہو لہذا اگر یہ سمجھ کر کہ آفتاب ڈھل گیا ہے زوال سے قبل ظہر کی نماز اور اس کے بعد عصر کی نماز پڑھ لے تو استحسانا خطبہ اور دونوں نمازوں کا اعادہ کرے گا۔

ایک شرط ہے: وقت عرفہ کا دن ہو، اور جگہ عرفات ہو۔

ایک شرط ہے: حج کا احرام ہو، انہوں نے کہا: مناسب یہ ہے کہ دونوں نمازوں کی ادائیگی کے وقت حج کے احرام میں ہو، یہاں تک کہ اگر ظہر کی نماز کی ادائیگی کے وقت عمرہ کے احرام میں ہو اور عصر کی نماز کی ادائیگی کے وقت حج کے احرام میں ہو تو اس کے لئے جمع کرنا جائز نہ ہوگا، ایسا ہی فتاوی قاضی خان میں ہے، پھر ایک روایت میں حج کے احرام کا زوال سے قبل ہونا ضروری ہے، تاکہ احرام جمع کے وقت سے مقدم ہو، ایک دوسری روایت میں نماز سے مقدم ہونا کافی ہے، اس لئے کہ مقصود نماز ہی ہے، یہی صحیح ہے۔

ایک شرط ہے: امام ابوحنیفہ کے نزدیک جماعت شرط ہے، صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، لہذا جو شخص اپنے خیمہ میں تنہا ظہر کی نماز ادا کرے گا، وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عصر کی نماز اس کے وقت میں پڑھے گا، صاحبین نے کہا: منفرد بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے گا اور فتاوی ہندیہ میں ہے کہ صحیح امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اگر امام کے ساتھ دونوں نمازیں یا ان میں سے ایک فوت ہو جائے تو عصر کی نماز اس کے وقت میں ادا کرے گا، امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق عصر کی نماز کو مقدم کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

ایک شرط ہے: امام، امام اعظم یا اس کا نائب ہو یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرط ہے، لہذا اگر ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھے لیکن امام اعظم کے ساتھ نہ پڑھے اور عصر کی نماز امام کے ساتھ پڑھے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک عصر کی نماز جائز نہ ہوگی(۱)۔

جمہور فقہاء: حنفیہ ظاہر الروایہ میں اور یہی ان کے نزدیک راجح ہے، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ عرفہ میں ظہر وعصر کی نمازوں کے درمیان نفل پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "**ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا**" (۲) (پھر اذان ہوئی پھر اقامت ہوئی اور آپ ﷺ نے ظہر کی نماز ادا کی پھر اقامت ہوئی اور آپ ﷺ نے عصر کی نماز ادا کی، ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی دوسری نماز نہیں ادا کی)۔

ظاہر الروایۃ کے علاوہ میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان ظہر کی سنت کے علاوہ کوئی دوسری نفل نماز نہیں پڑھے گا(۳)۔

د- وقوف میں جلدی کرنا:

۲۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب لوگ ظہر وعصر کی نمازوں سے فارغ ہو جائیں تو سنت یہ ہے کہ فورا موقف میں جائیں اور جانے میں جلدی کریں، نووی نے کہا: یہ جلدی کرنا بالاجماع مستحب ہے(۴)، اس لئے کہ حضرت سالم بن عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے،

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱؍۲۲۸-۲۲۹، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۲؍۱۸۴، اللباب ۱؍۱۸۹۔

(۲) حدیث جابر: "ثم أذن ثم أقام......" کی روایت مسلم (۲؍۸۹۰) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲؍۱۷۳، الفتاوی الہندیہ ۱؍۲۲۸، مطالب أولی النہی ۲؍۴۱۱، الدسوقی ۱؍۳۷، الإیضاح فی مناسک الحج والعمرۃ للإمام النووی رص ۲۷۵، مغنی المحتاج ۱؍۲۷۳۔

(۴) المجموع ۸؍۱۰۱، ۱۱۰، ہدایۃ السالک لابن جماعہ ۳؍۱۰۰۵، المغنی لابن قدامہ ۳؍۴۰۸ طبع الریاض، المبدع ۳؍۲۳۱۔

انہوں نے کہا: عبدالملک بن مروان نے حجاج بن یوسف کو لکھا: وہ حج میں حضرت ابن عمرؓ کی مخالفت نہ کرے، چنانچہ عرفہ کے دن جس وقت آفتاب ڈھل گیا حضرت ابن عمرؓ آئے اور میں نے ان کے ساتھ تھا، حجاج کے خیمہ کے پاس آواز دیا، وہ نکلا، اس کے بدن پر زرد رنگ کی چادر تھی، اس نے کہا: ابوعبد الرحمٰن کیا بات ہے؟ انہوں نے کہا: اگر سنت پر عمل کرنا چاہتے ہو تو چلو، اس نے کہا: اسی وقت؟ انہوں نے کہا: ہاں، اس نے کہا: مجھ کو مہلت دیجئے تاکہ اپنے سر پر پانی ڈال لوں پھر نکلوں، تو آپ اتر گئے یہاں تک کہ حجاج نکلا اور میرے اور میرے والد کے درمیان چلنے لگا، میں نے کہا: اگر تم سنت پر عمل کرنا چاہتے ہو تو خطبہ کو مختصر کرو اور وقوف میں جلدی کرو تو وہ حضرت عبداللہ کو دیکھنے لگا، جب حضرت عبداللہ نے یہ دیکھا تو کہا: انہوں نے سچ کہا ہے (۱)۔

ھ-عرفہ کے دن غروب آفتاب کے بعد روانگی:

۲۲- جب عرفہ کے دن آفتاب غروب ہوجائے گا تو امام اور لوگ روانہ ہوں گے ان پر سکون ووقار ہوگا، جو گنجائش پائے گا جلدی کرے گا، اس لئے کہ حضرت اسامہؓ کی حدیث ہے: "**کان النبی ﷺ یسیر العنق فإذا وجد فجوة نص**"(۲) (نبی اکرم ﷺ آہستہ چلتے تھے جب کشادگی پاتے تو تیز چلتے تھے)، العنق: اوسط چال ہے، النص: عنق سے تیز چال ہے۔

اگر امام کی روانگی کے بعد کوئی حاجی بلا عذر دیر تک ٹھہرا رہ جائے یہاں تک کہ رات ہوجائے تو برا ہوگا، اور اگر امام تاخیر کرے روانہ نہ ہو تو لوگ روانہ ہوجائیں گے، اس لئے کہ امام نے سنت کی خلاف ورزی کی (۱)۔

و-طہارت:

۲۳- حاجی وقوف کی مدت میں باوضو رہے گا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول میں مالکیہ کے نزدیک سنت ہے اور حنابلہ اور معتمد قول میں مالکیہ کے نزدیک مستحب ہے (۲)۔

ز-وقوف کی جگہ:

۲۴- حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک مسنون ہے، مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے کہ جبل رحمت کے قریب، پہاڑ کے نچلے حصہ میں بڑے بڑے کالے بچھے ہوئے پتھروں کے پاس وقوف کرے، یہ رسول اللہ ﷺ کے وقوف کی جگہ کی صفت ہے، اگر اس سے قریب ہونا دشوار ہو تو جہاں ممکن ہو وقوف کرے گا (۳)۔

بالا جماع پہاڑ پر چڑھنا مشروع نہیں ہے، یہ تقی الدین ابن تیمیہ نے کہا ہے (۴)۔

نووی نے کہا: عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ وہ جبل رحمت پر وقوف کو جو عرفات کے بیچ میں ہے پسند کرتے ہیں اور اس کو عرفات کی دوسری زمین پر ترجیح دیتے ہیں یہاں تک کہ بعض عوام اپنی جہالت کی

(۱) حدیث سالم بن عبد اللہ: "**کتب عبد الملک بن مروان إلی الحجاج......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۱۱) نے کی ہے۔

(۲) حدیث اسامہ: "**کان النبي ﷺ یسیر العنق......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۱۸) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۷۶، مطالب أولی النہی ۲/۴۱۶، کشاف القناع ۲/۴۹۵-۴۹۶، مغنی المحتاج ۱/۴۹۷، الإیضاح للنووی رص ۲۹۵، الفواکہ الدوانی ۱/۴۲۱، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۸۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/۴۱۶-۴۱۷، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۹، الفواکہ الدوانی ۱/۴۲۱، المجموع ۸/۱۱۰، مغنی المحتاج ۱/۴۹۷۔

(۳) المجموع ۸/۹۳، ۱۰۵، ۱۱۱، المبدع ۳/۲۳۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۹، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۴۰۰، الفواکہ الدوانی ۱/۴۲۱، صحیح مسلم بشرح النووی ۷/۱۵۱۔

(۴) المبدع ۳/۲۳۳، معونۃ أولی النہی ۳/۴۲۵۔

وجہ سے یہ خیال کرتے ہیں کہ اس کے علاوہ وقوف کرنا صحیح نہیں ہے، یہ غلط ہے سنت کے خلاف ہے قابل اعتماد علماء میں سے کسی نے نہیں لکھا ہے کہ پہاڑ پر چڑھنے میں کوئی فضیلت ہے، سوائے ابوجعفر محمد بن جریر طبری کے، انہوں نے کہا: اس پر وقوف کرنا مستحب ہے، اسی طرح ہمارے اصحاب میں سے صاحب الحاوی، ابوالحسن ماوردی بصری نے کہا: اس پہاڑ کا قصد کرنا مستحب ہے جس کو جبل دعا کہا جاتا ہے (۱)۔

ح-عرفہ کے دن اعمال خیر میں اضافہ کرنا:

۲۵-عرفہ کے دن ہر قسم کے اعمال خیر میں کثرت کرنا مستحب ہے، عبادات ہوں، اذکار ہوں، قرآن کی تلاوت وغیرہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: **"ما العمل فی أیام العشر أفضل من العمل فی هذه، یعنی أیام العشر، قالوا: ولا الجهاد؟ قال: ولا الجهاد، إلا رجل خرج یخاطر بنفسه وماله فلم یرجع بشئ"** (۲) (دس دنوں میں کوئی بھی عمل ان دس دنوں سے افضل نہیں ہے، صحابہ نے عرض کیا: جہاد بھی نہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا، جہاد بھی نہیں، الا یہ کہ کوئی شخص نکلے، اپنی جان و مال کو خطرہ میں ڈالے اور کچھ لے کر نہ لوٹے)۔

ط-عرفہ کے دن دعا و ذکر کی کثرت کرنا:

۲۶-سنت یہ ہے کہ ماثور و غیر ماثور دعا کثرت سے کرے، کثرت سے کلمہ پڑھے، تلبیہ پڑھے، استغفار کرے، توبہ کرے، گڑگڑائے، قرآن کی تلاوت کرے، اور نبی اکرم ﷺ پر کثرت سے درود پڑھے، یہ اس دن کا وظیفہ ہے، اس میں کوئی کوتاہی نہ کرے، یہی حج کے اہم و مطلوب اعمال ہیں، صحیح حدیث میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: **"الحج عرفة"** (۱) (......................)، لہذا مناسب ہے کہ اس کا اہتمام کرنے میں کوئی کوتاہی نہ کرے، اس میں پوری کوشش صرف کردے، یہ ذکر و دعا کھڑے ہو کر بیٹھ کر کثرت سے کرے، دعا میں اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے۔

مناسب ہے کہ ان تمام اذکار کو بجالائے، کبھی کلمہ پڑھے، کبھی تکبیر کہے، کبھی تسبیح کرے، کبھی قرآن کی تلاوت کرے، کبھی نبی اکرم ﷺ پر درود بھیجے، کبھی دعا کرے، کبھی استغفار کرے، تنہا دعا کرے، مجمع میں دعا کرے، اپنے لئے دعا اپنے والدین، مشائخ، رشتہ داروں، ساتھیوں، دوست و احباب، تمام محسنین اور تمام مسلمانوں کے لئے دعا کرے، مناسب ہے کہ بار بار دعا کرے، دل کی ندامت کے ساتھ تمام گناہوں سے بار بار توبہ کرے، ذکر و دعا کے ساتھ کثرت سے روئے، یہاں آنسو بہائے جاتے ہیں، لغزشوں سے معافی طلب کی جاتی ہے، دعا قبول ہونے کی امید کی جاتی ہے، یہ بڑا مجمع اور عظیم الشان موقف ہے، اس میں اللہ تعالی کے نیک صالح بندے، مخلص اولیاء اور خواص و مقربین جمع ہوتے ہیں، یہ دنیا کا سب سے بڑا مجمع ہوتا ہے (۲)۔

حضرت عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"ما علی الأرض مسلم یدعو الله بدعوة إلا أتاه الله إیاها أو صرف عنه من السوء مثلها ما لم یدع بإثم أو قطیعة رحم، فقال رجل من القوم: إذا نكثر، قال: الله أكثر"** (۳) (اس روئے زمین پر کوئی بھی مسلمان اللہ تعالی سے کوئی

---

(۱) الإیضاح فی مناسک الحج والعمرہ رص ۲۸۱-۲۸۲ المکتبة الإمدادیہ۔

(۲) حدیث: "ما العمل في أيام العشر بأفضل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۵۷) نے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: "الحج عرفة......" کی تخریج فقرہ ر ۳ میں گذر چکی۔

(۲) المجموع ۸/ ۱۱۳-۱۱۴۔

(۳) حدیث: "ما على الأرض مسلم يدعوا الله بدعوة......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۶۶) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن حجر نے

بھی دعا کرتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اسے وہ چیز عطا کرتے ہیں یا اس کے مثل کوئی مصیبت دور کرتے ہیں، بشرطیکہ کسی گناہ یا قطع رحم کی دعا نہ کرے تو قوم میں سے ایک شخص نے کہا: تب تو ہم بہت زیادہ دعا کریں گے، آپ علیہ السلام نے فرمایا: اللہ تعالیٰ بہت زیادہ دینے والا ہے)۔

ی-عرفہ سے نکلنے کے بعد مزدلفہ میں مغرب وعشا کو جمع کرنا:

۲۷-سنت یہ ہے کہ حاجی مزدلفہ میں مغرب وعشاء کو جمع کرے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اگر کوئی شخص مزدلفہ میں آنے سے قبل مغرب کی نماز ادا کرلے تو اس کی نماز کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (راجح مذہب میں مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام ابو یوسف، اسحاق، ابو ثور اور ابن المنذر) کا مذہب ہے کہ اگر کوئی شخص راستہ میں مغرب کی نماز پڑھ لے تو وہ سنت کا تارک ہوگا، اس کی نماز ہوجائے گی، اس لئے کہ جن دو نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے اس کو الگ الگ پڑھنا جائز ہے، جیسے عرفہ میں ظہر وعصر کی نماز ہے۔

یہی عطاء عروہ، القاسم بن محمد اور سعید بن جبیر کا قول ہے (۱)۔

مالکیہ نے مزدلفہ میں مغرب وعشاء کے جمع کرنے کے سنت یا مندوب ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ حاجی نے امام کے ساتھ عرفہ میں وقوف کیا ہو، اور لوگوں کے ساتھ سفر کیا ہو یا اپنے اختیار سے پیچھے رہ گیا ہو، لہذا جو شخص امام کے ساتھ وقوف نہیں کرے گا وہ ان دونوں نمازوں میں سے ہر ایک کو اس کے وقت میں ادا کرے گا۔

انہوں نے کہا: اگر امام کے ساتھ وقوف کرے، پھر مزدلفہ کے لئے لوگوں کے ساتھ مل کر سفر کرنے سے عاجز رہ جائے تو شفق کے غروب ہوجانے کے بعد جس جگہ ہو جمع کرے گا۔

اگر مزدلفہ میں آنے سے قبل دونوں نمازیں ادا کرے حالانکہ اس سے شرعا جمع کرنے کا مطالبہ ہو، بایں طور کہ اس نے امام کے ساتھ وقوف کیا ہو اور لوگوں کے ساتھ سفر کیا ہو تو ابن القاسم نے کہا: نماز کا اعادہ کرے گا، اس لئے کہ نبی اکرم علیہ السلام نے اس کے لئے ایک جگہ مقرر فرمادیا ہے۔

اشہب نے کہا: اگر شفق کے غروب ہونے سے قبل عشاء کی نماز پڑھ لے تو صرف عشاء کا اعادہ کرے گا، ان کے نزدیک تاخیر کرنا رخصت ہے، عزیمت نہیں ہے، ان دونوں اقوال میں اعادہ کرنا بطور ندب ہوگا (۱)۔

شافعیہ نے سنت کے مخالف ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ عشاء کی نماز کے مختار وقت کے فوت ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو، اور مختار وقت اصح قول میں تہائی رات ہے، دوسرے قول میں نصف رات ہے، لہذا اگر کسی کو اس وقت کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو تو وہ مزدلفہ میں مغرب وعشا کو ادا کرنے کی خواہش میں ان کو موخر نہیں کرے گا، بلکہ راستہ میں جمع کرے گا۔

شافعیہ نے عرفہ ومزدلفہ میں دو نمازوں کو جمع کرنے کے لئے سفر کے شرائط کے مکمل پائے جانے کی شرط لگائی ہے۔

امام ابو یوسف کے علاوہ حنفیہ، ثوری اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کا مذہب ہے کہ مغرب کی نماز کو مزدلفہ میں ادا کرنے کے لئے اس کو موخر کرنا واجب ہے، لہذا اگر کوئی شخص غروب آفتاب کے بعد مزدلفہ میں آنے سے قبل مغرب کی نماز ادا کرلے گا تو اس پر واجب

= فتح الباری (۱۱/۹۶) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) المغنی ۳/۴۱۸، ۴۲۰، مطالب أولی النہی ۲/۴۱۶-۴۱۷، کشاف القناع ۲/۴۹۶، الدسوقی ۲/۴۴، مغنی المحتاج ۱/۴۹۸، المجموع ۸/۱۳۳، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۳۰، ابن عابدین ۲/۱۷۷۔

(۱) عقد الجواہر الثمینہ ۱/۴۰۴، الدسوقی ۲/۴۴، الذخیرہ ۳/۶۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۸۔

ہوگا کہ جب وہ مزدلفہ آئے تو جب تک طلوع صبح صادق نہ ہو اس کا اعادہ کرے۔

یہی حکم ہوگا اگر عشاء کا وقت داخل ہوجانے کے بعد راستہ میں عشاء کی نماز ادا کرے (۱)۔

اگر مزدلفہ میں مغرب وعشا کی نمازوں کے اعادہ سے قبل فجر کی نماز ادا کرلے، تو وہ دونوں نمازیں جائز ہوجائیں گی، اس پر حنفیہ کا اتفاق ہے (۲)۔

۲۸ - حنفیہ کے نزدیک مزدلفہ میں اس جمع کے شرائط:

حج کا احرام ہونا۔

وقوف عرفہ کا اس سے پہلے ہونا

وقتاً وقوف کا ہونا، اور یہ نحر کی شب ہے۔

مکان کا ہونا اور یہ مزدلفہ ہے۔

وقت نماز کا ہونا، یہ عشاء کا وقت ہے جب تک طلوع فجر نہ ہو (۳)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص مزدلفہ کا راستہ چھوڑ کر مکہ چلا جائے، اس کے لئے جائز ہوگا کہ اس میں تاخیر کئے بغیر راستہ میں مغرب کی نماز پڑھے، اگر وہ مزدلفہ سے نہیں گذرے گا تو مغرب کی نماز راستہ میں اس کے وقت پر پڑھنا لازم ہوگا، شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے، اس لئے کہ شرط (اور وہ شرط مکان) ہے، یہی حکم ہے اگر وہ عرفات میں رات گذارے (۴)۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۸، المجموع ۸/ ۱۳۳، الإیضاح للنووی رص ۲۹۵، عقد الجواہر الثمینہ ۱/ ۴۰۴، الدسوقی ۲/ ۴۴، الذخیرہ ۳/ ۶۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۸، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۳۰، ابن عابدین ۲/ ۱۷۷۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۳۰، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۷، ابن عابدین ۲/ ۱۷۷، فتح القدیر ۱/ ۴۸۰۔

(۳) سابقہ حوالہ۔

(۴) ابن عابدین ۲/ ۱۷۷۔

یوم عرفہ کے مکروہات:

الف-عرفہ میں جمع کی جانے والی دونوں نمازوں کے درمیان اقامت کو ترک کردینا:

۲۹ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عرفہ میں جمع کی جانے والی دونوں نمازوں میں سے ہر ایک میں اقامت کہنا مستحب ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان اقامت کو ترک کردینا مکروہ ہے (۱)۔

ب-عرفہ کے دن عمرہ کا احرام باندھنا:

۳۰ - عرفہ کے دن عمرہ کا احرام باندھنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عرفہ کے دن عمرہ کا احرام باندھنا مکروہ نہیں ہے، حنفیہ اور ایک روایت میں امام احمد کی رائے ہے کہ عرفہ کے دن عمرہ کا احرام باندھنا مکروہ ہے۔

تفصیل اصطلاح (احرام فقرہ/ ۳۷، ۳۸) میں ہے۔

ج-سواری پر یا پیدل چلنے میں ایسی تیزی کرنا جو ایذاء کا سبب ہو:

۳۱ - چلنے میں ایسی جلدی کرنا جو ایذا کا سبب ہو مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: **"علیکم بالسکینة"** (۲) (سکون کو لازم پکڑو)، زیلعی نے کہا کہ ایذاء رسانی کو ترک کرنا واجب ہے (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۲، المغنی ۳/ ۴۰۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۴، المجموع ۸/ ۸۶، ۹۳، الإیضاح للنووی رص ۷۵۔

(۲) حدیث: "علیکم بالسکینة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۲۳ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الذخیرہ ۳/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۷، کشاف القناع ۲/ ۴۹۵-۴۹۶، تبیین الحقائق ۲/ ۱۵۔

د-عرفہ کے دن سایہ میں رہنا:

۳۲- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عرفہ میں وقوف کرنے والے کے لئے افضل یہ ہے کہ سایہ میں نہ رہے، بلکہ دھوپ میں رہے، الا یہ کہ کوئی عذر ہو، بایں طور کہ اس کو ضرر پہنچے یا اس دعا یا اذکار میں اس کی کوشش ناقص رہ جائے(۱)، یہ منقول نہیں ہے کہ نبی اکرم علیہ السلام عرفات میں سایہ میں رہے ہوں، جبکہ ام الحصین سے یہ ثابت ہے کہ نبی اکرم علیہ السلام جس وقت جمرہ کی رمی کر رہے تھے تو آپ علیہ السلام پر کپڑا کے ذریعہ سایہ کیا گیا(۲)۔

مالکیہ کے نزدیک عرفہ کے دن وقوف کے زمانہ میں سایہ کو ترک کرنا مستحب ہے۔

قرطبی نے کہا: گنبد اور خیموں میں محرم کے لئے سایہ میں رہنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، وقوف کی حالت میں اس کے سایہ میں رہنے میں اختلاف ہے، امام مالک اور اہل مدینہ نے اس کو مکروہ کہا ہے(۳)۔

حنفیہ، حنابلہ نے وقوف عرفہ کے زمانہ کی تخصیص کے بغیر محرم کے لئے گھر، کجاوہ وغیرہ کے ذریعہ سایہ حاصل کرنے کا حکم ذکر کیا ہے۔

حنفیہ نے کہا: محرم کے لئے گھر اور کجاوہ کے ذریعہ سایہ حاصل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے(۴)، انہوں نے حضرت جابرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "أمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة فسار رسول الله علیہ السلام إلى أن قال: فوجد القبة قد ضربت له بنمرة(۱)، فنزل بها"(۲) (رسول اللہ علیہ السلام کے لئے نمرہ میں بال کا ایک خیمہ لگانے کا حکم دیا گیا، آپ علیہ السلام نے سفر کیا، آپ نے پایا کہ آپ علیہ السلام کے لئے نمرہ میں ایک خیمہ لگایا گیا ہے، تو آپ علیہ السلام اس میں اترے)۔

صحیح مذہب میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ محرم کے لئے محمل سے سایہ لینا حرام ہے، دوسری روایت ہے کہ محرم کے لئے محمل سے سایہ لینا مکروہ ہے(۳)۔

ھ-یوم عرفہ کا روزہ:

۳۳- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب ہے کہ حاجی کے لئے یوم عرفہ کا روزہ مکروہ ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگر وہ حاجی کو وقوف عرفہ سے کمزور نہ کرے اور دعاؤں میں خلل انداز نہ ہو تو اس کے لئے مستحب ہے، باقی غیر حاجی کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کے حق میں یوم عرفہ کا روزہ مستحب ہے، (دیکھئے: صوم التطوع فقرہ/۹)۔

و-عرفہ کا خطبہ ترک کرنا یا زوال سے قبل خطبہ دینا:

۳۴- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ عرفہ کا خطبہ ترک کرنا یا زوال سے قبل خطبہ دینا مکروہ ہے، الجوہرۃ النیرۃ میں ہے: اگر خطبہ ترک کردے یا زوال سے قبل خطبہ دے تو اس کے لئے کافی ہو جائے گا اور برا ہوگا۔

---

(۱) المجموع ۸/۱۱۷، الإیضاح رص ۲۸۹۔

(۲) حدیث أم الحصین "أن النبي علیہ السلام ظلل علیه بثوب وهو یرمي الجمرة......" کی روایت مسلم (۲/۹۴۴) نے کی ہے۔

(۳) مواہب الجلیل ۳/۱۴۴-۱۴۵۔

(۴) فتح القدیر ۲/۴۴۴-۴۴۵، نیز دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۶۴۔

(۱) نمرہ: نون کے فتحہ اور میم کے کسرہ کے ساتھ ہے۔ یہ عرفہ میں ایک جگہ کا نام ہے۔

(۲) حدیث: "أمر بقبة من شعر......" کی روایت مسلم (۲/۸۸۹) نے کی ہے۔

(۳) الإنصاف ۳/۴۶۱، نیز دیکھئے: مطالب أولی النہی ۲/۳۲۷، شرح منتہی الإرادات ۱/۵۳۸-۵۳۹۔

ابن عابدین نے زیلعی کا قول "جائز ہے" نقل کرکے اس پر حاشیہ لکھا ہے کہ کراہت کے ساتھ صحیح ہے(۱)۔

مالکیہ میں سے ابن حبیب کی رائے ہے کہ زوال سے قبل عرفہ کا خطبہ دینا جائز ہے، اشہب اس سے منع کرتے ہیں، ان کی رائے ہے کہ جو ایسا کرے گا وہ اس کا اعادہ کرے گا الا یہ کہ نماز پڑھ لینے کی وجہ سے وہ فوت ہوجائے، اور نماز تو ہر حال میں زوال کے بغیر نہیں ہوسکتی ہے۔

باجی نے ابن حبیب کے مذہب کے لئے کہ زوال سے قبل خطبہ دینا جائز ہے، اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ خطبہ نماز کے لئے نہیں ہے، یہ محض حجاج کو تعلیم دینے کے لئے ہے، اسی وجہ سے جہر کے بارے میں نماز کا حکم نہیں بدلا ہے، نہ اس سے پہلے اذان دی جاتی ہے، لہذا اس کے لئے یہ شرط نہ ہوگی کہ اس کا وقت نماز کا وقت ہو، یہ صرف اس خطبہ کا حکم ہے جس کا اتصال نماز کے ساتھ مشروع ہے (۲)، دسوقی نے کہا: اگر زوال سے قبل خطبہ دے اور زوال کے بعد نماز ادا کرے یا بغیر خطبہ کے نماز پڑھے تو یہ بالاجماع کافی ہے(۳)۔

ز-وقوف کے وقت سے قبل عرفات میں داخل ہونا:

۳۵-امام مالک نے کہا: حجاج کے لئے مکروہ ہے کہ وقوف کے وقت سے قبل خود عرفہ جائیں یا اپنے خیمے بھیجیں۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وقوف کے وقت سے قبل حجاج کا عرفات کی زمین میں داخل ہونا، خطاء اور بدعت ہے اور سنت کو ترک کرنا ہے، اس کی وجہ سے بہت سی سنتیں ان سے فوت ہوجائیں گی (۴)۔

(۱) الجوہرۃ النیرہ ا/۲۰۱، ابن عابدین ۲/۱۷۳۔
(۲) المنتقی ۳/۳۵-۳۶۔
(۳) الدسوقی ۲/۴۳۔
(۴) المدونہ ا/۳۹۹ طبع دار صادر، المجموع ۸/۸۶، الإیضاح للنووی رص ۲۷۲۔

حنفیہ نے کہا: حاجی عرفہ کے دن صبح کی نماز کے بعد عرفات جائے گا، انہوں نے کہا: یہ اولی ہے، یہاں تک کہ اگر طلوع صبح صادق سے قبل وہاں چلا جائے تو جائز ہے(۱)۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حاجی کے لئے مستحب ہے کہ آٹھویں ذی الحجہ کو منیٰ جائے، وہاں رات گذارے پھر جب آفتاب طلوع ہوجائے تو عرفہ جائے، نمرہ میں قیام کرے اور یہ مندوب ہے، یہاں تک کہ آفتاب ڈھل جائے، لہذا اگر کوئی شخص طلوع آفتاب سے قبل منیٰ سے عرفات کے لئے نکلے گا وہ مستحب کو ادا نہیں کرے گا (۲)۔

عرفہ میں جانا اور وہاں وقوف کا طریقہ:

۳۶-جب ذی الحجہ کی نویں تاریخ کی صبح ہوجائے تو حاجی منیٰ میں صبح کی نماز ادا کرے گا، پھر آفتاب کے طلوع ہونے تک ٹھہرے گا، جب آفتاب طلوع ہوجائے اور جبل شبیر پر روشنی پھیل جائے تو سکون و وقار کے ساتھ تلبیہ پڑھتے ہوئے اور تہلیل و تکبیر کہتے ہوئے عرفات جائے گا، اسی طرح تمام اذکار ادا کرے گا، مسنون ہے کہ وقوف کے لئے غسل کرلے ورنہ وضو کرلے۔

مستحب ہے کہ عرفات جاتے ہوئے کہے: اے اللہ میں تیری طرف متوجہ ہوں، تجھ پر بھروسہ کیا ہے، تیری خوشنودی کا ارادہ کیا ہے، لہذا میرا گناہ بخش دے، میرا حج قبول فرما، مجھ پر رحم فرما، مجھ کو ناکام ونامراد نہ کر، میرے سفر میں برکت عطا فرما، عرفات میں میری ضروریات پوری فرما، بلاشبہ آپ ہر چیز پر قادر ہیں(۳)۔

۳۷-جب عرفہ سے قریب ہوا اور جبل رحمت پر اس کی نگاہ پڑے اور

(۱) البحر الرائق ۲/۳۶۱، تبیین الحقائق ۲/۲۳۔
(۲) الممتع شرح المقنع ۲/۴۴۲-۴۴۶، کشاف القناع ۲/۴۹۱۔
(۳) تبیین الحقائق ۲/۲۳، مغنی المحتاج ا/۴۹۶، الأذکار للنووی رص ۳۲۵ طبع دار ابن کثیر۔

اس کو دیکھ لے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ کہے: اے اللہ میں تیری طرف متوجہ ہوں، تجھ پر بھروسہ کیا ہے، تیری خوشنودی کا ارادہ کیا ہے، اے اللہ میری مغفرت فرما، میری توبہ قبول فرما، میری مانگ پوری کردے، خیر جہاں کہیں بھی ہو اس کو میری طرف پھیر دے، اللہ تعالی کی ذات پاک ہے، ساری تعریفیں اللہ تعالی کے لئے ہیں، اللہ تعالی کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے، اللہ تعالی سب سے بڑا ہے، پھر تلبیہ پڑھے یہاں تک کہ عرفہ میں داخل ہوجائے اور راستہ کو چھوڑ کر جہاں چاہے لوگوں کے ساتھ قیام کرے، پہاڑ کے قریب افضل ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے(۱)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نمرہ میں قیام کرے گا، اور ظہر تک ٹھہرے گا، تاکہ امام کے ساتھ خطبہ میں شریک ہوسکے اور ظہر وعصر کی نمازوں کو جمع کرسکے(۲)۔

دونوں نمازوں کے درمیان، سنن، نوافل یا ان کے علاوہ کھانے پینے میں مشغول نہ ہوگا، غروب تک عرفہ میں وقوف کرے گا، افضل ہے کہ جبل رحمت سے قریب قیام کرے، کوشش کرے کہ نبی اکرم ﷺ کے موقف میں رہے، بشرطیکہ یہ ضرر کے بغیر آسانی سے ہوجائے، جب عرفات میں پہنچ جائے تو وہاں ٹھہرے گا، اور کھانا مانگنے والے مسکین کی طرح اپنے دونوں ہاتھوں کو پھیلا کر اور اٹھا کر قبلہ رخ ہوکر دعاء کے لئے کھڑا ہوگا، جیسا کہ عرفہ میں رسول اللہ ﷺ کی دعا کا طریقہ بیان کیا گیا ہے (۳)۔

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۲۳، ابن عابدین ۲/ ۱۷۳۔
(۲) الذخیرہ ۳/ ۲۵۵، المجموع ۸/ ۸۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۶، المبدع ۳/ ۲۳۰۔
(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ دعا بعرفة یداه إلی صدره کالمستطعم المسکین" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۵/ ۱۱۷) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

مبالغہ کے بغیر تلبیہ بلند آواز سے کہے گا، اس کے معروف ومشہور الفاظ کے ساتھ کہے گا: **"لبیک اللهم لبیک، لبیک لا شریک لک لبیک إن الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک"** اور تلبیہ میں خاص طور عرفہ میں منقول ہے کہ آپ ﷺ نے جب عرفات میں وقوف کیا تو کہا: **"لبیک اللهم لبیک"** پھر کہا: **"إنما الخیر خیر الآخرة" وفی روایة: "لبیک إن العیش عیش الآخرة"**(۱) (خیر تو صرف آخرت کا خیر ہے، ایک روایت میں ہے: زندگی تو صرف آخرت کی زندگی ہے)۔

دعاء واذکار کا اخفاء بہتر ہے، الا یہ کہ اس شخص کو سنانے کی ضرورت ہو جو ان میں اس کی اقتداء کرے۔

جو دعا بھی کرے اس کو تین بار کرے، دعا اللہ تعالی کی حمد وثنا، تمجید وتسبیح اور نبی اکرم ﷺ پر درود کے ساتھ شروع کرے، اور اسی پر آمین کے ساتھ ختم کرے، ایسا ہی غروب آفتاب تک مسلسل کرے، اس کے دوران کبھی کبھی تلبیہ بھی پڑھتا رہے، ظاہر وباطن کی طہارت کی پابندی کرے، اپنے کھانے، پینے، لباس، سواری، نگاہ، گفتگو اور اپنے تمام امور میں حرام سے دور رہے، ان چیزوں سے پوری طرح پرہیز کرے، کیونکہ یوم عرفہ کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا: **"إن هذا یوم من ملک فیه سمعه و بصره و لسانه غفر له"**(۲) (بے شک یہ ایسا دن ہے کہ جو شخص اس میں اپنے کان، آنکھ

(۱) حدیث: "تلبیة النبي ﷺ في عرفات: لبیک اللهم لبیک......" کی روایت مسلم (۲/ ۹۳۳) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے اور حدیث التلبیہ بزیادہ: "إنما الخیر خیر الآخرة......" کی روایت ابن خزیمہ نے صحیح (۴/ ۲۶۰) میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔ اور روایت: "لبیک إن العیش عیش الآخرة" کی روایت شافعی نے المسند (ترتیب المسند ۱/ ۳۰۴-۳۰۵) میں حضرت مجاہدؒ سے مرسلاً کی ہے۔
(۲) حدیث: "إن هذا یوم من ملک فیه سمعه......" کی روایت احمد

اورزبان کی حفاظت کرے گا اس کی مغرفت ہوجائے گی)۔

جب آفتاب غروب ہوجائے گا تو بلا تاخیر امام عرفہ سے روانہ ہوجائے گا اور اس کے ساتھ لوگ بھی روانہ ہوں گے، ان پر لازم ہے کہ ان کے دلوں میں سکون ہو، اور ظاہر میں وقار ہو، اگر راستہ میں کشادگی پائے گا تو کسی کو تکلیف پہنچائے بغیر تیزی کرے گا، پیدل ہو یا سوار ہو، مستحب ہے کہ اپنے سفر میں تلبیہ، تکبیر وتہلیل، استغفار ودعا اور نبی اکرم ﷺ پر درود پڑھتا رہے، بہت زیادہ ذکر کرتا رہے، روئے، یا رونے کی صورت بنائے، اللہ تعالی سے دعا کرے کہ اللہ تعالی اس کو عرفہ کی آخری حاضری نہ بنائے، برابر ذکر وخشوع میں مشغول رہے، یہاں تک کہ مزدلفہ میں پہنچ جائے، کسی چیز کی طرف توجہ نہ کرے، نہ مغرب کی نماز پڑھے نہ عشاء کی، یہاں تک کہ مزدلفہ میں داخل ہوجائے، اس سے اللہ تعالی کے فضل وکرم سے وقوف کے رکن کو مکمل ادا کرنے والا ہوجائے گا (۱)۔

مستحب ہے کہ زمین کے راستہ سے گذرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ اس سے گذرے تھے (۲)، اگر دوسرے دوسرے راستہ سے جائے تو جائز ہے (۳)۔

وقوف عرفہ میں مستحب دعائیں:

۳۸- بہت زیادہ دعا کرنا مستحب ہے (۴)، دعا کے الفاظ میں سے وہ حدیث ہے جو حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**خير الدعاء دعاء يوم عرفة، و خير ما قلت أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد وهو على كل شيء قدير**" (۱)۔

بیہقی میں ہے: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**أكثر دعائي و دعاء الأنبياء قبلي بعرفة** (عرفہ میں میری اور مجھ سے پہلے کے انبیاء کی اکثر دعا یہ ہے:) **لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير. اللهم اجعل في قلبي نورا، وفي سمعي نورا، وفي بصري نورا، اللهم اشرح لي صدري، ويسر لي أمري، وأعوذبک من وسواس الصدر وشتات الأمر وفتنة القبر، اللهم إني أعوذبک من شر ما يلج في الليل و شر ما يلج في النهار وشر ما تهب به الرياح، ومن شر بوائق الدهر**" (۲)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں جو دعا کی اس میں سے یہ ہے: "**اللهم إنک تسمع كلامي، وترى مكاني، وتعلم سري وعلانيتي، لا يخفى عليک شيء من أمري، أنا البائس الفقير المستغيث المستجير الوجل المشفق المقر المعترف بذنبه، أسألک مسألة المسكين، وأبتهل إليک ابتهال المذنب الذليل، وأدعوک دعاء الخائف الضرير، من خضعت لک رقبته، وفاضت لک عيناه، وذل لک جسده، ورغم**

=   (۱/۳۲۹) اور ابن خزیمہ (۴/۲۶۱) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) ہدایۃ السالک لابن جماعہ ۳/۱۰۱۸-۱۰۲۱، ۱۰۳۸-۱۰۴۷، الإیضاح للنووی رص ۲۸۵۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ سلک طريق المأزمين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۱۹) اور مسلم (۲/۹۳۴) نے کی ہے۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/۴۱۸، الإیضاح رص ۲۷۱، ابن عابدین ۲/۱۷۶۔

(۴) ہدایۃ السالک ۳/۱۰۲۱-۱۰۲۸، الإیضاح رص ۲۸۵، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۹۔

(۱) حدیث: "خير الدعاء دعاء يوم عرفة......" کی تخریج فقرہ ر ۲ میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "أكثر دعائي ودعاء الأنبياء......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۵/۱۱۷) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور اس کی سند میں ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

أنفه لک، اللهم لا تجعلني بدعائک شقيا، وكن بي رؤوفا رحيما، يا خير المسؤولين ويا خير المعطين"(۱)۔

حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے انہوں نے عرفہ کی شام میں بلند آواز سے دعا کی: "لا إله إلا الله وحده لا شريک له، له الملک وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، اللهم اهدنا بالهدى، وزينا بالتقوى واغفرلنا في الآخرة والأولى" ثم يخفض صوته ثم يقول "اللهم إني أسألک من فضلک وعطائک رزقا طيبا مباركا، اللهم إنک أمرت بالدعاء وقضيت على نفسک بالاستجابة، وأنت لا تخلف وعدک ولا تكذب عهدک، اللهم ما أحببت من خير فحببه إلينا ويسره لنا، وما كرهت من شيء فكرهه إلينا وجنبناه، ولا تنزع عنا الإسلام بعد إذ أعطيتنا"(۲)۔

عرفہ کی شام کو دوسرے شہروں میں لوگوں کا جمع ہونا:

۳۹- عرفہ کے دن دوسرے ممالک اور شہروں میں لوگوں کا جمع ہونا، اور غروب آفتاب تک اللہ تعالی سے دعا، ذکر اور تضرع کرنا جیسا کہ اہل عرفہ کرتے ہیں، تعریف ہے(۱)۔

طحطاوی نے کہا: لوگوں کا اپنے آپ کو عرفات میں وقوف کرنے کے ساتھ مشابہ قرار دینا تعریف ہے(۲)۔

تعریف کے حکم کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حضرت ابن عمرؓ کے مولی نافع، ابراہیم نخعی، حکم اور حماد) کا مذہب ہے کہ تعریف مکروہ ہے۔

طحطاوی نے کہا: حنفیہ کے کلام کا ظاہر ہے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ وقوف کرنا مخصوص جگہ میں قربت ہے، لہذا دوسری جگہ اس کو کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے طواف وغیرہ ہے، کیا ایسا نہیں ہے کہ مشابہت کے لئے کعبہ کے علاوہ کسی گھر یا مسجد کا طواف کرنا جائز نہیں ہے(۳)۔

امام مالک نے کہا: تعریف لوگوں کا کام نہیں ہے، ان اشیاء کے دروازے کھولنا بدعت ہے۔

شعبہ سے منقول ہے: انہوں نے کہا: میں حکم و حماد سے عرفہ کے دن مساجد میں لوگوں کے جمع ہونے کے بارے میں دریافت کیا تو ان دونوں نے کہا: یہ بدعت ہے، ابراہیم نخعی سے منقول ہے: وہ بدعت ہے(۴)۔

ابن مفلح نے کہا: (مرداوی نے ان کی اتباع کی ہے) کہ شیخ تقی الدین عرفہ کے علاوہ میں تعریف کو جائز نہیں سمجھتے تھے، علماء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ منکر ہے، اس کا کرنے والا گمراہ ہے(۵)۔

دوسری رائے: امام احمد نے تعریف کی اجازت دی ہے یہی

---

(۱) حدیث ابن عباس: "كان مما دعا به رسول الله ﷺ في حجة الوداع......" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۱/ ۱۷۴-۱۷۵) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۳/ ۲۵۲) میں کہا: کہ اس روایت کو طبرانی نے معجم کبیر اور معجم صغیر میں نقل کیا ہے۔ اور اس میں ایک راوی یحی بن صالح دیلی ہیں، جس کے بارے میں عقیلی نے کہا ہے کہ ان سے یحی بن بکیر نے منکر روایتیں نقل کی ہیں۔ بقیہ رواۃ ثقہ ہیں۔

(۲) اثر ابن عمر: "أنه كان عشية عرفة برفع صوته......" کی روایت طبرانی نے الدعاء (۲/ ۱۲۰۸ طبع البشائر) میں کی ہے، اور ابن جماعہ نے اس روایت کو اپنی کتاب "ہدایۃ السالک" میں امام طبرانی کی کتاب "مناسک" کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند جید ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۷۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۹۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۵۲، المجموع ۸/ ۱۱۷، الحوادث والبدع للطرطوشی ۱/ ۹۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۹۴۔

(۴) الحوادث والبدع للطرطوشی ر ۹۸، المجموع ۸/ ۱۱۷۔

(۵) الفروع ۲/ ۱۵۰، الإنصاف ۲/ ۴۴۱۔

شافعیہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے، امام احمد نے کہا: عرفہ کی شام کو دوسرے شہروں میں تعریف میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (۱)۔

اثرم نے کہا: میں نے ابوعبد اللہ سے شہروں کی تعریف کے بارے میں دریافت کیا کہ لوگ عرفہ کے دن مساجد میں جمع ہوتے ہیں، تو انہوں نے کہا: مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا، بہت سے لوگوں نے اس کو کیا ہے، انہوں نے کہا: حسن، بکر، ثابت، اور محمد بن واسع عرفہ کے دن مسجد میں حاضر ہوتے تھے (۲)۔

ابن تیمیہ نے کہا: صحابہ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور عمرو بن حریثؓ نے اور اہل بصرہ واہل مدینہ کی ایک جماعت نے یہ کہا ہے (۳)۔

شافعیہ میں سے ونائی نے کہا کہ عرفہ کے علاوہ میں تعریف میں کوئی کراہت نہیں ہے، بلکہ یہ بدعت حسنہ ہے، یہ دعاء، ذکر اور اللہ تعالی کے ساتھ تضرع کے لئے عرفہ کے دن عصر کے بعد آفتاب کے غروب تک لوگوں کا جمع ہونا ہے، جیسا کہ اہل عرفہ کرتے ہیں۔

شروانی نے کہا: اسی طرح عشماوی نے مکروہ نہ ہونے کو معتمد قرار دیا ہے (۴)۔

تیسری رائے: ایک روایت میں امام احمد نے کہا: (اس کو شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے لکھا ہے اور یہ تفردات میں سے ہے) کہ تعریف مستحب ہے (۵)۔

(۱) الإنصاف ۲/۴۴۱، الفروع ۲/۱۵۰، المغنی ۲/۳۹۹، تحفۃ المحتاج مع حواشی ۴/۱۰۸۔
(۲) المغنی ۲/۳۹۹۔
(۳) اقتضاء الصراط المستقیم ۲/۶۳۸، نیز دیکھئے: الإیضاح للنووی رص ۲۹۴۔
(۴) حاشیۃ الشروانی ۴/۱۰۸۔
(۵) الإنصاف ۲/۴۴۱، الفروع ۲/۱۵۰۔

یوم النحر

تعریف:

۱ – یوم النحر، مضاف مضاف الیہ سے مرکب اصطلاح ہے، اس کو جاننے کے لئے مضاف، مضاف الیہ (یوم، نحر) کو جاننا لازم ہے۔

لغت میں یوم: اس کی مقدار طلوع آفتاب سے اس کے غروب تک ہے۔

کبھی اس کو موجودہ وقت پر بولتے ہیں، اسی معنی میں ہے، قرآن کریم میں ہے: "**اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ**" (۱) (آج کے دن تمہارے لئے تمہارے دین کو میں نے کامل کردیا)۔

یوم مذکر ہے، اس کی جمع ایام ہے اور جمع کا مؤنث ہونا اکثر ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "**أيام مباركة وشريفة**"، مذکرمین اور زمان کے معنی میں ہے۔

فیومی نے المصباح المنیر میں کہا: یوم کی ابتداء طلوع صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہے (۲)۔

اصطلاح میں: ابن نجیم نے کہا: لفظ یوم کا اطلاق بالاتفاق بطور حقیقت دن کی روشنی پر ہوتا ہے، اور بعض کے نزدیک بطور حقیقت مطلق وقت پر بھی ہوتا ہے، تو اس وقت یہ مشترک ہوگا، اور اکثر لوگوں کے نزدیک بطور مجاز ہوتا ہے، اور یہی صحیح ہے اس لئے کہ کلام کو مجاز پر

(۱) سورۂ مائدہ ر ۳۔
(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

محمول کرنا اس کو اشتراک پر محمول کرنے سے اولی ہے۔

مشہور یہ ہے کہ یوم طلوع صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہے، اور نہار طلوع آفتاب سے اس کے غروب تک ہے، اور لیل سیاہی کے لئے خاص ہے، اور یہ نہار کی ضد ہے (۱)۔

لغت میں نحر کے بعض معانی: نحر (یہ سینہ کا اعلی حصہ ہے) میں مارنا اور ذبح کرنا، کہا جاتا ہے: **نحر البعیر**: اس کو اس جگہ نیزہ مارا جہاں سینہ کے اوپر حلقوم ظاہر ہوتا ہے (۲)۔

نحر اصطلاح میں: گردن کی رگوں کو کاٹنا ہے، اس کی جگہ حلق کا آخری حصہ ہے (۳)۔

یوم النحر: یہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ ہے، اس کا نام یہ اس لئے ہے کہ اس میں قربانی اور ہدی کے جانور کثرت سے ذبح کئے جاتے ہیں (۴)۔

ایام النحر سے کیا مراد ہے، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ثوری کا مذہب ہے کہ ایام نحر تین ہیں، عید کا دن اور اس کے بعد دو دن، یہی حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت انسؓ کا قول ہے۔

امام احمد نے کہا: ایام نحر کا تین ہونا، رسول اللہ ﷺ کے بہت سے صحابہ سے منقول ہے (۵)۔

(۱) البحر الرائق شرح کنز الدقائق، لابن نجیم الحنفی ۲۹۸/۳-۲۹۹۔
(۲) المعجم الوسیط، القاموس المحیط۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۲۸۵/۵۔
(۴) القاموس المحیط، المجموع شرح المہذب للنووی ۸۲/۸۔
(۵) البنایہ مع الہدایہ ۱۳۶/۹، المغنی لابن قدامہ ۴۳۲/۳-۴۳۳ طبع الریاض، الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۲/۳، الفواکہ الدوانی ۴۳۹/۱-۴۴۰۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ایام نحر ذی الحجہ کی دسویں تاریخ اور اس کے بعد تشریق کے تین ایام ہیں، اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**كل عرفات موقف وكل أيام التشريق ذبح**" (۱) (پورا عرفات موقف ہے، پورے ایام تشریق ذبح کا دن ہے)۔

یہی حضرت علیؓ سے ایک روایت ہے، یہی عطاء وحسن کا قول ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

یوم عرفہ:

۲- یوم عرفہ، ذی الحجہ کی نویں تاریخ ہے (۳)۔

یوم نحر اور یوم عرفہ میں ربط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں حج کے مناسک ہیں۔

یوم النحر کی فضیلت:

۳- فقہاء کا مذہب ہے کہ یوم نحر کی بڑی فضیلت ہے، اس لئے کہ اس میں مناسک وعبادات مشروع ہیں، نیز اس لئے کہ اس میں طاعات وقربات کثرت سے جمع ہیں، یوم نحر کی ایک فضیلت یہ ہے کہ فقہاء کی ایک جماعت نے اس کو یوم الحج الاکبر کہا ہے، ان کے نزدیک اللہ تعالی کے ارشاد میں مذکور یوم الحج الاکبر سے مراد یہی ہے: "**وَأَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللّٰهَ بَرِيْءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُوْلُهُ**" (۴) (اور اللہ اور اس کے رسول کی

(۱) حدیث: "**كل عرفات موقف......**" کی روایت احمد (۸۲/۴) اور ابن حبان (الإحسان ۱۶۶/۹) نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۵۰۴/۱، ۵۳۱، ۲۸۷/۴، المغنی لابن قدامہ ۶۳۸/۳۔
(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط، قواعد الفقہ۔
(۴) سورۂ توبہ ۳۔

طرف سے بڑے حج کی تاریخوں میں عام لوگوں کے سامنے اعلان ہے کہ اللہ اور اس کا رسول دونوں دستبردار ہوتے ہیں ان مشرکین سے)۔ نیز حدیث میں ہے: "**أن رسول الله ﷺ وقف يوم النحر بين الجمرات في الحجة التي حج، فقال: أي يوم هذا؟ قالوا: يوم النحر، قال ﷺ: هذا يوم الحج الأكبر**" (۱) (رسول اللہ ﷺ اس حج میں جو آپ ﷺ نے کیا نحر کے دن جمرات کے درمیان کھڑے ہوئے اور فرمایا: یہ کونسا دن ہے؟ صحابہ نے عرض کیا: یوم نحر ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ یوم الحج الأ کبر ہے)، نیز ثابت ہے کہ حضرت ابوبکر وحضرت علیؓ نے سابقہ آیت کریمہ میں جو کچھ مذکور ہے اس کا اعلان نحر کے دن کیا(۲)، نیز مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**يوم الحج الأكبر يوم النحر**" (۳) (یوم الحج الاکبر یوم النحر ہے)، فقہاء نے کہا: نیز اس لئے کہ اس میں حج کی تکمیل ہوتی ہے، اور اسی دن حج کے اکثر افعال ادا کئے جاتے ہیں: جیسے مشعر حرام میں وقوف کرنا، وہاں سے منی کے لئے جانا، رمی کرنا، قربانی کرنا، حلق کرانا، طواف افاضہ کرنا، منی میں شب باشی کے لئے واپس آنا، اس کے علاوہ کسی دن میں ایسے کام نہیں کئے جاتے ہیں، نیز اس لئے کہ آیت میں مذکور جو اذان (اعلان) ہے، وہ اسی دن میں ہوا ہے(۴)۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ وقف يوم النحر بين الجمرات......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۳۸) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور ابن القیم نے زاد المعاد (۱/ ۵۵ طبع الرسالہ) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "أن أبا بكر وعلياً أذنا بما جاء في الآية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۳۱۷) اور مسلم (۲/ ۹۸۲) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "يوم الحج الأكبر يوم النحر" کی روایت ترمذی (۳/ ۲۸۲) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، مبارکپوری نے تحفۃ الأحوذی (۴/ ۳۰) میں اس کی سند میں ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۴) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۸/ ۶۹-۷۰، فتح الباری ۳/ ۵۷۴، ۶۷۲،

علامہ نوح نے اپنے رسالہ میں جوانہوں نے حج اکبر کی تحقیق میں لکھا ہے کہ ایک قول ہے کہ حج اکبر وہ جس میں رسول اللہ ﷺ نے حج کیا، یہی مشہور ہے۔

ایک قول ہے کہ یوم عرفہ ہے، جمعہ ہو یا اس کے علاوہ دن ہو، یہی حضرت علیؓ، حضرت ابن ابی اوفی اور حضرت مغیرہ ابن شعبہ کا مذہب ہے۔

ایک قول ہے کہ یہ منی کے تمام ایام ہیں، یہ مجاہد وسفیان ثوری کا قول ہے، اور مجاہد نے کہا کہ حج اکبر قران ہے، اور حج اصغر افراد ہے۔

زہری، شعبی وعطاء نے کہا: اکبر، حج ہے، اصغر عمرہ ہے(۱)۔

یوم النحر اور دوسرے متبرک ایام میں افضل کون ہے:

۴- یوم النحر اور دوسرے متبرک ایام ہیں افضل کون ہے، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

شافعیہ، اصح قول میں مالکیہ، اور بعض حنابلہ جن میں ابوحکیم ابراہیم نہروانی ہیں کا مذہب ہے کہ یوم عرفہ تمام دنوں میں سب سے افضل ہے، ابن مفلح نے الفروع میں کہا: یہی اظہر ہے(۲)۔

ان حضرات نے اپنے مذہب پر حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "**ما من أيام أفضل عند الله من أيام عشر ذي الحجة، وما من يوم أفضل عند الله من يوم عرفة**

= ۸/ ۳۲۱، عون المعبود ۵/ ۴۲۰، فیض القدیر ۲/ ۳، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۴۷۰، مطالب أولی النہی ۲/ ۴۲۸، کشاف القناع ۲/ ۵۰۴، المغنی ۳/ ۲۹۵، زاد المعاد ۱/ ۵۴-۵۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۵۴۔

(۲) النکت والفوائد السنیہ ۱/ ۱۷۰-۱۷۱، الإنصاف ۳/ ۳۵۷، کشاف القناع ۲/ ۳۴۶، الفروع ۳/ ۱۴۴-۱۴۵، تحفۃ المحتاج وحواشی ۲/ ۴۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۷، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳، الزرقانی علی الموطأ ۱/ ۲۲۳۔

ينزل الله تبارک و تعالى إلى السماء الدنيا فيباهي بأهل الأرض أهل السماء فيقول: انظروا إلى عبادي شعثا غبرا ضاحين جاؤوا من كل فج عميق يرجون رحمتي ولم يروا عذابي، فلم ير يوما أكثر عتقا من النار من يوم عرفة"(۱) (اللہ تعالیٰ کے نزدیک ذی الحجہ کے دس دنوں سے زیادہ کوئی دس دن افضل نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ کے نزدیک یوم عرفہ سے افضل کوئی دن نہیں ہے، اللہ تعالیٰ سمائے دنیا پر نزول فرماتا ہے، زمین والوں کے ذریعہ آسمان والوں پر فخر کرتا ہے اور کہتا ہے: میرے بندوں کو دیکھو، غبار آلود بکھرے بال والے ہیں، قربانی کرنے والے ہیں، دور راہوں سے آتے ہیں، میری رحمت کے امیدوار ہیں، میرا عذاب نہیں دیکھا ہے، یوم عرفہ سے زیادہ کسی دن آگ سے زیادہ آزاد کرنا نہیں دیکھا گیا ہے)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ ایام کا افضل ہونا ان کے نزدیک اس ترتیب سے ہے، یوم عرفہ، پھر یوم جمعہ پھر یوم نحر پھر یوم عید الفطر(۲)۔

ایک دوسرے قول میں مالکیہ کا مذہب ہے (اور یہی بعض حنابلہ کی رائے ہے) کہ جمعہ کا دن تمام ایام میں سب سے افضل ہے، اس لئے کہ اس کی رات تمام راتوں میں سب سے افضل ہے، اس لئے کہ وہ ایام میں سب سے افضل دن کے تابع ہے(۳)۔

حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة"(۴) (سب سے بہتر دن جس میں آفتاب طلوع ہوتا ہے جمعہ کا دن ہے) ان ہی سے مروی ہے، انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "سيد الأيام يوم الجمعة"(۱) (تمام ایام کا سردار جمعہ کا دن ہے)۔

زرقانی نے ان آثار کو جمع کیا ہے جن میں یوم عرفہ اور یوم جمعہ کے افضل ہونے کا ذکر ہے اور کہا: یوم عرفہ پورے سال کے تمام ایام میں افضل ہے، یوم جمعہ پورے ہفتے کے تمام ایام میں افضل ہے(۲)، بجیرمی نے اسی جیسا ذکر کیا ہے(۳)۔

بعض حنابلہ نے جن میں تقی الدین ابن تیمیہ اور ان کے دادا ابوالبرکات بھی ہیں کہا: یوم جمعہ ہفتہ کے ایام میں سب سے افضل ہے، لیکن یوم نحر سال بھر کے تمام ایام میں سب سے افضل ہے(۴)۔

ان حضرات نے اپنے مذہب پر حضرت عبد اللہ بن قرطؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن أعظم الأيام عند الله يوم النحر، ثم يوم القر وهو الذي يلي يوم النحر"(۵) (اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام ایام میں سب سے زیادہ عظمت والا یوم النحر ہے، پھر یوم القر، اور یہ یوم النحر سے متصل دن ہے)، نیز اس لئے کہ وہی یوم الحج الأکبر ہے(۶)۔

---

(۱) حدیث: "ما من أيام أفضل عند الله من أيام عشر ذی الحجة" کی تخریج ابن حبان (الاحسان ۹/ ۱۶۴) میں کی ہے۔

(۲) حاشیۃ الشروانی مع تحفۃ المحتاج ۲/ ۴۰۵۔

(۳) النکت والفوائد السنیہ ۱/ ۱۷۰، الفروع ۳/ ۱۴۵، الزرقانی علی الموطا ۱/ ۲۲۳۔

(۴) حدیث: "خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة" کی روایت مسلم (۲/ ۲۲۳) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "سيد الأيام يوم الجمعة" کی روایت ابن خزیمہ (۳/ ۱۱۵) نے کی ہے اور حضرت ابوہریرہ اور ان سے روایت کرنے والے درمیان انقطاع کی وجہ سے یہ حدیث معلول ہے۔

(۲) الزرقانی علی الموطأ ۱/ ۲۲۳۔

(۳) حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۱۶۱۔

(۴) الإنصاف ۳/ ۳۵۷، کشاف القناع ۲/ ۳۴۶، النکت الفوائد السنیۃ علی المحرر فی الفقہ ۱/ ۱۷۰۔

(۵) حدیث: "إن أعظم الأيام عند الله يوم النحر......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۳۷۰) اور حاکم (۴/ ۲۲۱) نے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۶) زاد المعاد ۱/ ۵۴ طبع الرسالہ۔

ابن القیم نے اس کو راجح قرار دیا ہے اور کہا: یہی درست ہے(۱)۔

یوم النحر کا اشہر حج میں داخل ہونا:

۵-اشہر حج میں یوم النحر کے داخل ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

(امام ابویوسف کے علاوہ) حنفیہ، راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ یوم نحر، اشہر حج میں سے ہے۔

شافعیہ وامام ابویوسف کا مذہب کہ یوم نحر، اشہر حج میں داخل نہیں ہے، البتہ لیلۃ النحر کے بارے میں حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور صحیح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ وہ اشہر حج میں داخل ہے۔

ایک قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ لیلۃ النحر، اشہر حج میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ راتیں دن کے تابع ہوتی ہیں اور یوم النحر میں احرام باندھنا صحیح نہیں ہے تو اس کی رات کا حکم بھی یہی ہوگا۔

حنابلہ میں سے آجری نے کہا ہے کہ اشہر حج کا آخری حصہ لیلۃ النہر ہے(۲)۔

مالکیہ اور حنابلہ میں سے ابن ہبیرہ نے صراحت کی ہے کہ اشہر حج شوال تا آخری ذی الحجہ ہے، بایں معنی کہ اس زمانہ کا بعض حصہ، حج کا احرام باندھنے کے جائز ہونے کا وقت ہے، یہ وہ وقت ہے جسمیں وقوف کے ساتھ احرام باندھنے کی گنجائش ہو، اور یہ شوال سے یوم النحر کے صبح صادق تک ہے، اور بعض حصہ حلال ہونے کے جواز کا وقت ہے اور یہ یوم النحر کے صبح صادق سے ذی الحجہ کے آخر تک ہے، لہذا یہ مراد نہیں ہے کہ یہ پورا زمانہ احرام کے جائز ہونے کا وقت ہے اور نہ صرف حلال ہونے کے جواز کا وقت ہے(۱)۔

چنانچہ حج کے لئے احرام باندھنے کے تعلق سے وقت، شوال ہے اور یہ یوم النحر کے صبح صادق کے قریب تک جاری رہتا ہے اور احرام سے حلال ہونے کے تعلق سے یوم النحر کے فجر سے ماہ ذی الحجہ کے آخر تک ہے(۲)۔

(دیکھئے: أشہر الحج فقرہ/۱، إحرام فقرہ/۳۳)۔

نحر کے دن کھانا:

۶-نحر کے دن عید کی نماز پڑھنے والا دو حال سے خالی نہ ہوگا، اس کے لئے قربانی ہوگی یا نہیں ہوگی۔

جس کے پاس قربانی ہو اس کے بارے میں اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کے لئے نحر کے دن کھانے کو موخر کرنا اور کھانے سے باز رہنا مسنون ہے تاکہ اپنی قربانی کے گوشت سے کھانا شروع کرے، اس لئے کہ حضرت بریدہؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: **"كان النبي لا يخرج يوم الفطر حتى يفطر، ولا يطعم يوم الأضحى حتى يصلي"**(۳) وفي رواية: **"ولا يأكل يوم النحر حتى يذبح"** (نبی اکرم ﷺ عید الفطر کے دن کھائے بغیر نہیں نکلتے تھے، اور عید الاضحیٰ کے دن نماز پڑھنے تک نہیں کھاتے تھے، ایک حدیث میں ہے: عید الاضحیٰ کے دن ذبح کرنے تک نہیں کھاتے تھے)، نیز اس لئے کہ قربانی کے دن قربانی کرنا اور اس میں سے کھانا

---

(۱) زاد المعاد ۱/۵۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۵۰، الإنصاف ۳/۴۳۱، مغنی المحتاج ۱/۴۷۱، الزرقانی ۲/۲۴۹، جواہر الإکلیل ۱/۱۶۸۔

---

(۱) الزرقانی ۲/۲۴۹، جواہر الإکلیل ۱/۱۶۸، الإنصاف ۳/۴۳۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/۱۶۸۔

(۳) حدیث: "كان النبي ﷺ لا يخرج يوم الفطر......" کی روایت ترمذی (۲/۴۲۶) نے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۲/۱۹۸ طبع علمیہ) میں ابن القطان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور روایت: "ولا يأكل يوم النحر حتى يذبح......" کی روایت بیہقی نے السنن الکبری (۳/۲۸۳) میں کی ہے۔

مشروع ہے، لہذا مستحب ہوگا اس میں سے کسی چیز سے کھانے کی ابتداء ہو، نیز اس لئے کہ اس دن لوگ اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں، لہذا مستحب ہوگا کہ ان کا کھانا قربانی کے گوشت سے ہو جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ضیافت ہے، نیز اس لئے کہ عیدالفطر میں صدقہ کرنا نماز سے قبل ہوتا ہے لہذا مستحب ہے کہ صدقہ کرنے والا نماز سے قبل کھائے تاکہ وہ مساکین کے ساتھ شریک ہو اور عیدالاضحیٰ میں صدقہ کرنا نماز کے بعد قربانی سے ہوتا ہے لہذا مستحب ہے کہ اس میں سے کھانے میں مساکین کے ساتھ موافقت ہو، نیز اس لئے کہ عیدالفطر کے دن سے قبل کھانا حرام ہے، لہذا نماز عید سے قبل اس میں کھانا مندوب ہے تاکہ اپنے ماقبل کے دن سے ممتاز ہوجائے، اور عیدالاضحیٰ میں اس سے قبل کھانا حرام نہیں ہے، لہذا اس میں کھانا موخر ہوگا، تاکہ دونوں ممتاز رہیں۔

قربانی کرنے والے کے لئے زیادہ بہتر ہے کہ اپنی قربانی کی کلیجی سے کھانا شروع کرے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**أنه ﷺ كان يأكل من كبد أضحيته**"(۱) (نبی اکرم ﷺ اپنی قربانی کی کلیجی سے کھانا شروع کرتے تھے)، نیز اس لئے کہ کلیجی دوسرے حصہ سے پہلے جلد کھانا ممکن ہے۔

اور جو شخص قربانی نہ کرے اس کے بارے میں جمہور فقہاء حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے اور یہی شافعیہ کی عبارتوں کے مطلق ہونے سے مفہوم ہوتا ہے کہ اس کے لئے بھی کھانا کو موخر کرنا مستحب ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس کے پاس قربانی نہ ہو اس کو اختیار ہے کہ نماز سے قبل یا اس کے بعد کھائے(۲)، اس لئے کہ

(۱) حدیث: "أنه كان يأكل من كبد أضحيته......" کی روایت بیہقی نے السنن (۳/ ۲۸۳) میں کی ہے، اور ذہبی نے میزان الاعتدال (۳/ ۸۶) میں اس روایت کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) الدر المختار و رد المحتار ۱/ ۵۶۲، الزرقانی ۲/ ۷۵، الدسوقی ۱/ ۳۹۹، الفواکہ

حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے: "**كان النبي ﷺ لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم، وكان لا يأكل يوم النحر شيئا حتى يرجع فيأكل من أضحيته**"(۱) (نبی اکرم ﷺ عیدالفطر کے دن کھائے بغیر نہیں نکلتے تھے اور عیدالاضحیٰ کے دن کچھ نہیں کھاتے تھے یہاں تک لوٹتے تھے تو اپنی قربانی میں سے کھاتے تھے)، انہوں نے کہا: اگر اس کے لئے قربانی نہ ہو تو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

یوم نحر کا روزہ:

۷- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی کتب حنفیہ میں سے البرہان سے منقول ہے) کہ یوم نحر کا روزہ رکھنا حرام ہے، اس کے روزہ سے نہی وارد ہے (اور ایام فطر وتشریق کے روزہ سے بھی نہی وارد ہے)، چنانچہ ابوعبید مولی ازہر نے کہا: "**أنه شهد العيد يوم الأضحى مع عمر بن الخطابؓ فصلى قبل الخطبة ثم خطب الناس فقال: إن رسول الله ﷺ قد نهاكم عن صيام هذين اليومين، أما أحدهما فيوم فطركم من صيامكم، وأما الآخر فيوم تأكلون من نسككم**"(۲) (وہ قربانی کے دن عید کی نماز میں حضرت عمر بن الخطاب کے ساتھ شریک ہوئے، انہوں نے خطبہ سے قبل نماز پڑھائی پھر لوگوں کو

= الدوانی ۱/ ۳۲۲، الخرشی ۳/ ۳۸، مغنی المحتاج ۱/ ۳۱۳، ۴/ ۲۹۰، المجموع شرح المہذب ۵/ ۶، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۷۱-۳۷۳، حاشیۃ الجمل ۲/ ۱۰۰، کشاف القناع ۲/ ۵۱، مطالب اولی النہی ۱/ ۷۹۶۔

(۱) حدیث بریدہ: "كان النبي ﷺ لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم" کی روایت دارقطنی (۲/ ۴۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی عبید: "أنه شهد العيد مع عمر بن الخطاب......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۴) اور مسلم (۲/ ۷۹۹) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

خطاب کرتے ہوئے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے تم کو ان دودنوں کا روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے، ایک رمضان کے عید الفطر کے دن، دوسرا جس دن تم اپنی قربانی کا گوشت کھاتے ہو)۔

نیز حضرت نبیشہ ہذلی کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أيام التشريق أيام أكل وشرب"(۱) (ایام تشریق کھانے پینے کے ایام ہیں)، ایک روایت میں ہے: "وذكر الله" (ذکر اللہ) کا اضافہ ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ یوم نحر کا روزہ مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ اس میں اللہ تعالی کی ضیافت سے اعراض اور حکم کی مخالفت ہے (۲)۔

۸- اسی طرح یوم نحر کے روزہ کے صحیح و کافی ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ، صحیح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے اور یہی امام ابوحنیفہ سے امام ابو یوسف وعبد اللہ بن مبارک کی روایت ہے کہ یوم نحر کا روزہ نہ کسی فرض کی طرف سے صحیح ہوگا نہ کسی نفل کی طرف سے، انہوں نے اپنے مذہب پر حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "لا تصوموا هذه الأيام، فإنها أيام أكل وشرب وبعال"(۳) (ان ایام میں روزے نہ رکھو یہ کھانے پینے

(۱) حدیث: "أيام التشريق أيام أكل و شرب......" کی روایت مسلم (۸۰۰/۲) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۷۹/۲، الفتاوی الہندیہ ۲۰۱/۱، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۱ طبع دار الإیمان، القوانین الفقہیہ رص ۷۸، شرح المحلی علی المنہاج ۶۰/۲، مغنی المحتاج ۴۳۳/۱، روضۃ الطالبین ۳۶۶/۲، ۳۱۱/۳، المدونۃ الکبری ۲۳۴/۱، عقد الجواہر الثمینہ ۳۶۰/۱، کشاف القناع ۳۴۲/۲، لطائف المعارف فیما لمواسم العام من الوظائف رص ۴۸۶ طبع دار ابن کثیر دمشق، المغنی لابن قدامہ ۱۶۳/۳-۱۶۴، ۱۵۱، ۱۵۲، الإنصاف ۳۵۱/۳۔

(۳) حدیث ابن عباس: "لا تصوموا هذه الأيام......" کی روایت طبرانی نے

اور جماع کے ایام ہیں) اور نہی کا تقاضا ہے کہ منہی عنہ فاسد ہو۔

راجح مذہب میں حنفیہ کا مذہب ہے کہ یوم نحر کا روزہ صحیح ہے، چنانچہ الفتاوی الہندیہ میں ہے: عیدین اور ایام تشریق کا روزہ مکروہ ہے، اگر ان دنوں میں روزہ رکھے گا تو ہمارے نزدیک وہ روزہ دار ہوگا، اگر روزہ رکھنے والا کسی فرض کی طرف سے روزہ رکھے تو امام احمد بن حنبل کا قول بھی یہی ہے (۱)۔

۹- اسی طرح اگر کوئی شخص نحر کے دن صبح میں روزہ دار ہو پھر روزہ توڑ دے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور فقہاء (ظاہر الروایہ میں حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کا مذہب ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، یعنی اس پر قضاء واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ قضاء کی بنیاد اس پر ہے کہ سبب وجوب حرام ہونے کے شبہ سے محفوظ ہو اور یوم نحر میں روزہ رکھنا حرام ہے، لہذا کچھ واجب نہ ہوگا۔

ظاہر الروایۃ کے علاوہ میں امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس پر قضاء واجب ہوگی (۲)۔

یوم نحر کے روزہ کی نذر:

۱۰- یوم نحر کے روزہ کی نذر کے منعقد ہونے اور اس کو پورا کرنے کے لازم ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس میں تفصیل ہے، جس کا ذکر اصطلاح (صوم فقرہ/ ۲۰، نذر فقرہ/ ۱۶) میں ہے۔

= المعجم الکبیر (۲۳۲/۱۱) میں کی ہے، اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۲۰۳/۳) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) سابقہ حوالہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۷۹/۲، الفتاوی الہندیہ ۲۰۱/۱، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۳۳۹/۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۱۔

عیدالاضحیٰ کی رات میں عبادت کے لئے جاگنا:

۱۱- فقہاء کا مذہب ہے کہ عیدالاضحیٰ کی رات میں عبادت کرنا مندوب ہے۔

تفصیل اصطلاح (إحیاء اللیل فقرہ/۱۱، عید فقرہ/۵) میں ہے۔

یوم نحر کا خطبہ:

۱۲- فقہاء کا مذہب ہے کہ حج کے معاملہ کے ذمہ دار کے لئے مسنون ہے کہ حج میں لوگوں کے سامنے خطبہ دے جس میں ان کو حج کے مناسک کی تعلیم دے اور ان کے سامنے حج کے احکام بیان کرے۔

ان خطبوں کی تعداد اور ان کے مقامات کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور جن میں ان کے درمیان اختلاف ہے، ان میں سے یوم نحر کا خطبہ بھی ہے۔

حنفیہ، مالکیہ و بعض حنابلہ کا مذہب ہے کہ یوم نحر میں کوئی خطبہ نہ ہوگا اس لئے کہ خطبہ اس سے قبل کے دن میں مسنون ہے، اس دن میں مسنون نہیں ہے۔

حنفیہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حج کے تین خطبے ہوں گے، پہلا یوم ترویہ سے پہلے والے دن میں، دوسرا عرفہ کے دن عرفات میں، تیسرا گیارہویں دن منیٰ میں، ہر دو خطبوں کے درمیان ایک دن کا فصل کرے گا۔

شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ امر حج کا ذمہ دار نحر کے دن منیٰ میں ایک خطبہ دے گا، جس میں لوگوں کو باقی ماندہ مناسک یعنی نحر، طواف اور رمی وغیرہ کی تعلیم دے گا، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ خطب الناس یوم النحر یعنی بمنی**"(۱) (نبی اکرم ﷺ نے نحر کے دن یعنی منیٰ میں لوگوں کے سامنے خطبہ دیا)۔

اسی طرح انہوں نے استدلال کیا ہے کہ یوم النحر میں حج کے افعال بہت زیادہ ہیں، جیسے رمی، قربانی، طواف وغیرہ، اس دن حج کے جتنے افعال ہیں دوسرے کسی دن میں نہیں ہیں، لوگوں کو ان افعال کے احکام بتانے کی ضرورت ہوگی، لہذا اس کے لئے ایک خطبہ کی ضرورت ہوگی جیسے یوم عرفہ میں ہے۔

نووی نے کہا: ہمارے اصحاب نے کہا: ہر حاجی کے لئے اس خطبہ میں حاضر ہونا مستحب ہے، اور ان کے لئے اور امام کے لئے اس کے لئے غسل کرنا مستحب ہے، اگر دونوں قسم کا حلال ہونا ہوگیا ہو یا اس میں سے پہلا ہوگیا ہو تو خوشبو لگانا بھی مستحب ہے۔

اس خطبہ کے قائلین کے درمیان اس کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے:

معتمد قول میں شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ وہ نحر کے دن چاشت کے وقت ہوگا، اس لئے کہ اس کے بارے میں احادیث موجود ہیں، چنانچہ حضرت رافع بن عمرو المزنیؓ کی حدیث ہے، انہوں نے کہا: "**رأیت رسول اللہ ﷺ یخطب الناس بمنی، حین ارتفع الضحی، علی بغلة شهباء، وعليؓ یعبر عنه، والناس بین قاعد و قائم......**"(۲) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو منیٰ میں خطبہ دیتے ہوئے دیکھا جس وقت سورج بلند ہوگیا، آپ ﷺ سیاہی ملی ہوئی سفید رنگ کے خچر پر سوار تھے، حضرت علیؓ

(۱) حدیث: "**أن النبي ﷺ خطب الناس یوم النحر......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۷۳) نے کی ہے۔

(۲) حدیث رافع بن عمرو المزنی: "**رأیت رسول اللہ ﷺ یخطب الناس بمنی......**" کی روایت ابوداؤد (۲/۴۸۹) نے کی ہے، اور نووی نے المجموع (۸/۹۰) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

آپ ﷺ کی طرف سے اعلان کرتے تھے، کچھ لوگ بیٹھے ہوئے تھے اور کچھ لوگ کھڑے تھے)۔

بعض شافعیہ وحنابلہ کی ایک جماعت نے کہا: اس خطبہ کا وقت قربانی کے دن ظہر کی نماز کے بعد ہے(۱)۔

نحر کے دن حاجی وغیرہ کے اعمال:

یوم نحر ان ایام میں سے ہے، جن میں حاجی اور غیر حاجی کو کثرت کے ساتھ عبادت وطاعت کرنی ہوتی ہے، تفصیل درج ذیل ہے:

اول: نحر کے دن حاجی کے اعمال:

۱۳ - حاجی کے تعلق سے ایام حج میں سب سے زیادہ عمل نحر کے دن ہوتا ہے، اس میں درج ذیل اعمال ہوتے ہیں:

الف-مشعر حرام میں وقوف:

فجر کی نماز کے بعد مشعر حرام میں وقوف کرنا جمہور فقہاء (مشہور قول میں مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کے نزدیک مستحب ہے، ایک قول میں مالکیہ کے نزدیک سنت ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ واجب ہے۔

مالکیہ میں سے ابن الماجشون کی رائے ہے کہ مشعر حرام میں وقوف کرنا حج کے فرائض میں سے ہے نہ کہ اس کی سنن سے(۲)۔

(دیکھئے: مزدلفہ فقرہ/ ۸-۱۰)۔

پھر آفتاب کے طلوع ہونے سے قبل اس کے لئے منیٰ جانا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ کا قول ہے: "إن المشركين كانوا لا يفيضون من جمع حتى تشرق الشمس" (۱) (مشرکین آفتاب کے طلوع ہونے تک مزدلفہ سے نہیں نکلتے تھے)۔

(دیکھئے: حج فقرہ/ ۴۴)۔

ب-رمی:

جمہور فقہاء کے نزدیک نحر کے دن جمرہ عقبہ کی رمی کرنا واجب ہے۔

عبد الملک بن الماجشون کی رائے ہے کہ جمرہ عقبہ کی رمی، حج کے ارکان میں سے ایک رکن ہے(۲)۔

(دیکھئے: رمی فقرہ ۶-۸، حج فقرہ ۶۱)۔

ج-نحر:

ہدی کی قربانی کبھی واجب ہوتی ہے، اور کبھی نفل۔

نحر کا وقت، ہدی اور قربانی کے ذبح سے متعلق تمام مسائل کی تفصیل جاننے کے لئے دیکھا جائے (حج فقرہ/ ۳۸، ۴۴، ۴۵، نحر فقرہ/ ۵-۷)۔

د-حلق وتقصیر:

حج میں حلق وتقصیر کے نسک ہونے یا احرام کی وجہ سے اس پر

---

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۲/ ۱۷۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۷، مراقی الفلاح رص ۱۴۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۲۰، القوانین الفقہیہ رص ۸۹-۹۰ (دار القلم بیروت لبنان)، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۳/ ۵۷۴-۵۷۷، المجموع شرح المہذب ۸/ ۸۹، ۲۱۸-۲۱۹، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی والعبادی ۴/ ۱۳۰، کشاف القناع ۲/ ۵۰۴، المغنی ۳/ ۴۴۵-۴۴۶، المبدع ۳/ ۲۴۶، معونۃ أولی النہی ۳/ ۴۵۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۸، بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۶، المغنی ۳/ ۴۲۳،

= مطالب أولی النہی ۲/ ۴۱۷، الزرقانی ۲/ ۲۷۶، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۰، ۱۸۱، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۳، المجموع ۸/ ۱۵۱۔

(۱) اثر عمر: "إن المشركين كانوا لا يفيضون مع جمع......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۱۴۸) نے کی ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۵۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱، مواہب الجلیل ۳/ ۹۔

مطلقا حرام ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ راجح مذہب میں شافعیہ اسی طرح راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ حلق یا تقصیر حج میں ایک نسک ہے۔

ایک قول میں شافعیہ اور ایک روایت میں امام احمد کا مذہب ہے کہ یہ دونوں مطلقا ممنوع ہیں، ان کے ترک میں کچھ واجب نہ ہوگا۔

جو لوگ حلق وتقصیر کو نسک کہتے ہیں، ان کے درمیان اختلاف ہے کہ حلق وتقصیر حج کے واجبات میں سے ہیں یا اس کے ارکان میں سے ہیں۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ) کی رائے ہے کہ یہ حج کے واجبات میں سے ہے، راجح مذہب میں شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ حج کے ارکان میں سے ایک رکن ہے (۱)۔

اس وقت کے بارے میں جب تک حلق وتقصیر کو موخر کرنا جائز ہے اور ایام نحر کے بعد تک حلق کو موخر کرنے میں کیا واجب ہوگا اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل (حج فقرہ/ ٦٧، حلق فقرہ/ ٨، تحلل فقرہ/ ٣) میں ہے۔

ھ-طواف زیارت:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ طواف زیارت، حج کے فرائض میں سے ایک فرض ہے، اور رمی اور حلق کے بعد نحر کے دن اس کو ادا کرنا علماء کے نزدیک افضل ہے۔

طواف زیارت کے شرائط سے متعلق تفصیل اور ایام نحر کے بعد تک اس کو موخر کرنے میں کیا واجب ہوگا اس کی تفصیل کے لئے دیکھا جائے (حج فقرہ/ ۵۲-۵۵)۔

و-ترتیب:

یوم نحر کے اعمال کے درمیان ترتیب کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے عمل کی اتباع میں ان کے درمیان ترتیب واجب ہے، بعض نے کہا کہ ان کے درمیان ترتیب سنت ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی حدیث ہے: "**فما سئل رسول الله ﷺ يومئذ عن شيء قدم ولا أخر إلا قال: افعل ولا حرج**" (۱) (اس دن کسی بھی کام کو مقدم یا موخر کرنے کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: کرلو کوئی حرج نہیں ہے)۔

ان اعمال کے درمیان ترتیب کے حکم کی تفصیل جاننے کے لئے دیکھا جائے (حج فقرہ/ ۸۴-۸۵)۔

دوم: نحر کے دن غیر حاجی کے اعمال:

۱۴ - چونکہ یوم نحر، عید الاضحیٰ کا دن ہے، اس کے پیش نظر اس دن میں غیر حاجی کے لئے بھی کچھ اعمال مشروع ہیں، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

الف-مطلق تکبیر: جو نماز میں یا نماز کے بعد نہیں ہوتی ہے جیسے عید کی نماز کے لئے جاتے ہوئے، راستہ میں تکبیر کہنا، یا نحر کے دن مسجد میں تکبیر کہنا یہاں تک کہ امام نماز کے لئے تکبیر تحریمہ کہے۔

اس میں کچھ تفصیل ہے، دیکھا جائے اصطلاح (تکبیر

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۴۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷، معونۃ أولی النہی ۳/ ۴۵۳، المغنی ۳/ ۴۳۵-۴۳۶، المجموع ۸/ ۲۰۵، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۲، ۵۱۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۲، ۵۱۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۱۰۱۔

(۱) حدیث عبد اللہ بن عمرو: "فما سئل رسول الله ﷺ يومئذ عن شيء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۶۹) اور مسلم (۲/ ۹۴۸) نے کی ہے۔

فقرہ/ ۱۴، صلاۃ العیدین فقرہ/ ۱۱، ۱۲، ۱۳)۔

ب-عید الاضحیٰ کی نماز: یہ حنابلہ کے نزدیک فرض کفایہ ہے، حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، مالکیہ شافعی کے نزدیک سنت موکدہ ہے، اس کے حکم، شرائط، اس کی ادائیگی کی جگہ ووقت وغیرہ میں تفصیل ہے، دیکھا جائے اصطلاح (صلاۃ العیدین فقرہ/ ۲-۱۷)۔

ج-اضحیہ: یہ وہ جانور ہے جو مخصوص شرائط کے ساتھ ایام نحر میں اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنے کے لئے ذبح کیا جاتا ہے، یہ بالا جماع مشروع ہے، جمہور فقہاء (شافعیہ، راجح مذہب میں حنابلہ، مشہور قول میں مالکیہ اور ایک روایت میں امام ابو یوسف) کی رائے ہے کہ یہ سنت موکدہ ہے۔

راجح مذہب میں حنفیہ، ایک روایت میں امام احمد، ایک قول میں مالکیہ، لیث بن سعد، اوزاعی، ثوری اور ربیعہ کی رائے ہے کہ قربانی واجب ہے(۱)۔

(دیکھئے: اضحیہ فقرہ/ ۱۶)۔

د-عید کے دن آپس میں ایک دوسرے کی زیارت کرنا: احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عید کے دن مشروع ہے۔

تفصیل اصطلاح (عید فقرہ/ ۷) میں ہے۔

ھ-نماز عید کے بعد امام کا عورتوں کو وعظ ونصیحت کرنا مستحب ہے، ان کے لئے جو کام واجب، مستحب یا مشروع ہے، ان کو بتائے گا اور یاددہانی کرائے گا، بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔

عطاء نے کہا کہ یہ واجب ہے۔ اس قول میں وہ منفرد ہیں۔

اس میں تفصیل ہے، دیکھا جائے اصطلاح (عید فقرہ/ ۱۰)۔

و-عید کی مبارکباد دینا: فی الجملہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ یہ مشروع ہے۔

اس میں تفصیل ہے، دیکھا جائے اصطلاح (تہنئۃ فقرہ/ ۱۰)۔

ز-عید کے دن غسل کرنا، خوشبو لگانا اور مباح زینت اختیار کرنا: فقہاء نے کہا: یہ سب مستحب ہیں۔

تفصیل اصطلاح (عید فقرہ/ ۵) میں ہے۔

ح-کھیلنا و گانا بشرطیکہ محرمات سے خالی ہوں، عید کے دن مشروع ہیں (۱)۔

تفصیل اصطلاح (عید فقرہ/ ۸) میں ہے۔

نحر کے دن عمرہ کا احرام باندھنا:

۱۵-نحر کے دن عمرہ کا احرام باندھنے کے حکم میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

مالکیہ، شافعیہ اور راجح مذہب میں حنابلہ کا مذہب ہے کہ نحر کے دن عمرہ کا احرام باندھنا مکروہ نہیں ہے۔

حنفیہ، ایک روایت میں امام احمد بن حنبل کا مذہب ہے کہ یہ مکروہ ہے (۲)۔

(دیکھئے: عمرہ فقرہ/ ۱۵، إحرام فقرہ/ ۳۷-۳۸)۔

نحر کے دن ہدی ذبح کرنا:

۱۶-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ تمتع، قران، نفل، نذر مانا ہوا، احصار اور جنایات کی ہدی کو ایام نحر میں ذبح کرنا جائز ہے، ان کے علاوہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل اصطلاح (ہدی فقرہ/ ۳۴-۳۷، إحصار فقرہ/ ۴۰) میں ہے۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۹۱-۲۹۲، المبدع ۳/ ۲۹۷۔

(۱) عمدۃ القاری ۶/ ۲۶۷، ۲۷۱۔

(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۷۶، المبدع ۳/ ۱۱۵۔

تراجم فقہاء

جلد ۴۵ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآ جری: یہ محمد بن الحسین بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱۹ ص ۹ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۹ میں گذر چکے۔

ابن الأمیر القرطبی (۴۸۹-۵۴۴ھ)
یہ ابواسحاق، ابراہیم بن یحییٰ بن ابراہیم بن سعید ہیں، ابن بشکوال نے کہا: انہوں نے ہمارے شیوخ کی ایک جماعت سے بہت زیادہ روایت کی ہے، یہ اہل درایہ، روایہ، ثقہ، ضبط واتقاق میں سے بڑے محدثین اور ماہر ادباء میں سے تھے، میں نے ان سے اور انہوں نے مجھ سے علم حاصل کیا، دین میں ان کا ایک اعلیٰ مقام تھا، ذہبی نے کہا: کتاب ''الاستعیاب'' پر ان کا استدراک ہے۔
[الصلۃ لابن بشکوال ۱/۱۰۱؛ تاریخ الإسلام للذہبی (وفیات ۵۴۱-۵۵۰ھ)/ص ۱۸۳]

ابن تیمیہ: یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الحاجب: یہ عثمان بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی: یہ احمد بن حجر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن حمدون: یہ احمد بن یوسف بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن خلدون: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص...... میں گذر چکے۔

ابن خویز منداد: یہ محمد بن احمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رزین: یہ عبدالرحمٰن بن رزین بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۴۰ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (دادا) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن رضوان المالقی (۷۱۸-۷۸۴ھ)

یہ عبد اللہ بن یوسف بن رضوان بن یوسف بن رضوان، نجاری، مالقی پھر فاسی ہیں، مالکی فقیہ، نحوی ولغوی ہیں، مختلف علوم میں ماہر تھے، عقد شروط کے جانکار تھے، حدیث کا بہت بڑا حصہ حاصل کیا تھا، انہوں نے اپنے والد، اپنے ماموں ابوالحاکم بن القاضی ابی القاسم بن ربیع، مالقہ کے قاضی احمد بن عبدالحق جدلی، قاضی ابوبکر بن منظور وغیرہ سے علم حاصل کیا، سلطانی سیاست میں ان کی ایک اچھی کتاب ہے۔

[نیل الابتہاج بتطریز الدیباج لأحمد بابا التنبکتی ۱/۲۳۶-۲۳۷]

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام بن یوسف بن کثیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ ابراہیم بن محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوحامد المروزی (؟-۳۶۲ھ)

یہ احمد بن بشر عامر العامری ہیں، شافعیہ کے شیخ اور بصرہ کے مفتی تھے، ابواسحاق مروزی سے علم فقہ حاصل کیا، اوران کے بڑے تلامذہ میں، ابواسحاق المہر انی اورابوفیاض البصری ہیں۔

ابوحفص عمر بن علی المطوعی نے کہا: ان کی کتاب جس کا نام ''الجامع'' ہے، وہ تمام انسانوں سے زیادہ ان کی تعریف کرنے والی ہے، اس لئے کہ اس میں اصول وفروع کا احاطہ کیا گیا ہے، نصوص و وجوہ ذکر کئے گئے ہیں، وہ ہمارے اصحاب کے لئے سب سے عمدہ ہے، مشکلات اورالجھے ہوئے مسائل میں مرجع ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۱۶/۱۶۶-۱۶۷، طبقات الشافعیۃ الکبری ۳/۱۲-۱۳]

ابوالحسن الصغیر (؟-۷۱۹ھ)

یہ علی بن محمد بن عبد الحق الزرویلی ہیں، کنیت ابوالحسن ہے، الصغیر (صاد کے ضمہ، غین کے فتحہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ) مالکی فقیہ ہیں، یہ ان مرکزوں میں سے ایک تھے کہ ان کی حیات میں فتوی کا مدار ان ہی پر تھا، انہوں نے فقیہ راشد بن ابی راشد الولیدی، ابوالحسن بن سلیمان، اور ابوعمران الحورانی وغیرہ سے علم حاصل کیا، فاس میں قاضی رہے۔

ان سے التذ ہیب اورابن ابی زید القیر وانی کے رسالہ پر بہت سے تبصرہ منقول ہوئے، جس کو ان کے تلامذہ نے لکھا ہے۔

[الدیباج المذہب فی معرفۃ أعیان المذہب لابن فرحون ۲/۱۱۹-۱۲۱ طبع مکتبۃ دارالتراث]

ابوحکیم النہروانی (۴۸۱-۵۵۶ھ)

یہ ابراہیم بن دینار النہروانی ہیں، حنبلی فقیہ ہیں، بغداد کے ائمہ میں سے ہیں، ان کے بارے میں ذہبی نے کہا: بڑے عالم پیشوا، امام زاہد، متقی، مخیّر اور بردبار تھے، علم فرائض میں ماہر تھے، انہوں نے ابو الحسن بن العلاف اورابوالقاسم بن بیان سے حدیث کا علم حاصل کیا، خود ان سے ابن الجوزی، ابن الأخضر اورابونصر عمر بن محمد نے حدیث کا علم حاصل کیا۔

انہوں نے ابوالخطاب الکلوذانی کی کتاب ''الہدایۃ'' کی شرح لکھی لیکن اس کو مکمل نہ کرسکے۔

ابن الجوزی نے کہا: میں نے ان سے قرآن کا علم حاصل کیا، صاحب المستوعب السامری نے بھی ان سے علم حاصل کیا ہے، اور اپنی تصانیف میں ان سے نقل کیا ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۲۰/۳۹۶، ا[illegible] الأرشد ۱/۲۲۲-۲۲۳]۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابورافع: یہ اسلم مولی رسول اللہ ﷺ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ابوزید القاضی: یہ عبداللہ بن عمر الدبوسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوطاہر الدباس: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبداللہ المازری: یہ محمد بن علی بن عمر التمیمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابواللیث: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبداللہ بن صخر الدوسی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابوالولید بن رشد: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

احمد: یہ احمد بن حنبل الشیبانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأذرعی: یہ احمد بن حمدان ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأزجی (۳۵۶-۴۴۴ھ)

یہ عبدالعزیز بن علی بن احمد بن الفضل بغدادی ازجی ہیں، کنیت ابوالقاسم ہے، انہوں نے عبدالعزیز خرقی، ابن المظفر، دارقطنی اور دوسرے لوگوں سے علم حدیث حاصل کیا ہے۔

ان سے خطیب بغدادی، قاضی ابویعلی اور دوسرے لوگوں نے علم حدیث حاصل کیا، خطیب نے کہا: سچے اور بہت لکھنے والے تھے، ذہبی نے کہا: شیخ، امام، نافع محدث تھے، صفات میں ان کی ایک کتاب ہے اس کو صاف ستھرا نہ کر سکے۔

[تاریخ بغداد ۱۰/ ۴۶۸، السیر ۱۸/ ۱۸-۱۹]

اسحاق: یہ اسحاق بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اسماعیل بن سعید (؟-۲۳۰ھ)
یہ اسماعیل بن سعید الشالنجی ہیں، کنیت ابواسحاق ہے، یہ امام احمد بن حنبل کے شاگردوں میں ہیں۔
ابوبکر الخلال نے ان کا ذکر کرتے ہوئے کہا: ان کے پاس بہت سے مسائل ہیں، میرا خیال ہے کہ ابوعبداللہ کے تلامذہ میں سے کسی نے بھی ان سے زیادہ تشفی بخش اور بہتر مسئلہ نقل نہیں کیا ہے، یہ قیاس کے عالم اور لوگوں کی نظر میں بڑے فقیہ اور معروف تھے۔
سوانح میں ان کی کتاب ''البیان علی ترتیب الفقہاء'' ہے، اس میں انہوں نے مروان الفزاری، سفیان، جریر، سعید بن عامر وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے۔
[طبقات الحنابلہ لأبی یعلی ۱/ ۱۰۴-۱۰۵]

الإسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

اصبغ: یہ اصبغ بن الفرج ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

بشر بن غیاث:
یہ بشر بن غیاث بن ابی کریمہ العدوی المریسی ہیں، کنیت ابوعبد الرحمٰن ہے، حضرت زید بن الخطابؓ کی اولاد کے موالی میں سے تھے، معتزلی اور علم کلام کے ماہر تھے، حنفی فقیہ ہیں، انہوں نے امام ابویوسف سے علم فقہ حاصل کیا اور اس میں ماہر ہوئے، ان پر علم کلام کا غلبہ تھا، ان سے الحسین النجار نے علم حاصل کیا جن کی طرف ری میں نجار یہ منسوب ہیں۔
خطیب نے کہا: انہوں نے حماد بن سلمہ، سفیان بن عیینہ اور قاضی ابویوسف سے بہت کم علم حدیث حاصل کیا۔
ان کی کچھ تصانیف اور امام ابویوسف سے بہت روایات ہیں، مذہب میں ان کے نادر اقوال ہیں:
[سیر أعلام النبلاء ۱۰/ ۱۹۹؛ طبقات الفقہاء للشیرازی ص/ ۱۱۷؛ الجواہر المضیہ ۱/ ۴۲۷-۴۵۰ طبع مؤسسۃ الرسالہ]

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان بن نصیر ہیں
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ت

التاج السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ الانصاری:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

ح

الحسن: یہ الحسن بن یسار بصری ہیں:
ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد اللؤلؤی:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحسن بن صالح:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

حماد بن ابوسلیمان:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی: یہ محمد بن احمد الشربینی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

خلیل بن اسحاق:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

د

الدارمی (قبل ۲۰۰-۲۸۰ھ)

یہ عثمان بن سعید بن خالد بن سعید الدارمی السجستانی ہیں، کنیت ابوسعید ہے، انہوں نے ابوالیمان الحکم، ابن نافع، مسدد، احمد بن حنبل، یحیی بن معین اور علی بن المدینی وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، اور اس کے علل کا علم علی، یحیی اور احمد سے حاصل کیا، اپنے اہل زمانہ میں ممتاز تھے، سنت کے مطابق گفتگو کرتے تھے، مناظرہ میں بابصیرت تھے۔ ان سے ابوعمرو احمد بن محمد الحیری، احمد بن محمد الازہر اور محمد بن یوسف الہروی وغیرہ نے حدیث کی سماعت کی۔

بعض تصانیف: "الرد علی الجهمية"، "مسند" کبیر ہے۔

[السیر للذہبی ۱۳/ ۳۱۹-۳۲۶، طبقات الشافعیہ ۲/ ۳۰۲-۳۰۶]۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الدمیری: یہ محمد بن موسی بن عیسی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲۵ ص...... میں گذر چکے۔

ر

راشد بن سعد الحبر انی:
ان کے حالات ج۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

الراغب الأ صفہانی: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

ربیعۃ بن ابی عبد الرحمٰن: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

الرملی: یہ احمد بن حمزہ الرملی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

ز

الزرقانی: یہ عبد الباقی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزرکشی: یہ محمد بن عبد اللہ بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص...... میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

زکریا الأ نصاری: یہ زکریا بن محمد بن زکریا ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزمخشری: یہ محمود بن عمر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۶ ص...... میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

السمنانی: یہ علی بن محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱۶ ص...... میں گذر چکے۔

س

السرخسی: یہ محمد بن احمد بن ابی سہل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

السعد: یہ مسعود بن عمر بن عبداللہ التفتازانی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

سلیمان بن موسی (؟-۱۱۹ھ)

یہ سلیمان بن موسی الأشدق ہیں، کنیت ابوایوب ہے، ایک قول ہے: ابوہشام وابوربیع ہے، بڑے امام اور دمشق کے مفتی ہیں، مکحول کے بڑے شاگردوں میں تھے۔

ابوحاتم نے کہا: صدق کے مقام پر فائز تھے، ان کی حدیث میں بعض اضطراب ہے، میرے علم کے مطابق مکحول کے شاگردوں میں کوئی ان سے بڑا فقیہ اوران سے زیادہ قابل بھروسہ نہیں ہے۔

[سیر أعلام النبلاء ۵/۴۳۳، طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۵۴]

ش

الشبراملسی: یہ علی بن علی، ابوالضیاء ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

شریح:
یہ القاضی شریح بن الحارث ہیں۔
ان کے حالات ج۱ ص............ میں گزر چکے

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشہاب الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص...... میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

الشیر ازی: یہ ابراہیم بن علی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ص

صاحب تجرید العنایہ: یہ علی بن محمد بن علی بن اللحام ہیں:
ان کے حالات ج ۲۳ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب الرعایہ: یہ احمد بن محمد الحرانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

صاحب العدۃ: یہ الحسین بن علی الحسن الطبری ہیں:
ان کے حالات ج ۴۰ ص...... میں گذر چکے۔

ض

ضمرۃ بن حبیب الزبیدی:
ان کے حالات ج ۲۴ ص...... میں گذر چکے۔

ط

طاووس: یہ طاووس بن کیسان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد بن سلامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ع

عبداللہ بن عمر:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عبیدہ السلمانی:
ان کے حالات ج ۲۰ ص...... میں گذر چکے۔

العدوی: یہ علی بن احمد العدوی الصعیدی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عروۃ بن الزبیر بن العوام الأسدی:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

العز بن عبد السلام: یہ عبد العزیز بن عبد السلام السلمی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

عطاء: یہ عطاء بن ابی رباح ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:
ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار (۴۵ھ یا ۴۶ھ-۱۲۵ یا ۱۲۶ھ)

یہ عمرو بن دینار ہیں، کنیت ابومحمد الجمحی ہے، ان کے آقا مکی اثرم ہیں۔ اپنے زمانہ میں حرم کے شیخ تھے، بڑے حفاظ میں تھے، مکہ میں تیس سال تک فتوی دیا۔

انہوں نے حضرت ابن عمر، ابن عباس، حضرت جابر، حضرت ابن الزبیر، حضرت ابوسعید اور حضرت البراء بن عازب اور دوسرے صحابہ سے حدیث کی ساعت کی۔

خود ان سے ابن ابی ملیکہ، قتادہ، زہری، سفیان، ثوری، دونوں حماد اور دوسرے لوگوں نے حدیث کی ساعت کی، ان کے بارے میں ابن عیینہ نے کہا: ہمارے نزدیک عمرو بن دینار سے بڑا فقیہ، بڑا عالم اور بڑا حافظ کوئی نہیں تھا۔

[سیر أعلام النبلاء ۳۰۰/۵-۳۰۷، تہذیب التہذیب ۲۸/۸-۳۰]

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الغنیمی: یہ عبدالغنی بن طالب ہیں:

ان کے حالات ج ۳۵ ص...... میں گذر چکے۔

ق

القابسی: یہ علی بن محمد بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ۱۹ ص...... میں گذر چکے۔

القاری: یہ علی بن سلطان الہروی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں گذر چکے۔

القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

القاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

قاضی زادہ: یہ احمد بن بدرالدیرہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القدوری: یہ محمد بن احمد بن جعفر بن حمدان ہیں

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

[العبر فی خبر من غبر ۳/۲۹۱-۲۹۲؛شذرات الذہب ۳/ ۳۹۲،سیر أعلام النبلاء ۱۸/ ۴۸۸؛الجواہر المضیہ ۲/ ۶۰۵-۶۰۶]

ل

اللیث بن سعد: یہ اللیث بن سعد الفہمی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

م

المحلی: یہ محمد بن احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

محمد بن احمد بن الولید (۴۰۵-۴۸۷ھ)

یہ محمد بن احمد بن عبداللہ بن احمد بن الولید ہیں، نسبت کرخی اور کنیت ابوعلی ہے، معتزلہ کے شیخ ہیں، ابوالحسین البصری وغیرہ سے علم حاصل کیا، ابن السمنانی نے ان سے علم کلام حاصل کیا، یہ زاہد، متقی، قناعت پسند اور عبادت گذار تھے جب محتاج ہو گئے تو اپنا گھر توڑنے لگے، اس کی لکڑیاں فروخت کر کے روزی حاصل کرتے، بغداد میں ان کا اچھا گھر تھا۔

حافظ ذہبی نے کہا: ان کی چند تصانیف ہیں۔

محمد بن الحسن الشیبانی:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المقولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص...... میں گذر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

المواق: یہ محمد بن یوسف ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص...... میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص...... میں گذر چکے۔

النشائی (؟-۷۱۶ھ)

یہ عمر بن احمد بن احمد بن مہدی المدلجی ہیں، لقب عزالدین، کنیت ابوحفص النشائی، نسبت مصری ہے، شافعی فقیہ ہیں، الاسنوی نے کہا: فقہ، نحو اور علوم ریاضی میں ماہر امام تھے، اصولی، محقق، دیانتدار اور زاہد تھے، ایک جماعت سے حدیث کی سماعت کی، الفاضلیہ اور الہکاریہ میں درس وتدریس کی خدمت انجام دی، بہت سے لوگوں نے ان سے فائدہ اٹھایا۔

الوسیط پر دوجلدوں میں ان کے اچھے مفید اشکالات ہیں، البتہ وہ مکمل نہیں ہیں۔

ان کے صاحبزادے احمد کمال الدین ابوالعباس النشائی ہیں، جو (ذی قعدہ ۶۹۱ھ) میں پیدا ہوئے، وہ بھی شافعیہ کے بڑے علماء میں تھے، ان کی بہت ہی مفید جامع تصانیف ہیں، جیسے "المنتقی، جامع المختصرات، نکث التنبیہ"۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری للسبکی ۱۰/۱۷-۳۰۲، ۳۰۹/۹، ۱۹]

النفراوی: یہ احمد بن غنیم بن سالم ہیں:

ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص...... میں گذر چکے۔

ھ

الہندوانی: یہ ابوجعفر محمد بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱۳ ص...... میں گذر چکے۔